LEKSIKON

NERKEZ SMAILAGIĆ



ISLAMA

SVJETLOST

ODGOVORNI UREDNIK
Mirza Filipović

GLAVNI UREDNIK
Ivan Lovrenović

RECENZENTI
Daniel Bučan
Darko Tanasković

Design NENAD DOGAN


LEKSIKON
ISLAMA

Nerkez S



LEKS
ISLA

RED

Darko T

SVJETLOST
19

Smailagić



IKON
AMA

AKTOR

Janasković

– SARAJEVO
990

PERZIJSKO-BOSANSKI KOLEDŽ SA INTERNATOM
BIBLIOTEKA
LJEŠEVO-ILIJAŠ
Rg. 1417
Sal

PERZIJSKO-BOSANSKI KOLEDŽ SA INTERNATOM
BIBLIOTEKA
ILIJAŠ



TABELA I
TRANSKRIPCIJA ARAPSKIH KONSONANATA I VOKALA

KONSONANTI

Arapsko slovo	Naziv	Naučna transkripcija DMG	Praktična transkripcija
ء	hamza	’	–
ب	bā	b	b
ت	tā	t	t
ث	ṯā	ṯ	s
ج	ǧīm	ǧ	dž ; g
ح	ḥā	ḥ	h
خ	ḫā	ḫ	h
د	dāl	d	d
ذ	ḏāl	ḏ	z ; d
ر	rā	r	r
ز	zā	z	z
س	sīn	s	s
ش	šīn	š	š
ص	ṣād	ṣ	s
ض	ḍād	ḍ	d ; z
ط	ṭā	ṭ	t
ظ	ẓā	ẓ	z
ع	‘ayn	‘	–
غ	ġayn	ġ	g
ف	fā	f	f
ق	qāf	q	k ; g
ك	kāf	k	k
ل	lām	l	l
م	mīm	m	m
ن	nūn	n	n
و	wāw	w	v
ه	hā	h	h
ى	yā	y	j

DUGI VOKALI

Arapska grafija	Naučna transkripcija	Praktična transkripcija
ـَا	ā	a
ـُو	ū	u
ـِى	ī	i

KRATKI VOKALI

Arapski znak i naziv	Naučna transkripcija	Praktična transkripcija
ـَ fatḥa	a	a, e
ـُ ḍamma	u	u
ـِ kasra	i	i

DODATNI GRAFEMI ARAPSKOG PISMA U PERZIJSKOJ UPOTREBI

Arapsko slovo	Naziv	Naučna transkripcija DMG	Praktična transkripcija
ژ	že	ž	ž
چ	čim	č	č
گ	gâf	g	g
پ	pe	p	p

TABELA II
TURSKA LATINICA

Slovo		Ime slova	Izgovor
A	a	a	a
B	b	be	b
C	c	ce	dž
Ç	ç	çe	č
D	d	de	d
E	e	e	e
F	f	fe	f
G	g	ge	g
Ğ	ğ	yumuşak ge	meko g ; j
H	h	he	h
I	ı	ı	muklo i
İ	i	i	i
J	j	je	ž
K	k	ke	k
L	l	le	l
M	m	me	m
N	n	ne	n
O	o	o	o
Ö	ö	ö	njemačko ö
P	p	pe	p
R	r	re	r
S	s	se	s
Ş	ş	şe	š
T	t	te	t
U	u	u	u
Ü	ü	ü	njemačko ü
V	v	ve	v
Y	y	ye	j
Z	z	ze	z



Bijeli sokol nosi poruku mistiku
Abdul-Kadiru Gejlaniju
(crtež prema kaligrafskom reljefu)

LEKSIKON ISLAMA

PRIZRENSKO-BOSANSKI KOLEDŽ SA INTERNATOM
BIBLIOTEKA

ABASIDI arapsko-islamska dinastija, koja je 749–750. god. n.e. Umajadima oduzela halifat i tu čast posjedovala do 1258. god. Abasidi (a. *Banu-'l-'Abbâs*) izvode svoje porijeklo od jednog ujaka Poslanikovog po imenu al-'Abbās ibn 'Abd al-Muṭṭalib ibn Hāšim. Njihova urota protiv Umajada spada u širi krug pokreta otpora, koji su svi zagovarali da halifsku vlast preuzme neki Poslanikov srodnik (ne bezuvjetno: izravni nasljednik), a pri tome su, katkada, imali u vidu razne pretendente. Pokret Abasida, poznat kao al-Hāšimiyya (Hašimidi), zadobio je, uz djelovanje sposobnih propagandista, brojne pristaše, posebice u perzijskoj provinciji Horasan. Tamo je 747. god. Abū Muslim, abasidski opunomoćenik nearapskog porijekla, izazvao oružani ustanak. Prošireno nezadovoljstvo s umajadskom vladavinom, što je vladalo ne samo među iranskim, nego i arapskim stanovništvom Irana i Mezopotamije, brzo je prikupilo dosta vojske pod crnom zastavom, spremne za borbu. Bitka kod Velikog Zaba (januar 750. god.) donijela je konačni poraz zadnjem umajadskom halifi iz Damaska, Mervānu II, koji je nekoliko mjeseci kasnije našao smrt u Egiptu. Već u novembru 749. god. proglašen je u Kufi za halifu Abu-'l-'Abbās (brat Ibrahima, vođe Hašimida, koji je umro 743. god. u umajadskom zatočeništvu). Alijevci, pristaše halifskog prava na prijesto za Alijeve potomke, obavezno su stupili u opoziciju spram nove halifske kuće. Abu-'l-Abasov brat – Abū Ğa'far, koji je po smrti onog prvog (754. god.) preuzeo halifat pod nadimkom al-Mansur, utemeljio je, u blizini sasanidske prijestolnice Ktesifona na zapadnoj obali Tigrisa, grad Bagdad kao upravno središte carstva. Uspjelo mu je vlast svoje obitelji očuvati naspram unutrašnjeg razdora, otpora umajadskih pristaša i alijevaca i naspram pobune razočaranih skupina vlastitog pokreta. Odvraćanje od krivovjernih hašimidskih osnova i energično otklanjanje šiitskih težnji doveli su do postupne pomirbe sunitskog pravovjerja s novim vlastodršcima. U plemićkoj obitelji Barmekida, koja je s budizma prešla na Islam, našao je al-Mansur i njegovi neposredni nasljednici pametne pomagače pri izgradnji centraliziranog upravnog sustava. Značajna uloga te obitelji pripomogla je (i bila simbol) poraslog utjecaja perzijskih obitelji, ustanova i predodžbi u dvorskom životu i upravi carstva. Doba vladavine Harun ar-Rašida (786–809), koji je došao nakon al-Mahdija (775–785) i al-Hadija (785–786), u arapskoj književnosti se prikazuje vrhuncem abasidskog halifata. Doduše, upravo to doba u kojem su srušeni Barmekidi (803) iz više razloga, omogućuje da se uvidi početno opadanje vlasti. Istina, mogle su se granice na istoku carstva i naspram Bizanta s mukom držati, pa ipak, krajem 8. st. izravna vladavina nad Sjevernom Afrikom zapadno od Egipta bila je izgubljena u korist faktički neovisnih dinastija, kao što je aglabidska (800–904). U Španjolskoj je već 756. god. došla na vlast umajadska dinastija: 'Abd ar-Raḥmān I, zvani ad-Dāḫil (u. 788), utemeljio je dinastiju koja je trajala do 1031. god., a koja je od 929. god. postavila i zahtjev na halifsku titulu. Nakon Harunove smrti, dovela je borba između njegovih sinova al-Amīna (809–813) i al-Ma'mūna (813–833) do jedne vrste građanskog rata, na koji treba gledati kao na sukob između Perzije i Iraka, kao područja carstva. Pobjednički al-Memun, čije su pristaše bile koncentrirane u Perziji, zadržao je, ipak, Bagdad kao glavni grad. Njegov general Tahir, doduše, osamostalio se u Horasanu, te zasnovao stvarno neovisnu, premda teorijski halifi pokornu dinastiju (Tahiridi). I drugi su se poveli za tim primjerom, tako da se uskoro najveći dio Perzije izvukao ispod izravne vlasti halife. Pod al-Memunom je započelo stvaranje tjelesne garde od ljudi turskog porijekla. Njegov nasljednik al-Mu'taṣim (833–842), koji je prešao na izravno vrbovanje među turkmenskim plemenima, bio je ponukan, zbog napetosti između tih trupa i bagdadskog pučanstva, premjestiti halifsko sjedište iz Bagdada u novoizgrađeni grad Samaru na Tigrisu (sjeverno od Bagdada), gdje je ostao sve do 892. god. Taj korak je još više omogućavao turkmenskim časnicima garde da se izravno miješaju u politiku carstva i odlučuju o nasljedovanju halifata. Pod halifom al-Mustakfijem (944–946) preuzeli su iranski šiiti Bujidi stvarnu vlast. Dobro stoljeće kasnije (1055) potisnuli su ih turski sunitski Seldžuci. I oni, kao i Bujidi, nisu dirali u formalnu vlast halifa. Halifa an-Nasir (1180–1225) mogao je čak pokušati ponovo ojačati utjecaj dvora. U međuvremenu, već su prodori srednjeazijskih plemena ka Iranu najavljivali katastrofu kojoj je carstvo moralo biti žrtvom: 10. februara 1258. god. osvojile su Bagdad trupe mongolskog hana Hulagua, halifa al-Musta'ṣim (1242–1258) pogubljen, a najveći dio žitelja pobijen. Carstvo Abasida time je okončano, pa ipak je, pod zaštitom egipatskih Mameluka, koji su 1260. god. kod Ain Džaluta u Palestini potukli Mongole, abasidski sjena-halifat postojao sve do osmanskog osvajanja Egipta (1517).

Cijepanje abasidskog carstva, koje je s utemeljenjem šiitskog protuhalifata Fatimida (909–1171) ozbiljno zaprijetilo Abasidima, imalo je za kulturni razvitak pozitivne posljedice: španjolski Umajadi i Fatimidi, koji od 959. vladaju Egiptom, razvili su, kao i namjesničke dinastije na Istoku (npr. Tahiridi i Samanidi u Horasanu od 821. god. odnosno 872. god.), sjajan dvorski život, kao mecene unaprijedili književnost i znanost i stekli zasluge kao naručitelji gradnji. Same halife – posebice Hārūn i al-Mamun – uveliko su potakli prevođenje filozofskih, prirodo-znanstvenih i medicinskih antičkih djela. Mnoga od njih su, kasnije, na Siciliji i u Španjolskoj s arapskog prevedena na latinski, te tako Zapadu postala poznata. Nema sumnje da je islamska kultura u doba Abasida bila u snažnijem doticaju s helenističkom baštinom nego Zapadna Evropa onoga vremena. To se očito pokazalo i u kulturnoj nadmoći muslimanskog višeg društvenog sloja naspram njihovih zapadnih protivnika u doba križarskih ratova.

ABDAL (množ. od a. *badal*, »zamjenik«), jedan od stupnjeva hijerarhije svetih osoba kod sufija. Nepoznati masi *(riǧāl al-ġayb)*, oni sudjeluju, svojim moćnim utjecajem, u održavanju univerzalnog sklada. Razna izlaganja u sufijskoj književnosti razlikuju se u pogledu detalja te hijerarhijske organizacije. Prema najšire prihvaćenom mišljenju, *abdali*, na broj četrdeset, zauzimaju peto mjesto u hijerarhiji svetih osoba koje potječu od velikog *Kutba*. Prethode im, nakon *kutba*: 2) dva njegova pomoćnika *(al-imāmān)*; 3) pet »kolaca« ili »stupova« *(al-awtād* ili *al-'umud)*; 4) sedam »neusporedivih« *(al-afrād)*. Nakon *abdala*, koji su na petom mjestu, dolaze: 6) sedamdeset »miljenika« *(an-nuǧabā')*; 7) tri stotine »glavara« *(an-nuqabā')*; 8) »trupe« *(al-'aṣā'ib)* 500 na broju; 9) »mudraci« ili »jedinstveni« *(al-ḥukamā'* ili *al-mufradūn)*, neograničeni po broju; 10) *ar-rağabiyyūn*. Svakom od tih deset razreda doznačeno je posebno područje i sfera određenog djelovanja. Praznine, koje nastaju u tim razredima, popunjene su promaknućem nekog člana neposredno nižeg razreda. *Abdali* (jednako zvani *ar-ruqabā'*, »čuvari«) imaju prebivalište u Siriji. Njihovi učinci su blagotvorni i djelotvorni za čovjeka.

ABU BEKR (a. *'Abd al-lāh Abū Bakr*), prvi halifa. Rodio se, po svoj prilici, malo nakon 570. god., jer se tvrdi da je imao tri godine manje od Muhammeda. Njegov otac Abu Kuhafa (Osman) ibn Amir i majka Um al-Hajr (Selma) bint Sahr pripadali su mekanskom rodu Tejm od plemena Kureiš. Imena Abdalah i *'Atīq* (»oslobođeni rob«) pripisivana su mu po istom osnovu kao i Abu Bekr, ali dotični uzajamni odnosi tih imena, kao i njihovo prvotno značenje, nisu poznati. Muhammed je ime Atik izveo u »oslobođeni od Pakla«. Kasnije su ga zvali *aṣ-Ṣiddīq*, »Istinoljubivi«, »Pošteni« ili i »Onaj koji drži do istine«, a odnosi se na to da je odmah vjerovao u Muhammedov noćni uspon na nebo.

Tokom života, Abu Bekr je imao 4 žene: Kutejlu bint Abdeluza, od mekanskog roda Amir, a od nje je imao Abdalaha i Esmu; 2) Um Ruman bint Amir, od plemena Kinana, a od nje je imao Abderahmana i Ašu; 3) Esmu bint Umajs, od plemena Hasama *(Ḫaṯ'am)*, a od nje dobio Muhameda; 4) Habibu bint Haridža, od medinskog roda al-Haris ibn al-Hazradž, od koje je imao, nakon njegove smrti, Um Kulsum.

Malo se zna o Abu Bekru prije njegovog prijelaza na Islam. Bio je trgovac *(tāǧir)* kojem se dodijelio zajam od 40.000 dirhema, što ukazuje da su mu poslovi bili srazmjerno neveliki. Ne izvještava se da je putovao u Siriju ili drugdje, ali je bio stručnjak u rodoslovlju arapskih plemena.

Spada među najranije Muhammedove pristaše, iako nije potvrđeno da je baš bio prvi muški pristaša (kao što mnogi tvrde). Ubrzo je zauzeo istaknuto mjesto u tek osnovanoj islamskoj zajednici.

Bio je blage naravi. Plakao je za vrijeme učenja (čitanja) *Kur'ana*, a njegova kći je pripovijedala da je zaplakao i kad je saznao da bi mogao pratiti Muhammeda u izgnanstvo. Bio je otvorenog, pravdoljubivog karaktera, a više je puta zadržao Muhammeda od prenagljene odluke, davši mu razuman savjet. U Poslanikovom izlaganju Islama osobito je doživljavao moralnu stranu, a to je i djelom dokazao, davši slobodu većem broju robova i drugim sličnim djelima. Nije bilo žrtve koja je u njegovim očima izgledala prevelika, kada je u pitanju bila nova vjera. U najvećim opasnostima ostao je uz svoga prijatelja i učitelja, a bio je među malo onih koji ni u najtežem razdoblju nisu pobjegli u Abesiniju. Samo jednom, u doba kad su Hašimiti bili isključeni iz mekanske zajednice, kažu da ga je napustila hrabrost. Stoga je otišao iz Meke, ali se uskoro vratio pod zaštitom jednog uticajnog mekanskog uglednika i nadalje ostade u Meki, iako ga je taj zaštitnik docnije ostavio u škripcu.

Njegov životni put dosegao je vrhunac kada ga je Muhammed izabrao da ga prati u izgnanstvo iz Meke, a njegovo je požrtvovano prijateljstvo nagrađeno time što mu je ime upisano za vječnost u *Kur'anu* (IX, 40), u kojem se spominje kao »drugi od dvojice«. I obitelj mu se preselila u Medinu, izuzev sina Abderahmana koji je tada još bio bezbožnik, te se kod Bedra borio protiv vjernika, ali se napokon i on preobratio i pošao u Medinu. U novom je kraju Abu Bekr organizirao skromno domaćinstvo u predgrađu as-Sunh. Veza među dvojicom ljudi još se učvrstila kad je Muhammed, kratko nakon što je izbjegao u Medinu, oženio njegovu kćer Ašu. Abu Bekr je gotovo stalno bio u Poslanikovom društvu, te ga je i pratio na svim njegovim pohodima. S druge strane, vrlo je rijetko bio vođa nekog vojnog pothvata; u Tebuku mu je, na primjer, bilo povjereno nošenje barjaka. Ali ga Poslanik godine 631. šalje u Meku na čelu hodočasnika, a vrlo je vjerojatno da je baš on, a ne Ali (kao što Predaja kazuje), tom prilikom pročitao bezbožnicima odluku o odvajanju. Kada se Muhammed razbolio, Abu Bekr je morao umjesto njega voditi *ṣalāt* u džamiji. Ova je počast omogućila Omaru i njegovim prijateljima da nakon Muhammedove smrti, 8. 6. 632. godine, predlože Abu Bekra za poglavara zajednice, te tako spriječe rascjep.

Abu Bekr nije nipošto predstavljao nove zamisli ni načela. Na taj način uspio je da, unatoč netrpeljivosti, zadrži na okupu darovite ljude koji su se bili okupili oko Muhammeda. Usljed toga što nije težio originalnosti, a zahvaljujući jednostavnosti i čvrstini, postao je najbolji zastupnik Muhammeda, što mu je omogućilo da vodi tu mladu vjersku zajednicu kroz najteže i najopasnije razdoblje, te da je nakon smrti ostavi dovoljno jakom da može podnijeti vladavinu

moćnog i nadarenog Omara. Svoju pokornost Muhammedovim naredbama pokazao je odmah nakon njegove smrti.

U toku dvije godine, koliko je trajao njegov halifat, posvetio se, osobito, da suzbije pojavu otpadništva *(ridda)*. Bio je to pokret, istodobno vjerski i politički, jer je Medina bila postala središte društvenog i političkog sustava, kojem je vjera bila jezgra. Postojalo je šest glavnih središta otpora. U četiri od njih, vođa je imao vjerski karakter i često se nazivao »lažni poslanik«: al-Asvad al-Ansi u Jemenu, Musejlima u plemenu Hanifa u Jemami, Tulajha u plemenima Asad i Gatafan, te proročica Sedžah u plemenu Temim. Oblik vjeroodstupništva je bio različit u svakom središtu, prema mjesnim prilikama, a podrazumijevao je odbijanje slanja poreza u Medinu i pokoravanje službenicima koje je slala središnja vlast. Mada je Abu Bekr poslao glavninu islamske vojske pod zapovjedništvom mladog Usame ibn Zejda, slijedeći Muhammedove upute, na pohod protiv zemalja istočno od Jordana, ipak se upustio u borbu protiv pobunjenih plemena, te je propao pokušaj susjednih plemena da nenadano zauzmu Medinu. Kada se Usamina vojska vratila iz Jordana, krenula je protiv pobunjenika pod vodstvom sretno izabranog nadarenog generala Halida ibn al-Valida. Ovaj je pobijedio plemena Asad i Fezara kod al-Buzahe, pokorio pleme Temim i, napokon, u krvavoj bici kod Akabe u »Vrtu smrti« doveo pleme Benu Hanifa pod okrilje Islama, što ni samom Muhammedu nije bilo pošlo za rukom. Njegova je ratna sreća omogućila drugim generalima da uguše pobune u Bahreinu i Omanu, a konačno su Ikrima i al-Muhadžir doveli Jemen i Hadramaut pod vlast Medine. Slijedeći primjer svoga gospodara, Abu Bekr je bio milostiv prema poraženima, pa je na taj način uspio uspostaviti mir na zemlji.

Nakon pokorenja Arabije, koje je okončano za manje od godinu dana, poslao je Halida i druge okušane generale da osvoje Perziju i Bizant. Vrlo je vjerojatno da su energični ljudi što su stajali iza njega došli na tu zamisao kako bi tim pohodom (koji je obećavao bogat plijen) dokrajčili nemire u zemlji i dali Arapima praktičnu pouku o jedinstvu Islama. Abu Bekr doživio je zadovoljstvo da za svoje kratkotrajne vladavine vidi prve velike pobjede arapske vojske na oba ratišta: osvajanje al-Hire u maju ili junu 633. godine u Perziji i bitku kod Adžnadeina u Palestini jula 634. godine. Umro je kratko vrijeme nakon ove zadnje pobjede, 23. augusta 634, te je pokopan pored Muhammeda. Njegova kratka vladavina, ispunjena ratovima, nije donijela epohalnih promjena u svakodnevnom životu. Pri razdiobi ratnog plijena, držao se principa da svi istinski vjernici imaju ista prava; taj je princip Omar kasnije napustio. Postavši halifom, živio je, kao i dotada, baš kao što je živio u svojoj kući u as-Sunhu, te kasnije, kad je udaljenost postala neprikladna, u samome gradu. Predaja kazuje mnoge primjere njegovog odbijanja da se obogati na uštrb države.

Velika jednostavnost, potpuna skromnost i odsuće svake umišljenosti kod Abu Bekra kao čovjeka i halife dali su osnova za legendu, koja je bila utemeljena na istini.

ABU HANIFA (a. *An-Nu'mān ibn Ṯābit ibn Zūṭā, Abū Ḥanīfa*), vodeći pravnik i teolog Iraka, po kojem je dobio ime *hanefitski mezheb* (vjersko-pravna škola). Rođen oko 700. godine u Kufi, kuda mu je djed, nakon što je bio u Kabulu zarobljen, doveden kao rob, da bi kasnije postao *mevla* plemena Tejm Allah. Prema nekim biografskim vrelima, bio je potomak starih perzijskih kraljeva. Njegov otac Sabit vjerojatno je bio jedan od Alijevih pristaša, koji je – kao što nalazimo kod an-Navavija – blagoslovio i njega i njegove potomke.

Za Abu Hanifu se smatra da je posvetio čitav život svetoj znanosti, te da je bio okružen mnoštvom slušatelja. Živio je od trgovine tekstilom. Većina kasnijih životopisaca tvrdi da je uporno odbijao prihvatiti dužnost kadije, koju su mu nudili umajadski upravljač Kufe, Jezid ibn Omar ibn Hubejra, a kasnije i halifa al-Mansur. Zbog tog odbijanja navodno je bio tjelesno kažnjavan i poslan u zatvor, gdje je 767. godine i umro. Isto se pripovijeda i za neke druge pobožne ljude toga doba, koji su smatrali da nije u redu da služe nepobožne vladare. Drugačiji razlog njegove smrti navodi se u zejditskim izvorima, prema kojima je Abu Hanifa bio pristaša zejditskog imama Ibrahima ibn Muhameda koji se 760. godine u Basri podigao protiv Abasida. Vjerojatno je Abu Hanifa, koji je potjecao iz obitelji bliske alijevcima u Kufi, u početku pristao uz revolucionarni pokret koji su potakli Abasidi, ali se kasnije, razočaravši se u pristaše Alijeve obitelji, okrenuo protiv nove dinastije. Drugi biografski izvori, međutim, ne spominju da je umro u zatvoru.

Iako ne postoje i vjerojatno nikad nisu postojali vjerodostojni spisi Abu Hanife, njegov je utjecaj i autoritet u pravnim pitanjima potakao razvoj iračke pravne škole. Racionalistička metoda postavljanja pravila u pitanjima *fikha*, koja uključuje oslanjanje na osobno gledište *(rej)*, karakteristična je za hanefitsku školu, a vjerojatno potječe od Abu Hanife; kasniji napadi hidžaskih učenjaka, koji su mu zamjerali da neprestano zanemaruje predaju, sasvim su neosnovani. Takozvani *Musnad Abī Ḥanīfa* je zbirka predaja, koju su sastavili njegovi učenici i kasnije hanefiti, a koje je imam njihovog *mezheba* koristio i razradio u nastavi. Radi se o nizu *Musnada*, od kojih desetak još postoji. Hanefiti su ih napisali, kako bi protivnicima dokazali da je njihov učitelj koristio građu Predaje.

Abu Hanifa je snažno utjecao na islamsku dogmatiku; njegovu tradiciju slijedila je osobito maturiditska škola, te njezini sljedbenici u Samarkandu. Jedini izvorni dokumenat iz pera Abu Hanife, koji je sačuvan do danas, je pismo Osmanu al-Betiju u kojem na uglađen način brani svoje murdžitske poglede.

Fiqh Akbar (II) koji mu se pripisuje u *Fihristu* i od kasnije predaje, je *'aqīda*, koja predstavlja rani stadij skolastičke teologije, sastavljena vjerojatno u prvoj polovini desetog stoljeća n.e. To djelo treba razlikovati od *Fiqh Akbar* (I), čiji tekst nije došao do nas u cjelosti, već je umetnut u komentar. Ovaj *Fiqh Akbar*, koji ćemo, zbog razlikovanja od kasnijeg istoimenog djela, označiti brojem I, bez komentara sastoji se od deset tačaka vjere, koji zacrtavaju pravovjerne stavove nasuprot haridžitima, kadaritima, šiitima i džehmitima. Nedostaju polemike sa murdžitima i mutazilitima, što znači da je pisac bio murdžit koji je živio prije mutazilitskog pokreta.

Još jedno djelo, u koje je umetnut *Fiqh Akbar I*, jeste *Fiqh Absaṭ* (neobjavljen); to je djelo sastavljeno od odgovora na pitanja dogme koje je Abu Hanifa davao svom učeniku Abu

Mutiju al-Balhiju (u. 799). U ovom djelu se nalaze sve tačke vjere iz spisa *Fiqh Akbar I*, izuzev jedne.

Ovakvo stanje stvari ne ostavlja nikakve sumnje u izvornost *Fiqh Akbara* I i u njemu sadržanih ideja, već samo u autorstvo. Uskoro se ukazala potreba da se deset tačaka ovog vjerovanja revidiraju i prošire. To je učinjeno sasvim novim djelom koje je dobilo naslov *Waṣiyyat Abī Ḥanīfa* i koje je, ponegdje, sročeno u obliku posljednjih uputa Abu Hanife svojim učenicima. *Waṣiyya* predstavlja izgleda teologiju Ahmeda ibn Hanbala.

Fiqh Absaṭ sadrži, pored devet članova iz *Fiqh Akbara* I, i izreke Abu Hanife o čitavom nizu vjerskih pitanja koja su se u njegovo doba raspravljala.

Iz djela *Kitāb al-ʿālim wa al-mutaʿallim* sačuvalo se samo nekoliko citata. Ovi citati, kao i citati iz drugih djela za koje se vjeruje da potječu od Abu Hanife, sakupljeni su u nekoliko zbirki, a odnose se na iste predmete.

ADEM (a. *Ādam*), nazvan i *Abu-'l-Bašar*, »otac čovječanstva«, te *Ṣafiyy Allah*, »Božji odabranik« (biblijski Adam). Njegovo je stvaranje opisano u *Kur'anu* na slijedeći način: »Mi smo stvorili Adema od ilovače, od blata ustajalog« (XV, 26). Prema islamskoj legendi, međutim, anđeli Džebrail (Gabrijel), Mikail (Mihael) i Israfil (Serafim?) dobiju, svaki zasebno, naredbu od Gospodara da uzmu sedam šaka zemlje iz sedam Zemljinih slojeva. No Zemlja im odbije to dati; tada Israfil silom ugrabi dovoljnu količinu zemlje da njome sazda čovjeka. Bog pošalje kišu, koja je padala nekoliko dana i razmočila glinu, a zatim, kada su je anđeli izgnječili, sam Bog napravi kalup te ga ostavi da se dugo vremena suši prije nego što će mu udahnuti dušu; al-Masʿūdī, govoreći o gornjem odlomku *Kur'ana*, tvrdi da je Ademovo tijelo 80 godina bilo neuobličeno, a zatim daljih 120 godina bez duha. Nakon što je stvorio Adema, Bog zapovijedi anđelima da padnu pred njega ničice; svi poslušaše, osim Iblisa (Sotone) koji je, pobunivši se, skrivio i Ademov i svoj vlastiti pad (*Kur'an*, II, 36; VII, 12; XVII, 60 i drugdje). Adem se smatra prvim poslanikom kojem je Bog otkrio knjige. Bog je pokazao Ademu sve generacije ljudi i njihove poslanike; kad je doznao da će Davud (David) živjeti vrlo kratko, Adem, kojem je bilo dano živjeti 1.000 godina (što je jednako jednom Božjem danu), dade mu 40 godina vlastitog života, i tako proživi 960 godina. Nakon što je izgnan iz Raja, Adem se spustio na otok Serendib (Cejlon), gdje je ostao 200 godina bez žene, u pokajanju (*Kur'an*, II, 37). Na tom se otoku nalazi brdo koje su Portugalci nazvali Pico de Adam; na njemu se, po predaji, nalaze otisci Ademovih stopala u stijeni dugi 70 lakata. Kada je Adem izvršio pokajanje, Džebrail (Gabriel) ga dovede na brdo Arefat u blizini Meke i tu se on sastade sa ženom. Prema at-Tabariju (I, 22) Ibn al-Asīru (I, 29), Bog je naredio Ademu da sagradi Kabu, a Džebrail (Gabriel) ga je poučio hodočasničkim ceremonijama. Adem je umro u petak, 6. nisana, i pokopan je u Pećini s blagom (*maġārat al-kunūz*), u podnožju brda Abu Kubeis, blizu Meke. Prema drugim vrelima, njegovo je tijelo Melhizedek donio nakon poplave u Jeruzalem.

ADET (a. *ʿādat*, »navika«, »običaj«), pravni termin, a označava običajno pravo koje je u islamskim zemljama postojalo usporedno i neovisno o vjerskom pravu (*šerijat*); primjenjivalo se na one pravne sporove koji nisu prisno vezani uz vjerske zapovijedi. Praktična valjanost ovog prava, koje često nije bilo suglasno sa teološki uspostavljenim pravom, dovela je do podjele sudbene vlasti mnogih zemalja na duhovnu i svjetovnu. Sada postoji više pravnih zbirki *adeta*. U literaturi se izraz *adet* katkad zamjenjuje terminima *urf* ili *kanun*.

ADŽEMI OGLAN (t. *acemi oğlan*), izraz znači »strani dječak« i koristi se za mlade kršćanske dječake koji su se regrutirali za službu, kao *kapi kulu*, tj. »sluge Porte« ili »robovi dvora«, izvorno na temelju *Penčik kanuna* od 1362. god. zadržavanjem jednog ratnog zarobljenika na pet, a kasnije putem *devširme*. Oni su se, najprije, stavljali, za razdoblje od pet do sedam godina, na raspolaganje feudalnim spahijama (*sipahi*) i drugima u Anadoliji, a poslije i u Rumeliji, da nauče turski i da se prilagode turskim običajima; kasnije su se uzimali u galipoljski *adžemi odžak* i – nakon osvajanja – onaj u Istanbulu. Istodobno su bili odabirani za svoju buduću službu, ovisno o svojim sposobnostima, bilo u sultanovoj palači, bilo u jedan ili drugi *odžak* stalne vojske, pješadiju ili konjicu, ili u *bostandžije* u Jedrenu ili Istanbulu. Njihovo eventualno imenovanje – zvano *kapıya çıkma* – za službu u palači ili te razne jedinice išlo je prema starosnom rangu ili kad bi se upraznilo mjesto.

Nakon prethodnog obučavanja u Galata Saraju ili u Saraju Ibrahim-paša u Istanbulu ili Jedrenu, *adžemi oglani*, regrutirani za sultanov dvor (zvani otada *iç oğlanı* ili *iç ağası*) mogli su se, postupno, uzdizati od *koguša* ili spavaonice do *has ode*, čija su glavna mjesta bila odskočna daska ka funkcijama *beglerbega* i *vezira*. Dvije najvažnije regimente stalne konjice (*spahije* i *silahdari*) bile su regrutirane među *iç agama*, a ostale četiri među *adžemi oglanima*, koji, premda odabrani za službu u palači, nisu bili u nju stvarno uzeti.

Većina *adžemi oglana*, koja nije uzeta u palaču, bila je određena da služi kao janjičari (vidjeti *JANJIČARI*), bilo nakon prethodne službe u *odžaku bostandžija* ili izravnim primanjem u jednu od trideset pet *orta*, pod zapovjedništvom *Istanbulskog age*, koji su se smatrali kao da su dio *odžaka* janjičara.

Postupno napuštanje *devširme* tokom 17. st. dovelo je, naravno, do iščezavanja *adžemi oglana* u pravom smislu, premda je njihova organizacija bila održavana, kao i ona janjičarskih *odžaka*, sve do ukidanja 1826. god.

AFGANI (a. *Ğamāl ad-dīn al-Afġānī*), jedna od najistaknutijih figura Islama u 19. st. Obrazovan čovjek, poznavalac islamske srednjovjekovne filozofije, stavio je svoje kvalitete i svoj zanos u službu muslimanskog preporoda. Bio je, istodobno, filozof, pisac, govornik i novinar. On je prvi prihvatio, naspram kolonijalnih sila, politički stav, koji je, otada, bio politički stav mnogih pokreta za nacionalno oslobođenje. Poznat je osobito kao otac modernog muslimanskog antikolonijalizma, kojem su se, bez rezerve, divili mnogi, dok su ga njegovi neprijatelji smatrali opasnim agitatorom. Zaboravlja se, naprotiv, intelektualna strana njegove osobnosti. Naspram događaja koji su navalili: propadanje i tromost islam-

skih zemalja, sve veće zahvaćanje evropskih sila u njihovu ekonomiju i politiku, širenje ateizma po Istoku, on je imao jasan pogled na situaciju.

S njim je započeo reformatorski pokret koji je proizveo Salafije i, kasnije, Muslimansku braću. Kod njega se već nalaze gotovo sve pozicije koje će između 1900. i 1950. god. zauzimati islamska apologetika. On je perom i riječju zagovarao nužnost islamskog protuodgovora, kako na polju misli (osloboditi se slijepog fatalizma, dati inteligenciji i slobodi njihovo mjesto u životu, itd.), tako i na polju akcije. Hrabar, uporan, on je budio i oživljavao energije svugdje gdje je prolazio tokom godina svoga izgnanstva. U Egiptu, utjecao je na mladež Kaira i Aleksandrije, a njegova osobnost ostavila je traga kako na budućim umjerenim vođama, tako i pristašama neposrednog nasilja. On je podržavao pokrete, koji su zahtijevali ustavne slobode i borili se za oslobođenje od stranog osvajanja (Egipat, Perzija). On je napadao islamske vladare, koji su se opirali reformama ili se nisu dovoljno suprotstavljali prodiranju Evrope. On je razmatrao čak i mogućnost političkog ubojstva. Njegov daleki cilj bio je okupljanje islamskih država (uključujući tu i šiitsku Perziju) pod jedan halifat, koji bi bio u stanju odbiti evropsko uplitanje i vratiti Islamu njegovu slavu. Velika strast njegovog života bila je panislamska ideja.

Njegova obitelj potjecala je od Huseina ibn Alija posredstvom slavnog proučavatelja hadisa Alija at-Tirmizija; odatle pravo koje je imao da nosi titulu *sejid*. Po samom njemu, rodio se u Asadabadu, blizu Konera, na području Kabula (Afganistan), 1254/1838–1839. god.* iz obitelji koja je pripadala hanefitskom obredu. Pa ipak, šiiti tvrde da se rodio u Asadabadu, blizu Hamadana, u Perziji, a da je hinio da je Afganac po nacionalnosti, kako bi izbjegao perzijskom despotizmu. Doista je prve godine djećaštva i mladosti živio u Afganistanu. U Kabulu je prošao sve stupnjeve višeg islamskog izučavanja, uvodeći se, uz to, u filozofiju i egzaktne znanosti, prema srednjevjekovnim metodama. Zatim je proveo više od godinu dana u Indiji, gdje je upotpunio svoje obrazovanje na moderniji način, obavio hodočašće u Meku (1273/1857)*; po povratku, otišao je u Afganistan i stupio u službu emira Dust Muhamed-hana kojeg je pratio tokom njegovog pohoda na Herat. Emirova smrt bila je znak za borbu između njegovih sinova. Al-Afgani, vezan uz jednog od njih, Muhameda Azama, dijelio je njegove privremene uspjehe, te postao njegov ministar. Ali je protivna strana, ona Šira Alija, pobijedila, te je on napustio zemlju. Pod izlikom da ide na drugi hadžiluk (1285/1869)*, dokopao se Indije, gdje je boravio manje od dva mjeseca, nadziran od Engleza i zamoljen da što prije otputuje. On pođe u Kairo, gdje je ostao 14 dana, upoznavajući se sa azharovcima i održavajući nekoliko predavanja. Nakon toga, ide u Istanbul (1287/1870)*. Kako je već tada uživao sjajan ugled, visoko društvo priređuje mu vrlo laskav doček. Bio je pozvan u savjet za odgoj, kao i da održi predavanja u Aja Sofiji i Ahmedovoj džamiji. Ljubomora nije izostala. Predavanje u *Dar el-Fununu* o korisnosti umjetnosti pokrenulo je takve kritike (osobito od *šejhulislama,* Hasana Fehmija) da je on odlučio napustiti Tursku.

On se vrati u Kairo (mart 1871), a da se nije mislio tu ustaliti; ali je doček, koji je tu dobio, odlučio da ostane. Vlada mu dodijeli godišnju potporu od 12.000 egipatskih pjastera, a da za uzvrat nije ništa tražila. Oko njega su se okupili mladi ljudi, među kojima su se nalazili Muhamed Abduh, budući veliki muftija Egipta, i Sad Zaglul, budući heroj egipatske neovisnosti. On im je u svome boravištu držao razne tečajeve, širio njihova obzorja, čitao tekstove islamske filozofije. Šire društvo, sastavljeno od tih učenika i starijih osoba, slušalo ga je u »Café de la Poste« kako govori o književnosti, znanosti, politici, itd. On je poticao mlade da se bore perom, da se bace u novinarstvo, koje se držalo sredstvom modernog djelovanja na duhove. On je ohrabrio Ediba Ishaka koji je utemeljio časopis *Miṣr,* a zatim dnevnik *At-Tiğāra;* podržao rađanje lista *Mir'āt aš-šarq.* Sam je pisao u tim listovima i činio da se tu, posebice, javljaju njegovi učenici. On je budio rodoljublje naspram evropskog uplitanja u pitanje egipatskog duga. God. 1878. ušao je u škotsko slobodno zidarstvo, a zatim, nakon razočarenja, utemeljio egipatsku ložu, koja je bila vezana uz francuski Grand Orient, a čijih je 300 članova predstavljalo najžešće elemente nacionalističke mladeži. Tu se politički raspravljalo, te pripravljali planovi za reforme. Al-Afgani se tada umiješao u sve zahtjeve za parlamentarnim režimom. On je čak nagovarao Muhameda Abduha da ubije hediva Ismaila. Loše gledan od konzervativnih azharovaca i vijeća ministara, nadziran od Engleza, al-Afgani je konačno izagnan na poticaj Engleza (septembar 1879). On se tada vratio u Indiju, te je, strogo nadziran, živio u Hajderabadu, a zatim Kalkuti. U Hajderabadu je na perzijskom napisao knjigu u kojoj pobija materijaliste. Nakon što je ustao protiv Darvinovih ideja, on u njoj ustvrđuje da jedino vjera može osigurati stabilnost društva i sposobnost ljudi, dok je ateistički materijalizam uzrok opadanja i srozavanja. On je podupirao svoju tvrdnju navođenjem onog što vjerovanje u Boga i vjera donose društvu (na kolektivnom planu: ponos da je čovjek iznad životinje, da je član najbolje zajednice, tj. Islama, da je pozvan na drugi život, a na osobnom planu: bojazan od sramote, vjernost, istinoljubivost). On pripisuje materijalizmu to da su neke države izgubile političku nadmoć (epikureizam u Grčkoj, učenja Voltera i Rusoa u Francuskoj, itd.). Djelo završava s apologijom Islama.

Tokom tog vremena, stanje u Egiptu je eksplodiralo. God. 1881. Urabi-paša podigao se protiv hediva, čerkeskih vojnih časnika i stranaca. Sigurno je da je djelovanje al-Afganija, dok je bio u Egiptu, pridonijelo bujanju duhova. Pobuna je propala zbog engleske intervencije 1882. god., koja je dovela do okupacije zemlje. Al-Afgani napušta tada Indiju. Nalazimo ga u proljeće 1883. god. u Londonu. On se vraćao tada iz SAD, gdje je, nakon odlaska iz Indije, boravio nekoliko mjeseci. 18. maja 1883. god. objavio je u *Journal des Débats* u Parizu odgovor na Renanovo predavanje na Sorboni: *Islam i znanost,* a koji je potresao muslimanske krugove u Parizu. U njemu je zastupao da je Islam povezan sa znanošću i da je, nekoć, bilo znanstvenika kod muslimana; samo savremeno stanje, u kojem se nalazi Islam, može pridonijeti da se misli

Napomena:

* U tekstu Leksikona dvojno su označene neke godine. U tom slučaju prva godina se računa po *Hidžri* (vidi odrednicu), druga, nakon kose crte, po gregorijanskom kalendaru. To važi i za primjere dvojnog označavanja stoljeća.

obrnuto. On je poveo kampanju protiv engleske politike u islamskim zemljama. Velike novine objavile su mu članke koji su imali zapaženog odjeka u utjecajnim sredinama (o istočnoj politici Rusije i Engleske, situaciji u Egiptu i Turskoj, važnosti i opravdanju Mahdijevog pokreta u Sudanu). Ali njegov boravak u Parizu osobito je bio obilježen izdavanjem, u dogovoru sa Muhamedom Abduhom, koji mu se pridružio i bio prvi glavni urednik, jednog tjednika na arapskom, *Al-'urwa al-wuṯqā* (Nerazdvojiva veza). Taj časopis je bio organ tajnog muslimanskog društva istog imena koje ga je financiralo. Prvi broj pojavio se 13. marta 1884. god., a osamnaesti i zadnji 17. oktobra 1884. god. Besplatno je slan članovima udruženja i onima koji su ga tražili, ali njegovo unošenje u Egipat i Indiju sprečavali su Englezi (zatvor i teške globe). Usprkos lukavštinama (slanje u zatvorenoj omotnici), nije postigao dovoljno primalaca i morao je prestati s izlaženjem. Ipak, njegov utjecaj bio je znatan: on je napadao englesko djelovanje u islamskim zemljama i isticao idejne osnove na kojima treba počivati Islam da bi ponovo našao svoju snagu. God. 1885. Muhamed Abduh se odvaja od svoga učitelja i odlazi za Bejrut; od tog trenutka, oni slijede različite političke linije. Abduh je zatezao, usredsređujući se prije svega, na neposredno moguće reforme, u prvom redu obrazovanja. Al-Afgani je sam nastavio svoj put hodočasnika panislamizma.

God. 1885., na navaljivanje W. S. Blunta, engleski državnici obratili su se al-Afganiju, unatoč agresivnosti njegovog protuengleskog djelovanja; radilo se o mjerama koje treba poduzeti naspram pokreta Mahdija u Sudanu; no bez ikakvog rezultata. Malo kasnije (1886), al-Afgani je bio telegrafski pozvan da dođe na dvor šaha Nasir ad-dina u Teheran. Bio je veličajno primljen, te su mu dodijeljene visoke dužnosti. Ali vrlo brzo, njegova sve veća popularnost i utjecaj zasjenili su šaha, te je morao napustiti Perziju »iz zdravstvenih razloga«. On dolazi tada u Rusiju, gdje je razvio i značajne političke odnose i gdje je od cara dobio dozvolu da za ruske muslimane štampa *Kur'an* i neke vjerske knjige. Tu je ostao do 1889. god. Pojavio se onda na Svjetskoj izložbi u Parizu, a onda je ponovo susreo šaha u Minhenu. Ovaj ga je nagovorio da se vrati u Perziju. Za drugog boravka tamo, al-Afgani je mogao utvrditi do kojeg je stupnja taj vladar imao prevrtljivu ćud. Al-Afgani je bio pripremio projekt pravnih reformi; kritizirajući ga, ljubomorni veliki vezir, Mirza Ali Asgar-han, promijenio je šahovo dobro raspoloženje. Al-Afgani, osumnjičen, povuče se u svetište blizu Teherana. U tom pribježištu, koje se smatralo nepovredivim, ostao je sedam mjeseci, okružen grupom divljenika koji su pohlepno slušali njegove teorije o političkoj reformi potlačenih zemalja. Potaknut od velikog vezira, šah je učinio da ga 500 konjanika, bez obzira na pravo pribježišta, otme i odvede, svezanog i u vrlo jadnom zdravstvenom stanju, sve do Hanikina, na tursko-perzijskoj granici (početak 1891). Otada, al-Afgani očituje prema šahu mržnju i želju za osvetom. Iz Basre, gdje se zaustavio tokom vremena potrebnog za liječenje, uputio je žestoko pismo Mirzi Hasanu Širaziju, prvom *mudžtehidu* Samerre, da se suprotstavi odluci šaha, koji je, u martu 1890. god., dodijelio jednom engleskom društvu koncesije za perzijski duhan. On je naveo i druge koncesije dodijeljene Evropljanima i optužio šaha da rasipa državne prihode na korist »neprijatelja Islama«. On je u njemu obznanio i druge zloupotrebe i okrutnosti članova vlade, a posebice okrutnost Alija Asgar-hana. Na učinak tog pisma nije se čekalo: *mudžtehid* je objavio *fetvu* zabranjujući upotrebu duhana svim vjernicima dok vlada ne poništi ugovor o koncesiji. Vlada je morala ustuknuti i obeštetiti koncesionare. Al-Afgani se, zatim, vrati u London, gdje je, tokom jedne godine, vodio žestoku kampanju člancima i predavanjima protiv režima koji pustoši Perziju. On je posebno pisao u dvojezičnom (arapski i engleski) mjesečnom časopisu *Ḍiyā' al-ḫāfiqayn* (»Bljesak dvije hemisfere«), čijem utemeljenju je on pridonio (1892). On je tražio svrgavanje šaha. On se posebno oslanjao na svećenike, uvjeravajući ih da su oni bedem Islama protiv evropskih ambicija. Njegovi ponovljeni pozivi, emocija koju je izazvalo njegovo progonstvo, uspjeh bojkota duhana, bili su polazna tačka moćnog reformističkog pokreta kojeg je podržavalo perzijsko svećenstvo.

Zadnje razdoblje života al-Afganija bilo je dosta žalosno. Proveo ga je u nekoj vrsti zlatnog zatočeništva u Istanbulu, gdje ga je sultan Abd el-Hamid pozivao u dva navrata putem svoga poslanika u Londonu (1892). Nakon što je prvi puta odbio, al-Afgani je konačno prihvatio. Da li je sultan bio iskren i da li je htio surađivati s glasovitim pristašom panislamizma, u kojem je Turska trebala igrati veliku ulogu? Ili ga je htio imati kraj sebe da bi bolje poništio njegov utjecaj? Teško je to znati. Al-Afgani je smješten u lijepo zdanje nedaleko od carske palače Jildiza, dobijao je 75 funti mjesečno i mogao je održavati odnose s osobama koje su se htjele s njim družiti. Sultan ga je ljubazno primio, slušao ga je, bar u početku, te je od njega dobio obećanje da će prestati mrziti šaha. On mu je čak predložio mjesto šejhulislama, što je al-Afgani odbio. I sve je ostalo na tome. Spletke i ljubomora, posebice Ebulhude, najutjecajnijeg svećenika na dvoru, učinili su ostalo. Odnosi između sultana i njegovog gosta postali su vrlo hladni. Višekratni zahtjev al-Afganija da mu se dopusti da ode, uvijek je na kraju bio onemogućen. Po posjetiocima tokom tog doba vidjelo se kakva je njegova situacija. To da je oko sebe vidio toliko niskosti, satiralo ga je. On je muslimanima prigovarao njihova razmetanja i neaktivnost. Iskrivljavali su mu misli, optužujući ga, na primjer, da hoće mladog hediva Abasa priznati halifom samo zato što je ovaj uredio da se s njim jednom susretne u šetnji. Ali je on nastavio zagovarati iste ideje o nužnosti ustavnih sloboda i o Islamu, jedinoj solidnoj osnovi za buduće reformirane islamske države. Kada je 11. marta 1896. god. šah pao pod udarcima jednog ubojice, inače vjernog pristaše al-Afganija, optužen je da je on zagovornik tog umorstva. On se branio od toga, posebice u izjavama koje je dao malo kasnije dopisniku pariških novina *Le Temps*. Ali je njegova situacija time postala samo delikatnija.

Umro je 9. marta 1897. god. od raka grla; kružili su glasovi da je Ebulhuda dao naloge da liječnik hini da ga njeguje ili čak da ga je otrovao. Bio je pokopan na groblju Nišantaš. Krajem decembra 1944. god., njegovi zemni ostaci su preneseni u Afganistan, a 2. januara 1945. god. položeni u predgrađu Kabula, gdje mu je podignut mauzolej blizu Ali-Abada.

Usprkos svojim znanjima iz teologije i islamske filozofije, al-Afgani je malo pisao iz tih oblasti. Njegova rasprava o

opovrgavanju materijalista bila je brzo prevedena. Od njega je ostao vrlo zbijen nacrt povijesti Afganistana pod naslovom *Tatimmat al-bayān* i članak *Bābī* u enciklopediji *Dā'irat al-ma'ārif* Butrusa al-Bustanija. Osobito se afirmirao kao publicist svojim političkim člancima i pamfletima. Osim onih na evropskim jezicima, nalazi ih se na arapskom u egipatskoj štampi oko 1872–1879. god. pod njegovim imenom ili pseudonimom Muẓhir ibn Waḍḍāḥ; pisao je, zatim, u *Al-'Urwa al-wuṯqā* (bez potpisa) i *Ḍiya'al-Ḥāfiqayn* (s potpisom as-Sayyid ili još i as-Sayyid al-Ḥusayni). Treba zabilježiti da je pojačanje borbe protiv zapadnih kolonijalnih sila, nakon drugog svjetskog rata oživjelo interes za al-Afganijevo djelo i učinilo ga aktualnim.

AFGANISTAN. Republika sa 17,8 (po drugim procjenama 20) milijuna žitelja. Ako se ne uzme u obzir neznatna manjina Sika i Hindusa, ostali žitelji (98%) su muslimani. Među muslimanima je otprilike 10–20% šiita. Postoje manje grupe ismailita, kao i pristaša »Alija Ilahija«, koji vjeruju u Alijevu božansku narav. Preostali muslimani su suniti i pripadaju hanefitskom obredu.

Zatvoreno naseljeno područje čine brdoviti krajevi na sjeverozapadu koji graniče s Pendžabom i nadovezujuće južne navodnjene zone gorskih hindukuških ogranaka koji se pružaju prema zapadu; veći gradovi su: Pešavar, Dželalabad, Kandahar. Spram drugih iranskih naroda, Afganci pokazuju tamnu tjelesnost, visoki uzrast, ne rijetko »semitski« nos, dok se u mladosti često vide plave oči i svijetla kosa samo kod nekih grupa. Postoje polu- i potpuno nomadske grupe, a većinom su stalno naseljeni seljaci; duž trgovačkih puteva ranije su se ispomagali »zaštitom« i grabežom. Velika plemenska razdijeljenost pokazuje plemensko-demokratske crte, kao što su odluke u *džirgama* (plemenskim ili seoskim vijećima) i izraziti običajni zakonik: gostoljubivost i pravo utočišta, svađe i krvna osveta. Etnička i jezična rasprostranjenost se slažu; jezična srodnost s perzijskim više je daljnja. Etnička samooznaka u novo doba je isključivo *Paštun* (stari oblik *Parsẉāna*, indijsko-engl. Pathan). U ovoj mnogonarodnoj državi, oni su brojčano najjača grupa i do 1973. god. davali su dinastije. Inače, žitelji pripadaju raznim etničkim grupama, od kojih Paštuni sa oko 8. mil. predstavljaju najveću grupu. Paštu-jezik se govori u Afganistanu od jugoistoka, te od sjevera od Dželalabada do Kandahara, kao i na području koje se proteže od istoka pa do Sebzevara. Na teritoriju Kabula a i Gazne u biti vlada perzijski jezik.

Sve do nedavno, nijedno književno djelo na paštu starije od 17. st. nije bilo objavljeno. God. 1940–1941 objavljeni su odlomci iz djela *Taḏkirat-i awliyā'* čiji je pisac bio Sulejman Maku, a sadržavalo je pjesme, koje, smatra se, sežu unazad u 11. st. Kasnije u Kabulu objavljeno djelo *Peṭa Ḫazāna* Muhameda Hotaka, koje je napisano u Kandaharu (dovršeno 1729), a koje je antologija paštu-pjesnika od 8. st. pa do doba sastavljača ove antologije. Šejh Mali napisao je 1417. god. povijest plemena Jusufzaj, no ništa se više ne zna o tom djelu. Postoji rukopis koji sadrži spis *Ḫayr al-bayān* krivovjerničkog ekstremiste Bajazida Ansarija. Što se tiče početka 17. st., zna se za teološka i historijska djela, prepuna polemika, njegovog pravovjernog protivnika Ahun(d)a Darveze.

17. i 18. st. puni su pjesnika, no većina je oponašala perzijske uzore. Najznačajniji je, bar po evropskoj normi, a jednako se smatra nacionalnim pjesnikom modernog Afganistana Hušhal Han (1613–1694). Više njegovih potomaka pisalo je pjesme, te je njegov unuk Afzal Han napisao polulegendarnu povijest Afganaca. Najstariji mistički pjesnik je Mirza, koji je pripadao obitelji Bajazida Ansarija, ali su najpopularniji Abdur Rahman i Abdul Hamid (oba oko 1700). I Ahmed Šah, osnivač duranijske dinastije, bio je pjesnik. Postoje i brojni prijevodi s perzijskog, te prilagodbe u stihu perzijskih ili afganistanskih legendi. Posebno su zanimljive narodne pjesme, balade, itd., koje je objavila Afganska akademija u Kabulu. Postoje i znatna djela modernog pjesništva, a Akademija objavljuje i druga književna djela.

Moderna država Afganistan nastala je 1747. god., a prvi ustav proglašen je 1922. god. Kada je kralj Amanulah Han najavio napredni ustav, bio je oboren. Tek 1964. god. mogao se prihvatiti moderni ustav, koji je Islam sunitskog pravca u obliku hanefitskog obreda proglasio za državnu vjeru. Islamsko pravo *(šerijat)* ostalo je i nakon toga zakon zemlje. Ali je, pored njega, na snazi u prostranom dijelu Afganistana i »Paštunvali«, zakonik časti, prava i običaja Paštuna. U julu 1973. god. oboren je vojnim udarom kralj Zahir Šah. Novi vlastodršci proglasili su republiku, raspustili parlament i ukinuli ustav. Nakon ukidanja (1960. god.) obaveznog pokrivanja, položaj žena u društvu se poboljšao, a na sveučilištu u Kabulu, jedinom u zemlji, uvedeno je mješovito obučavanje. Pri parlamentarnim izborima u 1965. god. žene su postigle četiri mandata. Državni jezici su paštu i dari (afganistanska varijanta perzijskog). U zemlji sa 85% (po nekima 75%) nepismenih, samo 10% stanovništva živi u gradovima. God. 1971. postojalo je 3.600 škola, od kojih se 36,4% udomilo u džamijama. Obrazovani učenjaci *(ulema)* imaju veliki utjecaj u vjerskim pitanjima, a suci Vrhovnog suda postojećeg od 1967. god. važe kao najviši autoritet. Pored tradicionalnih mjesta za obučavanje za *ulemu,* postoji na sveučilištu u Kabulu teološki fakultet. Od derviških redova, posebno je rasprostranjen nakšibendijski. Pokret Bajezida Ansarija (1524–1585) danas je gotovo iščezao. Političke stranke nisu dopuštene, pa ipak postoje međuplemenski savezi svih vrsta.

Revolucionarni pokret, koji je srušio kralja, bio je predmet žestokih unutrašnjih obračuna, a posljedica toga je današnji laički režim koji od kraja 1979. godine i neposredno vojno podržava Sovjetski Savez.

AFRIKA. Započeto sredinom 10. stoljeća lagano i pretežno miroljubivo širenje Islama ka crnoj Africi odvijalo se trima putevima: posredstvom karavanske trgovine i ratnih pohoda kroz Saharu ka rubu prašumskog pojasa (težišta: preobraćaj Fulbi, Mandi i Hause); uz Nil; putem pomorske trgovine i arapskog useljavanja preko Crvenog mora ka Eritreji i uzduž istočnoafričke obale do Madagaskara. Važnija islamizirana carstva bijahu ono Gane (11. st.), Malija (14. st.), Bornua (od 12. st.) i ono Songaja (15. st.), te Fulbi (18–19. st.). U 17. stoljeću posebice u zapadnoj Africi primjetni zastoj Islama prevladan je svuda od 18. vijeka vrlo aktivnim derviškim bratstvima koja su imala neobično brojčano jako članstvo (najvažnija su kadirije i tidžanije), koja su – i u kolonijalno doba – preobraćali cijela plemena do u

prašumu. Cijeni se da je od oko 250 miliona Afrikanaca južno od Sahare već do danas najmanje 75 miliona muslimani (preko trećine od toga u Nigeriji, a ostatak u jednakim dijelovima u zapadnoj i istočnoj Africi). U zapadnoj Africi muslimani su u većini u Senegalu, Gambiji, Gvineji, Maliju i Nigeru; otprilike 50% čine oni u Čadu, Nigeriji i Gvineji-Bisau, a značajne grupe (10–35%) žive u Siera Leoneu, Liberiji, Obali slonovače, Kamerunu, Gornjoj Volti, Gani, Dahomeju i Togou, te manje grupe u Gabonu, Kongo-Brazavilu i Centralno-afričkoj Republici. U istočnoj Africi Somalija je sasvim islamska, a južni Sudan pretežno. Značajne muslimanske grupe žive, neovisno o Etiopiji, u Tanzaniji (Zanzibar je sasvim islamski), te manje grupe na Madagaskaru, u Mozambiku, Zairu, Keniji, Ugandi i čak južnoj Africi (u ovim zemljama često Azijci). Islam se i nadalje nalazi u punom širenju i danas oko deset puta nadmašuje kršćansku misiju, jer ga osjeća »afričkim«, budući da je nastao pod sličnim uvjetima kakvi, dijelom, još i danas vladaju u Africi. A osim toga, u crnoj Africi Islam se uveliko podesio razlikama područja i plemena, što je vodilo k nastanku narodnog Islama svih mogućih nijansi, koji je, često, dosta udaljen od pravovjerne teologije: dok područno, običajno pravo ograničava važenje islamskog prava na čisto vjerski sektor, u sjevernoj Nigeriji, npr., do 1959. god. primjenjivalo se islamsko kazneno pravo, na koje se u arapskom svijetu uveliko gledalo kao na zastarjelo. Dvije pojave su, ipak, tipične za cijelu islamsku crnu Afriku, premda imaju i svoju (manje izraženu) primjerenost u arapskom svijetu: 1) mahdizam (Sudan, Somalija, Nigerija; tu već desetljećima odzvanjajući) i 2) snažna uloga već spomenutih derviških bratstava, koja u pojedinim zemljama obuhvaćaju većinu pučanstva i posebno blagoslovljeno djeluju time što prelaze plemenske granice. Načelna razlika između zapadne i istočne Afrike sastoji se, s druge strane, u tome da zapadna Afrika gotovo isključivo pripada malikitskom *mezhebu* (obredu), dok su, doduše, i u istočnoj Africi suniti (tu šafiitski *mezheb*) u većini, ali, pored toga, posebice među Azijcima, postoji zamršaj većinom šiitskih sekti (najbrojnije su ismailiti i dvanaestoimamski šiiti). Sve te grupe u istočnoj Africi održavaju stalno kontakt sa svojim matičnim zemljama (Arabija, Indija, Iran) i podliježu tako u snažnoj mjeri neafričkom utjecaju.

AGA. Riječ je korištena u istočnom turskom jeziku, a općenito znači »stariji brat«, ponekad u suprotnosti sa *ini* (mlađi brat), no na jakutskom znači »otac«, a na kojbal-karagaškom »djed« i »ujak«, te konačno na čuvaškom »starija sestra«. Kod Mongola, čini se da se koristila već kao počasni izraz – tako su se označavale princeze carske obitelji.

Na osmanskom turskom jeziku, *ağa* znači »poglavar«, »zapovjednik«, a ponekad »zemljišni vlasnik«. Izraz se koristio i da označi upravitelja nekog domaćinstva (gazdinstva) i tu se nalazi u kombinaciji s mnogo imena. Kao titula, sve do razdoblja reformi i čak, u nekim slučajevima, i kasnije, davala se brojnim osobama, različite važnosti, koje su bile u službi države i zauzimale većinom vojne položaje, ili bar funkcije drugačije nego što su one tajničke; ta se titula, na taj način, osobito suprotstavlja tituli efendije. Najznačajnije age te vrste bile su *janjičarske age* (vidjeti *JANJIČARI*), kao i najveći broj glavnih profesionalnih vojnih časnika, koji su se razlikovali od feudalne vojske, zatim *Üzengi* ili *Rikab Ağaları* i većina časnika Unutrašnje ili Vanjske službe Sultanovog dvora. No i evnusima (bijelim i crnim) zapovijedao je aga, a i evnusima sultanove majke i princeza carske krvi.

Nakon ukinuća janjičara 1826. god. i stvaranja nove vojske, po nalogu Mahmuta II, uobičajilo se agama zvati neuke vojne časnike sve do ranga *kajmakama*, a obrazovane vojne časnike istog ranga zvalo se *efendi*, te se ta navika održala u narodu sve do kraja Osmanskog carstva. Nakon uspostave ustava, postojao je vojni stupanj između *juzbaše* i *binbaše*, koji se zvao *kol ağasi* (tj. zapovjednik jednog krila).

AHIRET (a. *al-āḫira*). Ahiret je izraz koji se koristi u *Kur'anu* za onostrani život. Prema komentatorima, potpuni oblik je *ad-dār al-āḫira* (»zadnje prebivalište«), što je suprotno *ad-dâr* (ili *al-ḥayāt*) *ad-dunyā* (»prebivalište ili najbliži život«), tj. ovaj svijet. Istu opreku izražavaju i izrazi *dâr al-baqā'* (»prebivalište besmrtnosti«) i *dâr al-fanā'* (»prolazno prebivalište«). Ahiret izražava i stanje sreće ili patnje na onom svijetu, suprotno, opet, od *dunja*, ljudske sudbine na ovom svijetu, te posebice užitaka ovog svijeta. Iz tih smislova izvode se tehničke teološke i filozofske definicije, kao što je oživljenje, bilo ono tjelesno ili ne, ili pak, ako se ne prihvata tjelesno oživljenje, neko duhovno stanje.

AHMED KAN, *AHMAD KHĀN*. Bio je reformator obrazovanja i utemeljitelj muslimanskog modernizma u Indiji. Ahmed Kan (često nazivan po svojim počasnim titulama Sir Saiyid) bio je iz stare obitelji visokog plemstva. Njegovi preci došli su iz Perzije i Afganistana, naselili su se u Indiji za vladavine šaha Džahana (1628–1666), te su se blisko povezali s mogulskim dvorom.

Ahmed Kan je rođen 17. 10. 1817. god. u Delhiju. Majka mu je dala dobar odgoj, ali obrazovanje nije prelazilo granice mekteba. Po smrti oca, plaće za fiktivna mjesta na dvoru bile su ukinute, te je morao zarađivati za život. Zaposlio se kod Istočno-indijske kompanije i morao se zadovoljiti da vrši sporedne poslove pisara na delhijskom sudu. No uskoro je, zbog svoje trudoljubivosti i razvijenog osjećaja dužnosti, unaprijeđen u rang *munsifa* (suca-pomoćnika).

Literarno započinje s pola tuceta religioznih rasprava, posebno u obranu sunitskog učenja. Važnija su u tom vremenu njegova historijska i arheološka izučavanja, a najpoznatije mu je djelo o izgradnji i starim spomenicima Delhija i njegove okoline (1847). Kada ga 1861. god. prevode na francuski, postaje slavan, te je tri godine potom izabran za počasnog člana Royal Asiatic Society u Londonu.

Druga odlučna prekretnica u njegovu životu je posljedica indijske revolucije, poznate pod imenom »the Mutiny« (pobuna) iz 1857. god. Njezine zlosretne posljedice, osobito za muslimane, navele su ga raditi za budućnost svojih sunarodnika, najprije pokušavajući pomiriti Engleze i indijske muslimane, na koje se gledalo, više nego na Hinduse, kao na prave pobunjenike. Ahmed Kan, koji je osobnim zalaganjem spasio evropsku koloniju u Bidžnavru da je ne pobiju pobunjenici, napisao je dva djela kako bi stišao strasti. On je ukorio obje strane: narod se pobunio jer ne razumije engleske zakone, a vlada uopće ne zna uvjete života svojih podanika.

Ne sudjelujući uopće u političkoj agitaciji, on je nastojao uzdići svoj narod koristeći intelektualna sredstva Evrope 19. stoljeća. Osnovao je časopis *Tahḏīb al-aḫlāq*, čiji je cilj poučavati javnost boreći se protiv predrasuda. Njegovo naredno djelo bilo je stvaranje muslimanskog koledža u Aligarhu (1878), koji je 1920. god. uzdignut na rang Sveučilišta. Zatim je ustanovio *Muslimansku odgojnu konferenciju* (1886), koja je godišnje skupove imala u raznim gradovima, a služila je za razmjenu mišljenja i ideja.

Ahmed Kan je shvatio da u toku pozapadnjivanja treba promisliti religiozne probleme. U jednoj raspravi u Lahoru (1884), on je isticao: »Danas trebamo, kao nekada (tj. kada je Islam došao u dodir s grčkom kulturom) moderni *'ilm al-kalām*, pomoću kojeg bismo mogli bilo opovrgavati učenja modernih znanosti ili podriti njihovu osnovu, bilo pokazati da su one u suglasnosti s tačkama islamske vjere«. U smislu ovog stava o suglasnosti, razvijalo se njegovo ponovno tumačenje Islama. Aksiom njegove teorije bio je: »Božje djelo (Priroda i njezini stalni zakoni) istovjetno je s Božjom riječi (Kur'anom).«

On je izazvao žestoku reakciju uleme, koja ga je, sva, napala da je *nečari* (urduizovano englesko Naturist). Oštro se bacila na njegov plan da *Kur'an* rastereti svake mitologije i na njegovo poučavanje o *dovi* (a. *du'ā*), jer njezin učinak treba biti sasvim psihološki, tj. staviti duh u stanje smirenja, a ne realni, u smislu da izvrši neki utjecaj na božanske tajne. Pa ipak, na kraju, njegova postojanost i nekoristoljubivost u djelu poboljšanja uvjeta svojih zemljaka nadvladala je otpore. U osamdesetoj godini, on je postao priznati glavar svoje zajednice.

Ahmed Kan je učinio krupne usluge svojim islamskim zemljacima na području društvene reforme i modernizacije obrazovanja; ali ne treba potcijeniti ni njegovu ulogu religioznog reformatora. Njegove ideje pojavit će se u djelima naredne generacije. Ipak, najveće dobročinstvo koje je Ahmed Kan učinio svojoj zajednici bilo je to da je muslimanima, koji su u to vrijeme bili obeshrabreni, ponovo vratio vjeru u same sebe. U tom pogledu – a ne zbog ideja otcjepljenja koje mu se pripisuju – može ga se smatrati pretečom Pakistana.

AHMED SIRHINDI, šejh (a. *Aḥmad Sirhindī*). Općenito nazivan Muǧaddid-i Alf-i Ṯānī (»Obnovitelj drugog milenijuma«), bio je istaknuta religiozna i mistička osobnost muslimanske Indije, koja je uveliko pridonijela ponovnom ugledu pravovjernog Islama, nakon vala krivovjerja cara Akbera (1556–1605). Šejh Ahmed rodio se u Sirhindiju (istočni Pendžab) god. 971/1564*, a bio je sin čovjeka koji je tvrdio da potječe od halife Omara. Nakon školovanja kod oca, koji je također bio šejh, te kasnijih izučavanja, dolazi u Agru, prijestolnicu. Tu je, vjerojatno, napisao, osim ostalih, i malo djelo: *Taḥlīliyya*, u svrhu opovrgavanja šiitskog učenja. Nešto kasnije, vratio se u rodno mjesto. God 1599. ulazi u mistički red nakšibendija. Energija s kojom je opovrgao šiitsko učenje, koje je tada u milosti na dvoru cara Džahangira, stvara mu ogorčene neprijatelje, tako da ga okrivljuju za prevratničku djelatnost. God. 1619. pozvan je na sud u Agri, gdje mu je njegov nepopustljivi stav donio osvetoljubivu mržnju cara, te bude zatvoren u tvrđavu Gvalior. Pa ipak se sklonio carskoj volji, jer je pušten krajem godine. Poslije je ostao u uskom dodiru sa carskim dvorom, sve do smrti 1624.

Napisao je određeni broj rasprava o religioznim temama, ali je osobito glasovit po svojim poslanicama *(maktūbāt)*, napisanim na perzijskom svojim učenicima ili drugim osobama. U njima izlaže on veliki broj predmeta koji zahvaćaju široki prostor islamskog učenja i primjene. Ta pisma su izvršila veliki utjecaj u smislu pravovjernosti i, u obliku zbornika, čine jedno od najvažnijih klasičnih djela islamske religiozne literature u Indiji. Upravo zbog tih njegovih zasluga za stvar pravovjernog Islama mula Abdulhakim as-Sijalkoti dodijelio mu je titulu »obnovitelj drugog milenijuma«. Još za života njegov se utjecaj proširio sve do Afganistana i Središnje Azije.

Premda je šejh Ahmed bio u vezi sa raznim sufijskim redovima, nije bio sklon pretjerivanjima koja su se u njima javljala, a posebice njihovim panteističkim stremljenjima. U stvari, on je težio uspostaviti most između monoteističkih i panteističkih sufijskih grupa time što je širio učenje *waḥdat aš-šuhūd* umjesto *waḥdat al-wuǧūd* (panteizam). To učenje se smatra njegovim osobnim doprinosom na području religiozne misli.

AHMEDIJE (a. *Aḥmadiyya*), islamski pokret, kojeg je 1889. god. u Indiji osnovao Mirza Gulam Ahmed (1835–1908). Ahmed otjelovljuje u svojoj osobi povratak Ise (Isusa) i istodobno pravovodećeg imama Mahdija. Po njemu je Isa bio spašen od smrti na križu i otputio se u Indiju, gdje je, po ostvarenom životu, umro prirodnom smrću. Njegov grob trebao bi se nalaziti u Srinagaru (Kašmir). Na pitanje: da li je Ahmed vjerovjesnik *(nabī)*, podijelile su se njegove pristaše 1914. god. na dvije grupe. Jedna ga smatra samo za obnovitelja *(muǧaddid)* Islama, naspram čega ga druga grupa, koju sada predvodi njegov unuk Mirza Nasir Ahmed (rođen 1909), cijeni kao vjerovjesnika, koji, doduše, nije ovlašten objaviti neki novi vjerski zakon. On je, štoviše, slika i prilika vjerovjesnika i njihovih nasljednika. Ahmed je bio protiv svetog rata u britanskoj Indiji. Širenje Islama treba uslijediti na miroljubiv način. Ahmedije uzdržavaju misionare u brojnim zemljama. Najveće uspjehe zabilježile su dosada u zapadnoj Africi, gdje su, pored misionarskih staništa, ustanovile škole i bolnice. Broj članova je oko milijun, a od toga polovica živi na indijskom potkontintentu; dalje, značajne zajednice su u Indoneziji, te u istočnoj i zapadnoj Africi. U većini islamskih zemalja Bliskog Istoka one su zabranjene. U Pakistanu, gdje su odomaćene, zahtijeva se njihovo isključenje iz islamske zajednice.

AIŠA (a. *'Ā'iša bint Abī Bakr*), Muhammedova najdraža žena, rođena u Meki 8. ili 9. godine prije *Hidžre* (613–614). Mati joj se zvala Um Ruman bint Umeir ibn Amir iz plemena Kinane. Nakon Hadidžine smrti, Muhammed je ostao neutješan. Jednog dana Havla bint Hakim predloži da se oženi ili Aišom (koja još bijaše sasvim mlada) ili Sevdom bint Zema, udovicom od tridesetak godina, koja je kao muslimanka bila otišla u Abisiniju, gdje joj je umro muž. Muhammed zatraži od Abu Bekra Aišinu ruku. U početku je

* Vidi napomenu na stranici 13.

Abu Bekr našao tome neke zamjerke, ali kasnije udovolji njegovoj želji, te, raskinuvši njezine zaruke s Džubeirom ibn Mutimom, udade je za Muhammeda dvije ili tri godine prije *Hidžre*. Kako je Muhammedu, pri njegovim ženidbama, prije bila politička nego osobna nakana, to se drži da je i ovdje, po svoj prilici, htio ojačati veze koje su ga već povezivale s Abu Bekrom. Miraz koji je Muhammed dao za nju iznosio je 50 dirhema a prema Ibn Hišāmu čak 400. U dom postarijeg muža donijela je svoje igračke, a uskoro je pobudila takvu ljubav u Muhammedu da se ovaj često znao pridružiti njezinim igrama. Ali jedna nesretna slučajnost prijetila je da ugrozi tu lijepu i sretnu zajednicu. Dogodilo se to na povratku s pohoda koji je Muhammed bio poduzeo protiv plemena Benu Mustalik godine 5/627*. Povjesničari se ne slažu u nekim pojedinostima, premda se svi oslanjaju na Aišino pripovijedanje. Većina njih tvrdi da je Aiša bila jedina pratilja svoga muža na tom putovanju. Putovala je u nosiljci koju je nosila deva. Na jednoj postaji nedaleko od Medine, Aiša se udaljila iz tabora da se opere. Kada se vratila u tabor, otkrila je da je zaboravila ogrlicu od jemenskih školjki, te je otišla po nju ostavivši navučene zavjese na nosiljci. U međuvremenu je Muhammed dao znak za polazak, te je Aišina svita naprtila nosiljku na devu i krenula na put; bila je toliko laka da nosači nisu ni primijetili da nije unutra. Kada je Aiša po povratku uvidjela da je napuštena, sjela je na zemlju i stala čekati da se netko vrati po nju. Tu ju je, slučajno, našao Safvan ibn al-Muatal as-Sulemi. Uspeo ju je na svoju devu, a sam je ovu vodio za uzde. Kada su Muhammedovi pratioci ugledali Aišu kako dolazi u pratnji mladog čovjeka, došlo je do skandala. Najviše ju je optuživao Abdulah ibn Ubaj, vođ Munafikuna (licemjera) a mnoge ugledne ličnosti bile su skandalizirane. Poslanik se posavjetovao s Alijem i Usamom ibn Zejdom. Ali mu je savjetovao da se rastavi od Aiše (i to će biti uzrok kasnijem njezinom neprijateljstvu prema njemu), ali Usama se trudio što je više mogao da dokaže nevinost mlade Muhammedove žene. Konačno se uvidjelo da nema nikakvog solidnog dokaza protiv nje, a Muhammed je dobio i objavu *Kur'ana* (XXIV,11 i dalje), gdje se govori da je sumnja u preljub neosnovana ukoliko se ne nađu barem četiri svjedoka optužbe, te da oni koji optužuju, a ne mogu dokazati krivnju, imaju biti kažnjeni bičevanjem.

Ima dosta priča o Aiši, a potječu iz zadnjih godina Poslanikovog života. Po njima ju je on vrlo volio, a ona mu bila vrlo privržena. Kada je osjetio da mu se bliži smrtni čas on je zamolio svoje žene da se smjesti u Aišinu prostoriju. Ona ga je njegovala tokom kratke bolesti, a njegov grob je iskopan u tlu njezine sobe, gdje su, kasnije, bili pokopani i Abu Bekr i Omar.

Sa narastanjem snage Islama, i žene Poslanikove su imale bolje uvjete življenja, a uživale su i uzvišeni ugled u zajednici, te dobile ime »majke vjernika« (XXXIII,6), ali se nisu mogle ponovo udati (V,53). Tako je Aiša ostala udovica bez djece u dobi od 18 godina. Za prve dvojice halifa, nije se miješala u javni život. Kada je započelo negodovanje protiv Osmana, igrala je vodeću ulogu. Suprotstavila mu se, zahtijevajući da se ima pokajati ili se odreći časti, te nema sumnje da je bila umiješana u pobunu protiv tog halife. Ali kad je Osman bio opsjednut u svom dvoru (»dan Kuće«), Aiša se nije nalazila u Medini, već je bila pošla na hodočašće u Meku. Kada je nakon ovoga Ali, kojeg nije simpatizirala, bio izabran za halifu, poduzela je da pobuni muslimane protiv njega, a pod izlikom da želi jedino osvetiti Osmanovo umorstvo. Pridružila se Talhi i az-Zubeiru, koji su pripremali golemu vojsku i namirnice kako bi krenuli na Basru. Temimac Jala ibn Munja iz plemena Temim, koji je mnogo pridonio ovom pohodu, kupi Aiši punokrvnu devu po imenu Asker za koju dade 200 dinara. Vojske Alija te Talhe i az-Zubeira pobiše se 4. decembra 656. god. Pobjedu je odnio Ali. Aiša se na svojoj devi našla usred boja, te je sedamdeset ljudi palo da bi je zaštitilo; napokon joj i deva bude ubijena (otuda naziv »Bitka deve«). Ali dade nalog da se Aiša odvede u kuću Safije bint al-Haris ibn Talha al-Abdi, te je opskrbi svime što joj bijaše potrebno za povratak u Meku. Uvidjevši koliko je Alijeva vojska nadmoćna, Aiša mu predloži da ostane uz njega i bude mu pratilac na narednim pohodima na neprijatelja. Ali, međutim, odbije ponudu, te joj dade na znanje da treba otići. Još jednom se pojavila na sceni i to u času smrti al-Hasana ibn Alija. Neki su predlagali da ovaj bude pokopan uz Poslanika, no Aiša se opre toj namjeri istaknuvši da je grob njezino vlasništvo. I toga je dana jahala na devi; narod je u Medini rogoborio protiv nje, ali konačno joj se ipak pokorio. Općenito se smatra da je dan njezine smrti 17. (ili 19.) ramazan 58., ali neki spominju kao moguće godine i 56 i 57. Ali budući da se zna da je to bilo u utorak, jedino prvospomenuti datum može biti tačan (17. ramazan 58/13. jul 678)*. Posljednja joj je želja bila da bude pokopana još iste noći, pa je to i učinjeno: leži na medinskom groblju al-Baki.

Nakon neuspjeha, Aiša je vodila miran život u Medini više od dvadeset godina; nije sudjelovala više u politici, pomirila se s Alijem i nije se suprotstavljala Muaviji. Pa ipak se čini da se njezino odobravanje ili neodobravanje još uvijek mnogo uvažavalo.

Kaže se da se 1.210 predaja (hadisa) oslanjalo na njezin autoritet, ali Buhari i Muslim zadržali su ih samo 300. Tvrdi se da je Aiša imala jedan kodeks *Kur'ana* i neka čitanja pozivaju se na nju. Bila je cijenjena zbog svoje pjesničke kulture i čestih navoda pjesama, a i zbog rječitosti; poznavala je dobro povijest Arapa, a bila je obrazovana i u drugim područjima.

AJET (a. *āya*, množ. *āyāt*), »znak«, »dokaz«, »čudo«, »redak Kur'ana«. Prvotni smisao je »znak« ili »dokaz«. Ovo njegovo prvo značenje susreće se u *Kur'anu*, gdje se govori o dokazu (znaku) Talutovog (Saulovog) kraljevstva (II,248) i gdje se na sunce i mjesec gleda kao na znake dana i noći (XVII,12). Čuda prirode su također dokazi prisuća i moći Allahove (XXX,20), te (XII,105 itd.), a jednako i znamenja koja služe za opomenu ljudima (II,211 i dalje 266; XXVI,67 i dalje, itd.). Dužnost je Vjesnika kojeg je Allah poslao podsjetiti ljude na ta očitovanja moći Allahove, njegove mudrosti, njegove pravde, takva kakva se javljaju u prirodi ili historiji, te ukazati na osudu zajednica koje su odbacile Allahove znake (II,61 i dalje; X,73; XXVII,82 i dalje; VII,182). Napokon, priče koje saopćavaju ta znamenja ili te dokaze moći Allahove mogu se zvati Njegovi znaci (II,252; XII,7; XV,75; XXXIV,19; V,75). Što se tiče

* Vidi napomenu na stranici 13.

ustrojstva *Kur'ana*, *ajet* uvijek znači stavak, redak i postoje brojne rasprave o završecima redaka, njihovoj numeraciji i izvrsnosti *(fadā'il)* nekih među njima kao što je, na primjer, »redak o svjetlosti« (XXIV,35), zadnji redak sure II, itd., koji donose posebne blagoslove onima koji ih uče (recitiraju) prema određenim pravilima.

AKBAR (a. *Abu-'l-Fatḥ Ǧalāl ad-dīn Muḥammad*, 1542–1605), najveći od mogulskih careva Indije, rođen u Umarkotu u Sindu, dok je njegov otac Humajun, koji je bio otjeran od afganskog uzurpatora Šir Šah Sura, bježao ka Perziji. Unuk Baburov, potjecao je istodobno od timuridskih Turaka i čagatajskih Mongola. Njegova majka, Hamida Banu, bila je Perzijanka. Nakon trinaest godina progonstva, Humajun, koristeći opadanje moći Sura, odluči se pokušati ponovo osvojiti Hindustan. Malo se, ipak, napredovalo prije njegove smrti 24. januara 1556. god. U stvari, mogulsko carstvo nije postojalo prije Akbara; postojao je jak pokušaj da se utemelji. Od prvih svojih bitaka, Akbar je imao izgleda da računa na svoga staratelja, namjesnika Bajram-hana, vrlo sposobnog čovjeka. Osim pretendenata Sura, najopasniji od njegovih suparnika bio je hinduski ministar Hemu, koji je bio prisvojio titulu Radja Vikramaditya. Hemuove trupe bile su tučene u Panipatu krajem 1556. god. Iduće godine pokoren je Sikandar-šah Sur. God. 1560. Bajram-han je bio izvlašten, te je Akbar bio tokom četiri godine pod pogibeljnim utjecajem žena iz harema i klike kojom su vladali njegovi rođaci po dojilji. Njegova osobna vlast datira, prema tome, od 1564. god.

God. 1561. njegovo kraljevstvo obuhvata Pendžab i Multan, porječje Ganga i Džumne između Panipata i Allahabada, područje između Gumtija i prvih ogranaka Himalaja, Gvalior u središnjoj Indiji i Adžmer u Radžputani. Područje Kabula nalazilo se u rukama njegovog polubrata Muhameda Hakima. Kandahar je pripadao Perziji. Pored toga, određenu poslušnost su mu iskazale i zasebne islamske države Gudžerata i Handeša, pet sultanata: Berar, Bidar, Ahmadnagar, Bidžapur i Golkonda; konačno, na jugu od rijeke Tungabhadre, hindusko carstvo Vidjayanagar. Kašmir, Radžputana i Gondvana, bili su u rukama neovisnih vođa i radža. Bihar i Bengal pokoravali su se afganskom vladaru, Sulejmanu Kararaniju. Portugalci su se čvrsto namjestili na strateškim mjestima duž obale.

Između 1562. i 1576. god. on je svojim posjedima pridružio Malvu (1562), kraljevstvo Gonda Garha-Katange u Gondvani (1564), Čhitor (1568), Rantambhor (1569), Kalandžar u Bundelkhandu (1569) i Gudžerat (1573). Pripajanje Bengala, god. 1576., učinilo ga je gospodarem cijele sjeverne Indije, izuzev donjeg Sinda. Kasnije je osvojio Kašmir (1586), Sind (1591), dio Orise (1592), Balučistan i Makran (1594), kao i Kandahar (1595). Kao posljedica pohoda na Dekan, pripojeni su između 1595. i 1601. god. Berar, Handeš i dio Ahmadnagara. U času njegove smrti, god. 1605., njegovo carstvo obuhvatalo je petnaest provincija: Kabul (tu i Kašmir), Lahore, Multan (tu i Sind), Delhi, Oudh, Agru, Adžmer, Ahmadabad, Malvu, Allahabad, Bihar, Bengal, Handeš, Berar i Ahmadnagar (nepotpuno pokoren).

Akbar nije bio samo osvajač. On je, osim toga, bio i genijalni upravljač; o tome svjedoči sva struktura njegove središnje vlade, kao i u provincijama. Njegove ideje sežu unazad do njegovih neposrednih prethodnika, Afganca Sura i sultana Delhija. Glavna pouka, koju je zapamtio iz prošlosti, bila je opasnost apsolutnog vezirata. Zato je 1564. god. reorganizirao središnju vladu, povjeravajući *divanu* ili *veziru* financijske odgovornosti *wakīl-i muṭlaq-a*. Od te epohe, vlast *vekila* se zasjenila onom *divana*, te je važnost te funkcije opala još i zbog toga što je bila bez nosioca tokom dugih razdoblja. Pod Akbarom računa se s drugim visokim državnim funkcionarima, kao što su *mīr bakhshī*, *mir sāmān* i *ṣadr aṣ-ṣudūr*. Vrlo je teško odrediti funkcije *mir bahšija*, kojeg je sebi pridružio opći rizničar ili pobočnik-general, ali najtačniji moderni ekvivalent bio bi načelnik glavnog vojnog stana. Pod Akbarom, *mir bahši*, upravni voditelj vojnog odjela, odgovarao je za organizaciju zamjena tokom vojnih pohoda, a mogao je doći na čelo neke bojovne jedinice. Suglasno s Akbarovom politikom odvajanja vlasti, samo u doba aktivne službe *mir bahši* je doista plaćao trupe. Inače je ta funkcija namijenjena *divanu*. *Mir saman* bio je zadužen za odjel *buyūtāt*, te je odgovarao za organizaciju *kar-hanova*, radionica i skladišta koji su ovisni o caru. *Ṣadr aṣ-ṣudūr*, glasnogovornik *uleme*, bio je vrhovni kadija, vodio je odjel za pravosuđe. U početku Akbarove vladavine, taj funkcionar imao je znatnu vlast. Upravo je on, izričući *hutbu* u ime novog vladara, ozakonjivao njegov uspon na prijesto. On je ostvarivao i pravo pokroviteljstva, preporučujući vladaru slučajeve dostojne pažnje za dodjeljivanje *madad-i mā'āša*. Akbar nije 1581. god. ukinuo ovu funkciju, nego je, u stvari, imenovao sedam pokrajinskih *ṣadra*, a funkcija *ṣadr aṣ-ṣudūra* se održala, premda s ograničenijom vlašću. Svi visoki funkcionari, civilni ili vojni, nosili su titulu *emira (amīr)* ili *manṣabdāra*, na temelju vojne hijerarhije. Bili su podijeljeni u 33 razreda, te je njihov rang ili prvenstvo određeno nominalnim zapovijedanjem konjaničkim jedinicama od 10 do 5.000 konja.

Pokrajinska uprava bila je u rukama hijerarhije funkcionara koja je odgovarala onoj središnje vlade. *Ṣūbe* (pokrajine) bile su podijeljene na *sarkāre* (kotare), a ovi su se dalje dijelili na *pargane* ili *maḥalle*, najmanje fiskalne jedinice carstva. Rastojanje i nestalnost veza zahtijevali su znatne mjere sigurnosti da bi se izbjegle prijevare i pobune. Pokrajinski upravljač bio je birokratski glavar, a bilo mu je nemoguće da se pretvori u feudalnog gospodara. Nije samo trajanje funkcije upravljača bilo dosta kratkotrajno, nego je središnja vlada imenovala visoke pokrajinske funkcionare, kao što su *divan* i *fawǧdār* (upravni poglavar jednog *sarkāra*). Postojao je i usavršeni sustav obavještavanja koji je vodio *wāqi'a nuwīs* i drugi funkcionari.

Akbarova fiskalna politika bila je plod triju iskustava. U svakom slučaju, bio je usvojen različiti niz fiskalnih pravila, ali za tri sustava, osnova se temeljila na zasijanoj površini i razlikovala se prema prirodi žetve. Prva dva iskustva nisu uspjela, te je tek od dvadeset četvrte godine vladanja (1579–1580) bio uveden konačni sustav. On se zvao *dah sāla*, zato što se osnova temeljila na prosjeku prethodnih deset godina. Pokušalo se ugovarati izravno sa seljacima, koji su bili dužni plaćati državi trećinu svoje cjelokupne proizvodnje. To se primijenilo samo u šest središnjih pokrajina, koje su činile prvotno jezgro carstva.

Akbarova vjerska politika bila je nalagana poglavito političkim i dinastičkim razlozima. Njegova politka *ṣulḥ-i kull* (opća trpeljivost), ukidanja *džizje* i nameta pobiranog prije od hinduskih hodočasnika, imala je za cilj osigurati odanost hinduskih podanika, koji su činili većinu stanovništva. Ta politika bila je nerazdvojno povezana za njegovu zamisao suverenosti i bila je potvrda premoći države u politici, ekonomiji i financijama. U istom cilju, on je smanjio, god. 1579., vlast *uleme* svojom odlukom o nepogrešivosti, koja ga je učinila najvišim autoritetom u stvarima vjere. Premda je sam bio neuk, bio je zaista zainteresiran za usporedna izučavanja religija, te je izgradio *ibadet-hanu* (kuća bogoštovanja), u kojoj su se skupljali učeni ljudi svih vjera da raspravljaju teološka pitanja. Te rasprave su Akbara uvjerile da sve religije imaju svoju dobru stranu, te ga je to potaklo utemeljiti novu eklektičku vjeru zvanu *dīn ilāhī*, za koju se uzalud nadao da će je prihvatiti svi njegovi podanici. Reakcija njegovih nasljednika na tu politiku pomirbe i postupno napuštanje bitnih principa njegove vlade doveli su do opadanja mogulskog carstva.

AKČA (t. *akçe*). Ime znači »mali bijeli«, a odnosilo se na komad turskog novca, kojeg evropski pisci označavaju imenom *aspra* ili *asper*, od grčkog *aspron*. Riječ se koristila pod iračkim Seldžucima u 12. stoljeću. Kada se počela upotrebljavati za prvi osmanski komad novca, pod Orhanom 1327. god., dodat joj je epitet *Osmani*. Poslije je dobila općenitije značenje u smislu novca, te je u ta dva smisla koristi svo pučanstvo turskog jezika na Sjeveru. U 14. i 15. st., osmanski komad novca zvao se u tekućem govoru jednostavno *osmani*, ali se to od vladavine Selima I napustilo, te ga se, konačno, zvalo *akçe*.

Najstarija osmanska *akča* kovala se po modelu *dirhema* rumskih Seldžuka; premda se u svim kovanjima do Murata II pojavljuju elementi koji će činiti konačnu formulu natpisa na *akči*, tek je pred vladavinu Mehmeda II sve regulirano.

Orhanova *akča* težila je 6 kirata ili četvrt miskala, a sadržavala je 90% srebra i imala 18 mm u prečniku; a sve do vlade Murata II, premda je *akča* nešto smanjena u veličini, njezina čistoća u postotku i čak težina ostaju prilično postojani. Pod Mehmedom II, Bajazitom II i Selimom I, međutim, njezina čistoća u postotku biva smanjena 5%, a težina 3¼ kirata; premda obuzdan pod Sulejmanom I i Selimom II, taj pad se nastavlja; tako da bi pod Muratom III i nasljednicima, sve do Osmana II, sadržavajući istu čistoću u postotku i manje-više isti dijametar, ona bila smanjena na 1½ kirat, postajući sve tanja i tanja. Pod Muratom IV, Ibrahimom i Mehmedom IV, njezina čistoća u postotku srebra bijaše smanjena najprije na 70, a zatim na 50%, zadržavajući po prilici istu težinu i veličinu. Posljedica tih različitih mijenjanja njezine vrijednosti bijaše da se, dok je, pod Mehmedom II, prvi osmanski zlatnik vrijedio 40 *akči*, pod Mustafom II, kada je novčana reforma dovela do prvog kovanja *kuruša*, tečaj zlatnika, čije su težina i čistoća u postotku ostale prilično postojane, popeo do 300 *akči*. *Akča* se nastavila kovati sve do vladavine Mahmuta II. Ali od kraja 17. st. njezina vrijednost, koja je stalno padala, postala je tako neznatna da više nije bila ništa drugo do uobičajena jedinica, koja se koristila osobito u računovodstvu. A u vremenu *Tanzimata* nije se čak koristila ni za račune, osim u vezi sa vakufima.

AKIDA (a. *'aqīda*). Riječ znači *vjerovanje*, no ponekad i učenje, dogmu ili propis vjere; odatle se množ. *akaid* (*'aqā'id*), propisi vjere, koristi također u smislu »vjere«.

Razvoj i upotreba riječi: dokumenti na koje se odnose izrazi *akida* ili *akaid* različite su dužine, a najduži teško da se mogu razlikovati od općih teoloških djela (npr.: *Al-'Aqīda an-Niẓāmiyya* od al-Džuvejnija). Ipak, ti izrazi se mogu koristiti u smislu tekstova, čiji je glavni cilj formulirati neko učenje ili dogmu, a ne voditi neku diskusiju ili dokazivanje. Najstariji propis vjere, a i najjednostavniji, je *šehada* ili vjeroispovijed. Premda se naziv *akida* obično ne koristi za *šehadu*, ona je ishodište većine vjerovanja. Rasprave među raznim sektama prouzrokovale su razvoj učenja i važno vrelo docnijih vjerovanja jeste i sažeta formula koja određuje stav neke osobe, škole ili sekte o nekom spornom pitanju. *Al-Fiqh al-Akbar I*, koji se pripisuje Abu Hanifi, zbirka je formula te vrste, pošto ne spominje vjerovanje u Boga i Muhammedovo poslanstvo, nego izlaže samo stav hanefitske škole o predmetima na kojima ona odbacuje mišljenja haridžita, šiita i džehmita. Ponekad je *akida* vjeronauk za djecu. Propisi vjere se izlažu, uzimajući za osnov *šehadu* (kao kod al-Gazalija), ili tradiciju, koja razrađuje kur'anski stav da je vjera vjera u Boga, Njegove anđele, knjige, poslanike itd. (kao kod Birgevije).

Razvoj učenja: premda je Muhammed, za života, precizno izlagao vjeru, drži se da se dogma razvila tek počev od Alijevog halifata i pojave haridžita i šiita kao političko-religioznih stranaka – jedna koja od pravde prema Knjizi čini najviši princip, a druga tražeći glavara koji će biti iz Muhammedove kuće. Bar tokom prva dva islamska stoljeća, religija i politika, bile su uzajamno povezane no to bi još trebalo temeljito istražiti. Kako se pretjerivanju jedne sekte suprotstavljala druga, to je sredinom 2/8 st.* postojalo mnoštvo učenja. U drugoj polovini tog stoljeća javlja se intelektualno razmišljanje o učenju, te se to može smatrati početkom *kalāma* ili teologije. Ona je do te mjere uticala na formulisanje učenja da su u teološka učenja uvedeni i neki filozofski izrazi, npr. kad se kaže da Bog nije ni supstancija ni akcidencija ili kada as-Sanusi uvodi u svoje vjersko učenje uspostavljanje razlike između nužnog, mogućeg i nemogućeg. Otpor toj intelektualnoj težnji, koji je vjerojatno uvijek postojao, našao je glavnog svog zagovornika u Ibn Tejmiji.

Glavna islamska učenja: na prvom mjestu je stav da je Bog jedan; da nema drugog Boga do Njega; da nije ni pridružen ni oženjen; da nije rođen i da nije rodio. – Ova odredba vjere spada u mekansko razdoblje, premda nije posebice istaknuta na najstarijim mjestima *Kur'ana*. Ipak je brzo postalo nužno ustrajavati na činjenici da je islamsko učenje nespojivo s onim neodređenim jednoboštvom, koje je, čini se, bilo rašireno u Meki, te koje je, priznajući da postoji vrhovni Bog, trpilo božanstva drugog reda. Zato kasne mekanske sure snažno potvrđuju strogo jednoboštvo, a *širk* ili pridruživanje Bogu, tj. mnogoboštvo, obznanjuju kao teški grijeh. Kada muslimani dolaze u bliži dodir sa kršćanima, oni na tekuće tumačenje dogme o trojstvu gledaju kao na povredu te odredbe vjere.

* Vidi napomenu na stranici 13.

Stav je islamske vjere da Bog postoji, a Njegovo postojanje racionalno je dokazano stvorenim karakterom svijeta. – Kada su muslimani morali braniti svoju vjeru od materijalista i drugih nevjernika, onda su neki izlagali racionalne dokaze Božjeg postojanja. Ovi dokazi bili su naširoko dani kroz teološke udžbenike, te su konačno utjecali i na iskaz vjerovanja. Neke škole (uspor. as-Sanūsī) činile su od postojanja *(wuǧūd)* jedno od Božjih svojstava. To je vodilo ka razlikovanju esencije i egzistencije, čemu su se opirali prvi ašariti i Ibn Tajmija.

Bog je vječit; Njegovo postojanje nema ni početka ni kraja. – Ta tvrdnja nema potrebe za nekim komentarom, osim u pogledu teškoće prijevoda. Arapski nema jedinstvene riječi da izrazi ideju »vječitog«. *Qadīm* (u pravom smislu »stari« ili »starinski«) i *azalī* znače »koji postoji od sve vječnosti« ili »koji nema početka«, dok *bāqin* i *abadī* hoće reći: »koji će vječito postojati« ili »koji neće imati kraja«. A to pri prijevodu na evropski dovodi u zabunu neupućene.

Bog se razlikuje od stvorenih stvari; On ne sliči nikome i nitko Mu nije sličan; On nije tijelo ni supstancija, ni akcidencija neke supstancije; On nije ograničen niti omeđen ni u kojem smislu; On nema položaj u prostoru; ne može se reći da je u nekom pravcu; nalazi se na prijestolju *('arš)*, no samo u smislu u kojem ga On sam zna; On je iznad prijestola i nebesa, no u isto doba On je čovjeku »bliži od vratne žile kucavice« (L,16); On ne trpi ni kretanje, ni promjenu ni zastoj. – Različita bit Božja *(muḫālafa)* sadržana je unutrašnje u islamskoj misli počev od objave *Kur'ana*, no tek se postupno pojavila kao odredba vjere; as-Sanūsî čini od *muḫālafa* jedno od negativnih svojstava Božjih. U starije doba, većina muslimana držala je da oni koji zagovaraju sličnost Boga čovjeku *(mušabbiha)* nisu pravovjerni. Uzrok tome je osobito tumačenje čovjekolikih izraza u *Kur'anu*, kao npr. da Bog sjedi na prijestolu i da ima ruke i lice. Nasuprot *mušabbiha*, nalaze se oni koji, kao mutaziliti, metaforički tumače te izraze. Sredinu čine oni koji drže da te izraze ne treba uzeti ni doslovce ni prijenosno, nego *bi-lā kayf* (»bez kako«), tj. bez pobližeg određenja ili, kako se ponekad reklo, »u smislu u kojem ih Bog razumije«, kada ih koristi u *Kur'anu*. Ustrajavalo se na tome da Bog nema ni tijelo ni materijalni oblik. Od 11. st., pristaše al-Ašarija i drugi pravovjerni teolozi, no ne i hanbaliti, napustili su stav »bez kako« i priključili se metaforičkom tumačenju.

Vjernik će vidjeti Boga na drugom svijetu. – Ta odredba vjere bila je uzrok krupnih teškoća zbog činjenice da Bog nema tijela. Mutaziliti i drugi osporavali su mogućnost da se Bog vidi. Pjesnik Dirar je nagovijestio da će biti stvoreno šesto osjetilo. Kasnije, ipak, općenito se pristalo uz učenje *bi-lā kayf* i uz izbjegavanje svakog izvođenja koje bi prouzročilo tjelesnost.

Bog je vječito moćan (ili svemoćan), zna (ili sveznajući je), živ, izvršava Svoju volju, shvaća, vidi, govori, jer ima svojstva moći, znanja, života, volje, sluha, vida i govora. Ta svojstva su vječita; ona nisu Bog, no nisu ni različita od Njega. Njegova moć prostire se na svaku stvar, On nema nikakvog nedostatka ni slabosti. On sve zna, čak i ono skriveno i tajno. – Teolozi od 9. st. pridaju posebnu pažnju tim (sedam) svojstvima *(ṣifāt)*. Rasprava je vjerojatno započela s pitanjem da li je *Kur'an* stvoren ili nestvoren. Ako je *Kur'an* nestvoren, tada postoji vječito biće relativno neovisno o Božjoj biti, premda je on, ipak, Njegova riječ. Džehmiti i mutaziliti nisu bili zadovoljni ovim mišljenjem, te su tvrdili da Bog nema nijedno svojstvo koje bi bilo različito od Njegove biti. Protivnici su njihovo mišljenje zvali *ta'ṭīl* [»odricanje« (tj. Bogu Njegovih svojstava)]. Oni koji su tvrdili da Bog zna zahvaljujući svojstvu znanja koje nije ni istovjetno s Njegovom biti ni različito od nje, poznati su ponekad pod imenom *ṣifātiyya* i obuhvataju ašarite i druge pravovjerne teologe. S mnogo tananosti vodila se diskusija o ovom pitanju, te se kod as-Sanūsīja i al-Fadalija izvela razlika između Božje moći i »činjenice da je On moćan«, itd.; prva grupa svojstava zvala se *ṣifāt al-ma'ānî*, a druga *aṣ-ṣifāt al-ma'nawiyya* (možda u smislu »svojstava koja su koncepti ili hipostatički aspekti« i »svojstava koja su vezana za hipostatičke aspekte«).

Kur'an je vječita i nestvorena Božja riječ. Ta vječita riječ ponavljana je jezicima ljudi, napisana u njihovim primjercima *Kur'ana*, zadržana u njihovom pamćenju, pa i pored toga različita od svoga materijalnog omota. – To učenje o nestvorenom karakteru *Kur'ana* ima kvalitetu glavnog temelja islamskog zakona i dogme. Protivnici, a među njima džehmiti, mutaziliti i centralna uprava halifata od god. 832. do 849, bili su politički skloni nekim grupama šiita; a šiiti su težili da imamat stave iznad Knjige (još uvijek je šiitsko mišljenje da je *Kur'an* stvoren). Maturiditi i drugi učenici Abu Hanife odbacivali su mišljenje ašarita, prema kojem se vječita riječ Božja može čuti.

Božja volja je vrhovna i uvijek djelotvorna; »ono što On hoće postoji, a što On neće ne postoji«. Tako On hoće sve stvari, dobre i loše, premda ih ne naređuje sve niti odobrava. Nikakva Ga obaveza ne tereti, npr. činiti ono što je najbolje za ljude, ili ih nagraditi za njihova dobra djela, ili im narediti da čine samo ono za što su sposobni. Postupci su dobri ili loši zato što ih On naređuje ili brani, a ne sami po sebi; On bi mogao, ako bi htio, promijeniti ono što je dobro i loše. – Mutazilitsko zagovaranje čovjekove slobodne volje činilo se da umanjuje vrhovništvo božanske volje, te su ga snažno ponovno ustvrdili pravovjerni mislioci. Mutaziliti su mislili također da je Bog vezan našom (tj. ljudskom i razumskom) zamišlju dobra i zla. Ašari i neki njegovi učenici ustali su protiv toga, podržavajući da su dobro i zlo znani samo po Objavi. Štoviše, oni su tvrdili da Bog može čak kazniti neko biće koje mu je poslušno i da može vjernika promijeniti u nevjernika, te da Bog može ljudima nametnuti zadaće iznad njihovih snaga. Maturiditi su zauzeli suprotan stav i zastupali vrhovnu vlast božanske volje, protiv mutazilita. Kasnije su teolozi, koji su bili više intelektualne obrazovanosti, ustrajavali na vrhovnoj vlasti božanske volje u trenutku događaja, ali, u prijašnjem narodnom vjerovanju, težište je bilo na Božjem predodređivanju događaja (uspor. *KADAR*); tako se i sam al-Ašari priključio učenju da, ako neki čovjek umre ili je ubijen, njegova smrt se događa u predodređenom trenutku *(aǧal)*.

Ljudska djela stvara Bog, no oni su, ipak, potpuno pripisani čovjeku. Oni potječu od neke moći koju čovjek posjeduje, no tu moć stvorio je Bog; Bog je stvara u trenutku čina, a ne unaprijed. – Glavni pravovjerni teolozi pokušali su pronaći srednje rješenje između apsolutne određenosti *(ǧabr)*

i apsolutne slobodne volje *(qadar)*. Mutazilitski stav, po kojem Božja pravda *('adl)* podrazumijeva da ljudi mogu biti kažnjeni ili nagrađeni za svoje postupke, silio je pravovjerje priznati da čovjek nije jednostavno automat. Ašariti (i drugi prije njih) koristili su široki izraz *kasb* ili *iktisāb* (»stečevina«) da izraze odnos između čovjeka i njegovih djela. Oni su podržavali da, premda čin potječe od čovjekove moći, tu moć je stvorio Bog u trenutku čina da se ostvari taj, a ne neki drugi čin.

Bog se, isto tako, karakterizira aktivnim svojstvima *(ṣifāt fi'liyya)*, takvim kao što je činjenica da stvara i održava Svoje stvaranje. – Neki, a posebice ašariti, držali su da se Bog ne može zvati »Onaj koji stvara«, »koji održava«, itd. budući da stvara i održava (u životu); kako to podrazumijeva postojanje stvorenih bića, ta svojstva ne mogu biti vječita. A s druge strane, neki, kao maturiditi, vjerovali su da je Bog vječito stvoritelj, itd.

Na Boga se mogu primijeniti samo imena (ili svojstva) koja se nalaze u *Kur'anu* i najsigurnijim predajama ili koje su *idžmom* potvrđena. – Mutaziliti su tvrdili da se imena mogu izvođenjem primijeniti na Boga. Općenito se vjeruje da postoji 99 imena Božjih, no, u stvari, drži se da ih ima mnogo više.

Preslušavanje Munkera i Nekira, te kazne groba su stvarni; isto tako kao i znaci kraja, kao Isino (Isusovo) usmrćivanje Dedžala. – Između smrti i oživljenja na Sudnji dan, ljude će u grobu ispitivati dva anđela, Munker i Nekir, te će biti nagrađeni ili kažnjeni. Spominju se i razni znaci približavanja Sudnjeg dana. To su narodna vjerovanja, koja se oslanjaju na Predaju, a ne na *Kur'an*, no uključena su među odredbe vjere. Kod šiita, naglasak se stavlja na Povratak, tj. Mahdija i ograničenog broja bića među najboljima i najgorima, da bi se ovi zadnji kaznili i slavili Muhammedov dom. Taj povratak na zemlju zbiva se prije Sudnjeg dana, te se, kao »prethodni sud«, mora odvajati od Sudnjeg dana.

Bog će suditi svima ljudima na Sudnji dan. Vaga *(mīzān)*, most *(ṣirāt)* i rezervoar za vodu *(ḥawḍ)* stvarno postoje. – Središnja činjenica suđenja objelodanjena je u *Kur'anu*, te se nagovještava vaga na kojoj će se odmjeravati ljudski grijesi. Muhammedov rezervoar za vodu, pomoću kojeg on zauvijek gasi žeđ vjernika, te most oštriji od sablje postavljen iznad ponora Pakla i s kojeg padaju zli, potječu iz narodnih vjerovanja.

Bog će dozvoliti nekim osobama, posebice Muhammedu, da se založe za druge na Sudnjem danu. Muhammed će se založiti za griješnike svoje zajednice. – To poriču mutaziliti pozivajući se na *Kur'an*, no konačno je to općenito prihvaćeno.

Raj i Pakao već postoje i nastavit će vječito postojati. Najveći griješnici islamske zajednice bit će kažnjeni Paklom, no ne vječito. Nijedan jednobožac neće vječito ostati u Paklu. – Džehmiti i drugi mislili su da Raj i Pakao neće biti stvoreni prije Sudnjeg dana i da će, nakon nekog vremena, prestati postojati, no većina je odbacila to mišljenje. Postoje neka neslaganja o tačnoj sudbini muslimana–griješnika, no općenito se misli da će ih zauzimanje za njih ili neki drugi način izbaviti iz Pakla, ako u njega ikada uđu. Molitve za mrtve i milostinja, data u njihovo ime, koriste im.

Bog je čovječanstvu poslao poslanike *(rusul)* i vjerovjesnike (proroke) *(anbiyā')*. Muhammed je pečat poslanika i najsavršeniji među njima. – *Al-Fiqh al-Akbar*, koji se pripisuje aš-Šafiiju, tvrdi da ima 120.000 vjerovjesnika (proroka) i 313 poslanika. Bog je poslanike očuvao od svakog grijeha. – To je mišljenje Maturidija i drugih učenika Abu Hanife, no ašariti prihvataju da su poslanici mogli počiniti male grijehove.

Najbolji ljudi poslije poslanika su Abu Bekr, zatim Omar, Osman i Ali. – Ovom redosljedu savršenosti halifa suprotstavljaju se šiiti koji drže da je Ali najbolji.

Nijedan Muhammedov drug ne spominje se osim po dobru; to je zato da bi se izbjegle rasprave o pravici i krivici Osmana, Talhe, Zubeira, itd. Taj stav je poglavito uperen protiv šiita.

Nevjerovanje *(kufr)* ili stanje onog koji je nevjernik, nije za vjernika obavezna posljedica nekog grijeha. – To je upereno protiv haridžita koji su isključivali iz zajednice svakog tko je kriv za neki grijeh.

Vjera je spoznaja srcem, očitovanje jezikom i postupanje u skladu sa njom. Ona može rasti ili opadati. – Mnogi su ipak, a među ostalima ašariti, tvrdili da djela ne čine dio vjere, te da vjera ne može rasti i opadati.

Vjera i nevjerovanje su posljedice Božjeg upućivanja ili, pak, napuštanja čovjeka.

AKINDŽIJA (t. *akıncı*). Akindžije su neredoviti konjanici u prvim stoljećima Osmanskog carstva, koji su ustrojeni i koji su se borili osobito u Evropi.

Ime im se izvodi od *akın* (*ak-mak*, »teći, razliti se«, što znači »provala, upad u neprijateljsku zemlju«). *Akıncı* je »ime onih koji su činili *akın* na teritorije stranih zemalja, u svrhu da pribave priznanje, da porobe ili unište«. Rizničar Mehmeda II, G. M. Angiolello, u svome opisu pohoda na Uzun Hasana (1473), daje najbolji prikaz o njima: »Osim pet kolona koje smo spomenuli, postojala je i jedna druga Aganzija, koji su plaćeni samo plijenom koji mogu pribaviti u gerilskoj borbi. Ti ljudi ne taboruju s ostatkom vojske, nego krstare, robe i pustoše neprijateljskom zemljom; pa ipak, oni sami održavaju veliku i izvrsnu disciplinu, kako pri diobi plijena tako i u vršenju svojih poduhvata. U tom odjelu, oni su iznosili trideset tisuća ljudi, neobično opskrbljenih...«

Tradicija pripisuje već Seldžucima stvaranje tih pomoćnih trupa, a koje su činili kontingenti turkmenskih plemena Anadolije. Izraz *akın* jednako se odnosio i na pomorske pohode: Enveri izvještava o jednom *akın* duž Bosfora sa 35 brodova. Nešri spominje »akindžijske kadije«. Te neorganske jedinice osmanske vojske uspostavljale su se, postupno s turskim napredovanjem prema sjeveru Balkana, na strateškim mjestima, a dobro zaštićene. Firuz-beg od Vidina dobi nalog od Bajazita I da učini *akın* u Vlašku i 1391. god. Turci su, po prvi puta, prešli sjever Dunava. Njihov broj iznosio je 40.–50.000 konjanika. Vodile su ih prave dinastije područnih begova: Evrenos-oğuları (potomci Evrenos-bega) u pravcu Zapad–Sjever; Mihal-oğuları (potomci Köse Mihala, otpadnika iz obitelji Paleologa), u pravcu Srbija–Mađarska; Turhan-oğuları u pravcu Smederevo–Grčka–Vlaška i Venecija; Malkoç-oğuları (starinom iz Bosne gdje su bili Malković), u pravcu Mađarska–Vlaška–Moldavija–Poljska; Kasim-oğuları u pravcu Beča, 1529. god.

Krajem 16. st., *akindžije* gube od svoje pouzdanosti i znače-

nja. Prilikom nesretnog pohoda velikog vezira Kodža Sinan-paše protiv Vlaške (1595), gotovo su uništeni: u Đurđevu (Yerköyü) ostali su na rumunjskom prostoru, gdje je korijen akindžija bio presječen i oni su propali. Još god. 1604. sultan Ahmed I šalje Ali-begu Mihal-ogluu nalog da se pridruži pohodu na Mađarsku. No *akindžije* se brzo prilagođavaju novim načinima vođenja borbe. Oni postaju topnici, oružnici, prijevoznici i zahtijevaju da budu upisani u popise vojske i da budu redovito plaćeni. Statističar opadanja Turskog Carstva Koči-beg utvrđuje da »su trupe *akindžija* postale ili plaćeni ratnici, ili vojnici ili su se odrekli svoga stanja; ostalo je jedva 2.000 *akindžija*«. Oni su se utopili u veliko tijelo redovite osmanske vojske.

AKL (a. *'aql*), riječ označava *um* ili inteligenciju. Prema islamskim teolozima *(mutakallimūn)*, *akl* je vrelo spoznaje, te, kao takvo, opreka *naqlu* ili predaji (tradiciji); riječi *fiṭra* i *ṭabī'a* također su upotrebljavane u tom smislu. *Akl* je, tako, prirodno sredstvo spoznavanja istine i greške, neovisno o autoritetu Objave. *Akl*, kojeg posjeduju sva ljudska bića, također se naziva *ar-ra'y al-muštarak*. U vezi s tim značenjem *akla* je gledište koje su al-Farabi i Ibn Sina odredili kao gledište masa *(al-ğumhūr)*, prema kojem *akl* treba voditi ka hvalevrijednom ponašanju, tako da čovjek, koji je obdaren zlom naravi, bio i inteligentan, nije *'āqil*, tj. »posjednik *akla*«.

Islamski filozofi, u svome učenju o *aklu*, slijedili su Aristotela i njegove komentatore, posebice Aleksandra Afrodizijskog. Po njima, *akl* je taj dio duše pomoću kojeg ona »misli« ili »spoznaje« i, kao takav, opreka je opažanju. Ipak, u većini slučajeva, *akl* se nikako nije smatrao dijelom duše, koji bi tada bio sveden na niže mentalne funkcije, nego netjelesnom i nepokvarljivom supstancijom, različitom po vrsti od duše. Općenito, *akl* se dijeli između spekulativnog uma *(an-naẓarī)* i praktičnog uma *(al-'amalī)*; prvi zahvata univerzalno, dok drugi odlučuje o budućem djelovanju i, pomoću apetitivne sposobnosti, potiče tijelo da postigne dobro.

Razvoj spekulativnog uma u čovjeku je pitanje koje se najviše pretresalo. Aristotel je tvrdio da se potencijalni um u čovjeku ozbiljuje pomoću vječito djelatnog uma: ovaj djeluje na potencijalni um kao što svjetlost djeluje na našu vidnu sposobnost ili umjetnost na svoju građu. Nejednakost te dvije usporedbe čini nejasnim Aristotelovo stajalište o odnosima između aktivnog i pasivnog uma, ali je njegov komentator pribavio osnovicu za arapske rasprave. Prema Aleksandru, naš um je izvorno čista potencijalnost koja se ozbiljuje aktivnim umom, koji je Bog; kada se naš ozbiljeni um ne izvršava, on je *intellectus in habitu*, koji postaje, kada se izvršava, *intellectus in actu*. Većina kasnijih komentatora odbacuje izjednačavanje aktivnog uma i Boga, te ga čine dijelom ljudske duše. Prema islamskim filozofima, aktivni um *('aql fa"āl)* najniža je od odvojenih inteligencija, koja daje individualne oblike materijalnim predmetima, te univerzalne oblike ljudskom umu – odatle njezino ime: *wāhib as-suwar* (*dator formarum* poznije skolastike). Prema al-Farabiju, prva faza ozbiljenja uma sastoji se u tome da se apstrahiraju oblici od materije pomoću »svjetlosti« aktivne inteligencije; druga faza je postignuta kada um, tako ozbiljen *('aql bi 'l-fi'l = intellectus in effectu)*, razmišlja o samom sebi i doseže do spoznaje kategorija, te postaje *'aql mustafād (intellectus acquisitus)*. Prema Ibn Sini, potencijalni um *('aql bi 'l-quwwa = intellectus potentialis)* postiže prvu fazu ozbiljenja, kada stječe aksiomatske istine *('aql bi 'l-malaka = intellectus in habitu)*; drugu fazu *('aql bi 'l-fi'l)*, kada zadobija sekundarne inteligible, počev od prvotnih inteligibli ili aksioma; a konačna faza *('aql mustafād)*, kada realno razmišlja o tim inteligiblima i postaje sličan aktivnom umu. Ibn Sina, na tragu novoplatonizma, tvrdi da se univerzalno ne može zadobiti apstrakcijom pojedinačnih pojava, nego izravnom intuicijom aktivne inteligencije. Konačna faza ljudskog ispunjenja nastupa kada ljudski um čini jedno s aktivnim umom, što, prema obojici filozofa, dolazi samo po smrti, premda Ibn Rušd (Averroes) prihvata da se takvo jedinstvo postiže za zemnog života.

Jedna od glavnih teškoća tog grčko-arapskog učenja je individualnost uma, za kojeg oni ustvrđuju da je netjelesni i time, prema njihovom općem principu individualizacije putem materije, univerzalan. Premda je njegova individualnost priznata, a budući da je subjekt misli individualno »Ja«, temeljni princip njihove teorije spoznaje, tj. princip istovjetnosti subjekta i objekta (princip koji je Aristotel postavio da osigura objektivnost spoznaje, ali ga Ibn Sina odbacio), sprečava formulaciju individualnog ego-a. Ta teškoća dostiže vrhunac sa Ibn Rušdom (Averroes), koji drži da je um jedan za svo čovječanstvo, a priznajući da njegova teorija ne uvažava individualnost čina misli.

Islamski filozofi prihvataju hijerarhiju odvojenih inteligencija, a svaka niža inteligencija proizlazi iz one koja joj je viša. Ta netjelesna bića, obično deset na broju, te obdarena životom, intuitivna misao i sposobnost ispunjavanja na raznim stupnjevima, stvaraju i upravljaju svojim odnosnim sferama, za koje se drži da su obdarene dušama. Kao i Grci i kršćani, i islamski pisci su poistovjećivali odvojene inteligencije sa određenim anđelima, a zadnji od njih, aktivni um, zvan Džebrail (Gabrijel), je *akl* koji upravlja sublunarnom sferom.

ALAH, *ALLAH* (a. *al-lāh*), Bog, Jedan, Tvorac i Gospodar Sudnjeg dana. Za *Allaha* znali su Arapi prije Islama; bijaše on jedno od mekanskih božanstava, možda i vrhovno. Ali neodređeni pojam vrhovnog (ne i jedinog) božanstva, što je *Allah*, čini se, bio za mekansku religiju, proširit će se i transcendentalizirati i, putem *Kur'ana*, postati potvrda Živog i Uzvišenog Boga.

Prema jednoj od predaja, sura XCVI prva je koja je prenesena Poslaniku Muhammedu: Misija koja mu se povjerava jeste da odmah propovijeda riječ Allahovu (»Čitaj!«). A *Allah*, rečeno je u toj suri Muhammedu, jeste tvoj Gospodar *(rabbuka)*, tvorac čovjeka, najplemenitiji, »koji čovjeka poučava onome što ne zna«. Veliki glavni kur'anski motiv *bismillāhi 'r-Raḥmâni 'r-Raḥīm* (»U ime Boga, Milostivog i Samilosnog«) otvara objavu saopćene riječi i ponavljat će se ne čelu svake sure. Prema tome, na samom početku Islama, potvrđuje se da postoji Bog, *Allah*, kao dobročinitelj, stvoritelj, veledušni, koji je ljudima saopćio pouku putem Poslanika, čiji je on, na poseban način, Gospodar. *Kur'an*, za sve vrijeme objavljivanja, ima isto tumačenje Allaha, Njegovog postojanja, prirode i svojstava. Islamska vjera smatra da je *Kur'an* Riječ Božja, te Bog u njemu objavljuje o sebi ono što hoće da ljudi znaju. Bog je »Milostivi« koji »poučava

Kur'anu« (LV,1–2); a on se upućuje »onima koji u nevidljivi svijet budu vjerovali« (II,3). Bog ostaje tajnovit, nedosežan (XLII,51). On je ustvrđen u Svojim nadnaravnim savršenostima i u Svome djelovanju u pogledu svijeta; te svaki čin Uzvišenog jeste ponavljanje nedokučive tajne, jer, »Pogledi do Njega ne mogu doprijeti, a On do pogleda dopire« (VI,103).

Nema smisla prekidati ritam sura i ajeta (stavaka), da bi se svrstale teme koje se odnose na Boga. Ali se zamjećuju tri koje, čini se, prevladavaju, no treba ih uzeti zajedno.

Prvo, Bog tvorac, sudac i nagraditelj.

On je stvoritelj (*ḫāliq*) svih stvari (XIII,16). On je apsolutni pokretač (*badī'*). On stvara što hoće (XLII,49) Svojom zapovijedi (*amr*), Svojim »Budi!« (*kun*), koje čini da nešto bude (XXXVI,82; II,117). On je djelitelj svakog dobra, On je sudac (*ḥākim*) vrhovni, te »sudija najpravedniji« (XCV,8).

Najstarije sure proglašuju bezgranično Gospodstvo (*rubūbiyya*) Boga nad Njegovim stvorenjem, posebice Njegovim ljudskim stvorenjem i Njegova svojstva suca i kralja (*mālik*) suverenog. Odlučna pokrenutost dana je inteligencijama i srcima najavom Suda (LXVI) i neizostavnošću Časa (LIII,56–57 itd.) kojeg jedino Bog poznaje. Mekanske sure dva prva razdoblja ukazuju na eshatološki dolazak Časa; Bog se tu javlja, u biti, kao vrhovni Sudac, a to je posljedica činjenice da je svemoćni Stvoritelj ljudi. Ali tema nagrade preuzeta je i u medinskim surama. Dok u Meki pouka nastoji unaprijediti privrženost vjeri u tajne Boga Suca i Stvoritelja, u Medini, gdje se na tu tajnu podsjeća i ona nudi podsjećanju srca za svjedočanstvo eshatološke vrijednosti svakidašnjeg života, navodeći muslimane da pri svakom svome činu stalno imaju u vidu Čas. A jednako se razvija ta tema i na povijesti čovjeka. Medinske sure ulaze u podrobnu povijest poslanikâ, od Adema do Ise (Isusa). Tu je dan niz povremenih intervencija nepromjenljive odluke (*qadar*) Božje, koja obuhvata sve stvari, a to je već rečeno u mekanskom objavljivanju, u vremenu i izvan njega; jer Bog je kralj života i smrti (XCII,13). U drugom mekanskom razdoblju, Božje namjere s narodima isprepliću se najavom Sudnjeg dana (sure LXIX i LXXIX). Ali se, uz govor o sudbini naroda, ne prestaje upozoravati da će se sud odnositi i na svakog pojedinca.

Bog je Jedini i u Samom Sebi Jedan. Sve sure, osim prvih u kojima se govori »tvoj Gospodar«, utvrđuju da je On Stvoritelj, Dobročinitelj, Sudac, te Uzvišeni (LXXXVII,1). On je to po svojstvima Svoga božanstva koja su u odnosu spram ljudi. U odgovor na griješke, kao i bezbožnost izvorno se objavilo samo svojstvo božanstva na koje se usredotočuje islamska vjera: Bog Jedan.

U suri LII,39 i 43 osuđeni su Mekanci koji Allahu pridaju drugove ili kćeri, jer Allah je *wāḥid*, jedincato božanstvo. Ali u stavku iz prvog mekanskog razdoblja ima, čini se, jača, možda, tvrdnja da je Allah Jedan u Samom Sebi. U odnosu na ljude, jedinstveno božanstvo, *wāḥid;* u Samom Sebi, Jedan u Svojoj naravi božanstva, *aḥad* (CXII,1). Jedincat i Jedan, ta dva imena združuju se u jedinstvo, *tawḥīd*, i njegovu apsolutnu transcendenciju. U tome je smisao »svjedočanstva« Islama – *šehade*. U drugom mekanskom razdoblju objavilo se: *innanī Ana Allāh – lā ilāha illā Ana* (»Ja sam, uistinu, Allah, drugog boga, osim Mene, nema« (XX,14), te tajna da to božansko »Ja« je Zbiljsko (*ḥaqq*). Na kraju, kratka sura CXII, čiji datum objavljivanja nije poznat, naziva se izvrsna sura jedinstva (*tawḥīd*): Bog jedini, Gospodar nedokučivi, koji nije rođen, te koji nije rodio.

Bog je svemoćan i milosrdan. Dvojni aspekt Božje tajne u odnosu spram Svoga stvorenja: Gospodar svjetova u Svojoj svemoći i Njegova dobrohotnost koja oprašta grijehe, nalazi se objavljen u svim razdobljima.

Svemoć je prva objavljena. On je »Gospodar istokâ i zapadâ« (LXX,40); ali to isto navodi vjernika vidjeti u Njemu zaštitnika, jamca (*wakīl* – LXXIII,9) i slaviti tu moć milosrđa i opraštanja grijeha, koja je jedna od najživljih usrdnosti kur'anskog teksta. Imena *raḥmān, raḥīm, ġafūr, ġaffār* (dobročinitelj, milosrdan, oprostitelj, koji ne prestaje praštati) najčešće su opetovana.

Tako, posredstvom Svojih poslanika, Bog ne prestaje objavljivati čovjeku neiskazanu tajnu Svoje neizrecivosti, u koju je on pozivan vjerovati, i Svoje izričito gospodstvo nad svakim stvorenjem, te transcendentne savršenosti koje to gospodarsko dostojanstvo očituju. On je u isti mah »prvi i posljednji, i vidljivi (*ẓāhir*) i nevidljivi (*bāṭin*)« (LVII,3).

Ponajprije: pošto je dobio Objavu, čovjek mora znati poznati »znake Božje« (*āyāt Allāh*). Mada je svijet čudesno uređen i skladan, čovjek mora spoznati da je sve to i prolazno. Kao što se ukazalo Ibrahimu (Abrahamu – VI,75–79), čovjekov razum, kojeg vodi Bog, mora shvatiti u onom prolaznom i promjenljivom nepobitni dokaz nužnog i vrhunaravnog postojanja Stvoritelja. »Razmišljati«, »umovati o znacima svijeta«, prema tome, za ljudski razum je religiozna dužnost koju mu nalaže *Kur'an*. A *Kur'an* ga poučava da ostaje samo Bog (XXVIII,88). U eshatološkom Času, Bog, stvoritelj i, dakle, gospodar života i smrti, uništit će sve stvari prije nego što sve stvori iznova pri velikom Sastanku (V,44). Čudesni red i sklad sadašnjeg kozmosa prikazuje sa kao poziv da se padne ničice pred stvaralačkom i uništavajućom Moći (XXXII,15).

Božje savršenosti koje omogućuju da zablista Njegova transcendencija u odnosu na taj red svijeta iste su one koje je Bog objavio. To su, u biti, Imena (*asmā'*) koja je On sebi dao, a On »ima najljepša imena« (VII,180; XVII,110; XX,8). Islamska pobožnost brižljivo je otkrila u kur'anskom tekstu, uz dodavanje Predaje, 99 »najljepših Imena«.

Bog je Jedan i Jedincat, Živi Opstojeći (*al-Ḥayy al-Qayyūm*), Zbiljski, Istina (*al-Ḥaqq*), Uzvišen (*al-'Aẓīm*), Najviši i Veliki (*al-'Alī al-Kabīr*), Svjetlost i »Svjetlost Svjetlosti« (*Nūr, Nūr 'alā Nūr*), Mudri (*al-Ḥakīm*), Svemoćni (*al-'Azīz, Qadīr*), apsolutni Stvoritelj (*Badī'*), Onaj koji je stvorio svijet (*Ḫāliq*) i koji ne prestaje stvarati (*Ḫallāq*), Različan od svega stvorenog (»niko nije kao On« – *Laysa ka-miṯlihi šay'*, XLII,11), Onaj koji čuje, Onaj koji jasno vidi, Onaj koji sve zna (*al-Samī', al-Baṣīr, al-'Alīm*), Svjedok (*Šāhid*), Darovatelj (*al-Wahhāb*), Dobročinitelj (*ar-Raḥmān*), Jamac (*al-Walī*), Zaštitnik (*al-Wakīl*), Plemenit (*al-Karīm*), Milosrdan (*ar-Raḥīm*), Oprostitelj (*Ġafūr*), i koji ne prestaje praštati (*Ġaffār*), Samilostan (*ar-Ra'ūf*), Dobrohotan (*al-Wadūd*), »najbolji od Sudaca« (*ḫayr al-ḥākimīn*), itd.

Kur'anska objava, u zaključku rečeno, sva je usredotočena na postavke o Jedinstvu i Jednoći, transcendenciji i opstojanju, te apsolutnim savršenostima Božjim. Nedostižnost

božanske naravi silno se podržava, te Bog, sveznajući i »bliski«, može se spoznati samo po Svojoj riječi, Imenima, svojstvima i činima Svog vrhovnog Gospodstva, koje On otkriva Samome Sebi.

Ustvari, Allah je očitovan upravo u Svome Gospodstvu u odnosu na svako stvorenje. Svojstva sveznanja i svemoći tiču se znanja i moći Božje izvana. Postavka o Jednoći upravlja se na jednoću božanske naravi, božanstvo kao takvo. Bog u Samom Sebi ostaje tajna *(ġayb)*, neiskazan.

Ime *Allah* je, zasigurno, vlastito Božje ime: utoliko ukoliko izražava božanstvo jedno i neiskazivo.

Dakako da tema osobnog Boga, kako to nameću zapadni pisci koji se bave Islamom, ne postoji kao problematika za muslimane. Nikada se u Islamu nije reklo da je Allah *šaḫṣ* ili *šaḫṣī*. Nesporazumni se rasturaju, ako se precizira da »osobni Bog« znači u indoevropskim jezicima apsolutnu savršenost: Bog koji opstoji o sebi, koji se ne može iskazati zbog razloga božanstva – osobni Bog zato što je savršen i vrelo savršenosti, beskrajno različit od svakog stvorenja, predmet vjere i štovanja. A upravo to naučava *Kur'an*. Ako se intimni Život Božji ostavlja u svojoj tajni, to je zato da bi se ustrajavalo na Riječi koja je saopćena ljudima posredstvom poslanika, te na unutrašnjem ponašanju koje se zahtijeva od vjernika. Bog, Sudac vrhovni, pravedni i silni (*ġabbār*, LIX,23) je i, samim tim, zaštitnik, dobročinitelj, milosrdnik. Naspram neiskazane tajne, *Kur'an* zahtijeva od vjernika u odnosu na Allaha u isto doba strah pun štovanja (*taqwā*, IX,109), pobožnost *(birr)*, čiji čin je sami čin straha punog štovanja (II,189), zahvalnost *(šukr)*, povjerenje *(tawakkul)*.

»Onaj koji se boji Boga« po *Kur'anu* priklanja se pred nedokučivom svemoći. Za same osuđenike, tj. »onome koji je obijestan bio« (LXXIX,37), taj strah postat će užas kažnjavanja (LXXV,25). Izabrani, »oni koji u nevidljivi svijet budu vjerovali i molitvu obavljali i udjeljivali dio od onoga što im Mi budemo davali« (II,3), oni koji traže Njegovo Lice (XCII,20), naći će u Njemu svoga zaštitnika *(wakīl)* i vodiča *(hādī)*; naći će kod Njega najviše Utočište *(ma'āb*,III,14).

ALAJ (t. *alay*), kod Osmanlija znači »trupa«, »mimohod«, te odatle »gomila«, »velika množina«; korišćena je od vremena vojnih reformi u 19. st. da označi »puk«. Najvažniji mimohodi bili su oni nazvani *kılıç alayı*, a održavali su se prilikom odlaska sultana u Ejub, kuda je išao opasati Osmanovu sablju; *alay-ı hümayun* pri odlasku sultana iz prijestolnice ili povratku s neke vojne ili drugom nekom prigodom; *sürre alayı* pri slanju njegovog godišnjeg dara svetim gradovima; *Mevlud* i *Bayram alayları* pri njegovim posjetama džamijama, kada se slavio Poslanikov rođendan i dva glavna vjerska praznika; te *valide alayı* pri prijevozu nove *Valide Sultan* iz starog u novi saraj. Riječ se nalazi također u izrazima kao *alay beyi* (alajbeg), a odnosi se na časnike koji zapovijedaju feudalnom konjicom jednog *sandžaka* ili *ejaleta* i koji sami posjeduju feude, te *alay çavuşu*, izraz kojim se označava bilo *čavuše* čija je dužnost raskrčiti put za ophode, bilo one koji u bici izvikivanjem prenose naredbe.

ALBANIJA (tursko-osmansko ime *Arnavutluk*).

Jezik. – Potekao, kaže se, od pelazgijskog, albanski je indoevropski jezik »satemskog« tipa, kao i armenski, indoiranski i staroslavenski. Ne nalazi se nikakav književni trag prije 1496. god., ali su se stari ilirski i stari epirski, polazeći od izučavanja imena i osoba i imena mjesta, smatrali uzorima, prvi gegijskog (albanski na Sjeveru), a drugi toskijskog (albanski na Jugu). Ilirske riječi *mantua, mantia* (kupina) i *grossa* (turpija) su na albanskom, prva, *mand, manzë*, a druga *grresë*. Makedonski, trački i dački bili su jezici tipa albanskog.

Zvan *shqip* u Albaniji, *arbëresh* u albanskim kolonijama, albanski jezik govori oko tri milijuna ljudi u Albaniji, nešto manje od 2 milijuna na području Kosova i Makedonije u SFR Jugoslaviji, te nekoliko stotina tisuća u Epiru. Arhaički oblik jezika preživio je na grčkim otocima Hidri i Spetsi, kao i na Siciliji i Kalabriji, gdje su ga donijeli Toske koji su se povlačili pred turskim prodorima. Osiromašen zato što je tokom stoljeća bio slabo njegovan, albanski jezik nema mnogo širok domorodni rječnik, ali ima dosta posuđenica. Tako, riječi koje označavaju kotač, teretna kolica i plug su posudbe, a nema uobičajenih indoevropskih izraza srodstva. Gradski život, izgradnja cesta, vrtova, zakon, religija i obiteljski odnosi izraženi su posuđenicama iz latinskog, fonetski bitno modifikovanim. Izrazi koji se koriste u pravoslavnom obredu su grčki, a riječi za kuhinjsko posuđe, odjeću, dijelove kuće, te islamski izrazi pristigli su posredstvom turskog jezika.

Geg je narječje Tirane, glavnog grada, i Sjevera, a i susjednog Kosova i Metohije. Tosk ima znatnu književnost. Njegova glavna odstupanja su: zamjenjivanje infinitiva konjunktivnim konstrukcijama, odsustvo nosnih samoglasnika, ponekad prelaženje *n* u *r*, te realizacija glasovnih grupa *ue, uem* kao *ua, uar*. U rječniku ima malo razlika.

Imenice imaju tri roda i pet padeža. Imenica je spojena s genitivom ili pridjevom koji je slijedi s česticom koja se sklanja: tako, *mali i veriut* (planina Sjevera), *mali i búkur* (lijepa planina), gdje je *-i* od *mal-i* određeni muški član koji se može odvojiti. Isto tako *molla* (ž.r.) (određena jabuka), ali *mollë* (samo: jabuka). Glagol ima imperfekt, aorist, konjunktiv, optativ, imperativ, srednji pasiv i složeni način zvani admirativ.

Književnost. – Od 3. st. naše ere, rimska crkva držala je biskupiju u Skadru, na sjeveru Albanije, koja je postala prvo kulturno središte: to je potvrđeno Liturgijom biskupa Ivana Buzuka iz 1555. godine i religioznim djelima Budija, Bardija i Bogdanija u 17. st. Književna djelatnost, spram koje su Turci bili trpeljivi na Sjeveru, nije se podnosila u središtu, koje je bilo islamsko, i na Jugu, koji je bio pravoslavni, ali je uhvatila korijena u kolonijama na Siciliji i Kalabriji. Matranga, potomak iseljenika, koji je sastavljao himne, u kojima je koristio folklorne ritmove (1592), bio je u osnovu tradicije koju je slijedio Brancato (1675–1741) i Kalabrez Variboba (rođen 1725). Pokret je postao svjetovni sa folklornim pjesmama i rapsodijama De Rade (1813–1903), vatrenim zagovornikom albanskog oslobođenja, a nastavio se i u našem stoljeću sve do nedavnog doba, zahvaljujući Zefu Širou

(1865–1927), koji je rođen na Siciliji, a pisac je dvije alegoričke epopeje i sastavljač folklornih pjesama.

De Radovo djelo pridonijelo je da se kod trojice toskijskih rodoljuba – braće Abdula, Samija i Naima Frašerija, rodi ideja da se stvori tzv. Prizrenska liga god. 1878. Ohrabreni odredbama ugovora iz San Stefana, oni su tražili da se postigne samostalnost Albanije i njezina književna sloboda izražavanja. Nakon nekoliko godina djelovanja u Istanbulu, gdje im se pridružio leksikograf i prevodilac *Biblije* Kristoforidi (1827–1895), oni su bili prisiljeni otići u progonstvo. U Bukureštu, Abdul-političar, Sami-odgajatelj, a Naim-bektašijski lirski pjesnik albanske čežnje, utemeljili su književno društvo i štampali albanske knjige počev od 1885. god. Timi Mitko i Spiro Dine, izgnani u Egipat, skupljali su folklorne pjesme lokalne kolonije. U Sofiji, Midhat Frašeri, Abdulov sin, objavljuje godišnjak, antologiju i časopis, te piše poučne oglede i novele koje sadrže poruku. Knjige štampane u progonstvu unosile su se krišom u Albaniju putem karavana.

Odsustvo književnog središta, te nedostatak standardnog alfabeta ometa pokret, te Samijeva teška fonetska ortografija biva zamijenjena digrafičkom koja je sličila onoj A. Santorija iz Kalabrije i lingviste D. Kamarde (1821–1882) sa Sicilije. Nakon osamostaljenja, novembra 1912. god., spajaju se razni književni tokovi. A. Drenova (rođen 1872), lirski pjesnik (od Toska), Bubani i L. Poradeci (rođen 1899) – ovaj zadnji u izrazito samosvojnom stilu – nastavili su tradiciju iz Bukurešta. Katolički sjever predstavljao je nostalgični F. Široka (1847–1917), lingvista i povjesničar A. Dzanoni (1863–1915), N. Mjeda (1866–1937), satiričar Gj. Fišta (1871–1940) i novelist E. Kolići (rođen 1903). F. Postoli i M. Grameno (1872–1931), romanopisac Tosk, K. Floći (rođen 1873), dramatičar, i F. Konica (1875–1943) prenijeli su svoje djelovanje u SAD, gdje su osnovali 1912. god. književno društvo Vatra i časopis *Dielli* (»Sunce«).

Kratko fašističko razdoblje (1939–1943) privuklo je svega par pisaca protalijanske orijentacije. Sadašnji režim naveliko potiče djela koja imaju svoj korijen i inspiraciju u partizanskoj oslobodilačkoj borbi, te u motivima klasne borbe u društvu, rada i mira. Postoje i kazališta, koja su sa sličnom tematikom, a djeluje i udruženje književnika.

Zemljopis. – Albanija *(Shqipni, Shqipëri)* proteže se od Sjevera do Juga s jedne strane, a s druge osovinom koja je na 20° istočne dužine. Pokriva ukupnu površinu od 28.748 km², a okružena je Jugoslavijom, Grčkom i Jadranskim morem. Pružajući se između širina (Sjever) 39° 38′ i 40° 41′, njezina ukupna dužina je 333 km. Ona je široka samo 80 km u Peškopiji i doseže 144 km na jezeru Mala Prespa. Podijeljena je na 34 kotara. Produžujući krečnu formaciju dinarskih Alpi, na Istoku je najveća visina, a dostiže, ponekad, oko 2.000 m. Među ravnicama na zapadu, od kojih su neke ispod morske razine – najprostranija i najplodnija je dolina Muzećeja. Najduža rijeka, Drim, izvire iz Ohridskog jezera i teče ka sjeveru, zapadu i jugoistoku do Jadranskog mora. Mat, Išem, Arzén, Semén-Devol-Berat i Vijosa (Vojuša) općenito teku ka sjeverozapadu, ali Škumba, zimi bujica, teče približno od istoka na zapad, te dijeli zemlju na dva po prilici jednaka dijela: Gegnija i Toskerija.

Planinski masiv stvoren je od tri prepreke koje su u pravcu od sjevera ka jugu u Gegniji, te četiri usporedna lanca, koja su u pravcu od sjeverozapada ka jugoistoku, u Toskeriji. Tomor, blizu Berata, najviša je planina (2.396 m). Erozija i sječa šuma dali su zemlji ogoljen i hrapav izgled. Jezera Skadar, Ohrid i Prespa samo su djelomično u Albaniji; Terbuf, u središnjoj dolini, je močvara, a Malik, ispod Korče, je isušeno.

Drač je glavna luka, s pomorskim gatovima i skladištima; Valona ima lijepu prirodnu luku, te se trguje sa prerađenom naftom i bitumenom; Saranda je luka za ribare, a Šendjin luka za rudače. Glavni gradovi su Tirana, Skadar, Korča, Drač, Valona i Đirokaster.

Klima ide od evropskog tipa u planinama do subtropskog tipa na jugoistoku, a raslinje je sredozemno. Šume – listopadne većinom – imaju grabovinu, rujevinu, velani-hrastovinu, hrastovinu-ljutik, čičimakovinu, borovinu i koprivić. Gustiš, koji se nalazi u podnožju planina, sadrži planiku, šikaru od vrijeska, šipak i brinje. Najgušće šume su u Mamurasu kod Kruje.

Stanovništvo. – Prema popisu od 1955. god. (jedino dostupnom), Albanija je imala 1,394.310 žitelja, a taj broj sada iznosi približno tri milijuna. Broj Albanaca u cijelom svijetu procjenjuje se na nešto više od 5 milijuna od čega samo u Jugoslaviji blizu 2 milijuna, a u Grčkoj i Italiji po otprilike 200.000. Pored toga, prilično Albanaca ima u Turskoj, Bugarskoj, Rumunjskoj i SAD. Oko 20% sveg življa Albanije živilo je u gradovima.

Albanci su podijeljeni na dvije glavne etničke grupe: Gege na sjeveru i Toske na jugu. Gege se od Toski razlikuju ne samo narječjem, nego i izgledom i društvenim vladanjem; drži se da su Gege sačuvali čišće nacionalne karakteristike nego Toske.

Općenito, neplodne planine u Albaniji ne proizvode dosta da bi se izdržavalo pučanstvo koje brzo raste (jedna od najvećih stopa nataliteta). Kada, posebno, zaraza uništi stoku, ljudi nemaju drugog načina do da se isele i da se spuste u susjedne doline; oni su odlazili općenito kao najamnici, pastiri ili zemljoradnici.

Oko sredine 14. st., Albanci su se, pod pritiskom Srba ili da se zaposle kao plaćenici kod grčkih feudalnih gospodara, iseljavali i nastanili u Egiptu, Tesaliji, Moreji i čak na egejskim otocima. Većina Albanaca bila je tu postupno pogrčena ili su iselili ka talijanskom jugu pod kasnijim pritiskom Osmanlija. Ali, oko 1466. god., još je u Tesaliji bilo albanskih četvrti u gradovima, kao i 24 albanska *katuna* (sela) u Livadiji i 34 u Istifi. Pod Osmanlijama, ti *katuni* su imali posebni status; oni su se, kasnije, zvali *armatol.*

Po smrti Iskender-bega, god. 1468, određeni broj Albanaca, koji je bio uključen u borbu protiv Osmanlija, povukao se u planine ili iselio u kraljevstvo Napulja. God. 1478, 1481. i 1492, veći broj se iselio na talijanski jug i na Siciliju, gdje su do danas sačuvali svoj jezik i svoje običaje.

U 15. st. je osmanski upravljač prebacio neke albanske timarlije, feudalne obitelji (Mazeraki i Hejkal) u Trabzon. Nikakva značajna turska naseobina nije dokazana u Albaniji, osim malog broja izgnanika iz Konje, lokalno nazivana Konici. Postoje također Juruci iz Kodžadžika u planinama na istoku od Debra, gdje su, po svoj prilici, naseljeni da čuvaju

glavnu cestu Rumelija–Albanija. *Surguni* (prognanici) odaslani oko 1410. god. iz nekih dijelova Anadolije, kao Saruhan, Kodža-ili, Džanik, bili su jednako malobrojni.

Drugo značajno širenje Albanaca u Rumeliju dogodilo se u 17. i 18. st. Oni su se raselili u ravnicama Đakovice, Prizrena, Peći, Tetova i Kosova, osobito nakon masovnog odlaska Srba iz tih krajeva god. 1690. Čini se da je albansko naseljavanje bilo, osobito, rezultat sustava *mukati*, koji je tu prevladavao u to doba. Albanci su došli uzeti u zakup male komadiće zemlje kod velikih zemljovlasnika *mukati* (dobro uzeto u zakup) u tim bogatim ravnicama i tu su se trajno naselili.

Što se tiče Vlaha u Albaniji, oni su vodili pastirski život u planinama sjeverne Albanije, uz Albance, nakon slavenske navale u 7. st., te su sudjelovali u albanskom širenju počev od 11. st. U osmanskom registru od 1431. god. nalaze se Vlasi i njihovi *katuni (Eflak-katune)*, na jugu Albanije, a osobito u području istočno od Kanine.

Albanska plemena sjeverno od Drima označena su općenitim imenom *Malj-i-sor* (brđani). Oko 1881. god. postojalo je 19 plemena, koja su pripadala toj grupi, a žitelji su im bili 35.000 katolika, 15.000 muslimana i 220 pravoslavaca. Najpoznatija od tih plemena su bili Hoti, Klementi, Škrelji, Kastrati, Kočaj i Pulati, koji su živjeli u planinama istočno od Skadra.

Čini se da su se tokom osmanskog osvajanja Albanije, od 1385. god. do kraja 15. st., pobunjeni rodovi više puta sklanjali u najsurovije dijelove visokih krajeva. Njihova ponovna pojava u niskim krajevima podudarala se kasnije sa slabljenjem osmanskog gospodstva u pokrajinama u 18. st., a još kasnije – oni su postali »strah i trepet Rumelije«.

Od početka, osmanska vlast poštovala je plemensku organizaciju i samostalnost tih plemena. Kako su ona imala, stvarno, kontrolu važnih prijevoja koji su vodili u Rumeliju, vlast ih je zadužila da ih čuvaju i oslobodila ih poreza, za uzvrat za te usluge. Jedna uredba iz 1496. god. kaže ovo: »*Nahija* Klementa obuhvaća pet sela. Njihovi žitelji kršćanske vjeroispovjesti plaćaju 1.000 akči *harača* i 1.000 akči *ispendže* sandžak-begu, a oslobođeni su od *ušra, avariz-i divanija* i drugih pristojbi, ali se uzimaju za *derbendžije* (čuvari) prijevoja na putu Skadar – teritorij Petrišbana – Altun-ili, kao i puta Medun – Kuča – Plava«. Krajem 17. st., Klementi su izazvali meteže svojim pljačkanjima u Rumeliji i suradnjom s pobunjenim plemenima Crne Gore (Karadag).

Na jugu od Drima živjelo je pleme Mirdita (katoličko u cjelini). Ono je bilo podijeljeno na pet rodova zvanih *bajrak:* Oroši, Fandi, Spaši, Kušneni, Dibri. Kako su se isticali svojim uslugama Osmanlijama protiv Venecije 1696. god., Hoti su bili pomaknuti na prvo mjesto među klanovima; njihov *bajrak* bio je na čelu svih drugih; ali danas je na tom mjestu pleme Šalja.

U plemenskoj tradiciji, porijeklo *bajraka* seže do Osmanlija. U stvari, bila je to osmanska ustanova koja se sastojala u tome da se da jedan *bajrak* (zastava) ili *sandžak* vojnim vođama kao simbol njihovog autoriteta, svaki rod bio je stavljen pod *bajraktara*, tj. zastavnika, koji je bio nasljedni vođa. Javne stvari roda odlučivale su se u vijeću nasljednih prvijenaca. Da bi raspravljali opće stvari, pet rodova držalo je godišnju skupštinu u Orošu. *Buljukbaša*, kojeg je imenovao osmanski upravljač, bio je zadužen za sve poslove između uprave i rodova. »Kapetani« pet rodova Mirdita pretendirali su da potječu od Leke Dukađinija, koji je igrao istaknutu ulogu u borbi Skender-bega protiv Osmanlija.

Ta plemena imala su običaj slati osmanskoj vojsci pomoćnu snagu koja se sastojala od jednog muškarca po ognjištu, prema osmanskoj praksi koja se primjenjivala na Juruke i Kurde. Kada, od kraja 16. st., carstvo ima potrebe za većim brojem trupa zbog drugih ratova, albanske pomoćne snage izgleda da su dobile na važnosti. Koristile su se osobito u lokalnim ratovima protiv Crnogoraca. Mirditi su se smatrali najhrabrijim vojnicima u Rumeliji. God. 1855., kada ih je uprava *Tanzimata* pokušala razoružati i uvrstiti u redovitu vojsku, oni su se pobunili i utvrdili u području Zadrima tako dobro da je država morala odustati od svoga pokušaja. Kasnije, njihov vođ Prenk Bib Doda igra značajnu ulogu u albanskom pokretu za neovisnost (1908). »Mirditska Republika«, proglašena pod zaštitom Jugoslavije 1921. god., propala je naredne godine.

Religija. – Prema talijanskim statistikama iz 1942. godine (poslije rata se ta osnovica nije koristila), od ukupno 1.128.143 žitelja Albanije, 779.417 bili su muslimani, 232.320 pravoslavci, a 116.259 katolici. Jedina značajna katolička grupa smještena je u kotaru Skadra, dok velike pravoslavne grupe žive u kotarima Dirokastra, Korče, Berata i Valone. Muslimani su raširenі po cijeloj zemlji, no posebno po središnjoj Albaniji.

Albanija, koja je bila priključena Carigradskoj patrijaršiji god. 732., bila je god. 1054. podijeljena između Rima i Carigrada, s tim što je sjeverni dio došao pod jurisdikciju Rima. Normani i Anžujci ojačali su katolicizam u zemlji; Antivari je bilo sjedište albanske nadbiskupije, a Drač makedonske.

Pravoslavna Albanija ovisila je izravno od ohridske nadbiskupije. Kao zaštitnici pravoslavne crkve, Osmanlije, čak i prije njihove obnove carigradske patrijaršije god. 1454., išli su na ruku pravoslavcima protiv katolicizma. Ipak, zbog političkih razloga, Porta je bila trpeljiva prema katoličkoj crkvi u Albaniji. Albanska vlastela kolebala se između Istoka i Zapada, prema političkoj situaciji. Pravoslavni Albanci, koji su se iselili u južnu Italiju, imali su svoju unijatsku crkvu koja je priznavala supremaciju pape. Nakon neovisnosti Albanije, autokefalna pravoslavna crkva Albanije konačno je bila priznata od Patrijaršije (1937).

Prvi koji su prešli na Islam bili su feudalni gospodari, koji su dobili *timare* od Osmanlija. Suprotno onome što se općenito vjeruje, preobraćanje na Islam nije se tražilo kao nužni uvjet da se sačuva zemlja po osnovu *timara;* vjernost osmanskoj državi bila je dovoljna da se dobiju te darovnice i, od početka do kraja 15. st., kršćanima su se dodjeljivale. Krajem 15. st., ipak, ostalo je samo nekoliko kršćanskih timarlija, zbog dragovoljnih prijelaza na Islam. Elbasan, kojeg je podigao Mehmed II god. 1466., postaje, od početka, muslimansko središte, kao Jenišehir u Tesaliji. Čini se, ipak, da je Islam dobio samo mali broj preobraćenika u narodu, *raji.* Početkom 16. st. postoji u četiri albanska sandžaka (Elbasan, Ohrid, Avlonja i Iskenderije) oko 3.000 muslimanskih rajinskih obitelji. U katoličkim vrelima, pisanim oko 1622. god., procjenjuje se da je samo trećina albanskog stanovništva bila

muslimanska. U 17. st., Venecijanci i Austrijanci pokušali su izazvati pobunu katolika-Albanaca kao i pravoslavaca-Srba, koji su bili neprijateljski raspoloženi protiv države zbog povećanja *džizje*. God. 1614. skup crkvenih časnika u Kučima odlučio je zatražiti pomoć od pape. Oko 1622. god. pojavljuju se prvi francuski misionari u Albaniji i Srbiji. Albanski katolici i Srbi surađuju s Venecijancima god. 1649. i s Austrijancima god. 1689–1690., što Portu sili na mjere odmazde. Da to izbjegne, kršćansko stanovništvo ravnica Peći, Prizrena, Đakovice i Kosova, koje je, dijelom, bilo albansko, masovno se iselilo ili prešlo na Islam; ali jedan broj među njima postali su kripto-kršćani lokalno zvani *laramanë* (šareni). Albanizacija i islamizacija tih ravnica išle su jedna uz drugu u 17. i 18. st.

Prijelaz na Islam dobio je novi poticaj pod Bušatlijama i Alipašom od Tepedelena. Prema tadašnjim svjedocima, on je silio sela da prijeđu na Islam. Drži se da je sam bio bektašija i, u njegovo vrijeme, bektašije su doživjele najveći napredak u Albaniji. Pod kraljem Zoguom, njihove pristaše su se cijenile na oko 200.000. Sa svojim tekijama, koje su napredovale u Tirani, Akčahisaru (staro središte bektašija), Beratu i planini Tomor, kao i svojom centralnom organizacijom u glavnom gradu, bektašije su imale veliku važnost u Albaniji. Tokom kongresa u Korči god. 1919., bektašije su tražile da uspostave vlastitu zajednicu, odvojenu od sunita. To se ostvarilo tek pod političkim režimom nakon oslobodilačkog rata.

Islam je igrao bitnu ulogu u osmanizaciji Albanije, te kršćanski Albanci često označavaju imenom Turaka svoje muslimanske zemljake. S druge strane, Islam je Albancima učinio uslugu, jer je spriječio da ih asimiliraju njihovi grčki ili slavenski susjedi.

Povijest. – Općenito je prihvaćeno ilirsko porijeklo albanskog naroda, ali njegovi etnički odnosi s Tračanima, Epircima i Pelazgima još su predmet rasprava. Ilirska plemena ušla su, najprije, u doticaj sa grčkom kulturom, posredstvom grčkih kolonija koje su se zasnovale na albanskim stranama u 7. st. prije nove ere. Glavna je bila Epidamnos, blizu Drača. Ilirci stvaraju svoju prvu neovisnu političku organizaciju u 3. st. prije nove ere. Osvojeni od Rimljana god. 167. prije nove ere, bili su podložni moćnom utjecaju Rima tokom stoljeća. Veliki je rimski put ka Istoku, Via Egnatia, išao od Dyrrachiuma (Drač) i slijedio dolinu Škumbe. Po prvi puta, Ptolemej spominje etnonim *Albanoi* među ilirskim plemenima i njihov glavni grad *Albanopolis* (blizu Kruje). U 7. st., slavenski upad u Albaniju okončava romanizaciju Albanaca, koji se povlače u svoje planine na sjeveru, da bi vodili pastirski život tokom pola tisućljeća. U 9. i 10. st., bugarsko carstvo širi svoju vlast na južnu Albaniju, uključujući i grčki Drač, a oko kraja 12. st. Srbi, pod Nemanjom, zauzimaju sjevernu Albaniju. Dugo supostojanje sa Slavenima ratarima ostavilo je jak pečat na albanskom narodu. Konačno, car Vasilije II obnavlja bizantsko gospodstvo nad južnom Albanijom i osvaja Dyrrachion (1005), koji postaje glavni grad bizantske provincije od 9. st. Kada, oko sredine 11. st., vlast Bizanta slabi u pokrajinama, Albanci su sišli sa svojih planina. Od tog trenutka, Albanci, koji su se smjestili između crta Skadar-Drač i Ohrid–Prizren, sve se više spominju u vrelima. Osmanlije su, najprije, koristili grčki oblik *Arvanid*, zatim svoje turcizirane verzije *Arnavud* i *Arnavut*.

Počev od 11. st., Albanija ponovo postaje mostobran za feudalnu Evropu u napadima na bizantsko carstvo. Dyrrachion su privremeno zauzeli Normani god. 1081. i 1185., a Venecijanci 1240. god. Poslije je pao u posjed despota Epira, Theodora Anđela (1215–1230). God. 1272. Karlo Anžujski zauzima grad, kao i ostatak albanske obale, i uzima titulu »kralj Albanije«. Bijaše to polazište duge borbe između Bizantinaca i Anžujaca u Albaniji.

Turci iz Anadolije, uslijed svoga saveza sa bizantskim carem, upoznaju Albaniju po prvi puta god. 1337: tokom bizantskog građanskog rata, Albanci iz visokih krajeva intenzivirali su svoja pljačkanja u Albaniji, zauzeli Timoron i ugrozili druge bizantske utvrde, Kaninu, Belgrad (Berat), Klisuru i Skarapar; da uspostavi svoju vlast u Albaniji, kao i u Epiru, Andronik III je ušao u tu pokrajinu s vojskom, u kojoj je bila i turska pomoćna snaga koju je poslao njegov saveznik Umur-beg, gospodar Ajdina. Vojska je prošla zemljom sve do Drača; pobunjenici, koji su se povukli u svoje planine, pretrpjeli su velike gubitke od Turaka.

Stefan Dušan nije dugo čekao da zauzme Albaniju (Kroja 1343. god.; središnja Albanija 1343–1346). To je, čini se, ubrzalo iseljavanje Albanaca u Grčku. Domorodni albanski feudalci i vojnici pridružili su se Dušanu u njegovim osvajanjima više ka jugu. *Vojnuci*, koji se, kasnije nalaze u Albaniji pod Osmanlijama, po svoj prilici su se naselili sa Dušanom u to doba. Kada se, god. 1355., slama Dušanovo carstvo, lokalni feudalni gospodari, slavenskog, albanskog ili bizantskog porijekla, pojavljuju se na svim stranama Albanije. Uskoro se Balše (Balšići) na sjeveru, a Thopije u središtu pojavljuju kao najmoćniji od tih gospodara. Balše zaposjedaju obalu između Drača i Kotora; oni pokušavaju osigurati vlast nad širokim prostorom sve do Prizrena. Došli su u sukob sa Tvrtkom, bosanskim kraljem, kao i sa Srbima, koji su nastojali da ponovo pod svoju vlast stave taj kraj (Zeta). Uskoro Balše, koje su se već naselile u Avloni, Belgradu (Berat) i Kanini, ugrožavaju Karla Topiju u Draču; ovaj je god. 1385. pozvao u pomoć osmanske Turke, čije su se granične *(udž)* jedinice već bile pojavile blizu Janjine god. 1381. Balša II bio je potučen i ubijen od osmanske vojske u Savri 1385. god. U osmanskim kronikama, taj događaj je saopćen pod imenom pohoda na »Karli-ili« tj. »Karlovu zemlju«. Albanski gospodari, uključujući tu i Balšine nasljednike, priznali su vrhovnu vlast sultana. Dukađini iz Alesija obavijestili su Dubrovčane o miru koji su sklopili s Osmanlijama god. 1387. Uznemirena turskim napredovanjem, Venecija je poslala Danijela Kornara kod Murata I da zaštiti Topiju (1387), ali je, s druge strane, pregovarala s Topijom da na se preuzme grad. Tako je započelo dugo suparništvo između Venecije i Osmanlija u povodu Albanije. Kao sultanov vazal, Đerđ Stracimirović, nasljednik Balšin u Skadru i Ulcinju, htio se okoristiti od Osmanlija u svome sukobu sa Bosancima. Kefalija Šahin (u turskim kronikama: Kavala Šahin, kasnije Šihabudin Šahin-paša), *udž-beg* i vjerojatno *subaša* Liaskovika, zaputio se u niz uspješnih pohoda u Bosnu, ali je, naposljetku, bio potučen od Bosanaca blizu Trebinja (1388). Prema Nešriju, taj pohod je krenuo na zahtjev »gospodara Skadra«, koji je,

nakon Šahinovog poraza, bio optužen da se tajno sporazumio s neprijateljem. Nakon pobjede na Kosovu (1389), Osmanlije su od Skoplja (Üsküb) napravili moćni pogranični položaj, naseljavajući tu Turke iz Saruhana, pod Paša-Jigitom (oko 1391). Šahin se vraća poslije i goni Đ. Stracimirovića iz Skadra i St. Serđa (1393–1395), koji se vratio Venecijancima da bi dobio njihovu zaštitu. Venecija je, sa svoje strane, uzela Alesio, Drač (1393), Drivasto (1396), koje su sve bili napustili njihovi domaći gospodari za godišnju potporu. Osmanlije su također nastojali zadržati lokalne gospodare na svojoj strani, jamčeći im njihove zemlje po osnovu *timara*. Tako su Dimitri Jonima, Konstantin Balša, Đerđ Dukađin surađivali, kao turski vazali, sa Šahinom, protiv Venecijanaca.

Uspostava osmanskog gospodstva u Albaniji s njegovim sustavom *tahrira* i *timara* započela je, najprije, na području Premedija i Korče. Redovita osmanska uprava, sa svojim *subašama* i kadijama u gradovima, sa spahijama *(sipahi)* na selima, potvrđena je dokumentima koji idu do doba Bajazita I. Dokumenta dokazuju i da je Akčahisar (Croya, Krujë) bio oslobođen poreza u isto doba. Albanske snage, pod zapovjedništvom Koje Zaharije, Dimitrija Jonima, Đerđa Dukađina i Dušmanija, sudjelovale su u bici kod Ankare 1402. god. Od rušenja Bajazitovog carstva, god. 1402, jedan broj tih albanskih gospodara (Ivan Kastriot, Koja Zaharija, Niketa Topija) priznali su vrhovnu vlast Venecije. Kada je god. 1403. umro Đ. Stracimirović, Venecija, koja je već uzela Skadar, zauzela je dio njegove baštine: Dulcigno (Ulcinj), Antivari (Bar) i Budvu. Ali njegov sin Balša, potpomognut od Stefana Lazarevića i Vuka Brankovića iz Srbije, zametnuo je dugu borbu protiv Venecije. Ova je, naposljetku, zaključila sporazum o albanskim stvarima sa njihovim sizerenom, Emirom Sulejmanom (1409). Kasnije, Paša-Jigit od Skoplja silio je Ivana Kastriota da se podvrgne vrhovnoj vlasti sultana (1410). Na jugu, Osmanlije su potpomagali albanske Spate protiv Toka. Konačno je objavljen rat protiv Venecije, tokom kojeg su Osmanlije stvarno osvojili Albaniju od sjevernog Epira do Kroje i stvorili pokrajinu Arvanid-ili ili Arnavud-ili (818–820/1415–1417)*.

Situacija u zemlji je sada pouzdano znana, zahvaljujući podrobnostima koje se nalaze u registru *timara* iz 1431–1432. god., tu su sadržana imena raznih područja, često s pozivanjem na glavne feudalne obitelji koje su bile vazali Osmanlija oko 1416. god.: Juvan-ili (teritorij Kastriotija), Balša-ili (istočno od Kavaje i južno od Skumbe), Đonomajmo-ili (sjeverno od Pekina), Pavlo-Kurtik-ili (dolina Jilema), Kondo-Miho-ili (područje istočno od Elbasana), Zenebiš-ili (Zenebissi, Đirokaster i okoline), Bogdan-Ripe-ili (sjeverno od Elbasana), Aštin-ili (Premetë). Pored tih velikih obitelji, mnogi kršćanski feudalci od manjeg značaja očuvali su neke od svojih zemalja po osnovu *timara*. Među njima se mogu navesti: Dobrile (u Čartolosu), Simos Kondo (u Kokinolisariju), obitelj Bobza (Đon i njegovi sinovi Gin i Andre u selu Bobza ili Bubës), obitelj Karli (Matja). Ta vrsta *timara* predstavljala je 16% svih timarlija u Albaniji. Prijelaz na Islam nije se smatrao nužnim za posjedovanje *timara*. Jedan *Metropolid* u Belgradu (Berat) i trojica *Peskoposa* u Kanini, Akčahisaru i Čartolosu dobili su svoja prva sela po osnovu *timara*. Tursko pučanstvo pokrajine sastojalo se samo od vojnog i vjerskog osoblja. Turske timarlije, sa svojim ljudima, nisu prelazile broj od 800. Svaki sandžak bio je podijeljen između oko 300 timarlija, koji su živjeli na selima ili u dvorovima (gradinama). Argirikasri (kasnije Argiri ili Ergiri) postaje sjedište sandžakbega, a u svakom središtu okružja *(vilajet)* nalazio se jedan subaša i kadija. Revolucionarna mjera, koju je poduzela osmanska država, bila je u tome da je gotovo sve poljoprivredne zemlje smatrala državnom svojinom, jer joj je samo taj status mogao omogućiti da primijeni svoj sustav *timara*. Seljaci su, dakle, trebali imati osjećaj da su stavljeni pod bezličnu središnju vladu, u poredbi s njihovom uskom ovisnošću u odnosu na feudalne gospodare u ranijem režimu.

Na sjeveru, Osmanlije su najprije potpomagali Balša III i, po njegovoj smrti (1421), Stefan Lazarević od Srbije, protiv Venecije, koja je morala, naposljetku, vratiti Stefanu gradove Drivasto, Antivari i Budvu (1423). Na jugu, despot Karlo Toko je umro god. 1429. i Murat II, koristeći sukob među nasljednicima, uzima Janjinu (1430). Poslije toga se obavio novi popis zemlje i žitelja Albanije (1432), što znači stezanje osmanske upravne vlasti u zemlji. Taj popis se može smatrati istinskom polaznom tačkom dugog albanskog otpora tokom narednih desetljeća; on, osim toga, pokazuje realni karakter pobune. Najprije, neka sela u planinskim područjima Kurveleša i Bzoršeka odbila su da se popišu. U nekim mjestima su žitelji čak ubili svoje osmanske timarlije. Veliki feudalni gospodari, kao Ivan Kastriot na sjeveru, Arijanit (Araniti) Comnen u oblasti Argirikasr, morali su prepustiti znatne dijelove svoje zemlje, da bi one bile podijeljene po osnovu *timara* osmanskim spahijama *(sipahi)*. Araniti se prvi digao na oružje i pobio brojne spahije tokom jeseni 1432. god., a Topija Zenebesi je opsjeo Argirikasri. Alfonso V Napuljski, Venecija i Mađarska ohrabrivali su pobunjenike koji su potukli Aliju, Evrenosova sina, upravljača Albanije, u klancu Bzoršek. Osokoljeni time, kršćanski feudalni gospodari Centra i Sjevera pridružuju se pobuni. Konačno, god. 1434., sve snage Rumelije, pod Sinan-begom, općim upravljačem Rumelije, sjedinjuju se da okončaju tu opasnu pobunu koja je Mađarskoj dala nadu u novi križarski pohod. Ali Arijanit se zaputi da izmakne u planinu. Dodatni dokumenti, koji su pridodati nakon 1432. god. *defteru* Albanije, ukazuju na to da pobuna nije znatno utjecala na osmansko gospodstvo u zemlji. Velika većina osmanskih i kršćanskih timarlija ostala je u posjedu svojih *timara*. Izgleda da je većina žitelja visokih krajeva surađivala s feudalnim obiteljima koje su imale bračne veze sa njihovim vođama.

Od 1443. god. Skender-beg, zet Arijanitin, preuzima vođenje pobune; njegova energija i srčanost, kao i međunarodna situacija tog vremena, dali su pokretu važnost međunarodnog karaktera. Ako se ostavi po strani legenda koja se razvila oko njega, treba istaći da osnova i motivi njegove pobune nisu bili drugačiji od onih drugih feudalnih gospodara. Imenovan subašom Akčahisara (Kroja) oko 1438. god., on je smijenjen god. 1440; on je, tada, htio ponovo dobiti Kroju i sve zemlje svoga oca i posjedovati ih po osnovu feudalnog gospodara, a ne kao timarlija. Istina je da je

* Vidi napomenu na stranici 13.

zaključio savez s drugim feudalnim obiteljima (skupština u Alesiju, 1. 3. 1444.), ali ideja ujedinjene Albanije pod nacionalnim vođom bila je daleko od stvarnosti. On je kontrolirao samo sjever Albanije, dok su središte i jug ostali uvijek pod osmanskom vladavinom. Subaše i sandžakbezi, koji su sjedili u Argirikasru, Ohridu ili Belgradu (Berat), pokušali su lokalnim snagama suzbiti pobunu. Snage Skender-bega čini se da nisu nikada prelazile 3.000 ljudi. Ugovorom od 1451. god., on postaje vazal Alfonsa V Napuljskog i ustupa Kroju kraljevim ljudima.

Arijanit, koji je imao pretenzije na južnu Albaniju, slijedio je njegov primjer; on je bio od kralja ovlašten da u njegovo ime primi zakletvu vjernosti drugih albanskih feudalnih gospodara, koji postaju kraljevi vazali. Za uzvrat, kralj je prihvatio da daje godišnju potporu od 300 do 1400 dukata svakom od vazala, te da im osigura utočište u slučaju opasnosti. Ta jednostavna promjena gospodara bila je očito odre-

Gradovi	1431		Početak 16. st.	
	kršćanska ognjišta	muslimanska ognjišta	kršćanska ognjišta	muslimanska ognjišta
Argirikasr	121	–	143	–
Belgrad (Berat)	175	–	561	11
Kanina	216	–	514	–
Premedi	42	–	260	–
Klisura	100	–	514	–
Akčahisar	125	–	89	65

(Ove brojke ne obuhvataju vojne i građanske dužnosnike.)

đena činjenicom da se aragonski sustav pokazuje albanskim gospodarima mnogo povoljnijim od osmanskog. Ali, kako svjedoči jedan tadašnji aragonski dokument, »narod nije imao mnogo razloga da se žali na osmansku upravu«. Registar *timara* iz god. 1466–1467. obuhvaćao je Dibru (Debar), Dlgobrdo, Rjeku, Mat i Čermeniku; vidi se, dakle, da se sustav *timara*, nakon pohoda Mehmeda II god. 1466, proširio na ta područja. Ma kakvi bili njegovi stvarni motivi, papa je Skender-bega, koji je prkosio, u svojim planinama, Muratu II i Mehmedu II, u to doba slavio također kao »pobornika Krista«, a nacionalisti 19. st. kao albanskog nacionalnog heroja.

Tokom rata između Osmanlija i Venecije od god. 1463. do 1479., Albanija postaje jedno od glavnih poprišta. Konačno, Osmanlije su uzeli Kroju, Drivast, Alesio i Žabljak god. 1478, Skadar 1479. i Drač 1501. Alesio (Lješ), kojeg su Osmanlije izgubili tokom rata 1499–1503, ponovo je zauzet 1509. god. Nakon što nisu uspjeli u svojim pokušajima 1538. god., Osmanlije su konačno zauzeli Antivari (Bar) i Dulcigno (Ulcinj) god. 1571. i dovršili tako odvajanje Albanije.

Čini se da je osmanska vladavina u Albaniji do kraja 16. st. donijela eru mira i napretka. Većina starih feudalnih obitelji prilagodila se, tada, osmanskom režimu, pa čak i jedan od Arijanita, zvan Ali-beg, imao je veliki *timar* oko Kanine, Argirikasra i Belgrada (Berat) oko 1506. god.

Do god. 1466., osmanska Albanija tvorila je *sandžak* pod imenom Arvanid (ili Arnavud)-ili; njegove potpodjele bili su *vilajeti* Argirikasra, Klisure, Kanine, Belgrada (Berat), Timorindže, Iskarapara, Pavlo-Kurtika, Čartalosa i Akčahi-

Evo i spiska, uspostavljenog na osnovu popisa iz 1506. god. i 1520., a pokazuje upravnu i vojnu situaciju u 16. st.

Sandžak	Zajednice			Stanovništvo			Dužnosnici i vojnici**						Prihodi od poreza
	gradovi	tvrđave	sela	kršćanska ognjišta	muslimanska ognjišta	židovska ognjišta	sandžakbezi	kadije	zaimi	timar spahije	đebeli	mustahfizi u tvrđavama	u akčama (jedan venecij. dukat vrijedio je tada 52–60 akči)
Iskenderije (Skadar): obuhvata kadiluke Iskenderije, Podgorice, Bihora, Ipeka (Peć), Prizrena i Karadaga (Crne Gore)	5	6	895	23355	371	–	1	4	8	137	?	297	4.392.910
Avlonja (Valona): obuhvata kadiluke Belgrada (Berat), Iskarapara, Premedija, Bogonja, Tepedelena, Argirikasra, Avlonje	7	7	?	35570*	1344*	528* u Avlonji 25 u Belgradu	1	7	68	479	654	346 i 107 azaba	6.991.836 u tri kadiluka Argirikasrija, Avlonje i Belgrada (Berat)
Elbasan: obuhvata kadiluke Elbasana, Čermenike, Išbata, Drača	3	4	250	8916	526	?	1	3	2	109	1031	400 i 250 azaba	1.260.087
Ohrid: obuhvata kadiluke Ohrida, Dibra (Debar), Akčahisara, Mata	4	6	849	32648	623	–	1	4	8	388	655	193	2.947.949

* Te brojke vrijede samo za kadiluke Belgrada (Berat), Argirikasra i Avlonje

** U listu nisu uneseni dizdari, kethude, hatibi, imami ili šejhovi koji su obitavali gotovo svugdje.

sara. Kada je god. 1466. Mehmed II sagradio tvrđavu Elbasan, to područje postaje novi *sandžak*. Osim toga, stvoreni su, na jugu, sandžak Avlonja (Avlona) i, na istoku, Ohridski sandžak; god. 1479. stvoren je, na sjeveru, Skadarski sandžak.

Usporedba između popisa iz 1431. i onog iz 16. st. pokazuje činjenicu da je svugdje, u gradovima i selima, stanovništvo više nego udvostručeno tokom međurazdoblja i da su, prema tome, prihodi od poreza znatno porasli.

Albanski gradovi, njih 19 u sva četiri sandžaka, bili su mala lokalna tržišta sa stanovništvom koje se kretalo od 1.000 do 4.000. Jedino je Avlonja (Valona) postala trgovinsko središte od neke važnosti (od 4–5.000 žitelja). Da bi potakla trgovinu, vlada je tu uspostavila malu židovsku koloniju od španjolskih izbjeglica (kraj 15. st.). Prema *Kanun-nami* Avlonje, luka je primala robu uvoženu iz Evrope, kao i kadifu, brokat, moher, pamučne tkanine, tepihe, začine i kožu iz Bruse i Carigrada. Veliku količinu smole i soli, proizvedenih u blizini grada, kupovali su državni uredi po određenoj cijeni. Prihodi od poreza Avlonje samo za sultanovu riznicu išli su do oko 32.000 dukata godišnje.

Osmanlije nisu korjenito mijenjali fiskalni sustav koji je postojao u Albaniji pod Bizantincima i Srbima. *Ispendže*, vrlo vjerojatno srpski porez, plaćao je svaki odrasli kršćanski muškarac do iznosa od 25 akči. Osnovni osmanski porezi bili su *ušr*, koji je, u stvari, bio 1/8 poljoprivrednih proizvoda, i *džizja*. Bizantski porez od dvije mjerice (vagana) žita i raži preživio je u nekim dijelovima Albanije pod Osmanlijama. Postojale su i globe zvane *bad-i hava* (očito prilagodba bizantskog *aerikon*), a *tavuk ve bogača* (bizantski: *kaviskija*) održali su se i u Albaniji kao *adet*. Svi ti porezi, izuzev *džizje*, koja se sakupljala za sultanovu riznicu, bili su dodijeljeni timarlijama. Pod Osmanlijama, stopa oporezivanja čini se da nije bila manja nego prije, ali su oni ukinuli kuluk i odredili unaprijed, za svakog seljaka, iznos dužnog poreza. Bilo je nedozvoljenih postupaka, te *Kanun-nama* iz god. 1583. čini se da je tačno dala ideju tih zloraba. U njoj se kaže da nijedan timarlija ne može podvrći svoje seljake kuluku, siliti ih nositi travu za njega, uzeti njihovu zemlju bez zakonskog načina ili ih siliti da u novcu plaćaju *ušr*, koji treba biti isplaćivan u naturi. Najčešća žalba tog polunomadskog naroda dolazila je od toga što je on bio podložan porezu na ovce više od jedanput godišnje tokom njihove ljetne ispaše.

Početkom 16. st., javni prihod Skadarskog sandžaka popeo se na 4.392.910 akči, od čega je polovica pripadala sultanu, a druga polovica sandžakbegu (449.913) i timarlijama (1.776.118).

Albanci su zauzimali istaknuto mjesto u vladajućoj klasi carstva. U najmanju ruku, 30 velikih vezira može se dokazati da su bili Albanci – posebice, Gedik Ahmet, Kodža Davud, Dukađin-zade Ahmet, Lutfi, Kara Ahmet, Kodža Sinan-paša, Nasuh, Kara Murat i Tarhondžu Ahmet. U dvorskoj gardi također su se uvijek nalazili Albanci u velikom broju. Očevidan razlog toga je u tome da se sustav *devširme* naširoko primjenjivao u Albaniji, kao i u Bosni.

Dvije temeljne promjene u strukturi carstva: raspad sustava *timara*, s jedne, i pogoršavanje fiskalnog sustava, s druge strane, imale su svoje posljedice na situaciju u Albaniji, kao i drugdje. Prva promjena, koja se podudarala sa slabljenjem središnje vlasti krajem 16. st., omogućila je stvaranje velikih dobara u pokrajinama, dok je druga obavezivala državu da utvrdi druge poreze i da reformira *džizju*, koja je, zbog svoga poraslog iznosa, posebno djelovala na kršćansko pučanstvo. Nezadovoljstvo se očitovalo osobito u buntovnom stavu katolika visokih krajeva u 17. st. i 18. st. i njihovoj suradnji s neprijateljskim silama. Na primjer, početni porez od 1.000 akči godišnje, koji je plaćao rod Klementija, dosegao je smiješni iznos od oko kraja 16. st. zbog obezvređivanja akče, te je država imala, dakle, potrebe da *džizju* utvrdi na 1.000 zlatnika; to je izazvalo pobunu plemena sjeverne Albanije, koja su započela napadati i pljačkati doline Rumelije sve do Filiba (Plovdiv); da zaustavi ta pljačkanja, Porta je odaslala više vojski i izgradila novu utvrdu blizu Gusinja. Novi ustanak god. 1638. ugušio je Duče Mehmed-paša. Klementi, Kuči (Kočaj), Piperi na sjeveru, a Himarci na obalnom rubu Himare, surađivali su također sa austrijskim i venecijanskim vojskama tokom rata 1683–1699, 1714–1718, 1736–1739. godine.

S druge strane, kako je središnja vlast slabila, brđani su počeli prodirati u Rumeliju i čak u Anadoliju početkom 17. st. U 18. st., paše, begovi i ajani uzimali su svugdje u svoju službu te planince koji su uživali ugled najboljih najamnika. Oni su bili organizirani u buljuke *(bölük)* od oko 100 ljudi pod zapovjedništvom buljukbaše, koji je, kao savršeni *condottiere*, zaključivao za svoje ljude sporazum sa iznajmiteljem. Ulogu, koju su igrali takvi buljuci, dobro ilustrira primjer Muhameda Alija u Egiptu. Brojni Albanci su se u Rumeliji također pridružili bandama gorštaka, zvanim *Dağli eşkiyası* ili *Kırçaali*.

U istom razdoblju, sustav zakupa državne zemlje *(miri arazi mukataası)* u niskim krajevima, ravnicama uz obalu i unutrašnjim porječjima, stvorio je u Albaniji klasu velikih zemljoposjednika, *ajana*. Ti gospodari zemlje koristili su sva sredstva da dobiju sve više *mukati;* među njima, obitelj Bušatli na sjeveru, na teritoriju Gega, a Ali-paša Tepedelenli na jugu, u zoni Toska, javljaju se kao poluneovisni despoti. Prvi Bušatlija (kod turskih kroničara Budžatli ili Bučatli), Mehmed-paša, izgradio je svoju moć stječući velike *mukate* i zaključujući savez sa Malisorima, gorštacima, prisiljavajući, tako, Portu da mu povjeri upravljanje Skadrom (Ishkodra, Shkodër), god. 1779. Nakon njegove smrti (1796), pokušaj Porte da povrati te *mukate*, izazvao je pobunu njegovog sina Kara Mahmud-paše. Ali-paša je također posjedovao oko 200 imanja *(çiftlik)*. U početku, Porta nije sprečavala rastuću moć i vlast Bušatlija i Ali-paše, jer je upravo smatrala da će oni obuzdati vlast lokalnih *ajana*, te da će suparništvo te dvojice paša stvoriti protutežu. Ali-paša je pokušao jednom proširiti svoju vlast na zonu Bušatlija i suzbiti ih; pomoću svoga sina, za kojeg je uspio da se imenuje upravljačem Tesalije, Moreje i Karli-ilija, on je stvarno stvorio poluneovisnu državu u Albaniji i Grčkoj. God. 1820., kada je centralna vlada konačno krenula protiv njega, on se pobunio i poticao je Grke na ustanak. Što se tiče vlasti zadnjeg Bušatlije, Mustafa-paše, ona je bila uništena tek 1832. god. od vojske koju je ponovno izgradio Mahmud II. Centralizatorska politika Tanzimata izazvala je metež sa samostalnim plemenima sjeverne Albanije.

»Albanska liga za obranu prava albanskog naroda« bila je

stvorena u Prizrenu 13. 6. 1878. god., jedino zato da bi se utjecalo na odluke Berlinskog kongresa, ali je dokazano da je imala veliki značaj za kasnije rađanje albanske države. Ohrabrivana u početku od osmanske vlade, Liga se suprotstavljala Crnogorcima i Grcima, da bi očuvala ujedinjene albanske pokrajine (četiri osmanska *vilajeta:* janjinski, skadarski, bitoljski i kosovski). Ali kada je istupila sa idejom samostalne Albanije, Porta je poslala vojsku i rasturila Ligu (1881). Velike sile, osobito Austro-Ugarska i Italija, podupirale su taj autonomistički pokret, sa željom da prošire svoj utjecaj na Albaniju, dok je Rusija podržavala teritorijalne pretenzije Crne Gore na tu zemlju. S druge strane, vrbujući Albance u svoju tjelesnu gardu i dodjeljujući im posebne počasti, Abdulhamid II nastojao je zadobiti podršku Albanaca. Ali albanski intelektualci, u suradnji s Mladoturcima, radili su za samostalnu Albaniju. Godine 1908., pozicija koju su zauzeli Albanci protiv Abdulhamida II na skupu u Frizoviku, realno je pomogla da revolucija trijumfira. U osmanskom parlamentu, utjecajni Albanci, kao Ismail Ćemali, Esad Toptani, Hasan Priština, pridružili su se stranci *Hürriyyet ve itilaf* koja je tražila decentralizaciju, protiv centralizatorske osmanizacijske politike stranke *Ittihad ve terakki.* Dok su se i dalje vodile vatrene rasprave o sustavu albanskog obrazovanja (kongres u Bitolju 1908), došlo je do jedne pobune među gorštacima protiv osmanske vlade koja je bila u napasti da zahvati i vojsku. Konačno je, 4. 9. 1912. god., nova osmanska vlada prihvatila albanski zahtjev za samostalnom upravom. Ali balkanski rat je potpuno promijenio situaciju na Balkanu. Malo vremena nakon objave rata u novembru 1912. god., Ismail Ćemali je proglasio neovisnost Albanije u Valoni (Vlorë). Konferencija u Londonu učinila je od Albanije samostalnu kneževinu uz jamstvo šest sila (29. 7. 1913.); ali novoizabrani knez, Nijemac Vilhelm fon Vid, morao je uskoro napustiti zemlju (3. 9. 1914.). Nakon prvog svjetskog rata, Srbija je izrazila pretenzije na Skadar i Drač. Videći svoju zemlju raskomadanu, albanske vođe sazivaju nabrzinu kongres u Ljušnji (21. 1. 1920.) i zahtijevaju neovisnost Albanije. U Tirani je bila stvorena nacionalna vlada i vojska albanskih pristaša protjerala je Talijane iz Valone. Italija je konačno priznala neovisnost Albanije ugovorom u Tirani (3. 8. 1920.). Mala albanska država iskušala je metežni parlamentarni život tokom prvih godina svoga postojanja (1921–1924). Muslimanski begovi, zemljoposjednici u zapadnim i središnjim ravnima, ušli su u sukob s Narodnom strankom pod vođstvom Fan S. Nolija. Revolucija je prisilila Ahmeda Zogua, prvog ministra, da pobjegne u Jugoslaviju. S jugoslavenskom podrškom, on se vratio na vlast (24. 12. 1924.); Ustavotvorna skupština proglasila je republiku u Albaniji i imenovala Ahmeda Zogua predsjednikom. On je tada potpisao niz ugovora s Italijom, stavivši, praktično, zemlju pod talijanski protektorat. God. 1928., Zogu se proglasio kraljem Albanaca. Pobjegao je dan prije navale Talijana na zemlju, 6. 4. 1939. godine. Nakon oslobodilačke borbe pod vođstvom KP, zemlja je proglašena narodnom republikom (Republika Popullore e Shqiperise). Glavni grad je Tirana.

ALI (a. *'Alī ibn Abī Ṭālib*), bijaše rođak i zet Muhammedov i četvrti pravovjerni halifa. Kada je prihvatio novu vjeru, imao je najviše 10 ili 11 godina; Muhammed ga je primio u svoju kuću da rastereti njegovog oca koji je zapao u siromaštinu. Njegov otac Abu Talib, čija je *kunja* skrivala neznabožačko ime 'Abd Manāf, bijaše sin 'Abd al-Muṭṭalib b. Hāšima. Majka mu se zvala Fāṭima bint Asad ibn Hāšim. Muhammed, čiju je kćer oženio, nazvao ga je Abu Turāb. Ne može se tačno ustvrditi kada je prigrlio islam, ali je nakon Hadidže bio ili prvi musliman ili drugi (nakon Abu Bekra). Bio je među onom desetoricom kojima je Muhammed izričito obećao Raj i jedan od šestorice izbornika koje je Omar na smrtnoj postelji imenovao.

Kada je Muhammed odlučio izbjeći u Jesrib i iznenada iščeznuo iz Meke, na bijegu mu je pomogao Ali time što je uvjerio narod da se još uvijek nalazi u kući u kojoj je stanovao. Ostao je nekoliko dana iza njega u Meki, kako bi vlasnicima vratio kapital koji su bili povjerili Poslaniku. Nekoliko mjeseci kasnije je oženio njegovu kćer Fatimu, te iz njihovog braka su se rodili al-Hasan i al-Husein; za života Fatime, Ali nije imao druge žene.

Za Muhammedovog vremena, Ali je sudjelovao gotovo na svim pohodima, često kao zastavnik, a samo dva puta kao zapovjednik (na Fedek i Jemen). Svugdje je dao dokaza o hrabrosti koja je kasnije postala legendarna; na Bedru je ubio veliki broj Kurejšita; na Hajberu, poslužio se vrlo teškim vratima kao zaštitom, te su, zahvaljujući njegovom žaru, muslimani pobijedili židove; na Hunejnu, on je bio jedan od onih hrabrih koji su branili Poslanika. Nakon njegove smrti, nije sudjelovao ni na jednom pohodu, iz razloga koji se ne znaju: Omar je bio zabranio Kurejšitima da se rasturaju po pokrajinama, ali Osman je otklonio sve prepreke tome; može se pomisliti da se nije htio više udaljavati iz Medine; možda mu, jednostavno, zdravlje nije dopuštalo da se bori; pa ipak se priča da je u bitkama Deve i kod Sifina počinio, iako šezdesetogodišnjak, nekoliko podviga.

Tokom izbora Abu Bekra za Muhammedovog nasljednika, Ali, sa Talhom i nekim drugim drugovima, ostao je u kući Poslanikovoj i nadgledao pripreme za pokop. Premda su ga al-'Abbās i, kaže se, također Abu Sufyān nagovarali, nije učinio ništa da bi vlast ostala u rukama Hašimita. Premda su osobe, koje su, najprije, odbile priznati izbor, poslije prihvatile svršenu stvar, Ali je svoje odbijanje zadržavao šest mjeseci. U jednom slučaju, pitanje naslijeđa je situaciju učinilo složenom: naime, Fatima je tvrdila da ima prava na dobra koja je njezin otac uživao, a Abu Bekr je to odbijao, oslanjajući se na Poslanikove riječi, prema kojima »poslanici nemaju nasljednika«. Ne može se vjerovati da se Ali realno nadao da će naslijediti Poslanika. Arapi su općenito birali svoje vođe među zrelim ljudima (on je god. 11/632.* imao malo više od 30 godina), a uopće nisu bili skloni legitimizmu. Šiiti su, u svome kontekstu, tumačili Muhammedove riječi o Aliju, te iz toga izvodili da je on htio svome zetu povjeriti naslijeđe, no činjenica je da tokom svoje zadnje bolesti on nije očitovao tu svoju volju.

Prema islamskim piscima, Ali je bio vrlo slušani savjetnik halifa koje su mu prethodile, ali, ako je i pozivan dati svoje

* Vidi napomenu na stranici 13.

pravo mišljenje, jer je izvrsno poznavao *Kur'an* i Sunu, teško je povjerovati da je Omar prihvaćao njegove savjete što se tiče političkih pitanja; bar što se tiče glasovitog *divana,* Ali je bio potpuno suprotnog mišljenja nego halifa, jer je bio za to da se svi prihodi podijele. Za Omarovog – i Osmanovog – života, Ali nije imao nikakvu ni vojnu ni političku dužnost, osim što je zamjenjivao kada je Omar išao u Palestinu i Siriju; tako, on jedini nije prisustvovao skupu u Džabiji, gdje su vojni glavari i visoke ličnosti, sazvani od Omara, odobrili mjere od krajnje važnosti za uređenje osvajanja i za *divan.*

Tokom halifata Osmanovog, Ali, s drugim drugovima, u prvom redu Talhom i az-Zubeirom, optužili su više puta halifu da zanemaruje *Kur'an* i Sunu, posebice u primjeni *hududa.*

Ali je bio opsjednut dužnošću da se primjenjuje božanski Zakon: on je među onima koji uporno traže da se kazni uživanje vina. Sa Abdurahmanom ibn Aufom je javno prigovorio halifi da je uveo *bidu* (novotariju) obavljajući četiri *rekata* umjesto dva na Arefatu i Mini. Ali on se i na političkim pitanjima svrstao na stranu opiratelja i od njih je bio priznat kao vođ ili jedan od vođa, bar moralno. Kada je Abu Ḏarr al-Ġifārī, koji je potaknuo mase protiv zloupotreba moćnih, bio protjeran iz Medine, Ali ga je, usprkos zabrani halife, otišao pozdraviti pri odlasku, zbog čega je došlo do žestoke rasprave s Osmanom. Kada su buntovnici iz Egipta došli u Medinu, započeli su pregovore sa Osmanom. Ali je bio posrednik ili jedan od posrednika među njima. Kada su se, kasnije, buntovnici vratili u Medinu i zauzeli »Kuću«, tražili su da Ali stane na njihovu stranu; on je to, dakako odbio, ali ih je, svojim stavom, ohrabrio tokom opsade, te je dao povoda da se posumnja da je bio suglasan s njima da se zatraži ostavka halife, dok treba biti isključeno svako njegovo sudjelovanje u krvavom halifinom kraju.

Kada je Osman ubijen, Umajadi uteku iz Medine i suprotna strana ostane gospodarom situacije. Od Alija se tražilo da preuzme halifat. On je tražio opću suglasnost, a njegove pristaše htjele su primijeniti silu na one koji bi ga odbili priznati (uključujući tu Talhu i Zubeira); ipak, bilo je ličnosti koje se nisu sagnule i koje su se udaljile iz Medine. Muavija je, kasnije, mogao zastupati da izbor nije bio zakonit zato što ga je obavila manjina, na što je Ali odgovarao da je izbor halife pravo osoba (ansara, muhadžira ili boraca na Bedru) koje se u tom trenutku nalaze u Medini. Ono što je sigurno, to je da je i Ali prihvatio da bude imenovan od buntovnika koji su ubili Osmana, što je bila greška, jer se izložio optužbama da se ukaljao njihovim zločinom. Ipak, prema nekim predajama, uzalud se nastojao osloboditi najbuntovnijih među svojim pristašama.

U međuvremenu, novost da je Osman ubijen i da je Ali uzeo u zaštitu krivce izazvala je u Meki, Siriji i Egiptu vrlo snažne reakcije. Muavija, upravljač Sirije i Osmanov bratić, optuži Alija za sukrivnju i odbije se pokoriti. Ali je požurio prikupljati trupe da ga privoli na poslušnost, ali ga druga teška pobuna zaustavi.

Aiša, Poslanikova udovica, sudjelovala je u otporu protiv Osmana, ali je tokom opsade »Kuće« otišla u Meku na hadž. Na povratku je čula za događaje u Medini, te, smućena njima, vrati se u Meku i započne živu aktivnost protiv Alija. Četiri mjeseca kasnije, pridruže joj se Talha i az-Zubeir, te uskoro krenu na čelu omanje vojske u Irak, u nadi da će tamo skupiti snage i sredstva, što Ali, s obzirom na pobunu u Siriji, shvati kao najveću opasnost. Dok su oni zauzeli Basru i tu pobili dosta krivaca za Osmanovu smrt, Ali pošalje svoje pristaše u Kufu da pridobiju stanovništvo i da, onda, krenu na Basru. Kako su obje strane htjele miroljubivo rješenje krize, zaključi se sporazum. Ali je potvrdio da se odvaja od buntovnika protiv Osmana (zajamčivši im život), no to nije bio kraj stvari, po mišljenju ekstremnih elemenata njegove stranke. Oni izazovu metež, koji se pretvori u bitku, poznatu pod imenom »Bitka deve«, u blizini Basre (4/656)*. Ali je oplakao pale, časno ih sahranivši, te je počekao tri dana prije nego što je ušao u grad. Aišu pošalje u Medinu u velikoj pratnji u kojoj bijaše i četrdeset uglednih žena. Žiteljima podijeli novac koji je pronašao u blagajni, a istu im svotu obeća za planirani pohod na Siriju. Mjesec dana kasnije, uđe u Kufu gdje mu je vjerni namjesnik al-Aštar pripremio put. Odatle krene za Ktesifon, kod Rake prijeđe Eufrat, te u dolini Sifin sukobi se više puta uzastopno s Muavijom (36–37/657)*, upravljačem Sirije, koji je tražio da mu se izruče Osmanove ubojice radi odmazde, budući da je njegov najbliži rođak, a Osman je, po njemu, ubijen nepravedno; dotle je odbijao pokornost. Ali, uvidjevši da je on neukrotiv, pođe na njega, te se dvije vojske nađu u borbi na ravnici Sifina (37/657)*. Kad je zahvaljujući hrabrosti al-Aštara skoro već bio odnio konačnu pobjedu, 'Amr ibn al-'Āṣ dade Muaviji savjet da se posluži varkom, koja će se pokazati uspješnom. Sirijski vojnici pričvrste listove *Kur'ana* na svoja koplja kako bi pokazali da se oni oslanjaju na sud Božje knjige. Ova varka navede iračku vojsku da zatraži da ishod odluči Božja riječ. Stoga Ali popusti pritisku ratnih drugova, te prihvati da se sasluša pravorijek, kako je to predložio Muavija. Ovaj odabere 'Amr ibn al-'Āṣa za suca, a Alija prisiliše da, protiv svoje volje, izabere Abū Mūsā al-Aš'arīja. Ova su se dva arbitra sastala na ramazan 37/ februara 658*, ili 38/ februara 659*, opskrbljeni pismenim dokumentom koji im ostavlja odriješene ruke. Njihova zadaća je bila da ispitaju činjenice, za koje je bio optužen Osman, da li su bile ili nisu *aḥdāṯ,* tj. samovoljni čini u suprotnosti s Božjim zakonom. Ako je halifa bio kriv, ubojstvo je bilo pravedan čin, ali, ako nije počinio greške, ubijen je nepravedno i Muavija ima pravo tražiti odmazdu; a time onda dolazi nužno da kod toga Ali gubi halifat.

Već na Sifinu su neki protestirali protiv arbitraže. Ali je umirivao svoje pristaše potpuno uvjeren da je u pravu. Pri povratku u Kufu, oni pridobiju mnoge druge, te nekoliko hiljada izjavi da mijenja mišljenje i zaustave se u Haruri, kod Kufe. Halifa dođe sam među njih, te ih nekoliko privuče na svoju stranu. Kada se dočuje da je on poslao Abu Musu na susret s Amrom, grupa buntovnika, 3–4.000, tajno se udalji iz Kufe, a druga grupa, nekih stotinjak, iz Basre. Mjesto zbora tih otpadnika, koji su se nazvali Haridžiti, bio je an-Nehrevan.

Muavija dođe prvi na mjesto sastanka (37/658)*. Ali, pod izlikom briga zbog otpadnika, ograniči se na to da pošalje Abu Musu i bratića Ibn Abasa. Arbitri su se sastali dva puta i njihov pravorijek bio je nepovoljan za Alija, koji je javno

* Vidi napomenu na stranici 13.

protestirao protiv, istodobno oba presuditelja, proglasivši da je njihova presuda protivna *Kur'anu* i Suni i da se on, zbog toga, ne smatra obaveznim da joj se pokori. Zato on ponovo sakupi trupe, ali krene najprije na an-Nehrevan, uvjeren da je nužno uništiti tu jezgru pobune. Prvo ih je pokušao ponovo pridobiti najavivši obnovu rata sa Muavijom, ali uzalud. Oni su tražili da on prvo prizna da je počinio akt bezbožnosti, što je on ljutito odbio, a onda ih napao (38/658)*. Bila je to više sječa nego bitka i čini se da se Ali prvi zbog toga pokajao. To djelo, koje su suvremenici osudili, jer je među pobunjenima bilo iskrenih vjernika, dobro poznatih po svojoj pobožnosti, imalo je za Alija vrlo neugodne posljedice: odmetanje se povećalo i on se morao vratiti u Kufu, te odustati od pohoda na Muaviju.

Takva je, naime, bila situacija, kada su se sastali arbitri u Adruhu, gdje se raspravljalo i o halifi. Amr je bio za Muaviju, a Abu Musa za neku drugu osobu, zaslužniju za Islam. Oni se, tada, slože da objave da su Ali i Muavija svrgnuti i da se izbor prenosi na jedan odbor. Ali na plenarnoj sjednici, Amr proglasi Alija svrgnutim, a potvrdi Muaviju za halifu, što je u suprotnosti s dogovorenim. Ipak je zanimljivo da nitko na plenarnoj sjednici nije bio za Alija. U svakom slučaju, rezultat sjednice bio je nikakav, jer su se sudionici rasturili, a da nisu donijeli odluku o halifatu.

Ali je bio smatran halifom od svojih, uostalom sve malobrojnijih pristaša, a Muavija od svojih.

Ali, djelomično napušten od svoje vojske, povuče se u Kufu, dok je Muavija nizao pohod za pohodom kako bi iskoristio svoju sretnu priliku. Konačno, u Kufi Ali padne od ruke jednog haridžita, koji bijaše skovao plan, zajedno sa dvojicom istomišljenika, da istoga dana ubije Alija, Muaviju i Amr ibn al-Asa i time osveti ubojstvo svoje rodbine u Nehrevanu. Ovaj je sa svojim saučesnicima sačekao Alija u nekom uskom prolazu, te ga otrovanom sabljom posjekao (24. januar 661; kao datum se daje i 21, što je uvjerljivije, jer je bliže 22. koji pada u petak). Ali umre tri dana kasnije, te bude sahranjen u Kufi, kako najčešće predaje govore, nedaleko od opkopa koji je štitio grad od poplava Eufrata, a na mjestu gdje će kasnije nastati grad Nedžef, sadašnji Mešhed Ali. Bijaše star 58 godina, kako navodi njegov sin al-Hasan, ili 63 godine, kako tvrdi njegov drugi sin Muhamed. Kad je umro, ostavio je svega 600 dirhema.

Ali je uživao ugled da je verziran u znanju *Kur'ana*, čiji je bio jedan od najboljih »učilaca«. Smatra se da je Ali prenio 586 *hadisa*, od kojih su dvadeset jednoglasno prihvatili i Buhari i Muslim. Buhari je sam priznao još devet, a Muslim samo još petnaest. Te su *hadise* prenijeli Alijevi sinovi al-Hasan, al-Husein i Muhamed ibn al-Hanafija, te osim njih i Ibn Mesud, Ibn Omar, Ibn Abas, Abu Musa al-Ašari, Abdulah ibn Džafer, Abdulah ibn az-Zubeir i dr. U Medini su držali do njegovog mišljenja, te su mu se obraćali za savjet kad su imali neki teži problem. Pripisuje mu se mnogo političkih govora, vjerskih izlaganja, pisama i izreka, koji se mogu pročitati u zbirci iz 5/11. st.* *Nahǧ al-balāġa*.

Bitno je zamijetiti da je Alijevu osobu i politiku odredila njegova velika religioznost. Niz obavijesti govori o njegovom asketskom životu, strogosti u poštovanju obreda, te odaljenosti od svjetovnih dobara. Poduzeo je ratove protiv muslimana »koji su na krivom putu« po dužnosti, da bi podržao vjeru i omogućio da pobjedu zadobije pravi put; poslije pobjede u Bici deve nastojao je umanjiti negativne učinke na pobijeđene, zabranjujući da se njihove žene i djeca bace u ropstvo; žalio je poslije bitke pale i molio za svoje neprijatelje.

Pokornost Božjem zakonu je osnova njegovog ponašanja, ali je u svoje ideje unosio preveliku strogost. Zatočen u vlastiti stav, nije se mogao prilagoditi potrebama situacije, koja je bila drugačija nego u Poslanikovo doba; nedostajalo mu je smisla za političku prilagodbu, čega je i previše imao Muavija.

Šiiti Alija nazivaju *vali Allah*, »Božji prijatelj«, onim koji je povezan s Bogom mističnom vezom »bliskosti, prijateljstva« *(wilâya)*. Smisao riječi *vilaja* uskoro će postati bliži pojam »svetosti«. Ali je u pravom smislu šiitski svetac, te se bitno razlikuje od Muhammeda koji je *resul*, »Božji Poslanik«. Čitav je šiizam, sa svojim bezbrojnim sektama, zasnovan na tom pojmu. Šiiti jednodušno u Aliju vide trostruki lik imama, ratnika i sveca. Prema njima, Ali je ustoličen u čast imama još kad se održalo izlaganje blizu jezera Kum, kada je Muhammed (po povratku sa hodočašća) rekao narodu: »Uskoro ću biti pozvan nazad u nebo; vama ostavljam dvije važne stvari od kojih je prva značajnija: *Kur'an* i moju obitelj«. Već nakon povratka s pohoda u al-Hudejbiji (29. aprila 628.), Muhammed bijaše rekao: »Onaj čiji sam ja gospodar, ima i Alija za gospodara«. Jednog dana sakupi Poslanik Alija, Fatimu, al-Hasana i al-Huseina, pokrije ih ogrtačem *(kisā')* kojim se sam znao pokrivati kad bi polazio na počinak, te izgovori molitvu koja je dovela do objave sure XXXIII; otuda potječe izraz *aṣḥāb al-kisā'*, koji označava Poslanikovu obitelj. Jemenski židov Abdulah ibn Seba bijaše, po predanju, prvi koji je Aliju pripisao božanski sjaj: »Ti si Bog«, kaže se da mu je rekao imajući možda na umu da je *'alī* jedno od Božjih svojstava. Šiiti nikada nisu mogli razumjeti kako to da je halifat, premda nužno uključuje status imama (pravo vođenja *ṣalāta*), izborna funkcija; time se tumači činjenica da su njihove pristaše vrbovane najviše među Perzijancima, uvjerenim zagovornicima božanskog prava. Ovo su Alijeve titule i nazivi koje šiiti najviše upotrebljavaju: *Murtaḍa* (onaj koji se sviđa Bogu), *Ḥaydar* (lav), *Ḥaydar-i karrār* (neobuzdani lav), *Asad Allah al-ġālib* (Božji lav, Pobjednički), *Šīr-i Yazdān* (Božji lav), *Šāh-i wilāyat* (kralj svetosti) ili *Šāh-i awliyā'* (kralj svetaca), a ima i mnogo drugih.

ALJAMIA (čita se »alhamija«), prijenos u španjolski izraz arapske riječi *al-aǧamiyya* (»nearapska«), izraz kojim su muslimani Andaluzije označavali romanske jezike svojih susjeda sa sjevera Iberijskog poluotoka, jezike vrlo brzo obilježene arabizmima koje su, u većini, uveli u 9. st. mozarapski iseljenici smješteni na kršćanske granice kordovskog kraljevstva. Romanski jezik, čija je upotreba potvrđena u Andaluziji u svim klasama društva, posebice u seljačkoj klasi, uz španjolski arapski jezik, također se zvao *al-aǧamiyya*. Ali tek u zadnjim danima Srednjeg vijeka, španjolska dubleta tog izraza, aljamía (alhamija), dobija značenje koje joj se posebnije danas pripisuje: značenje hispanskog romanskog jezika (portugalski, galicijski, kastiljanski, aragonski ili katalanski,

* Vidi napomenu na stranici 13.

prema područjima) koji je utvrđen pismom, ali ne latiničkim slovima, nego arapskim. Književnost, sačuvana u tom jezičkom i grafijskom ruhu, nazvala se, prema tome, *aljamiada*.

Književnost *aljamiada*, o kojoj postoji izvjestan broj rukopisnih dokaza, bila je, osobito krajem 19. st., predmet brojnih izučavanja. Ona obuhvata u većini vjerske rasprave ili pravne, pored pjesničkih sastava, općenito poučnog karaktera i poneka djela imaginacije u prozi. Potrebno je razlikovati između proizvodnje u samoj Španjolskoj, prije izgona Moriska od Filipa III god. 1609, i brojnije koja je, nakon tog datuma, redigirana, posebice unutar zajednica Moriska u Tunisu. U prvoj grupi, najvažniji spomenik, koji ide, čini se, do 14. st., jeste anonimna »Pjesma o Jusufu«; to je u španjolskom stihu dana 12. sura *Kur'ana*, uljepšana elementima iz muslimanskih predanja o prorocima. U drugoj grupi treba osobito spomenuti pjesnički sastav (1603) jednog drugog aragonskog Moriska, Muhameda Rabadana. Radi se o pjesmi u strofama koja ocrtava, općenito po Hasanu Basriju, razne epizode iz Poslanikovog životopisa. Početkom 17. st., jedan hodočasnički izvještaj iz Arabije je sastavljen, jednako u rimovanim strofama, od Moriska pod imenom Alhichante (a. *al-ḥāǧǧ*) de Puey Monzon. Može se navesti još i pjesma protukršćanske polemičnosti iz 1627. koju je napisao neki Morisk, iseljenik u Tunis, čiji je ime bilo Ibrahim Tejbili.

Iz istog razdoblja datiraju i obrane Islama napisane na *aljamiadu*, kao i ona koju je redigirao 1615. god. Abdulkerim ibn Ali Perez. Toj književnosti pridružuju se, napokon, romaneskne priče koje se odnose na Poslanika ili neke njegove drugove. Druge iznose biblijske epizode ili životopise manje ili više legendarnih osoba (posebice Aleksandra *Ḏū 'l-qarnayn*).

Napomenimo, konačno, da su se pronašla i pisma koja su se posebno pisala na *aljamiadu*, a najkarakterističnije je ono napisano odmah po zauzeću Granade 1492. god. od katoličkih kraljeva.

U našim krajevima, pismenošću, odnosno književnošću *aljamiado* (češće u obliku *alhamijado*) naziva se dio starije muslimanske književnosti na srpskohrvatskom jeziku, ali pisan arapskim pismom.

ALKEMIJA (a. *al-kīmiyā'*). Islamska alkemija bila je filozofija prirode, koja se je, s jedne strane, izražavala kao kemijska znanost, te kao alegorijsko objašnjenje svijeta, s druge strane.

Temelj alkemije tvorilo je aristotelsko shvaćanje da se sva tvar sastoji od četiri elementa: zemlje, vode, zraka i vatre, koji, opet, imaju parove u kvalitetama hladnoće, suhoće, topline i vlažnosti (npr. hladnoća + suhoća = zemlja). Kao predstavnici elemenata smatrali su se živa (hladno i vlažno) i sumpor (toplo i suho). Njihovim miješanjem u zemlji nastaju različite kovine, već prema njihovoj čistoti i njihovim množtvenim odnosima, a pod utjecajem planeta. Odstranjivanjem onečišćenja i ispravljanjem množtvenih odnosa dâ se, stoga, načiniti iz drugih kovina najsavršenija – zlato, i to u kraćem roku nego što je potrebno prirodi za preinaku kovina u zemlji. Ta radnja obavlja se pomoću eliksira, koji na nižu tvar djeluju otprilike kao kvasac. Dobijanje eliksira iz različitih supstancija, te njegovo korišćenje donosi sobom niz postupaka (destilacija, sublimacija, amalgamiranje, itd.) i sprava (tava, stupi, aparata za destilaciju). Za tvari i eliksire često se koriste pseudonimi, npr. za sedam kovina imena sedam planeta (Sunce = zlato, itd.). Alegorijski pseudonimi osobito otežavaju razumijevanje alkemijskih tekstova.

Džabir ibn Hajan živio je u 8. st. i bio sastavljač opsežnih zbirki spisa koje kolaju pod njegovim imenom. Ali se u to sumnjalo već u 10. st., te se danas čini da je jasno da Džabirovi spisi niti potječu od jednog jedinog pisca niti su sastavljeni prije 10. st. Osim teorije o sumporu i živi i učenja o eliksiru, tu se nalazi i teorija o vagi, koja, među ostalim, raspravlja odnos kvaliteta prema vrijednostima slova u imenima tvari i drugim pojmovima i prema određenim brojevima. Džabirovska znanost je eksperimentalna, a nedostaju alegorijske značajke. Džabira su uvijek iznova navodili kasniji alkemisti. U Evropi su ga izjednačili sa piscem latinskih spisa Džabira, koji su najvećim dijelom iz mnogo kasnijeg vremena. I liječnik ar-Razi težio je za preobrazbom kovina, no bio je više praktični kemičar nego teoretičar. Koristio je mnoge tvari, koje je svrstavao prema prirodnom obilju i svojstvima, te brojne sprave. Veliki učenjaci Ibn Sina (Avicenna) i al-Biruni bijahu pristaše učenja o nastanku tvari i teorije o živi i sumporu, ali protivnici alkemije, toliko koliko su mislili da umijeće ne bi bilo u stanju oponašati prirodu. Al-Hamdani (10. st.) nije se bavio ni preobrazbom, a niti teorijom o živi i sumporu, ali je branio alkemiju i smatrao da oponaša prirodu, ako zlato i srebro kemijsko–tehničkim metodama (amalgamiranje, čišćenje) čisti od šljake ili opisuje stvaranje čelika iz željeza. Ta više praktična alkemija bila je preteča znanstvene kemije. Kod alegorijskog pravca, koji je, među ostalima, zastupljen u alkemijskim spojevima Ibn Umeila i Ibn Arfa Rasa (oba 10. st.), opisane su radnje, koje su trebale voditi ka preobrazbi, u jednom ritualu, na tajnom jeziku (pseudonimi), te se odnose na čišćenje duše. Zadnji veliki alkemičar al-Džildeki (14. st.) komentirao je spjevove Ibn Umeila i Ibn Arfa Rasa i razvijao dalje Džabirovo učenje, među ostalim njegovu teoriju vage.

Kao i medicinska djela, tako su i alkemijski spisi prevođeni na latinski i utjecali su na učene osobe kao što je Albertus Magnus i Rodžer Bakon. Predodžba alkemičara, da mogu oponašati ili poboljšati djelo prirode, imala je veliko značenje za eksperimentalnu znanost i modernu vjeru u napredak. Postupke i aparate preuzela je zapadna kemija, što se može odčitati i na terminologiji tvari i sprava (alkohol, alaun, alkalij, nafta, natron, salmijak, soda, aludel, alembik). Teorija o živi i sumporu napuštena je u Evropi tek u 18. st. Sve dotada imala je alkemija kao tajna znanost veliku ulogu, koja se održava dijelom još u tajnim redovima.

ALLĀHUMMA, starinska formula arapskog zazivanja: »o Allahu!«, ponekad zamijenjena sa *lāhumma*. Po jednom tumačenju (Wellhausen), spram kojeg se gaje rezerve, taj naziv, prvotno, upućivao se Allahu kao najvišem bogu, koji se razlikovao od drugih prvotnih arapskih božanstava, zato što bi se svaki bog mogao jednako zazivati kao »Bog« (i kao »Gospodar«). Ta formula koristila se pri molitvama, žrtvovanjima, ugovorima, blagoslovima ili proklinjanjima. Formulu *bi-'smika-llāhumma* koju je, navodno, smislio Umayya ibn Abī 's-Ṣalt i kojom se služilo kao uvodom u pisanim ugovorima, odbacio je Muhammed kao ukaljanu neznaboštvom i zamijenio drugom. Naprotiv, Poslanik nije ništa prigovorio jednostavnom *Allāhumma*.

ALMOHADI (a. *al-muwaḥḥidūn*, »ispovjedatelji Božjeg jedinstva«), dinastija u sjevernoj Africi i Španjolskoj. Razvitak Islama izbacio je u prvi plan religiozno–politički pokret Almohada naspram Almoravida, protiv čije se antropomorfne predodžbe o Bogu on upravio. Učenjak Ibn Tumert postao je duhovni poglavar jedne strogo hijerarhijski uređene zajednice među pripadnicima berberskog plemena Masmuda na Atlasu. Napadajući od 1125. god. Marakeš, oborili su 1147. god. Almoravide i preuzeli od njih vladavinu nad Marokom i islamskom Španjolskom. Povrh toga su 1151. god. zaposjeli istočni Alžir, a 1159. god. Tunis, koji im je, sve do postavljanja jednog viceregenta, prijetio da se stalno izmakne. Nakon početnih uspjeha (1196. god. pobjeda kod Alarkosa), dolazi do dinastičke krize nakon strašnog poraza u Španjolskoj (1212. god. Navas de Tolos), koja se okončava preuzimanjem neovisne vlasti i osnivanjem dinastije od strane upravitelja i namjesnika pojedinih dijelova područja carstva (Abdelvedidi, Hafsidi, Nasridi), te osvajanjem Maroka od strane Merinida (1269. god. pad Marakeša).

ALMORAVIDI (a. *al-murābiṭūn*, »žitelji jednog utvrđenog sufijskog staništa«, *ribāṭ*), dinastija u Maroku i Španjolskoj. Berbersko pleme Lemtune iz Mauritanije, ujedinjeno od vjerskog učenjaka Ibn Jasina iz nekog *ribata* u Senegalu, te pridobijeno za strogo zakonski malikizam, povezalo je vjersku revnost s osvajačkom težnjom. Kao cilj njihove ekspanzije otkrilo im se područje Nigera i Maroko. Oko 1060. god. zaposjednut je južni Maroko, te je nastao kasniji glavni grad Marakeš. Jusuf ibn Tašufin (1060–1107), najznačajniji vladar Almoravida, osvojio je do 1082. god. berberska kneževstva Maroka i zapadnog Alžira. Posljedica tog razvitka je njegov upad u Španjolsku. Tu je 26 malih islamskih država bilo izloženo napadima kršćanskog sjevera. Almoravidska pobjeda nad Kastiljom kod Zalake (1086) i ujedinjavanje islamske Španjolske zaustavili su kršćansko ponovno osvajanje. Za vladavine Alija ibn Jusufa (1107–1143) ponovo prodiru kršćanski Španjolci (1118. god. pad Saragose); istodobno napadaji Almohada ugrožavaju od 1125. god. područje Marakeša, čiji je pad malo godina nakon Alijeve smrti, zajedno sa ustankom španjolskih muslimana, zapečatio sudbinu carstva (1147).

ALŽIR (a. *barr al-ǧazā'ir*). Alžir se prostire na središnjem dijelu sjeverne Afrike (zvane također Magrib, Berberija, Africa Minor, područje Atlasa) i na velikom dijelu Sahare, a pokriva 2,381.741 km^2. Ograničen je Marokom i zapadnom Saharom na zapadu, Mauritanijom na jugozapadu, Malijem i Nigerom na jugu, Libijom i Tunisom na istoku. Sām Alžir je visoka zemlja, s prosječnom visinom od 900 m, a kroz nju prolaze planine Atlasa, južni ogranak alpskih lanaca. No taj reljef koji raznovrsno oblikuje Atlas u suprotnosti je sa vrlo jednoličnim prostranstvima pustinje. Alžir, dakle, obuhvata dva velika prirodna područja izvan pustinje: 1) sredozemno, gdje je stalno naseljeni život svugdje moguć; 2) stepsko, gdje ništa ne uspijeva bez navodnjavanja, te je pogodan za nomadstvo. Kod domorodaca, to je razlika između Tela i Sahare, a temeljna je kako za zemljopis, tako i za povijest.

Što se tiče same povijesti, valja istaći da područje koje nosi ime Alžira teško se prihvaća za povijesno izučavanje. Granice, za koje znamo, imaju neki sadržaj tek s uspostavom turskog namjesništva u toku 16. st. Tokom 900 godina prije toga, kasniji Alžir, koji obuhvata ono što arapski pisci zovu središnji Magrib plus dio Ifrikije (ili bliskog Magriba), usko je vezan za dvije susjedne zemlje, iz kojih, gotovo stalno, središnji Magrib dobija svoje gospodare. Ako, usporeden sa dva druga dijela Berberije, taj srednji predjel izgleda kao veliko seosko područje, gdje su gradovi rijetki, ipak je on kroz stoljeća igrao ne malu ulogu u sudbini islamskog Zapada.

Sredinom 1/7. st.*, sjeverna Afrika je doživjela napadaj Arapa koji su širili Islam. Vojna snaga Bizanta skršila se brzo; ali podjarmljivanje Berbera pokazalo se mnogo težim. Upravo se u središnjem Magribu organizirao otpor, te su se domoroci, kod Biskre, suprotstavili Ukbi ibn Nafiju, gdje je on i našao smrt (682). Središnji Magrib ostaje uporište otpora još tokom 8. st., kada su Berberi masovno prišli haridžizmu. Tlemsen, gdje je zapovijedao Abu Kura, poglavar plemena Benu Ifran (765), bio je njegovo glavno središte. U 9. st., Tihert, prijestolnica rustemidskih imama, igrao je ulogu glavnog grada berberskog haridžizma.

Situacija zemlje, na rubu područja koje su Aglabidi iz Kajruana držali u ime Abasida, objašnjava da je moć Fatimida započela tu kod Berbera Kutama iz Male Kabilije (kraj 9. st.). Pa ipak su ti novi gospodari bili teško prihvaćeni. Zamijenivši Kutame, Sinhadže iz središnjeg Magriba bili su, u 10 st., najkorisniji saveznici Fatimida i, podržavajući njihovu politiku, oni su se suprotstavljali Zenatima, koji su se vezali uz španjolske Umajade. Invazija arapskih nomada Benu Hilal (sredina 11. st.), koji su srušili Kajruansko kraljevstvo, otjerala je trgovce i zanatlije ka Kali, glavnom središtu Sinhadža, te palače, koje su tu nastale, odaju utjecaj fatimidskog Egipta i Perzije. No Sinhadže su se uskoro morali seliti s tog područja.

Dok je moć starih gospodara na području docnije Konstantine opadala, dotle su buduće provincije Oran i Alžir dobile nove gospodare. Izašavši iz Maroka, Almoravidi (11. st.) su se dokopali zemalja sve do Alžira; Almohadi su, pak, u 12. st. svoja osvajanja protegli na svu sjevernu Afriku. Jedni i drugi, koji su, s druge strane, pripojili islamsku Španjolsku, učinili su da gradovi njihovog berberskog područja, posebice Tlemsen, iskoriste sjajnu civilizaciju Andaluzije. Kada se početkom 13. st. srušilo veliko almohadsko carstvo, Tlemsen, koji je izbjegao pustošenje, postaje glavni grad države Benu Abd al-Vada, starih nomada Zenata. To novo kraljevstvo doživjelo je stvarni ekonomski napredak, ali su ga stalno ugrožavali Merinidi, njegovi marokanski susjedi, da bi ga, početkom 16. st., pripojili Turci iz Alžira.

Ono što je odredilo intervenciju Turaka u srednju zemlju sjeverne Afrike i od Alžira učinilo središte jedne vazalne države, bilo je prisuće Španjolaca pred tom, tada malom berberskom lukom. Tokom blizu tri stoljeća, gusarstvo je osiguravalo alžirskom namjesništvu značajne prihode. Što se tiče same zemlje, kasnijeg Alžira, podijeljene na tri pokrajine, ona je izmicala kontroli svojih levantskih gospodara, a

* Vidi napomenu na stranici 13.

njezini žitelji, sjedioci i nomadi, više-manje neovisni, nastavljali su svoj starinski život, čija nam je povijest slabo poznata.

Tursko zaposjedanje Alžira nije rezultat neke svjesne politike, nego je, bar u početku, privatni poduhvat, djelo dvojice neustrašivih gusara, poznatih u zapadnim vrelima kao braća Riđobradi (Barbarossa), Arudža i Hajredina (Hajrudina). Jedan i drugi, nakon što su na Sredozemlju stekli ugled junaka, jer su otjerali kršćanske brodove, došli su u pomoć afričkom Islamu kojeg su spasili od španjolskih napadaja. God. 1516., žitelji Alžira zatražili su od Arudža da se proglasi sultanom, a onda se on dokopao Milijane, Medeje, Tenesa i Tlemsena, gdje je i našao smrt u opsadi protiv španjolske vojske (1518). Hajredin je ponovo stvorio isto stanje koje se poremetilo po bratovoj smrti, time što je iskazao vazalsku vjernost sultanu Selimu, čime je ponovo zadobio ugled i vojnu i financijsku podršku koja mu je trebala. Proširio je svoju vladavinu na Kolo, Bon, Konstantinu i Šeršel i postigao god. 1529. predaju španjolske tvrđave Penjon. Pošto je postao zapovjednik osmanske flote 1533. god., Hajredina su u Alžiru zamijenili beglerbegovi koji su zemljom upravljali do 1587., bilo izravno, bilo posredstvom zamjenika. Mala želja za neovisnošću nekih od njih ponukala je osmansku upravu da ih zamijeni, god. 1587., pašama, imenovanim na tri godine. Ovi su bili od god. 1659. stavljeni u sjenu vojnih aga, sve dok se nije uspostavila nova vlast (1671) *deja*, koja je trajala do francuske okupacije. Paše, age i dejovi najčešće su bili igračke u rukama bilo vojske *(odžak)* koja se vrbovala među stanovništvom anadolskih gradova, bilo udruženja gusarskih kapetana.

Unutrašnja organizacija alžirske države malo je poznata, osim za doba deja. Dej je vladao kao apsolutni vladar, a pomagalo mu je vijeće *(divan)*, čiji su članovi *hazinedar* ili *haznadži*, glavni blagajnik, aga tabora, zapovjednik vojske, *vekil al-hardž (wakīl al-ḥarǧ)*, ministar pomorstva, *bejt al-maldži (bayt al-mālǧī)*, skrbnik naslijeđa bez nasljednika, te *hodžat al-havl (ḫoǧat al-ḥawl)* ili *athodžan*, primalac danka. Izuzev zone Alžira, koji je bio *dār aṣ-ṣulṭān* i podijeljen na sedam područja *(waṭan)*, kojima su upravljali turski *kaidi* pod izravnim nadzorom deja, cjelina teritorija se dijelila na tri pokrajine *(beylik)*, a na čelu svake bio je beg *(bey)*. Svi su se oni, pretežno bavili porezom i financijskim stvarima; općenito, sve službe i urede, koji su davali priliku za pobiranje taksi, prava, nameta ili globa, država je davala u zakup za iznose koji su se plaćali, prema prilici, odjednom ili u godišnjim ratama. Taj sustav je prouzročio mnoge zlorabe i golemo izrabljivanje žitelja. Da bi se održali, Turci su poticali suparništva među plemenima, od kojih su neka kupila, u isto vrijeme kad i fiskalne povlastice, i pravo da cijede pokorena plemena i uništavaju pobunjena. U isto doba, na velikim prolazištima, uspostavljene su vojne kolonije. Svi kabilski masivi bili su, tako, okruženi sa stotinjak postaja koje su osiguravale slobodan prolaz trupa.

Turci nisu nikada mislili da unaprijede teritorij kojim su vladali. Budućnost Alžira nije bila, po njima, u unutrašnjosti zemlje: oni su došli s mora, te su i dalje gledali prema moru, te je gusarenje po Sredozemlju bilo bitni dio njihovih prihoda. 17. stoljeće je bilo zlatno doba tih gusarskih napadaja. Računa se u Alžiru, oko 1650. god., blizu 35.000 zarobljenika u tamnicama grada. Španjolska je uzalud više puta (1541, 1567, 1775) pokušavala potčiniti Alžir. Kasnije su francuske i engleske flote suzbijale te napadaje, te je započelo i opadanje. Od sredine 18. stoljeća, u Alžiru, osiromašenom i lišenom svoga starog značenja, opada stanovništvo koje su glad i kuga desetkovali. Uoči francuske invazije, Alžir (grad), koji je svojedobno imao do 100.000 žitelja, nije imao mnogo više od 40.000.

Zbog teškog rješenja dobave žita, alžirski dej jednom zgodom izgrdi francuskog konzula. Vlada Šarla X naredi floti da blokira Alžir. God. 1830, zbog razloga unutrašnje politike, ministar Polinjak, unatoč prigovorima Engleske, odluči uputiti u Alžir ekspedicioni korpus. Dej se predao, a i većina janjičara. U početku se pomišljalo na privremeno zaposjednuće, te se do 1841. god. francuska vladavina, na koju je Skupština loše gledala, svela na zauzimanje glavnih luka i njihove okoline.

U međuvremenu je u zemlji došlo do promjena. Turke su stali tjerati Arapi, te su se stvarale nove domorodne države. Beg Konstantine, Ahmed, ojačao je vlast u svojoj pokrajini. Na zapadu, nakon anarhije, stanovništvo je prihvatilo ili trpjelo vlast mistika Abdelkadira, koji se odlikovao hrabrošću, lukavstvom i duhom za organizaciju. Francuska politika se klatila između *mahzena* i novih vođa. Ali dok je Abdelkadir pristao na ugovor, dotle je Ahmed odbio i otjerao god. 1836. francusku vojsku pred Konstantinom. Naredne godine, nova ekspedicija dočepala se tog grada, te je Francuska odlučila da se konačno ustali u istočnoj pokrajini. God. 1839., Abdelkadir je objavio rat Francuskoj. Francuske operacije su bile malaksale, te su u Alžir upućene znatne snage i, zahvaljujući novim metodama ratovanja, uspjelo im je od 1841–1847. uništiti moć Abdelkadira, svladati pobune koje su vjerski agitatori podigli u planinama, te pobijediti god. 1844. vojsku marokanskog sultana i započeti pokoravanje nomada na jugu. Zapovjednik, general Bižo je započeo organizirati neizravnu upravu putem »arapskih ureda«, te podupirati evropsku kolonizaciju u priobalnim dolinama, selima manje-više povojničenim, a čija je namjena bila da učvrste njegovo djelo. Ta kolonizacija je bila ojačana god. 1848. priljevom pariških radnika, u 42 nova sela, zatim raznih kolona, obdarenih od države malim povlasticama na zemlju ili koji su se smještali na svoj račun.

Okupacija se nastavila pod Drugom republikom i početkom Drugog carstva pripajanjem oaza i Kabilije. Da bi se kontroliralo trgovačke puteve pustinje i osiguravalo od nomada s juga, podignute su utvrđene postaje na visoravnima, a koloni su doprli do saharske granice. Otada se mir remetio u Alžiru samo pojedinačnim ustancima. Ustanak 1871. god. bio je prouzročen pobjedom Njemačke nad Francuskom, slabljenjem garnizona i nezadovoljstvom velike obitelji Mokrani. Podigli su se Medžana, obje Kabilije, neki dijelovi alžirskog okružja i jug okružja Konstantin, a pobunjenici su pobili kolone, te ugrozili Mitidžu. Admiral Gejdon, u svojstvu generalnog guvernera, uspostavio je red. Pobunjenici su bili kažnjeni znatnim globama i zapljenom 453.000 hektara zemlje, koja je bila dana kolonima. I god. 1881. zbio se dosta ozbiljan ustanak, na jugu

Orana, koji je doveo da se uspostavi linija stalnih postaja na južnom rubu visoravni. Pobuna na području Setifa i Gelma (Kalame), koja se dogodila 1945. god., donijela je smrt stotinjku Evropljana, te je bila surovo ugušena.

Organizacija i kolonizacija Alžira nakon generala Bižoa prošli su više faza kojima su odgovarale vrlo različite metode. Druga republika htjela je primjenjivati politiku asimilacije i francuskog naseljavanja. Građanski teritorij triju pokrajina bio je podložan prefektima zaduženim za upravljanje kolonima. Ostatak je prepušten vojnoj vlasti, kojom je komandovao generalni guverner, vrhovni rukovoditelj »arapskih ureda«. Domorocima su upravljale muslimanske vođe koje je imenovala i nadzirala vojna uprava. Ta organizacija postojala je i za Drugog carstva. Pod upravom Randona, evropska kolonizacija se razvijala i posvetila se ekonomskom unapređivanju zemlje. Nadalo se od Alžira učiniti opskrbitelja tropskim proizvodima, ali kultura, koja je najbolje uspijevala, bila je kultura žita, biljka kolonizacije do oko 1881. god. Ekonomska kriza i povećanje zahtjeva kolona, koji su bili sputani ograničenim opsegom svojih povlastica i željeli steći zemlju domorodaca, naveli su upravu da ponovo primjenjuje politiku asimilacije: od 1858. do 1860. god. zemljom se vladalo iz Pariza preko ministra za Alžir i kolonije. Nered uprave prisilio je Napoleona III da ponovo uspostavi vojnu upravu. Tokom tog razdoblja, unatoč otpora kolona, car je pokušao od Alžira napraviti »arapsko kraljevstvo«. God 1870. koloni su otjerali carske službenike i pokušali revolucionarno vladati pomoću »komune Alžir«. Tjerova vlada odlučila je uspostaviti građansku upravu.

Upravna i financijska samostalnost ostvarene su potpuno tek god. 1900. Započela je era napretka. Poljoprivredne kulture su raznovrsnije, te su zahvaćale sve više prostora. Evropska kolonizacija se poticala; eksploatacija je postajala kapitalistička. Ukratko, ekonomsko djelo je bilo vrlo veliko, ali je socijalna politika ostala paternalistička.

Tokom rata 1939–1945, Alžir je igrao prvorazrednu ulogu. Tu se, nakon angloameričkog iskrcavanja, organizirala nova francuska osloboditeljska vojska koja je sudjelovala u oslobađanju Afrike, a onda i Francuske.

Danas je Alžir demokratska narodna republika, sa 22,4 mil. žitelja (procjena iz 1986.). Od 1830. god. postupno osvajan od Francuza, sjeverni kraj zemlje je sve više naseljavan Francuzima. Oni su jedini posjedovali, skupa s alžirskim Židovima (od 1870), puna građanska prava i podlijegali su školskoj obavezi. Većina grupa alžirskih nacionalista, koji su se od prvog svjetskog rata probudili, težila je najprije samo jednakopravnosti; samo je Narodna stranka, koju je 1937. god. osnovao Mesali al-Hadž, pozivala na borbu za neovisnu, islamsko-socijalističku državu. Revolucija, koja je započela 1. 11. 1954. god. (a vodila ju je Narodno-oslobodilačka fronta i udruženje *uleme*), dovela je 1. 7. 1962. god. do neovisnosti i iseljavanja otprilike 90% Francuza i Židova. Danas je Alžir, ako se ne uzmu u obzir 80.000 Evropljana i 1.000 Židova, sasvim muslimanski i ispovijeda malikitski obred; samo u Mzabu živi oko 50.000 ibadita. Islam je državna religija. Za muslimane važi islamsko obiteljsko i nasljedno pravo (kod Kabilaca i Tuarega dijelom običajno pravo), a inače pravo na kojem se osjeća francuski utjecaj. Od Francuza preuzeta vakufska dobra podvrgnuta su 1962. god. kontroli alžirske države. Najvažnija derviška bratstva su rahmanije, tajibije, šazilije, tidžanije i kadirije.

AMINA (a. *Āmina*), majka Muhammedova. Otac joj je bio Wahb ibn 'Abd Manāf, iz roda Banū Zuhra iz plemena Kurejš, a majka Barra bint 'Abd al-'Uzzā iz roda 'Abd ad-Dāra. Bila je štićenica svoga ujaka Wuheyba ibn 'Abd Manāfa i on ju je zaručio sa 'Abd Allahom ibn 'Abd al-Muṭṭalibom istog dana, kada je zaručio svoju kćer Hālu sa 'Abd al-Muṭṭalibom. Ako je ta obavijest tačna, može biti primjer nekog zaboravljenog bračnog običaja. Amina je, izgleda, ostala u svojoj obitelji i tu ju je posjetio Abdulah, koji je, kako se općenito smatra, umro prije rođenja Muhammedovog. Sve to vrijeme dok je ona živjela, ona se starala o Muhammedu, te je, dakle, ostao vjerojatno u svojoj obitelji (osim kada je bio dan dojilji u nomadsko pleme). Amina je umrla kada je Muhammed imao šest godina, u mjestu al-Abwā', između Meke i Medine, kada se vraćala iz posjete svojim rođacima. Postoji legenda da je, tokom trudnoće, ugledala svjetlost koja je dolazila iz nje same i obasjala palače Busre u Siriji.

AMR, izraz koji se javlja u brojnim stavcima *Kur'ana* u smislu »zapovijed«, tj. Božje zapovijedi. Ti kur'anski odlomci predstavljali su polazište za teološka i filozofska umovanja, u koja se uplitao helenistički element, a često nije bio na korist islamskog promišljanja. Pa ipak, sam pojam nije imao tačnu protuvrijednost u grčkoj terminologiji, tako da su razne teološke pojmove, koji su se odnosili na božansku zapovijed, izvorno smislili islamski mislioci. Taj zaključak počiva na hipotezi, po kojoj je najduža recenzija *»Aristotelove Teologije«*, ona koja je osnova latinskog prijevoda, a čiji je arapski izvornik pronađen, bila izrađena u islamskoj sredini. Doista, u toj verziji postoje odlomci koji se odnose na teoriju *amra*. S druge strane, poticajna je činjenica da se čini da je učenje, takvo kakvo se javlja u toj verziji, istovjetno poučavanju nekih ismailitskih teologa: po svoj prilici su ismailitski pisci i autor duže verzije *»Aristotelove Teologije«* koristili zajedničko vrelo, koje se pri svemu tome, ne da identificirati.

Prema dužoj recenziji *»Teologije«*, *amr* je jedna od oznaka riječi *(kalima)* Božje, jednako tako zvane Njegove volja, koja je posrednik između Tvorca i prve inteligencije i izravni uzrok ove druge. U određenom smislu, ona se može označiti kao uzrok uzroka; *amr* se, isto tako, može zvati »ništavilo« *(laysa)*, kada premašuje kretanje i mirovanje. Um, koji je prva stvorena stvar, tako je blisko vezan za riječ da se s njom poistovjećuje. Ta teorija se reproducira u istom ili gotovo istom obliku kod ismailita, npr. u djelu *Ḥwān-i iḫwān*, koje se pripisuje Nasir-i Husrevu. Ipak, neki spisi, za koje se drži da su njegovi, pokazuju razlike u učenju. *Zād al-musāfirīn* ne smatra ispravnom tezu, izloženu u *Ḥwān-i iḫwanu*, prema kojoj je *amr*, istovjetan sa *ibdā'*, stvaralačkim Božjim činom; a *Gušā'iš wa-raha'iš* naziva *amr* »prvom egzistencijom«, dok on u *Ḥwān-i iḫwānu* ima kvalitetu »ne-egzistencije«.

Drugi ismailitski pisac, Hamid ad-din al-Kirmani, čini se da je *amr* smatrao utjecajem koji dolazi od Boga i sjedinjen s umom; s njegovog gledišta, *amr* nije princip koji je viši od

uma; u skladu s drugim ismailitskim teolozima, on ga je smatrao istovjetnim s božanskom voljom.

U *Rawḍat at-taslīm* ili *Taṣawwurāt,* ismailitskom djelu koje se pripisuje Nasir ad-dinu at-Tusiju, učenje o božanskom *amru* skupljeno je u pojam koji, na psihičkoj razini, uspon, označen stupnjevima koje predočava primanje osjetila, »sposobnost procjene« *(wahm),* duša *(nafs)* i intelekt, dovršava u *amru.*

U povodu tumačenja *Kur'ana* (VII,53), *amr* se, ponekad, suprotstavlja *ḫalqu:* prvi izraz označava, tada, stvaranje duhovnih supstancija ili same te supstancije, dok se drugi odnosi na stvaranje materijalnih supstancija ili na same materijalne supstancije. Ta ideja se nalazi u nekim ismailitskim spisima, kao što je *Taṣawwurāt,* gdje se ona prepliće s pojmom *amra;* a i u »raspravi Sabejaca i hanefita«, koja se nalazi u djelu *al-Milal wa an-niḫal,* od aš-Šehrestanija, koji je sunitski pisac; pa ipak, u besjedi predstavnika hanefita, nalaze se tekući pojmovi koje koriste ismailiti, ali iskazani na način koji ne narušava sunitsko pravovjerje. U traktatu *Ǧāmi' al-ḥikmatayn* od Nasir-i Husreva »svijet *amra*« je ismailitska hijerarhija, dok je »svijet *ḫalqa*« fizički svijet.

Druga je tema, koju su često raspravljali sufije, proturječje, za koje su neki tvrdili da je moguće, između *amra,* zapovijedi Božje da se izvrši neko djelo, i božanske volje koja ga sprečava.

ANADOLIJA, Mala Azija.

Ime. – Anadolu (arapska grafija Ānāṭūlī, od grčkog Anatole u bizantskom izgovoru), Anadolija, planinski poluotok koji se pruža od južnog kraja azijskog kontinenta, naspram Evrope (Balkanski poluotok), zvana u antici »Mala Azija« (Mikra Asia). Historijski je, s Balkanskim poluotokom, činila oduvijek most između središnje Evrope i zapadne Azije. Arapski zemljopisci Srednjeg vijeka zvali su je *bilād ar-Rūm* (»zemlja Bizantinaca«), kao i Turci do odmaklog razdoblja osmanske epohe.

Ime *Anatole* (»Levant«, zbog izlaženja sunca) označava, kod Bizantinaca u svim vremenima, na prvom mjestu sve što se nalazi »na istok« od Carigrada, tj. u stvari Malu Aziju i Egipat. S turskom najezdom, nestaje tema (bizantska provincija) Anatolikon (nastala u prvoj polovici 7. st.), te se, na njezino mjesto, javlja opća zemljopisna oznaka Anatoli, koja postupno postaje Anadolu u turskom izgovoru. Izraz je u početku označavao samo Istočnu Anadoliju; velika osmanska upravna podjela *(eyalet* ili *vilayet)* tog imena obuhvaćala je teritorije starih turskih kneževina u zapadnoj Anadoliji. Tokom raskomadavanja pokrajine u doba *Tanzimata* (sredina 19. st.), ime Anadolije iščezava kao ime pokrajine. Pod tim imenom, koje je postalo prosti zemljopisni naziv, ne označava se više sami poluotok (otprilike do crte Trabzon – Erzindžan – Biredžik – – Iskenderun), koji danas čini bitni dio Republike Turske. U sadašnjoj tekućoj upotrebi, Turci sa »Anadolu« označavaju cijeli azijski dio moderne Turske, uključujući tu teritorije koje zemljopisno pripadaju gornjoj Mezopotamiji, al-Džezira (Dijarbakr), Kurdistanu (Van i Bitlis) i Armeniji (Kars). Od ukupne turske površine (767.119 km^2), na Anadoliju dolazi 743.634 km^2. God. 1950. Turska je imala 20.934.670 žitelja, a na Anadoliju je tada dolazilo 19.308.441.

Fizički zemljopis. – Anadolija se sastoji od prostrane visoravni okružene, na sjeveru i jugu, dugim lancima visokih planina. Unutrašnja visoravan čini središnju Anadoliju. Unutrašnja Anadolija je jednako optočena na zapadu i istoku planinskim međama, a proistječu iz susreta dva sustava, sjevera i juga. Tako se na zapadu nalazi planinski početak zapadne Anadolije, a egejska Anadolija, koja joj sljeduje, na istoku do kanala gornjeg Eufrata, te, naposljetku, kao neka vrsta prsobrana Anadolije, planine Ararata.

Zbog svoje širine, anadolijske strane imaju zimi blage temperature, u januaru s prosjekom višim od 5 °C na stranama Crnog mora, a više od 8 °C na sredozemnim stranama. Zatim, zemlja se najčešće nalazi pod utjecajem tih područja visokih atmosferskih tlakova koja su u pravcu zapad-istok, a koja uvjetuju meteorologiju zapadne i središnje Evrope tokom cijele godine. Zato su zime srazmjerno bogate oborinama. Ljeti su strane sparne, s prosječnom temperaturom u 7–8 mj. višim od 22 °C na sjeveru, i višim od 27 °C na jugu. Osim toga, glavni vjetrovi su sjeverni. Oni, tokom ljeta, strane zapada i juga pošteđuju suše tipične sredozemne klime, a, dolazeći od mora, donose jednako tako oborine na sjevernu stranu. Prirodno raslinje zapadnih i južnih strana bitno predstavljaju, zahvaljujući klimatskim uvjetima, grmovi sa stalnim lišćem. Ipak, mjesta njihovog prvotnog rasta su, dijelom, pretvorena u obradive zemlje, dok je ostatak ostavljen na ugaru na znatnom prostoru, te čini prostranstva ledina i šikara. Na sjevernoj strani, vlažnoj ljeti, nalaze se više biljke koje vole vlagu, kako u šumi ili na ledini tako i na obradivim zemljama, te to daje dojam najveće plodnosti.

Lanci planina podvrgnuti su, naravno, hladnijim vjetrovima, ponekad vrlo hladnim, a osim toga manje toplim ljetima i, u cjelini obilnijim oborinama. Njihove strane su prekrivene prirodnim šumama. Te šume su uveliko bile žrtve ogoljavanja (sječe) i krčenja.

Visoka visoravan unutrašnje Anadolije, okružena planinskim lancima, hladna je zimi, s prosječnom negativnom temperaturom u januaru, a vruća ljeti, s prosječnom temperaturom u 7–8 mj. od 24 °C. Dobija, osim toga, mnogo manje vode nego obalna područja i okolne planine. Zato je to područje stepe. Ipak, u unutrašnjoj Anadoliji nema pustinje. Čak u najsušnijim dijelovima može se odgajati ječam i žito bez umjetnog navodnjavanja, samo uz pomoć kiše. Postoje stepe i na južnim međama istočnog Taurusa, gdje Anadolija graniči sa Mezopotamijom.

Na sjeveru je sustav planinskih lanaca, koji se često u Evropi označavaju imenima Pontinske alpe, a obuhvaćaju grupe planina visine 1200–1500 m, srazmjerno bez pregiba, a mogu doseći i do 2.000 m. Na istok, u planini Zigana, 3.000 m premašeni su na znatnim prostorima. Na visokim zaravancima tih sjeverno-anadolijskih lanaca, iskrčeno obradivo zemljište penje se i do više od 1.500 m. Ekonomija se temelji na kulturi žitarica, uzgoju sitne i krupne stoke. Između valovitih terena pružaju se duge i široke doline, u kojima su glavne obradive zemlje. Klima je ljeti topla i dobro opskrbljena vodom, te omogućava da kulture napreduju. Naspram Crnog mora, samo u rastočjima Ješila, Irmaka i Kizil Irmaka pružaju se prostrane ravnice, ali dijelom boro-

vite. Tlo, znatno plodonosno, omogućuje kulturu duhana. Posebno su bogate ravnice oko Adapazara, na Sakariji.

Osim usjeka Bosfora, Samsun je najbolja ulazna luka ka unutrašnjoj Anadoliji, koja, osim toga, ima i željezničku vezu. Rudni i industrijski teritoriji Zonguldaka i Ereglija započeli su snažan razvitak.

Naspram Mramornog mora, nalazi se zona ravnica i brežuljaka, a njihova sredozemna klima stvorila je čudesna središta nasada. Oko Burse (Bruse) cvjeta uzgoj svilene bube, a oko Tekirdaga kultura vinove loze. Jaka trgovina između dva tjesnaca pospješila je tokom stoljeća razvoj Bizanta (Carigrada). Još i danas je Istanbul prozor Turske u svijet i glavna izvozna luka.

Na jugu je sustav Taurusa koji je, u cjelini, znatno viši od sjevernih planina. Planine i njihovi široki nabori premašuju 2.000 m, a često i 3.000. Na jugoistoku od jezera Vana, visina dostiže čak 4.176 m na planini Džilo, pokrivenoj ledenjacima.

U zapadnom Taurusu i zapadnom dijelu Srednjeg Taurusa pružaju se neobični bazeni istegnuti između grebena. Više njih sadrže velika prostranstva vode, poznata jezera iz starog vijeka. Ti bazeni su glavna središta nasada. Planine su dosta puste, a na mjestu starih šuma nalaze se oskudne ledine, koje ljeti zauzimaju stada koza i ovaca. I srednji Taurus daje male mogućnosti za kolonizaciju, i to u nekim rijetkim uskim dolinama. U istočnom Taurusu ima nešto više prostora za kolonizaciju, ali danas su to rijetko naseljeni krajevi. Inače, na južnim međama postoji prostor pogodan za kulturu, premda je pučanstvo isto tako dosta prorijeđeno. To su područja starih središta, Dijarbakra (Dijarbekira), Urte, Gaziantepa, Alepa. Najpogodniji dio tih međa je Hataj na zapadu, blizu Antakije, gdje se u blizini Sredozemlja može uzgajati kultura brojnih sredozemnih vrsta, uključujući tu i južno voće. Sami obalni rub Taurusa sadrži uske pojase naplavljene zemlje i obradive ogranke srednje širine. Ipak se tu uzgajaju dobre sredozemne kulture, a ponegdje i južno voće. U stvari, jedino dolina Adane, područje razlijevanja rijeka Sejhan i Džejhan, obuhvaća stvarno značajnu obradivu površinu, koja je nedavno doživjela znatan razvoj, osobito kultura pamuka.

Južna strana Anadolije nema nikakvo sidrište za velike brodove, jer je to ravna crta. Važnost Iskenderuna i Mersina duguje se njihovom položaju luka doline Adane i Hataja, te mjestima pretovara kroma iz istočnog Taurusa. Na zapadu, mala luka Fethije vrši tu ulogu za zapadni Taurus.

Na zapadu Anadolije je njezina egejska strana. Tamo, na području stjenovitih masa, između šipražnih planina na pravcu zapad-istok, a visine 1.000, 1.500 i 2.000 m, široke pukotine Bekir Čaja, Gediza, Malog i Velikog Menderesa prodiru 200 km u unutrašnjost. Tuda u zemlju prodire vrlo daleko sredozemna klima, a tu je i gustoća stanovništva velika. Gaje se bogate kulture duhana, vinove loze i drugih plodova primorja. Luke su ugrožene velikim rječnim nanosima, pa se, npr., izvrsna luka Izmira štiti od naplavina samo pomoću umjetnog nasipa. Osim Izmira, koji je ekonomsko središte područja, tu su još i Bergama, Manisa, Tire, Ajdin i Denizli.

Tamo gdje na istoku završava egejska Anadolija, uzdiže se na prostoru Afjon Kara Hisar-Kutahja-Ušak široko područje, gdje započinju planine. Sastoji se od gigantskih visoravni koje dosežu od 1200 do 1500 m. Taj početni prostor još nadmašuju masivi koji često premašuju 2000 m. A prema sjever-istoku, u pravcu gornje Sakarije, te visine se postupno spuštaju do 1100 m. To je planinski početak zapadne Anadolije. Žito i sitna stoka su bitna sredstva za život rijetkog stanovništva.

Unutrašnja visoravan središnje Anadolije obuhvata široka prostranstva ravne zemlje, koja dostižu od 800 do 1200 m. Te nanesene terene ispunjavaju zatvorene kotline Konje i Slanog jezera, prostranstvo solno, ravno, golemo na 900 m. Ali unutrašnja Anadolija ima i znatne planine, koje idu do 500, 1000 i čak 1500 m.

Te planine znatno su važne za nasad. U sušnoj unutrašnjoj Anadoliji, najniža područja su i najsušnija, dok uzvisine terena privlače kiše. Zato su najpogodniji tereni na najvišim visoravnima, a s druge strane u području okolnih visokih planina, odakle teku obilne vode. Na tom položaju se naselila većina važnih gradova, posebice Ankara, Eskišehir, Konja, Nigde, Kajseri i Sivas. Svi ti gradovi napredovali su zahvaljujući navodnjenom zemljištu. U stepi je naseljenost slaba. U kotlinama Slanog jezera i Konje, posebno sušnim, ona je najslabija.

Istočna granica zemljopisne Anadolije je tamo gdje se, u području gornjeg Eufrata, stapaju obalni lanci sjevera Anadolije i oni istočnog Taurusa. Rijetko stanovništvo smješta se po dužinskim dolinama. Ove osiguravaju prolaze putevima koji vode iz Anadolije u Azerbejdžan i Iran.

Istočno od Erzuruma, istočni Taurus i planine sjeverne Anadolije se ponovo odvajaju. Prostor između njih čini visoravan, koja je, sa kotlinama visokim 1500–1700 m, još viša nego unutrašnja Anadolija. Nedavne vulkanske formacije prekrivaju tu naširoko nabranu podlogu. Golemi, donedavna aktivni, ali sada ugašeni vulkani, kao Ararat (Agri-dag), 5172 m, Alagez Dag (4.094), Subhan Dag (4.434 m), uzvisuju se nad visoravni. Ta zemlja, u Evropi poznata pod imenom Armenija, krajnje surova i vrlo hladna zimi, služi osobito kao mjesto ispaše i ne pruža uvjete života i kulture pogodnije od područja kotlina, srazmjerno uskih.

Povijesni pregled. – Najveći dio Anadolije ostao je postrance od arapsko-islamskog osvajanja. Na krajnjem sjever-istoku, bizantski teritorij graničio je sa kršćanskim državama Armenije i Gruzije; više na jug, krajnja napredovanja halifskog carstva bila su Kalikula (Erzurum), te u danom trenutku Kamah; na strani Sredozemlja, Taurus, »zemlja klisura« (a. *bilād ad-durūb*), koji je činio granicu, preko koje su Arapi odašiljali dosta rijetke pohode, osobito ljeti, a da se zemlja nije potpuno zauzimala. To granično područje, koje obuhvata sjeverne granice Sirije i Gornje Mezopotamije, činilo je »vojno područje ograde« (a. *ǧund al-'awāṣim*) ili naprosto *al-'awāṣim*, a imalo je za glavni grad Menbidž ili Antakiju (Antiohiju); rubom tog područja pružao se utvrđeni pojas »sirijske krajine«, sa isturenom tačkom Tarsus, i »mezopotamijske krajine«, sa isturenom tačkom Malatja. Zbog različitog ishoda bitaka između Arapa i Bizantinaca, to granično područje mnogo je trpjelo, ali je, u biti, bilo u arapskim rukama. Samo nakon osvajanja velikih careva Nićifora II Foke (963–969), Jovana Cimiskija (969–976) i Vasilija II

(976–1025), ti su se teritoriji ponovo uključili u Bizant. Po smrti zadnjeg, sav sadašnji turski teritorij, osim Amide (Dijarbekir) i njegove okoline, bio je bizantski. Ali kasnije su izbila suparništva u Bizantu između plemstva po maču i plemstva po peru, što je, osobito kada je ovo zadnje bilo na vlasti, prouzročilo slabljenje bizantskih položaja na granici.

U tom stanju slabosti nalazila se bizantska granica, kada su turski osvajači seldžučke dinastije, nakon što su prisvojili svu prednju Aziju, navalili sa svojim ratnicima, borcima za vjeru, na granicu. U stvari, oni su ostvarili značajne upade u Anadoliju (1064), zauzeli Ani, opljačkali Kilikiju i pobjedonosni napad na Kajseriju (Cezareju). Novi car Roman IV Diogen, koji je predstavljao vojno plemstvo, započeo je pobjedonosno, tako da je seldžučki sultan Alp Arslan bio prisiljen sam preuzeti zapovjedništvo. Blizu Mancikerta (Malazgird), u blizini jezera Van, bizantska vojska, iako brojnija, bila je uništena (1071); sam car je pao u sultanove ruke, koji mu je, ipak, podario slobodu nakon potpisa umjerenog ugovora. Ipak, poraz je koštao cara prijestola, a uskoro je i umro.

Turci su ponovo poveli sveti rat protiv Bizanta, ali ne više redovitim snagama, nego individualno, kneževi, od kojih je najstariji bio Melik Danišmend Ahmed Gazi, koji je djelovao u sjeveroistočnoj Anadoliji. Nasljednik Alp Arslana, sultan Melik-šah (od 1072), poslao je, konačno, seldžučkog kneza, Sulejmana ibn Kutlumiša, na čelu konjaničkih snaga koje su djelovale u Anadoliji i zadužio ga za borbu protiv Bizanta. Taj zadatak su mu olakšavali dinastički meteži u Bizantu. Car Mihailo VII Duka i, nakon njegovog odreknuća od vlasti (1078), Nićifor III Botanijat pribjegli su njegovoj pomoći da bi postigli svoje ciljeve. Za uzvrat je Sulejmanu priznata vrhovna vlast nad područjima koja su zauzeli Turci i ustupanje nedavno zadobijenih gradova. U Nikeji (Iznik) je Sulejman uspostavio svoj glavni stan. Naposljetku je car Aleksije I Komnen potvrdio 1081. god. Sulejmana u njegovoj vlasti, kao i teritorije za naseljavanje turskih vojnika, uz uvjet da poštuju pravo nominalne vrhovne vlasti Bizanta. U stvari je Sulejman upravljao gotovo svom Anadolijom, a bizantska uprava svedena je na ništa.

Kada se, zatim, Sulejman okreće ka Istoku da proširi svoju vlast, mogao je tada postati gospodarem Antiohije, koja je još u rukama Bizantinaca; ali tokom napada na Alep, on se sukobi sa seldžučkim emirima, među ostalima i sa Tutušom, bratom Melik-šaha, te bude pobijeđen i umre u toku bitke (1086).

Nakon njegove smrti, Anadolija je neko vrijeme ostala prepuštena samoj sebi; za to vrijeme su turski knezovi osvajali zemlju i utemeljivali kneževstva. Tek po smrti sultana Melik-šaha (1092), njegov nasljednik Barkijaruk je ovlastio Sulejmanovog sina, Kilidž Arslana, da se vrati u Anadoliju; ali mu je bilo teško umiješati se među druge turske knezove.

Početkom prve križarske vojne, Turci, koje je vodio Kilidž Arslan i Melik Danišmend, bili su potučeni od križara, a njihovi bizantski saveznici kod Iznika; glavni turski stan u Izniku bio je opsjednut i zauzet sredinom 1097. god. Pobjeda križara u isto vrijeme kod Eskišehira odlučila je sudbinom zapadne Anadolije i otvorila križarima put u ostatak turske zemlje. Oni su došli do Antiohije i uzeli je nakon duge opsade (1098); tu se i utemeljila prva križarska država, kneževina Antiohija, bizantski vazal. Ti uspjesi križara omogućili su caru Aleksiju da bez muke protjera Turke sa teritorija bizantskog carstva i reorganizira zaštitu granice.

Nakon tog neuspjeha, teritorij, koji su zauzimali Turci, cijelo stoljeće se ograničio na unutrašnju Anadoliju; sva zapadna strana i obale Crnog mora i Sredozemlja ostale su bizantske, a u Kilikiji se ranije stvorilo kraljevstvo Male Armenije, te je teritorij Edese i Antiohije bio franačka država; Amid (Dijarbekir) bio je sjedište dinastije Artukida. Kasnije, Edesu je zauzeo atabeg Zengi od Mosula (1144), a kasnije još je Antiohija pala u ruke mamelučkog sultana Bejbarsa (1268). Kilidž Arslan morao je dijeliti unutrašnjost, koja je ostala turska, sa Melik Danišmendom, njegovim sinom i Mengudžekom: prvi je zadržao središte Anadolije, pokriveno stepama, s Konjom kao glavnim gradom; a drugi – planinska područja Sjeveroistoka, sa Sivasom i Erzindžanom; u pogledu drugih centara, kao, posebice, Malatje, postojale su žestoke svađe i ta su se suparništva nakon mnogih godina završila u korist Kilidž Arslana (1104. ili 1106.).

Tako je seldžučka država Ruma ili sultanat Ikonijum, kako su je zvali križari, bila sasvim ograničeni teritorij i sveden na najsiromašnija područja Anadolije. Rumski Seldžuci bili su je isto tako u stanju braniti, pa su pod Mesudom II potukli sudionike druge križarske vojne (1147) i prisilili ih da idu preko bizantskog teritorija. Ona se znatno povećala tek onda kada je Kilidž Arslan uspio uključiti danišmendidsku državu (1174), odbivši pretenzije cara Manojla I Komnina pobjedom u klancima Frigije (klanac Čardak) 1176. god. Kada je kasnije stari sultan Kilidž Arslan II bio uvučen u suparništva koja su razdirala njegove sinove, te se nakon toga podijelila njegova država, mogao je Fridrih Barbarosa, u trećoj križarskoj vojni, prijeći tursku Anadoliju i zauzeti prijestonicu Konju (1190).

Nakon što su god. 1204. sudionici četvrte križarske vojne, na poticaj dužda Enrika Dandola, zauzeli Carigrad i zasnovali latinsko carstvo, Bizantinci su organizirali suparničko grčko carstvo u zapadnoj Anadoliji, s prijestolnicom Nikejom (Iznik), pod Teodorom Laskarisom; dva brata, David i Aleksije, od carske dinastije Komnina, uspostavili su, uz pomoć gruzijske kraljice, u Trapezuntu carstvo »Velikih Komnina«, a sultan Gijasedin Kejhusrev I, mlađi sin Kilidž Arslana II, dočepao se luke Antalije i osigurao pomorski izlaz seldžučkom rumskom carstvu (1207). Ali se nije uspio proširiti u zapadnu Anadoliju, jer je bio potučen 1210. god. i umro je u bici. Sin i nasljednik njegov, Izedin Kejkaus I prisilio je trapezuntskog cara da mu ustupi 1214. god. Sinop, što mu je dalo izlaz na Crno more. Ta povećavanja otvorila su seldžučko carstvo međunarodnoj trgovini; uspostavljene su veze sa talijanskim trgovačkim republikama, trgovina je cvala i dovela u zemlji do neočekivanog poleta. Njegov brat i nasljednik, Alaedin Kejkubad, najveći sultan rumskih Seldžuka, proširio je granice carstva na stranu Sredozemlja i zauzeo tvrđavu Galonoros, od koje je on, pod imenom Alaija (danas Alaja), učinio značajnu luku. On je oduzeo teritorije od Artukida iz Amida i Hisn Kajfe i prisilio ih da priznaju njegovo vrhovništvo; godine 1228. prisvojio je erzindžansko kneževstvo Mengudžek, a osvajao je i na istok (Erzurum, 1231; Ahlat, 1231; Harput, 1234). Njegova vladavina bila je vrhunac kulture i moći carstva rumskih Seldžuka. Njegov sin

Gijasedin Kejhusrev II (od 1237) mogao je prisvojiti Amid. Seldžučko carstvo je tako doseglo, na istok, granice nacionalnog teritorija moderne Turske.

Sredinom 13. st. zbivaju se dva događaja koja će imati za posljedicu preokret situacije u Anadoliji. Jedno je mongolska najezda, koja je zapljusnula prednju Aziju i dotakla jednako Anadoliju (poraz Seldžuka u istočnoj Anadoliji 1243. god.). Premda Mongoli dopiru do Kajserije, oni zapravo ne osvajaju seldžučko rumsko carstvo. Ipak, ovo je sve više vazalna država Mongola, u osobi Batua, osvajača istočne Evrope, a onda mongolskih vladara Perzije, Ilhanida. U isto vrijeme kad i Mongoli, čas na njihovom tragu, a čas potjerani od njih iz vlastite zemlje, novi val Turkmena sručio se na Anadoliju; on je još ojačao već useljeni i još polunomadski turkmenski element i igrao kasnije značajnu ulogu. Najznačajniju od tih turkmenskih hordi vodio je čovjek pod imenom Karaman ibn Nura Sufi (dakle, potekao vjerojatno iz derviške obitelji); ta horda je zasnovala kneževstvo na granicama Taurusa, oko Ermenika. Sin Karamanov, Muhamed-beg, pokušao je 1277. god. uzeti vlast u seldžučkom carstvu pomoću nekog pretendenta po imenu Džimri, te je osvojio Konju za svog štićenika. Ali je grad bio ponovo zauzet od neke mongolske kaznene ekspedicije, te se Muhamed-beg povlači u brda; ali Džimri kreće ka sjeverozapadu, tu biva na Sakarji potučen i pogubljen od seldžučkih trupa (1277).

Drugi značajni događaj je ponovno bizantsko zauzimanje Carigrada, pod vodstvom cara Mihaila III Paleologa, i obnova bizantskog carstva. Ali time se i okončala snaga tog carstva. Ono se sve više bavilo Balkanom da spriječi latinske osvajače, što ga je sve više iscrpljivalo. Ne bavećí se Anadolijom, te zanemarivši obrambeni sustav koji je uspostavio Laskaris, ono je olakšalo Turkmenima da se nasele u zapadnu Anadoliju. Carevi Paleolozi su, dakle, bili prisiljeni da sve više ustupaju teren Anadolije, te su se tu Turci smještali bez otpora. Oko 1300. god., sva Anadolija je u turskim rukama i nije bilo po prilici ni jednog područja, gdje se Turci nisu smjestili usred ostatka starog pučanstva. Na kraju su bizantski ostali neki utvrđeni gradovi kao Brusa, Nikeja (Iznik) i Nikomedija (Izmit), Sard, Filadelfija i Magnezija (Manisa), te luke kao Smirna (Izmir) i Fokeja na Egejskom, te Herakleja (Iraklija) na Crnom moru.

U turskom oceanu, koji ih okružuje, postoje brojne male polunomadske državice. Oko 1300. god. već ih je manje, a najmoćnija je Germijan s glavnim gradom Kutahjom. Druga po važnosti od tih kneževina u zapadnoj Anadoliji bila je Džandar s glavnim gradom Kastamonuom, a obuhvatala je i luku Sinop. Njezin susjed na zapad je Osmanova kneževina, koja je imala za središte Segit (Sögüd), a širila se do Mramornog mora nakon osvajanja više jakih mjesta. Još više na zapad je bila kneževina Karasi, sa glavnim središtima Balikesir i Bergama, koja zahvata obale Mramornog mora sve do Bosfora. Na egejskom obalnom području nalazio se Saruhan, sa glavnim gradom Manisom, Ajdin sa Tireom, Menteše sa Milasom; napokon, na jugozapadnoj tački Anadolije bila je kneževina Teke sa glavnim središtem Adalijom (Antalija) i Hamid sa Isbartom.

Po prilici se u isto vrijeme seldžučko rumsko carstvo prestalo odupirati. Već dugo se moć sultana povlačila pred moći mongolskih namjesnika koji su stolovali u Sivasu. Nakon smrti zadnjeg sultana-marionete Alaedina Kejkubada III (1307. ili 1308), carstvo je konačno zadobilo status pokrajine ilhanidskog carstva. Iskorištavajući tu okolnost, Karamani su pokušali izmaći njegovoj vrhovnoj vlasti, ali su mongolski upravljači čvrsto držali situaciju u rukama. Čak su ilhanidska područja proširili novim osvajanjima na zapadu. Ali kada su, nešto kasnije, nastali meteži u ilhanidskoj Perziji, Karamanima je pošlo za rukom da postanu gospodari Konje, te su se proširili na jug.

S opadanjem ilhanidskog carstva, mongolski upravljači proglasili su se neovisnim, pod imenom rumskih emira ili sultana, oslanjajući se, pri tome, na moć mamelučkih egipatskih sultana. Ovi su okončali god. 1375. sa kraljevstvom Male Armenije, na čiji se teritorij – s Adanom kao glavnim gradom – odmah smjestila kneževska dinastija pod imenom Ramazan (Ramadan) pod egipatskom vrhovnom vlašću. Druga turkmenska dinastija, jednako vazal Egipta, Dulgadir zaposjela je istočni Taurus s glavnim gradom Elbistanom.

Na zapadu, kneževstvo Gazi Osmana i njegovih potomaka, Osmanlija, širilo se sve više na štetu teritorija koji su ostali bizantski. Kada je, počev od sjevera, sva zemlja postala osmanska sve do Mramornog mora, gradovi Brusa (1326), Nikeja (Iznik, 1331), Nikomedija (Izmit, 1337) pali su, naposljetku, u ruke Orhana, Osmanovog sina, a Brusa je postala prijestoni grad. Dinastičke svađe u susjednom Karasiju omogućile su Orhanu da pripoji i njihovo područje (1336). Time je cijela južna obala Mramornog mora postala osmanska, pa su Osmanlije kontrolirali pristup Dardanelima. Osvajanja Murata I na Balkanskom poluotoku odvijala su se usporedo sa zadobijanjima u Anadoliji. Tako je malo nakon svoga ustoličenja (1360) Murat I zadobio grad Ankaru, koja je nominalno bila pod vlašću mongolskih upravljača ili njihovih nasljednika, emira Ruma (Sivas), ali koja je praktično bila neovisna pod vođstvom glavara pojedinih esnafa (cehova). Malo potom, on je pripojio kneževstvo Hamid (1381), što je osobito povećalo osmansko područje na istok i jug. Sa svoje strane, od stupanja na prijesto (1389), njegov sin Bajezit (Bajazit) I brzo priključuje sve turkmanske kneževine Anadolije, uključujući i Karaman, te teritorije mongolskih upravljača; taj poduhvat doveo je do napada Timura, koji ga pobjeđuje u bici kod Ankare (1402). Timur obnavlja sve te države i ustoličuje razvlašćene anadolske kneževe; osim svog prvotnog teritorija, Osmanlije su sačuvali samo mongolsko područje na sjeveroistoku Anadolije. Počev od te osnove, jedinstvo države je ponovo uspostavio Mehmed I, a kneževstva zapadne Anadolije došla su postupno u osmansko carstvo pod Muratom II. Samo se Karaman održao kao osmanski suparnik. Ipak, Muratov sin, Mehmed II dovršio je zaokruženje osmanskog područja u Anadoliji, nakon što mu je dao prirodno težište osvajanjem Carigrada (29. 5. 1453); god. 1461. on je okončao trapezuntsko kraljevstvo, a 1467. god. kneževstvo Karamana. Pokušaj turkmenskog vođe Uzun Hasana, iz dinastije Ak Kojunlu, da prisili Mehmeda da vrati pripojene pokrajine, propao je u bici kod Terdžana (1473). Moć novog carstva još se povećala na istok, kada je njegov unuk Selim I pripojio god. 1515. kneževstvo Dulgadir, osvojio Dijarbekir, te stavio pod svoje vrhovništvo teritorij Ramazan-ogluâ (Kilikija), dok su mu se sunitski kurdski knezovi pridružili. Prema sjeveroistoku, sve do granice Kav-

kaza, carstvo se povećalo zahvaljujući ratovima protiv Perzije, koje su vodili osmanski sultani i njihovi generali (Sulejman 1534, 1548–1549, Mustafa-paša 1578. protiv Gruzije i Murat IV 1635. god. protiv Erivana). Otada je sva Anadolija ostala neosporno vlasništvo Osmanlija, koje je nasljedila Republika Turska.

Politička podjela. – Brzi razvitak osmanskog carstva uskoro je stvorio potrebu za političkom podjelom na oblasti, najprije ograničenom na feudalne okruge ili »zastave« (*sandžak* ili *liva*) kojima je upravljao vođ okruga zvani »gospodar od zastave« (*sandžak begi* ili *mir-liva*). Postojala su četiri okruga pod drugim osmanskim vladarom Orhanom: Sultan-ujugi (oko Eskišehira i Segita); Hudavendkar (eli) (»zemlja vladara«) sa Brusom i Iznikom, koji je vladar rezervirao sebi; Kodža-eli, Orhanov feud kojeg je on ustupio generalu sa Balikesirom i Bergamom. Kada je, pod Muratom I, osvojen Balkan i druga anadolska područja, osmanski posjedi na obje strane su podijeljeni na »pokrajine« (*ejalet*, kasnije *vilajet*), kojima upravlja paša, s titulom *beglerbega*, a kasnije *valije;* u početku, dakle postoje dvije od tih pokrajina, jedna nosi ime Anadolije (Anatoli, kasnije se izgovaralo Anadolu), a druga Rumelije (Rūm-eli). Svaka je podijeljena na feudalne vojne okruge (*sandžak* ili *liva*). Kada se kasnije još više osvojilo na istok, novi teritoriji nisu se priključivali Anadoliji pod imenom *sandžaka*, nego su predstavljali pokrajine. Osim te podjele na pokrajine i feudalne okruge, postojala je i jedna druga, pravne nadležnosti (*kada*, *kaza*) koja je bila pod pravosudnom vlašću kadije (*kadi*); osim toga, postojali su teritoriji suverenosti (*hukumet*), koji su, pod lokalnim dinastijama, bili vazalni spram Porte. Konačno je taj sustav ozakonio Sulejman I Kanuni; po njemu je Anadolija obuhvatala 14 *ejaleta*.

Ta podjela, u svojim općim crtama, postojala je do početka 19. st., premda su se s vremena na vrijeme, kada je slabila središnja vlast, dizale paše i nastojale zasnovati dinastije u okviru svoje upravne potpodjele. Ti utemeljitelji zemaljskih dinastija zvali su se »gospodari od dolina« (*dere begi*); oni nisu više bili dužnosnici, nego vazali Porte, koja ih je, hoćeš-nećeš, priznavala i oni su osiguravali carstvu vojni poziv, kao i opći poziv u vojsku. Kako su imali interesa za napredak krajeva kojima su upravljali, njihova uprava je, po pravilu, bila za ove blagotvorna, dok su se Portini upravljači često mijenjali, te samo brinuli da se obogate što je moguće brže.

Mahmut II je svojim reformama (*tanzimat*) ukinuo te zemaljske dinastije. Zakon od 1864. god. stvorio je, po evropskom uzoru, novu podjelu carstva na pokrajine (*vilajet*), okruge (*sandžak*) i područja (*kaza*) po kojoj su, često, stari *sandžaci* – osobito oni iz anadolijskog *ejaleta*, a kasnije (1875) i oni iz erzurumskog – promaknuti u *vilajete*, a, sa svoje strane, potpodijeljeni u manje *sandžake*, dok su drugi, manje prostrani *ejaleti* pripojeni nekom *vilajetu* i zadobili status *sandžaka*. Nakon nekih kolebanja, Anadolija je obuhvatala 17 *vilajeta*.

Republika Turska ukinula je *vilajete* i uzdigla *sandžake* na rang *vilajeta*, koji su, tokom jezičke reforme, dobili naziv *il*. Mnogo puta se mijenjala njihova podjela: 1935. god. bilo je samo 57 *vilajeta*, a 1954. god. nacionalni teritorij Turske sadrži 64 pokrajine i 523 područja; od toga su samo 4 pokrajine u Evropi, a 60 u Anadoliji. Zemljopisno, pokrajine su grupirane u osam zona: obala Crnog mora; obala Mramornog i Egejskog mora; obala Sredozemnog mora; evropska Turska; zapadna Anadolija; središnja Anadolija; jugoistočna Anadolija; istočna Anadolija.

Stanovništvo. – Kada su Turci osvojili Anadoliju, ona je bila već odavno helenizirana. Helenizacija različitih etničkih slojeva Anadolije, koja je započela u grčko-rimsko doba, dovršila se u korist pokrštavanja. Samo u nekim planinskim krajevima, a osobito na granici Kavkaza, održali su se dijelovi tih slojeva, ponekad do naših dana. Ali u cjelini, kada se pojavljuju Turci, Anadolija je činila dio grčkog jezičnog područja i ovisila je od grčke pravoslavne crkve. Pored Grka ipak, više na istok, bili su Armenci, koji su se, kao monofiziti, razlikovali od Grka i nisu se helenizirali. Armenci, rođeni trgovci, širili su se brzo prema zapadu prije turskog razdoblja, sve do glavnog grada carstva.

S Turcima je Anadoliju naselilo novo stanovništvo središnje Azije, koje je donijelo i novu vjeru, islam; u početku, ono je bilo u manjini u odnosu na grčke elemente, ali, kako je činilo vladajuću klasu na područjima turske vlasti, uskoro je postalo i pretežno: brojni domorodni elementi, koji su sve teže podnosili duhovnu izolaciju zbog prekida veza sa Carigradom, svojom religioznom prijestonicom, okretali su se islamu i asimilirali u tursko stanovništvo. Ali se taj proces u početku odvijao sporo; čini se, u svakom slučaju, da, kada je Marko Polo prelazio Anadoliju god. 1272., domorodno stanovništvo još nije bilo poturčeno. Ali zato iz patrijaršijskih arhiva Carigrada jasno proizlazi da se sa rastućom masom turskih elemenata u Anadoliji, posebice u 14. st., pravoslavno kršćanstvo sve više smanjuje a u isto vrijeme i helenizam; taj proces treba pripisati, s jedne strane, iseljavanju, te asimilaciji u turske elemente, s druge strane. Treba, ipak, razlikovati područja vrlo stare grčke naseljenosti, kao što su obale zapadne Anadolije, gdje su žitelji čvršće vezani uz svoj helenizam i kršćanstvo, te područja koja su dugo pod grčkom vladavinom, kao što je Trapezunt (Trabzon), od dijelova unutrašnje Anadolije, sa njihovim žiteljima površno heleniziranim i pokrštenim; to je, osobito, slučaj sjeveroistočne Anadolije, gdje su Mongoli iz Perzije, Ilhani, koji su i sami preobraćeni na Islam tek od Gazana, vladali s velikom revnošću preobraćenika. No najteži udarac kršćanstvu u Anadoliji nanio je Timur, koji je, prema tome kako je napredovao, bio osobito okrutan prema kršćanskim žiteljima.

Situacija kršćana se poboljšala, kada je Mehmed II, nakon zauzeća Carigrada, priznao određeni status pravoslavnoj crkvi u osmanskoj državi. Tako su grčke ili armenske kršćanske zajednice izbavljene iz svoje duhovne izolacije, te su se mogle održati do danas. Stvaranje *milleta*, čime su nemuslimanske vjerske zajednice unutar osmanskog carstva dobile široku samostalnost, očuvalo ih je da postupno ne nestanu. Tako se u doba, kada carstvo cvjeta, uspostavio modus vivendi između muslimana i nemuslimana. U 18. i 19. st., anadolijski helenizam ponovo je oživio; a još se u 19. st. govorilo o Armencima da su »vjeran narod« (*millet-i sādika*). Na jedan opći način, vjerska i jezična pripadnost se poduda-raju; samo u središnjoj Anadoliji, u Konji i Kajseriji, Grci su usvojili turski kao tekući jezik (ponekad s grčkim slovima);

ipak, Armenci su usvojili turski u svojim društvenim odnosima (ponekad s armenskim slovima), ali su očuvali armenski kao domaći jezik.

Osim turskog stanovništva gradova i sela, postoje – ili su postojali – u Anadoliji nomadi, polunomadi i, visoko u planini, pokretljivi stočari, koji su islamske vjeroispovijesti; pripadali su različitim etničkim i lingvističkim grupama: Turci, Kurdi i Čerkezi. Kada se radi o Turcima (zvanim Juruci ili Turkmeni), njihovo porijeklo je predmet spora: može se raditi o Turkmenima koji su očuvali svoj nomadski način života, ali i o turskim dijelovima drugog porijekla; s vjerskog gledišta, oni su većinom aleviti, tj. opredjeljuju se za šiizam ili, bar, simpatiziraju šiizam. Kurdi su suniti i nalaze se u jugoistočnim pokrajinama. Konačno, Čerkezi su se većinom iselili sa Kavkaza, kada se ruska kršćanska vlast proširila i na Kavkaz. Osim toga, pomalo svagdje u Turskoj nalaze se muslimanske izbjeglice *(muhadžiri)*, koje osobito potječu iz balkanskih zemalja, odakle su se iselili nakon nastanka novih kršćanskih država; oni su se pomiješali sa turskim pučanstvom u gradovima i na selima.

Modus vivendi, koji je postojao između muslimana i nemuslimana u osmanskom carstvu bio je narušen u 19. st. onda, kada su se zapadne sile započele miješati u poslove Turske; za potvrdu ugovora iz Kučuk Kajnardžija (1774), Rusija je zahtijevala starateljstvo nad pravoslavnim stanovništvom Turske, kojima je time potakla protuturske osjećaje; iz zapadne Evrope je strujao i presađivao se nacionalizam u pokorene kršćanske narode. S turske strane reagiralo se s odbojnošću koja je prelazila u mržnju protiv kršćana. Armenci su najviše trpjeli od toga: kako su bili susjedi Rusije, bili su pod sumnjom da su u njezinoj službi. Pritisci, koji su se vršili da se ostvare reforme predviđene Berlinskim ugovorom (1878), dovele su god. 1894–1896. do krvavih sukoba sa Kurdima. Tokom prvog svjetskog rata, ruska vojska sa Kavkaza prodrla je na područje Vana i – prema kazivanju Turaka – armensko stanovništvo ponašalo se nelojalno; slijedilo je nasilno potiskivanje tog stanovništva ka Mezopotamiji, pri čemu je veliki dio stradao, a preživjeli su napustili Tursku nakon rata. Došlo je do rata i sa Grcima, kada su ovi 1919. god., uz oslon na Veliku Britaniju, zauzeli Izmir (Smirnu) i prodrli čak do Sakarije god. 1921. 1922. god. grčka je vojska napustila Anadoliju, praćena velikom masom grčkih žitelja, pobijeđena od Turaka koje je vodio Mustafa Kemal-paša; preostali su bili predmet zamjene za muslimanske žitelje Grčke, po ugovoru od 1923. god. Turci iz zapadne Trakije i istanbulski Grci bili su isključeni iz te trampe. Tako, Anadolija postaje turska sa više od 90%, a muslimanska 99%.

ANDALUZIJA (a. *ǧazīrat al-andalus*), označava Iberijski poluotok odnosno njegovo područje, koje je do određenog doba bilo pod muslimanskom vladavinom, tj. tokom najvećeg prostiranja arapskog carstva u 10. st. bitno veći prostor nego južnošpanjolska pokrajina Andaluzija (koja je, dakako, najduže i najjače bila izložena orijentalnim utjecajima). Glavni odsjeci u povijesti muslimanske Španjolske, nakon propasti zapadnogotičkog carstva 711. god. i kratkog razdoblja neposredne ovisnosti o Damasku, nazivaju se po slijedećim dinastijama: 756–1031. god. vladaju emiri odnosno umajadski halife iz Kordobe. Njihovo carstvo raspalo se na *mulūk aṭ-ṭawā'if* (redovi malih kraljeva), koji su se kao male države borili jedni s drugima. Pobjedonosno napredovanje Reconquiste zaustavljeno je pobjedom Almoravida (1086–1174) nad Kastiljom. Zamijenili su ih Almohadi, koji su 1212. god. u bici kad Navas de Tolosa podlegli ujedinjenoj vojsci kraljeva Kastilje, Aragona i Navare (pad Kordobe 1236, Valencije 1238, Sevilje 1248). Samo u Granadi održali su se Nasridi između 1231. i 1491. god. Cjelinu znanstvenih i umjetničkih djela Andaluzije obuhvata pojam »maurska kultura«. U njihove nosioce broje se i »arabizirane« kršćanske grupe. Od 1497. god. kršćanska Španjolska osvaja dijelove Sjeverne Afrike. Muslimansko stanovništvo Andaluzije sastojalo se od domorodaca koji su prešli na Islam, Berbera i Arapa.

ANSARI (a. *al-anṣār*), »pomoćnici«, uobičajeni naziv za one žitelje Medine koji su podržavali Muhammeda, te su tako razlikovani od *muhadžira* ili »iseljenika«, tj. mekanskih pristaša. Nakon masovnog prijelaza Arapa na Islam, staro ime, Benu Kajla, koje je obuhvatalo plemena (al-) Avs i (al-) Hazredž, izašlo je iz upotrebe i bilo je zamijenjeno imenom *al-Anṣār* (jednina je *Anṣārī*). Tako je časno ovjekovječeno sjećanje na prve usluge koje su Medinci učinili za stvar Islama. *Anṣār* je vjerojatno, množina od *naṣīr*, ali taj zadnji izraz nije se nikada u Islamu koristio kao tehnički termin. Glagol *naṣara* znači: pomoći nekoj osobi kojoj je neprijatelj nanio nepravdu. To je osnova zašto su se medinski muslimani zvali *al-Anṣār* (ponekad *anṣār an-nabī*, »Poslanikovi pomoćnici«).

Prvi stvarni dodiri Muhammeda sa Medinom dogodili su se tokom hodočašća 620. god. nove ere, kada je on susreo šest ljudi iz plemena Hazredž. Ali kako je pomirba Avsa i Hazredža bila predmet razgovora, izgleda da je on ustrajavao na tome da Avsi budu prisutni pregovorima; a, prema tradicionalnim pričama o »prvoj i drugoj Akabi«, po svoj prilici je šesti dio onih koji su se pridružili Muhammedu bio od Avsa. Medina je toliko trpjela od borbi dva plemena, da je prihvaćanje Muhammedovog zahtjeva bilo i iz nade da bi on mogao uspostaviti i održavati mir. Premda se pojedinosti ne znaju, jasno je da mu se priključio najveći dio stanovništva Medine, izuzev Židova. Glavne iznimke su bila četiri roda Avsa, zvani Hatma, Vail, Vakif i Umaja ibn Zejd, kao i dio petog, Amr ibn Auf ('Awf); svi su ovi održavali tijesne veze sa Židovima. Treba razlikovati te nemuslimane od skupine *Munāfiqūn* ili »licemjera«, jer su se ti zadnji bili, najprije, pridružili Muhammedu, a potom ga osuđivali. Usprkos tim odmetanjima, veliki dio Avsa bio je među *Ansarima*, a sam vođ *Ansara*, sve do svoje smrti god. 627., bio je Sad b. Muaz *(Sa'd ibn Mu'āḏ)*, vođ roda Abd al-Ašhal od Avsa.

Slijedeća tabela daje broj ljudi iz raznih rodova koji su prisustvovali prvoj »Akabi« (A 1), drugoj »Akabi« (A 2) i bici na Bedru (B). Zadnja rubrika (Ž) ukazuje na broj žena iz rodova; tako se dobija gruba procjena ukupne važnosti rodova.

Rod	A1	A2	B	Ž
'Abd al-Ašhal	1	3	15	35
Ẓafar	–	–	5	23
Ḥāriṯa	–	3	3	23
'Amr ibn 'Awf	1	5	40	28
Avs Manāt (Ḥaṭma)	–	–	–	12
al-Aws (ukupno)	2	11	63	121
an-Naǧǧār	3	11	56	83
al-Ḥāriṯ	–	7	19	30
Banu-'l-Ḥublā, al-Qawāqila	3	6	25	21
Sā'ida	–	2	9	12
Salima	2	29	43	54
Zurayq	2	4	16	16
Bayaḍa	–	3	7	12
al-Ḥazrağ (ukupno)	10	62	175	228

Te brojke potiču da se misli da su glavnu ulogu kod Muhammeda igrali rodovi kao an-Nedžar i Selima, koji su bili vrlo brojni, ali koji nisu dali velike vojskovođe. Dvije glavne osobnosti Medine u to doba, Sad ibn Muaz i Abdalah ibn Ubej, nisu bile na al-Akabi, a njihovi rodovi (Abd al--Ašhal i B. al-Ḥublā) čini se da su tu bili srazmjerno slabo zastupljeni.

Najstarija vrela nisu suglasna o sudjelovanju *Ansara* u prvim malim vojnim pohodima muslimana. Ipak su na Bedru predstavljali po prilici 3/4 muslimanskih snaga. Sad ibn Muaz bio je najgorljiviji među vođama u korist stvari Islama; ne samo Abdalah ibn Ubej, nego i Usejd ibn Hudair (suparnik Sada ibn Muaza za zapovjedanje Abd al-Ašhalima) i Sad ibn Ubada nisu bili na Bedru. Bar do opsade Medine god. 627, Abdalah ibn Ubej trudio se spriječiti razvitak Muhammedove moći; ali su se drugi temeljito založili na Muhammedovoj strani nakon Bedra. Na skupu o »kleveti« *(ifq)* Aiše, zapazilo se da je vođ Hazredža bio tada Sad ibn Ubada. On je čak, malo potom, po smrti Sada ibn Muaza, bio priznat za vođu svih *Ansara*. Ovi su i dalje nastavili predstavljati jednu od glavnih osnova Muhammedove vlasti, premda su, oko doba pohoda na Tebuk god. 630, neki među njima bili izgubili njegovu naklonost. Tokom Muhammedovog boravka u Medini, stare borbe su pomalo padale u zaborav, te su *Ansari* počeli osjećati da čine jedinstvo, a osobito postavljeni naspram *Muhadžira,* s kojima su oni zaključili malo brakova. Nesloga između Avsa i Hazredža imala je, ponekad, važne posljedice: ona je izbila na vidjelo na skupu koji se održao nakon Muhammedove smrti za izbor Abu Bekra za halifu; kasnije se nije čulo da se o njoj govori. Nakon osvajačkih ratova, utjecaj *Ansara* opada, usprkos njihovom časnom položaju među novim islamskim plemstvom. Oni su se većinom suprotstavljali Osmanu, a podržavali Alija. Kasnije, oni su činili stranku »pobožne opozicije« Umajadima i stavili su se na stranu Abasida. Pa ipak, prije nego što su Abasidi uzeli vlast, *Ansari* su se već pomiješali u Kurejše i druga plemena koja su se naselila u Medinu.

ARABESKA. Izraz se koristi vrlo dugo u literaturi koja se bavi umjetnošću da označi više vrsta tipično islamske ornamentacije: geometrijsku, biljkovitu, kaligrafsku i čak figuralnu. To je posebni i isključivo islamski oblik stilizacije biljkovitih ornamenata koji se sastoje u izdancima račvajućih listova povezanih s viticama u ritmičkom pokretu. Listovi mogu biti čas ravni, čas valoviti, zaoštreni, okrugli ili preokrenuti, glatki ili hrapavi, sastavljeni ili odsječeni, no nikada izolirani, a uvijek vezani u stabljiku koju oni dopunjuju ili dovršavaju. Sama stabljika je načinjena valovitom u namotaje ili upletena, presijeca list ili se javlja ponovo iza njega, ali je uvijek usko vezana za njega. Stabljika i list prodiru jedno u drugo, a lišće je samo produžetak glavne stabljike.

Određujući princip u razvoju arabeske je uzajamno ponavljanje, raspored u palmete ili u oblike čaške pomoću parova račvanih listova, umetanje geometrijskih prepleta, razmještaj u medaljone ili kartuše. U svakom slučaju, pomno se poštuju dva estetička pravila: ritmička naizmjeničnost pokreta uvijek napravljenih sa skladnim učinkom, te težnja da se ornamentom prekrije cjelokupna površina. Tim ovijanjem, uravnoteženim i mirnim, arabeska izmiče dinamičkom gibanju – nemirni kovitlac i žestoko uvrtanje sjevernjačke ornamentacije, s kojom, inače, ima dosta zajedničkog. Učinak kontrasta postiže se različnošću gustoće, stabljika čas iščezava iza izobilja lišća, a čas snažno vlada kompozicijom.

Biljkoviti ornament, prema ovim pravilima načinjen, s pravom je nazvan »arabeska«, jer je rezultat posebnog duha Arapa, kod kojih se slični razvici mogu pronaći u glazbi i pjesništvu. Arapski izraz *tawrīq* podrazumijeva jasno da su motivi nadahnuća bili ograničeni na lišće (Španjolci je označavaju arabizmom *ataurique.*)

Arabeska se može povezivati sa svakom vrstom geometrijske dekoracije. U epigrafiji može tvoriti osnovicu na koju se prevlači kaligrafija ili se slova mogu završavati u arabeski ili se slova i arabeska mogu ispreplitati. Nalaze se životinje nacrtane u arabeskama, te ove mogu biti također povezivane s ljudskom figurom. Ponekad se nailazi na muslimansku dekoraciju »u grotesci« u kojoj se maske i tijela životinja miješaju u arabeskama.

Arabeska nalazi prototip u nekim akantima, u vinovom lišću i uglastim otiscima helenizma. Ona se još jasno ne očituje u umajadskom razdoblju, ali svoj klasični tip ostvaruje u 9. st. pod Abasidima i u islamskoj Španjolskoj, te dostiže vrhunac u 11. st. pod Seldžucima, Fatimidima i Maurima. Poslije se može pronaći u cijelom islamskom svijetu s beskrajnim varijacijama, tako da ju je nemoguće klasirati. Perzijski, turski i indijski umjetnici shvaćali su jezik arabeski isto tako dobro kao i arapski, te su se kroz stoljeća natjecali da stvore nove sastave. Upotreba arabeske nije ograničena na neki materijal, pa je nalazimo u arhitekturalnoj ornamentici, kao i u urezanom ili oslikanom dekoru, na keramici, staklu i kovini, a osobito iluminaciji. Iz hispansko-maurske umjetnosti, gdje je apsolutno vladala u dekoraciji, ona je krajem 15. st. osvojila kršćanske zemlje, te pod imenom *moresque* postala moda u prvoj polovici 16. st. U Italiju ju je uveo Francesko Pelegrino, u Francusku nepoznati majstor G. J., u Njemačku Hans Holbajn i Peter Fletner.

ARABIJA (a. *ǧazīrat al-'arab,* »otok Arabljana«). Premda Poluotok nije, možda, kolijevka arapskog naroda, on je tu živio hiljade godina i smatra ga svojom postojbinom. Velik je u četverokut oko 2.200 km dužine od sjeverozapada ka jugoistoku i oko 1.200 km širine. Na zapadu, jugu

i istoku graniči s Crvenim morem, Adenskim zaljevom, Arapskim morem, Omanskim i Perzijskim zaljevom. Granice Poluotoka su političke, što znači da je najsjevernije mjesto u Unazi, niska pustinjska visoravan sjevernije od Jeruzalema i Jordana dosiže more blizu kraja Akabskog zaljeva, dok se ona sa Irakom uzdiže sve do kraja Perzijskog zaljeva na jugu od Basre.

Vrlo je teško sasvim tačno procijeniti broj žitelja, jer se to ne oslanja na statističke popise, a i kretanja su velika. Neke približne procjene su između 10 – 25. mil. Najnapučeniji je Jemen, a u samoj Saudijskoj Arabiji glavna koncentracija je u nekoliko hidžaskih gradova, u planinama i ravnici Asira i njegove Tihame, koji znaju za dobre oborine, nekim dolinama Nedžda, te istočnim oazama al-Hase i al-Katifa. Hadramaut i Oman sadrže brojne gradove i beduinska plemena.

Arapi su imali i imaju veliko znanje o svojoj zemlji, ali uvijek ograničeno na podrobnosti i na jedno područje. Najbolji rad na arapskom još uvijek je *Ṣifat ǧazīrat al-'arab* od al-Hamdanija (u. 945–946). Tek su od kraja 18. st. započela moderna istraživanja, koja su, konačno, dala potpunu znanstveno–obrađenu sliku Poluotoka u svim njegovim aspektima.

Smještena između Azije i Afrike, Arabija, po svome izgledu i osobitosti, gotovo bi se mogla odrediti kao potkontinent. Sa geomorfološkog stajališta, ona se dijeli na dva glavna velika dijela: na zapadu, stari arapski štit od vulkanskih stijena i skoriji taložni tereni koji se postupno spuštaju od štita na sjeveroistoku, istoku i jugoistoku prema širokom bazenu koji obuhvata Mezopotamiju, Perzijski zaljev i istočni dio ar-Rub al-Halija. Otoci, otočići i atoli, koji se nalaze u susjedstvu Arabije, povećavaju se u mjeri u kojoj se ide prema jugu u Crvenom moru. Planine Omana naglo padaju na Hormuški tjesnac, na ulaz u Perzijski zaljev, a poneki istaknuti vršci lanca tvore negostoljubive otoke. A i na drugim stranama tog područja postoje mnogi otoci, od kojih je glavni Bahrein. Mnoštvo je tu sprudova, a sprudovi Velike ogrlice pružaju se gotovo duž cijele dužine arapske strane zaljeva. Perzijski zaljev nije dubok, s malo dna koje prelazi 90 m, za razliku od Crvenog mora, čija dubina na nekim mjestima prelazi 2.000 m. Obala Poluotoka na sve tri pomorske strane pruža malo zavoja ili nepravilnosti; nema drugog kontinenta koji ima tako malo zaklona za brodove. Jedina dobra prirodna luka na Crvenom moru je Aden. Perzijski zaljev ima srazmjerno veći broj draga, koje se tu zovu *dawḥa*, ali su njihove vode gotovo svugdje nevelike dubine.

Lanac ili lanci planina, koji idu usporedo sa stranom Arapskog zaljeva i Crvenog mora, poznati su pod zajedničkim imenom as-Serat. Prosječna visina as-Serata je niža od 2.000 m. Na jugoistoku od Meke ima i veće visine, a odatle se lanac diže od svojih najviših tačaka (oko 3.760 m). Postoje visoravni između planina, a često na njihovim istočnim padinama; najplodnije su one Asira i one koje okružuju Sanu i Zamar u Jemenu. Planine se ponovo javljaju na strani Omanskog zaljeva. Najviše tačke lanca al-Hadžara nalaze se u središnjem dijelu, a premašuju 3.000 m. U unutrašnjosti od sjeverne granice Arabije pruža se južni dio al-Hamada, šljunkovite ravnice koja se spaja na sjeveru sa stepom, a na njezinom jugoistoku je al-Hadžara, druga šljunkovita ravnica. Obalne nizine na zapadu i jugu svedene su gotovo svugdje na uski jezik zemlje zbog planina koje se spuštaju na more.

Veliki prostori su prekriveni relativno finim slojem pijeska kojeg nosi vjetar. Visina duna kreće se 1–200 m, a neke najveće dostižu dužinu od nekoliko kilometara. Pjeskovita područja općenito su zvana *nefud* na sjeveru, a *remle* na jugu. Gotovo sve glavne pustinje nalaze se u dijelu taložnih terena. Najveće su Veliki Nefud s površinom od oko 70.000 km^2 i Rub al-Hali s više od 500.000 km^2, što je najveći pjeskoviti prostor na svijetu.

Arabija je presječena južnim obratnikom koji prolazi između Medine i Meke, između okruga al-Hardž i al--Efladž, te Maskata i Ras al-Hada, tako da najveći dio Arabije uživa općenito umjerenu klimu. Čak je na jugu najveći dio zemlje dovoljno uzdignut da može izbjeći tropske vrućine. Samo nizine duž jednog dijela Crvenog mora, Adenskog zaljeva i Omanskog mora imaju više polutropsku atmosferu nego umjerenu. Vjetrovi se jako mijenjaju prema područjima, jer su podložni utjecajima okolnih mora. Najveći dio Arabije ostao je pustinjom zbog rijetkih oborina. U nekim dijelovima Rub al-Halija kiša uzastopno ne pada po deset godina, a u mnogim drugim dijelovima Poluotoka, godišnje oborine rijetko premašuju 150 mm, ako ih ikada dosegnu. Najviši krajevi su općenito više s oborinama, a jedino su područja koja dotiče monsun (južna Arabija) primjereno natopljena. Arabija nema velikih stalnih rijeka, ali u zoni monsuna ima vode preko cijele godine na izvjesnoj dužini dolina. Sve te nepogodnosti terena, koji odvodi ili uništava vodu, nadoknađuju ljudi zdencima ili vrelima, te, u novije vrijeme, hidrofornim uređajima. Oko većine izvora (*'ayn*) razvile su se oaze ili gradovi. Najveće oaze su sastavljene od više sela i gradova zbijenih jedni uz druge, a svaka je okružena svojim palmama.

Što se tiče političke podjele, Poluotok se dijeli na više država (od kojih su neke državice – po veličini). Saudijska Arabija zauzima sjevernu polovicu Poluotoka – izuzev državica Kuvajta, Bahreina i Katara, kao i jednog dijela Omana – te i dobar komad južne polovice. Šireći se od Crvenog mora do Perzijskog zaljeva, ona obuhvaća velika područja Hidžaza, Asira i Nedžda, kao i najveći, ako ne i cijeli, dio ar-Rub al--Halija. Nikakva granica nije utvrđena između Saudijske Arabije i nijedne od ovih država koje sve imaju teritorije doticajne sa Arabijom: sultanat Maskat, imamat Oman, emirat Abu Dabi, te emirat Katar. Postoji opći dogovor o granici između S. Arabije i Kuvajta, te o međama njihove neutralne zone.

Jemenska država nalazi se na jugu (danas podijeljena na dva dijela i dva režima). Sultan Maskata, koji polaže zahtjev na cijeli teritorij Istoka od istočne strane ar-Rub al-Halija, upravlja samo sa tri relativno stisnuta područja, a ostalo je pod vlašću imama od Omana. Sultanov zaokruženi prostor na južnoj strani – Zufar – odvojen je od glavnih posjeda, grada Maskata i Matraha i strane Omanskog zaljeva, uključujući i al-Batinu. Sultan pripada obitelji Al Bu Said, ibaditskoj dinastiji, koja je utemeljena oko 1744. god. Drugi ibaditski vladar, imam Omana, čija vlast solidnije počiva na religioznoj osnovi nego ona sultanova, upravlja unutrašnjim područjem

koje je naseljeno ibaditskom zajednicom. Imamov teritorij dosiže grebene glavnog lanca Hadžara najvećim dijelom njegove dužine, a neki od njegovih upravljača *(vali)* nalaze se na padinama koje se spuštaju moru. Imam, čije teokratsko kraljevstvo je nasljednik haridžitske države utemeljene u Omanu oko 750. god., ima svoju prijestonicu u Nezvi. Poluotok Katar, koji ide prema Sjeveru u Perzijski zaljev po prilici na pola puta između tjesnaca Hormuz i dna zaljeva, jeste sjedište emirata pod vlašću as-Sanija (aṭ-Ṯānī), dinastije nedavnog porijekla, čiji je glavni grad luka Doha (ad-Dawḥa). Arhipelag Bahrein, između Katara i S. Arabije, predstavlja emirat pod vrhovnom vlašću al-Halifa, obitelji iz Nedžda, koja se uspostavila na otocima 1197/1783. god.* i otada tu stalno vlada; njezin glavni grad je luka al-Menama na glavnom otoku. Na samom Poluotoku, u dnu Perzijskog zaljeva, nalazi se mali emirat Kuvajt, odvojen dijelom od S. Arabije neutralnom zonom, te oivičen na sjeveru i zapadu Irakom. Obitelj as-Sabah, u rođačkim odnosima sa al-Halifama sa Bahreina, vlada Kuvajtom već više od dva stoljeća.

Iako je Arabija naseljena u pradavna vremena, ipak Poluotok nema, do sada, povijesti prije prvog hiljadugođa prije nove ere. Tek od 10–11. st. Arapi se pominju u asirskim i babilonskim dokumentima. Čini se da su i prve organizirane države nastale na jugu Arabije u toku druge polovice prvog hiljadugođa prije nove ere. Četiri glavne države – Saba Sabejaca, Main Minejaca, Kataban i Hadramaut – živjeli su od poljoprivrede i trgovine. Stoljećima su trgovci južne Arabije monopolizirali trgovinu tamjanom i kontrolirali poslovanje između Indije i Zapada.

Nakon perzijskog osvajanja Babilona 539. god. prije n.e., stvorena je satrapija kratkog vremena nazvana Arebaja, na sjeveru Arabije. Darije I (521–485) poslao je svoga predstavnika iz Perzijskog zaljeva do krajnjeg sjevera Crvenog mora, što je povećalo znanje o Arapima. A jednako je tome pridonio i pohod Aleksandra Velikog. Malo nakon toga, Teofrast je opisao južnu Arabiju i njezine proizvode.

Krajem prvog hiljadugođa, Nabatejci, stanovništvo arapske loze, koje je imalo svoju prijestonicu u Petri, započeli su igrati znatnu ulogu u poslovima Sirije, te se Arapi pojavljuju kao vladari na raznim područjima Plodnog polumjeseca. Arapske vazalne vođe uživale su široku samostalnost pod partskom vladavinom, a doseljavanje Arapa u Mezopotamiju nije se prekidalo.

Krajem 2. stoljeća prije n.e. otkrilo se korišćenje monsuna za plovidbu, te je rastuća konkurencija Zapada ozbiljno potkopala trgovačku premoć južnih Arapa. Rim je žudio za bogatstvima Sretne Arabije, te je August poslao prefekta Egipta koji je, uz pomoć Nabatejaca iz Petre, preuzeo god. 24. dugi marš, ali pohod nije došao dalje od Sabe. Oko 50. god. n.e. nepoznati pisac izvijestio je na grčkom o trgovini na Crvenom moru i duž južne obale Arabije. God. 105. ili 106. stvorena je rimska provincija Arabija na starom nabatejskom području, a pružala se od Ajle (Akaba) na jugu, do Nemare na sjeveroistoku, s glavnim gradom, najprije, u Petri, a onda u Bostri (Busra). Rimsko poznavanje Poluotoka u 2. st. bilo je sažeto prikazano od zemljopisca Klaudija Ptolemeja.

Ardešir I, prvi Sasanid (u. 241), utemeljio je grad u istočnoj Arabiji i doveo pleme Azda da se nastani u Omanu. Sasanidsku vlast uz rub sjeverne Arabije i rimsku uz drugi nisu prihvatili arapski kraljevi Palmire, ali je car Aurelijan porazio kraljicu Zenobiju i zauzeo njezinu tvrđavu u pustinji god. 272.

Dio stare slave Sabe i Zu Rajdana preuzeo je Šamar (ili Šamir) Juhariš, koji je krajem 3. st. obilježio svoje pobjede pridružujući imena Hadramaut i *Yamanat* svojoj kraljevskoj tituli. Iza njegovog kraljevstva dolazi novo razdoblje slabosti, za kojeg Nedžran, na sjevernoj granici, opsjeda Lahmid Mar (= Imru) al-Kajs, koji se pretjerano prikazuje »kraljem svih Arapa« na najstarijem od poznatih sjeverno-arapskih natpisa (an-Namara, 328).

Jedno od najpoznatijih razdoblja arapske povijesti je 4. i 5. st. Opadanje Rimskog Carstva dotiče i Poluotok, gdje opada gradska civilizacija, a jednostavniji običaji nomadstva privlače više pristaša. Kršćanstvo, s obećanjem boljeg života na onom svijetu, postiže napredak u Arabiji. Arapi su bili posebno skloni učenju nestorijanizma, koji je dolazio iz Mezopotamije, i monofizitizmu iz Egipta i Abesinije. Abesinci su zauzeli Jemen tokom kratkog razdoblja u 4. st. Šapur II pokorio je istočnu Arabiju; sasanidski jaram bio se kasnije povukao, da bi se ponovo uspostavio kratko prije pojave Islama. Židovstvo je također polučilo uspjeh u Arabiji, gdje je u svoje ugledne preobraćenike računalo kralja Sabe početkom 5. st., a jedno od njegovih središta bila je oaza Jasrib (kasnije Medina).

Sasanidi i bizantski nasljednici Rima smatrali su nužnim da zaštite svoje teritorije od metežnih naroda Arabije putem država-tampona kojima su vladali arapski vladari, Lahmidi (prema Mezopotamiji) i Gasanidi (prema Siriji). Te dvije vazalne države bile su često u sukobu. Krajem 5. st. vođa južnoarapskog plemena Kinda, al-Murar, osigurao je rukovođenje konfederacijom plemena u središnjoj Arabiji, ali je to kraljevstvo Kinda trajalo samo pola stoljeća.

U 6. st. južna Arabija bila je izložena napadima kršćanskih kraljeva iz Aksuma i Sasanida Husreva I Anuširvana (531–579). Progon kršćana Nedžrana od požidovljenog Arapa Zu Nuvasa doveo je do ponovnog abesinskog zauzimanja Jemena oko 521. god. Abesinac Abraha, kao gospodar Jemena, izvršio je zadnju popravku brane Marib prije nego što ga je konačno napustio, krenuo je u srce Nedžda, te je, prema islamskoj predaji, poduzeo neuspjeli pohod protiv Meke u Godini slona (oko 570). Pod Husrevom su Perzijanci istjerali Abesince i Jemen je bio perzijski teritorij do pojave Islama.

Meka, starinski grad na glavnom putu usporednom sa Crvenim morem, zadobila je više značenja i napretka krajem 6. st., a razlog je strana vladavina u Jemenu i kaotično stanje koje je vladalo duž puteva na sjeveru, uslijed dugih neodlučnih ratova između Perzije i Bizanta. Mekanski Kurejšiti pokazali su sposobnost, koristeći svoje sudjelovanje u međunarodnoj trgovini.

Zadnja stoljeća tog razdoblja proizvela su oblik arapskog jezika, koji se naziva »klasični«, čija dijalektalna vrela i tačan put razvoja ostaju neizvjesni. Korišćen od preislamskih pjesnika, od kojih su mnogi bili beduini, a neki kršćani ili židovi, taj jezik je postao visoko izražajno sredstvo.

Oko 570. god. rodio se Muḥammad ibn 'Abdullâh iz

* Vidi napomenu na stranici 13.

plemena Kurejša u Meki, tada glavnom središtu neznabožačkog kulta. Oko 610. god. primio je prvu objavu, a dvije do tri godine kasnije započeo je javno izlagati novu vjeru.

Uglednici Meke nisu to dobro primili, te je mala grupa muslimana izbjegla u Abesiniju; zatim se muslimanska zajednica iselila prema sjeveru, u Jasrib. Tu se izgrađivala i islamska država u svim svojim funkcijama. Dva se revolucionarna pojma pojavljuju koja preobražavaju Arabiju. *Kur'an,* Božja objava, bio je arapski i predstavljao je zastavu oko koje su se mogli udružiti svi Arapi. U isto doba, *Kur'an* i Islam nisu bili ograničeni na Arape; *Kur'an* je objava za sve ljude, a pod Islamom najplemenitiji čovjek bio je onaj koji se najviše bojao Boga, a ne onaj koji je bio najvišeg roda.

Muhammedovi napori u Medini bili su posvećeni tome da organizira odnose s Mekom koja je, konačno, uključena u islamsku državu god. 630. Prije toga je dobar dio plemena bio zadobijen za Islam, no veliki val zahtjeva za pristup Islamu došao je od plemena Poluotoka tek god. 630–631, zvane Godina delegacija. Muhammed je umro god. 11/632.* prije nego što je mogao duboko usaditi Islam cijeloj Arabiji.

Zato, malo nakon što je Abu Bekr (632–634) naslijedio Muhammeda, mnoga plemena su ponovo proglasila svoju neovisnost, u više slučajeva sa lažnim poslanicima koji su zagovarali učenja suprotna Islamu. Abu Bekr je reagirao čvrsto, otpravljajući muslimanske koloniste ka Središnjoj Arabiji, Bahreinu, Omanu i Jemenu. Kada je pokoren i Hadramaut, koji se najdulje držao, Arapski poluotok bio je potpuno ujedinjen.

Drugo veliko ostvarenje kratke vlade Abu Bekra bila je objava velikog programa muslimanskog osvajanja izvan Arabije. Nakon što je upao u Irak, Halid ibn al-Valid prešao je Sirijsku pustinju 634. god., da bi sudjelovao u pobjedi nad Bizantincima.

Ono što je započeo Abu Bekr, s poletom je nastavio Omar (634–644). Irak je oduzet od Sasanida, a Arapi, izvorno iz plemena Juga kao i Sjevera, nastanili su se u vojnim kolonijama al-Basri i al-Kufi, koje su novoosnovane. Nakon odlučne pobjede nad Bizantincima kod al-Jermuka i zauzeća Jeruzalema, Omar je otišao posjetiti taj sveti grad, što je prvo putovanje nekog halife izvan Arabije. Islam je napredovao prema Egiptu, čije osvajanje je učvrstilo ekonomske i kulturne veze sa zapadnom Arabijom. Premda se govorilo da je Omar naredio izgon svih kršćana i židova s Poluotoka, ipak je činjenica da su mnogi i dalje živjeli još dugo vremena.

U doba Osmana (644–656) iz Umajeve kuće slilo se silno bogatstvo i luksuz u Medinu i Meku kao posljedica pokoravanja zemalja. Osman nije slušao glas Abu Dara *(Ḍarr)* koji je proricao opadanje ozbiljnih vrlina izvornog Islama. Još opasnija za budućnost Arabije i Islama bila je provalija koja se iskopala između najmoćnijih osobnosti zajednice, a koja je dovela do ubojstva Osmana u Medini.

Ta provalija postala je još veća kada je Ali, zet Muhammedov, došao u prvi plan za halifu. Aiša, koja nije bila s njim u dobrim odnosima, i drugovi Muhammedovi, az-Zubeir i Talha okrenuli su se protiv Alija, te on krene s vojskom na njih. U Bici deve bili su pobijeđeni i Ali zadobije Irak, ali mu se suprotstavi opasniji protivnik, koji je pripadao Osmanovoj umajadskoj obitelji – Muavija, upravljač Sirije.

Alijev odnos spram Muavije razdraži toliko ekstremiste među njegovim pristašama da su se one okrenule protiv njega, te postali haridžiti. Usprkos ubitačnoj pobjedi, koju je Ali izvojevao nad tim pobunjenicima kod an-Nehrevana (659), njihova stranka je nadživjela i oni su dugo propagirali po Arabiji. Muavija je bio proglašen protuhalifom u Jeruzalemu, te su se njegove snage sukobile s Alijevim u Zapadnoj Arabiji, od Medine do Nedžrana i u Jemenu. Kada je jedan haridžit ubio Alija 661. god., alijevci su označili njegovog sina al--Hasana kao halifu u Kufi (gdje je ranije Ali uspostavio prijestonicu), koji se odrekao pretenzija u korist Muavije, te je on, dakle, privremeno ponovo ujedinio islamsku zajednicu.

Za ostatka Muavijinog života, nije bilo ni jedne ozbiljne pobune protiv novog sirijskog halifata, ali se mržnja podjarila kada je odredio nasljedni halifat. Nakon ustoličenja Jezida ibn Muavije (680–683), drugi Alijev sin al-Husein napušta Meku da bi okupio pristaše u Iraku, ali gubi u bici kod Kerbele 680. god. Njegova smrt je ostavila slobodno polje za moćnijeg kandidata Abdulaha ibn az-Zubeira, glavnog predstavnika sinova Muhammedovih drugova. U bitkama koje su nastupile i za Jezidovog života, a i nakon njegove smrti, pod njegovim nasljednikom Abdelmelikom (685–705), Arabija je bila pokorena, Meka zauzeta, Ibn az-Zubeir u boju ubijen.

Umajadi su redovito imenovali upravljače Meke i Medine i vršili kontrolu nad drugim dijelovima Arabije. Halife su štovale svetost ovih gradova i darovale goleme iznose njihovim svetištima, čak i tada kada su ponekad potpomagali pretenzije Jeruzalema da zauzme isti ili viši rang. Za najveći dio tog razdoblja, zapadna Arabija uživala je mir i napredak kakav neće poznavati kasnije. Umajadi su razvili sustav navodnjavanja i jedan broj islamskih osobnosti provodio je mirovinske dane na njihovim dobrima blizu Meke, Medine i Taifa. Sveti gradovi zadobili su ugled ne samo po islamskoj znanosti, nego i po lagodnom životu koji se tu vodio, pjesništvu i pjesmi.

Krajem umajadskog razdoblja stvorio se haridžitski savez pod zapovjedništvom Abdulaha ibn Jahje Taliba al-Haka iz plemena Kinda i Abu Hamze iz plemena Azda. Ovaj zauzme Meku, te, nakon pobjede kod Kudejda god. 747, uđe u Medinu, dok ga je Talib al-Hak podržavao iz svojih baza u Hadramautu i Jemenu. Usprkos opadanja umajadske moći, Mervan II skupio je dovoljno snaga da ih razbije. Meka je, također, bila iskorišćena od Abasida kao središte za njihovu urotu protiv umajadskog halifata.

Prijenos halifata Abasida u Irak istaknuo je značenje Perzijskog zaljeva kao pomorskog puta za trgovinu u pravcu Kine i Istočne Afrike.

Abasidska vlast u Arabiji nije mnogo sačuvala svoju snagu tokom više od jednog stoljeća, za kojeg su upravljači slati u svete gradove i Jemen i, prigodno, u središnja i istočna područja. Prve halife, posebice al-Mahdi i Harun, te njihove supruge, napose Zubejda, starale su se da hodočaste i da potaknu svoje podanike da ih oponašaju, poboljšavajući veze i ugodnost puteva.

Haridžiti, poznati pod imenom Ibaditi *(Ibāḍiyya),* uspostavili su vlastiti imamat u Omanu, ali ga je vojni pohod abasidske vojske brzo uništio. No on se uskoro opet uspostavio i otada je trajao, uz neke prekide, skoro četiri stoljeća. Da načine neugodnosti halifama, alijevci su stali mjesto hari-

* Vidi napomenu na stranici 13.

džita. Abasidi su sposobnom propagandom, u borbi protiv Umajada, nadmašili alijevce i uzeli vlast za koju su ovi držali da im po pravu pripada. Premda su i sami Abasidi potjecali od mekanskog pretka bliskog Poslaniku, alijevci su gotovo stalno nalazili u Arabiji pristaše spremne da ih slijede; u svetim gradovima, njihovi pozivi na okupljanje stvarali su nadu da će se ponovo zauzeti mjesto koje je izgubljeno u korist Damaska i Bagdada.

Prvi alijevski pretendent u Arabiji bio je Hasanid Muhamed an-Nefs az-Zekija, koji se pojavio kao mahdi u Medini sa zahtjevom za halifatom, koji je potvrđivao jedan učenjak ne manji od Malika ibn Enesa, no nije se njime okoristio i pao je 762. god. pred trupama al-Mansura.

Značajniji rascjep dogodio se među alijevcima nakon smrti njihovog šestog imama Džafera as-Sadika, oko 765. god. Glavna grupa, odana sinu Džafera, Musi al-Kazimu, i petorici njegovih potomaka, bila je poznata pod imenom Dvanaestnici. A druga, Sedmaci, podržavala je stvar Ismaila ibn Džafera i njegovog sina Muhameda, za koje su radili, često tajno, u pokretu ismailizma.

Drugi hasanidski pretendent, al-Husein ibn Ali, umro je kao mučenik boreći se protiv abasidske vojske blizu Meke god. 786. Ipak je alijevska stvar napredovala u Jemenu, gdje ju je podržao veliki pravnik aš-Šafii.

Kraj 2. st. pokazuje novi uspon alijevske moći u Arabiji: u Meki i Medini su na vlasti. Njihovi pretendenti nisu se mogli održati pred Abasidima, ali su zato postigli veliki uspjeh u Jemenu. Čak je halifa al-Memun, uvažavajući porast proalijevskih osjećaja, imenovao Alija ar-Ridu, osmog imama Dvanaestnika, za svoga vjerojatnog nasljednika, te uzeo alijevsku zelenu boju mjesto abasidske crne, no to je ostalo bez rezultata zbog Alijeve smrti 818. god.

Da bi otklonio opasnost u Jemenu, al-Memun je imenovao za upravljača nekog Muhameda koji je tvrdio da potječe od Muavijinog namjesnika. On je osnovao novi grad i dinastiju Zijadida koji su, nominalno izražavajući svoju vjernost Abasidima, bili zapravo prva od brojnih neovisnih dinastija koje su nastale u Arabiji nakon što se halifat rasuo.

Za halife al-Vasika (842–847) vodile su se pod turskim generalom Bugom Starijim žestoke borbe protiv pljačkaških i nepokornih plemena (Sulejm i dr.) koje su pobjedom završene.

Po smrti al-Mutevekila (861), položaj Abasida, kod njih i u Arabiji, samo se pogoršava. Osamostaljuje se dinastija Jafurida u Jemenu, a i u Hadramautu, te razni lokalni moćnici; hasanidska pobuna dovodi do uspostave nove države u al-Jemami.

Jedan drugi udarac nanosi Abasidima nepokorni upravljač Egipta, Ahmed ibn Tulun, koji, okupiravši Siriju, uništava kontrolu koja se prije vršila nad pustinjskim plemenima. Pa ipak, najizravnija opasnost za carstvo došla je od buntovnika istočne Arabije, Alija ibn Muhameda, koji je svoju djelatnost prenio na južni Irak, gdje je pobunio Zandže, crne robove, u masovni ustanak (868–883) koji se proširio sve do svetih gradova.

Iz tih abasidskih neprilika velike koristi izvukli su ismailiti, koji su uporno propagirali i po Arabiji. Najprije su prodrli u Jemen, gdje su stekli brojne pristaše. Zijadidi i Jafuridi potukli su ismailite, a protiv njih se podigao novi protivnik god. 898. s dolaskom u Jemen prvog zejditskog imama, al-Hadija Jahje, koji je položio legalne osnove zejditske vlade bliže sunizmu nego ekstremnom šiizmu ismailita.

Ismailizam se javlja u istočnoj Arabiji oko 899. god., gdje se stvara jedna moćna država. Ime karmati, koje još nije objašnjeno, popularna je oznaka tog posebnog aspekta ismailizma. Abasidi su bili suviše slabi da bi spriječili te karmate da se uvuku u Kufu i Basru, a 930. god. oni ulaze u Meku i odnose Crni kamen u svoju novu prijestonicu, al-Ahsu (al-Hasu). Osvojivši Oman, karmati drže najveći dio Arabije. Ti meteži sile Hasanida Ahmeda ibn Isu, najslavnijeg pretka sejidâ južne Arabije, da napusti Basru i da izbjegne u Hadramaut, nad kojim su uveliko vladali ibaditi koji su došli iz Omana.

Nove opasnosti za Abaside dolaze od iranskih Bujida i egipatskih Ihšidida, koji se ponekad domažu Meke, ali tu nemaju trajnog korijena. Bujidi, koji su 945. god. zauzeli Bagdad i stvarno vršili vlast nad abasidskom državom, uzeli su u svoju sferu i Oman.

Abu Tahir, vođ karmata, je umro 944. god. i karmati, na nalog ismailitskih Fatimida iz sjeverne Afrike, vraćaju Crni kamen u Meku 950–951. god. Oni se, tad, povezuju sa Fatimidima u kliješta nad Sirijom i Egiptom. Pa ipak, nakon što su Fatimidi zauzeli Egipat 969. god., karmati se zavade s njima i opredijele za Bujide da bi se oduprli njihovim namjerama protiv Sirije. Karmatski vladar al-Hasan zauzme Damask 971. god., ali bude odbijen tokom dva pohoda protiv Egipta. Nakon njegove smrti, karmatska vlada nalazila se u rukama vijeća od šest sejida. Fatimidi su postigli pobjedu nad njima, ali su ovi morali dati golemu sumu da ih odvrate od al-Ahse. Karmati gube Oman 985–986. god., zaustavljeni su u Iraku od Bujida i potučeni na vlastitom teritoriju.

Oko sredine 4/10. st.* šerifskog dostojanstva u Meki domogla se jedna hasanidska obitelj, poznata pod imenom Musavidi. Suvremenici prvih Musavida, Husejnidi, koji su potjecali od al-Huseina al-Asgara, mlađeg brata petog šiitskog imama, započeli su vladati kao emiri Medine.

Početkom 5/11. st.*, Manidi su došli na vlast u Adenu i Hadramautu, a Zijadidi u Jemenu odstupili su pred Nedžahidima, koji su po porijeklu njihovi abesinski robovi. Ismailizam u Jemenu ponovo je procvjetao pod Sulejhidima, gospodarima poteklim iz plemena Jam, koji su zauzeli Sanu, kao nominalni vazali Fatimida, dok su zejditski imami uspostavili svoju bazu u Sadi.

Šiizam Bujida, karmata i Fatimida izazvao je sunitsku reakciju koja se oslanjala na turske Seldžuke, čiji vođ Tugril zauzima Bagdad 1055. god. Drugi Seldžuk, Kara Arslan, stavlja Oman pod svoju vlast.

Sulejhidi iz Jemena uzimaju Aden od Manida i šire se isto tako ka Sjeveru, a vlast musavidskih šerifa nad Mekom iščezava. God. 1063., Sulejhid Ali ibn Muhamed uspostavlja rođačku granu šerifa, Hašimide, u Meki. Pod Melik-šahom u Bagdadu, Seldžuci dostižu vrhunac svoje moći. Melik-šah i njegov ministar Nizamulmulk (Niẓām al-Mulk) sami su se pozabavili poslovima hodočašća, trošeći na veliko da ih dovedu u red.

Oko 1077–1078. god. karmati iz Ahse pretrpjeli su svoj konačni poraz od domorodačke dinastije, Ujunida, iz ple-

* Vidi napomenu na stranici 13.

mena Abd al-Kajs. Više nema ni traga od karmatizma kod današnjeg arapskog naroda.

God. 1068. Aden je dan u miraz jednoj značajnoj ženi iz sulejhidske kuće, Sejidi bint Ahmed, te uskoro potom vladavina gradom biva prenesena od Manida Zurajidima, koji su, izvorno, ismailije od plemena Jam. Zurajidi su upravljali Adenom skoro jedno stoljeće, te stjecali postupno široku neovisnost. Pod Sejidom, koju je fatimidski imam priznao sizerenom jemenskih kraljeva, Sulejhidi su doživjeli zadnje dane svoje realne vlasti. S njezinom smrću 1137–1138. god. došao je i stvarni kraj dinastije, čiji su kasniji potomci beznačajni.

Sa smrću fatimidskog imama Egipta, al-Mustansira, god. 1094. nastala je kod ismailita podjela na dvije stranke, koja se održala do danas. Od stranke koja je podržavala njegovog starijeg sina, Nizara, potekli su Asasini iz Alamuta i Hodže, kojima je mnogima danas vođ Aga Kan. A stranka, koja je držala stvar mlađeg sina, al-Mustalija Ahmeda, bila je moćna u Jemenu.

Vladavina Ahmeda ibn Sulejmana, jednog od najvećih među starim zejditskim imamima, trajala je od 1137. do 1171; za to vrijeme on je snažno proširio svoju vlast po Arabiji.

Egipatski Fatimidi pali su pred Ejubidima 1171. god., a pokušaj urote, koja bi ih vratila, uništio je Salah ad-Din (Saladin). Ismailitska stranka al-Mustalija prenijela je svoje središte odavde u Jemen, gdje je ostala do 10/16. st.*, a onda se prebacila u Indiju.

Dolazak Ejubida znači i pobjedu sunizma nad šiizmom u Arabiji, kao i u Egiptu. Saladin šalje svog brata Turan-šaha da smijeni zadnjeg mahdija i okupira Jemen 1173. god. Zauzet je i Hadramaut, ali nije postao sastavni dio ejubidskog područja. Mnogo bliže njihovom središtu javlja se križarska opasnost.

Oko 1201. god. Hasanid Ketada ibn Idris premjestio se iz Jenbua u Meku i tu utemeljio dinastiju svih kasnijih šerifa. U nastojanju da zasnuje moćnu neovisnu državu naišao je na prepreke koje nije mogao nadvladati. Ketada umire 1220–1221. god., a uskoro potom zadnji Ejubid u Jemenu zauzima Meku i tamo imenuje upravljačem utemeljitelja kuće Resulida. Ovi su vladali od 1228–1446. god. i predstavljali su najslavniju obitelj srednjevjekovnog Jemena. Omar ibn Ali (1229–1250) vladao je od Meke do Hadramauta i, nakon što je ubijen zadnji Abasid 1258. god., njegov sin Jusuf uzeo je titulu islamskog halife, no puno ostvarenje te uloge nadmašivalo je snage ove države.

Bejbars, prvi veliki mamelučki sultan Egipta, preuzeo je nominalno vrhovništvo nad svetim gradovima, prepuštajući poslove Meke šerifu Abu Numaju I Muhamedu (1254–1301), koji je učvrstio ketadijsku državu. U Damasku je vjerski reformator Ibn Tajmija (u. 1328) postavio teološku osnovu vahabitskom pokretu 12/18. st.*

Politički meteži u Meki za vlade šerifa Adžlana ibn Rumejsa (1345–1375) doveli su do mamelučke intervencije, te je resulidski sultan Jemena bio zarobljen u bici kod Arafe 1351. god. Situacija Resulida privremeno se poboljšala, kada je Ahmed ibn Ismail (1400–1424) zauzeo obalu Crvenog mora sve do Halja na sjeveru, ali se nakon njegove smrti država brzo raspadala.

Prvih godina 9/15. st.*, ibaditska zajednica Omana vratila se staroj praksi biranja imama koji su se smjenjivali tokom više od 150 godina. U isto doba, započinje kuća Kesir na dulji rok svoje kretanje kroz nemirnu politiku Hadramauta i Zufara, dok hadramautski misionari šire Islam po Somaliji.

Sredinom 9/15. st.* Mani ibn Rebia al-Murejdi, predak roda Sauda, iseljava se ka Nedždu, gdje se smjestio u Vadi Hanifi. Meka je napredovala pod šerifom Muhamedom ibn Berekatom i mamelučkim sultanom Kait-begom, koji je u njoj sagradio mnoge građevine, dok su Tahiridi iz Zebida i Adena zamijenili Resulide na Jugu.

Krajem 9/15. st.* portugalski istraživači prokrčili su put od Sredozemlja do Crvenog mora i 1498. god. Vasko de Gama, nakon što je oplovio Rt Dobre Nade, bio je vođen ka Indiji od arapskog pilota, po svoj prilici Nedždanina Ahmeda ibn Medžida. Portugalski osvajači zauzeli su uskoro arapske luke na Omanskom zaljevu i veliko tržište Hormuz.

Oko 1506–1507. god. Šerefedin Jahja najavio je novu seriju zejditskih imama i, otada, Zejditi nastoje da svoju prijestonicu učvrste u Sani. Bedr Abu Tuvajrik od roda Kesira (1516–1568), čija se vlast pružala naširoko, nije oklijevao da ponudi zakletvu privrženosti osmanskom sultanu. Prije svoje smrti, izgubio je sve teritorije i doživio dugo zatočeništvo kod svojih hadramautskih neprijatelja.

Selim I, osmanski osvajač Egipta god. 1517, ponio je visoku titulu Službenika svetih gradova, a vlada Sulejmana I uvela je u carstvo nova područja. Portugalci su napali Bahrein, a Turci, da bi ih suzbili u ekspanziji, krenuli su ponovo na Perzijski zaljev i Crveno more. U Bagdadu je Sulejman 1534. god. primio poklonjenje arapskih vođa al--Katifa i Bahreina, a zatim su njegove trupe napredovale u planinama Jemena. Aden i Maskat bili su zauzeti neko vrijeme, a osmanski upravljač postavljen je u al-Hasi.

Lagana oseka osmanskog mora, koje je pod Sulejmanom I dostiglo svoj vrhunac, opažala se u Arabiji kao i drugdje. Skretanje trgovine s kopnenih puteva ka pomorskim koji obilaze Afriku pridonijelo je ozbiljnom ekonomskom opadanju, koje nanosi štetu Bliskom Istoku u početcima modernog doba. Osim evropskih protivnika, Osmanlijama se suprotstavljaju Safavidi, čiji najjači vladar Abas-šah I prodire do Perzijskog zaljeva i zauzima Bahrein 1602. god. U Jemenu im se opiru zejditski imami, koji ih uspijevaju pod al-Muajadom Muhamedom potpuno istjerati god. 1635.

Stvaranje Istočne indijske kompanije 1600. god. uvod je u ekspanziju engleskih trgovaca u Crveno more i Perzijski zaljev. U savezu s Perzijancima, oni izgone Portugalce iz Hormuza 1622. god. Sada su im ostali u konkurenciji Nizozemci, koji će osigurati trgovačku prevlast tokom druge polovice 11/17. st.*

Nakon izbora, oko 1624. god., Nasira ibn Muršida za ibaditskog imama, taj imamat ostao je u njegovoj obitelji tokom više od jednog stoljeća. Jarubidi iz plemena Azda, kojima on pripada, protjerali su u svojim početcima Portugalce iz Maskata i iz svih njihovih naseobina; u svojim zadnjim danima, Jarubidi su proširili svoju vlast preko mora u Mombasi, Pembi i Kilvi u istočnoj Africi.

Husein ibn Ali, zadnji paša iz kuće Afrasijaba, pod kojima

* Vidi napomenu na stranici 13.

je Basra postala virtualno neovisnom o osmanskoj vladavini početkom 11/17. st.*, potakao je klan Humejd, iz plemena Benu Halid, da svrgnu osmanskog upravljača al-Hase 1663–1664. god. Te beduinske vođe zadržale su oaze i pašnjake istočne Arabije pod svojom vlašću sve dok Vahabiti nisu prodrli ka Perzijskom zaljevu početkom 13/kraj 18. st.*

U Hadramautu su jemenski Zejditi potakli širenje njihove verzije Islama na račun šafiizma. Oko god. 1660. Ahmed ibn al-Hasan, nećak vladajućeg zejditskog imama, uvodi u glavnu dolinu Hadramauta strašnu silu, poznatu pod imenom »noćna bujica«, koja je potkopala položaj kuće Kesira, ali zejdizam nije uspio osigurati trajnu pobjedu nad šafiizmom na tom području.

U 12/18. st.* započinje nova era u Arabiji sa širenjem reformističkog pokreta koji je nadahnuo Muhamed ibn Abdelvahab, iz Nedžda. U nekom smislu ta je činjenica označila i početak moderne historije cijelog Bliskog Istoka. Postavljajući jedinstvo Božje iznad svega i zahtijevajući da narodna vjera bude očišćena od novotarija Abdelvahabov poziv odjeknuo je u cijelom islamskom svijetu, od zapadne Afrike do istočne Indije i uzburkao je duhove salafitskih modernista u muslimanskim zemljama bližim od Arabije zapadnim zemljama koje su u njih prodirale. Kao arapski pokret, koji se opirao udaljenoj i pokvarenoj osmanskoj vladavini, vahabizam je utjecao na nacionalističke težnje koje su se razvile kod Arapa u 19. i 20. st. U unutrašnjosti Arabije, političko jedinstvo zamijenilo je uski partikularizam, te je uređena islamska država funkcionirala kao rijetko prije.

Uskoro nakon prvog svog javnog propovjedničkog nastupa 1741. god., Abdelvahab je zaključio temeljni savez sa Muhamedom ibn Saudom, gospodarem beznačajnog grada ad-Dirija. Kada je Muhamed umro, njegov sin Abdelaziz je nastavio misiju, te je oko 1788. god. sav Nedžd prihvatio učenje i vlast reformatora, koji su se oduprli trima pohodima, upravljenim protiv njih od ismailita iz Nedžrana, koji su tada predstavljali moć u svome dijelu Arabije.

God. 1743. jarubidska loza imama okončava u Omanu, dok se Perzijanci nastoje tu smjestiti, no bili su protjerani s obale Batine od Ahmeda ibn Saida, koji se bira za imama. Sin ga nije bio dostojan, a kasniji upravljači učinili su od Maskata svoju prijestonicu i napustili titulu imama, nazivajući se jednostavno sejidima (mada nisu pretendirali da su Muhamedovi rođaci), a onda sultanima. Perzijanci su ostali i sizereni Bahreina tokom trideset godina, sve do zauzeća otoka od strane loze Halifa 1783. god., zadnjeg datuma duge povijesti perzijske vladavine u Arabiji.

Puritanska država Nedžda, koja se brzo širila, došla je u sukob sa šerifima Meke u ratu koji je trajao petnaest godina (1791–1806), kojom prilikom Saudijci zauzmu Meku, prvi puta god. 1803. Malo po Abdelvahabovoj smrti (1792), vlast Saudijaca proširila se na istok prema Perzijskom zaljevu duž kojeg se rasprostrla ka Omanu. Na jugu, reformatori su dosegli Jemen i Hadramaut, dok su na sjeveru njihove snage ugrožavale da upadnu u Siriju i Irak. Osmanska država, koja nije mogla zaustaviti plimu, u očaju se okrenula novom potkralju Egipta, Muhamedu Aliju.

U 13/19. st.* strana intervencija, istodobno muslimanska i zapadna, u Arabiji postaje djelotvornija i šira nego ikada prije. Muhamed Ali uništava prvu saudijsku državu kada njegova vojska zauzima ad-Diriju 1818. god. Englezi, koji su, najprije, dobrim okom gledali, a onda se uplašili dolaska Egipćana, započeli su vojne akcije protiv Arapa Perzijskog zaljeva i u unutrašnjosti Omana, te zauzeli Aden 1839. god., nakon čega je njihov utjecaj napredovao postupno duž južnih i istočnih obala i prodirao u unutrašnjost zemlje.

Said ibn Sultan, najslavniji vladar iz kuće Bu Saida (1806–1856), imao je malo ili ništa vlasti u unutrašnjem Omanu, gdje su ga čvrsto stegli Saudijci kojima je često plaćao porez. U zadnjim danima svoje vladavine, on je posvetio najveću pažnju svojim posjedima u istočnoj Africi, ali pet godina nakon njegove smrti, Englezi su od Zanzibara napravili sultanat neovisan o Maskatu. Jedini ibaditski imam izabran tokom stoljeća, Azan ibn Kajs, nije uspio da ga priznaju Englezi i bio je svrgnut 1871. god. nakon dvije godine vladanja. Sultani nakon njega ovisili su o britanskoj pomoći da bi se održali u Maskatu naspram neprijateljskih ibaditskih plemena u unutrašnjosti.

Tokom stoljeća je trajao bratoubilački rat u Hadramautu, gdje je velika vlast ostala u rukama plaćenika koji su dovedeni s planina iza Adena.

Želeći da se oporavi od strašnih udaraca koje su joj nanijele trupe Muhameda Alija, saudijska država ponovo je izgradila svoju moć pod Turkijem ibn Abdulahom, koji je odredio svoju prijestonicu u ar-Rijadu, i potom pod njegovim sinom Fejsalom, premda Hidžaz nije bio ponovo zauzet. Građanski rat između sinova Fejsala po njegovoj smrti god. 1865. uzrok je novog opadanja Saudijaca, olakšavajući ponovnu uspostavu osmanske suverenosti nad dijelom istočne Arabije i uspon ar-Rešida iz Haila ka vladavini Nedždom, od koje je ovisio i sam Rijad. Osmanlije su se ponovo učvrstili i u Jemenu sa glavnim stanom u Sani, ali nisu mogli uništiti otpor zejditskih imama. Otvorenje Sueckog kanala, koji je olakšao vezu između Istanbula i Džede, pomoglo je Turcima da strožije nadziru Hidžaz.

Saudijci, tri puta tučeni, podigli su se još jednom pod zapovjedništvom unuka Fejsalovog, Abdelaziza, koji zauzima Rijad iz ruku rešiditskog upravljača god. 1902. On se morao boriti dvadeset godina prije nego što je podvrgnuo klan ar-Rešide sa Sjevera. God. 1913. protjerao je Turke iz al-Hase, a zatim pružio Englezima pomoć tokom prvog svjetskog rata. Premda je »hidžaska željeznica«, od Damaska do Medine, svečano otvorena 1908. god., Turci su morali ustupiti Meku kada je šerif al-Husein ibn Ali, potaknut od Engleza, objavio arapsku pobunu 1916. god. Kraj rata okončao je osmansku suverenost u Arabiji, a zejditski imam postao je potpuno neovisan u Jemenu.

God. 1913. novi ibaditski imam izabran je u unutrašnjosti Omana nasuprot sultanu Maskata. Dvije godine kasnije, Englezi interveniraju da bi pretekli imamovo zauzeće Maskata. Zahvaljajući Britancima, zaključen je ugovor 1920. god., koji je utvrdio da će se narod Omana i sultanska vlada uzdržavati uzajamno od miješanja u unutrašnje stvari; no 1954–1955, sultanove trupe, vođene od britanskih časnika, zauzele su tačke koje prije nisu držale, okruživši imamat sa svih strana.

Premda je šerifu al-Huseinu iskazano poštovanje kao kra-

* Vidi napomenu na stranici 13.

lju Arabije, a onda kao islamskom halifi, on je bio potučen od strane Abdelaziza iz roda Suud, kada je rat izbio među njima. Nakon zauzeća Hidžaza, Abdelaziz prisvaja teritorije malih dinastija u Asiru i Tihami, dobija titulu kralja Saudijske Arabije god. 1932. i pobjeđuje imama Jemena u kratkom ratu 1934. god., nakon čega je ovaj priznao da Nedžran pripada Saudijskoj Arabiji.

Ubijen u ustanku koji je osujećen 1948. god., jemenski imam Jahja imao je za nasljednika sina Ahmeda. Kada je umro 1953. god., Abdelaziza je naslijedio sin Saud. Tako su sa scene nestala dva vladara koji su učinili više od davanja svojih imena kraljevstvima koja su oni oblikovali i vodili tokom pola stoljeća.

Današnje ime »Kraljevina Saudijska Arabija« (al-Mamlaka al-'Arabiyya as-Su'ūdiyya) država nosi od 1932. god. Ustav zemlje čine dijelom plemensko-vladavinski elementi, a dijelom pisane zbirke kraljevskih naredbi (ubijeni vladar Fejsal odbio je zahtjeve za demokratskim ustavom s naznakom da *Kur'an* predstavlja jedan takav ustav). Kralj je državni poglavar, najviši zakonodavni organ i vrhovni zapovjednik oružanih snaga. On imenuje ministra-predsjednika, koji, sa svoje strane, predlaže zamjenika i ministre. Na razini sela, gradova i okružja mjerodavne su tradicionalne skupštine uglednika, odnosno glavara. Šerijat ima punu važnost u svim područjima života, uz doslovnu primjenu kur'anskih odredbi. Pravosuđe ima naglašeno tradicionalistički karakter: formalno najviši sudac *(ra'īs al-quḍāt)* obitava u glavnom gradu Rijadu, a za Hidžaz instanca je, ipak, sudac Meke. Pored šerijatskih sudova, postoji jedna vrsta peticione vlasti i ustanova nadziratelja nad neizvršenjem obrednih propisa i morala. Školstvo svih stupnjeva ostvarilo je zadnjih godina veliki napredak. U Medini je utemeljeno 1960. godine »Islamsko sveučilište«, a tamo od 1942. god. postoji Institut za islamsko pravo (kao i u Rijadu). Meka ima visoku školu za znanost o tradiciji (hadisu).

ARAPI. Prema arapskoj teoriji, Arapi čine jednu rasu, a ne jednostavno zajednicu ljudi koji govore isti jezik. Ta rasa obuhvaća bezbrojne muškarce i žene koji vode porijeklo u izravnoj liniji od jednog ili drugog od dva pretka, koji, vjerojatno, nisu bili bliski rođaci.

Genealoški sustav započinje štovanjem onih koje Arapi smatraju prvim žiteljima Poluotoka, plemena kao što su Ad, Semud, Irem, Džurhum, Tasm i Dždis, za koja se drži da su sva nastala prije pojave Islama. Ništa se ne govori o identitetu tih plemena, premda se općenito drži da su bila stvorena od Arapa, »iščezlih Arapa« *(al-'Arab al-bā'ida);* ponekad ih se naziva »pravi Arapi« *(al-'Arab al-'āriba).*

Sustav genealogije, zatim, usredotočuje se na dva velika pretka: Kahtana i Adnana, i na dvije podjele arapske rase kojima su oni začetnici. Potomci Kahtana zovu se »pravi Arapi« *(al-'Arab al-'āriba* ili *al-'arbā'),* a oni Adnana »arabizirani Arapi« *(al-'Arab al-muta'arriba* ili *al-musta'riba).* U svakom slučaju, čini se da su Kahtani mnogo bliži nego Adnani kvaliteti pravih Arapa.

Potomci Kahtana su Arapi na jugu *(qabā'il al-Yaman)* dok su oni Adnana Arapi na Sjeveru. Pitanje je da li je ta podjela tačna. Prema nekim podacima, npr., Saba *(Sabā')* je došao sa Sjevera u Jemen, dok je, prema genealoškoj shemi, Saba praunuk Kahtana i otac Himjara i Kehlana.

Narodi starinskih država južne Arabije – Sabejci, Minejci i drugi – smatrali su se potomcima Himjara, tako da je Himjar na arapskom postao opći izraz za civilizacije tih država. Samo je mali broj onih, koji su bez prigovora priznati potomcima Himjara, igrao važnu ulogu u muslimanskom vremenu, jer je središte scene bilo tada zauzeto od sinova Kehlana, među koje se računaju Taji, Madhidž, Hamdan i al-Azd. U potpodjelama Azda nalaze se al-Avs i al-Hazredž, žitelji Medine, koji su postali slavni u Islamu, jer su bili Poslanikovi Ansari. Lahm, Gasan, Kinda i druga plemena Kehlana solidno su se učvrstila na Sjeveru i u središtu, mnogo prije Islama, tako da karta razmještaja plemena nije odgovarala genealoškoj strogoj podjeli na sjeverna i južna plemena.

Adnan, koji važi kao predak Arapa na Sjeveru, čini se još neodređenijim od Kahtana, tako da se sami Arapi često trude da svoje porijeklo izvedu još dalje nego što je oznaka »sinovi Adnana«, »Maada« ili čak oznaka »unuk Nizara«. Mudar i Rabija, *(Rabī'a)* sinovi Nizara, bili su eponimi dvije glavne grane sjevernih Arapa, dok su potomci trećeg sina, Ijada, velikim dijelom nestali u doba Islama. Kajs Ajlan, jedna od dvije glavne grane Mudara, bili su toliko značajni da se izraz Kajsi često koristio za sve Arape na Sjeveru. Ta grana dijelila se na Havazin i Sulejm, a sam ogranak Havazin obuhvaćao je tako važna plemena kao Sakif i cijelu grupu Amir ibn Sasaa (Kušejr, Ukajl, Džada, Kilab i Hilal). Hindif, druga glavna grana Mudara, ubrajala je u svoje stupnjeve Huzejl *(Huḍayl)* i Temim, a osobito Kinana, pleme od kojeg jednu potpodjelu čini rod Kurejš. Premda Arapi na Sjeveru, po svome porijeklu, nisu imali pravo na to poistovjećivanje s arabizmom koje su uživali njihovi rođaci s Juga, činjenica da je Poslanik po porijeklu iz sjevernjačkog plemena Kurejš učinila je, pod Islamom, dovoljno da se uzdigne njihov ugled.

Od Rabija su potekla plemena Anaza, Abd al-Kajs, an-Nemir, Taglib i značajna grupa Bekr ibn Vail, čiji je jedan dio bio rod Hanifa. Mnogo prije Islama, prvotne grupe Mudara i Rabija bile su rasute. No iza njih su ostali brojni ogranci: Huzejl u susjedstvu Taifa; Sulejm u planinama između Meke i Medine; Temim i Hanifa i razni dijelovi Amir ibn Sasaa u središtu, te Abd al-Kajs na Istoku.

Stanje neprijateljstva između Kahtana i Adnana, koje je išlo unazad vrlo daleko, povećalo se suparništvom koje se razvilo između Ansara iz Medine i Kurejša iz Meke, tako da je postalo, u povijesti prvih muslimanskih dinastija, čimbenik od velike važnosti, čija se posljedica osjećala sve do Španjolske. Borba između Sjevera i Juga ublažila se, konačno, u beznačajnu svađu onda kada je arapski element prešao u drugi plan u muslimanskom svijetu.

Postoji i treći pretpostavljeni predak – Huzaa. Jedan broj plemena – Behra, Džuhejm, Beli, Tenuh, Kalb i druga – priznaju zajedničkog pretka po imenu Huzaa, ali nisu suglasni da li je on sa Sjevera ili Juga. Jedni ga vežu uz Adnana, a drugi uz Himjara. U toku sukoba između ljudi sa Sjevera i Juga tokom prvih dana Islama, plemena Huzaa su bila naklonjena Jugu; a kasnije je Kalb, pleme Huzaa, igralo važnu ulogu kao pobornik Arapa s Juga u doba Umajada.

Stanje arapskih plemena od Abasida do danas vrlo je teško istražiti. Razlozi nisu samo odsustvo vjerodostojnih dokumenata (narodna tradicija beduina, koja je sačuvala sjećanje na promjene vrlo je mnogo ukrašena maštom), nego i zbog brojnih pomjeranja, te združivanja i razdruživanja. Doduše, neka plemena kao Temim (središte zemlje) i Hamdan (jugozapad) očito predstavljaju dosta vjerno stare cjeline. Da bi se, npr., utvrdile promjene kod plemena Kurejš nakon pojave Islama, trebalo bi izučiti – pored drugih stvari – povijest i sadašnje stanje hiljada pravih i slavnih *sejida* i *šerifa*, rasutih ne samo po Arabiji, nego s kraja na kraj muslimanskog svijeta.

Uprkos svoj genealoškoj fantaziji i neizvjesnosti, duboki dojam ostavlja činjenica koliku važnost većina Arapa pridaje čistoći svoga rodoslovlja. U Arabiji je pitanje rase često blisko povezano sa vjerskim razlozima. Potomstvo Poslanika, koje općenito nosi titulu *šerif* u Hidžazu i *sejid* u Jemenu i Hadramautu, čini sad povlaštenu kastu u zajednici, a sad vodi život jednostavnih nomada u pustinji. Pa i ropstvo je utjecalo na miješanje sa crnom rasom, a i brojni stranci-muslimani koji su se doselili. Međutim, kao i druge muslimanske zemlje, Arabija ne zna za rasističke predrasude, te briga za čistoću rase nema nikakvu društvenu, političku ili kulturnu posljedicu, nego je čisti čin samosvijesti i, sigurno, historijske svijesti.

ARAPSKA KNJIŽEVNOST

STARA ARAPSKA KNJIŽEVNOST

Povijest arapske književnosti započinje s pojavom, oko kraja 5. st. nove ere, na sjeveroistoku Arabije i na rubu Eufrata škole arapskih pjesnika, čiji su veći ili manji odlomci sačuvani. Druga generacija te škole, od koje je najistaknutiji bio Imru 'l-Kajs, razvila je svoje tehničke i umjetničke metode do visokog stupnja savršenosti. Njihove ode, tehnički nazivane *kasida (qaṣīda* množ. *qaṣā'id)*, dale su tipove i uzore kasnijim generacijama arapskih pjesnika, čije su pjesme bile, gotovo bez iznimke, izlivene u istom strukturalnom kalupu, s nekim varijantama u sadržaju i načinu obrade tema. Djela te škole raširila su se velikom brzinom po Arabiji i područjima arapskog pučanstva u Siriji i Mezopotamiji, te su svugdje našla oponašatelje i one koji su se bavili sastavljanjem takvih pjesama. Pjesnici treće generacije (sredina 6. st. naše ere) već su široko predstavljali razna područja; a oni iz četvrte (kraj 6. st.), porijeklom iz svih plemena i područja, počinju pokazivati epigonske crte.

Kasida, karakteristično umjetničko djelo te pjesničke književnosti, bitan je umjetnički oblik koji ima malo zajedničkog s formama poezije u drugim književnostima. Njezina glavna tema je slavljenje ili pohvala, privedena temom putovanja. Ova se izrađuje: 1) ljubavno-elegičkim uvodom *(nesib)*, koji podsjeća na ranije odnose s nekom ženom iz drugog plemena i uvodi temu putovanja (ili u vezi s njim); 2) opisom i hvaljenjem pjesnikove deve ili konja i 3) osobitije, usporedbom ove životinje sa životinjom za lov, koja se razvija u fino oslikani prizor životinjskog života u pustinji. Glavna tema je, isto tako, obrađena uvođenjem idealiziranih slika beduinskog gostoprimstva ili pića, oluja, prizora borbe i podrugivanja neprijatelju. Cjelina pjesme prostire se na 60–100 stihova, sastavljenih od početka do kraja u istom metru, a svaki stih završava se u rimi istim slogom.

Prethistorija *kaside*, tj. porijeklo arapske poezije općenito, gubi se u mraku i ne može se očevidno rekonstruirati. Arapska jezikoslovna tradicija (koja je gotovo jedino vrelo obavijesti) ne poznaje ništa starije od rođenja pjesnika *kaside*. Hipoteza al-Behbitija da je postojala starija tradicija dužih homogenih oda, čiji su rekonstruirani odlomci poslužili za uzor *kasidi*, čisto je spekulativna i nevjerojatna. Rođenje nove škole, koja je suvremena kraljevstvu Kinda u sjeveroistočnoj Arabiji, te njezine veze s vladarima al-Hire i Gasana, napućuje na mogućnost nekog poticaja iz »Plodnog polumjeseca«, ali ništa nije prineseno za potporu te pretpostavke. U svakom slučaju, čini se razborito sigurnim da je *kasida* činila novu orijentaciju u arapskoj pjesničkoj umjetnosti, koja se sastojala u spajanju izvjesnog broja postojećih tema arapske poezije u subjektivno povezan model, te da je taj model, kada je uspostavljen, postao norma za naredne generacije pjesnika i, zbog spajanja raznih sadržaja, osigurao najvišu provjeru po kojoj se sudilo o njihovim pjesničkim sposobnostima.

Pjesnici *kaside* pokazuju i neke lingvističke i estetičke crte koje će zavladati svom kasnijom arapskom poezijom. Glavna je sažetost u riječima, u kojoj se koriste sva sredstva morfologije, sugestije i navještaja da se predoči živa i čista slika, sa što je moguće manje riječi. Metafore su ograničene na mali broj tradicionalnih slika, poglavito u vezi s ratom i svetkovinama; poredbe su, s druge strane, široko korišćene da bi se dala domišljata dubina nekom opisnom stavku; iz sličnih razloga, situacije vremena i mjesta često su neizravno naznačene slikarskim slikama, a posebna situacija može se učiniti općenitom davanjem neke fraze koja je oblikovana kao poslovica. Odsjeci koji su razvijeni najpotpunije, redovito su oni koji su posvećeni opisima životinja, živi i realistični; obrnuto, *nesib* kratko naznačava mjesto starog logorišta stereotipnim izrazima i rijetko opisuje ženu koja je predmet sjećanja, premda se odlomci ljubavnog opisa pojavljuju, prigodno, kao neovisne teme. Od početka do kraja, pjesnik se obraća oku slušatelja, a reakcija mašte određena je savršenošću i preciznošću konkretne vizualne slike; odatle potječe važnost koju kritika pridaje izdvojenom stihu kao dokazu pjesničke sposobnosti. Ta domišljata igra između umjetnika i slušatelja ima za drugi učinak da je tako predočeno polje vizualnih slika ograničeno zajedničkom osnovom i uzorom narodnog života i osjećaja plemena. Predislamska poezija vezana je za ograničeni broj tema koje se obrađuju prema suvremenim estetičkim tipovima i moralnim vrednotama. Na taj način, sadržaj je ne samo poznat unaprijed, nego i uređen dotle da se nije odobravalo ni najmanje obično odstupanje, u odnosu na ono što se očekuje, i da je sav emotivni učinak bio određen formom, koja je dobila apsolutnu vrijednost. Naposljetku, jedna od glavnih funkcija pjesnika bila je očuvanje kolektivnog sjećanja o prošlosti, dajući elemenat neprekidnosti i vrijednosti stvarnostima sadašnjice, inače prolaznim i praznim; i u dvjema glavnim temama, pohvale i poruge, on podvlači moralne protivnosti i sankcije pomoću kojih je taj kolektivni život uređen i podržavan.

Osim *kasida*, održala se znatna masa kraćih pjesama i odlomaka, koji predstavljaju običnije sastave prigodnih sti-

hova izdvojenim temama. Osim teme rata i elegije, najviše su to hvale hrabrosti *(hamasa)*, a posebnu granu čine pjesme razbojnika i otpadnika koji su izvan zakona *(saalik)*.

Posebno značenje pridavalo se porugi *(hidža)*, u kojoj je preživjelo prvotno shvaćanje pjesnika *(šair)* kao glasnogovornika nadnaravnih sila. Čini se da je koncentracija estetičke osjetljivosti Arapa na dotjeranu upotrebu riječi obdarila ove same tajnovitom i magičkom moći. Poezija je bila vrelo ponosa i suparništva; a pjesnik, koji se sposobnim rasporedom živih slika, rečenica bogato nijansiranih, mogao poigravati s emocijama slušatelja, nije bio hvaljen samo kao umjetnik, nego se poštovao kao zaštitnik i jamac časti plemena, te kao moćno oružje protiv neprijatelja. Plemenski sukobi odvijali se se isto toliko, ili više, u porugama i pogrdama njihovih pjesnika *(mufahara)*, koliko na bojnom polju, a običaj je bio toliko duboko ukorijenjen da je Muhammed, koji se odbojno odnosio spram utjecaja pjesnika, u Medini pristajao na ta nadmetanja.

Neobična je crta da potpuno nedostaje ljubavna poezija (ako se ostavi po strani *nesib*); vinske pjesme *(hamrija)* su jednako rijetke, a nema ni neovisnih obrazaca lovačkih pjesama *(tardija)*. Kod gradskih žitelja bilo je također pjesnika, čija su djela različita od onih beduina, kako u građi tako i u sadržaju, no rijetko je neko preživjelo, osim nekih vinskih i religioznih pjesama Adija ibn Zejda iz al-Hire, kao i onih koji se, sasvim nepouzdano, pripisuju Umaji ibn Abi 's-Saltu iz Taifa.

Ne postoji nikakav siguran dokaz o utvrđivanju i prijenosu ma kakve predislamske poezije, u pismenom obliku, prije 1/7. st.*, premda se upotreba arapskog pisma u književne svrhe, prije pojave Islama, ne može sasvim isključiti. Arapska predaja drži da je prijenos i održavanje pjesama, koje su preživjele, zasluga *ravija*, »recitatora« od poziva *(rāwin*, množ. *ruwāt)*, a njihovo utvrđivanje putem pisma djelo jezikoslovaca 2/8. st.* Bilo kako bilo, činjenica je da postoje ozbiljne teškoće da se utvrdi vjerodostojnost svake pjesme s punom sigurnošću.

Što se tiče književnosti pisane u arapskoj predislamskoj prozi, njezino odsustvo manje je podložno sumnji. Pa ipak, usporedo sa umjetnošću njegovane poezije kod Arapa, postojali su razni oblici umjetničkog govora, koji se odvajao od običnog jezika svjesnom primjenom estetičkih načela u izboru i brušenju riječi. Jedno od tih načela sastojalo se u obuhvaćanju nekog vizualnog potpunog zapažanja ili nekog društvenog iskustva u kratku poslovičnu rečenicu, korišćenjem iste tehnike sažetosti *(idžaz)* kao i pjesništvo. Sudačke odluke i mudre izreke bile su, vjerojatno, izražavane u istom stilu. Obavijesti o postojanju »pisanih listova« *(ṣuḥuf*, jed. *ṣaḥīfa)*, koji su sadržavali poslovične izričaje ili *hikem*, javljaju se od slučaja do slučaja, a vjerojatno je da su i sudačke izreke bile isto tako, prigodno, pismeno utvrđene.

U govorničkom umijeću, vladajući princip, suprotno *idžazu*, bio je izrađena širina ili »ukrašavanje« teme postupcima, koji su sličili, u nekim pogledima, onima koje je koristilo pjesništvo, uz držanje ravnoteže rečenica, često naglašeno usporednošću strukture, asonancijom i, posebno, konačnom rimom *(sedž)*. Što se tiče vjerodostojnosti predislamskih besjeda, većina ih se ne može prihvatiti, osim odlomaka, koje je očuvao al-Džahiz u djelu *al-Bayān wa 't-tabyīn*. U pogledu rječitosti, ima valjanih razloga da se prihvati da su istaknuti govornici naveliko koristili isti jezik kao i pjesnici, ali slobodnije prilagođen lokalnoj upotrebi.

Neki tragovi postoje i o elementima neke narodne književnosti, naime zagonetke i basne. Pričalački sadržaj i književna tehnika, sa dodatnim odlomcima u prozi i stihu, sigurno su vjerodostojni.

Treći oblik umjetničkog govora u predislamskoj Arabiji prikazuje uobičajeni proročki stil, koji je vrač koristio uz nenaravno držanje i koji se sastojao u nizu rimovanih nejasnih zakletvi, koje se općenito odnose na nebeske pojave, a slijedile su ih dvije ili tri kratke rimovane rečenice, često isto nejasne. U povijesti arapske književnosti, tragovi takvih proricanja bili su od male važnosti, te su ih u vlastite svrhe priređivali sami proricatelji na arapskim sajmovima. Kako se to dovodi u vezu s *Kur'anom*, valja istaći da je *Kur'an*, kao književno djelo, bio daleko od glavnih sredstava svjesnog umjetničkog stila u Arabiji, te da s njima nije bio u drugoj vezi do samo korišćenjem, kao jezičnim sredstvom, naddijalekatskim idiomom *'arabiyya* (prilagođenim u pojedinostima fonetike i rječnika jeziku Hidžaza, slijedeći u tome ono što je bila redovita govornička praksa), te općom crtom *sedža*. Kako se, umjesto stila proricanja, u njemu pripovijeda i dokazuje, osobitost *Kur'ana* postaje još upadljivija, zato što njegov pripovjedni stil pokazuje malo zajedničkih tačaka sa predislamskim kazivačem *(qaṣṣāṣ)*, a argumentacija se pokazuje izvan osobnih okolnosti onog koji kazuje. Što se tiče književne umjetnosti općenito, *Kur'an* se, dakle, udaljava od većine metoda svjesnog umjetničkog ukrašavanja koje su zajedničke književnom ili estetičkom stvaranju toga doba. Forma je podređena sadržaju i, pospješujući književni jezik da izrazi nove oblike misli, on više polaže na svoju djelotvornost nego na sugestivne modulacije sintaksičke fraze. Tako, *Kur'an* predstavlja samim sobom jedinstveno stvaralačko djelo na arapskom, koje nema ni prethodnike ni nasljednike u svome vlastitom stilu.

Tokom 1/7. st.*, ipak, gipkost, koju je *Kur'an* podario jeziku *'arabiyya*, čini od njega oruđe koje može poslužiti za razne nove zadaće, a koje su mu morale biti nametnute usljed arapskih osvajanja i novih potreba uprave. Premda su predaje govorničke predislamske umjetnosti uvijek prevladavale kod plemenskih i haridžitskih govornika, utjecaj *Kur'ana* uočava se u novom govorničkom stilu koji se razvijao, vjerojatno, izvan službene *hutbe* koju su izgovarale halife i njihovi namjesnici, u kojima je naglasak bio stavljen mnogo više na sadržaj nego na izvanjsko ukrašavanje, a posebno se izbjegavao *sedž*. Bio je to, po svoj prilici, taj stil koji je pribavio uzore prvoj književnoj umjetnosti pisane arapske proze, u rukama tajnika *(kuttāb)* umajadskih halifa i namjesnika, od koje, ipak, postoji samo malo vjerodostojnih obrazaca ranijih od dokumenata na papirusu iz Sulejmanovog razdoblja i protokola ureda Omara II krajem 1. st. po *Hidžri* (između 715. i 720).

Arapska poezija 1/7. st.* prisno odražava društvene i ekonomske promjene koje su proistekle iz islamskog pokreta i arapskih osvajanja, vojnog naseljavanja Arapa izvan Arabije, porasta raskoši i novčane privrede, nastanka car-

* Vidi napomenu na stranici 13.

ske uprave koja je svoj autoritet nametnula članovima plemena, te pojave vjerskih i političkih stranaka kao i plemenskih cjepkanja. Rezultat tih promjena najjasnije se vidi u preobrazbi prigodne pjesme i njegovanju posebnih tema ili tipova pjesama, od strane pojedinaca ili škola. Stara poruga *(hidža)* gubi svoju slavu nadnaravnog utjecanja i razvija se u smislu bilo nekog nabrajanja nepristojnosti bilo teatralnog razastiranja uzajamnih grdnji od strane pjesnika suparničkih grupa. Pjesma *hamase* postaje sredstvo vjerske uznesenosti i poticanja kod Haridžita. Najznačajniji novi razvitak je rađanje u bogatim i raskošnim gradovima Hidžaza neovisne ljubavne pjesme *(gazel)*, koja koristi pojednostavljenu lingvističku strukturu, na koju je utjecao stil hidžaske konverzacije i koja je, uz posredstvo njezine bliske povezanosti s rađanjem nove glazbene profesije, metrički prilagođena potrebama pjesme. Taj *gazel* bio je dvovrstan: jedan, više vezan za Meku, realističan, građanski i veseo, a drugi, povezan većma sa Medinom, oslikava idealiziranu i beznadnu ljubav, s beduinskim glavnim junacima. Nove političko-vjerske teme bile su nadahnute slomom i težnjama alijevskog šiizma, a pjesmu *redžeza*, jednostavno jampsko djelo ranije korišćeno posebice za poticanje boračkog žara, škola beduinskih pjesnika pretvorila je u oruđe za razastiranje lingvističke virtuoznosti od početka do kraja *kaside*, svjesno građene na starinski način.

Sve to dokazuje novu snagu i plastičnost koju je književnim umjetnostima Arapa donio islamski pokret i njegove političko-društvene posljedice. Pjesništvo, ne gubeći ništa od svojih umjetničkih kvaliteta, postaje manje formalno, a više funkcionalno; stil i sadržaj se dopunjuju i usklađuju jedan s drugim. Također je i *kasida*, koja se vratila životu nakon kratkog međučina između osvajanja, bila izvučena iz strogog kalupa i obaveznih kanona koji su je omeđivali u starom plemenskom društvu. Tokom prvog stoljeća Islama, ona se gotovo isključivo njegovala od grupe pjesnika beduinskog porijekla u Iraku i Mezopotamiji, a koju su poglavito predstavljali al-Ahtal, Džerir, al-Ferezdek i Zu 'r-Ruma *(Dū'r--Rumma)*. Al-Ahtal, pravi predstavnik škola Amra ibn Kulsuma i an-Nabige, najbliži je duhu predislamske poezije, kako u svojim plemenskih odama, tako i u svojim pohvalama umajadskih halifa. S druge strane, za iračke pjesnike *kasida*, potpuno očuvajući svoju tradicionalnu izvanjsku strukturu, mijenja se u isti mah u svome unutrašnjem sadržaju i svojoj funkciji. Al-Ferezdek, u svojim slavljeničkim odama, može slaviti ugled svojih predaka, ali je za njega, kao i za Džerira, beduinski život siromašan i grub, a *kasida* sredstvo da se, kod moćnika i bogataša, dobiju bogati dobici, po cijenu često licemjernog dodvoravanja, ne više izražena u izrazima plemenskih vrlina, nego političke i vjerske prepirke. Obrnuto, međuplemenska *mufahara* preplavljena je potopom osobnih grdnji u šatrovačkim nadmetanjima u paralelnim temama *(nakaid)*, zamašne domišljatosti i virtuoznosti, za zabavu ljudi plemena u Kufi i Basri. Ta dva razvojna toka završila su promjenom umjetničkog oblika *kaside* u umjetnu konvenciju; i na planu jezika, pjesnici su tražili odobravanje jezikoslovnih škola koje su nastale u Iraku, razmećući se svjesno preobilnim i zvučnim rječnikom. To je još razvijenije u posebnom umijeću Zu 'r-Rume posvećenom, osobito, opisima vanjštine i života pustinje, a emocionalno oplemenjenom kroz uvođenje gazelske teme.

Ipak, bitna razlika između predislamske poezije i one iz umajadskog doba općenito je psihološka. Strasti predislamskog doba bile su žestoke, ali zatvorene u uske granice; a pjesnici ih sada održavaju na višem moralnom planu. Strasti umajadskog doba bile su mnogostruke i proturječne, a pjesnici su sudjelovali u psihološkoj nepostojanosti i sukobima vladara i stranaka. Emotivna osnova *gazela* je sama sobom očevidna; ali emocija ulazi i u tradicionalne teme, primiče ih narodnom ukusu i daje im britkiji i grublji ton, koji obara moralni plan, usprkos izdašnom zaljevu kur'anskom frazeologijom i pobožnim osjećajima. Politička uloga velikog dijela te poezije obavezivala je i pjesnike da pjevaju za slušatelje i da se prilagode jeftinom ukusu i ljubavi za poticanjem masa, posebice u njihovom *nakaidu*.

Što se tiče vjerodostojnosti i prenošenja umajadske poezije, očevidno je, prema srazmjerno potpunom stanju *divana*, uspoređenih s onima predislamskih pjesnika, da su bili pismeno oblikovani, bilo za života pjesnika bilo neposredno po smrti. Postoje posebne obavijesti o pisanom korpusu al-Ferezdekovog pjesništva, koji je očuvao neki tajnik a i o onom Zu 'r-Rume (al-Džahiz), kao i o pisanom tekstu *nakaida*.

KNJIŽEVNOST DRUGOG ISLAMSKOG STOLJEĆA

Arapska književnost 2/8. st.* jasno se razlikuje od one iz 1/7. st.* dvjema glavnim crtama. Ona je bila, uz neke iznimke, književnost gradskog društva, poglavito usredotočena u Iraku, a većim dijelom stvorena od polu-Arapa ili ne-Arapa, preobraćenih ili potomaka preobraćenika poteklih iz stanovništva starinom aramejskog ili perzijskog. Promjena i razvoj, koji su iz toga proistekli u književnom stvaranju, više se ističu u proznim djelima nego u stihu, ali se primjećuju jasno i u tadašnjem pjesništvu.

Suprotno onome što se dogodilo u novoj proznoj književnosti, prijelaz s prvim abasidskim razdobljem nije doveo do nasilnog prekida u tradiciji arapske poezije. Prozodički sustavi i tehnika razvijali su se unutar starog okvira, a strukturalne novine doživjele su mali ili nikakav uspjeh. Dopuštene metre i slobode oštroumno je sistematizirao Halil Ibn Ahmed (u. 791) i to se strogo poštovalo. Na planu jezika isto tako, pjesnici su precizni i presavjesni u svome traganju za čistotom jezika *'arabiyya*, kao i njihovi prethodnici, ali su započeli težiti za ljupkošću i jednostavnošću, umjesto zvučnosti beduinskih pjesnika. Te su promjene, donekle, prikrivene upotrebom *kaside*, koja je ipak, sada čak više nego u umajadsko doba, zadobila ceremonijalni karakter. Pjesnik, koji se predstavljao dvoru halifa ili nižih dostojanstvenika, morao je svoje kvalitete dokazati *kasidama* i bio je srazmjerno nagrađivan. Kako je, zahvaljujući njihovoj zaštiti, pjesnik zarađivao za život, bio je pozivan da se prilagodi njihovim očekivanjima, osobito kada je nagrada bila – a slučaj nije bio rijedak – srazmjerna dužini njihove ode. U svojoj unutrašnjosti, usprkos uobičajenom karakteru svoga oblika i svoje građe, *kasida* pokazuje razvitak koji je udaljuje od starih

* Vidi napomenu na stranici 13.

beduinskih tema, a pohvala i poruga su obrađivane s raznolikošću i znatnom izvornošću, dok, istodobno, noviji tipovi pjesničkog stvaranja djeluju donekle na način tradicionalnog izražavanja.

Pa ipak su u tim novijim tipovima društvene promjene i tokovi, u novom razdoblju, našli svoj puniji izraz. Prvi poticaj dolazi od poezije *gazela* iz Hidžaza i njezine glazbene pratnje, istodobno izravno, a i putem Sirije, gdje se s tradicijom (po svoj prilici domorodnom u Siriji) povezuje vinska poezija, kod umajadskog halife al-Valida II (u. 744), kojoj se tradiciji pridružuju prvi predstavnici nove škole u Iraku. Njihovi duhoviti, slobodni i često sablažnjivi stihovi naišli su na ushićeni doček novog svjetovnog društva koje žudi za užicima u Basri i Bagdadu, te su se, uglazbljeni, rado uživali tokom privatnih razonoda u halifskim palačama. Opća intelektualna uzavrelost, koja je potekla iz doticaja islamskog društva i perzijske i aramejske kulture, potakla je, istodobno privlačenjem i odbijanjem, široki niz emocionalnih stavova i reakcija, koji su se slobodno izražavali u stihu, i stvorila, u isti mah, društvenu atmosferu, koja je, usprkos protivljenja nastajućih pravnih i teoloških škola, podržavala slobodu misli i izraza. S novim stremljenjima gradske poezije, više pokreta umajadskog doba (posebice šiizam) nastavili su pružati teme za pjesničku obradu, a stara iračka tradicija vjerske i moralne poezije ugledala je dana zahvaljujući mutazilitu Bišru ibn al-Mutamiru, Abu 'l-Atahiji i drugima. Dva druga manja pjesnika bila su, također, u osnovi novih književnih rodova: Abas ibn al-Ahnaf (u. oko 807), izumitelj dvorskog *gazela*, kratkih pjesama na teme viteške ljubavi, i Eban ibn Abdelhamid al-Lahiki (u. 815), koji je prvi koristio vezanu strofu u metru *redžezu* (tzv. *muzdevidž*) za stihovane romanse i poučne pjesme. Sve u svemu, dakle, stvaranje arapske poezije tokom 2/8. st.* bilo je obilno i karakterizira ga, najvećim dijelom, izvornost, stečena ne toliko izradom novih stihova, koliko stapanjem novih elemenata s tradicionalnim temama, do tog stupnja da je učinak gotovo onaj jedne sasvim nove umjetnosti.

Usprkos tome, poezija 2/8. st.* već unaprijed oblikuje, ako sama i ne ilustrira, opadanje prave pjesničke umjetnosti i razvitak onog umjetnog u arapskoj poeziji. Svježina i iskrenost hidžaskog *gazela* nisu bile nadoknađene duhom i cinizmom; a traganje za duhovitošću vodilo je tome da se pribjegava varavom sjaju riječi i originalnosti u metafori. Bio je to osnov onoga što se zove *bedi*, (*badī'*) uljepšavanje stihova tropima i antitezama, te domišljatog izrabljivanja arapske morfologije. Najstariji predstavnik tog »novog stila« – još ne ni pretjeranog ni ukrućenog – je slijepi pjesnik Bešar ibn Burd (u. 784), porijeklom Iranac, i prvi veliki arapski pjesnik koji porijeklom nije Arap. Izrada tradicionalne *kaside* pomoću postupka *bedi* općenito se pripisuje jednom od pjesnika naredne generacije, Muslimu ibn al-Validu, kojeg su, zbog toga, visoko cijenili neki kritičari, a drugi osuđivali kao onog koji je »prvi izopačio poeziju«. Suprotno tome, vrlo je malo tragova te izvještačenosti u djelu njegovog velikog suvremenika, Abu Nuvasa (u. oko 813), koji, po svome pjesničkom geniju, plodnosti, raznovrsnosti i vladanju jezikom, ima malo premaca u arapskoj književnosti. Duhovit, veseo, ciničan i vrlo oštrog jezika, on je ozbiljno radio na svojim neusporedivim vinskim pjesmama, vrlo je jedak i grub u poruzi i *gazelu*, nepostojan u pohvali, te velike lingvističke virtuoznosti u beduinskom stilu u lovačkim pjesmama, koje je ponovo stavio u modu.

S druge strane, Abu Nuvas i drugi pjesnici druge polovice stoljeća dali su primjere novog razvitka koji je doticao svu arapsku poeziju, a općenito ne na korist. Dosada su pjesnici bili naučili svoju umjetnost isključivo povezivanjem sa svojim prethodnicima. S rođenjem jezikoslovnih škola, posebice u Basri, oni su se dali na usavršavanje svoga obrazovanja sustavnom podukom koju su dobili od jezikoslovaca i druženjem s njima. Ta udružba je imala za učinak da su se sami pjesnici (osim čisto narodnih) prožeti manje-više jezikoslovnom spremom za svoju umjetnost, te da su prihvatili jezikoslovna mjerila za pjesničku vrijednost. To je razlog po svoj prilici, više nego neki drugi, rastućeg formalističkog karaktera, tokom narednih stoljeća, arapske poezije, koji se, u rukama manje obdarenih pjesnika, izrođava u gotovo mehaničko ponavljanje dobro donošenih tema, uz površno retoričko ukrašavanje.

Na čudan način, stanje u pogledu tekstova pjesnika iz prvog abasidskog razdoblja često je mnogo gore nego ono umajadskih pjesnika, jer se jezikoslovci (koji ih nisu smatrali sigurnim autoritetima za lingvističku upotrebu) nisu uopće potrudili da sakupe njihove *divane*. Neki nisu nikada bili sakupljeni, a *divani*, takvi takvi su preživjeli u kasnijim rukopisima (uključujući tu i onaj Abu Nuvasa), uopće nisu pouzdani. Pripisivanje nekom piscu izdvojenih stihova i često cijelih pjesama ponekad je pod znakom pitanja, a kasnije zbirke retoričko-pjesničkih figura prouzročile su mnoge zbrke.

Prve prozne arapske oglede učinili su tajnici ureda umajadskih halifa (*kuttāb*), u stilu koji je zasnovan na onom službenih *hutbi*. Ipak, u prvim poznatim književnim djelima, onima Abdelhamida ibn Jahje (u. 750), u kojima je građa zahtijevala logičko proširenje općih principa u složene podrobnosti, prilagodba arapske sintakse tim neuobičajenim potrebama mogla se ostvariti samo oštroumnim pokusom. Kao i u drugim književnostima, gipkost u proznom stilu bila je, najprije, stečena postupcima prevođenja, u ovom slučaju književnosti pehlevijskog dvora sasanidske Perzije, koje je započeo učenik Abdelhamida, Ibn al-Mukafa (u. 757). Sudeći prema sačuvanim oblicima, djela Ibn al-Mukafe bila su, po svoj prilici, podvrgnuta nekim preradbama u narednim desetljećima; ali je jasno da je on postavio probleme koje su postupno rješavali njegovi nasljednici: problem stvaranja jednog proznog stila, tečnog i ugodnog, a koji bi bio u stanju izražavati sustavnu misao, u okvirima raspoloživog rječnika. Funkcija te književnosti bila je poučna i službena, ona je izlagala pravila ponašanja za vladare, dvorske časnike, tajnike i upravljače svih vrsta, te pribavljala opće spoznaje, koje su se tražile za vršenje njihovih dužnosti, u obliku priručnika, anegdota i romana, a čija se cjelina obuhvaćala pod općim naslovom: *edeb* (*adab*). Njihov ugodni književni stil i zabavni sadržaj pribavili su tim djelima široku popularnost u novom gradskom društvu i, tokom više desetaka godina, prijevodi ili podražavanja perzijske književnosti zauzeli su glavno mjesto u arapskoj književnosti.

* Vidi napomenu na stranici 13.

U međuvremenu su se razvili domaći oblici arapske proze. Prvotna pripovjedačka umijeća bila su se organizirala u svjesno književne stilove, takve kao *kasas*, spajanje određenog broja *hadisa* u povezanu povijest (ilustriranu biografijom Muhammedovom *Sīrat an-Nabī* od Ibn Ishaka, u. 768. god.), zatim *kisa* ili anegdota, te *habar* ili pripovijedanje, posebice u »romanima« o beduinskim ljubavnicima *('uššāq)* i »bojovnim danima« *(ayyām al-'Arab)*. Suprotno tim pripovijednim rodovima, koji su očuvali u većem ili manjem stupnju svoju arapsku strukturu, brzo širenje intelektualnih energija u Basri i Kufi, posebice u školama jezikoslovlja i prava, stvorilo je, uz pripomoć grčke logike, novu prozu argumentiranja, koja je bila mnogo gipkija i zbijenija, nego novi pripovjedni oblici ili prijevodi tajnika. U isti mah, jezikoslovci, u svjesnom protivljenju rastućem izrođivanju i siromašenju arapskog jezika u mješovitom društvu iračkih gradova, te uz podršku vjerskih krugova, dali su se na određivanje ispravnih književnojezičkih modaliteta i na očuvanje, u isti par, širokog rječnika *(luġa)* i čiste idiomatske upotrebe *(faṣāḥa)* na Poluotoku. Tako, protiveći se istodobno pravnicima i tajnicima, za koje je arapski jezik bio, na prvom mjestu, sredstvo, oni su ponovo iskazali – u novom kontekstu – staro arapsko ustrajavanje na važnosti forme, te, tako, pridonijeli da se održi shvaćanje *'arabiyye* kao standardizirane i nepromjenljive umjetničke strukture, koja ostaje neosjetljiva na razlike i razvoj arapskog jezika. U bliskoj vezi s tim staranjem, a i u svjesnoj opreci sa školom tajnika, razvijala se njihova djelatnost, koja se sastojala u tome da se potraže i očuvaju sjećanja o staroj arapskoj kulturi, takva kao što su pjesme, poslovice i plemenske predaje, da bi poslužila (s *Kur'anom* i svom građom koja se odnosila na islamski pokret) osnovom za »studij arapske starine«. Osim tehničkih monografija, poglavito o jezikoslovnim temama – od kojih su najvažniji rječnik *Kitāb al-'ayn* od Halila ibn Ahmeda (u. 791), gramatika, *al-Kitāb*, od njegovog učenika Sibevejha (u. 796), te monografija Abu Ubajde (u. 825) i al-Asmaija (u. oko 831) – malo je izvornih književnih djela, u strogom smislu, stvoreno u jezikoslovnim sredinama krajem stoljeća, te je samo u 3/9. st.* studij arapske antike dao sve svoje plodove.

Može se, svakako, to reći isto tako o susjednom području povijesnih izučavanja, gdje je, na stranu dosta svjesna prilagodba tehnike *»bojovnih dana«* u *Siri* Ibn Ishaka, djelatnost onih koji su izučavali povijest bila posvećena kompilaciji izvornih vrela u obliku monografija o posebnim epizodama arapske ili islamske povijesti ili, još, o plemenskim rodoslovljima.

Pravne škole, s druge strane, već su dosegle stadij stvaranja velikih djela, u isti mah izlaganja i sporova. Hanefitska škola Iraka stala je na čelo, s Abu Jusufom (u. 798) i Muhamedom aš-Šejbanijem (u. 804), dok je medinska škola stvorila prvi važni korpus sudbenih hadisa u Zborniku *al-Muwaṭṭa'* od Malika ibn Enesa (u. 795). Od naredne generacije, aš-Šafii je mogao uspostaviti i braniti, u nizu rasprava *(al-Umm)*, principe koji su trebali, od sada, upravljati pravnim razmišljanjem sunitskog Islama.

Napokon, što se tiče kur'anskih izučavanja, praksa usmenog prenošenja još uvijek je prevladavala, a prvo djelo, sastavljeno o tumačenju *Kur'ana*, čini se da je bilo djelo Abu Ubajde.

OD TREĆEG DO PETOG ISLAMSKOG STOLJEĆA

Početkom 3/9. st.*, kur'anska jezikoslovna, povijesna i pravna izučavanja položila su osnovu za arapsko-islamsku proznu književnost, koja se mogla nadmetati sa prevlašću, koju je, do tada, uživala škola tajnika na području lijepe književnosti *(edeb)*. Problem, koji je valjalo riješiti, bio je problem pokretanja, ili sada vođenja, tih izučavanja izvan njihove skolastičke ili tehničke izdvojenosti, ka pozitivnom odnosu s onim što zanima publiku i svakodnevnim društvenim činjenicama. Taj problem je osvijetlio, prije nego riješio, genij al-Džahiza (u. 869), koji je iznio na vidjelo sve strane suvremenog mu života u nizu rasprava i pisama, pisanih duhovitim i zvučnim stilom, nejednake lingvističke snage i raznovrsnosti, ali suviše samosvojnih da bi služili za stilski uzor književnosti općenito. Konačno rješenje su našli njegovi mlađi suvremenici, koji su upleli jasnoću stila tajnika u tradicionalni umjetnički jezik i u prozu dokazivanja jezikoslovnih i pravnih škola, da bi od toga napravili pogodno oruđe za izražavanje svih vrsta konkretnih, stvaralačkih i apstraktnih sadržaja, s velikom profinjenošću, ali dijelom na štetu bogatstva i snage starog jezika koji su njegovali jezikoslovci. Jedan od prvih rezultata te »modernizirane« proze, sa njenom većom gipkošću i prilagodbom društvenim promjenama, bio je taj da se suzila i konačno, uklonila stara društvena funkcija poezije, te da se sve više svodila na čisto estetičku ulogu u društvenom i književnom životu.

Uspjeh, koji su postigli al-Džahizovi spisi i spisi njegovih nasljednika, nije se, ipak, dugovao samo njihovoj dubokoj spoznaji arapskih znanosti i njihovom vladanju gipkijim lingvističkim sredstvom. Škole u Basri, sa težnjom da više koriste razumska sredstva, prouzročene su (posebice u teološkim grupama mutazilita) očuvanim elementima helenističke kulture zapadne Azije. Početkom 3/9. st.*, obnova helenističkog znanja dobila je snažan poticaj uspostavom, po nalogu halife al-Memuna (813–833), zavoda *Bejt al-hikma* za prevođenje filozofskih i znanstvenih grčkih djela. Tokom cijelog doba od 3–5. st. po *Hidžri*, glavna crta arapske kulture je plodonosno uzajamno djelovanje arapskih i grčkih prijevoda, već ilustrirano u spisima al-Džahiza, a koje se širilo kasnije na gotovo sve grane arapske književnosti, kako vjerske tako i svjetovne. Taj unutrašnji razvitak, potom, širio se i ubrzao velikim obujmom književnih djelovanja koja su se, dotada gotovo zatočena u Iraku, započela, u 3/9. st.*, njegovati u velikom broju središta od Samarkanda do Kajravana i al-Andalusa *(Andaluzije)*. Stvarni temelj tog rasprostiranja bio je brzi ekonomski razvitak islamskog carstva, kojem se pridodavalo uvođenje proizvodnje papira *(waraq)* na Dalekom istoku u drugoj polovici 2/8. st.*

Važnost i širina tih novih književnih pokreta opteretili su brzo sasanidsku tradiciju *kuttaba*, usprkos njihovom otporu i ocrnjivanju Arapa i njihove kulture. Pomirbu je ostvario Ibn Kutejba (u. 889–890) koji, u dugom nizu radova, opskrbljuje tajnike podsjetnicima i izvacima iz svih grana arapskog znanja, ali tu uključuje i elemente perzijskih tradicija iz povijesti i sa dvora, koji su se učvrstili na dvoru i mogli uskladiti s arapsko-islamskom starinom. Otada se *edeb* u strogom smi-

* Vidi napomenu na stranici 13.

slu, sužava na rasprave i druga književna djela zasnovana na toj proširenoj arapsko-islamskoj tradiciji, koja je obuhvaćala, istodobno, perzijske i helenističke sastojke.

U isto doba, širenje općih intelektualnih ukusa vodilo je njegovanju velike raznovrsnosti posebnijih disciplina, čija ukupnost proizvodnje predstavlja ukupnost srednjovjekovne islamske kulture, a koja, zbog toga razloga, ne može biti potpuno isključena iz cjeline arapske književnosti. U 3/9. st.*, helenistički doprinos bio je postupno povećan mnogim prijevodima grčkih djela koje je izradio Kosta ibn Luka (oko 835), Hunejn *(Ḥunayn)* ibn Ishak (u. 873), njegov sin Ishak ibn Hunejn (u. 910), te drugi prevoditelji. Prije sredine tog stoljeća, već je prva samostalna arapska djela o filozofiji napisao Jakub al-Kindi (u. oko 850), a u narednom stoljeću ga slijedi Turčin Abu Nasr al-Farabi (u. 930) i Perzijanac Abu Ali Ibn Sina (u. 1037) – da se spomenu samo najistaknutija imena; o matematici Muhamed ibn Musa al-Hvarizmi (oko 844) i Sabit ibn Kura as-Sabi (u. 901); o zvjezdoznanstvu al-Fergani, Abu Mašar al-Balhi (u. 883) i al-Batani (u. 929); o medicini Ibn Masavejh (u. 858) i Muhamed ibn Zekarija ar-Razi (u. oko 923). Važnost tih studija i drugih popularnih djela helenističke osnovice [*kao Sirr al-asrār*, pripisano Jahji ibn al-Bitriku (oko 815)], koja su odredila ili, bar, utjecala na intelektualnu klimu tog razdoblja, ne treba potcijeniti. U zemljopisu, posebice, ona su ne samo izravno nadahnula al-Hvarizmijevu »reviziju« Ptolomejevog zemljopisa, nego i neizravno pridonijela prvom putopisu poštanskog upravnika Ibn Hur(a)dadbiha (oko 844) i, u isti mah povezano sa starim jezikoslovnim interesom za imena arabijskih mjesta, te sa indijskom građom i starim perzijskim pojmovima, potakla intelektualnu radoznalost koja je stvorila bogatu zemljopisnu literaturu narednog stoljeća.

Otpor tim težnjama koje su podražavala helenizam pružili su »pravovjerni« izučavatelji teologije i prava koji su odbacili racionalističke principe mutazilita. Traganje za Poslanikovom predajom *(Hadis)*, koje se razvilo u 2/8. st.* kao oružje protiv pragmatičkih stremljenja lokalnih pravnih škola, svojski su njegovali u 3/9. st.* pravovjernici od svakuda – djelomično (kao u poznatih »Šest knjiga«, al-Buharija, Muslima, at-Tirmizija, Abu Dauda, Ibn Madže i an-Nesaija) u namjeri da učvrste vladajuće mjesto koje je bilo stečeno u pravnim znanostima, ali dijelom i (kao u najpotpunijem *Musnadu* Ahmeda ibn Hanbala, u. 855) protiv kritičkih stavova mutazilita. *Hadis* je dokazao, pozivajući na jednostavnu pobožnost i štovanje Poslanika, da je tako moćna sila da su se u narednom stoljeću sami šiiti, u isto vrijeme kod ismailita *(Da'ā'im al-Islām* od kadije an-Numana ibn Muhameda, u. 974) i u imamitskim krugovima (»Četiri knjige« od al-Kulinija, u. 939), te i drugi, težili suprotstaviti sunitskim postignućima, sabirući hadise, te ih pripisujući imamima.

Pa ipak, premda se činilo da su pravne škole, zahvaljujući staroj standardizaciji njihove metodologije, malo bile dotaknute helenističkom obnovom i da su nastavile proizvoditi svoju vlastitu opsežnu literaturu, teologija i pučka religija nisu mogle ne dobiti boju svoje okoline.

Pravovjerni teolozi u školama al-Ašarija (u. 935) i al-Maturidija (u. 944) pomirili su grčku fiziku s podacima iz *Kur'ana* i Hadisa, pomoću jedne vješte dijalektike, koja se, krajem 5/11. st.*, učvrstila kao opća skolastička teologija sunitskog Islama; dok je na šiitsku teologiju, posebice u ismailitskim školama, još jače utjecao novoplatonizam, izložen, s grčkim znanostima uopće, u popularnoj enciklopediji 4/10. st.*, zvanoj *Poslanice Čiste braće*. Teološka polemička literatura, a također i ona koja se tiče »usporedne religije« (tj. razlike između Islama i neislamskih religija), očito je bila u toku općih stavova grčke filozofije i pripravljena da ih, zgodnom prilikom, razmotri u podrobnosti. Najslavnije djelo u ta dva literarna roda je *K. al-Fiṣal*, djelo u isti mah učeno i zajedljivo, andaluzijskog zahirita, Ibn Hazma (u. 1064), na glasu također zbog svoje tankoćutne analize ljubavi, poznate pod naslovom *Golubičin đerdan*.

Dok se pučka vjera manje zanimala za teološke probleme kao takve, bila je, od početka, pod utjecajem starih religijskih pokreta u zapadnoj Aziji i sjevernoj Africi. U 3/9. st.*, većina tih izraslina je jako prorijeđena, osim gnosticizma i sirijskog misticizma, koji su vršili sve dublji utjecaj na asketske i pobožne krugove, te pretvorili pobožnost i asketizam u mistički sufizam. Od 3/9.* i 4/10. st.* nova sufijska književnost bila se sasvim razvila, počev od sustavnih rasprava (koje je započeo al-Muhasibi, u. 828) i poslanica, *rasā'il* (al-Džunejd, u. 910) do zbirki aforizama, simbolističkog pjesništva i sijelâ Zu 'n-Nuna (u. 859) i an-Nifarija (u. 965).

Ukupni rezultat tih posebnih književnih djelatnosti bio je proširenje važnosti srednjevjekovnog arapskog jezika kao lingvističkog oruđa. Ne samo u tehničkom rječniku raznih znanosti, nego i kao sredstvo da se izraze fine nijanse filozofske i psihološke analize, on je razvio svoje sposobnosti daleko preko starog klasičnog jezika. Ali to ne treba shvatiti kao da znači da se važnost književnosti *edeba*, ili čak njezina sposobnost izražavanja, proširila u istom stupnju. Veliki dio tog tehničkog i analitičkog rječnika malo se, vjerojatno, shvaćao izvan uskih krugova specijalista. Dakako, neka od tih širih intelektualnih obzorja odražavala su se, prigodno, u djelima lijepe književnosti; ali djela *edeba* pokazuju također vrlo jasno rubni položaj čisto helenističkih elemenata i posebnih znanosti koje su o njima ovisile, u odnosu na glavno tijelo arapsko-islamskih elemenata u islamskoj srednjovjekovnoj kulturi. Mali broj pisaca *edeba* pokazuje u svojim spisima interes za metafizičke i znanstvene discipline, npr. Ahmed ibn at-Tajib as-Sarahsi (u. 899), Abu Hajan at-Tauhidi (u. 1023) i Abu Ali Miskavejh (u. 1030). Ali takva djela su, u cjelini, iznimna. Glavni pravac arapske književnosti, nakon Ibn Kutejbe, teče preko raznih tema crpljenih iz poezije i povijesti Arapa, politike i retorike, antologija i zbirki anegdota i narodnog morala, svih vrsta koje su ilustrirali pisci kao Ibn Abi 'd-Dunja (u. 894), Ibn al-Mutaz (u. 908), Andalužanin Ibn Abd Rebihi (u. 940), Abu Bekr as-Suli (u. 946), Abu 'l Faradž al-Isfahani (u. 967), pisac *K. al-Aġānīja*, al-Muhasin at-Tenuhi (u. 994), sakupljač razgovora za stolom i anegdotalne književnosti, i Abu Mansur as-Sealibi (*aṯ-Ṯa'ālibî*, u. 1038). Ogroman uspjeh i popularnost tih djela jasno pokazuje koliko su, u cjelini, bila smanjena društvena i intelektualna zanimanja književnih krugova i, prema tome, ograničen pojam *edeba*. Na višoj tehničkoj razini *edeba*, ali u biti iste vrste, bila su sijela *(medžalis)* i diktati *(amali)* stručnih znalaca jezika (npr. al-Mubarad, u. 899; Saleb (Ṯa'lab) u. 904; Ibn Dureid, u. 933; al-Kali, u. 967), odvojeno od njihovih pedagoških djela o jezikoslovlju u

pravom smislu, koja su sadržavala prve velike rječnike klasičnog jezika, od Ibn Dureida, al-Dževherija (u. oko 1002) i Ibn Farisa (u. 1004–1005).

Ta snažna zadubljenost u lingvističku i književnu proizvodnju morala je, u danom trenutku, stvoriti znatnu količinu tehničke književne kritike. Premda se čini da se i tako zakašnjela kritika, kao ona *Kitāb al-Aġānīja*, sastoji poglavito u subjektivnim sudovima o zaslugama pjesnika ili danih stihova prvi koraci ka sustavnijoj kritici već su bili učinjeni od al-Džahiza i, iz drugog ugla, od Ibn al-Mutaza, koji u svome *Kitāb al-Badīʿ* razvrstava retoričke figure korišćene u »novoj« poeziji. Kudama ibn Džafer (u. 922) uvodi praksu klasifikacije pjesničkih »ljepota« i »nedostataka« i, krajem 4/10. st.*, *Kitāb aṣ-Ṣināʿatayn* od Abu Hilala al-Askerija (u. 1005) pruža potpunu kritičku analizu poezije i proze u pojmovima strukture, retoričkih postupaka i jezičnih figura. Značajna crta većeg dijela te rasprave bilo je ustrajavanje na formi prije nego na sadržaju kao odlučnom mjerilu kvalitete; izrečena hipoteza je da se malo, ako i išta, novog može iznaći u poeziji, te da je jedina razlika između pjesnika u načinu izražavanja. Ravnotežu je donekle uspostavio Abdelkahir al-Džurdžani (u. 1078), koji je dopunio suviše formalnu analizu svojih prethodnika sustavom logičke i psihološke analize, koji uzima u obzir bar isto toliko i izražene »ideje«. Argumentaciji o književnoj estetici dao je dodatnu tačku oslon koji je ona osvojila na učenju o neusporedivosti *(idžaz - iʿǧāz) Kur'ana;* usprkos protestima teoloških krugova i al-Džurdžanija, prevladavajuće usredotočenje književne kritike na formu neizbježno je težilo da naglasi svoje više verbalne kvalitete u pojmovima tekućih stilističkih teorija.

Druga posljedica, jednako neizbježna, bila je da su govorničku i književnu prozu započele načinjati iste te teorije i širiti isto traganje za obogaćivanjem verbalne izrade. Virtuoznost *edeba* obrađivala se u »paragrafima« *(fusul)*, koji su opisivali prizore, osobe, emocije, događaje i predmete, ili u poslanicama *(resail)* koje su adresirane na prijatelje ili kolege u raznim okolnostima. Ibn al-Mutaz čini se da je bio, ako ne iznalazač, a ono bar popularizator te umjetnosti, koja je, u 4/10. st.*, zapahnula sva područja arapske književnosti. Razred tajnika bio je gotovo odmah žrtva toga; u jakom nadmetanju za zaposlenje, sva istančanost književnog stila rabila se sa gorljivošću. Tehnika prepiske sekretara potakla je izrađivanje jedne umjetnosti *(inša)*, koja se zasnivala na uzorima elegantnog rukopisa, kitnjastog, dojmljivog ili dražesnog, a rimovana proza *(sedž)*, koju do sada najbolji stilisti nisu koristili do samo kao prigodni ukras, postaje odmah neodvojiva od službenog stila. U sredini 4/10. st.*, vezir Abu 'l-Fadl Ibn al-Amid (u. 969–970) sastavljao je svoju prepisku u *sedžu;* sa učenikom i nasljednikom Ibn Abadom, poznatim pod imenom »as-Sahib« (u. 995), njegova upotreba postaje manir. Suvremeni književnici, među kojima su najslavniji Abu Bekr al-Hvarizmi (u. 993) i al-Hamadani, poznat pod nadimkom Bedi az-Zeman (u. 1007), razvili su novi stil s više slobode i gipkosti u svojim poslanicama koje su više slične nekoj vrsti nerimovanog stiha, nego prozi. Otada, svaki pisac, koji je želio stvoriti ili sačuvati svoj ugled, trudio se slijediti njihov primjer; i radini kompilatori kao as-Sealibi, u svome djelu *Yatīmat ad-dahr* i Abu Ishak al-Husri iz al-Kajravana (u. 1061) u svome *Zahr al-ādābu*, bili su spremni sastaviti antologije i »riznice« koje su sadržavale najčuvenije stihove i *fusule*, kao i najtraženije metaforičke opise i slike. Dodatni prestiž, kojega je to pribavilo duhu i okretnosti, imao je za posljedicu, istina, spomena vrijedni broj djela umjetničke domišljatosti, koja su napisali oni koji su imali dara za taj stil, ali je, zauzvrat, zahtijevao tešku cijenu. Pojačani kult rimovane proze nagrdio je ne samo stil ljudi koji su tome skloni, pa čak i staloženijeg genija kao što je Abu 'l-Ala al-Maari (u. 1057), nego je, nagrađujući izvještačenost, pridonio da se arapski pisci još više okrenu od solidne baze realnog života i da se potkopa životnost arapske književnosti.

Počev od tog trenutka, ipak, obnova *sedža* podudarila se sa traganjem za novim ili izvornim metodama predočavanja književnih tema. Bedi az-Zeman je otkrio novi raspored u popularnoj temi duhovite skitnice i stvorio dramsku anegdotu ili *makamu*. Oko god. 1025, Andalužanin Ibn Šuheid, u djelu *at-Tawābiʿ wa az-zawābiʿ*, izmislio je niz sastanaka sa *džinima* (demonima) koji su nadahnuli velike pjesnike prošlosti. Osam godina kasnije, Abu 'l-Ala al-Maari piše svoju čuvenu poslanicu *Risālat al-ġufrān*, u kojoj je, s više smjelosti, zamislio posjet nebu i paklu da bi pitao same pjesnike. Ipak, književni ukus na dotičnom području je manje cijenio te neobičnosti od duhovito navještajne *Risāle* Ibn Zejduna iz Kordobe (u. 1070), koji se podrugivao svome suparniku Ibn Abdunu, i pisama u zbijenom i ukrašenom *sedžu* Kabusa ibn Vašmgira, vladara Tabaristana (u. 1012), skupljene pod naslovom *Kamāl al-Balāġa*. Čak i *makame* al-Hamadanija čini se da su imale manje oponašatelja sve do kraja 5/11. st.*, kada im je čast vratio al-Hariri iz Basre (u. 1122), s istim motivom kao i njegov prethodnik, ali s profinjenošću jezikoslovne gipkosti, najdosjetljivijim duhom *resaila* i, osim toga, zapanjivim pjesničkim darom. Donekle je protuslovno da su, sa svom savršenošću svoje forme i svojim kvalitetima učenosti i virtuoznosti, *makame* al-Haririja, kao i one al-Hamadanija, čvrsto ukorijenjene u obični život islamskog grada i opisuju običaje i karaktere s toliko realizma da čine jedan od najdragocjenijih društvenih dokumenata islamskog srednjeg vijeka.

Na povijesne sastavke, premda, pravo rekavši, različite od *edeba*, djelovali su do neke mjere isti utjecaji. Početkom 3/9. st.*, stalno povezivanje povijesti i vjerskih izučavanja uočava se u povijesti Meke od al-Azrakija (u. nakon 832) i od al-Fakihija (u. nakon 885), te u biografskim i rodoslovnim djelima o Muhammedovim drugovima od Muhameda ibn Sada (u. 845), tajnika al-Vakidija, i o Kurejšima od az-Zubejrija (u. 848). Oni postoje još u prvom (i zadnjem) pokušaju sastavljanja jedne potpune opće povijesti, zasnovanom na korpusu islamskih materijala i nazvanom »Povijest poslanika i kraljeva« od Muhameda ibn Džerira at-Tabarija (u. 923), kao dodatak njegovom komentaru *Kur'ana*, a također, ali s razlikom u naglasku, i u povijesti osvajanja i »Rodoslovljima plemenitih Arapa« od al-Baladurija (u. 892). Ipak, tokom tog stoljeća, zamisao povijesti kao samostalne grane izučavanja i književne djelatnosti započinje se izdvajati u oblicima također različitim od povijesne encikl[illegible]je od [illegible] -Jakubija (u. 897) i povijesti Bagdada od [illegible] Abi Tahira

* Vidi napomenu na stranici 13.

BIBLIOTEKA ILIJAS

Tajfura (u. 893). U 4/10. st.*, povijesni književni rod cvjeta ne samo bujno, nego se širi na niz raznih sadržaja: opća povijest (sastavljena od putnika al-Masudija, u. 956, sa radoznalošću za sve stvari), lokalne povijesti područja i gradova od središnje Azije do Španjolske, arheološka istraživanja, sjećanja na događaje, povijesti vezira i kadija, osobni životopisi, biografski rječnici raznih klasa i struka, čak povijesni apokrifi i izmišljanja. Povijest postaje bitni dio obrazovanja kulturnog čovjeka i, kao takva, ulazi u opći pojam *edeba*.

Moguće je, govoreći općenito, naznačiti krupnu crtu odvajanja dva stava kulturnih klasa spram povijesti. S jedne strane se pristaje uz znanstvene i ozbiljne povijesti, čiji spisi poštuju pravila tačnosti i istinitosti. U 5/11. st.* to su bili najčešće, premda ne isključivo, službeni povjesničari i dvorski povjesničari, kao Miskavajh (u. 1030) i Hilal as-Sabi (u. 1056) u Iraku, al-Musebihi (u. 1029) u Egiptu, te Ibn Hajan al-Kurtubi (u. 1076–1077) u Španjolskoj, s malom grupom samostalnih učenjaka, među kojima je najistaknutiji matematičar i zvjezdoznanac Abu Rajhan al-Biruni (u. 1048). S iste strane te crte treba staviti i kompilatore biografskih rječnika učenjaka, osobito al-Hatiba al-Bagdadija (u. 1071). S druge strane te crte nalaze se oni za koje povijest nije ništa drugo do grana *edeba*, iskopavanje moralnih ili zabavnih anegdota ili sredstvo propagande, kao životopisi svetih ljudi, književnost alijevskih martirologa, i zbirka, u mnogome apokrifna, Alijevih pisama i govora, poznata pod imenom *Nahǧ al-balāġa*.

Izrada književne proze osvojila je također i polje povijesnog sastavka, ali samo, čini se, u sastavku pohvalnih dinastičkih godišnjaka. Primjer je dao Ibrahim as-Sabi (u. 994) u svome (izgubljenom) djelu *at-Tāǧī* o povijesti Buvejhida, a slijedio ga je al-Utbi (u. 1035) u komplementarnom spisu *al-Yamīnī* o povijesti prvih Gaznevida. Bez sumnje je više toga, osim jednostavnog podudaranja u činjenici, da su ta djela iz istog doba kada i obnova stare perzijske povijesne tradicije i perzijske epopeje. U svakom slučaju, nijedan drugi primjer tog stila nije, čini se, bio poznat do zadnjeg seldžučkog razdoblja.

Počev od 3/9. st.*, poeziju je istisnula, sa njezine društvene funkcije, nova prozna književnost. Bilo je to dijelom zbog prilagodbe umjetničke tradicije *'arabiyye* proizvodnji jednog stila krepke proze koja je lišila poeziju njezinog ranijeg estetičkog monopola. Ali, u mnogo većoj mjeri, bilo je to rezultat širokog rasprostiranja intelektualnih ukusa koje pjesnici nisu bili u stanju slijediti. Kao na kraju predislamskog razdoblja, bili su zatočenici vlastitih konvencija, proširenih i izmijenjenih u odnosu na ono što su bile u 1/7.* i 2/8. st.* Donekle, također, bili su zatočenici svoga društva. U svojim intimnim stihovima, pjesnik je, bez sumnje, bio slobodan da se po volji zabavlja, ali učenje, koje je konačno prevladalo, bilo je da je njegova viša funkcija u tome da »ovjekovječi« svoga gospodara u svojim pohvalnim *kasidama*, zanimljiva i značajna obnova plemenske funkcije predislamskog pjesnika.

Iz povijesno-književnog ugla, jedna od najinteresantnijih značajki poezije 3/9. st.* je napor koji se izvršio, ali bez bitnog uspjeha, da se te konvencije potpuno odvoje od različitih manira. Abu Temam »at-Tai« (u. 846), sirijski samouk, pokušao je oživjeti tešku zvučnost beduinskog pjesništva i spojiti je sa ornamentikom *bedija* iračkih pjesnika; u isti mah, pokušao je od tih stihova učiniti sredstvo jedne složenije misaone strukture. Njegovo pjesništvo je često, prema tome, napeto i opterećeno ili, obratno, opušteno do pretjeranog stupnja; ipak je zadobio vatrene obožavatelje kako u srednjem vijeku tako i u moderno doba. Njegov zemljak i učenik, al-Buhturi (u. 897) s više obdarenosti, ostao je bliže iračkoj tradiciji u svojim gipkijim i izbrušenijim stihovima. U Iraku, s druge strane, Ibn ar-Rumi (u. 896) pokušao je stvoriti novu samopromatračku i analitičku poeziju, u kojoj svaka pjesma razvija jednu temu u organskom jedinstvu. Izvornost te poezije bila je poštovana, ali ne i oponašana; a najtipičniji i najutjecajniji predstavnik iračkog modernizma bio je abasidski vladar Ibn al-Mutaz (u. 908) koji je slobodno prilagođavao tradicionalne teme i metre pjesničkim poslanicama i opisnim stihovima, koji odgovaraju *fusulima* u prozi. Njegove novine u tehnici i domišljatost (tu uključujući i povijesnu poemu od 450 strofa u *redžezu*, kojima je veličao vladavinu svog rođaka, halife al-Mutadida) ostaju, ipak, u granicama uspostavljenih konvencija arapske poezije.

Počev od 4/10. st.*, ta opisna djela, te poslanice, te pjesme o društvenim prilikama i svojim bližnjima čine, s ceremonijalnim epigramima i *kasidama*, poetski inventar svih manjih pjesnika u svakom dijelu islamskog svijeta, s različitim stupnjem kvalitete. Sada je korišćenje sredstvima *bedija* postalo toliko općenito u poeziji da je prirodni sastojak potpune pjesničke maštе; u *gazelu* ili napitnici moglo se prihvatiti da igra samo manju ulogu, ali nijedna pjesma s nekom pretenzijom nije se mogla spraviti bez njega. Trebao je, ipak, genij velikog pjesnika da smiješa, u pravilnoj srazmjeri, arapsku *kasidu* sirijske škole sa ljupkošću i sposobnošću iračke škole. Bilo je to djelo Abu't-Tajiba al-Mutenebija (u. 965), porijeklom iz Kufe i obožavatelja Ibn ar-Rumija i Ibn al-Mutaza, ali Sirijac po svome pjesničkom naukovanju, te najsjajniji ukras »Kruga Sajf ad-Davle«. Po sposobnosti gradnje, sretnom izboru riječi, vladanju jedrim frazama, al-Mutenebi nije imao ravnog među kasnim pjesnicima *kaside*, premda ga je njegov glavni suparnik u Alepu, hamdanidski vladar Abu Firas (u. 968), mogao nadmašiti u izravnom emotivnom poticaju u svojim najboljim pjesmama. Imao je većeg suparnika u svom suvremeniku, Ibn Haniju al-Andalusiju (u. 973), piscu pohvala fatimidskog halife al-Muiza, čije su *kaside* vjerniji odraz predislamskih uzora.

Nije nužno mnogo govoriti o zadnjim pjesnicima u istočnim pokrajinama, čije je stvaranje ostajalo u cjelini unutar okvira sadržaja, konvencija i tehnika koje su se utvrdile u 3/9.* i 4/10. st.* Glavni pjesnici u Iraku su šiiti, aš-Šerif ar-Radi (u. 1015) i Mihjar ad-Dejlemi (u. 1037), koje je, čini se, ipak manje poštovalo njihovo doba, nego određeni broj pisaca narodne poezije (na književnom jeziku), od koje su ostali samo rijetki odlomci. Najznamenitiji od pjesnika 5/11. st.* bio je Sirijac Abu 'l-Ala al-Maari (u. 1057); takmac al-Mutenebijev u svome starijem *divanu (Siqt az-zand)*, raskinuo je s konvencijama u svojoj kasnijoj zbirci kratkih djela *(Luzūm mā lā yalzam)*, čija se slava, ipak, vjerojatno manje

* Vidi napomenu na stranici 13.

duguje njihovoj pjesničkoj kvaliteti i tehničkoj izrađenosti, nego nepravovjernoj slobodi ideja koje izražavaju.

U Magribu i al-Andalusu također, glavni tok pjesništva, kao i arapske književnosti općenito, teče kanalima iskopanim za njega na Istoku, a odvaja se samo lokalnim bojama. Isto kao što je Ibn Hani uzeo za uzore Abu Temama i predislamske barde, i Ibn Zejdun (u. 1071) slijedio je al-Buhturija – ali s elegancijom i svježinom koja, ponekad, nadmašuje uzor – a Ibn Deradž (u. 1030), pisac pohvalnica o al-Mansuru ibn Abi Amiru, al-Mutenebija. Uz ove zadnje može se spomenuti, premda je od kasnijeg datuma, Sicilijanac Ibn Hamdis (u. 1132) i, među brojnim manjim pjesnicima, abasidski vladar al-Mutamid (u. 1095). Tokom 5/11. st.*, ipak, jedan novi strofički tip pjesništva, lokalne inspiracije, započeo se njegovati u hispanoarapskim književnim krugovima, no dosegao je svoj puni razvitak tek u narednom stoljeću.

OD ŠESTOG DO DVANAESTOG ISLAMSKOG STOLJEĆA

Početak 6/12. st.* svjedoči o trijumfu dviju sila koje su određene da vladaju intelektualnim životom arapskih zemalja: skolastika i sufizam. Ta dva pokreta bila su udružena pod Seldžucima u sunitskom preporodu, koji se, započinjući u Horasanu sredinom 5/11. st.*, proširio na Irak pod seldžučkim sultanatom, te na Siriju i Egipat pod zengidskim i ejubitskim. Na Zapadu, sličan pokret, koji je vodio Berber Muhamed ibn Tumert (u. 1130) po svome povratku iz Bagdada, povezuje se sa *muwaḥḥidskim* (almohadskim) režimom u 6/12. st.*, a njihov usporedni razvitak na obje polovice arapskog svijeta podržavali su mnogostruki doticaji i uzajamni utjecaj.

Glavni materijalni faktor u širenju skolastike bila je postupna koncentracija svog književnog odgoja u *medresama*, novom tipu odgojnog zavoda, koji je uveo vezir Nizamulmulk (u. 1092) u Bagdadu za obrazovanje *uleme* i upravljača, a onda se proširio po svom islamskom svijetu. Obrazovanje, koje je učinjeno službenim, podrazumijeva i da su poslužbene naučavane znanosti, pridonijelo je snažno zamjeni izvornih sastavaka priručnicima i enciklopedijskim kompilacijama. Ta težnja uočava se već u prvoj generaciji učenjaka obrazovanih u *medresi Nizamiji:* kod filozofa at-Tibrizija (u. 1109), učenika al-Maarija, čije se stvaranje svelo na školska djela i komentare, kao što je to bio slučaj i s njegovim nasljednikom al-Dževalikijem (u. 1145); kod šafiitskog teologa al-Džuvejnija Imam al-Haramejna (u. 1085) i njegovog učenika Abu Hamida al-Gazalija (u. 1111), čija su najstarija djela posvećena metodologiji i skolastičkoj obrani pravovjerja od helenističke filozofije i islamskog krivovjerja. Njegovim tragovima išla je golema većina sunitskih teologa i pravnika kasnijih generacija, koja je proizvela široku literaturu dogmatičkih sažetaka (*'aqīda,* množ. *'aqa'id),* a najpoznatija su ona hanefita Abu Hafsa an-Nesefija (u. 1142), Adud ad-din al-Idžija (u. 1355) i Muhameda ibn Jusufa as-Senusija (u. 1486); djela o *Hadisu* [posebice dodatak k »šest knjiga« Ibn al-Hejsemija (u. 1405)] i veliki *Kanz al-'ummāl* Indijca Alija al-Mutakija (u. 1567); školski pravni priručnici i zbirke *fetvi,* kao i priručnici o posebnim granama tih disciplina; komentari *Kur'ana* ili posebnih odsječaka ili *kiraata,* te na sva ta djela i druga slična teška gomila komentara *(šarh)* i nadkomentara *(hašija).* Šiiti sa svoje strane, na temelju djela 4/10.* i 5/11. st.*, prozveli su slične teološke podsjetnike, posebice al-Mutahar al-Hilli (u. 1326) i Muhamed Bakir al-Medžlisi (u. 1699), te pravne priručnike i komentare *Kur'ana.*

Iznimke u tom rastućem oslojavanju i sužavanju skolastike rijetke su, ali značajne. Istaknuti i izvorni vjerski mislilac i reformator, hanbalit Ibn Tajmija (u. 1328) i njegov učenik Ibn Kajim al-Džavzija (u. 1350) založili su se u oštroj polemici istodobno protiv tromosti škola i protiv sufijskih obreda, ali s malo uspjeha sve do obnove njihovog nauka od Muhameda ibn Abdelvehaba (u. 1791) u središnjoj Arabiji. U Indiji, važna i malo izučavana škola religiozne filozofije, utemeljena u Džavnpuru od Mahmuda al-Džavnpurija (u. 1652), djelovala je tokom više generacija i utjecala na djelo vjerskog reformatora (Šaha) Valijulaha ad-Dihlavija (u. 1762). U pravu je, izučavanju pravnih principa, originalne doprinose dao šafiit Tadž ad-din as-Subki (u. 1370) i hanefit Ibn Nudžejm al-Misri (u. 1563). U jezikoslovlju također, nove ideje bile su prigodno iznesene u izučavanju ukrućenih priručnika, kao na primjer, od Andalužanina Abu Hajana [koji je, među ostalim djelima, sastavio tursku, perzijsku i etiopijsku gramatiku (1344)] i njegovog egipatskog učenika Ibn Hišama (u. 1360).

Učinak skolastike nije se, ipak, ograničio na vjerske i jezikoslovne znanosti. On je dotakao svaku granu književnih sastava, ne isključujući čak ni poeziju, ohrabrujući intelektualno stremljenje ka standardizaciji sa strane, istodobno, pisaca i čitatelja. Izvornost misli, iako ne prigušena, bila je loše nagrađivana, te se manje cijenila od sposobnosti da se ponovo da sjaj poznatim temama na izražajniji i elegantniji način. Produkcija je bila golema, ali na svim područjima obilježena sličnošću metode i načina, koja gotovo svodi cjeloviti pogled na književnost tog razdoblja samo na jednostavne popise imena. Ali postoji i drugi faktor koji je pridonio svoj dio u proces poravnavanja. Na širokim teritorijama, koje su nanovo pridodane islamskom svijetu između 7/13.* i 9/15. st.*, kao već inače u Perziji i Središnjoj Aziji, premda je usporedno širenje sustava *medresa* donijelo sobom širenje područja arapskih skolastičkih izučavanja, jezik lijepe književnosti i pjesništva nije više bio arapski, nego perzijski i turski. Te nove književnosti, sasvim se, u manjoj ili većoj mjeri, oslanjajući na tradicije arapske književnosti, ne samo da nisu donijele ništa arapskoj književnosti, nego su još koristile talente, koji su mogli, inače, pomladiti arapsku književnost ili joj otvoriti nova iskustva. Kada se prisjeti da je ono što je dalo toliko raznolikosti književnosti prethodnih stoljeća bilo većim dijelom stvoreno ili poduzeto u perzijskim pokrajinama, lako se može procijeniti učinak njihovog gubitka za arapsku književnost.

U istom momentu, intelektualne energije i književni ukus, koji su se razvili tokom tog doba, ne treba potcijeniti. Izvorna djela lijepe književnosti možda su malobrojna, ali ista snaga i svježina misli, koje su prodirale čak u skolastičke discipline, našle su i druga područja, na kojima se ostvaruju, posebice u četiri prva stoljeća tog razdoblja. One su bile najaktivnije u stalnom radu helenističke tradicije, u golemom razvitku povijesnih sastava i rastućem poticaju sufizma, s vremena na

* Vidi napomenu na stranici 13.

vrijeme, neki pisci nalazili su puta i načina da iskažu svoj ukus i osobnost u djelima koja su nosila osobni pečat. Među sjećanjima, ima nekih koja živo osvjetljavaju pisce i njihovo doba, osobito uspomene iz rata i lova Sirijca Usame ibn Munkiza (u. 1118), zatim više literarna naracija Omara iz Jemena (u. 1174) i autobiografija tuniskog povjesničara Ibn Halduna (u. 1406). Među putopisima, koje je posebno poticalo hodočašće, ima ih koji pokazuju vrlo živi interes za promatranje običaja i navika u drugim zemljama; među djelima koja su došla sa Zapada, najznamenitija su ona Abu Hamida al-Garnatija (u. 1169–1170), Ibn Džubejra (u. 1217) i Ibn Batute iz Tangera (u. 1377), a među istočnim putnicima Alija ibn Abi Bekra, »šejha od Herata« (u. 1214). Sjećanja i putopisi, istina, podlijegali su, u većini slučajeva, pred skolastikom i sufizmom, koji su prevladavali, te su bili gotovo svedeni na popis znalaca i knjiga ili posjeta vjerskim osobnostima i svetištima. Ali čak nekim kasnijim putnicima dugujemo zanimljive priče o poslanstvima u raznim zemljama, kao one Marokanca Abu 'l-Hasana at-Temgrutija (oko 1591) i Abu 'l-Kasima az-Zajanija (u. 1833), a postoji čak i dnevnik posjeta jednog haldejskog svećenika, Iljasa ibn Juhane, Americi (1668–1683).

Treća i još novija grana književnosti, koja je cvjetala tokom nekog vremena, bila je posvećena umijeću ratovanja, a poticaj su dale, posebice, križarske vojne. Tokom dva ili tri naredna stoljeća, postojala je znatna proizvodnja djela o vojnoj taktici, rukovanju oružjem, vođenju konja i *džihadu* općenito.

Čak i u Andaluziji, književnost u prozi bila je uveliko zakašnjeli odraz istočnih uzora, kao u »Ogledalu vladara«, *Sirāǧ al-mulūk* Ibn Abi Randake at-Turtušija (u. 1131), ponovnom pokušaju Ibn Tufejlovom (u. 1185), Ibn Sininog filozofskog romana, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, te Ibn Hudajlovoj raspravi o jahanju *Tuḥfat al-anfus*. Granada, međutim, proizvodi u osobi nepostojanog Lisan ad-din Ibn al-Hatiba (u. 1374) jednog od zadnjih svestranih znalaca arapske književne umjetnosti.

Na području lijepe književnosti uopće, kult *sedža* dosiže svoj vrhunac u 6/12. st.**Fusul* u rimovanoj prozi stavljeni su u službu morala u djelu *Aṭwāq aḏ-ḏahab* jezikoslovca az-Zamahšerija (u. 1143). Proza tajnikâ dobila je svježi poticaj od bogatog i gipkog stvaranja u žanru *inša* al-Kadija al-Fadila (u. 1199), tajnika zadnjeg fatimidskog halife i Saladina; a primjere povijesnih sastavaka u *sedžu*, koje su dali as-Sabi i al-Utbi, slijedio je i čak nadmašio govorljivom virtuoznošću Imad ad-din, poznat pod imenom al-Katib al-Isfahani (u. 1201), u svojim povijestima Seldžuka i Saladina. U narednoj generaciji, umijeća govorništva i nenaravnosti sveo je na oblik priručnika Horezmijac as-Sekaki (u. 1229) u svome djelu *Miftāḥ al-'ulūm*, vjerojatno djelu najčešće i najširoko sažimanom, glosiranom i komentiranom od svih svjetovnih djela arapske književnosti. Ali kult samog *sedža* donekle opada u narednim stoljećima, osim u tajničkom žanru *inša*, u djelima koja oponašaju *makame* ili koja su oblikovana po njima i u uvodima i posvetama knjiga svih vrsta. On je u cjelini umjereno korišćen u novom tipu poučnog popularnog *edeba* od hanbalita Ibn al-Džavzija (u. 1200) i čak u brojnim kasnijim antologijama i drugim djelima književne kompilacije. Njegovo ponovno uvođenje u takva djela čini se da datira od spisa *Rayḥânat al-alibbā'* egipatskog stiliste Šihab ad-din al-Hafadžija (u. 1559) i njegovog produženja po Ibn Masumu (u. 1692), a on je produžio kasnije da bi dao premaz književne umjetnosti utilitarnim djelima svake vrste.

Helenistički element u arapsko-islamskoj kulturi djelovao je tokom više stoljeća, ne samo na posebnim područjima medicine, znanosti i filozofije, nego i time što se povezuje s granama medresantskog obrazovanja. Medicinska djela, zasnovana na samostalnom izučavanju, i dalje su se pisala sve do doba Dauda al-Antakija (u. 1599), a on sam je kompilator jedne od najslavnijih zbirki poezije i *edeba*, izvatka iz starijeg djela koje je napisao as-Seradž (u. 1106). Matematika, nakon perzijskog enciklopediste Nasir ad-din at-Tusija (u. 1273), sve više se svodi na zvjezdoznanstvo. Filozofija, jednako njegovana na Istoku od Tusija i pravovjernijeg enciklopediste Fahr ad-dina ar-Razija (u. 1209), ali prešavši poslije u sufijsku metafiziku, sjajno je cvala, neko vrijeme, u islamskoj Španjolskoj, sa Ibn Badžom (u. 1138), Ibn Tufejlom, velikim Abu 'l-Validom Ibn Rušdom (Averroes, u. 1198), prije nego što je na isti način uzmaknula pred sufizmom sa Ibn al--Arabijem i Ibn Sebinom (u. 1269). Znanstveni zemljopis, koji je dostigao jedan od svojih vrhunaca sa kartom svijeta i opisnim tekstom koji je sastavio aš-Šerif al-Idrisi za Rodžera II Sicilijanskog god. 1154, preživio je do doba Abu 'l-Fide, sultana od Hame (u. 1331), ali je već otvorio put eklektičkoj književnoj umjetnosti kozmografije, čiji je primjer dao Zekerija al-Kazvini (u. 1283), Šems ad-din ad-Dimaški (u. 1327) i Siradž ad-din Ibn al-Vardi (u. oko 1446). Prirodne znanosti bile su poglavito njegovane na području medicinske botanike (posebice od al-Gafikija, u. 1165, i Ibn al-Bajtara, u. 1248) i bile su uključene, s velikom raznovrsnošću književne građe, u zoološki rječnik ad-Demirija (u. 1403).

U užem razmjeru, helenističko naslijeđe ušlo je u enciklopedijsko stremljenje, koje ilustriraju ne samo Tusi i ar-Razi, nego i mnogi kompilatori manje važnosti. Enciklopedizam, može se reći, bio je izlaz za učenost koja se, svjesno ili ne, sputala sa prevlašću vjerskih i jezikoslovnih izučavanja. Enciklopedizam je poprimao mnogobrojne oblike. Najjednostavniji i najzbijeniji bio je alfabetski raspored građe na jednom ili više područja, kao u rječniku *nisbi (Kitāb al-Ansāb)*, koji je sastavio Tadž ad-din as-Semani (u. nakon 1156), na osnovu kojeg Grk Jakut sastavlja svoj zemljopisni rječnik *(K. al--Buldān)*. Područje koje je otvorilo najšire polje za taj način bilo je ono životopisa, bilo općeg (najprije djelo *Wafayāt al--a'yān* od Ibn Halikana, u. 1282, a zatim druga, osobito opsežni *Wāfī bi (a)l-wafayāt* od Halila ibn Ajbek as-Safadija, u. 1363), bilo ograničeni na biografije posebnih klasa učenjaka i književnika: učenjaka od Zahir ad-dina al-Bejhakija (u. 1169–1170) i Alija ibn Jusufa al-Kiftija (u. 1248); medicinara od Ibn Abi Usajbije (u. 1270); jezikoslovaca, isto tako od al-Kiftija i Dželal ad-din as-Sujutija (u. 1505); književnika od Jakuta; pravnika raznih škola, osobito od Tadž ad-dina as-Subkija (šafiita, u. 1370), Ibn Kutlubuge (hanefita, u. 1474) i Ibn Ferhuna (malikita, u. 1397; dopunjen od Ahmed Babe iz Timbuktua, u. 1626); učača (čitača) *Kur'ana* od Ibn al-Džazarija (u. 1429–1430); Poslanikovih drugova od Iz ad-din Ibn al-Asira (u. 1233) i Ibn Hadžara al-Askalanija

* Vidi napomenu na stranici 13.

(u. 1448); izučavatelja Predaje od Šems ad-dina ad-Dahabija (u. 1348); i mnogih drugih. Već ustaljena praksa, da se sastavljaju rječnici učenjaka i istaknutih muškaraca i žena koji su vezani uz neki grad ili područje, nastavila se u širokom i ponekad masivnom srazmjeru, npr. za Damask od Ibn Asakira (u. 1176), za Alep od Kemal ad-dina Ibn al-Adima (u. 1262), za Egipat od Taki ad-dina al-Makrizija (u. 1442), za Andaluziju od Ibn Beškuvala (u. 1183) i Ibn al-Abara (u. 1260), za Granadu od Ibn al-Hatiba, za Osmansko Carstvo od Taškeprizadea (u. 1560), u više drugih životopisnih djela koja su manje sustavno raspoređena. Novi princip, koji je uveo al-Askalani, bio je da se organiziraju životopisni rječnici po stoljećima; njegov rječnik uglednika 8/14. st.* *(ad-Durar al-kāmina)* slijedio je za 9/15. st.* as-Sahavi (u. 1497), za 10/16. st.* Nedžm ad-din al-Gazi, u. 1651. (dodatak, s posebnim uputama za južnu Arabiju i Gudžerat, od Ibn al-Ajdarusa, u. 1628), za 11/17. st.* od al-Muradija (u. 1791). Zbijeni sažetak za prvo hiljadugođe, po godinama, sastavio je Ibn al-Imad al-Hanbali (u. 1678). Može se tu također spomenuti bibliografska enciklopedija *(Kašf aẓ-ẓunūn)* turskog učenjaka Katiba Čelebija Hadži Halife (u. 1658) i brižljivo izrađeni rječnik tehničkih izraza *(Iṣṭilāḥāt al-funūn)* napisan god. 1745. od Indijca Muhameda Alija at-Tahanavija.

Druga usmjerenost enciklopedizma sastojala se u povezivanju više grana obučavanja u jedno djelo. An-Nuvejri (u. 1332) dao je u *Nihayāt al-'arabu* zemljopis, prirodne znanosti i opću povijest, egipatski tajnik al-Kalkašandi (u. 1418) povezao je i dopunio dva djela svoga prethodnika al-Omarija (u. 1348) u svome *Ṣubḥ al-a'šā,* da bi pružio priručnik povijesti, zemljopisa i uredskog postupka, te da bi tajnicima pribavio uzore stila *inša.*

Ipak, češće su enciklopedisti pisali djela o raznim sadržajima. Medicinar Abdelatif al-Bagdadi (u. 1231), npr., pisao je ne samo o medicini, nego i o *Hadisu* i književnim sadržajima, te također svoj značajni »Opis Egipta«. Povjesničari, posebno, bili su plodni na brojnim područjima izvan povijesti, te se mamelučko razdoblje u Egiptu zatvara s najvećim islamskim poligrafom Dželal ad-dinom as-Sujutijem (u. 1505), koji je, u nekih 400 monografija, predočio gotovo potpun pregled ukupne proizvodnje arapskih vjerskih i književnih znanosti.

U svjetovnim znanostima, proizvodnja na polju povijesti ostavlja najveći dojam. Sunitski pokret ohrabrio je preporod »opće povijesti«, koji je započeo djelom *al-Muntazam* od Ibn al-Džavzija (u. 1200), proširenom u majstorskom *Kâmilu* od Ibn al-Asira *(Aṯīr)* (u. 1233), a nastavljen s promjenljivim zanosom od Sibta Ibn al-Džavzija (u. 1257), an-Nuvajrija, Abu 'l-Fide, ad-Dahabija, Ibn Kesira (Kaṯīr) (u. 1373), Abderahmana Ibn Halduna (u. 1406) i al-Ajnija (u. 1451). U svakoj pokrajini izrađivale su se područne i dinastičke kronike od Središnje Azije do Istočne Afrike, a posebno ih je gajio niz velikih povjesničara mamelučkog Egipta (al-Makrizi, u. 1442; Ibn Hadžar, u. 1449; Ibn Tagribirdi, u. 1469; Ibn Ijas, u. 1524) i oni iz Magriba do 13/19. st.* Rešid ad-din (u. 1318), povjesničar Mongola, dao je arapsku verziju svoga djela; Ibn Haldun je iscrpno obrađivao povijest Berbera; povijest španjolskih muslimana sažeta je na potpun način od al-Makarija (u. 1632) u spisu *Nafḥ aṭ-ṭīb;* ona indijskih muslimana do svoga doba od al-Asafija al-Ulughanija (u. nakon 1611); a zemlje crnih muslimana proizvele su na isti način svoje povijesti, osobito as-Sadi iz Timbuktua (u. nakon 1656). Tako velika koncentracija na povijest nije mogla ostati bez nekog odraza na principe i metode povijesnih sastavaka, kao u skolastičkoj obrani povijesti od as-Sahavija (u. 1497); a to je imalo takve korijene da su se pojavile smione i izvorne teorije društva od Ibn Halduna u njegovoj opravdano slavnoj »Prolegomeni« *(Muqaddima),* njegovoj općoj povijesti. Značajno je da je, nakon sjajnih djela Imad ad-din al-Isfahanija, ukrašeni stil kronike u rimovanoj prozi uveliko otklonjen u korist jednostavne analistike, te ga predstavljaju samo dva kasna djela od neke važnosti u arapskoj literaturi: povijest mamelučkih sultana od Ibn Habiba ad-Dimaškija (u. 1377) i jetka povijest Timura od drugog Damaščanina, Ibn Arabšaha (u. 1450). U manjem srazmjeru, ali prvotno zamišljeno kao djelo *edeba,* bilo je popularno »Ogledalo vladara« i anegdotalna povijest halifa i njihovih vezira, koju je, pod naslovom *al-Faḫrī,* sastavio Iračanin Ibn at-Tiktaka god. 1301.

Rastuća formalizacija i ukalupljivanje tradicionalnih umjetnosti odrazilo se s posebnom težinom na svjetovnoj poeziji tog razdoblja. Divana ima u izobilju, ali samo nekoliko klasičnijih pjesnika dobivaju više od kratkotrajne reputacije, ako se izuzmu Iračanin Safi ad-din al-Hili (u. 1349), Sirijac Ibn Hidža al-Hamavi (u. 1434) i, među lirskim pjesnicima, Beha ad-din Zuheir »od Egipta« (u. 1258). Jedna pohvalnica o Poslaniku, poznata pod imenom *al-Burda,* sastavljena u biranom *bediju* od Egipćanina al-Busirija (u. 1295), postala je i ostala jedno od klasičnih djela vjerske poezije. Pjesnička umjetnost našla je ugodniji izraz u novijim naglascima strofičke poezije, na Istoku u vezi sa popularnim formama *mawāl* i *dubejt (dubayt)* i već donekle rabljena od al-Haririja. U Andaluziji (al-Andalus), složenija strofička umjetnost *muwaššaha* zadobila je savršenu formu kod slijepog pjesnika at-Tutulija (u. 1129) i Ibn Bakija (u. 1145–1146). Premda u početku duguje nešto narodnoj poeziji, *muvašah,* kao razvijena književna forma, održava samo u završnim stihovima *(hardža)* trag svoga pokrajinskog vrela, a bio je njegovan kao dvorska umjetnost u Španjolskoj, postajući naveliko ukrašena lirska poezija s glazbenom pratnjom. U toj funkciji, na Istok ju je presadio Ibn Sena al-Mulk (u. 1211) i tamo je nastavila neko vrijeme cvjetati, ali kao ukrućena umjetnost kojoj je nedostajalo svježine i očite spontanosti prvih andaluških pjesnika. Od pjesništva na jeziku običnog svijeta, koje je više istinski narodno, održalo se malo, osim onog što se odnosi na pjesme *zedžela* Andalužanina Ibn Kuzmana (u. 1160), podrugljivog *Ḥazz al-quḥūf* Egipćanina aš-Širbinija (oko 1687) i poezije tipa *malḥūn* iz Magriba i Jemena. Izdvojeni pokušaj, kojeg je učinio očni liječnik i čovjek lijepog uma Ibn Danijal (u. 1310), da bi dao mjesta u književnosti narodnom kazalištu sjenki, nije, izgleda, znao za uspjeh. S druge strane, popularni romani, koji su veličali epopeje Benu Hilala u Arabiji i Africi i Benu Kilaba protiv Grka, te junački podvizi raznih ličnosti (Antar, Sidi Batal, Jemenac Sejf ibn Zi Jazen i mamelučki sultan Bajbers) dosežu ovih stoljeća vrhunac svoga razvitka, kao i zbirke koje su složene od popularnih priča, uzetih iz svih doba i klasa, te odakle, konačno, izlazi *Alf layla wa layla,* čuvena *Hiljadu i jedna noć* u manje ili više utvrđenom obliku, oko 9/15. st.*

* Vidi napomenu na stranici 13.

Književno stvaranje sufijskog pokreta na arapskom jeziku bilo je, u početku, neznatno, u poredbi sa skolastičkom literaturom, ali od vrlo velikog značenja u kulturnom razvitku Islama. 6/12. st.* započinje sa znamenitom pomirbom *taṣawwufa* i pravovjerja u djelu *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* od Abu Hamida al-Gazalija i također pravovjernim spisima hanbalita Abdelkadira al-Džilija (ili Gilanija), u. 1166. Sufijska staništa, *hanikasi* (ḫāniqāh) ili *zavije* sudjeluju svugdje, osim medresa, u sunitskom preporodnom pokretu, te dobijaju istu zaštitu vladajućih. Međutim, nije prošlo mnogo vremena kada je sufijski pokret započeo stvarati svoje vlastite sustave teologije i metafizike. »Orijentalna« platonička i iluminacionistička *(išrāqī)* učenja ponovo je utemeljio Šihab ad-din Jahja as-Suhravardi (pogubljen po Saladinovom nalogu 1191. god., a poznat otada pod imenom *al-Maqtūl*), u suprotnosti spram aristotelske škole; ali jedan drugi Suhravardi, Šihab ad-din Omar (u. 1234), pravovjernije je izložio misticizam - *išrāqī* u djelu *'Awārif al-ma'ārif*. Djelovanje pomenute dvojice imalo je duboki i trajni utjecaj na Istoku, ali mnogo manji u arapskom svijetu. Tu je novi monistički misticizam *(waḥdat al-wuğūd)*, na osnovu novoplatonizma i marokanskog misticizma, utemeljio Mursijac Muhji ad-din Ibn al-Arabi (u. u Damasku god. 1240), u Anadoliju ga je prenio njegov učenik al-Konavi (u. 1273), a još šire rasprostranjen sređenim izlaganjem njegove metafizike u spisu *al-Insān al-kāmil* od Kutb ad-dina al-Džilija (u. 1248).

Prozna književnost arapskog sufizma do 10/16. st.* pruža malo djela koja treba obilježiti. Poučna u svojoj funkciji, ona je postupno potpadala pod uticaj skolastike medresa, posebno zbog toga što je, tokom vremena, sama *ulema* bila sve više privučena na položaje u sufijskim redovima. Na popularnijoj razini, sufizam je proizveo opsežnu masu hagiografije, koja se više zanimala za čuda svetih osoba, nego za njihova naučavanja. Krajnja ilustracija za ovaj žanr jesu žitija tipa *manāqib* Abdelkadira al-Džilanija *(Bahğat al-asrār)*, te aš-Šatanaufija (u. 1314), a s druge strane životi svetih osoba marokanskog Rifa *(al-Maqṣad)* iz pera Abdelhaka al-Badisija (u. nakon 1322). Značajnije je bilo pjesničko shvaćanje, koje je, a da nikada nije doseglo vrhunce velike sufijske poezije u Perziji, igralo, ipak, znatnu ulogu, potičući i podržavajući vjerski zanos sufijskih pristaša, kako književno obrazovanih tako i neobrazovanih. Njegova glavna značajka bila je prilagodba tema ljubavnih i vinskih pjesama, bilo u ukrasnom stilu tradicionalne pjesničke umjetnosti, bilo u popularnim stihovima, temama ljubavi i zanesenosti spram Boga. Najdarovitiji predstavnik prve kategorije je Egipćanin Omar ibn al-Farid (u. 1235), ali ga je plodnošću daleko premašio sam Ibn al-Arabi, koji je razvio začudnu virtuoznost u izradivanju svojih mističkih pjesama ne samo na predislamskim i abasidskim odama, nego i u obliku *muvašaha*. Njegov nasljednik, koji se najviše cijenio u toj umjetnosti, bio je učenik njegovog učenika al-Konavija, Afif ad-din at-Tilimsani (u. 1291) i sin ovog zadnjeg, Šems ad-din, poznat pod nadimkom aš-Šāb az-Zarif (u. 1289).

Brzo rušenje većine drugih grana književne djelatnosti, do kojeg je došlo nakon osmanskog osvajanja Sirije i Egipta početkom 10/16. st.*, dalo je povećanog poticaja sufijskoj djelatnosti koja je gotovo jedina razvila neku snagu, premda često iskazanu u pretjeranim izrazima, kao u spisima Egipćanina Abdelvehaba aš-Šaranija (u. 1565). Najistaknutiji lik arapske književnosti u osmanskom razdoblju bio je Abdelgani an-Nabulusi (u. 1731), ne samo zbog svojih teoloških i sufijskih rasprava, nego i kao pjesnik i promicatelj novog roda književnosti, mističkog putovanja u rimovanoj prozi. Gotovo svi pisci 12/18. st.* u Siriji i Egiptu pali su, izravno ili ne, pod njegov utjecaj, koji je sezao čak do Magriba. Na Istoku, sufijska filozofija nastavila je ići školom *išraka*, posredstvom Perzijanca Sadr ad-dina Širazija (u. 1640) i njegovog učenika Fajza al-Kašija (u. nakon 1679), te je utjecala istodobno na indijske škole sufizma i utemeljitelja šiitske reformističke šejhitske škole Ahmeda al-Ahsaija (u. 1827). Tek krajem ovog razdoblja javljaju se prvi znaci povratka starom pravovjernom sufizmu u spisima Murtaze az-Zebidija, rođenog u Indiji, ali udomljenog u Egiptu (u. 1791) i kod šazilija u Magribu.

NOVA ARAPSKA KNJIŽEVNOST

Opći pregled.

Možda ne bi bilo teško pokazati neke tragove književnog preporoda već prije početka 19. st., ali su to obično pojedinačne pojave, koje imaju u vidu više oživljavanje starih znanosti o jeziku, nego obnovu književnosti. Arapi su, međutim, snažnije osjetili evropski utjecaj nakon francuskog vojnog pohoda (1798–1801). Što tu na njih utječe, lako se može uvidjeti iz rada prve štamparije kod al-Džabartija (1736–1825) ili prve evropske čitaonice kod kasnijeg rektora Al-Azhara Hasana al-Atara (1766–1834). Već to ukazuje na poneke čimbenike, koji su djelovali pri stvaranju nove arapske književnosti. Javljaju se nove škole: u Egiptu utemeljene od Muhameda Alija, poglavito za studij medicine i tehničkih znanosti, ali namijenjene i za umijeće prevođenja; u Siriji unaprijeđene pod utjecajem evropskih i američkih misionara ili stvorene po tom uzoru. U dopunu tome, često su služile studijske komisije i putovanja u Evropu u svrhu obrazovanja, što početkom 20. st. dobija planski karakter. Od francuskog pohoda u Egipat javlja se još jedan do tad nepoznati element: periodična štampa. Tek od god. 1828. obnovljena od Muhameda Alija, izvršila je izvanredno jak utjecaj na cijeli razvitak nove književnosti: neke književne radove oblikovala je štampa, a druge je ni iz čega stvorila. S tiskom je usko povezana živa prevoditeljska djelatnost, početno ponajviše posvećena znanstvenim djelima (osobito u Egiptu), a kasnije i čisto književnim. Putem tiska je i stara književnost po prvi puta u velikom opsegu postala dostižna za sve one koji čitaju. Ozbiljno bavljenje njome na temelju nove metodologije posebice je karakteristično za zadnja desetljeća; ono je pokazalo da nije sve staro neupotrebljivo za organsku izgradnju nove arapske književnosti; obrnuto: mnogo od toga moralo se preraditi. Knjižnice, koje su utemeljene po evropskom uzoru, olakšavale su taj sustavni rad i publikacije starih djela. Kako periodična štampa, tako su savezi i udruženja, znanstvena, politička i književna, koja se od sredine predašnjeg stoljeća postupno javljaju u svim zemljama, imali veliko značenje za književnost; tu se izgradila govornička proza. Tako velik nije bio utjecaj kazališta. Šarolika sudbina Arapa od 19–20. st., svakojaki ekonomski i politički uzroci dali su

* Vidi napomenu na stranici 13.

arapskoj emigraciji značenja. Emigranti su od početka pratili novu arapsku književnost. Mnogi od tih emigranata bili su učitelji arapskog na evropskim visokim školama, kao kasnije šejh at-Tantavi (1810–1861). Budući da je tada nova arapska književnost bila u početcima i kod evropskih arabista nije nailazila na interes, oni su se poglavito bavili starom književnošću. Ali kada je, nakon 70-tih godina došlo više emigranata (osobito iz Sirije), ne samo u Evropu, nego i u obje Amerike, bilo je to od temeljnog značenja za novu arapsku književnost: nova generacija pisaca se pojavila, kojima je uloga tek predstojala.

Uslijed svih tih mnogostrukih faktora, cijela povijest nove arapske književnosti većim dijelom je povijest evropskog utjecaja; pri tome je ona, poglavito, slijedila dva pravca, borbu starih i novih ideala, te probleme nove književne tehnike. Ta borba na književnom polju ima neke stupnjeve i aspekte, te pokazuje različita kolebanja u pojedinim razdobljima: 1) protest protiv sveg novog i stremljenje održati se u starim okvirima i oživjeti staro; 2) površno oponašanje evropskih uzora i ideja s preziranjem cijele arapske prošlosti; 3) pokušaji organske prerade zdrave jezgre arapske književnosti s interesiranjem za evropske metode i ukupnu duhovnu kulturu. Sva tri pravca postojala su jedan uz drugog, pa ipak je zadnji nalazio sve više pristaša. Politička sudbina Arapa u 19–20. st. utjecala je, naravno, na književnost. Povijest tog razdoblja je povijest oslobađanja od Turske i nastanka arapskog nacionalizma, koji se u pojedinim zemljama nalazi na različitim stupnjevima. U zadnje vrijeme zamjećuje se čak dalji razvitak tog nacionalizma u određeni partikularizam pojedinih krajeva: na književnom polju svjesno se do sada njegovao taj pravac samo u Egiptu (u tzv. *tamṣīr al-luġa*).

Teško je arapsku književnost 19. st. podijeliti u tačna razdoblja. Književna proizvodnja do 80-tih godina po sebi je prilično beznačajna, imena pisaca kod Arapa čak često zaboravljena. Njihova djela su vrijedna samo za njihovo doba, te imaju samo historijski interes. Štoviše, prije je to bilo doba prosvijećenosti i obrazovanja, nego doba književnog stvaranja. To razdoblje može se produžiti do 80-tih, 90-tih godina, kada scenu napušta prva generacija »prosvjetitelja«. Sirija i Egipat radili su tada bez užeg doticaja: Egipat je na znanstvenom polju učinio više, a Sirija u lingvistici i književnosti. U obje zemlje postoje pažnje dostojne osobe, kao Butrus al-Bustani u Siriji; Rifaa at-Tahtavi Ali Mubarak (1824–1893) ili Abdalah Fikri (1834–1890) u Egiptu. 60-te godine donose snažne promjene u dva ognjišta nove arapske književnosti. Događaji u Damasku god. 1860. i samostalnost gorja u Libanonu s jedne strane, te otvaranje Sueckog kanala (1869) i kasnije Urabijeve (Arabijeve) revolucije (1882) s okupacijom Egipta, s druge strane donose promjene u putovima književnosti. Sirijska emigracija u Egiptu zadobija veći obujam, te se u 90-tim godinama gotovo cijela napredna i utjecajna štampa nalazi u njezinim rukama. To razdoblje traje do početka 20. st. Njezini karakteristični zastupnici su Muhamed Abduh (1849–1905) i Džirdži Zejdan (1861–1914). Premda prvi nije sudjelovao u lijepoj književnosti, njegova uloga je vrlo važna: s njim su muslimani odlučno prokrčili put modernizma, te književno kretanje mnogo snažnije utječe na široke slojeve naroda. Sada se potpuno odvajaju neki književni rodovi (historijski roman), više se uzimaju u obzir pitanja književnog stila, a naposljetku približava se al-Manfaluti (1876–1924) rješenju tog problema. Već u prvim desetljećima 20. st. ističe se sirijsko-američka škola. Nakon rata je ova škola, koja je dosta učinila i znatno utjecala na arapske zemlje, izgubila svoje vodeće mjesto. Vodstvo ponovo prelazi na Egipat i usredotočuje se u školi tzv. egipatskih modernista. Prve tragove toga može se pratiti sve do 1907. god., s osnutkom Narodne stranke *(Hizb al-Umma)* i novina *al-Ǧarīda* pod vodstvom Ahmeda Lutfija as-Sejida, kasnijeg prevoditelja Aristotelove *Etike* i rektora reorganiziranog Egipatskog sveučilišta. Godine 1922. stvara se novi organ te grupe, novine *as-Siyāsa*, vodi ih Muhamed Husein Hejkal (1888–1956), jedan od najpopularnijih žurnalista. Glavna značajka tih književnih modernista su produbljenje pojma književnosti i ozbiljni zahtjevi na njezine zastupnike. Suprotno sirijsko-američkoj školi, oni su imali mnogo interesa za klasično-arapsku književnost, te su s posebnom revnošću radili na kritičkom i književno-povijesnom izučavanju. U njihovim opisima se po prvi puta sasvim svjesno isticala ideja specifično egipatskog rodoljublja umjesto arapskog nacionalizma. U lijepoj književnosti, ovaj krug je posebno njegovao »egipatsku novelu«. Zbog vrlo rasprostranjene štampe i ne manje talentiranih zastupnika, ova književna škola imala je veliki odziv i revne pristaše, kao i oponašatelje, u drugim arapskim zemljama.

Pojedini rodovi.

Pjesništvo. – Sirijsko-libanonsko iseljavanje u zadnjim desetljećima osmanske vladavine upravilo se ne samo prema obližnjem Egiptu, nego uveliko i prema SAD (i Brazilu). Tako se, u doticaju s anglosaksonskom književnošću, rodila pjesnička škola nazvana »sirijsko-američka« ili »siro-američka«. Većina iz te grupe je napustila tradicionalni oblik *kaside*, te ga zamijenila slobodnim kombinacijama strofa. Ta lirika, tako moderna po nadahnuću i obliku, tako nova u odnosu na domorodnu istrošenu tradiciju, snažno se doima pri prvom kontaktu, mada se, uz dublji uvid, otkriva u njoj oponašanje, te često ishlapi u prazni verbalni lirizam. Vođi te škole su bili Libanonci Emin ar-Rihani (1879–1940) i Džubran Halil Džubran (1883–1931), ali treba im pridružiti i Iliju Abu Madija (1889–1957) i, posebice, Mihaila Nuajmu (rođen 1889), koji se, ipak, spušta od tog apstraktnog lirizma do mukotrpne svakidašnjice. Kao poseban književni pravac, ova škola je najviše bujala u prvim desetljećima našeg stoljeća te poslije prvog svjetskog rata. Kada su nestale vođe, ona gubi karakter novine. Jedan dio njezinih svojstava, doticaj s drugim pjesničkim svjetovima, široko disanje i najveća metrička sloboda, već je sada prisvojila nova arapska poezija, u Siriji i drugdje. Najnovija sirijsko-libanonska poezija ne zanemaruje opasnost egzotizma prethodne generacije, ali ju je postupno ponovo upila. Kod modernijih pjesnika, kao što su Omar Abu Riša, Halil Merdan, Ilijas Abu Šebeke, Jusuf Gasub, Salah Lebeki (poneki i danas djelatni), osjeća se da utjecaj »Amerikanaca« nije bio uzaludan, no u isto doba je nadmašen u obnovljenoj sređenosti i privrženosti klasičnoj baštini nacionalne književnosti.

Moderno pjesništvo Egipta ostalo je vjernije tradiciji i samo se bojažljivim korakom udaljilo od strogog klasicizma 19. st. da bi se približilo suvremenosti. Po duhu su ostali uz

19. st. bar dvojica od tri glasovita pjesnika modernog Egipta, Šauki i Hafiz Ibrahim, dok Halil Mutran, može se reći, diše zrak 20. st. Ahmed Šauki (1868–1932) bio je pjesnik slavljen ne samo u Egiptu, nego i u cijelom arapskom svijetu između dva stoljeća. Zanesen klasičnom arapskom kulturom, duboki znalac njezine književnosti i povijesti, koristio je iznimni asimilatorski dar da slavi moćnike svoga doba jezikom i stilom besprijekorno klasičnim; istim kojim se poslužio, na početku i na kraju svoje iznad svega lirske djelatnosti, za »faraonske« povijesne romane i drame sa starim i arapskim egipatskim sadržajem (najslavnija govori o poznatoj ljubavnoj povijesti Lejle i Medžnuna). Nacionalni i kulturni arapski osjećaj uzdigao je u Šaukiju virtuoza jezika više nego pravog pjesnika. Isto toliko se, možda, treba reći o njegovom velikom takmacu, »pjesniku Nila«, Hafizu Ibrahimu (1871–1932), koji je također pjevao u klasičnim stihovima o modernoj povijesti Egipta; simpatičniji od Šaukija po iskrenoj privrženosti sudbini svoga naroda, čiju je porobljenost oplakivao i čiju je zadobijenu neovisnost slavio, te po živom interesu za društvene probleme, pa ipak, u osnovi, manjkav u pravoj pjesničkoj inspiraciji. Treći od prvaka moderne egipatske poezije je Libanonac Halil Mutran (1872–1949), savršen u vladanju jezikom i klasičnim stilom, no koji se okreće, radije, vječnoj temi ljubavi i prijateljstva, u sadašnjici i prošlosti, među moćnim i slabim, koristeći često dragocjene umjetničke efekte. Kada je ovaj treći nestao, ostalo je slobodno polje za mlađu generaciju. Prvak i majstor je već sada Mutranov učenik, Abu Šadi (1892–1955), u kojeg se osjeća nota autentične modernosti. Ta jedinstvena figura liječnika, učenjaka i pjesnika bila je za današnjicu jedna od najreprezentativnijih za egipatsku kulturu; u nekom smislu, približava se »Amerikancima« poznavanjem anglosaksonskog pjesništva i kulture, izvornom i snažnom lirskom osjećajnošću, ali je očuvao, s druge strane, čvršću vezu s nacionalnom tradicijom. Njegovo plodno stvaranje sadrži razne lirske zbirke, kazališne komade, te kritičke oglede. Na profinjenom jeziku, prožetom čisto modernim titrajima i nijansama, ne skanjuje se uživati u ljepoti (često u virtuoznim opisima djela plastične umjetnosti) i u razmišljanju, postupno s godinama sve više pesimističnom, o čovjekovoj sudbini. Iza ovih imena svearapskog glasa nalazi se cijela plejada drugih, manje značajnih pjesnika. Ljubav za pjesništvo, te osebujna lakoća stvaranja stihova, koja je urođena arapskom svijetu, preplavljuje neprestance Istok divanima, a tu je onda teško razabrati akcente prave individualnosti i sigurne pjesničke perspektive. Ipak se mogu spomenuti kao imena koja su se već afirmirala s poštovanjem: Mahmud Abu'l-Vafa, Mahmud Hasan Ismail, Muhamed al-Asmer, Abderahman Bedevi, Muhamed al-Bajumi, Abderahman al-Hamisi.

Izvan Sirije i Egipta donedavna se slabije raspolagalo vrelima za spoznaju. U antologijama se javljaju ogledi o pjesnicima i navode imena: Ibrahim al-Arid, Muhamed Abduh Ganim, Ali Muh. Lukman (Arabija); Ibrahim al-Usta Omar (Libija), Abu'l-Kasim aš-Šabi, koji je rano umro 1935., ali je svakako najpoznatiji pjesnik, Muh. Šad(i)li Haznadar (Tunis), te Abdelmedžid ibn Džalun, odn. Bendželun (Maroko). Posebni osvrt zaslužuje iračko pjesništvo, jer Irak čini područje za sebe, najnaprednije na istoku arapskog svijeta. Na poeziji koja se držala klasičnih uzora uzdigli su se, u prvim desetljećima 20. st., dva istinski nadarena pjesnika koji su postigli glas u cijelom svijetu arapske književnosti: az-Zehavi (1863–1936) i ar-Rusafi (1875–1945). Prvi je bio tip orijentalnog književnika izvornog pjesničkog i ujedno spekulativnog talenta: izradio je svoj filozofski sustav jednako odvojen od srednjovjekovnog i od moderne znanosti, te je svome pjesništvu dao ton bogat mislima; no urođeni umjetnički talent očuvao ga je da ne padne u stihom izneseno filozofiranje, očuvavši u svojim najboljim pjesmama snažno i sjetno lirsko nadahnuće. Više je držao do starih oblika, ali također sa snažnim pjesničkim temperamentom, drugi irački korifej, Maruf ar-Rusafi. Od najnovijih se ističe Ahmed as-Safi an-Nedžefi, najbolji arapski prevoditelj Hajama, izvorni liričar rijetke jednostavnosti i genijalnosti. No iz mlade generacije je sada izašla cijela jedna nova škola, koja je, otklanjajući tradicionalne metričke sustave, započela sa slobodnim stihom (često pod utjecajem Eliota i Pounda), čisto moderno pjesništvo, prava lirika ili sa snažnom političkom i društvenom zadaćom. Neka se od nje navede pjesnikinja Nazik al-Melaike (rođ. 1923), Bedr Šakir as-Sejab (1926–1965), Abdelvehab al-Bejati (rođ. 1926), Buland al-Hajdari (rođ. 1926).

Proza. – Ona predstavlja središte suvremenog književnog djelovanja u svojim plodnijim aspektima. Više nego u djelima osamljenih pisaca, intelektualni preporod 19. st. sazrijevao je u novinarstvu, te je uz njega i, općenito, uz publicistiku ostao blisko vezan književni život, ono što tradicija najvećih novinara 19. st. nastavlja i raščišćava u 20. st. Posebnu književnu vrijednost, osim kratkog prolaznog članka, dobio je općenito rod »ogleda«, koji je u novu arapsku kulturu preuzet s osobitom sklonošću, ne kao prosto oponašanje, nego nalazi svoje preteče i u nekim momentima i osobnostima klasične književnosti (al-Džahiz). Ogled, u kojem se ističu moderni prozni pisci, prije svega Egipćani, prostire se na razna polja: politika, društvena i književna kritika, običajnost, psihološka analiza u biografiji i autobiografiji, prosta umjetnička mašta.

Pionir takve književnosti ogleda, sada na najvećem glasu, bio je u prva dva desetljeća 20. st. Egipćanin al-Manfaluti (1876–1924), fini i ugodni lik književnika porijeklom iz pokrajine, ne velike kulture, ali žive osjećajnosti i stvarnog stilističkog talenta. Učenik islamskog moderniste Muhameda Abduha, koji je silno utjecao na duhovni život svoje zemlje, nije imao pouzdanja u zapadnu civilizaciju, ali je znao prilagoditi psihološki duh i žustri književni izraz, utemeljujući u svojim dosta kritičkim i pripovjednim spisima novi egipatski esejistički stil. Možda se za današnje kritičare čini dražesnim romantičarem, sa svojim ponešto prostodušnim sentimentalnim povijestima i idealima, no ostaje cjelovita njegova velika književna djelotvornost nad onima koji su ga »premašili«, krhka i sjetna milina njegove proze tako osobne, a ipak privržene tradiciji.

Uz ovog prerano nestalog glavara škole ili u njegovoj brazdi rascvjetala se u Egiptu legija esejista, neki istodobno pjesnici, romansijeri i književni kritičari velikog nacionalnog i svearapskog glasa. Čim se navedu Mansur Fehmi (1886–1963), Salame Musa (1887–1958) al-Mazini (1890–1949), poznat, prije svega, po romanu *Ibrahim al-Katib*, odmah se dolazi i do dvojice majstora suvremenog egipatskog ogleda, al-Akada i Taha Huseina, obojice tipičnih predstav-

nika novoarapske modernije publicistike, koji se, uostalom, uzdiže jedan kao pjesnik, a drugi kao jezikoslovac, kritičar i pisac romana.

Abas Mahmud al-Akad (1889–1964) pristaje, kao i Abu Šadi, uz »Amerikance« dvojakom kulturom, arapskom i anglosaksonskom, ali više od pjesnika »Apolona« je čvrsto ukorijenjen, kao umjetnik, u nacionalnom jeziku i stilu, s kojim vlada majstorski, s minimalnim ustupcima egzotizmu. Kao u bogatom pjesničkom djelu, tako i onom esejističkom, može se reći da voli zabiti korijene u istinskiju lingvističku baštinu klasičnog arapskog, ne bježeći, u umjerenoj mjeri, od upotrebe starinskih riječi; no ta sklonost ka jezičnom čistunstvu je pregažena moćnim vjetrom modernosti u dokazivanju i u idejama. Njegove zbirke ogleda pokazuju ga ne samo kao spremnog i nepristranog književnog kritičara, nego i kao oštrog promatrača suvremene zbilje, prefinjenog psihologa, snažnog i izvornog stilistu.

Njegov vršnjak Taha Husein (1889–1973) je jedna od najistaknutijih figura, popularna i na Istoku i na Zapadu, suvremene arapske književnosti. Skromnog porijekla, među najvećim teškoćama (i to od djetinjstva), on je uspio prijeći samom unutrašnjom snagom od tradicionalnog islamskog odgoja do najsavršenijeg usvajanja visoke evropske kulture. Njegovo djelo na modernizaciji egipatske kulture, njegovo blisko poznavanje grčko-rimske civilizacije i modernih književnosti nastavljaju i pobjednički produbljuju borbu velikih publicista s kraja 19. st., praćeni izvornom znanstvenom i umjetničkom djelatnošću. Upućen u književnu kritiku velikih francuskih autora, u izvornu jezikoslovnu kritiku talijanskih znalaca, on je obnovio i, katkad, revolucionirao studij književnosti sa senzacionalnim tezama (kao ona o neautentičnosti predislamskog pjesništva), sa sjajnim esejima (*Ḥadīṯ al-arbi'ā'*) o umajadskim i abasidskim pjesnicima, te promišljenim izučavanjima Abu'l-Ala al-Maarija, al-Mutenebija, Ibn Halduna. S protekom vremena, ta kritička djelatnost proširena je i u čisto književno stvaranje, u kojem je ovaj jedinstveni pisac pokazao umjetničke kvalitete koje se, najprije, nisu primjećivale: nastali su romani, novele, romansirane biografije, skice i sjećanja s puta, bajkovite fantazije – po količini divljenja dostojna proizvodnja, često najzamašnija po kvaliteti, koja je Taha Huseina stavila na čelo suvremene književnosti svih arapskih zemalja. S umjetničkog gledišta, čudesna je njegova jasnoća i elegancija stila, koja pomiruje klasičnu čistoću i kvalitetu sa najtanko-ćutnijim nijansama modernog mišljenja i osjećanja, sposobnost s kojom je duboko knjiško, arapsko i evropsko, učenje stavljeno u službu stvaralačke blistave mašte. Sva najnovija egipatska intelektualnost je pod utjecajem Tahe Huseina. Ostajući na polju esejistike, književne kritike, te znanstvenog izučavanja arapsko-islamske civilizacije (tri pravca, osim čiste umjetnosti, na koja je djelovala snažna osobnost Taha Huseina), Egipat je imao, među njegovim drugovima i učenicima, ljude od vrijednosti, kao što su Ahmed Emin (rod. 1886), Zeki Mubarak, Bišr Faris, Sejid Kutba (1906–1966), Abderahman Bedevi. Ovaj zadnji, koji je, posebice, od učitelja primio poticaj za izučavanje antičke misli, postao je poznat i po svojim izvornim djelima, pjesničkim i proznim, među kojima je roman o dobu poslije ovog rata, *Humūm aš-šabāb*, slab u zapletu, ali dosta lijeporječiv o idealima, malodušjima i pobudama egipatske mladeži u tim desetljećima svjetske krize.

Naravno, svi se nisu slagali, u Egiptu i arapskom svijetu sa manje-više autobiografskim duhovnim nihilizmom »junaka stoljeća«, koji se dobivao od Bedevija. Drugi su obraćali pažnju s većim optimizmom, a manjim strpljenjem, na postupni proces oslobađanja, političkog, društvenog i duhovnog razvoja arapskog svijeta. Jedan od značajnijih njegovih aspekata je emancipacija žene, za koju su se borili 50 godina plemeniti zagovornici kao Kasim Emin (1865–1908), a koja je, bar u višim klasama, danas u Egiptu dosegnuta. Stoga je, sada, i zgodna prilika za osvrt na književnost žena, koja je imala štovanja dostojan udio u modernom preporodu arabizma: od pjesnikinja Varde al-Jazidži i Aiše at-Tejmurije do modernijih spisateljica 20. st., kao što su Selma Saig (1889–1953) u Siriji, Melek Hifni Nasif (1886–1918), Huda aš-Šaravi (1882–1948) i, mlađe, Bint aš-Šati i Suheir al-Kalamavi u Egiptu. Sirijsko-egipatska, kao i tolike njezine sunarodnice, prešavši iz domovine da razvija svoje književno djelovanje u dolini Nila, bila je, kao najpoznatija među tim modernim arapskim spisateljicama, Merjem Zijade, slavna pod imenom od milja Mejj (1895–1941). Libanonsko-kršćanskog porijekla, živi duh i brižljivo zapadno obrazovanje stavili su je uskoro među najgorljivije pobornike kulturne i društvene modernosti na Bliskom istoku, pa ipak je odbijajući od svake krajnosti. Njezino žurnalističko-bojovno feminističko zalaganje je zaboravljeno, ali zaslužuje da preživi dio njezinog pjesničkog djela, pjesnikinja u prozi (ne zna se ništa od nje u arapskim stihovima), u koju unosi svoju tankoćutnu žensku osjećajnost i pravo majstorstvo u upotrebi arapskog jezika. Kada se ne gubi u suviše praznom lirizmu, izražava se topla, drhtava duša, koja se pruža ka prirodi i ljubavi.

Pripovijetka. – Razvitak pripovijetke u novoarapskoj književnosti je obilježje 20. st., ako se izuzme povijesni roman, tipični proizvod oponašanja 19. st., koji je s uspjehom njegovao Zejdan. Početkom novog stoljeća, u Egiptu se pokušalo ponovo započeti, uz primjenu, u pripovjedačke i satiričke svrhe, na modernu građu, s izvještačenim oblikom srednjovjekovne *makame;* iz iste godine (1906–1907) su *Ḥadīṯ 'Isā ibn Hišām* od al-Muvejlihija mlađeg (1868–1930) i *Layālī Ṣaṭīḥ* pjesnika Hafiza Ibrahima. U prvoj dugoj priči u rimovanoj prozi, al-Hamadanijev srednjovjekovni pripovjedač nanovo se javlja u modernom Kairu da prati jednog oživjelog pašu iz doba Muhameda Alija u potrazi za baštinom utemeljenom neko vrijeme kao pobožna zaklada; a to da idu po državnim uredima i da su u doticaju sa svakom klasom daje priliku za sočne prizore i draženu satiru na suvremene običaje. Ali bilo ovo, bilo slično djelo Hafiza Ibrahima, ona trpe od nepodnošljive iskićene proze, koja guši moderne povode nadahnuća. Ti pokušaji, kao i romani Zejdana, danas se doživljavaju kao pretpovijest zaista moderne pripovijetke.

Uz ovu u Egiptu staje mladalački roman *Zaynab* Muhameda Huseina Hejkala (1888–1956), kojeg je uzastopna djelatnost kao novinara, političara i učenjaka odvratila, potom, od čisto umjetničke književnosti. U tom romanu, Hejkal pravi prvi odvažni pokušaj izravnog predočavanja života seoske klase, koji je, do tada, predmet, najviše, poneke

priproste poluknjiževne lakrdije. Priroda egipatskog sela, niski život felaha je, tako, prvi puta uzdignut, bar po namjeri, do umjetničke razine. Po namjeri, zato što po konkretnom rezultatu povijest ljubavi i smrti Zejnebe (seljančice koja se zapliće u idilu s mladim studentom iz više klase, te, udana poslije za sebe ravnog, umire od tjeskobe i iscrpljenosti) ostaje, usprkos realističkim namjerama, sentimentalna romantična zgoda prenesena na pamučna polja delte Nila. Ipak, dovoljan je bio neznatni realizam seoske pozadine (nasuprot rasplinutom lirizmu opisa prirode), narodni jezik uveden u razgovor, te istraživanje, ako ne otkriće, narodne duše, koje je nadahnjivalo knjigu, da romanu osigura široku podršku i onu povijesnu vrijednost uvođenja u novi svijet, koju je on još uvijek zadržao.

Ali dosta odlučan korak naprijed u izravnom promatranju suvremene zbilje, koja je postala predmet umjetnosti, javlja se, u tim istim godinama poslije rata, u djelu braće Tejmur, koja se mogu smatrati pravim osnivačima egipatske pripovijetke. Rođeni u obitelji sjajne kulturne tradicije, visoko nadareni i sa živom književnom težnjom, imali su različite sudbine, utoliko što je jedan, Muhamed, tek započeo preranu aktivnost noveliste, dramatičara i kritičara, pa se ugasio u 29. godini (god. 1921), ostavljajući bratu Mahmudu zadatak da razvije i nosi mnogo dalje započeto djelo. Muhamed Tejmur je zaista sagorio u desetljeću grozničave djelatnosti, s idealom da svojoj zemlji dâ umjetnost blisko vezanu uz život: odatle njegove brze, fotografski sigurne skice i crtice realnih građanskih prilika; njegova nastojanja da stvori nacionalnu komediju bespredrasudnom upotrebom narječja, te njegovo oštroumno književno-kritičko i teatersko djelo.

Mahmud Tejmur (1894–1973), u početku skromni suradnik i divljenik starijeg brata, imao je, po bratovoj smrti, poticaja da se i sam okuša u izvornom stvaranju; god. 1925, sa *Šejh Džumom* i drugim prvim radovima, započinje ona njegova djelatnost pripovjedača koja će ga staviti u prvi red suvremenih arapskih autora. Mirnijeg i opreznijeg temperamenta od vulkanskog brata, on je svoju umjetnost razvio na pravolinijski način, koristeći i produbljujući žicu, koja je njegova glavna snaga; i tek je u novije doba, usputno, i možda, manje sretno, pokušao i teaterske komade, povijesne drame o ličnostima i pojavama iz arapske davnine, zgodnije za čitanje nego za izvođenje. Majstorska žica Mahmuda Tejmura je ona noveliste, kratka i srednja novela koja je, katkad, proširena u roman *Nidā' al-maghūl, Salwā fī mahabb ar-rīḥ* i dr.

Preuzimajući bratovo nadahnuće, Mahmud je, najprije, obratio pažnju na život običnih ljudi suvremenog Egipta: tolstojevski »običan čovjek« je i njegov šejh Džuma, s kojima tako sjajno započinje svoju djelatnost pripovjedača. Uz galeriju junaka starijih novela, Tejmur pridružuje i u nedavnijem stvaranju dostojne drugove: takav je stari prijestupnik koji završava kao svetac ili jednostavni seljak koji, prispjevši u Kairo, uđe među prosjake pred nekom džamijom i postane strašni vođa. U tom egipatskom tlu je Tejmurova snaga, te on zna iz njega izvući, sa nepresušnom domišljatošću i umješnom dramatizacijom, svoje najbolje priče. Prema tome, njegovo ime ostat će veliko u novoarapskoj pripovijeci, koliko je vezano za predstavljanje niže i tipično egipatske klase. Cijelo njegovo djelo, zaista, napisano je strogo književnim jezikom; samo je u nekim poznijim dramskim ogledima znao koristiti jezik običnog čovjeka, koji je odmah bio podvrgnut književnoj redakciji, dok su Hejkal, Taufik al-Hakim i drugi, zbog veće vezanosti za zbilju, dali da njihovi junaci govore običnim jezikom. Tako je jednoglasno hvaljeno djelo Tejmura, izričitog stiliste i umjerenog čistunca, osim prave i istinske estetske vrijednosti, snažno pridonijelo popularizaciji književnog jezika.

U brazdi koju je zaorao Tejmur, sva je egipatska novelistika, od koje, uz glavara škole, treba navesti bar Tahira Lašina (1894–1954), s njegovim skicama i crticama, od kojih već postoje razne zbirke. S ovim većim i nizom manje poznatih pisaca, moderna egipatska novela je već sada u punoj zrelosti, te se može, uz ogled, smatrati rodom u kojem je i prijenos zapadnih iskustava najsretnije ostvaren. Isto toliko se tek nešto docnije posrećilo romanu, koji, ipak, uspješno iskušava, po prvi puta, svoj put u novoarapsku književnost. Da se ostane pri 20. st., gotovo svi veći autori, o kojima se govorilo, a i Taufik al-Hakim, o kojem će biti govora, okušali su se, s raznom postojanošću i zalaganjem, u dugoj pripovijesti: od Džubrana do Hejkala, od Tahe Huseina do al-Mazinija, od Mahmuda Tejmura do al-Hakima. Ali nikome od ovih, također iskusnih, umjetnika nije pošlo za rukom dati u tome rodu najbolju mjeru svoga talenta, ostaviti u pripovijeci šireg daha djelo koje bi se navodilo kao primjer. Mnogo više nego novele, romani tih modernih pisaca izražavaju napor prilagodbe arapskom duhu i obliku jednog stranog književnog roda (teško se može naći neka povezanost između te refleksivne umjetničke pripovijesti i prostodušnih proizvoda srednjevjekovne narodne pripovijetke). Pa ipak, uspjeh kod jednog pisca veći, a kod drugog manji nije izostajao. Uspješnost bilježi, posebice, najpoznatiji roman Taufika al-Hakima, *'Awdat ar-rūḥ*, čija se radnja stavlja u godine najljuće borbe za neovisnost. Teza ovog djela (al-Hakim postupa preveć po tezi) je nastavljanje nacionalnog duha, od najdalje faraonske prošlosti do modernog društva, kojeg predstavljaju dvije klase, srednja i seoska; ali čitatelj pamti iz knjige, više od tog apstraktnog pojma, prizore sa sela, dražesno ocrtane sa strašću jednog Tejmura i Hejkala, likove kairskih malograđana, gospođe ponosite na svoje turško porijeklo, zrele cure željne ljubavi. Za razliku od Tejmura, dijalog tog i drugih pripovjednih djela realistično je dan u egipatskom govornom jeziku. Te dvojezičnosti, tj. pripovjednog dijela s književnim jezikom i dijaloga na narječju, drži se sada većina novijih romanopisaca, npr. as-Sibai (1917–1978), čije se plodno stvaranje bavi, pretežno, narodnom gradskom sredinom, zatim aš-Šarkavi (rođ. 1920), čiji je socijalni roman postao vrlo poznat u arapskom svijetu i drugi. Izuzetak predstavlja, ipak, najuspješniji arapski romanopisac, Nagib Mahfuz (rođ. 1911), dobitnik Nobelove nagrade za književnost (1988), koji se u svojim mnogobrojnim djelima koristi isključivo književnim jezikom.

Od novijih pripovjedača izvan Egipta, valja bar spomenuti libanonsku spisateljicu Lejlu Baalbeki, te iračku plejadu (Abdelmelik Nuri, Fuad Tekerli i drugi), koji su zadnjih desetljeća u svojoj zemlji znali značajno afirmirati kratku priču.

Dramska književnost. – Pod evropskim utjecajem javljaju se počeci moderne arapske drame – ne primjećuje se vezanost

na ostatke srednjevjekovnog kazališta sjena – koji su ostali bez razvitka usprkos pokušaja Ibn Danijala. Sirijci kao Marun Nakaš (1817–1855), Nedžib al-Hadad (1867–1899), te egipatski židov Jakub Sanu Abu Nadara (1839–1912), koji su u Siriji i Egiptu bili pioniri kazališnog djelovanja, donosili su na scenu ili prijevod i obične prilagodbe evropskih komada ili »arapske« drame, na izvještačenom književnom jeziku, pretežno povijesnog argumenta, koje su književne usporednice Zejdanovih romana.

S književne tačke gledišta, na tom polju je bilo odlučno, prije svega, kratko ali snažno djelo Muhameda Tejmura, uz kritičarsko djelovanje i izvornu proizvodnju. To djelo se sastoji od četiri komedije, gdje se, kidajući sa pseudoklasičnom tradicijom, na scenu dovodi život buržoaske klase modernog Egipta (samo je jedan iz mamelučkog doba), sa realizmom katkad i suviše sirovim, koji je naglašen potpunom upotrebom narodnog jezika. Odvažna novina nije se nastavila zbog prerane smrti autora, ali sjeme, koje je on posijao, nije propalo, te je oko tridesetak egipatskih drama izašlo iz čisto akademske i oponašateljske faze da okuša vlastiti život. Sa svim službenim poštovanjem prema tim sjajnim kazališnim sjećanjima, živi egipatski teatar održavao se vjernije duhu realističkog i satiričkog programa kojeg je započeo Muhamed Tejmur. U današnjoj komediji, zaista, dva jezika, književni i narodni, jednako se koriste, katkad se izmjenjujući unutar istog djela; a interes za psihološke probleme, te za političke i društvene probleme suvremenog orijentalnog života sada prevladava.

Vladajuća figura današnje egipatske dramske književnosti je Taufik al-Hakim (1898–1988), koji je i pripovjedač, ali sada, na planu dramske književnosti, drži isto prvenstvo koje ima Mahmud Tejmur na planu pripovijetke, a Nagib Mahfuz na planu romana. Njegovi kazališni komadi, od *Ehl al-kehfa* iz 1933. god. do zbirke *Masraḥ al-muğtama'* iz 1950. god., plod njegovog iskustva u godinama rata, uživaju danas više nego nacionalni glas. U al-Hakimovom djelu postoje usporedo dvije tendencije, katkad prepletene, ali ne uvijek usklađene: simbolički apstrakcionizam i društveni realizam. Prvi se očituje, prije svega, u njegovim starijim dramskim radovima, počev od slavnog *Ehl al-kehfa,* gdje je obrađena, na moderan način, legenda o sedam spavača. Ovoj drami slijeduje *Šehrezada,* slobodno tumačenje uvodne priče iz »Hiljadu i jedne noći«. Ista simbolička modernizacija učinila je, poslije, da se al-Hakim prihvati legende o Sulejmanu (Solomon) i kraljici od Sabe *(Sulaymân al-Ḥakīm)* i, na Šoovom tragu, one o Pigmalionu. Intelektualizam te proizvodnje ne treba učiniti da se ne prepoznaju izvrsni potezi dostojni umjetnosti: npr. u *Ehl al-kehfu,* jedinstveno stanje dvostrukog života, zbilje i sna, prostudirano je i ocrtano rukom majstora u raznim osobama. Ali ta simbolička tendencija, koja je pisca držala i nadahnjivala u nekim od njegovih značajnijih djela, izgleda da od nedavno ustupa mjesto političkom i društvenom interesu, koji je uvijek živ u njemu i sve više ojačava u zadnjim svjetskim krizama. Ostaje još da se, bar, spomene fantazija *al-Qaṣr al-mashūr,* lišena filozofske i društvene namjere, a sastavljena 1936. god. od strane al-Hakima, a u suradnji sa Tahom Huseinom: neka vrsta fantastičnog dodatka njegovoj *Šehrezadi.*

Kad bi se htio obilježiti okvir sve arapske kulture dvadesetoga stoljeća, onda bi se moralo nadodati mnogo imena: najprije su tu vjerski modernisti kao Muhamed Abduh i Muhamed Rešid Rida (o njima se govori pod odgovarajućim natuknicama), politički agitatori i govornici kao Mustafa Kamil i Sad Zaglul (svi Egipćani), politički publicisti, kao Sirijac Šekib Arslan, veliki učenjaci i jezikoslovci (Egipćani Zeki i Ahmed Tejmur, Iračanin P. Anastas al-Karmeli, Sirijac Muhamed Kurd Ali, Tunižanin Hasan Husni Abdelvehab). No za to ovdje nema ni prostora ni mogućnosti.

Posebni lingvistički uvjeti arapskog svijeta još uvijek izmiču književnost od izravnog dodira s narodom, te proturječe romantičkom mitu umjetnosti kao neposrednog izraza narodne duše. Pjesništvo i, općenito, arapska književnost bili su, od svojih prvih početaka, zvanje, tehnika, koju su brzo kristalizirali profesionalni znalci, i koja, ako se u staro doba uveliko spuštala među narod, izražava raspoloženja i strasti koje on danas radije povjerava svome neugađenom, utilitarnom dijalektalnom izrazu. Ali dotle dok taj izraz nije postao prava umjetnost i prikladno sredstvo visokog intelektualnog života (što sada nije, a možda neće ni biti nikada), pisana književnost znači, više nego ikada, za arapske narode podizanje njihovog obrazovanja i kulture, proširenje intelektualnog obzora, višu i puniju svijest o sebi. U toj spoznaji se nalazi tajna zapanjujuće životnosti i razvojne sposobnosti novoarapske književnosti, njezine primjerenosti uvijek novim političkim i društvenim uvjetima. Time, književno jedinstvo ostaje jedna od najsigurnijih stvarnosti, zalog i znamen narednih zadobitaka.

ARAPSKA KNJIŽEVNOST ŠPANJOLSKE

Bilo bi, svakako, moguće u podrobnijoj povijesti arapske književnosti u Španjolskoj razlikovati pet ili šest razdoblja, koja su vezana uz političku povijest zemlje pod arapskom vladavinom, ali se može također, radi prikladnosti izlaganja, držati podjele na dva velika razdoblja od po četiri stoljeća; pri tome se moraju uzeti u obzir dvije činjenice: prva, da, do Almoravida, Španjolskom vladaju *emiri,* halife ili kraljevi, koji, iako branitelji Islama, nisu strogi u primjeni vjerskih principa, dok su Almoravidi i Almohadi aktivisti jedne određene ideologije; druga, da, do kraja kraljevstva »malih kraljeva« *(Ṭawā'if),* svjetovna književnost – posebice poezija – prevladava nad vjerskom u pravom smislu, dok su, nakon Almoravida, vjerske znanosti, a zaokolišno znanosti naprosto, prevagnule nad svjetovnom književnošću. Uz to, arapska književnost Španjolske nije, čini se, znala toliko za nagle preokrete, usprkos isprekidanoj političkoj i vojnoj povijesti; ona, obrnuto, pokazuje da je slijedila redovito uzlaznu krivulju do 5/11. st.*, da bi, potom, mijenjala nešto od orijentacije i naglo skončala kada su zadnji Arapi bili protjerani iz Španjolske.

Kada osvajači stupaju na tlo Španjolske, krajem 1/7. st.* i početkom 2/8. st.*, arapsku književnost, na Istoku, predstavlja samo *Kur'an* i vjerske znanosti, koje tek što su nastale, kao i živa poezija. Dakle, može se vjerovati da su arapski ratnici, malo ili mnogo pjesništvu skloni, štovali staru tradiciju, ali da su svoje književno djelovanje morali ograničavati na neke pjesme koje su slavile njihovo pleme, uzdizale njihove vojne

* Vidi napomenu na stranici 13.

podvige, kojima su tugovali za rođacima, tužili se zbog udaljenosti od domovine, kao što su to činili njihovi suvjernici na osvajanjima po drugim stranama svijeta. Ništa od svega toga nije ostalo i jedna kasnija zabilješka precizira onima koji su ostali da su, u stara vremena, »žitelji al-Andalusa pjevali pjesme u stilu kršćana ili stilu arapskih goniča deva«.

Ipak, utemeljenje umajadskog emirata dovodi do uspostave uskih veza s Istokom koji je, dakako, upućivao vjerske misije u svrhu islamskog pridobijanja Španjolske; brza islamizacija znatnog dijela domorodačkog stanovništva tražila je, s druge strane, razvitak vjersko-pravnih studija. Od 816. god., zamjena, koju su Umajadi podupirali u političke svrhe, malikizma al-Avzaijevom vjersko-pravnom školom brzo je donijela plodove: stvara se škola pravnika, koja, u promjenljivoj ali nezanemarljivoj mjeri, pridonosi širenju Malikove zbirke hadisa *Muwaṭṭa'*. U svojoj obrani islamske Španjolske, Ibn Hazm navodi, na prvom mjestu, Isu ibn Dinara (u. 827), Ibn Ḥabība (796–852), al-Utbija (u. 869), Ibrahima ibn Muzeina (u. 872), Malika ibn Alija al-Katanija (u. 882); ta izučavanja su poletno nastavili nasljednici tih pionira: Muhamed ibn Omar ibn Lubaba (840–926), Muhamed ibn Abdelmelik ibn Ejmen (866–941), Kasim ibn Asbeg (861–951), Ahmed ibn Said (897–961), a sasvim posebno veliki pravnik, znalac Predaje i književnik Ibn Abdelber (978–1070). Nastojanje, koje je poduzeo Baki ibn Mahlad (817–889) po svome povratku s Istoka, gdje je susreo Ibn Hanbala, da u Španjolsku uvede šafiitski *mezheb (maḏhab)*, nije imalo nekog učinka, ali je taj znalac Predaje, autor jedne zbirke *hadisa,* jednog djela o Poslanikovim drugovima, a osobito komentara *Kur'ana* koji je Ibn Hazm cijenio da je iznad onog at-Tabarijevog. Zahirizam, sa svoje strane, uveo je Abdalah ibn Kasim (u. 885–886), a podržao Munzir ibn Said al-Baluti (u. 966), prije nego što ga je osvijetlio Ibn Hazm (994–1064), koji je vladao, gotovo na svim područjima, intelektualnim djelovanjem u prvoj polovici 5/11. st.* i čiji *Kitâb al-Fiṣāl,* prelazeći strogi islamski okvir, izlaže, u islamskim pojmovima, povijest religioznih ideja. Ni mutazilizam nije bio zanemaren, a među njegovim pristašama se navodi Halil Gafla (3/9. st.)*, Jahja ibn as-Semina (u. 927), Musa ibn Hudair (u. 932). Napokon, filozofija se javlja s mistikom Ibn Masarom (u. 931) i njegovom školom.

Uporedo se razvijaju discipline srodne religioznim znanostima. Od kraja 2/početka 9. st.*, prva istočna gramatička djela uvode se u Španjolsku i predmet su naučavanja, ali izgleda da su jezikoslovna i leksikografska izučavanja zadobila najjači poticaj nakon što je u Kordobu, god. 941., došao iračkj jezikoslovac Abu Ali al-Kali (901–967), čije je djelo *Amālī* samo blijedi odraz znanjâ koja je on tu proširio, jer je, među ostalim, sastavio i spis *Kitâb an-Nawādir* i vrlo značajno leksikografsko djelo, *K. al-Bāri';* njegov suvremenik Muhamed Jahja ar-Rijahi (u. 968) i Muhamed ibn Asim (u. 992), po Ibn Hazmovom sudu, jednaki su velikim učenicima al-Mubarada. Ibn al-Kutija (u. 977) njegovao je također gramatiku, dok je učenik al-Kalija, Ibn as-Sejid (u. 995) izradio rječnik, kojeg će slijediti onaj Ibn at-Tejanija (u. 1044) i osobito majstorsko djelo Ibn Side (1007–1066), *al-Muḫaṣṣaṣ.*

U povijesti, Andalužani nisu zanemarili da zacrtaju opću povijest, takva je, već spomenutog, Ibn Habiba koji posve ne luči povijesti od legende, ili ona Ariba ibn Sada (u. 980) koji sažima i nastavlja at-Tabarijeve *Anale;* ali historiografija se dosta odlučno upućuje i u povijest Španjolske, u obliku bilo dinastičkih kronika – posebice Amirida, ali i Zirida od Granade, preko zadnjeg kralja te dinastije, Abdalaha (1056–1090) – bilo životopisa pravnika i znalaca Predaje (Ibn al-Faradi 962–1013), kadija (al-Kušani, u. 971), medicinara (Ibn Džuldžul, u. nakon 982), tajnika (Seken ibn Said, u. 1065), bilo kronika koje se prostiru od osvajanja do doba pisca. Ovaj zadnji rod njegovao je posebno Ahmed ibn Muhamed ibn Musa ar-Razi (888–955) i njegov sin Isa, čije djelo je djelomično navedeno u zborniku *Aḫbār maǧmū'a* Ibn al-Kutije – ili bar redaktora knjige koja je objavljena pod njegovim imenom – a do naročitog izražaja ovaj način pisanja došao je kod velikog historičara Ibn Hajana (987–1076), čija je značajna kronika, *al-Muqtabis,* djelomično pronađena. Valjan učenik Ibn Hazma – koji se, inače, i sam zanimao za povijest, birajući, posebno, u Andaluziji dosta štovani žanr genealogija – Said od Toleda (1029–1070) napisao je svoje *Ṭabaqāt al-umam,* u kojima je prikazivao Grke i Rimljane. U zemljopisu, neovisno o ar-Raziju (Ahmedu ibn Muhamedu), čiji se opis Španjolske mogao djelomično uspostaviti, glavni autor je bio Abu Ubajd al-Bekri (u. 1094).

Zahvaljujući blagotvornom utjecaju al-Hakama II nastala je škola matematičara i zvjezdoznanaca pod vodstvom Mesleme al-Medžritija (u. oko 1007), a održavala se sa Ibn as-Semhom (980–1034) od Granade, dok je u narednom stoljeću u Toledu u punom sjaju az-Zerkeli i sami hudidski kraljevi u Zaragozi. Konačno, izučavanja medicine i botanike snažno su potaknuta od kako su u Kordobu, pod vladom Abderahmana III, stigla djela Dioskorida. Nakon Ibn Džuldžula, Muhamed ibn al-Hasan al-Madhidži (u. oko 1029), Abu 'l-Kasim Halaf ibn Abas az-Zehravi (936–1013), kojeg srednji vijek u Evropi zna pod imenom *Abulcasis,* i Ibn Vafid (998–1074) započinju niz velikih medicinara i botaničara koji blistaju u narednom razdoblju.

Prema navici, kada se radi o arapskoj književnosti, trebalo je dati stanje znanosti i rodova (književnih), koje zanemaruju, svakako, povjesničari druge neke književnosti, te dati brzi popis djela, od kojih je većina označena iz islamskog ugla, te se ne razlikuju toliko od odgovarajućih djela Istoka. Isto se nameće, kada se pristupi izučavanju prvih književnih djela u pravom smislu, kako u prozi tako i u stihu. Ipak je neobično da je trebalo čekati 4/10. st.* da bi se u Španjolskoj pojavilo djelo *edeba,* koje je sastavio jedan Andalužanin, glasoviti *'Iqd* od Ibn Abd Rebihija (u. 940), čiji je sadržaj, inače, specifično orijentalni; jednako je neobično da taj rod nije imao neki veći uspjeh u Španjolskoj i da Ibn Abd Rebihija nisu toliko podražavali tokom prvog razdoblja. Pa ipak, više od stoljeća, zemlja je »poiračivana«, od dolaska u Kordobu, početkom vladavine Abderahmana II, slavnog iračkog pjevača Zirjaba (789–857), koji je u Španjolsku presadio modu sa abasidskog dvora. Dakako, Bagdad je još uvijek bio uzor koji se mogao oponašati, ali je bila ostvarena kapitalna činjenica, koja je bila takve naravi da je dala arapskoj

* Vidi napomenu na stranici 13.

književnosti u Španjolskoj novu usmjerenost, donekle različitu od one koju je ona uzela na Istoku. Naime, od 3/9. st.*, dva vrlo različita etnička elementa, koja su nastanjivala Poluotok, nakon dugog perioda uzajamnog zanemarivanja, postupno su se približavali jedan drugome, da bi, konačno, došlo do neke vrste miješanja, izvanredno pogodnog za stvaranje izvorne književnosti.

Slabo se što zna o arapskoj poeziji tokom prvih stoljeća islamske vladavine, a nestanak najstarijih antologija – posebice *Kitāb al-Ḥadā'iqa* od Ahmeda ibn Faradža (u. 956) – lišava temeljne dokumentacije. Možda je Jahja al-Gazal (u. 865), kojeg je Abderahman II poslao kao poslanika u bizantski Carigrad, pisao stihove od kvalitete; zna se, ipak, da je njegovao manji oblik epopeje koristeći *urdžuzu (urǧūza)*, te da su se tim postupkom jednako poslužili Temam ibn Amir (801–896) i Ibn Abd Rabihi. Međutim, to, svakako, nije epopeja, nego rod *muvašaha* taj koji je najtipičnije španjolski. Od kraja 3/9. st.* datira, a pripisuje se pjesniku zvanom Mukadam ibn Muafa (u. početkom 10. st.), stvaranje te nove poezije, bitno obilježene strofičkim rasporedom, praktično napoznatim u arapskoj lirici, te dodavanjem posvetne strofe tzv. *hardže (ḫarǧa)*, ne na arapskom, nego na romanskom: tu je jedinstven primjer povezivanja dva jezika i dva sustava. Kako sve zbirke *muvašaha*, koje su još u rukopisu, nisu objavljene, teško je dati popis pisaca tih pjesama, a velik broj ih, u svakom slučaju, spada u kasnije razdoblje.

Važnost, koja se u novije vrijeme pridala *hardži*, objašnjava se, s jedne strane, privlačnošću novine i, s druge, ispitivanjem odnosa između hispanske poezije i pjesništva trubadura, ali se ne treba obmanjivati o tome da je *muvašah*, u kojem su toliko uživali Andalužani, to jest orijentalci, predstavljao, išta više do, samo manji rod, koji nije mogao ni na koji način zamijeniti druge pjesničke forme na cijeni na islamskom Orijentu, te je uz zapadni halifat nužno išla izvorna poezija, u kojoj se suviše vidljivo nije zapažao domorodački utjecaj, a da se isto tako nije slijepo povodila za Istokom. Uostalom, orijentalna djela bila su dobro poznata u Španjolskoj, od predislamskih *kasida* – izučavanih kao tragovi starih vremena ali koji se ne oponašaju – pa do *divana* »modernih« i novoklasičnih pjesnika, posebice al-Mutenebija – kojeg je komentirao al-Iflili (963–1049), al-Alem aš-Šantamari (1019–1083) i Ibn Sida – te su to ta djela koja su nadahnula andaluzijske pjesnike, od kako je Kordoba, prijestonica islamskog Zapada, ponudila sve povoljne uvjete za stvaranje označene poezije. A ona je, kako se i moglo očekivati, iskazala mnogostruke aspekte; donekle službena u početku, ona kasnije postaje sve više neovisna i slobodna, da bi se konačno, u 11. st., rascvala neusporedivim bogatstvom.

Ne tvrdeći da su se umajadski halife okruživali književnim družinama, može se ustvrditi da su redovito uživali u svojoj ulozi mecene, pospješujući arapsku kulturu – posebice stvaranje knjižnica, od kojih je ona al-Hakama II bila slavna – te dodjeljivali potpore pjesnicima, koji su bili zaduženi da im pjevaju hvalospjeve i da svojim sastavcima daju uobičajeno blistavilo različitim svetkovinama službenog života vezira al-Hakama II i Hišama II; al-Mushafi (u. 982) savršeni je primjer takvoga stihotvorca.

Premda pjesnici tog tipa ne zapuštaju priliku da pristupe i drugim radovima nego što je politička poezija, ipak se pod al-Mansurom – koji je, pak, dao spaliti filozofske i zvjezdoznanske knjige, a i iz drugih znanosti o kojima se prosudilo da su protivne interesima Islama – rodila prava gradska poezija sa Ibn Deradžom al-Kastalijem (958–1030), Saidom od Bagdada (u. 1027), ar-Remadijem (u. 1013. ili 1022). Štoviše, od kraja halifske epohe, stvorila se književna grupa, koja je, aristokratska po porijeklu, ali revolucionarna po nakani, bila neprijateljska *muvašahu*, za koji se držalo da je suviše popularan, branila je žestoko arabizam, a da se, pritom, nije potpuno potčinila orijentalnom utjecaju, te je proglasila da dobra književnost dolazi od genija pisca, a ne od učenosti i oponašanja. Kolovođa te škole bio je Ibn Šuheid (992–1035), koji je razvio djelomično svoje ideje u proznom djelu neosporne originalnosti, *Risālat at-tawābiʿ wa az-zawābiʿ*, njegov prirodni nasljednik trebao je biti Ibn Hazm, koji je, ako i nije pokazao neki viši pjesnički talent, ne manje pisac ljupke analize tzv.» uzritske« ljubavi, *Ṭawq al-ḥamāma* (Golubičin đerdan), koja otada pripada općoj književnosti.

Krupni događaji, koji su prouzrokovali pad halifata i stvaranje malih kraljevstava *(ṭawā'if)* nisu bili, kako se čini, od kobnog utjecaja na sudbinu pjesništva koje dostiže svoj vrhunac u 11. st. I nije to slučajna činjenica da o toj epohi imamo ne samo antologije i divane, nego i najvažnije monografije koje su bile posvećene književnoj povijesti islamske Španjolske. Premda se može primijetiti na svakom od dvorova, koji su se stvorili, neka vrsta specijalizacije u ovoj ili onoj grani znanja, ipak poezija prevladava u svim književnim djelatnostima; svugdje kraljica, ona otvara sva vrata i »neko improvizirano djelo može vrijediti vezirat«. Najčešće u novoklasičnim stihovima, te u obliku *kaside*, što je znak pojačanja orijentalnog utjecaja, obrađivane su sve zamislive teme; poruge, elegije, asketske pjesme, ratničke i ljubavne, hvalospjevi, vinske i erotske pjesme, svi rodovi su dokučeni, a najsitniji događaji svakodnevnog života izneseni su u stihovima; ipak, pjesnici očituju osobitu sklonost za opise, kada se radilo o prirodi, gradovima, vrtovima, životinjama ili ljudima.

U Kordobi blista Ibn Zejdun (1003–1070), koji veliča princezu Valadu; u Sevilji, sam vladar – al-Mutamid (u. 1095), ozaruje dvor, na koji su privučeni ne samo španjolski pjesnici, kao Ibn Amar (u. 1084) ili Ibn al-Lebana (u. 1113), nego i sicilijanski pjesnik Ibn Hamdis (1055–1132); u Almeriji, al-Mutasim (u. 1091) prima Ibn Šerefa (1052–1139), dok se u Granadi proslavio Abu Ishak al-Ilbiri (u. 1067), a u Badahosu Ibn Abdun (u. 1134).

Almoravidsko osvajanje, koje, ponekad, naglo okončava karijeru tih pjesnika, ponovo sakuplja, za neko vrijeme, fragmente al-Andalusa. Ono nije bilo toliko pogodno za razvoj pjesništva, jer afrički vladari nisu imali ni finoću ni ukus kraljeva *tavaifa*, a i manje su se starali za književnost, a više za religiju. Dok je na dvoru cvjetala sasvim uobičajena poezija, samo je Valencija održavala tradiciju prethodnog stoljeća sa »pjesnikom krajolika« Ibn Hafadžom (1058–1138) i Ibn az-Zakakom (u. 1135), koji nisu zapostavljali, jedan erotske pjesme, a drugi anakreontske. Pod Almohadima,

* Vidi napomenu na stranici 13.

jedva se mogu spomenuti imena ar-Rusafija (u. 1177) i Ibn Sehla (u. 1251), a zatim, do pada Granade, Lisan od-dina Ibn al-Hatiba (1313–1374) i Ibn Zumruka (1333–1393), koji naprosto održavaju tradiciju. Suvremenici su bili svjesni opadanja pjesništva i, misleći da je došao trenutak da se sakupi baština prošlosti, da bi se sačuvala od zaborava, sastavljaju antologije: Ibn Besam (u. 1147) svoju *Daḫīru,* al-Fath ibn Hakan (u. 1134) svoja djela *Qalā'id al-'iqyân* i *Maṭmaḥ al-anfus;* a, vadeći iz svog *Muġriba* gradju za *Kitâb rāyāt al-mubārizīn,* Ibn Said al-Magribi (u. 1274) kao da redigira »oporuku arapsko-andaluzijskog pjesništva«.

Pa ipak, ako plemenita ili klasična poezija ne blista toliko, zbirke *muvašaha,* koji najaristokratskiji pjesnici nisu prestali njegovati u prethodnom stoljeću, oživljavaju s neobičnim odjekom zahvaljujući al-Ami at-Tutiliju (u. 1126), Ibn Bakiju (u. 1145) i mnogim drugima. Osim toga se *zedžel,* koji se, možda pogrešno, vodi unazad do 9. st., istinski rađa »s jednim od najviših vrhova poezije u svem srednjem vijeku« Ibn Kuzmanom (1160), a potom se u njemu izvještilo i održavalo ga mnoštvo popularnih pjesnika, omogućujući da taj rod živi do kraja arapskog vladanja.

Prozna književnost, koja je zadobila tako dobar početak sa Ibn Šuhejdom i Ibn Hazmom, orijentalizira se nanovo djelom *Sirāğ al-mulūk* od at-Turtušija (1059–1126), enciklopedijom Ibn aš-Šejh al-Belavija (1132–1207), te nekim imitacijama al--Haririjevih *Makama,* koje su u Španjolskoj našle najplodnijeg komentatora u osobi aš-Šerišija (u. 1222).

Posebno nepovoljno za poeziju i književnost u pravom smislu riječi, almoravidsko osvajanje bilo je, obrnuto, dobrobit za znanosti, kako vjerske tako i svjetovne, koje su, otada, doživjele značajan razvoj. Ovdje se nećemo mnogo zadržavati na vjerskim disciplinama koje, imajući bezbroj onih koji su im se posvetili, nisu dale toliko znamenita djela, osim *Tuḥfe* od Ibn Asima (1359–1426), a ni na jezikoslovlju i leksikografiji, jer su, na stranu Ibn as-Sid al-Bataljausi (1114–1185), učitelji tih znanosti, Ibn Malik (1208–1274) i Abu Hajan (1267–1344) radije išli podijeliti svoja znanja orijentalcima.

U historiografiji, biografski žanr doživljava veliki uspjeh sa kadijom Ijadom (1085–1149), Ibn Beškuvalom (1100–1183), ad-Dabijem (u. 1202), Ibn al-Ebarom (1198–1260), te Ibn az-Zubejrom (1231–1308); dinastičkim kronikama pridružuje se veliko djelo Ibn Saida al-Magribija, nastavak *Mushiba* al-Hidžarija (1106–1155), *Muġrib,* koje je silno poslužilo kasnijim povjesničarima, među kojima se pomalja još Lisan ad-din al-Hatib. U zemljopisu, veliko ime je, naravno al-Idrisi (1100–1169), dok Magribljani, a posebice Andalužani, uspješno njeguju rod putopisa: Abu Hamid al--Garnati (1080–1169), Ibn Džubeir (1165–1217), al-Abdari (13. st.).

Stoljeća 12. i 13. bila su za Andaluziju zlatna doba znanosti: matematike, zvjezdoznanstva, medicine, farmakologije, botanike, te je nepotrebno ponavljati ovdje imena svih onih koji su se u njima proslavili, kao i imena glavnih filozofa i mistika.

ARAPSKA LIGA (a. *al-Ğāmi'a al-'Arabiyya* ili *Ğāmi'at ad-Duwal al-'Arabiyya*), regionalna organizacija 22 države Bliskog istoka i Afrike (Egipat – Alžir – AR Jemen – NDR Jemen – Irak – Jordan – Bahrein – Katar – Kuvajt – Libanon – Libija – Maroko – Mauritanija – Oman – Saudijska Arabija – Somalija – Džibuti – Sudan – Sirija – Tunis – Ujedinjeni Arapski Emirati – Palestinska oslobodilačka organizacija) za unapređenje i usklađivanje političke, kulturne, vojne i privredne suradnje. Najvažniji organi su Vijeće (po jedan zastupnik zemalja–članica i PLO) i Opći sekretarijat. Kada je Liga osnovana 22. 3. 1945. god., uz podršku Engleske (Idnovi govori u maju 1941. i februaru 1943. god.), a na inicijativu Egipta, htio se učiniti prvi korak ka ostvarenju sna o jedinstvu arapskih zemalja, koji se održavao više od jednog stoljeća. Ipak, suverenost zemalja–članica nije narušena; zaključci većine vezuju samo vlade koje pristaju. Otuda Liga, do sada, nije mogla težiti ka nekim bitnim rezultatima u pogledu arapskog jedinstva. Nije joj uspjelo čak ni spriječiti ratove među arapskim državama, a nije ni postala glavno sredstvo pri raščišćavanju unutararapskih sukoba. Nakon što se Engleska, pomaganjem stremljenja ka jedinstvu, nadala osiguranju britanskog utjecaja na arapskom području, Liga je postala, umjesto toga, forumom protuimperijalističke politike, koja se vrlo brzo okrenula i protiv Engleske.

ARAPSKI JEZIK govori danas oko 160 milijuna ljudi. Područje njegovog širenja obuhvaća arapske države, kao i arapske manjine u Sovjetskom Savezu, Afganistanu, Perziji i južnoistočnoj Turskoj i prostire se time od središnje Azije pa do središnje Afrike na jugu, od Atlantika na zapadu pa do Indijskog oceana na istoku. Putem arapskih iseljenika, prije svega iz Libanona i Sirije, stvorile su se od 19. st. snažne arapske skupine u Južnoj Americi. A osim toga, arapski je danas obredni jezik nearapskih islamskih naroda. U srednjem vijeku je arapski bio univerzalni jezik Islama i islamske kulture, kojim su se i nearapski muslimani služili u znanstvene svrhe; sa tadašnjim središnjim značenjem arapskog za islamski svijet može se, možda, usporediti uloga latinskog u srednjevjekovnoj Evropi. Evropskim jezicima je arapski dao brojne posuđenice putem izravnog kontakta Arapa i Romana i latinskih prijevoda arapskih djela. Osobito dubok utjecaj izvršio je arapski na druge islamske jezike; veliki dio uzvišenog jezičnog blaga u perzijskom i turskom pa sve do veznika potječe iz arapskog. Preko turskog jezika došle su arapske riječi u jezike jugoistočne Evrope i Azije, preko perzijskog u istočno-islamske jezike sve do urdua, a preko somalskog i svahilija u jezike središnje Afrike. U izravnom kontaktu, arapski trgovci su posredovali arapske riječi sve do u indonežanski. Značajan element arapskih riječi, koje su dane drugim islamskim jezicima, čine arapsko-islamska osobna imena, imena mjesta i oblici pozdrava. Tek u novije doba je ojačanje nacionalizma u islamskim narodima proizvelo sklonost da se arapske posuđenice nadomjeste vlastitim jezičnim novim tvorbama.

Što se tiče jezičnog mjesta arapskog jezika, on pripada semitskoj jezičnoj obitelji; prema uobičajenoj podjeli, tvori on, zajedno sa starim južnoarapskim (sabejskim), etiopskim jezicima i nekim ostacima, grupu južnosemitskog, koja se zajedno sa, među ostalim, grupom sjeverozapadnog semitskog, koja obuhvaća aramejski i hebrejski, protustavlja, kao mladosemitski, istočnosemitskom akadskom jeziku kao starosemitskom. Ta podjela polazi od najranije poznatog područja širenja semitskih jezika. Za arapski bijaše to središ-

nja visija Arabije, odakle se, već u predislamsko vrijeme, pomjerao naprijed u područje aramejskog na Sjeveru, aramejskog i perzijskog na Istoku i staroarapskog na Jugu, sve dok onda, sa velikim arapskim osvajanjima islamskog vremena, nije nastupio njegov pobjedonosni hod. Najstarija svjedočanstva arapskog su arapska vlastita imena u asirskim vrelima iz 9. st. pr.n.e., na nabatejsko-aramejskim natpisima i papirusima iz 5. st. pr.n.e., na palmirsko-aramejskim natpisima iz 1. st. pr.n.e., kao i pojedinačno na starosirijskim natpisima i u književnim djelima oko rođenja Isusovog. Najopširnije i najdragocjenije nalaze se arapska imena u nabatejskim vrelima, što se objašnjava time da su Nabatejci bili Arapi, koji su se samo za pismene svrhe služili aramejskim. Pored arapskih imena, u nabatejske natpise prodrli su i leksički i sintaksički arabizmi, i to u toku vremena sve jače. Najkasniji natpis na nabatejsko-aramejskom pismu iz god. 328. n.e., iz an-Nemare, držao se već sasvim arapskog jezika. Naprotiv, pitanje je da li često kao »protoarapski« označeni, starim južnoarapskim pismom napisani semudski *(Ṯamūd)*, safaitski i lihjanski natpisi iz predislamskog vremena pripadaju arapskom jeziku? U 5. st. n.e. javlja se jednim mahom »klasični arapski« kao već potpuno izgrađen književni jezik bogatog beduinskog pjesništva. Kako se taj jezik izgradio u pojedinosti, nejasno je; ali da, u svakom slučaju, treba pretpostaviti dugi razvitak, pokazuje se već na pjesničkim svjedočanstvima, od kojih najstarija pokazuju već značajke pjesničke tradicije. Taj klasični arapski jezik *(al-'arabiyya)* bijaše birani književni jezik predislamskog doba, kojim su se, pri svečanim povodima, služili pjesnik *(šair)*, govornik *(hatib)* i vrač *(kahin)* plemena, koji se svakodnevno nije koristio i koji kao književni jezik nipošto nije iz početka stajao na raspolaganju. U svakodnevnom životu, klasični arapski u svome književnom obliku, istina, nije se koristio u nekom dobu, štoviše postojalo je mnoštvo govornih dijalekata koji su bili blisko srodni klasičnom arapskom jeziku i od kojih su različite pojedinosti prenesene u arapskim gramatičkim i leksikografskim djelima. I u klasično-arapskim pjesničkim djelima pojavljuju se, katkada, dijalektalna odstupanja i isto vrijedi za spomenuti nabatejsko-arapski natpis iz an-Nemare iz god. 328.

U pogledu gramatičke strukture, klasični arapski jezik, kao i drugi semitski jezici, obilježen je posebno time da je pretežni broj riječi određenim slijedom vokala, prefiksa i sufiksa, kojima je svojstvena određena funkcija, izveden s općim značenjem iz apstraktnog korijena koji obuhvaća najviše tri suglasnika (C).

Tako je, recimo, 3. lice muš. jed. perfekta, među ostalim, obilježeno slijedom *Ca Ca Ca*, aktivni particip muš. jed. slijedom *Cā Ci C*, a oznaka mjesta, gdje se zbiva radnja, slijedom *maCCaC(atun)*. Iz korijena *drs* (»učiti«) i *ḫrǧ* (»izaći«) glase, dakle, te pomenute izvedbe *darasa* i *ḫaraǧa*, *dāris* i *ḫāriǧ*, *madrasatun* (»škola« = mjesto gdje se uči) i *maḫraǧ* (»izlaz« = mjesto gdje se izlazi). Unutar pomenute grupe mladosemitskih jezika, klasični arapski predstavlja u nekom pogledu posebno starinsko stanje, a prije svega je suprotno, recimo, aramejskom i hebrejskom, očuvao prasemitsku padežnu fleksiju.

S arapskim osvajanjima u 7. i 8. st. silno se proširilo arapsko jezično područje: arapski jezik pokrio je i zamijenio aramejski u Siriji i Iraku, perzijski u Iraku, sabejski u južnoj Arabiji, koptski u Egiptu, potisnuo je berberski u sjevernoj Africi i mogao se, uz španjolski i portugalski, održati na Iberijskom poluotoku makar do pobjede *Reconquiste*. Sa svoje strane, podređeni jezici predali su posuđenice u arapski, prije svega u govorne dijalekte. Da je arapski jezik, usprkos brojnoj podređenosti udjela arapskog stanovništva, te usprkos provođenoj jezičnoj trpeljivosti spram starih kulturnih jezika, kao što su aramejski, perzijski i koptski, mogao prodrijeti, morale su, pored političkih i privrednih faktora, pripomoći i dvije okolnosti. Arapski je već bio književni jezik, koji je kod njegovih govornika uživao najviše poštovanja, a prije svega je, kao jezik *Kur'ana* i Poslanikovog Hadisa, zadobio karakter jezika Objave, što je neraskidivo vezano s Islamom. Na taj način je širenje arapskog jezika, kao i arapskog pisma, snažno unaprijeđeno putem Islama, pri čemu je važnu ulogu igralo to da se *Kur'an* kao usmena Objava nije šire prevodio na strane jezike. Sa svojim osvajanjima, Arapi su došli u neposredni doticaj s kulturom grčko-helenističke antike. Svakako pod njezinim utjecajem zauzelo se u 8. st. u pisanju gramatike i leksikografije za popisivanje i kodificiranje klasičnog jezika, koji se, prije svega, oslanjao na predislamsko pjesništvo. Početkom 9. st. započela je živa prevodilačka djelatnost, u kojoj su znanstvena djela antike prevedena na arapski. S grčko-aramejskom terminologijom, koja je sada u obliku tuđica i posuđenica iz prijevoda obogatila arapski, postao je klasični arapski iz jezika pjesništva jezik znanosti, u kojem su se najsloženija stanja stvari mogla izraziti na odgovarajući način. Rezultat jezikoslovnih zanimanja, grčkog utjecaja i istodobno silnog širenja i obogaćenja arapske književnosti bijaše bogati islamski arapski jezik, koji je, jednako dobro prilagođen pjesništvu i znanosti, od sada opće dobro cjelokupnog islamskog svijeta. Kao normirani jezik, čija su pravila jednoć za uvijek obavezno ustanovljena, postavio se taj jezik iznad razvoja govornih dijalekata i mogao se, kao književni jezik, skoro nepromijenjen održati sve do danas. Što se tiče govornih dijalekata, to se u 8. st. zamjećuju jasni znaci distance naspram klasičnog arapskog. Te glasovne, morfološke, sintaksičke i leksičke promjene, od kojih je najozbiljnije pomjeranje sužavanje funkcije padežnog sustava, prevode od staroarapskih dijalekata, koji su razmjerno bliski klasičnom arapskom, tipu današnjih dijalekata. Obilježja tih srednjovjekovnih dijalekata iskazuju se kao »pogreške« u djelima, u kojima je pisac imao namjeru da se klasično-arapski izrazi, a da tim jezikom nije dosta temeljito vladao; ovakvim djelima pripadaju prije svega bajke tipa *Hiljadu i jedne noći*.

S izgradnjom perzijskog, turskog i drugih islamskih jezika u književne jezike gubio je klasični arapski u kasnom srednjem vijeku sve više funkciju kao opći književni jezik islamskog svijeta, sve dok konačno kod nearapskih islamskih naroda nije zadržao još samo ulogu obrednog jezika. U arapskim zemljama sveo se postupno krug onih koji njeguju klasični jezik na učenjake, dok je opće obrazovanje opadalo. U nisko stanje zapao je u 18. st. naročito arapski jezik uprave, koji je, pun dijalektizama i tursko-perzijskih izraza, imao još samo malo zajedničkog sa klasičnim arapskim.

U 19. st. zagovarao se u Libanonu i Egiptu »preporod« arapskog jezika, pri čemu se pomišljalo na oživljavanje klasič-

nog arapskog. Pokret se unaprijedio putem reformiranja školstva, uvođenja štampanja, koje je tek omogućilo pojavu novina i veliko širenje knjiga, te, ne na posljednjem mjestu, postupnim narastanjem arapskog nacionalizma, koji se sjećao velike prošlosti Arapa. Istodobno, u taj arapski jezik jednog još srednjevjekovno-skolastičkog doba prodiru izrazi moderne civilizacije, ponajprije iz talijanskog, a onda prije svega francuskog i, konačno, engleskog. I frazeologija se mijenja prema uzoru na evropske jezike. Kao protupokret došao je krajem 19. st. napor, koji su kasnije službeno preuzele akademije, da se evropske tuđice zamijene starim arapskim riječima ili novim tvorbama, kako bi se jezik održao čistim. Ali su se ti prijedlozi do sada mogli provesti samo u relativno malo slučajeva. Okretanje ka klasičnom jeziku uvjetovalo je u novostvaranoj književnosti, ponajprije, usiljenu primjenu staroarapskih riječi, koje su, dugo vremena zastarjele, prenesene samo u srednjevjekovnim rječnicima; pa ipak, u toku zadnjih desetljeća sve više prodire sklonost ka jednostavnom izrazu. Današnji »novi birani arapski«, posebice jezik novina i znanosti, rezultat je svih tih pokreta koji su nastali u 19. st. On je ortografski, morfološki i dalekosežno također sintaksički suglasan sa klasičnim arapskim, a razlikuje se od njega u modernoj terminologiji i frazeologiji. Novom biranom arapskom, koji se umjetno održava na visini klasičnog arapskog, protustavljaju se govorni dijalekti, koji su se znatno udaljili od oblika klasičnog arapskog, kodificiranog u 8. st. Dok novi birani arapski ne govori ni jedan Arapin po rođenju, nego mora u školi biti naučen, gotovo kao neki strani jezik, arapski dijalekti su pravi maternji jezici Arapa, na kojima se pretežno misli i osjeća i nakon što se nauči novi standardni arapski jezik. Upotreba ovog posljednjeg ograničena je na pisanje i na govorenje u formalnim situacijama (npr. vijesti na radiju, vjersko izlaganje, predavanje, itd.); u svim drugim situacijama, a prije svega u svakodnevnici, prevladava, bez prigovora, dijalekt i jednako ga govore obrazovani kao i neobrazovani. Od kraja 19. st. ponovljeni su pokušaji da se ova »unutarnja dvojezičnost« (diglosija), sa svojim negativnim posljedicama, razriješi u korist dijalekata, pa ipak su se razbili o opće shvaćanje da bi to značilo odvraćanje od Islama, posebice od *Kur'ana,* od književne baštine i arapskog nacionalizma, čiji je najvažniji oslonac zajednički birani književni jezik. Današnji arapski dijalekti međusobno su, djelomično, vrlo različiti; mogu se razlikovati različite grupe, kao, npr., dijalekti središnje Arabije, dijalekti Sirije i Libanona, dijalekti Egipta i dijalekti sjeverne Afrike, koji su unutar sebe, opet, vrlo podijeljeni.

ARAPSKO PISMO. Spada u najraširenija i najznačajnija pisma na Zemlji. Ono služi ne samo za pisanje arapskog, nego i drugih islamskih jezika, kao perzijskog, urdua i berberskog. Prije turske reforme pisma iz godine 1928., uvođenjem latiničkog pisma, bilo je ono i pismo turskog jezika. Nadalje, njime su se pisali kavkaski jezici, malajski, somalski, hausa i svahili jezici. Tako se njegovo područje širi od središnje Azije do središnje Afrike i od Dalekog istoka do Atlantika. Daljnje napredovanje arapskog pisma počiva na tome da je kao kur'ansko pismo postalo pismo Islama i islamske kulture i s njima se širilo.

Po svome principu, arapsko pismo je suglasničko pismo, pri čemu se suglasnici, dugi vokali i diftonzi označavaju, dok za kratke vokale slova ne postoje. Oni se mogu izraziti samo pomoću dodatnih dijakritičkih znakova, koji se postavljaju iznad odnosno ispod prethodnih suglasničkih slova. Ti vokalni znaci, kao i niz drugih dodatnih pomagala za čitanje, koriste se, ipak, dosljedno samo za pisanje *Kur'ana,* radi postizanja apsolutne jednoznačnosti, dok se u načelu ne pišu u modernim knjigama, novinama i privatnim spisima. Pri strukturi arapskog, stoga, može se određeni suglasnički pismotvor često različito tumačiti. Pisana sekvenca *ktb,* recimo, može se, među ostalim, pročitati kao *kataba* (»on je pisao«), *kutiba* (»on je bivao pisan«), *kutub* (»knjige«); o kojem se smislu radi, mora se zaključiti iz konteksta.

Smjer arapskog pisma teče s desna na lijevo. Slova su međusobno povezana, i to djelomično na desno, a djelomično na obje strane; ona, stoga, ukazuju na četiri različita oblika, da li izdvojeno stoje, da li su povezana na desno, na lijevo ili na obje strane. Niz slova ima isti oblik; razlikuju se samo dijakritičkim tačkama, koje su postavljene ispod ili iznad, a koje se ne mogu ispustiti.

Pri primjeni ovog pisma na druge jezike stvaraju se nova slova za glasove koje arapski jezik ne poznaje, time što se postojeća arapska slova opskrbljuju dijakritičkim tačkama ili nekom crticom. U osmansko-turskom jeziku, kratki vokali su se pisali dijelom i »plene«, tj. sa znacima dugih vokala.

Pri svoj svojoj grafičkoj ljepoti, arapsko pismo trpi od niza nedaća, u koje spadaju nedostajanje nepovezanih štampanih slova, nedostatna mogućnost razlikovanja velikih i malih slova, opasnost brkanja sličnih slova, golemi broj nužnih štamparskih znakova (do 600 za jedan jedini štamparski tip), te i za Arape postojećih teškoća tumačenja, koje su uvjetovane nedostajanjem slova za kratke vokale. Zato su se od kraja 19. st. stalno činili pokušaji da se arapsko pismo reformira ili čak uvede latinica, ali su se, naposljetku, svi nasukali na tradicionalno mišljenje da bi svaka promjena pisma značila svetogrđe nad njime napisanim *Kur'anom* i odvraćanje od Islama. Karakteristično je bilo uvođenje latiničkog pisma u Turskoj, koje je praćeno izrazitim laicističkim pokretom.

Što se tiče porijekla arapskog pisma, ono je poteklo, preko nabatejskog, od aramejskog alfabeta. Arapski Nabatejci, koji su nastanjivali prostor današnjeg Jordana i sjeverne Saudijske Arabije, služili su se u pismene svrhe carsko-aramejskim i aramejskim pismom. Od njih razvijena podvrsta aramejskog pisma odlikovala se posebice čestim spajanjem slova, što je i danas tipično za arapsko pismo. Najkasniji nabatejski natpisi čine grafički i jezično (porast arapskih elemenata) prijelaz ka najranijim arapskim natpisima iz 4. do 6. st. n.e. Po svoj prilici je nabatejsko pismo najprije bilo posredovano u Hidžazu, gdje su Nabatejci u Medini imali trgovačku naseobinu, te se odatle dalje širilo. Budući da je arapski jezik imao niz glasova dodatnih glasovima srodnog aramejskog, odnosno nabatejskog, morali su se, djelomično, različiti arapski glasovi pisati u stanovito vrijeme s istim aramejskim slovima. Ta slova, kao i ona slova koja su se pri izgrađivanju arapskog pisma grafički sustjecala, kasnije su oblički razlučena pomoću dijakritičkih tačaka. I znakovi vokala tek su se kasnije iznašli, pri čemu se mogu razlikovati stariji i mlađi (današnji) sustav.

Najstariji načini pisanja su *kufi* (kufski, tako nazvan po

gradu Kufa u Iraku) i *neshi*. Kufsko je uglasto monumentalno pismo, koje se razvilo iz jednog prvotno pretpostavljenog oblog kurzivnog pisma; pored zapisa i natpisa na novcu, koristilo se prvenstveno za pisanje *Kur'ana*. Oblo pismo *neshi*, koje se, suprotno kufskom, lako čitalo i pisalo, koristilo se za sve druge svrhe i zamijenilo je konačno u 10–11. st. kufsko i na natpisima i u pisanju *Kur'ana*. Iz neshija su se razvili daljnji načini pisanja (vid. *KALIGRAFIJA*).

ARHITEKTURA. Islam prodire iz Arabije na područja kojima su, na zapadu, vladali Bizant i, na istočnom dijelu, Sasanidi. Ta osvajanja sučeljavaju se sa građevinama prethodnih kultura, koje se koriste za obrednu molitvu, kao npr. crkva u Hami po zauzeću Sirije 636. god. ili Tak-i Kisre u sasanidskom glavnom gradu Ktesifonu 637. god. Ranoislamska arhitektura, stoga, nosi obilježje razračuna sa zatečenim kulturama. Ponajprije su se prve bogoslužne građevine, oslanjajući se na pradžamiju koja je 622. god. po *Hidžri* dodana izgrađenoj kući Poslanikovoj u Medini, arhitektonski svjesno jednostavno održavale.

Umajadi (661–750): usporedo sa širenjem područja Islama, sve snažnije se sprovodi Islam i u arapskim matičnim zemljama. To uvjetuje uzastopno proširenje bogoslužnih građevina, koje su se podigle u prvim godinama, i obrazlaže zahtjev za reprezentativnim građevinskim spomenicima. Pri tome, veliko širenje Islama pospješuje migraciju umjetnika ka središnjim građevinskim smjeranjima. Pomoću tih seoba umjetnika, koji su u naredno doba bili odlučujući čimbenik razvoja arhitekture, mogao je u malo godina nastati niz prekrasnih bogoslužnih građevina. Početak čini 691. god. dovršena Bogomolja na stijeni, *(Qubbat aṣ-Ṣaḫra)*, u Jeruzalemu, izvana osmerokutna središnja građevina s koncentrično postavljenim okružnim i osmostranim vijencem arkada. Dekoracija s mramornim oblaganjem i staklenim mozaicima odgovara bizantsko-sirijskoj tradiciji; kod prvenstveno biljkovite ornamentike javljaju se, ipak, već sasanidski elementi. Slično bogat dekor obilježava Veliku džamiju u Damasku, izgrađenu od 707. do 715. god., čiji bi plan, s dvorištem okruženim arkadnim hodnicima i višeađnom molitvenom dvoranom, morao odgovarati istodobnim džamijskim zdanjima (707–709. Velika džamija u Medini, 709–710. džamija Kabe u Meki, 710–712. džamija u Fustatu, Kairo). Tek u dodatku tim sakralnim građevinama nastaje više palača, koje po svome položaju u Sirijskoj pustinji odražavaju nomadski karakter ranoislamskih Arapa. Po najvažnijem su to četvorne, okruglim kulama okružene taborske palače, po uzoru na rimske limes-utvrde sa stambenim traktom koji je raspoređen oko unutrašnjeg dvorišta (712–715. Minja, 727. Kasr al-Hajr al-Garbi, 744. Mšeta-pročelje). Uz to postoje pojedinačno i dvorci za razonodu svedeni na središnji kupatilski trakt (712–715. Kusair Amra, oko 725–730. Hamam as-Sarah), koji su, preko izrade i presvođenja, u vezi s lokalnim sirijskim pretečama. Jedina poznata palača iz Iraka tog doba, Dar al-Imara u Kufi, pokazuje druge utjecaje: osovinski raspored četiri *ivana*, kao i glavni *ivan*, izgrađen kao trolađni bazilički prijestolni prostor, preuzimaju stambene građevine prethodnih mezopotamskih dinastija (partska palača iz Asura, odnosno sasanidske palače u Damganu i Kišu).

Rani Abasidi (749–945): po preuzimanju vlasti Abasida, koji su prodrli iz istočno-islamskih područja, premješta se težište razvitka arhitekture sa Sirije na Irak sa, pod al-Mansurom (754–775) novoosnovanim, glavnim gradovima Bagdadom – okružna izgradnja s oslonom na sasanidske uzore (Firuzabad) i s preko 2.600 m u promjeru – i Rakom (od 796. god. boravište Harun ar-Rašida). Vrhunac obilježava utemeljenje Samare 836. god., koja do 892. god. ostaje glavni grad islamskog svjetskog carstva. Džamije u Samari i Raki odgovaraju, doduše, u tlocrtnom tipu s velikim dvorištem i okružujućim predvorjima sa stupovima umajadskim pretečama, ali, shodno lokalnoj mezopotamijskoj tradiciji, pretvaraju kamene oblike u opeku. Karakteristično je da su se posve monumentalne palače Abasida, koji su se, suprotno svojim prethodnicima, stalno nastanili, naglašeno gradile u neposrednoj blizini ili češće u središtu gradova. Zaštitu carstva, koje više nije u ekspanziji, preuzimaju od prve polovice 9. st. turske garde, posredstvom kojih su, pri dekorativnom ukrašavanju palača u Samari štukom i zidnim slikarijama, pritekli unutarazijski elementi.

Španjolska, sjeverna Afrika i Egipat u ranom srednjem vijeku: spomenici Abasida ostaju – primjereno političkoj moći – u sve većoj mjeri ograničeni na Irak. Kao posljedica rastakanja jedinstva carstva, koje je krenulo sa zapada, putem nastanka više ili manje neovisnih dinastija na perifernim područjima, preneseni su sirijsko-umajadski i mezopotamijsko-abasidski arhitekturalni oblici na lokalne prijestonice. Tako se umajadski građevinski stil produžuje u emiratu, koji je u Španjolskoj 756. god. utemeljio jedan umajadski princ, protjeran iz Sirije, neovisno o istodobnoj abasidskoj arhitekturi (758. Velika džamija u Kordobi, 936. grad-palača *Madīnat az-Zahrā* kod Kordobe). Na toj osnovi se razvija izolirani lokalni stil, koji, i nakon kršćanskog ponovnog osvajanja 1236. god., dalje utječe sve do 1492. god. putem preostale islamske dinastije Nasrida u Granadi (kompleks palače Alhambre, najvećim dijelom 14. st.).

Abasidski razvojni stupanj preuzele su lokalne dinastije u sjevernoj Africi. Za građevinsku povijest značajni su Aglabidi u Tunisu (800–909) (821. *ribat* i 850. Velika džamija u Susi, 836. novo zdanje Velike džamije u Kajravanu), koji su od 827. god. uspjeli svoje područje vladanja proširiti na Siciliju. U cjelini odlučujuće bliski doticaj s Irakom pokazuje se, npr. u tome da su 862. god. pločice za *mihrab* Velike džamije u Kajravanu naručene iz Bagdada. Slični utjecaji određuju i istodobno graditeljstvo Tulunida u Egiptu (868–905): god. 879. dovršena džamija utemeljitelja dinastije Ahmeda ibn Tuluna u današnjem gradskom području Kaira ravna se u tlocrtu, nacrtu i dekoru od štuka po nešto ranijim džamijama Samare.

Prevlast Abasida dovedena je u pitanje tek sa šiitskim protuhalifatom Fatimida (909–1173). Ponajprije ostaju uzoritim u novoutemeljenim glavnim gradovima, Mahdiji u Tunisu (921. god. Velika džamija) i od 968. god. al-Kahiri, Kairu (870–872. džamija al-Azhar, 990–1013. al-Hakimova džamija), još uvijek abasidski arhitekturalni oblici u lokalnim varijantama prethodnih dinastija. Sa sve većim proširenjem područja vlasti Fatimida sve do Sirije i Iraka, koja je pod halifom al-Mustansirom (1036–1094) dosegla svoj vrhunac, djeluju nova umjetnička stremljenja: za gradske zidine Kaira

zaduženi su arhitekti iz sjeverne Sirije, koji su način građenja od klesanca presadili u Egipat (1087. gradska vrata Bab al-Futuh, Bab an-Nasr, Bab Zuvejla). Kao nova građevinska zadaća sprovode se četvorni presvođeni mauzoleji (Seba Benat u Kairu, nekropola u Asuanu), te svetački grobovi sa središnjom kupolom i zakriljenim sporednim prostorijama (1133. Mešhed Sejida Rukaja u Kairu). Ta spomenička zdanja odražavaju – kao i bogato ornamentalno ukrašena pročelja kasnijih džamija s dvorištem u Kairu (1125. džamija al-Akmar, 1160. džamija as-Salih Talai) – utjecaj perzijskog umjetničkog kruga, koji je s turskim narodima zadobio novo značenje.

Semanidi, Gaznevidi, Seldžuci i Ejubidi: usporedno s otcjepljenjem zapadnoislamskih područja, izrastaju iz upravljača istočnih dijelova abasidskog carstva neovisne lokalne dinastije, od kojih dopiru novi poticaji za razvitak arhitekture. Po prvi puta pod Samanidima (819–1005) u Transoksijaniji, postaju kupolasti nadgrobni spomenici vladajuća građevinska zadaća. God. 977. datirano nadgrobno zdanje Arab Ata u Timu kod Samarkanda je ono koje više ukazuje na budućnost nego samanidski mauzolej u Buhari iz sredine 10. st., čija centralizirana gradnja uvis omogućuje da se jasno uvidi porijeklo od sasanidskih svetišta vatri. Pri toj također četvornoj građevini od opeke zamjenjuje se osovinska simetrija jasnim izravnanjem, pri kojem ulazna strana, koja je izgrađena kao pročelje, te bogato dekorirana, zadobija glavni naglasak. Krajem 10. st. islamizirana turska plemena dalje posreduju tip dekora, koji se tu prvi puta izražava, koji se razvija iz oživljavanja ciglom: najprije s Gaznevidima (977–1186) ka istoku, ka Afganistanu (minaret u Gazni), a kasnije čak ka Indiji gdje se ciglena ornamentika izgleda pretvara u lokalni materijal kamene gradnje (Delhi, Mesdžid Kuvat al-Islam iz 1192. sa Kutb Minarom). Monumentalne palače Gaznevida (početak 11. st. u Laškari Bazaru, 1112. u Gazni), ipak, pokazuju tip tlocrta umajadske palače u Kufi sa središnjim dvorištem, koji se vraća na mezopotamijski uzor, a prema kojem se dvorištu otvaraju četiri osovinska *ivana*. Od Seldžuka (1038–1157), koji su svoju vladavinu mogli širiti od Turkestana do u Malu Aziju i Siriju, preuzima se taj prostorni red i prenosi najprije na karavanseraje, a pod Melik-šahom I (1072–1092) i na džamijske građevine (džamije za molitvu petkom u Isfahanu i okolini), te se konačno proširuju na novostvorenu ustanovu *medresa* po cijelom carstvu. Uz taj ubuduće vjerski-propisni tip zgrade, za seldžučku arhitekturu karakteristično je da se daje prednost motivu kupole. Građevinski oblik kupolastog nadgrobnog spomenika nad četvornim tlocrtom (oko 1150. god. mauzolej sultana Sandžara u Mervu) prenosi se i na male bogoslužne zgrade, koje su ograničene na četvorni kupolasti prostor (1097. god. džamija u Barsijanu kod Isfahana).

Sa rascjepkavanjem seldžučkog carstva na male lokalne dinastije sredinom 12. st. premješta se umjetnički razvitak u područna središta (recimo Meraga i Nahičevan u Azerbejdžanu, Mosul u Iraku). Od značenja, koje ide dalje od područja, pri tome su Zengidi i posebice njima slijedujući Ejubidi (1169–1260), koji su seldžučke građevinske oblike, kao izradu dvorišta sa četiri *ivana*, najprije uveli u Siriji (1154. god. Maristan/Nur ad-dinova bolnica u Damasku) i otamo presadili u Egipat (1225. god. medresa al-Kamilija u Kairu).

Seldžuci u Maloj Aziji (1077–1308): mongolske navale Čingiz-hana sprečavaju, doduše, umjetničko djelovanje na perzijskom prostoru za jedno pola stoljeća, ali, s druge strane, imaju za posljedicu širenje perzijskih arhitekturalnih oblika, budući da 1219. god. započeti mongolski osvajački val izaziva seobe umjetnika ka preostalim pokrajinama umjetnosti. Maloazijskim Seldžucima omogućuje ta okolnost visoki kulturni razvoj pod sultanom Kejkubadom I (1219–1237) i njegovim nasljednicima. Kod velikih džamija za molitvu petkom (1196. god. Sivas, 1205. Kajseri), uzor je, doduše, dvorana sa stupovima, koja je na maloazijskim graničnim područjima preuzeta već ranije iz Sirije (Ulu džamija u Dijarbekiru), a za manje molitvene zgrade (*mesdžid* 13. st. u Konji) biva, ipak, preuzet u Perziji razvijeni četvorni bogoslužni prostor s kupolom. Kod medresa i sličnih zgrada (bolnice, derviška staništa) podešava se *ivan*-tip, a kod mauzoleja poligonalna odnosno okrugla nadgrobna kula. Posebno se naglašava dekorativno ukrašavanje unutrašnjih prostorija, za koje Muhamed at-Tusi, jedan iz Perzije doseljeni umjetnik, razvija fajansni mozaik (1242. god. Sirčali medresa u Konji).

Ilhanidi (1256–1353): tek islamiziranje Mongola, koji su se stalno naselili (konačno 1295. god.), oživljava među Ilhanidima, koji su boravili u Azerbejdžanu, graditeljsku djelatnost, prekinutu u Perziji od 1220. god. Uz pomoć umjetnika, koji su se povratili iz Male Azije, ponovo se prihvatio građevnih tipova prethodnih seldžučkih dinastija: kod džamija (1322. god. Veramin), medresa (1354. god. medresa Imami u Isfahanu) i karavanseraja (1332. god. Sarčam) izrada dvorišta sa četiri radijalna ili dva osovinska *ivana* prevladava kao građevni tip. Uz to nastaju brojna nadgrobna zdanja u bogato promjenljivim oblicima, koja često dobivaju dekor od jako plastičnog biljkovitog reljefa od štuka ili, s posebno kvalitetnim primjerima, od fajansnih mozaika (1322. god. Miri Hatun u Selmasu/Šahpuru, 1328. god. Gunbad-i Gafarija u Meragi). Glavno djelo je 1305. god. utemeljeni monumentalni mauzolej Uldžajtua u Sultaniji, čija nad osmerokutom stršeća kupola (promjer 24 m) slijedi konstrukcione principe talijanske rane renesanse (kupola stolne katedrale u Firenzi).

Mameluci (1250–1517): težište povijesti arhitekture premješta se od 13. st. u sve većoj mjeri na Egipat, gdje Mameluci, koji su po svojoj narodnoj pripadnosti većinom Turci, god. 1250. preuzimaju vlast od Ejubida i brzo izgrađuju svjetsko carstvo od Afrike do u Malu Aziju. Najranije monumentalne građevine u glavnom gradu Kairu prihvaćaju u tlocrtu najprije lokalne uzore: god. 1262. utemeljena medresa sultana Bejbarsa ravna se po ejubidskim pretečama sa četiri *ivana*, a 1269. god. dovršena džamija istog sultana, po velikoj koncepciji dvorišta Ibn Tuluna odnosno al-Hakima. Usporedo s političkim djelovanjem Mameluka u Siriji, koje je dovelo do konačnog protjerivanja križara, postaje mjerodavnom sirijska komponenta. Jasno je to, recimo, na mauzoleju sultana Kalavuna iz 1284. god., koji se sa oktogonom, koji je podešen prostornoj četvorini, ravna po Bogomolji na stijeni u Jeruzalemu, te čija mramorna oblaganja unutrašnjih zidova, ranije također pravljena na islamskim nadgrobnim spomenicima, ostaje uzorita za ubuduće. Jedna od najvažnijih građevinskih

zadaća su, po pravilu, četvorna nadgrobna zdanja, koja se kombiniraju sa izradom četiri *ivana*. Taj tip tlocrta sprovodi se sve više od sredine 14. st. (1356. god. džamija sultana Hasana), budući da od sada i džamije dobivaju četiri radijalna *ivana*. Sve do u 16. st. neprekinuti razvitak vodi svođenju tog vladajućeg građevnog oblika na dva osovinska *ivana*, kao i sve većem obogaćivanju dekora od kamena (bogoslužne zgrade sultana Kaitbaja 1472. i Gaurija 1504).

Timuridi (1363–1507): prevlast Mameluka unutar islamskog svijeta dolazi u pitanje samo kratko zbog osvajačkog vala kojeg je vodio Timur (1370–1405). Iz osvojenih umjetničkih središta – 1386. god. Tabriz, 1393. Isfahan, Širaz i Bagdad, 1401. Damask – otpravljani su umjetnici za goleme građevinske projekte u glavnom gradu Samarkandu. Tamo ostale sakralne građevine (1399. god. džamija Bibi Hanum; građevni kompleks kod Gur-i Emira s medresom i *hanikahom*) slijede seldžučki tip sa četiri *ivana*, koji je već ranije uobičajen u Turkestanu. Nova stremljenja u dekoraciji jasno se vide na uzastopno izrasloj nadgrobnoj cesti Šah-i Zinda, čiji rani mauzoleji pokazuju oblaganje pocakljenim reljefom od terakota, razvijenim iz lokalne tradicije, odnosno pločicama pocakljenih boja, dok od oko 1385. god. arhitektura dobija skoro neprekidnu prevlaku od fajansnih mozaika koji – kako mogu dokazati potpisi – potječu od umjetnika iz Tabriza, Isfahana i Širaza. Istodobna dekorativna kamena oblaganja dijelova postolja, otprilike na 1403. god. utemeljenom mauzoleju Gur-i Emir u Samarkandu s Timurovim grobom, nalaze se u vezi sa tradicijama dekora Indije, koja je 1398. god. priključena timuridskom carstvu. Taj novi stil dekora raširio se u kasnijem vremenu na cijeli perzijski prostor (središta: Herat, Mešhed, Hargird, Isfahan, Tabriz).

Osmanlije (1281–1924): u Turskoj nastaje nova velika sila s Osmanlijama, koji su izrasli iz nasljednog kneževstva maloazijskih Seldžuka. Većinom od kamena podignute relativno male kupolaste građevine ranih glavnih gradova, Burse (Bruse) (1419–1424. god. Ješil džamija) i Jedrena (oko 1430. god. Muradije džamija) dobivaju na unutrašnjim zidovima bogati dekor od cakline koji je izradio jedan timuridski umjetnik. Sasvim u srednjovjekovnu tradiciju ukorjenjeni ranoislamski arhitekturalni stil samo se postupno napušta s osvajanjem Carigrada/Istanbula 1453. god. Pri građevinama-palačama novog glavnog grada, nadalje, odlučujući su utjecaji drugih islamskih umjetničkih krugova; recimo na Činili Košku (*Köşk*) iz 1473. god., koji u tlocrtu i sa dekorom od fajansnog mozaika duguje timuridskoj tradiciji; ili na dijelovima Topkapi Saraja, koji su podignuti kao dodatak u vezi s osvajanjem Egipta 1517. god., a koji pokazuju mramorna oblaganja u mamelučkom stilu. Novoutemeljene bogoslužne građevine ravnaju se, naprotiv, po glavnoj crkvi, Hagia Sophia (Aya Sofya), koja je odmah po osvajanju uređena za džamiju. Kao posljedica, razvijaju se veličanstvena središnja zdanja s kupolom koja vlada nad svim (džamije sultana Bajezita 1501. god. i Selima 1522), kod kojih se, namjesto određujućeg prostiranja po dužini (Aya Sofya), javlja bogoslužno uvjetovano naglašavanje poprečnog pravca. Najodličniji predstavnik tih džamija u Istanbulu je Sulejmanija, koju je 1550–1557. god. izgradio dvorski arhitekt Sinan, za koju se u keramičkom središtu Izniku izrađuje ubuduće uzorita dekoracija od biljkovito oslikanih pločica pod bezbojnom caklinom.

Safavidi (1501–1722): Perzija ostaje uveliko netaknuta ekspanzijom Osmanskog Carstva, budući da tu kao protuteža dolaze na vlast Safavidi. Današnje spomeničko stanje Perzije odražava, uglavnom, građevinsku djelatnost te dinastije, koja se nadovezuje na seldžučku tradiciju posredovanu preko Timurida. Ranije bogoslužne građevine, kao i stariji karavanseraji, uređuju se, a brojne nove džamije i *hanovi* podižu većinom u uobičajenoj shemi četiri *ivana*. Vrhunac dostiže razvitak pod šahom Abasom I (1587–1629), koji svoju prijestolnicu premješta iz Tabriza u Isfahan. Kao novo središte, nastaje tamo, na jugu od seldžučkog grada, Mejdan-i Šah, jedan veliki prostor od 500 × 150 m, na kojem se jedna s drugom podižu glavne građevine, povezane presvođenim redom dućana, dostatne za sve funkcije jednog islamskog grada. Na uzdužnoj osi nalazi se potpuno presvođeno ustrojstvo *bazara* i Mesdžid-i Šah, džamija s dvorištem sa četiri *ivana* sučelice; poprečna osovina označava džamiju koja je podignuta u čast šiitskog sveca, šejha Lutfalaha, kao i višekatnu palaču Ali Kapu. Jasna raščlanjenost odgovara istodobnim evropskim principima izgradnje gradova, koja je morala utjecati sve do Isfahana, kao što i dvorsko zidno slikarstvo Ali Kapua jasno pokazuje crte istodobne nizozemske slikarske škole. Dekor građevine, ipak, ukupno određuje bogata primjena fajansnih mozaika, koji kod sakralnih građevina prevlači sve građevne dijelove potpuno. Ubuduće i sada ostaje karakteristično za Perziju prednost izrada sa četiri radijalna *ivana* i dekor od fajanse.

Mogulsko carstvo (1526–1858): u Indiji pošlo je za rukom potomcima Timura utemeljiti 1526. god. novo veliko carstvo, čija se arhitektura ravna najprije po građevinama obje druge velike islamske sile. Tako je utemeljitelj dinastije Babur dao pozvati osmanske arhitekte za građevno-tehničke zadaće. Njegov nasljednik Humajun (1530–1556) slijedi, obrnuto, safavidske običaje, time što svoju džamiju u Fathabadu ukrašuje caklenim dekorom. Tek pod Akbarom I (1556–1605), koji je dao podići novu prijestolnicu Fathpur Sikri, vratilo se svjesno – recimo kod tamo prvi puta zapaženim lukovičastim kupolama i kamenim oblaganjima – na mogućnosti lokalnih građevnih tradicija. Uz palače, vladarski nadgrobni spomenici (1630–1648. god. Tadž Mahal kod Agre) najbitnije su građevne zadaće.

ARISTOTEL (arapski *Arisṭūṭālīs* ili *Arisṭū*), vrijedi muslimanima kao »Prvi učitelj« (*al-mu'allim al-awwal*) i kao naprosto »Mudrac« (*al-Ḥakīm*). S iznimkom »Politike«, »Nikomahove etike« i »Magna Moralia«, sve njegove rasprave prevedene su na arapski. Logičke rasprave, koje su uvijek u vezi sa Porfirijevom *Isagogom* – već u *curriculumu* sirijskih redovničkih škola zauzimale čvrsto mjesto, bile su Arapima poznate još na početku prevodilačke djelatnosti; nakon utemeljenja prevodilačke akademije (*Bejt al-Hikma*) slijedili su ne-logički spisi, višestruko praćeni komentarima Aleksandra Afrodizijskog, Temistija ili kasnijih, novoplatonskih komentatora. Tumačenje tih objašnjivača bijaše odlučujuće za islamsko razumijevanje Aristotela. Već u kasnohelenističkim školama provođeno nastojanje da se uskladi platonsko i aristotelsko mišljenje u Islamu je još podržano time što

su djela s izrazito novoplatonskom tendencijom ušla u arapsku filozofsku literaturu pod imenom Aristotela, posebice tzv. »Aristotelska teologija« i »Knjiga o čistom dobru«, koja se, u islamskoj tradiciji, cijenila kao vrhunac aristotelske metafizike i nadaleko je zračila pravu teologiju. Tako je Aristotelovo djelo moglo u Islamu biti pretumačeno u zatvoreni teološko-filozofski sustav, koji je za svo daljnje istraživanje pribavio čvrste okvire.

ASASINI, ekstremna ismailitska sekta (vid. *ISMAILITI*). Ime se vraća na arapsku riječ *ḥaššāšīn* (onaj koji jede hašiš). *Asasini* zastupaju prava Nizara, najstarijeg sina Fatimida al-Mustansira, naspram njegovog brata Mustalija, koji je 1094. naslijedio oca. Stoga *asasini* sami sebe nazivaju *nizari*. Njihov utemeljitelj, Hasan ibn Sabah (Hasan-i Sabah), koji je u Egiptu postao Nizarov pristaša, pošto se još prije toga naselio u tvrđavi Alamutu u sjevernoj Perziji. Pod njime i njegovim nasljednicima, *asasini* su se svugdje u Perziji učvršćivali na nepristupačnim mjestima. Svojom prodornom snagom, fanatizovanom požrtvovnošću svojih pristaša i širokim djelovanjem njihove protusunitske propagande, postali su *asasini* najopasniji neprijatelji Velikih Seldžuka i halifata. I u Siriji su uhvatili korijena, gdje se njihov položaj učvrstio korištenjem nesređenog političkog stanja koje je nastalo od križarskih pohoda. Sirijski poglavar *asasina* bio je u Evropi poznat kao »Stari s brda«. U Perziji su *asasini* pali kao žrtve mongolske navale, a sirijske pristaše je uništio mamelučki sultan Bejbars. Etimologija francuske *(assassin),* talijanske *(assassino)* i španjolske *(asesino)* riječi za označavanje ubojice izvodi se iz imena ove sekte.

ASKERI (t. *asker,* vojnik), u osmanskoj tehničkoj upotrebi označava člana vladajuće vojničke klase. Ovaj izraz označava prije klasu nego funkciju; primjenjuje se na umirovljene ili rezervne, na žene ili djecu od *askerija,* na sultanove oslobođene robove ili *askerije,* a i na obitelji nosilaca vjerskih javnih dužnosti u službi kod sultana.

Klasa *askerija* obuhvaćala je istodobno robove-vojno osoblje, te vojne pozive feudalnih trupa. Ovi zadnji čini se da su nastali sa *gazijama* koji su se ustanovljavali u osvojenim zemljama. Oni su, zatim, regrutirani među zemljišnim vojnim plemstvom novostečenih teritorija.

Što se tiče osobnog statusa, oni su bili općenito podvrgnuti odredbama šerijata, ali su stavljeni pod posebnu sudsku nadležnost *kazi-askera* (vojnoga suca); u stvarima upravnim, fiskalnim i disciplinarnim, upravljali su se po posebnom zakoniku sultanskih pravila, *kanun-i sipahiyan.* To im je osiguravalo značajne povlastice i oslobađanje od obaveza. Teorijski, pripadnici klase *askeri* nisu bili povlaštena feudalna aristokracija; nisu imali propisana ili nasljedna prava na lena, dužnosti ili status, sve stvari koje su im se mogle povjeriti ili oduzeti voljom sultanovom. A u stvari, sultan je ograničavao ta lena i te dužnosti upravo na članove klase *askerija,* koji su se smatrali takvima i onda kada su ih bili lišeni. S druge strane, bilo je suprotno temeljnim zakonima carstva imenovati ljude iz seljačke mase (osim, naravno, *devširme* dječaka) na funkcije *askerija;* Koči-bej i kasniji memorijalisti vide u povredi tog pravila jedan od uzroka opadanja carstva. Neki od *askerija* mogao je biti unazađen u klasu seljaka i obrnuto, što u rano doba nije bio rijedak slučaj. Početkom 16. st., međutim, sultan Sulejman držao je potrebnim objaviti dekret koji je potvrdio spahije seljačkog porijekla u njihovim lenima i očuvati ih od razvlašćenja iz tog razloga. U 18. st. se proširenje lena na seljaštvo i primanje janjičara u trgovce i obrtnike toliko široko razvilo da je status *askerija* izgubio svako realno značenje.

ASKEZA, se promatra u Islamu, prvenstveno, u vezi s mistikom, što je po njezinom sadržaju, porijeklu i povijesti opravdano. Askeza (*nusk* – »pobožnost, odanost Bogu«, *zuhd* – »odricanje, uzdržljivost«, *taqwā,* – »strah od Boga, pobožnost, bogobojaznost«) tvori temelj cjelokupnog islamskog učenja o dužnosti. Ona treba za svakog muslimana vrijediti kao temeljno držanje u privatnom i društvenom životu. Ona se izražava u izbjegavanju svake nečistoće, određenih jela i pića, besmislenih odnosno iz čiste želje za užitkom izvršavanih čina, svih radnji, koje bi se mogle povezati na ma koji način sa grijehom, nepravom ili nečistoćom, te u provedbi raznih obaveznih pranja, molitvi i postova. Ipak asketsko držanje u Islamu ne smije voditi ka pregaranju svijeta i pustinjaštvu. Musliman je dužan ženiti se, prihvatiti neki poziv i starati se za svoju obitelj. On mora živjeti potvrđujući svijet, no ne smije se unutrašnje tako vezati za svijet da naruši svoj Bogu ugodni način života. To islamsko asketsko temeljno držanje može se najbolje prevesti izrazom *riyāḍa,* tj. »vježbanje«, »vježba«. Može se praviti razlika između mističkog i filozofskog oblika askeze: s intenzivnom interiorizacijom svih islamskih dužnosti i etičkih propisa povezuje mistik samotrpljenje, način sjedenja, imenovanje određenih riječi i formula, vježbe razmišljanja i zatomljivanje svih Bogom sprečavanih želja. Njegov cilj je priprema duše putem askeze za doček onog Božanskog (vid. *DERVIŠ*). Filozofska askeza je vježbanje praktične i teoretske sposobnosti da se duša vodi, na temelju islamskih propisa, ka očišćenju, a duh ka spoznaji Božanskog.

ASTROLOGIJA (a. *'ilm aḥkām an-nuǧūm*). Sve do najnovijeg doba bilo je tumačenje zvijezda visoko cijenjeno u cjelokupnom islamskom svijetu, premda ga teolozi nisu odobravali. U rano islamsko doba bilo je to, ipak, drugačije: predodžba o kozmičkoj uvjetovanosti ljudskog života čini se da nije bila u proturječju sa fatalističkom slikom svijeta, tako da se teolozi iz doba Abasida nisu ozbiljno suprotstavljali uvođenju astrologije, koja je i u helenizmu bila uveliko proširena. Već utemeljenje Bagdada (762) provodila su dvojica dvorskih astrologa, Perzijanac Naubaht i Židov Mašaalah (u. iza 809) i otada se nezadrživo širilo vjerovanje u astrologiju, sve dotle da se nije usuđivalo obavljati svakodnevne poslove bez savjeta astrologa. Taj pobjedonosni hod nije mogla više zaustaviti ni pravovjerna reakcija, koja je provađana u 10. st. i koju je, prije svega, al-Gazali (u. 1111) doveo do općeg važenja, a koja se protiv astrologije borila principom apsolutne Božje svemoći. Opsežna je astrološka literatura. Ona se u početku ograničavala da posreduje grčke, perzijske i indijske priručnike; ni na jednom drugom području znanja nije tako rano i opsežno započela prevodilačka djelatnost. Preostaci perzijskih vrela i neka grčka djela (npr. »Pentateuh« Doroteja Sidonskog) poznati su u arap-

skom prijevodu. Ali uskoro su se praktično važne zbirke i proricanja okrenula vlastitoj sadašnjici. Već je Mašaalah napisao svjetsku povijest iz astrološkog viđenja, koja je počivala na perzijskim vrelima, ali koja je dovedena do njegovog doba. Svoj vrhunac dostigla je arapska astrologija u 9. st. sa Kindijem (latin. Alkindus, u. oko 860) i iznimno plodnim Abu Mašarom (Albumasar, u. 886), koji je, među ostalim, izgradio učenje o aspektima. Daljnja glasovita imena su Ali ibn Ahmed al-Imrani (Haly Embrani, u. 955–956), al-Kabisi (Alcabitius, u. oko 967) i Španjolac Ali Ibn Abi ar-Ridžal (Haly Abenragel, u. poslije 1040). I gotovo svi astronomi bavili su se, više ili manje opsežno, tumačenjem zvijezda; često je to bilo njihovo glavno znanje, premda su se spram toga odnosili sa sumnjom; svaki vladar, koji je nešto do sebe držao, imao je svoje dvorske astrologe i mogao se vrlo lako uvjeriti u to da je promatranje zvijezda važno za dobro proricanje. Tako je veliki al-Biruni (u. oko 1050), koji je u mnogim spisima s jetkom oštrinom govorio o greškama i glupostima astrologa, napisao izvrstan, elementarni uvod u astrologiju, koji vrijedi još i danas za čitanje. Većina astronomskih djela sa tabelama bila su, u prvom redu, određena za astronomske svrhe, jer se arapski astrolozi nisu zadovoljavali – suprotno mnogim svojim prethodnicima i nasljednicima – sa sirovim približnim vrijednostima zvjezdanih položaja, nego su postavljali tačna i komplicirana izračunavanja, prije nego što su predskazivali. Time su, sa svoje strane, oplodili astronomsko istraživanje. Pokušaj, kojeg je prvi poduzeo Abu Mašar, da bar dio područja astrologije utemelji na jedinstvenim principima, morao je, dakako, propasti; već mnogo mjerodavniji Ptolemej nije to uspio. Samo zbirka najrazličitijih, često međusobno proturječnih pravila i propisa, koja se tokom vremena sakupila, a sada uvećana i perzijskom i indijskom građom, omogućavala je znalcima da, po potrebi, izaberu metodu, koja je primjerena dotičnom slučaju i željenom ishodu. Tako su arapski astrolozi malo vlastitog dodali naslijeđenoj zgradi, ali uvodi i priručnici, koje su oni sastavili, bili su tako pregledni i opsežni da je veliki broj njih bio u 12. i 13. st. preveden na latinski i grčki. Uz ove prijevode, koji su se širili u brojnim rukopisima, mogla su se održati samo astrološka Ptolemejeva djela. Astrološka djela arapskih pisaca pripadala su prvima i najčešće izdavanim proizvodima štamparija i vrijedila su kao najviši autoriteti sve do privremenog kraja astrologije u Evropi s prodorom kopernikovskog sustava.

ASTRONOMIJA (a. *'ilm al-hay'a, 'ilm an-nuǧūm, 'ilm al-falak*). Poznavanje zvijezda uživalo je u Islamu u svim dobima visoki ugled, jer se *Kur'an* višestruko poziva na red zvjezdanog neba kao na dokaz Božje providnosti, a sa različitim od religije naređenim radnjama, kao post, molitva i određivanje kible, povezana su astronomska izračunavanja. Sam Poslanik, a i njegova okolina nisu, dakako, bili zvjezdoznanci, te su im i znanja u tom pogledu bila ograničena na neke upadljive zvijezde i zviježđa, te 28 »Mjesečevih postaja«, tj. zvjezdane grupe koje su Mjesecu u pojedinim Mjesečevim danima najbliže. Godišnji usponi i padovi tih Mjesečevih postaja *(anwā')* vrijedili su kao znaci vremena. Ali krajem umajadske dinastije i tek po abasidskom preuzimanju vlasti (750) došlo je do snažnog razjašnjavanja sa kulturom pokorenih naroda, koja je upravo na ovom području bila uveliko nadmoćnija. To se očitovalo u velikom prevodilačkom valu, koji se najprije usredotočio, zbog vodećeg položaja istočnog dijela carstva, na indijska i perzijska djela, a uskoro je zahvatio i grčku literaturu. Prvi arapski zvjezdoznanci stavili su u svojim djelima, manje ili više neobavezno, naporedo razne tradicije; tipično za to su tablice s uputama za upotrebu *(zidž)* al-Hvarizmija (oko 830). Vlastitim promatranjima i izučavanjima, koja je posebice pomagao halifa al-Memun (u. 832), uskoro su arapski astronomi utvrdili nedostatak takvog postupka. S tabelarnim djelom al-Batanija (Albatenius, u. 929) prodro je, u svakom slučaju, u istočni dio carstva teoretski zasnovani i svakom vremenu prilagodljivi Ptolemejev planetarni model; poređenjem svojih rezultata mjerenja s onima Ptolemeja *(Almagest)* uspio je al-Batani izvesti značajna poboljšanja. I nadalje se živo astronomski istraživalo; mnogi od vladara, koji su od 10. st. podijelili među sobom carstvo, podigli su vlastiti, preciznim instrumentima opremljeni opservatorij, kako bi u tabelarnim djelima ovjekovječili svoje ime. Među uveliko preko stotinu djela te vrste ovdje se, primjera radi, navode po historijskim bilješkama dragocjene »Hakimijske tablice« egipatskog zvjezdoznanca Ibn Junusa (započete oko 990), te priručnik *al-Qānūn al-Mas'ūdī* od al-Birunija (1030), koji je zamišljen po uzoru na Almagest (Ptolemeja), te koji je uzeo u obzir indijsko zvjezdoznanstvo po originalnim vrelima. U 10. st. su se metode izračunavanja toliko usavršile da je, na temelju grčke i indijske geometrije kugle, nastala samostalna trigonometrija. Dijelom astronomska, a dijelom filozofska kritika umjetnog sustava Ptolemeja, koji je svaki planet obrađivao za sebe, ipak nikada nije utihla, premda je školjkasti model kozmosa – što ga je sam Ptolemej predlagao – u obliku koji mu je dao Ibn al-Hejsam (Alhazen, 965–1039), poglavito znan kao optičar, našao velikog odjeka sve do novog doba. Možda su zato negrčke metode tako dugo živjele u Španjolskoj. Meslema al-Medžriti iz Kordobe (u. 1007) priredio je novo izdanje tablica al-Hvarizmija, a az-Zerkala (u. 1080) sastavio, na toj osnovi (uz korišćenje al-Batanijevim djelom), »Tablice iz Toleda«, koje su vladale zapadnom astronomijom u cijelom srednjem vijeku. Džabir ibn Aflah iz Sevilje (sred. 12. st.) napao je žestoko neke postavke iz *Almagesta* zbog stanovitih proturječja, te su oko 1200. god. razni španjolski filozofi, posebice al-Bitrudži, pokušali bezuspješno skicirati model kozmosa, koji bi bolje bio u skladu s Aristotelom. Zahvaljujući široj kulturnoj razmjeni između kršćanskog i islamskog dijela Španjolske, ovi su spisi ubrzo prevedeni na latinski. Veći uspjeh, ali manji odjek, imala je škola iz Merage kod Tabriza, koju je 1259. god. utemeljio Nasir ad-din at-Tusi (1201–1274), šiitski univerzalni učenjak i savjetnik mongolskog hana Hulagua. Postupno je zvjezdoznancima te škole uspjelo nejednolična kružna kretanja, od Ptolemeja potrebna za prikaz kretanja planeta, zamijeniti takvima sa jednoličnom brzinom. Ibn aš-Šatir u Damasku (1350) uspio je, konačno, na toj osnovi popraviti i posebice tešku teoriju Mjeseca i Merkura, te je tako čak brojčano dalekosežno anticipirao Kopernikovu teoriju planeta – a da, doduše, nije napravio korak ka heliocentričkom sustavu. Njegovom ugledu zahvaljuje astronomija kao »kraljevska znanost« da je, duže od svake druge svjetovne znanosti, cvjetala u Islamu.

Tako je Timurid Ulugbeg oko 1420. god. podigao u Samarkandu observatorij, uz suradnju istaknutih astronoma kao što je Gijas ad-din al-Kaši (u. 1429), po čijem je uzoru još i 1576. god. podignut observatorij u Istanbulu, te u 18. st. više takvih u Indiji. Mnogostruka promatranja imala su za posljedicu stalna poboljšanja astronomskih instrumenata, od kojih je najpoznatiji astrolab – sprava za promatranje i računanje u jednom. Za povećanje tačnosti mjerenja (prije izuma dalekozora!) gradili su se sve veći instrumenti; djelomično još postojeći zidni kvadrat u Samarkandu ima promjer od 40 m. Mnogi od tako dobijenih rezultata prodirali su od 10. st. pa sve do novog doba u često slabom, ali nikada presahlom toku ka Zapadu i oplodili su trajno evropsku astronomiju. O tome svjedoče izrazi kao zenit (*samt ar-ra's*, »smjer glave«), nadir (*samt nazīr*, »protusmjer«), azimut (*as-samt*, »smjer«) i brojna arapska imena zvijezda, koja se, dakako, samo najmanjim dijelom vraćaju na prava beduinska imena. Već su se u 10. st. kod nas odomaćile jasne zvijezde koje su popisane po astrolabima radi orijentacije; njima pripadaju Aldebaran [*ad-Dabarān* (nasljednik Plejada)], Algol (*al-Ġūl*, »demon«), Rigel (*riǧl*, noga Oriona) i Vega (*al-Wāqi'*, obrušujući orao). Svi daljnji popisi zvijezdanih imena oslanjaju se na djelo o zvijezdima Abderahmana as-Sufija (903–986), koje dodjeljuje većini neodređenih oznaka zvijezda, koje su sakupili arapski jezikoslovci, neko mjesto na *Almagestovom* zvjezdanom nebu. Kasniji evropski prerađivači preuzeli su, većinom, doslovno tamo sakupljena arapska imena i sa grčkog prevedene oznake položaja, a da nisu ni spoznali njihovo pravo značenje. Legenda o zvjezdanom bogatstvu Arapa je, dakle, tisućljetna zabluda. Prava djela islamskog zvjezdoznanstva nalaze se na bitno punovažnijim područjima.

AŠARI (a. *Abu-'l-Ḥasan 'Alī al-Aš'arī*), znameniti teolog, rođen u Basri 873–874. godine. Čitava genealogija teče ovako: Ali ibn Ismail ibn Ishak ibn Salim ibn Ismail ibn Abdalah ibn Musa ibn Bilal ibn Abi Burda. Do svoje četrdesete godine bio je marljiv učenik mutazilitskog teologa al-Džubaija, a onda se, prigodom nekog spora s učiteljem o ispravnosti Božje predodredbe, razišao s njim i krenuo svojim putem. Drugi, međutim, dokazuju da se ovdje radi o krivoj legendi, te da je vjerojatno, proučavajući predaje, postao svjestan suprotnosti koje vladaju između mutazilitskih pogleda i islamskog duha. Kako bilo da bilo, on je otada zastupao pravovjerna gledišta protivna mutazilitskim, te je sastavio velik broj djela dogmatske i polemičke naravi. Inače je pripadao šafiitskom *mezhebu*. Zadnje godine života proveo je u Bagdadu, te je tu godine 935. i umro.

Broj knjiga koje je Ašari napisao dosiže (prema Ibn Furaku) tri stotine. Ibn Asakir daje naslove 99 knjiga. Djelo *al-Ibāna 'an uṣūl ad-diyāna* tiskano je uz tri dodatka u Hajderabadu 1903. god.; također i njegovo djelo *Risāla fī istiḥsān al-ḫawḍ fī al-kalām* (Hajderabad, 1905).

Najznačajnije od njegovih tiskanih djela je *Maqālāt al-islāmiyyīn*. Ovo se djelo sastoji od tri dijela: a) pregled muslimanskih sekti i razmirica (šiiti, haridžiti, murdžiti, mutaziliti, mudžesimiti, džehmiti, dirāriti, nedžariti, bekriti, asketi) (str. 1–289); b) vjerovanje pravovjerne zajednice (*aṣḥāb al-ḥadiṯ wa ahl as-sunna*), te blago odstupanje od ove koje se očituje kod al-Katana, Zuheira al-Asarija, Abu Muaza at-Tavmanija (str. 290–300); c) pregled različitih mišljenja o pojmovima *kelama* (str. 301–610).

Maqālāt je prvo djelo te vrste u muslimanskoj literaturi. Ono potanko razglaba nazore pojedinih sekti; pisac raspolaže podacima iz prve ruke. Nije opterećeno nikakvim pokušajem shematiziranja niti ikakvom pristranošću. Pretpostavlja se da je pisac napisao *Maqālāt* u vremenu kada preobraćenje i njegove posljedice nisu više bili svježi događaji. U predgovoru knjige izjavio je da ga je na sastavljanje navela činjenica što nedostaje objektivan prikaz onih koji krivo vjeruju. Vjerojatno mu je upravo želja da bude objektivan pomogla da se uzdrži, te da ne spomene nikakve poglede koje Predaja pripisuje njemu osobno. S time u vezi istaknimo da je teško praviti oštru razliku između njegove ličnosti i njegove škole. Treći dio knjige mogao bi se pokazati dragocjenim za povijest muslimanske skolastike.

Al-Ašarija prati slava da je prevladao odbojnost starijih muslimanskih učenjaka prema dijalektici u pitanjima vjere, te da je ovu uspješno koristio u napadu na mutazilite i poglavare drugih sekti za koje se sumnjalo da krivo vjeruju. Smatra se utemeljiteljem pravovjerne skolastike (*kalām, kelam*), budući da je i ono malo pravovjernih učitelja, koji su se usudili zaći u nju prije njega, bilo nedovoljne kulture da izbjegne uvredljivost nekih izraza. Njegove su metode naročito prihvatili šafiiti, te je on oko sebe okupio krug učenika iz kojeg su nikli mnogi slavni teolozi, koji će razviti i proširiti njegove temeljne vjerske stavove. Najpoznatiji od ovih starijih ašarita su al-Bakilani, Ibn Furak, al-Isferaini, al-Kušajri, al-Džuvajni (imām al-Ḥarameyn) i, posebno, al-Gazali. Izvan šafiitskog *mezheba*, al-Ašarijeve ideje nisu bile dovoljno priznate. Hanefiti su više voljeli ideje njegovog suvremenika al-Maturidija, koji se, međutim, od njega razlikovao samo u sporednim spornim tačkama; Hanbaliti su zadržali stara gledišta, te su ostali protivnicima ašaritske škole. U Španjolskoj se Ibn Hazm suprotstavio al-Ašariju. U vrijeme prvog Seldžuka, Tugrulbega, ugledni su ašaritski učitelji bili čak, na poticaj vezira al-Kundurija, i proganjani; no njegov nasljednik Nizamulmulk uskoro je dokrajčio takav stav prema njima. Općenito su postajali sve utjecajniji, posebno zahvaljujući pisanju znamenitoga al-Gazalija. U Magribu su našli vatrenog zagovornika u ličnosti Ibn Tumerta, osnivača almohadskog carstva. Konačni će rezultat biti da će ašaritski *kelam* biti poučavan u svim sunitskim školama, te da će nekadašnja neslaganja biti zaboravljena.

AŠURA (a. *'āšūrā'*), ime koje nosi 10. dan islamskog mjeseca muharama, dan dobrovoljnog posta. Drži se da je Muhammed, po dolasku u Medinu, a u svrhu da pridobije Židove, kojih je tu bilo veoma mnogo, ustanovio dan Ašure. Ali kada se njihov stalni otpor pretvorio u odlučno neprijateljstvo spram nove zajednice, te kada su se odnosi s njima krajnje zategli, post Ašure prestao je biti vjerska obaveza, nego je prepušten slobodnom izboru vjernika. Vrlo je rano naveden 10. muharam kao dan Ašure, mada se sada ne zna tačno na koji se dan arapske godine postilo u početku, jer se vrlo loše zna kalendar toga doba.

Evropski orijentalisti drže sigurnim da je taj dan preuzet iz židovske tradicije. Muslimanska tradicija veže ga za običaj-

nost starih Arapa, te tvrdi da su Mekanci u stara vremena postili dan Ašure.

Muslimani su uvijek smatrali dan Ašure kao preporučljiv blagdan; poštovan od pobožnih ljudi svog sunitskog svijeta, on je svet i iz historijskih razloga: toga dana je Nuh (Noje) napustio lađu. U Meki su vrata Kabe otvorena posjetiocima na taj dan. U šiitskim zemljama, drugačiji su običaji vezani uz 10. muharam.

ATATURK (t. Mustafa Kemal-paşa Atatürk), utemeljitelj i prvi predsjednik Republike Turske, rođen je u Solunu god. 1881, a umro u Istanbulu 10. novembra 1938. god. Pošto je vrlo mlad izgubio oca, Ali Rizu, odgojila ga je mati Zubejda Hanum. U 12. godini, ušao je u pripremnu vojnu školu u Solunu. God. 1895. ušao je u vojnu školu u Monastiru (Bitolj), a zatim god. 1899. u onu u Carigradu, gdje se počeo zanimati za politički život i aktivno sudjelovati u tajnim pokretima opozicije koju je izazvao despotizam sultana Abdulhamida II. Kada je diplomirao Vojnu akademiju god. 1905, upućen je kao kapetan u Damask, gdje je osnovao grupu *Vatan ve Hürriyet* (Domovina i sloboda). Vrativši se u Solun, miješao se samo izdaleka u djelatnosti pokreta *Ittihad ü Terakki* (Jedinstvo i napredak), jer se nije uspio sasvim sporazumjeti sa vođama tog pokreta, posebice sa glasovitim Enver-pašom. Sudjelovao je u obrani Tripolitanije koju su zauzeli Talijani (1911–1912), te je imenovan za vojnog atašea u Bugarskoj i, tokom prvog svjetskog rata, proslavio se u borbama na Dardanelima (1915) i, u svojstvu zapovjednika vojske, u onima na Kavkazu (1916) i u Palestini (1917). Nakon kratkog puta u Njemačku, on je ponovo preuzeo u Palestini zapovjedništvo Sedme armije, s kojom je uzmicao do na sjever od Alepa, gdje se zatekao pri primirju iz Mudrosa (1918). Mustafa Kemal nije odobravao drakonske uvjete tog primirja, te se sukobio sa sultanom Mehmedom IV. Pozvan je u glavni grad, gdje su njegovi nacionalistički osjećaji podvrgnuti oštroj kritici, a zatim imenovan (1919) za inspektora Sjeverne armije u Erzurumu. 19. maja on se iskrcao u Samsunu, odlučan da se bori za punu nezavisnost Turske, koja je bila ugrožena namjerama Saveznika, a oslanjajući se na trupe koje su mu ostale vjerne, 22. juna on je iz Amasje uputio okružnicu kojom osuđuje vladanje od strane sultana i velikog vezira Damad Ferid-paše. Pomoću Kongresa, kojeg je sakupio u Erzurumu (23. jula) i Sivasu (4. septembra), zatražio je neovisnost i jedinstvo Turske. Početkom 1920. god., pošto je pridobio za stvar određeni broj političkih i vojnih ličnosti, sazvao je u Ankari prvu Veliku narodnu skupštinu koja ga je izabrala za predsjednika. Borba se vodila protiv vlade u Carigradu i protiv Saveznika, posebice Grka (1920–1922). Njegova odlučna intervencija u borbama, koje su se vodile protiv Grka, učinila je da mu je Skupština dodijelila titulu *Gazi* (Pobjedonosni).

Primirje iz Mudanje (1922) potvrdilo je pobjedu Mustafe Kemala, koji je dao da se 1. novembra 1922. god. izglasa ukidanje sultanata. Konferencija u Lozani (novembar 1922 – jula 1923) dala je Turskoj njezinu potpunu neovisnost i nacionalne granice. Drugi saziv Velike narodne skupštine, čija je većina pripadala Narodnoj stranci, koju je utemeljio Mustafa Kemal (a kasnije postala Republikanska stranka), proglasio je Republiku 29. oktobra 1923; Mustafa Kemal je izabran za Predsjednika – dužnost na koju je on stalno ponovo biran do svoje smrti – dok je Ismet-paša (Ismet Inönü) imenovan za predsjednika vlade, a Ankara je postala glavni grad. Početkom 1924. je ukinut i halifat. Prve godine turske republike obilježene su nepokolebljivom riješenošću Mustafe Kemala da modernizira zemlju, da otrese strano ekonomsko starateljstvo, da je učini svjetovnom. Oslanjajući se na jedinu stranku, koja mu je bila potpuno privržena, on je nametnuo ustav koji je, praktički, vlast dao predsjedniku Republike (1924). Posvjetovljavanje, koje je obilježeno ukidanjem vjerskih sudova, kur'anskih škola i derviških redova, zabranom nošenja fesa, ukidanjem člana ustava koji Islam proglašuje za državnu vjeru, izazvalo je lokalne pobune (Kurdistan, područje Izmira) i reakcije u nekim političkim sredinama, no brzo su ugušene. Modernizacija se vršila (u isto doba i turcizacija) nacionalizacijom stranih društava, poticanjem poljoprivrede i industrije, stvaranjem narodnih banaka, razvitkom prometnica, reformom pisma, glasanjem žena, ustanovom novog građanskog, kaznenog i trgovačkog zakonika. Odluke Mustafe Kemala, koje je bez otpora potvrđivala Narodna skupština, širene su po zemlji putem lokalnih odjeljaka Narodne stranke i putem *Halk evleri* (Narodni domovi): cijela nacija je dosegnuta i prožeta novim idejama. Krajem 1934. god., jedan zakon je nametnuo svim građanima upotrebu prezimena; Skupština je dodijelila Mustafi Kemalu naziv »Atatürk« (Otac svih Turaka). U vanjskoj politici se pokazao pristašom mira, ali odlučan da štiti neovisnost svoje zemlje; sa susjednim zemljama i sa velikim silama zaključio je ugovore o prijateljstvu ili savezništvu. S Grčkom, Rumunjskom i Jugoslavijom je potpisao pakt, »Balkanski savez« (1934), produžen na Istoku paktom iz Sedabada (Turska, Irak, Iran i Afganistan) god. 1937. Umro je 10. novembra 1938. u Istanbulu, a oplakivao ga je cijeli narod, koji je u njemu gledao oslobodiltelja i obnovitelja zemlje. Privremena grobnica bila je podignuta u Etnografskom muzeju u Ankari; krajem 1953. god., njegovi posmrtni ostaci su svečano preneseni u golemi mauzolej koji je u njegovu čast podignut u glavnom gradu.

Mustafa Kemal bio je čovjek nepopustljivog karaktera, teško je podnosio opreku, strog spram sebe kao i drugih, a jedini mu je cilj bio podizanje i veličina njegove zemlje. Protivnik sultanata i Islama, on se obrušio i na jedno i drugo, smatrajući ih odgovornim za opadanje Turskog Carstva. Njegova strasna ljubav prema domovini dovela ga je dotle da je bio krajnje oštar, kako spram etničkih manjina, koje su dugo vremena živjele u Turskoj, tako i spram nekih istaknutih Turaka, čija je jedina krivica bila u tome što se nisu slagali sa svim njegovim političkim idejama. Ataturk je, ipak, udario svoj jaki pečat na novi režim u Turskoj. Za njegove nasljednike nije moglo doći u obzir da dovedu u pitanje njegovo djelo, osim u pogledu vjere i demokratizacije režima.

AZAB (a. *'azab*), riječ koja označava »neoženjenog muškarca ili neudatu ženu«, primijenjena je na neke vrste boraca pod Osmanlijama između 13–19. st. Vojnicima nekih osmanskih formacija, posebice onima koji su regrutirani putem *devširme*, bilo je zabranjeno ženiti se prije nego što se povuku iz službe; može se pretpostaviti da su prvi *azabi* koji se spominju – oni koje je vladarska kuća Ajdin Ogullari

koristila kao pomorsku vojsku u 13. st. – bili neženje regrutirane po selima obale. Izraz je, vjerojatno, korišćen jednako za mornare, istodobno u seldžučkoj državi Konje i u manjim državama koje su oni naslijedili od kako su postali gospodari obala.

Vjerojatno zbog toga što su to bile neženje, izraz *azab* koristio se, od početka osmanske epohe, za lake strijelce koji su posebno regrutirani za vojne pohode, svaki puta kada se držalo nužnim; njihova uloga u borbi bijaše da smjesta stanu nasuprot neprijatelja, ispred topništva i janjičara, te da borbu otvore kišom strijela. Svih 20 ili 30 provincijskih hanova davali su jednog od tih *azaba;* ovi su tokom službe bili izdržavani davanjima tih hanova, za isto vrijeme oslobođenih poreza.

Od sredine 14. st., postoje *azabi* korišćeni u garnizonima osmanskih tvrđava. Ti *kale azabları,* kako su ih zvali, bili su manje-više organizirani kao janjičari i drugi *odžaci* regrutirani putem *devširme* (mada sami nisu regrutirani po tom osnovu) i plaćani u srebru od Riznice. Premda su svi morali započeti svoju službu kao neženje, mogli su, po svoj prilici, dobiti odobrenje da se ožene, jer su se položaji u tim korpusima mogli prenositi nasljedstvom na sinove. Nakon 16. st. *kale azabları* ponekad su korišćeni kao pontonirci. Oni *azabi,* koji su bili zaduženi za municiju, bili su uključeni u *džebedžije,* ali su zadržali svoj naziv. Vjerojatno je do toga došlo nakon što se *džebedžije* nisu više regrutirale putem *devširme.* Kasnije, po ukidanju janjičara, pominju se u izvještajima *azabi* »graničari«, kao elitna pješadija smještena na granicama.

Konačno, Osmanlije su slijedili tradiciju kuće Ajdin Ogullari, pa su *azabi* upotrebljavani i za pomorsku službu, kao vojnici naoružani puškama pod zapovjedništvom časnika *(reis),* koji su se mogli uzdići bilo do zapovjedništva galije bilo do nekih viših položaja u Admiralitetu. Ljudi iz *odžaka* Admiraliteta bili su, u stvari, poznati pod imenom *azaba,* te, kao i oni koji su korišćeni u pomorskoj službi, plaćani iz carske Blagajne. Bili su zaduženi čuvati ratne brodove za vrijeme dok su bili u pristaništu.

AZERBEJDŽAN. Provincija u Iranu ali i Sovjetska socijalistička republika.

Velika iranska provincija. Na grčkom se zvala *Atropatene,* po imenu generala Atropatesa, koji je, u doba Aleksandrove navale, proglasio njezinu neovisnost (328. pr.n.e.) i tako sebi očuvao kraljevstvo u sjeverozapadnom kutu zemlje koja će kasnije postati Perzija. Dinastija Atropatesa napredovala je pod Arsakidima i smiješala se sa kraljevskom obitelji. Pod Sasanidima, zemljom je upravljao *marzuban* i, oko kraja tog razdoblja, on je pripadao obitelji Faruh-Hormizd. Glavni grad bio je Šiz (ili Ganzak), čiji položaj je istovjetan s ruševinama Lejlana, jugoistočno od Urmijskog jezera.

Arapsko osvajanje Azerbejdžana predmet je oprečnih izvještaja u godinama 639–643. Navodi se da je pod halifom Omarom, Hudajfa ibn al-Jeman osvojio ovu zemlju. On je pregovarao s *marzubanom,* čija je prijestonica bila u Ardabilu. Ovaj je pristao platiti 800.000 dirhema (drahmi), a Arapi su obećali da neće nikoga staviti u ropstvo, da će štovati hramove vatre, kao i obrede koji se tu slave, te da će zaštititi pučanstvo od Kurda (nomada) iz Belasegana, Sebelana i Šatruzana.

Pučanstvo (porijeklom Iranci) govorilo je mnoštvo dijalekata. Arapski glavari postupno su se asimilirali u domorodno pučanstvo, te su oko sredine 10. st. Ravadidi bili smatrani Kurdima.

Nakon Babakove pobune slabi utjecaj halifata na Azerbejdžan. Zadnji energični upravljači (889–929) bili su Sadžidi, koji su i sami skončali u pobuni. Nakon njihovog pada, nastale su domorodačke dinastije. Nakon haridžita Dejsama (pola Arap, a pola Kurd), Azerbejdžan je zauzeo dajlamitski poglavar Marzuban ibn Muhamed, po vjeri *batinit.* Dajlamiti su zamijenili kurdske Ravadide (983–1070).

Početkom 11. st., horde Guzâ, najprije u malim grupama, a onda u znatnim četama, koje su vodili Seldžuci, zauzele su zemlju. Zbog toga je iransko stanovništvo Azerbejdžana i susjednih područja Transkavkazije postalo turkofonsko. God. 1136. zemlja je pala u ruke atabega Ildigiza (Eldigüz), čiji su potomci vladali – u suparništvu sa Ahmedilijama – sve do kratkotrajne invazije horezmijskog šaha Dželal ad-dina (1225–1231), za kojom su odmah slijedili Mongoli. S dolaskom Ilhana Hulagua (1256), Azerbejdžan postaje središte velikog carstva koje se prostiralo od Oksusa (Amu Darja) do Sirije. Prijestonica Mongola bila je najprije u Meragi, a zatim u Tabrizu, koji postaje veliko središte trgovačkog i kulturnog života. Nakon Mongola i njihovih nasljednika Dželairida, Azerbejdžan su okupirali Turkmeni koji su došli sa Zapada (Kara-kojunlu i Ak-kojunlu), čiji je glavni grad bio Tabriz (1378–1502).

Nakon 1502. god., Azerbejdžan postaje glavni bastion i glavna tačka okupljanja Safavida, koji su sami rodom iz Ardabila i prvotno govore lokalni iranski dijalekt. Pa ipak, između 1514. i 1603. god., Osmanlije su često zauzimali Tabriz i druge dijelove pokrajine. Perzijsku prevlast uspostavio je šah Abas, no, tokom afganske navale (1722–1728), Osmanlije su ponovo zauzeli Azerbejdžan i druge zapadne pokrajine Perzije, sve do trenutka kada ih je protjerao Nadir-šah.

S nastupanjem dinstije Kadžara, Azerbejdžan postaje tradicionalno boravište zakonitih nasljednika. Na Sjeveru, konačna granica s Rusijom (duž Araksa) uspostavljena je 1828. god. Zapadna granica sa Turskom određena je tek 1914. god., a pod Reza-šahom Perzija je ustupila Turskoj mali teritorij sjeverno od Ararata.

Nakon 1905. god., predstavnici Azerbejdžana uzeli su aktivnog udjela u perzijskoj revoluciji. 3. aprila 1908. god. ruske trupe došle su u Azerbejdžan, u suglasnosti s Velikom Britanijom, da osiguraju zaštitu stranih kolonija u Tabrizu. Ali su produžile svoj boravak pod raznim izlikama i borile se protiv Turaka 1914–1917. god. s različitim uspjesima. One su napustile Azerbejdžan nakon ruske revolucije (1917) i 8. juna Turci su došli i u Tabrizu postavili njima sklonu vladu. Tek tada se javljaju prvi znaci nacionalizma u zemlji. Perzijsku kontrolu ponovo je uspostavio budući Reza-šah 5. septembra 1921. god. Nakon zbivanja 1941. god., sovjetske snage su zauzele sjeverne pokrajine, uključujući i Azerbejdžan. Pod okupacijom se razvio pokret za samostalnost Azerbejdžana, unutar granica Perzije. Rusi su napustili Azerbejdžan početkom maja 1946. god. umjesto marta 1946., kako je najprije bilo dogovoreno: ta odgoda, izazivajući veliku

raspravu u OUN, prouzročila je prvo službeno cijepanje među saveznicima. Nakon njihovog odlaska, priznata je pokrajinska samostalnost Azerbejdžana 1946. god., kojom su zajamčena prava lokalne uprave, kao i upotreba lokalnog turskog dijalekta.

Sovjetska socijalistička republika Azerbejdžan. Nalazi se u središnjem dijelu Transkavkazije, između južnoistočnog račvanja Kavkaza, obale Kaspijskog jezera i Araksa (koji je odvaja od istoimene perzijske pokrajine). Na sjeveroistoku ona graniči s Autonomnom republikom Dagestanom (koja sama čini dio RSSFR). Na sjeverozapadu, granica joj dotiče Sovjetsku republiku Gruziju, a na zapadu Savjetsku socijalističku republiku Armeniju. Na jugozapadu, Autonomna republika Nahičevan, usječena u armenski teritorij, čini dio Azerbejdžana, dok planine Karabaha čine samostalni teritorij unutar Azerbejdžana.

Nakon poraza ruske carske vojske, Baku je bio zauzet po osnovu zaštite od Saveznika (1918), za račun Rusije. Turske trupe, pod Nuri-pašom, zauzele su Baku 15. septembra 1918. god. i reorganizirale staru pokrajinu pod imenom Azerbejdžan – to, kako se objasnilo, na temelju sličnosti njegovog turkofonskog stanovništva s turkofonskim stanovništvom perzijskog Azerbejdžana. Kada su nakon primirja, Saveznici ponovo zauzeli Baku (17. 10. 1918), general Tomson je priznao postojeću upravu Azerbejdžana, od stranke Musavat, kao jedinu lokalnu vlast. Nakon odlaska Saveznika, proglašen je sovjetski režim u Bakuu 28. 4. 1920. god. bez oružanog otpora i Azerbejdžan postaje jedna od tri združene republike Transkavkazije. God. 1936., federacija je rasturena, a 5. 12. 1936. god. Azerbejdžan je uključen u SSSR.

Republika ima površinu od 85.700 km^2, te desetak milijuna žitelja, od čega nekih 40% živi u gradovima. Lokalni Turci čine većinu od 3/5 stanovnika, dok ima manji broj Armenaca i Rusa. Glavni grad Azerbejdžana je Baku.

AZHAR (a. *Ǧāmiʿ al-Azhar*, od *al-Ǧāmiʿ al-azhar*), džamija i škola u Kairu. Džamiju je sagradio Džauhar al-Katib as-Sikili (alias as-Saklabi), general Abu Temima Maada, godinu dana nakon što su Fatimidi zauzeli Egipat, a odmah nakon utemeljenja nove prijestolnice (al-Qāhira: džumada I 359 – ramazan 361). Posvećena je i otvorena za službu Božju u ramazanu 361/juni–juli 972.* Smještena je nedaleko od »velike tvrđave«, između četvrti Dejlem i turske četvrti na jugoistoku grada. Džauhar je na zgradu stavio natpis (s datumom 360. god. po *Hidžri*), čiji tekst je sačuvao al-Makrizi; međutim, on je kasnije nestao. Brojni drugi fatimidski vladari gradili su dodatke džamiji i darivali je poklonima i darovnicama; al-Aziz Nizar (976–996), na primjer, učinio ju je akademijom i podigao ubožnicu za 35 ljudi.

Među znamenitosti prve zgrade spominje se *ṭilasm* (talisman); na vrhu triju stupova postavljene su ptičje figure koje sprečavaju da se ptice gnijezde i legu u džamiji. U vrijeme al-Hakima (996–1020), zaklade i darovi poklanjani su Azharu i drugim džamijama. Al-Makrizi je sačuvao zapis o tome koji potječe iz 400. godine. Al-Amir je godine 1125. izgradio udubljenje za molitvu *(mihrab)* s rezbarijama u drvu, na kojem bijaše natpis što se do danas čuva u Arapskom muzeju u Kairu. Džamija ime duguje svom fatimidskom porijeklu, te se s pravom tumači kao aluzija na az-Zahru, što je jedan od nadimaka Fatime; od nje je dobila ime i *maksura* džamije. Manje dodatke džamija također duguje halifama al-Mustansiru i al-Hafizu.

S ejubidskom vladavinom došla je i reakcija, budući da su oni kao žestoki suniti nastojali uništiti svaki trag šiitskim Fatimidima. Saladin je džamiji oduzeo pravo *hutbe*, te je lišio većeg broja al-Hakimovih darova. Prošlo je gotovo čitavo stoljeće prije nego što se milost vladara i plemića ponovo osmjehnula džamiji. Al-Melik az-Zahir Bejbars dodao joj je nove zgrade, pobrinuo se da se uspostavi akademska nastava, te joj vratio pravo *hutbe* (1266–1267: *ǧawāz al-ǧumʿa*). Više emira slijedilo je njegov primjer. Otada datira procvat Azhara kao džamije i odgojne ustanove. Pored brige za nju unutar domovine, džamiji je pogodovala i činjenica što su mongolska razaranja na Istoku, a opadanje moći Islama na Zapadu, uništili ili oslabili mnoge stare i slavne *medrese*. Kada je 1302–1303. god. džamija razorena u zemljotresu, Emir Salar ju je ponovo sagradio. Iz godine 1325. potječu nove zgrade koje je izgradio Muhamed ibn Husein al-Isirdi (iz Sirta u Armeniji), kairski *muḥtasib;* otprilike u isto vrijeme emiri su u blizini džamije izgradili visoke škole *(madāris):* to su učinili 1309–1310. Tajbers, a 1339–1340. Akbuga Abdelvahid. Ove su kasnije stavljene pod upravu Azhara, gdje i sada spadaju. Evnuh Besir al-Džamdar an-Nasiri (oko 1360) dogradio je razne dodatke i napravio popravke. On je, također, poklonio džamiji *Kur'an* i učioca (čitača) uz njega, iznova opremio kuhinju za siromahe, te utemeljio katedru za hanefitsko pravo. Godine 1397–1398. srušio se minaret, ali je odmah popravljen iz privatne riznice sultana Barkuka. Ova se nesreća ponovila dvaput (1414–1415. te 1423–1424), ali je šteta uvijek nadoknađena. Nekako u isto je vrijeme iskopan bunar, izgrađen *sebil* i podignut bazen za ritualno umivanje. Evnuh Džauhar al-Kankabai (umro 1440–1441) sagradio je i školu pokraj džamije. Najveći dobročinitelj džamije u 15. stoljeću bio je Kait-beg. Gradnja njegovih prostranih dodataka završena je 1494, malo prije njegove smrti. Njemu se, pored ovoga, duguju mnoge zaklade za siromahe i za učene ljude.

U osmanskom je razdoblju sjaj džamije donekle izblijedio. No treba spomenuti ipak mnoge znakove pažnje prema toj instituciji. Osvajač Selim-šah često ju je posjećivao i tamo se molio, naredio je da se u njoj uči (čita) *Kur'an,* te poklanjao darove za siromašne studente. Stil građenja u osmanskom razdoblju na znatno je nižoj razini od onoga u ranijim vremenima. U pogledu kulturnog napretka, vrijedno je spomenuti prostorije za slijepce, koje je izgradio Osman Kethoda al-Kazdogli (Kāsid Oğlu) godine 1735–1736. Među najvećim dobročiniteljima džamije treba spomenuti Abderahmana Kethodu ili Kihju (umro 1776), vjerojatno rođaka gorespomenutog Osmana al-Kazdoglija. Sagradio je prostranu i bogato ukrašenu *maksuru* (svetište zastrto rešetkom), udubljenje za predvodnika molitve *(mihrab),* propovjedaonicu *(minber),* osnovnu školu za siročad, bunar, te grob u kojem je kasnije sam pokopan. Gorespomenute *medrese* at-Tajbersija (Tabarsija) i Akbugavija (čije je ime kasnije iskrivljeno u

* Vidi napomenu na stranici 13.

Ibtigavija) povezane su međusobno novim zgradama. Pored manjih popravaka i preinaka na zgradi, on se brinuo i za opskrbu siromašnih studenata hranom i odjećom. Al-Džaberti ističe da je oko 1805. godine, dakle generaciju nakon utemeljiteljeve, većina ovih pobožnih zaklada zanemarena. Uskoro nakon toga došla je francuska ekspedicija koja je donijela mnogo teškoća Azharlijama. Narodni preporod pod Muhamedom Alijem nije u početku bio sklon Azharu; no kasniji su se hedivi trudili što su više mogli da održe sjaj znamenite ustanove. Ali Mubarak tačno opisuje sadašnju zgradu, ne sa stajališta arheologa, već obrazovanog muslimana, dajući podrobne podatke o veličini, vratima, svetištima, udubljenjima za molitvu, ormarima, dvorištima, minaretima, sunčanim satovima, o obje gorespomenute *medrese*, o lođama *(arwiqa)*, blagovaonama, zdencima, svjetiljkama, prostirkama i ćilimima.

U srednjem vijeku studenti su, baš kao i danas, živjeli djelomično unutar, a djelomično izvan Azhara. Oni koji su živjeli unutra dijelili su se na teritorijalne skupine, a većina ih je imala vlastitu *ḥāru* i *riwāq*. Pod riječju *ḥārāt* podrazumijevaju su dnevne sobe, gdje su studenti držali svoje pokućstvo, iako su često spavali vani u dvorištu ili u lođama gdje su bile knjižnice, itd. Lođa, trijem *(riwāq,* mn. *arwiqa)* je zapravo prostor između dva stupa; u ranije doba tu se održavala nastava za manje grupe, tu se obavljao *zikr*, tu su se vodili razgovori i rasprave. U prošlom stoljeću bilo je 38 *rivaka* i 15 *hara*. Tu su bili: 1) *aṣ-Ṣa'ā'ida*, za studente iz gornjeg Egipta, koja je bila velika i značajna, glavno obitavalište malikita; 2) *al-Ḥaramayn*, za Meku i Medinu; 3) *ad-Dakārina* (Dakārne), za Tekārīr, narod Tekrura, iz Senara, Darfura, Vadaija itd.; 4) *aš-Šawām*, za Sirijce; 5) *al-Ġāwā*, za stanovnike Jave i druge Indonežane, te okolne zemlje; 6) *as-Sulaymāniyya*, za Afganistance i Horasance; 7) *al-Maġāriba*, velika i utjecajna, za narode sjeverozapadne Afrike; 8) *as-Sennāriyya*, koju je utemeljio Muhamed Ali; 9) *al-Atrāk*, za Turke; 10) *al-Birniyya*, za Bornu i okolne zemlje; 11) *al-Ġabartiyya*, za somalijsku obalu; 12) *al-Yamaniyya*, za južnu Arabiju; 13) *al-Akrād*, za Kurde; 14) *al-Hunūd*, za Indijce; 15) *al-Baġdādiyya* (Buġdādiyya), za Irak; 16) *al-Beḥeira*, za žitelje sjeverozapadnog područja Delte; 17) *al-Fayyūmiyya* (Fayama), iz oaze Fajum; 18) *al-Akbugawiyya* (Ibtigaviyya), koja je pripadala gorespomenutoj *medresi;* 19) *aš-Šanawāniyya* (al-Āgāhira, al-Wāṭiyya), za južnu Deltu; 20) *al-Ḥanafiyya*, za hanefite; 21) *al-Fašniyya*, za srednji Egipat; 22) *Ibn Mu'ammar*, privatna zaklada otvorena svim narodnostima; 23) *al-Brābira* (Barābra), za Nubijce; 24) *Dakārnat Ṣelēḥ*, za zemlje oko jezera Čad; 25) *aš-Šarqawiyya*, za one iz sjevero-istočne Delte, a u čast Abdalah aš-Šarkavija (nedavno utemeljena); 26) *al-Ḥanābila* (Ḥanābla), za Ibn Hanbalovu sljedbu (vrlo malu).

Ovaj popis zemalja, iz kojih dolaze studenti, najbolje pokazuje općeislamski karakter džamije. Postoje, dakako, velike razlike u statistici, budući da političke i ekonomske prilike znatno utječu na pohađanje nastave; poboljšanje veza igra ulogu i ovdje kao pri velikom *hadžu*. Podjela na *rivake* sprovedena je, kako vidimo, djelomično po narodnostima, djelomično po sljedbama, a samo rijetko prema posebnim zakladama. Studenti se, s obzirom na ovu blisku vezu sa džamijom, zovu *muğāwir(ūn)*, a kao učenici zovu se *ṭālib* (mn. *ṭalabat*) *al-'ilm*, »tragači za znanjem«. Učitelji i profesori službeno se zovu *mudarris*, (muderis) a zbirno *mašāyiḫ*. U osmanskom periodu, poglavar ili rektor *(šayḫ 'umūm ili šayḫ mašāyiḫ al-Azhar*, sada najčešće *aš-šayḫ al-akbar)* zamijenio je ranijeg Inspektora *(nāẓir)*, koji je bio biran iz krugova viših državnih časnika. Rektor je pripadao ili malikitskom ili šafiitskom *mezhebu* sve do 1870. g., a otada tu službu drže hanefiti. Pored održavanja unutrašnje discipline, njihova je dužnost bila predstavljati džamiju u odnosu na vladu.

Do najnovijih vremena, nastavni plan slijedio je opće nastavne koncepcije *medrese*, s time da je najviše pažnje poklanjao teologiji, pravu i *Hadisu*, te disciplinama kao što su filologija i retorika, ali njegovale su se i druge grane znanosti, iako u manjoj mjeri. Od 1872. g. nadalje vlada se počela zanimati za reformne mjere. 1895. god. ustanovljen je Upravni odbor, koji je reorganizirao nastavni plan i sustav ispita, posebno zahvaljujući naporima šejha Muhameda Abduha, koji je primanja studenata i profesora postavio, oslanjajući se na vladinu potporu, na solidniju osnovu. U glavnim pokrajinskim gradovima osnovane su pridružene ustanove. Ali sve veća konkurencija novih ustanova – Dār al-'Ulūm (osnovan 1873), Muslimanska pravna škola (1907), Sveučilište Fuad I (1927), prisilila je upravu al-Azhara da provede korjenitije reforme. Godine 1930. visoke studije su se podijelile na tri fakulteta: Teologiju, Islamsko pravo i Arapski jezik; a nastava je postupno prenesena iz stare džamije u moderna školska zdanja.

Pod šejhom Muhamedom Mustafom al-Meragijem bio je konačno ustaljen opći plan vjerske nastave (1936). Studenti će, od sada, dolaziti na jedan od fakulteta nakon četvorogodišnjeg školovanja u osnovnoj i petogodišnjeg u srednjoj sekciji Instituta, te nakon dobivanja svjedodžbe srednjeg obrazovanja. Po završetku četvorogodišnjeg školovanja, dobivaju višu svjedodžbu; za diplomu je potrebno još dodatno dvogodišnje školovanje čime se stječe stupanj *alima*. Učenje jednog ili dvaju stranih jezika izborna je mogućnost na većini ovih tečajeva. Studenti, koji dobiju diplomu *alimije*, mogu nastaviti studij na Specijalističkom odjelu, za oblasti *Fikha*, *Tawḥida*, *Kur'ana* i *Hadisa*, Povijesti Islama ili Filologije. Istim je zakonom stara oznaka za medresu zamijenjena novom, *al-ğami'a al-azhariyya*, tj. Sveučilište al-Azhar.

AZIJA (CENTRALNA ili SREDIŠNJA), obuhvaća nekadašnji ruski zapadni Turkestan, a danas sovjetske republike: Kazahstan, Kirgiziju, Uzbekistan, Tadžikistan, Turkmenistan; nekadašnji kineski istočni Turkestan sa Tarim–Bekenom, Kašgarom i Hotanom, a danas Ujgursku autonomnu oblast Sinkjang. Područje se razbija na sjeverni stepski pojas s nomadskim stanovništvom i gradske kulture u Hvarizmu (Horezmu), Transoksijaniji, Fergani i Tarim–Bekenu. Jakim naseljavanjem tuđina (Rusa i Kineza pretežno po gradovima), te privrednim preinačavanjem, to područje se temeljito mijenja.

Prvo islamsko osvajanje započelo je 705. god., kineske pretenzije su konačno odbijene 751. god., a nakon haridžitskih nemira, te pored sektaških pokreta, proveli su Samanidi (873–999) sunitski Islam. Središnja Azija je ostala značajno islamsko kulturno središte (razvoj perzijske i arapske znan-

stvene i teološke literature). Iz stepa na zapadu i sjeveru vrbovani su turski robovi, koji su na cijelom islamskom području bili vojnici, pa ipak islamiziranje nije prodrlo u stepu. Tradicionalni uzajamni utjecaj središnje–azijskih i iranskih područja prouzročio je sve do početka 16. st. i njihovo političko povezivanje, u islamsko doba putem turskih dinastija (Karahanida, Gaznevida, Seldžuka i Horezmi šahova), te mongolskih (Čingiz-han i nasljednici, pored lokalnih vlastodržaca). U 12. st. prouzročili su Karahitajski gospodari kratki budistički preporod, a muslimani u Kašgaru i Turfanu bili su višestruko stavljeni pod vlast lamaističkih i šamanističkih nomadskih gospodara. Pomoću Mongola, Islam se proširio do Kine. I nakon političkog i religioznog razgraničavanja od Irana pod Safavidima (1510), ostali su bliski odnosi s one strane granice Oksusa; pri tome ne treba potcijeniti utjecaje s turske strane (turski jezik prodro je kao jezični element i na područja naseljena Irancima). Privredni odnosi pripomogli su miješanju pučanstva u graničnim područjima, pa i istočno–azijska trgovina nije nikada sasvim obustavljena. Ipak, pored Irana nije se mogla na tom području održati nijedna veća politička tvorevina. Nasljedne dinastije Mongola (Šajbanidi) potisnute su na područjima vlasti, koja su se u sebi cijepala, od doseljenih turskih plemena (Uzbeka, Kipčaka, Kazaka, Kirgiza). Konačno je Rusija 1868–1895. osvojila hanstva Buharu, Kokandi, Hivu, te ih podredila jednom upravitelju. U istočnom Turkestanu držali su se mongolski čagatajski potomci sve do 1678. god., te, nakon kraćeg »Svetog carstva Hodža«, područje je, kao Sinkjang (»Nova pogranična oblast«) 1759. god. postalo kineska provincija.

Za Islam u Središnjoj Aziji tipični su usporednost opstojavanja posebice štovanih Poslanikovih i halifskih nasljednika *(sejidi, hodže)* i tursko-mongolske aristokracije, te snažna sunitska duhovnost, uz jake derviške redove (prije svega nakšibendije). Središnja Azija je, sve do, samo dijelom i od domorodaca podržane, sovjetizacije, svojom nepokolebljivošću u privrženosti iskonskim nomadskim idealima, kao i prestižnim središtima islamskog teološkog obrazovanja (Buhara), uzorito ostala kao »pradomaja« u svijesti srednjoazijskih Turaka.

LEKSIKON ISLAMA

BAHREIN (a. *al-Baḥrayn*). Od 1971. god. neovisni otočni emirat u Perzijskom zaljevu. Broji približno 450.000 žitelja, koji se sastoje od Arapa, skupa sa otprilike 18.000 Indijaca, Pakistanaca i Perzijanaca, kao i 3.000 Britanaca i Amerikanaca, a 98% su muslimani. Otprilike 55% su šiiti (priznaju dvanaest imama), nazvani *Baḥārina* (jedn. *Baḥranī*), koji pretežno žive po selima (teško je vjerovati da su perzijskog porijekla). Suniti su većinom malikitskog obreda (tu spada i obitelj koja vlada od 1783. god.), a ima i nešto hanbalita. Stanuju u gradovima, zovu se *Baḥraynī* i potječu dijelom od Arapa koji su živjeli na perzijskoj obali. Muslimani podliježu šerijatskom, a Evropljani britanskom pravu.

BAHTIJARI, skup plemena koja su se u 10. st. iselila iz Sirije u Iran, gdje su, do 15. st., bili poznati pod imenom »veliki Luri«; oni tvrde da nisu Iranci po porijeklu. Premda se pretpostavlja da su se njihovi preci iselili iz Baktrijane, odakle ime Bahtijari, nema nikakve potvrde te hipoteze. Oni su, vjerojatno, potomci kurdske loze koja čini jedno od najvažnijih plemena Irana.

Po uvjerenju su šiitski muslimani, a njihov jezik je iranski po porijeklu, no oni govore neko narječje koje im je svojstveno. Njihov teritorij zove se zemlja *bahtijari* i pruža se od Isfahana do Majdan-i Naftuna u Huzistanu, planinskom području gdje se nalaze bogata petrolejska polja.

Bahtijari su podijeljeni na dvije glavne grupe, Haft-Lange i Čahar-Lange. Važnija je prva i sastoji se od 55 potplemena, dok drugu čine 24. Među njima postoji mješavina Lura i Arapa.

Budući da su pastirski narod, oni žive »na zemlji«, prelaze razdaljine dva puta godišnje u potrazi za pašom, te ih zato zovu i »ljudi trave«.

Bahtijari uživaju ugled dobrih strijelaca i izvrsnih konjanika, te, u slučaju nužde, mogu da žive na konju i više dana bez prekida.

Bogati hanovi ili vođe borave u gradovima. Oni imaju i mjesta ljetnjeg boravka, gdje žive tokom vruće sezone. Iako lišeni knjiške naobrazbe, oni drže uza se svoje *mirze* ili sekretare. Pa ipak, u novije doba su postali svjesni velike važnosti obrazovanja, te sada svoje sinove šalju u Evropu na školovanje.

Žene Bahtijara nisu pokrivene i skoro se slobodno kreću po teritoriju plemena. Ako je žena hana, ona se bavi nekim poslovima plemena tokom hanove odsutnosti, a njezine odluke su važeće i obavezne.

Žene tkaju svoje šatore kao i svoje *kilime*, dok njihove karakteristične cipele, zvane *giva*, izrađuju muškarci. Svako potpleme ima svoga »liječnika« koji liječi priprosti svijet, a, u nekim slučajevima, pribjegava i bajanju.

Bahtijari imaju posebne običaje koji se odnose na rođenje, ženidbu i smrt; za rastavu praktički ne znaju. Oni posjeduju vlastitu baštinu pjesama, ljubavnih popijevki, pokopnih himni, kao i zanimljive igre i veliku raznovrsnost divnih narodnih priča.

BAHTIJAR-NAMA, poznata također pod imenom »Povijesti deset vezira«, nastala je po uzoru na *Sindbad-namu* ili »Knjigu o sedam vezira«. Kao i njezin uzor, knjiga se sastoji od okvirne priče unutar koje su umetnute druge povijesti koje se, tu, usko vežu uz temeljnu priču. Sadržaj je kratak; sina kralja Azadbahta ostavili su na putu, malo vremena po njegovom rođenju, njegovi rođaci koji su u bijegu; pronađen i odgojen od razbojnika, on na kraju biva zarobljen od kraljevih vojnika. Kralj, kojem se on svidio, uzme ga u službu pod imenom Bahtijar. Kada ga je, konačno, postavio na visoki položaj, kraljevi veziri, koji su postali ljubomorni, iskoriste jednu nezgodu da ga oklevetaju kod kralja, zbog čega Bahtijar i kraljica budu zatvoreni. Kraljica, da bi se spasila, objasni da ju je Bahtijar htio zavesti. Tokom deset dana, svaki od deset vezira nastojao je ubijediti kralja da ga pogubi; ali je ovaj znao to odgađati. Kako se usmrćenje moralo obaviti jedanaesti dan, dođe vođ razbojnika, koji su Bahtijara podigli, i obznani kralju da je ovaj njegov sin. Nakon toga su veziri pogubljeni, a Bahtijar postaje kralj namjesto oca koji mu je ustupio vlast.

Prvotno djelo je bilo redigirano na perzijskom. Objavljeni su izvaci iz najstarije redakcije, učenog stila i u asonancama, čiji autor izjavljuje da je ovo djelo složio za nekog princa od Samarkanda, koji još nije identificiran, no koji je živio tokom druge polovice 12. st. Novije redakcije, arapske (od kojih je jedna umetnuta u »Hiljadu i jednu noć«) i perzijske, jednostavnijeg stila, razlikuju se redom priča i narativnim podrobnostima. Između njih se smješta ujgurska verzija (rukopis iz 1435) i perzijska, koju je prenio u stihove Penahi (15. st.). Novije su malajska i perzijska redakcija koju je u stihove

prenio Kethuda Merzuban (1795). Priče, u cjelini, imaju za cilj osvijetliti nezgode i opasnosti prenaglih odluka.

BAJRAM. Islamska kalendarska godina poznaje dva glavna vjerska praznika: »praznik žrtve« (a. *al-ʿīd al-kabīr, ʿīd al-aḍḥā;* t. *kurban bayramı, büyük bayram*) i »praznik prestanka posta« (a. *al-ʿīd aṣ-ṣaġīr, ʿīd al-fiṭr;* t. *şeker bayramı, küçük bayram*), koji su se slavili 10. dana islamskog mjeseca zulhidže (*ḏū 'l-ḥiǧǧa*), odnosno 1. dana ševala (*šawwāl*). Već staroarapski običaj, da se tim datumom započinje svetkovina žrtve, postao je u islamsko doba dio hodočašća, koje je započinjalo 7. zulhidže, a usto žrtva je obavezna za sve muslimane (a ne samo hodočasnike), ako su financijski u stanju da je obave (tj. ne smiju se zaduživati). Žrtvovane su ovce, goveda ili deve; dvije trećine životinje treba podijeliti siromašnima, jednu trećinu može onaj koji žrtvuje zadržati za sebe. Premda, u stvari, nazivan »mali«, prazniku prekida posta pridaje se u religioznom životu veće značenje, jer se njime završava značajni mjesec posta, ramazan. Muslimani se posjećuju tokom ovih praznika i uzajamno daruju, te odlaze na grobove svojih mrtvih.

Na šiitskom području slavi se, osim toga, 10. muharema (*muḥarram*) dan Huseinove smrti. Svetkovanje započinje već 1. muharema i dostiže svoj vrhunac u povorkama i ostalom Islamu nepoznatim proslavama muke i patnje, u kojima se, sa protusunitskim tendencijama, dramatično i drastično dočarava Huseinova mučenička smrt.

BAJRAMIJE, derviški red koji je potekao od halvetija, a utemeljen je u Ankari u 14–15. st. od Hadži Bajrama Velija. U sufijskoj tradiciji, Poslanik je naredio Abu Bekru *aḍ-ḍikr al-ḫāfī, zikr-i hafi*, tj. »skriti zikr«, a Aliji *aḍ-ḍikr al-ǧalī, zikr-i celi*, tj. »javni zikr«. Opredjeljenje za *zikr-i hafi* bajramije dijele se nakšibendijama, te se zato smatralo da su mješavina halvetija i nakšibendija; u stvari, veza sa ovim zadnjima je slaba, a praksa *zikr-i hafi* duguje se melamijskom osnovu bajramija.

Smrću utemeljitelja, red se podijelio, jedna od grana prisvojila je *zikr-i celi* i slijedila Ak Šemsedina; njezini članovi poznati su pod imenom bajramije šemsije. Druga grana, pod vodstvom Omer Dedea iz Bruse, napustivši *zikr, vird*, posebnu odjeću i tekiju, uzela je ime melamije-bajramije. Potom je nastala treća grana dželvetije pod vodstvom Aziza Mahmuda Hudaija (u. 1628–1629).

Važna je karakteristika njihovog učenja, drugi znak njihovog melamijskog porijekla, da je pristaša uvođen u temeljnu ideju *waḥdat al-wuǧūd* (vahdet-i vücūd) na početku svoje duhovne karijere, a ne na kraju, kao u drugim bratstvima. On je trebao, najprije, shvatiti da svi čini proizlaze od Boga (*tevhīd-i efʿāl* ili *fenā-i efʿāl*); zatim, koja su sva svojstva Božja (*tevhīd-i* ili *fenā-i sıfat*); konačno, da su svojstva očitovanje biti, da je egzistencija jedna, te da su sve stvari očitovanja *aʿyān-i ʿilmiyya*, koja postoje u svijesti Božjoj (*tevhīd-i* ili *fenā-i zāt*).

Kapa reda bio je *tadž* od bijelog pusta sa šest ploha (polja), za koje se drži da simboliziraju šest pravaca (gore, dolje, desno, lijevo, naprijed, nazad), te upućuje, tako, da osoba koja ga nosi razumije sve stvari koje postoje.

Od početka, odnosi ovog reda sa srodnim melametijskim redom bili su čvrsti; više bajramijskih šejhova bili su priznati od melametija za *kutba* datog doba.

Prilikom ukidanja tarikata u Turskoj 1925. god., njihova središta bila su Istanbul, Ankara, Izmit i Kastamonu.

BANGLADEŠ. Republika sa više od sto miliona žitelja, od toga preko 80% muslimana, 15% Hindusa, 300.000 kršćana, 500.000 budista. 90% muslimana su suniti i pripadaju hanefitskoj pravnoj školi; ostalih 10% su većinom šiiti (dvanaestoimamski). Bangladeš je od ukidanja kolonijalne vlasti u Indiji 14. 8. 1947. god., pa do svoje neovisnosti 1971. god., činio dio islamske republike Pakistan. Unutarnje-politički razračuni između Istočnog i Zapadnog Pakistana, koje je dijelio indijski teritorij, doveli su u martu 1971. god. do otvorenog sukoba između vojske i stanovništva Istočnog Pakistana; 16. decembra 1971. god. kapitulirala je pakistanska vojska u Daki i tako su stvoreni uvjeti za utemeljenje države Bangladeš. Time je poglavlje stvaranja islamske države, ukoliko se to tiče Bangladeša, najprije zaključeno. To proistječe, s jedne strane, iz toga da se zemlja ne označava islamskom republikom, a s druge iz toga što svi takozvani »islamski paragrafi« pakistanskih ustava nedostaju u ustavu Bangladeša (1972). Taj ustav predviđa parlamentarnu demokraciju, u kojoj svi građani imaju ista prava i dužnosti. Avami Liga, najveća stranka zemlje, koja u parlamentu ima apsolutnu većinu i daje vladu, nominalno je socijalistička stranka. Lijevo od nje su obje frakcije Nacionalne Avami Lige, kao i jedan broj sićušnih stranaka, koje, u stvari, ne igraju nikakvu ulogu u politici zemlje. Posljednjih godina jača front islamskih snaga, što ima odraza i na zvaničnu politiku. Bangladeš je odmah po uspostavi neovisnosti otkazao članstvo u CENTO, SEATO i RCD paktovima, ali je postao član *Commonwealtha*. U međuvremenu, zemlja je pristupila u društvo nesvrstanih država. Pakistan je međunarodno pravno priznao Bangladeš u povodu 2. konferencije islamskih država u Lahoreu u februaru 1974. god., čime je omogućeno, kako njegovo sudjelovanje na ovoj konferenciji, tako i njegovo učlanjenje u red islamskih država. Većinom pobožnih zaklada (vakufa) upravlja javna služba ili ih, bar, nadzire. Vrlo je rašireno štovanje derviša i grobova svetaca (*hanikah*). Sufijski redovi suhravardija, čištija i kadirija su najvažniji redovi u Bangladešu. Za obrazovanje teoloških učenjaka (*ulema*) postoji jedan broj privatnih škola. Vjeronauk je u školama obavezni predmet za muslimane. Bengali je službeni jezik zemlje. Danas postoje četiri sveučilišta.

BAŠI-BOZUK (t. *başı-bozuk*), izraz koji znači »bez vođe«, »neovisan«, a najprije se primjenjivao u kasnom osmanskom razdoblju, kako na skitnice bez prvotnog obitavališta u pokrajinama i koji traže zaradu u Carigradu, tako i na muškarce-muslimane, podanike sultana, koji nisu pridruženi ni jednom vojnom tijelu. Od ove druge upotrebe, izraz je započeo značiti »civilni« i, zbog toga, dobrovoljci, koji su činili tijela pridružena osmanskoj vojsci iz doba Krimskog rata, zvali su se *başı-bozuk askeri* (»civilne« trupe ili »neregularne«). Ti neredoviti vojnici, regrutirani velikim dijelom među Albancima, Kurdima i Čerkezima, sami su pribavljali svoje oružje i konje (neki su bili konjanici), te su imali vlastite zapovjednike. Tokom rata pokušalo ih se podvrći normalnoj

vojnoj disciplini, ali nije bilo nikakvog uspjeha; za vrijeme sljedećeg rusko-osmanskog rata 1877. god., *başı-bozuk askeri* izazvali su takvu osudu zbog svojih divljanja i sklonosti plijenu da ih se, ubuduće, nije više koristilo.

BATINITI (izvedeno od a. *bāṭin*, »unutarnje«, »skriveno«), označava u prvom redu – i kao uzor za to – ismailite. To ne s obzirom na sadržaj njihovog učenja, nego na njihovo religiozno ponašanje (držanje u tajnosti učenja pred neupućenima) i njihovo uvjerenje da se iza »izvanjskog« *(ẓāhir)* svetog spisa skriva »unutarnje« *(bāṭin)*, koje se može shvatiti putem posebnog postupka, naime svođenja *ẓāhira* na *bāṭin*. Propisi, priče, očitovanja o svijetu, prirodni događaji, ljudi, imena, brojevi, slova itd. uvijek se odnose simbolički i alegorički prema nekom stanju stvari koje je dostupno samo za to pozvanom. Postupak se ne upravlja po čvrstim principima. Štoviše, pokazuje se krajnje proizvoljnim, te otvara vrata preuzimanju tuđih, čak izmišljenih nazora, što ismailiti koriste za izgradnju i propagiranje svoga učenja.

Na drugom mjestu, batiniti su mistici sunitskog ili šiitskog pravca, koji koriste spomenuti postupak i uvjerenje koje mu je u temelju. Taj postupak legitimno je omogućio, nadalje, islamskim – čak neismailitskim – filozofima prilagodbu neislamskog misaonog dobra i njegovo islamiziranje. Uvjerenje da je imam najviši primjer u *Kur'anu* (III, 7) spomenutog *rāsiḫuna* (»onaj koji temeljito zna«) i da, stoga, razumije pravi smisao *Kur'ana*, odvelo je i dvanaestoimamske šiite u određeni postupak *ta'wīla*, doduše bez stvarnih, sustavnih i historijskih posljedica koje ismailiti iz toga izvlače. Kod ove šiitske grupacije ne postoji tajno učenje i nalog *taqiyya*, »skrivanja prave vjere« odnosi se jednako tako – kao zaštita od protivnika – na izvanjske radnje (kao npr. *wuḍū'*, »obredno pranje pred molitvu«) kao i na vjeroispovjedi. Ipak ova, a i druge grupe, koje *ta'wīl* – na neki način također uvijek – odobravaju ili nešto – iz nekog razloga također uvijek – hoće sakriti, proglašene su odnosno obezvrijeđene od svojih protivnika kao batiniti.

BAZAR, tradicionalno privredno središte orijentalno-islamskog grada. Oznake *sūq* (arap.), *bāzār* (perz.) i *çarşı* (tur.) upotrebljavaju se za sve vrste trgovačkih i obrtničkih mjesta, dakle i za povremeno održavana tržišta izvan gradova. Bazar se ovdje shvaća, u užem smislu riječi, kao tradicionalno poslovni krug unutar grada, većinom u njegovom središtu. Bazar svakodnevno posluje (osim na praznike) na stalnim građevnim jezgrama koje služe isključivo u privredne svrhe.

Struktura, funkcija i arhitektonsko obličje bazara održali su svoje bitne otiske sve do otprilike 1850. god.; a otada se javljaju različite jake promjene sa prodiranjem »zapadnih« elemenata. Bazar je privredno središte orijentalno-islamskog grada i njegove okoline, najvažnije organizaciono i poresko središte u sustavu rentijerskog kapitalizma (područje kupnje i obrta, mjesto finansiranja i kredita), kao i politički i religiozno značajno mjesto.

Područje bazara sastoji se iz prostorne naporednosti različitih građevinskih kompleksa: reda dućana duž često prekrivenih uličica, zgrada s unutrašnjim dvorištima *(hanovi)*, prekrivenih dvorana (vlasništvo bogatih obitelji ili pobožnih zaklada). Dućani se izdaju u zakup pojedinačno. Između njih su džamije, medrese, vrela, kupatila, itd. Cjelokupno područje može se u cjelini i po dijelovima zaključati i nema nikakve stambene funkcije. Suprotno evropskim srednjevjekovnim gradovima, ovdje vlada, dakle, stroga odijeljenost stanovanja i privređivanja. Građevinski kompleksi razne starosti dodajno su poredani jedan do drugoga, često duž prolazne osi (linijski bazar) ili oko središta (plošni bazar). Građevinski kompleksi služe sasvim određenim funkcijama: ulice sa dućanima za pojedinačnu trgovinu i obrt, hanovi za veletrgovinu i zanate, pokrivene dvorane za veletrgovinu i skladište dragocjene robe. Ponekad su između njih ili na rubu slobodna mjesta za tržišta razne vrste. Bazar sadrži najuže organizaciono i financijsko preplitanje pokretne i nepokretne trgovine, vanjske i unutrašnje, privatnih i javnih usluga, financijskog i kreditnog poslovanja, zanata u sasvim određenom prostornom uzorku. Svrstavanje je po granama (oblasni nalog ili rezultat organizacije po cehovima), ali često po slojevima kupaca (seoska publika, nomadi, hodočasnici) ili organizacionim jedinicama (proizvodnja + veletrgovina + pojedinačna trgovina odnosno proizvodnja + prodaja i opravka proizvodnih sredstava). Tipične su bazarske robe: sukna, tekstilne robe, začini, ćilimi, pokrivači, robe od kože, užeta, kovine, drveta, cipele, jeftini zapadni industrijski proizvodi. Tipični su bazarski obrti: kovači zlata, srebra, bakra, lima (kujundžije), te potkivači, umjetnički obrti, te obrti s kožom, stolari, štavioci, bojadisači, užari, tkalci, lončari. Središnjo-periferijski razmještaj različito ocijenjenih grana unutar bazara je, svakako, pretežno rezultat privrednih sila (struja prolaznika, kontakta s kupcima), a manje je ovisan o položaju glavne džamije. Grane koje se gledaju (tekstilna roba, mirodije, mjenjači novca; danas i suveniri, zapadna potrošna dobra) smještaju se ponajviše u blizinu glavnog ulaza.

Bazar se može naći potpuno izgrađen samo u velikim starim vanjsko-trgovačkim i obrtničkim gradovima. Najljepši primjeri su: Alep, Isfahan, Tabriz, Fes, Tunis, Teheran, Damask, Bursa. U manjim gradovima nedostaju pojedinačni elementi, a postoje i regionalni posebni tipovi. Posebni su funkcionalni tipovi na koje se često nailazi: bazar u četvrti za opskrbu nekog gradskog područja robom i uslugama dnevne potrebe, nomadski bazar na rubu grada sa kupnjom vune iz prve ruke, zatim životinja itd., kao i prodajom za nomadske potrebe. Najvažnije djelomične funkcije i tipovi zgrada bazara bili su poznati već u antici. Njihovo sasvim specifično prostorno i organizatorno spajanje u jedan zatvoreni građevinski kompleks, koji je smješten u gradskom središtu, i u jedan jedinstveni sustav funkcija, ipak je samostalno djelo islamskog srednjeg vijeka.

BEDEL, izraz korišćen pod osmanskim režimom da označi namet koji je plaćao onaj koji može pridonijeti umjesto nekih usluga ili roba koje je bio dužan pribaviti državi. Neke kategorije sultanovih podanika bile su riješene plaćanja poreza i pristojbi, ako se oslobode obaveza te vrste. Međutim, ako ne bi ispunile svoje obaveze ili ako država odrekne njihova prava u tom pogledu, umjesto da ponovo postanu obavezni na neki redoviti porez, tražilo se od njih da daju

posebne namete, »zamjene«, te je moguće da se izraz *bedel* koristio prvi puta da odredi te namete.

Počev od kraja 16. st., kako je državna kasa često bila bez većih sredstava, izmučeni *defterdari* često su odbijali usluge ili isporuke, koje su ti obveznici bili dužni učiniti ili namirati, da bi tražili isplatu u gotovom novcu. Sredinom 17. st., polovica prihoda u novcu, koja je dolazila od *mirijske* zemlje, dobijala se putem *bedelata* raznih vrsta. Jedan od najbolje poznatih, zbog svoje široke primjene, bio je *bedel-i nuzul*, koji se tražio, čini se, umjesto opskrbe i nastambi, koje su žitelji mjesta kroz koja su prolazili vojni časnici i funkcionari u premještaju, bili im dužni osigurati besplatno; a ta je praksa postala tako opći namet da je pridružena u nekim izvještajima *avarizu*.

Dva ili tri druga *bedela* postojeća odranije mogu se navesti kao od posebnog interesa: *bedel-i cizye*, koji su plaćali gospodari dunavskih kneževina i republika Dubrovnik; to je dadžbina koja se plaćala umjesto ne neke službe, nego plaćanja *džizje* od individualnih podanika (nemuslimanskih) na tim teritorijima. Druga vrsta se zvala *bedel-i timar;* tražila se, čini se, prvi puta 1659. god. od timarlija koji nisu više bili u stanju vršiti vojnu službu u zamjenu za koju su držali svoja lena; taj *bedel* je iznašao i do polovine njihovih prihoda, te, premda nije postao stalni porez, bio je na snazi i pet godina kasnije. Drugi namet, koji se tražio od nosilaca lena, nametnut je prvi puta malo vremena nakon toga i trajao je dugo: bio je to *bedel-i cebeli*, koji su, kao što ime kaže, plaćali oni čiji su prihodi prelazili određeni iznos, prvotno 40.000 akči godišnje, u zamjenu za njihovo pravo da se na vojni pojave praćeni sa jednim ili više naoružanih i jašućih sluga.

Iako se u doba Mahmuda II i nasljednika napustilo mnogo starih običaja, još su se koristili *bedeli* u više slučajeva u drugoj polovici 19. st. Tako se 1856. god., što se kasnije obično označavalo pod imenom *bedel-i askerī*, uspostavio jedan *hatt-ı hümayunom* nazvan *iane-i askeriyye*. Poznatim *hatt-ı hümayunom* te godine osmanski reformatori su izjednačili sve svoje podanike, te se ukida *džizja*, a i nemuslimani podliježu vojnoj obavezi. U praksi, Porta nije bila sklona koristiti ih kao vojnike, ne više nego što joj nemuslimani nisu bili skloni služiti; bilo je odlučeno da oni umjesto toga plaćaju *bedel*, koji je tako virtualno zamijenio *džizju;* najprije pobiran od državnih poreznika za svaku jedinku, njegovo primanje je kasnije delegirano, sve do ukinuća 1907. god., vođama svake vjerske zajednice na koju se odnosio.

Drugi nameti te vrste zvali su se *bedel-i nakdi*, »plaćanje koje se računa zamjenom«. Prvi puta se uspostavilo dekretom 1885. god., te se od tog datuma taj porez mogao plaćati od ljudi koji su pozvani, ždrijebanjem, da vrše vojnu službu, polučujući potpuno ili djelomično oslobađanje. Iznos za potpuno oslobađanje bio je tada utvrđen na 50 osmanskih zlatnika. Drugim dekretom iz 1914. god., oni koji su plaćali *bedel* (još istog iznosa) bili su obavezni služiti 6 mjeseci, a onda su prebacivani u pričuvu. Ta praksa kupovine oslobađanja vojske nastavila se i pod Republikom, te je dekret iz 1927. god. utvrdio na 600 lira iznos koji se plaćao za smanjenje služenja. A drugi *bedel-i nakdi* bila je uplata od strane ljudi u provinciji koji su po zakonu bili obavezni čuvati puteve na svom teritoriju, u zamjenu za tu službu.

BEG ili ***BEY***, turska titula, »gospodar«, »gospodin«, s brojnim varijantama korišćenja. Svi dijalektalni oblici (*bäg, bäk, bek, bij* itd.) vraćaju se ka starom turskom obliku *bäg,* koji je potvrđen u natpisima iz Orhona (8. st.) i u kineskim transkripcijama koje se odnose na Turke u Mongoliji istog vremena. Riječ nema altajsku etimologiju (mongolsko *begi* je kasna posuđenica iz turskog). Kao i mnoge titule, *bäg* je uzeto od drugih; ona može dolaziti od iranskog *bag*, što je potvrđeno kao titula sasanidskih kraljeva (»božanski«, od starijeg izraza *baga* – što znači »bog«).

U natpisima iz Orhona *bäg-lär* znači »plemeniti«, »društveno tijelo bejova«, a suprotno je *bodun* (»narod«, »masa«); riječ *bäg* javlja se također u tim tekstovima kao drugi element titule visokih časnika; utvrđeno je i pominjanje jednog *Bars Bäga,* koji je postao han i zet turskog Velikog hana. Sve te upotrebe pokazuju da titula *bäg* (kao, kasnije *beg* ili *bey*) ne odgovara određenoj funkciji, nego da je, u biti, počasna; tako će ona, kod brojnih turskih naroda, biti prirodno pridodana iz poštovanja, imenu »stariji brat«, *aga* (*bäg aga* ili *aga bäg* = osmanski *ağabey*, »gospodar (gospodin) stariji brat«). Neka turska društva su je rezervirala osobama visokog ranga; a druga su je proširila na opći smisao »vođe«, »gospodara«, »muža« ili »gospodina«. Ova titula, dakle, nema preciznu vrijednost, nego se pobliže određuje u danom društvenom ili upravnom kontekstu, često kao drugi element neke složenice *[sancak bey(i)]*. Kao titula dodana imenu, ona se, normalno, stavlja iza riječi: Mehmed beg. Ženska titula *begum* (begovica) jednostavno je posvojni oblik 1. l.jed. od *beg* (bäg-im – – »moj gospodaru«, a onda »moja gospođo«; uspor. *han-um*).

U islamsko doba, titula se koristi, pod Karahanidima, najmanje za visokog funkcionara; bila je to prva titula koju su nosili Tugrul i njegov brat Čagri, utemeljitelji seldžučkog carstva. Pod Seldžucima i drugim kasnijim turskim režimima, budući da su se turska imena službeno počela koristiti naporedo s tradicionalnim arapskim i perzijskim, *beg* je postalo ekvivalent arapskom *emiru*. Pod tim režimima, kako su veliki vladari nosili titulu *hakan, han* ili *sultan,* manji vladari, kao oni anadolskih država, nasljednici seldžučkog carstva, Kara Kojunlu i Ak Kojunlu, nosili su titulu *beg;* pa čak i veliki Timur.

Pod Ilhanidima, titula *beg* se, katkad, koristila za žene, a pod Mogulima u Indiji, ženski oblik *begam* postaje opći. Pod Safavidima, kako je vladar uzeo titulu *šah, beg* gubi značaj u titulisanju od njega hijerarhijski nižih ličnosti, u korist naziva *han* i *sultan*. Pod Osmanlijama, s druge strane, ta titula se zadržala za čast vođa plemena, visoke funkcionare (građanske i vojne), te sinove uglednika, posebice *paša*.

BEGLERBEG (t. *beylerbeyi*), turska titula koja znači »beg begova« (»zapovjednik zapovjednika«); kao i druge titule, pretrpjela je postupno obezvređivanje: prvotno, ona je označavala glavnog zapovjednika vojske, ali je onda došlo da znači »upravljač pokrajine« i, konačno, samo počasni naziv. U prvom smislu, koristili su je rumski Seldžuci da označe, pod drugim oblikom, *malik al-umarā'*, a Ilhanidi kao titulu vođe četiri *umarā' al-ulusa*. U carstvu Zlatne horde, titula se koristila za sve *umarā' al-uluse*. U mamelučkom Egiptu, ona je, možda, označavala *atābak al-asākira*.

Kod Osmanlija također, titula izgleda da je, prvotno,

značila »glavni zapovjednik«. Po prvi put je dodijeljena Lala Šahinu od strane Murata I, kada se, nakon zauzeća Jedrena, vratio u Brusu. Lala Šahin imao je za nasljednika Timurtaša, još uvijek, čini se, jedinog beglerbega, koji se ostavljao čuvati Anadoliju kada je Bajezid (Bajazit) I išao protiv Mirče. Kada se, tokom »metežnog razdoblja«, Musa dokopao evropskih teritorija, imenovao je jednog vezira, kaziaskera i beglerbega. Krajem vladavine Mehmeda I najkasnije, postojala su dva beglerbega, s »teritorijalnim označavanjem«: »Rumelije« i »Anadolije«. Tako je očito bilo i pod Muratom II: u toku njegove vladavine, beglerbezi Rumelije i Anadolije bijahu opći upravljači dviju pokrajina, a njihova glavna zadaća bila je nadgledati, posredstvom *sandžak-bega*, feudalne spahije *(sipahi)*, koje su vodili u borbu u slučaju rata. Kako se povećavao osmanski teritorij, stvarale su se nove pokrajine, tako da je krajem 16. st. broj beglerbega iznosio oko 40. Beglerbeg Rumelije (koji je od 1536. god. primljen u *divan*) imao je uvijek prvenstvo, a drugi, ako su imali istu čast, zauzimali su rang prema datumu osvajanja njihove pokrajine. Dolazilo je čak do toga da je neki veliki vezir zauzimao također i položaj beglerbega Rumelije.

Jasno je proizlazilo iz jedne *kanun-name* Mehmeda II da su, već pod njim, beglerbezi dospjeli da budu počasni stupanj, čiji su nosioci zauzimali rang odmah iza vezira. Krajem 17. st., izraz *Rumeli beglerbegisi* postao je također počasni stupanj, pored toga što je označavao i upravljača te provincije. Zauzvrat, od 16. st., zvanje beglerbega važnih pokrajina često se dodjeljivalo nosiocima stupnja *vezira*, koji su imali vlast nad beglerbezima susjednih pokrajina. *Vezir* je imao pravo na tri *tuga*, a beglerbeg na dva. Veziri i beglerbezi su svi nosili titulu *paše*, što je činilo da je *sandžak*, u kojem je boravio beglerbeg, bio poznat pod imenom *paşa sancağı*.

Beglerbeg se smatrao »potkraljem«, *saltanat vekili;* imao je mali dvor i predsjedao je vlastitom divanu. U početku je imao punu vlast dodijeliti *timare* i *ziamete*, a ta imenovanja automatski su potvrđivana; nakon 1530. god., njegovim *beratom* podjeljivali su se samo najmanji *timari (tezkiresiz)*.

U 18. st. terminologija postaje još zamršenija, jer se, s jedne strane, izraz *vali* sve više davao općem upravljaču pokrajine, a beglerbeg, u tom smislu, izlazi iz upotrebe (osim beglerbega Rumelije i Anadolije); a, s druge strane, perzijski izraz *mīr-i mīrān, mīrmīrān*, koji se, prije, koristio bez razlikovanja (u isto doba kad arapski *amīr al-umarā'*) kao sinonim beglerbega, sve više se koristi da označi počasni stupanj beglerbega, te se dodjeljuje kao takav čak upravljačima sandžaka. S dubokom reorganizacijom pokrajinske uprave zakonom iz 1864. god., izraz *vali* postaje službena titula upravljača pokrajine. Otada su preživjeli samo izrazi *Rumeli beglerbegisi, mirmiran* i *mīr-i umerā* i to samo kao počasne titule.

BEKTAŠIJE. Turski *derviški red.* Zaštitnik reda je hadži Bektaš Veli, čija biografija, koja se nalazi u povijesnim zapisima toga reda (prva verzija potječe iz 15. stoljeća), predstavlja legendu, čiji je cilj uključiti sveca u red znamenitih vjerskih ličnosti, te kasnije političko značenje bektašija objasniti djelatnošću njegovog utemeljitelja. Potpuno je isključeno da je Bektaš ikada bio povezan sa Osmanom ili Orhanom ili da je osnivač janjičarskog korpusa (utemeljenog pod Muratom I), kao što se navodi u bektašijskim zapisima, te u nekim povijesnim vrelima.

Provjereno je, međutim, da se u 12. stoljeću među anadolskim dervišima pojavio izvjesni hadži Bektaš iz Horasana. Vjerojatno je bio učenik baba Ishaka, koji je vodio pobunu 1239. g., premda ovaj podatak (datira iz 1353. god.) potječe iz aristokratske okoline njegovih takmaca, reda mevlevija. Nije jasno da li je red izrastao iz kruga njegovih učenika ili je tek kasnije povezan sa tada već legendarnim svecom. Jer u zborniku *Maqālāt* hadži Bektaša, koji je izvorno napisan na arapskom, a koji je Hatiboglu 1490. g. preveo u stihovima na turski (kasnije je bio preveden i u prozi), nisu posebno naglašeni karakteristična tajna učenja i obredi bektašija. Taj red, čiji neposredni prethodnici bijahu derviši poznati kao Abdalan-i Rum, postojao je barem već na početku 15. stoljeća; bilo je to na početku sljedećeg, 16. stoljeća, kada mu je Balim Sultan, »drugi Pir«, dao konačni oblik.

Turskim derviškim ustanovama dao je u zapadnom Turkestanu karakteristična obilježja Ahmed Jesevi (umro 1166. g.). Kako su se širile Anadolijom, tako su dobivale i izvjesna heretička obilježja. Bektašije su uspjeli sačuvati mnogo predislamskih i heretičkih elemenata. U krajevima gdje je red, pored muslimanskih, progutao i kršćanske sekte, uključio je široke mase, kao na primjer u Južnoj Anadoliji, a posebno u Albaniji, gdje je stvorena neka mješavina sastavljena od raznih elemenata. S njime su bile u vezi zajednice, koje su uključivale međusobno bliske zasade i obrede, a naročito skupine pod oznakom »kizilbaša«.

Odnos bektašija prema Islamu obilježava njegova temeljna karakteristika – narodna mistika, te njihovo zanemarivanje bogoslužnih dužnosti, uključujući i obaveznu molitvu. Njihova su tajna učenja šiitska; oni priznaju dvanaest imama, a osobito visoko cijene Džafera as-Sadika. Središnja ličnost za njih je Ali; oni povezuju Alija s Allahom i Muhammedom. Od 1. do 10. muharema posvećuju noći oplakivanju mučenički palih pravednika; visoko cijene i druge alijevske mučenike, a posebno one koji su stradali u djetinjoj dobi. U 15. stoljeću hurufijsko-kabalističko tumačenje brojeva proširilo se među njima; najviši ugled, sa gledišta učenja, imalo je za njih djelo *Džāvīdān (Ğāwīdān)* Fazlalaha Hurufija (u perzijskoj verziji), kao i sistematizacija doktrine koju je pod naslovom *Aškama* na turskom napisao Ferišteoglu.

U bektašijskom obredu ima kršćanskih elemenata, od kojih su neki vjerojatno bili unijeti još u Anadoliji, dok su drugi primljeni kroz kasnije dodire i stapanja, poglavito u Rumeliji. Pri primanju novih članova, dijeli se vino, kruh i sir, što sjeća na kršćansku pričest. Bektašije ispovijedaju grijehe pred duhovnim poglavarima koji im zatim daju oprost. Žene sudjeluju u obredima otkrivena lica. Manja skupina njih zavjetuje se na neženstvo, a neženje nose naušnice kao znak raspoznavanja. Nije sasvim jasno da li je neženstvo postojalo već u ranom razdoblju bektašija ili ga je prvi uveo Balim Sultan. Bektašije se nerijetko nastanjuju na znamenitim mjestima hodočašća, te objašnjavaju njihovu svetost u skladu sa svojim tradicijama, npr. u Sejid Gaziju blizu Eskišehira i na više mjesta u Albaniji. Čuda opisana u legendama o njihovim svetim ljudima često čuvaju neka šamanistička obilježja.

Na čelu čitavog reda bio je *čelebi* koji je nastanjivao matično stanište reda *(pir evi)* u Hadži Bektašu, sagrađenom nad grobom sveca (između Kiršehira i Kajsarija). Ova je služba u 18. i 19. stoljeću prelazila s oca na sina, iako ne uvijek. Neženje imaju svoga poglavara, zvanog *dede*. Glava svakog pojedinog staništa *(tekije)* zove se *baba*; zavjetovani član zove se *derviš*, onaj koji je položio samo prvi zavjet *muhib*, nezaređeni pristaša reda zove se *ašik*. Disciplinu đaka i pripravnika održava *muršid*. Bektašije nose bijelu kapu koja se sastoji od četiri do dvanaest nabora. Brojka četiri simbolizira »četiri kapije«: *şeriat, tarīkat, marifet, hakikat*, te četiri sloja ljudi: *ābid, zāhid, ārif, muhibb;* broj dvanaest upućuje na broj imama. Karakterističan je, nadalje, dvanaestcijevni *teslim taşı* koji se nosi oko vrata, te *teber* (dvosjekla sjekira).

Velike *tekije* uključuju slijedeće dijelove: *meydan evi*, samo stanište sa sobom za molitvu; *ekmek evi*, pekara i ženske odaje; *aş evi*, kuhinjski odjel; *mihman evi*, odjel za goste.

Među ranijim sjedištima reda zaslužuju da se spomenu slijedeći. U Rumeliji: Dimetoka i Kalkandelen (Tetovo); u Anadoliji: Osmandžik i Elmali; u blizini Kaira najprije u Kasr al-Ajnu, a uskoro zatim na padini brda Mukatam (već u 15. stoljeću); nadalje u Bagdadu i u Kerbeli.

Bektašijski oblik derviške vjere duboko je obilježio pobožnost turskog naroda. Usporedo s mističnom književnošću, cvalo je i bogato i zanosno lirsko pjesništvo bektašija-pjesnika.

Političko značenje reda duguje se vezi sa janjičarima, koji su već od samog početka bili, kao i ostale političke osmanske ustanove, pod utjecajem vjerskih korporacija. Bektašije su najkasnije u drugoj polovici 15. stoljeća zadobili isključivu vlast nad njima. Njihova veza s ovim čvrsto organiziranim redom davala je janjičarima obilježje zatvorenog udruženja. Bektašije su također u više navrata sudjelovali u derviškim pobunama protiv osmanske moći, npr. u buni Kalenderoglua (1526–1527). Ukidanje janjičara od strane Mahmuda II (1826) pogodilo je i red s kojim su ovi bili povezani; u to je vrijeme razoreno mnogo tekija. Sredinom 19. stoljeća počela je obnova reda i ponovna izgradnja staništa; bektašije su doživjele preporod, koji se odrazio u njihovoj književnoj djelatnosti krajem 19. stoljeća, pa čak i nakon 1908. g.

Na jesen 1925. g. bektašije, kao i svi derviški redovi, bili su raspušteni. Bektašije su, međutim, bili organizacija koja je utabala put mnogim mjerama što će ih poduzeti turska republika (odnos prema islamskom pravovjerju; položaj žena). Danas bektašije nastavljaju živjeti na Balkanskom poluotoku, posebno u Albaniji (do 1967), na Kosovu i u Makedoniji.

Na Mukatamu, pored Kaira, navodno još postoji slavna tekija derviša-pjesnika Kajgusuza Abdala.

BELEDIJA (a. *baladiyya*), gradsko poglavarstvo, općina, izraz, koji se koristi na turskom *(belediye)* i drugim islamskim jezicima da se označi moderna općinska ustanova evropskog tipa, nasuprot starim islamskim formama gradske organizacije. Izraz, kao i mnoge nove riječi modernog Islama, pojavio se najprije u Turskoj, u koju su ustanove i službe zapadnog tipa bile uvedene u okviru općeg reformnog programa Tanzimata.

Prve korake ka modernoj gradskoj, općinskoj upravi čini se da je napravio sultan Mahmud II. Godine 1827. stvoreno je Nadzorništvo *ihtisaba*, koje je centraliziralo jedan broj zaduženja u vezi sa nadzorom tržišta, mjera i težina itd., poslove koje su do sada držali u svojim rukama članovi klase *uleme;* god. 1829., s istom željom da se centralizira kontrola i oduzme vlast od *uleme*, uveden je u carigradske četvrti sustav glavara četvrti *(muhtar)*. I dotle je bilo glavara na čelu sela i u muslimanskim i u kršćanskim selima, ali ne u gradovima, gdje su kadije bili odgovorni da drže spiskove muških žitelja, te da bilježe seljenja, premještaje, itd. Sada je to preneseno na *muhtare*, od kojih su dva, prvi i drugi, bili imenovani u svakoj gradskoj četvrti *(mahali)*. Nešto kasnije, *muhtari* su dobili oslonac u vijeću starijih građana *(ihtiyar heyeti)* od 3–5 članova; u isto doba, ovaj sustav je proširen i na druge gradove Carstva.

God. 1831. ukinuta je dužnost upravitelja grada *(şehremini)*, koja je postojala od osvajanja Carigrada; neke njegove funkcije, koje su se odnosile na održavanje javnih zgrada, bile su prenesene na novostvorenu Direkciju za zgrade u državnom vlasništvu.

Nova faza je započela god. 1854., kada su započele dvije promjene. Jedna je bila stvaranje nove Gradske uprave *(Şehremanet)* za Carigrad; bila je to, zapravo, prilagodba prefekture francuskih gradova, a bavila se, poglavito, nadzorom tržišta, kontrolom cijena i dr. Upravniku grada trebalo je pomagati Gradsko vijeće *(şehir meclisi)*, a tvore ga esnafi (cehovi) i trgovci. Par mjeseci kasnije, donijelo je Visoko vijeće za reformu drugu odluku, da se stvori Gradska komisija, koju čine, u većini, nemuslimani, i poneki musliman. Njezina dužnost je podnijeti izvještaj o evropskoj gradskoj organizaciji i podnijeti preporuke Uzvišenoj porti.

Neki posebni čimbenici poticali su na nove mjere. Najprije su se povećali financijski i trgovački evropski interesi u Carigradu, a razvila se i nova četvrt u Galati i Bejogluu (Pera), s kućama, nekretninama, dućanima i hotelima. Novi polet su dali i brojni savezнички kontingenti, koji su došli sa Zapada za vrijeme Krimskog rata, pa je i udovoljavanje njihovim potrebama bilo prešnije.

Gradska komisija je radila četiri godine i njezine preporuke su se odnosile na izgradnju pločnika, vodovode, čišćenje grada, javnu rasvjetu itd. God. 1857., Visoko vijeće je odlučilo uvažiti te preporuke, te je u tu svrhu odlučilo njihove provedbe povjeriti gradskom vijeću koje se trebalo starati za četvrti Bejoglu i Galata (1858). Gradsko vijeće trebalo se stvoriti od predsjednika i dvanaest članova, imenovanih carskim ukazom, i to prvi za stalno, a ostali na tri godine. Sve dužnosti su bile besplatne, a stalni dužnosnici su: pomoćnik predsjednika, opći tajnik, dva tajnika-tumača, inženjer i arhitekt (oba s plaćom). Nadležnosti Vijeća bile su vrlo široko određene: »sve ono što se tiče zdravstva i opće ugodnosti«, a pobliže putevi, kanali, rasvjeta, čišćenje, vodovod, gas, namirnice itd. Vijeće je imalo pravo, osim toga, dijeliti, nametnuti i skupljati poreze i namete, posuđivati do određenog iznosa, a u nekim slučajevima oduzeti vlasništvo.

Nova organizacija je dosta dobro radila, pa se god. 1868. donosi kodeks gradskih uredbi, s ciljem da se njena nadležnost proširi na 14 četvrti Carigrada. Svaka je morala imati komisiju od 8–12 članova koji biraju između sebe predsjed-

nika. Trebalo je stvoriti opću skupštinu za Carigrad od 56 članova, po tri na svaku četvrt, kao i Vijeće gradskog poglavarstva od 6 članova, koje imenuje i plaća carska vlada. Ta dva tijela djeluju pod kontrolom Upravitelja grada *(şehremini)* koji ostaje državni službenik. No to je sve ostalo mrtvo slovo na papiru sve do 1876–1877., kada je ustavni pokret nametnuo novi zakonik za prijestonicu i pokrajinske gradove. Najznačajnija novina u novom zakoniku bila je manje u odredbama, a više u činjenici da ga nije proglasila Uzvišena porta, nego privremeni osmanski parlament. Ipak, ratovi i krize, koji su nadolazili, nisu omogućili da se on ostvari. Konačno je god. 1879. objavljena nova i realnija verzija. Grad je podijeljen na 10 četvrti. I dalje se ustrajavalo na Vijeću gradskog poglavarstva, koje je zaduženo pomagati Upravitelju, te na direktoru *(mudir)* kojeg imenuje vlada na čelu svake od 10 četvrti. Ovaj sustav važio je do revolucije iz 1908. god.

U provinciji je politika reformatora slijedila istu liniju. Stari autoritet *ajana* i gradskog ćehaje *(şehir kethüdası)* bio je ukinut. Uveden je sustav *muhtara* u gradske četvrti i većinu velikih gradova. U zakonu o *vilajetima* od 1870. god. donesene su odredbe o osnutku gradskih vijeća u gradovima pokrajina.

Nakon mladoturske revolucije, ponovo se pokušalo s uvođenjem demokratskih gradskih ustanova. Zakon od 1876. god. bio je donesen, te se pristupilo njegovoj provedbi, koja je imala mali učinak. God. 1911. novi zakon je konačno ukinuo taj sustav. Na mjesto njega je stvoreno jedinstveno gradsko poglavarstvo za Carigrad, nazvano *şehremanet*, a koje je sadržavalo devet službi za četvrti, kojima je na čelu državni službenik. Upravitelju je ispomagala opća skupština od 54 člana, po 6 na svakih 9 četvrti.

Prva mjera republičke vlade za gradove bio je zakon od 16. 2. 1924. god., koji uspostavlja upravu grada u Ankari. Upravniku je pomagala opća skupština od 24 člana. Ustav je, uglavnom, slijedio iskustvo iz Istanbula, ali s nekim promjenama, čiji je opći smisao bio da se smanji samostalnost gradskih poglavarstava u pitanjima financija i sigurnosti, te da ih se stavi uže pod kontrolu Ministarstva unutrašnjih poslova.

God. 1930. se izglasao novi zakon o gradskim poglavarstvima. Ukinuti su stari nazivi *şehremanet* i *şehremini*, a zamijenjeni su sa *belediye* i *belediye reisi*, što se, redovito, prevodi kao gradonačelnik (tj. predsjednik gradske općine). Zakon je osigurao sustavni kodeks pravila za izbore i vršenje dužnosti gradskih organa i, s nekim promjenama, ostao je do danas na snazi. Po njemu, gradskim poglavarstvom upravlja gradonačelnik, stalna komisija i gradsko vijeće. Gradonačelnika bira vijeće, a ono samo se bira izravno na općim izborima na rok od četiri godine. Gradovi od 2.000–20.000 žitelja zovu se *kasaba*, a preko 20.000 *şehir*. Dužnosti gradskog poglavarstva su: javno zdravlje, javne službe, urbanizam i javni radovi; ono nameće pristojbe i ima vlastiti budžet.

BENGALSKA MUSLIMANSKA KNJIŽEVNOST

Razdoblje nastanka (900–1200).

Oko tri stotine godina prije pojave Islama u Bengalu, bengalski se odvojio od zajedničkog indo-arijskog jezika, a već stoljeće i po nakon islamskog osvajanja cvjetao je u vidu razvijene regionalne književnosti. Ali nije bilo ni izgrađenog bengalskog jezika ni književnosti prije nego što je Bengal došao u doticaj s Islamom i muslimanima. Arheološka iskapanja u Paharpuru (Radžšahi) i Majnamatiju (Tripura), koja su otkrila neke komade abasidskog novca iz razdoblja od 8–13. st., kao i priče o islamskim svetim pobožnjacima, kao što su Bajezid Bistami (u. 874), u Nasirabadu i Čitagongu, zatim o Sultanu Mahmudu Mahisavaru (u. 1047) u Mahastanu i Bugri, te o Muhamedu Sultanu Rumiju (u. 1053) u Madanpuru Mimensingu, kao i o Baba Ademu (u. 1119) u Vikrampuru, dokazuju da su zahvaljujući pomorcima i misionarima postojali stalni odnosi između islamskog svijeta i Bengala u doba kada je bengalski jezik bio još u začetku.

Tursko razdoblje (1201–1350).

Turci su se dočepali Bengala god. 1202, ali im je trebalo 150 godina da uspostave svoju upravu nad cijelom zemljom. Tokom tog razdoblja se stvorila islamska klima, koja je malo pomalo prožela upravno, vjersko i društveno ustrojstvo. Sanskrt, vrelo hinduske kulture, izašao je iz mode; perzijski, službeni jezik i jezik islamske kulture, zadobija prvo mjesto; a bengali, jezik naroda, brzo se razvijao. *Shek Subhodaya*, hagiografija na sanskrtskom o šejhu Dželal ad-dinu Tabriziju (u. 1225) i *Niranjaner Rushmā*, bengalska balada Rāmāi Pandita, sadrže dovoljno elemenata da pokažu rastući utjecaj Islama u Bengalu.

Razdoblje neovisnosti (1351–1575).

Bengal je osvojio svoju neovisnost pod sultanom Ilijas-šahom (1342–1357) i sačuvao je 225 godina. Sultani Pandua i Gauda poistovjetili su se sa svojim narodima i potpomogli su na vrlo slobodouman način svu bengalsku književnost, bez razlikovanja kaste i vjerovanja. Pod njihovim mecenatstvom prevedeni su na bengalski *Bhāgavata, Rāmāyaṇa* i *Mahābhārata;* postojali su veliki pjesnici, Vidjapati i Čandidas; a muslimani, surađujući sa svojim susjedima Hindusima, stvarali su nove književne teme zasnovane prvenstveno na arapsko-perzijskoj kulturi.

Možda je prvi pokušaj da se omogući islamskim učenim osobama da upoznaju bengalski jezik učinio pjesnik i svetac Nur Kutb-i Alem (u. 1416) iz Pandua, koji je u bengalski uveo »stil *rikhta*«, u kojem je polovica polustiha sastavljena na čisto perzijskom, a druga polovica samo na bengalskom. Svetac je bio školski drug Gijas ad-dina Azam-šaha (1398–1410), a ostao je cijeli život prijatelj sultana, pod čijom zaštitom je živio isto tako Vidjapati iz Mitile i Muhamed Sagir iz Bengala, autor *Yūsuf-Zulayḫā*, prvog bengalskog »romana u stihu«. I drugi pisci romantičnih epova slijede uskoro Sagirov primjer, kao Bahram-han sa svojim djelom *Laylā-Maǧnūn*, Sabirid-han sa *Hānifā-Kayrāparī*, Donagazi sa djelom *Sayf al-mulk* i Muhamed Kabir sa *Madhumālatī* (1583–1588).

Pjesnici su također uveli u Bengal islamske povijesne priče. Zayn ad-din je napisao *Rasūl vijay* u slavu Poslanikovih podviga, zahvaljujući zaštiti Jusuf-šaha (1478–1481), koji je podržao i Maladara Basu da napiše svoje djelo *Shīr-krishṇa vijay*. Sabirid-han je također napisao *Rasul vijay*, dok je šejh Fajzalah (1545–1575) sastavio *Ghāzī vijay* i *Goraksha vijay*.

Prvi islamski pjesnik, koji je u bengalsku književnost uveo islamske vjerske propise, bio je Afzal Ali. On je redigirao djelo o savjetima, *Naṣīḥat-nāma,* koje raspravlja o učenju Islama. Pisao je i pjesme, a u jednoj od njih navodi ime Firuz-šaha (1532–1533).

U djelu *Satyapīr* šejha Fajzalaha (1575) nalazi se očiti književni dokaz spajanja islamske i hinduske kulture. Autor u njemu opisuje vjerovanja i običaje novog obreda koji se trudi pomiriti glavne islamske i hinduske vjerske ideje. Čand Kadi i šejh Kabir, oba pisci pjesama koje veličaju zajednički ideal sufija i vaiṣhṇaba, živjeli su u doba Husein-šaha (1493–1519) i njegovog sina Nusret-šaha (1519–1531).

Mogulsko razdoblje (1576–1757).

Bengal je god. 1576. pao pod gospodstvo Mogula, koji su na zemlju gledali kao na »pakao koji je ispunjen darežljivošću raja«. Oni su uveli svoju vlastitu kulturu u njezinom perzijskom obliku, a zanemarili lokalnu književnost. Ipak, hinduska književnost se razvijala, koristeći tematske krugove: Čandī, Manasā, Dharme, Annadā i Gangā; ona je dosegla svoj vrhunac u vaiṣhṇabskoj književnosti, a islamska bengalska književnost, na koju je jako utjecala indo-perzijska tradicija, sjajila je dotada nepoznatim sjajem.

Među slavnim muslimanskim piscima, treba navesti posebno dva pjesnika, Sajid Sultana (1550–1648) i Alaola (Ālāwal, 1607–1680). Prvi je bio sveti pjesnik Čitagonga; *Nabi vaṃṣha,* njegovo remek-djelo, poredi se, sa svake tačke gledišta, sa bengalskom *Ramajanom* i *Mahabharatom;* a drugi, koji je bio dvorski pjesnik velike učenosti, zahvatio je hindu-temu *Padmāyatīja* (1651). Oba su izvršila veliki i trajni utjecaj na naredne generacije pjesnika, koji su ne samo usavršili stare teme, nego i otkrili nove.

Na vjerskom planu, *Naṣīḥat-nāma* od Šejha Parana (1550–1615) i *Kifāyat al-muṣallīn* od Mutaliba (1575–1660) znamenita su djela. Nasralah-han (1560–1625), plodni pisac vjerskih djela, sastavio je *Šarī'at-nāmu, Mūsār sawāl* i *Hidāyat al-Islām.* Treba još spomenuti *Bayānāt* od Navaziš-hana (1638), *Hazār masā'il* od Abdelkarima (1698), *Naṣīḥat-nāmu* i *Šihāb ad-din-namu* od Abdelhakima (1620–1690) i *Sarsāler Nīti* od Kamara Alija (1676).

U rodu islamskih priča, mnoge su legende, koje se odnose na Poslanika i njegovog ujaka Hamzu, napajale kazivanja u djelima *Nabī Vaṃṣha, Rasul vijaya* i *Šab-i mi'rādž* od Sajida Sultana, *Džang-nāma* od Nasralah-hana (1560–1625), *Amīr Ḥamza* (1684) od Gulama Nabija i *Anbiyā' Vāṇī* (1758) od Hajata Mahmuda. *Iblīs-nāma* Sajida Sultana, *Qiyāmat-nāma* od Muhamed-hana, *Nūr-nāma* od Šejha Parana i *Nūr kandīl* od Muhameda Šafija zasnovane su na islamskom shvatanju đavla, Sudnjeg dana, kao i cjelokupne islamske kozmogonije.

Romantični spjev, koji je još ranije uveden, koristi Abdelhakim u svome djelu *Yūsuf Zulayḥā,* kao i *Lālmatī Sayf al-mulk,* potom Navaziš-han u *Gul-i Bakawalī* (1638), Garibalah također u *Yūsuf Zulayḥa* i Muhamed Akbar u *Zeb al-mulku* (1673). Kada se ovaj žanr pokazao jednoličnim, Šerbaz i Šejh Sadi u *Fikr-nāmi* i spjevu *Gadā Mallika* (1712) uvode u njega moralnu pouku.

Tragedija kod Kerbele bila je osnov rascvata elegijske književnosti. Muhamed-han u svome *Maqtūl Ḥusaynu* (1645), Abdelhakim u svojoj *Kerbeli,* Hajat Mahmud u *Džang-nāmi* (1723) i Muhamed Jakub također u *Maqtūl Ḥusaynu* (1694) pridonijeli su velikim dijelom popularnosti te teme.

Englesko razdoblje (1757–1947).

Hindusi su izvukli korist od zapadnog odgoja bar pola stoljeća prije muslimana, te su revolucionirali bengalsku književnost, uvodeći u nju prozu i poeziju obnovljenu zapadnim idejama i oblicima. Isvar Čandra Vidjasagar (1820–1891), Bankim Čandra Čaterđi (1835–1894) i Madhusudan Data (1824–1873) igrali su veliku ulogu u književnoj obnovi.

Muslimani su stupili na scenu pola stoljeća kasnije. Mir Mušaraf Husein (1848–1911), Pandit Rijaz ad-din Mašhadi (1850–1919), Šejh Abderahim (1859–1931), Kajkobad (1858–1951), Muzamil Hak (1860–1933) i dr Abu 'l-Husain (1860–1916) prisvojili su taj novi bengalski tok, da bi postavili osnovu za »modernu muslimansku bengalsku književnost«, a niz drugih pisaca slijedio je njihov primjer. Najslavniji među njima bio je Ismail Husein Širazi (1870–1931).

U isto doba se pojavio Rabindranat Tagore (1860–1941), koji je dobio Nobelovu nagradu, a učinio je, svojim djelima, da cijeli svijet upozna bengalsku književnost.

Nazru 'l-Islam (rođen 1898), nacionalistički pjesnik islamskog Bengala, stvorio je novu školu realističke poezije, punu života, svjetlosti i snage. On je dijelio muke i patnje svojih zemljaka posebno, a ugnjetenog čovječanstva općenito. Bio je jedinstveni bard, koji je najavio novo doba ljudima iz naroda i pozvao ih da se bore za neovisnost domovine, u borbu koja se kasnije izrazila u stvaranju Pakistana. Na njegovom tragu, pjesnik Džasim ad-din (Džošimudin, rođen 1902) pjeva pjesme seljačkog Bengala, osobito istočnog dijela zemlje.

BERAT, riječ arapskog porijekla, koja, na turskom osmanskom, označava određeni tip naredbi koje je izdavao sultan.

Više izraza turskog ili stranog porijekla koristi se s istim značenjem: to su turske riječi *biti, yarlığ, buyuruldu;* zatim arapskog porijekla *berāt, emr, hüküm, tevki, menşur, misal, irade;* te perzijske pozajmljenice *ferman, nišan.* Neke od tih riječi koristile su se tokom cijelog osmanskog razdoblja, a druge samo u nekom vremenu; neke su imale opći smisao, dok druge posebno precizniji.

Riječ *biti* nije se mnogo koristila nakon 1500. god. u smislu sultanove naredbe. *Emr (emir),* korišćeno tokom 400 godina, nije značilo samo opći nalog, nego i posebni, kojim se odlučilo izdati *berat;* otuda izraz u uvodnom dijelu *berata: eli emirlü,* »onaj koji raspolaže nalogom da se da berat«. *Hüküm (hukm)* susreće se u smislu naloga općenito, ali je značilo isto tako posebni tip naredbe, s čijim je tekstovima uprava postupala posebno. *Nişan* označava svaku naredbu, bez ikakve razlike, koja ima *tugru (nişan),* ali od 16. st. posebice one koji su redigirani od najviše financijske službe Carstva. Naredbe od najviše važnosti označene su manje čestim izrazom *menşur, misal* i *irade* (korišćen samo od 19. st.). *Berat* ima uži smisao; on znači »čin postavljenja«, »ukaz imenovanja na dužnost«. I s tim dokumentom uprava posebno postupa.

Kako je sva postavljenja u Osmanskom Carstvu dodjelji-

vao sultan, *berat* se uvijek davao u ime sultana, te je uvijek bio popraćen epitetom *şerif* ili *hümayun* (»*carski berat*«).

Svako imenovanje bilo je vršeno postavljenjem, koje se nagrađivalo privremenim uživanjem lena ili u gotovom novcu; stoga su se sva imenovanja, od paše pa do službenika džamije manjeg značenja, vršila *beratom*. Kako se pod imenom *berat* podjeljivalo jako mnogo postavljenja, oni se mogu svrstati po sadržaju: *vezirlik beratı*, *timar beratı*, *malikāne beratı*, te kada se daje udruženju ili društvu, *ocaklık beratı*, itd.

U posebnom značenju, *berat* postaje jedan od brojnih izraza koji su se koristili u odnosu na upravu dobara *timara*.

Prema važnosti postavljenja, *berat* se predočava jednostavnije ili uzvišenije, ali je uvijek redigiran u divanskom stilu, te su njegovi temeljni elementi i slijed općenito istovjetni. Nakon invokativne molitvene formule *(davet)* i *tugre*, koje ne čine dio teksta, može započeti s dvije formule, od kojih jedna, pozivajući se na znak sultana, citira nalog, a druga prelazi odmah na razlog. Kod svečanih berata, vladar, u stilu perzijske frazeologije, pozivajući se na od Boga dobivenu moć, određuje da njegov poslanik izvrši dužnost. Ako je dužnost ili funkcija vezana za neka dobra (a to je u većini slučajeva), onda su ona nabrojana. To nabrajanje čini se na prvi pogled najvažnijim dijelom teksta, a napisano je pismom *sijakat*. Onda slijedi uput žiteljima kojih se tiče, tražeći da priznaju osobu, te se zaključuje uobičajenom rečenicom sultanskih naredbi: »da svi to priznaju i poklone povjerenje carskom znaku, *tugri*«. Nekada *berat* ne nosi datuma, a nekada je napisan na drugom pismu i od druge ruke. Na dnu dokumenta, u lijevom uglu je ime mjesta gdje je izdata naredba.

Trebalo je platiti neku pristojbu da bi se napisao *berat*. Ne zna se do sada službena taksa, ali, prema brojnim primjerima, kretala se između 1 i 3% dobra njime dodijeljenog na uživanje.

BERBERI. Berber je skupno ime za rasno raznorodna plemena, koja žive u Sjevernoj Africi, vjerojatno euro-sredozemnog porijekla, koja govore jedan od dijalekata istorodnog berberskog jezika ili su govorila do arabizacije. U predislamsko doba dolazilo je, pojedinačno, do vremenski i lokalno ograničenih državnih tvorbi berberskih plemena koja su se među sobom cijepala. Berberi su se žestoko suprotstavljali arapskoj navali sve do početka 8. st., ali su tada u većini prešli na Islam i sudjelovali u osvajanju Španjolske. Osjećaj da nisu jednaki s Arapima doveo je, ipak, uskoro do pobuna kao i otpada od pravovjerja. Berberske trupe pomagale su povremeno Fatimide, a od 11. do 13. st. osigurale su čak dvije berberske dinastije (Almoravidi i Almohadi) prevlast u Sjevernoj Africi. Poslije toga, samo još neka berberska plemena, koja su živjela u nepristupačnim predjelima, igrala su samostalnu ulogu; jedan dio se povukao u Saharu; ostatak se arabizirao i s jezikom i običajima izgubio je i svijest o svome autonomnom etničkom porijeklu. Od prvotno zatvorenog berberskog područja, između oaze Sive u libijskoj pustinji i Kanarskog otočja, preostale su samo male etničke enklave, rasute preko cijele sjeverne Afrike, između Sive i atlantske obale s jedne strane, te nigerskog koljena i Sredozemnog mora s druge strane. Od danas otprilike 6 mil. Berbera, veće grupe žive posebno u Maroku (u Rifu, na atlaskim lancima i u oazama) i u Alžiru (u Kabiliji, Oresu i Mzabu). U Tunisu naseljavaju Matmatu i otok Derbu, a u Libiji gorje Barke, Džebel Gurjan, Džebel Nefusu i poneku oazu. U središnjoj Sahari mogu se posebice imenovati nadaleko rasuti Tuarezi. Prvotno se berberska vjera sastojala od raznih lokalnih kultova. Nakon što se, povremeno, uveliko prelazilo na židovsku vjeru, preuzela je kršćanska vjera vodeću ulogu, te je iščezla bez ostatka tek u 12. st. Po njihovom prijelazu na Islam, Berberi su najprije ispovijedali pravovjerje, ali su onda, iz opozicije, preuzeli jedni za drugima haridžitska i dijelom šiitska učenja, sve dok Almoravidi nisu presudno doprinijeli da sunizam konačno pobijedi. Danas prevladava malikitski *mezheb* (vjersko-pravna škola). U udaljenim područjima održale su se male haridžitske grupe. Tako je Islam, doduše, za religiozni život Berbera postao odlučujući, dok se u domašaju građanskog i kaznenog prava, obrnuto, uočava da se staro plemensko običajno pravo zadržalo u brojnim slučajevima kada odredbe islamskog prava nisu odgovarale. Običaji dijelom stalno nastanjenih, a dijelom nomadskih Berbera razlikuju se znatno od arapskih; posebice više slobode i utjecaja uživa žena, a mnogi to tumače time što je kod Berbera prvotno, navodno, vladalo matrijarhalno (obiteljsko) uređenje.

BERBERSKI JEZIK, skupno ime za veliki broj jezika i dijalekata Berbera, koji se jedni od drugih manje ili više razlikuju, što može ići i do međusobnog nerazumijevanja. Berberski jezik je jedna od pet grana semito-hamitske (afroazijske) jezične makro-obitelji, te je time u dalekoj srodnosti i sa arapskim. Mnogo upadljivije od tragova te sustavne srodnosti su, ipak, riječi koje su u novije doba posuđene iz arapskog, a koje čine veći postotak berberskog leksika. Čak su i riječi za brojeve u većini dijalekata preuzete iz arapskog.

Zemljopisno širenje berberskog dopire danas od oaze Sive na Istoku sve do atlantske obale na Zapadu i od sredozemne obale prema Jugu kroz Saharu sve do Nigera i Malija. Mala enklava postoji, osim toga, u Mauritaniji i sjevernom Senegalu. Moguće je da su u 17. st. izumrli jezici pražitelja Kanarskog otočja prije španjolskog osvajanja, također bili berberski dijalekt, pa ipak preostala građa ne dopušta neki jasni zaključak. U najvažnije berberske jezike spadaju *tamazight* i *šilḥa* u Maroku i graničnim dijelovima Alžira, kao i jezik Kabilije u sjevernom Alžiru i jezik Tuarega u južnoj Sahari; ovi posljednji imaju vlastiti suglasnički alfabet sa smjerom pisanja ulijevo, koji se naziva *tifinagh*. Ukupni broj stanovništva sjeverne Afrike, koji još danas govori berberske jezike, cijeni se na otprilike 5–6 milijuna.

Berberski jezik ima dugu povijest. Neka vrsta staroberberskog je jezik libijskih natpisa (otprilike 2. st. pr.n.e.), koji su pronađeni poglavito u predjelu Kartage, a koji su napisani tzv. numidskim ili starolibijskim alfabetom. Prvotni vlastiti naziv Berbera (danas još živ u imenima dijalekata ta-mazigh-t, ta-mahak) postoji, kao *mazax*, već u rimskoj literaturi.

BEREKET (a. *baraka*, blagoslov). U *Kur'anu* riječ se koristi isključivo u množini: *barakāt* su poslani ljudima od Boga, kao i *raḥma* i *salām*. Može se prevesti sa »blagoslovnom snagom, božanskog porijekla, koja dovodi do obilja

na materijalnom planu, a napretka i sreće na duševnom planu«. Kur'anski tekst *(kalam al-lāh)* je, naravno, ispunjen s *bereketom.* Bog može učiniti da *baraka* zrači iz osoba Njegovih poslanika i svetih ljudi: Muhammed i njegovi potomci posebno su njome obdareni. Ali Bog može i povući Svoju *baraku.* Tu i tamo se nalazi da se *bereket* pripisuje najrazličitijim stvarima. Već u *Kur'anu,* maslina i noć 27. ramazana su »blagoslovene« *(mubārak).*

U praksi, riječ je završila tako da je dobila svjetovni smisao (dovoljnosti, dostatnosti): *mā fīhī baraka.* Almohadi su je koristili u značenju »nagrade koja se dodaje plaći vojnika«. U magribskim narječjima se različito koristi u priloškom značenju »dosta!«.

BESMELA. Formula *bismi 'llāhi 'r-raḥmāni 'r-raḥīm,* koja se obično prevodi sa »U ime Boga, milostivog i samilosnog« zove se *besmela (basmala, bismilla)* ili *tasmiya.* Predavači i pravnici Medine, Basre i Sirije (kako tvrdi Zamahšeri) ne smatraju to retkom kojim počinje *Fātiḥa* i druge sure. Oni drže da ta formula samo razdvaja sure ili znači, naprosto, blagoslov. To je mislio i Abu Hanifa, te zato njegovi sljedbenici ne izgovaraju te riječi glasno u molitvi. S druge strane, predavači i pravnici Meke i Kufe *besmelu* smatraju retkom početka *Fātiḥe* i drugih sura, te je izgovaraju glasno. To je mišljenje aš-Šafiija, a zasniva se na činjenici da su ove riječi zapisane na listovima koji su sačinjavali kur'anske tekstove, dok se riječ *amīn* tu nije pojavljivala.

Svugdje nailazimo na običaj da se ime Božje zaziva kad se počinje neki važan posao. Posebno je zabilježeno da su stari Arapi započinjali pozivnice na vjenčanja riječima: *bi 'r-rifa wa 'l-banīn,* ili *bi 'l-yumn.* Zamahšeri pretpostavlja da se u neznabožačka vremena govorilo: »U ime al-Lāte« ili: »U ime al-'Uzze«. U suri XI, 41 *Kur'ana* imamo skraćeni primjer *besmele:* »Ukrcajte se u nju, u ime Allaha,« reče Nuh »neka plovi i neka pristane!«

Besmela ima veliko značenje u očima pobožnih ljudi, a njome se služe i ljudi koji vračaju; ovi potonji koriste je kao hamajliju; vjeruju da je bila zapisana na Ademovom (Adamovom) boku, na Džebrailovom (Gabrijelovom) krilu, na Sulejmanovom (Solomonovom) pečatu i na Isinom (Isusovom) jeziku. Ova je formula ukrasni motiv koji se mnogo upotrebljavao na rukopisima i u arhitektonskoj ornamentici.

BIBLIOGRAFIJA. Pojam bibliografije koristi se u užem smislu, naime kao po određenim gledištima poredani popis spisa, neovisno o njihovom postojanju u nekoj knjižnici. Budući da je štampanje na islamskom Orijentu uvedeno tek početkom 18. st., nalazila se cjelokupna literatura prije toga samo u obliku rukopisa, čiji su se tekstovi prepisivali, no koji nipošto nisu imali jednoličnost današnjih otštampanih knjiga jednog izdanja. Tako promatrano, bibliografije na islamskom Orijentu sve do uvođenja štampanja mogle su biti samo opći popisi rukopisa.

Od 9. st. doživjela je islamska proizvodnja knjiga snažan polet, čiju materijalnu osnovu treba vidjeti u uvođenju jeftine tvari za pisanje, papira. Iz tog vremena je poznat i najstariji popis knjiga, *Kitāb al-fihrist* Ibn an-Nadīma. Taj bagdadski knjižar napisao je 987–988. god. sustavno postavljen kompendijum o literaturi, koji je trebalo da obuhvati sve dotada poznate arapske spise, te je prikazao razvitak i predmet svake pojedinačne znanosti i dao podatke o piscu. Nešto kasnije nastao je i najstariji poznati popis šiitske literature od at-Tusija (u. 1067). Perom Ibn Hajra al-Išbilija (1108–1179) prenesena je bibliografija zvana *Fihrist* sa otprilike 1400 arapskih naslova. U poznate osobne bibliografije računa se i ona ar-Razijeva, koju je sastavio al-Biruni. Od univerzalnog učenjaka as-Sujutija (u. 1505) znamo za njegovu autobibliografiju. Pažnju zaslužuju i mnoga biobibliografska djela (*ṭabaqāt*-literatura). Suočeni sa značajnom islamskom literarnom proizvodnjom u srednjem vijeku, moramo pretpostaviti da je bilo još mnogo više bibliografija, no koje se nisu održale. Za klasificiranje znanosti imamo al-Farabijev *Iḥṣā' al-'ulūm* i Taškoprizadeov (Taşköprüzade) *Miftāḥ as-sa'āda,* čiji je turski prijevod *Mevzūātü 'l-ulūm,* koji je izvršio njegov sin, bio vrlo raširen, te koji je utjecao na daleko najvažnije preneseno bibliografsko ostvarenje, osmansko djelo Katiba Čelebija (alias Hadži Halife). Njegov *Kitāb kašf aẓ-ẓunūn 'an asāmī al-kutub wa al-funūn* (Knjiga otkrića misli preko imena knjiga i znanosti) plod je dvadesetogodišnjeg sakupljačkog rada i popisuje 14.500 naslova od otprilike 9.500 pisaca. U opsežnom uvodu posvećuje se on povijesti, značenju i klasificiranju pojedinačnih znanosti. Iza toga slijedi alfabetski popis naslova s navodima o piscu, sadržaju, biografskim podacima i datumu nastanka. Slično modernom ukrštenom katalogu nalaze se u alfabetu naslova i upisivanja pod devizama. Kao nadoknadu za nedostajanje indeksa pisaca nudi Katib Čelebi (dosada neštampan) biografski rječnik *(Sullam al-wuṣūl ilā ṭabaqāt al-fuḥūl).* Uz *Kitāb kašf* nastavljeno je pet dodataka, od kojih zadnji, onaj Bagdadli Ismail-paše (u. 1920), sadrži više od 10.000 naslova.

Za doba štampane knjige postoji danas više retrospektivnih općih bibliografija. Za arapsko područje su to djela I. Sarkisa (1928) i Kahale (1957–1961), za Perziju Hanbabe Mušara, a za vremensko razdoblje pisanja arapskim pismom u Turskoj biobibliografsko djelo Bursali Mehmeda Tahira i nedavno Özegea. Tekući bibliografski popis, većinom oslonjen na zakon o obaveznom primjerku, ostvaruje se danas u Turskoj, Perziji i mnogim arapskim državama putem nacionalnih bibliografija odnosno sličnih popisa. Pri predmetnom otvaranju, koristi se u nekim slučajevima decimalna klasifikacija u nešto izmijenjenom obliku. U nekim zemljama nastaju dokumentacioni centri.

BID'A je upravo suprotnost od *sunna,* te znači gledište, smisao ili način djelovanja, slično čemu nije prije postojalo ili bilo primjenjivano, dakle novinu ili novotariju. Riječ je postala teološki važnom prilikom protivljenja preciznom slijeđenju Poslanikove *Sune;* ona, tako, označava sve nove ideje i postupke koji su se pojavili u islamskoj zajednici, pokrivajući sobom novine, na planu vjerskih zasada, koje nisu u suglasju s tradicionalnim vrelima *(uṣūl)* vjere, te način života koji je različit od Poslanikovog. Riječ se javlja, prema tome, da označi napućivanje na osobno razilaženje, koje ide do krivovjerja, premda ne do prave nevjere *(kufr).*

U tom razvitku se pokazuju dvije izrazite strane. Jedna, tradicionalistička, ponajviše Ibn Hanbal i danas, praktično,

samo vahabiti, uči da je dužnost vjernika »slijeđenje« *(ittibā')* *Sune*, a ne »uvođenje promjena« *(ibtidā')*. Druga, uviđajući činjenice promjene svijeta, uči, na raznim stupnjevima i načinima, da su novine opravdane i, čak nužne. Prema aš-Šafiiju, sve što je novo i proturječi *Kur'anu*, *Suni*, vjerničkom konsenzusu *(iğmā')* ili predajama *(aṯar)* je *bid'a* koja zavodi na krivi put. Ali dobra novina, koje ne proturječi, hvale je vrijedna. Izrađenija klasifikacija dijeli novine prema pet pravila vjerskog prava. Novine, koje su, dakle, kolektivne obaveze neophodne islamskoj zajednici *(farḍ kifāya)*, izučavanja su jezikoslovlja u svrhu shvaćanja *Kur'ana*, itd.; prihvaćanje i odbacivanje zakonitih svjedoka, koji razlikuju zdravu od loše predaje; ozakonjenje vjerskog prava; opovrgavanje krivovjeraca. Zabranjeni su krivovjerni sustavi koji se suprotstavljaju pravovjernom Islamu.

Konačno, razlika između pojma *bid'a*, krivovjerje, i *kufr*, nevjerovanje, vodi ka osnovi *bid'e*, koja je bila samo zabuna *(šubha)* u pogledu zdravog dokaza, dok je *kufr* uporno suprotstavljanje.

BILMEDŽE (t. *bilmece*), naziv koji se općenito daje narodnim zagonetkama kod osmanskih Turaka. Turci na Sjeveru i Istoku koriste, umjesto ove riječi, razne druge koje se izvode iz korijena *tap-* (»pronaći«).

Može se razlikovati prave narodne zagonetke od umjetnih, kao što su *lugaz* ili *muamma*, po njihovom očito jednostavnom obliku, igri riječi ili dvostrukom smislu, nelogičnom prividu. Da bi se riješila zagonetka, potrebno je najprije shvatiti smisao posebne terminologije, koja ima nešto od karaktera hijeroglifa. Nijedna od tih crta nije posebna za turske narodne zagonetke. Posebno turski karakter *bilmedže* u prvom redu je vezan za zemljopisnu situaciju i turski narodni život.

Danas, zagonetke čine poglavito granu narodne turske književnosti koja je namijenjena djeci. Ipak, postoje svjedočanstva koja navode na to da su se nekoć mnogo ozbiljnije uvažavale i činile dio narodne filozofije.

BINBAŠA (t. *binbaşı*, »vođ tisuća«), turski vojni stepen. Riječ se vrlo rano javlja kod zapadnih Turaka i već se koristila pri Orhanovoj vojnoj reorganizaciji god. 1328–1329. U obliku *minbaši*, izraz se susreće i kod istočnih Turaka, te se koristio, npr., za oznaku stupnja u safavidskoj vojsci u Perziji. Izraz *binbaşı* nije se izgleda mnogo koristio u redovitoj osmanskoj vojsci u klasičnom razdoblju. On se, ipak, ponovo javlja u 18. st. i služi za oznaku časnika nanovo stvorenih *mīrī askerīja*, pješadije i konjaništva, koje je plaćala državna blagajna. Od pohoda 1769. god., postojalo je 97 pukova ove vojske, kojom je svakom zapovijedao po jedan *binbaša*. Ovaj je dobijao plaću od 2.000 pjastera po pohodu, plus desetinu plaće svojih ljudi. Krajem 18. st., *binbaša* postaje redoviti stupanj nove vojske, a odnosi se na komandante bataljona, uz nešto manju plaću.

BIRGEVI (Birgivī, Birgili), Mehmed ibn Pīr Alī, turski učenjak, čija glasovitost još uvijek živi kod običnog svijeta. Rođen u Balikesiru god. 1522. (ili 1520., ako je tačan Katib Čelebi, kada kaže da je umro u dobi od 55 godina); kada je započeo školovanje, uskoro se istakao među dječacima svoje dobi i došao u Carigrad, gdje se vezao, najprije, uz Ahi-zade Mehmed-efendiju, a onda uz *kazi-askera* Abdurahman-efendiju. Pošto je dovršio svoje obrazovanje, poučavao je u medresama Carigrada, te je, tokom toga vremena, bio uveden u red bajramija od šejha Abdurahmana Karamanija. Zahvaljujući utjecaju svoga učitelja Abdurahman-efendije, dobio je mjesto *kassama* kod vojske u Jedrenu, ali se, malo kasnije, htjede povući istodobno i s te dužnosti i od podučavanja. Ipak, njegov šejh nije pristao na to da potpuno napusti poučavanje i predavanje, a kada mu je njegov zemljak Ataulah-efendija, staratelj Selima II, ponudio položaj *muderrisa* na medresi koju je izgradio u mjestu Birgi, on je prihvatio. Njegova karijera profesora, pisca i predavača u Birgiju (odatle nadimak Birgevi) okončala se 1573. god., kada je umro od kuge.

Kao i Ibn Tajmija, i on se digao odlučno protiv svih novina, da bi zaštitio sveti Zakon, te nikakvo uvažavanje visokog ranga nije ga moglo navesti da otrpi i najmanju njegovu povredu. Oko kraja života, on je, čak, poduzeo putovanje iz Birgija u Carigrad, da bi savjetovao velikom veziru Mehmed-paši da ispravi neke nepravilnosti koje je bio zapazio. Birgevi, fanatičan u stvarima vjere nije podnosio ni najmanje odstupanje od šerijata. *Risale*, koje je posvetio činjenici da je *ḥarām* poučavati *Kur'an* za plaću ili prihvatiti plaćanje za ma koji čin pobožnosti, dovele su ga u spor sa učenim ljudima njegovog doba, što je dalo povoda mnogim pričama. Jedan od najslavnijih kadija tog doba, Bilal-zade, bio je njegov glavni protivnik i napisao je *risale*, u kojima je pokušao osporiti njegova mišljenja. Šejhulislam Ebusuud-efendija sudjelovao je isto tako u raspravi i, utvrđujući da bi *vakufi* štetovali ako bi prevladali pogledi Birgevija (posebice njegovo mišljenje o predmetu nezakonitosti ustanovljenja vakufa u novcu ili drugim pokretnim dobrima), objavio je *fetvu* protiv njega. Na to je Bilal-zade čak ustvrdio da je Birgevi postupao licemjerno.

Među Birgevijevim djelima, ono koje je ovjekovječilo njegov ugled sve do naših dana, jeste njegov priručnik na turskom jeziku o osnovnim pojmovima teologije, pod naslovom *Vasiyyet-nāme*, koje još uvijek zadovoljava potrebe naroda u vjerskim stvarima. Komentare tog djela napisali su Kadi-zade Ahmed Efendi i šejh Ali Efendi iz Konje, a ovaj zadnji je, sa svoje strane, bio predmet komentara muftije iz Osmanpazarija, Ismaila Nijazija. Često tiskanu, *Vasiyyet-nāmu* je, isto tako, preveo na sjeverno-turski Toktamiš-oglu. Dva gramatička djela, koja je sastavio Birgevi, *Iẓhār* i *'Awāmil*, koristila su se u medresama godinama i uveliko su olakšala učenje arapskog, prema normama doba. Njegovu *aṭ-Ṭarīqa al-Muḥammadiyya*, koja je sadržavala besjede i predavanja na arapskom, vrlo su cijenili obrazovani ljudi. Ali al-Kari je napisao dugu *kasidu*, u kojoj je objasnio Birgevijev položaj među islamskim učenjacima. Komentare djela *aṭ-Ṭarīqa al-Muḥammadiyya* napisali su Hadimli Mehmed Efendi i Abdelgani an-Nabulusi. Emin Efendi ga je usvojio kao vodič u ponašanju i bio je, shodno tome, nazvan »*Tarikatçı*«; nakon njega, čak se pojavio i *tarikat* istoga imena.

BIRUNI, (a. *Abu-'r-Rayḥān Muḥammad ibn Aḥmad al-Bīrūnī*), kojeg neki arapski pisci označavaju ponekad pod *nisbom* Al-Hvarizmi (al-Ḫwārizmī), jedan je od najvećih učenjaka srednjovjekovnog Islama, a bez dvojbe najizvorniji; jednako upućen u matematičke i zvjezdoznanske, fizikalne i

prirodne znanosti, on se isticao i kao zemljopisac i povjesničar, kronologičar i lingvista, nepristrani promatrač običaja i vjerovanja; zvalo ga se *al-Ustaz,* »Učitelj«. Rođen je u iranskoj obitelji god. 973., u predgrađu Kasa, glavnog grada Hvarizma (područje delte Amu-Darje, danas Autonomna republika Karakalpakistan na južnom rubu Aralskog mora). Proveo je dvadeset pet prvih godina u domovini, gdje je dobio znanstveno obrazovanje kod učiteljâ poput matematičara Abū Nasra Mensura ibn Alija ibn Iraka Džilanija, a onda je počeo objavljivati neke radove i stupio je u prepisku s Ibn Sinom, mladim fenomenom iz Buhare, mlađim od njega sedam godina. Čini se da je sam dopro do samanidskog sultana Mansur ibn Nuha (997–999), kojeg je hvalio kao svoga prvog dobročinitelja. Poslije je dugo boravio u Džurdžanu, na jugoistoku Kaspijskog mora, vjerojatno od 998. god., kada se zijaridski sultan Abu 'l-Hasan Kabus ibn Vašmgir Šems al-Meali vratio iz progonstva; uspio je odatle doprijeti do Reja (blizu Teherana). Na dvoru u Džurdžanu sastavio je svoje prvo veliko djelo, koje je raspravljalo o kalendarima i erama, značajnijim matematičkim, zvjezdoznanskim, meteorološkim itd. problemima, posvećeno Kabusu, vjerojatno oko 1000. god.: *Kitāb al-Āṯār al-Bāqiya ʻan al-qurūn al-ḫaliya.*

Odgojen na iranskom narječju Hvarizma, koristeći perzijski kao govorni jezik, al-Biruni se namjerno radije služi arapskim jezikom u svojim znanstvenim spisima; neke kasnije, ipak, sastavio je i na perzijskom ili perzijskom i arapskom istodobno. Vrativši se u svoju zemlju prije god. 1008., pošto ga je primio princ Abu 'l-Hasan Ali ibn Memun, služio je tokom sedam godina kod njegovog brata, horezmijskog šaha Abu 'l-Abasa Memuna ibn Memuna, te je bio, zbog »svog jezika od zlata i srebra«, zadužen za osjetljive diplomatske misije.

Nakon ubojstva ovog šaha od strane njegovih pobunjenih trupa god. 1016–1017. i osvajanja zemlje od moćnog gaznevijskog sultana Mahmuda ibn Subuktekina, brojni zarobljenici bili su dovedeni u Gaznu u Sidžistan (Afganistan) u proljeće 1017. god., pa i književnici i učenjaci, a među njima i al-Biruni, već pominjani Abu Nasr i medicinar Abu 'l-Hajr al-Husein ibn Baba al-Hamar al-Bagdadi. Sam Ibn Sina je po svemu sudeći svojevoljno napustio Džurdžaniju 1008. godine. Al-Biruni, odsada zadržan na dvoru u Gazni, možda na službenoj dužnosti astrologa, pratio je sultana na više njegovih vojnih pohoda na sjeverozapad Indije. On je tu podučavao grčke znanosti i zadobio za uzvrat, uvodeći se u sanskrt i razna narječja, neusporedivu sumu znanja koju je zabilježio u svom djelu *Opis Indije,* dovršenom 1030. god., malo prije Mahmudove smrti. Prethodne godine je složio kratki pregled geometrije, aritmetike, astronomije i astrologije: *Kitāb at-tafhīm li-awā'il ṣinā'at at-tanǧīm.*

Sultanu Mesudu ibn Mahmudu (1030–1041) posvetio je al-Biruni svoje treće glavno djelo iz 1030. god.: *Kitāb al-qānūn al-mas'ūdī fī al-hay'a wa an-nuǧūm.* Prema Jakutu, Mesud je piscu za to djelo ponudio novaca u težini jednog slona, ali je on to odbio. Sredstva mu se davalo i da nastavi svoje književne i znanstvene radove sve do smrti. Rasprava o mineralogiji, koju je napisao pod vladom sultana Mavduda ibn Mesuda (1041–1049), nosi naslov: *Kitāb al-ǧamāhir fī ma'rifat al-ǧawāhir.* U zadnjem značajnom djelu, *Kitāb aṣ-ṣaydala fī aṭ-ṭibb,* o medicinskim drogama, sam al-Biruni navodi da je prešao 80 godina. Umro je nakon 1050. god. vjerojatno u Gazni.

Ukupni broj njegovih djela je zamašan. U bibliografskoj poslanici *Risāla fī fihrist kutub Muḥammad ibn Zakariyyā ar-Rāzī,* on je dao *Fihrist* svojih vlastitih djela, među kojima su 103 dovršena, 10 je trebalo doraditi, 12 je u njegovo ime napisao Abu Nasr, 12 Abu Sehl i jedno Abu Ali al-Hasan ibn Ali al-Džili, sve skupa 138 naslova. Ako se uzmu u obzir kasnija djela i neka ispuštanja, onda je to ukupno 180 naslova. Osim navedenih objavljenih djela, četiri matematičke i zvjezdoznanske rasprave objavljene su u Hajderabadu. Postoje i rukopisi dvadesetak djela, koji su u cjelini ili djelomično neizdani.

BOJE. Za cjelokupni prostor i vrijeme islamskog svijeta ne postoji važeća simbolika boja. Pa ipak, neke osnovne boje postupno su zadobile čvrstu, nerazorivu smisaonu vrijednost, naime bijelo, crno, crveno i zeleno. Uvijek se nosioci određene odjeće ili pokrivanja glave pozivaju na uzor Poslanikov, pri čemu nude razne (slabe) hadise. Posebice se visoko cijeni bijelo kao Muhammedov simbol. U srednjem vijeku bijelo se imenovalo često u vezi sa umajadskom dinastijom, a bilo je i boja zastave karmata, te odjeća šiita (i fatimidskih halifa i fatimidskih vjerskih govornika). Crno je vrijedilo kao boja Abasida. Njihovi službenici nosili su crno, a njihove halife (u 10. st.) crno–bijelo. U crno su se oblačile askete; a crno je i danas pokrivač Kabe. Crveno je boja alijevaca. Šiiti od dvanaest imama nosili su crveni turban, koji im je pribavio (tursko) ime *kızılbaş* (»crvena glava«), koje je od vremena do vremena postajalo sinonim za Perizijanca. Zeleno se dovodilo u vezu sa Poslanikom i sa poslanicima koji su mu prethodili. U narodnom vjerovanju igra al-Ḫaḍir/al-Ḫiḍr (kod Turaka *Hızır*), što znači »zeleni«, izvanrednu ulogu (tumači ime pripisuju *Kur'anu* XVIII,65–82, gdje se pojavljuje »rob« Božji). Ali je zeleno, prije svega, boja Poslanikovih potomaka. Kao takva, čini se da ju je raširio mamelučki Egipat. Ugled zelenog kao »islamske boje« naprosto je neosporan. Danas su zelene boje kur'anske korice, minberske zavjese i drugi džamijski inventar. U Pakistanu i Mauritaniji, koje se zovu »islamske republike«, zeleno prevladava na zastavama. Unutar svearapskih boja, zeleno je pored bijelog, crnog i crvenog. U Turskoj je jedino Nacionalna stranka spasa izabrala zeleno namjesto republikanskih boja – crveno i bijelo. Derviški redovi imaju utvrđene boje turbana. Kod mevlevija vlada inače rijetka žutosmeđa, zelena (ali i bijela i crvena) kod halvetija, bijela kod bektašija. Kao i u evropskom srednjem vijeku, i u Islamu je postojao strogi red u nošenju odjeće, po kojem su kršćanima i Židovima bile određene boje, a druge zapriječene. Poslije se u gradovima javilo šarenilo. Što se tiče boje žalosti (i odjeće za tu prigodu), teško se može svesti na jednu (crno, bijelo, plavo).

BOLNICE. Uzor za najranije islamske bolnice bila je bolnica u Gundešapuru (Džundišapuru) u Huzistanu, sa svojom visokom medicinskom školom, središte helenističke medicinske znanosti, iz koje su abasidske halife od 765. god. uzimale osobne liječnike. Jedan od njih je, na zapovijed Harun ar-Rašida, utemeljio bolnicu u Bagdadu. God. 982.

dao je Bujid Adud ad-Daula otvoriti bolnicu u Bagdadu, u kojoj su radila 24 liječnika za unutrašnje bolesti, oftalmologiju, kirurgiju i za namještanje slomljenih kostiju. Muškarci su se njegovali odvojeno od žena. U Damasku je, otprilike sredinom 12. st., postojala Nur ad-dinova bolnica, gdje su liječnici ujutro vršili posjete, te vodili registar o pacijentima, njihovim bolestima i dijetama. U obje ove bolnice davala se i medicinska nastava, te ispitivali studenti.

U Kairu je prva bolnica utemeljena god. 873., a od jedne druge je naručitelj bio Saladin, ali je ipak, najveću i najglasovitiju utemeljio Mameluk Kalaun. U njegovoj utemeljiteljskoj ispravi (1285–1287) uređeno je unutrašnje ustrojstvo: bolesnici se primaju ne gledajući na ugled osobe, a njihov boravak nije vremenski ograničen, posjete su uvečer i ujutro, bolničari donose hranu, čiste sobe, peru odjeću, masiraju noge i daju mirise. Liječnici se moraju i noću zadržavati u bolnici. U posebne stacionare se izdvajaju bolesni od dizenterije i groznice. Ako bolesnik umre, bolnica snosi sve troškove pokopa. Ta bolnica je obavljala svoju zadaću sve do naših dana.

Financijsku osnovu islamske bolnice činile su pobožne zaklade (vakufi). Moguće je da su križari upoznali bolnice u Damasku i Kairu, te da su one poslužile za uzor evropskim u 13. st.

Bolnice su se gradile i u Sjevernoj Africi i Španjolskoj: u Marakešu krajem 12. st., u Granadi 1367. god. i u Tunisu 1420. god. Na Istoku je početkom 10. st. podignuta bolnica u Reju, gdje je tada liječnik bio ar-Razi. Osmanske bolnice nastale su po istom uzoru kao arapske, a prva u Kajseriju 1206. god. Oko 1515. god. postojalo je u Carigradu šest velikih bolnica s tri odjela: za strance, koji su mogli ostati tri dana, za ostale bolesnike i za zarazne bolesti. Neke od osmanskih bolnica ostale su u upotrebi više stoljeća, sve do naših dana.

BOSTANDŽIJE (t. *bostancı*, *būstāncı*, od perzijskog *būstān*, »vrt«), ime koje je, u staroj organizaciji osmanske države, davano osobama zaposlenim u ukrasnim vrtovima i povrtnjacima, kao i u spremištima za brodove i na brodovima na vesla u službi sultanskih palača. Sve dok je zakon *devširme* (prisilnog vrbovanja) bio na snazi, oni su se uzimali prema tim propisima. Bostandžije su činile dva neovisna *odžaka*, jedan u Carigradu, a drugi u Jedrenu, a zapovjednik je bio *bostancı-başı*. Samo najjači regruti primani su u ove odžake, bilo izravno ili prolazeći *odžak adžemi-oglana*. Postojalo je devet stupnjeva u *odžaku* bostandžija. Novaci su nosili oko pasa opasač napravljen od poruba državne tkanine (*beylik*), dok su bostandžije najvišeg ranga nosili jedan zeleni zvan *mukaddem*. Nakon određenog razdoblja služenja, bostandžije su prelazile u *odžak* janjičara. Krajem 17. i tokom 18. st., bilo je slučajeva bostandžija koje su se uzimale u narasli *odžak kapı-kulua*. Neki su korišćeni unutar i izvan palače; drugi su radili izravno u raznim vrtovima, u spremištima za brodove ili u vezi s njima. Bilo je također bostandžija na sultanovim dobrima (Amasja, Manisa, Brusa, Izmit). Osim navedenih zadaća, bostandžije u Carigradu imale su zadaću čuvati palaču, vršiti prijenos građe za gradnju palača i džamija za sultane, itd.

Postojale su dvije klase bostandžija: momci za privatne vrtove i vrtni momci. Prema knjizi plaćanja iz 1576. god., oni u privatnim vrtovima sultana podijeljeni su u 20 *buljuka*, a oni koji rade u povrtnjacima u 25 *džemaata*. U to doba, ima ih 645 u privatnim vrtovima i 971 u povrtnjacima. Bostandžije su također bile zadužene za održavanje reda u mjestima, gdje su se nalazili vrtovi.

O stanju prihoda ukrasnih vrtova i povrtnjaka koje su održavale bostandžije izvještavao je sultana svake godine, u studenom (novembru), bostandži-baša, te o novcu koji se uplaćivao u privatnu blagajnu. Što se tiče tog novca, jedna se kesa od 500 pjastera predavala bostandžijama, a druga se davala vakufu džamije Davud-paše. Kada se podnosio račun, tada se jedno dobro na doživotno uživanje dodjeljivalo dvanaestorici najstarijih bostandžija koji su bili promicani u narasli odžak *kapı-kulua* ili u rang *müteferrika*.

Broj ovih službenika mijenjao se od doba do doba. Početkom 16. st., bilo ih je 3.996, sredinom stoljeća – 2.974., a krajem – 1.998; početkom 18. st., bilo ih je 2.400. *Odžak* u Jedrenu bio je manji: 445 početkom 17. st., 751 – krajem, 777 – početkom 18. st. Oni koji su, izvorno, vrbovani putem prisilnog novačenja, nisu se ženili; kasnije im je bilo to dozvoljeno. Četiri najstarija člana *odžaka* bili su poznati pod imenom *baltadžije*.

Ponekad su bostandžije sudjelovale u pobunama i gubile povjerenje sultana. Zato je Ahmet III bio prisiljen vršiti zamjene među njima. Među ubojicama Selima III, bio je i jedan bostandžija po imenu Deli Mustafa. Oni su se protivili i reformama vojske u 19. st. Njihova funkcija se svodi na održavanje vrtova i noćnu stražu onda, kada su ukinuti janjičari i organizirana nova osmanska vojska, *asākir-i mansūre*, koja je sada održavala red u krajevima gdje su nekada to činile bostandžije. Od avgusta 1826. god., bostandžije su uključene u novu organizaciju.

BOTANIKA. Muslimani je kao pravu stručnu znanost nisu imali. Ipak su raspolagali opsežnim poznavanjem biljaka, koje su ostavili u različitim knjigama. Abu Hanifa ad-Dinavari (u. 895) napisao je *Kitāb an-nabāt* (Knjigu o biljkama). Premda je u prvom redu priređena jezikoslovno, sadrži ipak i obilje obavijesti o izgledu, cvjetovima i plodovima biljaka, o njihovim mjestima, primjeni u liječničkoj znanosti i obrtu. U isto doba, na arapsko poznavanje biljaka utjecao je prijevod pseudoaristotelskog djela, *Knjiga o biljkama* i drugih grčkih knjiga. U ovim knjigama postavljena fiziološka pitanja (osjetilna opažanja, spolnost, oplođivanje, lisno zelenilo), te sustavna pitanja (posebnost vrste, mogućnost grupiranja) prihvatili su i dalje raspravljali tzv. »Čista braća« (10. st.), Ibn Sina (Avicenna) u 11. st., Ibn Badža i drugi filozofi. Farmakološki spisi Dioskorida i Galena, također prevedeni u 9. st., bitno su obogatili ne samo učenje o lijekovima, nego i opće poznavanje biljaka. Pored ovog racionalnog nastojanja, postojao je snažan interes za magična svojstva biljaka. Ibn Vahšija (oko 900 god.) raspravljao je, pored ostalog, o umjetnom pravljenju biljaka, a enciklopedist al-Kazvini (u. 1283) znao je izvijestiti mnogo o njihovom čudotvornom učinku. Izvanredno bogata bila je arapska nomenklatura biljaka, koja je u sebe preuzela i mnoge aramejske, perzijske, berberske i kastilijske oznake. Ali mogućnost binarne nomenklature nije se dovoljno koristila.

Zemljopisno širenje pojedinačnih biljaka (npr. palmi s datuljama) učenjaci, kao Abu Hatim as-Sidžistani (u. oko 864) i al-Biruni, točno su zamijetili.

BOŽJA IMENA (a. *Al-asmā' al-ḥusnā*, »najljepša imena«). »Allah ima najljepša imena i vi ga zovite njima« (*Kur'an* VII, 180; uspor. XVII, 110; XX, 8; LIX, 24, itd.). Islamska pobožnost u svim vremenima štovala je tajnu Imenā, koja istodobno označavaju i skrivaju Imenovanog.

Jedno poglavlje islamske teologije *('ilm at-tawḥīd)* posvećeno je božanskim Imenima. Problem koji se postavlja je: može li se imenovati Boga i što, u odnosu na Boga, znače imena koja mu se pridaju? Uvodno se postavlja: što je ime *(ism)*?, je li istovjetno s imenovanim *(musammā)* i sa nazivom ili određenjem *(tasmiya)*? Odgovor znalaca Hadisa, koji su preuzele strogi ašariti, bio je: Imena božanska mogu se Bogu dati samo pomoću *tawqīfa*, tj. prethodnim »određivanjem«, znači: takvim kakvim se sam Bog »određivao« u *Kur'anu* i kakvim je određen, u drugom redu, u Suni. Upotreba ove druge mora se u tome ograničiti na vjerodostojne *hadise (ṣaḥīḥ)* i »dobre« *(ḥasan)*. Poneki dopuštaju moguće određivanje koje potječe od *iǧmā'*.

Prema mutazilitima i Keramitima: kada *'aql* (razum) dokazuje da neko svojstvo (ili postojanja, ili negativno, ili djelovanja) priliči Bogu dopušteno je koristiti odgovarajuće Ime, bilo da je ono spomenuto ili ne u tekstovima. Dakle, tu se Ime pripisuje putem ljudskog razuma. Al-Gazali dopušta to rješenje za svojstva *(ṣifāt)* koja označuju, kaže on, element značenja pridodan biti; on ne dopušta upotrebu Imena, koje označava samu božansku bit. »Srednje« je rješenje ašarita al-Bakilanija, koje slijede mnogi kasniji ašariti: ako Tekst ili Predaja pridaje Bogu svojstva ili nam to kazuje neki Božji čin (ali samo u tim slučajevima) može ga se, »prema zakonima jezika«, označiti odgovarajućim Imenom, pa i kad ga čak tekstovi ne »određuju«. A treba odvojiti imena, upravo ona koja nisu iz *Kur'ana*, koja podsjećaju na neke pojmove nespojive sa apsolutnom božanskom savršenošću. (Za Boga se neće reći *'ārif*, jer *ma'rifa* »pretpostavlja da je savladana nepažljivost«; jednako neće biti rečeno *faqīh*, *'āqil*, itd.) Prema toj tezi, koja je postala tekuća, Imena trebaju, dakle, biti ili iz *Kur'ana* ili bar imati kur'ansku osnovu. Dva su povezana problema: a) Imena su vječna, ašaritska teza koja je suprotstavljena mutazilitskoj, ova ih proglašava slučajnim; b) hanefitsko–maturiditska linija: jednaka su u značenju i vrsnoći; ašaritska linija: među njima postoji hijerarhija, s prvenstvom Imena *Allāh* (ili, rado kažu sufije, prvenstvom takvog drugog Imena, koje zna samo upućeni, ili čak neizrecivog Imena koje samo iskustvo onog koji je upućen može doseći).

Hadis, kojeg je prenio Abu Hurejra, saopćava: »Bogu pripada 99 Imena, stotinu manje jedno; jer On, Neparni (= Jedini) voli (da se označava tim nabrojanim Imenima) jednim po jedno; svatko tko poznaje 99 Imena, ide u raj«. Meditativno izgovaranje tih Imena postalo je jedno od najrevnijih pobožnih djela Islama. Pobožni musliman ih ponavlja i razmišlja o njima, obično koristeći 99 zrna *tasbiḥa* (brojanica), osim vahabita koji odbijaju taj običaj kao prijekora dostojnu *bid'u* (novotariju).

U stvari, s jedne strane, tradicionalnih 99 »Najljepših imena« ne iscrpljuje listu svih kur'anskih Imena; s druge strane, neka od njih ne nalaze se doslovno u *Kur'anu*. Iz toga proizlazi da spisak nije bio uvijek apsolutno ustaljen. Ali mjesto koje izgovaranje Imena ima u islamskoj pobožnosti, daje im prvorazrednu važnost. Ono jasno izražava vjeru pobožnog muslimana u Boga, te što za njega znači odlično Ime, *Allāh*, koje mu samo za sebe sažima sva ostala. Spisak se ovdje prati prema Predaji, a korišćenje imena prema većini *tefsira*. Dosta često se Ime Allāh, iako izdvojeno, može shvatiti kao stoto Ime (tako je u poznatom *tefsiru* Dželalejna). Ponekad se pak javlja i kao ono na koje se gleda kao na prvo u nabrajanju; u tom slučaju je 67. Ime, *al-wāḥid*, uklonjeno i pridruženo 68, *al-aḥad*.

Prema tome, 1) *Allāh*, vlastito ime Božje, »koje Ga Samog označuje, a da se ne može primijeniti ni na šta drugo«; 2) i 3) *ar-raḥmān ar-raḥīm*, Dobročinitelj (ili Milostivi), Samilosni: ova imena ovise o svojstvu volje, te ih ono povezuje u isti smisao; prema al-Gazaliju, međutim, *raḥmān*, suprotno *raḥīmu*, može se primijeniti samo na Boga; 4) *al-malik*, Kralj, označava neovisnost u odnosu na sve stvari, a ovisnost svega u odnosu na Boga, te savršenost božanske vlasti; 5) *al-quddūs*, Sveti, u smislu Odvojenog, označava odsutnost svake mrlje, te da uobrazilja, a ni promatranja, ne mogu doseći Božju tajnu; 6) *as-salām*, Mir: On sadrži mir bez pomanjkanja, daje mir i spas od početka stvaranja i na Oživljenju, te izriče pozdrav mira na svoje stvorenje; 7) *al-mu'min*, Vjernik; što se tiče tog Imena, znalci *kalāma* govore o »nestvorenoj vjeri« Božjoj u Samoga Sebe; al-Idži komentira: Bog je *mu'min* utoliko ukoliko vjeruje u Samoga Sebe i u Svoga poslanika, znači da On potvrđuje vjerodostojnost Samoga Sebe i Svoga poslanika putem Svoje najviše Istinitosti, a to čini ili verbalno potvrđujući Samoga Sebe i Svoga poslanika, ili djelujući, »stvarajući« čudesne dokaze; Bog je *mu'min* i u odnosu na Svoje vjerne pristaše kao vrelo sigurnosti i zaštite *(amān)*; 8) *al-muhaymin*, Budni, što znači svjedok, uvijek prisutan, čija spoznaja bdije nad svim, te se izravno povezuje s Imenom *amīn*, shvaćenim kao pravi, istinit u svojoj riječi; 9) *al-'azīz*, istodobno Moćan i Dragocjen, a znači, po al-Gazaliju, rijedak, vrlo dragocjen i teško postizan, ili da je Bog tako rijedak da je apsolutno Jedini, tako nužan da bez Njega ništa ne bi postojalo, tako nedokučiv da se samo On Sam može spoznati; prema al-Idžiju: bez oca i majke, da Ga nikakvo mjesto ne može ograditi, te da Mu ništa nije slično; On kažnjava koga hoće, On je gospodar nagrađivanja čina; 10) *al-ǧabbār*, Vrlo jak, »Silnik«, kojem se ništa ni nikakva volja ne opire; a po drugom smislu korijena *ǧbr:* koji ponovo vraća u stanje, koji popravlja, po nahođenju Svoje volje, ono što se tiče Njegovog stvorenja; 11) *al-mutakabbir*, Divotan; prema al-Gazaliju, sve je spram Njegove biti ružno, a al-Idži i al-Džurdžani: smisao vrlo blizak još *azīmu;* 12) *al-ḥāliq* i 13) *al-bāri'* imaju, po al-Idžiju i al-Džurdžaniju, jedan isti smisao: Proizvođač, Stvoritelj stvari; 14) *al-muṣawwir*, Organizator, tj. Koji uređuje i sastavlja *ṣuwar*, oblike stvari. Ta tri Imena ovise o svojstvu djelovanja. Al-Gazali ih analizira pobliže: sva tri dovode u vezu prijelaz od ne-biti do postojanja, prvo ka određenju, po mjeri božanske odluke *(qadar);* drugo ka postajanju u pravom

smislu *(wuǧūd);* treće ka usklađivanju oblika, prema najboljem uređenju.

Imena od 2. do 14. nalaze se spomenuta istim redom u *Kur'anu* (LIX, 22–24). A sada dolaze Imena koja su pretežno grupirana po blagoglasju.

15) *al-ġaffār,* Praštajući, Oprostitelj u punom smislu riječi, koji zna oprostiti muku kazne onome koji to, ipak, zasluži; 16) *al-qahhār,* Gospodar, Onaj koji uvijek potčinjava, Onaj koji gospodari, a nad kojim se ne gospodari; 17) *al-wahhāb,* stalni Darovatelj, koji obilno daje, a da ništa ne prima za uzvrat; 18) *ar-razzāq,* Obskrbitelj, Podjeljivač svih dobara, koji podjeljuje ono što Mu se sviđa: tiče se to, prije svega, fizičkih potreba svih živih bića (al-Džurdžani), ali i duhovnih potreba razumskih bića (al-Gazali); 19) *al-fattāḥ* (s tri značenja), Pobjednik, koji savladava sve teškoće i donosi pobjedu; Sudac, bilo da izriče presudu, bilo da donosi odluku; Onaj koji objavljuje, koji ljudima otkriva ono što im je ostalo skriveno (al-Gazali); 20) *al-'ālim,* Onaj koji zna na savršen način sve ono što je predmet spoznavanja; Ime izravno vezano za svojstvo znanja *('ilm),* koje je svojstvo biti *(ḏāt);* radi se, kaže al-Džurdžani, o svojstvu »naravnosti« *(ḥaqīqī).*

Narednih šest Imena, koja se, ipak, odnose na kur'anske korijene, ne nalaze se doslovce u *Kur'anu:* ona se, dakle,smatraju »tradicionalnim« . Idu u parovima i izražavaju svu apsolutnu bezrazložnost Božjeg dara. 21) *al-qābiḍ,* Onaj koji steže (ili zatvara) i 22) *al-bāsiṭ,* koji rasteže ili širi (živote, srca svojih podanika); 23) *al-ḫafiḍ,* koji spušta i snižava ka skrušenosti i 24) *ar-rāfi',* koji uzdiže u dostojanstvu; 25) *al-mu'izz,* koji daje čast i snagu i 26) *al-muḏill,* koji unižava i obezvređuje; 27) *as-sāmi',* koji (sve) čuje; 28) *al-baṣīr,* Onaj koji (sve) vidi: Bog čuje i vidi sve, prema dva »svojstva biti«, koja *Kur'an* ustvrđuje, a koja razum, ovoga puta, ne može dokazati; 29) *al-ḥakam,* Sudac u Svome činu vrhovnog odlučivanja; ideja mudrosti i providnosti (al-Gazali), povezana uz svojstvo znanja, riječi, čina; 30) *al-'adl,* Pravedni, koji je Najviša pravda – ništa rđava od Njega ne može doći; 31) *al-laṭīf* (u dva značenja), Blagonaklon, koji Svojim robovima stvara milost blagonaklonosti *(lutf),* da bi im došao u pomoć; 32) *al-ḫabīr* (u dva značenja), Pronicljiv, vrlo je to blizu *'alīmu,* u smislu poznavatelja najintimnijih tajni stvorenja; Onaj koji bira, koji se nesputano odlučuje; 33) *al-ḥalīm,* Obdaren blagošću, koji je spor u kažnjavanju; 34) *al-'aẓīm,* Nedokučivi; prema al-Gazaliju, On je s one strane granica ljudskog shvaćanja, kao što se zemlja i nebo ne mogu obuhvatiti jednim jedinim pogledom; 35) *al-ġafūr,* Onaj koji mnogo prašta, koji naveliko daje oprost; prema al-Idžiju i al-Džurdžaniju, smisao je istovjetan sa *al-ġaffār,* jednako kao što su istovjetnog smisla *ar-raḥmān* i *ar-raḥīm;* po al-Gazaliju, *al-ġaffār* potcrtava da Bog oprašta čak i ponovljene grijehe, dok *al-ġafūr* poučava, na apsolutni način i bez preciznosti, beskrajni oprost Božji; 36) *aš-šakūr,* »Vrlo zahvalni«, u jednom prenesenom smislu, polazeći od *šukr* (zahvalnost), tj. Onaj koji daje mnogo u naknadu za malo, te objavljuje pohvalu onome koji Mu se pokorava; 37) *al-'alī,* Visoki; za al-Idžija, to je sinonim od *al-mutakabbir;* za al-Gazalija: Bog, Prvi uzrok, je na najvišem stupnju ljestvice bića; 38) *al-kabīr,* Veliki; za al-Idžija je to sinonim od *al-mutakabbir* i *al-'alī,* a za al-Gazalija od *al-'aẓīm,* te podvlači apsolutnu savršenost bitka Božjeg, a Božje vječno postojanje je vrelo bića stvorenja; 39) *al-ḥafīẓ,* Budni čuvar; smisao blizak *'ālimu* (po al-Idžiju), jer budnost *(ḥafẓ)* je suprotnost od nemara i zaborava, te ima, dakle, svoj osnov u *'ilmu;* Bog je Onaj koji je budan, stalno u djelovanju, koji tim djelovanjem bdije nad cijelim svemirom, a da se ne zaokuplja stvarima jednom po jednom; On osigurava stalnost stvorenih oblika pomoću budnosti koja se suprotstavlja pustošenju; 40) *al-muqīt* (s četiri nijanse značenja); Hranitelj, vrelo snage, jer stvara hranu (fizičku i duhovnu), sinonim od *ar-razzāq* (al-Gazali); Odreditelj, koji određuje i utvrđuje sudbinu, svojstvo moći *(qudra);* Svjedok *(šahīd)* koji poznaje Tajnu *(al-ġayb),* svojstvo znanja; Prisutni; 41) *al-ḥasīb,* onaj koji računa, Onaj koji uređuje račune; koji daje dovoljnu količinu, jer je stvorio za svoja stvorenja ono što im je dovoljno; koji Svojom riječju, traži, od onog koji je podređen Zakonu, račun za ono što čini dobro i zlo (svojstvo riječi); 42) *al-ǧalīl,* Veličanstveni, dostojan štovanja; prema al-Gazaliju, naglasak stavljen na ljepotu božanskog Bitka, koje ime se razlikuje od Imena *al-mutakabbir* i *al-'aẓīm,* u bliskim značenjima; po al-Idžiju, sinonim od *al-mutakabbir;* prema al-Džurdžaniju, obilježen svojstvom veličanstva *(ǧalāl)* i ljepote *(ǧamāl);* 43) *al-karīm,* Velikodušan (s četiri nijanse značenja); utvrđivač mjere velikodušnosti, obdaren darežljivošću, od kojeg dolazi sva plemenitost, te koji prašta greške; 44) *ar-raqīb,* ljubomorni Čuvar, smisao blizak *ḥafīẓu* (i, dakle, izveden iz smisla *'alīma*); prema el-Gazaliju, naglasak je stavljen na apsolutnu i ljubomornu budnost; 45) *al-muǧīb,* Onaj koji uslišava, kojem se uzvisuje molitva; po al-Gazaliju, koji se požuruje zadovoljiti potrebe stvorenja, koji ih pretiče; 46) *al-wāsi',* Sveprisutni, koji obuhvaća i sadrži sve stvari: On širi Svoju veledušnost na sve što postoji, Svoje znanje na sve što je predmet spoznaje, Svoju moć na sve što dobija određenje, apsolutno i da se ne treba brinuti za stvari uzastopce (al-Džurdžani); 47) *al-ḥakīm,* Mudrac; sinonim od *al-'alīm* (al-Idži), obdaren mudrošću, tj. spoznajom stvari prema kojoj one dolaze od Njega, te proizvodnjom čina, prema onom kako Mu odgovara; Razborit u svojim odlukama: ono što odgovara savršenoj pouzdanosti Njegove providnosti u vođenju svijeta, te dobrobiti ostvarivanja Njegovih odluka; 48) *al-wadūd,* Onaj koji silno voli; koji voli dobro Svojih stvorenja i pribavlja im ga besplatno; a ovo Ime se odnosi i na svojstvo od kojeg potječe pohvala koje On daje vjernom pristaši i nagrada koju mu On dodjeljuje; 49) *al-maǧīd,* Slavni, Čiji čini blistaju, a Čije su naklonosti izobilne; pohvala, koja mu se vraća, pripada samo Njemu samome; 50) *al-bā'iṯ,* Oživitelj, koji će oživjeti sva stvorenja na Dan oživljenja (ovo Ime potječe samo iz Predaje); 51) *aš-šahīd,* Svjedok; Onaj koji poznaje Tajnu, te koji je Prisutan; 52) *al-ḥaqq,* Stvarnost, Najviša istina, podrazumijeva *al-'adl:* nužan po biti (ontološka istina); savršeno istinit u Svojoj riječi; Onaj koji očituje Istinu; 53) *al-wakīl,* Povjerenik, Onaj kojem je sve povjereno, koji je zadužen za sve potrebe stvorenja; 54) *al-qawī,* Jaki, koji ima vlast nad svim stvarima; 55) *al-matīn,* Neslomljiv, čija je moć bez granica; 56) *al-walī,* Prijatelj, Zaštitnik, u smislu pomoći, branitelja, te još: imatelja autoriteta; 57) *al-ḥamīd,* Dostojan hvale; 58) *al-muḥṣī,* Onaj koji prebraja, koji razumljivo shvaća i poznaje sve brojene

stvari (*al-'ālim*) i ima vlast nad njima (*al-qādir*); 59) *al-mubdi'*, Novator; apsolutni tvorac bića, Onaj čije su milosti najčistije blagonaklone; 60) *al-mu'īd*, Onaj koji oživljava, koji čini da se stvorenja »vrate« nakon njihovog uništenja; 61) *al-muḥyī*, Stvoritelj života, te 62) *al-mumīt*, Stvoritelj smrti – Onaj koji daje život i smrt; 63) *al-ḥayy*, Onaj koji živi, jedno od »esencijskih svojstava«, »u očevidnom smislu« (al-Idži): Bog je uvijek Onaj koji djeluje i opaža, dok nitko ne može djelovati na Njega ni na koji način, a ni vidjeti Ga, a da ne umre; On je Onaj koji živi na najvišem i nasavršenijem stupnju života, zbog apsolutne savršenosti Njegovog djelovanja i Njegove spoznaje (al-Gazali); 64) *al-qayyūm*, Onaj koji traje: koji potrajava u Sebi samome i pomoću Sebe samoga bez ikakvog razloga da bude do Sebe samog; koji vlada i usklađuje stvorenja, a nitko ne može potrajati izvan Njega; 65) *al-wāǧid*, Obilan (Savršen), kojem ništa ne može manjkati ni potrebovati; 66) *al-māǧid*, Plemeniti, Uzvišeni (*al-'alī*); kojem pripada vrhovništvo i vlast; 67) *al-aḥad*, Jedan, bitno svojstvo istaknutije od svih ostalih, samo svojstvo božanske savršenosti – razlikuje se od *al-wāḥid* kako slijedi: *al-aḥad*, Jedan po biti, apsolutna jednostavnost Biti, nenadmašivost i neusporedivost božanskih svojstava; *al-wāḥid*, Jedincati Bog, nema drugog Boga; 68) *aṣ-ṣamad*, Onaj u kojeg se ne može prodrijeti, Gospodar, Onaj koji vlada; smisao blizak *al-ḥalīmu:* kojeg ne remete niti uznemiravaju čini Njegovih neprijatelja; Najviši u dostojanstvu; Onaj kojeg se moli i zaklinje; u kojem nema »praznine«: poricanje svakog miješanja i svake moguće diobe na dijelove; 69) *al-qādir*, Moćni i 70) *al-muqtadir*, Svemoćni; 71) *al-muqaddim* i 72) *al-mu'aḫḫir*, Onaj koji primiče i odmiče: primiče Sebi koga hoće i daje mu Svoju prednost; odmiče i udaljuje koga hoće; 73) *al-awwal* i 74) *al-āḫir*, Prvi i Zadnji: On je prije svih stvari, a ništa nije prije Njega; On je nakon svake stvari i ništa nije nakon Njega (Prvi, djelatni i konačni uzrok, prema al-Gazaliju); 75 i 76) *aẓ-ẓāhir* i *al-bāṭin*, Očevidni i Skriveni; prvi zbog toga jer je poznat kao konačni dokaz, kao Onaj koji očito vlada svim stvarima; a drugi, jer je skriven osjetilima, Onaj je koji poznaje sve skrivene stvari; 77) *al-wālī*, Onaj koji gospodari (al-Idži); 78) *al-muta'ālī*, Najviši, Uzvišeni, sinonim od *al-'alī*, Visoki, ali s dodatnom idejom trijumfa; 79) *al-barr*, Onaj koji u srcima pokreće pobožnost (*birr*) i vrelo je dobrobiti; 80) *at-tawwāb*, »Onaj kojem se kaje«: Bog, čistom i bezrazložnom naklonošću, vraća se Svojim robovima ako Mu se oni sami vraćaju, kajući se za svoje greške; 81) *al-muntaqim*, Osvetnik, koji kažnjava one koji Mu se ne pokoravaju; 82) *al-'afū*, Onaj koji prašta, koji briše tragove grešaka na listovima na kojima su zapisana djela; 83) *ar-ra'ūf*, Smilovatelj, Samilostan, koji hoće olakšati breme (blisko *raḥmānu*, prema al-Gazaliju); 84) *mālik al-mulk*, Gospodar (Kralj) kraljevstva, koji raspolaže, u punoj neovisnoj suverenosti, svijetom i svakim stvorenjem; 85) *ḏū al-ǧalāl wa al-ikrām*, Gospodar Veličanstva i Velikodušnosti, blisko po smislu *al-ǧalīlu*, bilježe al-Idži i al-Amidi; 86) *al-muqsiṭ*, Pravedni – na »Sudnji dan«, precizira al-Gazali; 87) *al-ǧāmi'*, Skupljač: koji skuplja bića po njihovoj sličnosti, razlici, suprotnosti (al-Gazali); koji iznova ujedinjuje protivnike na Sudnji dan (al-Idži i al-Džurdžani); 88) *al-ġanī*, Bogati, Neovisni, kojem ništa ne nedostaje; 89) *al-muġnī*, Onaj koji ukrašava i obogaćuje, koji uljepšava svako stvorenje, od kojeg stvorenja dobijaju svoju savršenost; 90) *al-māni'* (Ime samo po tradiciji), starateljski Branitelj: u odnosu sa *al-ḥafīẓ: al-ḥafīẓ* podvlači ideju čuvanja, zaštite – a *al-māni'* ideju zabranjivanja i slamanja prepreka; 91) *aḍ-ḍārr*, Onaj koji zadaje muku, i 92) *an-nāfi'*, Onaj koji ide na ruku: dva Imena samo po tradiciji; ona poučavaju da samo od Boga dolazi zlo i dobro, patnja i naklonost, šteta i dobrobit; 93) *an-nūr*, Svjetlost – Bog je Svjetlost: od savršene i jasne očitosti u Samom sebi; te On čini sve stvari jasnim i očitim, time što čini da iz ne-bića prijeđu u biće; 94) *al-hādī*, Vodič, koja stvara »ispravni pravac« (*al-hudā*) u srcu vjernika; i on vodi svako biće, razumsko ili ne, ka njegovom kraju; 95) *al-badī'*, Stvoritelj – Izmislitelj, koji je na početku svega: Onaj koji stvara i iznalazi bez uzora; koji je Sam apsolutan Prvi i ništa Mu nije slično; 96) *al-bāqī*, Vječiti, koji traje – bez kraja; 97) *al-wāriṯ*, Nasljednik – koji traje nakon uništenja (*fanā'*) stvorenja; – kojem se vraća sve što stvorenja posjeduju; 98) *ar-rašīd*, Voditelj: koji upravlja s pravdom; koji vodi na putu Dobra; 99) *aṣ-ṣabūr*, Najstrpljiviji, spor u kažnjavanju, te koji djeluje uvijek u prikladno vrijeme: smisao blizak *al-ḥalīmu* (Ime prenešeno samo po tradiciji).

Ovo je bila tipična, standardna lista 99 »Najljepših imena«. Postoje i druge liste, koje, ponekad, prelaze ovaj broj: nalazi se, tada, spomenuto *ar-rabb*, Gospodar; *al-mun'im*, Dobročinitelj; *al-mu'ṭī*, Onaj koji daje, koji dodjeljuje (svoje darove), *aṣ-ṣādiq*, Iskreni, Istiniti; *as-sattār*, Onaj koji zaštićuje i pokriva, itd.

Česte su, naposljetku, studije posvećene Božjim imenima, koje se trude grupirati ih prema svojstvima, pri čemu rado takav prikaz zasnivaju na duhovnoj meditaciji. Za ovo postoji mnogo primjera u *taṣawwufu* (mistici). Ne radi se, tada, toliko da se komentira 99 »Najljepših imena«, koliko da se primijene sva pravila *tawqīfa* i jezika da bi se veličala božanska Tajna.

BRAK (a. *nikāḥ*, doslovno: »spolni čin«, ali već se u *Kur'anu* termin primjenjivao isključivo u značenju: »ugovor«). Ovdje se radi o braku kao pravnoj ustanovi.

1. Neka bitna obilježja muslimanskog bračnog prava potječu iz starog arapskog običajnog prava. Iako je bilo razlika s obzirom na oblast i na pojedinačne slučajeve, općenito uzevši propisi, koji su vladali bračnim životom, temeljili su se na patrijarhalnom sustavu koji je muškarcu dozvoljavao velike slobode, ali je ipak sadržavao i tragove starih matrijarhalnih ideja. Doduše, čak i prije dolaska Islama počelo se više poštovati bračno stanje, ali je položaj žene još uvijek bio vrlo nepovoljan. Bračni ugovor sklapao se između prosca i »skrbnika«, tj. oca ili najbližeg muškog srodnika mlade, čiji se pristanak nije uopće smatrao neophodnim. Ali već se prije Islama uvriježilo da se ženidbeni poklon uručuje mladoj, a ne skrbniku. U braku je žena bila u neograničenoj vlasti muža, čije su jedino ograničenje predstavljali obziri prema njenoj obitelji. Razvrgnuće braka ovisilo je isključivo o muškarcu; čak i nakon njegove smrti, njegovi su srodnici mogli polagati pravo na udovicu.

2. Islam je bračno pravo reformirao na način koji će imati dalekosežne posljedice, iako je zadržao njegove bitne karakteristike; ovdje, kao i na drugim područjima društvenog zakonodavstva, cilj *Kur'ana* bio je poboljšanje položaja žene.

Uredbe, koje se odnose na brak a koje su najvažnije, po pravilu će se naći u IV suri, koja potječe iz razdoblja odmah nakon bitke kod Uhuda: 3. Ako se bojite da prema ženama sirotama nećete biti pravedni, onda se ženite sa onim ženama koje su vam dopuštene, sa po dvije, sa po tri i sa po četiri. A ako strahujete da nećete pravedni biti, onda samo sa jednom; ili eto vam onih koji posjedujete. Tako ćete se najlakše nepravde sačuvati. 4. I draga srca ženama vjenčane darove njihove podajte; a ako vam one od svoje volje od toga što poklone, to s prijatnošću i ugodnošću uživajte. 22. I ne ženite se ženama kojima su se ženili očevi vaši, – a što je bilo, biće oprošteno; to bi, uistinu, bio razvrat, gnusoba i ružan put. 23. Zabranjuju vam se: matere vaše, i kćeri vaše, i sestre vaše, i sestre očeva vaših, i sestre matera vaših, i bratične vaše, i sestrične vaše, i pomajke vaše koje su vas dojile, i sestre vaše po mlijeku, i majke žena vaših, i pastorke vaše koje se nalaze pod vašim okriljem od žena vaših s kojima ste imali bračne odnose, – ali ako vi s njima niste imali bračne odnose, onda vam nije grijeh, – i žene vaših rođenih sinova, i da sastavite dvije sestre, – a što je bilo, biće oprošteno jer Allah prašta i samilostan je – 24. i udate žene, osim onih koje zarobite; to su vam Allahovi propisi, – a ostale su vam dozvoljene, ako želite da im vjenčane darove date i da se njima oženite, a ne da blud činite. A ženama vašim s kojima ste imali bračne odnose podajte vjenčane darove njihove kao što je propisano. I nije vam grehota ako se, poslije određenog vjenčanog dara, s njima nagodite. Allah zaista sve zna i mudar je. 25. A onome među vama koji nije dovoljno imućan da se oženi slobodnom vjernicom – eto mu one u vašem vlasništvu, robinje vaše, vjernice, – a Allah najbolje zna kakvo je vjerovanje vaše, – ta jedne ste vjere. I ženite se njima, s dopuštenjem vlasnika njihovih, i podajte im vjenčane darove njihove, kako je uobičajeno, kada su čedne i kada javno ne čine blud i kada tajno ne žive s ljubavnicima. U suri II, 221 (nesigurna datuma) nalazimo zabranu sklapanja braka s nevjernicima, bilo muškim bilo ženskim (usp. IX, 10), u suri XXXIII, 50 (vjerojatno iz 5. godine) pravi se iznimka u korist Poslanika, a u suri V, 5 (o oproštajnom hodočašću iz 10. g.) nailazimo na dozvolu sklapanja braka s pripadnicom naroda koji imaju Svetu knjigu. Daljnji odlomci *Kur'ana,* u kojima se naglašava moralna strana braka, su XXIV, 3, 26, 32 i XXX, 20. U Predajama su izloženi različiti stavovi prema braku; istodobno se donose i pozitivni propisi koji reguliraju ključne tačke braka. Najvažniji od ovih je ograničenje na najviše četiri žene istodobno; iako sura IV, 3 ne sadrži tako precizan propis, on je već vrlo rano na taj način protumačen, te se u predajama to uzima zdravo za gotovo, iako se izričito ne propisuje. Bitne su tačke: suradnja sa skrbnikom, miraz i privola žene, a zabranjeno je takmičenje s proscem-rivalom, čije nastojanje još nije riješeno.

3. Najvažnije odredbe šerijatskog bračnog prava (prema šafiitskoj školi) su slijedeće. Bračni se ugovor sklapa između zaručnika i skrbnika *(walī)* mlade, koji mora biti slobodni musliman, punoljetan i na dobru glasu po ponašanju *('adl;* hanefiti i malikiti ne zahtijevaju ovo posljednje); hanefiti jedini priznaju brak koji je sklopljen bez skrbnika. *Walī* mora prisustvovati sklapanju bračnog sporazuma koji zahtijeva žena, ako zaručnik ispunjava neke pravne uvjete.

Walī mora biti jedan od slijedećih, i to po danom redoslijedu: 1. najbliži rođak po uzlaznoj, muškoj liniji, 2. najbliži muški rođak po muškoj liniji, koji je jedan od očevih nasljednika, 3. jedan od nasljednika djeda itd., 4. ako se radi o oslobođenoj ženi, to će onda biti *mawlā* (oslobodite1j) te, u slučaju potrebe, njegovi muški rođaci po redoslijedu srodstva *('aṣaba),* 5. predstavnik javne vlasti *(ḥākim)* posebno je postavljen u tu svrhu; u mnogim je zemljama to *kadija* ili njegov zamjenik. Umjesto *ḥākima,* budući muž i žena mogu se dogovoriti da izaberu *walī*-ja, a to su dužni učiniti ukoliko nema ovlaštenog *ḥākima* u tom mjestu. *Walī* daje mladu u brak jedino uz njezinu privolu, a ako se radi o djevici, dovoljna je prešutna privola. Jedino otac i djed imaju pravo udati mladu protiv njezine volje, ukoliko je ova djevica (oni se stoga zovu *walī muǧbir,* tj. *walī* s pravom prisile); on, međutim, upotrebljava tu prisilu isključivo u korist mlade. Budući da maloljetnici nemaju prava da njihove želje budu zakonski priznate, oni se mogu vjenčati jedino uz pomoć *walīja muǧbira.* Prema hanefitima, svaki krvni rođak koji djeluje kao *walī* ima pravo udati maloljetnu djevicu i bez njezine privole; ali žena, koja je na ovaj način udana (uz pomoć krvnog srodnika po uzlaznoj liniji), kada postane punoljetna, stječe pravo biranja nazvano *ḫiyār al-bulūġ,* tj. da traži razvod raskidom *(fasḫ)* preko *kadije.* Maloljetnog muškarca može isto tako oženiti njegov *walī muǧbir.* Kao protuvrijednost pravu koje stječe nad mladom, suprug joj mora dati ženidbeni poklon *(mahr, ṣadāq),* koji se smatra bitnom tačkom ugovora. Stranke koje sklapaju ugovor slobodno se sporazumijevaju o poklonu; to može biti bilo koji predmet ili usluga, koji pred licem zakona imaju vrijednost; ako se on ne utvrđuje pri sklapanju ugovora, a ako se stranke ne mogu o njemu dogovoriti, onda kadija (prema okolnostima) utvrđuje neki prosječni ženidbeni poklon (to je slučaj zvan *mahr al-miṯl).* *Mahr* nije potrebno platiti odmah; obično se dio plaća prije konzumacije braka, a ostatak jedino prilikom rastave braka ili smrti. Zahtjev za isplatom čitavog *mahra* ili *mahr al-miṯla* postavlja se tek kada je brak konzumiran; ako brak bude ranije razvrgnut, žena može tražiti samo polovicu *mahra* ili poklon *(mut'a)* koji muž određuje po svojoj dobroj volji. Oblik bračnog ugovora, kojem obično prethodi *ḫiṭba* (nagovaranje), slijedi uobičajenu shemu muslimanskih ugovora koji se sastoje od ponude i prihvaćanja. Preporučljivo je da *walī* tom prilikom održi pobožni govor *(ḫuṭba).* Brak se sklapa u prisustvu najmanje dviju osoba (*šāhid,* svjedok), koje su pravno kvalificirane za svjedočenje; njihova prisutnost ovdje nije samo u svrhu svjedočenja, već je ona bitni činitelj punovrijednosti braka; za Malikite, međutim, bitan je element javna razglašenost bračne veze, što se može postići i na druge načine, a ne samo prisustvom svjedoka. S druge strane, nije propisano sudjelovanje vlasti. Ali budući da se pridaje velika važnost ispunjenju formalnosti bračnog ugovora, o kojem ovisi valjanost braka, uobičajeno je provoditi ove zakonske postupke uz prisuće pravne osobe. Stoga posvuda nalazimo ljude čija je to dužnost i koji, po pravilu, rade pod nadzorom kadije. Njihova uloga sastoji se u sugeriranju obaveznih formula i u izravnom predstavljanju jedne od stranaka, obično mladinog *walīja.* Ti stručnjaci u većini muslimanskih zemalja razvili su se u vladine službenike (u Egiptu se npr. zovu *ma'ḏūn),* čija je suradnja kod sklapanja ženidbenog ugovora neop-

hodna. Najvažnije prepreke sklapanja braka su slijedeće: 1. krvno srodstvo, kao ono između muškarca i njegovih ženskih izravnih srodnika po uzlaznoj i silaznoj liniji, njegovih sestara, ženskih nasljednica njegove braće i sestara, te njegovih tetaka, pratetaka, itd.; 2. odnos kroz posvojenje *(raḍā')* koji se (slijedeći smisao kur'anskog stava - sura IV, 23) tradicionalno smatra gotovo isto tako velikom preprekom kao i krvno srodstvo; 3. bračno srodstvo, naime ono između muškarca i njegove punice, snahe, pastorke, itd. u direktnoj liniji, te istodobni brak sa dvjema sestrama ili s tetkom i nećakinjom; 4. postojanje prethodnog braka, u slučaju žene bez ograničenja (uključujući razdoblje čekanja nakon razrješenja braka, *'idda*), a u slučaju slobodnog muškarca uz ograničenje da ne može biti oženjen istodobno sa više od četiri žene; 5. postojanje trostrukog *talaka* (razvoda) ili *li'āna* (jednostrana muževljeva optužba za preljubu); 6. društvena nejednakost: muškarac ne smije biti po rođenju ili zanimanju niži od žene (osim ako i žena i *walī* na to pristanu), nadalje slobodni musliman može oženiti ropkinju nekog drugog jedino ukoliko ne može osigurati ženidbeni poklon za slobodnu ženu, dok je vjenčanje između gospodara (ili gospodarice) i ropkinje (roba) sasvim nemoguće (ali gospodaru je dozvoljeno prilježništvo sa svojim robinjama); 7. razlika vjere: nema iznimke zabrani ženidbe između muslimanske žene i nevjernika, dok je dozvola (koja u teoriji postoji) sklapanja braka između muslimana i pripadnica naroda koji imaju Svetu knjigu u praksi (naročito šafiitskoj) tako ograničena da gotovo i ne postoji; 8. privremene prepreke, kao na primjer, stanje *iḥrāma*.

Zakon ne postavlja donju dobnu granicu sklapanja braka. Ako ženidbeni ugovor ne ispuni pravne zahtjeve, on nije pravovaljan; hanefiti i malikiti (ali ne i šafiiti) razlikuju brak koji je ništetan *(bāṭil)* i koji je neispravan *(fāsid)*, već prema tome da li je u pitanju bitni ili nebitni element ugovora; u prvom slučaju, brak ne postoji, a u drugom slučaju, može se osporiti njegova valjanost, ali (prema malikitima), ako se konzumira, onda svaka neispravnost biva uklonjena.

Brak ne znači zajedničku imovinu muža i žene, a žena zadržava punu slobodu gazdovanja; malikiti to donekle ograničuju time što ženu stavljaju pod skrbništvo *(wilāya)* muža; ali muž i žena nasljeđuju jedan drugog. Muž mora sam snositi troškove domaćinstva, te mora uzdržavati *(nafaqa)* ženu kako dolikuje njezinom statusu; ukoliko nije u mogućnosti to učiniti, tada žena može tražiti sudsku rastavu. Muž zahtijeva od žene spremnost na bračne dužnosti i općenito poslušnost; ako je trajno neposlušna, ona gubi pravo na izdržavanje, a muž je može kazniti. Ovome se izričito zabranjuje na sebe preuzeti obavezu spolne suzdržljivosti. Djeca se smatraju zakonitom, ako su rođena najmanje šest mjeseci nakon konzumiranja braka i ne više od četiri godine nakon rastave (to je stajalište šafiita); pretpostavlja se da su ta djeca muževljeva; on ima pravo osporiti svoje očinstvo *li'ānom*. Očinstvo se može ustanoviti i *iqrārom* (ispovjednim priznanjem), ali je nemoguće usvojiti ili priznati nezakonitu djecu. Rob se može oženiti jedino uz pristanak gospodara koji onda pristaje udovoljavati financijskim obavezama koji proistječu iz ugovora; muški rob prema hanefitima, šafiitima i hanbalitima ima pravo samo na dvije žene, a prema malikitima na četiri; djeca udane robinje i sami su robovi i pripadaju vlasniku majke.

4. Stranke ugovorom ne mogu izmijeniti zakonske propise koji se odnose na prava i dužnosti supružnika. To, međutim, može učiniti muškarac izgovorivši uvjetni *ṭalāq* odmah nakon sklapanja bračnog ugovora; taj postupak kojim se osigurava položaj žene vrlo je čest među indijskim i indonežanskim muslimanima. Ostalo se prepušta supružnicima da se privatno dogovore, te to ne treba spominjati u bračnom ugovoru. Stvarni položaj udane žene u svim muslimanskim zemljama potpuno ovisi o lokalnim uvjetima i o mnogim posebnim okolnostima. Nije u proturječju s ovim, ako se kaže da se, po pravilu, zakonski propisi koji se odnose na brak vrlo poštuju. Unatoč nekim asketskim tendencijama, Islam je u cjelini uvijek bio naklonjen braku. U suvremenom Islamu, problem položaja žene u braku i problem mnogoženstva potakli su mnoge rasprave između konzervativaca i pristaša modernijih stremljenja. Odbijeni su pokušaji u Indiji da se legaliziraju slobodni spolni odnosi; ta se zamisao oslanjala na muslimanski zakon, po kojem je bilo dozvoljeno prilježništvo s robinjama. S druge strane, suvremeno egipatsko zakonodavstvo pokazuje izvjesnu tendenciju da podvrgne brak strožijoj kontroli države, te da usvoji (navodeći pravovjerne muslimanske razloge) neke najvažnije zapadne ideje o tom pitanju. Uza sve to, brak, barem onaj među muslimanima, ostaje i ovdje, kao i u drugim zemljama u kompetenciji *šerijata*, tako da su Turska i socijalističke zemlje (gdje ima muslimana) jedine koje su ovo pitanje (kao i čitavo obiteljsko pravo) regulirale tako da su u potpunosti usvojile zapadne zakone.

5. Pored uobičajenog oblika staroarapskog braka, koji je – unatoč svoje labavosti – imao za cilj osnivanje domaćinstava i rađanje djece, postojao je i privremeni brak u kojem je par živio neko vrijeme zajedno, a to vrijeme utvrđivalo se unaprijed. U takve privremene brakove stupali su ljudi koji su neko vrijeme živjeli u drugoj zemlji. Nije sigurno da se baš na njih odnosi sura IV, 24, iako tom stavku dugujemo muslimanski naziv za takvu vezu (*mut'a*, »brak zbog [spolnog] užitka«). Iz Predaje sasvim sigurno proizlazi da je Poslanik svojim drugovima dopuštao takav brak, osobito za vrijeme dužih pohoda. Ali halifa Omar strogo je zabranio *mut'u*, koju je smatrao bludničenjem (*zinā'*; u nekim se predajama ta zabrana pripisuje Poslaniku). Posljedica je toga da privremeni brak priznaju samo šiiti, a suniti ga zabranjuju. Ovi posljednji, ipak, u praksi sklapaju istu vrstu veze: oni koji hoće živjeti kao muž i žena kroz neko vrijeme naprosto se dogovore da će tako živjeti, a ne moraju to utvrditi bračnim ugovorom.

BROJEVI. Tzv. arapske brojke sami Arapi su nazivali indijske brojke *(ḥurūf ahl al-Hind)*. Vjerojatno u 6. st. pronađeno računanje u decimalnom sustavu s upotrebom ništice bilo je poznato u Bagdadu u drugoj polovici 8. st. Najstariji udžbenik, za kojeg se zna, je *Kitāb al-ḥisāb al-hindī* Muhameda ibn Muse al-Hvarizmija (oko 830), koji je prenesen u odlomcima na latinskom; trag njegovog imena u riječi »algoritam« kao termin živi i dalje u matematici. Sa tu naučavanim računanjem sve daljim i daljim nastajanjem (i brisanjem) međurezultata moglo se napredovati sve do izvlačenja kubičnog korijena, kao što na primjer pokazuje računica Kušjara ibn Lebana al-Džilija (oko 1000). Već rano, uz taj postupak brisanja koji je otežavao kontrolu, pojavljuje se

računanje s perom i papirom, no koje je tek postupno usavršeno, kao što to nalazimo kod Gijas ad-dina Džemšida al-Kašija (1427). U astronomiji se tradicionalno računalo sa seksagezimalnim razlomcima, koji su bili napisani po redoslijedu starosemitskog alfabeta *(abǧad)*. Pored toga se održalo, prije svega u upravi, računanje napamet sa brojevima koji su se sukcesivno brisali, jer se vjerovalo da taj postupak najbolje osigurava od krivotvorenja.

Povijest brojčanih oblika vrlo je daleko u nejasnom. Sve do 1000. god. nalaze se »istočno-arapski« i »zapadno-arapski« oblici rasuti po cijelom islamskom području. »Istočno-arapske« brojke mogle su prodrijeti na Istok i koriste se u današnjem arapskom pismu; no »zapadno-arapske« brojke bliže su prvotnim indijskim brojkama i po svoj prilici su preci naših današnjih brojki, koje su, nakon više uzaludnih zaleta, započele prodirati oko 1300. god. u Južnu i Zapadnu Evropu.

BUHARI (a. *Muḥammad ibn Ismā'īl ibn Ibrāhīm ibn al-Muġīra ibn Bardizbah Abū 'Abd Allāh al-Gū'fī al-Buḫārī*), slavni prenositelj predaja *(hadisa)*, rođen 810. god., a umro 870. Nosio je *nisbu* Džufi zato što je njegov pradjed al-Mugira bio *mawlā* Jemana al-Džufija, upravljača Bagdada, putem kojeg je pristupio Islamu. Al-Buhari je počeo učiti napamet predaje u dobi od 10 godina, te je bio, čini se, prerano sazrio dječak, jer je bio u stanju ispraviti svoje učitelje od rane dobi. Imao je znatno pamćenje, te se kaže da su neki njegovi drugovi, zahvaljujući njegovom kazivanju naizust, ispravljali predaje koje su imali zapisane. U dobi od šesnaest godina, bio je na hadžu u Meki s majkom i bratom, te je ostao neko vrijeme u Hidžazu. Puno je putovao u potrazi za predajama i posjetio je glavna središta, od Horasana do Egipta, te je tvrdio da je sakupio predaje od više od tisuću *šejhova*. Kasnije je u Nišapuru imao surevnjivog protivnika, az-Zuhlija, te, kako je tvrdio da je *Kur'an*, doduše, nestvoren, ali da se to ne odnosi na njegovo recitiranje, bijaše optužen za krivovjerje, te je napustio Nišapur i otišao u Buharu. Upravljač tog grada zatražio je da mu donese svoje knjige, ali je on to odbio, izjavivši da je nedostojno nositi znanje u nastambe ljudi i da, ako se upravljač želi poučiti, treba ići u njegovu džamiju ili kod njega kući. Upravljač je zatražio da privatno poučava njegovu djecu, ali je i to odbio, jer nije pristajao ni na kakav povlašteni postupak u sticanju znanja. Bio je prognan i došao je u jedno selo u blizini Samarkanda, gdje je boravio kod rođaka. Kaže se da je, pritisnut doživljenim neprijateljstvom, zamolio Boga da ga pozove k sebi, te je umro već naredni mjesec.

Buharijevo najslavnije djelo jeste zbirka *hadisa Ṣaḥīḥ* koje je pripremao šesnaest godina. Kaže se da je birao svoje predaje u masi od 600.000, te da nijednu nije uključio u knjigu, a da prije toga nije uzeo abdest (obredno pranje) i molio dva *rekata*. Ta slavna zbirka predaja raspoređena je u 97 knjiga sa 3.450 *bāb*ova (poglavlja). Ona sadrži 7.397 predaja s potpunim *isnadima*, ali, ako se ne računaju ponavljanja, cjelina dostiže 2.762 predaje. Kako neke predaje sadrže raznu građu, koja se ne odnosi na jedan predmet, to se one javljaju u više poglavlja. Djelo je, u biti, raspoređeno prema raznoj građi iz domena *fikha*, ali sadrži i drugu građu, kao, npr. o početku Stvaranja, o Raju i Paklu, o raznim poslanicima, itd. Premda as-Subkī svrstava Buharija među šafiite, to nije tačno, jer on jasno ne podržava učenje neke određene škole. Naslovi njegovih poglavlja ukazuju na predmet i pouke predaja, ali je al-Buhari ponekad kritiziran, jer sadržaj predaja ne izgleda da uvijek odgovara naslovu. Neka poglavlja imaju naslov, ali ne i predaje, što će reći da je on zacrtao plan svoje knjige i ostavio prazninu, kada je uvidio da nema solidne predaje da objasni određeni predmet.

Ima više komentara o cjelini ili dijelovima *Ṣaḥīḥa;* najznačajniji su al-Ajnijev, Ibn Hadžar al-Askalanijev i al-Kastalanijev. Dok se *Ṣaḥīḥ* u Buharijevo doba smatrao jednom zbirkom među drugima, uskoro je priznat kao najbolji, te je u 4. st. po hidžri bio stavljen, sa Muslimovim *Ṣaḥīḥom*, na čelo zbirki sunitskih predaja. U to doba, premda je kritiziran na nekim pitanjima podrobnosti, bio je prihvaćen od većine sunita kao najznačajnija knjiga poslije *Kur'ana;* na Zapadu su, međutim, više skloni Muslimovom *Ṣaḥīḥu*.

U mladosti je Buhari napisao svoj *Ta'rīḫ*, u kojem su životopisi ljudi čija se imena pojavljuju u *isnadima;* on je izjavio da je tu knjigu napisao u noćima punog mjeseca, kraj Poslanikovog groba. Za života, al-Buhari je bio priznat kao istaknuti tradicionist, važan po svom minucioznom poznavanju detalja i pronicljivosti da otkrije nedostatke u predajama.

BULJUK, od turske riječi *bölük*, što znači dio, sekciju ili kategoriju, a koristilo se na istočno turskom i perzijskom za oznaku pokrajine ili područja. Nakon Tanzimata, na anadolskom turskom označava jedinicu pješadije ili konjaništva pod zapovjedništvom *juzbaše* (kapetana). U staroj osmanskoj vojnoj organizaciji, izraz se koristio u *odžacima* kapidžija, kao i u pokrajinskim trupama, te u vojnoj pratnji visokih časnika. Snaga buljuka je različita. Npr. u janjičarskim odžacima, koji se sastoje od 1.000 ljudi, bilo je 10 buljuka sa po 100 ljudi. Vođa buljuka zvao se *yayabaşı* (vođ pješaka). Odžak adžemi-oglana Galipolja (Gelibolu), koji je početno brojao 400 ljudi, sastojao se od 8 buljuka po 50 ljudi. Tim buljucima zapovijedao je časnik koji se zvao *çorbacı*. Kasnije su se *odžaci* janjičara povećali sve dok nisu imali po 101 buljuk. Svaki buljuk imao je svoje ime i različitu funkciju. Tako su se buljuci 1-2-3. zvali *cemaat-i şuturbān* (kamilara); 28. je bio buljuk *imam-i hazret age*, itd.

Kasnije, zbog pobune organizirane od *aga* (zapovjednika) janjičara pod Bajazitom II ili Selimom I, Dvor je imenovao jednog *agu* i on je bio zadužen odvojenom organizacijom; ona je obuhvaćala 61 »agin buljuk«, a u nju se polagala nada da će održavati ravnotežu snaga u *odžaku*. Upravo su to, općenito, oni o kojima bi se trebalo govoriti kada se koristi izraz *buljuk*. Inače, ako se htjelo označiti neki buljuk u odžaku oružara, topnika, itd., općenito se navelo njegovo ime i ime *odžaka*.

Postojalo je 6 buljuka u naraslom *kapikulu* odžaku. Njihovi članovi bili su poznati pod imenom »ljudi iz buljuka« ili »ljudi iz šest buljuka«. Osim spahija *(sipahi)* i *silahdara*, oni su se zvali *bölükāt-i erba'a* (četiri buljuka). Časnici tih raznih buljuka koristili su tarifu raznih nagrada (plaća) i bili su podložni pravilima različitih unapređenja. Kao i u pogledu *odžaka*, važnost buljuka u očima vlade mijenjala se od vremena do vremena.

BURDA. Pokrivalo od vune, u upotrebi još prije Islama, a koje se, kada bi se razmotalo, koristilo danju kao ogrtač, a noću kao pokrivač. Poslanikova burda ostala je slavna u povijesti Islama. Kao nagradu pjesniku Kabu ibn Zuheiru, Muhammed mu je poklonio ogrtač koji je nosio. Muavija je taj ogrtač kupio od pjesnikovog sina i on se nalazio u riznici abasidskih halifa, sve do vremena kada su Mongoli (1258) osvojili Bagdad. Hulagu ga je dao spaliti, ali se kasnije tvrdilo da je prava Poslanikova *burda* spašena, te se i danas čuva u Carigradu.

Burda je i naslov glasovite ode pjesnika al-Busirija. Prema legendi, sastavio ju je tada kada ga je pogodila paraliza, pa ga je Poslanik izliječio bacivši svoj ogrtač na njegova pleća. Drži se da stihovi te pjesme imaju nadnaravna svojstva, te ih se nosi kao zapise (hamajlije). Po slavi, nema joj ni približno ravne arapske pjesme; komentirana je više od 90 puta, na arapskom, perzijskom, turskom i berberskom. Prevedena je i na evropske jezike (prvi put na latinski god. 1761).

BURMA. Islam se prvi puta značajno javlja u Burmi početkom 15. st. posredstvom arakanskog kralja Narameikhla. Taj kralj vratio se iz svoga progonstva u Bengal god. 1430., u pratnji islamskih pristaša. On je ustanovio svoju prijestolnicu u Mjohaungu, gdje je podignuta džamija Sandikhan. Kasnije, arakanski kraljevi, iako budisti, koriste islamska imena i izdaju, čak, novac koji nosi arapsku insignacijsku formulu *(kalima).* Islamski utjecaj postaje veći, kada princ Šudža, brat Alamgirov, bježi u Arakan god. 1660. Šudža je bio ubijen od kralja Sandathudame, a njegova riznica zaplijenjena, no njegove pristaše su unajmljene na dvoru kao strijelci tjelesne straže, uloga u kojoj su oni često intervenirali, postavljajući i smjenjujući kraljeve. Potomci tih mogulskih dvorjanika razlikuju se od drugih, autohtonih žitelja sve do danas.

Prije 19. st., islamsko prisuće u Burmi u pravom smislu bilo je svedeno na mali broj gudžeratskih trgovaca, na neke topnike, te druge strane tehničare unajmljene u službu kraljeva Ave. Englesko pripajanje Arakana god. 1826. dovelo je veliki broj muslimana Čitagonga u obalske gradove, osobito u Akjab. Pripajanje Donje Burme (1852) prati indijsko useljavanje u velikom srazmjeru počev od god. 1880. Popis iz god. 1931. (zadnji koji je podrobno napravljen) ukazuje na 584.839 muslimana, od ukupno 14,667.146 žitelja. Među muslimanima je 396.504 indijskog porijekla, 1.474 Kineza i 186.861 domorodac, poglavito Arakanac. Islamski Arakanci su bili prvi funkcionari i policajci pod Britancima; oni su iskoristili višu razinu obrazovanja, te je veliki broj njih igrao značajnu ulogu na javnim funkcijama, u bankama i poslovima. Muslimani iz Čitagonga opskrbljuju gotovo sve posade obalske i riječne plovidbe. Ismailiti (Hodže) i Gudžeratinci vladaju trgovinom na malo. Godine tridesete bile su desetljeće ekonomskog propadanja, te je tada nastala neka omraza na muslimane, koji su igrali značajnu ulogu u ekonomskom životu. God. 1930. i 1938. dogodili su se žestoki meteži; drugi put metež je potrajao gotovo pola godine i bio je najžešći u Rangunu i Mandaleju: ubijeno je nekih 200 muslimana.

Nakon japanske navale (1942), veliki broj Indijaca bježi; dobar dio se vratio nakon rata, ali ih je manje sada nego prije. Ukupno muslimansko pučanstvo god. 1958. je nešto veće nego 1931. god.; ono se računa na oko 600.000 žitelja (popis od 1953–1954. je sasvim nepotpun). Polovica od njega je došla iz Indije i Pakistana. God. 1945. je osnovana politička organizacija Kongres burmanskih muslimana, koja se pridružila Antifašističkom savezu narodne slobode, stranci vladine koalicije. Od neovisnosti su dva muslimana sudjelovala u vladi tokom dužeg razdoblja, M. A. Rašid, značajni sindikalni prvak i poslovni čovjek, i odvjetnik U Khin Maung Lat (Abdelatif). Vodstvo neovisne Burme, posebno U Nu, pridavalo je mnogo važnosti svojoj budističkoj baštini. Muslimani su priznati kao ravnopravni građani, ali postoje određene prepreke za dobre međukonfesionalne odnose. Mudžahidska pobuna u sjevernom Arakanu, koju je vodio neki ribar Kasim, htjela je ujediniti to područje sa Pakistanom. Mudžahidi su terorisali područje Butidaung-Maungdo od 1948. god. do 1954. god., ali je njihovo djelovanje uveliko opalo sa zatvaranjem Kasima u pakistansku tamnicu. Krajem 1954. god., nacionalna politička kriza je izbila zbog širokih protesta redovnika protiv islamske obuke u državnim školama. Ali općenito su odnosi harmonični. U Arakanu, gdje su budisti i muslimani pomiješani, veliki broj muslimanskih običaja slijede budisti, čak onaj da se jede govede meso. Ali u Donjoj Burmi, živo se odvraća od toga da se jede govede meso i da se za Kurban-bajram žrtvuju životinje. Burmanski zakon o rastavi muslimanskog braka, usvojen 1953. god., dao je muslimanskoj ženi prava jednaka onima budista: jednaku mogućnost rastave, pravo da sačuva svoj miraz pri rastavi braka. Zakon je izazvao proteste muslimana izvan Burme, ali ga je usvojio Burmanski muslimanski kongres. Burmanska muslimanka ne nosi veo i ne pridržava se *purdaha.* God. 1955. je U Nu, kao predsjednik vlade, poduzeo inicijativu da se *Kur'an* prevede na burmanski jezik. U Burmi danas živi oko 4% muslimana.

LEKSIKON ISLAMA

CRNCI. Islam ne poznaje rasne razlike. Ako je već od dana Poslanikovih uvijek iznova bilo crnaca koji su se uzdizali do visokih položaja, u općem smislu tokom srednjeg vijeka pa sve do novijeg doba nije se posebno nastojalo oko ugleda ljudi tamne puti. Za to ima niz razloga, a najvažniji je ropstvo. Budući da je ono bilo već u predislamsko doba općenito rašireno po Crnoj Africi, te su crnci na Arabijskom poluotoku i u sredozemnim zemljama živjeli kao robovi, a Islam je dozvolio da samo nemuslimani mogu biti pretvoreni u robove, to su crnci bili glavni predmet trgovine robljem. Pa ipak se Islam, zbog svoje humane politike spram robova, a i iz drugih razloga, proširio među crnačkim narodima. Od ukidanja ropstva, zatim ukidanja kolonijalizma i utemeljenja neovisnih država u Crnoj Africi, porastao je i ugled crnaca, te su ojačani i njihovi odnosi sa Islamom (vid. *»CRNI MUSLIMANI«).*

»CRNI MUSLIMANI« *(»Black Muslims«),* ime crnačke grupacije u Sjedinjenim američkim državama, koja ide unazad na V. D. Farda (1877?–1934). Fard je 1930. god. nastupio u Detroitu kao propovjednik »vjere Crnog čovjeka iz Azije i Afrike«. Tvrdio je da potječe iz Meke i da je kao »vrhovni sudac svijeta« zadnje otjelovljenje Allaha. Svoje učenje je izložio u spisima *The secret ritual of the Nation of Islam* (Tajni obred islamskog naroda) i *Teachings for the Lost Nation of Islam* (Pouke za zalutali islamski narod). Ideju bratstva Crne Amerike i Afrike već je propagirala od 1914. god. utemeljena »Universal Negroe Improvement Association and African Communities League« (Udruženje za opće poboljšanje položaja crnaca i savez afričkih zajednica), dok na islamske komponente podsjećaju »American Moors« (Američki Mauri) iz 1913. god., sa čijim je vođama imao veza Dreu Ali. Njegov nasljednik, Elijah Mohamed (1897–1975) učvrstio je pokret u organizacionom pogledu. On je isticao svoje pravo na Božje poslanstvo, kao »novi Mūsā«. Njegovo djelo *»The Supreme Wisdom«* (Najviša mudrost) sažima učenje »Crnih muslimana«. Pod njegovim vodstvom izgrađene su brojne škole i džamije, prije svega u velegradovima Sjevera. Jedna samozaštitna organizacija »Fruit of Islam« (Plod Islama) oružje je u borbi za vlastite ciljeve. S istupom Malcolma X, islamskim imenom al-hadža Malika Šahbaza, 1963. god. i njegovim ubojstvom (1965) dostiglo je, zasada, vrhunac otcjepljenje pravovjernih muslimanskih elemenata. Sve veće uključenje pripadnika srednje klase i privredne djelatnosti oduzeli su »Crnim muslimanima« ponešto od njihove izvorne radikalnosti. Procjena broja članova kreće se između 20.000 i 750.000, a oni sami govore čak o dva milijuna. Prijem u zajednicu pretpostavlja vjeru u Jednog Boga, njegove poslanike i knjige Objave, u Oživljenje i Sudnji dan, što u ovom obliku nije suprotno Islamu. Suprotno tome, učenje »Crnih muslimana« o stvaranju i vremenu Kraja svijeta pretežno se svodi na religiju Druza. »Crni muslimani« postavljaju visoke moralne zahtjeve svojim članovima (urednost, zabrane nekih jela). Njihove predodžbe o Raju, koje su usmjerene na ovaj svijet, i odbijanje svakog stranog uključivanja povezuju se u politički zahtjev za neovisnim crnačkim državama na američkom tlu.

LEKSIKON ISLAMA

ČAUŠ (u savremenom turskom: *çavuş*), izraz korišten kod Turaka za obilježavanje, s jedne strane, funkcionara uposlenih u različitim službama Dvora, i, s druge strane, vojnika nižeg ranga. Ta riječ susreće se već na ujgurskom, gdje označava ambasadora *Tu-kiu;* Mahmud Kašgari je ovako definira: »Čovjek koji raspoređuje i uređuje rangove u vojsci i stara se o disciplini«. Riječ *čā'ūš* je došla od Pečenega i Seldžuka do Turaka (p. mégas tdzaoúsios, glavar carskih glasnika Laskarija i Paleologa); Iranci su je također usvojili kao sinonim za *sarhang* i *dūrbāš,* a Arapi su je uzeli u oblicima *ğa'ūš, ša'iš, šāwīš* i *šā'ūš.* U ovoj posljednjoj varijanti i danas se može sresti u sjevernoj Africi.

Kod starih Turaka, Seldžuka, Ejubida i Mameluka, *čauši* su bili povlašteno tijelo, ovisno o vladaru i često namijenjeno za posebne službe. Pod Osmanlijama, *čauši* Divana čine dio službene pratnje ceremonijama: sultanovim izlascima, dolascima vezira na Dvor, prijemu stranih poslanika, itd. *Čauši* su se također koristili kao poslanici ili vjesnici sultana ili velikog vezira, da prenose ili izvršavaju naloge. *Çavuş başı* je predvodnik *čauša* Divana. Vršio je ulogu pomoćnika velikog vezira, osobito u pravosuđu; kao dvorski časnik, pripadao je »agama stremenarima«. *Čauši* Divana primaju plaću iz Riznice (Blagajne) ili su im dodijeljena na uživanje lena tipa *zeameta* ili *arpalika.* S druge strane, u *odžaku* janjičara, peta *orta* je bila formirana od 330 *čauša,* starih i isprobanih janjičara, kojima rukovodi *baş-çavuş.*

Na početku 19. st., stupnjevi *çavuş* i *çavuş vekili* korišteni su u konjici i mornarici. Nakon 1826. god., u novoj organizaciji vojske, stupanj *čauša* dodijeljen je ešalonu podoficira koji odgovaraju naredniku. On se još i danas upotrebljava u tom značenju.

U nekim vjerskim sektama i redovima (jezidi i rifaije, na primjer) naslov *čauš* odgovara određenom stupnju hijerarhije u sekti. *Čauše* često nalazimo u cehovima: oni imaju dužnost da primjenjuju odluke vijeća cehova.

ČELEBI (t. »pisar, pjesnik, čitač, učenjak, čovjek suptilne inteligencije«), izraz korišten u Turskoj, u periodu između kraja 13. st. i početka 18. st., za označavanje članova viših klasa. To su, prije svega, pjesnici, učenjaci, ali i princevi (na primjer, svi sinovi BajezitaI, umro 1403), koji dobijaju tu titulu. Jedan azerbejdžanski pjesnik iz 15. st., Kasim-i Enver (umro 1431–1432) koristi »Čelebi« još u značenju mističkog izraza »Voljeni« = Bog. S druge strane, čelebi se nazivalo i starješine jednog derviškog reda; poglavar reda mevlevija nosio ga je još od nasljednika Dželaledina Rumija, Čelebi Husamedina (umro 1284), sve do 20. st. Riječ »čelebi«, dakle, u navedenom značenju odgovara približno perzijskom *mīrzā,* od *amīr-zāde.* U svjetovnoj primjeni, ova riječ je zamijenjena sa *efendi* u osmanskom carstvu, oko 1700. god. Prigodice, Čelebi se pojavljuje i kao vlastito ime. Na sirijskom i egipatskom arapskom, *šalabī, ąalabī* ima danas značenje »berberin«.

Porijeklo riječi nije jasno utvrđeno. Predlažu se slijedeća objašnjenja: 1) posuđena nestorijanskom misijom, tek u 13(!) stoljeću iz sirijačkog: *ṣēlībhā,* »križ«, dobiva potom značenje »poklonika križa«; isti korijen, ali posuđen ranije; isti korijen, ali posuđen u Anadoliji, možda kurdskim posredstvom (mada Nestorijanci nisu nikada igrali ulogu u Anadoliji); 2) od arapskog *ğalab,* pl. *ğulbān,* »uvezeni rob«, izdvojena skupina u doba Mameluka u Egiptu, posebno obučena za upravne službe; 3) od grčkog *kalliepès,* »koji lijepo govori, pjeva i piše«, otud, još od bizantskog doba, »ugladen«; izraz čelebi bi se, dakle, tim putem pojavio u Anadoliji; 4) od kurdske riječi *theleb,* »Bog«, *thelebi* »plemeniti gospodar, lutajući glazbenik«, posuđena, navodno, iz jednog neindoevropskog jezika; 5) od turskog iz Anadolije *čalab/čäläb,* »Bog« (za što primjere nalazimo u 13–15. st. kod Mensuroglua; u kasnijim stoljećima, u čestoj je upotrebi ova riječ kod Juruka i ona po nekim izvorima dolazi iz grčkog); u tom slučaju, dogodila se obrnuta evolucija od one iranskog *khvadhāi,* »gospodar« »*ẖudā,* »Bog« (prema saopćenju F. Dolgera od 3. jan. 1959, značenje »otmjenog ranga« ne potvrđuje se, međutim, u grčkom); 6) M. Mansuroglu je neodlučan, ali ipak ne vjeruje u strano porijeklo riječi.

Više ovih pokušaja tumačenja (posebno 1, 2, 4) čine se nemogući ili nategnuti. Premda riječ ima anadolsko porijeklo, nema dokaza za njezin grčki izvor. Postavlja se pitanje da li je Ibn Batuta kada upućuje, za značenje riječi *čelebi,* »na jezik Ruma«, mislio na grčki ili je samo ukazao na njezino korištenje u Anadoliji. Grcima se riječ *čelebi* čini da je turska.

ČIFT-RESMI (t. *çift-resmi*), zvan također *çift-hakkı* ili *kulluk-akçası,* osnovni rajinski porez kojeg je, u načelu, plaćao u osmanskom carstvu svaki muslimanski seljak koji posjeduje jedan *čift.* Riječ *čift,* koja u početku znači »par«,

upotrebljavana je za označavanje površine koja može biti obrađena s parom volova, a koja se kreće od 60–150 *dunuma*, u zavisnosti od plodnosti tla (jedan dunum = cca 1.000 m^2).

Çift-akçası nalazimo u Anadoliji, pod Seldžucima, obračunavan po stopi od 1 din. S druge strane, osmanski *čift-resmi* ima nevjerojatne sličnosti sa bizantskim porezima koje su *paroikoi* plaćali vlasnicima *pronoia (pronija)*, te je potrebno zabilježiti da se on, kao porez *urfī*, pojavio u izvornom obliku u zemljama koje su od Bizantinaca osvojene u zapadnoj Anadoliji i Trakiji, gdje je bio istodobno primjenjivan na muslimansku i kršćansku *raju*, dok su, u drugim dijelovima carstva, kršćani bili podvrgnuti drugačijem *rajinskom* porezu – *ispendži* ili *ispenči*.

U Kanun-nami Mehmeda II rečeno je da je *čift-resmi* novac jednak vrijednosti sedam usluga, kao što su nabavka sijena, slame, drva, itd. nosiocu timara. Za te usluge *(hidmet* ili *kulluk)* morale su se plaćati 22 *akče* kao *čift-resmi*. Oni koji su posjedovali polovinu *čifta*, *nīm-çift*, morali su plaćati polovicu. Bez obzira na osobno stanje, svaki rajetin, posjednik jednog ili pola *čifta*, morao je plaćati taj porez, što mu je dalo karakter zemljišnog poreza. U 16. stoljeću, Ebusuud i drugi pokušavali su te poreze uključiti u šerijatske poreze kao *harac-i muvazzap*.

Oženjeni seljaci, koji su posjedovali manje površine od pola *čifta* ili nisu ništa posjedovali, nazivani su *bennāk* i bili su podvrgnuti nižim nametima, npr. od 6–9 *akči*, koji su kasnije rasli na 9, 12 i 18. U *Kanun-nami* Mehmeda II bilo je predviđeno da *bennāk* bude podvrgnut vršenju samo triju službi, čija je vrijednost u gotovom novcu bila jednaka 6 ili 9 *akči*. Napokon, *raja* svrstana u kategoriju *kara* ili *mucerred*, siromašni ili neženje, koji ne posjeduju nikakvu zemlju, plaćali su taj porez po najnižoj taksi od 6 *akči*.

Čift-resmi može se, dakle, smatrati osnovnom jedinicom progresivnog fiskalnog sustava, pa čak i *tütün-resmi* i *dönüm-resmi* mogu također biti uključeni u isti sustav.

U početku, taksa *čift-resmija* bila je 22 *akče*, ali je, godine 1458., porasla na 33 *akče* u sandžacima anadolskog *ejaleta*. Zatim je bila povećana u nekim dijelovima Anadolije i obuhvaćala dodatke u korist *subaša* i *sandžak-bega*, ali je, pod Sulejmanom I, ta novina bila dokinuta, jer je bila uzrokom nereda. Primijenjena u Siriji nakon osvajanja zemlje po najvišoj taksi od 40 i u istočnoj Anadoliji od 50 *akči*, ostala je, međutim, u Rumeliji na 22 *akče*. Djelomična ili potpuna oslobođenja od *čift-resmija*, carski *berati* dopuštali su za izvjesne javne usluge koje su se tražile od *raje*. Ali u 16. st., mnoge od tih iznimki su ukinute.

Općenito, *čift-resmi* bili su uključeni u timarske prihode spahija. Ali on je izgubio svoje značenje kad se, nakon 1582., *akči* umanjila vrijednost i kada su *avarizi ('awārid)* postali redoviti oblik oporezivanja nametnutog *raji*.

ČIFTLIK (kod nas *čifluk* i *čitluk*) je, na turskom, izraz korišten za označavanje seljačkog gospodarstva, ali se u osmansko doba upotrebljavao za određenu jedinicu poljoprivrednog zemljišta u lenskom sustavu, a zatim za veliko imanje. Izraz je nastao od riječi *čift* (par, još uže, par volova), što potječe od perzijskog *džuft* i turskog dodatka *lik*. U početku, *čiftlikom* se smatrala površina koja se može obrađivati parom volova; *čift* i *čiftlik* su bili naizmjenično upotrebljavani. U slavenskim predjelima osmanskog carstva, izraz *baština* često je zamjenjivala *čiftlik*. U lenskom sustavu Osmanlija, u vrijeme kada je prevladavala organizacija *timara*, *čiftlik* je bio izraz koji se primjenjivao na leno površine od 60 ili 80 do 150 *dunuma*, ovisno o plodnosti tla. *Čiftlik* je bio osnovna agrarna jedinica koja se koristila u svim oblicima posjeda: *miri*, *vakf* i *mülk* ili *malikane*. S pravne tačke gledišta, međutim, vrsta *čiftlika* je varirala prema tipu lena.

Rajinski čiftlici, koje je *raja*, kršćanski i muslimanski seljaci, posjedovala na osnovu tapije *(tapu)* i za koje je plaćala *ušr* i *čift-resmi* posjedniku, činili su kudikamo najveći dio poljoprivrednih zemljišta. Općenito, *čiftlici* nisu bili potpodjeljivani, jer bi takva situacija, po Ebusuudovom sudu, onemogućavala uvid u doprinose nametnute *čiftliku*, uzetom u cjelini. U stvari, svaki put, prilikom kontrolnih katastarskih mjerenja, *(tahrir)*, primjećivalo se da su brojni *čiftlici* izgubili svoj izvorni oblik uslijed podrazdioba i da *čift-resmi* nije bio više utjeran. Da bi se sačuvao *čiftlik*, koji je bio bitan u lenskom sustavu toga vremena i koji je služio kao osnova za uspostavu zemljišnih i osobnih poreza u jednom kraju, čak i prije Osmanlija, bilo je naređeno da, ako se zemlje popisane u *defterima* kao *čiftlik* nađu podijeljene između više osoba, moraju biti vraćene u njihov izvorni oblik i da, ako jedan *rajetin*, koji posjeduje *čiftlik*, umre ostavljajući više sinova, oni moraju ostati u zadruzi.

Uz *rajinske čiftlike*, nalazimo također ono što možemo zvati vojnički *čiftlik*, a koji su, za razliku od prvih, bili u izravnom posjedu vojnika. U toj kategoriji, nalazimo *hassa čiftlike* nosilaca timara i *čiftlike* vojničkih tijela *jaja*, *musellema*, *dogandžija*, itd. Njihova zajednička crta bila je da nisu bili podvrgnuti rajinskim porezima. Ali, dok su *hassa čiftlici*, također poznati pod imenom *kılıç-yeri*, bili iskorišćavani od nosilaca timara pod sustavom napoličarenja, *čiftlici jaja* i *musellema* obradivani su, općenito, od strane samih tih posjednika. Ovi *čiftlici* ne gube nikada svoj izvorni karakter i obično dobijaju ime svog prvog posjednika: *Mehmed-yeri*, *Ali-yeri*, itd. Vojnici su pokušavali da nezakonito pripoje rajinske zemlje svojim *hassa čiftlicima*. Ali u 16. st., većinu vojnih *čiftlika* vlada je pretvorila u *rajinske čiftlike* i dodijelila kao *timare*. U slučaju *hassa čiftlika* u Bosni, razlog koji je naveden za njihovo pretvaranje, 1530. godine, bio je da nisu bili obrađeni.

Čiftlik, na površinama sa režimom posjedovanja *vakfa* i *mulka* ili *malikane*, bili su istih dimenzija kao i drugi i često su bili obrađivani od strane pripadnika raje. Pod vladavinom Bajezita I i Mehmeda II, te pod sultanima 16. stoljeća, veliki dio tih *čiftlika* također je bio pretvoren u *timare*. Npr. u Erzindžanu, 1540. god., svaka *zavija* koju je vodio jedan *šejh* dobivala je *čiftlik*, dok je ostatak zemlje bio srazmjerno podijeljen među *timarima*.

Već od 14. i 15. st., osmanski sultani davali su utjecajnim ljudima čitava sela ili velike *timare* kao *čiftlike*. U tim slučajevima, nije više riječ o *čiftliku* kao o zemljišnoj jedinici mjere, nego o osobnim imanjima, dobivenim od sultana. Također, prostrane zemlje katkada su davane kao *mulk*. Porezi *čiftlika* davani su u zakup od strane njihovih posjednika, koji su općenito živjeli u gradu, za sumu novca nazvanu *mukataa (mukata)*.

Posjednik *čiftlika* obično je bio obavezan opremiti jednog vojnika *(eşkünci)* za sultanovu vojsku.

Još u to staro doba nalazimo nedavno raskrčene zemlje, koje su držali izravno kao *čiftlik* članovi vojničke klase; oni su, općenito, plaćali vladi sumu također nazvanu *mukataa*, što je učinilo da su ti *čiftlici* poznati i pod imenom *mukataalı çiftlik*. U centralnoj i sjevernoj Anadoliji, *čiftlici* koje su posjedovale aristokratske predosmanske obitelji pod imenom *mālikāne* ili *yurd*, dobili su isti status s obavezom da opskrbljuju jednog eškindžiju. *Čiftlici*, koje su vojnici raskrčili na neobrađivanim zemljama, bili su podvrgnuti samo *ušru*. Pod kraj 16. st., broj *čiftlika* te vrste u rukama janjičara brzo se povećao. Ali, općenito, tendencija u 16. st. bila je da se svi vojnički *čiftlici* pretvore u *rajinske čiftlike*, tako da su porezi *raje* bili uključeni u *timare*.

S raspadom sustava *timara*, tok ovog razvoja bio je ometan. Za vrijeme i nakon perioda pometnje, između 1595–1609. god., veliki dio *rajinskih čiftlika* dolazi u ruke *kapi-kulua* i dvorskih miljenika, a stara praksa, kao što je posjedovanje *timara* kao *čiftlika*, *mulka* ili *mukata(a)li čiftlika*, bila je tada veoma raširena. Istodobno, međutim, kada su seljaci masovno napuštali svoja imanja i raspršivali se čitavom Anadolijom (što je poznato u osmanskoj historiji pod imenom Veliki bijeg), janjičari i drugi dolaze *tapijama* u posjed *rajinskih čiftlika*. Gomilanje *čiftlika* u rukama *ajana*, bogatih i utjecajnih ljudi iz provincija, izvršilo se, međutim, uglavnom zahvaljujući sustavu *mukataa*. To je također bila stara praksa, ali sada, dezorganizacijom sustava *timara*, timarske zemlje bile su u velikom broju iznajmljene na bazi *mukataa* privatnim osobama koje su nudile najviše cijene. U stvari međutim, zahvaljujući upravnim zloupotrebama, utjecajni ljudi su namještali da ih dobiju. *Age* i *ajani* opskrbljeni velikim posjedima stečenim na razne načine javljaju se svuda u carevini, posebno u 18. st. Nedžati, koji je pisao tokom toga stoljeća, žalio se da su se brojnih timara dočepali *ajani* i funkcionari u provinciji. Upravo na imanjima *mukataa* počivala je moć velikih *ajana* u to doba i, od tada, riječ *čiftlik* upotrebljava se za označavanje velikih osobnih imanja. Nastojanja reformatora *Tanzimata* da usitne te ogromne *čiftlike* nisu imala veliki uspjeh, te je to bilo jedan od dubinskih razloga seljačkih buna koje su izbijale na Balkanu u 19. st. Pod Turskom Republikom, zakon, izglasan 1945. i izmijenjen 1950. godine, predviđa da velika imanja moraju biti usitnjena i podijeljena seljacima kojima je potrebna zemlja.

***ČINGIZ-HAN**, DŽINGIZ-KAN*, utemeljitelj mongolskog carstva, rodio se 1167. god. na desnoj obali Onona, u istočnom Sibiru. Prva su vrela, koja daju pojedinosti s početaka njegovog života, dva mongolska spisa, *Tajna historije Mongola* napisana 1241. (ili možda čak 1252.), i *Altan Debter* ili »Zlatna knjiga«, službena historija carske obitelji. Ovaj posljednji rad nije sačuvan u originalu, ali je najveći njegov dio reproduciran u čuvenoj Rašidudinovoj historiji *Ǧāmiʿ at-tawārīḫ*, a postoji također i jedan njegov skraćeni kineski prijevod, napisan možda prije 1285. god. Ta dva vrela sadrže, naravno, veliki dio čisto legendarne građe. *Tajna historija* počinje dugom genealogijom u kojoj je naznačena uzlazna loza Čingiz-hana, kroz brojne generacije, do sjedinjenja jednog sivog vuka i bijele košute; u ova dva vrela, novorođeno dijete je predstavljeno kako stišće u svojoj ruci, kao znak onoga što će biti njegov budući životni put – osvojitelj svijeta, jednu krvavu grudu veličine koštice.

Otac Čingiz-hana, Jesugej (Yesügei), bio je nećak Kutule, zadnjeg *hana* ili vladara Mongola u užem smislu, koji su kasnije dali svoje ime svim narodima mongolskog jezika. Mongoli su bili vladajuće pleme u istočnoj Mongoliji u toku prve polovine 12. stoljeća, ali su bili prisiljeni prepustiti mjesto Tatarima, plemenu sa područja Buir Nor, koji su im, u savezu sa gospodarima sjeverne Kine, 1161. god. nanijeli golemi poraz. Premda bez poglavica i rastrojeni, Mongoli su se nastavili boriti protiv Tatara, jer vidimo da je, u doba Čingiz-hanovog rođenja, njegov otac priveo dvojicu tatarskih vođa kao ratne zarobljenike. Jedan od njih se zvao Temudžin-Uke, a upravo je od njega Čingiz-han dobio svoje pravo ime Temudžin. Riječ znači »kovač«, te je taj podatak porodio i legendu da je osvajač svijeta započeo svoju karijeru u jednoj kovačnici.

Kada je Temudžin navršio devetu godinu, njegov otac, slijedeći egzogamnu praksu Mongola, odveo je sina na krajnji istok Mongolije da bi mu našao zaručnicu u narodu njegove majke, Konkiratu. Prema običaju, Jesugej je ostavio svog sina kako bi bio odgojen pod šatorom svog budućeg tasta, čija je kći Borte (Börte), u to doba stara 10 godina, bila predodređena da postane majka i baka više careva. Za vrijeme povratka, Jesugej je naišao na grupu pijanih Tatara. Nesposoban odbiti poziv da sudjeluje na gozbi, bio je prepoznat od strane svojih starih neprijatelja koji su mu otrovali hranu; živio je taman toliko da se vrati u svoj logor i pošalje glasnika s nalogom da Temudžina dovede natrag iz plemena Konkirat.

Smrću Jesugejovom, njegova obitelj je bila napuštena od pristaša, po nagovoru Taičiuta, klana koji je želio preuzeti vodstvo nad plemenom. Njegova udovica, odvažna i pametna žena, pokušala je, najprije s nešto uspjeha, pridobiti ljude oko sebe; ali je na kraju, zajedno sa svojim mladim sinom, prepuštena sama sebi od strane neprijatelja koji su ih željeli umoriti glađu. Ipak su ostali na životu hraneći se korijenjem i bobicama i ponekad ribama koje su Temudžin i njegova braća znali dobro uloviti u Ononu, kao i malim pticama i poljskim životinjama koje su mogli stići svojim lukovima i strijelama. U jednoj prepirci oko tako ulovljene divljači, Temudžin je bio upleten u umorstvo jednog od svoje polubraće.

Bio je skoro stigao u muževno doba kada su Taičiuti, saznavši da je obitelj preživjela, izvršili vojni pohod na logor u namjeri da uhvate Temudžina i da ga ometu da naslijedi svoga oca. Ovaj je pobjegao u šume i izmicao svojim progoniteljima nekoliko dana. Uhvativši ga, nisu imali za cilj da ga ubiju, nego da ga čuvaju kao vječitog zarobljenika, vodeći ga sa sobom od logora do logora sa drvenim obručem *(cangue)* oko vrata. Jedne večeri, dok su se oni zabavljali pored rijeke Onona, pobjegao je pod zaštitom mraka, te, da bi izbjegao da bude pronađen pomoću tragova, bacio se u rijeku i otplivao držeći iznad vode samo glavu. Kada je počela potjera, njegovo sklonište otkrio je član jednog srodničkog plemena; kako je ipak osjećao sućut za mladog čovjeka, spasio ga je neposredne opasnosti, nagovorivši Taičiute da [illegible] odgode za sutradan. Za to vrijeme Temudžin je [illegible] vratiti

PENZIONISKO-SAMSKI KOLEDŽ SA INTERNACIONALNOM BIBLIOTEKA

se u logor svog dobročinitelja, koji ga je već jedanput sakrio i omogućio mu pobjeći.

Nešto malo nakon te avanture, Temudžin se sjetio zaručnice, koja ga je očekivala u istočnoj Mongoliji i posjetio je pleme Konkirat, da bi je zaiskao od njih. Borte mu je donijela, kao sav miraz, jednu kožicu od crne samurovine, okolnost vrijedna da bude spomenuta, jer je upravo s tom kožom Temudžin postavio temelje svoje buduće sreće. On ju je ponudio na dar Tugrilu, poglavaru Kerejta, kršćanskog nestorijanskog plemena, čiji se teritorij prostirao duž obala rijeke Tule, u regionu današnjeg Ulan Batora. Tugril, u historiji poznatiji pod imenom Ong-han (to je svećenik Ivan Marka Pola) bio je *anda* ili krvni brat Temudžinovog oca. On mu je izrazio zadovoljstvo primivši ovaj poklon i uzeo je mladića u svoju zaštitu. Temudžinu je uskoro zatrebala pomoć njegovog zaštitnika: Merkiti, šumsko pleme sa srednjih obala Bajkalskog jezera, gdje se danas nalazi Burjatska ASSR, izvršili su upad u Temudžinov tabor i odveli njegovu mladu ženu. Pomoću Tugrila i Džamuke, mladog mongolskog poglavice koji je bio njegov vlastiti *anda*, Temudžinu je pošlo za rukom udariti na Merkite i povratiti ženu. Neko vrijeme nakon ove borbe, Temudžin i Džamuka ostali su dobri prijatelji, prisloniviši svoje šatore jedan uz drugi i napasajući svoja stada jedno pored drugog; ali potom se upalila varnica i oni se odvojiše.

Neposredno nakon raskida sa Džamukom, mongolski vladari učinili su Temudžina svojim hanom i dali mu titulu po kojoj je poznat u historiji: Čingiz-han. Smisao ove titule nije jasan. Najprihvatljivije tumačenje je da se u Čingizu vidi jedan palatalizirani oblik turskog *tengiz*, »more«, te se, dosljedno tome, ta titula prevodi kao »oceanski« *han*, tj. »sveopći« vladar. Nije bez značenja da je Džamuka, kada se nešto kasnije stavio na čelo jednog suparničkog saveza plemena, uzeo titulu Gür-han, što također znači nešto kao »sveopći vladar«.

Svojim promaknućem u *hana* svoga plemena, Čingiz-han postao je sila s kojom je trebalo računati u unutrašnjim ratovima mongolskih naroda. Godine 1196. njegov zaštitnik Tugril uklonjen je sa prijestola i ostao je neko vrijeme u progonstvu na dvoru Kara-Hitaja; svoj povratak na prijesto 1198. godine dugovao je intervenciji Čingiz-hana. Iste godine dva vladara udružila su se sa Kinezima u jednom pohodu protiv Tatara. Za njihov doprinos kineskoj pobjedi, Tugril je dobio titulu *wang* ili princ, i otud njegovo ime Ong-han, a Čingiz-han i Ong-han napadaju zajednički Najman, pretežno kršćansko pleme, vjerojatno turskog porijekla, iz zapadne Mongolije. Uspjeh ovoga pohoda bio je osujećen malodušnim vodstvom Ong-hana, koji je najprije napustio Čingiz-hana uoči jedne bitke, a zatim morao pozvati svog zaštitnika u pomoć kada je sam bio napadnut od strane Najmana. Usprkos tom iskušenju, dva vladara su ostala u savezu i u različitim prilikama, 1201. i 1202. godine, napala savez plemena predvođen negdašnjim Čingiz-hanovim prijateljem Džamukom. Godine 1202. Čingiz-han se konačno osvećuje svojim starim neprijateljima Tatarima u jednoj bici koja je imala za posljedicu njihovo potpuno uništenje kao naroda. U međuvremenu, njegovi odnosi sa Ong-hanom neprestano su se pogoršavali i izrodili u otvoreni rat. Prva bitka nije bila odlučujuća i u stvari je izgledala kao poraz Čingiz-hana, koji se povukao na neko vrijeme na krajnji sjeveroistok Mongolije, na jezero ili rijeku zvanu Baldžuna, čiji identitet nije utvrđen na zadovoljavajući način. On se, međutim, brzo vratio i, u drugoj bici (1203.), odnio pobjedu nepodnošljivu za svoje neprijatelje. Ong-han pobjegao je prema zapadu i bio je ubijen od jednog najmanskog pograničnog čuvara; narod Kerejt, silom apsorbiran od Mongola, prestao je postojati kao takav.

Čingiz-han je od sada potpuno gospodario istočnom i centralnom Mongolijom. Jedino je na zapadu, gdje su Najmani bili ujedinjeni od strane Džamuke i Toktoa, poglavice Merkita, njegova prevlast bila još prijeporna. Pretekavši jedan napad svojih neprijatelja, Čingiz-han ih je potukao u borbi u toku koje je najmanski gospodar izgubio život (1204.). Njegov sin Kučlug (Küčlüg) pobjegao je prema zapadu, istodobno kad i Merkit Toktoa i pružio zadnji beznadan otpor u gornjem toku rijeke Irtiša: Toktoa je ubila zalutala strijela, a Kučlug, nastavljajući bijeg prema zapadu, našao je utočište na zemlji Kara-Hitaja. Za to vrijeme Džamuka, napušten od svojih pristaša, ponovo se našao u rukama Čingiz-hana, koji je, zahvaljujući pogubljenju svog starog *anda*, postao napokon apsolutni gospodar Mongolije. Na jednom *kuriltaju* ili skupu mongolskih velmoža, održanom pred izvorom Onona, u proljeće 1206. godine proglasio se vrhovnim poglavarom svih mongolskih naroda. Reorganizirajući također na tom *kuriltaju* svoje vojne snage, bio je sada spreman poduzeti vanjska osvajanja.

Još 1205. godine napao je kraljevstvo Tanguta ili Hsi Hsija, naroda tibetskog porijekla, koji je nastanjivao područje velikog zavoja Žute rijeke, tj. današnje provincije Kansu i Ordos. Dvije naredne kampanje (1207. i 1209). dovele su Tangute u položaj podanika i put je bio otvoren za juriš na sjevernu Kinu u užem smislu. Godine 1211. Mongoli napadaju i pustoše cijelo područje na sjeveru Velikog Zida, ali ih sam Zid zaustavlja da idu dalje. Naredne godine njihovom proboju išao je na ruku otpor jednog hitanskog vladara na jugu Mandžurije, a u toku ljeta 1213. god. uspijevaju prijeći Zid i šire se po cijelom području sjeverne Kine. Oko proljeća 1215. god. vladaju cijelim područjem smještenim na sjeveru Žute rijeke i upravljaju se u tri pravca prema Pekingu. Kineski car prihvatio je prijedloge za mir koji su mu bili ponuđeni i postigao je povlačenje mongolske vojske pomoću danka, koji se, u stvari, sastojao u golemom mirazu jedne kineske princeze koja je dana Čingiz-hanu za ženu. Okolnosti, međutim, prouzrokuju skoro neposredan povratak Mongola. Peking je bio zauzet i opljačkan (ljeta 1215.), a car je pobjegao u Kai-feng, na južne obale Žute rijeke. Mada je bitka bila nastavljena – i, u stvari, osvajanje sjeverne Kine okončano je tek 1234. god., sedam godina nakon Čingiz-hanove smrti – ovaj posljednji prepustio je tada upravljanje ratnim operacijama u ruke jednog od svojih generala – Mukalija, iz plemena Džalajir i, ljeta 1216. god., vratio se u svoj glavni grad u Mongoliji, gdje je morao posvetiti pažnju događajima koji se zbivaju u centralnoj i zapadnoj Aziji.

Kučlug iz plemena Najman, koji je svojedobno tražio utočište kod Kara-Hitaja, skinuo je sa prijestolja posljednjeg od njihovih vladara i učinio se gospodarem njihovim zemalja. Godine 1218. jedna mongolska vojska stavljana pod komandu čuvenog generala Džebea, osvojila je Semirečje i

Sinkiang i progonila Kučluga od Kašgara, pa preko Pamira, sve do Badahšana, gdje je, uz pomoć lokalnog stanovništva, bio uhvaćen i ubijen.

Ulazak Semirečje i Sinkianga u sastav njegovog carstva stvorio je Čingiz-hanu zajedničku granicu sa sultanom Muhamedom Horezmi-šahom. Odnosi između dva vladara uspostavljeni su već 1215. god., kada je Čingiz-han primio sultanovo poslanstvo pred Pekingom. Godine 1216. ili vjerojatnije 1219. vodila se bitka na sjeveroistoku Aralskog mora, između vojske koju je vodio Muhamed i mongolskih snaga, predvođenih Čingiz-hanovim starijim sinom, Džočijem, koji se vratio iz jedne uspješne bitke protiv ostataka Merkita. Ovaj sukob nije bio odlučujući, a u svakom slučaju nije izgledalo da je presudno pridonio izbijanju neprijateljstva. Ono je bilo posljedica pogubljenja, naređenog od strane namjesnika Otrara, nad jednim Čingiz-hanovim poslanikom i nad jednom karavanom muslimanskih trgovaca koji su ga pratili, krvoproliće koje je, kako izgleda, sam sultan bio naložio. Drugi poslanik, kojeg je Čingiz-han poslao da traži odštetu, bio je na isti način pogubljen. Bitka je postala neizbježna. Okupivši svoje snage na Irtišu u proljeće 1219. god., Čingiz-han je u jesen te godine došao pod zidine Otrara. Dio vojske ostavio je pod zapovjedništvom svojih sinova, Čagataja i Ogedeja (Ögedey) da opsjedaju grad, a Džočija je u isto vrijeme poslao u izviđanje u pravcu Sir-Darja, dok je on sam, sa najvećim dijelom vojske, napredovao ka Buhari. Napušten od svojih branitelja, grad se predao nakon opsade od samo tri dana (prva četvrtina februara 1220.). Slijedeći cilj, Samarkand, nije više pružao otpor: pao je 19. marta. Otrar se već bio predao i njegovi opsjedatelji sudjelovali su u zauzeću Samarkanda.

Iz Samarkanda Čingiz-han je poslao u potjeru dva najbolja generala za sultanom Muhamedom koji se, primivši vijest o brzom napredovanju Mongola, dao u paničan bijeg prema Zapadu. Prešavši Perziju u svim pravcima, naprijed i nazad, sultan je napokon našao zaklon na jednom otoku u vodama istočnih obala Kaspijskog mora, gdje je i umro, kažu, od tuge. Generali su nastavili svoj pohod prema Zapadu i, prešavši Azerbejdžan i Kavkaz, spustili se u stepe današnje južne Rusije da bi na rijeci Kalki, na Krimu, porazili jednu vojsku Rusa i Kipčaka. Zatim su se vratili duž sjevernih obala Kaspijskog mora da bi se pridružili Čingiz-hanu u Centralnoj Aziji.

Čingiz-han je, međutim, proveo ljeto 1220. god. u odmaranju svojih ljudi i životinja na pašnjacima na području Nahšaba. U jesen, osvojio je Tirmiz, a zatim se popeo opet na Oksus da bi zimu 1220–1221. god. proveo u poduzimanju operacija na području današnjeg Staljinabada, kao i Badahšana. Početkom 1221. god. prešao je Oksus i zauzeo Balh. Još pri zauzeću Samarkanda javio je Čagataju i Ogedeju na Sjeveru da opsjedaju glavni grad sultana Muhameda u Gurgandžu. Poslao je tada Toluja, svog najmlađeg sina, da osvoji Horasan, zadatak kojeg je ovaj izvršio sa takvim savršenstvom od kojega se ta provincija nije nikada oporavila. U Mervu, poubijali su, prema Ibn al-Asiru, 700.000 ljudi, žena i djece, dok Džuvejni daje nevjerojatnu brojku od 1.300.000. Što se tiče Nišabura, naredio je, po Džuvejniju, te je grad bio tako opustošen da se mjesto na kojem je ležao moglo preorati i da, u znak osvete (za smrt jednog mongolskog princa) čak ni psi i mačke nisu ostavljeni na životu. Nakon zauzeća Herata, Toluj se pridružio svom ocu koji je upravo opsjedao grad Talakan, između Balha i Merv ar-Ruza (ne miješati ga sa drugim gradom istog imena, danas je to Talihan, u afganistanskoj provinciji Badahšan).

Čingiz-han je proveo ljeto 1221. god. u planinama Istočnog Balha. U međuvremenu, Dželaledin, sin sultana Muhameda, marširao je na Gaznu i nanio je, u Parvanu, na sjeveroistoku od Čarikara, golem poraz mongolskoj vojsci poslanoj protiv njega; to je bio jedini poraz koji su Mongoli pretrpjeli za vrijeme čitavog ovog pohoda. Čingiz-han, primivši vijest o toj bici, napredovao je prema jugu forsiranim marševima radi progona Dželaledina, kojeg je napokon dostigao na obalama Inda. Okružen s tri strane mongolskim vojskama i imajući iza sebe rijeku, nakon što je pružio beznadan otpor, Dželaledin je zaronio u vodu i otplivao do suprotne obale; tako je ostao živ i vodio je još dvije sporadične bitke protiv Mongola u toku tri godine nakon smrti Čingiz-hana.

Borba na Indu, koja se prema Nasaviju vodila 24. novembra 1221. god., označila je kraj pohoda Čingiz-hana na Zapad. On je počeo pripremati svoj povratak i, istraživši mogućnost povratka kroz Indiju, preko Asama i Tibeta, konačno se vratio istim putem kojim je i bio došao. Putovao je malim etapama, provevši ljeto 1222. god. na pašnjacima Hindukuša, a narednu zimu u blizini Samarkanda. Proljeće i ljeto 1223. god. proveo je u regionu današnjeg Taškenta; ljeto slijedeće godine bio je na gornjem toku rijeke Irtiš i tek je u toku ljeta 1225. god. stigao u svoj glavni logor u Mongoliji.

U jesen naredne godine bio je ponovo u bici sa Tangutom, ali nije poživio dovoljno dugo da bi vidio pobjedonosan ishod tog zadnjeg pohoda. Umro je 25. avgusta 1227. godine, dok se odmarao u svojem ljetnjikovcu u području Čing-šuj na rijeci Hsi, u Kansuu. Izvori ne upućuju nedvosmisleno na uzrok njegove smrti, ali je jedan pad s konja, kojeg je doživio prethodne zime u lovu, možda tome pridonio.

Što se tiče njegovog fizičkog izgleda, čini se da je sačuvan samo jedan suvremeni izvještaj, Džuzdžanijev, koji ga je opisao u doba najezde na Horasan kao »čovjeka visokog stasa i snažne građe, jakog tijela i rijetke, sijede brade, mačjih očiju«.

»ČISTA BRAĆA« (a. *Iḫwān aṣ-Ṣafā'*), bijahu članovi jednog ismailitskog, još ne sasvim razotkrivenog tajnog saveza. Pošlo mu je za rukom u drugoj polovici 10. st., usprkos strogom abasidskom proganjanju, iz svoga glavnog središta u Basri (Irak) svoje 52 rasprave *(rasā'il)*, napisane kao uvod u sve svjetovne, religiozne, filozofske i znanstvene grane tadašnjeg vremena (logičke, matematičke, metafizičke, mističke, astrološke, okultističke, itd.), rasturiti po cijelom islamskom carstvu. Riječ »brat«, koja je vjerojatno vrijedila i kao oznaka članstva, karakterizira osnovu i strukturu saveza, te je uput na »čistoću« njegovog visokog cilja. Uvjereni u to da se zbog neznanja i zabluda ukaljani Islam može očistiti samo pomoću filozofije i da samo sinteza grčke filozofije i arapske religije može ostvariti savršenstvo, »Čista braća« su težila tome da vladajući pogled na svijet zamijene svojim vlastitim, da sruše postojeću vladavinu, te da utru put za utemeljenje jedne duhovno uzorite države. Naime, bila bi to

država, u kojoj bi vladao jedan jedini za to pozvani imam ili jedna zajednica, koja bi ispunjavala 46 nužnih svojstava imama, te utoliko djelovala u punom jedinstvu, poput jedne jedine osobe. Vođeni tim idejama, te i predodžbom o modelu makrokozmos-mikrokozmos (svemir i čovjek), njihovo (niti sasvim islamsko niti sasvim grčko) učenje predstavlja sinkretizam, u kojem se pretpostavlja prednost uma, priznavanje svih religija, filozofija i mišljenja, te uvjerenje da postoji jedna jedina nadvremenska istina *(bāṭin)*, s različitim vremenski i prostorno uvjetovanim pojavama *(ẓāhir)*. U svim tim činiocima nalazi se utemeljeno mjerilo, koje je bilo odlučujuće pri izboru sastavnih dijelova njihovog učenja iz indijskog, perzijskog i gnostičkog duhovnog dobra, te iz učenja Hermesa, Pitagore, Platona, Aristotela i Plotina, kao i iz židovskog, kršćanskog i islamskog učenja. Struktura njihovog složenog učenja, koje je računalo na velika prava, posljedica je njihove nekontrolirane metode, tj. njihovog bezgraničnog kabalističkog i alegoričkog tumačenja.

ČUDO (a. *mu'ǧiza*), glagolski pridjev radni četvrte glagolske vrste od korijena *'ǧz*, doslovno »ono što je nadmoćno«, postao je tehnički termin za »čudo«. Ne nalazimo ga u *Kur'anu*, koji ne priznaje čuda u vezi s Muhammedom, ali naglašava njegove »znakove«, *ajete (āyāt)*, tj. stavke *Kur'ana*. Čak i u kasnijoj književnosti Muhammedovim glavnim »čudom« smatra se *Kur'an*. *Mudžiza* i *ajet* postali su sinonimi, a označuju čuda koja čini Allah kako bi dokazao istinitost svojih poslanika. Kada se radi o svecima, upotrebljava se riječ *keramet (karāma)*; od *mudžize* se razlikuje utoliko što označuje osobno odličje koje Allah podaruje nekoj svetoj osobi.

Čuda apostola i poslanika, a naročito Muhamedova, pojavljuju se u *Siri* i *Hadisu*. U toj književnosti, međutim, ne postoji još riječ *mudžiza*, kao što je nema ni u starijim oblicima vjere. U djelu *Fiqh akbar* spominju se *āyāt* poslanikā i *karāmāt* svetaca, *Mu'ǧiza* se javlja u pregledu vjerskih temeljnih stavova Abu Hafsa Omara an-Nasafija. »A on ih je (tj. zagovornike vjere) ojačao čudesima koja proturječe uobičajenom toku stvari«.

Taftazani to ovako tumači: Stvar, koja je suprotna uobičajenom redu stvari, a pojavljuje se kod onoga koji tvrdi da je poslanik kao izazov onima koji mu to poriču, a takve je naravi da im je nemoguće učiniti nešto nalik na to. To je Allahov dokaz o istinitosti njegovih zagovornika vjere.

U djelu *Mawāqif* al-Idžija nalazimo potpun i sistematski opis *mudžize*. On daje ovakvu definiciju: njezina je svrha da dokaže istinitost onih koji tvrde da su Allahovi poslanici. Zatim, on nabraja slijedeće uvjete: 1. to mora biti djelo Allahovo; 2. mora biti u suprotnosti s uobičajenim tokom događaja; 3. nemoguće ju je osporiti; 4. mora proizaći od onoga koji tvrdi da je poslanik, tako da djeluje kao potvrda njegove istinitosti; 5. mora biti u skladu s njegovim objavljivanjem istoga; 6. samo čudo ne smije opovrgnuti njegovu tvrdnju; 7. ono mora slijediti njegovu tvrdnju.

Nadalje, prema al-Idžiju, čudo Allah izvodi preko onoga čiju istinitost hoće dokazati tako da ostvari Svoju volju, tj. spas ljudi putem propovijedanja Njegovih apostola. Konačno, što se tiče učinka, on proizlazi – u skladu s Allahovim običajem – u uvjerenju ljudi o istinitosti zagovornika vjere.

LEKSIKON ISLAMA

DĀR al-'AHD, »Zemlja pogodbe, ugovora«, koju neki muslimanski pravnici smatraju teritorijem privremenog statusa i često prijelaznog između *Dār al-islām* i *Dār al-ḥarb*. Al-Mavardi izjavljuje da su se među zemljama, koje su prešle u ruke muslimana na temelju dogovora *Dār al-'ahd*, nalazile one čije je vlasništvo bilo ostavljeno starim vlasnicima pod uvjetom da plaćaju *haradž*, koji je jednak *džizji*. U slučaju raskida dogovora, njihove zemlje postajale su *Dār al-ḥarb*. Kada je imam usvojio njihov zahtjev da se podvrgnu plaćanju *haradža*, bilo ih je zabranjeno napadati. Ali, teorijski, te su zemlje, napokon, predodređene da budu uključene u *Dār al-islām*.

Abu Hanifa, međutim, ocjenjuje da se takva zemlja može smatrati samo dijelom područja *Dār al-islām*, jer ne mogu postojati druge zemlje osim *Dār al-islām* i *Dār al-ḥarb*. Ako stanovništvo takve zemlje raskine dogovor, ono se mora smatrati buntovnim.

Ali postojao je, čak i u prvo doba Islama, tip podložnih zemalja, čiji je status bio suglasan sa teorijom koju je podržavao aš-Šafii, posredstvom plaćanja *haradža*, te dogovora koji su jamčili bezbjednost njihove zemlje i samostalnost njihove uprave.

Preciznija dokumentacija o pravnim uvjetima, koji su određivali status takve zemlje, pribavljena je primjerima iz osmanske historije. U *ahdnamama*, podijeljenim od osmanskih sultana potčinjenim kršćanskim vladarima, utvrđuje se da, s jedne strane, podvrgavanje kršćanskog vladara godišnjem danku *(haradž)*, koji mu jamči, za uzvrat, mir i sigurnost, i, s druge strane, podjeljivanje od strane sultana *ahd ve-emāna*, čine bitne elemente za zaključenje *ahda*. To je jednostavno gesta naklonosti od strane sultana. U *ahdnamama*, često je ugovoreno da potčinjeni vladar mora biti »neprijatelj sultanovim neprijateljima i prijatelj njegovim prijateljima«. Tim uvjetima dodaju se obično i drugi, kao što je slanje talaca svake godine, da bi se izrazilo štovanje osobno sultanu, te opskrbljivanje trupa za njegove ratne pohode. U svojoj *ahdnami*, sultan obećava, pod prisegom, mir i zaštitu od unutrašnjih i vanjskih neprijatelja vladara, poštivanje vjere, zakona i običaja zemlje, zabranu svakog naseljavanja tog područja muslimanskim stanovništvom i svako uplitanje osmanskih službenika u unutrašnje poslove. Jedan vladarev *kapu-ćehaja* predstavlja ga kod Porte; njegovi ljudi mogu slobodno ući na osmanski teritorij i trgovati na njemu. Prema hanefitskom mišljenju, osmanski sultan ih je smatrao vlastitim podanicima koji plaćaju *haradž*, a njihovu zemlju vlastitom zemljom. Ako bi se okolnosti mijenjale, sultan je mogao povećati iznos danka. Ako bi se dogodilo da vladar ne ispuni jednu od svojih obaveza prema sultanu, ovaj bi ga proglašavao buntovnikom, a njegovu zemlju *Dār al-ḥarbom*. Ako bi sultan to ocijenio za shodno, mogao je učiniti da sav teritorij prijeđe pod njegov izravni autoritet. Ali, prva mjera, s obzirom na proširivanje *Dār al-islāma*, sastojala se, općenito, u nametanju godišnjeg danka. Upravo se tako ostvarila većina osmanskih osvajanja.

DĀR al-ḤARB (»Zemlja rata«). Ova uobičajena formula proistekla je iz logičkog razvoja pojma *džihad* u pravcu »svetog rata«, kada je on prestao biti borba za preživljavanje male zajednice, da bi postao osnova »međunarodnog prava« islamske države. *Kur'an*, u svojim najkasnijim tekstovima o svetom ratu (IX, 35–58, 87), čini ga važnom dužnošću, svjedočanstvom iskrenosti vjernika, a vodi se protiv nevjernika ma gdje se oni nalazili (IX, 5). Taj rat mora biti pravedan, a nikako ugnjetački, i ima za cilj mir pod carstvom Islama.

Kur'an još ne dijeli svijet na teritorije na kojima vlada mir i vjera Islama *(Dār al-islām)* i na teritorije koje su neprestano izložene prijetnji rata *(Dār al-ḥarb)* ni, naravno, na teritorije zaštićene ugovorom i plaćanjem danka *(Dār al-'ahd, Dār aṣ-ṣulḥ)*.

Istina je da *Hadis* vraća unazad u medinski period koncepciju *Dār al-ḥarba*. Na svaki način, klasičan običaj da se takvima smatraju teritorije susjedne islamskoj zemlji i da se njihovi vladari pozivaju da prihvate Islam, pod prijetnjom upada, drži se da potječe od Poslanika koji je pozvao Cezara i Kisru (i Židove) da se preobrate. Historijski, poziv ljudima Jemame unaprijed je pridonio izgradnji tog pojma. Taj tradicionalni koncept, koji dovodi islamsku zajednicu (ili državu) i njezinog vladara u mogući ili objavljeni rat sa svim neislamskim susjedima (pridjev za označavanje ovih je *ḥarbī* ili *ahl al-ḥarb* u pravom smislu riječi), je klasičan, te se prihvaća od najčitanijih pravničkih kompilacija (vid. na primjer, definicije u *Kitāb al-ğihād* u traktatu *Durar al-ḥukkām fī šarḥ ġurar al-aḥkām* od Mule Husreva: *ahl al-ḥarb* su definirani kao oni koji su odbili da se preobrate, nakon što su bili na to pristojno pozvani, najljepšim riječima, i protiv kojih je otada dopušten svaki oblik rata, u skladu sa propisima iz

sure IX. U klasično doba, kraljevi *Dār al-ḥarba* smatraju se buntovnicima: bizantski car je, tako *malik aṭ-ṭāġiya*. Klasično, *Dār al-ḥarb* obuhvaća zemlje u kojima islamski zakon ne vrši svoj učinak, u bogoslužju i na polju zaštite vjernika i *zimija (ḏimmī)*. Teritorij *Dār al-islāma*, zauzet ponovo od nemuslimana, ma tko da su oni, postaje tada zemlja *Dār al-ḥarba*, pod uvjetom da: 1) zakon nevjernika zamjenjuje islamski zakon; 2) da je dotična zemlja u neposrednoj blizini *Dār al-ḥarba;* 3) muslimani i njihove nemuslimanske *zimije* nemaju u njoj nikakvu zaštitu. Prvi od ovih uvjeta je najvažniji. Neki čak drže da je neka zemlja *Dār al-islām* sve dok je u njoj na snazi makar i jedan propis *(ḥukm)* islamskog zakona. Definicija *Dār al-ḥarba*, isto kao i ideja *džihada*, pretrpjela je tokom vremena posljedice postupnog smanjivanja jedinstva i moći islamske države. Shvaćanje neprijateljstva u pogledu susjednih zemalja također je pretrpjelo posljedice razvoja ideja u islamskim zemljama i teži da se posvjetovi. Objava svetog rata, u vrijeme međunarodne krize i u psihološke svrhe, je novina.

DĀR al-ISLĀM (»Zemlja Islama«), ili, jednostavnije, kod islamskih autora, *dārunā* (»naša zemlja«), je teritorijalna cjelina na kojoj vlada islamski zakon. Njezino jedinstvo počiva na zajednici vjere, jedinstvu zakona i jamstvima koja osigurava članovima *umme*.

Umma, uspostavljena na poticaj zadnje objave, sama osigurava jamstvo vjere, osobe, dobara i vjerske organizacije članovima koji su, inače, u manjini, dviju vjeroispovijedi, kršćanstva i judaizma, nastalim na ranijim objavama, kao i članovima zoroasterskog kulta *(Maġūs)*.

Sve do početka suvremene historije, očuvala se težnja za ekumenizmom Islama. Tome su izvor *hadisi*, koji se vraćaju unazad do Poslanika, npr. *hadis* o zauzeću Rima. Klasično, ono što se nalazi izvan *Dār al-islāma* je *Dār al-ḥarb*. Pa ipak, stari primjer Nedžrana, te primjer, malo noviji, Nubije, svjedoče o povlastici, koja postoji u razdobljima primirja *(hudna, ṣulḥ)*, zaključenih sa vladarima pograničnih teritorija, koja čuvaju njihovu unutrašnju samostalnost posredstvom danka, a što, s druge strane, predstavlja vanjsko i formalno priznanje vlasti islamskih vladara.

DEDE, doslovno »djed, predak«, izraz štovanja za označavanje starješina derviških zajednica, isto kao *ata, baba;* u smislu »otac« već je potvrđeno na oguskom u *Dīwān luġāt at-Turk (Dīvānü Lugati't-Türk)*. U herojskim legendama na zapadnom turskom, riječ su također koristili za pjevače junačkih spjevova, naizmjenično sa *ata*, kao Korkut Ata ili Dede Korkut.

Stavljen ispred imena, naziv *dede* je posebno bio u uporabi u mevlevijskim derviškim krugovima. Usporedo, riječ je također bila korištena kao izraz štovanja izvjesnog broja svetih čudotvoraca u Carigradu i Anadoliji, o kojima govori Evlija Čelebija.

Riječ *dede*, u tom značenju, prodrla je također u perzijski *(dada*, mn. *dadagan)*. U terminologiji safavidskog *tarikata, dada* se primjenjuje na člana manje grupe časnika na stalnoj usluzi *muršidu*.

DEDŽAL (a. *Ad-Daġġāl* ili *al-Masīḥ ad-Daġġāl*, rijetko *al-Kaḍḍāb*), *muslimanski Antikrist*. Riječ nije nađena u *Kur'anu*, već je vjerojatno aramejska posuđenica; na sirijskom nalazimo *nebīyā daggālā* »lažni prorok«, *šāhedā daggālā* »krivi svjedok«, itd. S druge strane, postojanje glagola *dağala* (na arapskom znači »varati«), koji nalazimo u rječnicima, ali ne u drugim priručnicima, čini se sumnjivim: taj glagol ne postoji ni u *Kur'anu* ni u predajama.

Lik Antikrista u ranoj kršćanskoj književnosti sazdan je od više komponenata: glavne su ujedno one koje odgovaraju i muslimanskoj predodžbi; to su slijedeće: a) od lika Sotone kao eshatološkog Božjeg neprijatelja, b) od lika eshatološkog kralja koji će ujediniti narode protiv Izraela, c) lika Kristovog (Isa) antipoda, iskušavatelja, koji među židovima ima mnogo sljedbenika, d) od lika tiranina, pripadnika plemena Dan, koji će u Jeruzalemu osnovati kraljevstvo, a koje će Krist svojim snagama konačno uništiti.

Ove se karakteristike, često i iskrivljene, javljaju u Predaji: a) veza između Dedžala i Sotone, bolje rečeno njihova istovjetnost nalazi se u poznatoj predaji: muslimanske vojske, upravo kada su se spremile da podijele carigradski plijen, hitno se stanu povlačiti zbog lažne uzbune koju je podigao Sotona uvjeravajući ih da im je *Dedžal* u njihovom odsustvu napao obitelji. Kad dođoše do Sirije, pojavi se »neprijatelj Božji«, ali ugledavši Krista nestade kao sol u vodi. Veza između Antikrista i Sotone vidi se u opisu Dedžalove pojave. On je crvenkast, sitno nakovrčane kose, glomazan, široke šije, jednook. To jedno oko posred širokog čela nalikuje na viseći grozd. Na čelu mu piše *kāfir* (»nevjernik«). Drugdje, pak, njegovo oko kao da je od zelenog stakla, negdje opet kao tvrdi čavao. Njegova je rodbina također opisana kao čudovišna.

Ad-Dedždžal je također eshatološki lik koji se povezuje sa proročanskim legendama *(malāḥim)*, kao eshatološki tiranin iz Starog zavjeta koji će doći iz dalekih krajeva, ne od sjevera već negdje od istoka, iz Horasana ili Isfahana. Njegovom dolasku prethodit će teška vremena, što je sve vrlo podrobno opisano u predaji koja se također bavi njegovom vezom sa Jadžudžom i Madžudžom, eshatološkim narodima sa sjevera u Starom zavjetu (Gog i Magog).

On je veliki iskušavatelj, što se temelji na njegovoj sličnosti s Kristom (Antikrist je Kristova izvrnuta kopija; usp. činjenicu da on jaše magarca, što je mesijanska crta, te da mu oči spavaju, ali ne i srce, što je poslanička crta). Njegovi će sljedbenici biti nevjernici, licemjeri, žene i Židovi. Svaki je poslanik opomenuo svoju zajednicu da se čuva ovog iskušavatelja. Kao i Sveto pismo, i Hadis govori o velikom broju lažnih mesija.

On će se pojaviti noseći hranu, vodu i vatru, te će osvojiti sve zemlje, osim Meke i Medine, a stradat će u Siriji i Palestini od ruku Kristovih ili Mahdijevih, nakon što će vladati ili 40 dana ili 40 godina.

Prema kasnijoj legendi, on nastanja jedan od otoka carstva Maharadža ili Zabedža (Java). Mornari iz Sirafa i Omana kažu da, prolazeći uz taj otok, čuju divnu glazbu na lutnji, oboi, tamburinu i drugim instrumentima, a uz to igru i pljeskanje rukama. Ta je priča svugdje proširena. Javlja se i u priči o pomorcu Sindbadu. Ibn Huradadbih taj otok naziva Bratail; djelo *Abrégé des Merveilles* navodi isto ime, te kaže da

se otamo donose karanfilčići; trgovina se odvija, a da se žitelji i ne vide: oni polože robu na obalu, a trgovci uzimaju što žele, te ostavljaju odgovarajuću protuvrijednost. Isto djelo kaže da je Dedžal privezan za stijenu u moru, a demoni mu donose hranu. Navodi se da ga je posjetio Poslanikov suvremenik Temim ad-Dari.

DEFTER (a. *daftar*), sašiveni ili spojeni svezak, registar, tačnije računska knjiga ili knjiga za prepisku u upravnim službama. Ovaj izraz, u krajnjoj analizi, dolazi od grčkog *difthera*, »koža«, te otuda koža preparirana da prihvati pisana slova. Pokušalo se, ali bez velikog uspjeha, izvući porijeklo ovog izraza iz iranskog korijena koji znači »pisati« (koji se pronašao još u *dabīr, dīwān*); s druge strane, imajući na umu svjedočanstvo arapskih autora, vjerojatno je da je riječ prešla u arapski posredstvom perzijskog.

U početku Islama, *defter* se izgleda upotrebljavao da označi knjige ili sveske u formi kodeksa, nasuprot svicima i listovima papira. On se najprije primjenjivao na sveske i bilježnice, posebno one koje su koristili sakupljači predaja kao podsjetnik. Kasnije, kada su se pojavile prilično velike rukopisne knjige, ovaj termin se primjenjivao i na njih.

Stvaranje prve islamske službe za registriranje obično se pripisuje halifi Omaru, koji je ustanovio kataloge platnih registara ratnika. Njihov prvobitni oblik nije poznat, ali je vjerojatno da su vođeni na papirusu, koji je, nakon osvajanja Egipta, postao materijal redovito korišten u upravnim službama halifata. Papirusi pokazuju da su se u Egiptu vodili registri o zemljama, žiteljima i porezima.

Općenito, umajadski halife su izgleda slijedile bizantsku praksu, a papirus je bio materijal na kojem se u njihovim uredima obično pisalo. On nije bio pogodan za sveske. Međutim, postojala je i druga birokratska tradicija. Sasanidi, očevidno, nisu mogli računati na uvoz egipatskog papirusa za svoju upravu i upotrebljavali su neku vrstu preparirane kože. Prema al-Hasanu al-Kumiju, koji navodi al-Hamadanija po autoritetu al-Medainija, sasanidski kralj Kubad osnovao je službu za zemljišni porez u Hulvanu; tom obaviješću posredno se složio al-Jakubi, koji priča kako su se, u doba Muavije, pribavile u Hulvanu liste sasanidskih krunskih zemalja. Al-Balazuri (*Futuh*, 450) pripisuje Omaru, koji se obratio pripadnicima plemena Benu Adi slijedećim riječima: »Ako je *defter* zatvoren *(yuṭbaq)* na vama«, što on tumači sa: »ako ste vi upisani posljednji«. Abu Muslim je pripremio jedan platni registar po imenu *defter* – umjesto *divan* – svojih pristaša u Horasanu god. 129. po *Hidžri*.

Prema birokratskoj tradiciji, upravo je Halid ibn Barmek bio prvi koji je, za vrijeme vladavine as-Sefaha, uveo kodeks ili registar u središnju upravu. Do tada, kaže al-Džahšijari, arhivi *divana* vođeni su na listinama *(suhufima);* Halid je bio prvi koji ih je pohranjivao u *deftere*. Al-Makrizi ide dalje i kaže da su *ṣuḥuf mudrağa* (svici papirusa?), koji su bili do tada upotrebljavani, zamijenjeni sa *dafātir min al-ğulūd* (kodeksima od pergamenta). U doba Haruna ar-Rašida, unuk Halidov, Džafer ibn Jahja al-Barmeki, uveo je, priča se, papir. U toj priči ima nekog pretjerivanja. Jedna neprilika, koju prepričava al-Džahšijari, prikazuje da se još pod Mansurom, papirus mnogo koristio u vladinim službama, a njegov uvoz iz Egipta bio je značajno pitanje; on je korišten za vrijeme Haruna ar-Rašida i čak za vladavine al-Mutasima, nakon neuspjeha u pokušaju stvaranja radionice za papirus, sa egipatskim radnicima, u Samari. Međutim, prilično je tačno da je od dolaska Abasida registar u obliku kodeksa postao uobičajena metoda vođenja arhive i računa u vladinim službama. Njegova upotreba se i proširila općim usvajanjem papira početkom 3. stoljeća, od kada je naziv *defter* uglavnom zadržan za upravne registre. Sistem *deftera* izgleda da je najprije razrađen u Iranu i Iraku. U Egiptu je papirus ostao u upotrebi do 10. st., ali izgleda da je orijentalni oblik bio uveden čak prije općeg usvajanja papira. Brojni postojeći primjerci računskih knjiga na papirusu u formi svezaka dosta tačno odgovaraju literarnim opisima *deftera* u orijentalnim vrelima. Iz Egipta se *defter* prenio u zapadni muslimanski svijet. Godine 985, al-Mukadasi smatra potrebnim zabilježiti u tom povodu da su žitelji Andaluzije imali svoje registre i primjerke *Kur'ana* na pergamentu.

Tipovi deftera. Sa razvojem usavršenih birokratskih tijela, vođenje *deftera* postaje zadatak koji zahtijeva umijeće i posebna znanja, a javljaju se *defteri* različitih tipova. Prvo sistematsko izlaganje, koje posjedujemo o arhivama i registrima upravne muslimanske službe, je ono od Muhameda ibn Ahmeda al-Hvarizmija sa kraja 10. st. On nabraja slijedeće *deftere:*

1. *Qānūn al-ḫarāğ* – katastar po kojem je naplaćivan *haradž;*
2. *al-Awārağ* – arabizirana forma za *Awāra:* prenesen; označava sume koje duguju pojedinci po *Qānūnu* i plaćanja izvršena sve do likvidacije;
3. *ar-Rūznāmağ* – dnevnik; dnevni račun isplata i naplata;
4. *al-Ḫatma* – stanje naplata i izdataka mjesečno na osnovu izvještaja (glavnog) blagajnika *(ğahbaḏ).*
5. *al-Ḫatma al-ğāmi'a* – godišnji izvještaj o stanju;
6. *at-Ta'rīğ* – registar računa za kategorije koje treba da budu označene u globalu; one su uređene tako da olakšaju račune u totalu. Potvrde izvršenih isplata također su tu uvedene;
7. *al-'Arīḍa* – registar oduzimanja za kategorije gdje se mora pokazati razlika između dvije brojke. Predstavljen je u tri kolone, a rezultat se pojavljuje u trećoj;
8. *al-Barā'a* – potvrda koju je blagajnik *(ğahbaḏ* ili *ḫāzin)* izdavao poreskom obvezniku;
9. *al-Muwāfaqa wa al-ğamā'a* – ukupni obračun koji podnosi činovnik *('āmil)* pri napuštanju svoje funkcije. Ako ga odobri vlast kojoj ga podnosi, zove se *muwāfaqa*, a ako ima neslaganja, *muḥāsaba.*

Prelazeći na registre vojne službe *(dīwān al-ğayš)*, al-Hvarizmi nabraja slijedeće:

10. *al-Ğarīda as-sawdā'* – registar godišnje ustanovljen za svako zapovjedništvo, sa imenima vojnika, njihovim rodoslovljem, njihovim etničkim porijeklom, njihovim fizičkim opisom, obrocima, plaćom, itd. To je temeljni centralni registar ovog *divana;*
11. *ar-Rağ'a* – zahtjev koji je ustanovio isplaćivač za određene trupe stacionirane u udaljenim krajevima; za isplaćivanje plaće pozvati se na *divan;*
12. *ar-Rağ'a al-ğāmi'a* – opći zahtjev koji je ustanovio poglavar *divana* vojske za svako plaćanje plate, obroka, itd;
13. *aṣ-Ṣakk* – inventar potreban za svaku isplatu plaće,

koji označava imena korisnika, sa brojem i sumama, koji sadrži odobrenje isplate koje je potpisao sultan; *sakk* je također propisan za unajmljivanje mazgara i kamilara;

14. *al-Mu'āmara* – inventar naredbi izdanih za vrijeme perioda plaćanja plaća, koji donosi na kraju odobrenje koje je potpisao sultan; takva *mu'āmara* se pripremala za svaki *divan;*

15. *al-Istiqrār* – inventar zalihe koja je preostajala pošto su raspodjele i plaćanja bili izvršeni;

16. *al-Muwāṣafa* – spisak koji navodi okolnosti svake promjene koja se dogodila (zamjena, ostavka, smrt, unapređenje itd.);

17. *al-Ġarīda al-musaǧǧala* – zapečaćeni registar; pečat *(siǧill)* je pismo dano izaslaniku ili glasniku koje ga ovlašćuje da pri dolasku naplati troškove puta od bilo kog činovnika; *sidžil* je također obrazloženje presude koju je napisao *kadija;*

18. *al-Fihrist* – spisak inventara i registra *divana;*

19. *ad-Dastūr* – kopija zbirnog registra napravljena prema nacrtu izvještaja.

Napokon al-Hvarizmi daje imena tri registra *(defter)* kojima su se služili pisari iz Iraka.

Registri al-Hvarizmija čine dvije glavne grupe, fiskalnu i vojnu.

Fiskalni registri. Najvažniji registar poreske službe je *Kanun,* katastar i oporezive žetve (to izgleda da je pravo značenje *kanuna* u al-Mavardija). On je služio kao osnova ustanovljenju podloge i naplati zemljišnog poreza i bio je, dakle, glavno ovlaštenje i sredstvo aktivnosti odjela.

Riječ *qānūn,* koju je još al-Hvarizmi priznao kao arabiziranu grčku *(yūnāniyya mu'arraba),* osobito je mnogo korišćena u Iraku i na Istoku i bila je u upotrebi još u 13–14. stoljeću, da označi jednu vrstu katastarskog i fiskalnog pregleda. U jednom kasnijem periodu čini se da je *kanun* izašao iz upotrebe i bio zamijenjen u ovom značenju drugim izrazima. U Egiptu, riječ *mukallafa* je upotrebljavana da označi katastarske registre, sređene po selima, koje je ustanovljavao službeni geometar *(māsiḥ).* Po al-Makriziju novi katastar je ustanovljavan u Egiptu svakih 30 godina.

Ruznamedž ili *Ruznamče* se spominje u anegdoti koja se svrstava u period Jahje ibn Halida al-Barmekija. Neki Perzijanac prebacuje s prezirom nekom Arapu ovisnost arapskog jezika o perzijskom u terminologiji, »čak u vašim jelima, pićima i *divanima*« i citira riječ *rūznāmağ* kao primjer iz posljednje grupe. Odlomak Ibn Miskavajha baca malo svjetla na način na koji je čuvan *ruznamedž,* u Trezoru u Bagdadu, početkom 10. stoljeća; 927. godine, kaže on, *vezir* Ali ibn Isa računao je na Ibrahima ibn Ejuba (kršćanski službenik Trezora, naimenovan rukovodiocem resornog *divana* slijedeće godine) da mu položi račun o financijskim poslovima, instruira rizničara u pogledu dnevnih izdataka i da zahtijeva da mu svake sedmice podnese *rūznāmağāt,* da bi što brže mogao znati iznos rashoda, prihoda, kao i (eventualnog) manjka. Ranija praksa za ispostavu računa sastojala se u tome da se predstavi u *divanu* mjesečno stanje sredinom narednog mjeseca.

Mnoge obavijesti o *defterima* čuvanim u službama Abasida nalaze se rasturene u spisima al-Miskavajha, Hilala i drugih autora, koji su se naročito interesirali za upravne poslove. Određena predstava o razmjerama i načinu polaganja državnih računa može se steći na osnovu nekih pojedinačnih bilanci carskih naplata i troškova koje su historičari sačuvali. Najstariji, koji datira iz perioda Haruna ar-Rašida, sačuvao je al-Džahšijari, a u drugoj verziji Ibn Haldun. Budžet za 908. god. dao je Hilal, a stanje prihoda na privatnoj berzi u 10. st. dao je al-Miskavajh.

Vojni registri. Spiskovi boraca postoje još od samog nastanka islamske države. Te plemenske liste su, međutim, imale karakter potpuno drugačiji od (platnih) spiskova redovite vojske koje je opisao al-Hvarizmi. Moguće je da je Abu Muslim bio prvi koji je uveo *defter* vojnika; ali je sigurno da ovaj običaj postaje širom rasprostranjen pod Abasidima. Pored bilješki al-Hvarizmija, posjedujemo i cjelovitiji opis armijskih spiskova, čuvanih u *dīwān al-ǧayš,* saopšten u Kudaminoj raspravi o zemljišnom porezu i u jednom poznijem anonimnom djelu o taktici. Slične liste su postojale i u vojnoj i isplatnoj kancelariji (*dīwān al-ǧayš* i *dīwān ar-rawātib*) Fatimida u Egiptu. Uobičajeni izraz za vojničke spiskove bio je *džerida (ǧarīda).*

Diplomatski registri. Opis al-Hvarizmija ograničava se na financijske registre i statistike, račune, inventare itd. poreskih i platnih službi. Postojale su, pored toga, knjige prepiske i drugi diplomatski registri koji su upotrebljavani u uredima. Egipatski pisar Ibn as-Sajrafi (1070–1147) je dao opis onoga što je od deftera vodio fatimidski ured. U 12. poglavlju svoga *Qānūn dīwān ar-rasā'il,* on razmatra registre *(defter)* i memorandume *(taḏkīra)* čuvane u toj kancelariji i osobine koje su tražene od onih koji su tu bili zaposleni. To je, kaže on, jedna od najvažnijih funkcija *divana;* službenik koji je bio zadužen za to morao je biti vrijedan povjerenja, strpljiv, marljiv i radin; on čuva slijedeće memorandume i registre:

1. Zabilješke o važnim poslovima o kojima se govori u prepisci i na koje se može pozvati. Zabilješke su praktičnije kao vrelo informacija od spisa u svežnjevima. Sva primljena pisma se moraju dakle, kada je odgovor primljen, dostaviti tajniku koji ih pregleda i pohranjuje ono što je potrebno u bilješke zajedno sa otposlatim odgovorom. On namjenjuje određeni broj listova za svaki određeni posao sa odgovarajućim naslovom. On zatim zavodi pisma pri primitku, bilježeći porijeklo, datum primitka i sadržaj, kao i odgovor koji je napravljen ili, ako je takav slučaj, da nije odgovoreno. Tako se to radi do kraja godine, a onda se otvara nova *tezkira.*

2. Zabilješke o važnim naredbama danim u pismima pri slanju; sadržaj i datum primitka odgovora su također tu zabilježeni, da bi se osiguralo da naredbe neće biti zanemarene i ostavljene bez odgovora.

3. Registar određuje tačnu formu upisivanja, pozdravljanja, itd. koje treba da koriste različiti službenici i dostojanstvenici, kao i vladari i drugi strani korespondenti u različitim vrstama pisama i isprava. Za svaku funkciju ili položaj trebalo je imati odvojeni list, označavajući ime nosioca odličja, njegov *laqab* i *du'ā.* Sve promjene i premještaji su se morali pažljivo bilježiti.

4. Registar važnih događaja.

5. Pravila utvrđenog ceremonijala i svečane odjeće što je služilo kao obrazac u slučaju potrebe. Tu su bila naznačena i odobrena davanja i sadržani detalji koji su se ticali vrste odjeće i cijena.

6. Godišnji, mjesečni i dnevni spisak primljenih pisama, sa obilježenim porijeklom, datumom dolaska i sažetkom ili, eventualno, prepisom teksta.

7. Sličan djelovodni protokol za pisma koja se šalju.

8. Spisak isprava, dekreta, postavljenja, propusnica itd., utvrđivan mjesečno i izravnavan godišnje i ponovo započinjan svake godine.

Napokon Ibn as-Sajrafi pravi aluziju na potrebu da se zabilježi arapski prijevod pisama primljenih na stranim jezicima, armenskom, grčkom ili franačkom.

Turski i mongolski period. U birokratskoj praksi, kao i u većini drugih oblika vlade i uprave, period prevlasti naroda iz stepe, Turaka i Mongola, donio je primjetne promjene. Neke od njih mogle bi biti rezultat kineskih utjecaja koji su se vršili posredstvom Ujgura, Kara-Hitaja, a osobito preko azijske imperije Mongola. Čini se vjerojatnim da sustav bilježenja duguje nešto istočnoazijskim primjerima, ali cijelo to pitanje zahtijeva još obilnije istraživanje. Usprkos nekim znakovima o reorganizaciji pod velikim Seldžucima, računovodstveni tajnici sultanata, kao i Seldžuka iz Anadolije i Ejubida iz Egipta, izgleda da su sačuvali određeni broj običaja iz prethodnog perioda. Izgleda da se jedini razvoj usmjerio na tehnička pitanja, naročito u sakupljanju i predstavljanju statističkih podataka. Možemo stvoriti predodžbu o birokratskoj praksi Rumskog sultanata kod Ibn Bibija. Registri su se vodili u *Dīwān-i A'lā* za zemljišna i fiskalna pitanja. Kada su zadobijane ili povraćane nove teritorije, sprovođeni su novi katastarski popisi. Po jednom dodatku Jazidžioglua stoji da su za vrijeme Izedina Kejkausa, funkcija *ṣāḥib-i dīwān* i briga o vođenju financijskih registara *(emval defatiri)* bile povjerene Hadže *(Ḥwāğa)* Bedredinu Hurasaniju, koji nije imao sebi ravnog u zemlji Rum u poznavanju kaligrafije, retorike, stilistike, pisma *sijakat* i računovodstva. U istom periodu Hadže Fahredin Ali Tabrizi je bio zadužen za sastavljanje spisa i prepisku *(inšā', maktūbāt)* a svaki od 12 *deftera* u *dīwān-i wizārat*-u bio je povjeren kompetentnom poznavaocu posla. U jednoj drugoj prilici, dužnost *amīr-i 'āriḍ* bila je povjerena Šemsedinu, podjednakom poznavaocu vještina *inša* i *sijakata*, a Jazidžioglu, pored toga, objašnjava da je ova kancelarija vršila kontrolu vojnih registara *(çeri defteri)*. Jedan drugi odlomak istog djela govori o 24 tajnika namijenjena za registre, 12 za *dīwān-i wizārat*, koji su se bavili zemljištem i porezima, 12 za *dīwān-i 'āriḍ*, koji su bili zaduženi za liste vojnika, plaće i lena.

Po prvi put se od perioda Ilhanida javljaju detaljne rasprave o državnim računima. Zeki Velidi (Togan) je otkrio i analizirao dva važna djela, *Sa'ādat-nāma* od Falaka Ala-ija Tabrizija (1307) i *Risāla-i Falakiyya* od Abdalaha ibn Muhameda ibn Kije al-Mazenderanija (oko 1365). Adnan Erzi otkrio je timuridski priručnik, napisan u Heratu oko 1441. god., a Z. V. Togan je pronašao kompletan budžet iz 1337–1338.

Ta djela otkrivaju sustav koji se zasniva na sedam glavnih registara:

1. *Rūznāma* – dnevnik, arabizirana forma: *rūznāmağ;* također se naziva i *Daftar-i ta'līq*.

2. *Daftar-i Awārağa* – blagajnička knjiga koja je sadržala bilancu suma kojima se raspolagalo;

3. *Daftar-i Tawğīhāt* – registar izdataka;

4. *Daftar-i Taḥwīlāt* – izvod iz prethodnog i posvećen izdacima za stvaranje zaliha i tekućim rashodima u državnim ustanovama i poduzećima;

5. *Daftar-i Mufradāt* – registar budžeta koji sadrži naplate i rashode po gradu, okrugu i pokrajini;

6. *Ğāmi' al-Ḥisāb* – glavna knjiga na osnovu koje se uspostavljaju godišnji financijski izvještaji;

7. *Qānūn* – knjiga katastra i zidanja.

Države nakon Mongola. Kao i u mnogim drugim pogledima, izgleda da su islamske države iz perioda nakon Mongola slijedile, u velikoj mjeri, birokratsku praksu Ilhanida, koja se može naći sve do mamelučkog Kaira, osmanskog Istanbula i mogulskog Delhija. Samo jedna od tih država, Osmansko Carstvo, ostavila je zbirku registara, koja je sačuvana do današnjih dana, dok su pojedinačni *defteri* nalaženi i na drugim stranama. Ti osmanski *defteri* su opisani na drugim mjestima i nije ih potrebno ovdje opisivati. Mnogobrojni osmanski registri su otkriveni i u bivšim osmanskim posjedima u Evropi, Aziji i Africi.

DEFTER-I HAKANI, skup registara u kojima su zabilježeni, u osmanskom periodu, rezultati popisa izvršeni od početka 17. st., svakih 30 ili 40 godina, po staroj upravnoj i fiskalnoj tradiciji.

Glavni registri ili *Defter-i Hakani*, sadržali su prvenstveno popis odraslih muškaraca sa sela i iz trgovišta Carstva, donoseći, osim njihovog imena i imena oca, pravni status, zanimanje i povlastice, ovisno o ekonomskoj ili društvenoj klasi kojoj su pripadali, te veličinu zemljišta kojeg su posjedovali.

S druge strane, u tim registrima nalazimo iscrpne obavijesti o načinu korištenja tih posjeda (polja, voćnjaka, vinograda, rižinih polja, itd.), o broju mlinova, ovaca i pčela sa naznakom njihove približne novčane vrijednosti u akčama.

Međutim, obavijesti fiskalne vrste, koje su sadržane u tim registrima, ne svode se samo na taj poljoprivredni inventar. Tu su također spomenuta ribolovišta i rudnici, kao i carinski, sajamski i tržišni prihodi i mjesta vaganja sa njihovim položajem, propisima i obimom prometa.

Napokon, moguće je, pozivajući se na *defter-i Hakani*, stvoriti tačnu predodžbu o raspodjeli prihoda zemlje između carskih dobara, vojnih lena, zaklada (ili *vakufa*) i privatnih svojina *(mulk)*. Ti registri su, u stvari, predstavljali katastar sa navedenim pravnim osnovama svojine vrhu svakog dobra uz sažetak sukcesivnih promjena do kojih je na njima dolazilo.

Razlog postojanja tih registara nalazi se u upravnoj organizaciji carstva. U stvari, većina civilnih i vojnih osmanskih službenika nije plaćana iz budžeta centralne vlade, nego su im priznali, kao nadoknadu za njihove usluge, pravo da ubiru za sebe porez u jednom određenom kraju. Tako su početkom 16. st. sami posjednici *timara*, čiji se broj popeo na oko 35.000, prisvajali polovinu poreza dobijenih na teritoriji carstva. Taj srazmjer mora da je, uostalom, rastao tokom 17. st. sa brojem posjednika *timara*.

Da bi ovaj sustav bio uspješno primijenjen, bilo je neophodno poznavati do u najsitnije detalje različite izvore prihoda carstva i pratiti u korak njihove promjene tokom određenog perioda. Na ovaj način se moglo kontrolirati da li prihodi, čiji su iznosi bili naznačeni u registrima i aktima o povlasticama *(berat)* dodjeljivanim uživaocima, odgovaraju nametima koji su se stvarno ubirali. U periodu širenja države, tokom kojeg su se stanovništvo i sredstva carstva neprestano povećavali, popisi, koji su vršeni u čestim razdobljima, dozvoljavali su da se svaki put obznane novi viškovi u državnim prihodima.

Ali centralna vlast nije mogla, od 17. st., raspolagati potrebnim autoritetom kojim bi uspješno provodila te popise, uslijed anarhičnog vođenja državnih poslova. Uostalom, raspadanje *timara* učinilo je djelotvornost tih mjera varljivom.

Pored tih detaljnih registara *(defter-i mufassal)*, u kojima su bili upisani rezultati popisa, bilo je nužno pribjeći pomoćnim registrima, u kojima bi se mogle naći postupne promjene, koje su nastale u podjeli timara, čime su izbjegavane dopune i ispravke koje bi inače bilo potrebno načiniti u detaljnim registrima. U sustavu koji je bio na snazi početkom 16. stoljeća korištene su dvije ili čak tri vrste tih pomoćnih knjiga.

1. *Defter-i icmal (iğmāl)* ili »zbirni popis«. Ovaj registar je bio sažetak detaljnog registra, u kojem su imena žitelja ispuštena, a prihodi za svaku jedinicu dani ugrubo. *Idžmal* može pokriti sve kategorije vlasništva u *sandžaku*, ali je obično ograničen na jednu ili dvije; tako postoje *idžmali timara*, odnosno spiskovi imena timarnika sa kratkim pregledom njihove zemlje i njihovih prihoda, *idžmali* krunskih posjeda, *vakufa* i *mulka*.

2. *Defter-i derdest* ili »knjiga promjena«. Taj registar je bio popis sela i trgovišta koja su sačinjavala jezgro vojnih lena. Tu su naznačene uzastopne promjene kojima je podlijegalo svako leno i vlasti su mogle, pozivajući se na to, lako odrediti lena koja su pripala državi ili ostala bez vlasnika.

3. *Defter-i rūznamçe* ili »dnevnik«, u koji su sukcesivno unošeni ukazi o povlasticama *(berat)*, izdavani novim vlasnicima lena.

Svaki put kada je napravljen novi popis stanovništva, stari registri su bili zamjenjivani novima i pohranjivani u arhivima registarskih ureda *(defterhane)*. Većina starih registara je izgubljena ili uništena tokom selidbi iz jednog u drugo skladište. Ostalo ih je ipak oko tisuću u Arhivu Predsjedništva vlade *(Başvekalet Arşivi)* u Istanbulu, kao i u nekim drugim, turskim i stranim arhivima i knjižnicama, mada u malom broju. Među tim registrima ima i onih koji datiraju iz perioda Murata II (1421–1451) i Mehmeda II Osvajača (1451–1481), a u njima se spominju prethodni popisi.

Dadajmo da odjel za stare dokumente opće uprave katastra i zemljišnog registra u Ankari posjeduje potpunu zbirku registara iz posljednjih popisa pod vlašću sultana Selima II (1566–1574) i Murata III (1574–1595). Ovim registrima su dodani rezultati popisa izvršenih u provincijama kao što je Kreta, osvojena poslije tog datuma, ili Moreja koja je oduzeta Venecijancima. I dan-danas se pribjegava toj zbirci u nekim rijetkim slučajevima pravnih sporova.

U toj zbirci postoje 254 »detaljna registra«, 116 »sumarnih popisa« *(idžmal)*, 169 »knjiga promjena« *(derdest)* i »dnevnici« *(ruznamče)* u 1363 sveska. »Detaljni registri« su u svescima širine 15 cm, dužine 42 cm i sa oko 300 listova.

Za vrijeme perioda dužeg od tri stoljeća, koji je protekao od zadnjeg popisa pučanstva, ti dokumenti su obznanjivani kada je trebalo ubilježiti novonastale promjene u pravnom statusu nekih zemljišta uslijed stvaranja novih *vakufa*. Činjenica da su izvjesne odluke u korist nekih povlaštenih lica i u vezi sa sporovima, koji su se odnosili na granice sela i pašnjaka, unijete u registar, povećava njihovu vrijednost. Ipak, bilo bi pogrešno misliti da su svi poslovi, koje je izvršio taj registarski ured, dobili mjesto u tim dokumentima.

Neki autori su tvrdili da su *defter-i Hakani* predstavljali zemljišni registar. Ali u režimu krunskih zemljišta *(arāzī-i miriyye)* seljak nikad nije bio vlasnik zemlje kojom se koristio, te tako nije mogao raspolagati pravom vlasništva. Naravno, on je mogao prenijeti pravo korištenja zemlje kojom se koristio, ali taj način se obavljao uz kontrolu i odobrenje mjesnog gospodara *(sipahi*, spahija) i nije predstavljao predmet upisivanja u carske registre. Tek je u drugoj polovini 19. st. zemljišni registar, u današnjem smislu riječi, uveden u Turskoj.

DEFTERDAR, čuvar *deftera*, osmanski naziv, koji označava glavnog financijskog funkcionara, te odgovora izrazu *mustawfī* istočnog islamskog svijeta. Po al-Kalkašandiju naslov *ṣāḥib ad-daftar* postojao je u fatimidskoj upravi i označavao je službenika zaduženog za *daftar al-maǧlis*, odnosno za vođenje računa i provjeru. Naziv *daftarḫwan*, »čitatelj *deftera*«, javio se u Saladinovo doba i ponovo se javlja na islamskom Zapadu. Izgleda da se naziv *defterdar* javlja sa Ilhanidima, koji su postavljali službenika *daftardār-i dīwān-i mamālik* ili *daftardār-i mamālik* za pravljenje i vođenje registara.

Osmanske *kanunname*, počevši od 15. stoljeća, pokazuju razvoj funkcije *defterdara* u Carstvu. U *kanunnami* Mehmeda II, glavni *defterdar* je već visoki funkcionar koji je, pod kontrolom velikog vezira, odgovoran za sultanove financije. On je imenovan odmah poslije velikog vezira i uživa status sličan njegovom. U *divanu* upravlja neposredno poslije velikog vezira i dva *kazi-askera*, s kojima dijeli pravo izdavanja fermana iz svoje sudske nadležnosti. Ima pravo osobnog pristupa sultanu, koji ustaje da bi ga primio. On mora podnositi godišnji izvještaj, bilancu prihoda i rashoda, za što u nadoknadu dobiva počasnu odjeću. Njegovi prihodi mogu biti apanaža *(hāss)* u vrijednosti od 600.000 akči ili plaća od Riznice *(sālyāne)* od 150.000 do 240.000 akči godišnje. Između ostalog, *defterdari* imaju pravo na taksu upisivanja u registar od 1000 akči po porezu od svih dažbina *hassa*, bilo po zakupu ili po postotku, na pravo naplate poreza 22/1000 iznosa unesenih u Riznicu i na jedan dio proizvoda desetine u naturi krunskih imanja. Pri odlasku u mirovinu, primali su sumu od 80.000 akči. Glavni *defterdar (baş-defterdar)* bio je na čelu cijele jedne hijerarhije financijskih službenika; prvo, službenici redovitih financija *(mal defterdarı)*, zatim, ispod njih, njihovi pomoćnici *(defterdar kethudası)*, a onda službenici u registru timara *(timar defterdarı)*, koji su slijedili strogo utvrđeni put napredovanja. Od vremena Bajezita II, *baš-defterdar* se bavio prvenstveno Rumelijom i također nosio ime *Rumeli defterdarı*. Drugi *defterdar*, *Anadolu defterdarı*, bio je postavljen za financije Anadolije. Početkom 16. st. stvorena je nova služba *defterdara* u Alepu, zadužena za udaljenije azijske provincije. Njezin glavar zvao se *defterdār-i Arab ve-Acem;* ta služba je zatim nanovo podijeljena i zamijenjena uredima po oblastima Dijarbekir, Damask, Erzurum, Alep, Tripoli i drugdje. Sredinom 16. st. stvoren je posebni ured za Carigrad, a krajem stoljeća drugi za podunavske provincije; ovaj posljednji je postojao kratko vrijeme. Tri glavne službe na

kraju su nazvane prvi, drugi, treći odsjek, koji su odgovarali Rumeliji, Anadoliji i udaljenijim provincijama. Četvrti odsjek je stvorio Selim III da bi se bavio budžetom nove vojske; ukinut je kad i ta vojska. Godine 1838, služba *defterdara* dobiva novo ime, ministarstvo financija *(māliyye)*, ali izraz ostaje u upotrebi da označi provincijske upravitelje financija.

DEJ (t. *dayı*). Titula osmanskih namjesnika, a potom i donekle samostalnih upravljača Tunisom i Alžirom. Zadnje muslimansko razdoblje vladanja u Alžiru (1671. do 1830.) prije uspostave francuskog kolonijalog upravljanja jeste doba vladavine deja. O unutrašnjim odnosima alžirske države tog doba relativno se malo zna. Dej nije bio tako mnogo samostalni vladar, nego poglavar turske vojne aristokracije, koji se mijenjao brzo, koji je poglavito svoj zadatak vidio u gusarenju, kako je to tada bio općenito običaj.

DEKAN, *Deccan*, (sultanat). Dekan, središnje-indijska visinska zemlja između rijeka Narbada na Sjeveru i Krišna na Jugu, podveden je početkom 14. st. od vojskovođe Malika Kafura pod vlast muslimanskog delhijskog sultanata. Uslijed pobuna mjesno stacioniranih vojnih zapovjednika *(amīrān-i ṣadah)* odvojio se Dekan već 1347. god. od Delhija. Hasan Gengu, kao prvi muslimanski sultan Dekana, uzeo je ime Ala ad-din Bahman Šah (1347–1358) i utemeljio dinastiju Bahmanida (1347–1527). Glavni grad bahmanidske države postao je, umjesto Devletabada (Deogiri), najprije Gulbarga, a od 1424. god. Bidar. Tvorac političke i upravne organizacije sultanata bio je Muhamed I (1358–1375). Kulturi sultanata dao je pečat Muhamed II (1378–1397), koji je umjetnike i učenjake uzimao sa arapskog i perzijskog prostora. Za unutrašnje stanje države bijahu značajna suparništva i borbe grupa između domaćih muslimana, stranaca, tj. Arapa, Perzijanaca i Turaka, i Afrikanaca koji su služili kao vojnici, s promjenljivim savezima. Prema vani nalazili su se Bahmanidi u stalnom razračunavanju sa hinduskim kraljevstvom Vidžajanagar na Jugu (do 1565) i carstvom Gonda na Sjeveroistoku (do 1425). Od 1461. god. pa do njegovog ubojstva 1481. god. upravne poslove je vodio Perzijanac Mahmud Gavan kao namjesnik, te je pripomogao sultanatu da još jednoć procvate. A potom je došlo do opadanja. Dok je sultan u Bidaru pao pod skrbništvo svojih đurđijansko-turskih upravitelja dvora, osamostalili su se otprilike 1490. god. provincijski guverneri Nizam al-Mulk u Ahmadnagaru, Imad al-Mulk u Beraru, te Jusuf Adil Han u Gulbargi i Bidžapuru. U god. 1518. slijedio ih je guverner Talingana u Golkondi, Kuli Kutb al-Mulk. Od 1527. god. vladali su i Barididi *(Barid-šahovi)* u Bidaru u vlastito ime. Bahmanidska država raspala se na pet dekanskih sultanata. Ti su, za narednih 150 godina, vodili stalne ratove među sobom, s iznimkom zajedničke akcije protiv Vidžajanagara (1564–1565), u toku koje je hindusko carstvo bilo razbijeno. Teritorije dva sultanata (Imadšahi i Baridšahi) prisvojili su susjedi 1575. odnosno 1619. god. Sultanat Nizamšahi pretrpio je 1633. god. navalu mogulske vojske sa Sjevera. Države Adilšahija i Kutbšahija uspjele su se održati još neko vrijeme, sve dok 1686. odnosno 1687. god. nisu uključene u mogulsko carstvo. Islamska kultura u Dekanu u dobu od 14–17. st. postigla je izvanredno visoku razinu u religioznom, književnom i arhitektonskom pogledu. Adilšahi, Kutbšahi i povremeno i Nizamšahi bijahu šiiti, te su kulturno i politički bili orijentirani ka Perziji.

DELHI, *Dihlī*, (sultanat). Nakon što su Sind (donji tok i delta Hinda), kao i južni Pendžab već početkom 8. st. uključeni u islamsko vladavinsko područje, započinje osvajanje daljnjih dijelova indijskog subkontinenta s pohodima Gaznevida Mahmuda (998–1030) u unutrašnjost zemlje (Somnat, Kalindžar, Benares). Pri tome su srednji i sjeverni Pendžab (Lahore) dospjeli pod vlast turskih Gaznevida i služili, od sada, kao odskočna daska za daljnje muslimansko širenje u Hindustanu (Sjeverna Indija). God. 1186. nastupili su afganski Guridi u baštinu Gaznevida i otposlali svoje turske robovske trupe pod Kutb ad-dinom Ajbakom i Muhamedom Haldžijem na nova osvajanja u dolinu Ganga sve dolje ka Bengalu. Dvadeset godina kasnije Ajbak se osamostalio i utemeljio Delhijski sultanat. Prvih jedanaest vladara u Delhiju, a među njima i jedna žena, Razija *(Raḍiyya)* Begum postali su, zbog svoga porijekla, poznati kao »robovski sultani« (1206–1290). Među njima se ističe Šams ad-din Iletmiš (Iltutmiš), 1211–1236, koji je Sind priključio sultanatu i može se označiti graditeljem muslimanske vladavine u Indiji. Robovsku dinastiju slijedila je Haldžijeva dinastija (1290–1320). Iz ove je posebice spomena vrijedan Ala ad-din Haldži (1296–1316). Dok je on na Sjeveru odbijao opetovane upade Mongola, uspjela su njegovom vojskovođi Maliku Kafuru osvajanja u Dekanu, koja su ga dovela do južne koromandelske obale. Hinduski vladari mogli su svojim teritorijima dalje upravljati kao vazali delhijskog sultana; u Dekanu su ostali samo mali kontingenti trupa pod mjesnim vojnim zapovjednicima. Nakon pada Haldžija preuzela je sultanat dinastija Tugluka (1320–1414). Muhamed ibn Tugluk (1325–1351) upravljao je Carstvom ne vodeći nimalo računa o stvarnosti, te ga je doveo na rub propasti; njegovom nasljedniku Firuz-šahu (1351–1388) pošlo je za rukom s ustrajnošću i umijećem ponovo učvrstiti preostalo glavno područje sultanata na sjeveru Indije. Kao samostalni sultanati odvojili su se za tuglučke vladavine: Bengal (1336), Dekan (1347), Khandeš (1370), Gudžerat (1391), Džavnpur (1394) i Malva (1401). God. 1398. upao je Timur u Indiju, opustošio Pendžab i opljačkao Delhi. Od ovog udarca se dinastija Tugluka nije ponovo oporavila. God. 1414. zamijenjena je Sajidskom dinastijom, osnovanom od Hizr *(Ḥiḍr)*-hana, kojeg je Timur postavio za guvernera Pendžaba, a 1451. god. slijedili su afganistanski Lodidi. Zadnji od ove dinastije, Ibrahim II (1517–1526), posvađao se s više svojih guvernera i vojskovođa, koji su pozvali Timurida Babura iz Kabula da se umiješa. Ibrahim je pao u boju kod Panipata (1526); a sa Baburom je utemeljena vladavina Mogula u Indiji. Delhijski sultanat živio je potom još jednoć pod kratkovjekom dinastijom Surida (1540–1555), kojima je uspjelo protjerati iz zemlje Baburova sina Humajuna za pedeset godina. A onda se država rastvorila u mogulskom carstvu.

Politička i upravna organizacija sultanata Delhija ne razlikuje se bitno od drugih muslimanskih državnih tvorbi. Glavno vrelo prihoda bila su seoska davanja *(haradž)*, koja iznose jednu petinu u žetvi. Vojska, u čiju pješadiju su vrbovani i Hindusi, bila je pod posebnom pažnjom sultana.

Suparništva su postojala između slobodne muslimanske seoske aristokracije i sultanovih turskih robovskih kontingenata, budući da su oboje polagali pravo na najviše dužnosti u državi. Hindusi kao politička snaga nisu igrali ulogu, no vladali su u trgovini i novčarstvu, te kao posrednici pri utjerivanju poreza. U religioznom pogledu delhijski sultani su pristajali uz hanefitski obred. Za vrijeme sultanata, sufije su snažno prodrli u Indiju.

DELI (turski pridjev, u značenju »lud«, »bez glave«, »hrabar«, »žestok«, itd.). U Osmanskom Carstvu, *delije* su činile klasu konjanika koja je prvotno stvorena na Balkanu (Rumelija) krajem 15. st. i početkom 16. st. Premda im se kasnije, kada je napušteno njihovo pravo ime dao naziv *delil* (vodič), oni su u narodu i dalje, sve do nedavnog vremena, bili poznati pod imenom *delije*, koje su dugovale svojoj izvanrednoj hrabrosti i smjelosti. Halifa Omar se smatrao zaštitnikom njihovih *odžaka*, a njihovo geslo je glasilo: *yazılan gelir başa* [ono što je zapisano (tj. unaprijed određeno), dogodit će se].

Delije su dijelom bili novačeni od Turaka, a dijelom od balkanskog življa, kao što su Bosanci, Hrvati i Srbi. U početku su činili osobnu pratnju *beglerbega* Rumelije i susjednih begova.

Bili su naoružani zakrivljenim sabljama, udubljenim štitovima, kopljima, buzdovanima *(bozdoğan)* privezanim uz njihova sedla. Na glavi su nosili kape napravljene od kože divljih životinja, hijena i leoparda, ukrašene orlovim perima, a na njihove štitove bila su isto tako zakićena pera. Njihova odjeća i pokrivači konja bili su od kože lava, tigra i lisice, a njihove hlače od kože vuka ili medvjeda, izvana s dlakom. Čizme s mamuzama prekrivale su listove na nozi i imale su oštar vrh; bile su poznate pod imenom *serhadlik* ili opšivena čizma. Konji su im bili poznati po jakosti i izdržljivosti. Dobijali su utvrđenu plaću od beglerbega ili begova koje su služili. U prvoj polovici 16. st., trupe *delija* begova Jahja Paša-zade Balija i Mehmeda, kao i one Gazi Husreva, bega bosanskog sandžaka, bile su slavne na Balkanu; Husrev-beg je raspolagao s 10.000 *delija*, a uz to još i drugim snagama.

Organizacija *delija* proširila se kasnije u Anadoliji, gdje su mnogi bili u pratnji vezira i beglerbega. Njihovo oblačenje se promijenilo u 18. st., pa su tada nosili kape sa kovrčama dugim 65 cm, napravljenim od kože crne ovce, i omotane turbanom.

50–60 *delija* činili su jedan odred (sa zastavom – *bajrak*); grupama više odreda zapovijedao je *delibaša*. Novounovačeni bili su pridodati pratnji *age;* nakon što su naučili običaje *odžaka* i bila provjerena njihova vrijednost, zakleli bi se da će služiti Vjeri i Državi i biti nepokolebljivi u borbi. Nakon ceremonije, koja je obuhvaćala molitve, oni su postojali tada *ağa-çırağı* (oni koji naukuju kod *age*) i svečano su dobijali kapu *delija*. *Delije*, koje bi izdale prisegu, ne bi poštovale pravila *odžaka* ili pobjegli pred neprijateljem, bile su otjerane i oduzeta im kapa. Sredinom 17. st., dnevna plaća *delije* bila je 12–15 *akči*.

Delije su valjano služile državu u 16. i 17. st., ali su se kasnije rastrojile, kao i druge vojne jedinice. Bez zaštitnika, bilo zbog opoziva nekog *valije* bilo što su otpuštene, išle su tražiti novog zaštitnika, pa su znali vršiti upade u sela. U 18. st. njihove pljačke su bile koncentrirane na područja Kutahje i Konje.

Nemiri *delija* dosegli su vrhunac krajem 18. st., te početkom 19. st. i postali nevolja za žitelje Anadolije. Veliki vezir Jusuf Zija-paša odlučio ih je u Alepu, pri pohodu na Egipat, reorganizirati. Jedan broj je poslao u Bagdad, a one koji su mu bili u pratnji, umjesto da otpusti iz službe, odveo je u Carigrad i smjestio u barake u Uskudaru. Brojne *delije* buntovnog Gurdžija (Džurdžijanca – Gruzijca) Osman-paše u Rumeliji bile su također tamo dovedene. Kasnije, sve *delije* Carigrada, ukupno 200 odreda *(bajraka)*, otpravljene su u Bagdad.

God. 1829., nakon tursko-ruskog rata, 2.000 *delija* upravilo se prema Anadoliji i, sakupljeni oko Konje, dali su se na razbojstva. Sultan Mahmud II, htijući dovesti do kraja svoje reforme, uspio ih je odstraniti, a zadnji su odbjegli u Egipat i Siriju. One koji se nisu otputili, te one koji se nisu pokorili naredbi da se ustale na dodijeljenoj im zemlji, potukao je *valija* Karamana, Esad-paša.

DERVIŠ (Darvēš). Obično se smatra da ime potječe iz perzijskog, te da znači »koji obija pragove«, odnosno prosjaka. Protiv toga govori varijantna forma *daryōš*, tako da moramo zaključiti da je etimologija te riječi ipak poznata. Širom Islama se upotrebljava za *člana vjerskog bratstva*, ali na perzijskom i turskom ima uže značenje pobožnog prosjaka, za kojeg se na arapskom kaže *faqīr*. U Maroku i Alžiru najrasprostranjenija riječ za derviše je *iḫwān* (»braća«), a izgovara se *ḫuān*. Ova bratstva, »tarikati« (a. *ṭuruq*, mn. od *ṭarīqa*, »put«, tj. način poučavanja, upućivanje i vjerska praksa) su organizirani oblik vjerskog života Islama.

Stoljećima je taj vjerski život bio individualan. Pored pojedinca, koji je tražio spas osamom i kroz mukotrpno razmišljanje, postojali su u najbolju ruku učitelji koji bi okupili oko sebe krug učenika. Takav će krug katkada nadživjeti učitelja za generaciju ili dvije, ukoliko ga vodi neki istaknutiji učenik, ali dugo vremena nije postojalo ništa slično stabilnom udruženju koje bi stalnim imenom održalo organizaciju i način štovanja Boga. Tek u 12. stoljeću – u tmurnim vremenima provale Seldžuka – stala su se pojavljivati trajna udruženja. Čini se da je prvo bratstvo povijesnog porijekla, a koje i danas postoji, bilo bratstvo kadirija, koje je utemeljio Abdelkadir al-Džilani (umro 1166). Nakon toga, slična udruženja niču u nevjerojatnom broju, a osnivali su ih ili pojedini »sveci« ili su nastajala dijeljenjem starijih organizacija. Ovakvo povijesno porijeklo treba, međutim, oštro razdvajati od legende koju svako od tih udruženja navodi kao vrelo svog posebnog obreda i obrednih formula. Kao što se porijeklo sufizma povezuje sa samim Poslanikom, čime se jamči njegova pravovjernost, tako se i historijat ovih udruženja preko niza poznatih svetaca dovodi do njihovog povijesnog utemeljitelja, Poslanika (ili radije Allaha–Džebraila–Poslanika). Ovo se zove *silsila* ili »lanac« reda, a isto se takva *silsila*, ili redonačelnički slijed, proteže od utemeljitelja do današnjeg dana. Svaki derviš mora znati *silsilu* koja ga povezuje s Allahom i mora vjerovati da je vjera koju propovijeda njegov red ezoterička bit Islama, te da obred njegovog reda ima istu visoku vrijednost koju i propisana molitva *(ṣalāt)*. Njegova veza sa *silsilom* uspostavlja se preko njegovog osob-

nog učitelja (*šejh, muršid, ustaz, pir*), koji ga uvodi u bratstvo. To se zbiva preko zavjeta, *ahd*, koji se sastoji od vjerskog očitovanja i zakletve, a ove su različite u različitim bratovštinama. Najprije novak (*murid*, »onaj koji to želi, namjerava«) prođe duži ili kraći period uvođenja, tokom kojeg on stupa u izvjesnu hipnotičku ovisnost o učitelju i pada pod njegovu vlast. Teologija reda je uvijek jedan oblik sufizma, ali u različitim *tarikatima* varira od osamljeničkog asketizma do panteističkog antinomijanizma. To ide tako daleko da se u Perziji derviši dijele na one »u zakonu«, *bā-šar'*, i one »izvan zakona«, *bī-šar'*, one koji odbacuju ne samo obredni, već i moralni zakon. Općenito govoreći, Perzijanci i Turci više su se udaljili od pravovjerja Islama, nego Sirijci, Arapi i Afrikanci, a isti redovi u različitim zemljama mogu poprimiti različite oblike.

Obred uvijek naglašava emocionalni vjerski život, te nastoji proizvesti hipnotičke pojave (autosugestijom ili na neki drugi način) i polete uznesenosti. Jedan od tih redova, halvetije, razlikuje se od ostalih time što zahtijeva od svojih članova da se svake godine na izvjesno vrijeme povuku u samoću, te da poste što je više moguće i da ponavljaju vjerske formule. Pri tom se postiže vrlo snažan učinak na nervni sustav i na maštu. Vjerska služba koju vrše sva bratstva zove se *zikr (ḏikr)*, »prisjećanje« na Allaha (sura XXXIII, 41 je osnovni tekst), a njegov je cilj da onome koji moli iznese pred oči nevidljivi svijet i da mu ukaže na njegovu ovisnost o tom svijetu. Jasno je, nadalje, da *zikr* donosi sa sobom izvjesno povišeno vjersko raspoloženje i zanos, te ugodnu sklonost sanjarenju. Ali zajedno sa hipnozom dolaze, bilo kao podražaj ili kao posljedica, izvjesna fizička stanja i pojave kao što je uzvikivanje, huktanje, plesanje. Mevlevije, čiji je utemeljitelj Dželaledin ar-Rumi (u. u Konji 1273), potiču svoju ekstazu vrtoglavim plesom. Sadije su nekad upražnjavali poseban ritual (*dawsa*), a i danas u staništima koriste bubnjeve nazvane *bāz*. Njihova upotreba zabranjena je u egipatskim bogomoljama kao novotarija. Sadije, rifaije i ahmedije imaju posebne svečanosti (svaka *tarika*, svoju), na kojima jedu žeravicu, žive zmije, škorpione i staklo, probadaju tijelo iglama, a oči šiljcima. Pored ovih prizora, koji su, djelomično, trikovi, a inače postaju mogući zahvaljujući hipnotičkom stanju, među dervišima javljaju se i spontani slučajevi vidovitosti i preizoštrena sluha, pa čak i lebdenja, koji zaslužuju više pažnje nego što je sada dobivaju. Ovo se, međutim, javlja samo u slučaju priznatih svetaca, a objašnjava se kao *keramet (karāma)* koje im je Allah priuštio. Ali pored malog broja pravih članova reda koji žive u staništima (*hanikah, ribat, zavija, tekija* ili *tekja*) ili, pak, lutaju kao lutalice i prosjaci (kalenderije, red srodan bektašijama, mora stalno lutati), postoji i velik broj laika, koji žive izvan staništa, te imaju samo dužnost da dnevno obavljaju izvjesne molitve i s vremena na vrijeme prisustvuju *zikru*. Mora da je nekoć broj redovitih derviša bio daleko veći nego danas. Osobito su u Egiptu, u vrijeme Mameluka, njihova staništa bila brojna i bogato darivana. Njihov je standard tada bio mnogo viši nego danas, kada i pravnici i profesionalno duhovništvo (*'ulamā'*) gledaju na njih s prezirom zbog iskonskog suparništva između intuicionista, s jedne, i tradicionalista i racionalista s druge strane. Sada se njihovo članstvo popunjava pretežno iz nižih slojeva stanovništva, a za njih je kuća bratstva i zajednica i klub. Njihov je odnos prema njoj mnogo osobniji nego prema džamiji, pa su bratstva, kao posljedica tog stava, zauzela položaj i značenje odvojene vjerske organizacije. Stoga su u novije vrijeme vlade prisvojile izvjesnu, iako posrednu, vlast nad njima. To je u Egiptu obavljao šejh al-Bekri, koji je tamo bio poglavar svih derviških bratstava. U drugim državama postoji sličan poglavar za svaki grad. Jedino su senusije sačuvale svoju slobodu i izbjegle nadzoru time što su se povukle u pustinje Arabije i sjeverne Afrike i posebno u nepristupačne dubine Sahare. Njihovo članstvo izrazito se više društveno vrednuje nego članstvo drugih bratstava. Kako žene u Islamu imaju, općenito uzevši, ista vjerska prava kao i muškarci, postoje i žene-derviši. Ove u red primaju šejhovi, ali ih poučavaju žene-derviši, a svoj *zikr* obavljaju zasebno. U srednjevjekovnom Islamu, žene-derviši vodile su život unutar staništa, imale su svoje posebne zaklade, te pretpostavljene istog spola. Sada su one uglavnom među laicima, spoljnim simpatizerima reda.

DEVŠIRME, glagolska imenica od turskog glagola *devşirmek*, »skupljati«, osmanski izraz koji označava povremeno uzimanje kršćanske djece obučavane da kasnije popunjavaju odjele janjičara i da obavljaju funkcije na Dvoru i u upravi, poznato i kao »danak u krvi«. Isti glagol upotrijebljen je i u najstarijim osmanskim vrelima i znači »uzeti« petinu zatvorenika *dār al-ḥarba*, koja pripada sultanu kao pendžik, i od koje se, po tradiciji, počeo stvarati korpus janjičara u prvim godinama vladavine Murata I; ali još uvijek se ne zna datum kada je stvorena ustanova *devširme* u užem smislu – uzimanje kršćanske djece (Idris Bidlisijevo pripisivanje toga Orhanu je sigurno zastarjelo, mada, usvojeno od Sadedina i Hammera, dugo vremena nije dovođeno u sumnju). Najstariji suvremeni uput za koji se zna do sada pojavio se u jednoj propovijedi iz 1395. (tj. za vladavine Bajazita I) Isidora Glabasa, mitropolita Soluna, u kojoj on žali zbog »hvatanja djece po naređenju emira«; drugo spominjanje nalazi se u pismu Sinan-paše iz 1430. god. žiteljima Janjine, koji im obećava da će ih, ako se pokore, poštedjeti *piasmòn paidíōn*. Bartolomej de Jano piše u svom pismu iz 1438.: »(Murat II) decimam puerorum partem de Christianis, quod prius numquam fecerat nuper accepit..«, što se protumačilo kao upućivanje na to da je baš Murat II ustanovio *devširme;* ali prije se čini, u svjetlu uputa Isidora Glabasa, da ju je Murat samo obnovio, možda nakon što je ona bila obustavljena u godinama meteža nakon Ankarske bitke, što je bilo dio njegove reforme janjičarskog korpusa.

Mada je Idris Bidlisi tvrdio da je *devširme* u suglasnosti sa *šerijatom*, zbog činjenice da je većina *zimija* osvojena silom (*be-'anwa*), izgleda da taj argument nije uvažio Sadedin, pa se *devširme* pokazuje, u stvari, povredom prava *zimija*. Ipak se sugerira da je moguće izvući opravdanje *devširme* iz šafiitskog učenja, po kojem kršćani, preobraćeni od objave *Kur'ana* (dakle, najveći dio seoskog stanovništva balkanskih zemalja, ali ne i Grci), nemaju pravo na status *zimija*.

Osim određenog broja iznimki, svo kršćansko stanovništvo evropskih zemalja Carstva, a kasnije također i azijskih, bilo je podvrgnuto *devširmi*. U 16. st., *devširme* je povjerena jednom janjičarskom časniku, općenito *jaja-baši*, koji je išao na područje gdje se moralo obaviti uzimanje, praćen jednim

katibom, i opremljen pismom janjičarskog age, beratom o ovlaštenju i kompletima vojne odjeće. U svakoj *kazi* (kadiluku), telali su pozivali djecu da se moraju sakupiti, praćeni svojim očevima i svećenicima, koji su nosili popise o krštenjima. Pod nadzorom kadije i spahija, ili njihovih zastupnika, časnik je birao najbolju djecu koja su imala potrebne godine. Starosne granice u evropskim izvještajima vrlo su nejednake, čak od 8–20 godina; relativno kasni osmanski dokumenti (iz 1601, 1621, 1622 i 1666) navode kao granične 15 i 20 godina. Za svaku grupu od 100 do 150 djece izrađivala su se dva popisa, sa podacima o njihovom imenu, uzlaznoj lozi, starosti i osobnom opisu; jedan je čuvao časnik za novačenje, a drugi je davan surudžiji (*sürücü*, »vodič, sprovodnik trupa«) koji je djecu odvodio u Carigrad. Raja tog područja bila je obavezna isplatiti posebni porez koji je odgovarao cijeni vojne odjeće.

Po njihovom dolasku u Carigrad, vršio se pregled djece, u isti mah njihovih fizičkih kvaliteta i moralnih kvaliteta, takvih kakve su se pokazale primjenom fiziognomike (*qiyāfa*). Najbolja djeca odmah su uzimana u službu Dvora ili su raspoređena visokim dostojanstvenicima; druga su iznajmljivana Turcima iz Male Azije i kasnije – od sredine 16. st. – i Rumelije za obrađivanje zemlje nekoliko godina, učenje turskog jezika i privikavanje na islamske običaje (naziv za taj period naukovanja bio je *Türk üzerinde olmak*). Dječaci su potom pozivani, prema potrebi, da popune upražnjena mjesta u *adžemi odžaku*.

U principu, postupak *devširme* nije obuhvatao djecu građana i obrtnika, za koju se smatralo da su izobražena i manje krepka od seljačke mladeži; ali su ta pravila često kršena: *devširma* je redovito uzimana u Ateni sredinom 16. st. Kako se nisu uzimali oženjeni dječaci, kršćanski seljaci ženili su svoje dječake još vrlo mlade. Izgleda da su područja, koja su se sama pokorila Osmanlijama, bila pošteđena *devširme;* sigurno da je to izuzimanje bilo označeno među uvjetima priznatim, na primjer, Galati, Rodosu i Hiosu. U praksi, žitelji Carigrada, možda u svojstvu građana, također joj nisu bili podvrgnuti. Moldavska i Vlaška također nisu bile podvrgnute *devširmi;* Armenci su, čini se, u početku bili toga pošteđeni, ali ne i kasnije. Obustava *devširme*, povremena ili konačna, bila je katkad također uključena u izuzeća od pristojbi i *avariza* (*'awārid*) priznata različitim zajednicama raje u zamjenu za usluge pružene izravno državi, na primjer od rudara, čuvara stada, ljudi koji su stanovali duž velikih cesta i žitelja vakufskih zemalja; ta izuzeća su bila strogo kontrolirana i mogla su biti povučena.

Muslimani iz Bosne bili su u posebnom položaju. Prema jednom kasnom osmanskom vrelu, kršćansko stanovništvo je listom prihvatilo Islam po osmanskom osvajanju god. 1463., ali je tražilo da njihova djeca, ipak, budu birana za *devširmu*. Mada islamizacija seljaštva nije bila trenutačna, postoji izvještaj o vrbovanju tisuće mladića za janjičare među muslimanskim stanovništvom Bosne već 1515. god. U tom dokumentu, bosanski preobraćenici nazvani su *Poturnāk*, a u drugom dokumentu, datiranom iz 1573., *Potur taifesi;* u jednom dokumentu iz 1589. mladi regruti nazivaju se *Potur oğulları* i za njih se kaže da su »obrezani ali da ne znaju turski jezik«, a *beglerbeg* se upozorava da spriječi vrbovanje dječaka koji su »Türkleşmiş«, tj. koji govore turski. Jedan nedatirani spisak, sačuvan u arhivama dvorca Topkapi, daje imena i opis 60 dječaka (čija se starost kreće od 13–19 godina), regrutiranih u *kazi* Jenipazar (Novi Pazar); njihova imena dokazuju da su 44 muslimani po rođenju, a 16 rođeni kršćani, te su ovi posljednji upisani u isti mah njihovim (novim) muslimanskim imenom i (starim) kršćanskim. Tvrdi se da muslimani iz Bosne nisu razdjeljivani da bi bili prošli period naukovanja i prilagođavanja, već je većina odmah slata na Dvor ili u *odžak bostandžija*.

Brojne evropske pripovijesti napućuju da se *devširma* obavljala u pravilnim razdobljima; procjene se kreću od 1 do 5 godina. Ali je vjerojatnije da je ona naređivana po računici koja je varirala prema potrebama – rijetko za vladavine Mehmeda II, u doba kada su janjičari bili relativno malobrojni i kada je bilo mnogo zarobljenika po osnovi *pendžika*, zatim u sve češćim i češćim intervalima u toku 16. st., a na kraju stoljeća, položaji janjičara bili su dostupni svakom pridošlici; kasnije vrbovanje nije više počivalo na *devširmi;* prikupljanja su se obavljala iznenadno.

Brojni izvještaji također tvrde, pogrešno, da su funkcionari zaduženi za *devširme* sakupljali utvrđeni postotak djece, često se smatra desetinu, mada se procjenjivalo da je taj postotak iznosio petinu i čak trećinu. Jedan *ferman*, za koji se smatra da potječe s početka 16. st., dokazuje da je u to doba broj djece za prikupljanje bio izračunat prije svega na bazi jednog dječaka (starog od 14 do 18 god.) na četrdeset domaćinstava.

Brojke koje su se također navodile u pogledu broja vrbovane djece, isto tako su jako varirale; one koje je dao Postel penju se čak od 10 do 12 tisuća u godini. Prema Gerlahu, jedna *devširma* iz 1573. god. (dokumenti upućuju da se ona istodobno obavila u Rumeliji i Maloj Aziji) pribavila je 8.000 dječaka. Sadedin računa da je u 200 i više godina, koliko je postojala ova ustanova, *devširma* pribavila oko 200.000 preobraćenih na Islam, tj. prosječno 1.000 na godinu, što odgovara brojci koju je dao Šemdani-zade. Međutim, časnici zaduženi za *devširmu* počinili su brojne zlorabe podižući više djece nego što im je to naredba dopuštala i trgovali su viškom u svoju osobnu korist; bogatili su se također mitom što su im ga davali istodobno i kršćani, koji su otkupljivali svoju djecu, i nekršćani, koji su nastojali da prokrijumčare svoju.

Ne zna se sasvim pouzdano kada je *devširma* bila proširena na Malu Aziju. Godine 1456. Grci sa zapadne obale uputili su apel Velikom Majstoru sa Rodosa da ih podrži protiv Turaka »koji uzimaju našu djecu i od njih čine muslimane«, ali je takva žalba mogla biti samo u vezi sa gusarstvom. Trapezunt je više puta bio podložan *devširmi* u toku 16. st.; moguće je da je *devširma* sa tog područja (nekada kršćanskog) proširena na cijelu Malu Aziju. Kartal je bio podvrgnut *devširmi* prije 1538. god.; *sandžaci* Sisa i Kajserija bili su dosegnuti malo prije 1564. god., a oblasti Bruse, Lefke i Iznika prije 1576. god. – godine kada je Gerlah posjetio Ulubad i utvrdio da je bio podvrgnut *devširmi*. Godine 1573–1574. bila je velika *devširma* ne samo u Rumeliji, nego i na području Begšehri-Maraša i u okolici Biledžika, bez sumnje ona koja je, po Gerlahu, sakupila 8.000 dječaka u januaru 1574. Godine 1584. *devširma* se proširila sve do Batuma, a god. 1623. Mala Azija je skoro u cjelini bila obuhvaćena; te zadnje godine,

koja je uslijedila nakon ubojstva sultana Osmana, bila je također zahvaćena i Grčka »radi popunjavanja saraja«.

Početkom 17. st., redovi janjičara toliko su se uvećali »uljezima«, muslimanima po rođenju, da više nije bilo nužno vršiti vrbovanje pomoću *devširme*. Mada je, prema nekim izvještajima, *devširma* bila »potpuno obustavljena« od Ahmeta I, uzimanja su se nastavila vršiti tokom cijelog stoljeća, ali neredovito. Prema Foskarinijevom izvještaju (1637), tada nije bilo prikupljanja 12 godina. Međutim, naredne 1638. godine ipak je bila jedna *devširma* i to nije bila zadnja (kako je vjerovao Hammer), jer, prema vjerodostojnom izvještaju, janjičarski vođa Bektaš-aga tražio je izričito 1651. godine da se ubuduće ukine »godišnje« uzimanje djece i da se ubuduće isključivo djeca janjičara primaju »u službu Velikog gospodara«; Evlija Čelebi(ja), sa svoje strane, govori o jednoj *devširmi* vršenoj u Rumeliji svake sedme godine, u kojoj se sakupilo 7–8.000 mladića u Üskübu (Skoplje), koji su prebačeni u Carigrad ili izravno smješteni u različite *odžake* (prethodno naukovanje u Anadoliji očito je napušteno). Rycaut ustvrđuje da je u njegovo doba (nalazio se u Carigradu početkom 1660), *devširma* bila »velikim dijelom zastarjela« i »pala u zaborav« (III, sv. 8); Quirini također izvještava (1676) da nije bilo *devširme* još od 1663. godine, a Morosini (1680) kaže da se ona obavljala samo svake 20-te godine; član 3 Osmansko-poljskog ugovora iz Bučača (1672) uglavljuje da su žitelji Podolja izuzeti i »ako se naredi *devširma*«, rečenica koja da pretpostaviti da je taj običaj postao neredovit i rijedak. Ipak, obavljane su *devširme* 1666. i 1674. god., ali je ova zadnja imala za cilj samo da prikupi osoblje za Dvor. Malo nakon stupanja na prijesto 1703. god., Ahmet III je naredio da nemirne *bostandžije* budu upisani u janjičare, a da se *devširmom* vrbuje tisuću dječaka koji će ih zamijeniti; postojala je, možda, veza između te odluke i pokušaja uzimanja *devširme* u Grčkoj aprila 1705. god. To je najsvježije poznato spominjanje *devširme*, mada je Uzunčaršili otkrio jedan *berat* iz 1738. god., koji jednog kršćanina oslobađa poreza, a njegovog sina *devširme*.

DIHLEVI, ŠAH VALIJULAH (a. *Šāh Wālī Allāh ad-Dihlawī*), ime općenito dato *Kuṭb ad-dīnu Aḥmadu Abu 'l-Fayyāḍu*, revolucionarnom indijskom misliocu i tradicionisti, prvom prevoditelju *Kur'ana* na perzijski; bio je prvo dijete Šaha Abderahima al-Umarija iz Delhija, starog tada oko 60 godina, i njegove druge žene; rođen je 1703. god. u Delhiju, četiri godine prije Avrangzibove smrti. Bijaše dijete sazrelo prije vremena, koje je znalo *Kur'an* napamet već sa sedam godina; svoje studije tradicionalnih i racionalnih znanosti završio je u petnaestoj godini pod ravnanjem svoga oca. Nakon očeve smrti, 1719. godine naslijedio ga je kao ravnatelj Rahimije-medrese, vjerske srednje škole koju je Šah Abderahim osnovao u Delhiju. Taj zavod dao je kasnije plejadu sjajnih učenjaka i bio je preteča čuvenog Dar al-Uluma iz Deobanda. Godine 1730, Valijulah hodočasti u Meku i Medinu, te se zadržao četiri mjeseca u Hidžazu prije povratka u Indiju 1732. god. Svoj boravak u Medini iskoristio je za učenje *Hadisa* pred istaknutim učenjacima, kao što su Abu Tahir al-Medeni, Abdalah ibn Salim al-Basari i Tadž ad-din al-Kali, koje je sve vrlo cijenio. Nakon povratka iz Hidžaza, provodio je vrijeme pišući i nastavljajući poučavati. Umro je 1762. god. nakon što je napisao više od 40 djela. Pokopan je u obiteljskoj grobnici pored svog oca i sina, Šaha Abdelaziza ad-Dihlevija, koji je također postao čuven kao i on, na groblju Menhdijan u starom Delhiju.

Čovjekoljubiv po naravi, Šah Valijulah može se nazvati začetnikom modernizma u Islamu. Došao je prerano za ideje svoga vremena; bio je to revolucionaran mislilac koji je nastojao, ali bez velikog uspjeha, obnoviti društvenu i ekonomsku strukturu, kao i strukturu vjerske etike Islama. Međutim, njegova glavna zasluga je u tome što je širio učenje *taṭbīqu* (pomirbi), koje je sa izuzetnom umješnošću primjenjivao i na tako sporna i trnovita pitanja, kao što je pitanje halifata i sukoba između teologije i misticizma.

Reformistički pokret, koji je zacrtao Šah Valijulah i koji se potpuno izrazio u religiozno-vojnim borbama Sajida Ahmeda Barelavija i Šaha Ismaila, Valijulahovog unuka, zasnivao se na njegovom konceptu *maṣlaḥa*, tj. uspostave društvenog stanja blagostanja, zasnovanog na »odnosu između razvoja čovjeka i stvaralačkih sila Svemira«. Ali ni vrijeme ni uvjeti nisu bili povoljni za uspjeh revolucionarnog pokreta te vrste. Neminovan rezultat bio je da je taj pokret, koji je bio pokrenut zaista s velikim žarom, izgubio uskoro polet, kad se suočio sa zbiljom. Zauzvrat, vahabitski pokret, kojeg je pokrenuo njegov suvremenik Muhamed Abdelvehab, uspio je, jer je on jednostavno odbio prihvatiti kompromisnu zamisao, koja je bila bit mišljenja Šaha Valijulaha; ovaj je čak nastojao pomiriti tako suprotstavljene teorije kao što je *waḥdat al-wuǧūd* i *waḥdat aš-šuhūd*.

Njegova misija je propala, jer ni njegovi sljedbenici, kao ni on, nisu tačno procijenili sudar postojećih snaga ni pogoršanje sukoba između Istoka i Zapada, koji je bio posljedica porasta evropskog utjecaja u Indiji, posebice u dijelovima zemlje gdje su muslimani bili u većini.

Njegovi glavni radovi su, na arapskom: 1) *Ḥuǧǧat Allāh al-bāliġa*, njegovo *magnum opus*, jedinstveno djelo o tajnama vjere *(asrār ad-dīn)*, koje obrađuje još neke predmete, kao što su metafizika, politika, financije i politička ekonomija. Upravo u toj knjizi, koja je sada u programu studija na al-Azharu i u Sudanu, izložio je svoju revolucionarnu teoriju, sažetu u krilaticu: »*fakk kull niẓām*« (»dolje svi sustavi«!). Ta je knjiga prevedena i na urdu. 2) *al-Musawwā*, komentar zbirke hadisa *Muwaṭṭā'* Malika ibn Enesa; 3) *al-Fatḥ al-ḥabīr..*, peto i posljednje poglavlje njegovog djela na perzijskom *al-Fawz al-kabīr fī uṣūl at-tafsīr*, ali koje ima vlastiti naslov naveden gore; to je koncizan, ali veoma koristan tekst, o principima znanosti tumačenja *Kur'ana;* 4) i 5) *al-Budūr al-bāsiġa* i *al-Ḥayr al-kaṯīr*, koja, oba, obrađuju *'ilm al-asrār*, granu *taṣawwufa* koja izlaže njegove istine i zbilje; 6) *al-Inṣāf fī bayān sabab al-iḫtilāf*, majstorsko izlaganje uzroka pravnih razlika između islamskih sljedbi i razvoja islamskog prava; na perzijskom: 7) *Tafhīmāt-i ilāhiyya*, dijelom na arapskom, sadrži, između ostalog, obraćanja različitim grupama islamskog društva, u kojima žigoše njihove mane, propuste i slabosti; 8) *Iqd al-ǧīd fī bayān aḥkām al-iǧtihād wa at-taqlīd*, učena studija o dva spomenuta problema; 9) *Fatḥ ar-Raḥmān bi-tarǧamat al-Qur'ān*, prijevod *Kur'ana* na perzijski s komentarom – kudikamo njegov najveći pothvat – koji je bio objavljen mnogo puta u Indiji i još uvijek je mnogo tražen; 10) *al-Muṣaffā*, djelo veoma blisko spisu *al-Muṣawwā;* 11) *Izālat al-ḫafā' 'an*

ḫilāfat al-ḫulafā', koji je najprije apologija halifata dvojice prvih halifa, Abu Bekra i Omara al-Faruka, ali koji sadrži i iscrpnu raspravu o učenju o halifatu, političkoj teoriji Islama, temeljnim principima ekonomije, te o *idžtihadu*, onakvom kakav je prakticirao Omar ibn al-Hatab, i o značenju njegovih sudova, itd.; u stvari, ista se rasprava nalazi ponovo u djelu 12) *Qurrat al-'aynayn fī tafḍīl aš-Šayḫayn;* 13) *Alṭāf al-Quds;* 14) *Fuyūḍ al-Ḥaramayn* (arapski); 15) *Ham'āt* (arap.); 16) *Sat'āt* (arap.) i 17) *Lama'āt* (arap.), sve o različitim aspektima *taṣawwufa*, kakvim ih je vidio Šah Valijulah; 18) *Anfās al-'ārifīn* sadrži pojedinosti o njegovim precima, o šejhovima sa kojima su oni bili sklapali »duhovne paktove« (*bay'a*), kao i o učiteljima samoga autora. To je djelo vrlo korisno za kritički sud o Šahu Valijulahu i o razvoju njegove vjerske i političke misli.

Dīn

Definicija i opći pojam.

Uobičajeno je podvući tri različita značenja riječi *dīn:* a) sud, nagrada; b) običaj, navika; c) religija, vjera. Arapski jezikoslovci su izvlačili porijeklo riječi *dīn:* iz *dāna lī*, »pokoriti se«. *Dīn* će, otuda, biti cjelina obaveznih propisa koje je objavio Bog i kojima se mora pokoriti.

Dīn, dakle, uključuje: obavezu, uputu, pokoravanje, nagrađivanje. Bez obzira odakle vuče svoje porijeklo, u njoj je ideja o dugu kojeg treba namiriti (otud obaveza) i smjeru koji je naložen ili koji treba slijediti u potpunoj pokornosti srca. *Dīn*, uzet u značenju obaveza ili uputa, izjednačuje se sa »sud«; ali kada se uzme u značenju namirenja obaveze i prihvaćanja upute, *dīn* se mora prevesti sa »vjera«, što je najopćenitije i najčešće značenje.

Ovo prevođenje ne izaziva dvojbu. Ali pojam izražen sa *dīn* neće se poklopiti tačno sa uobičajenim pojmom »religije«, zbog semantičkih veza između riječi. *Religija (religio)* podsjeća najprije na ono što čovjeka veže uz Boga, a *dīn* – na obaveze koje Bog nalaže Svojim »razumnim stvorenjima« (*aṣḥāb al-'uqūl*). A prva od tih obaveza je pokoriti se i prepustiti se Njemu. Budući da je etimološko značenje riječi *islām* predaja (Bogu), čuveni kur'anski stavak dobija tada svo svoje značenje: »Sada sam vam vjeru vašu (din) usavršio i blagodat svoju prema vama upotpunio i zadovoljan sam da vam islam bude vjera« (V, 3; usp. II, 126; III, 19).

Ovih nekoliko primjedbi osvjetljavaju, a možda i odveć pojednostavljuju, poteškoće na koje se nailazi u prevođenju riječi *dīn* iz kur'anskih stavaka na zapadne jezike.

a) Značenje suda (i nagrade) dosta je često u surama mekanskog perioda: 4 puta uzeto apsolutno, a 12 puta u izrazu *yawm ad-dīn;* b) značenje religije odgovara u drugim slučajevima. (R. Blachère, istina, prevodi na francuski u više navrata sa *culte*, tj. »bogoštovlje«.) Treba zabilježiti XLII, 13: *acquittez-vous du Culte*, tj. »izvršite bogoštovlje« što podsjeća na prvotno arapsko značenje duga, potraživanja. Ali ako se sjetimo da se *dīn* definira obavezama i propisima koje je zapovijedio Bog, treba priznati da je »bogoštovlje« bitni dio *dīna* (muslimanski autori će, osim toga, često staviti jedno pored drugog, *'ibāda*, bogoštovlje u užem smislu riječi, i *dīn*). Treba napokon upozoriti na različite kur'anske izraze koje ćemo naći u kasnijim razradama: *ad-dīn al-qayyim*, »nepromjenljiva vjera«: »Sud (*ḥukm*) pripada jedino Allahu, a On je naredio da se klanjate samo Njemu. To je »Nepromjenljiva Vjera« (XII, 40); *dīn al-ḥaqq*, »vjera Istine«, »Vjera istinita«: »On je poslao Poslanika svoga sa uputom (*hudā*) i vjerom istinitom« (XLVIII, 28); *ad-dīn ḥunafā'*, »Vjeru (ispovijedaju) kao pravovjernici« (XCVIII, 5); *ad-dīn al-ḫāliṣ*, »iskrena Vjera« (XXXIX, 3). Tri gore navedena teksta podvlače, dakle, bliskost značenja između *dīn*, s jedne strane, i predaje Bogu (*islām*), suda (*ḥukm*), pravog smjera (*hudā*) s druge strane.

Sadržaj pojma din.

Brojni su ajeti koji posvećuju pažnju klanjanju Bogu, ili dužnoj molitvi Bogu, i vjeri (ili »ispovijedanju vjere«), na primjer XXXIX, 14 itd. Jedan čuveni *hadis* ujedinjuje u »vjerskoj pouci«: a) sadržaj vjere (*īmān*), b) praksu *islāma*, c) *iḥsān* ili pounutrašnjivanje vjere (»klanjati se Bogu kao da Ga vidiš«). *Dīn* će se često morati definirati s ova tri elementa.

Evo sada nekih razrada u učenjima. Hanefijsko-maturidijski tekst *Fiqh Akber II* određuje religiju kao pojam koji se odnosi na vjeru, Islam i sve zapovijedi Zakona. *Kitāb at-tamhīd* od ašarita al-Bakilanija posvećuje kratko poglavlje značenju riječi *dīn*. On razlikuje više mogućih značenja: 1) sud u smislu nagrade (u izrazu *yawm ad-dīn*); 2) sud u značenju odluke (*ḥukm);* 3) učenje (*maḍhab*, mezheb) i vjerska zajednica (*milla, millet*), koja obavezuje na vjeru, pokoravanje i vršenje danog vjerovanja; u ovom posljednjem značenju mogu postojati različite religije; 4) *dīn al-ḥaqq*, koji je *islām* (i Islam): prepustiti se vođenju od strane Boga i povjeriti se Njemu. U svome djelu *Ta'rīfāt* al-Džurdžani je odredio *dīn* kao božansku instituciju (*waḍ'*) koju razumska stvorenja primaju od Vjerovjesnika. Brojna slična određenja ponavljat će se u raspravama ašaritske škole. Na primjer, temeljni priručnik al-Badžurija: *dīn* je »ukupnost propisa (*aḥkām*) koje je Bog objavio glasom svoga Vjerovjesnika«.

Maturiditi, dakle, vjeru rado čine elementom religije; ašariti inzistiraju na propisima koje treba ispunjavati. Hanbalitska škola stavljat će naglasak na »vjerodostojnu Predaju« uzetu u cjelini. *Kur'an* i Sunna – eto religije (Ibn Hanbal); to je »cjelokupnost vjere«, ponoviće Ibn Tajmija. Otud tvrdnja: *dīn* je *taqlīd*, zaogrnuvši *taqlīd* pozitivnom vrijednošću vjernosti Poslaniku (nasuprot drugim školama koje u tome vide, ponajprije, čisto pasivno, a ne razumsko prihvaćanje). Za Ibn Hanbala, piše L. Massignon, *dīn* se može shvatiti kao »prinošenje našeg religijskog obraćanja Bogu«, razlučeno od *islama* (vanjska izvršenja) i *šerijata* (pridržavanje zakonskih propisa): ta ukupnost čini vjeru, *imān*. *Dīn*, tako shvaćen, hrani se Predajom i djelima učinjenim preko obaveze iz pobožnosti. Hanbaliti, uostalom, približavaju *dīnu* bogoštovanje (*'ibāda*), koje je »djelovanje« i pravi smjer (*hudā*). A prvi čin bogoštovanja je molitva (*ṣalāt*). Ibn Tajmija navodi više *hadisa* u kojima je molitva nazvana »temeljem vjere«; »oni (dakle) koji upućuju da se obavlja i koji je i sami obavljaju, čuvaju svoju vjeru«. Bit će korisno predočiti ovaj iskaz »Starih«, koji *dīn* upotpunjuje *imānom:* »Religija i vjera sastoje se u riječi, djelu i slijeđenju Sunne«. Rašid Rida, savremeni autor, čija je veza sa Ibn Tajmijom poznata, predstavit će religiju kao: »bogoštovanje, briga da se izbjegnu loša i sramotna djela, da se poštuju pravo i pravda u društvenim odnosima, da se čisti svoja duša i priprema za budući

život, jednom riječju – svi zakoni čiji je cilj približavanje čovjeka Bogu«. Pojam, ne gubeći pri tom ništa od svoje islamske posebnosti, upućuje ovdje na uobičajeno značenje religije *(religio)*.

Dīn wa-milla; dīn al-ḥaqq.

Radi postavljanja problematike na njezino mjesto, *dīn* će često biti razlikovan izrazima bližeg značenja ili pobliže označen jednim odrednikom koji precizira njegovo značenje.

Ibn Hanbal je upotrebljavao termin *milla* u značenju *dīn*, a al-Bakilani, vidjeli smo, zabilježio je da je *dīn* mogao biti sinonim za *milla* ili, u užem smislu, za *mezheb*. Al-Džurdžani nijansira: *dīn* i *milla* slažu se u pogledu biti, ali se razlikuju u pogledu značenja. Jedno i drugo odnose se na pojam Zakona, pozitivnih božanskih zakonskih propisa *(šarī'a, šerijat)*. Ovdje se nalazi uobičajena ašaritska pozicija. *Dīn*, kaže al-Džurdžani, je Zakon, ukoliko mu se ljudi pokoravaju; *milla* – Zakon koji okuplja zajednicu; *mezheb* – Zakon kojem ljudi nastoje pripadati. *Dīn* se odnosi na Boga, *milla (milet)* na Poslanika, *mezheb* na osnivača škole, *mudžtehida* (koji pokušava shvatiti i tumačiti Zakon). Treba zabilježiti da *Kur'an* upotrebljava riječ *milla* čas za označavanje »Ibrahimove vjere«, koja je, suštinski, već Islam, čas za označavanje zajednica »ljudi Knjige« *(ahl al-Kitāb)*.

Ali, samo je Islam *dīn al-ḥaqq*, »vjera Istine« ili »vjera istinita«. Svaki put kad se taj izraz pojavi u kur'anskim ajetima, to je da se potvrdi da »vjera Istine« ima prvenstvo »nad vjerom u cjelini«, to jest nad svom sferom vjerskog, dakle nad svakom drugom vjerom (npr. XLVIII, 27; IX, 33 i usporedan tekst LXI, 9). Pojmu *dīn al-ḥaqq* suprotstavlja se *ad-dīn al-mubaddal*, »iskvarena vjera«, »kao što su to vjere mnogobožaca i Zoroastrijanaca«, kaže Ibn Tajmija. Tradicija, posebno hanbalitska, razlikovat će *ḥaqq*, što dolazi od Boga, to jest *Kur'an; sunna*, što je ustanovio Poslanik; *ǧamā'a*, zajedničko vršenje i vjerovanje Drugova. Imat ćemo dakle, s jedne strane, *dīn al-ḥaqq*, objavljenu vjeru i, s druge strane, *ad-dīn al-'atīq*, »staru vjeru«, shvaćenu kao Islam kakvog su prakticirali Drugovi (od kojih je al-Berbehārī odvojio Alija). Ovaj posljednji izraz povezan je sa hanbalitskom koncepcijom *taqlīda*.

Sa *dīn al-ḥaqqom* se mora uporediti i od njega razlikovati drugi kur'anski izraz, *ad-dīn al-qayyim*, »nepromjenljiva vjera«: Islam pripisan Ibrahimovoj vjeri (VI, 162, ovdje je sinonim od *dīn ḥunafā'*) ili vezan uz zakone koji svjedoče o poretku svemira (IX, 36) i sažet u štovanje samo Boga (XII, 40). Zabilježimo na kraju da je jedna od značajki *dīn al-ḥaqqa*, da je to »vjera prave sredine«, »udaljena od krajnosti«. Oslanjajući se, s jedne strane, na *Kur'an* (II, 137), u kojem je odrednik primijenjen na Zajednicu *(umma)*, a s druge strane – na stavak »nema prisile u vjeri« (II, 256; usp. XXII, 78), više muslimanskih apologeta žele predstaviti Islam kao vjeru »prave mjere«. To je ideja-vodilja kojoj se rado vraćaju, da bi, suprotstavljajući se neprijateljima škole *(mezheba)*, pohvalili uravnoteženo rješenje: tako Ibn Asakir u svojoj obrani ašarizma ili Ibn Tajmija u rješenju kakvog pravnog slučaja. Naprotiv, ozbiljno upozorenje upućeno je »ljudima Knjige« (Židovima i kršćanima) koji »zastranjuju« ili »pretjeruju« u svojoj vjeri (*Kur'an*, II, 171; V, 77; usp. VII, 31); i mora se pobijati one koji ne ispovijedaju *dīn al-ḥaqq* (IX, 29).

Dīn wa-dunyā, dīn wa-dawla.

Razlikovan od *mileta* i *mezheba*, *dīn* se suprotstavlja pojmu *dunyā*. Najbliži prijevod bi bio: odnosi između duhovnog i svjetovnog. *Dīn:* oblast božanskih propisa koji se odnose na bogoštovanje i sve ono što se odnosi na duhovni život; *dunyā:* »oblast materijalnog života« prevodi H. Laoust (*dunyā* će, inače, u binarnoj opoziciji biti korelativ pojmu *āḫira* »ovaj svijet« i »onaj svijet«).

Dīn i *dunyā* su, nedvojbeno, suprotstavljeni jedno drugom. Sufije inzistiraju na asketskom preziru prema *aḍā ad-dunyā*. Ali, najtradicionalnije stremljenje bit će da se *dunyā* pokori *dīnu*, da se na neki način »ovaj niski svijet« uklopi u »sferu vjerskog«. Na tome inzistira hanbalitska škola. »Vjerski je čin« *(diyāna)*, reći će Ibn Bata, dati dobre savjete imamima i drugim članovima Zajednice, kako u oblasti vjere *(dīn)* tako i u oblasti materijalnog života *(dunyā)*«. I Ibn Tajmija s velikom naklonošću citira Hasana al-Basrija: »Vjera je dobar savjet, vjera je dobar savjet, vjera je dobar savjet«. Uska veza sjedinjuje vjeru i državu: »izvršenje javne funkcije predstavlja jednu od najznačajnijih vjerskih dužnosti; javno djelovanje, dodat ćemo, neizbježno je za samo postojanje vjere«. I k tome: »Dužnost je, dakle, smatrati vršenje vlasti jednim od oblika vjere, jednim od djela pomoću kojih se čovjek približava Bogu«. »Red i društveni mir« su neizbježni za vršenje vjere.

Suvremena salafijska škola unosi izmjene unekoliko u ovu problematiku. Muhamed Abduh teži, prema jednoj moderniziranoj apologetici, pokazati, prije svega, suglasnost razuma *('aql)* i *dīna*. Rašid Rida, nakon što je naveo sve ono što u društvenom životu čini sastavni dio oblasti vjerskog, nabraja sve ono što se iz toga uzdiže u širem smislu: poštovanje života, časti, tuđeg dobra, ponašanje po dobrom savjetu, izbjegavanje grijeha, nepravičnosti, nasilja, prijevare, iznevjeravanja povjerenja, nepravedno rasipanje tuđe imovine; drugim riječima – oblast morala. Riječ je dakle, i ovdje i tamo, o ravnoteži »Božjih i ljudskih prava«, po klasičnom razlikovanju islamskih pravnika. Ali postoji, dodaje Rašid Rida, treći red činjenica koji ne ovisi više o sferi *dīna:* sve ono što se odnosi na upravnu, pravnu, političku i financijsku organizaciju. Ovdje je moguće pozivanje na dva koncepta: 1) princip razlikovanja, kojeg je ustanovio Ibn Tajmija, između kur'anskih propisa: nasuprot vjerovanjima *('aqīdāt)* i zakonima koji se tiču bogoštovlja *('ibādāt)*, koji su nepovredivi, *aḫlāq* (etička sfera), u nekim slučajevima, i *mu'āmalāt* (društveni odnosi) uzeti šire, mogu se prilagoditi vremenu i prostoru; 2) kur'anski propisi uzeti kao cjelina (sfera *dīna*) ne propisuju detaljno zakone za konkretnu organizaciju života u društvu – treba i dovoljno je da im ta organizacija služi. Vidi se dakle, kako se ocrtava, po liniji tradicionalnog razmišljanja, princip mogućeg razlikovanja »duhovnog« i »svjetovnog«, uzet manje iz predmeta propisa, nego iz njihovog izvora (»objavljen« ili ne).

Što se tiče Muslimanske braće, oni neumorno ponavljaju, gotovo natječući se u tome, da je Islam istodobno *dīn* i *dawla* (vladanje, sfera politike). Princip razlikovanja nije ukinut. *Dīn* i *dawla* se ne poistovjećuju, ali ih Islam, budući veza između njih, oba obuhvaća. U toj perspektivi, vrši se razlikovanje između *dīna*, sfere religijskog, i Islama, koji je, naravno, i religija, ali i svjetovna Zajednica. Islamski »laicisti« ili »progresisti«, naprotiv, teže poistovjećivanju *dīna* i Islama, te u ovom posljednjem vide »religiju« u zapadnom smislu riječi.

Uṣūl ad-dīn.

Ostavljajući po strani ovaj posljednji slučaj, u kojem je očevidan suvremeni zapadni utjecaj, *dīn* i Islam se razlikuju. Čas je Islam, kao vršenje kur'anske vjere, jedan od elemenata *dīna,* a čas je *dīn* jedan od elemenata Islama, uzetog kao organizirana političko-vjerska zajednica (npr. tvrdnja: Islam je *dīn* i *dawla*). U tekućem je govoru *dīn,* apsolutno uzet, u značenju *dīn al-ḥaqq* i tako postaje vjerski izraz i duhovno značenje samog Islama. Takvo je značenje tako čestih vlastitih imena u kojima je *dīn* njihov odrednik (Muḥyi-, Faḫr-, Nūr-, Ṣalāḥ-, Taqī ad-dīn, itd.).

Ali, ako prevedemo *dīn* sa »religija« ili »sfera duhovnog«, ne smijemo zaboraviti da muslimanski pojam, o kojem je riječ, uključuje, prije svega, Zakone koje je Bog propisao da bi čovjeka vodio prema njegovom posljednjem cilju, pokoravanju tim Zakonima (dakle Bogu) i njihovom izvršenju (bogoštovanju). Upravo se u tom smislu mora uzeti izraz *uṣūl ad-dīn,* »vrela« (ili temelji) vjere. Tri fakulteta često sudjeluju u obrazovnim programima visokih bogoslovnih studija u velikim džamijama; *kulliyyat al-luġa al-'arabiyya* »Fakultet arapskog jezika«, *kulliyyat aš-šarī'a* (usredotočen na *fiqh*), *kulliyyat uṣūl ad-dīn* (»teologija« i apologetika). Osim toga, autori *'ilm al-kalāma* su često govorili o *uṣūl ad-dīn* (ili *ad-diyāna*), da bi označili uvod u dogmatiku ili, pak, njen rezime; i tako imamo naslove dobro poznatih djela: *Al-Ibāna 'an uṣūl ad-diyāna* (al-Ašari), *Ma'ālim uṣūl ad-dīn* (Faḫr ad-dīn ar-Rāzī), itd. Knjiga *Uṣūl ad-dīn* od Abdelkahira al-Bagdadija raspravlja o putevima *(asbāb)* spoznaje i o njihovom stupnju izvjesnosti. Izraz *'ulūm ad-dīn,* koji je postao čuven po velikom djelu al-Gazalija, označava ovdje cjelinu spoznaje duhovnog reda. »Vjerske znanosti« u pravom smislu riječi, u stručnom značenju stvorenih disciplina, radije će se zvati *al-'ulūm aš-šar'iyya* (što je često) ili (rjeđe i također kod Gazalija) *al-'ulūm ad-dīniyya.*

DIVAN (a. *Dīwān*), zbirka poezije ili proze, popis, protokol ili ured. Vrela nisu suglasna o etimologiji riječi: jedna mu pripisuju perzijsko porijeklo, *dev* (»lud« ili »đavo«), primijenjeno na tajnike, a druga ga izvode iz arapskog glagola *dawwana* (»sakupiti« ili »upisati«, te otuda »zbirka isprava ili listova«). Pa ipak, u upravi, riječ označava, najprije, vojni registar, a zatim svaki registar, popis ili protokol. Tek kasnije je riječ upotrijebljena za oznaku ureda; čini se da je ideja tuđa, ali da je sâm izraz već ranije bio u upotrebi.

1) Omar I ustanovio je prvi islamski *divan* (obično zvan *ad-Dīwān);* vrela to pripisuju nužnosti da se organizira plaćanje, da se upišu trupe koje su se borile i da se riznica dovede u red. Premda neki taj događaj smještaju u 636. god., najpouzdaniji autoriteti pretpostavljaju god. 641.

Prvi *divan* bio je *dīwān al-ǧund* (»vojnički divan«). Popis je sadržavao žitelje Medine, trupe koje su sudjelovale u osvajanju i one koji su se iselili da bi se priključili garnizonima u pokrajinama, zajedno sa svojim obiteljima. Neki *mawālī* su se također u njima nalazili, ali praksa njihovog unošenja nije nastavljena. Uz imena su bile naznačene plaće i dnevni obroci. Odbor od tri rodoslovca bio je zadužen za upisivanje, po plemenu, a plaća je ovisila o uslugama koje su učinjene Islamu i o srodstvu s Poslanikom. Upisivanje po plemenu obavljalo se do kraja umajadskog razdoblja. Slični *divani* (vojske) bili su utvrđeni u glavnim gradovima provincija, kao što su Basra, Kufa i Fustat. Osim toga, bizantski i sasanidski *divani* za *haradž* nastavili su se koristiti u pokrajinama.

Umajadsko razdoblje.

Dīwān al-ḫarāǧ u Damasku postaje središnji *divan,* pod imenom *»ad-dīwān«* (s određenim članom), da bi se označila njegova važnost. On se bavio razrezom i ubiranjem zemljišnog poreza. Pod Muavijom (u. 680) stvara se *dīwān ar-rasā'il* (pisarnica). Halifa bi čitao svu prepisku i davao svoje opaske, a zatim bi tajnik *(kātib)* redigirao pisma i dokumente. Muavija je uspostavio *dīwān al-ḫatam* ili »ured pečata«, u kojem se pravio i čuvao prijepis svakog pisma ili dokumenta, dok je original bio ovjeren, dobivao je pečat i odašiljao se; prijepis je služio da se spriječi krivotvorenje; al-Balazuri tvrdi da je Zijad ibn Ebih, upravljač Iraka, bio prvi koji je uspostavio tu praksu, pod perzijskim utjecajem. Muavija je stvorio i *dīwān al-barīd* (poštanski ured) koji je, kasnije, reorganizirao Abdelmelik (u. 705).

Dīwān al-ǧund vršio je, povremeno, popise po plemenu, da bi knjige bile ažurne. *Divan* Egipta je, tokom 7. st., pravljen tri puta, a treći je obavio Kura ibn Šerik god. 714.

Dīwān an-nafaqāt (rashodi), koji je, vjerojatno, nastavak postojanja bizantske službe, vodio je računa o svim rashodima; bio je, izgleda, vrlo usko vezan uz Riznicu *(bayt al-māl). Dīwān aṣ-ṣadaqa* utemeljen je radi utvrđivanja osnova *zekata* i *ušra. Dīwān al-mustaġallāt* uspostavio se, po svoj prilici, da se upravlja vlasništvima države u gradovima, nekretninama i osobito *sukovima* iznajmljenim narodu. *Dīwān aṭ-ṭirāz* bio je zadužen da proizvodi stijegove, zastave, službenu odjeću i neki namještaj.

Svaka pokrajina imala je svoj *dīwān al-ḫarāǧ,* koji je prikupljao poreze, *dīwān al-ǧund* i *dīwān ar-rasā'il.* Glavni tajnik nekog divana dobivao je pod al-Hadžadžom 300 dirhema mjesečno.

Abdelmelik je prvi provodio politiku arabizacije *dīwānā, ṭirāza* i novca. Prije toga, pokrajinski *dīwān al-ḫarāǧ-i* koristili su lokalne jezike: perzijski u Iraku i Perziji, grčki u Siriji, koptski i grčki u Egiptu, te su išli za starom praksom u vođenju knjiga i arhiva; čak su se često koristili lokalni pečati i datumi. Uvedeni su sada arapski formulari, a stari kalendari udešeni na islamsku godinu po Mjesecu. Arapski jezik, koji se ranije koristio samo prigodno (prvi papirus, kojim se raspolaže, datira od 643. god.), postaje sada službenim. Ipak, lokalni jezici još su se ponekad koristili do 8. st.

Arabizacija *divana* ostvarila se u carstvu u etapama. God. 697. al-Hadžadž je arabizirao *divane* Iraka; zatim je god. 700. Abdelmelik arabizirao one u Siriji. Egipatski su slijedili god. 706. Konačno, oni Horasana bili su arabizirani pod Hišamom, god. 742. *Zimije,* koji su činili masu tajnika, morali su biti otpušteni, no neki su ipak ostali u službi. Često su se koristili *mawālī.*

Abasidi su proširili i usavršili umajadski sustav *divana* i uspostavili središnju administrativnu upravu, uvođenjem funkcije *vezira.* Pod as-Sefahom stvoren je *divan* oduzete mervanidske zemlje, koji je, po svoj prilici, bio u osnovu *dīwān aḍ-ḍiyā',* zaduženog za halifina dobra.

Pod al-Mansurom je obrazovan privremeni *divan* konfiskovane imovine *(muṣādara),* da bi se vodila evidencija o zaplijenjenim dobrima političkih protivnika. Spominje se i

dīwān al-aḥšām, koji se, vjerojatno, bavio osobljem u dvorskoj službi. Postojao je i *dīwān ar-riqā'* (predstavke i molbe), zadužen da prima predstavke i molbe i da ih predoči halifi.

Pod vladom al-Mahdija, god. 778., govorilo se o *dīwān az-zimām* (kontrola) za svaki postojeći *divan*. God. 784. stvoren je središnji kontrolni *divan*, *zimām al-azimma*, radi kontrole svih *zimāma*. Ti *divani* ovjeravali su račune *divana*, nadzirali njihov rad i djelovali kao posrednici između pojedinih *divana* i *vezira* ili drugih *divana*. *Dīwān al-maẓālim* ustanovljen je radi razmatranja žalbi pojedinaca iz naroda protiv državnih službenika; u njemu su sjedili suci.

Dīwān al-ḫarāǧ bavio se, čini se, svim zemljišnim porezima, dok je *dīwān as-ṣadaqa* bio zadužen samo za *zekat* na stoku; imao je više odjeljaka, od kojih je jedan, *ǧahbaḍa*, ovjeravao račune i ispitivao kvalitetu uplaćenih proizvoda. Drugi odjeljak bio je *maǧlis al-'askudār*, gdje se bilježio ulaz i izlaz pisama i dokumenata, s imenima osoba kojih se tiču. Isti odjeljak je imao i *dīwān al-barīd* i *dīwān ar-rasā'il*. Pisma *dīwān al-ḫarāǧa* ovjeravala su se u *dīwān al-ḫatamu*, a zakašnjenja, koja su iz tog nastajala, prisilila su ar-Rašida da ovlasti svog *vezira* da izravno odašilja poštu.

Tajnici su imali dva dana odmora sedmično, četvrtak i petak; to stanje je potrajalo do doba al-Mutasima (u. 842), koji je odmor sveo na jedan dan.

Pod al-Mutevekilom se pojavio *dīwān al-mawālī wa al-ġilmān*, koji bi mogao biti drugi oblik *dīwān al-aḥšāma*. On se bavio robovima i klijentima dvora, čiji je broj bio znatan.

Dīwān al-ḫātam ili *dīwān as-sirr* (povjerljivi poslovi) imao je posebnu važnost zbog uskih veza koje su njegovog voditelja vezivale za halifu.

U pokrajinama je bilo lokalnih *divana haradža*, *džunda* i *resaila*, koji su bili smanjena slika centralnih *divana*.

Neki odlični *kātib* nekada se imenovao na čelo više od jednog *divana*. Do doba al-Memuna, plaća *kātiba* kretala se od 10 do 300 dirhema mjesečno; al-Džahiz izjavljuje da je, nakon tog halife, najbolje bio plaćen *kātib al-ḫarāǧ*.

Divani su dostigli svoj puni razvitak u 9–10 st.

Dīwān al-ḫarāǧ obično je čuvao prijepis arhiva lokalnih *divana*. Ali sredinom 9. st., svaka pokrajina imala je, u glavnom gradu, posebni *dīwān al-ḫarāǧ*. Al-Mutadid, okupivši *divane*, organizirao ih je u *dīwān ad-dār* (ili *dīwān ad-dār al-kabīr*), koji je, pod njegovim nasljednikom al-Muktefijem, reorganiziran u tri *divana: d. al-Mašriq* za istočne pokrajine, *d. al-Maġrib* za zapadne i *d. as-Sawād* za Irak. Ali ibn Isa držao je ovaj zadnji najvažnijim. Ipak, pod al-Muktadirom, središnja služba još je postojala. Tri *divana* bila su tada svrstana pod vezira ili tajnika koji je blisko uz njega, te su se smatrali odjeljcima *d. ad-dāra*. Čini se da *dār* (palača) označava *dār al-wizāra*, ministarsko prebivalište. Tajnik *d. ad-dāra* bio je ovlašćen izravno općiti sa *'ummāli*ma. Nakon buvejhidskog zauzeća, više se nije govorilo o *d. as-Sawādu* zbog pomicanja halifata.

Dīwan al-ḫarāǧ držao je popise zemljišne površine, pristojbe nameta u novcu i u naturi i korišćene mjere; on je primao prihode od *harača*, *džizje* i *zekata*.

Kada je stvoren *d. ad-dār*, odgovarajući *dawāwīn az-zimam* bili su skupljeni u jedan. *Zimam* su bili »čuvari prava Riznice i naroda«. Čuvali su drugi prijepis dokumenata iz *d. al-ḫarāǧa* koji su se ticali zemlje i ovjeravali su razreze, naloge za plaćanje i priznanice.

D. an-nafaqāt imao je posla sa svim *divanima*. On je ispitivao njihove račune od rashoda i redigirao njihove odnose. Krajem 9. st., imao se osobito baviti potrebama *dār al-ḫilāfe*. Čuvao je podatke o periodičnim i tekućim rashodima i imao je pododjeljke zadužene za razne stavke rashoda.

Divan od *bayt al-māla*, zvan i *ad-dīwān as-sāmī*, čuvao je pohranjene podatke o porijeklu novca i robe, koji su ušli u Riznicu, te vodio posebna spremišta *(ḫizāna)* za razne kategorije prihoda, kao i mali *divan* za svaku od njih: *d. al-ḫizāna* (za tkanine i kovani novac), *d. al-ahrā'* (za žito), *d. ḫizānat as-silāḥ* (za oružje). *Divan* je kontrolirao svaku stavku prihoda, a svaki rashod morao je on odobriti. Vezir je tražio da svaki ček i platežni nalog ima znak tajnika. *Divan* je općenito pravio bilancu svaki mjesec i svaku godinu.

D. al-ǧahbaḍa bio je ogranak *bayt al-māla*. *D. aḍ-ḍiyā'* je upravljao dobrima Riznice; u nekim momentima postojalo je više od jednog *d. aḍ-ḍiyā';* god. 937. bio je jedan za halifina i novostečena dobra, a drugi za dobra na Eufratu.

God. 916. Ibn al-Furāt stvorio je jedan *d. al-marāfiq* (doslovce »divan dobitaka«, tj. uplate upravljača pokrajina, očito od sumnjivo stečenih bogatstava); *marāfiq* su se, tada, penjali do 100.000 dinara godišnje u Siriji i 200.000 u Egiptu. Ali ibn Isa zabranio je *marāfiq* zato što korumpiraju upravu.

Dok je svaki *divan*, koji se bavio financijama, imao nad sobom kontrolu *(zimām)*, dotle su svi *d. az-zimāmi* bili, ponekad, stavljeni pod jednu ruku. God. 907. je vezir halife od jednog dana, Ibn al-Mutaza, stavio sve *divane* pod Alija ibn Isu, a sve *d. az-zimāme* pod Ibn Abduna.

D. al-ǧund držao je popis trupa svrstan po činovima, plaći ili lenu *(iqṭā')*. On se sastojao od dva odjeljka, od kojih se jedan bavio plaćom *('aṭā')* i rashodima, a drugi vrbovanjem i razvrstavanjem *(taṣnīf)*.

D. ar-rasā'il bio je stavljen izravno pod vezira ili nekog tajnika. Nacrte pisama i dokumenata izrađivao je prvi tajnik prema uputama *vezira* (ili halife) i, kada su jedanput odobreni, radio se prijepis. Ponekad je posebni kaligraf *(muḥarrir)* pravio konačni prijepis. Svake tri godine, pisma i dokumenti slani su u veliko spremište da tamo budu svrstani i pokaznikom označeni. *D. al-faḍḍ*, vjerojatno u početku odjeljak *d. ar-rasā'ila*, primao je pisma i dokumenta, otvarao ih i razvrstavao, naznačavao sadržaj na poleđini, predočavao *veziru* i zavodio ih.

God. 913-914. Ali ibn Isa je stvorio *dīwān al-birr* za vođenje poslova pobožnih zaklada i milodara *(wuqūf* i *ṣadaqāt);* njihovi prihodi trošili su se na sveta mjesta, Meku i Medinu, i za dobrovoljce na bizantskoj fronti.

Navodi se i jedan *d. al-ḫaram* koji se bavio poslovima ženskog odjela palače.

Bio je i *divan* zadužen da upravlja konfiskovanom imovinom, a nazivao se *d. al-muṣādarīn*. Pravila su se dva prijepisa zapljene, jedan za *divan*, a drugi za *vezira*.

Jasno je da su se i neki odjeljci *divana* ponekad zvali *divanima*, dok su neki *divani* bili kratkotrajni i stvarani u privremene svrhe.

Pod vladom al-Mutadida ponovo su činovnicima data dva dana odmora, četvrtak za odmor, a petak za molitvu.

2) U razvitku egipatskog *divana*, mogu se razlikovati tri razdoblja, premda, budući da kontinuitet upravnih ustanova teži biti jači od promjena u vladanju, u stvari nema neke linije podjele: doba kada je Egipat pokrajina velikog carstva (639–969), fatimidski halifat (699–1171) i ejubidski i mamelučki period (1171–1517).

U prvom dobu, muslimani su sačuvali upravnu praksu, koju su uspostavili Bizantinci, uz pomoć lokalnog kršćanskog pučanstva kojem su dozvolili čak korišćenje koptskog jezika. Kako izraza *divan* nema za Bizantinaca u Egiptu, može se zaključiti da su ga donijeli novi gospodari. Severus Ibn al-Mukafa, (koji je živio oko 1000. god. nove ere) izvještava da je drugi upravljač Abdalah ibn Sad ibn Sehl (644–656) »uspostavio u Misru (al-Fustat) *divan* kojem su se plaćali svi porezi Egipta«. U muslimanskim izvorima nema potvrde ni o uspostavi središnjeg ureda za porez ni o korišćenju riječi *divan*. El-Makrizi izvještava da je upravljač Maslama ibn Muhlid al-Ansari (667–682) imenovao dužnostnika zaduženog da se svako jutro kreće među arapskim useljenicima, da bi se propitao o promjenama koje su se dogodile u njihovom obiteljskom stanju ili o dolasku gostiju i da o tome izvijesti *divan*. Upravljač je savjetovao tada *ahl ad-dīwān* (dužnostnicima divana) da plate povećane potpore. Prvi *divan* u Egiptu je uspostavio Amr ibn al-As, drugi Abdelaziz ibn Mervan, treći Kura ibn Šerik, a četvrti Bišr ibn Safvan. Nakon uspostave ovog nije se dogodilo ništa značajno, osim uvođenja plemena Kajs u divan pod vladom Hišama ibn Abdelmelika ibn Mervana (724–743). Očito je, dakle, da se riječ *divan* koristila, od davnih vremena, da označi spisak potpora koje su se davale islamskim arapskim plemenima, da su ti spiskovi pratili plemena svugdje gdje su išla i da je, prema tome, *divan* (spisak) Kajsa, koji su bili preseljeni u Egipat, prebačen tamo i pridodan drugim *divanima* koji su tu već postojali.

Tokom druge polovice 7. st., korišćenje riječi *divan*, da bi se označile službe središnje vlade, mora da je postalo općenito. Prvi samostalni upravitelj financija (*'āmil al-ḫarāǧ*) bio je Usama ibn Zejd at-Tenuhi, kojeg je god. 714. imenovao halifa Sulejman ibn Abdelmelik. Njemu je pomagao jedan *divan*. God. 724. upravljač al-Hur ibn Jusuf šalje divanske činovnike da obaveže koptske seljake da plaćaju više poreza. Dvije godine kasnije, slavni voditelj financija Ibn Habhab uspostavlja liste poreskih obveznika brižljivo prikupljene, sa podrobnim obavijestima za *dīwān al-ḫarāǧ*.

Zamjećuje se porast broja *divana* u zadnjim godinama pred dolazak Tulunida. Slavni upravitelj financija Ibn al-Mudabbir stvorio je nove poreze na pašu i ribe i uspostavio za njih posebni divan. Sjedište *dīwān al-ḫarāǧa* u al-Fustatu bilo je, najprije, neka zgrada u blizini Amrove džamije; *mutawallī al-ḫarāǧ* (nadzornik financija) imao je običaj zasjedati javno u samoj džamiji, da bi utvrdio razrez poreza na lena. Ahmed ibn Tulun prenio je sjedište *divana* u džamiju koja nosi njegovo ime i tu je ostalo do Fatimida. Stvarna neovisnost Egipta pod njim u odnosu na bagdadski halifat potvrđena je osnutkom *dīwān al-inšā'* (državne kancelarije).

U doba Fatimida, prva upravna središnja služba i matični ured za sve druge *divane* bio je *d. al-maǧlis* (divan vijeća), gdje je bila usredotočena sva uprava. Voditelj tog divana bio je zadužen za dodjelu lena, a njegove odluke su se zvale *daftar al-maǧlis* (protokol vijeća). Vjerojatno je da su, pored njega, postojali i drugi *divani*.

Kasnije, međutim, postoje brojni divani, a manje-više su slični ili istovjetni s onima iz doba Abasida. *Dīwān al-inšā'* ili *ar-rasā'il* ili *al-mukātabāt* koji je vodio sve poslove državne kancelarije; *d. al-ǧayš wa ar-rawātib*, koji se bavi poslovima vojske i plaćanja; *dīwān al-amwāl*, zadužen za stvari financija i Riznice; svaki od njih, opet, imao je svoje odjeljke i pododjeljke za konkretnu vrstu posla ili ustanove.

Politički i vjerski raskid, koji je označio pad Fatimida, imao je svoju protutežu u upravnom kontinuitetu, koji jasno dokazuje vodeća ličnost administracije: zadnji načelnik (*ṣāḥib*) *d. al-inšā'*, al-Kadi al-Fadil Muhji ad-din zadržao je svoju dužnost i pod Saladinom i, poslije, postao *vezir*. Njegov učenik Ibn Šis (*Šiṭ*) ostavio je djelo *Ma'ālim al-kitāba*, u kojem se nalaze potrebni podaci o *divanima*. Tako je, po njemu *d. al-inšā'* najvažnija služba, te njegov voditelj mora imati visoku moralnost. Prvi njegov podređeni stara se za odgovore na pisma i dokumente, a drugi podređeni su zaduženi za ostale poslove: jedni da vode računsku knjigu (*ǧarīda*) koja sadrži imena i lena svih vojnih osoba, kako bi im se mogla platiti plaća; nadalje, *divan* koji brine o financijama, onaj za oružje, onda za Poslanikove potomke, itd.

U mamelučkom vremenu, uprava svjedoči o sve većoj prevlasti vojne klase nad civilima. Poduzele su se dvije reforme uprave koje su se obje ticale divana: sultan an-Nasir Muhamed ibn Kalaun (1309–1341) ukida prvi puta, god. 1310, vezirat, a njegove funkcije je podijelio na četiri osobe: kontrolora financija, glavnog ravnatelja *divana*, kontrolora privatnih sultanovih fondova i državnog tajnika. Sa svoje strane, prvi mamelučki čerkeski sultan az-Zahir Sejf ad-din Barkuk (1382–1399) ojačao je *dīwān al-ḫāṣṣ* (za privatne fondove sultana). Ipak je *vezir* postao ministar financija i zadužen je za sve vrste poreza, a Ibn Haldun objašnjava zašto su brojni Kopti bili izabrani na to mjesto i druga slična, jer su oni »od davnih vremena bili dobro upoznati s tim poslovima«. I stari *d. al-inšā'* je vršio svoje dužnosti, samo je njegov voditelj bio podređen *dawādār-u*, što je znak prevlasti vojničke kaste. Osim *d. al-inšā'* i drugih već odranije poznatih, postojao je i *divan* posebnog ureda, a bavio se novčanim sredstvima, oblačenjem, ishranom itd. mamelučkih sultana.

3) U zapadnom dijelu, u islamskoj Španjolskoj, zna se za tri temeljna *divana*, koja su odgovarala trima bitnim potrebama države, a vodio ih je poseban ministar (*vezir* ili *sahib*): kancelarija i državni sekretarijat (*d. ar-rasā'il wa al-kitāba*), a bavio se službenom prepiskom, te redakcijom raznih povelja i svjedodžbi; ministarstvo financija (*d. al-ḫarāǧ wa al-ǧibāyāt* ili *al-a'māl*), koje je bilo zaduženo za naplaćivanje raznih poreza, nadzor fiskalnih službenika i knjigovodstvo prihoda i rashoda; ministarstvo vojske (*d. al-ǧayš, al-ǧund* itd.), koje je preko sebe imalo ažuriranje isplatnih spiskova redovite vojske, knjigovodstvo i plaćanja, te razdiobu višim oficirima njihovih vlasničkih dotacija.

Što se tiče Sjeverne Afrike, za razdoblje prije Almohada nema podataka. Što se tiče Almohada, njihovi divani bili su istovjetni s umajadskim u Španjolskoj. A ta se organizacija održala i za kasnijih dinastija.

Od Almohada (12. st.), u lukama otvorenim za trgovinu s Evropom postojali su posebni uredi, koji su primali desetinu

(a'šār) i druge dopunske pristojbe *(malāzim)* koje su plaćali evropski uvoznici. Takav ured, najčešće, nazivao se naprosto *ad-dīwān,* ali bilo je i drugih imena s više značenja: *d. al--baḥr,* a osobito *dār al-išrāf 'alā 'imālat ad-dīwān.*

Da bi se olakšale carinske radnje, a i pružila sigurnost kršćanskim trgovcima i njihovoj robi, postojalo je, u blizini *divana,* jedno ili više skladišta: *funduq* ili *qayṣariyya,* čiji su istočni odgovarajući prostori *ḫān* i *(dār al-) wikāla.*

Očito je, dakle, da se iz riječi *divan,* u ovom uskom smislu (kojeg su evropski trgovci najbolje znali), izvela talijanska riječ *dogana* i španjolska *aduana,* a onda kasnije i francuska *douane.*

Od sredine 16. st., u turskim kneževstvima Alžira, Tunisa i Tripolija, javljaju se *divani.* Tada, riječ označava skup viših vojnih časnika, koji su zaduženi pomagati lokalnom turskom upravljaču, a osobito ga nadzirati. Nema sumnje, poput tih skupova, Mauri su u rabatskoj tvrđavi (kasbi) osnovali, početkom 17. st., svoj *Divan* ili *Vijeće.* Ponekad, na sadašnjem narječju, riječ *divan* se koristi za »ročišta« na koja su se povremeno okupljale svete osobe, ali i *džini.* Upravo zbog toga se, ponekad, riječ koristi sa značenjem »urota, tajno društvo«.

4) U Iranu, riječ *divan* različitog je bila značenja. Označavala je središnju vladu općenito (a pobliže specifično zvala se *dīwān-i a'lā),* službu ili mjesto, gdje su se državne stvari raspravljale, te »građansku« upravu nasuprot »vojnoj«, premda ih je ponekad teško razlikovati. Sredinom 19. st., *divan* (središnja vlada) bio je naveliko zamijenjen sa *dawla* ili *dā'ira-i dawla.* S druge strane, on se koristi da označi službu vlade. Općenito i, u tom smislu, konačno je zamijenjen sa *wizāra, dā'ira* i *idāra.*

Dīwān-i a'lā pokriva svo područje upravljanja. Ali njegova nadležnost bitno se prostire na tri oblasti: sastavljanje povelja i dekreta, financijska uprava i pravosuđe (osim za stvari osobnog statusa koje su u nadležnosti šerijatskih sudova). Prve dvije nadležnosti spadale su na *vezira,* a zadnja, u mjeri u kojoj je bila prenesena, ne na njega, jer nema vlasti izvršavanja odluka, nego na vojne časnike. U doba Seldžuka, sultan i njegovi vojni časnici, vodeći državne poslove u *dīwān-i a'lā,* upravljali su isto tako, s vremena na vrijeme, i *dīwān-i maẓālimom.* Pod Timuridima i Safavidima, glavni magistrat bio je *dīwānbegī,* općenito član vojne klase. Jednako se ta tradicija osobne uprave održavala i pod Kadžarima, gdje je vladar vodio sve državne stvari, a sala za prijem zvala se *dīwānḫāna.*

Središnja uprava imala je malo utjecaja na političke stvari ili imenovanje pokrajinskih upravljača, koje je bilo povlastica sultana ili šaha. Široka područja carstva bila su jednako odijeljena od njezine kontrole u obliku raznih lena *(iqṭā'* ili *tiyūl).* Postoji tu, ipak, znatan kontinuitet u upravnoj tradiciji Perzije, osobito na financijskom području, koje je predstavljalo najbolje organizirani ogranak središnje vlade, a potječe neprekidno još od velikih Seldžuka. Ta duga neprekidnost možda se, naveliko, duguje činjenici da su članovi birokracije potjecali gotovo isključivo od stalno naseljenog stanovništva, te služili dinastije koje su se smjenjivale.

Najvažniji službenik središnje uprave bio je *vezir.* Vladar je prenosio na njega svoje ovlasti i mogao ih je – a to je, ponekad, i bio slučaj – proširiti na sva područja države, vojna, građanska i vjerska. Osobni faktor je u tome igrao veliku ulogu. Tokom kratkog razdoblja pod prvim Safavidima, glavni državni službenik označavao se imenom *wakīl,* a *vezir* je bilo rezervirano za voditelja nekog ministarstva i glavnog upravljača u pokrajinskoj upravi koji je ispod upravljača pokrajine. Krajem safavidskog razdoblja, glavni dužnostnik središnje vlade zvao se *wazīr-i a'ẓam* i imao je titulu *I'timād ad-dawla;* pod Kadžarima, prvi ministar, *ṣadr-i a'ẓam,* ponekad je također nosio tu titulu.

U doba velikih Seldžuka, vezirat je bio ugaoni kamen središnje uprave; *vezir,* kada je bio na vrhuncu vlasti, kontrolirao je svu upravu koja je bila pod središnjom vladom, uključujući osobito financije. On je donekle uređivao režim izvora prihoda, a glavna mu je zadaća bila povećavanje prihoda od poreza. Glavni *divani,* koji su bili pod njegovim autoritetom, bili su *d. al-inšā' wa at-tuġra* (ponekad zvan i *dīwān-i rasā'il),* koji se bavio ulaznom i izlaznom poštom, i *d. az-zimām we al-istīfā'* (jednako zvan *dīwān-i išrāf)* koji je vodio financije, a dijelio se na dva glavna odjeljka. Nakon Seldžuka, dva ureda su težila da se osamostale, prvi se bavio pitanjima poreza, drugi – nadzorom i kontrolom. Budući da se prva stavka rashoda odnosila na vojsku, slijedilo je da, čak kada je prihod od poreza izmicao kontroli središnje vlade u vidu dodjele lena *(iqṭā'),* arhive tih poslovanja morale su se čuvati u središnjoj službi, *dīwān-i arḍ.*

Osim dva glavna *divana,* središnja vlada obuhvaćala je i razne *divane,* koji su se bavili nekim posebnim aspektima financijskih ili zemljišnih poslova, kao *dīwān-i ḫāṣṣ* (domen krunskih posjeda) i *dīwān-i awqāf* (vakufski posjedi). Pokrajine su donekle slijedile primjer središnje vlade.

Nakon navale Mongola, tradicija se, donekle, prekinula; pa ipak su upravne strukture postojale ili su bile ponovo uspostavljene nakon što su Ilhanidi primili Islam. Ipak se težilo veziru oduzeti izravnu kontrolu financija, da bi se dala jednom dužnostniku koji se zvao *ṣāḥib dīwān* i koji je ponekad težio da bude iznad vezira. U tome su Ilhanidi slijedili naprosto praksu ranijih vladara Središnje Azije. Ona se sastojala u tome da se imenuju dva visoka činovnika da bi skupa ostvarivala istu nadležnost, što su, kasnije, primijenili i Safavidi.

Pod Timuridima, usprkos teoretskom pokušaju da se ponovo istaknu principi šerijatske vlade i povratku tradicionalnim oblicima u praksi, održala se jasno podjela na »građanske« i »vojne« ogranke uprave, što se podudaralo sa jasnim razlikovanjem Turaka i Tadžika (tj. Perzijanaca). Tako se pod Huseinom Bajkarom, *dīwān-i a'lā,* vrhovni organ države, podijelio na *dīwān-i buzurg-i amārat* koji se, pod upravom *dīwānbegīja,* bavi vojnim stvarima, i *dīwān-i māl,* koji pod *vezirom,* vodi »građanske« stvari.

Obavijesti za razdoblje Safavida su mnogo bogatije. Ipak je vrlo teško razlikovati razne aspekte *dīwān-i a'lā,* koji je bio u isti mah kraljevski dvor i središnja vlada; isto tako, ne postoji uvijek jasno razgraničenje između funkcija administrativnih službenika, vojnih časnika i onih u vjerskim ustanovama.

Unutrašnja organizacija *dīwan-i a'lā* bila je povjerena *išīk-āqāsı-baši.* Pod Kadžarima je tu titulu imao glavni voditelj ceremonija. Čini se da je postojala neka vrsta državnog vijeća, kojem su pripadali neki članovi *d.a'lā,* i koji je, nema dvojbe, bio izvan tradicionalne strukture središnje uprave. Izgleda da je nadležnost tog vijeća bila čisto savjetodavna.

Časnici kao *qūrčībāšı*, *qullar-āqāsı*, *išīk-āqāsı-bašı*, *tufangčī-āqāsı*, *wazīr-i a'ẓam*, *dīwānbegi* i *wāqi'a-niwīs*, od davnina su pripadali vijeću vojnih zapovjednika; krajem vlade šaha sultana Huseina, *nāẓir*, *mustawfī al-mamālik* i *amīr šikār-bašı* bili su, u nekim prilikama, također uvedeni u vijeće. Drži se da je, po svome porijeklu, ta ustanova mongolska ili timuridska. Pod Kadžarima, vojni zapovjednici izgleda nisu bili redoviti dio središnje uprave, nego, prije, plemensko vijeće koje je raspravljalo stvari koje su se ticale plemena Kadžara.

Najviši dostojanstvenik *d.a'lā*, pod vladom Ismaila i Tahmaspa, bio je *wakīl*, glavni oslon šaha, kao što je to *wazīr* bio kod sultana, a njegova nadležnost prostirala se na sva područja uprave. Izgleda da je ta oznaka nastala sredinom 16. st. i bila zamijenjena sa *wazīr-i a'ẓam*. Kao voditelj *d.a'lā*, *vezir* je potvrđivao sva službena imenovanja; dokumenta koja se tiču poslova i plaćanja činovnika vodila je služba zvana *daftarḫāna-i humāyūn-i a'lā*, a bila je pod zapovješću posebnog *vezira*. Dokumenta, koja se tiču plaća aktivne vojske (*qūrčī*, *ġulām*, *tufangčī* i članovi *topḫāne*), prolazila su kroz odnosni odjel (*sarkār*), a ti odjeli bili su pod zapovješću *vezira* i *mustawfīja*. Pisma o imenovanjima i dodjela plaća građanskim i vojnim časnicima dobijala su pečat *wazīr-i a'ẓama*, kao i *laškar-niwīsa* od *d.a'lā*, koji je također *vezir* odjela evnuha, sokolara, poslužitelja i vratara.

Vezir je ovjeravao zakonitost akata drugih visokih službenika i predsjedavao kada su se uređivale financijske stvari države, što mu je bila najvažnija funkcija. Kao i njegovi prethodnici, i on se morao starati za povećanje prihoda od poreza. Financijska uprava dijelila se na dva glavna odjela: *dīwan-i mamālik* pod nadležnošću *mustawfī al-mamālika* i *dīwān-i ḫāṣṣa* pod nadležnošću *nāẓir-i buyūtāta*. Razlika između ovog i *wazīr-i a'ẓama*, te priroda kontrole koju je prvi vršio nad *dīwān-i ḫāṣṣom* nisu jasni. Pod nadležnošću *mustawfī al-mamālika* postojali su razni činovnici zaduženi za različite fiskalne službe (*defter*). Opća kontrola nad vakufima bila je povjerena *dīwān aṣ-ṣadāra* pod vodstvom *ṣadr-i a'ẓama*.

Dīwān-i mamālik bavio se upravom pokrajinama i područjima koja su stavljena pod vlast upravljača pokrajine i koja su izmicala izravnoj kontroli središnje vlade. Isfahan, kao glavni grad, uživao je, možda, poseban položaj. Dva odjela su se bavila posebnim kategorijama zemlje (vjerojatno vakufi i zemlja koju je država oduzela); upravljanje zemljama Krune izgleda da je bilo u nadležnosti *vezira* Isfahana. *Buyūtāt*, tj. kraljevski dvor i posjede, vodi *wazīr-i buyūtāt*, pod općom kontrolom *nāẓir-i buyūtāta*.

Pod Kadžarima, *dīwān-i a'lā* bio je, u općim crtama, oblikovan po safavidskoj praksi. Pošto je shvaćen kao kraljevski dvor, njegova procedura bila je od doba Fath Alija usavršavana. Uprava kraljevskog doma, koja je obuhvaćala određeni broj službi, poznatih pod zajedničkim imenom *buyūtāt*, bila je, ipak, jasnije odvojena od *dīwan-i a'lā* nego što je to ranije bio slučaj. Što se tiče ovog *divana* u središnjoj upravi, njegova organizacija bila je manje razrađena, nego u safavidsko doba, te nije bilo više razlike između službe *mamālika* i *ḫāṣṣa*. Glavni časnik *dīwān-i a'lā* bio je *ṣadr-i a'ẓam*, i njegove ovlasti varirale su u zavisnosti od nehaja ili energije i sposobnosti šaha. Dvije najznačajnije službe bile su stavljene pod zapovijed *mustawfī al-mamālika* i *laškar-niwīsa;* ovaj zadnji bavio se plaćanjem i novačenjem vojne sile, što je bilo u uskoj vezi sa fiskalnom upravom. *Divan mustawfī al-mamālika* bio je organiziran na zemljopisnoj osnovi, razrez poreza i obračuni nekog područja povjeravani su jednom službeniku, koji se zvao *mustawfī* dotičnog kraja. Posebne službe bavile su se zemljama Krune (*ḫāliṣa*), vakufima i drugim posebnim aspektima.

5) Izgleda da je izraz *dīwān*, koji označava odjel za državne poslove, bio uveden u Indiju pod Gaznevidima, čija je centralna uprava imala sjedište u Lahoreu. Arijaruk, glavni zapovjednik u Indiji kojeg je imenovao sultan Mahmud, doživio je da mu se zaplijene sva bogatstva, koja je on bio nakupio tokom svoga potkraljevanja u Indiji, kada je bio smijenjen i pozvan u Gaznu. Veliki dio njegovog blaga potjecao je od *harača* (porez na zemlju), za čiji je prijem i isplatu morala postojati posebna služba. Naršahi spominje najmanje deset *divana* pod Gaznevidima, uključujući tu i *diwān-i wizāra* ili odjel za fisk.

Za doba sultanata, upotreba riječi *dīwān* gotovo se isključivo vezivala za ministra financija, koji je bio redovito sam *vezir*, a u njegovom odjelu bilo je ministarstvo financija. Kada bi se stvorio novi odjel, davalo mu se također ime *divan*, npr. *dīwān-i risāla*. U isto doba, izraz se koristio također za označavanje odjela za rat, koji je jednako bio stavljen pod autoritet *vezira;* u doba Gaznevida, ipak, taj odjel je samostalno postojao pod imenom *dīwān-i 'arḍ*.

Organizacija vlasti čini se da je dostigla puni razvoj u doba sultanata, jer je tada postojalo više odjela: *dīwān-i wizāra*, koji se osobito bavio financijama; *d.'arḍ*, koji je odjel za vojna pitanja; *d.risāla*, koji vodi vjerske poslove, zaklade i dotacije *madad ma'āš*, čiji načelnik je i vrhovni sudac kraljevstva; *d. inšā'*, koji je uzor modernog tajništva, a bavio se svom službenom prijepiskom; *d. maẓālim*, koji je zadužen za krivično sudstvo (šerijatskim sudovima upravlja *dīwān-i qaḍā'*); *d.išrāf*, koji je odjel za računovodstvo pokrajina i drugih odjela. U mogulsko doba došlo je tu do jedne blage promjene u označavanju *vezira*, koji je prozvan *dīwān-i kull*, a njegove kolege naprosto su zvane riječju *divan*, čemu se dodaje odgovarajući kvalifikativ njihovih funkcija i nadležnosti, kao npr. *dīwān-i ḫāliṣa*.

Druga značajna promjena, do koje je došlo pod Mogulima, bila je da se voditelja odjela za poreze i financije, konačno, isključivo nazivalo imenom *divan*. Pod vladom Akbera, riječ *vezir* rijetko se koristila u tom smislu, jer je bila zamijenjena nazivom *divan*, koji je, na kraju, više označavao osobu nego neku državnu ustanovu ili odjel. Pa ipak, pod njegovim sinom Džahangirom, ponovo se uvela stara upotreba. Dvije riječi, *vezir* i *divan* neko su vrijeme, kasnije, ostale skoro sinonimne.

Ministarstvo prihoda, koje je bilo pod *divanom*, zvalo se, *divani*, izraz koji je preživio u imenu sudova, *dīwānī* (građanski) u doba Engleza, te još čine dio pravosudne organizacije u Pakistanu.

U 17–18. st., izraz *divani* koriste se samo za upravu financija, nasuprot nazivima *niẓāmat* ili *fawğdārī*, imenima koja označuju opću upravu koja se bavi, na prvom mjestu, poštovanjem zakona i reda. U nekim od starih prinčevskih država Indije, koje su sada u Indiji kao saveznoj državi, prvi

ministar zvao se *Dīwān*. Upotreba riječi u izričajima kao *dīwān-i 'āmm* (dvorana za javni prijem) i *dīwān-i ḫāṣṣ* (dvorana za specijalne audijencije) u mogulskim zamkovima Lahorea, Agre, Delhija i drugdje je daleki preostatak originalnog značenja.

DIVAN-I HUMAJUN (t. *Dīwān-ı Humāyūn, Divan-ı Hümayun*), ime dano carskom osmanskom vijeću koje je, do polovice 17. stoljeća, bilo središnje tijelo uprave u carevini; jedva da imamo dokaze o postojanju *divana* za vrijeme prvih sultana. Prema Ašikpašazadeu običaj nošenja omotanog turbana *(burma dülbend)* prilikom sudjelovanja na *divanu* bio je uveden za vladavine Orhana, ali je vjerojatno riječ bila o jednoj vrsti javnog prijema. Egipatski liječnik Šems ad-din ibn Sa̓ġīr kojeg je Barkuk poslao da liječi Bajazita II, opisao je način na koji je osmanski vladar održavao jutrom javno primanje i krojio pravdu. Ašikpašazade govori o pašama koji su držali *divan* za agonije Mehmeda I, o jednom svakodnevnom *divanu* na Porti *(kapu)* i, opet, o sličnom *divanu* paša po smrti Murata II. Iz sličnih bilješki i usporednih priča Nešrija i drugih starih kroničara, može se zaključiti da je početkom 15. stoljeća postojala redovita praksa da sultan predsjedava vijeću paša i da su, u periodu međuvlade između smrti jednog sultana i dolaska njegovog nasljednika, *divan* mogli iznimno održati same paše. Izgleda da je Mehmed I bio prvi sultan koji je napustio običaj da predsjedava sjednicama *divana*, prepuštajući tu brigu velikom veziru. Prema jednoj anegdoti, koju prenose kasnije historičari, ta promjena duguje se činjenici da je jedan seljak, koji je radi tužbe došao jednog dana na *divan*, rekao okupljenim časnicima: »Koji je među vama sultan? Imam mu podnijeti tužbu«. Sultan je bio time povrijeđen i veliki vezir Gedik Ahmed sugerirao mu je da bi mogao izbjeći takve neprilike odričući se pojavljivanja na *divanu*. Umjesto toga, mogao bi pratiti rasprave skriven iza rešetke ili pregrade. Kakva god da je istinitost anegdote, povlačenje sultana potvrđeno je *Kanunom* Mehmeda II, koji jasno naznačuje da sultan ostaje iza pregrade. Taj je običaj trajao do vremena Sulejmana Kanunija (Veličanstvenog), koji je prestao sudjelovati na sjednicama *divana* čak i u toj formi.

Sastav i postupak. *Kanun* Mehmeda II, koji izlaže način postupanja sultanovog oca i djeda, utvrđuje prilično podrobno sastav *divan-ı humayuna*. Divan se sastaje svakog dana; na njemu sudjeluju, po redu prvenstva: veliki vezir, drugi vezir, *kazi-askeri, defterdari* i *nišandžija;* ako je ovaj posljednji u rangu vezira ili *beglerbega*, on zauzima mjesto ispred *defterdara*, ali nakon njih, ako ima čin *sandžakbega*. Na dolasku, prima ih sa štovanjem vođa oružane pratnje *(çauş--başı)* i upravitelj vratara *(kapıcılar kāhyası)*. Četiri puta sedmično održava se u sali za prijem sjednica na kojoj sudjeluju veziri, *kazi-askeri* i *defterdari;* sultan je prisustvovao iza rešetke. Ranije je bio običaj da sultan objeduje sa vezirima, ali je Mehmed ukinuo tu praksu.

U toku 16. st., *divan* je bio osjetno proširen. Dokument iz 1536. god. ovlašćuje *beglerbega* Rumelije da sudjeluje na *divanu*, ali isključuje onog od Anadolije; kasnije, priznanjem povećane važnosti pomorskih poslova, dodan je i *kapudan--paša;* janjičarski *aga*, ipak, bio je član samo ako je imao rang vezira. Divanu je mogao prisustvovati i stanoviti broj drugih časnika, a da, ipak, nisu raspolagali mjestom u sali vijeća, a ni pravom odlučivanja; među njih se ubraja glavnog tajnika *(reisülküttab)*, koji je vodio Ured, glavara oružane pratnje, upravitelja vratara, koji je osiguravao vezu između velikog vezira i sultana, sekretara za Financije, tumače *divana*, poglavare redarstva, te određeni broj drugih funkcionara Palače ili uprave, koji su mogli biti pozvani da izvrše odluke *divana*, sa svojim pobočnicima, tajnicima i glasnicima.

U toku 16. stoljeća, *divan* se sastajao redovito četiri puta sedmično, subotom, nedjeljom, ponedjeljkom i utorkom. Njegov rad počinjao je rano ujutro i obuhvaćao je sve vladine poslove. Jutro je obično bilo posvećeno javnim sjednicama i posebno primanju molbi i tužbi koje je rješavao nadležni član divana ili sam veliki vezir. Oko podne, gomila molitelja i posjetilaca se povlačila, a članovima *divana* serviran je ručak, te su oni, zatim, nastavljali raspravu o ostalim poslovima. Vijeće je često bilo čisto savjetodavno, a konačna odgovornost je padala na velikog vezira: »Po završetku ručka, veliki vezir je posvećivao malo vremena općim poslovima i pitao je za savjet (ako mu je to odgovaralo) druge paše; na kraju, odlučivao je potpuno sam i spremao se nastupiti pred carem (po ustaljenom običaju, činio je to u dva od četiri dana *divana*, tj. subotom i utorkom), da ukratko podnese izvještaj Njegovom Veličanstvu o svim poslovima koje je obavio«, izvještava jedan suvremeni mletački posmatrač zbivanja na Osmanskom dvoru. Osim redovitih sjednica *divana*, održavani su i neki posebni *divani*. Bili su to: a) *ulufe divanı* ili *galebe divanı*, održavani tromjesečno radi podjele plaće ili opskrbe janjičara i drugih »robova Porte«, kao i za prijem stranih poslanika; b) *ayak divanı – divan* »na nogama«, tj. leteća sjednica – izvanredna ili sjednica u kritičnim uvjetima, pod predsjedavanjem sultana ili glavnog zapovjednika; nazvan je tako, jer su svi prisutni stajali.

Mjesto sastajanja – *zgrada divana*, obično zvano *divanhane*, smještena je u drugom dvorištu palače Topkapi, između Središnjih vrata i Vrata sreće. Današnja zgrada sagrađena je za vrijeme vladavine Sulejmana Veličanstvenog, na nalog velikog vezira Ibrahim-paše, i obnovljena 1792. i 1819. god. Prije toga, *divan* se sastajao u drugoj zgradi, označenoj kasnije pod nazivom *»stara divanhana«*. Sala za vijećanje zvala se *kubbe-altı*, »pod kubetom«, a veziri koji su imali pravo sudjelovati na *divanu* zvali su se »veziri Kubeta«. Nadvisujući salu za vijećanje, postojala je jedna ograđena galerija sa rešetkama, *kasr-ı adil* ili *kafes*, odakle je sultan mogao promatrati rad *divana* i izravno biti u vezi sa haremom. Odmah do *divanhane* nalazili su se uredi i odaje raznih vezira, kao i kabinet velikog vezira, *divit (= dawāt) odasi*.

Uprava. Glavni ogranci centralne uprave, koji su djelovali pod autoritetom *divan-i humajuna*, bili su slijedeći:

1. *Divan kalemi* (ili još *Beylik* ili *Beylikci kalemi*), služba središnjeg ureda kojom upravlja *beylikci*, prvi službenik ureda, po nalozima *reisül küttaba*. Ta služba je bila zadužena za pripremu, priređivanja i svrstavanja kopija svih ukaza, uredbi *(kanun)*, dekreta i naredbi, izuzev onih koje se odnose na financije. Ugovori, »kapitulacije«, povlastice i zvanične potvrde za strane države također su bili u nadležnosti ovog odsjeka.

Osim ureda, postojale su dvije službe koje su se bavile personalnim pitanjima:

2. *Tahvil kalemi* (ili još *nišan* ili *kese kalemi*), koji je donosio naredbe i čuvao arhivu naimenovanja u rang vezira, *beglerbega, sandžakbega* i *mevle* (*mawlā* tj. kadija vilajeta), kao i dodjeljivanja i prijenosa *timara* i *zeameta* (*zi'āmet*)

3. *Ruus* (*ru'ūs*) *kalemi*, koji se bavio naimenovanjem za rangove i položaje koji ne spadaju u nadležnost prethodnog *kalema* i čije prinadležnosti dolaze iz blagajne i fondova *vakufa;* oni obuhvaćaju vjerske, kao i građanske i vojne službe.

Osim ove tri glavne službe, postojala su još dva odjela, kojima su upravljali *teşrifatcı* i *vakanüvis* (*waq'anuwīs*) koji su se bavili, jedan ceremonijalom, a drugi historijskim arhivom. Kasnije im je dodana služba *amedija* ili *amedcija*, koji je rukovodio personalom *reisülküttaba;* on je bio zadužen za veze sa stranim državama i za održavanje veza između ministarskih odsjeka i dvora.

Neki članovi osoblja u ovim službama primali su plaću; drugi, nižeg ranga, plaćani su putem *timara* i *zeameta*. Ovi drugi su mogli biti promaknuti u plaćene funkcije. Najznačajniji stalno namješteni službenici imali su stupanj *hacegân;* njihovi podređeni zvali su se *halife*.

Opadanje Divan-i humajuna. Rastuće značenje velikog vezira u odnosu na Dvor stvorilo je običaj *ikindi divanı*, tj. održavanje sjednica divana u rezidenciji velikog vezira nakon popodnevne molitve (*ikindije*), radi rasprave o nedovršenim poslovima koje je *divan-i humajun* prethodno imao u razmatranju. Taj organ sastajao se pet puta sedmično i na kraju je preuzeo na sebe veliki dio stvarnih nadležnosti *divan-i humajuna*. Prijenos stvarne uprave i vođenja poslova Palače na velikog vezira službeno je priznat 1644. god., kada je sultan Mehmed IV ponudio velikom veziru Derviš Mehmed-paši kuću koja je istodobno služila i kao rezidencija i kao ured.

Najveći dio upravnih odsjeka, ranije podložnih autoritetu *divan-i humajuna*, bio je prenesen u novu ustanovu. U 18. stoljeću, *divan-i humajun* izgubio je svako svoje značenje. Nova forma *divana* pojavila se za vrijeme vladavine sultanā-reformatorā Selima III i Mahmuta II, koji su formirali posebna vijeća u namjeri da donesu projekte i osiguraju primjenu reformi; ta su se vijeća kasnije pretvorila u sistem vlade sa ministarskim kabinetima.

DOVA (a. *du'ā'*), *»poziv (Bogu)«, »molba«, »molitva«*, otuda i njezino izvedeno značenje »kletva«, koju ne treba miješati sa *ṣalāt*, koji se također katkada prevodi sa »molitva«, iako zapravo znači čitavo bogoslužje.

Kako prva kur'anska sura predstavlja uobičajenu muslimansku molitvu, ona se obično zove *sūrat ad-du'ā'*. Postoje dakako i mnogi drugi oblici molitve za razne svrhe, koje su katalogizirane pod nazivima *du'ā'* ili *ḥizb*. Aš-Šazilijeva knjiga *Ḥizb al-baḥr* je, npr., vrlo omiljena, a isto tako i al-Džazulijeva zbirka molitvi (umro 1465). Uopće je rašireno vjerovanje u magičnu moć riječi.

DRAGO KAMENJE. Dijamanti, smaragdi, topazi, safiri, itd., čiju su ljepotu pjesnici često opjevali, bili su cijenjeni predmeti trgovine. Njihova vrijednost i nepatvorenost bila je određena ne samo u znanstvenim knjigama o trgovini, nego i u posebnim »knjigama o kamenju«. Posebno su bile proširene knjige o kamenju (Pseudo-) Aristotela i Tifašija. Oni preporučuju drago kamenje za magičke radnje, za ljubavna čaranja, za liječenje bolesti, za postizanje moći i ugleda. Al-Biruni, a prije svega al-Hazini (12. st.) tačno su odredili specifične težine dragog kamenja.

DRUGOVI, POSLANIKOVI (a. *ṣaḥāba*). Kao tehnički izraz, u Islamu znači »Poslanikovi drugovi«. Ranije se pod tim nazivom podrazumijevalo samo one koji su saobraćali s Poslanikom. Kasnije je krug *ṣaḥāba* proširen na vjernike koji su ga vidjeli, pa bilo to i na vrlo kratko ili u vrlo ranoj dobi. Posljednjim Drugom smatra se 'Āmir ibn Wāṯil al-Kinānī Abu'ṭ-Ṭufayl koji je umro odmah nakon 100. godine po *Hidžri;* mora da je Muhammeda vidio kad je bio sasvim malo dijete.

Ṣaḥāba igraju veliku ulogu u očima sunitskog Islama, budući da su oni prenijeli Hadis. Potvrđene priče o njihovim postupcima Suna smatra dokaznim materijalom. Značenje, koje su imali za utemeljenje Islama, činilo ih je, od početka, predmetom pobožnosti vjernika. Klevetanje *aṣḥāba* smatra se groznim zločinom koji se kažnjava bičevanjem, a u slučaju tvrdoglavog ustrajanja, čak i smrtnom kaznom.

U redoslijedu najviša mjesta drže prva četvorica halifa; njima je, zajedno sa šestoricom drugih, obećana iznimna sreća da s Muhammedom dijele Raj. Ostala mjesta u redoslijedu dodijeljena su, s obzirom na udio dotičnih u Poslanikovim pothvatima: skupinama *muhāǧirūn, Anṣār, Badriyyūn* (koji je sudjelovao u bici na Bedru), itd. Mišljenje o redoslijedu zaslužnosti sabrano je u an-Navavijevom komentaru Muslima (*Ṣaḥīḥ*, V, 161).

Nasuprot sunitskom Islamu, šiiti pokazuju prezriv stav prema Drugovima, koji proizlazi iz mržnje zbog toga što su priznali prvu četvoricu halifa i time pogazili prava Alija i njegove obitelji. Sunitske pristaše, nakon spominjanja bilo kojeg ashaba u govoru ili pismu, dodaju eulogiju *tarḍiya* (*raḍiya 'llāhu 'anhu* »Allahu neka bude ugodan«!). U sunitskoj teološkoj literaturi velika se pažnja poklanja zbirci predaja o njihovim vrlinama (*faḍā'il* ili *manāqib al-aṣḥāb*), a većina sistematskih djela o Hadisu sadrži odlomak koji se bavi njima. Najranije vrelo za životopis *ṣaḥāba* je *Kitāb aṭ-ṭabaqāt* Ibn Sada. Pored toga, ima više djela u kojima su nabrojena imena svih Drugova i popraćena biografskom bilješkom i izvještajem o hadisima koje su oni sačuvali. Ali ta vrela uveliko se razlikuju. Spominje se *Mu'ǧam aṣ-ṣaḥāba* iz pera Abdelbakija ibn Kanija (u. 962.). Pisci najpoznatijih djela koja govore o Drugovima su: Abu Abdalah ibn Manda (u. 1005), Abu Nuajm al-Isfahani (u. 1039), Abu Omar ibn Abdelber an-Namari al-Kurtubi (u. 1071), *Kitāb al-istī'āb fī ma'rifat al-aṣḥāb*, Abu Musa Muhamed ibn Abi Bekr al-Isfahani (u. 1185). Građu tih prethodnika kritički je obradio, ispravio i nadopunio Ibn al-Asir (u. 1233) u opsežnom djelu *Usd al-ġāba fī ma'rifat aṣ-ṣaḥāba* i Dahabi, *Taǧrīd usd al-ġāba*. Još više građe daje Ibn Hadžar al-Askalani (u. 1448) u djelu *al-Iṣāba fī tamyīz aṣ-ṣaḥāba*.

DRUZI (a. *ad-Durūz, ad-Daraziyya, ad-Durziyya*, sing. *Durzī*), tako nazvani po Muhammedu ibn Ismailu ad-Daraziju (u. 1019), prvom objavljivaču njihovog učenja, pripadnici su jedne religiozne zajednice, koja se odvojila

početkom 11. st. od ismailita. Oni su se zvali, iskazujući sadržaj svoga učenja, *muwaḥḥidūn* (»ispovjedatelji jedinstva Božjeg«) i živjeli su – otprilike njih oko 200.000 – u raznim krajevima Sirije, u gorju Libanona, Anti-Libanona, Haurana i u Palestini (Haifa), pretežno kao seljaci i zemljoposjednici. Službeno propagiranje učenja započeo je oko 1017. god. (početak druskog računanja vremena) Hamza ibn Ali iz Perzije, na kojeg se unazad vraća i konačna izgradnja sustava. U osnovi je ono ismailijskog karaktera. Ali suprotno ovome, šesti fatimidski halifa al-Hakim (misteriozno nestao 1021), kao otjelovljenje najvišeg bića, čini jezgro učenja Druza. Kozmološki promatrano, on otjelovljuje Prajedno, a Hamza kao imam kozmički um, kojeg je onaj prvi proizveo, iza kojeg onda dolazi daljnjih pet kozmičkih principa, otjelovljenih u pet osoba, koje završavaju nauk u izgradnji i prikazu. U poredbi spram al-Hakima, za cijelo ismailijsko učenje važne osobe, Alija i Ismail, kod Druza dolaze u obzir samo kao sporedne osobe. Samo u spoznavanju al-Hakima mora se nalaziti ljudsko očišćenje. Pristup suštini učenja imaju »mudri« *('uqqāl)*, pored kojih postoji druga grupa zajednice, naime »oni koji ne znaju« *(ǧuhhāl)*, koji se nakon neophodnog upućivanja u tajnu mogu uzdići i u prvu grupu i tada moraju voditi strogo religiozni život. Iz »mudrih« se onda izdvajaju šejhovi, koje predvodi »poglavar« *(ra'īs)*. U cjelini je ovo učenje, koje se od početka suzbijalo u Egiptu, a u Siriji trpjelo, uslijed svoga širenja među narodima različitog porijekla i pravca zadobilo neke neislamske, pa čak i neznabožačke značajke. Kao jedinstveni narod, Druzi su se tokom vremena trudili održati i pismom i borbom. Tako su se u više navrata pod vodstvom svojih emira uplitali u veliku politiku, npr. u 17. st. u Libanonu pod Fahredinom II, u 19. st. zajedno s Turcima protiv tamošnjih kršćana, te 1925–1926. god. protiv francuskog mandata.

DRVO (Izrada). Prema predaji kod Ibn Sada bijaše prvo islamsko umjetničko djelo jedan *minber* (predikaonica u džamiji) s dvije ili tri stepenice i dijelom za sjesti, koji je napravljen za Poslanika. Sastojao se od drveta tamariske *(ṭarfā')* i pokazivao je obilježja »sirijskog« stila. Sirijsko-bizantski utjecaji su pridonijeli da su se koristili listovi akantusa u ranim islamskim rezbarijama. Razvoj ka mrežastom ornamentu (pravokutno arabeskno djelo) pokazuje ukrašavanje prozora umajadske tvrđave Hirbet Mafdžar (8. st.). Minber Kajravana, po svoj prilici također umajadski, sastoji se zbog svoje veličine iz više dijelova, koji su ukrašeni katkad različitim mrežastim ornamentom. Pod Abasidima su utjecali, pored ostalih, i radovi od drveta unutrašnje-azijskog stila kosog reza, koji se unazad može slijediti sve do umjetnosti Skita; Mahmud Kašgari naziva ga *kıyma* (»rezan, sječen«). Po Jakubiju su među Srednjeazijcima bili oni koji su gradnju Samare među sobom podijelili po *iqṭā'*-sustavu. Ostaci drvenih vrata iz Samare pokazuju jednostavne i veličajne motive, koji su obilježajni za tursku umjetnost, u stilu kosog reza. Među turkmensko-plemenske Tulunide dospio je stil obrade drveta iz Samare u Kairo. Bojenje tulunidskih ukrasnih dasaka svijetlim bojama ukazuje na karakterističnu crtu ujgurske umjetnosti Srednje Azije. Istaknuta djela su dekor u Cappella Palatina u Palermu i u isto doba fatimidske ukrasne daske, kod kojih stoje jedni nasuprot drugima naturalistička ljudska i životinjska obličja i islamske pisane trake.

Što se tiče zavičaja stila kosog reza, Srednje Azije, iz starih tradicija u dekoru džamija u dolini Zarafšana, pod Samanidima i Karahanidima, proizlaze novi stilovi. To su kompozicije, koje su napravljene od drvenih komada priljubljenih jedni uz druge, te koje su slične kineskim pečatima, a prije svega oblici, koji su nastali iz zoomorfnih motiva, u tzv. Zarafšan-stilu. Ovdje se ptičje glave i krila i likovi zmajeva (aždaha) pretvaraju u oblike koji su savijeni i poput zavrtnja. Označavanje tačkama i »zarezi« u stilu nomadske umjetnosti su česti. Pismo je kufsko.

U Anadoliji se održao zoomorfni dekor, koji se apstrahira iz Zarafšan-stila, poznat po nazivu *rumi*. U 13. i 14. st. nalaze se vrlo lijepi rezultati na vratima, minberima, mihrabima i sanducima, pri čemu to čini pozadinu za kufska pismena. U ovim radovima postoji i jedna mreža koja je nastala spojem zvijezda i šesterokuta.

U mamelučkom Egiptu i Siriji razvio se stil koji je odgovarao seldžučkom. Iz djela Ibn Halikana i Ibn Bibija znamo da su u Irbilu i Anadoliji napravljeni drveni kiosci na srednjeazijski način. U džamiji Ešrefoglu u Bejšehiru nalaze se primjeri drvenog graditeljstva. Stil drvenog rezbarenja, koji se zove *hitaji*, a koji se tako naziva jer se pojavio u doba Mongola, razvio se osobito u timuridskom Turkestanu i dalje se održavao u Hukandu i u Hivi.

U osmanskoj umjetnosti nastavio se seldžučki stil, ali je izbio jedan novi pravac. S jedne strane, započinju radovi s umecima, koji su se razvili i u arapskim provincijama, no postoje, s druge strane, obojene i pozlaćene daske u starom ujgurskom stilu. U 17. st. nalaze se radovi od drveta, kod kojih vlada oker na kineskoj boji crvenog laka, a u 18. st. prodiru, pod evropskim utjecajem, pastelne boje.

DUHAN. Na islamskom Orijentu po prvi puta posvjedočen oko 1600. god. u Istanbulu, a od tada je dalje dijelio sudbinu kafe. U nižoj literaturi pojavljuje se gotovo uvijek u društvu s kafom. Za pravovjerno dvoumljenje u vezi sa dopuštenošću duhana presudan je bio njegov poticajni učinak; zato što se, upravo stoga, pribraja opojnim pićima – Orijentalac shvaća pušenje kao pijenje, što je ranije bio slučaj i na Zapadu. Postavilo se i pitanje njegove obredne čistoće. U Osmanskom carstvu prijetilo se teškim kaznama zbog užitka duhana, a pod Muratom IV (1623–1640) i smrtnom kaznom. Nakon dugog raspravljanja o duhanu, koje spada u nabujalu razmiricu između pravovjerja i derviških redova u 17. st., duhan je bio odobren kao sredstvo uživanja i prešao je u državni monopol (protiv čega su se u Perziji još u 19. st. mogli zamijetiti jaki otpori). Glavna područja sjetve bijahu Makedonija, Sjeverna Grčka i neki anadolski krajevi. Nastojanje da se uživanje u duhanu olakša krijumčarenjem i korišćenjem zakonskih praznina, dalo je povoda za uzgoj duhana za ušmrkavanje. Duhan se pušio iz dugih glinenih lula, preteča današnjih šag-tipova lula (još danas u krajevima Austrije i na Balkanskom poluotoku označeni kao čibuk, turski *çubuk*, »kamiš«). Lula na vodu javlja se tek relativno kasno (18. st.), pri čemu je staklenkom opskrbljivala češka industrija stakla, dok su gumene cijevi i dijelovi za usta bili

pravljeni u samom Osmanskom Carstvu, posebice u trakijskom gradu Lüleburgazu, koji je po tome tako i nazvan.

DUNJA (a. *dunyā*), ženski rod elativa *adnā*, koji znači »bliži, najbliži«, upotrijebljen je u *Kur'anu* često u kombinaciji sa »život« za označavanje ovoga svijeta. On je više ili manje imao taj smisao prije Islama. Nebo *dunje* je najniže od sedam nebesa; *dunja* je ono što je sadržano u smjeni dana i noći, zakriljeno nebom i poduprto zemljom, to je sve što oči mogu vidjeti, svijet vidljivog *(šahāda)*. U prostorima duha, *dunyā* podrazumijeva ono što kršćani smatraju svijetom i tijelom, te označava sudbinu čovjeka, sve što mu se dogodilo prije smrti i što ga poslije ne prati. Interesi ovoga svijeta mogu se protiviti interesima drugog, tako da se jedan čovjek treba lišavati ili umjereno koristiti (ovozemaljski) dio svoje *dunje* (»dunjaluka«), novac, hranu, piće, odjeću, stan i, po nekima, sam život. Jedan autoritet kaže da ljubav žena nije ljubav *dunje*. Druga definicija je slijedeća: svako zadovoljstvo ili želja, čak i razgovor sa prijateljima, utoliko ukoliko nemaju za cilj služenje Bogu. Napuštanje *dunje* sastoji se u tome da se manje pouzdaje u ono što je u vlastitoj moći, a više u ono što je u Božjoj moći. Sve je ovo samo razvijanje onoga što je kazano u *Kur'anu:* »To su oni koji su život na ovom svijetu pretpostavili onom na onom svijetu« (sura II,86) i »onaj svijet je bolji vječan je« (LXXXVII,16). Zaista religiozan čovjek nema želja, a jedna ekstremna izjava pripisana je Poslaniku: »Onome koji me voli i koji mi se pokorava, podaj malo imanja i malo djece, a onome koji me mrzi i ne pokorava mi se mnogo i imanja i djece«. Na Sudnjem danu, *dunja* će se pojaviti kao grozni stari vještac i bit će bačen u vatru (al-Gazali), ideja koja je u opreci s temeljnom mišlju Islama.

Bez ulaženja u pravničke pojedinosti, *dunja* se sastoji od dopuštenih i zabranjenih stvari. Dobar musliman izbjegava ono što je zabranjeno, ali mnogi su preko mjere savjesni, na primjer u odbijanju da jedu hranu od onoga koji je možda došao do novca na nečastan način u trgovini ili službi vlade. Asketizam je često smatran kao dobro samo po sebi, a neki su čak došli dotle da kažu: »Povjeri svoje poslove Bogu i odmaraj se«.

DUŠA (a. *nafs*). *Nafs*, u ranoj arapskoj poeziji, koristi se da se ukaže na samog sebe ili osobu, dok *rūḥ* znači dašak i dah. S *Kur'anom nafs* znači i »duša«, *rūḥ* znači posebnog anđela-glasnika i posebni božanski dar. Samo u literaturi nakon *Kur'ana, nafs* i *rūḥ* koriste se naizmjenično i oboje se koristi za ljudski duh, anđele i *džine*.

Nafs i njegove množine *anfus* i *nufūs* imaju, u *Kur'anu*, dvojaku upotrebu. 1) Refleksivnu: u većini slučajeva, odnosi se na ljudsku osobu, npr. III,61 (»Hodite, da pozovemo... vi sebe... i mi sebe«); u sedam ajeta se odnosi na Allaha, npr. V,116: »... Ti znaš šta ja znam, a ja ne znam šta Ti znaš«; zatim, na bogove (XXV,3), te u VI,130 množina se koristi za društvo ljudi i *džina*. 2) Za ljudsku dušu: tako u VI,93 (»...kada meleki budu ispružili ruke svoje prema njima: »Spasite svoje duše«...). Ta duša ima tri značajke. Ona je *ammāra*, ona koja zapovijeda zlu (XII,53); temeljna ideja je »tjelesni nagon«. Ona prišaptava, (L,16), te je povezana sa *al-hawā*, što je, u smislu »želje«, uvijek loše. Ona se mora uzdržavati od prohtjeva (LXXIX,40), učiniti strpljivom (XVIII,28) i sačuvati od lakomosti (LIX,9). *Nafs* je *lawwāma*, tj. ona kudi (LXXV,2); duše *(anfus)* onih koji su izostali su se stisnule (IX,118). Duša je smirena (LXXXIX,27).

Rūḥ ima pet upotreba. 1) Allah udahnjuje *(nafaḥa)* Svoj ruh: oživljavajući Ademovo tijelo (XV,29; XXXVIII,72; XXXII,9) i u Merjem da začne Isu (XXI,91 i LXVI,12). Tu se *rūḥ* izjednačuje sa *rīḥ* i znači »dašak života«, stvaranje koje pripada Allahu. 2) Četiri ajeta povezuju *rūḥ* sa Allahovim *amrom*, a o značenju oboga vode se rasprave (XVII,85; XVI,2; XL,15; XLII,52). Ma kakvo bilo značenje riječi *amr* i prijedloga *min*, konteksti povezuju *ar-rūḥ*, u prvom ajetu, sa znanjem; u drugom, sa anđelima i stvorenjima, da se opomene; u trećem, sa stvorenjima, za opomenu, te, u četvrtom, sa Muhammedom, za znanje, vjeru, svjetlost i vodstvo. Stoga je *rūḥ* posebna sprema od Allaha za poslaničku službu. Isa se naziva *rūḥom* od Allaha (IV,171); u s. XXVI,193, *ar-rūḥ al-amīn*, pouzdani *rūḥ*, spušta se na Muhammedovo srce da objavi *Kur'an;* u s. XVI,102, *rūḥ al-qudus* šalje *Kur'an* da ustanovi vjernike. Tako, u *Kur'anu, rūḥ* ne znači anđele općenito, ni čovjekovu osobu, a ni njegovu dušu ili duh. Množina se u njemu i ne nalazi.

Od ranih zbirki predaja, Malikova *al-Muwaṭṭā'* koristi *nasama*, što se na nalazi u *Kur'anu*, i *nafs* za dušu ili duh, dok Ibn Hanbalov *Musnad* upotrebljava *nasam, nafs*, te *nafs* i *rūḥ*. Muslimov *aṣ-Ṣaḥīḥ*, kao i Buharijev služe se *rūḥom* i *arwāḥom* za ljudski duh.

Tāǧ al-'Arūs nabraja petnaest značenja *nafsa* i dodaje dva druga iz *Lisān al-'Araba:* duh, krv, tijelo, zle oči, prisuće, specifična stvarnost, svoje »ja«, smeđa boja, ponositost, samoveličanje, svrha, prezir, odsutni, želja, kazna, brat, čovjek. U njemu se navodi da je većina tih značenja metaforička.

Kasniji utjecaji na upotrebu riječi *nafs* i *rūḥ* stigli su kroz novoplatonizam i, posebno, aristotelovsku psihološku analizu *nafsa*. Al-Kindi je uveo novoplatonsko učenje o duši u najraniju filozofiju. On je ispravio Abdelmesih an-Naimin prijevod rasprave zvane *»Aristotelova teologija«*, gdje se navode i parafraziraju IV–VII knjige Plotinovog djela *Eneade*. Tu se nalazilo učenje o emanaciji ljudske duše iz Apsolutnog uzroka, prvo kroz Duh ili Inteligenciju, a onda kroz Sveopću dušu kojoj pripada. Čovjekova duša je, tako, besmrtna duhovna ili inteligibilna supstancija. Njezin spas je u oslobađanju sebe od tjelesnih mrlja osjetilnog svijeta i povratku vječitom svijetu duhovnih supstancija. To je teorija porijekla, naravi i sudbe duše koju podupire kasniji islamski misticizam.

Dakako da su se javili i religiozni sporovi o duši. Al-Ašari prikazuje učenja rafidita o otjelovljenju *rūḥ Allah* u Ademu i njegovu seobu kroz poslanike i druge kao i sukobno stanje da je čovjek samo tijelo, tijelo i duh, te samo duh *(rūḥ)*. Al-Bagdadi izvještava o istim krivovjernim učenjima o čovjekovoj naravi, te kaže da je teorije o seobi podržavao Platon i Židovi i opisuje vjerovanja hululita u otjelovljenje, među koje uključuje i haladžite. Njegov stav je: »Allahov život je bez *rūḥa* i ishrane, te su svi *arwāḥ* stvoreni, suprotno kršćanskom učenju o vječnosti Oca, Sina i Duha«. Ibn Hazm koristi *nafs* i *rūḥ* naizmjenično za ljudsku dušu. On iz Islama isklju-

čuje sve koji su za gledište o seobi duša, među koje on uključuje i ar-Razija. On apsolutno odbacuje učenje nekih Ašarita o neprekidnom ponovnom stvaranju *rūḥa*. On uči da je Allah stvorio duhove svih Ademovih potomaka prije nego što je anđelima naredio da se prostru pred njim, te da su ti duhovi postojali u al-Barzahu, na najbližem nebu sve dok ih anđeli nisu udahnuli u zametke. Aš-Šahrastani, u svome popisu vjerovanja neznabožačkih Arapa u pogledu prežitka nakon smrti, ne upotrebljava izraz *nafs* ili rūḥ, nego kaže da krv postaje utvarna ptica koja posjećuje grob svakih stotinu godina. Jedan od najvažnijih odjeljaka bavi se sa pravovjernim i krivovjernim učenjima o *rūḥu*. Al-Ḥunefā', ili pravi vjernici, raspravljaju sa sabiitima *(aṣ-ṣābi'a)*, koji su dualisti, emanacionisti i gnostici. Njegova ocjena sabiitskih gledišta vjerno odražava učenja Iḫwān aṣ-Ṣafā', koji uče da je čovjek cjelina sastavljena od tvarnog tijela i duhovnog *nafsa*, te da supstancija *nafsa* potječe od sfera *(al-aflāk)*. On primjenjuje izraz *rūḥānī* na sve duhove, dobre i zle. Njegov opis naravi čovjeka, sa tri duše (biljkovita, životinjska i ljudska), svaka sa svojim ishodištem, potrebom, mjestom i moćima, liči na opis Iḫwān aṣ-Ṣafā'. Ali on odbacuje novoplatonsku ideju da su ljudske duše *(nufūs)* ovisne o dušama nadljudskog duhovnog svijeta a i hermetička učenja da je *nafs*, bitno, zao, i da se spas sastoji u odrješenju *rūḥa* od tvarnih tijela. Doista, aristotelsku analizu ljudske duše, kakva je dana u *O duši* i predana od Aleksandra Afrodizijačkog i Porfirija, uz malu izmjenu su usvojili arapski filozofi, kao al-Kindi, al--Farabi, a oba su napisala *Kitāb an-nafs*, Ibn Sina koji je napisao dva djela, te Ibn Miskavajh, čiji *Tahḏīb al-aḫlāq* ima istu nematerijalnu i funkcionalnu psihologiju za svoju etičku osnovu. Aš-Šahrastani je dovršio dugo traženo tumačenje sukobnih upotreba *nafsa* i *rūḥa* u grčkoj i kršćanskoj baštini, te u kur'anskoj i islamskoj tradiciji. Ali filozofi, čak uz njegovu podršku, nisu mogli nametnuti grčku psihologiju pravovjernom Islamu. *Mutakallimūn* i velika većina muslimana proširila je opseg kur'anske terminologije, ali je zadržala tradicionalna gledišta o naravi duše kao izravnom Allahovom stvaranju koje ima različite kvalitete.

Aristotelov princip netjelesnog karaktera duha, ipak, našao je stalno mjesto u islamskom učenju putem utjecaja najvećeg teologa, al-Gazalija. On određuje čovjeka kao duhovnu supstanciju *(ǧawhar rūḥānī)*, a ne sputanog u tijelo niti utisnutog u njega, niti pridruženog njemu, niti odvojenog od njega, baš kao što Allah nije ni izvan ni unutar svijeta, a jednako i anđeli. Duh posjeduje znanje i opažanje i nije, stoga, akcident. Za Gazalija su riječi *nafs*, *rūḥ* i *qalb* (srce) imena za tu prostu supstanciju koja je sjedište umnih postupaka. Ona se razlikuje od životinjskog *rūḥa*, poboljšano ali smrtno tijelo u kojima se nalaze osjeti. On poistovjećuje netjelesni *rūḥ* sa *an-nafs al-muṭmai'nna* i *ar-rūḥ al--amrī* iz *Kur'ana*. On, onda, izraz *nafs* koristi također za »tijelo« ili nižu narav, koja se mora disciplinirati u interesu etike.

Stav al-Gazalija bio je stav teističkih filozofa općenito, kao i nekih mutazilita i šiita, ali nikad nije prevladao u Islamu. Veliki filozof i teolog, Fahr ad-din ar-Rāzī nije ga mogao primiti. On priznaje snagu učenja o tijelu, te odbacuje, kao neosnovano, gledište filozofa da je *nafs* supstancija koja nije tijelo i da je netjelesan.

Al-Bajdavijev sustav kozmogonije i psihologije sadrži rasprave o: 1) klasi netjelesnih supstancija, 2) nebeskim inteligencijama, 3) dušama sfera, 4) netjelesnosti ljudske duše, 5) njezinom stvaranju, 6) povezanosti s tijelima i 7) njezinom prežitku. Njegova kozmogonija ukratko izgleda ovako: Allah, zbog svoga jedinstva, stvara samo jednu Inteligenciju. Ta Druga inteligencija, koja proistječe prva iz Allaha, je uzrok svih drugih mogućnosti i nije tijelo, ni izvorna tvar ni oblik. Ona je drugostepeni uzrok naredne inteligencije s dušom *(nafs)* i sferom *(falak)*. Tu proistječe iz druge treća inteligencija i tako do desete koja je *rūḥ* iz s. LXXVIII, 38, a koji djelotvorno utječe na svijet elemenata i koji proizvodi duhove *(arwāḥ)* ljudskog roda. Dalje te inteligencije su uzvišeni ili nebeski anđeli, koje filozofi zovu *an-nufūs al-falakiyya* i niži *nufūs*, koji su od dvije klase: zemaljski anđeli, koji nadziru proste elemente, i zemaljske duše, takve kao razumne duše *(anfus nāṭiqa)*, koje nadziru pojedinačne osobe. Osim toga postoje netjelesne supstancije, bez učinka i kontrole, koje su anđeli, neki dobri, a neki zli, i *džini (ǧinn)*, koji su spremni i za dobro i za zlo. Psihologija al--Bajdavija slična je al-Gazalijevoj. Za besmrtnost duše predočava on pet dokaza na temelju razuma, četiri iz *Kur'ana* i jedan iz Predaje. Njegov komentar dodaje da to dokazuje samo da se duša razlikuje od tijela. On, onda, dokazuje da su svi *nufūs* stvoreni kada su njihova tijela dogotovljena. *Nafs* nije otjelovljen u tijelu i nije u njemu zatvoren, ali mu je pridružen kao ljubavnik dragoj. On je povezan sa *rūḥom* koji dolazi iz srca i stvoren je od najfinijih hranjivih čestica. Razumni *nafs* proizvodi snagu koja s *rūḥom* struji kroz tijelo, proizvodeći u svakom organu njegovu vlastitu funkciju. Te funkcionalne moći su zapažajne, a to su pet izvanjskih osjeta, te pet unutrašnjih sposobnosti općeg osjeta, mašta, poimanje, pamćenje i razum, te aktivna sposobnot, koja je voljna i naravna.

Vladajuće islamsko učenje o porijeklu, naravi i budućnosti *ar-rūḥa* i *an-nafsa* potpuno je izloženo u *Kitāb ar-rūḥu* Ibn Kajima al-Džavzija. U vezi sa specifičnom naravi *nafsa*, on navodi sažetke al-Ašarija i ar-Razija te pobija argument ovog zadnjeg da *mutakkallimūn* (teolozi) drže da je čovjek, prosto, osjetilno tijelo i kaže da sav inteligentni svijet smatra da je čovjek oboje, tijelo i duh. *Rūḥ* se poistovjećuje s *nafsom*, te je i sam tijelo, koje se razlikuje u srži *(al-māhiyya)* od osjetilnog tijela, prožimajući tjelesne dijelove kao voda ružu. On je stvoren, ali trajan; on povremeno odlazi od tijela u snu; kada tijelo umre, on odlazi radi prvog suda, vraća se tijelu radi ispitivanja Munkara i Nakīra, te, osim u slučajevima poslanika i mučenika, ostaje u grobu unaprijed osjećajući blaženstvo ili kaznu sve do Oživljenja. On odbacuje Ibn Hazmovo učenje da je Ademovo potomstvo u al-Barzahu gdje čeka vrijeme da bude udahnuto u zametke. On iznosi 116 dokaza za tjelesnost *rūḥa*, 22 pobijanja suprotnih argumenata i 22 opovrgavanja prigovora.

Rani sufije su prihvatili materijalnost *rūḥa*. Al-Kušajri i al-Hudžviri nazivaju *rūḥ* finom, stvorenom supstancijom *('ayn)* ili tijelom *(ǧism)*, smještenom u osjetilno tijelo, kao sok u zeleno drvo. *Nafs* je sjedište prijekora dostojnih svojstava. A sve zajedno čini čovjeka.

Osim filozofskog stava o nematerijalnosti *rūḥa*, koji je al--Gazali učinio pravovjernim, druga tumačenja duha su, u

biti, teozofička. Ibn al-Arabi dijeli »stvari« u tri klase: Allah, koji je Apsolutni Bitak i Tvorac, svijet i neodredljivo *tertium quid* slučajnog postojanja koje je pridruženo Vječnoj Zbilji i vrelo je supstancije i specifične naravi svijeta. Ono je sveopća i zajednička zbilja svih zbilja. Slično, i čovjek je posredno stvorenje, *barzaḥ* između Allaha i svijeta donoseći zajedno Božansku Zbilju i stvoreni svijet, te namjesnik koji povezuje vječita imena i proizvedene oblike. Njegov životinjski duh *(rūḥ)* je od udahnuća božanskog daha, a njegova razumna duša je od sveopće duše, dok je njegovo tijelo od zemaljskih elemenata. Čovjekov položaj kao namjesnika i njegova sličnost božanskom prisuću dolaze od te sveopće duše, koja ima razna druga imena, sveti duh *(rūḥ al-qudūs)*, prva inteligencija, namjesnik, savršen čovjek i *rūḥ* svijeta zapovijedi, a za koju al-Gazali drži da je Allahovo izravno stvaranje. U svome *Fuṣūṣu* on kaže da se Allah pojavljuje Samome Sebi u obliku koji, tako, postaje mjesto očitovanja Božanske biti. To mjesto dobija *rūḥ*, koji je Adem, *halifa* i savršeni čovjek. On razmatra bit i svojstva *rūḥa*, navodeći, među ostalim, pogled, koji je, kaže, »pripisan« al-Gazaliju. On nalazi da su razlike u učenju neškodljive, pošto se svi slažu da je *rūḥ* stvoren. U raspravi o *nafsu* i *rūḥu*, on opisuje kako ljudi mogu doseći odliku »savršenog čovjeka« putem njegovanja kvaliteta *rūḥa* i zatomljivanja *nafsa*.

Njegov suvremenik, pjesnik Ibn al-Farid, povremeno poistovjećuje svoj vlastiti *rūḥ* s onim od kojeg proizlazi svako dobro i sa »polom« *(quṭb)* oko kojeg se kreću nebesa. Al-Kašani objašnjava da je to istovjetnost s najvećim duhom i najvećim »polom«. Sabiratelj komentara pjesnikovog *Divana* tvrdi da su otjelovljenje *(ḥulūl)* i poistovjećenje *(ittiḥād)* s Allahom nemogući, ali postoji stvarno »iščeznuće« *(fanā')* i sjedinjenje *(waṣl) rūḥa* i *nafsa* u Allahovom *nafsu*, budući da je Njegov *nafs* njihov *nafs*.

Abdelkerim al-Džilani vodi taj stav egzistencijalnog monizma u animistički panteizam. On, u djelu *al-Insān al-kāmil* izraze *rūḥ al-qudūs*, *rūḥ al-arwāḥ* i *rūḥ Allāh* drži za posebni aspekt Božanske Zbilje, a ne da budu obuhvaćeni pod zapovijed »Budi!«, niti stvoreni. Taj duh je božanski aspekt u kojem se nalaze stvoreni duhovi svih egzistencija ili bića, senzibilnih i inteligibilnih. Sama egzistencija postoji u Allahovom *nafsu*, a Njegov *nafs* u Njegovoj Biti. Osim toga, svaka senzibilna stvar ima stvoreni duh *(rūḥ)*. Jedan od aspekata anđela iz s. XLII,52, koji se zove Allahova zapovijed *(amr)*, a koji je jedan Allahov aspekt, dan je u Muhammedovom *rūḥu*, koji se poistovjećuje kao *rūḥ* spomenut u ajetu. Anđelski i božanski *rūḥ*, zbog toga, postaje Ideja *(ḥaqīqa)* Muhammeda i on, zbog toga, postaje »savršen čovjek«. *Rūḥ*, koji je specifična narav ljudskog *nafsa*, ima pet imena: životinjski, onaj koji nalaže zlo, nagonski, pokudni i spokojni. Ako božanske kvalitete stvarno opisuju *nafs*, onda imena, kvalitete i biti gnostika *('ārif)* jesu oni isti koji pripadaju Znanome *(Ma'rūf)*.

LEKSIKON ISLAMA

DŽAHILIJA (a. *al-ǧāhiliyya*), oznaka je za doba i kulturno stanje predislamske Arabije. Pojam biva, prigodno, proširen i na predislamski Stari svijet općenito, tj. implicite na staroorijentalne kulture. Općeniti pojam *džahilije* izveden je od aktivnog participa *ǧāhil* (otprilike: »onaj koji ne zna«). U muslimanskom shvaćanju te riječi, *ǧāhilī* označava predislamskog Arapa, koji živi u neznanju pravog, božanskog zakona. Doduše, predislamskim precima se odavalo priznanje za neke vrline, tako posebice za osjećaj časti, hrabrost, gostoljubivost i veledušni postupak s pobijeđenim neprijateljem. Na isti način visoko su se cijenili pjesnici *Džahilije*. Relativno nisko kulturno stanje predislamskih Arapa bilo je, u srednjem vijeku, omiljeni predmet poruge jednog nacionalističkog pravca koji je bio protiv Arapa, tzv. *šuubije*.

DŽAIZ (a. *ǧā'iz*) se općenito smatra jednom od pet zapovijedi (*al-aḥkām al-ḫamsa*) i sinonimom je riječi *mubāḥ*, »dopušten«, a označava radnju koja je pravno neutralna, niti zabranjena niti preporučena ili naređena, za koju nećemo biti nagrađeni, ako je izvršimo, niti kažnjeni ako propustimo to učiniti. Ali *džaiz* je mnogo širi pojam, te svojim značenjem »dopustiv«, »općenito prihvaćen« ne obuhvaća samo *mubāḥ*, već sve što pravno nije zabranjeno, tako *wāǧib*, *mandūb* i *makrūh*. Ta se riječ može shvatiti ne samo kao pravni, već i kao intelektualni termin u kojem slučaju znači ono što nije nezamislivo, bilo da je potrebno, vjerojatno, nevjerojatno ili moguće.

DŽAMIJA (a. *masǧid*); srpskohrvatski naziv *džamija*, primljen preko turskog, potiče od arapske sintagme (*al-masǧid*) *al-ǧāmi'*: velika, središnja džamija u kojoj se obavlja molitva petkom; riječ *mesdžid* upotrebljava se u nas za svaku manju islamsku bogomolju.

Porijeklo džamije.

Riječ se u *Kur'anu* koristi, prije svega, za mekansko svetište, *al-Masǧid al-ḥarām* (s. II, 139, 144, 145, 187, 192, 214; V, 3; VIII, 34; IX, 7, 19, 28; XVII, 1; XXII, 25; XLVIII, 25, 27), a po starijim vrelima već i u mekansko doba. Nadalje se s oznakom *al-Masǧid al-aqṣā* (s. XVII, 1), prema Predaji, mislilo na jeruzalemsko svetište, a u legendi o sedam spavača naziva se *mesdžidom* svetište groba, istina kršćansko, a u svakom slučaju predislamsko (s. XVIII,20). Riječ se, dakle, koristi za predislamska svetišta, koja pripadaju Bogu i gdje se Boga zaziva, premda Muhammed nije mogao priznavati s njima povezane obrede. U tom općem značenju koristi je, sigurno, i ovaj kur'anski iskaz: »A da Allah ne suzbija neke ljude drugima, do temelja bi bili porušeni samostani, i crkve, molitvena mjesta, a i *mesdžidi*« (s. XXII,40). Isto tako, riječ se koristi i u hadisu o abesinskoj crkvi (Buhari, Muslim), i u jednom drugom o židovskim i kršćanskim svetištima groba (Buhari, Muslim). Još Ibn Haldun koristi riječ u najširem značenju hrama, obrednog mjesta neke vjere. Dakle, ona nije neka specifično islamska oznaka, što se slaže s Muhammedovim stavom spram ranijih vjera: budući da je Ibrahim (Abraham) bio musliman (tj. vjerovao u jednog Boga), to je i Davud (David) imao mesdžid.

Glavni mesdžid za Poslanika uvijek je bilo mekansko svetište, već i prije njega zvano također *bayt Allāh*. Bitna optužba protiv Kurejšita bila je da su vjernike protjerali iz *al-Masǧid al-ḥarāma* (s. II,214; V,3; VIII,34; XXII,25; XLVIII,25), što je utoliko nepravednije ukoliko su oni štovali pravog gospodara svetišta. Naime, *al-Masǧid* pripada pravom Bogu (LXXII,18); zato je besmisleno da oni koji u Boga ne vjeruju sprečavaju zazivanje Boga »u Božjoj džamiji« (II,108). Stoga je dosljedno kada se u god. 9. po *Hidžri* obznanilo: mnogobošcima se ne dopušta posjećivati »Božju džamiju« (S. IX,17 i dalje). *Sira* se slaže s *Kur'anom* u tome da je svetost *al-Masǧid al-ḥarāma* Poslaniku, koji se na to navikao od djetinjstva, ostala uvijek nešto samo po sebi razumljivo. Kao i drugi Mekanci, on i njegove pristaše redovito su činili *ṭawāf* oko Kabe i ljubili Crni kamen; često se navodi da je on, kao i njegovi sugrađani, sjedio u Mesdžidu, sam ili s nekim pristašom, ili u sporu s protivnicima. Prenijelo se da je on vrlo često pored Kabe, između jemenskog kuta i Crnog kamena, obavljao *ṣalāt*.

U Meki islamska prvotna zajednica nije imala neko posebno mjesto za svoje bogoslužje. Poslanik je sa svojim prvim muškim pristašom, Alijem, obavljao salat potajice u mekanskim klancima, a isto tako s drugim najstarijim drugovima. Inače se ponajviše govorilo o osamljenim Poslanikovim molitvama, dijelom pored Kabe, a dijelom u njegovoj kući. Da su se vjernici često zajedno molili, moralo bi se samo po sebi razumjeti; to se obavljalo u jednoj kući. Prigodno je i Omar s drugima obavljao obrednu molitvu pored Kabe, jer je

prkosio Kurejšitima. Kada je Poslanik kasnije ukinutu objavu, koja je uvažavala boginje al-Lāt, al-'Uzzā i Manāt, učio (recitirao) u džamiji, sudjelovali su, po jednoj priči, ne samo vjernici, negi i prisutni mnogobošci. Privatno molitvište, *mesdžid*, imao je u Meki Abu Bekr, i to se u svome dvorištu pored vrata; Kurejšiti su mu prigovarali, jer su to gledali žene i djeca, te su mogli biti zavedeni.

Kur'anski objavljena vjera, u principu, je svetište učinila suvišnim. Svako mjesto bilo je po sebi i za sebe pred Bogom jednako, a obredno iskazana smjernost pred Bogom mogla se obaviti svagdje; odatle i Muhammedov iskaz da je cijelu zemlju dobio kao *mesdžid*, dok su se raniji ljudi mogli moliti samo u sinagogama i crkvama te, nadalje, iskaz: »Tamo gdje te zatekne molitveni čas, trebaš obaviti salat, i to je mesdžid«.

Po predaji je Poslanik došao do Medine, jašući na devi, sa Abu Bekrom. Deva se zaustavila na određenom mjestu. Tu je on obavio molitvu; a odmah potom je naložio da se gradi džamija, te je kupio za 10 dinara komad zemlje od dva siročeta, Sehla i Suhejla, koja su bila pod zaštitom Muaza ibn Afra, nakon što je odbio da zemljište preuzme na poklon; stanovao je kod Abu Ejuba dok se džamija i njegov stan nisu dogotovili. Za to vrijeme se molio na raznim mjestima. Po toj predaji, Poslanik je zgradu džamije od početka isplanirao, a izbor mjesta je prepušten ćudi jahaće životinje. Po drugoj predaji, Poslanik se, istina, naselio kod Abu Ejuba, ali je tokom prvog vremena obavljao *ṣalāt* kod Abu Umama Asada, koji je imao privatni *mesdžid*, te koji se zajednički molio sa susjedima. Potom je Poslanik iskazao želju da kupi susjedno zemljište, što je i učinio. Tlo je bilo prekriveno grobovima, ruševinama i palmama, a koristilo se kao logorište deva. Mjesto je očišćeno, palme posječene, a zidovi podignuti. Vjernici su sudjelovali u radu, a kao građevni materijal koristila se, najprije, na suncu pečena cigla, *labin*. Ustrojba se sastojala od dvorišta, koje je okruživao cigleni zid podignut na kamen, a imalo je tri ulaza; vratni potpornji bili su od kamena. Na najprije praznoj strani *kible* (*qibla*, dakle, sjeverni zid) postavljena su posječena palmina stabla kao stubovi, a izveden je krov iznad toga od palminog lišća i ilovače. Na istočnoj strani izgrađene su dvije kolibe iz sličnog materijala za žene, Sevdu i Aišu; njihovi ulazi otvarali su se prema dvorištu i bili su pokriveni tepisima; kasnije je broj narastao na devet kućica za Poslanikove žene. Kako je kibla pomjerena na jug, ostao je nadsvođeni otvoreni prostor sjevernog zida. Pod njim, zvanim *ṣuffa* ili *ẓulla*, zadržavali su se beskućni Drugovi. Građevina je bila gotova nakon sedam mjeseci. Džamija je bila vrlo jednostavna. U stvari je predstavljala samo ograđeno dvorište; krov je činila *ṣuffa* na sjevernoj strani, a vjerojatno je kasnije i strana *kible* dobila nadsvođeni otvoreni prostor, jer je Poslanik izlagao oslonjen na palmino stablo, a to je, sigurno, bilo na toj strani. Džamija je bila dvorište od Poslanikovih stanova, ali, istodobno, i sabiralište vjernika i mjesto zajedničke molitve.

Po vrelima, od početka je Poslanikova nakana bila da odmah izgradi džamiju u Medini; po jednoj kasnoj predaji, čak mu je Džebrail naredio u ime Božje da sagradi Božju kuću. Možda je to obojeno kasnijim prilikama. U svakom slučaju, *mesdžid* nije bio samo svetište. Tako je Poslanik primio u džamiji neznabožačke Sakifite (*Taqīf*) na pregovore, te je čak dao u dvorištu podići za njih tri šatora; i izaslanici Temima kretali su se slobodno po džamiji i pozivali Poslanika da nakon molitve pregovara i s njima. Nakon bitke kod Uhuda proveli su medinski glavari noć u džamiji. Avsiti su tu njegovali svoje ranjenike; jedan zarobljenik bio je vezan za jedan od džamijskih stubova. I mnogo toga sličnog se nalazi u predajama. Još je Omar kao halifa nalazio tuđince da spavaju u kutu džamije.

Sve se to više doimalo kao glavni stan, nego molitveno mjesto u strogom smislu riječi. A s druge strane, džamija je, od početka, služila za zajedničku službu Božju, te time nije dobila karakter samo privatnog Poslanikovog dvorišta. Ono što je Poslanik od početka zamišljao njome, bilo je: Mesdžid se mora stoga, sa rastućim značenjem Islama, brzo razviti u religiozno političko središte nove zajednice. Oba gledišta ne mogu se odvajati u Islamu, osobito starijem. Džamija je mjesto, gdje se vjernici skupljaju oko Poslanika za molitvu, ovdje on drži svoje govore, koji sadrže kako zahtjeve za pokornost Bogu tako i društvene uredbe; odavde je on upravljao religiozno-političkom islamskom zajednicom. Iz medinske džamije razvio se tip islamske džamije.

Poslanikova džamija u Medini nije bila jedina u njegovo doba utemeljena, pa čak, po predaji, ni prva; to je trebala biti džamija u mjestu Kuba. U tom selu zadržao se Poslanik, pri svojoj *Hidžri*, u rodu Amra ibn Aufa, te je tu bio neko vrijeme (ono se kreće od 3–22 dana). Po jednoj predaji, pri svome dolasku je našao džamiju, koju su sagradili prvi doseljenici iz Meke i Ansari i on je u njoj obavio molitvu. Po drugoj, sam je Poslanik utemeljio džamiju na mjestu koje je pripadalo njegovom domaćinu Kulsumu. Kasnije je Poslanik svake subote posjećivao Kubu i tu se molio. Zna se (iz s. IX,108) i za gradnju »džamije na štetu« (*m. aḍ-ḍirār*), koja je osuđena. Po predaji je ova objava nastala u god. 9. po *Hidžri*; kada je Poslanik kretao na Tebuk, reklo mu je pleme Benu Salim da želi graditi džamiju da bi olakšali slabim i starim ljudima, te su molili Poslanika da se tu pomoli i time joj iskaže svoje priznanje. Poslanik je to odgodio do svoga povratka, ali je onda došla ta objava, jer su džamiju utemeljili licemjeri, na poticaj Abu Amira ar-Rahiba koji se borio protiv Poslanika. Moglo bi se pomisliti da se, načelno, nije prihvaćala neka druga džamija do medinska. Ali tada bi se morala odbaciti sva predaja, jer, prema njoj, Poslanik nije bio protiv nove džamije, a njegov gnjev se odnosio samo na to što su je utemeljili goropadni protivnici. U stvari, postoje naznake da su već u Poslanikovo doba postojale razne džamije. Tako u *Kur'anu:* »U džamijama... i milostinju udjeljuju.« (s. XXIV,36 i dalje). Ako je ova objava medinska, teško bi se mogla odnositi na Židove i kršćane; a sasvim je jasan ovaj iskaz: »od tada postite do noći. Sa ženama ne smijete imati snošaja dok ste u itikafu u džamijama« (II,187)

Nastanak džamija nakon Poslanika.

Koje je značenje zadobila medinska džamija već u Muhammedovo doba kao središte vladanja i islamskog obreda, najbolje se vidi po tome što su islamske vojskovode odmah po osvajanju mislile na utemeljenje džamije kao središnjeg mjesta okupljanja.

Prilike su nešto drugačije, već prema tome da li se radilo o novoosnutku ili o već postojećem gradu. Značajni primjeri prve vrste su Basra, Kufa i al-Fustat. Basru je utemeljio Utba

ibn Gazvan kao vojni tabor za zimovanje god. 14, 16 ili 17. po *Hidžri*. Džamija se izgradila u sredini i ispred nje *dār al-imāra*, stan vojskovođe sa zatvorom i *divanom*. Najprije se molitva obavljala na javnom, omeđenom mjestu, a kasnije je cjelina izgrađena od trske i, kada su ljudi polazili u rat, izvlačili su trsku i slagali. Abu Musa al-Ašari, koji je kasnije postao Omarov namjesnik, gradio je od ilovače i za krov koristio travu. Jednako je bilo ustrojeno u Kufi i al-Fustatu.

U drugim slučajevima, muslimani su se smještali u stare gradove, bilo da su bivali osvojeni ili ugovorno zadobijeni. Pri ugovoru pridržavali su sebi jedno mjesto za svoju džamiju. Primjere za to pružaju al-Medain, Damask i Jeruzalem. U prvom je 16. god. Sad ibn Abi Vakas podijelio kuće muslimanima, a Kisrin *īwān* uređen je za džamiju, te je on tu obavio molitvu pobjede. U Damasku, koji je uzet predajom god. 14. ili 15, tradicija je prenijela da je podijeljena Ivanova crkva, tako da je istočna polovica postala muslimanska; ipak se čini da su tu muslimani podigli vlastitu džamiju, i to tik do crkve; a isto tako je sasvim blizu bila *al-Ḥaḍrā'*, palača upravljača, iz koje je, kasnije, vodio izravni ulaz u *maqṣūru*. Ali mogućnost poretka kakav je ustvrdila predaja, nije se mogla odbaciti; on je drugdje valjano posvjedočen: tako su u Himsu (Homsu) muslimani i kršćani dijelili zajedničku zgradu za džamiju i crkvu, a iz izvještaja Istahrija i Ibn Haukala proizlazi da je to još bio slučaj u doba njihovog zajedničkog izvora, al-Balhija (921); slično je potvrđeno i za Dabil u Armeniji.

U Jeruzalemu su postojali posebni odnosi. Muslimani su priznavali tamošnje svetište, te su osvajači u gradu, koji se predao, tragali za njim. U stvari to znači da je Omar god. 17. podigao džamiju na mjestu Sulejmanovog (Solomonovog) hrama. Nedvojbeno je da se *Qubbat aṣ-Ṣaḫra* (»Kupola na stijeni«), koja je zamijenila Omarovu džamiju, nalazi na mjestu starog hrama. Zgrada je bila jednostavna, kao i druge džamije u Omarovo doba. Interesanto je da je i ta jednostavna džamija, kao i druge novopodignute, bila četverokutna; usprkos svojoj jednostavnosti, mogla je primiti 3.000 ljudi.

Još pod Muavijom podignut je na stari način novi grad Kajravan, kao vojni tabor sa džamijom i *dār al-imārom* u sredini.

Džamije nisu postojale samo u gradovima. Kada su se plemena obavezala Poslaniku na Islam, morala su obavljati i *ṣalāt*, te su morala stvoriti islamsko sabiralište. Tako se priča da je već god. 5. pleme Sad ibn Bekr utemeljilo džamiju i koristilo *ezan;* a jednako je rečeno za pleme Benu Džahima, koje je bilo u blizini Meke, da je u god. 8. podiglo džamiju. Džamija u Kubi je bila džamija plemena Amra ibn Aufa, a prema predaji je Benu Ganm ibn Auf bilo zavidno zbog toga, te je izgradilo suparničku džamiju.

Plemenske džamije bile su znak i u Islamu potvrđene samostalnosti plemena. U Medini je, time, postojalo ovo stanje: plemena obično imaju vlastite džamije, a jedna džamija je glavna. Vjerojatno je to slučaj već u doba Poslanika; jer odmah, pri prvim osvajačkim pohodima, džamije su se podizale po tom principu. Omar je pisao Abu Musi u Basru, da on podigne jednu džamiju *li 'l-ǧamā'a* i džamije za plemena, te da petkom ljudi trebaju doći u središnju džamiju; jednako je pisao u Kufu i u Misr; obrnuto, u Siriji, gdje se nastanilo u stare gradove, ne utemeljuju se plemenske džamije. U središnjim džamijama, plemena, zauzvrat, imaju svoja posebna mjesta. Slična svjedočanstva postoje i za Irak.

Te plemenske džamije bile su u doba stranačkih borbi prirodna središta dotičnih plemena, džamija je bila *medžlis*, gdje se vijećalo i s čijih minbera su se ljudi upućivali; često su se, zato, borbe usredotočavale oko tih džamija. »Ljudi vaše džamije« *(ahl masǧidikum)*, bilo je isto što i »vaša stranka«. Slično tome, kad su nastajale nove stranke, dobijale su, naravno, i vlastite džamije. Kasnije se čulo za džamije Hanbalita u Bagdadu, u kojima je uvijek nastajala buka i buna. Dolazilo je do toga da su razne stranke u jednom gradu dijelile glavnu džamiju, ali je, po pravilu, bilo drugačije. Prije svega su suniti i šiiti, po pravilu, imali posebne džamije.

Po starim povjesničarima, gradovi, s kojima su muslimani sklopili pogodbu, dobijali su pristanak da zadrže svoje crkve, dok su u osvojenim gradovima one pripale muslimanima. Ponekad se izvijestilo da su kršćani zadržali određeni broj crkava, tako u Damasku; pošteno govoreći, pitanje je da li je to bila redovita pojava. U svakom slučaju, svagdje su prisvojene mnoge crkve; tamo gdje se masovno prelazilo na Islam, to je onda bilo sasvim i logično. Preuzete crkve su se, katkada, koristile za stanove; kasnije se događalo da su služile za upravu kao divani (Egipat god. 146). Ali je bilo najbliže da se pretvore u džamije. Najznačajniji primjer te vrste je Damask, gdje je al-Valīd ibn Abdelmalik god. 705. oduzeo kršćanima Ivanovu crkvu i dao je nanovo pregraditi, dok je kršćanima ponudio jednu drugu. Osobito u selima, nakon postupnog prijelaza žitelja na Islam, crkve su se pretvarale u džamije. U prvoj islamskoj generaciji u Egiptu u selima nije bilo džamija. Ali kada je al-Memun vodio borbu protiv Kopta, mnoge crkve su pretvorene u džamije. I o džamijama u Kairu je izviješteno da su bile pretvorene u crkve. Tako je jedna džamija, po predaji, trebala biti nedovršena jakobitska crkva, okružena židovskim i kršćanskim grobovima, a sasvim blizu je al-Hakim pretvorio jakobitsku i nestorijansku crkvu u džamije. I druga svetišta, kao i ona »ljudi Knjige«, pretvorena su u džamije (hramovi obožavatelja vatre, stari hramovi i sl.).

Ali, sâm Islam je izgradio povijesne asocijacije koje su uskoro morale dovesti do nastanka novih džamija. Nakon Poslanikove smrti, uspomene na njega bile su tako dragocjene da su mjesta, gdje je on molio, dobila posebno značenje, te su se njegove pristaše najradije tu molile. Brzo su, zato, nastale džamije na putu između Meke i Medine, tamo gdje se, po svjedočenju Drugova, Poslanik molio (tamo gdje se borio, na putu ka Bedru, u Hajbaru, kod Taifa, gdje se molio itd.). Uostalom, na razne načine nastojalo se džamije vezati za uspomene na Poslanika. U Medini su se nalazili *Masǧid al-Baǧla*, gdje su dokazani tragovi njegove životinje, *Masǧid al-iǧāba*, gdje je uslišao neku molbu, *Masǧid al-Fatḥ*, gdje se sjeća pobjede nad Mekancima, itd. Osobito je u Meki bilo mnoštvo mjesta, koja su posvećena uspomenom na njega i stoga su pretvorena u molitvena mjesta. Najplemenitije mjesto za glavnu džamiju bila je Hadidžina kuća, zvana *Mawlid as-Sayyida Fāṭima*, jer se u njoj rodila njegova kći Fatima. Kuću je preuzeo Alijev brat Ukajl, a od njega ju je kupio Muavija i pretvorio u džamiju. Zatim dolazi kuća, gdje je održavao svoje prve tajne sastanke, a stekla ju je mati Haruna

ar-Rašida, prilikom hodočašća god. 787. i pretvorila u džamiju. Ona je kupila i Poslanikovu rodnu kuću, *Mawlid an-Nabī*, i od nje napravila džamiju. Uspomene su se onda proširile i na Poslanikove drugove (Hamzu, Omara i Aliju, Hadidžu, Ajšu itd.), pa su svi dobili svoje mesdžide; nadalje se jednako postupilo sa predislamskim ličnostima koje spominju ranije svete knjige (Adem – Adam, Ibrahim – Abraham, Ismail – Ismael). Tako se u Hidžazu dobio niz džamija, koje su bile povezane s Poslanikom, njegovom obitelji i drugovima, te su stvarale islamsku povijest, a i postale ona.

S druge strane su se u ranijim kršćanskim zemljama preuzela stara svetišta, koja su, putem asimiliranih ranijih religija, bila povezana s tom povijesti. Tako je Omarova džamija u Jeruzalemu, podignuta na mjestu Hrama, poistovjećena sa *al-Masǧid al-aqṣā* (iz s. XVII, 1, te time povezana i sa Poslanikovim noćnim uspećem). U Egiptu je, npr., Ibn Tulunova džamija podignuta tamo, gdje je Musa (Mojsije) govorio sa svojim Gospodarom; postoji i *Masǧid Ya'qūb wa Yūsuf*, a i Ibrahimova džamija, i to na više mjesta. Glavna džamija u Sani bila je izgrađena od strane Nuhovog (Nojevog) sina. Drži se da su se na mjestu kufske džamije molili ne samo Ibrahim, nego i mnogi drugi poslanici, te i svete osobe zvane *waṣī*.

Posebna vrsta džamija, utemeljenih zbog uspomene, bile su one koje su se povezale sa nekim grobom. I tu se povezalo staro i novo. Tako su grobovi otaca bili od davnina sveta mjesta, te se to postupno preuzelo i u Islam. Opća težnja, da se istaknu mjesta prvih vjesnika Islama, prirodno se usredotočila oko grobova gdje su počivali. I u *Kur'anu* se, u vezi sa Sedam spavača, spominje grobni mesdžid (s. XVIII,20). Već u god. 6. po *Hidžri* su drugovi Abu Basira podigli džamiju na mjestu gdje je umro i pokopan. I Poslanik je redovito posjećivao grobove mučenika palih na Uhudu. Mada u prvo vrijeme nema osobite sklonosti da se obilježavaju grobovi, ipak se ta težnja manje snažno očituje kod Ibn Ishaka, koji je umro oko 768. god., nego kod al-Vakidija, koji je umro 823. god.

U 3. st. po *Hidžri* dovršene zbirke hadisa sadrže rasprave o tome da li se grobovi smiju koristiti kao obredna mjesta i, u vezi s tim, da li se pored njih smiju dizati džamije. Hadisi su temeljito protiv toga, što je, sigurno, bilo u Poslanikovom duhu. Tako: »*Ṣalāt* na grobištima *(fī al-maqābir)* je *makrūh*«; »ne sjedi pri grobovima i ne moli se kod njih«. Rasprava u Hadisu držala se, prije svega, toga da su grobna svetišta odbojan židovsko-kršćanski običaj. Premda je to gledanje na grobne džamije uvijek ostalo živo u manjim krugovima, ipak je prevladao običaj da se pri grobovima grade džamije. Tumači Hadisa, kao npr. an-Navavi i al-Askalani objašnjavaju to tako da je zabranjeno samo pretjerano veličanje *(ta'ẓīm)* mrtvih, zbog čega se grobovi ne smiju koristiti kao kibla; inače smije se boraviti u džamiji u blizini groba nekog pobožnog čovjeka.

Oznaka grobne džamije često je *quḅḅa*, riječ koja se koristila za šator, ali, kasnije, i kupolu, koja je obično natkrivala grobove, te je tako općenito postala oznaka za svetište neke svete osobe. I *maqām* označava malo džamijsko molitveno mjesto (»kapelu«) kod groba neke svete osobe. Običaj da se kube koristi za obilježavanje groba svete osobe bio je čvrsto ukorijenjen na bizantskom području. Ali glavna oznaka za svetište uz grob je *mašhad* (mešhed); to označava mjesto, gdje se štuje svetu osobu, a od islamskih grobnih mjesta posebice ono obitelji i drugova Poslanikovih, ali i drugih priznatih svetih osoba.

Korišćenje grobova Muhammeda i njegovih bližnjih za svetišta čini se da se postupno ostvarilo. Muhammed, Abu Bekr i Omar pokopani su uz Ajšinu kuću; kraj nje su stanovali Fatima i Ali. Aiša je dala napraviti zid između svoga stana i grobova, jer su posjetitelji, inače, uzimali sa sobom zemlju s Poslanikovog groba. Kuće Poslanikovih žena ostale su kakve su i bile, dok ih al-Valid nije uzeo u svoje ruke; on ih je porušio i podigao novo zdanje. Grobovi su bili okruženi petokutnim zidom; a sve se nazivalo *ar-Rawḍa*, »vrt«; tek je kasnije iznad toga podignuto kube. Na medinskom groblju *al-Baki* nastao je postupno cijeli niz mešheda. Takve džamije uz grob smatrane su svetima *(muqaddas)*, a posjećivalo ih se radi *barake* (bereketa).

A onda se postupno stvorilo bezbroj svetih mjesta. Tako se gubila granica između džamije uz grob i drugih džamija, vezanih za kakvu uspomenu. Često se autentičnost groba nije mogla ni dokazati. U Mešhed Aliju štuje se Alijev grob, ali Ibn Džubeir dopušta da se on tu ne nalazi. Tamo gdje prevladavaju šiiti, nastalo je mnogo grobnih džamija za *ahl al-bayt*. Ibn Džubeir spominje u Egiptu 14 muškaraca i 5 žena iz Poslanikovog roda, koji se tu štuju. Sve se više stvaralo svetišta uz grob. Nakon Drugova došle su svete osobe, koje su se odlikovale učenošću, askezom ili čudima, upor. aš-Šafiijevo svetište u Kairu i ono Ahmeda al-Bedevija u Tanti.

Uz mnoga grobna svetišta svetih osobnosti iz ranijih vjera, pridošle su i one iz *Kur'ana*. Tako se u Akki pokazuje grobno svetište poslanika Saliha, a u Siriji njegovog sina; i Hudovo je također u blizini Akke, a istočnije grob Šuajba i njegove kćeri; Hudov grob se štuje i u Damasku i u Hadramautu. Često se događalo da je ista sveta osoba bila štovana u više grobnih svetišta. U Medini pokopani Abu Hurejra štovao se ne samo u grobnoj džamiji u Gizi, nego i na raznim mjestima u Palestini.

Kao kube, koje je pokrivalo svetu osobu, te koje je uz nju vezanu džamiju posvećivalo, tako djeluju kube i džamija za blagoslov umrlog. Bio je, stoga, običaj da su moćnici na taj način isticali ne samo svoje očeve, nego da su se za same sebe postarali već za života, podižući takva zdanja. To je, prije svega, bio običaj mamelučkih sultana. Za takva zdanja koristi se naziv *qubba*, iznimno *zāwiya*, a često *turba (turbe)*; u tim »kapelama« često se staralo za redovito učenje (recitiranje) *Kur'ana*, a grob se opremao prekrivačem *(kiswa)*. Mauzolej je mogao biti podignut i uz neku veliku džamiju i odvojen od nje rešetkastom ogradom.

U prvo vrijeme, podizanje džamija bio je društveni posao, na koji je bio obavezan vladar kao zastupnik zajednice i plemena. No uskoro je nastalo mnoštvo džamija, koje su utemeljile pojedinačne osobe. Uz plemenske džamije nastale su i stranačke, pa su tako značajni glavari podizali džamije, koje su bile središte njihove djelatnosti. Kako su džamije dobijale sve više karakter svetišta, postalo je pobožno djelo podići džamiju; postoji hadis, po kojem je Poslanik rekao: »Tko gradi džamiju, Bog mu gradi kuću u raju«; a neki pridodaju: »ako on time stremi licu Božjem«. Džamije su podizali, prije svega, odličnici. Već se u prvo vrijeme namjes-

nik starao za to da sa širenjem Islama nastaju uvijek nove džamije. Oko god. 1.000, namjesnik Medije izgradio je, kažu, 3.000 džamija i noćišta.

U Egiptu je al-Hakim naredio da se god. 1012–1013. pobroje kairske džamije, te se dobio broj od 800; god. 1062. umrli al-Kudai brojao je također džamije, te je naveo broj od 30.000 ili 36.000, što je pretjerano; isti taj fantastični broj od 30.000 spominje već Jakubi za Bagdad. Čini se da je pretjerano kada je Ibn Džubeir čuo u Aleksandriji da je postojalo 12.000 ili 8.000 džamija. U Basri, gdje je Zijad podigao sedam džamija, broj novih se stalno povećavao, pa se navodi (pretjerani) broj od 7.000. U Damasku je Ibn Asakir (u. 1176) pobrojao 241 unutar i 148 izvan grada. U Palermu je Ibn Haukal nabrojao preko 300, a u selu poviše grada 200 džamija. U nekim ulicama bilo je po 10 džamija, strijelomet udaljenih jedne od druge; prigovaralo se da svatko hoće za sebe imati džamiju. U stvari se skoro može reći da je razvitak doista išao u tom pravcu; Jakubi spominje jednu džamiju u Bagdadu za činovnike poreznog ureda, a neki istaknuti učenjaci imali su praktično svoje džamije. Događalo se da neki pobožni čovjek utemelji vlastito molitveno mjesto. God. 1273. izgradio je Tadž ad-din džamiju s posebnim odjeljkom, u kojem je on sam obavljao molitvu i meditirao. Ovako utemeljene džamije vrlo često su se zvale po imenu utemeljitelja, a džamije uz grob ili vezane uz neku uspomenu po čovjeku kojem su zavjetovane. Događalo se da se džamija nazove po pobožnom čovjeku koji se u njoj zadržavao, a medresa se mogla nazvati po njezinom voditelju ili učitelju. Konačno, džamija je mogla dobiti ime po svome položaju ili nekom obilježju na zgradi.

Osim pravih džamija, al-Makrizi spominje 8 molitvenih mjesta (*muṣallā*) u Kairu, ponajvećma na groblju. Riječ *muṣallā* može označavati svako mjesto za molitvu (uspor. s.II,119), stoga i džamiju, ili neko određeno mjesto u džamiji. U Palestini postoji mnoštvo otvorenih molitvenih mjesta, koja imaju samo mihrab. Sam Poslanik je pripovijedao da je »na obje svetkovine« izlazio na *muṣallu*, koja je pripadala plemenu Benu Salim. Taj običaj, da se na bajramske praznike obavlja molitva na *musalli* izvan grada, postao je dio *sune*. Njegova primjena je posvjedočena za više gradova. U Medini je, kasnije, podignuta džamija na jednoj *muṣalli*, a već je bila novina da je Mervan uveo minber. Kratko nakon 300. god. po *Hidžri* spominje se jedna *muṣallā* izvan Hamadana, a u Bagdadu *al-muṣallā al-'ātiq*, zatim u Kufi, Mervu, Fergani itd. Ibn Batuta posvjedočuje *muṣallu* u Španjolskoj i Tunisu, kao i u Indiji. Običaj molitve na *muṣalli* čini se da se kasnije općenito napustio. U 9. st. je u Egiptu izgrađen mesdžid Aksunkur, isključivo za hutbu prilikom molitve petkom i za svetkovine.

Džamija kao središte bogoslužja.

Povijest džamije pokazuje da se povećava njezin sveti karakter. Svetost, koja se vezala za svetišta uz grobove, prenijela se brzo na velike i ugledne džamije. Izraz »kuća Božja«, *bayt Allah*, koji se najprije koristio za Kabu, sada je mogao označiti svaku džamiju. Promjena se vidi i iz toga što je Mameluk al-Melik az-Zahir Bejbars odbio podići džamiju na logorištu deva, jer je to nedolično mjesto.

Posebice su sveti bili u Božjoj kući mihrab i minber s jedne, te grob, prije svega u Medini, s druge strane. Posjetitelj je tražio *baraku* dijelom doticajem groba ili rešetke koja ga okružuje, a dijelom molitvom u njegovoj blizini. Inače, u džamijama često su postojala posebna sveta mjesta. U Kubi i Medini bijahu blagoslovljena mjesta, gdje je Poslanik običavao stati. U drugim džamijama tražila su se osobita mjesta tamo, gdje je neka sveta osoba sjedila ili gdje se dogodila izvanredna stvar, kao u Amrovoj džamiji i azharskoj džamiji ili u džamiji u Jeruzalemu. Pobožni posjetitelj činio je *tawāf* između takvih mjesta.

Povećanje svetosti imalo je za posljedicu da nije svatko mogao posjetiti džamiju, kako je to bilo u Poslanikovo doba. Još u prvom umajadskom dobu kršćani su se mogli slobodno kretati po džamiji. Muavija je sjedio sa svojim kršćanskim liječnikom u džamiji u Damasku. Po Ahmedu ibn Hanbalu, »ljudi Knjige« i njihovi službenici, ali ne i neznabošci, mogli su posjećivati medinsku džamiju. Kasnije im je to bilo zabranjeno, što se nastojalo vezati za Omara. Strogi moralist kao što je Ibn al-Hadž nalazio je nedoličnim da se redovnicima, koji su pleli hasure za džamije, dozvoljava da u njih ulaze. Prilike nisu bile uvijek iste. U Hebronu su Židovi i kršćani imali pristup Ibrahimovom (Abraham) svetištu uz naknadu, sve dok Bejbars to nije zabranio god. 1265.

Po nekim predajama, nečist čovjek ne smije posjećivati džamiju, a kasnije se istaklo da se abdest ne smije uzimati u samoj džamiji. Običaj da se u džamiji skinu sandale posvjedočen je za doba Abu Ubajda (2. st. po *Hidžri*), a spominje se i kod Abu Davuda. At-Tabari ga pomjera već u Omarovo doba. No običaja se nije pridržavalo u svakom dobu. U 8. st. su se skidale cipele u umajadskoj džamiji samo u *maqṣūri*, jer je tlo bilo prekriveno hasurama; ali god. 827. je neki egipatski inspektor naredio da se u džamiju ulazi samo bosim nogama. Općenito se stvaraju određena uljuđena pravila, koja čuvaju dostojanstvo bogoslužne kuće: ne uvoditi životinje, ne vikati glasno, na svečane službe Božje dolaziti lijepo obučen i namirisan, itd.

Zanimljivo je pitanje pristupa žena u džamiju. Mnogi drže da njihova prisutnost nije poželjna, a drugi da im se ne smije priječiti pristup, ako s tim nije povezana neka smutnja; one ne smiju dolaziti ni namirisane u džamiju. Neki hadisi kažu da džamiju trebaju napustiti prije muškaraca. Događalo se i to da im se zatvarao određeni odjeljak džamije. To je činio namjesnik Meke god. 869., tako da je između stubova dao nategnuti konopce. Za vrijeme mjesečnog pranja, žene, prema nekima, ne bi smjele posjećivati džamiju. U današnjoj Medini je jedan odjeljak zatvoren za žene drvenom rešetkom. Ranije su se tu žene zadržavale pozadi u džamiji; u Jeruzalemu postoji za njih posebna *maqṣūra*. Ibn al-Hadž hoće ih najradije sasvim isključiti, te se za to poziva na Aišu.

Ma koliko je džamija postala sveta, ipak se nikada nije sasvim gubio njezin stari karakter javnog sastajališta, te je služila, dakle, i za nebogoslužne svrhe. Veliki poslovi su se utanačivali u džamiji ne samo u doba Umajada. U 8. st. je Ibn al-Hadž pričao s negodovanjem da se u džamijama obavlja trgovina. Stranci su mogli uvijek sjesti u džamiju i porazgovarati se; imali su pravo tu i prenoćiti, no, prema nekima, samo ako nema konačišta. U džamiji se znalo jesti, pa i svečane ručkove održavati, prosjaci i nosači su znali vikati.

Aš-Širazi (u. 1083) je navodio kao pobožno djelo to da je donosio u džamiju jelo i tu ga dijelio sa svojim učenicima. U džamiji al-Azhar još oko 800. god. bio je običaj provesti ljetne noći, jer je bilo hladno i ugodno.

Kao mjesta bogoslužja, džamije su, najprije, »kuće, koje se voljom Njegovom podižu i u kojima se spominje Njegovo ime« (s. XXIV,36), tj. za službu koju je On naredio Zakonom, za obredne radnje *(manāsik)*, za molitvene skupove *(ǧamā'āt)* i druge vjerske dužnosti. U Medini je Poslanik, nakon nekog puta, odmah išao u džamiju i obavljao dva *rekata (rak'a)*, a drugi su to činili za njim, te je postalo pravilo. Svakodnevne molitve, koje su se mogle obavljati svagdje, bile su od posebne zasluge, ako su se obavljale u džamiji, jer su izražavale vezanost za zajednicu. Jedna zajednička molitva kaže se, vrednija je 20 ili 25 puta nego *ṣalāt* pojedinca u kući ili dućanu. No ako jako pada kiša, onda vjernik može moliti kod kuće.

Prednost skupne molitve posebno vrijedi za molitvu petkom, *ṣalāt al-ǧum'a*, koja se može obaviti samo u džamiji i koja je osobna dužnost za svakog muškog, punoljetnog, slobodnog muslimana. Porijeklo te službe Božje nije znano, ali je značenje, u starije doba, bilo u tome da se svi dijelovi islamskog tabora, koji su se, inače, držali plemenskih i posebnih džamija, sakupe u glavnoj džamiji pod vodstvom glavnog vode. Glavna džamija, koja je upravo zato bila osobito velika, zvala se odgovarajućim imenima (*al-masǧid al-a'zam, al-masǧid al-akbar, al-masǧid al-ǧamā'a, masǧid ǧāmi'* itd.).

Način nazivanja se mijenjao tokom vremena. U Omarovo doba postojao je u svakom gradu samo jedan *mesdžid džami* za molitvu petkom. Ali kako je zajednica gubila karakter vojnog tabora, a Islam zamijenio ranije religije, javila se potreba za više takvih džamija, kako na selu tako i u gradu, pa su i nastajale.

Što se tiče sela *(al-qurā)*, Amr ibn al-Asi je u Egiptu zabranio seljacima da provode bogoslužje petkom, uz obrazloženje da ga mora voditi vođ zajednice. Iznimno se, kasnije, držala *hutba* bez *minbera*, samo s oslonom na štap (po Poslanikovom uzoru), sve dok Mervan god. 749. nije u egipatska sela uveo minber. U 4. st. po *Hidžri* spominje Ibn Haukal mnoštvo *minbera* u regionu Istahra i neke blizu Merva, te u Transoksaniji, a al-Makdisi u nekim drugim perzijskim krajevima.

U pogledu gradova, šafiiti su se čvrsto držali prvotnih prilika, time što su dozvoljavali u gradu samo jednu džamiju za molitvu petkom. Kada je Saladin došao na vlast god. 1174, imenovao je šafiitskog glavnog kadiju, te se molitva petkom držala samo u Hakimovoj džamiji kao najvećoj. Ali je 1266. god. Bejbars dao prednost Hanefitima, te se ta molitva obavljala u više džamija. U doba Umajada, a dijelom i Abasida, broj takvih džamija u gradovima bio je još sasvim mali. Shodno najstarijim urbanističkim planovima, one su se vrlo često nalazile usred grada, okružene poslovnim četvrtima. Istahri spominje kao novinu u Islamu to da je al-Hadžadž izgradio jednu džamiju za molitvu petkom u al-Vasitu na zapadnoj obali rijeke, premda je na istočnoj već postojala jedna. Za većinu gradova, pisci navode samo po jednu takvu džamiju; no kasnije se to mijenja, pa Ibn Džubeir god. 1185. nabraja u Bagdadu u istočnom dijelu grada tri, a u cijelom gradu jedanaest, a u Kairu, po al-Makdisiju, kratko po fatimidskom osvajanju, bilo ih je pet. Budući da se radi o prvotno samostalnim gradskim četvrtima, princip, da svaki grad ima samo jednu džamiju za molitvu petkom, nije bio napušten. Nakon što je bogoslužje petkom bilo oslobođeno strogih ograda, rastao je vrlo brzo broj džamija za tu službu. Ibn Dukmak (oko 1398. god.) navodi u Kairu samo osam ali je to očito samo dio liste, jer očuvani dijelovi njegove knjige navode preko dvadeset, dok al-Makrizi (u. 1442) nabraja 120. To se očituje i u jeziku. Dok natpisi iz 8. st. prilično velike džamije nazivaju *mesdžid*, većina ih se u 9. st. zove *džami*. Općenito, doduše, *mesdžid* se može koristiti za svaku džamiju, ali se posebno koristi za manje i manje značajne džamije. Danas se naziv »džamija« kreće u pravcu normalne oznake donekle velike džamije.

»Spominjanje imena Božjeg« obavlja se u džamijama ne samo putem službenih obrednih čina. Već se u Poslanikovo doba govorilo da je on sakifitske izaslanike udomio u džamiji, u kojoj su oni gledali redove vjernika i mogli slušati noćno učenje (recitiranje) *Kur'ana*. Prema tome je učenje *Kur'ana* već rano bilo poučno i pobožno djelo. U doba al-Makdisija *qurrā'* (»učači«) su se sakupljali u Nišapuru zorom svakog petka u džamiji i učili (recitirali) sve do podneva, a on priča da su *aimmat al-qurrā'* (vodeći »učači«) svaku večer u Amrovoj džamiji u Egiptu zasjedali i učili *Kur'an*. Uz kur'ansko učenje dolazilo je pominjanje i hvaljenje Boga, sve ono što se zvalo *zikr (ḏikr)* i što je osobito gajio sufizam. I taj oblik obreda obavljao se u džamijama. U umajadskoj džamiji i drugima u Damasku držao se *zikr* zorom u petak. U *Mesdžid al-aksi* održavali su hanefiti *zikr*, a učili su po jednoj svesci. U Egiptu su Ahmed ibn Tulun i Humaravajh nastanili 12 ljudi u jednoj sobi pored minareta kako bi hvalili Boga, a tokom noći su to činila četvorica od njih naizmjenice recitirajući *Kur'an* i pobožne kaside. Džamije i posebice mauzoleji imali su, po pravilu, stalno namještene učioce za podučavanje *Kur'anu*.

Vjerske besjede u džamiji nisu se držale samo petkom. U Iraku se, u al-Makdisijevo doba, izlagalo svako jutro, navodno po suni al-Abasa. Ibn Džubeir je u Nizamiji u Bagdadu slušao šafiitskog reisa da izlaže s minbera u petak nakon popodnevne molitve *('aṣra)*. Njegovo izlaganje bilo je praćeno vještim učenjem *Kur'ana* od strane »učača« koji su sjedili na sjedalima, a bilo ih je preko dvadeset. Neslužbena vjerska izlaganja, koja se, uostalom, nisu držala samo u džamijama, ponajviše su održavali posebni ljudi, *quṣṣāṣ* (množ. od *qāṣṣ*). Kao prvi je svoje govore držao Temim ad-Dari u Medini, za halife Omara, prije nego što bi on došao na molitvu petkom, a za Osmana mu je bilo dozvoljeno da govori u džamiji dva puta u sedam dana. U Amrovoj džamiji u Kairu već se god. 38. ili 39. po *Hidžri* postavio jedan *qāṣṣ*, koji je postao i kadija; povezivanje ove dvije službe i inače se događalo. Djelatnost tih ljudi potvrđena je i u iračkim džamijama u doba Abasida. *Qāṣṣ* je, stojeći, čitao iz *Kur'ana*, a onda držao, sjedeći, objašnjavajući i poučni govor, čiji je cilj bio pobuditi u ljudima bogobojaznost. Njegov govor se zvao *ḏikr* ili *wa'ẓ* odnosno *maw'iẓa*, te se *qāṣṣ* zvao i *muḏakkir* ili *wā'iẓ* (vāiz). Te govore nisu držale samo službene osobe. Askete su nastupale u raznim džamijama i skupljali su oko sebe zainteresirane slušatelje.

Neslužbenom propovijedi je tako potpunoma ovladao

narodski sufizam, te kasniji autori, kao al-Meki, teško da su takve džamijske »pripovjedače« uopće mogli ubrojiti među teologe (*mutakallimūn*). Al-Makrizi pravi, stoga, razliku između *al-qaṣaṣ al-ḫāṣṣa*, redovitog poučnog govora u džamiji, i *al-qaṣaṣ al-'āmma*, koji se sastoji u tome da se ljudi okupe oko raznih govornika, što je *makrūh*. I drugi su bili kritični prema *quṣṣāṣima*, pa je Ibn al-Hadž želio da se njihovo djelovanje zabrani, jer drže »slabe« besjede. No usprkos kasnijim izričitim zabranama, još su, npr., god. 1184. cvjetali *vaizi* u bagdadskim džamijama, a u 9. st. u azharskoj džamiji držao se *vaz*, kao i *zikr*.

U džamijama je postojao običaj da se boravi i meditira (*i'tikāf*). Riječ *'akf* označava u *Kur'anu* obredno štovanje predmeta kulta, a isto tako obredni boravak u svetištu, koji se, npr., zbivao u mekanskom hramu (II,119; XXII,25). U vezi s tim se govori da vjernici u mjesecu ramazanu ne smiju stupati u doticaj sa ženama, pa se kaže: »*'ākifūn fī al-masāǧid*«, što se izravno odnosi na boravak u džamiji. Poslanik je 10 dana pred ramazan obavljao *i'tikāf* u medinskoj džamiji, a u godini smrti 20 dana. Džamija je u to doba bila puna koliba od palminih grana i lišća, u kojima su *'ākifūn* boravili. Običaj je bio povezan sa odricanjem u tom mjesecu. Tokom početnog razdoblja, on je spadao u uvježbavanje novopreobraćene osobe. Omar je naredio (godine 14/635)* ljudima iz Medine i pokrajina boravljenje (*al-qiyām*) u džamiji tokom ramazana. Običaj se održavao i uvijek je igrao veliku ulogu među asketama. Bilo je pobožnih ljudi, koji su cijelo svoje vrijeme provodili u džamiji, a o jednom se priča da je stanovao u minaretu Amrove džamije. Sad ad-din (u. 644) boravio je, ne govoreći, u umajadskoj džamiji tokom ramazana. Općenito se noćno boravljenje u džamiji vrlo rano ukorijenilo u Islamu; prema Hadisu, Poslanik je često obavljao u džamiji noćni *ṣalāt* s vjernicima; odatle je potekla preporučljiva noćna molitva, uz bdijenje (*tahaǧǧud*), a posebice molitva *tarāwīḥ*. Tokom noći ramazana postojale su u džamiji svetkovine, a isto se zbivalo i pri drugim prilikama, tako za Novu godinu, pokatkad za mladi Mjesec i u sredini mjeseca. Tada se džamija osvjetljavala, jelo se i pilo, kadilo se, te provodio *zikr* i *qirā'a* (»čitanje«, učenje *Kur'ana*). Molitva petkom u ramazanu posebice je bila svečana, a tokom fatimidskog vremena sam je halifa držao hutbu. Džamije, posvećene nekoj svetoj osobi, imale su svoju posebnu svetkovinu na njegov dan rođenja. Ove svetkovine su većinom lokalne, te postoje često različitosti u narodnim običajima.

U svemu, džamije preuzimaju ulogu hrama. Kao i kod Kabe, i u vezi sa džamijama sa grobovima svetih osoba obavlja se *ṭawāf*. Tu se zbivaju i posebno važne radnje. U doba nesreće, ljudi traže džamije da izmole pomoć, za što se obavlja posebna molitva. Poneke džamije posjećuju neplodne žene; zatim se u njima daje zakletva, a to posebno vrijedi za Kabu, gdje se vješaju pismene obaveze; i ugovaranje braka često se obavlja u džamiji, a posebice rastava braka.

Sporno je da li se mrtvo tijelo unosi u džamiju i da li se tu baš smije obaviti *ṣalāt al-ǧināza* (dženaza). Po Hadisu se to znalo dogoditi. Teoretski je to aš-Šafii dozvoljavao, a drugi su branili. Praktički se to uveliko dozvoljavalo. Omar je obavljao molitvu za mrtvog Abu Bekra u Poslaničkoj džamiji, a tamo su i njega samoga nosili; kasnije je postao općeniti običaj da se obred obavlja tik uz Poslanikov grob (u Medini), a uz vrata Kabe (u Meki); poneki su napravili čak sedam puta *ṭawāf* sa tijelom oko Kabe. Ta neizvjesnost je i dalje ostala, te se učenjaci nisu slagali u pogledu zabrane. U Perziji je bio običaj da obitelj umrlog, tri dana nakon smrtnog slučaja, dođe u džamiju i primi saučešće.

Čim je džamija postala stvarno svetište, postala je i cilj pobožnih posjetitelja. To vrijedi, prije svega za džamije vezane za neku uspomenu na Poslanika ili sveca. Među njima se uskoro ističu tri kao posebno hodočasničke džamije. U jednom Hadisu se kaže: »treba ići kao cilju ka tri džamije: *al-Masǧid al-Ḥarām*, Poslanikovoj džamiji i *al-Masǧid al-aqṣā*«. Premda su te tri džamije službeno dobile posebno mjesto i druge su se isticale, tako ona u Kabi. Pokušalo se i džamiju u Kufi uzdići na rang prve tri, ne s uspjehom. Mekansko svetište je, ipak, zadržalo hadžom označenu prednost.

Zdanje džamije.

Prve džamije ponajprije su predstavljale samo otvoreni, ograđeni prostor sa *ẓullom*. On je, ponekad, bio, kao u al-Fustatu, obrastao drvećem i, uostalom, šljunkom pokriven (Medina, a kasnije Basra i Kufa). To je moglo tako potrajati dotle dok su Arapi u svome jednostavnom vojnom taboru kao zatvoreni sloj održavali stare običaje.

Omar je promijenio kako medinsku tako i mekansku džamiju. On je proširio Poslanikovu bogomolju tako što je uključio Abasovu kuću; gradio je, kao i Poslanik, od *labina*, palminih stabala i lišća, te time proširio nadsvođeni i otvoreni prostor. I u Meki se njegovo djelo sastojalo samo u proširivanju. I Osman je proširio obje džamije, ali je uveo važnu novinu jer je, kako za stubove tako i za zidove, koristio otesani kamen i gips, a za krov tikovo drvo.

Sve te novine malo su u skladu sa jednostavnim načinom gradnje prvotnog grada. Na primjer, Kufa i Basra su, najprije, građene od trske, a nakon više požara od *labina*. U Kufi se, na Omarov nalog, povećala džamija tako da se povezala sa namjesnikovim staništem. Pri tome je graditelj bio Perzijanac, Ruzbeh ibn Buzurdžmihr. On je koristio pečenu ciglu za gradnju, a u džamiji gradio sa stubovima, koji nisu postavljeni na stranama, nego na zidu kible.

Začeci nove arhitekture razvili su se snažno pod Umajadima. Već pod Muavijom ponovo se pregradila kufska džamija. Koristio je neznabožca-graditelja, koji je dovukao stubove iz al-Ahvaza, a onda ih povezao olovom i željeznim klinovima, te ih nadsvodio; te trijemove sa stubovima izgradio je pri sjevernom, istočnom i zapadnom zidu. Sada je džamija, umjesto 40.000, mogla primiti 60.000 ljudi. Slično se poduzelo i u Basri, Meki i Kairu. Tako je Amrova džamija god. 672. proširena prema istoku i sjeveru; zidovi su presvučeni gipsom, a krovovi ukrašeni; iz toga proizilazi da se i ovdje prvotni nadsvođeni otvoreni prostor na južnoj strani tokom prvog umajadskog doba pretvarao u natkrivene trijemove. Tako su se, tokom tog vremena, a dijelom i ranije, prvotne jednostavne i skučene džamije djelomično proširile, a djelomično pregradile. Na taj način, prvotni otvoreni prostor za skupljanje neosjetno se razvio u dvorište okruženo trijemovima sa stubovima. Uskoro je u dvorištu iskopan zdenac – i eto uobičajenog džamijskog tipa.

* Vidi napomenu na stranici 13.

Još su korjenitiji bili graditelji pod velikim graditeljskim narušiteljima, Abdelmelikom i njegovim sinom al-Validom I. Prvi je sasvim uklonio prvotnu džamiju u Jeruzalemu, te su njegovi bizantski majstori podigli Kupolu na stijeni. Jednako se al-Valid malo obazirao na najstarije oblike, kada je dao u Damasku Ivanovu crkvu pretvoriti u umajadsku džamiju. Sada se džamija nadovezuje na starije monumentalne zgrade. Graditeljska djelatnost al-Valida raširila se i na al-Fustat, Meku i Medinu.

Ta revolucija u odnosu na stare prilike nije, naravno, mogla proći bez otpora. Kada su kršćanski graditelji opremali Poslanikovu džamiju mramorom, mozaikom, školjkama, zlatom itd., a al-Valīd god. 711. djelo razgledao, jedan starac je primijetio: »Mi smo gradili u stilu džamija, a Vi gradite u stilu crkava«. Hadisi su bili protiv pretjeranog ukrašavanja, te su to držali najavom smaka svijeta. Nepovjerenje pobožnih ljudi u velike džamije nalazi izraza u jednom hadisu, prema kojem je Poslanik rekao: »Doći će vrijeme ponad moje zajednice, kada će se ona nadmetati ljepotom džamija; no tada će ih ona samo malo posjećivati«.

Najstarije jednostavne džamije nisu imale minaret. Kada je uveden *ezan* (*aḏān*, poziv na molitvu), Bilal je pozivao sa krova najviše kuće, koja se nalazila u blizini džamije;na dan zauzeća Meke, Bilal je, po Poslanikovom nalogu, pozivao od Kabe, a po al-Azrakiju – s krova. Ali pozivači, tokom prvog vremena, nisu uvijek pozivali na molitvu s nekog uzvišenog mjesta.

Veliko značenje za povijest minareta ima al-Valīd (705–715), premda je, već prije njegove vladavine, god. 703., Hasan ibn Numan izgradio Sidi Ukbu u Kajravanu s jednim minaretom. Uz umajadsku džamiju u Damasku ide i minaret. Danas ona ima tri minareta, a tako je bilo i u Ibn Džubeirovo doba. Prema izvorima, preuzeti su od stare kule ili od nekog hrama vatri i dva su gradili Bizantinci, a jedan je djelo muslimana (sjeverni). U Meki je al-Valīd gradio dijelom šiljke, a dijelom minarete; oni su se kasnije namnožili, tako da ih Kutb ad-din spominje 7. Isto tako je on gradio i u Medini 4 kule, ali je Sulejman dao god. 715. jugozapadnu kulu porušiti, jer je odatle padala mujezinova sjena na njega, kada je stanovao u kući Mervana ibn al-Hakama. Još u Ibn Džubeirovo doba bila su tri minareta, a tek je 1306. god. Muhamed ibn Kalaun ponovo podigao četvrti. Nakon al-Valida, minareta su se umnožila. Prema tome je on bio prvi koji je u Hidžazu i Siriji uveo minaret. Inače ih je drugdje bilo i prije. Tako je namjesnik Zijad god. 665–666. izgradio džamiju od cigli i podigao minaret od kamena. A i god. 673. je u al-Fustatu na svakom kutu Amrove džamije podignuta po jedna kula. Minaret ima tri uobičajena naziva: *ma'ḏana* ili *mi'ḏana*, »mjesto pozivača na molitvu«, koje se danas koristi općenito u Egiptu i Siriji; *ṣawma'a* je naziv u Sjevernoj Africi; a najuobičajenije je *manāra*, (minaret, munara) a znači svjećnjak, čirak, te stajalište, mjesto, na koje se sklanja svjetlost; ali i svjetionik, kao i granični kamen ili putokaz ili stražarsku kulu. Vjerojatno je riječ potekla od stražarskih kula, za koje se zna da ih je bilo niz na obali i da je svaka *manara* davala svjetlosnim znacima obavijesti o kretanju neprijatelja. Džamijske kule dobile su svoje ime zbog sličnosti sa takvim stražarskim kulama.

Drži se da su minareti, koje je Muavija naredio da se podignu u Egiptu, nastali ne samo za pozive na molitvu, nego i za noćna pobožna bdijenja, na kojima su mujezini »učili« (recitirali) *Kur'an*, te ih je sam Maslama ibn Muhalad, koji ih je dao izgraditi, koristio za *i'tikāf*. Jedan asket, koji je umro 1076. god., stanovao je u minaretu Amrove džamije. To dokazuje i značenje minareta, koje se izražava riječju *ṣawma'a*, što bi značilo svetačka ili iskušenička ćelija. To korišćenje minareta zadržavalo se tokom cvjetanja Islama. Tako je Ibn Džubeir našao u zapadnom minaretu umajadske džamije ćelije za pobožnjake, a u najgornjoj odaji, gdje je al-Gazali boravio u *i'tikāfu*, zadržavao se neki *zāhid;* i Ibn Tumert je tu stanovao, a Abdelatif je tu našao druge pobožne ljude.

Stare džamije su se sastojale od dvorišta i otvorenih trijemova koji su se pružali duž zidova; ovi su se zvali *al-muġaṭṭā*, jer su bili pokriveni krovom. U Palestini su se postavila vrata između trijemova i dvorišta, te se čini da su trijemovi bili zatvoreni, što je vezano za zimu u tim krajevima. Na strani kible su trijemovi bili osobito prošireni, jer se tu skupljalo ljudstvo. Prostor između dva reda stubova zvao se *riwāq* (množ. *arwiqa* ili *riwāqāt*). Povećavanja su se često sastojala u proširenju *arwiqa*.

Dvorište se zove *ṣaḥn*, a prostor koji okružuje džamiju *finā'*. Dvorište je često bilo obraslo drvećem (tako u Amrovoj džamiji). U Medini i danas postoje nasadi u *rawḍi*. Inače je dvorište bilo pokriveno šljunkom, ali se to promijenilo sa finijim načinom gradnje. Često je bilo, kao u Ramli, da su trijemovi bili popločani mramorom, a dvorište kamenim pločama.

Zatvorene prostorije nisu, najprije, postojale u trijemovima. Promjena je u tom pogledu došla s uvođenjem *maqṣūre;* to je odio (pregrada) koji se izgradio u blizini mihraba za vladara. Predaja se slaže da je *maqṣūra* uvedena da bi se spriječili napadi na vladare. Po jednima je to prvi napravio Osman, a po drugima namjesnik Medine Mervan ibn Abdelhakam nakon atentata nekog Jemenca god. 664., i to od tesanog kamena i s prozorom; neki navode i Muaviju kao začetnika. No, u svakom slučaju, ona se koristi početkom umajadskog doba. Onda su i namjesnici počeli graditi po pokrajinama. Al-Mahdi ih je, opet, prvi dao god. 777. zabraniti po pokrajinama, a al-Memun htio je čak maknuti sve te odjeljke iz mesdžid-džamija, jer je njihovo postojanje od Muavije uvedena *suna*. To se nije dogodilo, nego su se, obrnuto, *maksure* još više proširile. U Kairu se, npr., u džamiji al-Asker sagradila *maksura*, a u džamiji Ibn Tuluna je postavljena uz mihrab, te joj se moglo doći iz upravljačeva doma. *Maksura* je išla uz velike džamije. Premda je ona uvedena za izdvajanja vladara, što su strogi vjernici osuđivali kao nešto neislamsko, ona je, postupno, služila i za druge svrhe. Ibn Džubeir spominje tri u umajadskoj džamiji: staru, istočnu, za Muaviju i ostale vladare, zatim u sredini džamije, gdje se nalazio minber, te zapadnu, gdje su hanefiti obavljali nastavu i molitvu. Osim toga je postojala i mala, sa drvenim rešetkama ograđena prostorija, koja se dijelom zvala *maksura*, a dijelom *zavija*. Općenito je bilo mnogo *zavija* povezanih uz džamije, koje su koristili oni koji su izučavali znanosti. Dok su prvotno svi oni bili zajedno, postupno su se počele graditi posebne prostorije za pojedine kategorije (*qurrā'*, pravnike, itd.). Ili bi se u glavnom prostoru zatvarale male prostorije, ili bi se gradile nove prostorije u sporednim zgradama. U

prvom slučaju su se dobijale navedene *maksure* ili *zavije*. Ibn al-Hadž kaže da se često medresa napravila tako što se jednostavno ogradom zatvarao jedan dio džamije.

Mujezini se nisu zadržavali samo u minaretima, gdje su, svakako, za Tulunida bdjeli noću u pobožne svrhe. Oni su imali sobe *(guraf)* na krovu i te su prostorije postupno bile sve brojnije. U sporednim zgradama su uređene razne prostorije, za hatiba, suca, za studente, itd. Uz to su dolazili i stanovi, ne samo za osoblje džamije, nego i za druge. Kako je bilo dozvoljeno pobožnim ljudima da čine *i'tikāf*, događalo se da su se neki i stalno nastanili u džamiji. Ali je bilo uveliko uobičajeno da oni stanuju u sporednim prostorijama džamije. U posebno svetim džamijama, kao, npr., onoj u Hebronu, oko svetih mjesta su izgrađene kuće za *al-mu'takifūn*. Stoga su se uređivale i kuhinje s pripadajućim mlinovima i pećima, te se svakodnevno kuhalo jelo i 14–15.000 kruhova dijelilo posjetiteljima i stanarima; ovi su bili askete, izučavatelji i putnici. Studenti su nalazili konačište osobito u *medresama*, ali su i velike džamije, kao umajadska i al-Azhar, imale uvijek više njih nego drugih stanara. Oznaka *rivak* za trijem bila je, kasnije, korišćena za te studentske stanove. I stranci su uvijek imali konačište u džamiji. A veliki putnici, kao Nasir-i Husrev, Ibn Džubeir, Ibn Batuta i dr., mogli su putovati po cijelom islamskom svijetu, od džamije (odnosno *medrese* ili *ribata*) do džamije. Putnik je mogao u džamijama čak novac pohraniti.

Posebni prostor sa satom često je postojao uz džamiju. Tako je to kod džamije Umajada u Damasku, u Mustansiriji u Bagdadu, Amrovoj džamiji itd. U tulunidskoj džamiji nalazi se još očuvani sunčani sat iz god. 1296–1297, no satovi su bili pretežno na mehanički pogon.

Da li je Poslanik u Medini držao potrebnim imati znak za pravac molitve, ne zna se. Po predaji se on, kada mu je objavljena promjena *qible*, usred molitve okrenuo bez posebnog provjeravanja. Doduše on je koristio na *muṣalli* i na putovanju koplje, koje je upravo pred njim bilo pobodeno, ali to ne mora biti oznaka pravca molitve, nego i nadoknada za zidove, kako bi se omeđio prostor onima koji mole.

U al-Fustatu je Amr vrlo brižljivo, s mnogim pomoćnicima, utvrdio kiblu. Ne kaže se čime ju je označio. Kibla je, ipak, bila suviše prema istoku, zbog čega se tokom molitve okretalo više južno. Svakako se u početku zadovoljavalo s približno tačnim pravcem, u skladu s hadisom od Abu Hurejre, prema kojem se kibla općenito nalazi između istoka i zapada. Kasnije se ozbiljno prišlo problemu, a pri tome se služilo položajem zvijezda.

Riječ *miḥrāb* označava prije i nakon početka Islama palaču ili dio nje, a i udubljenje u zidu; možda se radi baš o dijelu palače gdje je udubljenje sa vladarskim prijestolom. Ista upotreba nalazi se i u *Kur'anu*. U s. XXXVIII, 20 označava se tako dio palače, gdje se nalazi kralj, u s. XXXIV, 12 najprije mjesto za slike, a u s. III, 32 i dalje, kao i XIX, 12 koristi se ta riječ za hram ili, radije, za ćeliju u hramu gdje se moli.

Kada se *mihrab* počelo koristiti za oznaku udubljenja u zidu koje je postavljeno u pravcu molitve, onda se to, dakle, nadovezivalo na uobičajenu jezičnu upotrebu. Vlada suglasje o tome da *mihrab* prvotno nije pripadao džamiji, te da je njegovo uključivanje bilo čisto arhitektonski čin. Mihrab je mjesto imama za vrijeme molitve.

O vremenu njegovog uključivanja u džamiju, razna su mišljenja. Navodi se pojedinačno Muavija, ali, svakako s većim pravom, al-Valīd. Njegov namjesnik Omar ibn Abdelaziz uveo ga je u Medini, a drugi namjesnik Kura ibn Šerik (709–714) spominje se kao onaj koji je u Egipat uveo molitvena udubljenja *(miḥrāb muǧawwaf)*. Po tome se čini da nije neispravno, kada se jedan od mihraba džamije Umajada navodi kao najstariji. U većim džamijama postavljalo se, većinom, više mihraba, koje su često koristile razne pravne škole. Mogli su biti i od drveta, mada su, po pravilu, ozidani odnosno opremljeni stubovima, a često i ukrašeni. U al-Validov mihrab ugradilo se jedno Aišino ogledalo, a neki Fatimid ukrasio je mihrab Amrove džamije i jedan u al-Azharu srebrenim pojasom, čija je vrijednost bila 5.000 dirhema. Opće primjedbe ukrašavanju džamija odnosile su se i na mihrabe. Ipak je mihrab zadobio posebno štovanje kao najodličnije mjesto u džamiji, što se isticalo i njegovim nadsvođenjem.

Suprotno mihrabu, *minbar (minber)* je uveden već u Poslanikovo doba. Riječ, često izgovarana kao *mimbar*, pripada korijenu *n-b-r*, »visok«, te bi se moglo iz arapskog izvući značenje »uzvišenje«; nije, međutim, isključeno da je riječ o posuđenici iz etiopskog jezika. Primjena riječi na govornicu s koje se drži vjersko izlaganje, tj. predikaonicu, povezano je s historijatom same predikaonice.

Kada je *hatib* kod Arapa govorio, činio je to, obično, stojeći, dok je često – zemlju udarao lukom i kopljem; ili je sjedio na svojoj jahaćoj životinji, kao, npr. Kus ibn Saida. Oboje je činio i Poslanik. Na Arafi (Arefatu) je sjedio, tokom svoje hutbe, na devi, a inače je, kada se obraćao zajednici, činio to, u prvo vrijeme, stojeći; ljudi su sjedili tada oko njega na zemlji. U medinskoj džamiji je imao određeno mjesto, odakle potječu vijesti o uvođenju minbera. Ponekad, kaže se, stajao je uz drvo ili palmu, a po pravilu uz neko palmino stablo, a ponekad i uz stubove.

O tome kako je minber uveden, postoji veći broj izvještaja. Izrađen je, kaže se, od tarfskog drveta ili tamariska (koji raste blizu Medine); graditelj je bio neki Bizantinac ili Kopt, a zvao se Bakum ili Bakul, no navode se i mnoga druga imena. Bio je zidar, ali i rob jedne medinske ili doseljeničke žene. Poticaj se pripisuje Poslaniku, a i drugima. Pretpostavka je da je najprije napravljen za *hutbu;* navodi se i kao cilj, da bi Poslanika mogao slušati veliki skup. Ali su zanimljive i dvije predaje: jedna, kod Ibn al-Asira po kojoj su drugovi molili Muhammeda da se uspne na uzvišeno mjesto, jer će doći mnoge deputacije *(wufūd)*, a druga izvještava da se Poslanik, kada ga je posjetio neki čovjek po imenu Temim, ispeo i sjeo na posebno sjedalo, *kursī (ćurs)* i s njim tako razgovarao. Tu se očito radi o počasnom mjestu, na kojem vladar sjedi, te je to u skladu sa karakterom minbera. Dok se povišeno mjesto kod sjevernih Semita općenito koristilo, Arapi su obično sjedili na zemlji, eventualno oslonjeni na sedlo. Uzvišeno mjesto bilo je poseban znak za vladara ili, što dolazi na isto, za suca. Kaže se da je Rabia ibn Muhašin bio prvi koji je kao sudac sjedio na *minbaru* ili *sarīru*. Tako je al-Hadžadž, kada je s ljudima razgovarao, sjedio na pripadajućem mu sjedalu, a kada je svoje neprijatelje saslušavao i osuđivao, postavljao mu se *sarīr*.

Poslanikov *minber* se zbog svoga materijala često zvao

a'wād (»drvo«), a sastojao se od dvije stepenice i jednog sjedišta. Jednako su ga koristila prva trojica halifa. Njegovo značenje i kao vladarskog sjedišta vidi se po tome što ga je Muavija god. 670. htio prenijeti u Siriju, ali je bio spriječen, pa ga je napravio za šest stepenika višim. Kasnije su u džamiju uvedeni novi *minberi*.

Da su Umajadi dali da im se naprave *minberi*, razumljivo je samo po sebi. Muavija je svoj nosio sa sobom pri putovanju u Meku, a u dane svetkovina postavljao ga je na *muṣallu*. Taj *minber* ostao je u Meki sve do ar-Rašida, a on ga je, pri hadžu god. 786. ili 790., prenio na Arefat, jer mu je egipatski *'āmil* poklonio *minbar manqūš* (m. u duborezu) od devet stepenika. Kasnije je al-Vasik dao napraviti *minbere* za Meku, Arefat i Minu. Mekanski *minber* bio je pokretan, obično je stajao kod *maqāma*, ali se za vrijeme izlaganja postavljao uz Kabu. To je tako trajalo sve dok Sulejman Veličanstveni nije postavio mramorni *minber* sjeverno od *maqāma*.

U pitanju je da li su se *minberi* postavljali u pokrajinama. Prema al-Kudaiju, Amr ga je postavio u al-Fustatu, ali mu je Omar naredio da ga odstrani; nije on trebao biti uzvišen iznad muslimana, tako da bi mu oni sjedili pod petama. Ipak je Amr, nakon Omarove smrti, koristio *minber*. I namjesnik Kura ibn Šerik je, kada je dovršena pregradnja džamije, postavio novi *minber*. U al-Medainu je Sad već 637. god. uveo *minber* u improviziranu džamiju, a u Basri je Abu Musa dao podići *minber* usred džamije. To nije bilo udobno, jer je imam tada morao prolaziti od *minbera* do kible »iza potiljaka« vjernika. Zijad je, zato, *minber* postavio uz južni zid. Kada je Zijad morao bježati iz Basre, spasio je *minber*, koji je onda stavio u mesdžid al-Ḥuddān; *minber* je baš bio simbol vlasti, a namjesnik je na njemu sjedio kao vladarev zastupnik. Već je, dakle, god. 683. *minber* uspostavljen po svim pokrajinama. Još se događalo u 1. st. i početkom 2. st. po *Hidžri* da je namjesnik u manjim mjestima držao hutbu stojeći, oslonjen samo na štap. Ali god. 749. namjesnik Abdelmelik ibn Mervan postavio je *minbere* po egipatskim selima. Kada je hutba postala čisto bogoslužni obred, a vladar više nije bio hatib, *minber* se pretvorio u govornicu za vjersko izlaganje, a dobila ga je svaka džamija, u kojoj se molilo petkom. U isto doba, tj. nakon ar-Rašida, izvršena je promjena tako što je izlagatelj govorio stojeći na govornici. Po pravilu, *minber* se nalazi na strani zida kible pored mihraba.

Značenje, koje je minber dobio već u Poslanikovo doba, pribavilo mu je posebno poštovanje, te se svetost džamije usredotočila oko njega, kao i oko *mihraba*. Tako je namjesnik Kufe Halid ibn Abdalah al-Kasri (723–737) dobio od halife prijekorno pismo zato što je sa *minbera* zatražio vode. *Minber* je dodirivan radi *barake*, a i zakletve su se polagale uz njega. Kako je Kaba presvučena *(kasā)*, tako su se uskoro presvukli i *minberi*. Osman je prvi dao nalog da se Poslanikov *minber* presvuče *kaṭīfom;* isto je učinio Muavija, kada je morao odustati da ga prenese. Pod Abasidima se svake godine iz Bagdada slala nova *kiswa* za Poslanikov *minber*, a kasnije su je, rjeđe, sultani obnavljali.

U većim džamijama nalazi se obično u blizini *minbera* jedan podij, na koji vodi jedna stepenica. Taj podij *(dakka*, često popularno *dikka)* služi kao sjedište za mujezina, kada on zauči (uzviče) *ezan* u džamiji prilikom molitve petkom. To je vezano uz razvitak bogoslužja. Prvi ezanski poziv upućivao se sa minareta, drugi (kada se hatib uspinje na *minber*), a treći (pred molitvu, *iqāma*) u samoj džamiji. Najprije su se ti pozivi obavljali stojeći u džamiji, a kasnije se izgradilo za to povišeno mjesto. Al-Halebi izvještava da je Muavijin namjesnik u Egiptu, Maslama, prvi postavio te podije (ovdje se zovu *manābir*) za ezanske pozive u džamiji. U Meki su neko vrijeme mujezini izvikivali na krovu drugi poziv (kada se predavač penjao na *minber*). Pošto im je sunce bilo zamorno, za doba Haruna ar-Rašida je mekanski emir dao da im se na krovu napravi neka kolibica *(ẓulla);* kasnije se gradila veća i bolja. Slično je bilo i u Amrovoj džamiji u Kairu. U tulunidskoj džamiji, *ezan* se izvikivao iz kupolastog zdanja koje se nalazilo u sredini *ṣaḥna*. Al-Makdisi bilježi u 10. st. kao neku neobičnost Hurasana, da tamo mujezini izvikuju *ezan* na *sarīru* koji se nalazi pred *minberom*.

U džamijama se obično nalazi jedan *kursī (ćurs)*, tj. drveni stalak sa sjedištem i pultom. Pult je za *Kur'an*, a sjedište za *qāṣṣa* ili »učača« (recitatora), *qāri'*. Ibn Džubeir je prisustvovao obredu u Bagdadu, pri kojem je glasoviti predavač govorio na *minberu*, ali tek nakon što su *qurrā'*, sjedeći na *ćursovima*, proučili (izrecitirali) kur'anske odlomke. *Vaiz*, često isto što i *qāṣṣ*, sjedio je na jednom *ćursu* koji je mogao biti od tikova drveta; ponekad je svoje govore držao na *minberu*, na koji je *vaiz* često imao pristup. Postojanje *ćursa* u starije doba jedva se može utvrditi. Svi oni potječu, zapravo, iz 15. st.

Kur'an ima svoje određeno, visoko mjesto u džamiji. Poslanik se molio uz neki stub pored *al-Muṣḥafa*. Osman je, prema predaji, poslao neke primjerke svoga *Kur'ana* u pokrajine. Osim primjerka koji se nalazi na *ćursu*, džamije dobijaju i mnoge druge. Al-Hakim je smjestio u tulunidsku džamiju, gdje je već utemeljitelj pohranio sanduke s *Kur'anima*, 814 primjeraka, a god. 1012. poklonio je Amrovoj džamiji 1.289, od kojih su neki bili pisani zlatnim slovima. Posebno je dragocjen bio onaj koji pripada toj istoj džamiji, *Muṣḥaf Asmā'*, kojeg je napravio Abdelaziz ibn Mervan, a kasnije ga je kupio njegov sin i poslije kći Asmā'; njegov brat ga je ostavio god. 745. džamiji, u kojoj se docnije po njemu učilo (recitiralo). U Siriji, Egiptu i Hidžazu bilo je u 10. st. *Kur'ana*, koji su sezali unazad do Osmana. Jedan od Osmana dogotovljeni *Kur'an* pokazivao se u doba Ibn Džubeira u džamiji Umajada u Damasku. On se, nakon svakodnevnog bogosluženja, iznosio i ljudi su ga doticali i ljubili. Drugi Osmanovi *Kur'ani* pokazivali su se u Bagdadu i Kordobi, a jednog je Ibn Džubeir vidio u Poslanikovoj džamiji. Takvi dragocjeni *Kur'ani* imali su sveti karakter, te su pripadali *ḫizāni* (riznici) džamije. Onda su često čuvani u jednom kovčegu *(ṣandūq)*. U Kabi je Ibn Džubeir vidio dva sanduka s *Kur'anima*. Ibn al-Fakih spominje 16 sanduka u jeruzalemskoj džamiji.

U džamiji se, od svetih stvari, nisu čuvali samo *Kur'ani*, a ni samo tijela ili dijelovi tijela neke svete osobe. Tu su se čuvale i štovale i druge relikvije, kao Musin (Mojsijev) štap (u Kufi), Poslanikove sandale (u Hebronu), njegov ogrtač (u Adruhu), dlaka iz njegove brade (u Jeruzalemu), te mnogo drugoga. U nekim krugovima podigao se otpor protiv svega toga. Ibn Tajmija revno je nastupao protiv štovanja otisaka Poslanikovih stopala, koji se, kao i u Jeruzalemu, pokazuju u jednoj damaščanskoj džamiji.

Uljepšavanju džamija pripada i upotreba tepiha. Običaj, da se na tepihu vrši molitva, Hadis pripisuje već Poslaniku. Enes ibn Malik obavljao je s njim molitvu u kući svoje bake, a Poslanik se koristio za to čohom ili hasurom; obično se on koristio hasurom *(ḥaṣīr)* ispletenom od palminog lišća. Na osnovu Balazurijevog iskaza, u džamijama se, najprije, molilo na golom tlu, a onda na šljunku. Kasnije, kada su se trijemovi proširili, zemlja se pokrivala hasurom.

Maslama, Muavijin namjesnik u Egiptu, prvi je zemlju u Amrovoj džamiji pokrio hasurom. Razni krugovi, koji su se u džamiji zadržavali, imali su svoja mjesta na određenim hasurama; kada je neki kadija (sredina 9. st.) izbacio iz džamije šafiite i hanefite, naredio je da se poderu i njihove hasure. Al-Hakim je za svoju džamiju kupio god. 1012. tisuću lakata tepiha za 5.000 dinara. God. 1047. bilo je u Amrovoj džamiji jedan ponad drugog deset slojeva obojenih tepiha. U džamiji u Jeruzalemu godišnje se koristilo 800.000 lakata tepiha. U mekanskoj džamiji su se obnavljali svakog ramazana. Nadalje, pri svečanim prilikama tepihom se oblagao *minber;* a u Medini su uvijek *minber* i sveti grob, kao Kaba u Meki, bili presvučeni. Općenito su džamije bile vrlo bogato ukrašavane tepisima prilikom svetkovina.

Kako su učestala noćna zasjedanja i pobožna bdijenja, bilo je potrebno osvjetljavanje. Navodi se da je Ukba ibn al-Azrak prvi osvijetlio Kabu, čija kuća je obrazovala granicu džamije neposredno na *maqām;* on je tu postavio veliku svjetiljku *(miṣbāḥ).* Inače je Omar dao objesiti svjetiljke na visinu čovjeka na zidove koji su okruživali džamiju. Prvi, koji je ulje i svjetiljke *(qanādīl, kandila)* upotrijebio u samoj džamiji, bio je Muavija. Pod Abdelmelikom je Halid ibn Abdalah al-Kasri postavio svjetiljku na jedan stub pokraj Zemzema, pored Crnog kamena, a svjetiljka obitelji Azrak je nestala. Pod al-Memunom je postavljen novi stup fenjera na drugoj strani Kabe. Harun je postavio deset velikih svijećnjaka u Kabu, a na svaki zid džamije dva fenjera. God. 867. dao je Muhamed ibn Ahmed al-Mansuri postaviti drveni stup u sredinu *ṣaḥna* i objesio je *kandila* na konopce, ali je uskoro bio uklonjen. Tek sto godina kasnije je al-Makdisi vidio oko *ṭawāfa* drvene pritke, na kojima su visjeli fenjeri. Slične srebrene i zlatne fenjere vidio je u Medini. U Jeruzalemu se, prije god. 912., svaku večer zapalilo 1.600 svjetiljki, a narednih godina su žitelji Palestine stalno palili fenjere u svojim džamijama.

U doba Abasida, svjetiljke i fenjeri pripadali su u redoviti inventar džamije, a koristili su se na lanac obješeni fenjeri, koji su često bili od srebra. Postojali su i zlatni fenjeri, te su čistunci prigovarali. Uz to se uveliko koristilo veliko mnoštvo svijeća (*šam'* odnosno *šama'a*), čiji su svijećnjaci (*aṭwār,* jed. *ṭawr*) često bili od srebra. Oko 1009. god. pravljeni su u Egiptu veliki lusteri, koji su se zbog svoga oblika zvali *tannūr,* »peć«; poslije su ovakve lustere vladari redovito poklanjali velikim i uglednim džamijama.

Interes za osvjetljenje nije bio samo praktičnog reda, nego je osvjetljenje sadržavalo i bogoslužno značenje. Tako, kada je halifa god. 842. bio blizu smrtnog časa, zatražio je da se iznad njega obavi *ṣalāt* sa svijećama i miomirisima *(bi-'š--šam' wa 'l-buḫūr).* Govori se da je Osman, kada je u Medini išao na noćnu molitvu, dao da se ispred njega nosi svijeća, što su njegovi protivnici smatrali nedozvoljenom novinom. Osobito se svjetlost koristila u *mihrabu,* jer je on zamjenjivao svetu udubinu, u koju svjetlost pripada (uspor. s. XXIV, 35). Tako su se u Meki večerom postavljale svjetiljke pred imame u *mihrabu.* Svjetlo se jednako koristilo u iste svrhe i u nadgrobnim zgradama. Ali svugdje u džamijama upotreba svjetla imala je obredno značenje.

Pri svečanostima je snažno osvjetljenje bilo neizbježno. U mjesecu ramazanu, obnavljali su se tepisi u Meki i umnožavale svijeće i svjetiljke, tako da je sva džamija sjala u svjetlu; posebnih večeri postavljala su se neka vrsta svjetlosnih drveta sa bezbroj svijeća i svjetiljki, a i minareta su bila osvijetljena. Za Semhudijevog doba, u Poslanikovoj džamiji gorjelo je 3–4.000 plamenova, a 40 voštanica na svetom grobu. U jeruzalemskom Haremu gorjelo je svaku večer 750, a u svečanim noćima preko 20.000 svjetiljki; u *Kupoli na Stijeni* pao je god. 1060. svijećnjak sa 500 svjetiljki, a Franki su pri zauzeću (1099) odatle uzeli 42 srebrene svjetiljke, svaku vrijednu 3.600 dirhema, 23 zlatne svjetiljke i jedan *tannūr* od 40 *ritla* srebra. Slična džamijska rasvjeta je bila i drugdje po islamskom svijetu.

Po nekim predajama, već je Poslanik dao kaditi u džamiji, a za Omara je njegov klijent Abdalah, dok je on bio na *minberu,* kadio po džamiji. U al-Fustatu su, već za Amra, mujezini kadili džamije.

Pod Umajadima je kad bio redovita potreba džamije. Muavija se spominje kao prvi koji je dao Kabu kaditi i namirisati; bio je običaj da se Kaba, kao i sveti grobovi, premažu mošusom i mirisima. Bejbars je Kabu prao ružinom vodicom. Kao i plamenovi, i kad se koristio pri pokopima. Upotreba kada postala je postupno vrlo velika, posebice pri svetkovinama.

U vezi sa najstarijim džamijama ništa se ne govori o napravama za vodu. Posebno mjesto zauzima mekanska džamija, zbog zdenca Zemzema. U prvo vrijeme, dva su se rezervoara *(ḥawḍ)* punila iz njega, jedan iza zdenca, dakle tada na granici džamije, za *wuḍū' (abdest),* a drugi između zdenca i *rukna,* za piće. Kupola nad zdencom podignuta je za Sulejmana ibn Abdelmelika. U isto doba je namjesnik Halid al-Kasri sagradio vodovod sa olovnim cijevima od brda as-Sebir *(Ṭabīr)* do džamije i dao da se izlijeva u mramorni bazen *(fisqiyya)* s tekućim *(fawwāra)* zdencem između Zemzema i *rukna,* dakle na mjestu ranijeg rezervoara. Bio je to uređaj za pitku vodu, kao nadomjestak za slankastu vodu Zemzema, dok je jedan vodovodni ogranak vodio u *birku* kod Bāb as-Ṣafā, gdje se voda koristila za obredno pranje. Ljudi, ipak, nisu htjeli napustiti vodu Zemzema, te se, odmah po usponu Abasida, zadržao samo vodovod ka *birki,* a uređaj za pitku vodu je srušen. U doba Ibn Džubeira bio je, uz Zemzem, još jedan uređaj sa spremnicom vode i klupa za obavljanje obrednog pranja. Halidov sustav, bazen sa vodom za pranje na ulazu i tekući zdenac u *ṣaḥnu* čini se da je tipično umajadski, te je prenesen sa sjevera.

Obična oznaka za spremište vode je *fisqiyya* (danas u Egiptu *fasqiyya*), ali se često koristi i *birka* ili *siqāya* ili, vjerojatno iz perzijskog, *sihrīǧ,* te staroarapsko *ḥawḍ.* Zdenac za ritualno pranje je *maṭhar* ili *mīḍa'a* (danas obično *mēḍa*) »mjesto pranja«. Uz te instalacije za vodu kasnije su postojale i druge. U Medini, opet, prostor za pranje je bio na zapadnom ulazu u džamiju. Uz to, spominje se u god. 814.

sedamnaest rezervoara za vodu u *sahnu*, vjerojatno sa pitkom vodom; kasnije (14. st.) je posebno postojala velika spremnica za vodu usred dvorišta, ograđena drvenom ogradom. Uređena je za piće, ali se koristila za kupanje i stoga je napuštena. Uređaje za kupanje i zahode nanovo je utemeljila an-Nasirova majka. Što se tiče Damaska, gdje se vode nalazilo obilno u kućama kao i danas, Jakut (u. 1229) nije vidio nijednu džamiju, medresu ili hanikah, gdje voda nije utjecala u neku *birku* u *ṣaḥnu*. Ibn Džubeir je opisao uređaje u džamiji Umajada. U *ṣaḥnu* su postojala tri kubeta; srednje je počivalo na četiri mramorna stuba, a pod njim je bio bazenčić sa vodoskokom, okružen željeznom rešetkom, čija je voda bila za piće; uređaj se zvao *qafas al-mā'*, »kavez za vodu«. Sjeverno od *ṣaḥna* nalazio se mesdžid *al-Kallāsa*, u čijem je *ṣaḥnu*, opet, bio jedan *ṣihrīǧ* od mramora sa vodoskokom. Tekuća voda postojala je i u susjednom mešhedu, hanikahu i medresi, a u jednom trijemu pored stanova opet kube sa bazenčićem i vodoskokom. Osim toga, na četiri vanjske strane džamije nalazio se *siqāyāt*, čitav kompleks objekata za pranje, opremljen zahodima. Cijeli sustav odgovarao je točno onome u Meki u doba Umajada, te, dakle, od njih i potječe. Jednako je bilo i u drugim sirijskim i mezopotamijskim gradovima. Prema tome, pravilo je bilo da se na ulazu ili pred džamijom nalazio uređaj za vodu za obredno pranje, a u samom džamijskom dvorištu zdenac kao tradicionalni ukras, odnosno uređaj za pitku vodu. A iznimno se pralo u samoj džamiji.

U Egiptu su se ovi uređaji pojavili tek sa talunidskom džamijom. Tu se u sredini *ṣaḥna* nalazila pozlaćena kupola, koju je držalo šesnaest mramornih stubova, a bila je okružena rešetkom. Gornje zdanje je nosilo devetnaest mramornih stupova, a dolje se nalazilo mramorno korito *(qaṣ'a)* s tekućim zdencem; od kupole se izvikivao *ezan*. Ljudi su se žalili da tu nije bilo uređaja za ritualno pranje. Ibn Tulun je odgovarao da ga on nije predvidio, jer je mišljenja da bi se time džamija prljala. Stoga je on taj uređaj, sa ljekarnom, napravio iza džamije. To daje osnova misliti da su u Egiptu ranije instalacije za pranje bile povezane sa džamijom. Pod al-Azizom se i Amrova džamija opremila potrebnim uređajima, a koristio se Nil, te i zdenci koji su u blizini postojali. Ni Fatimidi nisu neposredno uz džamiju držali neophodnim mjesto za ritualno pranje, ali se već kasnije to izmijenilo. Tako je, npr., emir Tugan smjestio (1412) usred džamije Aksunkur jednu *birku* koju je natkriljavao krov oslonjen na mramorne stubove, a opskrbljivala se istim vodovodom kao i sustav *miḍa'a*, dakle već postojećih. Značenje džamijske *birke*, kao izvorišta pitke vode, međutim, umanjilo se, kada su postupno pobožne zaklade (vakufi) počeli svugdje postavljati zdence ili česme sa pitkom vodom. Događalo se da se *birka* u *ṣaḥnu* koristila za obredno pranje, ali se tome prigovaralo. U novije vrijeme se često opet *miḍa'a* premještа na posebni prostor na izvanjskoj strani džamije.

Džamija kao državna ustanova.

U Islamu su religija i politika bile neodvojive, te je vodeća osoba bila i vladar i duhovni vodič; a onda isto zdanje, džamija, središte za obje strane života. To se pokazivalo i time da se džamija dizala u sredini tabora, dok su vladareve nastambe bile građene neposredno uz nju. Ta tradicija dugo se držala, pa kada je Ibn Tulun podizao džamiju, on je na njezinoj južnoj strani podigao jedno zdanje zvano *dār al-imāra*, gdje je vladar imao prostorije za preobuku i odakle je izravno mogao ići u *maksuru*.

Abasidi su, pri izgradnji Bagdada, uveli značajnu novinu, da je palača predstavljala središte grada; slično je bilo i u fatimidskom Kairu; već je sultan Sulejman ibn Abdelmelik sagradio palaču prije džamije. Kasniji vladari, koji nisu stanovali tik uz džamiju, podizali su za sebe posebne balkone *(manẓara)* u ili pored džamije. Tako je Saladin izgradio za sebe jednu *manzaru* pod velikim minaretom Amrove džamije, a Fatimidi su neposredno južno od te džamije imali *manzaru*, sa koje su mogli pogledati na džamiju.

Halifa je bio voditelj *ṣalāta* i *hatib* islamske zajednice. Državno značenje džamije, stoga, otjelovljeno je u *minberu*. Postavljanje halife zbivalo se time što je on zasjeo na to Poslanikovo mjesto. Kada su se Abu Bekru zakleli na vjernost mjerodavni ljudi, sjeo je on na *minber*. On je zatražio da mu se ljudi zakunu na vjernost i održao je *hutbu* kojom je preuzeo vodstvo; jednako su radili Omar i Osman, a i Umajadi i Abasidi. Fatimidi su neke zaslužne službenike odlikovali tako da su ih posadili pored sebe na *minber*. Zakletvu vjernosti je mogao primiti i netko drugi za halifu, ali se ona morala primiti na *minberu*. Svečano svrgavanje vladara zbivalo se na i pored *minbera*. I mnogo kasnije, kada je dragovoljno prilaženje ljudi mnogo manje značilo, bilo je značajno svečano postavljanje na *minberu*. Ali je ono ipak postalo samo jedna, mada izuzetno važna formalnost. Abasidski halife već prije dugo vremena bili su dobili u palači vlastito prijestolje po staroperzijskom uzoru, a isto tako i Fatimidi, te mamelučki sultani. To, međutim, nije priječilo da se vladar može, pa i mora, još uvijek pojaviti u džamiji; tako je god. 1250. Muiz Ajbek redovito održavao prijem u medresi Salihiji.

Halifa je prvenstveno govorio sa *minbera* glavnog grada, ali, kada je hodočastio u Meku, i sa *minbera* Meke i Medine. Inače je namjesnik u pokrajinama bio u istom odnosu spram džamije, kao i halifa u prijestolnici. On je postavljen »na *ṣalātu* i na sablji«, a provodio »pravdu među ljudima« i *ṣalāt*, te stoga pod sobom ima »pokrajinu i minber« *(al-wilāyāt wa'l-ḫuṭba)*. Govor sa *minbera* bio je pravo, koje je halifa na njega prenio i obavljao se u halifino ime. Sultan nije imao »svjetovnu«, a halifa »duhovnu« vlast, nego je prvi kao islamski vladar vršio stvarnu vlast, koju je halifa, kao legitimni vladar, imao i formalno na njega prenio. Pretendenti su uvijek sporili oko toga koji će od njih postaviti svoju zastavu pored *minbera*.

Namjesnik je na svoju dužnost stupao time što se penjao na *minber* i držao *hutbu*. Nakon hvaljenja Boga i Poslanika, saopćavao je svoje postavljenje, odnosno pročitao halifino pismo, a ostali njegov govor bio je, u ratnim godinama, isključivo politički i često se sastojao od strogih opomena i strašnih prijetnji. *Hutba* nije obavezno bila vezana samo uz molitvu petkom. Namjesnik, koji svoj autoritet nije mogao očuvati *hutbom*, bivao je smijenjen. Kako se u prvo vrijeme dosta ratovalo, a džamija bila javno sastajalište vladara i naroda, ona je, često, postajala središte ratnih događaja. Ako je namjesnik u svojoj *hutbi* izdavao naredbe i podsticao na borbu, mogla su uslijediti glasna odobravanja, dovikivanja i

odgovori, a i ratno vijeće se držalo u džamiji. Nakon »bitke Deve«, Ali je poslao plijen u džamiju u Basri, a Aiša je tražila drugu džamiju. Znalo je biti i meteža u džamijama: Zijad je na *minberu* kamenovan, bilo je često borbi u džamiji i oko nje, a ponekad je vladar zbog toga, tokom molitve ili na *minberu*, bio okružen tjelesnom gardom i čak u punoj ratnoj spremi.

Pod tim pretpostavkama je bilo prirodno da su se neprijatelji vladara i njegove stranke proklinjali u džamiji. Prvo je uveo službeno proklinjanje (alijevaca sa minbera Kabe) Halid al-Kasri. Uzajamno proklinjanje alijevaca i Umajada svagdje se proširilo. Kao i blagosivljanje vladara, obavljali su ga *quṣṣās*. Proklinjanja su se koristila i pri drugim prilikama; tako je Sulejman dao al-Hadžadža, a al-Mutamid Ibn Tuluna prokleti na *minberu*, dok su drugi vladari to isto dali učiniti za mutazilitske krivovjernike. Obrnuto, blagoslov na vladara bio je obavezan u *hutbi* petkom, kada se držala u njegovo ime. Pod Abasidima je taj običaj bio uobičajeni izraz privrženosti vladaru. Nakon halife, spominjao se lokalni upravljač ili namjesnik; čak je u Bagdadu god. 979, na nalog halife at-Taija, spomenut stvarni vladar Adud ad-Daula, a Bujidi su u *hutbama* spominjani u najudaljenijim dijelovima carstva. Posvjedočeno je također da se izgovarala molitva za prijestolonasljednika; on se, uz sultana, spominjao pod Mamelucima.

Općenito je džamija, a posebice *minber*, mjesto gdje se službeno objavljivalo, tako prirodno već za Poslanika. Krvava Osmanova košulja bila je obješena na *minber;* tu su se čitale halifine obznane; al-Valid je na *minberu* objavio smrt dvojice istaknutih namjesnika; ishod bitaka se saopćavao u *hutbama*. I u doba Fatimida i u doba Abasida, nalozi i objave, odluke o porezu i dr. obznanjivao je vladar u glavnoj džamiji, a jednako su se tako na *minberu* čitala postavljenja službenika. Kada se položaj halife kasnije promijenio, zadržala se tradicija utoliko, što je on pri posebnim prilikama, prije svega pri svetkovinama, držao *hutbu* u glavnoj džamiji; iznimno je stari običaj slijedio, primjerice, revni abasidski halifa al-Muhtedi (869) i držao hutbu svakog petka. Mada je džamija u kasnijoj povijesti izgubila svoje staro političko značenje, ipak ona nikada nije sasvim prestala imati karakter sastajališta za javne poslove.

Što se tiče uprave, ona je vrlo rano iz džamije prenesena na posebni *divan* ili *medžlis*, a ugovaranje i pregovaranje zbivalo se obično u *qaṣr al-imāri*. Ali kada je za kakvu financijsku transakciju bio potreban javni skup, koristilo se također džamijom, što je posebno bio slučaj u Egiptu. Tu je financijski upravitelj zasjedao u Amrovoj džamiji i prodavao zakupe državnih dobara s jednim izvikivačem i nekim svojim pomoćnicima. Kasnije se *divan* prenio u Tulunovu džamiju. Pod Fatimidima je vezir Jakub ibn Kilis koristio najprije *dār al-imaru* tulunidske džamije, kasnije vlastitu palaču, a potom halifin *qaṣr*. Priča se da se i pri mjerenju Nila, čim bi se primijetio početak njegovog rasta, odmah išlo u glavnu džamiju i tu se objavljivao rezultat.

Povezanost s upravom izražavala se i u tome da se financijska blagajna, *bayt al-māl*, čuvala u džamiji. U Kufi su se *buyūt al-amwāl* nalazile, svakako tokom prvog vremena, u *dār al-imāri;* a iz Basre su god. 658–659., tokom borbi, sklonjene, skupa sa minberom, u džamiju al-Hudan. U Palestini je svaki grad imao džamijsku uređenost sličnu onoj u Amrovoj džamiji. U Damasku je *bayt al-māl* bila u zapadnom kubetu u dvorištu umajadske džamije; bila je od olova i počivala je na osam stubova; i danas se zove *Qubbat al-ḫazna*, »riznična kupola«. Kasnije se u njoj nalazila samo imovina džamije. Sasvim slično kube postojalo je u glavnoj džamiji u Haranu, a kaže se da potječe od Bizantinaca. I u Azerbejdžanu je kasnije uveden svugdje taj sirijski običaj; jednako se izvještava i o Armeniji.

Da je Poslanik u svojoj džamiji izricao presude u pravnim stvarima, samo je po sebi razumljivo; ali je on mogao i drugdje presuđivati. U Hadisu je izviješteno da su neke kadije starijeg vremena presuđivale pored *minbera*, a druge na mjestu pored džamije. Suđenje je, najprije, bilo stvar vladara, ali je morao imati pomoćnika, te je već Omar bio imenovan Abu Bekrovim kadijom, a spominju se i razni suci koje je Omar postavio; pod Osmanom je Abdalah ibn Masud bio sudac i financijski upravitelj Kufe. S druge strane, od Mervana za Medinu (god. 662) imenovani Abdalah ibn Naufal navodi se kao prvi kadija u Islamu; za god. 749. posvjedočeno je da je medinski kadija sudio u džamiji. U Basri je al-Asvad ibn Sari at-Temim jednako djelovao kao kadija u džamiji, odmah po njezinom dovršenju. Čak je kršćanski pjesnik al-Ahtal mogao nastupiti kao arbitražni sudac u džamiji u Kufi. U al-Fustatu je već god. 644. ili 645., na Omarov nalog, Amr ibn al-Asi imenovao jednog kadiju po imenu Kajs. On je zasjedao u Amrovoj džamiji, ali ne samo tamo. Kadija Hajr ibn Nuajm (738–745) zasjedao je dijelom pred svojim stanom, a dijelom u džamiji, a za kršćane na stepeništu koje je vodilo u džamiju. Jedan njegov nasljednik (793–800) uvodio je kršćane u sporu sa sobom u džamiju; o nekom drugom sucu se izvještava da mu nije bilo dopušteno zasjedati u džamiji. Čini se da je kadija sam birao svoje sjedište. Tokom Fatimida, sjeveroistočne sporedne zgrade Amrove džamije bile su pridržane za suca. Ovaj je četvrtkom i subotom zasjedao u džamiji i presuđivao. U Bagdadu je sudac istočnog dijela grada zasjedao u glavnoj džamiji, a u Damasku je u 4. st. po *Hidžri* zamjenik kadije imao posebni *rivak* u džamiji Umajada, a i bilježnici su se nalazili pri Bab as-Saatu. U Nišapuru, održavao se svakog ponedjeljka i četvrtka *mağlis al-ḥukm* u posebnoj džamiji. Postupno je sudac dobio vlastiti *medžlis al-hukm*, te je god. 892. al-Mutadid htio zabraniti kadiji da zasjeda u džamijama; presuđivalo se također i u *dār al-ʿadlu*. Ipak, sudski postupak nije odmah izgubio vezu sa džamijom. Pod Fatimidima se uveo običaj da kadija zasjeda u svome staništu, ali odmah po 1009. god. izabrani Ibn al-Avam zasjedao je opet u džamiji i to u *bayt al-mālu* ili u nekoj sporednoj prostoriji. U Meki se »sudijska kuća« *(dār al-qādī)* nalazila u neposrednoj povezanosti sa džamijom. U 8. st. po *Hidžri* je Ibn Batuta prisustvovao u nekoj džamiji (medresi) u Širazu sudskim raspravama nekog glasovitog pravnika, a u Damasku je šafiitski glavni kadija zasjedao u medresi Adiliji. I muftija se često smještao u velike džamije; on je, tada, zasjedao, u određenim vremenima, radi izdavanja fetvi (decizija); takvo zasjedanje zvalo se *ḥalqa li-'l-fatwā*. Tako je npr. bilo u Kairu. U Bagdadu je Abu Bekr ad-Dinavari (u. 1014) bio zadnji koji je u Mansurovoj džamiji izdavao fetve prema *mezhebu* Sufjana as-Saurija *(aṯ-Ṯawrī)*.

Džamija kao učilište.

Novo učenje, koje je pokrenuo Islam, bilo je po svojoj naravi povezano sa džamijom. Izučavanje i razumijevanje *Kur'ana* bilo je polazište, a na to se nadovezivalo izučavanje Hadisa. Poslanik je često bio pitan o vjeri i ponašanju u džamiji ili izvan nje. Nakon njegove smrti, na isti način se pitalo njegove drugove, te je započelo teoretsko izučavanje sa skupljanjem i sređivanjem hadisa. Taj proces se ogleda u samim hadisima. Po njima, već se samog Poslanika pitalo o hadisima; on je sjedio okružen *ḥalqom* (kružokom) i poučavao slušatelje; ovi su hadise opetovali tri puta, dok ih nisu naučili. Nužnost znanosti u Islamu je snažno naglašena i preporučeno je traganje za njom *(ṭalab al-'ilm);* istican je kao primjer čovjek, koji je, zbog jednog jedinog hadisa, putovao mjesec dana. Učeni ljudi su činili posebnu klasu, *ahl al-'ilm,* a njihovo je bilo da prenose znanje u sve krajeve islamskog svijeta. Okupljali su ljude oko sebe da bi im, najprije, utuvili najnužnije značajke islamskih postulata. U tom jednostavnom obliku nastave, koja se ne razlikuje od poučnih opomena, nalazi se začetak islamskih studija. Učitelj se zove *faqqāha* ili *'allāma,* a znanja sačinjavaju *'ilm* ili *ḥikma.* Takva znanja su plemena dobijala od Poslanika i od izaslanih učitelja. U god. 17. po *Hidžri* poslao je Omar kur'anske učitelje u svaki kraj i naredio ljudima da se sastanu svaki petak u džamiji. Složena priroda onoga što je izučavano ne samo da je u prijestonicama Islama stvorila pravu kastu učenjaka, već je uslovila i ustanovljenje sistematskog obučavanja. Tipični učenjak bio je, pored *qāri'*-je, još uvijek *muḥaddiṯ,* premda uskoro pridolaze nove znanosti u starim kulturnim zemljama, tako, posebice, izučavanje jezika i, u vezi s tim, starog pjesništva, filozofske i spekulativne znanosti, logika, itd. Već se učenjak u staro doba nazivao i *fāqih.* I nakon što su pridošle nove znanosti, džamija je ostala najvažnije učilište.

O znanstvenom medžlisu u medinskoj džamiji čulo se već u 7. stoljeću. Muftija Jezid ibn Abi Habib (u. 745), otposlan u Egipat, bio je prvi koji je u Egiptu upućivao u znanost; on je, s jednim drugim, spomenut kao učitelj al-Lejsa (al-Layṯ), a ovaj, po čijim su se stavovima izdavale fetve, imao je u džamiji svoju *halku.* Još prije toga je Omar II poslao Nafija, mevlu Ibn Omara, u Egipat da poučava u *Suni.* Isto tako je uputio jednog valjanog kur'anskog učioca (recitatora) kao kadiju u Magrib da ljude poduči pravilnom učenju *Kur'ana.* Nastava je, dakle, bila uređena odozgo, i to tako što su se pogodne osobe bavile podučavanjem kao uzgrednom dužnošću. Od početka je nastava u Egiptu, kao i inače, usko povezana s poučnom opomenom. Prvi učitelji u džamijama bili su *quṣṣās,* po pravilu kadije, čija su se predavanja bavila bogoslužnim dužnostima i tumačenjem *Kur'ana.* Njihova predavanja bila su izravni nastavak pobožnih poučavanja starih Drugova. Nastava, koja se utemeljila u Amrovoj džamiji, održavala se stoljećima. U 3. st. po hidžri poučavao je tu aš-Šafii cijelo prijepodne razne discipline, sve do smrti. Poslije njega je izučavanje *fikha* posebno došlo u prvi plan, a veliki učitelji su istodobno izdavali *fetve.* God. 938. imali su u Amrovoj džamiji šafiiti i malikiti petnaest, a Hanefiti tri »kruga« *(ḥalqa).* Malikit Muhamed an-Naali (u. 990) imao je toliko slušatelja da su svojim krugom zahvatali 17 stubova. Al-Makdisi navodi krugove raznih učenjaka u Amrovoj džamiji, a također obavještava da su pristaše Abu Hanife u jeruzalemskoj džamiji održavali sjednice sa *zikrom,* gdje se čitalo iz jedne sveske, a učenjaci *(fuqahā')* su tu općenito zasjedali između dva *ṣalāta.* U 3. st. po *Hidžri* je Ibn al-Fakih obavijestio da su *fuqahā'* zasjedali u džamijama Sidžistana, Balha i Herata, dok su se ljudi tiskali oko njih. I pravne škole, koje su kasnije izgubile svoje značenje, imale su svoje krugove u džamijama.

U džamijama se revno bavilo arapskim jezičnim studijima. Interes starih Arapa za jezični izraz očuvao se i u Islamu; *fāqih* Said ibn al-Musejeb, koji je umro 713. god., raspravljao je u svome medžlisu u medinskoj džamiji o arapskom pjesničkom umijeću; ali je još nekima bilo upadno da se pjesme obrađuju u džamiji. God. 869–870 je at-Tabari, po pozivu, diktirao pjesme at-Tirimaha, i to uz *Bayt al-māl* u Amrovoj džamiji. U glavnoj džamiji u Basri zasjedali su *aṣḥāb al-'arabiyya,* gdje ih je posjetio Hamad ibn Selema (u. oko 784. god.). U Granadi se čulo o nekom gramatičaru *(naḥvī),* koji je u džamiji sakupio mnoge učenike; u Tunisu su se u džamiji u 8. st. čitale čak Haririjeve makame. U Bagdadu je al-Kisai držao predavanja u džamiji koja je po njemu dobila ime, gdje su, po jutarnjoj molitvi, učenici sjedali ispred njega. Uz tefsirska predavanja, održalo je svoje značenje i stalno izučavanje Hadisa. Mansurova džamija je ostala najodličnije učilište, cilj učenjaka. Kada bi neki putnik došao u novo mjesto, mogao je pouzdano ići u džamiju da prisustvuje predavanjima iz Hadisa. U Meki je podučavao, npr., aš-Šafii, a u Medini Ibn Ishak. Učitelji su išli od mjesta do mjesta. Već se rano čulo o posebnim stanovima (koji su, sigurno, bili i učilišta) za poznavaoce *Kur'ana.*

Kao što se vidi, izučavanjima se posvećivalo ne samo u glavnim džamijama, nego i u drugima. Može se, dakle, utvrditi da su džamije od početka, pa kroz stoljeća bile učilišta, da su učenjaci pojedinačno obitavali u džamiji, te da su, za Fatimida i, vjerojatno, mnogo ranije, postojale posebne kuće za učenjake. Džamija je bila, istodobno, bogomolja, vijećnica i škola (a dijelom i konačište). Ona je bila, stoga, javno okupljalište grada. Nasir-i Husrev živo opisuje god. 1047. živopisni život u Amrovoj džamiji, gdje se, po njemu, svakodnevno susretalo 5.000 ljudi, među njima učitelji, učioci *Kur'ana,* studenti, stranci, pisari, itd.

Pri opisu većih džamija, češće se spominje i knjižno blago. Ono se postupno sakupljalo putem vakufa, jer se često događalo da neki učenjak uvakufi svoju zbirku. Mnoge druge knjižnice bile su napola javne, te su dopunjavale džamijske, tako što su sadržavale knjige, za koje su džamije bile manje zainteresirane, a to su one o helenističkoj znanosti, prije svega logici, filozofiji, geometriji itd.; ove su se zvale *al-'ulūm al-qadīma* ili *'ulūm al-awā'il.* Uz džamijska predavanja, osnivale su se, tokom vremena, posebne akademije i, što je još važnije, škole (medresa), koje su držali znameniti učenjaci. Ovi su i dalje predavali u džamijama, ali sada su već bili matično usredotočeni na ove svoje, nove ustanove. One su također imale prostoriju za molitvu, dakle bile su nalik na džamiju. Kako su i starije džamije imale stanove, kojima su se često koristili oni koji su studirali, nije bilo principijelne razlike između škole i obične džamije; samo su škole uređene posebno za studije i uzdržavanje. U džamijama se, dakako, nastavilo sa podučavanjem, kao i prije. Ibn Batuta, koji je

putovao u 8. st. po *Hidžri*, kada su cvjetale medrese, prisustvovao je predavanjima o Hadisu, kako u džamiji u Širazu, tako i u Mansurovoj džamiji u Bagdadu. U Damasku god. 1185. bilo je više prostorija u džamiji Umajada koje su se koristile za izučavanja; tu su bile i »*halke*« za šafiitske i malikitske studente, koji su dobijali znatne stipendije *(iğrā', ma'lūm)*. U Egiptu je u doba al-Makrizija (9. st.) bilo 8 prostorija u Amrovoj džamiji za izučavanje fikha, a prije 1348. god. djelovalo je u njoj više od 40 »*halki*« (kružoka). U Tulunovoj džamiji se izučavao fikh prema sve četiri pravne škole, kao i druga područja znanosti. U al-Azharu su u 7. st. po *Hidžri*, a i kasnije, nakon potresa, bile uređene mnoge studijske prostorije s plaćenim učiteljima; a također i u Hakimovoj džamiji.

Kada bi se u džamiji uredila neka prostorija za studije, ta se ustanova često nazivala *medresom*. Tako se u džamiji Umajada nalazilo šest damaščanskih *medresa;* u Amrovoj džamiji je al-Hakim uredio malikitsku medresu, a Ibn Dukmak spominje osam *zavija* u njoj. Nadalje su se medrese dizale tik uz velike džamije, kao što je slučaj u Meki, Damasku, Nišapuru i Kairu, gdje su medrese at-Tajbarsija i al-Akbugavija tako srasle sa azharskom džamijom, da su imali zajedničke zidove i prozore, što je posebnom fetvom dozvoljeno; kasnije su one potpuno uključene u tu džamiju.

Upravljanje džamijom.

Najstarije džamije podignute su od vođa zajednice, te su u prvotnim džamijama sve poslove obavljali njezini članovi. Kasnije su ih gradili i plaćali, po pravilu, pojedini vladari, emiri, visoki službenici i druge bogate osobe. Gradnja tulunidske džamije koštala je 120.000, a al-Muajadove 110.000 dinara. Za djelovanje džamije staralo se putem dobara koja su oporučno ostavljena kao zaklada. Tako se čuje, već u 3. st. po *Hidžri*, za iznajmljene kuće koje su pripadale džamijama, a Ibn Tulun je za svoju džamiju i bolnicu uvakufio brojne građevine i drugo. Zemljišni posjedi, prema al-Makriziju nisu davani u vakuf, prije nego što je Muhamed Abu Bekr al-Madarai oporučno ostavio *Birkat al-Habeš* i *Sujut* kao zakladu (otprilike 912. god.); ali su to Fatimidi kasnije anulirali. Al-Hakim je dao velike vakufe ne samo za vlastitu, nego i za već postojeće džamije, a sastojali su se iz kuća, skladišta, mlinova, itd.; i kupatila su se ostavljala za džamije u doba Fatimida. Saladin je ponovo uvakufio zemlju za svoju medresu, a i za druge postojeće. I u doba Mameluka zemlja se davala u vakuf, a ovaj je mogao biti sasvim daleko; tako su egipatske džamije imale često zaklade u Siriji. Znalo se to odnositi ne samo na džamije, nego i na nove prostorije s učilištem, recimo, minber, plaću za učioca *Kur'ana*, učitelja itd. Često se posebno davalo za plaću imama i mujezina, za polaznika, za knjige, za jelo, itd. Zaklade i njihovo korišćenje bili su tačno propisani u zakladnoj ispravi, a ona je potvrđena u sudu pred kadijom i svjedocima. Osim toga, isprava je često bila uklesana u zid džamije. Uz vakuf su se mogli vezati neki uvjeti, kao da žene ne mogu dolaziti, da se ne može namjestiti Perzijanac, da je učitelj nesmjenjiv itd. Postojale su i posebne »sultanske džamije«, koje su bile izravno pod zaštitom halife i njihove službenike plaćala je Riznica. Kao što je državna riznica bila smještena u džamijama, tako se u njima čuvalo i njihovo vlastito blago.

Što se tiče uprave, halifa, kao imam islamske zajednice, imao je džamije pod svojom zaštitom; jednako je bilo sa sultanom, upravljačem pokrajine ili drugima koji su zastupali halifu. No uprava džamijom nije se mogla dugo obavljati preko običnih državnih ustanova. S obzirom na sam način svoga utemeljivanja, džamija je postala nešto posebno, te je izmicala običnim državnim ili privatnim ciljevima. Njezina specifična vezanost za vjeru dala je kadiji poseban utjecaj, a djelovala je još uvijek i volja oporučitelja. Tako su se u upravi džamijom stekla sva tri momenta.

Džamija je, obično, bila pod jednim *nāẓir*-om ili *wālī*-jom, koji je vodio brigu o njezinim stvarima. Utemeljitelj je često bio *nāẓir* ili je birao nekog drugog, a nakon njegove smrti upravljali su njegovi potomci ili onaj kojeg je on u vakufskoj povelji naznačio. Prva mogućnost je bila, svakako, pravilo u starije doba i to je važilo čak u odnosu na glavne džamije, jer Nasiri-i Husrev navodi da je al-Hakim platio potomcima Ibn Tuluna za džamiju 30.000 dinara, a za minaret 5.000, a jednako i Amrovim potomcima za džamiju 100.000 dinara. O jednom jeruzalemskom upravitelju džamije, *mutawallī* (mutevelija), saznaje se iz god. 988. Kod zakladnih džamija i medresa iz doba Mameluka često se izričito naznačilo da uprava pripada potomcima utemeljitelja; tako je kod džamije, koju je utemeljio Bejbars, džamije Maks, Sahibije itd. Ponekad je neki emir ili činovnik bio upravitelj, kao npr. u džamiji al-Muajed, at-Tajbersiji, al-Azharu ili Tulunovoj džamiji; no još je češće to bio kadija. Tako su za Bejbarsovu džamiju potomci tražili da upravu preuzme hanefitski kadija; u al-Akbugaviji postavljen je šafiitski, ali uz isključenje njegovih potomaka. U džamiji Umajada, za mamelučkog doba, poslove je vodio, po pravilu, šafiitski glavni kadija. Bilo je i slučajeva, kada su potomci utemeljitelja uzaludno postavljali zahtjeve da upravljaju. To je bilo povezano s rastućim značenjem kadija. U medresi je često upravitelj bio istodobno glavni učitelj.

Nāẓiru je prinadležila financijska i druga uprava džamije. Ponekad se za njega određivala plaća, ali su prihodi džamije često znali otići u osobne svrhe. Financijsko pravo raspolaganja bilo je, ipak, ograničeno središnjom upravom vakufa. Upravitelj se, eventualno, mogao starati i za nužno povećavanje vakufa. On je postavljao osoblje i utvrđivao plaće. Mogao se umiješati i u džamijski red; emir Saudub, azharski *nāẓir*, izbacio je 1415. god. otprilike 750 siromaha iz džamije, ali ga je zbog toga sultan bacio u zatvor. Inače su *nāẓirova* prava bilo prilično široka. Neki *nāẓir* al-Azhara odredio je god. 1382. da vlasništvo nekog *muğāwira*, koji je umro bez baštinika, dopadne drugim studentima. U Meki je *nāẓir al-Ḥarām* vodio veliku svečanost Poslanikovog mevluda, te je, tom prigodom, dijelio u džamiji počasnu odjeću. U al-Azharu, nakon otprilike 1688. god. nije više imenovan *nāẓir*, nego je jedan učenjak, zvan *šayḫ al-Azhar*, postao rektor i upravitelj džamije. Slične su prilike i u Meki. Kadije su, najčešće, vodili poslove pojedinačnih džamija, a slično je bilo uskoro i s medresama. No njihov utjecaj se povećao i time da su, kada više nije bilo upravitelja po volji utemeljitelja, oni stupali na tu dužnost. Tako se događalo da je kadija mogao zauzimati više dužnosti i »musti vakufe«.

Posebno mjesto zauzimale su velike džamije islamskog carstva, jer su se halife za njih morali posebno zanimati; prije svega one u Medini i Meki. Za Abasida, kadija je pri tome igrao, ponekad, određenu ulogu; tako mu je al-Mahdi (775–785) dodijelio potrebni novac da proširi i obnovi mekansku džamiju. God. 876. naredio je al-Muvafak namjesniku Meke da poduzme popravke na Kabi. God. 884. djelovali su kadija i namjesnik zajedno da bi od njega dobili novac za popravke, te su vodili i poslove oko toga. God. 894. pisao je mekanski kadija veziru zbog *dār an-nadwe* i potkrijepio svoju molbu putem izaslanstva službenika hrama. Halifa je tada naredio veziru da se stvar uredi preko bagdadskog kadije.

Značenje kadije počivalo je, najprije, na njegovoj stručnosti na području religije. Revni kadija, kao al-Haris ibn Miskin u Kairu (851–859), zabranio je karijama neke džamije da uče (recitiraju) *Kur'an* zapjevajući. Nakon izgradnje tulunidske džamije, određena je komisija, koju je vodio kadija, da se izjasni o kibli džamije. Ali je kadija već rano zadobio i stanovit utjecaj na novčana sredstva. Prvi kadija, koji je položio ruku na njih, bio je Tauba ibn Nemir al-Hadrami; dok su ranije svaki vakuf vodila djeca oporučitelja ili od njih imenovana osoba, naređena je god. 736. centralizacija svih vakufa, a time se stvorio veliki *divan*. Kako je centralizacija sprovedena, ne može se tačno ustanoviti, ali se zna da je provedena pod Fatimidima.

Al-Muiz je uredio posebni *dīwān al-aḥbās* i za upravitelja odredio glavnog kadiju, te je za to god. 973–974. ustanovljena posebna riznica; kao godišnji prihod zajamčeno je 1,500.000 drahmi, a iz suviška se stvarao kapital. Sva plaćanja su išla preko ovog divana. Uprava je sada bila izravno pod halifom, a vodio ju je kadija. Pod Fatimidima su kadije običavale, na kraju ramazana, pregledati sve džamije i mešhede u i oko Kaira. Pod Ejubidima su prilike bile slične. Divan je vodio kadija, a vladar (Saladin) je vrlo mnogo darivao džamije, posebice medrese; govori se o 20.000 drahmi dnevno. On je plaćao službenike džamija i škola u Iskenderiji (Aleksandriji), Kairu i Damasku. Isto stanje je vladalo još neko vrijeme za Mameluka. Oni su znali više puta prenijeti ovlašćenja s kadija na emire, te su ovi jačali na račun prvih. Od sredine 7. st. po *Hidžri*, emiri su sve češće upravitelji glavnih džamija. Ali je kadija stekao toliko autoriteta da mu se dosuđivao »opći nadzor nad stvarima koje se tiču vakufa njegovog mezheba«; po toj osnovi, kadija je, dakle, mogao intervenirati protiv zlorabe. U Siriji je Ibn Halikan postao god. 1262. kadija nad cijelim područjem između al-Ariša i Eufrata i nadziratelj vakufa, džamija, medresa, itd. Sultan Bejbars je reformirao zaklade i obnovio položaj *nāẓir al-awqāfa*. Po al-Makriziju, zaklade su, pod Mamelucima, bile podijeljene na tri odjela *(ǧihāt):* 1) *ǧihat al-aḥbās*, koji je vodio jedan emir, a odnosio se na uvakufljenu zemlju za džamije; 2) *ǧihat al-awqāf al-ḥukmiyya bi-Miṣr wa 'l-Qāhira*, a odnosio se na upravu stambenim zgradama, pod vodstvom šafiitskog glavnog kadije; 3) *ǧihat al-awqāf al-ahliyya*, koji je obuhvaćao sve vakufe, koji su imali još posebnog *nāẓira*, bilo potomka utemeljitelja ili službenika sultana i kadije. Kasnije su vakufi propadali, jer su ih grabili vladajući emiri. U novije doba, po pravilu, zaklade u islamskim zemljama ujedinjene su pod posebnim ministarstvom.

Halifa, odnosno gospodar zemlje, bio je uvijek tu, kao i u drugim stvarima, najviša vlast. On se miješao u upravu i obrazovao je po svojoj volji. Mogao je zahvaćati i u unutrašnje odnose džamija, ako se ukaže potreba, preko uobičajenog organa. God. 867., nakon ustanka u al-Fajumu, glavni ravnatelj policije donio je stroge propise, po kojima se *bismilla* nije smjela glasno izgovoriti u džamiji; broj molitvi u ramazanu bio je smanjen, a *ezan* s minareta zabranjen, itd. God. 906–907. dao je namjesnik, osim za vrijeme molitvi, zatvoriti Amrovu džamiju zbog riznice, koja je bila u njoj, što je izazvalo narod. Mogu se navesti mnogi primjeri toga, prije svega u doba nemira. Značenje vladara za džamiju ovisilo je o njegovoj osobnosti. Po pravilu je on podržavao autoritet redovnih organa.

Posvećenja džamije zbivala su se uz neke svečanosti. Kada se, npr., po prvi put u džamiji aṣ-Ṣālih u Kairu držala molitva petkom, bio je prisutan zastupnik Bagdada. Kod posvećenja Tulunove džamije, poklonio je naručitelj gradnje kesu od 1.000 dinara ar-Rabiju ibn Sulejmanu, aš-Šafiijevom učeniku, koji je tamo predavao o Hadisu. Za neke medrese su upriličene svečanosti. U medresi al-Muajed bio je prisutan sultan, koji je sjedio na prijestolu, okružen svojim časnicima; spremište (inače za vodu) u *ṣaḥnu* bilo je ispunjeno šećerom i halvom, ljudi su jeli i pili, držala su se predavanja, a onda molitva i *hutba*, te je sultan podijelio počasnu odjeću džamijskim službenicima i sufijama.

Osoblje džamije.

Voditelj *ṣalāta* bio je, od najstarijeg doba, vladar; budući *imām*, on je bio predvodnik rata, uprave i zajedničke molitve. Tako su i namjesnici pokrajina bili predvodnici molitve i *haradža*, a kada je posebni financijski upravitelj preuzeo fiskalne poslove, namjesnik je bio *'alā aṣ-ṣalāt wa 'l-ḥarb*. On je time vodio obredne molitve, posebice petkom, kojom prilikom je držao i *hutbu*. Kada je on bio spriječen, bio je ravnatelj redarstva, *ṣāḥib aš-šurṭa*, njegov zamjenik. Amr ibn al-Asi dozvoljavao je ljudima u selima da slave obje bajramske svetkovine, dok se molitva petkom mogla obavljati samo pod vodstvom ovlaštene osobe. Pod Abasidima se to promijenilo. Halifa nije više redovito vodio molitve, te je Anbasa ibn Ishak, zadnji arapski namjesnik Egipta (852–856), bio istodobno zadnji emir, koji je vodio molitvu u džamiji. Tada je postavljen imam kojeg je plaćala državna riznica. Ipak su i kasnije namjesnici formalno imenovani *'alā aṣ-ṣalāt*. Ubuduće je vladar samo iznimno vodio *ṣalāt*, pa tako i fatimidski halife pri svečanim prigodama, posebice ramazanom. U mnogim džamijama molitvu je vodila, svakako, najodličnija osoba; po Hadisu je ona morala biti najbolji znalac *Kur'ana* ili, pak, najstarija.

Postavljeni imam biran je iz kruga vjerskih učenjaka; često je bio Hašimit; mogao je pored toga biti i kadija ili njegov *nā'ib*. Njegovo mjesto tokom molitve je u *mihrabu;* al-Makdisi je spomenuo kao nepravilnost da se u Siriji molitva obavljala »ispred imama«; on je mogao stajati i na povišenom mjestu; Abu Hurejra jednoć je u mekanskoj džamiji vodio molitvu s krova. U Meki je, kasnije svaka od četiri priznate vjersko-pravne škole imala svoga imama; ti su održavali molitvu jedan za drugim, svaki na svome mjestu, a najprije

Šafiiti, onda Malikiti, Hanefiti i Hanbaliti; samo su *ṣalāt al-maġrib* obavljali zajedno; ramazanom su na raznim mjestima džamije obavljali *tarāwiḥ*, koji su često vodili *karije*. U Jeruzalemu je poredak bio: Malikiti, Šafiiti, Hanefiti, Hanbaliti, a svaka se škola molila u svome dijelu Harema.

Od trenutka kada imami nisu više imali politički položaj, redovito je svaka džamija dobijala po jednoga. On se trebao starati za red i bio je općenito bogoslužni predstojnik džamije. U doba al-Makdisija, imam u Amrovoj džamiji izlagao je svako jutro nakon molitve jedan kur'anski *džuz (ǧuz')*. Njegova dužnost je voditi svaku molitvu koja je valjana samo ukoliko se klanja skupno *(fī ǧamā'a)*. On mora zadovoljavati zakonske zahtjeve; ali je sporno da li je molitva, u suprotnom slučaju, nevažeća. Po nekima, voditelj molitve petkom treba biti netko drugi, a ne voditelj svakodnevnih pet molitvi. Mnogi su sumnjali u to da ljudi trebaju biti plaćeni za vjerske službe, te su se oslanjali pri tome na jedan iskaz Abu Hanife.

Razvitak dužnosti *ḫāṭība* sličan je onome imama. Kada abasidski halifa nije više mogao redovito držati *hutbe*, postavio je jednog vjerskog učenjaka na dužnost *hatiba*. Može se, pri tome, ukazati da je i Poslanik imao *hatiba* i to Utarida ibn Hadžiba, a vjerska izlaganja izvan molitve petkom postala su, ionako, sasvim uobičajena. Tako je već Hasan al-Basri bio znameniti predavač. Kasnije se moglo dogoditi da je neki vojskovođa, kao Džauhar, sam nastupao kao imam pri molitvi, dok je *hutbu* prepuštao nekom učenjaku. Kako je *hatib*, teoretski, bio halifin zastupnik, to mu je on i izricao blagoslov; utoliko je služba još imala političko značenje. Blagosivljao se halifa i nasljednik prijestola, te, uz njih, zemaljski kneževi i vladari. Kada je halifa sam izlagao, izgovarao je također molitvu za samog sebe; Fatimidi su spominjali svoje očeve. Izlaganja su postupno postala dosta šablonska; Ibn Batuta je veličao *hatiba* u Meki, jer je svakog petka govorio nešto novo. Često se za *hatiba* birao kadija, a, osim toga, mogao je, ponekad, glavni kadija propovijedati u velikoj džamiji. *Hatib* je mogao biti »svjedok« ili imati neku drugu dužnost. Često je imao zamjenika. U džamiji Rašidi, u kojoj su godine 1023–1024. zabunom bila postavljena dva *hatiba*, obojica su istodobno držala *hutbu* sa *minbera*. Kasnije se događalo u većim džamijama da je postavljeno više *hatiba*, te su se izmjenjivali.

U Meki je *hatib* nastupao s posebnom svečanošću. Odjeven u crni, zlatom izvezeni ogrtač i s turbanom zajedno sa tajlesanom, išao je između dvije crne zastave, koje su držali mujezini, ka *minberu*, dok je jedan službenik pred njim pucao bičem; nakon što bi poljubio Crni kamen, pred njim je brzo prošao glavni mujezin sa sabljom, kojom ga je opasivao na *minberu*. Crna boja je bila abasidska; ona se koristila i u Egiptu. Inače se vanjština *hatiba* mijenjala prema vremenu i kraju. Vrlo često je *hatib* bio istovjetan s imamom, osobito u manjim džamijama, ali i u većim.

Džamije su imale također svoje besjednike *qāṣṣ* i *karije*, o čemu je bilo već riječi. Što se tiče mujezina, po većini predaja je dužnost mujezina stvorena u 1. godini po *Hidžri*, po drugima – tek nakon »uspeća« *(isrā')*, u 2. godini, a po nekim slabim predajama – već u Meki. Najprije su ljudi dolazili na molitvu bez pozivanja. Po jednoj predaji, Poslanik se o tome savjetovao s drugima. Padali su razni prijedlozi, pa je tom prigodom Abdalah ibn Zeid izrekao ezansku formulu koju je čuo u snu; Poslanik ju je odobrio, a Bilal počeo izvikivati; postoje, doduše, i mnoge druge predaje, kao ona pažnje dostojna, po kojoj je, na Omarov savjet, najprije odaslan jedan pozivar *(munādī)*, Bilal, a on je vikao (na ulicama): *aṣ-ṣalāta ǧamī'atan*. Tek su nakon toga raspravljane druge mogućnosti, ali je već u snu doživljeni postupak bio korišćen i potvrđen, no s drugom, kasnije upotrijebljenom formulom.

Izvikivači su, inače, Arapima bili obična pojava. U plemenima i gradovima, oni su izvikivali važne obznane, a onda, naravno, i pozive na zajednička vijećanja. Zvali su se *munādī* ili *mu'aḏḏin (mujezin)*. Tome odgovarajuće, *aḏān (ezan)* znači obznana, oglašavanje (s. IX, 3), a *aḏḏana, mu'aḏḏin* (s. XII, 70) »izvikati« i »izvikivač«. Službeno oglašavanje putem izvikivača stalno se koristilo. Po tome je Muhammedu bilo vrlo blisko da vjernike sakuplja na zajedničku molitvu putem izvikivača; poziv se zvao *nidā'* i *aḏān*, a pozivač *munādī* i *mu'aḏḏin*.

Pod tim pretpostavkama, vrlo je prirodno da se na pozivača gledalo, tokom najstarijeg vremena, kao na pomoćnika i službenika vođe. Omar je slao u Kufu Amar ibn Jasira kao emira i Abdalaha ibn Mesuda »kao mujezina i vezira«; on je, dakle, desna ruka vladara. Al-Husein je imao uza se svoga pozivača te je on, na njegovu zapovijed, pozivao na molitvu. U prvo vrijeme je mujezin vjerojatno pozivao po ulicama, a poziv je bio sasvim kratak: *aṣ-ṣalāta ǧamī'atan*. Po Ibn Sadu, ovaj kratki poziv koristio se i kasnije u iznimnim slučajevima. Možda se već i rano pozivalo s jednog mjesta. Nakon službenog poziva, mujezin je išao Poslaniku, pozdravljao ga i pozivao na molitvu (jednako kasnije njegove nasljednike); kada je on došao, objavljivao je mujezin početak molitve. Tako se njegova djelatnost sastojala od tri elementa: sabiranje zajednice, pozivanje imama, najava početka molitve. Tokom vremena su sva tri elementa pretrpjela promjene.

U svakom slučaju, mujezin je s vremenom dobio novo značenje. Njegova djelatnost nije se sastojala samo u tome da sabire ljude na bogoslužje, nego je i sama bila neka vrsta bogoslužja; mujezinov poziv je sadržavao islamsku vjeroispovijed, te je svatko tko je čuo *ezan*, trebao ga ponoviti ili mu, u svakom slučaju, odvratiti. Ta djelatnost se dalje izgrađivala. U Egiptu je, navodno, Maslama uveo *tasbīḥ*. On se sastojao u pohvalama, koje su mujezini izvikivali cijelu noć sve do zore. Pod Ahmedom ibn Tulunom i Humaravajhom, mujezini su u jednoj sobi učili (recitirali) vjerske tekstove cijelu noć; Salah ad-din dao je da jednu *'aqīdu* uče (recitiraju) u noćnom *ezanu*, a od god. 1300–1301. petkom ujutro se držao *zikr* na minaretima. Tako su i u Meki mujezini cijelu noć održavali *zikr* 1. ševala na krovu kubeta iznad Zemzema. Slična noćna recitiranja održavala su se i u novije vrijeme, isto tako kao i posebni poziv otprilike sat prije svanuća.

Iz prvotnog mujezinovog poziva nastalo je melodično učenje (recitiranje), slično kao kod učenja *Kur'ana*. Al-Makdisi izvještava da se u 4. st. po *Hidžri* u Egiptu, tokom zadnje trećine noći, *ezan* recitirao kao tužaljka. Svečani dojam povećavao se s više glasova. U velikim džamijama, kao mekanska, prvo je pozivao na minaretu najodličniji mujezin,

a onda po redu ostali. Ali u samoj džamiji, *iqāma* se zborski recitirala i to na za to uspostavljenom uzvišenju *(dakka)*. U 3. i 4. st. po *Hidžri* izvještavalo se iz svih krajeva o tim melodičnim učenjima *(taṭrīb)* na povišenju.

Sa novim zahtjevima postavljanim mujezinima rastao je i njihov broj, posebice u velikim džamijama. Još od ranog doba se u Medini držalo preporučljivim da se imaju dva mujezina u džamiji. U Egiptu, u al-Fustatu je najprije bio jedan, a onda su mu se uskoro pridružila devetorica. Mujezini raznih džamija činili su organizaciju, čiji je voditelj *('arīf)* bio prvi egipatski mujezin Abu Muslim. Od 8. st. po *Hidžri* bilo ih je redovito četiri, ali ih u doba al-Hakima ima devetorica u Azheru. Ibn Batuta je našao 70 mujezina u džamiji Umajada u Damasku. Otprilike oko god. 1900. u Medini, u Poslanikovoj džamiji, bilo ih je 50 i 26 pomoćnika. Mada je Poslanik branio plaćanje mujezina, to se, kasnije, uobičajilo, te su redovito dobijali svoj dio od zaklada. Uz mujezina je neposredno bio *muwaqqit*, astronom, koji je bio zadužen s označavanjem kible i vremena molitve; ponekad je to obavljao glavni mujezin.

Džamije su imale i svoje pomoćno osoblje. Poslanikovu džamiju čistio je, po Abu Hurejri, jedan Crnac. Uz veće džamije spada, s vremenom, veliki broj pomoćnog osoblja *(ḫuddām)*. U Meki su uvijek postojali posebni službenici, tako nadziratelj Zemzema i čuvar Kabe. U doba Ibn Batute, sluge Poslanikove džamije bili su evnusi, prije svega abisinijski; njihov upravitelj bio je plaćen od egipatsko-sirijske uprave. U jeruzalemskoj džamiji bilo je oko god. 912–913. ne manje od 140 pomoćnog osoblja; drugi spominju broj 230, a, prema Mudžir ad-dinu, Abdelmelik je tu postavio gardu od 300 crnih robova, dok su pravi posao pomoćnog osoblja vršile neke židovske i kršćanske obitelji.

U drugim džamijama spominje se »nadziratelj« *(qayyim*, množ. *qawama)*, neodređena titula širokog značenja; u medresi al-Medždiji jedan *qayyim* bavio se čišćenjem, posluživanjem, paljenjem svjetiljki i nošenjem vode; azherska džamija imala je takvu osobu za održavanje mjesta za uzimanje abdesta, koja je dobivala 12 dinara, a osim četiri nadziratelja, plaćenih kao i mujezini (2 dinara mjesečno), vjerojatno i nadziratelja onih koji su posluživali; uz to, imenovan je bio i *mušrif*, inspektor; tako, npr. u al-Azharu.

DŽEBRAIL ili **DŽIBRIL**, Ğabrā'il, Ğibrīl, biblijski Gabrijel ili Gavrilo, najpoznatiji je lik među islamskim anđelima. On je jedan od četiri arhanđela, voljenih od Boga, »približenih Bogu« *(muqarrabūn)* i jedan od božanskih glasnika. Njegova je dužnost da prenosi Božje naredbe smrtnim poslanicima i da im otkriva Božje tajne.

Džebrail igra u *Kur'anu* značajnu ulogu. Džebrailovo ime u *Kur'anu* se spominje samo tri puta; no na drugim važnim mjestima javlja se lik pod različitim nazivima ili epitetima kao npr. »Duh« ili »Strašni« ili se sasvim indirektno cilja na njega, ali komentatori jednodušno u tom liku prepoznaju Džebraila. Ako se usporede pojedini odlomci, dolazi se do zaključka da je to poistovjećivanje sasvim opravdano.

Može biti da Muhammed nije odmah znao ime duha koji ga je nadahnuo, budući da su tri odlomka, u kojima se pojavljuje Džebrailovo ime, kasnijeg datuma (II, 97 i dalje; LXVI, 4). U XCVI suri, koja je najvjerojatnije povezana s prvom objavom duha i s krizom koja je popratila Muhammedovo prihvaćanje misije, anđeo nije označen nikakvim imenom ni naslovom; pripovijedanje je kratko, te sasvim bezlično. »Čitaj, u ime Gospodara tvoga koji stvara...; čitaj, plemenit je Gospodar tvoj...«. Prema predaji, ova se prva objava zbila na brdu Hira u blizini Meke, kuda se Muhammed bio povukao; glas je, navodi se, još dodao: »O Muhammede, ti si poslanik Božji a ja sam Džebrail«.

Čini se da je, po pravilu, Muhammed čuo duha, ali da ga nije vidio. U LIII suri (1–18) ima redaka velike snage i dubokog osjećaja iskrenosti, po kojima je jasno da ga je on, zapravo, vidio samo u dvije prilike: »...uči ga jedan ogromne snage, razboriti, koji se pojavio u liku svome na obzorju najvišem, zatim se približio, pa nadnio – blizu koliko dva luka i bliže – i objavio robu njegovu ono što je objavio...«; »On ga je i drugi put vidio kod Sidretul-munteha... kad je Sidru pokrivalo ono što je pokrivalo...«. Podrobnost opisa ne ostavlja sumnju u iskrenost.

Legenda o arhanđelu Džebrailu jako je proširena među muslimanima; to postaje očevidno ako samo pogledamo djela puna legendi kao što su *Muḫtaṣar al-'aǧā'ib* ili prvi svezak Tabarijevih perzijskih *Kronika*. Gotovo da i nema poslanika kojem ovaj nebeski glasnik nije donio pomoć ili objavu. Džebrail je tješio Adema nakon Pada, te mu otkrio dvadeset i jedan list; poučio ga je kako da uzgaja pšenicu, obrađuje željezo, te ga naučio slovima abecede; poveo ga je u Meku i poučio ga hodočasničkom obredu. On je pokazao Nuhu (Noju) kako da sagradi ladu; spasio je Ibrahima (Abrahama) iz ognja, a imao je i kasnije mnoge veze s ovim poslanikom. Musi (Mojsiju) je pomogao da se bori protiv egipatskih vračeva; prilikom izlaska iz Egipta pojavio se on na konju bijelih nogu, kako bi ponukao Egipćane da uđu u Crveno more koje će ih progutati. Ukazao se Samudu (Samuelu) i Davudu (Davidu) i poučio ih kako će napraviti oklope; utješio je ovog posljednjeg i donio mu listove sa deset zagonetki koje je Sulejman (Solomon) riješio.

DŽEHENEM (a. *ǧahannam*), muslimanski naziv za Pakao.

Riječ *džehennem* i ideja pakla često se u *Kur'anu* pojavljuju, bilo zato što je Muhammed bio jako pod dojmom te ideje ili zato što se preko nje djelovalo na osjećanja slušateljstva. Čini se, međutim, da ideja Pakla varira; u stvari, u nekim odlomcima govori se kao da se radi o nečem prenosivom: »...i kad se toga dana primakne džehennem«, reći će Gospodar na strašnom sudu (sura LXXXIX, 22–23) i anđeli će se svrstati u redove i Pakao će biti donešen. U ovom se odlomku čini kao da se Pakao predočava kao nekakvo divovsko čudovište, raširenih ralja, spremno proždirati prokletnike. To objašnjava jedan odlomak u kojem se kaže: »gotovo da se od bijesa raspadne« (LXVII, 8).

Ove je lakonske tekstove razmatrao al-Gazali u svojoj zanimljivoj eshatološkoj raspravi pod naslovom *ad-Durra al-fāḫira*. Pakao počne drhtati kada Bog zapovijedi da se uvede. Kada mu anđeli rekoše da Bog ne želi njega kazniti, već njima kazniti griješne ljude, on dopusti da ga uvedu. On hoda na četiri noge, a svaka je privezana sa 70.000 prstenova; na svakom od ovih je 70.000 demona, a svaki je tako jak da može smrviti planine. Krećući se, pakao zuji, stenje, čegrče;

ispušta varnice i dim, a obzor biva ispunjen mrakom. U času kada je još uvijek odvojen od smrtnika hiljadugodišnjim razmakom, on se istrgne iz ruku demona i sa strašnim treskom surva se među gomilu ljudi sakupljenu na mjestu Suda.

Predodžba o Paklu kao o životinji nije jedina u *Kur'anu;* pored nje, postoji i poznata arhitektonska zamisao sastavljena od koncentričnih krugova postavljenih u obliku kratera. Ova predodžba postoji i u antici, kod Grka u predodžbi paklenskih rijeka, a kod Asiraca o paklu sa sedam kapija koju nalazimo u legendi o Ištar. Ova je predodžba osvojila narodnu maštu u Srednjem vijeku na Istoku kao i na Zapadu, a nalazi se tako snažno izražena u Danteovom djelu.

Konstrukcija Pakla sasvim je općenita predodžba; spominju se njegova vrata kojih ima sedam (sura XXXIX, 71; XV, 43–44). Plan Pakla nalazi se u turskom djelu *Marifet-name.* Smješten je u podnožju svijeta iznad Bika i Ribe koji podupiru zemlju. Sastoji se od sedam katova koji tvore široki krater. Preko njega čitavom dužinom prebačen je most koji je tanak kao oštrica mača, a njime moraju proći duše koje idu u Raj; duše svetaca prijeđu ga za čas, duše običnih pravednika prelaze ga izvjesno, dulje ili kraće, vrijeme, dok duše griješnika nikad i ne stignu do Raja, već padaju u ponor.

Na dnu Pakla nalazi se drvo zvano *Zaqqūm* kojem se cvijeće sastoji od glava demona (usp. suru XXXVII, 60–64), zatim kotao vrele smrdljive smole, te bunar koji seže do dna sviju stvari.

Kazne u muslimanskom Paklu su raznolike i primjerene vrsti i težini grijeha; *Kur'an* ih jedva i spominje, ali opisuju ih neki drugi autori, npr. Sujuti (umro 1505.).

Ovo sasvim materijalističko predočavanje konstrukcije Pakla i kazne u njemu nije moglo zadovoljiti sve duhove u Islamu; čak i pobožni vjernik al-Gazali dozvoljava sebi manja skretanja s ove linije. Tako put ili most prebačen preko Pakla, za njega ima tek moralno značenje: to je onaj »pravi put« kojim Bog vodi vjernike, a simbolizira tačnu sredinu između suprotnih grijeha; to je granica između pretjeranosti i nedovoljnosti, linija koja predstavlja savršenstvo. Prema Ibn Sini (Avicenni), paklene boli potječu od toga što su griješne duše zadržale osjetilne sklonosti i nakon smrti; one strašno pate zato što nemaju tijela preko kojeg ih mogu zadovoljiti.

Kur'an se ne izjašnjava do kraja, da li su paklene muke vječne; odlomci koji se na to odnose nisu sasvim izričiti. U jednom odlomku (XXIII,103) se kaže: »a oni čija dobra djela budu laka«, oni su koji su sebe uništili u Paklu, pa će »dok je nebesa i Zemlje u njemu ostati *(ḫālidūn).*« Na drugom mjestu (XI, 106–107) kaže se: »I nesretni će u džehennem... dok je nebesa i Zemlje, u njemu će ostati, – osim ako drukčije Gospodar tvoj ne odredi«.

Al-Ašari je zamjerio mutazilitima i kadaritima što bacaju ljude u očajanje u pogledu Božje milosti time što poučavaju da će griješnici biti osuđeni na vječnu vatru. Ovo je, po njegovom mišljenju, suprotno riječima *Kur'ana* (sura IV, 116): »Allah sigurno neće oprostiti da Njemu druge smatraju ravnim, a oprostiće kome hoće on, što je manje od toga«, pa i riječima koje Predaja pridaje Poslaniku: »On će izvući ljude iz Pakla nakon što izgore i postanu pepelom«. Pogledi ovog imama prevladali su u Islamu.

DŽEJB-I HUMAJUN (t. *Ceyb-i Humayun),* privatna riznica osmanskih sultana. Pod kontrolom privatnog tajnika *(sirr kātibi),* ona je služila izravnim potrebama i izdacima vladara. Njegovi redoviti prihodi obuhvaćali su danak iz Egipta, prihod od carskih imanja i proizvode iz vrtova, voćnjaka, šuma, itd., koji pripadaju ili graniče sa carskim dvorovima. Neredoviti prihodi obuhvaćali su pristojbe koje plaćaju novoimenovani namjesnici Moldavske, Vlaške, Transilvanije i, neko vrijeme, Dubrovnika, dio sultanovog ratnog plijena i proizvodi sa zaplijenjenih posjeda.

DŽEMAA (a. *ǧamā'a*), džemat, skup, sabor. U vjerskom islamskom govoru znači »skup vjernika«, *ǧamā'at al-mu'minīn.* U tom smislu, *ǧamā'a* je gotovo isto što i *umma,* pa ipak ih treba razlikovati.

Riječ *umma* je kur'anska, a znači »narod, ljudi«; zadobila je svoj vjerski smisao osobito u medinskom razdoblju i postala »Poslanikov narod«. S druge strane, ako se korijen *ǧm'* često koristi, sama riječ *ǧamā'a* ne spada u rječnik Knjige. Upotreba te riječi uobičajena je u Suni. Razlika među ova dva pojma mogla se odrediti tako da je *umma* pravno-vjerska zajednica konstituirana u narod, a *ǧamā'a* je zajednica vjernika koji su sjedinjeni zajedničkom vjerom. Bitno je naznačiti da iz osnove vjerskog proizlazi tehnički smisao riječi *džemaa.* Ta »zajednica vjernika« ujedinjena je vjerom. Ona se, naime, stavlja nasuprot onima koji »postaju« i koji »uvode novine«. Ona se podudara s većinom muslimana, koja se suprotstavlja sektama koje »se odvajaju« ili, kako kaže al-Fudail: »Božja ruka je na Zajednici *(džemaa).* Bog ne gleda ljude što unose novine«.

Najuobičajeniji izraz, u kojem se sažima smisao, osnovan na vjerskom učenju, je *ahl as-sunna wa 'l-ǧamā'a,* »ljudi Predaje i Zajednice«. U stvari, opseg *džemae* vezan je za prihvaćeni pojam *iǧmā'.* Hanbaliti su posebno držali do *džemae* koja je *džemaa* prvih muslimana, i samo njih; za njih i *idžma* vrijedi samo ako je sporazum Drugova. Ali ako je *džemaa* ova prvotna zajednica, muslimani su obavezni, kroz stoljeća, slijediti je i prema njoj se uskladiti, sve do Zadnjeg časa. U drugim školama nije tako. Na primjer (šafiitska škola), u mjeri u kojoj se *idžma* shvaća kao suglasje znalaca koji žive u danom dobu, te postaje četvrto »vrelo« islamskog prava, *al-džemaa* gubi svoje povijesno vezivanje za prva doba Islama. I at-Tabari je bio protiv tog užeg smisla *džemae,* te ju je proširio do posluha Zajednice vladaru koji je izabran, tj. zakonitom *imamu. U 'ilm al-kalāmu* se *umma,* a ne *ǧamā'a,* koristi u značenju Zajednice. Mada *džemaa* nije nikada nestala iz tehničkog islamskog rječnika, ipak se pokazuje tendencija da odstupa pred pojmom *ume.* Islamski reformisti, koji su naveliko bili pod utjecajem hanbalitske misli, slijedili su ipak, at-Tabarijevo proširenje i poistovjetili *džemau* s »ljudima koji vezuju i razvezuju« (tj. odlučuju) u svakom dobu. Za njega je *džemaa* ukupnost onih koji predstavljaju autoritet i koje treba slijediti kada su suglasni *(idžma).* Za salafijske reformiste se može, dakle, reći da su ljudi, koji čine *ǧamā'a,* muslimani koji jamče vjeru i istinu, u potpunom kontinuitetu s vjerom Starih *(salaf).* Oni određuju vrhovnog *imama* kojem se zariču na odanost u ime svih, te koji, time, postaje vođ sve *ume. Džemaa* ima svoje puno značenje samo povezana s *imamom.*

Isto je i u užem značenju riječi. Skup svih muslimana radi obavljanja molitve *(ṣalāt)* bit će *džemaa* (džemat). Ta definicija osobito pristaje obaveznoj podnevnoj službi petkom *(ǧum'a, džuma)* koji je dan sakupljanja u pravom smislu; a džamija, *ǧāmi'*, gdje se obavlja služba Božja, mjesto je vjerničkog sakupljanja. Jednako vrijedi i za obavezne molitve koje se čine zajedno na dane propisanih svetkovina.

DŽENABE (a. *ǧanāba*), stanje tzv. veće obredne nečistoće, prouzrokovane spolnim odnosom. Osoba, koja se nalazi u tom stanju, naziva se *ǧunub* i može opet steći svoju obrednu čistoću samo onim što se zove veliko obredno pranje *(ġusl)* ili *tayammumom*. S druge strane, zakon propisuje, za muslimana u stanju manje nečistoće, manje ritualno pranje *(wuḍū')*. Razlika je utemeljena na terminima iz *Kur'ana* (V, 6). *Džunub* ne može valjano izvršiti *ṣalāt;* on ne može također vršiti ni *tawāf* oko Kabe, ući u džamiju (izuzev u slučaju nužde) i dotaći primjerak *Kur'ana* ili recitirati njegove stavke; ovi posljednji propisi zasnovani su na tradicionalnom tumačenju *Kur'ana*, LVI, 77–79. *Dženabe* se također zove »veći *ḥadaṯ* (hadas)« nasuprot manje ritualne nečistoće.

DŽENAZA (a.*ǧanāza* ili *ǧināza*, iz korijena *ǧ-n-z* = pokriti) znači: 1) nosiljku, 2) mrtvo tijelo na njoj, 3) pogreb. Neki arapski učenjaci smatraju tu riječ nabatejskom. Osobito u posljednjem smislu, dženaza je važna za Islam, jer se odnosi na obrede kojih se prigodom pokopa treba držati.

Kur'an ne govori ništa o pokopima. S druge strane, knjige *fikha* potanko o njima raspravljaju; propisi koje u njima nalazimo preko tradicija vezuju se na predislamska vremena.

Čim musliman umre, polože ga na nosiljku s glavom u pravcu kible, te tada počinje obredno pranje *(ġusl)*, za koje nije nužna namjera *(niya)*. *Gusl* se obavlja vrlo pomno (npr. brada mrtvaca pere se sokom lotosa) i to neparni broj puta. Zatim se tijelo uvije u mrtvački povoj. Ovdje se mišljenja razlikuju: jedni kažu da se mrtvac pokriva samo sa dva komada odjeće, a drugi primjećuju da mora biti neparni broj povoja. I *fikh* zastupa ovo posljednje mišljenje; ono je u skladu i sa općom sklonošću ka neparnim brojevima (usp. neparni broj pranja, te propis da kosa mrtve žene mora biti raščešljana u tri dijela).

U muslimanskoj praksi radi se, međutim, o dva povoja; kako je praksa često tvrdokorna, moguće je da je i ovdje starija od propisa *fikha* i da je ona ostatak predislamskog doba (usp. također odjeću *muhrima* koja se sastoji od dva komada). Predaje govore o jednom, dva i tri povoja. *Fikh* propisuje da muškarca treba zaviti u tri ili pet povoja (posljednje se ne koristi rado), a ženu u pet. Arapski učenjaci razmimoilaze se i u pogledu vrste povoja; predaju iz Muslimovog odjeljka *Ǧanā'iz* (br. 45) koja kaže: »Poslanik bijaše zavijen u tri bijela komada platna iz Sahula (jemenskog grada), među kojima nije bilo ni *qamīṣa* ni *'imāme«*, malikiti su tumačili tako da je isključivanje dvaju spomenutih komada odjeće iznimka od pravila (Navavijev komentar na citirani odlomak). Aš-Šafii je dopustio ovu praksu, iako je nije preporučio. *Qamīṣ*, tj. košulja, i *'imāma*, tj. turban, bijahu moderni komadi odjeće i stoga nije dopuštena njihova upotreba u žalosti; u Hadisu nalazimo sklonost da se izbjegava raskošna odjeća, npr. u Malikovom *Ǧanā'iz* (br. 6, o Abu Bekru): »Živa osoba treba novu odjeću više nego mrtvac«.

Najbolji pokrov je *ḥulla*, koja se sastoji od *ridā'* (ovija se oko ramena) i *izāra* (oko slabina); tu je zatim, *lifāfa*, koja nije u pravom smislu komad odjeće, već platnena traka što se omata oko tijela. Žena se zavija u *dir'* (neka vrst košulje), *izār*, *ḫimār* (koprena) i *lifāfu*.

Hanefiti smatraju da je, u nedostatku većeg broja, dovoljan i jedan komad odjeće. Povoji moraju biti bijeli, ali se nalaze i druge boje: crna, te zelena i crna. Kada netko umre u stanju *ihrāma*, povoj ne treba biti sašiven niti glava pokrivena, u skladu s propisima o odjeći *ihrāma*.

Kada se sve to obavi, služi se *ṣalāt* za mrtve; taj je *ṣalāt* jednak onom običnom, osim što se dodaje molitva za mrtve, koja je podrobno opisana u knjigama *fikha*. *Ṣalāt al-ǧināza* služi se ili u kući žalosti ili u džamiji.

Zabranjeno je služiti *ṣalāt* za nevjernika (sura IX, 84); njega se ne smije prati, ali ga treba pokopati. Mučenika ne treba prati, kako ne bi bili uklonjeni tragovi krvi koji su svjedoci njegovog mučeništva, a nije potrebno niti moliti za njegovu dušu. *Fikh* ne propisuje da treba čuvati stražu nad mrtvacem; to se u Egiptu, ipak, čini. Stari je semitski običaj gorjeti svijeću uz mrtvaca, ali Predaja to ne odobrava.

Nakon što je sve ovo obavljeno, počinje pogrebna povorka. Čak i kada se radi o umrloj ženi, nosiljku ipak nose muškarci; to treba raditi vrlo pažljivo. Mrtvo tijelo žene treba skrivati od očiju javnosti. Sporno je da li prisutni treba da ustanu pri dolasku pogrebne povorke; postoji predaja da je Muhammed ustao na nekom pogrebu (dva su tumačenja: 1) zbog anđela smrti koji idu ispred povorke, 2) iz poštovanja prema pokojniku). Druga predaja kaže da je ovaj običaj odbačen, budući da ga se Židovi pridržavaju. Malik, Abu Hanifa i Šafii izjasnili su se u prilog posljednjeg gledišta, dok Ahmed ibn Hanbal ostavlja pitanje otvorenim.

Vrlo je preporučljivo pridružiti se pogrebnoj povorci; zabranjeno je to učiniti na konju, budući da anđeli smrti idu pješke.

Samo ukapanje obavlja neparan broj ljudi; tijelo se polaže u grob s glavom u pravcu kible, nakon čega svatko prisutan baci na grob tri šake zemlje. Ovom se prilikom (ukoliko to nije već učinjeno na smrtnoj postelji) mrtvacu šapću u uho vjeroispovjedna formula *(talqīn)*, kako bi on mogao pravilno odgovoriti kada ga anđeli Munker i Nekir zapitaju o tome u grobu.

Malikiti se ne slažu s *talqīnom*. Katkada se uči (recitira) *Fātiḥa* i *Mu'awwiḍatān* (posljednje dvije sure).

Grob žene zastire se povojem, a prema aš-Šafiiju i grob muškarca.

Fikh ne odobrava ukrašavanje grobova, čak ni stavljanjem natpisa; jedino se može kamenom ili komadom drveta označiti mjesto gdje se nalazi glava. No, unatoč *fikhu*, lijepo ukrašeni grobovi, osobito grobovi svetaca, igraju važnu ulogu u narodnom štovanju. U početku je bilo zabranjeno posjećivanje grobova, ali kasnije je to dopušteno. I prije i poslije pogreba, odlazi se u posjete zbog saučešća; *fikh* daje podrobne upute o tome što treba tom prilikom reći, itd.

Preporuča se da se nakon pogreba pogosti »za dušu« *(walīma)*, ali ne na sam dan pokopa; tom se prilikom uče (recitiraju) izvaci iz *Kur'ana*, što se pripisuje umrlom u zaslugu.

DŽENET (a. *ğanna*), »vrt«, je riječ kojom se u *Kur'anu* najčešće označava Raj, prebivalište blaženih. Samo se jedanput Raj u *Kur'anu* označava perzijskim imenom *firdaws*, a jedanput objema riječima zajedno: *ğannat al-firdaws*. Vrlo se često zove *ğannat 'adn*, rajski vrt.

Poznato je da je opis Raja izražen materijalističkim sredstvima; nalazimo ga u većem broju sura koje spadaju u prvo razdoblje objavljivanja: npr. XLVII, 15: »Zar je džennet, koji je obećan onima koji se Allaha boje – u kome su rijeke od vode neustajale i rijeke od mlijeka nepromijenjena ukusa, i rijeke od vina, prijatno onima koji ga piju, i rijeke od meda procijeđenog i gdje ima voća svakovrsnog i oprosta od Gospodara njihova«. Sura IV, 57: odabrani će »u njima (džen. baščama) vječno i zauvijek ostati, u njima će čiste žene imati«. Sura LVI, 15–22: ljudi u Raju bit će »na divanima izvezenim, jedni prema drugima na njima će naslonjeni biti; služiće ih vječno mladi mladići, sa čašama i ibricima i peharom punim pića iz izvora tekućeg – od koga ih glava neće boljeti i zbog koga neće pamet izgubiti i voćem koje će sami birati«. Ista sura, 28–34: »biće među lotosovim drvećem bez bodlji, i među bananama plodovima nanizanim i u hladovini prostranoj, pored vode tekuće... i na posteljama uzdignutim«. Ista sura, 35–36: »Stvaranjem novim Mi ćemo hurije stvoriti i djevicama ih učiniti«. U suri LV, 72: obećaje se »hurija u šatorima skrivenih«.

U LV suri koja je sastavljena u neobičnom obliku himne sa pripjevom, spominju se dva vrta koja su dana odabranima, a svaki je pun sjenovitog drveća, navodnjavan bistrim vrelima, te koji sadrže dvovrsne plodove. U istoj suri (16–19) također se spominju dva istoka, dva zapada i dva mora. Ovaj dualizam, osim možda kad govori o morima, nije nimalo lako objasniti.

Kasnija predodžba Raja bit će u obliku piramide ili stošca na osam katova; dodijeljen mu je kat više nego Paklu, budući da se vjerovalo da će broj odabranih biti veći nego broj prokletih. Svaki je kat građen od sve dragocjenijeg materijala i svaki ima kapiju. Na vrhu raste lotos-drvo sa granice, čije grane bacaju sjenu na čitavu piramidu (LIII, 16).

Knjige, u kojima su zapisana ljudska djela, drže se u Raju kao i original *Kur'ana;* to je ono što se zove »jasnom knjigom« (X, 61) »pomno čuvanom pločom« (LXXXV, 22) ili »majkom Knjige« (XIII, 39). Pored nje je *qalam* ili pisaljka od trske kojom se piše po ploči; u Raju se nalazi i prototip Kabe, nazvane »mnogo pohađana kuća«, te predmeti koji će se koristiti kod posljednjeg suda, kao vaga za mjerenje ljudskih djela, sjedala za poslanike, te stijegovi. Stijeg Poslanika Muhammeda ili, bolje rečeno, njegov nebeski prototip, zataknut je u planinu nazvanu Planinom slave, koja se diže uz bok rajske piramide.

Raj sa svim ovim sadržajem postavljen je iznad astronomskog neba na kojem kruže planeti, a leži na morima koja imaju apstraktna imena kao »More podijeljene tvari«, »More milosti« i »More Gospodarovo«. Iznad piramide su svjetovi vlasti *(malakūt)* i moći *(ğabarūt)*, Božji prijesto i Božji šator.

Pravovjerna muslimanska teologija al-Gazalija i al-Ašarija dopuštala je da će u Raju postojati osjetilna zadovoljstva, s tim da će ova započeti tek nakon Oživljenja. Dopuštena su i zadovoljstva maštanja i inteligencije. Prema al-Gazaliju, predmet želje bit će dosegnut čim ga izabranik zamisli, ali ne na objektivan način (barem ne što se tiče vida i drugih osjetila), već će blaženi živjeti u stanju trajnog priviđanja. Duhovna zadovoljstva ići će pod ruku sa osjetilnim, a sastojat će se od radosti koju pruža znanje, posjedovanje, vlast i spoznaja o slavi pravednika. Ali najveća će se sreća pravednika sastojati od gledanja Gospodara.

Pravovjerna muslimanska teologija dopušta blaženu viziju ili pogled na Boga; to je učenje najvatrenije morala braniti od mutazilitskih prigovora. I pravovjerni su se krugovi razlikovali u pogledu tumačenja prirode blažene vizije: ona varira od antropomorfnog realizma do al-Gazalijevog poimanja Boga lišenog bića i oblika. Prema predaji, koja se nalazi u zborniku *Muḫtaṣar al-'ağa'ib* Poslanik je zapitao arhanđela Džebraila: »Da li si ikada vidio svoga Gospodara?« Arhanđel je pometeno odgovorio: »O Muhammede, između njega i mene sedamdeset je tisuća svjetlosnih koprena; kad bih se približio i jednoj jedinoj od tih koprena, bilo bi to moje skončanje«.

U kur'anskim opisima Raja, Bog se ne javlja. Prisutan je, međutim, na Sudnjem danu.

Riječi *ğanna, firdaws* i *'adn* upotrebljavaju se također da se označi zemaljski raj (usp. *ADEM*).

DŽEVHER *(ğawhar)*, »supstancija« (arapska riječ koja dolazi od perzijskog *gawhar*, pehlevi *gör*, i koja je već imala značenje »supstancija«, mada je na pehleviju i arapskom mogla također označavati dragi kamen), je uobičajen prijevod *o'usía (ūsía)*, jednog od temeljnih termina aristotelske filozofije. Može se reći da »supstancija«, u općem smislu, označava zbiljsko, ono što postoji u zbilji. Suprotno Platonu, za kojeg su pojedinačne efemerne stvari vidljivog svijeta samo prividi, dok je realnost smještena u svijet s onu stranu, svijet nepromjenljivih, vječnih ideja, za Aristotela i njegove sljedbenike u Islamu vidljivi svijet posjeduje realnost i sastoji se od jedinki, te, u svom najpregnantnijem smislu, »supstancija« je prva i najznačajnija kategorija aristotelskog popisa kategorija, što znači konkretna jedinka, *tóde ti, al-mušār ilay-hi, aš-šahṣ*. U tom smislu može se reći da su sve stvari vidljivog svijeta, sva tijela, dijelovi tijela, biljke i životinje supstancije (te su pojedinačne supstancije katkad nazvane prvim supstancijama, *prōtai oùsíai, ğawāhir uwal*, za razliku od drugih supstancija, *deúterai oúsíai, al-ğawāhir aṯ-ṯawānī*, vrste i rodovi). Međutim, po Aristotelu i njegovoj školi, svaka konkretna jedinka je sastavljena od dva faktora, materije i forme i mada jednostavna materija, neobdarena forma, ne može postojati sama po sebi i mada forma – bar u sublunarnom svijetu – ne može postojati bez materije, obje posjeduju objektivnu realnost. Materija, u svom pregnantnom smislu, je prva materija, niži entitet, supstrat formi, i ona je po samoj sebi apsolutno neodređena. Ali, kako ona nosi ili uzima forme, univerzalne biti, ona ima bar neku realnost i, prema tome, ne može joj biti uskraćen naziv supstancije. K tome, mada je ona jednostavna mogućnost, ona je princip svakog postajanja i, stoga, ni sama nije mogla postati nego je vječna. Forma je bit, tò tí, tò tí ên eínai, *ḏāt, māhiyya, ḥaqīqa,*

univerzalni karakter sveg pojedinačnog i ona je uzrok koji diferencira to pojedinačno biće od drugih pojedinačnih bića njegovog roda po njegovim vrstama; npr., svaki pojedinačni čovjek je jedan čovjek, te činjenica da je on čovjek – njegova bit ga razlikuje od drugih živih bića i ona je uzrok – formalni uzrok prema Aristotelu i njegovoj školi – zbog kojeg je on čovjek. Mada te biti, po Aristotelu, ne postoje nikada same po sebi, jer jedino pojedinačna bića postoje, on ih smatra kao da imaju realnost koja je viša od realnosti prolaznih stvari, jer su to uzroci, a uzrok, po njemu, je viši od svoje posljedice – one su vječne i zaslužuju, dakle, još više naziv supstancije nego pojedinačne stvari. Ali kako se te biti, nepostojeće same po sebi nego vječne, mogu smatrati formalnim uzrocima prolaznih stvari? Upravo su tu islamski filozofi skloni novoplatonizmu otišli dalje od Aristotela; po njima, temeljni i vječni izvor tih biti počiva u Božjem duhu ili u njihovoj misli pomoću Boga, to jest Božjoj misli koja je posljednji i konačni formalni uzrok svega. Međutim, apsolutno jedinstvo Boga nije narušeno Njegovom mišlju, te biti su sadržane u spoznaji o Bogu i u Bogu; mislilac, misao i predmet mišljenja su jedno.

Ima, osim toga, druga tačka u kojoj su islamski aristotelovci otišli dalje od svog učitelja. Jedna od karakteristika Aristotelovog sustava je da se realnost promatra tako kao da posjeduje stupnjeve ili, njegovim riječima, da je bitak definiran po analogiji. Najprije je sublunarni svijet prolaznih stvari; zatim, s onu stranu njega, vječni nebeski svijet nepokvarljivog, gdje postoji ta tajnovita supstancija, aktivni um ὁ noûs poietikós, *al-'aql al-fa"āl*, nestvoren i besmrtan, nematerijalna forma, koja, u kombinaciji sa pasivnim razumom, pokreće misli u ljudskim bićima; još više su umovi, čiste forme ili nematerijalne supstancije, koje su pokretači nebeske sfere i na vrhu je Bog, Najviša zbilja, supstancija u najistinitijem smislu. Međutim, za Aristotela, Bog je samo vječni pokretač vječnog svemira, On nije njegov tvorac, a pokretači nebeskih sfera ne ovise o Njemu u svojoj prirodi ili postojanju. Ali za islamske filozofe, pod utjecajem novoplatonske teorije emanacije, Bog je vječni stvoritelj, konstanta svijeta, koji postoji i koji je vječan s Njim. Po njima, mnoštvo svijeta proizlazi iz jednoće Boga vječnom i izvanvremenskom emanacijom silaznog lanca posrednika, umova i duša, nematerijalnih supstancija koje pokreću nebeske sfere, a posljednji od tih umova je aktivni um, dator formarum, *wāhib aṣ-ṣuwar*, koji, po Ibn Sini (Avicenni), kada su materije sklone da ih prime, ovima daju njihove forme. Sve te supstancije, biti ili nematerijalne forme, imaju različiti stupanj realnosti, a njihova realnost raste s njihovom blizinom Bogu, koji je postojeći, supstancija, um i uzrok, ako se te riječi uzmu u višem smislu od onog kojeg ovi izrazi imaju u svim drugim bićima, jer je prava bit Boga sadržana u Njegovom postojanju koje je nužno po sebi i zadržano isključivo za Njega, a supstancija Boga je jedina supstancija uistinu neovisna, o kojoj ovise sve druge supstancije.

Cijela teorija može se uveliko raspravljati i al-Gazali je, u svome djelu *Tahāfut al-Falāsifa*, uočio njezinu temeljnu slabost. Ako mnoštvo u svijetu proizlazi iz posrednika, onda moraju postojati prvi uzroci, od strane Boga; ako to mnoštvo potječe od samog Boga, onda su posrednici suvišni; ako je Bog najviši, vječan i nepromjenljiv uzrok postojanja svijeta, sve promjene u svijetu potječu od Njega; one ne mogu potjecati iz neke materije koja prije postoji, jer ne postoji takvo postojanje prije, a, s druge strane, materija bez forme ne postoji.

Filozofi, u stvari, pokušavaju spojiti dvije proturječne teorije: supranaturalističku teoriju Božanskog uzroka, vječno aktivnog za svo postojanje, i naturalističku teoriju vječne i samostalne materije, u kojoj počivaju mogućnosti svakog postojanja.

Teorija ašaritskih teologa je, naprotiv, otvoreno supranaturalistička; za njih, *ǧawhar* znači jednostavno niži supstrat akcidencija; on se može smatrati materijom – ali ne materijom u aristotelskom značenju entiteta koji posjeduje mogućnosti, nego samo onim što nosi i prihvaća akcidente – ili čak tijelom, jer se supstrat sastoji u atomima koji, svojim skupljanjem, sačinjavaju tijelo. Ovaj izraz je, međutim, pomalo dvosmislen, jer u ašaritskoj terminologiji *ǧawhar* često znači atom, mada je potpuno označavanje atoma *al-ǧawhar al-fard* ili *al-ǧawhar al-wāḥid*. Atomi, iz kojih se sastoji svijet, ne postoje samostalno, oni počivaju jedino na moći Boga koji, kontinuirano, u svakom trenutku, stvara Svoj atomski svijet. I kako *ǧawhar* ima u teologiji čisto materijalno značenje, zabranjeno je taj izraz primijeniti na Boga.

Mora biti spomenuta još jedna tačka na kojoj se islamski aristotelovci udaljuju od Aristotela. Mada Aristotel dušu naziva supstancijom, jer je ona formalni uzrok živog organizma, on ne smatra da ona postoji odvojeno od tijela, to jest neovisno o tijelu i da ga nadživljava. Islamski filozofi dušu smatraju supstancijom koja postoji sama po sebi, *ǧawhar qā'im bi-nafsi-hi*, to jest neovisno o tijelu, te oni zagovaraju osobnu besmrtnost. Međutim, vrlo im je teško, kao aristotelcima, obraniti to, jer, po Aristotelu, materija je *principium individuationis* – Ibn Sina (Avicenna) stvara od toga argument protiv mogućnosti preegzistencije duše – a opažanje i predočavanje su smješteni u tijelu, te svaka misao, po Aristotelu, predstavlja prethodno opažanje i predočavanje i pokrenuta je aktivnim umom koji je jedan za sve ljude. Njihove teorije, nisu, dakle, uvijek dosljedne ili lako razumljive.

DŽEZIRA (a. *al-Ǧazīra; gazīrat Aqūr* ili *iqlīm Aqūr*) je naziv koji arapski geografi upotrebljavaju za označavanje sjevernog dijela teritorija smještenog između Tigrisa i Eufrata. Ali u Džeziru se također računaju krajevi i gradovi koji prelaze, na Sjeveru, gornji tok Tigrisa (Mejafarikin, Arzan, Siirt) i, na Istoku, njegov srednji tok (Baajnasa, Habur al-Hasanija, dva Zaba). Isto se tako, na Zapadu, smatra dijelom Džezire pojas koji se prostire na desnoj obali Eufrata, područje Eufratskog puta.

Džezira je visoravan prilično male nadmorske visine koja obuhvaća planinske masive, Karadža Dag između Amida i Eufrata, Tur Abdin između Mardina i Džeziret Ibn Omara, Džebel Abdelaziz između Baliha i Habura, Džebel Sindžar između Habura i Tigrisa i Džebel Makhul, južno od Mosula *(al-Mawṣil)*. Te planine stvaraju vodene tokove, posebno lijeve pritoke Eufrata, Balih koji dolazi sa područja Harana, i Habur koji dolazi sa Ras Ajna, sa svojom pritokom Hirmasom, koja izvire u Tur Abdinu. Džebel Sindžar bogat je

izvorima koji formiraju Nehr Sarsar (*Tarṭār*) koji se gubi u pustinji.

Džezira graniči na zapadu sa Sirijom, na sjeverozapadu sa područjem mezopotamijskih klanaca (*ṭuġūr*), na sjeveru i sjeveroistoku Armenijom i na istoku Azerbejdžanom i jugu Irakom koji počinje na liniji Anbar-Takrit. Sastoji se od tri sektora (*kūra*), Dijar Rabija (*Rabī'a*) na istoku, Dijar Mudar (*Muḍar*) na zapadu, Dijar Bekir na sjeveru, nazvani tako po imenima plemena koja su ih nastanjivala u predislamskom i na početku islamskog perioda. Ali u Džeziri su u antičko doba bili i Arapi, čiji se jedan od krajeva, Nisibis (Nāṣibīn), zvao po Perzijancima Arvastān, a po Armencima *Bēth Arabāyā*. Osim Arapa, Džezira je obuhvaćala značajne aramejske elemente, posebno u Tur Abdinu, a brojni lokaliteti nose aramejska imena, te Kurde na području Mosula i Armenije sjeverno od gornjeg toka Tigrisa.

Džezira ima veliko historijsko značenje kao prolaz između Iraka i Anadolije (preko nje prelazi bagdadska željeznica), Iraka i Sirije velikim kružnim lukom zvanim Plodni polumjesec, između armensko-iranskih oblasti i Sirije s jedne strane, te Iraka s druge strane. Ona obuhvaća brojna trgovišta i gradove na tokovima dviju rijeka, na njihovim pritokama, u Tur Abdinu i duž ceste Mosul-Raka. U rimsko-bizantsko doba, bila je podijeljena između Perzije i Rima-Bizanta. U vrijeme arapskog osvajanja, Bizant je zauzimao kraj koji se prostirao od Ras Ajna do Eufrata i Tur Abdina, a Perzija je zauzimala područje od Nisibe do Tigrisa i dolinu južno od Tur Abdina. Granica je prolazila između Nisibe i Dare, preko utvrde Sardža. Nakon osvajanja Sirije, bizantski vojni odredi bili su izolirani, ne mogavši biti u vezi sa carstvom, kao ni sa Armenijom. Tako se Ijad ibn Ganm nije susreo ni sa kakvim otporom: zapadni dio bio je osvojen između 639. i 641. god. a istočni dio god. 641. od strane trupa koje su došle iz Iraka.

Džezira je u umajadskoj eposi bila pozornica borbi Sirijaca i iračkih šiita: Sulejman ibn Surad, podržavan od Kajsita Zufera ibn al-Harisa, ubijen je 685. god. u bici kraj Ras Ajna protiv namjesnika Ubejdalaha ibn Zijada; nakon pobjede al-Muhtara nad Sirijcima 686. god. na jednoj pritoci Zaba, pobjednici su zauzeli Nisibu, Daru i Sindžar. Abdelmelik morao je najprije pokoriti Džeziru, da bi mogao potom pobijediti Musaba ibn az-Zubeira u Deir al-Džasaliku u Iraku 691. god. Upravo su se u Džeziri odvijale bitke između Kajsita i Taglibita prije i nakon ovog datuma. Također su brojne haridžitske pobune dolazile iz Džezire, u doba al-Hadžadža, a zatim pod vladavinom posljednjih Umajada, kada su se haridžiti iz Džezire skoro domogli vlasti. I baš je u Džeziri, u Haranu, posljednji Umajad, Mervan II, imao svoj glavni grad.

Džezira je činila upravu pripojenu Siriji u doba kada je Muavija bio namjesnik Sirije. Zatim je postala odvojena uprava, koja je obuhvaćala tri kraja, a za koju su katkad bili zaduženi članovi umajadske obitelji, kao Muhamed ibn Mervan ili Meslema ibn Abdelmelik, koji su u isto vrijeme bili namjesnici susjedne Armenije. Mosul je bio po strani i tek je sa Mervanom II postao glavni grad Džezire.

Džezira se nije bez otpora predala Abasidima i čak su se u Mosulu dogodile teške neprilike, gdje je najprije bio poslan Muhamed ibn Sul, zatim Jahja, brat prvog abasidskog halife. Ona je bila pozornica otpora Abdalaha ibn Alija, ujaka al-Mansura; kasnije je, pod al-Memunom, pobuna Nasra ibn Šebasa (*Šabaṭ*) obuhvatila Džeziru i bila jedva svladana od Abdalaha ibn Tahira, upravljača Sirije i Džezire, god. 824. Pod al-Mutasimom, teško je ugušena jedna kurdska pobuna sjeverno od Mosula. U Džeziri su se ponovo dizale haridžitske bune, posebno u početku vladavine al-Mahdija. U doba Harun ar-Rašida, dogodila se pobuna taglabitskog haridžita al-Valida ibn Tarifa. Ti su haridžijski pokreti bili žestoki u drugoj polovici 9. stoljeća, sa Musavirom, a zatim Harunom aš-Šarijem. Halifa al-Mutadid ugušio je te pobune.

U abasidskoj eposi, Mosul je bio katkad odvojen od uprave Džezire. Provincija je ponekad bila obuhvaćena u širu cjelinu. Često je bila spojena sa graničnom Armenijom, a katkad samo sa Dijar Bekirom. Među značajnim upravljačima Džezire, navodi se Tahir ibn al-Husein, zatim njegov sin Abdalah ibn Tahir u doba al-Memuna. U drugom dijelu 9. stoljeća, Džezira je izbjegla neko vrijeme centralnoj vlasti i ovisila je o Tulunidima iz Egipta, na čelu sa Ishakom ibn Kundadžikom, zatim Muhamedom ibn Abi as-Sadžom, a onda sinom Ishakovim. Ali ju je halifa al-Mutadid povratio početkom 892. god.

Džezira je domovina hamdanijske obitelji, koja je, nakon različitih zapleta (predak Hamdan i sam je bio haridžit), proširila svoju moć na cijelu provinciju podijeljenu između dva hamdanidska emirata, Mosula i Haleba (Alepa), koji su, premda priznavajući nominalni autoritet halife, bili skoro samostalni. Ona je zatim došla pod dominaciju Buvejhida iz Bagdada, nakon osvajanja od strane Adud ad-daule 977. god. Zatim je, kasnijim slabljenjem Buvejhida, bila podijeljena između Mervanida na sjeveru (Dijar Bekir) i Ukajlida (Mosul), čiji je jedan od vladara, Kirvaš ibn Mukalad, 1011. god., priznao fatimidsku vrhovnu vlast. Ove dvije dinastije dokrajčili su Seldžuci.

Džezira je bila relativno bogata pokrajina, plodna, dobro natapana vodenim tokovima, čije stepe, bogate pašnjacima, nisu bile bez zdenaca. Trokut, obuhvaćen armenijskim lancem, Džebel Abdelazizom i Džebel Sindžarom, bio je prostrano agrikulturno područje, a značajne poljoprivredne zone postojale su i duž Beliha i Habura. Bili su čuveni konji i ovce, žitarice (Mosul je opskrbljivao brašnom Bagdad i Samaru), a ploveći mlinovi Mosula i Beleda bili su slavni, riža (Nisiba), maslinovo ulje (ar-Raka, Mardin), maslac, sir, šećerna trska (Sindžar), živad i sušeno voće, suhe grožđice, kesteni (Nisiba), ušećereno voće, med, suho meso, drveni ugalj, pamuk (Haran i dolina Habura), itd. bili su, među ostalim, poljoprivredni proizvodi Džezire, koje su poimenice nabrojali al-Mukadasi i Ibn Haukal. Među proizvodima obrtničke radinosti spominju se: sapun, katran, željezo, kablići, noževi, strijele, lanci, remeni, vage, (Haran i Nisiba), tkanine od lana i vune (Amid), valjarski čekići. Bila je aktivna i trgovina, pospješena plovidbom na Tigrisu i Eufratu. Džezirat Ibn Omer bila je luka za utovar robe koja je dolazila iz Armenije i grčkih zemalja, a Balis za proizvode iz Sirije.

Nije onda neobično što je vlast, ustanovljena u Bagdadu, uvijek težila sačuvati Džeziru pod svojom izravnom ili posrednom rukom, što objašnjava politiku al-Mutadida, kao i politiku centralne vlasti u Bagdadu u hamdanidsko doba. Teško je stvoriti tačnu predodžbu o prihodima Džezire.

Iznosi se mnogo razlikuju i, ako se usporede brojke koje daje Kudama sa brojkama budžeta iz 918–919. god. kod von Kremera i sa ciframa poreza plaćenog ili zahtijevanog od hamdanidskog emira iz Mosula, konstatira se golemo smanjenje davanja. U Kudame, Dijar Mudar imao je dohodak od 6 milijuna dirhema (drahmi), Dijar Rabija – 9,635.000, Mosul – 6,300.000. Ali 944. god. Hamdanid Nasir ad-daula prihvaća uplatiti za Dijar Rabiju i jedan dio Dijar Mudara 3,600.000 dirhema (drahmi); 948–949. g., Buvejhidi traže od njega 8 milijuna dirhema (drahmi), ali popuštaju za tri milijuna, a izgleda da nije uplatio nikada više od 2 milijuna. Čak ako se ovome dodaju davanja u naturi, to je dosta mršavo, ali nije bilo nevažno za centralnu vlast.

DŽIHAD (a. *ǧihād*), sveti rat. Širenje Islama putem oružja vjerska je dužnost muslimana u općem smislu. Gotovo da je bila uključena, kao šesta, među temeljne dužnosti ili *arkān* (sing. *rukn*), a potomci haridžita je takvom smatraju i danas. Taj je status dobila postupno, ali dosta brzo. U kur'anskim surama iz Meke upućuje se na strpljivo podnošenje napada; drugi stav nije ni bio moguć. Ali u Medini se javlja pravo da se odbije napad, a postupno to pravo prerasta u dužnost da se bori i pokori neprijateljski nastrojene žitelje Meke. Za sumnjati je da je sam Muhammed prihvaćao da njegov stav podrazumijeva stalnu i neizazvanu borbu protiv nevjerničkog svijeta sve dok on ne bude podvrgnut Islamu; predaje su izričite u tome; no odlomci iz *Kur'ana* uvijek spominju nevjernike koje treba pokoriti, jer su opasni i bezvjerni. Ipak, povijest Muhammedovog dopisivanja sa silama oko njega pokazuje da je takav opći stav postojao u njegovoj intenciji, pa se on u tom smjeru nakon njegove smrti i razvio, kada su muslimani krenuli na pohode i izvan Arabije. Sada je to obaveza u katagoriji *farḍ 'alā al-kifāya*, dužnost svih slobodnih odraslih muslimana, koji su duševno i tjelesno zdravi, a imaju dovoljno sredstava pristupiti muslimanskoj vojsci; ta dužnost nužno ne pogađa svakog pojedinca, već je dovoljno da je obavlja izvjestan broj ljudi. Njome rukovodi muslimanski vladar ili imam. Kako je šiitski imam sada nevidljiv, oni ne mogu voditi *džihad*, dok se on ponovo ne pojavi. Nadalje, zahtjevu će biti udovoljeno ako takav vladar organizira pohod jedanput godišnje ili barem ako se godišnje jedanput pripremi. Narod, protiv kojeg se priprema *džihad*, najprije mora biti pozvan da prigrli Islam. Ako to odbije, još ima jednu mogućnost: može priznati muslimansku vladavinu, postavši »štićenik« (*ḏimmī*) i plaćajući *džizju* i *haradž* (harač) ili se mora boriti. U prvom mu se slučaju jamči život, obitelj i imanje, ali dobiva niži rang, bez stvarnog građanskog prava, već samo status štićenika. Ako se ti ljudi odluče na rat, oni i njihove obitelji mogu dopasti ropstva, a njihovo imanje postaje ratni plijen, s time da četiri petine pripadne pobjedničkoj vojsci. Ako prigrle Islam, a to im je moguće čak i u času kada se suoče s protivničkom vojskom, oni postaju dio islamske zajednice, sa svim pravima i dužnostima. Ali ukoliko neka islamska zemlja bude napadnuta od nevjernika, imam može poslati opći poziv svim muslimanima da ustanu na oružje, te, što je opasnost veća, to je širi krug ratnika pozvan, sve dok se ne uključi čitav muslimanski svijet. Musliman koji pogine boreći se na Allahovom putu (*fī sabīl Allāh*) postaje mučenikom (*šahīd*) i osiguran mu je Raj i u njemu posebne povlastice. Ovakva je smrt u ranijim generacijama bila smatrana krunom pobožnog života. I sada se u nekim prilikama smatra jakim poticajem, ali, kada je Islam prestao pobjeđivati, izgubio je svoju izvanrednu vrijednost. Ipak i dandanas svaki rat između muslimana i nemuslimana mora biti smatran *džihadom*, sa svim odgovarajućim poticajima i nagradama. Takvi suvremeni pokreti, naravno, kao što je tzv. mutazilitski u Indiji i mladoturski u Turskoj, sve ovo odbacuju, nastojeći raščistiti pitanje iz korijena. Ali muslimanske mase još uvijek slijede jedinstveni glas islamskih pravnika.

DŽILVETIJE (t. *celvetiye*), ime jedne *tarike* (tarikata) koju je osnovao *šejh* Aziz Mahmud Hudai (1541–1628) iz Uskudara (Üsküdar); to ime dolazi od *celvet* (napuštanje svoje domovine, iseljenje) koje, kao sufijski izraz, znači izlaz jednog stvorenja iz njegove samotničke povučenosti (*halvet*) umovanjem o Božjim svojstvima i poništenjem u božanskom Biću. Može se također tvrditi izmjenično ili istodobno izvođenje imena reda od riječi *cilve*. Džilvetije čine sunitski red, zasnovanu na *zikru* sedam Božjih imena, naznačenih bitnima, ili temeljnim (*uṣūli-i asmā'*), kojima je dodano pet »granskih« (*furū-i asmā'*) (Wahhāb, Fattāḥ, Wāḥid, Aḥad i Ṣamad). Šejh *tarike* određuje pojedinačno dervišima imena koja treba da izgovaraju, što se može razlikovati ovisno o snovima koje oni ispripovijedaju. Među drugim tarikatskim pobožnim radnjama, ubrajaju se i različite dobrovoljne molitve i postovi. Džilvetije nose zelene turbane (*tadž*) sačinjene od trinaest traka od tkanine, koje simboliziraju 12 Božjih imena i njihovo vrhunaravno jedinstvo. Centar *tarike* (*pir makamı*) bio je u *tekiji* u Usküdaru, gdje je sahranjen Muhmud Hudai. Drugi čuveni centar bio je u Brusi, tekija Ismail Hakkija, povjesničara reda i autora komentara na turskom, *Rūhu'l-beyān*, kao i drugih rasprava.

Po njemu, praksa *zikra* od sedam imena potječe od šejha Ibrahima Zahida Gilanija (u. 1291) preko njegovog učenika, šejha Ebu Ishaka Safijudina Erdebilija (u. 1334–1335). On je također bio prvi koji je zamislio praksu (*meşreb*) *celveta*, nasuprot praksi *helveta*. Ismail Hakki dodaje da jedan džilvetija, koji se naglo zaustavi, povlačeći se iz *halveta*, mora stvarno biti smatran halvetijom, isto kao što jedan halvetija, koji je kušao radost *celveta* (ili *cilve*) u stvari je džilvetija.

U svakom slučaju, džilvetije su bile izdanak bajramija, mada je duhovna veza Mahmud Hudaija sa Hadži Bajramom mjestimično nesigurna. U svojoj raspravi pod naslovom *Wāqi'āt*, Hudai spominje kao svog *šejha* Mehmeda Muhjidina Uftadea (Üftāde), koji je umro u Brusi 1580. Ovaj posljednji je bio, prema Ismailu Hakkiju, *halifa* šejha Kötürüm (»paralitični«) Hızır Dede, također iz Bruse, koji je, sa svoje strane, bio sljedbenik Hadži Bajrama. Po drugom predanju, duhovna genealogija ide od Hadži Bajrama do Akšemsedina, a zatim do Hamdulaha Čelebije i Uftadea.

Prema Ataiju, Hudai je rođen u Seferi-Hisaru; Mehmed Gulšen-efendija daje to posljednje ime kao Sivri-Hisar i daje, kao datum rođenja, godinu 1543–1544, dok *Silsilaname* i *Tibyān* označavaju Koč-Hisar od Konje, posljednji izvor pomičući datum rođenja naprijed u godinu 1541–1542. Hudai je završio svoje školovanje u Carigradu prije nego što je postao podučavatelj (*muid*) u medresi sultana Selima u Jedrenu,

odakle je otišao u Siriju i Egipat kao zamjenik *(naib)* kadije. U Egiptu vezao se uz Kerim ad-dina Halvetija i sam postao halvetija. Potom je otišao u Brusu, gdje je bio naimenovan za muderisa u medresi Ferhadiji i *naibom* na sudu Stare Džamije (»Cāmi-i Atik«). Po predanju, upravo u to vrijeme, on je vidio u snu ljude, koje je smatrao ispravnima, kako podnose bure pakla, dok su u raju bili oni koje je smatrao griješnicima. Na to, pokorio se je šejhu Uftadeu. Izvori *Tibyān* i *Kulliyyāt* navode godinu 1577. kao datum njegovog preobrata, a posljednji nudi drukčiju verziju od historijske, po kojoj je Hudai služio Uftadeu oko tri godine, a zatim bio poslan u svojstvu njegovog *halife* u Sivri-Hisar. Vraćajući se potom u Carigrad, Hudai se najprije smjestio u dvije prostorije koje su bile građene u kamenu pored *mesdžida* Musallā u Čamlidži, a zatim se odselio, da bi se nastanio najprije u jednoj prostoriji pored džamije Rum (»Grk«) Mehmed-paše, a kasnije u današnoj džamiji Džilvetiji i tekiji koja je bila sagrađena između 1589 i 1595. Izlagao je i poučavao također i u drugim džamijama, od kojih je glavna Fatihova džamija (Džamija Osvajača), gdje je, prema Pečeviju, bio imenovan vjerskim predavačem na nagovor Sunulaha, *kazi-askera* Rumelije. Bio je to, kaže Pečevi, početak njegove slave. Uživao je naklonost i štovanje sultana Ahmeta I zahvaljujući, prema *Silsilanami*, predivnom tumačenju jednog sultanovog sna. Ova vladareva naklonost potkrijepljena je izvještajima punim štovanja o Hudaiju koje nalazimo kod Pečevije i Naime. Naima izvještava, na primjer, da su od njega tražili da okupa sultanovo mrtvo tijelo, ali se on ispričao opravdavajući se starošću i stavio je to u dužnost svom *halifi*, Šaban Dedeu. Hudai je obavio tri puta hodočašće. Umro je 1628. god.

Naima ga opisuje kao rječitog i vrlo ugodnog. Atai izvještava da je bio pustio dugu kosu, običaj kojeg su oponašali njegovi sljedbenici. Hudai je napisao 18 djela na arapskom i 12 na turskom; ova se nalaze u Bibl. Selim-age Uskudarskog (za naslove izgubljenih djela, vid. *Kulliyyāt*, 607 bilj.). Najveći dio njih su kratke rasprave, uključujući nedovršen komentar *Kur'ana* na arapskom pod naslovom *Maǧālis*. Njegovi tiskani *Sabrani spisi*, sadrže jedan *divan*, kao i raspravu na arapskom pod naslovom *Risāla fī tarīqāt al-Muḥammadiyya*, jednu *Tarīkatnāmu* na turskom i jednu raspravu u stihovima na turskom, *Necātü'l-ǧarīk* (»Spas utopljenika«). Njegovo najznačajnije djelo, bez ikakve dvojbe, je *Wāqi'āt* ili zbirka izreka (na arapskom) šejha Üftādea. Osim njegove mističke zanimljivosti, on sadrži brojne i značajne historijske podatke o ljudima i događajima tog doba. Mehmed Gulšen-efendija, u svom izdanju *Kulliyyāta*, datira brojne religiozne pjesme, od kojih jedna obnavlja uspomenu na smrt Murata III, dodajući da je većina njih bila uglazbljena, posebno od strane samog Hudaija. Neke pjesme su u silabičnom metru i jako pod utjecajem Junusa Emrea. One pokazuju Hudaija kao sunitskog *šejha*, asketu *(zāhid)* u granicama *šerijata*, suprotstavljenog uznesenim *sufijama*, i, više ili manje, slobodnim misliocima. On je čak uputio molbu sultanu protiv Bedredina sina simavnijskog kadije i njegovih pristaša, među koje se izgleda neko vrijeme ubrajao.

Džilvetije imaju jedan ogranak u *hašimijama*, koje je osnovao Hašim Baba (umro 1773), džilvetijski *šejh*, koji je istodobno bio i *melamija* (polažući pravo čak na titulu »Pola« ili *kutba, kutuba*), a također i *bektašija* (red u kojem je bio poznat pod imenom *Baba* ili *Dede* i kojeg je također pokušao podijeliti zamislivši jedan izmijenjeni obred).

DŽIN (a. *ǧinn*). Džinovi ili džini su za muslimane parne ili plamene spodobe *(aǧsām)*, s inteligencijom, nevidljive, koje su u stanju da se pojavljuju u različitim vidovima, te da obavljaju teške poslove. Stvoreni su od ognja bez dima (sura IV, 15), dok su ljudi i anđeli, ta druga dva razreda inteligentnih bića, stvoreni od ilovače i svjetlosti. Oni se mogu spasiti; Muhammed je poslan i njima kao i ljudima; neki će ući u rajski vrt, a neki će biti bačeni u pakleni oganj. Njihova veza sa Iblisom šejtanom i sa šejtanima uopće nije jasna. U suri XVIII, 50. kaže se da Iblis pripada džinovima; ali u suri II, 34 daje se na znanje da on spada među anđele. Stoga je to neodređeno, što je potaklo stvaranje mnogih legendi i pretpostavki. Arapski pisci rječnika rado riječ *ǧinn* izvode od riječi *iǧtinān* (»skrivanje«, »biti skriven«). Pojedinac je *ǧinnī; ǧānn* se upotrebljava kao sinonim *ǧinnu. Ġūl, 'ifrīt, si'lāt* su razredi *džina*.

Razmatranje ove riječi prirodno se lomi u tri poglavlja, premda ona nužno zadiru jedno u drugo.

1) *Džini predislamske Arabije* bijahu pustinjske nimfe i satiri, onaj dio života prirode koji čovjek još nije pokorio i koji je neprijateljski raspoložen prema njemu. Ali su u doba Muhammeda već postali neodređeni i bezlični bogovi. Mekanci su vidjeli srodnost *(nasab)* između njih i Allaha (VI, 100), prinosili im žrtve (VI, 128), tražili pomoć od njih (LXXII, 6).

2) U *Islamu* postojanje *džina* potpuno je usvojeno, a sve posljedice toga postojanja izvedene su do kraja. Njihov je pravni status razmotren i utvrđen u svakom pogledu, a ispitani su i mogući odnosi između njih i čovjeka, kao na primjer bračni i imovinski odnosi. Priče o ljubavi *džinova* i ljudi nesumnjivo su od trajnog interesa. *Fihrist* daje naslove šesnaest takvih priča (str. 308) i one se pojavljuju u svim zbirkama. Ima također mnogo priča o odnosima svetaca i *džinova*. Dobru kompilaciju svega toga predstavlja *Ākām al-marǧān fī aḥkām al-ǧānn* Badr ad-dina aš-Šiblija (umro 1368). Malo ih se, čak i među mutazilitima, usudilo posumnjati u njihovo postojanje, već su samo gradili različite teorije o njihovoj naravi i djelovanju na materijalnu okolinu. Raniji filozofi, pa čak i al-Farabi, pokušali su izbjeći to pitanje, dajući dvosmislene definicije. Ibn Sina je, međutim, u svojoj definiciji te riječi otvoreno ustvrdio da ona nema nikakve realne podloge. Ali kasniji filozofi-vjernici posezali su bilo za egzegetičkim, bilo za metafizičkim izlikama. Ibn Haldun je, npr., pripisao sve što znamo o džinu tzv. *mutašābih* odlomcima *Kur'ana*, čije poznavanje je Allah pridržao za sebe (sura II, 6).

3) *Džin u folkloru.* Korištenje *džina* u magijske svrhe najbolje nas uvodi u ovo poglavlje. Muslimanska teologija uvijek je priznavala činjenicu tog korištenja, ali je različito prosuđivala njezinu zakonitost. *Fihrist* traga za prihvaćenim i neprihvaćenim vrstama unazad sve do antičkog doba, te daje grčka, haranijska, kaldejska i indijska vrela. I danas su knjige, koje *džina* povezuju s korištenjem hamajlija, značajan dio narodne književnosti. Svi ih znaju i čitaju, pa profesionalnom čarobnjaku ne ostaje nikakvih tajni. U narodnim pri-

čama, suprotno od priča profesionalnih pisaca, *džini* igraju važnu ulogu. To se vidi kroz svekoliku *Hiljadu i jednu noć*, ali naročito u grupi vjerskih novela od kojih je Vajl (Weil) objavio dvije u svom prijevodu *Noći*, a to su druga verzija »Ribara Džudara« i »Ali i Zahir od Damaska«. Još su bliže poimanju narodnih masa priče koje su usmeno sakupljali Arten, Estrup, Špita, Štime itd. U ovim, folklorni elementi raznih rasa prevladavaju nad zajedničkom muslimanskom atmosferom. Duhovi, koji se u njima javljaju, prije su sjeveroafrički, egipatski, sirijski, perzijski i turski, nego arapski ili muslimanski. Pored ovih, postoje narodna vjerovanja i običaji, ali oni su do sada nepotpuno sakupljeni. Preko ovih ostvaruju se dodirne tačke sa službenim islamskim pogledima. Tako, prema egipatskom narodnom vjerovanju, čovjek, koji nasilno umre, postaje *ifrīt*, te se nakon smrti navraća na mjesto na kojem je ubijen, dok u Islamu pravnih škola čovjek, koji umre u smrtnom grijehu, može biti pretvoren u *džinija* u al-Barzahovom svijetu.

DŽISM (a. *ğism*), tijelo. Na filozofskom jeziku tijelo *(sōma)* razlikuje se od netjelesnog *(àsómaton)*, Bog, duh, duša, itd. A u mjeri u kojoj je novoplatonizam utjecao na islamsko umovanje, izdvojile su se dvije značajke: 1) netjelesno je, u biti, jednostavno, nedjeljivo, dok je tijelo sastavljeno i djeljivo; 2) netjelesno je, usprkos svom negativnom karakteru, izvorno, uzročni princip, dok je tijelo proizvod netjelesnog.

Ovdje se ne raspravlja o više – manje naivnom antropomorfizmu prvotnog Islama, tj. predstavljanju Boga po obliku ljudskog tijela. Ali potrebno je razlikovati *tağsīm* i *tašbīh*, uobičajene u učenju nekih spekulativnih teologa, koji su Boga nazivali tijelom: u izvjesnom pogledu je to terminološko pitanje. Prema al-Ašariju, šiitski teolog Hišam ibn al-Hakam (prva polovica 15. st.) zagovarao je, prije svega, da je Bog tijelo. Ali, daleko od toga da ga poredi sa zemaljskim tijelima, želio ga je samo opisati, u alegoričkom smislu, kao biće koje postoji samo po sebi; upravo tako treba tumačiti njegov opis Boga: Bog je u nadsvemirskom prostoru. Dimenzije Njegovog tijela su takve prirode da se Njegova širina ne razlikuje od Njegove dubine, kao što je i Njegova boja jednaka Njegovom okusu i Njegovom mirisu; On je blistajuća svjetlost, čista kovina koja bliješti sa svih strana kao okrugli biser. Ako se doda da Hišam, i drugi zajedno s njim, naziva također tijelom i kvalitete tijela, mora se zaključiti da je u osnovi svega ovog stoička terminologija, ali obogaćena stranim elementima. Učenje, po kojem je Bog svjetlost, itd., nije stoička teorija.

Nakon duge borbe među teološkim školama, Islam je priznao netjelesnost Boga. Jedino, teorija o duhovnoj naravi ljudske duše, koju su podržavali brojni teolozi, posebno al-Gazali, nije bila općeprihvaćena. Ibn Hazm, na primjer *(Kitāb al-Fiṣal)*, individualni *nafs* naziva *ğismom*, jer se razlikuje od duše drugih jedinki, jer posjeduje spoznaju o mnogim stvarima koje netko drugi ne poznaje, itd.

Značajno učenje o tijelima, koje je nastalo još prije al-Ašarija, razvilo se potom u njegovu školu: teološki atomizam. S filozofskog stajališta, atomisti i njihovi protivnici imaju bar zajedničku hipotezu: tijelo mora biti sastavljeno pomoću netjelesnog. Ali kako? Prema shvaćanju atomističkih teologa, tijelo se sastoji od sasvim malih čestica (atoma) koje više nisu djeljive, netjelesne su po sebi i nezamjetljive. Ali oni tada raspravljaju pitanje, koliko je atoma potrebno da bi se sačinilo tijelo.

S druge strane, filozofi govore, sa Aristotelom i njegovom školom, da se tijelo sastoji od materije i forme *(hayūla* ili *mādda* i *ṣūra)*. Oboje su i sami netjelesni, nedjeljivi, nezamjetljivi, ali njihovo sjedinjenje, tijelo, je djeljivo, jer je ono neprekidni kvant. Upravo je tu, pravo govoreći, kozmogonijska koncepcija filozofski ublažena: tijelo, rođeno iz aktivnog muškog principa (forma) i prijemljivog ženskog principa (materija). Za Aristotela, koji je zagovarao vječnost svjetskog poretka božanskog porijekla, ova ideja nije imala veliko značenje, a još manje za stoike, koji naučavaju da su materija i forma, u stvari, uvijek spojene i da mogu biti odvojene samo u mašti (arapski *fī aḏ-ḏihn, fī al-wahm*). Ali za novoplatonizam, najznačajniji problem bio je, kako učiniti da materijalni svijet proistječe iz netjelesnog, te je to bilo još teže riješiti islamskim filozofima, koji su se morali prilagoditi apsolutnom učenju o stvaranju.

Aristotel daje slijedeću definiciju: tijelo je ono što ima tri dimenzije (dimenzija = diástasis, diástema, arapski: *bu'd, imtidād*) i što je stalan kvant ili, prema tome, uvijek djeljivo (posún sinehés, *kam muttaṣil*).

Ovo gore razvilo se u duge rasprave: pitanje je bilo, kako znati što je najbitnije: dimenzija ili kvant, i kako se treba predočiti kvant (kao netjelesna forma). Kada novoplatoničari hoće nešto »objasniti«, oni konkretno učine apstraktnim: posón postaje posótes, *kam* postaje *kamiyya*, kvant postaje kvantiteta, a od *ğisma* prelazi se u *ğismiyya* (tjelesnost). Na pitanje, kako se tijelo rađa, odgovoreno je tada da se ono rodilo putem tjelesnosti (= tjelesna ideja forme) dobijene putem materije (definicijom također netjelesnom). Kada se tijelo, apsolutno ili druga materija rodilo na taj način rodile su se i dimenzije i druge kvalitete konkretnih tijela: tako je prekoračena provalija koja odvaja netjelesno i tijelo.

Sa stajališta sadržaja, ova teorija potječe iz Eneada (II, 4); formulacija učenja, po kojem je tjelesno prva forma tijela nalazi se kod novoplatoničarskog egzegeta Simplicija (4 st.) u njegovom djelu, *Komentar o Aristotelovoj Fizici*. Otuda, na arapskom, izraz *ṣūra ğismiyya* i, na latinskom, *forma corporeitatis*. Budući da je tijelo, po Aristotelu, jedno od pet neprekidnih kvanta (kao što su linija, površina, prostor i vrijeme), govori se također o neprekidnosti *(ittiṣāl)* kao formi tijela.

Iḫwān aṣ-Ṣafā, Ibn Sina i al-Gazali prihvatili su ove suptilne misli, istina u različitim omjerima. Iḫwān aṣ-Ṣafā stavljaju tjelesnost ili apsolutno tijelo na posljednje mjesto u nizu emanacija.

Ibn Sina, koji također razlikuje dvije materije, mada on zna da je *mādda* prijevod grčkog üle *(hayūla)* i mada stalno upotrebljava *mādda* i *hayūla* kao sinonime, smatra prvom supstancijalnom formom tijela neprekidnu kvantitetu, u kojoj moraju počivati dimenzije u mogućnosti; drugim riječima, dimenzije treba dodati biću kao svojstva ili akcidencije.

Ibn Rušd je kritikovao po svom običaju, učenje svojega prethodnika, a da ipak ništa nije pojasnio.

Kada filozofi i teolozi sa novoplatoničarskom sklonošću govore o tijelu, mora se uvijek pitati, što oni pod tim misle: božanski original (= ideja tijela), ili njegove najčišće i

nepromjenjive reprodukcije u nebeskim sferama i konstelacijama, ili pak sublunarna elementarna tijela sa njihovim kvalitetama, preobražajima i kombinacijama. To je prva stvar koju treba učiniti razumljivom u mjeri u kojoj bi ona mogla biti shvaćena.

Najznačajnija razlikovanja za filozofsku fiziku te epohe su ona koja su ustanovljena između nebeskih tijela i zemaljskih na koja ona utječu. Ova posljednja sastavljena su od četiri relativno jednostavna tijela (elementi, kod Aristotela åplā sómata; arapski *al-basā'iṭ* U jednom višem smislu, nebeska tijela su jednostavnija; da bi ih se označilo, često se upotrebljava riječ *ǧirm* (množ. *aǧrām*), koja je, inače, sinonim za *ǧism*. Treba zabilježiti o ovome predmetu da *Aristotelova Teologija* podrazumijeva pod nazivom *ǧirmiyyūn* filozofe koji, kao i Pitagorini sljedbenici, uče da je ljudska duša sklad *(i'tilāf, ittifāq, ittiḥād)* svog tijela. To je učenje posebno rašireno kod liječnika.

Razlikovanje, također od Aristotela, između fizičkog i matematičkog tijela *(ǧism ṭabī'ī* i *ǧism ta'līmī = ǧism al-handasa)*, bilo je također opće rašireno. Geometri su vjerojatno dimenzije smatrali idealnim slikama izvučenim apstrakcijom iz brojnih kvaliteta prirodnih tijela kojima se bave fizičari.

Kao sinonim za *ǧism*, osim *ǧirma*, koriste se još *badan* i *ǧasad;* dva posljednja obično označavaju ljudsko tijelo, *badan* često samo trup. Dok se *badan* upotrebljava također i za tijela životinja, *ǧasad* je zadržan, prije svega, za tijelo viših bića (anđele, itd). *Ǧamād* označava neorgansko tijelo, ali se za minerale posebno koristi *aǧsād*. Spomenimo još da *haykal* (množ. *hayākil*) označava, kod gnostika i mistika, fizički svijet shvaćen kao cjelina, kao i planeti, jer tu počivaju univerzalna duša i duhovi zvijezda, isto tako kao što čovjekova duša počiva u njegovom tijelu.

DŽIZJA (a. *ǧizya*), »glavarina, danak«, naziv za porez koji su, prema islamskom pravu, morali plaćati *ahl aḏ-ḏimma,* da bi dobili poštedu.

1) *Teorija džizje prema fikhu.* U knjigama fikha o *džizji* se raspravlja u vezi sa svetim ratom *(džihad)*. Dok neznabošci mogu birati jedino između Islama i smrti, oni koji imaju sveta pisma *(ahl al-kitāb)* mogu dobiti sigurnost i zaštitu za sebe, svoje obitelji i svoju imovinu, ukoliko plate *džizju*. Ovo se učenje temelji na suri IX, 29, gdje stoji: »Borite se protiv onih kojima je data Knjiga a koji ne vjeruju ni u Allaha ni u onaj svijet, ne smatraju zabranjenim ono što Allah i njegov Poslanik zabranjuju i ne ispovjedaju istinsku vjeru – sve dok ne daju glavarinu poslušno i smjerno«. Oslanjajući se na ovaj odlomak, *fikh* gleda na *džizju* kao na osobni danak, čijim plaćanjem kršćani, židovi, magi, sabejci ili samaritanci sklapaju ugovor sa islamskom zajednicom, po kojem će ih ova ne samo tolerirati, već i zaštićivati. Neke kršćanske skupine, kao npr. Benu Taglib i kršćani iz Nedžrana, zauzimaju posebno mjesto i ne plaćaju *džizju*. Ovaj su porez dužni plaćati jedino odrasli muškarci, koji su duhom i tijelom sposobni, te imaju od čega plaćati. Žene, djeca i starci izuzimaju se od plaćanja, jer protiv njih se rat i ne vodi. Slijepci i invalidi plaćaju samo ako su bogati; od siromaha i prosjaka ne traži se da plaćaju. Redovnici su također isključeni, ukoliko su siromašni. Ali ako su njihovi samostani bogati, onda će predstojnici morati plaćati danak. I robovi su izuzeti. Usporedo s ovim blagim postupkom prema siromašnima i nemoćnima, postoji izrazita strogost prema bogatima, te se nastoji da nitko tko može platiti ne izbjegne tu obavezu. Sakupljačima je stoga preporučeno da ne vrše razrez poreza samo na temelju broja članova neke zajednice. Pitanje *iḫtilāfa* odnosi se na situaciju kako da se postupi u slučaju da se neki *zimija (ḏimmī)* preobrati na Islam ili u slučaju ako netko umre u toku dotične financijske godine.

Džizju bi trebalo plaćati u novcu, ali može se platiti i u naturi, npr. u odjeći, stoci, pa čak i iglama, dok vino i stoka, koja je uginula prirodnom smrću, ne predstavlja zakonito plative sredstvo; može se jedino uzeti dobitak od njihove prodaje. Normalni porez u početku je iznosio 1 dinar. Ovo je kasnije postalo minimalnim porezom. U zemljama sa srebrenom monetom, plaćao se odgovarajući iznos – 12 dirhema (drahmi). Imućnije *zimije* najprije su plaćale porez od 2 dinara ili 24 dirhema, bogati 4 dinara ili 48 dirhema. Prema Abu Jusufu (od kojeg se i dobiva većina podataka), bogatima su se smatrali mjenjači novca, trgovci platnom, zemljoposjednici, trgovci općenito i liječnici, dok su se zanatlije kao krojači, bojadisači, postolari i opančari smatrali siromašnima; o srednjoj klasi autor ne daje nikakve pojedinosti. Ukoliko netko nije mogao platiti porez, nije ga se smjelo za to tjelesno kažnjavati (bičevanjem, izlaganjem suncu, mazanjem uljem), već samo zatvorom. *Džizju* je trebalo plaćati »u poslušnosti« *(wahūm ṣāġirūn)*, kako kaže redak koji je taj porez i uveo, što je aš-Šafii ispravno protumačio kao aluziju na vlast *(ḥukm)* Islama pod kojom su se *zimije* nalazili. Drugi su, oslanjajući se na taj odlomak, uveli vrlo ponižavajući način plaćanja: propisi, koji su se odnosili na odjeću itd., zasnovani su vjerojatno na takvom tumačenju ovog odlomka. Prihod od *džizje* slijevao se u državnu blagajnu *(bayt al-māl)*, te je zajedno sa *haradžom,* tj. zemljarinom, sačinjavao dohodak, koji je pripadao čitavoj zajednici.

2) *Povijest pojma džizje u praksi. Džizja* je u početku značila zbirni porez kojim su se oporezivale pobijeđene zemlje. Arapi su svugdje ostavljali upravne uvjete onakvim kakvim su ih nalazili, a prihode pojedinih pokrajina smatrali su *džizjom.* Razlikovanje, koje se kasnije uvriježilo između *džizje,* tj. glavarine, i *haradža,* tj. zemljarine, u početku nije postojalo, pa se tako događalo da vlasti *haradž* smatraju glavarinom, a *džizju* zemljarinom. Dohodak na temelju načela *fay'* općenito se nazivao *džizjom,* čime se aludiralo na citirani odlomak *Kur'ana.* U egipatskim papirusima iz prvog stoljeća po *Hidžri,* npr., pored *džizje* kao glavnog poreza u zlatu, jedino se još porez u naturi spominje, ali o njemu ovdje neće biti riječi. Prema arapskom stajalištu, *džizja* je glavarina; jer kod zaključivanja ugovora o okupaciji, kao osnova za procjenu poreza uzimala se pretpostavka o broju žitelja, a ne o količini obradive zemlje. Glavarina je, doduše, postojala i prije porobljavanja osvojenih zemalja (sasanidskih i bizantskih), ali je glavno vrelo dohotka bio porez na zemlju koji se nazivao aramejskim nazivom *ḫaraga.* Taj se naziv poistovjetio s arapskim *ḫarǧ* ili *ḫarāǧ* (sura XVIII, 94; XXIII, 72), a od abasidskog razdoblja postojao je i u nearamejskim pokrajinama. *Haradž* u smislu »dohodak«, »prihod od zemljarine« zamjenjuje se *džizjom* čak i u najstarijim spisima koji su do nas došli. Ako se htjelo naglasiti da se

radi o prihodima od poreza, onda se to zvalo *haradž*, ali ako se više imalo na umu porez koji su plaćali oni koje je Islam pokorio, tada se rađe upotrebljavao kur'anski naziv *džizja*. Sa utvrđivanjem arapske moći, *haradž* je postao naziv za zemljarinu koja se postupno, kako su pokoreni narodi prelazili na Islam, počela ubirati i od samih muslimana, pa je time izgubila karakter danka *(džizja)*. *Kur'anska džizja* zamijenjena je pojedinačnom glavarinom, koja je već prije postojala i koju su plaćali samo nemuslimani. U ranim spisima i u egipatskim priznanicama o plaćanju poreza upotrebljava se termin *ǧāliya* (mn. *ǧawālī*), koji je postao sinonim riječi *džizja*. Ova *ǧāliya* ili *džizja* računala se *li-ḫarāǧ* ove ili one godine, zato što se ukupan prihod od *fay'a* također zvao *haradž* (usp. *HARADŽ*). Tako je u toku stoljeća i pol došlo do kristaliziranja termina *haradž* i *džizja*, iako *fikh* drži da su postojali već od samog početka.

Što se tiče prakse koja je vladala u stara vremena, zadovoljavajući podaci postoje jedino o Egiptu. Nakon plaćanja, čovjek je dobivao olovni pečat oko vrata sve dok halifa Hišam nije uveo propisne priznanice nazvane *bara'a*. Velik broj ovih sačuvao se do danas, ali one nisu temeljito istražene. Drži se da se u Egiptu naplaćivao porez od 2 dinara po glavi, a i grčke poreske priznanice s kraja ovog stoljeća ukazuju da je to bila prosječna svota, iako nalazimo i mnogo manje svote. U kasnijim stoljećima, iz priznanica je očito da je minimum od 1 dinara, koji je *fikh* bio propisao, u praksi još smanjen. U prvom stoljeću po *Hidžri* mnoge su osobe bile izuzete od plaćanja poreza, premda ne znamo zašto; mnogo toga tu treba još razjasniti. Od vremena Abdelaziza, brata Abdelmelika, redovnici su obavezno morali plaćati *džizju*, premda su ranije, čini se, bili izuzeti.

Usporedo sa postepenim usvajanjem Islama, *džizja* (u smislu glavarine) postajala je sve manja, tako da je u Saladinovo vrijeme egipatski prihod iz tog izvora iznosio svega 130.000 dinara. Ovaj porez, koji se ubirao od nemuslimanskih građana kao znak pokornosti, ostao je i dalje trajnom institucijom. Jedino za Tursku imamo tačne podatke. *Džizja* je postojala u Turskoj sve do vremena Krimskog rata. Zakonom od 10. maja 1855. g. *džizja*, kao porez, koji je omogućavao slobodno ispovijedanje vjere, zamijenjen je porezom koji se plaćao radi izuzeća od vojne obaveze. Posljednji trag ove obaveze nestao je tek nakon kemalističke revolucije u Turskoj, od kojeg vremena i kršćani udovoljavaju vojnoj obavezi.

DŽUMA (a. *ǧum'a, yawm al-ǧum'a*), tj. dan »općeg skupa«, a to je petak, jer je vjerska obaveza muslimana na pohađati službu Božju na ovaj dan u sedmici; služba se održava o podnevnom salatu *(ṣalāt aẓ-ẓuhr)*. *Ṣalāt* petkom zove se također *džuma*. U jednom od sura otkrivenih u Medini (LXII, 9) izričito je zapovijeđeno: »O vjernici, kad se u petak na molitvu pozove, kupoprodaju ostavite i pođite da molitvu obavite«. Na osnovu ovog retka iz *Kur'ana*, pohađanje *džume* smatra se obavezom za svakog muškog, slobodnog i odraslog muslimana, u najmanju ruku ako se pravno smatra »žiteljom tog mjesta« *(muqīm)*. Izuzev toga, ovaj sveti dan u toku sedmice ne smatra se danom odmora i zato se bitno razlikuje od židovskog sabata ili kršćanske nedjelje.

Služba petkom sastoji se od *ṣalāta* od dva *rekata (rak'a)* u džamiji, te od izlaganja koje drži *hatib* prije samog salata. Ali smatra se hvalevrijednim, te je zato i uobičajen još jedan *ṣalāt* od dva *rekata* koji se služi prije *hutbe*. *Džuma* je valjana ako je – prema šafiitskoj školi – najmanje 40 muslimana prisutno u džamiji i to onih koji po zakonu imaju pravo sudjelovati u štovanju Boga. Hanefiti i malikiti ne priznaju broj 40 kao prihvatljiv, već kažu da se služba mora držati jedino u većim mjestima. Prema mišljenju Šafiija i većine drugih fakiha, protupravno je, nadalje, služiti *ṣalāt* petkom u više od jedne džamije u istom mjestu, izuzevši u slučaju nužde, tj. kad je nemoguće da se svi žitelji sastanu u jednoj zgradi.

Pretpostavlja se da je Muhammed svakog petka običavao voditi *ṣalāt* sa izlaganjem u dvorištu svoje kuće u Medini, te da je započinjao *ṣalātom*, a zatim bi se obratio prisutnima. Nakon Muhammedove smrti, Umajadi i njihovi guverneri, služeći *ṣalāt* petkom u muslimanskom vojnom logoru, obično su se pojavljivali sa svim simbolima svoga ranga. Pojedina su se plemena u logoru u to vrijeme sastajala u vlastitom *mesdžidu*, ali su ih Umajadi nastojali sabrati u zajedničku džamiju. Iz toga razdoblja vjerojatno potječe zabrana da se *džuma* drži u više od jedne džamije u istom gradu ili izvan gradskog skupa. Od halife ili njegovog pokrajinskog upravljača vođenje službe je postupno prešlo u ruke profesionalnog službenika kulta.

DŽUNEID (a. Abu-'l-Qāsim ibn Muḥammad ibn al-Ǧunayd al-Ḫazzāz al-Qawārīrī an-Nihāwandī), slavni sufija, sinovac i učenik Sarija as-Sakatija, rođen u Bagdadu, učio pravo kod Abu Savra (Ṭawr), a družio se sa Harisom al-Muhasibijem s kojim, priča se, da je prilikom šetnji razglabao sva moguća pitanja misticizma; Muhasibi je davao improvizirane odgovore, a zatim ih je zapisao u obliku knjige. Umro je 910. godine. Uz Muhasibija, ubraja se u najveće pravovjerne predstavnike »trijeznog« tipa sufizma, a naslovi koje su mu kasniji pisci pridali – *sayyid aṭ-ṭā'ifa* (»Gospodar sekte«), *ṭā'ūs al-fuqarā'* (»Paun derviša«), *šayḫ al-mašā'iḫ* (»Šejh šejhova«) – pokazuju koliko je bio štovan. *Fihrist* spominje njegove poslanice *Rasā'il*, koje su dobrim dijelom sačuvane u unikatnom, iako fragmentarnom rukopisu. Ovo se djelo sastoji od pisama privatnim osobama, te kratkih rasprava na mističke teme: neke od ovih posljednjih imaju oblik komentara odlomaka *Kur'ana*. Stil mu je do te mjere zamršen da zna biti nejasan, a njegov utjecaj na Haladža sasvim je očevidan. U jednom od svojih pisama spominje da je jedna ranija njegova pismena poruka otvorena i pročitana na putu: vjerojatno je to učinio neki fanatik, želeći naći povod da napadne njegova vjerovanja; ovoj trajnoj opasnosti treba pripisati namjernu precioznost, koja je obilježje stila svih mistika Džuneidovog doba. Džuneid ponavlja temu koju je on prvi razradio: budući da je Bog vrelo sviju stvari, one se, nakon što se razidu *(tafrīq)*, moraju ponovo vratiti da žive u Njemu *(ǧam')*: a to mistik postiže u stanju iščezavanja *(fanā')*. O mističkom sjedinjenju on piše: »Jer u tom času ti ćeš biti oslovljen, ti koji oslovljavaš; pitan o tvojim novostima, dok sam pitaš; s obiljem dobročinstva i razmjenom prisega; sa stalnim povećanjem vjere i neprestanim milostima« *(Rasā'il*, fol. 3a–b). O vlastitom mističkom iskustvu kaže: »Ovo što ja govorim dolazi od trajnosti nesreće i jada, iz srca koje je do dna potreseno i mučeno stalnim požarima, od

sebe u sebi: ono ne dopušta ni opažanje, ni govor, ni um, ni osjećaj, ni odmor ni napor niti ijednu blisku predodžbu; već stalnost u nesreći neprekidne muke, nezamislive, neopisive, bezgranične, nepodnosive u žestini njezinog napada« (fol. 1 a). Kloneći se onih jezičnih pretjeranosti, koje su u ustima takvih zanesenjaka kao što su Abu Jezid al-Bistami i Haladž uzbudile i otuđile pravovjernike, Džuneid je jasnim opažanjem i potpunim samosavladavanjem položio temelje kasnijih sufijskih sustava.

DŽUZ (a. *ǧuz'*, množ. *aǧzā'*), dio, djelić, izraz korišten u stručnom jeziku *kelama* i filozofije *(falsafa)* za označavanje (filozofskog) atoma, u značenju dijela (posljednjeg supstancijalnog koji se ne može dijeliti, *al-ǧuz' al-laḍī lā yataǧazza'*; katkada se kaže *al-ǧuz' al-wāḥid*. Sinonim: »elementarna i nedjeljiva supstancija«: *ǧawhar fard; al-ǧawhar al-wāḥid al-laḍī lā yanqasim*.

Viđenja atomističkog svijeta (filozofski atomizam) postoje vrlo rano u Islamu, čas u krivovjernim pravcima, čas potpuno prihvaćena u službenom nauku. Imamo također atomizam Muhameda ibn Zekerije ar-Razija i brojnih struja *'ilm al-kalāma*. Jedna od prvih razrada je ona mutazilita Abu-'l-Hudajla (pobijana od strane an-Nazama i ismailita Abu Hatima ar-Razija). Al-Bakilani i njegova škola baštinili su taj atomizam, primijenili ga prema ašaritskim principima, pretvorivši ga u strogi okazionalizam i organizirali ga u filozofiju prirode koja je postala slavna. Mnogi ašariti postali su njezini vjerni pristaše, u strogoj formi, prema različitim priručnicima i kasnijim glosama (al-Lekani, as-Sanusi iz Tlemsena, al-Badžuri, itd.), a katkad u blažoj formi, npr. kod al-Idžija i njegovog komentatora al-Džurdžanija (slična je tendencija kod maturidita an-Nesefija i kod at-Taftazanija). Može se, obrnuto, reći da je atomizam starog *kelama*, jedva spomenut i učinjen veoma gipkim kod al-Gazalija, bio praktično napušten kod Fahr ad-dina ar-Razija, dok se aš-Šahrestani okušao na središnjem rješenju. Bilo bi, dakle, neispravno, kako se to katkad čini, spojiti okazionalistički atomizam i ašaritska rješenja.

Ovaj atomizam *kelama*, svakako, potiče iz grčkih izvora, Demokrita i Epikura, ali ih preoblikuje; možda to još više važi za indijske izvore. On je bio poznat preko Majmonida, izložen i pobijen u *Dalālat al-ḥā'irīn*, ali u nešto malo tvrđoj formi. Toma Akvinski poduzeo je sličan napad na njega u *Summa contra Gentiles* i učinio ga je poznatim latinskom Srednjem vijeku.

Detaljno izlaganje atomističke teze Abu-'l-Hudajla, i posebno ašaritskih, bilo bi dugo i više bi otkrilo historiju *kelama*. Ukratko: sam atom je supstancija i to materijalna supstancija, osjetljiva i suptilna: sve ostalo pripada redu »akcidentalnog« *('arad)*; ni jedna akcidencija ne traje duže od jednog trenutka *(ān, waqt)*; ni jedna ne može biti pridodana drugoj akcidenciji, može prebivati samo kao atom-supstancija, a ne može prijeći od jednog predmeta drugom; svaku akcidenciju izravno stvara Bog; prema tome, svaka prijelazna radnja između tijela je nemoguća; dakle: svaka djelotvornost drugih uzroka *(asbāb)*. Vidljiva je veza između atomizma i ašarijskog poricanja drugih uzroka.

Evo, na kraju, nabrajanja koje navodi al-Džurdžani, poslije al-Idžija, u poglavlju u kojem on raspravlja o naravi jednostavnih tijela. On bilježi pet mogućih teorija i sve ih usredsređuje na atome: 1. – atomi postoje u zbilji *(bi-'l-fi'l)*, određeni su i nedjeljivi: to su zapravo atomi u značenju al-Bakilanija; 2. – teza an-Nazama (treba je ispraviti po S. Pinesu): atomi postoje u zbilji, ali nisu određeni – teza koju al-Džurdžani uspoređuje sa Galenom i Ksenokratom (?); 3. – obrnuta teza aš-Šahrestanija (ovaj put bliža Platonovoj (?): atomi su određeni, što uklanja hilomorfizam, ali oni postoje samo *in posse (bi-'l-quwwa)*; 4. – teza filozofa *(falāsifa)*: atomi nisu određeni i postoje samo u mogućnostima, prostiranje je apsolutno neprekidno – hilomorfizam će biti princip objašnjenja; 5. – ovim četirima tezama, koje je sabrao al-Idži, al-Džurdžani dodaje petu koju pripisuje Demokritu: jednostavno tijelo je sastavljeno od »malih tijela« koja se ne dijele u zbilji, nego u duhu, hipotezom. Sa čisto historijskog stajališta, ovaj sintetički pregled nužno je revidirati. Ipak, on svjedoči o naporima al-Idžija i al-Džurdžanija da se predoče sve ove teorije – uključujući i hilomorfizam filozofa – »jezikom atoma«.

LEKSIKON ISLAMA

EDEB (a. *adab*) je oznaka značajne vrste arapske književnosti. Smatra se da riječ *adab* potiče od plurala *ādāb*, čiji je stari singular *da'b* značio »običaj, navika«, pri čemu se mislilo na stare običaje pređa. Budući da se naslijeđeni oblici ponašanja pozitivno cijene, nastala je iz toga oznaka za ispravno ponašanje i ophođenje, čemu pripada obzir spram prijatelja, kao i štovanje pravila gostoprimstva. Sadržaj tog još sasvim arapskog pojma, koji se u govornoj upotrebi održao sve do danas, doživio je proširenje u 9. st. u gradskim središtima Iraka pod utjecajem profinjene perzijske kulture. *Edeb* je sad značio nužna pravila ponašanja i znanja, koji su za određene grupe ljudi ili u određenim situacijama bili nužni. Tako se, recimo, *edeb* pisaca (*kātib*, mn. *kuttāb*), kako ga je Ibn Kutejba (u. 889) opisao u svojoj knjizi *Adab al-kātib*, sastojao u temeljitom ovladavanju jezikom, počevši sa neobičnim riječima, pa sve do tananosti ortografije, ortoepije i morfologije. Druga djela raspravljaju o *edebu*, tj. ispravnom ponašanju i nužnim znanjima kraljeva, vezira, sudaca i drugih grupa ljudi, sve do *edeba* pri jelu, prijateljstvu i putovanju. Više od stotinu djela u toku vremena sastavljeno je o raznim vrstama *edeba*, kakav je bio primjeren ljudima ili stanjima. Sasvim slično pod *edebom* u 9. st. razumijevala se ukupnost svojstava ili sposobnosti, koje je morao posjedovati onaj koji se htio kretati u elegantnom i kultiviranom društvu. K tome je posebice od važnosti bio dar razgovaranja. U dobar ton društva spadalo je zabavljanje društva s promjenljivom mješavinom stihova, smiješnih anegdota i historijskih priča, u koju se umetalo literarno poigravanje i pri kojoj se moglo uvidjeti poznavanje znanosti. Jedini cilj bilo je duhovito zabavljanje, dubina i temeljitost bijahu strogo zabranjeni, a kao najteži grijeh vrijedilo je dosađivanje slušateljima.

Baš ta mjerila bila su mjerodavna i za sada nastalu književnost *edeba*, čiji je najraniji predstavnik bio al-Džahiz (u. 868–869). On je stavio sebi jedino u zadatak da odrazi razgovore i rasprave iz literarnih salona, da razvedri čitatelje i da im da pouku na zabavan način, te je u tu svrhu, u obliku antologije, nanizao šareni slijed prozaičnih odlomaka i stihova. Ako su perzijska kultura i obrazovanje proširili i profinili *edeb* kao pravilno ophođenje, to je sad i mnoga perzijska književna građa u arapskom prijevodu ušla u lijepu i duhovitu književnost *edeba*. Zbirke *edeba* mogle su se iz početka posvetiti nekoj zabavnoj temi, kao, recimo, neke al-Džahizove knjige, ili se građa širila preko različitih tema i bila je podijeljena po područjima radi lakšeg snalaženja. Tipični primjer za drugu vrstu je mnogočitana zbirka *al-'Iqd al-farīd* od Ibn Abdrebih(ij)a (u. 940). Neka djela, ponajprije kasnijeg doba, svojim golemim opsegom i tačnom sistematikom zadobila su enciklopedijski karakter, koji u osnovi proturječi rodu *edeba*. Iz upotrebe riječi *edeb*, kao oznake za laku književnu muzu, nadala se primjena na sam književni tekst; a književnik ili jezikoslovac koji se njime bavio bio je *edib (adīb)*. Još kasnije *edeb* se uzima za vrhovni pojam jezikoslovnih znanosti. U 19. st. *edeb* je, pod evropskim utjecajem, dobio značenje »književnost«; *Kulliyyat al-ādāb* na arapskim sveučilištima odgovara francuskom Faculté des lettres.

EDŽEL (a. *aǧal*), utvrđeni rok čovjekovog života ili datum njegove smrti; predmet neprestane rasprave u prvotnom *kelamu*, u uzajamnoj vezi sa pitanjem *rizka*, *(rizq)* opstanka. Riječ *edžel* javlja se u *Kur'anu* u određenom broju značenja, npr. razdoblje tokom kojeg Musa (Mojsije) mora služiti da bi dobio svoju ženu. Kada je Bog stvorio nebesa i Zemlju, Sunce i Mjesec, odredio im je *edžel* (XLVI,3; XXXIX,5 itd.); uz tu ideju veže se i ona Sudnjeg dana. U prvom smislu, riječ se koristi da označi rok koji je Bog utvrdio za zajednice (XXIII,43 itd.) i jedinke (LXIII,10 i dalje; VI,2). Taj rok se ne može pomaći ni unazad ni unatrag; njegov nepromjenljivi karakter objašnjava zašto zli ljudi nisu odmah kažnjeni. *Edžel* se ne može ubrzati, čak, ni grijehom (XXXV,44; XLII,13). S druge strane se pretpostavljalo skraćenje *edžela* po osnovu kažnjavanja (XI,3; XIV,11). *Kur'an* ojačava, vrlo često, riječ *edžel*, ili razdoblje života neopozivo dosuđeno od Boga, riječju *musammā* (XXXIX,43; XL,69 i drugdje), »naviješten«, (bez dvosmislice), »riječju Gospodara tvoga« (XLII,14); ista riječ se primjenjuje na kretanje nepromjenljivih fenomena prirode (XXXI,28; XXXV,14; XXXIX,7); utvrđeno trajanje svemira također se često označava istim izrazom (VI,2,61; XXXV,41). U komentarima *Kur'ana* se utvrđuje težnja da se *aǧal musammā*, tamo gdje je moguće, veže uz doba kraja svijeta.

Prema predaji, *edžel* i *rizk* su dvije od četiri stvari koje su utvrđene jednoć zauvijek za svaku jedinku još dok je u utrobi svoje majke. U *Kur'anu* (XL,67) *edžel* se može protumačiti kao prirodni rok ili, kako su to rekli, »kao trenutak kada Bog zna da čovjek treba umrijeti da, međutim, nije bio ubijen«.

To mišljenje, međutim, ide u susret duboko ukorijenjenom osjećaju da je datum smrti utvrđen. Sam Abu 'l-Hudajl je ustvrdio da, da čovjek nije bio ubijen u tom trenutku, bio bi mrtav na drugi način. An-Nedžar je tvrdio da, ma kakav bio način preminuća, čovjek umire o svome roku; slijedili su ga protivnici učenja o *kadaru*, uključujući tu i al-Ašarija. Al-Kabi je nastojao izbjeći pripisivanje Bogu odgovornosti za zlo razlikovanjem smrti i ubojstva. Stara mišljenja su više puta obnovili teolozi. Oni su također raspravljali, u vezi sa *edželom*, pitanje, u kojoj ga mjeri Bog produžava ili skraćuje kao nagradu za pokornost odnosno kaznu zbog neposluha. Odgovor je proizlazio iz usklađivanja navedenih kur'anskih stavaka.

EFENDIJA (t. *efendi*). Počasna titula i počasno oslovljavanje u Osmanskom Carstvu, koje unazad najvjerojatnije vodi preko vulgarno-grčke varijante *afendi*, do klasičnog *authentes*, sa značenjem »gospodin, učenjak«. Od 13–14. st. dokazana, te do 16. st. upotrebljavana, bez određene klasifikacione sheme, za nosioce različitih časti, među ostalim i za sultana; titula se otada primjenjuje na nosioce religioznih i građanskih časti (položaja) s jedinstvenim značenjem, kao što je čast kadije naspram pripadnika vojničke klase (u Osmanskom Carstvu za više financijske činovnike, a kasnije za oslovljavanje hediva). Uprkos pokušaju da se u 19. st. jedinstveno zakonski regulira – pored princeva i sultanovih žena pripadala je titula nosiocima religioznih časti muslimanskog i nemuslimanskog porijekla, kao i civilnim i vojnim funkcionarima do nekog određenog stupnja – ostala je njezina upotreba kao počasna oznaka za ljude s izvjesnim stupnjem religioznog obrazovanja – u arapskim zemljama za ljude s evropskim obrazovanjem – sve do službenog ukinuća 1934. god., premda se i dalje neformalno upotrebljava, pogotovo u krilu islamskih zajednica.

EGIPAT

Od početka islamske vladavine do vladavine hediva.

Ime »Egipat« potječe od grčke riječi »Aigyptos«, od koje se u islamsko doba sačuvalo samo skraćenje *Qibṭ* (Kopt) kao ime stanovništva zemlje. Sama zemlja zvala se arapski *Miṣr* (Misir), po starom semitskom korijenu, a iz toga je jezik općenja napravio Maṣr.

Osvajanje Egipta započelo je 639. god. Otada je Egipat bio jedno od središta političkog, kulturnog i vjerskog razvitka Islama. A također je jedva drugdje Islam tako energično došao u doticaj s modernom Evropom kao upravo tu. Novo doba Egipta započinje s francuskim pohodom 1798. god. i s Muhamedom Alijem. Prodor Evrope u zemlju Nila bio je za ovu od beskrajno većeg značenja nego pridolazak helenizma. S hedivima započinje potpuno novo doba, ono nasuprot, možda, cijele duge povijesti Egipta, ali se islamsko razdoblje sustječe u jedinstvo.

Najprije će se prikazati srednjovjekovno-islamski Egipat (639–1798), a onda moderni Egipat.

Velika osvajanja u Siriji i Iraku pomjerila su glavni grad Medinu na periferiju novog carstva. Ovo je stalno ugrožavao bizantski Egipat, štoviše Medina se nalazila u opasnoj blizini. A također je morao žitom bogati Egipat biti poželjniji za središnju vladu u Medini, nego daleke zemlje Sirije i Iraka. God 639. prešlo se već svugdje od politike upada na politiku zauzimanja. A i same prilike u Egiptu pozivale su na to: nakon bizantskog osvajanja pojačan je pritisak na zemlju, a nesloga među kršćanskim sektama neprevladiva. Stvari su postale oštrije nakon što je car Heraklije 631. god. postavio za partijarha u zemlji kavkaskog biskupa Cira (Cyrus) [u arapskoj tradiciji je to Mukavkis].

Egipat je osvojio Amr ibn al-As, koji se već u Siriji istakao i koji se iznenada pojavio u decembru 639. god. na istočnoj granici Egipta, te mjesec dana kasnije otprilike s 3.000–4.000 vojnika osvojio Peluzij. Na konačnu bitku se mogao odlučiti tek kada je pridošlo pomoćnih trupa u jačini od 5.000 pod vodstvom glasovitog Muhammedovog druga Zubeira. U bici kod Heliopolisa (jul 640) pobijedio je Bizantince, a uslijedilo je uzastopice zauzeće jednog predgrađa Babilona. Tvrđava grada još se držala dulje vremena. Cir, koji se u njoj nalazio, stupi, usprkos otporu u vlastitom taboru, u pregovore s Amrom i napusti potom Egipat, da bi od cara zatražio da potvrdi ugovor s Arapima. Car se razjari, Cir bude optužen za izdaju i prognan. No uskoro iza toga car umre (641), a tvrđava Babilona se preda. Nakon toga uslijedi osvajanje ostalih prostora Egipta, osim Aleksandrije koja se čvrsto držala. Cir, kojeg su iz Carigrada ponovo vratili u Egipat, sklopio je konačni ugovor o predaji Aleksandrije, te se stanovništvo, koje se isprva bunilo, i preda (642). Žiteljima se, uz određeni danak, priznavala sigurnost osobe i svojine, kao i sloboda vjeroispovijedi. Slijedeće godine (642–643), Amr poduzme pohod ka obližnjem Pentapolisu (Barka), te time se okonča osvajanje zemlje. Glavni grad postane ne Aleksandrija, nego postupno u grad izrasli tabor Babilona, pod imenom Fustat. Još jednoć su Bizantinci pokušali promijeniti stanje (645) upadom preko mora, povrativši Aleksandriju uz pomoć žitelja, ali se tada vrati Amr, koji više nije bio u zemlji, te ih istjera, a Aleksandriju ponovo – i konačno – osvoji (646). Kako je u pitanju bila samo južna granica, jer su druge bile prirodom osigurane, to se tamo uputi pohod pod namjesnikom Abdalahom ibn Sadom. On jurne god. 651-652 protiv kršćanskog nubijskog carstva južno od Asuana, dođe do Dongole, te te godine zaključi ugovor s vladarom Nubije, koji je očuvan.

Pod Umajadima je za Egipat bio posebno značajan namjesnik Abdelaziz ibn Mervan, brat halife Abdelmelika, koji je iz svoga boravišta Heluana gotovo samostalno upravljao zemljom. On je upravi dao mjerodavna obilježja za dugo vremena. Ostali namjesnici imaju više značenja za privrednu, nego za političku povijest. Egipat je bio, kada je pala dinastija, zadnje pribježište nesretnog Mervana II, koji je tu skončao.

Pod Abasidima zemljom su upravljali namjesnici koji su se mijenjali, a koji su do 856. god. bili većinom Arapi. Te godine je zadnji arapski namjesnik napustio zemlju, kojom ubuduće vladaju Turci, sve dok Ahmed ibn Tulun nije utemeljio prvu tursku dinastiju.

Najvažniji historijski procesi, koji su se, u biti, odigrali u doba prije Tuluna, bijahu arabiziranje i islamiziranje Egipta. Ta dva procesa nisu istovjetna. Tako Egipćani, koji su ostali kršćani, započeli su uskoro preuzimati jezik vladajućeg sloja.

Arapski nisu nametali osvajači i gradski doseljenici – u stvari, grčko-arapska dvojezičnost vlada još početkom 2. st. po *Hidžri* – nego je njegov glavni čimbenik bilo postupno naseljavanje arapskih nomada na seoska područja. Drugačije od Grka, koji su bili gradski žitelji, Arapi nisu bili od početka ljudi gradova. Mekanci i Medinci, kao i sirijski Arapi, brzo su se, doduše, prilagodili velegradskoj sredini, ali se već za njih moralo postarati za pasišta, jer su oni htjeli imati svoja seoska dobra, a od tih ljetovališta postajale su često čvrste naseobine u pokrajini. A vrlo su malo bila nastanjena brojna nomadska plemena koja su se u Egiptu, spontano ili smišljeno, naseljavala. Ona su se pomjerala na rubu obrađivane zemlje na objema stranama Nila lagano ka Jugu. Ti putujući Arapi nisu, naravno, bili veliki nosioci kulture, nego su staru kulturu doline Nila prisvojili, a samo je ostao arapski jezik. Ali proces je bio uzajaman: nisu samo ti nomadi prisvojili kulturu koja se ostvarila oko Nila, nego su i domorodni Kopti bili arabizirani.

S ovim arabiziranjem, naravno, ponajviše ide ruku pod ruku i islamiziranje. Arapi su, bez sumnje, oslobodili Kopte žestokog bizantskog pritiska, ali su ovi ne manje bili neprijateljski raspoloženi spram Islama. U doba osvajanja dvije crkvene zajednice: Jakobiti, tj. koptska crkva, i Malkiti, tj. pravoslavna crkva koju službeno zastupa Cir, bile su oštro jedna protiv druge. Kao i svugdje, Arapi su pomogli heterodoksni pravac i Jakobiti bezuvjetno zavladaju i prisvoje veliki broj malkitskih samostana i crkava, te su nastojali svoju bolju poziciju iskoristiti da u svoju zajednicu privuku što je moguće više Malkita. Tako im je pošlo za rukom da Malkiti plaćaju dvostruki porez na glavu, što je mnoge potaklo da postanu Jakobiti. A onda je tu metodu kasnije iskoristio Islam protiv obje zajednice. Budući da su najprije Kopti doživjeli Arape kao oslobodioce od bizantskog jarma, proizašlo je samo od sebe da je već u prvim godinama došlo do brojnih prijelaza na Islam, ali se općenito u prvim desetljećima ne zamjećuje ništa od nekih podvala radi prijelaza na Islam. Arapska uprava imenuje, čak, redovito patrijarha te još Abdelaziz i drugi dopuštaju novogradnje crkava, što će kasnije braniti praksa i zakon. Bilo je, dakako, i pojedinačnih ispada: tjeralo se kršćana sudjelovati na molitvi, goniło se redovnike, jer nisu privređivali, plaćao se znatan danak, koji se oprašta ako se prijeđe na Islam, obična masa znala je loše postupati sa kršćanima. Sve to pridonosi prilično brzom islamiziranju Egipta, te čini da izgleda čudnim da još u 14. st. dolazi do narodnih buna zbog mase kršćanskih činovnika na divanima. Kroz cijelu povijest Egipta provlači se borba protiv kršćanskih činovnika. Još krajem 1. islamskog stoljeća kršćani su na najvišim položajima civilne uprave. Upravni aparat bio je tako složen da je rukovanje njime bilo povlastica stoljećima Kopta. Čak na vezirskim mjestima susrećemo se još u doba Fatimida kršćani i Židovi, koji su najvećma formalno ispovijedali Islam. Dotične državne uprave većinom su štitile kršćane – već iz fiskalnih razloga – iako se ponekad moralo dati ustupke fanatičkim osjećajima masa. Ponekad je i neki vladar, kao Fatimid al-Hakim, osjećao kao narod. S druge strane, kako se disciplina šerijata sve više nametala društvu, javljale su se odredbe o odjeći, zabrana jahanja, gradnje novih crkava itd., ali su se, čak i u doba velike razdraženosti, uvijek provodile samo kratko vrijeme.

Al-Makrizi navodi dva važna doba islamiziranja: godine nakon velikog ustanka Kopta pod Memunom, kojeg je ovaj željeznom strogošću ugušio, te tešku krizu s Koptima pod Nasirom ibn Kalaunom, kada su crkve razrušene i kršćani mučeni, te masovno prelazili na Islam. Još pod Saladinom (*Ṣalāḥ ad-dīn*) bilo je mnogo kršćana, te se proces islamiziranja završava u kasnije, mamelučko doba, iako je bio već pri dolasku Tulunida vrlo daleko uznapredovao.

S Tulunidima započinje posebna povijest islamskog Egipta. Njihovoj pojavi prethodio je veliki privredni nazadak, pošto je zemlja bila nemilosrdno iscrpljena od uprave. Namjesnici, odnosno često samostalni financijski upravljači, nisu bili ništa drugo do poreski zakupnici. Prihodi zemlje tekli su dijelom ka Bagdadu, a dijelom u privatni džep promjenljivih namjesnika. A sa osnutkom samostalne dinastije bijaše drugačije, jer je novac ostajao u zemlji. Ahmed ibn Tulun nije htio zemlju iscrpiti, nego je održati trajno djelotvornom, da bi uzvisio sjaj svoje dinastije. Iz ovisne zemlje, Egipat je postao središte velikog carstva, čija je uprava postala bolja, a opći boljitak se podigao. Po prvi puta nakon stoljeća ponovo je tada Egipat ovladao Sirijom, ta cijela povijest Starog vijeka, kao i kasnijeg islamskog vremena, dokazuje da te dvije zemlje najuže spadaju zajedno.

S kulturno-povijesnog stajališta, doba od 639–1798. god. dijeli se u četiri razdoblja: arapsko, arapsko-perzijsko, perzijsko-tursko i čisto tursko. Arapsko razdoblje je epoha prije Tulunida. Arapsko-perzijsko obuhvaća doba Tulunida, Ihšidida i Fatimida; perzijski kulturni pečat sve se jače naglašava; Fatimidi ne znače, kulturno-povijesno, usprkos šiitskom ispovijedanju, prekid u razvitku. Novo započinje tek krajem doba Fatimida, prije svega sa Saladinom i Ejubidima; oni prenose duh i kulturu velikog seldžučkog carstva i u Afriku; u umjetnosti i tehnici, državi i duhovnom životu, čak u pismu navještava se novo doba. To drugo perzijsko-tursko razdoblje potrajalo je tokom cijelog mamelučkog doba, kao što se Mameluci općenito u svemu osjećaju nasljednicima Ejubida, čije političke ambicije, čak dvorsko tituliranje, dalje pronose. Četvrta epoha je doba Osmanlija; Egipat je turska pokrajina.

Sa gledišta povijesti pruža se drugačija povijesna slika. Epohe od 639–868. i 1517–1798. god. pričinjavaju se kao predigra i poigra velikom dobu egipatske samostalnosti. Ovo zadnje se dijeli politički na tri doba, od kojih je fatimidsko srednje. Predfatimidsko doba obilježava borba turskih namjesnika za samostalnost u odnosu na halifatsko središte. Tulunidska samostalnost omogućena je velikim ustankom robova, nakon čijeg se ugušenja ostvarila uskoro kratka suverena vlast dinastija. Ihšid i njegovi nasljednici moraju računati već s manjim otporima. Borba je to za zaštitnu vlast nad halifatom. Obje egipatske dinastije traju samo do u 4. desetljeće. One nemaju ni nacionalne ni religiozne autohtonosti, te se zasnivaju na valjanosti njihovih utemeljitelja, čije se djelo održava još neko vrijeme. To su uzoriti primjeri za čudesno »gore-dolje« u vojničkoj karijeri onih dana, a njihovi gospodari su istaknuti generali, te ipak nešto drugo nego pretorijanski vladari doba Mameluka. Pored vojnika, pokretački faktor su također financijeri.

Sasvim je drugačiji karakter samog fatimidskog doba. Po prvi puta Egipat ima životno-sposobnu dinastiju na vjerskoj

osnovi. Vjerski prestiž bio je od neprocjenjive vrijednosti za održavanje dinastije, iako sam Egipat nije bio šiitski. Također Muiz ne dolazi u zemlju, kao Ibn Tulun ili Ihšid, kao zastupnik i izaslanik legitimnog vladara, nego kao autokratski vladar moćne države, kojem su njegovi generali prokrčili put. Fatimidi su državu organizirali po uzoru abasidske države ili čak još starijim perzijskim uzorima. A jednako su potpuno drugačiji bili i politički problemi doba. Ponovo je to, doduše, borba za Siriju, ali to sada nije više borba protiv jakog halifskog carstva, nego protupolovi bijahu carstva Bujida i Seldžuka. Između njih i Fatimida nalazi se niz malih samostalnih država, koje se naginju čas Istoku, a čas Zapadu. Bila je to borba za imenovanje u *hutbi* između Abasida i Fatimida. U doba svoga cvjetanja, fatimidsko carstvo je bilo jedina islamska velesila u istočnom Sredozemlju. Tu se oglasilo proturječje koje se širilo svjetsko-povijesno do na Siciliju i Južnu Italiju: Bizant i Egipat. Oni su stvorili prevlast Egipta, koju je onda Saladin dalje izgrađivao, a koja se održala sve do u mamelučko doba. Nijedna druga zemlja u krugu vlasti Islama nije se tada mogla usporediti s Egiptom. Tek veliki seldžučki vladari vratili su Iraku ponovo vodstvo.

Općenito opadanje Fatimida započinje sa strašnim godinama gladi i pobuna pod Mustansirom. Pretorijanska privreda upropaštavala je zemlju, a zatim su došli i križarski pohodi. No tu je i prijelaz u treću epohu Ejubida i Mameluka.

Saladin gradi sasvim iznova. Novi kulturni polet izraz je novog doba i na političkom području. Zadaće, koje opadajući Fatimidi nisu mogli izvršiti: ugušenje pobune i borbe protiv križara, riješili su Ejubidi i njihovi nasljednici. Nošeni na valu vjerske reakcije iz seldžučkog doba, Ejubidi su pravi *šehidi*, koji svoj dinastički cilj vide u borbi protiv neprijatelja Islama. Za dugo vremena opet se povezuje Sirija s Egiptom. Na žalost, toj slavnoj dinastiji nedostajalo je zaključne sloge u obitelji; rasuta u brojne grane, čini se da je glavni cilj dinastije da samu sebe rastrga u unutrašnjim borbama. Konačno, jedinstvo se više nije nalazilo u vladarskoj obitelji, nego u etničkoj srodnosti trupa koje su se sastojale većinom od robova (mameluka). Doduše, one ne bijahu samo Turci, nego i Slaveni i Grci, ali je turski element odnosio prevagu. Vladari, koji su bili u stalnoj bratoubilačkoj borbi, ovisili su o dobroj volji svojih zapovjednika, te, konačno, nije više bio neki veliki historijski događaj kada je nestao još samo nominalni vladar, a odgovornost preuzeli oni koji su već dugo odlučivali.

Postupno nestaje dinastička misao. Doduše, nastavlja se sa ejubidskim sistemom, ali sa čerkeskim mamelucima vojna oligarhija nije samo princip, nego i praktična provedba. Izgradnja vojnog lena dovela je do potpune militarizacije. To je lenska država, koja nije zasnovana na velikom posjedu, nego na renti, a koja se u vojnom pogledu ne oslanja na autohtone slobodnjake, nego na kupljene robove, koji se onda oslobađaju. Mamelučka aristokracija nalazi se, kao gornji sloj, iznad pravog egipatskog naroda, koji je, prigodno, na besraman način izrabljen. U stalnim borbama među sobom, bezobzirno neograničeno vladajući, etnički strano tijelo i brojčano u nikakvom srazmjeru s pravim Egipćanima, čini se zagonetkom njezino stanje kroz više stoljeća, a prije svega njezin snažni nastup i njezina veličajna graditeljska djelatnost, koja svjedoči o čudesnoj financijskoj moći. Neka se sjeti da su Mameluci bili ti koji su pod Bejbarsom zapriječili navalu Mongola. To je veliko, svjetsko-povijesno djelo ovih robovskih vladara; jer time je Egipat izbjegao sudbinu Iraka, a dolina Nila, zahvaljujući njima, održala neprekidan politički i kulturni razvitak kao nijedna islamska zemlja. A spram toga, konačno protjerivanje križara pokazuje se beznačajnim i lakim uspjehom. Pa i pokoravanje Nubije manje je važno za povijest Egipta, nego za onu Sudana. A na sve strane pokazuje se silna ekspanziona snaga. Egipatska država nalazi se kao moćna organizacija u središtu međunarodnog interesa. U Kairu započinje u isto vrijeme, u kojem stalni ratovi silno gutaju golema sredstva, divotno graditeljstvo. Stare građevine Kaira još danas nose njegov karakteristični pečat, te su gotovo sve mamelučke. Sve je to djelo, ponajprije, neobične valjanosti niza velikih vladara kao što su Bejbars, Kalaun (Kalavun), Nasir, Barkuk, Kait-beg. Prigodno se čak ponešto poduzelo za podizanje poljoprivrede, kanali su se gradili, provodila se navodnjavanja. Glavno vrelo prihoda nije bila renta sa zemlje, nego trgovina s Indijom, te kada je ona bila okončana s obilaskom oko Rta dobre nade i portugalskom prevlašću u trgovini, došao je i kraj Mamelucima. Nesreća je bila da se istih desetljeća valjala osmanska moć k Egiptu. Tako je Egipat postao turska pokrajina, njegovo doba cvjetanja je prošlo. Cijelo istočno Sredozemlje dolazi tada u pozadinu zbog premještanja svjetske trgovine i otkrića Amerike. Žarište kulturnog života se premjestilo. Doba od 1517–1798. god. za Egipat je mrtvo razdoblje; svjetska povijest odvijala se drugdje.

God. 1517, 22. aprila ušao je Selim I u Kairo. Pomno su on i njegov nasljednik Sulejman I uredili državno-pravne odnose zemlje. Nosioci novog pašaluka nisu se mogli osiliti, a osim toga nije potpuno potisnuto mamelučko uređenje vojnog gornjeg sloja. Paša i šest trupnih tijela pod begovima, k tome još dva divana ili odlučujuća savjetodavna skupa, trebali su održavati ravnotežu. Tako je »mamelučstvo« dobilo nove mogućnosti djelovanja. Otprilike jedno stoljeće su paše imali odlučujuću vlast, ali, nakon loših iskustava, Porta ih je mijenjala svaki par godina, što ih je sasvim onemogućavalo. Bezbroj paša je prošlo, a bili su sve slabiji naspram mnoštva begova; ustanak, smjenjivanje ili umorstvo bili su svakodnevna pojava, te je, na kraju, Porta mogla slati samo paše koje su se sviđale Mamelucima, a koji su spali na čiste figure. Najvažnija osoba postaje gradski zapovjednik Kaira, *šayḫ al-balad*, uz kojeg se kao drugi veliki časnik javlja *amīr al-ḥāǧǧ*. Lagano ali sigurno Egipat se privredno unazađuje. Povremeno se njegove trupe umiješaju u perzijske, sirijske i arapske borbe, ali sve to nema značaja za njegovu povijest. S jednakom jednoličnošću se javljaju vijesti o epidemijama i nerodicama, koje su svaki put gore nego ikada prije. Još jednoć samo, već u 18. st., iz općeg meteža proizlazi veličajni pokret, ustanak Ali-bega za vrijeme tursko-ruskog rata 1768. No on je propao zbog izdaje nevjernog prijatelja. Porta je pokušala unutrašnji nered otkloniti slanjem vojske, ali zbog rata s Rusijom to nije uspjelo. Glavne kolovođe, Ibrahim-beg i Murat-beg, povukli su se u Gornji Egipat, ali su se uskoro mogli vratiti u Kairo. Zajednički njihov interes da izrabljuju pučanstvo, doveo ih je do zajedničkog djelovanja: bili su protivnici Napoleona. S otpadanjem velikih historijskih

zadaća, koje su Turci bili preuzeli, sa presušenjem oplođujuće zlatne rijeke međunarodne trgovine bilo je samoraskidanje neizbježni kraj tog sustava i istodobno rušenje Egipta.

Egipat pod hedivima.

Perzijska je riječ *hediv* ili *hidiv*, u arapskom obliku *ḫadīw ili ḥidīw*, čije je značenje »gospodar«, titula, koja se od Srednjeg vijeka prigodno daje islamskim vladarima. Osmanski sultan Abdelaziz dao ju je god. 1867. egipatskom potkralju Ismail-paši. Premda je od *fermana* god. 1841. položaj egipatskog paše već bio nasljedan u obitelji Muhameda Alija, ipak je Ismail želio jednu titulu, po kojoj bi se znalo da je on, po rangu, viši od ostalih osmanskih namjesnika s titulom paše. On je, tokom pregovora, predložio titulu *al-ʻazīz*, ali je iz raznih razloga (među ostalim, zbog toga što se nalazila u sultanovom vlastitom imenu) izabrana titula *hediv* (u službenim spisima: *ḫadīw Miṣr*, a često i oblik *al-ḫadīwī*), koju je već ranije upotrijebio Muhamed Ali. Riječ se, ipak, upotrebljavala za članove dinastije koju je u Egiptu utemeljio Muhamed Ali sve do uspostave britanskog protektorata god. 1914. Tada je novi vladar uzeo titulu *sultan*, koja je god. 1922., nakon ukidanja protektorata, zamijenjena titulom *melik*.

Članovi hedivske kuće, pod vrhovništvom osmanskog sultana, vladari Egipta bili su: Muhamed Ali (1805–1848), Ibrahim (1848), Abas I (1848–1854), Said (1854–1863), Ismail (1863–1879), Tevfik (1879–1892), Abas II Hilmi (1892–1914). Slijede ih: Husein Kamil, sultan (1914–1917), Ahmed Fuad, sultan (1917–1922), kralj (kao Fuad I) od 1922. god.

Premda su albanskog porijekla, hedive su uvijek smatrali »Turcima«. Veze, koje su tu dinastiju držale za Tursku, ostale su svo vrijeme dosta jake, pa su omogućile da je, kratko nakon turske revolucije iz 1909. god., egipatski princ, Said Halim-paša, mogao postati veliki vezir u Carigradu.

Pod hedivima se Egipat evropeizirao u svakom pogledu, i to na poseban način: njegova ponovna izgradnja pod gotovo neovisnom vladarskom kućom, izvanredni razvitak njegove privrede i njegovo malaksavanje do te mjere da je došao pod kontrolu jedne evropske sile. A u isto vrijeme, ostao je središte islamske kulture i obrazovanja.

Politička povijest do rata 1914. god. može se podijeliti u četiri razdoblja: 1) od francuskog pohoda sve do konačnog postavljenja Muhameda Alija (1798–1805); 2) njegova vladavina do kraja, kada počinje razdoblje velikih sila (1805–1841); 3) englesko zaposjedanje zemlje (1841–1882); te 4) doba zaposjedanja i engleski protektorat (1882–1914).

Glavni razlog francuskog pohoda bila je želja da se spriječi takav engleski poduhvat. Kada je zemlja zaključila trgovački ugovor sa uzurpatorom Ali-begom i time dozvolila pristup britanskim brodovima u Crveno more, englesko miješanje u egipatske poslove je postalo politička opasnost. Tada je Direktorij 1798. god. dozvolio vojni pohod, a u Turskoj, s kojom je Francuska imala tradicionalno dobre odnose, kao ni u Egiptu nije se ni slutila takva mogućnost. Pod Napoleonom god 1798. iskrcalo se 35.000 vojnika u blizini Aleksandrije. Otpor mamelučkih begova kod Embabe bio je slomljen u bici kod piramida, a onda je zauzet Kairo. Mjesec dana po iskrcavanju, karakter francuskog poduhvata potpuno se promijenio Nelsonovim uništenjem francuske flote kod Ebu Kira. Bio je to prvi od Engleza vođenih udaraca, čiji će rezultat biti konačno odlaženje Francuza. Porta je, iako oklijevajuće, objavila rat Francuskoj, ali su se tek sredinom naredne godine pojavile turske trupe u Egiptu. U međuvremenu, Francuzi su uspostavili u zemlji pravu upravu. Egipćani, koji su se odbojno odnosili spram francuskog pohoda, uskoro su imali i dokaze za svoje slutnje: Francuzi su tražili da im se plaća porez na zemlju, a, osim toga, islamska većina je uvidjela ubrzo da Francuzi namještaju brojne kršćanske domoroce (Kopte, Grke, Sirijce) kao službenike. Na to izbije krajem god. 1798. prilično ozbiljan ustanak u Kairu, koji je tek nakon bombardiranja džamije al-Azhar bio ugušen. Da spriječi Turke, Napoleon poduzme bezuspješni pohod u Siriju, ali se morao brzo povući. Mjesec dana potom, engleski brodovi dopreme prve turske vojnike (među njima je bio Muhamed Ali kao časnik u albanskom korpusu). Bili su potpuno potučeni i Napoleon im zauzme zadnje utočište, Ebu Kir. Nakon Napoleonovog odlaska, Francuzi su se držali još dvije godine, ali su njihov otpor 1801. god. skršili združeni Turci i Englezi, te su zemlju konačno napustili.

Nakon odlaska, započela je u zemlji borba između turske vlasti i mamelučkih begova, koji su htjeli povratiti staru moć. Turci, koji su smjerali ojačati svoju vlast, nisu uspjeli zbog nesposobnosti *valija*, što ojača mamelučku stranku, koju su podržavali Englezi. Ovi posljednji napuste zemlju god. 1803., ali je jedan od njezinih glavnih oslonaca bio Muhamed Ali sa svojim albanskim pukom. To je omogućilo da mamelučki begovi zasjednu u Kairu, a Portine valije vršile su svoju vlast u delti Nila.

Drugo razdoblje je bilo od većeg značaja za zemlju, jer je Egipat, uz pomoć Muhameda Alija, dobio vlastitu vladarsku kuću. Iako je on sve činio na vlastitu korist, ipak je na Egipat, putem svojih mjera, duboko utjecao. One se mogu sažeti u slijedeće stavove: prvo, razvitak nacionalnih snaga samih Egipćana i, drugo, uvođenje evropskog obrazovanja i metoda. Sa stajališta kulturne povijesti, mora se ukazati na to da je, od početka vladavine Muhameda Alija do engleskog zaposjedanja, Egipat bio više nego ikada prije izložen osmanskom utjecaju. Veliko širenje vlasti Muhameda Alija bilo je prirodni historijski učinak samostalne egipatske moći, koja je sobom donijela priključenje Sirije, te zadobijanje Sudana. God. 1841., krajem toga razdoblja, koje je zaključeno carskim *fermanom*, egipatski međunarodni položaj bio je potpuno promijenjen. Naizgled turska pokrajina, a u stvari uplitanje četiri velike evropske sile (bez Francuske) dokazuje početak političke ovisnosti o Evropi i posebno Engleskoj. Englesko zaposjedanje Adena god. 1838. bilo je već jasan znamen novog stanja. Ipak je Muhamed Ali spretno znao onemogućiti strano miješanje u egipatske poslove; iz tog razloga, nije nikada dao svoju privolu za proboj Suecke prevlake.

Zadnje godine njegove vladavine, kratko Ibrahimovo razdoblje, te vladanje Abasa, Saida i Ismaila, pripadaju trećem periodu. I dalje slabe veze s osmanskim carstvom, a jača utjecajna sfera Evrope. Na jugu je jedino došlo do širenja (Abesinijski rat 1872. god., Portino zadobijanje Sevakina i Masave 1865). Veze s Turskom su više osobne naravi, utoliko ukoliko su hedivi nastojali dobiti olakšice za protuuslugu povećanja danka sultanu. Egipatska vojska je samo na papiru

bila dio turske (ipak je sudjelovala u ratu protiv Rusije). Samo su posebne prilike pomogle sultanu da Ismaila smijeni god. 1879. U unutrašnjosti su potkraljevi vladali neograničenom vlašću na tradicionalni način. Osim Abasa, koji je bio protiv uvođenja evropske civilizacije, ostali su poticali njezino uvođenje. Zna se da je to, umjesto blagostanja, dovelo zemlju do financijskog sloma. Osim nesposobnih upravnih metoda Istoka, i sami Evropljani, koji su većinom bili pustolovi, bacili su se na pljačkanje zemlje. Mnogi javni radovi, koji su započinjali, nisu se dovršavali. Zemlja je imala sve više tereteći dug, a glavne teškoće su došle, kada su Said i Ismail (1862, 1864, 1866, 1868, 1872) uzeli brojne posudbe u Evropi; one su iznosile toliko, da su Ismaila koštale prijestola. Veći dio posuditelja činili su Francuzi, a manji Englezi. Tako su Francuska i Engleska, stari suparnici u Egiptu, postali vođe intervencije stranih sila. Zastupanje obje zemlje pripadalo je »Dvojnoj kontroli« koja je vršila kontrolu nad primicima i izdacima zemlje od 1876. god. Do engleskog zaposjedanja zemlje god. 1882, čisto formalni odnosi zemlje s drugim zemljama bili su ograničeni kapitulacijama, a od 1876. god. i mješovitim pravosuđem.

Položaj egipatskog stanovništva bio je povoljniji početkom trećeg razdoblja, posebice nakon ukidanja državnog monopola, ali su felasi (seljaštvo) malo dobili od toga; osobito od 1876. god., kada je započelo teško oporezivanje, došlo je doba najveće bijede, koje se okončalo tek 1890. god. To nezadovoljavajuće stanje bilo je temelj prvog nacionalističkog pokreta. Nacionalisti su kritizirali Ismailovu financijsku politiku, njegovo povlađivanje evropskom elementu i davanje prednosti tursko-čerkeskoj klasi pred domaćom. God. 1877. objavljuju oni svoje časopise i poklič: *»Miṣr li-'l-Miṣriyyīn!«* (Egipat Egipćanima), a »državni udar« 1879. god., kada pada ministarstvo Nubar-paše s oba evropska ministra, bio im je prvi zapažen uspjeh. Daljnja ozbiljna posljedica bio je pokret, koji je zahvatio vojsku, protiv tursko-čerkeskih časnika, koji je doveo, naposljetku, do otvorene pobune i, u daljem razvoju, do engleskog zaposjedanja zemlje.

Taj vojni pokret otvara četvrto razdoblje novije egipatske povijesti. U obje prethodne godine, nakon ustoličenja Tevfik-paše, novi hediv i njegov ministar nastojali su sprovesti manje ili više nacionalistički program, ali kada je Urabi istupio sa zahtjevima vojne reforme, parlamenta i ustava, on je u stranom miješanju vidio izlaz za sebe. Englesku intervenciju omogućilo je nedostajanje stvarno jake i sposobne državne vlasti u zemlji. Za Engleze je presudno bilo to da je Egipat imao povoljnu zemljopisnu poziciju na putu u Indiju. To ih je još potaklo nakon otvaranja Sueckog kanala, jer su htjeli otkloniti svaki tuđi utjecaj.

Na papiru je međunarodni položaj zemlje ostao nepromijenjen. Egipat je, sada, uživao vrhovništvo od više nego jedne sile, financijsko skrbništvo, trojno pravosuđe, tuđu vojnu posadu i bio je, osim toga, poprište sudara dviju kultura. Ipak je Engleska tek 1904. god. dobila praktički otvorene ruke u Egiptu. Engleski opći konzul (lord Kromer) bio je najmoćniji u Egiptu, a njegovi glavni pomoćnici pri tome bili su britanski savjetnici u raznim ministarstvima. Englezi su, svojim kreditom, dobili nove posudbe i pripomogli da financijsko stanje zemlje ozdravi. Istina, god. 1914. državni dug nije bio manji nego 1882, ali je privredno blagostanje zemlje bilo znatno uznapredovalo. Turski utjecaj na egipatske poslove sve je više slabio. Slanje Gazi Ahmet Muhtar-paše god. 1885. ostalo je bez političkog učinka, premda je od paše neslužbeno tjerana panislamska propaganda u ono doba dobila velike srazmjere. Za vrijeme tursko-talijanskog rata Englezi nisu dozvolili čak ni slanje trupa u Tripolis. Daleko je bio zamašniji francuski otpor protiv zaposjedanja zemlje, a, osim poraslog kulturnog utjecaja, Francuzi su potpomagali nacionaliste. Položaj hediva bio je bez političkog utjecaja; Abas Hilmi imao je jednako malo uspjeha sa svojim nacionalističkim stavom, kao i, kasnije, pokušajem da sa Carigradom uspostavi dobre odnose. I Sudan su Englezi oteli Egiptu i preuzeli potpunu vlast u njemu.

Nakon Urabijevog poraza, nacionalistički pokret je, zadugo, bez nekog utjecaja. Za doba lorda Kromera izrasta nova generacija, koja dobija vođu u Mustafi Kamil-paši koji je rano umro, a bila je pod kulturnim utjecajem Francuske. Kada je, mjesto Kromera, došao novi upravljač, glavna briga britanske politike bili su nacionalisti. Popustljivost, koja joj je, zapravo, davala glavni ton, nije dala očekivane rezultate; god. 1909. morala se ponovo ukinuti sloboda štampe, a al-Azhar, zbog demonstracija, neko vrijeme zatvoriti. Onda je uslijedilo god. 1910. umorstvo koptskog predsjednika vlade Butrosa Gali-paše, kojeg ubija mladi islamski nacionalista, što dovodi do raskida između kršćanskog i islamskog dijela nacionalističke stranke. Iste godine je parlament odbio produženje koncesije za Suecki kanal. To dovodi do smjene britanskog upravljača i pooštravanja engleske politike, što je potrajalo do proglašenja engleskog protektorata nad Egiptom 1914. god.

Tokom prvog svjetskog rata, Egipat je bio član strateške povezanosti britanskog carstva. Od 1914. god. zemlja je bila u ratu s Turskom, ali je obrana egipatskog teritorija bila u britanskim rukama. Parlament je ukinut i proglašen je prijeki sud. Posljedica rata je bio konačni raskid s Turskom, ugovorom u Lozani god. 1923., na kojem Egipat, kao ugovorna strana, nije ni sudjelovala. Dalekosežni učinci rata očitovali su se u oživljavanju nacionalističke agitacije. Vilsonovi principi oživjeli su također zahtjeve Egipćana za političkom neovisnošću. Kao i prije, nacionaliste je podržavao najveći dio stanovništva; ovog puta su se i Kopti priključili, a i al-Azhar je bio uz nacionaliste. Vođ im je bio Sa'd Zaglul-paša, prije rata ministar pravosuđa. Ravnodušje, na koje su njihovi zahtjevi naišli u Londonu, promijenilo je njihovo dotadašnje umjereno držanje. Uslijedila je trogodišnja borba između njih i Engleza, u kojem su nacionalisti djelovali sredstvima svakog mogućeg narušavanja mira (dizanje pruga, protuevropske demonstracije) pasivnim otporom (štrajk, bojkot Milnerove misije) te preziranjem engleske uprave. Englezi su se primili vojne sile (prijeki sud je ponovo uspostavljen) i progonstva (koje je samog Zaglul-pašu dva puta pogodilo). Konačno je engleska vlada promijenila držanje; objavila je britanski protektorat ukinutim i priznala Egipat neovisnom državom (1922). Međutim, konačno uređenje nekih važnih pitanja ostalo je još pridržano (među ostalim, pitanje obrane Egipta i problem Sudana). Ma koliko Englezi smatrali da su time riješili stvar, nacionalisti su bili drugačijeg mišljenja. Doga-

đaji nakon 1922. god. pokazali su da borba između zahtjeva za punom neovisnošću i britanskog miješanja u egipatske poslove nikako nije popustila u žestini i bila je prepreka mirnom razvitku zemlje.

Današnji Egipat.

God. 1953. tajno udruženje revolucionarnih oficira, izraslo na nacionalno-oslobodilačkoj tradiciji Egipta, izvršilo je državni udar i ukinulo monarhiju, te proglasilo republiku.

Vođena uglednim i općepopularnim Gamalom Abdel Naserom (*'Abd an-Nāṣir*), mlada republika je provela odlučno program osamostaljenja zemlje u protuimperijalističkoj borbi, kojom je Zapad izgubio svoje ranije pozicije, što je dovelo do zapadne konfrontacije, u koju se uključuje i Izrael, kao glavni bastion zapadnog imperijalizma, a koji u tome vidi i mogućnost ostvarenja svoga nacionalističkog programa. To je dovelo do rata u povodu nacionalizacije Sueca, te i kasnijih sukoba.

Egipatska (u stvari, arapska) borba protiv zapadnog (i s njim organski povezanog cionističkog) imperijalizma dovela je do programa zbijanja arapskih (inače vrlo nesložnih) redova. U tom pravcu je Naser svojski radio, pa je, uskoro po prvom ratnom sukobu, došlo do ujedinjenja Egipta i Sirije.

Ipak, »Ujedinjena arapska republika« raspala se 1961. godine. Usprkos tome, Egipat je ostao pri svome imenu kao samooznaci sve do 1971. godine. Otada glasi službeno ime »Arapska republika Egipat« (Ǧumhūriyyat Miṣr al-'Arabiyya). S oko 50. mil. stanovnika, Egipat znatno premašuje po broju žitelja ostale arapske države. Demografska važnost, središnji položaj i kulturno naslijeđe učinili su Egipat prirodnom vodećom silom arapskog svijeta pod Naserom. Panislamsko zbijanje, obrnuto, Kairo je rijetko unapređivao, jer bi ono posebnu ulogu Egipta u arapskom svijetu stavilo u pozadinu. Oko 90% Egipćana su muslimani. Među kršćanskim manjinama, Kopti igraju glavnu ulogu, a grčka i armenska kolonija pripadaju raznim crkvama. Gotovo svi muslimani su suniti. U gornjem Egiptu prevladava malikitski, a u donjem Egiptu šafiitski obred (mezheb). Od osmanskog osvajanja brojna pravna građa oblikovala se po hanefitskom učenju (prije svega u obiteljskom i nasljednom pravu). Rigorizam inače slabo zastupljenih hanbalita ponovo jača kod »Muslimanske braće«. I moderno građansko pravo sadrži u lako promijenjenom obliku islamsko-pravne elemente (prije svega u osobnom pravu). Po ustavu 1971. god., Egipat je Arapska republika sa demokratskim i socijalističkim sustavom, koji se temelji na savezu radnog naroda, a izvodi se iz zavještaja prošlosti i duha Islama. Islam je državna vjera i jedno od glavnih vrela zakonodavstva. Sloboda vjere je zajamčena, a izričito je zabranjena ateistička propaganda. Od ukidanja šerijatskih sudova i sudova manjina 1955–1956. god., u cijeloj zemlji važi jedinstveno kodificirano pravo. Utjecaj države na religioznu upravu je znatan: velikog muftiju, kao najvišeg vjerskog časnika, uz šejha sveučilišta al-Azhar, imenuje vlada. Al-Azhar potpada pod vlastitog resornog ministra. Ta najznačajnija obrazovna ustanova islamskog svijeta, na kojoj su zastupljene sve velike pravne škole, ima danas obrazovna mjesta po cijeloj zemlji s oko 16.000 (od 1962. god. i ženskih) studenata. S dokidanjem šerijatskih sudova i izgradnjom svjetovnog obrazovnog sustava manji su profesionalni izgledi za njegove apsolvente. Svećeničko osoblje al-Azhara podržava, među ostalim objavljivanjima na zapadnim jezicima, egipatsko službeno učenje o »arapskom« socijalizmu. Ministarstvu za vjerske poslove povjereno je upravljanje vjerskim zakladama (bolnice i škole pridodane su 1965. god. ministarstvu za zdravlje odnosno za obrazovanje), uključujući i nadzor nad oko 15.000 džamija i njihovim osobljem. Dok slabi značenje uobičajenih mističkih redova, dosta utjecaja imaju »Muslimanska braća«. Osnovana 1928. god. od strane Hasan al-Bane (*al-Bannā*) organizacija »al-Iḫwān al-Muslimūn« traže povratak vrelima Islama, *Kur'anu* i Hadisu. Njihovo učenje podsjeća umnogome na ideje reformističkog teologa Džemal ad-dina al-Afganija. Od 1936. god. »Muslimanska braća« nalaze pristaše i u zemljama »Plodnog polumjeseca«. U Egiptu su djelovali putem propagandne, društvene i odgojne djelatnosti, a njihova nepopustljivost u političkim pitanjima ugrožava režim. Po prvi put zabranjeni između 1948–1951. god., dolaze i nakon revolucije 1953. god. u oštar sukob s novom vlašću, premda postoje neke ideološke zajedničke komponente. God. 1966. dostigao je njihov program vrhunac.

EHL-UL-BEJT (a. *ahl al-bayt*), »ljudi kuće«, *āl an-nabī*, »obitelj Poslanikova« – ovi izraz su sinonimi, nađe se i *āl yāsīn*. Porijeklo izraza treba tražiti u moćnom klanskom duhu Arapa prije Islama, kod kojih se riječ *al-bayt* primjenjivala na obitelj vođa plemena. U prvo vrijeme Islama, riječ *bayt* prihvaćena je za određeni broj obitelji; tako ju je Abdalah ibn Omar koristio za oznaku obitelji Omarove, a Omar II za umajadsku kuću.

U *Kur'anu*, izraz *ahl al-bayt* nalazi se dva puta: XI,73 za obitelj Ibrahimovu i XXXIII,33 (»Allah želi da od vas, o porodico Poslanikova (*ahl al-bayt*), grijehe odstrani, i da vas potpuno očisti«.

Tačno tumačenje izraza u ovom stavku proizvelo je različita mišljenja. U jednoj predaji, prema kojoj je Selman al-Farisi obuhvaćen u *ahl al-bayt*, izraz sadrži odvojenost od *muhadžira* i *ansara*. Prema šiitima, on se odnosi na Muhammeda, Alija, Fatimu, al-Hasana i al-Huseina, a tumači se pomoću slavne »predaje o ogrtaču« (*ḥadīṯ al-kisā'*, *ḥadīṯ al-'abā'*), prihvaćene i u sunitskoj sredini. Ako se vodi računa o tumačenju kur'anske rečenice koja se isto tako primjenjuje na žene i bližnje Poslanika, a koja se pripisuje Ibn Abasu i Ikrimi, Um Selema je priznata od Poslanika – u nekim verzijama te predaje – kao dio *ahl al-bayta*. Još veće značenje dobija u verziji hadisa, zvanog *ḥadīṯ aṯ-ṯaqalayn*, gdje je formula primijenjena na sve one kojima je zabranjeno sudjelovati u *sadaki* (uključujući i njihove klijente); među njima su izričito spomenute obitelji Alija, njegove braće Akila i Džafera i al-Abasa. U toj predaji, dakle, *ahl al-bayt* obuhvaća Talibide i Abaside, najznačajnije, s historijskog gledišta, obitelji Benu Hašima. Malik i Abu Hanifa uopćavaju da bi tu uključili sve Benu Hašime, a aš-Šafii proširuje jednako na rod Benu Abdelmutalib; drugi, konačno, primjenjuju ovaj izraz na svu zajednicu. Sadašnje pravovjerno mišljenje utemeljeno je na nagodbi, prema kojoj izraz *ahl al-bayt* obuhvaća *ahl al-'abā'*, tj. Poslanika, Alija, Fatimu, al-Hasana i al-Huseina, sa ženama Poslanikovim.

Šiiti ograničavaju obitelj (koju zovu radije *'itra* na *ahl al-kisā'* i njihove potomke, praveći od njihovog dubokog štovanja bitni član vjere. Šiitske ideje izražavaju se u zbirkama kasnijih *hadisa,* dok Suna obznanjuje da duboko štovanje obitelji ne služi ničemu bez pokoravanja *Suni.*

EHL-UL-HAL VE-L-AKD (a. *ahl al-ḥall wa al-'aqd),* takav je uobičajeni, premda nelogični, red riječi, »oni koji su vlasni razriješiti i obavezati (razvezati i svezati, doslovce)«, zastupnici islamske zajednice koji, u njezino ime, imenuju i svrgavaju halifu ili nekog drugog vladara. Oni moraju biti muslimani, muškarci, punoljetni, slobodni, *'adl* i sposobni prosuditi koja je osoba najpodesnija da jamči funkciju. Nije predviđen utvrđen broj »birača«; prema opće prihvaćenom mišljenju, čak imenovanje, koje izvrši samo jedan »birač« u prisuću dva podesna svjedoka, smatra se valjanim. Tako je u teoriji. U zbilji, tokom cijele islamske povijesti, *ahl al-ḥall wa al-'aqd* sačinjavale su osobe koje su imale političku vlast u glavnom gradu, a djelovali su sporazumno sa istaknutim uglednicima i vjerskim učenjacima. U mišljenju modernista i reformatora, oni su, katkada, identificirani sa cjelinom zajednice ili, pak, narodnim parlamentom, te tijelom vjerskih znalaca.

EHL-UL-KITAB (a. *ahl al-kitāb*), »ljudi Knjige«, »zajednica Knjige«. Muhammed je tako zvao Židove i kršćane za razliku od neznabožaca, zbog toga što su ovi posjedovali knjige objave *(at-Tawrāt = Torah; az-Zabūr* = Psaltir; *al-Inǧīl* = Evanđelje) koje, doduše, oni prenose iskrivljeno, ali zahvaljujući kojima zauzimaju ipak povlašteno mjesto među sljedbenicima drugih vjera. Za razliku od neznabožaca, Muhammed im je zajamčio (*Kur'an,* IX,29) slobodu vjeroispovijedi, ukoliko se pokore i plaćaju glavarinu. Ukoliko se striktno pridržavaju nametnutih uvjeta, muslimanske vlasti obavezno će ih štititi. Kršenje ovog zaštitnog saveza sa štićenicima smatra se gnusnim vjerolomstvom. »Onaj tko nanese napravdu Židovu ili kršćaninu, imat će mene za tužitelja na Sudnjem danu«, riječi su Muhammedove, kojima je želio postaviti princip protiv fanatičkog osjećanja. Isto tako u najranijim uputama generalima, koji su se spremili na ratni pohod, te upravnicima pokrajina, naglašavao je da pokorenim »ljudima Knjige« treba dopustiti slobodu vjeroispovijedi i s njima humano postupati. No nakon Poslanikove smrti, koji je odlučio progoniti Židove zbog njihovog podupiranja mekanskih neznabožaca, bilo im je zabranjeno stalno boraviti u Arabiji. Muslimani su ovaj odnos zasnivali na riječima koje je Poslanik, navodno, izgovorio u svom zadnjem času: »Dvije vjere ne mogu zajedno opstati na Arabijskom poluotoku«. Posebni uvjeti za ove narode, koji su postajali sve strožiji kako je rasla netrpeljivost, ozakonjeni su, najprije, u dokumentu nazvanom *'Ahd 'Umar,* »Omerov ugovor« (sa jeruzalemskim kršćanima), ali koji je sigurno proizvod kasnijeg doba. Ovaj dokument predstavlja osnovu međuvjerskog zakonodavstva Islama, te je doživio dalju razradu i kodifikaciju u skladu s gledanjima pojedinih autora.

Što se tiče prava na slobodu vjeroispovijedi, slijedeće je pitanje od praktičnog značaja: u kojoj mjeri smiju *ahl al-kitāb* podizati nove bogomolje i popravljati postojeće? To je pitanje poticalo uvijek nove rasprave. Može se razumjeti da su se u različitim pravnim školama, unatoč pridržavanja zajedničkih osnovnih načela, očitovale razlike u postupku prema »zajednicama Knjige«. Glavne su se razlike javljale u odnosu na pitanje da li muslimani smiju jesti ono što oni zakolju i da li je muslimanu dozvoljeno oženiti se njihovom ženom. Pretpostavka da su knjige koje ti narodi posjeduju iskrivljene, te da skrivaju prave sadržaje (*Kur'an,* II,75; III,71; V,13; VI,91), te vjerovanje da su Muhammedova misija i pobjeda Arapa i Islama predskazane u Svetom pismu Židova i kršćana, ali da su ljudi Knjige krivim tumačenjem zameli trag ovim proročanstvima – sve je to potaknulo znatnu polemičku književnost, za koju su građu muslimanski teolozi dobivali prvenstveno od obraćenika. Poseban predmet polemike sa Židovima predstavljalo je tvrđenje o ukidanju božanskih zakona *(nasḫ aš-šarī'a),* koje su muslimani zagovarali a Židovi nijekali.

Islam je vrlo rano proširio krug *ahl al-kitāb* preko prvobitnih granica. Oslanjajući se na tvrdnju da je Muhammed primio *džizju* od Parsa u Hadžaru (Bahrein), muslimani su uključili i mazdejce *(Māğūs)* u istu kategoriju. U vrijeme halife Memuna (830), nevjernici iz Harana uspjeli su uvjeriti muslimane da su upravo oni *Ṣābi'ūn* koje *Kur'an* često spominje među narodima-vjernicima, te da posjeduju knjige objave koje su im dali stari proroci. U petnaestom stoljeću jedan muslimanski vladar Indije dopustio je Kinezima da, plativši *džizju,* ustanove pagodu na njegovom teritoriju. Stanje unutrašnjih poslova Indije dovelo je do toga da čak i pravi idolopoklonici budu smatrani kao *ahl aḍ-ḍimma.* Takvi su se ustupci mogli činiti samo u ime vjerske tolerancije. Dva gorespomenuta pitanja (koja su se odnosila na hranu i brak) nisu nikad razmatrana izvan kruga prvotnih »ljudi Knjige«.

EJUBIDI (a. *Ayyūbiyyūn*), dinastija kurdskog porijekla, utemeljena od *Ṣalāḥ ad-dīna ibn Ayyūba,* poznatog kao Saladin, koja je od 1174. do sredine 13. st. vladala u Egiptu, Siriji/Palestini, sjevernoj Mezopotamiji i Jemenu. Nakon uklanjanja fatimidske vladavine, priveo je Saladin, uz priznanje abasidskog halife, ponovno Egipat sunitskom Islamu. On je od Nur ad-dina Zengija preuzeo vođenje svetog rata za vrijeme križarskih pohoda, ojačan privrednom pomoći Egipta (1187. god. osvajanje Jeruzalema), pa ipak su ga troškovi vojske i evropska saveznička politika naveli na sklapanje mira (1193).

Pod njegovim nasljednicima al-Adilom (naziva se od 1200. god. sultanom) i al-Kamilom (1217–1238) zadobili su u Kairu samostalnost drugi članovi obitelji koji su dobili lena (u Damasku, Alepu, Himsu), što je, napokon, pod kasnijim vladarima dovelo do gubitka vlasti u Egiptu. Male ejubidske države u Siriji bile su gotove sve preplavljene Seldžucima, Horezmi-šahovima i Mongolima. Jamac vladavine Ejubida bila je (relativno mala) vojska koja se sastojala od Turaka i Kurda (princip lena). Nakon političkih saveza sa Almohadima i Bizantom, te trgovinskih veza s Italijom i križarima, nastupio je privredni polet. K oživljavanju sunizma pripadalo je i uvođenje medresa u Egiptu. Ipak su Ejubidi kao šafiiti bili manje »vjerski bojovni« nego hanefitski Seldžuci. Egipat je u odnosu na Siriju prevladavao u kulturnom značenju (Ibn al-Arabi), historičar Ibn al-Asir, Ibn Memati kao upravni organizator).

EMIR (a. *amīr*), »zapovjednik, guverner, knez«. U rano doba bijahu emiri zapovjednici muslimanskih trupa i guverneri (upravljači) novoosvojenih zemalja. Kasnije su postojali emiri, koji su na svojim područjima upola ili potpuno suvereno vladali, te takvi koji su sebi pokoravali carstva i po tome postizali da ih priznaju halife. Od prodora Turaka bijaše *amīr* (emir) sinonim za bega. Pojmovi, koji se vežu uz emira, su: *amīr al-mu'minīn* (»zapovjednik onih koji vjeruju«) titula halife, počevši od Omara; *amīr al-ḥāǧǧ* je zapovjednik hodočasničke karavane koja je godišnje išla od Damaska i Kaira u Meku; *amīr al-umarā'* (turski: *emir-ül-ümera*, tursko-perzijski sporedni oblik: *mīr-i mīran*, *mīr-mīran*) kod Abasida, katkada, titula zapovjednika vojske; u Osmanskom Carstvu sinonim za *beglerbega*, upravljača neke velike provincije *(ejalet)*. Od titule *amīr* ili *amīr al-baḥr* izveden je evropski naziv *admiral*.

EPIGRAFIKA. Kao učenje o natpisima, epigrafika je dio paleografije (učenja o pismima starih doba), kao i numizmatike, heraldike, diplomatike, te znanja o rukopisima. S ovim zadnjim se presijeca povremeno tamo gdje se kurzivno pismo (suprotno lapidarnom pismu natpisa) primjenjuje na epigrafiku vlastitih nosilaca pisma, npr. kod grafita (pukotina-natpisi) i sa natpisima koji su nađeni sa pisaćim materijalom poput tuša (dipinti).

Jasno razgraničenje područja epigrafike je moguće po nosiocu pisma. Sva pisma na kamenu, drvetu, keramici, gipsu i kovini predmet su epigrafskog istraživanja, budući da ti materijali, na temelju svojih fizikalnih svojstava, po pravilu sile na određeno pismo-duktus (lapidarno). Pošto su prije stavljanja natpisa na te materijale nužni nacrti, razlikuje se na njih primijenjeno pismo od spontanog (kurzivnog) rukopisa-duktusa. S druge strane, postoje veze između kurzivnog i lapidarnog pisma utoliko, ukoliko dotična »moda« rukopisa nije bez utjecaja na pismo natpisa.

Islamska epigrafika bavi se natpisima koji su napisani arapskim pismom, a na različitim jezicima (arapski, perzijski, turski), a od kojih oni na arapskom jeziku predstavljaju daleko najveći dio. A tiče se i dvojezičnih, većinom veza religioznih (arapskih) natpisa sa natpisima na zgradama (nearapskim) u nearapskim zemljama. Ako se »islamski« ne shvati kao religiozno, nego geografsko i kronološko kvalificiranje, tad u islamsku epigrafiku idu još i natpisi religioznih manjina u islamskim zemljama, npr. armensko-perzijski dvojezični na Kavkazu i karšuni-natpisi (transkripcije arapskih tekstova na starosirijsko pismo) na sirijsko-libanonskom prostoru.

Izvanjski oblik natpisa ovisi o nosiocu pisma i vrsti natpisa, koju uveliko određuje mjesto stavljanja pisma. Monumentalni natpisi su bilo uklesani u kamen, urezani u gips, zidani crijepom (na iransko-turanskom prostoru), izrađeni u mozaičkoj tehnici keramike, zapečeni na keramiku, urezani u drvo, obrađeni kovinom (vrlo rijetko), bilo u mozaik stavljeni (također rijetko). Prigodno se nađu na monumentalnim natpisima, koji se sastoje iz slova od kovine koji su postavljeni na kamen. Manje natpise nalazi se na pokretnim predmetima iz kovine, drveta, kamena i keramike, kao natpise na zakladama i posjedu, majstorske i religiozne natpise.

Prema svome sadržaju mogu se odvojiti slijedeće glavne vrste islamskih natpisa: religiozni, građevinski, natpisi koji se odnose na obnavljanje, zakladni, službeni (odluke među ostalim), majstorski i nadgrobni natpisi. Svaka od ovih vrsta ima i određeni unutrašnji (jezični) oblik, koji se od stoljeća do stoljeća, od dinastije do dinastije i od zemlje do zemlje lako mijenja. Kao što je unutrašnji oblik funkcija vrste natpisa, to i mjesto stavljanja nekog natpisa jako ovisi o njegovom sadržaju. Natpisi na građevini i na zakladi (ukoliko se vakuf odnosi na građevinsko djelo) većinom su jasno postavljeni na pročelju, po pravilu iznad ulaznih vrata, a ponekad iznad prozora. Natpisi, koji se odnose na obnavljanje, nalaze se nedaleko od natpisa na građevini ili na onom dijelu građevine koji se obnavlja. Službeni natpisi nalaze se uvijek tamo, gdje ih mnogo ljudi mogu pročitati: na zidovima džamije, gradskim vratima, te na živahnim mjestima grada. Majstorski natpisi nalaze se, po pravilu, nedaleko od građevinskih natpisa, a religiozni natpisi (većinom kur'anski reci) mogu, praktički, biti gotovo svugdje. Ako su sastavni dijelovi nekog arhitektonskog ukrasa (u koju svrhu ornamentalni karakter arapskog pisma odlično odgovara), može se utvrditi osobita ljubav za korišćenje određenih kur'anskih izreka na određenim mjestima građevine.

ESNAFI. Esnafi (cehovi) su jedna od najupadljivijih pojava društvenog i privrednog života islamskog svijeta u zadnjim stoljećima. Njihov broj u velikim gradovima premašuje više stotina: u Carigradu u 17. st. navedeno je preko 1.100 esnafa, u Kairu u isto doba oko 300, a popis udruženja u Damasku iz prethodnog stoljeća nabraja 437. Pod esnafima se tu razumiju sve skupine koje su slične cehovima, uključujući grupe zvanja koje ne rade na obrtnički način (liječnici, noćni stražari itd.). Postojali su esnafi koje je održavalo samo malo majstora (npr. igrači u kazalištu sjena, sedefari), pa sve do velikih saveza (građevinska zanimanja, goniči magaraca, nosači vode). Cjepkanje pojedinačnih grupa zvanja bilo je veliko. Postojali su vlastiti esnafi za pletače vatrogasnih užadi, a krojači i obućari su se dijelili na tuceta podvrsta. U društvenom položajnom radu sasvim gore su bili knjižari, ljekarnici, brijači. Na kraju su se smještala nemoralna i religiozno sumnjiva zvanja (npr. uškropitelji robova, te evnuha). Esnafi su se svi, bez iznimke, pozivali na jednog zaštitnika (predislamski poslanik, Muhammedovi drugovi, često Ali). Hijerarhija je, po pravilu, bila određena od jednog najstarijeg, njegovog zastupnika, koji je u isto doba bio i upravitelj ceremonijala, te jednog vijeća koje je bilo sastavljeno od majstora. Ceremonijal prijema bio je uveliko razrađen, posebice oslobađanje od naukovanja radi promaknuća u kalfu (većinom u obliku obreda vezivanja pripašaja), te uzdizanje na stupanj majstora. Vlast je nadzirala vođenje esnafa, a cijelu grupu zvanja, esnaf listom vezivala je za određene poreze, održavanje kvalitete i kvantitete robe. U slučaju rata, esnafi su morali pribaviti materijal ili sami ići na vojnu. Najstariji je izravnavao sporove među članovima. Za slučaj nužde postojale su blagajne za pripomoć. Brojni esnafi usredotočili su se na određenom mjestu u bazarima, što je olakšavalo vlastima kontrolu. Većina esnafa bila je religiozno istovrsna, premda je bilo i mješovitih, muslimansko-židovskih i muslimansko-kršćanskih. Tek u 13. st. postoje znaci institucionaliziranja ceremonije prijema i esnafskog starje-

šine, koji je više nego prosti zagovornik neke grupe zvanja. Povezivanje religioznih predodžbi sa esnafskom organizacijom uveliko se može susresti tek u novo doba.

ETIKA (a. *aḫlāq* množ. od *ḫuluq*), »urođena sklonost«.

1. **Povijest islamske etike.** – Islamska etika oblikovala se postupno, a tradicija raznih elemenata, od kojih je sastavljena, nije se konačno utvrdila prije 5/11. st.* Suprotno grčkom svijetu, u kojem je popularna etika bila istančana i preoblikovana filozofskim razmišljanjem, a da među njima nije postojao raskid stalne povezanosti – islamska etika javlja se, na svom najvišem stupnju, kao zanimljiv spoj, i sasvim uspjela ukupnost, arapskih predislamskih tradicija i kur'anskih pouka sa nearapskim elementima, osobito perzijskim i grčkim, koji su uključeni u opću islamsku strukturu. Vrijednost, koja se pridaje dobrom karakteru *(ḥusn al-ḫuluq)*, dosta je općenito izražena od tradicionalista, mistika i filozofa, te od svih pisaca koji imaju za cilj dati praktične savjete vladarima i »civilnim funkcionarima«. Ali njihova shvaćanja moralnog savršenstva izvode se iz vrlo različitih vrela, premda ih oni svi nastoje usuglasiti, na razne načine, s temeljnim principima Islama otuda, proces prisvajanja i eventualnog uključivanja tih različitih i katkad proturječnih stremljenja, koji zahvaća značajno razdoblje.

Bilo bi netočno tvrditi da različite vrste morala koje su se ranije literarno izrazile, počev od predislamskih pjesnika pa do 5/11. st.*, predstavljaju kumulativni proces, u smislu da je svaka nova kategorija, kada se pojavi, zamjenjivala ili ukidala ranije kategorije. Obrnuto, one su dugo postojale jedna uz drugu, s manje ili više snage. Plemenska *sunna* starih Arapa, utemeljena na običaju, ne nestaje s pojavom Islama; činjenicom da predislamska književnost postaje, konačno, sastavni dio prihvaćene arapske humanosti, vrednote, koje je ona izražavala, nisu nikada bile potpuno zaboravljene: plemeniti smisao osobne časti, lojalnost prema nemoćnima, gostoprimstvo, strpljivost, vladanje sobom, te jedan svjetovni duh koji religiozni moral nije sasvim prigušio. Muhammedovo zagovaranje Islama očevidno je korjenito promijenilo moralne vrednote, zasnovane, otada, na odobrenju ili potvrdi nove vjere, na strahu od Boga i Sudnjeg dana: dobro djelo i pravednost, samilost i milosrđe, veledušnost, ozbiljnost, iskrenost, bratstvo među vjernicima, nalaze se među novim vrlinama koje trebaju zamijeniti plemenski moral i postati stubovi društva utemeljenog na moralu ili, bar, program takvog društva.

Vjerska etika *Kur'ana* otada se razvijala i ispitivala u svim svojim pojedinostima od tradicionista u obliku *hadisa*, koji su bili zasnovani na *Sunni*, ili Poslanikovom ponašanju-uzoru, koju su oni objašnjavali, ali koju su često dopunjavali predajama Drugova i prilagodbom koja je potjecala iz kulturne tradicije starijih religija. Važnost *Hadisa* u stvaranju i održavanju moralnih shvaćanja, koja su na snazi u islamskoj zajednici u svim vremenima i u svim zemljama, jedva se može odmjeriti; ali, osim toga, on je uveliko odredio moralni okvir u kojem se razvijao islamski Zakon, te osnove koje su omogućile proces integracije. U općim crtama, može se reći da cijeli korpus *Hadisa* predstavlja priručnik islamske etike, utoliko ukoliko su, s općeg muslimanskog stajališta, besprijekorno izvršavanje vjerskih dužnosti i tačno razumijevanje vjerskog učenja neodvojivi elementi moralnog života. Unutar te široke strukture, međutim, neki načini ponašanja bili su posebnije označeni riječju *edeb*, koja, u tom prvotnom religioznom kontekstu, konotira određenu etiku. Navodi da se pretpostavi (premda bi se to teško dokazalo) da je upravo usvajanje te riječi da se označi moral perzijskog porijekla, vrlo različit po svome principu, razvijeno od pisaca 2/8. st.*, dovelo do njezine zamjene riječju *aḫlāq*, koja se javlja u nekim predajama koje hvale »dobar *aḫlāq*«. Poslanikova predaja, korišćena kao tekst-dokaz od kasnijih pisaca koji su raspravljali o islamskoj etici: »Poslan sam ostvariti vrline koje idu uz plemenitost karaktera *(makārim al-aḫlāq)*«, ne javlja se u kanonskim zbirkama predaja. Pod tim istim naslovom sastavljeno je više zbirki etičkih *hadisa* počev od 3/9. st.*, npr. Ibn Abi-'d-Dunje, al-Haraitija i at-Tabarsija – ova zadnja predstavlja klasično šiitsko djelo o tom predmetu.

Tananije izrađivanje i razvijanje moralne misli na temelju *Hadisa* bilo je praćeno sa dva religioza pokreta, koji su se počeli razvijati unutar sunitskog Islama u 3/9. st.* U sredinama teologa s jedne strane, sukob s protudeterminističkim stremljenjem mutazile, te naglasak koji su mutazilitski teolozi stavljali na moralnu odluku i pojedinačnu odgovornost, proizveli su produbljenu raspravu i analizu te građe; upravo zbog u isti mah mutazilitskog pokreta i pravovjerne reakcije na njega, pripravljeno je i omogućeno da se susretne grčka filozofska etika. A s druge strane, protuintelektualistički i asketski pokret sufijskog misticizma stvorio je jedan donekle različit tip islamske etike, koji je postepeno sticao sve veći utjecaj, da bi vremenom postao prevladavajući u islamskom svijetu. Za sufijske zagovornike, siromaštvo, mučenje, te potpuno odricanje osobnosti postaju najuzvišenije vrednote života. Dovoljno će biti ovdje navesti istaknutog sufijskog pisca iz prvih vremena, al-Muhasibija (u. 857), koji je izvršio odlučni utjecaj na al-Gazalija, kada je ovaj od sufizma učinio vrlo određeni dio islamske etike u svome temeljnom djelu: *»Oživljavanje vjerskih znanosti«*.

Uvođenje perzijske moralne misli u islamsku tradiciju dogodilo se prije svakog dodira s grčkom etikom. Njezin glavni predstavnik je Ibn al-Mukafa – pored *Kalile i Dimne*, djela koje zaslužuje da se ovim povodom navede – ono najbitnije što pripada etici treba potražiti u dva djela *edeba*, koja su pripisana tom piscu, *Adab al-kabīr* i *Adab aṣ-ṣaġīr*. Ta djela ne počivaju ni na kakvom filozofskom principu, već više podsjećaju čitatelja na grčku retoriku, obasipajući vladare, »civilne funkcionare« i osobe koje žele uspjeti u životu savjetima o načinima uspijevanja. Islamske aluzije sadržane u toj književnosti ponajprije su rijetke, ali se povezanost ove tradicije sa religijom postojano ističe; na Islam se u njoj, u stvari, gleda kao na državnu vjeru, koja se povezuje uz vrhovnu vlast, kao što je vjera bila povezana uz političku vlast u staroj perzijskoj državi. Savjet, izražen u zabavnom i djelotvornom stilu, utemeljen je na oportunističkim razmatranjima i na uvažavanju sile, koju će uman čovjek *(al-'āqil)* primiti onako kako mu odgovara. Pa ipak, tokom skoro stoljeća, ta prvotno strana tradicija *edeba* bila je više-

* Vidi napomenu na stranici 13.

-manje prilagođena islamskim normama, te je konačno bila primljena u klasični korpus islamskog *edeba*, *'Uyūn al-aḫbār* Ibn Kutejbe (u. 889–890). To djelo, koje se može označiti prvim iscrpnim priručnikom islamske etike, sabire i čini cjelinom do znatnog stupnja elemente koji potječu iz *Kur'ana*, Hadisa, predislamskog doba i Perzije, te, odstranjujući elemente ovog dvoga zadnjeg koji se ne mogu usvojiti, praktično određuje i čini normalnim sastojke pravovjernog morala na njegovom predfilozofskom i predsufijskom stupnju. Druge srodne literarne vrste su »Ogledala vladara« i narodna mudrost u obliku izreka.

Filozofsku etiku, koja vuče korijene od Grka, najprije su uveli ograničeni krugovi, u kojima se posvećivalo izučavanju filozofije. Filozofska etika izvršila je utjecaj na literaturu *edeba* i, što je još važnije, ona je, u obliku koji joj je dao Miskavajh, potpuno prihvaćena od tako utjecajnog teologa kao što je al-Gazali, te je tim činom uključena u religioznu tradiciju. Učenje Miskavajha proširilo se i drugim kanalom, naime djelima na perzijskom jeziku pisaca kao at-Tusi i ad-Davani. S druge strane, sasvim sufijski moral, zahvaljujući velikim perzijskim pjesnicima, silno je utjecao na orijentalni Islam, uključujući tu i Tursku – utjecaj praćen i osnažen u svim zemljama moćnim društvenim položajem kojeg su zauzimali sufijski redovi i proširenjem prijema u redove na sve klase društva.

U zadnjem stoljeću, snažna protusufijska reakcija u muslimanskim pravovjernim sredinama imala je paralelni učinak i na islamsku etičku misao, koja je, opirući se krajnjoj pasivnosti sufijskog morala, težila unaprijediti jednu aktivističku etiku, prilično oprezno izraženu od predvodnika kao što su al-Afgani i Muhamed Abduh, te od drugih u izrazima jasnije »mutazilitskim«. Izvan teoloških sredina, ista težnja, osnažena utjecajem zapadnih filozofa, a u isto doba unutrašnjim društvenim i političkim razvitkom, pospješila je procvat revolucionarnijih etičkih teorija, posebice onih turskog sociologa Zije Gökalpa i indijskog pjesnika Muhameda Ikbala, na koje ipak, treba gledati kao na predstavnike prijelazne faze u modernoj islamskoj misli.

2. **Filozofska etika.** – U klasifikaciji raznih grana filozofije, *aḫlāq* se smatra, s politikom *(al-'ilm al-madanī)* i ekonomijom *(tadbīr al-manzil)*, kao dio praktične filozofije. Tako je i određeno djelo Galena *Fi-'l-aḫlāq* u Hunejnovoj raspravi o sirijskim i arapskim prijevodima Galena. Al-Gazali koristi gotove iste riječi kada kaže da se *aḫlāq*, kao dio filozofije, sastoji u: »definirati značajke i sastavne moralne elemente duše, te sredstva da ih se obuzda i nadzire«. Ista definicija javlja se i u Ibn Sadr ad-dina aš-Širvanija (u. 1626–1627), kojeg navodi Hadži Halifa: »To je znanost o vrlinama i sredstvima da ih se stječe, o porocima i sredstvima da se od njih očuva. Ona ima za predmet urođene sklonosti *(aḫlāq)*, stečene vrline, te razumnu dušu u mjeri u kojoj one na nju utječu«. *Aḫlāq*, kao filozofsko učenje o etici, obraćalo se, najprije, jedino ograničenim krugovima osoba koje su se zanimale za grčku filozofiju. Ali od kada ti predstavnici počinju ustrajavati na činjenici da filozofska etika nema za cilj protusloviti Islamu, već da ga bilo dopuni bilo potvrdi, ta učenja su mogla, prigodice, biti uključena u religioznu tradiciju i očuvati određeni utjecaj sve do kasnijih stoljeća.

Moralna filozofija Grka uvedena je kod Arapa po više raznih puteva, možda sustjecajnih. Tipična djela klasičnog grčkog razdoblja, čitana u kasnijim filozofskim školama, kao što su *Država*, *Timej*, *Zakoni*, bila su poznata u svome izvornom tekstu, kao i u komentarima i izvacima. Aristotelova »*Nikomahova etika*«, podijeljena na jedanaest knjiga, bila je poznata u prijevodu Ishaka ibn Hunejna. Knjige 8–10 arapskog teksta, koje odgovaraju 7–10 uobičajene diobe, bile su pronađene u marokanskom rukopisu. Isti rukopis sadrži sažetak »Nikomahove etike« po Nikoli iz Damaska (1. st. prije nove ere). Porfirijev komentar bio je preveden na arapski i vrlo vjerojatno obilno korišćen od strane Miskavajha u pogl. 3–5 njegovog djela *Tahḏīb al-aḫlāq*. Arapi su također znali kasniji grčki sažetak »Nikomahove etike« (»Aleksandrijski kratki pregled«); to djelo preveo je na latinski Herman Germanski god. 1243. ili 1244. Al-Farabi je napisao jedan komentar uvoda u »Nikomahovu etiku«, na koji se pozivaju andaluzijski pisci 12. st. *Srednji komentar* Ibn Rušda (napisan god. 1177.) sačuvan je u latinskom prijevodu Hermana, a datira iz 1240. god., kao i u hebrejskom prijevodu iz 1321. Samuela ibn Jude Marseljskog.

Među grčkim djelima, manje poznatim u zapadnoj tradiciji, ali široko čitanim u arapskom svijetu, nalaze se tri Galenove rasprave: 1) *Perì èthōn, Fi-'l-aḫlāq*, izgubljena u svome izvornom grčkom tekstu, a postojeća samo u arapskoj preinaci; 2) »*Kako čovjek može otkriti svoje vlastite poroke*«; 3) »*Neka se dobri ljudi okoriste od svojih neprijatelja*« (izgubljena u svome grčkom izvorniku). Ar-Razi se poslužio sa zadnje dvije rasprave, a Miskavajh sa sve tri. Temistijeva rasprava navedena je pod netačnim naslovom od Miskavajha; a jedna druga, koja mu je pripisana, očuvana je na arapskom. Bez sumnje, postoje i druga kasna grčka djela pomoću kojih je grčka srednje-platonička misao, na koju jedva da su utjecale novoplatonske ideje, prešla na arapsko područje. Među drugim djelima prije novoplatonizma, koja su izučavali arapski pisci etičkih rasprava, treba navesti Cebesov *Pinax* (»Kabis Platoničar«), što je Miskavajh reproducirao u djelu *Ǧāwiḏān Ḫirād; Oikonomikos* novopitagorejca Brisona, sačuvan samo u arapskom prijevodu i obilno navođen od Miskavajha; »*Zlatni reci*«, pripisani Pitagori, i »*Savjetovanje o odgoju mladih ljudi*«, pseudoplatonsko, dva su »pitagorejska« dokumenta koja su utjecala na Miskavajha.

Al-Kindijeve etičke rasprave bile su očevidno cijenjene od kasnijih muslimanskih pisaca. Njegova rasprava: »*O oslobođenju od bola*« korišćena je od Miskavajha, Ibn Sine i drugih. Jedan drugi navod Miskavajha mogao je potjecati iz izgubljenog djela al-Kindija, *Fi-'l-aḫlāq*, a poznavao ga je i al-Gazali. Al-Kindi zasniva svoju moralnu filozofiju, ponešto na način stoičara, Galena i drugih kasnih grčkih filozofa, na platonskoj podjeli duše na tri dijela: racionalnu, strasnu i požudnu dušu ili sposobnost, kao i na platonskoj definiciji četiri glavne vrline: mudrost, hrabrost, umjerenost i pravednost; a ove su, sa svoje strane, povezane s određenim brojem podređenih vrlina. Ta shema, unatoč razlikama u pojedinostima, može se usporediti sa stoičkim sustavom vrlina i mana ili, npr., s pseudoaristotelskim djelom *De virtutibus et vitiis* (*O vrlinama i porocima*, koje je u 11. st. preveo Ibn at-Tajib). Aristotelska definicija vrline kao sredine između dviju krajnosti, spojena je s platonskim učenjem. Premda je to teško dokazati, prema nekim djelima koja su ostala od al-Kindija,

čini se da je vjerojatno da se Miskavajh temeljio, u prvom poglavlju *Tahḏīb al-aḫlāqa*, na obradi vrlina i mana prema al-Kindiju. U cjelini, nema ničeg ultranovoplatonskog u popularnoj platonizirajućoj filozofiji al-Kindija, u kojoj su pomiješani platonski, peripatetički i stoički elementi, na način uobičajen u helenističkim moralnim i kasnijim popularnim grčkim raspravama.

Al-Kindijeva rasprava »*O duhovnoj medicini*«, čini se da je izgubljena, ali sjajan ar-Razijev traktat na istu temu može se pogledati u kritičkom izdanju arapskog teksta. Kao što se i moglo očekivati od tog muslimanskog »platoničara«, rasprava je izvedena u strogo platonskom duhu, te se u njoj ne nalaze aristotelski elementi koji postoje kod al-Kindija i Miskavajha. Treba je izučavati u isti mah kad i njegovu autobiografsku obranu filozofskog načina života. Ar-Razijevo tumačenje grčke moralne filozofije nije, ipak, utjecalo na glavni tok islamske filozofske etike.

Djelo koje je najviše utjecalo na filozofsku etiku je Miskavajhov (u. 1030) *Tahḏīb al-aḫlāq*. Miskavajh kategorički ne prihvaća predislamske pjesnike kao odgojitelje, ali zadržava neku simpatiju za perzijsku etičku tradiciju. U mnogim znakovitim odlomcima, on ustrajava na suglasnosti grčke moralne filozofije i temeljnih principa Islama. On, međutim, nastoji pomiriti objavljenu istinu i filozofsku istinu na temelju racionalističke misli; upravo zato religiozni mislilac ne bi mogao prihvatiti njegova mišljenja, osim dosta im različito usmjeravajući naglasak. Neki grčki pisci spomenuti po imenu i navedeni, ponekad, vrlo dugim stavcima, potječu svi iz zadnjih stoljeća rimskog carstva: Galen, Brison (o valjanom odgoju djece), Porfirije kao komentator Aristotelove »*Etike*« i Temistij, naveden pogrešno pod imenom Sokrata. Postoje pozivanja na Platona i Aristotela u tekstu tih zadnjih djela. Premda al-Kindi nije spomenut poimenično do dva puta, Miskavajh je, vjerojatno, obavezan prema al-Kindiju velikim dijelom svoga djela. U pogl. 3–5 on slijedi dosta blizu novoplatonskog komentatora nekih sekcija »*Nikomahove etike*«, podsjećajući na dobro poznato etičko učenje peripatetičara, kao i postojeće komentatore »*Etike*«, a da, ipak, nije isti kao oni. Ali, u isto doba, on naglašava platonske elemente sadržane u »*Etici*«, da bi od Aristotela napravio kategoričnijeg platoničara kakav on u stvarnosti nije bio. Ako je Miskavajh pridonio tom tumačenju preuzetom od njegovih prethodnika, razlog je (osim dokazivanja kompatibilnosti grčke filozofije i Islama) u tome što je još više ustrajavao na novoplatonskim aspektima te moralne filozofije.

Na utjecaj filozofske etike na literaturu *edeba* upozorio je De Boer (De Bur) koji uzima kao karakteristični primjer *Adab ad-dunyā wa ad-dīn* al-Maverdija (u. 1058). U tom djelu, prikazivanje tradicionalne etičke građe je obnovljeno i »modernizirano« uključenjem građe koja ima izvor u zadnjim stoljećima, a obuhvaća u isti mah filozofske i asketske ideje; one su, donekle nesustavno, spojene sa starijom građom, ali u smislu koji nije bez sličnosti s onim koji će kasnije prihvatiti al-Gazali.

Širu i bitniju sintezu ostvario je al-Gazali (u. 1111), koji je, s jedne strane, odstranio čisto formalne i površne elemente tradicije *edeba* i, s druge, utemeljio solidno svoju raspravu na pronicljivoj duhovnoj analizi koju su razvili sufijski učitelji. U isto doba, on je očito smatrao da je Miskavajhova rasprava »u sebi razborita i oslonjena na dokazima«, te je prihvatio da njezin sadržaj »nije proturječio ni Knjizi ni *Sunni*«. Upravo zato su filozofske ideje porijeklom grčke, koje je Miskavajh raspravljao i objašnjavao, ušle u općeprihvaćenu odgojnu teoriju koja se nalazi u djelu *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, u kojoj odjeljak koji se odnosi na disciplinu osobnog života (2. knjiga treće »četvrtine«), potječe iz Miskavajhovog djela. Miskavajhov utjecaj još se jasno primjećuje u drugim al-Gazalijevim djelima, te je upravo na taj način njegova etička teorija bila uključena u religioznu tradiciju.

U kojoj mjeri je al-Gazalijeva sinteza uspjela utjecati na literaturu i na kasniju etičku misao, pitanje je koje još traži da se izučava. Na prvi pogled, ono što se vidi u literaturi nagovještava da je taj utjecaj, ako postoji, bio neizravan i da su različiti tokovi etičke misli i dalje postojali jedni uz druge. Utjecaj Miskavajhovog djela održao se osobito u perzijskoj literaturi; šiit Nasir ad-din at-Tusi, koji slijedi Ibn Sinu (Avicenna), ide vrlo blizu za Miskavajhom, kao što to on sam navodi u poglavlju, koje se odnosi na etiku, njegovog djela *Aḫlāq-i Nāṣirī* (dovršenog god. 1233). Dva stoljeća kasnije, ad-Davani (u. 1501), pisac djela *Aḫlāq-i Ǧalālī*, izabrao je svoju temeljnu građu u Tusijevom djelu, ali je upućivao i na al-Gazalija kao dodatnog muslimanskog autoriteta.

ETIOPIJA, afrička zemlja sa oko 44,7 milijuna žitelja (procjena iz 1986). Uspon halifskog carstva odvojio je ovu zemlju od kršćanskog svijeta, te je od 11. st. u procesu sve većeg islamiziranja na obalnom području, a onda i na visiji. Islamske države pokrivale su u 14. st. veći dio zemlje, ali su ponovo odstranjene u prvoj polovici 16. st.; samo su Harar, nomadski Afar i Somalija, te male grupe na visiji ostali muslimanski. Tek u 19. st. proširio se Islam po cijeloj Eritreji, kod Galla i onih koji govore jezik tigre, te se otada, osim u kršćanskom jezgru zemlje, dalje širi. Ipak je Etiopija ostala carstvo sa kršćanskom državnom crkvom. 60% žitelja su kršćani, a 30% ispovijeda Islam (postoci nešto variraju, jer nema novih tačnih podataka). Pravne škole *(mezhebi)* omogućuju naknadne zaključke o prvotnim pravcima islamiziranja: hanefiti (Egipat, Turska) postoje u Eritreji, jednoj četvrtini Harara i na visiji; malikiti (Sudan) na krajnjem zapadu i u unutrašnjosti zemlje; šafiiti (Arabija) u Eritreji, kod Sidama, u Somaliji i Gibe-Galla. Islamiziranje nije radikalno promijenilo društveni život i uveliko je ostavilo na snazi običajno pravo. Od muslimana su politički utjecajni samo tzv. Džaberti, koji žive raštrkani u kršćanskom jezgru zemlje.

EVLIJA ČELEBIJA (t. *Evliya Çelebi*), osmanski svjetski putnik (1611. do nakon 1683), jedna je od najzanimljivijih osobnosti osmanske kulturne povijesti. Njegov »Dnevnik putovanja« *(Seyahatname)* je, po Krojtelu, »jedno od najvažnijih turskih vrela za naše obučavanje o fizičkom i duhovnom habitusu osmanskog svijeta u kasnom 17. stoljeću«. Premda ima sijaset izdanja, djelomičnih prijevoda i obrada Evlijinog djela, do danas nedostaju suvremene obavijesti o njegovom životu i položaju. Rodio se u Carigradu, njegova obitelj bila je povezana s dvorom, na kojem je on proveo nekoliko godina. Putovao je po Osmanskom Carstvu gotovo četrdeset godina, sam, kao sudionik vojnih pohoda i kao član poslanstva. On je

upoznao cjelokupni Bliski istok, Kavkaz i zemlje Crnog mora, kao i južnoistočnu Evropu, uključujući grčki otočni svijet. God. 1665. kao sudionik velikog turskog poslanstva boravi na dvoru Leopolda I u Beču. Deset svezaka »Dnevnika putovanja«, s njihovim obiljem historijskih, zemljopisnih, kulturno-povijesnih i etnoloških pojedinosti, s pravom se uspoređuju s djelima Pauzanija odnosno Ibn Batute.

EVNUH. Evnusi su »proizvođeni« već rano, izvan islamskog svijeta. Židovski trgovci brinuli su se u 9. i 10. st. za naknadno slanje »slavenskih« evnuha iz Istočne i Srednje Evrope. Kao i haremsku instituciju u cjelinu, preuzele su beziznimno islamske dinastije upotrebu evnuha kao nadziratelja odaja za žene. Abasid al-Muktadir (908–932) raspolagao je sa 11.000 crnih i bijelih evnuha. Kao u Perziji i Bizantu, i u islamskim državama pojedini evnusi su postigli najviše položaje, npr. Kafur u Egiptu Ihšidida ili Saladinov vezir Karakuš. Služba vrhovnog haremskog čuvara *(kızlar ağası, darüssaade ağası)* na osmanskom dvoru bila je povezana sa službom nadziratelja pobožnih zaklada (vakufa) cijelog carstva. U novo doba većinom su se od Crnaca stvarali evnusi. Uškopljenje je kod ovih, većinom, bilo potpuno, dok su bijelci škopljeni s manjim posljedicama. Uostalom, religiozno islamsko pravo nije predviđalo škopljenje, odnosno stavljalo ga je pod kaznu, dok se, s druge strane, u raznim svjetovnim osmanskim kodifikacijama zavodniku djevojaka, dječaka ili žena prijetilo uškopljenjem.

EZAN (a. *aḏān*), »najava«, tehnički naziv za poziv na službu Božju u petak i na pet dnevnih *ṣalāta*.

Prema muslimanskoj predaji, Poslanik je, došavši u Medinu (1. ili 2. godine nakon *Hidžre*), raspravljao sa svojim drugovima koji bi bio najbolji način da se vjernicima navijesti čas molitve. Neki predlože da se svaki put zapali vatra ili oglasi rog ili *nāqūs* (tj. da se dugim komadom drveta udara o drugo drvo, kao što su u ono doba kršćani na Istoku najavljivali čas molitve). Na to jedan musliman po imenu Abdalah ibn Zejd ispripovijedi da je u snu vidio kako je netko s krova džamije pozivao na molitvu. Omar preporuči da usvoje taj način najave *ṣalāta*, s čime se ostali složiše te Poslanik naredi da se koristi takav *ezan*. Od tog je vremena Bilal pozivao vjernike, a sve do danas se na *ṣalāt* poziva *ezanom*.

Ezan pravovjernih muslimana sastoji se od sedam formula, od kojih je šesta zapravo ponavljanje prve:

1. *Allāhu akbar:* »Allah je najveći«.
2. *Ašhadu an lā ilāha illa-'llāh:* »Svjedočim da nema Boga do Allaha«.
3. *Ašhadu anna Muḥammadan rasūlu-llāh:* »Svjedočim da je Muhammed Allahov Poslanik«.
4. *Ḥayya 'ala-ṣ-ṣalāt:* »Pristupite molitvi«!
5. *Ḥayya 'ala-l-falāḥ:* »Priđite spasu«!
6. *Allāhu akbar:* »Allah je najveći«!
7. *Lā ilāha illa-'llāh:* »Nema Boga do Allaha«.

Prva se formula ponavlja četiri puta (prema malikitima 2 puta) jedna za drugom, a druge se ponavljaju svaka po dvaput osim zadnjih riječi: *lā ilāha illa-'llāh*, koje se ponavljaju jednoć. Druga i treća formula ponavljaju se dvaput tiho, a zatim jedanput glasnije. Na ovo ponavljanje *(tarǧī')* općenito se gleda kao na vjerozakonom preporučeno, jedino ga hanefiti zabranjuju. Prilikom jutarnje molitve *ezanu* se dodaju riječi *aṣ-ṣalāt ḫayr min an-nawm* (»molitva je vrednija od sna«). Ova se formula ponavlja dvaput, a umeće se između pete i šeste formule, jedino što je hanefiti izgovaraju na kraju.

Šiitski *ezan* razlikuje se od sunitskog po tome što ima i osmu formulu (između pete i šeste): *Ḥayya 'alā ḫayr al-'amal*, »Pristupi najboljem poslu«! Šiiti i posljednju formulu izgovaraju dvaput.

Muslimani moraju, čuvši *ezan*, ponavljati njegove formule, ali umjesto četvrte i pete oni izgovaraju: *lā ḥawla wa lā quwwata illā bi-'llāh*, »snaga i moć su samo u Allaha«, a umjesto formule u jutarnjem ezanu oni kažu: *ṣadaqta wa bararta*, »ti si govorio pravo i istinito«.

Nakon *ezana* slijede formule slavljenja koje preporuča i tačno određuje zakon. One se izostavljaju jedino nakon poziva na večernju molitvu *(maġrib)*, jer je vrlo kratak razmak između *ezana* i drugog poziva *(iqāma)*.

Ezan nema svoju utvrđenu melodiju. Svaki se *ezan* može po volji intonirati na osnovu neke postojeće melodije pod uvjetom da ne dolazi u pitanje da se naruši izgovor riječi (uspor. S. Hurgronje, *Mekka*, II. 87: »U Meki se čuju istodobno različite melodije. Učenje (melodijsko izgovaranje) *ezana*, kao i recitiranje Kur'ana u Meki je visoko razvijena umjetnost«). Jedino među hanbalitima ima znalaca koji ne dozvoljavaju da se *ezan* izriče uz bilo koju melodiju.

Svaki musliman koji sam ili s porodicom obavlja gorespomenute *ṣalāte* kod kuće ili na polju mora izgovarati *ezan* glasno, kako to propisuje zakon.

Poziv na druge javne *ṣalāte*, npr. prigodom bajramâ ili svečanosti pomračenja sunca i mjeseca itd., ima samo jednu formulu: *aṣ-ṣalāt ǧamī'atan*, »dođite na javnu molitvu«! Smatra se da se ova formula upotrebljavala već u Poslanikovo vrijeme.

U Makrizijevom *Hitatu* mogu se naći važne informacije o promjenama koje su formule *ezana* doživjele u raznim razdobljima i na različitim mjestima.

Budući da se putem *ezana* vjera tako često objavljuje, muslimani izgovaraju te retke u (desno) uho djetetu odmah nakon rođenja, te u uho ljudi za koje drže da su opsjednuti zlim duhom.

LEKSIKON ISLAMA

FAJ (a. *fay'*). Pod ovom riječju muslimanski učenjaci obično podrazumijevaju sve što je uzeto od nevjernika »bez borbe«, a zatim vrlo često i zemlje na osvojenim predjelima. Naziv *faj* objašnjava se posebnim izrazom u *Kur'anu*, sura LIX, 6. i 7.: »Što je Allah od njih, kao plijen, vratio Poslaniku svome« *(mā afā'a'llāhu 'alā rasūlihi)*. Imanja nevjernika, koja su tako »vraćena« muslimanima, sačinjavaju *faj*.

Sura LIX, 6 i 8–10 *Kur'ana* bila je objavljena (prema muslimanskoj predaji) nakon što je Muhammed odlučio da polja i voćnjake židovskog plemena Benu Nadir (koje je protjerano iz zemlje) ne podijeli kao ratni plijen onima koji su sudjelovali u opsadi, već da ih dodijeli *Muhadžirima*. Svoj je čin opravdao, dokazujući da su ta imanja dobivena na miran način, predajom, a ne putem rata.

Isto tako nakon osvajanja Hajbara i Fedeka, židovska imanja nisu sva podijeljena ratnicima kao plijen, već su djelomično dana Poslaniku da njima raspolaže. Vjerojatno je tom prilikom objavljena sura LIX,7: »Plijen od stanovnika sela i gradova koji je Allah Poslaniku svome vratio pripada: Allahu i Poslaniku njegovu, i bližnjima njegovim, i siročadi, i siromasima, i putnicima-namjernicima... ono što vam Poslanik kao nagradu dâ to uzmite, a ono što vam zabrani ostavite!« Ono što se nije moglo smatrati plijenom, dano je Poslaniku da time upravlja kao državnim vlasništvom, a dohodak od toga trebalo je upotrijebiti za opće dobro.

Kasnije je Omar I, u suglasnosti sa svojim savjetodavcima iz redova Ashaba, mislio da ovaj princip treba primijeniti i na novoosvojene zemlje. Zapovijedio je da se samo zarobljena pokretna dobra podijele među arapske pobjednike, ali ne i zemlja. Zemlju treba upotrijebiti ne samo u korist tadašnje generacije, već kao *faj* koji pripada cijeloj zajednici za sva vremena – u korist svih muslimana, budućih generacija. U to je doba postojala bojazan da će Arapi, ukoliko se posvete zemljoradnji, postati manje sposobni kao ratnici. Stoga je ustanovljeno pravilo da samo domoroci obrađuju zemlju i jedan dio prinosa kao danak daju u muslimansku blagajnu. Ovaj porez *(ḫarāǧ, harač)* vezan je zauvijek uz posjed određene zemlje. Stoga je odlučeno da stanovništvo, koje obrađuje *faj*-imanja, čak i ako je prigrlilo Islam, ipak i dalje plaća *harač*. Kako se plaćanje *harača* smatralo znakom pokornosti, Arapi su se, u početku, libili uzeti zemlje koje su sačinjavale dio *faja*, jer bi se time doveli u situaciju da i sami plaćaju *harač*. Jedinu su iznimku predstavljali žitelji područja koja su se svojevoljno predala arapskoj vojsci, uz uvjet da sačuvaju pravo posjeda na svojim zemljama. Njihova zemlja (nazvana *dār aṣ-ṣulḥ*) nije spadala u *faj*.

Kada su tokom 1. st. po *Hidžri* ljudi iz osvojenih zemalja prigrlili Islam, oni su, unatoč svim mjerama muslimanskih vlasti, nastojali izbjeći plaćanje *harača*, dajući jedino *zekat* od prinosa svojih polja, baš kao što su to činili i muslimani. Tako se zemlja osvojenih pokrajina postupno prestala smatrati domenom *faja*.

Pogledi kasnijih muslimanskih učenjaka na ovom se pitanju razlikuju. Šafiiti smatraju da zemlje i posjedi pokrajina, koje su osvojene kasnije, uvijek treba dijeliti pobjednicima u vidu plijena *(ġanīma)*, dok malikiti, s druge strane, smatraju da te zemlje treba smatrati posjedom svih muslimana, tj. *fajem*. Hanefiti su ili za to da se ta imanja stave na raspolaganje *imamu*, koji će njima upravljati po svom nahođenju (ili kao sa *fajem*, dakle za opće dobro, ili ih podijeliti vojnicima kao *ġanīmu*), a tako kako najviše može koristiti stvari Islama.

Faj uključuje, pored zemlje, *harača*, *džizje*, i sve druge namete koje nevjernici moraju plaćati (kao npr. porez koji im daje pravo na trgovanje u muslimanskim zemljama). Prema šafiitima, petinu *faja* treba odvojiti i podijeliti na pet jednakih dijelova, koji bi se koristili u iste svrhe u koje i petina *ġanīme;* preostale četiri petine *faja* treba upotrijebiti (smatra ista škola) za plaćanje redovite vojske, održavanje džamija, cesta, mostova i drugih građevina koje su od koristi za sve muslimane. Druge škole *fikha* smatraju, naprotiv, da imam treba upotrijebiti čitav *faj* na dobrobit muslimanske zajednice, onako kako to prilike zahtijevaju.

FAKIH (a. *faqīh*). Fakih je u prvom redu onaj tko posjeduje znanje o nečem ili razumijevanje nečega (sinonimi: *'ālim, fāhim*). Ali kao što je riječ *fiqh* najprije bila sinonim riječi *'ilm* (kao u *fiqh al-luġa*), zatim suzila značenje na vjersko znanje *('ilm ad-dīn)* i, konačno, na znanje vjerskog prava *(aš-šarī'a)*, pa čak i pojedinosti toga prava *(al-furū')*, tako je i *fakih*, najprije, značio umnu osobu, osobu koja razumije, pa teologa, zatim vjerskog pravnika i, konačno, kazuistu. Knjiga *Al-Fiqh al-akbar*, (»Veliki Fikh«, tj. *'ilm al-kalām)*, koja se pripisuje Abu Hanifi, međašnji je kamen razvoja i u njoj naziv *fakih* se upotrebljava u sasvim

općenitom značenju. Do sužavanja značenja došlo je postupno tako što se riječ upotrebljavala da bi se prevelo *(juris) prudens* rimskog prava. U Egiptu je ta riječ u iskvarenom obliku *fiqī* počela značiti učitelja ili profesionalnog učača (recitatora) *Kur'ana*, kao što i riječ *ḫaṭīb* na sirijskom dijalektu danas označava učitelja.

FAL-NAMA (proročka knjiga). Na islamskom Orijentu (posebno u iranskim i turskim zemljama), za upoznavanje, ako ne budućnosti, a ono bar znakova ili povoljnih okolnosti za donošenje neke odluke, pribjegava se katkad izvjesnim postupcima; između ostalih, dvjema vrstama knjiga: pjesničkoj zbirci (Hafizov *divan*) i posebnim djelima *(fāl-nāma)*. Upotreba *divana* radi savjeta, što svatko može učiniti, sastoji se u otvaranju knjige nasumce i tumačenju teksta na koji padne pogled. Što se tiče *fāl-nāme*, jedne su tablice za proricanje, izrađene prema načinu primjenjenom na gore spomenuti *divan*, a druge su knjižice koje sadrže četvrtaste ili okrugle tablice *(daire)*, kojima prethodi jedan tekst kao objašnjenje i čija polja *(burdž)* sadrže slova i riječi razmještene u red orijentalnog *ebdžeda* (alfabeta). *Fal-nama*, koja je cijelo vrijeme bila autoritet (koja se više cijenila i od one koja se pripisuje Aliju), jeste Džaferova, a pripisana je imamu Džaferu as-Sadiku. Evo biti te knjižice (prema manuscriptu iz B. N. u Parizu): »*Fāl-nāma* njegove svetosti imama Džafera Sadika. Ako netko želi proricati, mora obaviti vjerska pranja, proučiti jedan put *Fātiḥu*, tri puta suru *Iḫlāṣ*, jedanput kur'anski ajet (stavak) iz *Prijestolja*, zatim staviti prst na tablicu...«, zatvorivši oči, na jedno od polja koje sadrže slova (na primjer slovo *nūn*); svako polje druge ploče sadrži jedno od tih slova praćenih jednom riječju (npr. *nūn al-kayl*); slijedi lista tih riječi ugrađenih u jednu rečenicu koja upućuje na određeni znak Zodijaka (npr.: *»al-kayl:* tvoj *fāl* je sretan; ali obrati se Ovnu *(ḥamal)* koji će to objasniti«, itd.); slijedi lista tih znakova koji upućuju na planete (npr.: »Ovan: tvoj *fāl* je povoljan, jer ti je Bog otvorio vrata nade; ali obrati se Suncu za veselu budućnost«, itd.); slijedi lista planeta (npr.: »Sunce: O ti, koji tražiš *fāl*, dobra vijest za tebe! Bog ti je otvorio vrata Svoje milosti; On će ti dati tvoj svagdašnji kruh, povećat će tvoje sposobnosti, sredit će tvoje poslove; tvoja djeca će ti uzvratiti; imat ćeš uspjeha u gradnji, kupovini konja i oružja, ženidbi, putovanju; u slučaju da neki roditelj ili prijatelj bude odsutan, pritvoren ili bolestan, morat ćeš biti strpljiv i davati milostinju; tada će se Bog sigurno za to postarati«); te odgovore, koji su svi iste vrste, opravdava perzijska poslovica: »To je *fāl* imama Džafera; to ne može naškoditi!« Katkada se prva tablica *fāl-nāme* ne sastoji od slova, nego od brojki; u tom slučaju, evo načina postupka: »Evo *fāl-nāme* koju je njegova svetost Džafer Sadik zapamtio od uzvišene božanske riječi. Tko god imade posao, prijepor, želju i htjede u tome raspoznati dobro, zlo i kraj, morat će licem u lice sa jednim partnerom, koji će isto tako činiti, staviti svoju ruku pod njegovo pazuho: izvlačeći je, obojica će pokazati broj prstiju koje su podigli; zainteresirani će ih izbrojati, a zatim potražiti u kojem se polju taj broj nalazi; pročitat će sveti stavak *Kur'ana* koji je upisan na okrugloj tablici *fāl-nāme;* onaj koji je tako ustanovio dobar ili loš ishod svoje namjere, neka više ne gata!« (zatim će postupiti kao gore). Druga *fāl-nama*, manje poznata, literarnija, čiji su odgovori u stihovima katkad tako precizni da to može i zasmetati, jeste ona šejha Behaija (u.1621); ona se sastoji od 48 tabela (12 linija od kojih svaka sadrži 18 slova izabranih u svrhu računanja); na vrhu ploče, postavljeno pitanje (npr.: »Ta vijest je istinita ili ne?«, »što će se dogoditi s našom bolešću?«, itd. parafrazirano u dva stiha; nasumice se izabere jedno slovo; broje se slova šest po šest (s desna na lijevo, počevši od izabranog slova; stigavši do dna tabele, upotpunjuje se početna šestina dodavanjem slova prve linije; zatim, nastavljajući šest po šest do izabranog slova: izrađuju se dvije liste slova (jednakih i nejednakih), počinjući onima od prve linije tabele; tako se dobivaju dva polustiha jednoga stiha, čiji smisao treba protumačiti (primjer preciznog odgovora: »Hoće li mi to druženje biti povoljno?« – »Ta će ti veza stvoriti poteškoće; bježi od nje kao što se bježi od strijele«; tabela 27).

Osim ovih postupaka zabilježena su još tri druga, zasnovana na kockama (običaj koji nije potpuno nestao): u tom slučaju, traži se pomoć stručnjaka zvanog *fāl-bīn* koji uzima kocke u ruku i zatim ih baca.

Džaferova *fāl-nāma* prevedena je na turski; s druge strane, postoji na tom jeziku (i na perzijskom) niz proročanstava koja se odnose na proricanje po linijama dlana, talogu kafe, pomoću bobova zrna, zvijezda, rastaljenog olova, gatanja na plećku, predznaka izvučenih iz treptanja dijelova tijela, kontuzija i rana.

FARZ (a. *farḍ)* znači: *ono što je strogo propisano i obavezno, neizvršavanje čega je kažnjivo, a izvršavanje pohvalno.* Prema hanefitskoj školi, *farz* znači ono što se, na osnovu uvjerljivih dokaza, smatra dužnošću; *wāǧib* (tj. nužno) je, s druge strane, ono što *fakihi*, na osnovu vjerojatnosti, smatraju obavezom. Prema šafiitskoj i drugim pravnim školama, *farz* i *vadžib* su sinonimi. Pravo razlikuje *farḍ al-'ayn*, ono što je obavezno za svakoga, i *farḍ al-kifāya* (ili: *'ala-'l--kifāya*), ukoliko se zahtijeva da samo dovoljan broj muslimana ispunjava danu vjersku dužnost (kao, npr., vršenje *ṣalāta* u džamiji i vođenje svetog rata).

FATIMA (a. *Fāṭima*), kći Muhammeda i Hadidže, žena Alija ibn Abi Taliba, majka al-Hasana i al-Huseina, jedina je Poslanikova kći koja uživa veliki ugled. Bilo zato što je živjela blisko uz svoga oca duže vremena i što je dala brojno potomstvo koje se proširilo po svom islamskom svijetu, bilo zato što se s njom razmišljalo, osim veličine njezinog oca, i o važnosti koju su imali u povijesti njezin muž i njezina djeca, bilo zato što su se, s vremenom, ukazale njezine izvanredne kvalitete, Fatimu okružuje veliko štovanje svih muslimana. S jednog kraja na drugi islamskog svijeta, običaje se uz njezino ime dodati počasni naziv az-Zahrā', »Sjajna«, te se o njoj govori uvijek s najvećim respektom. Ali su je osobito šiiti ovili kolobarom vjerovanja i veličali je stoljećima nakon njezine smrti.

Datum Fatiminog rođenja ne zna se sigurno; pa ipak, kao najvjerojatniji uzima se godina ponovne gradnje Kabe, tj. 5. godina prije Muhammedovog poslanstva. Postoji i neka neizvjesnost u pogledu njezinog mjesta u redoslijedu Muhammedovih kćeri koje se općenito navode po ovom redu: Zejneb, Rukaja, Um Kulsum i Fatima.

Najranija vrela sadrže o Fatimi općenito vrlo malo podataka, a i ti su prilično neizvjesni. Čak ih i tumači Predaje rijetko navode; tako, *musnad* od Ibn Hanbalove ruke sadrži samo jednu stranicu o njoj, a o Aiši, npr., 250 stranica. Objašnjenje treba tražiti u sporovima tokom 1. i 2. st. po *Hidžri.*

O njezinom djetinjstvu i životu u Meki, priča se samo dvije epizode: bio ju je uhvatio očaj pri materinoj smrti, a Poslanik ju je tješio rekavši joj da mu je sišao Džebrail i dao do znanja da je Bog za Hadidžu izgradio u Raju čardak od blistavih bisera, u kojemu neće trpjeti ni od umora ni od buke; ona je uklonila smeće koje je Ukba ibn Abi Muajt, Islamu najneprijateljskiji Kurejšit, bacio na Poslanika na molitvi, te ga je proklela.

Kada se zbila *Hidžra,* Muhammed je odlučio prebaciti svoje kćeri Fatimu i Um Kulsum i ženu Sevdu bint Zemaa iz Meke u Medinu, te je zadužio svoga usvojenika Zejda ibn Harisa i Abu Rafija da ih pođu potražiti. U tu svrhu, dao im je devu i nešto novaca. Ipak, postoji, u povodu toga, sasvim različito kazivanje: al-Abas je vodio žene u Medinu, a odlazak nije bio nesmetan, jer je al-Huvajris ibn Nukajz ibn Vahl podbo njihove životinje, te one zbace sve tri žene na zemlju; to je bio razlog njegove smrti po zauzeću Meke. O vjeridbi Fatime i Alija ima dosta podataka, mada se uvijek ne slažu. Abu Bekr, a i Omar tražili su da ožene Fatimu, no Muhammed im je to odbio; čekao je, kaže se, trenutak određen sudbinom. Ali se nije usudio zatražiti Fatiminu ruku zbog siromaštva, te mu je Muhammed to olakšao; on ga podsjeti da posjeduje jedan oklop, te, kada ga proda, imat će od čega platiti svadbeni dar *(mehr).* Ali, dodavši oklopu neke druge stvari i devu i ovcu, sakupi tada vrlo skromni iznos od oko 480 dirhema. Kada je Muhammed saopćio kćeri novost, Fatima je, prema Ibn Sadu, šutjela, te je Poslanik protumačio njezinu šutnju kao pristanak.

Podaci se ne slažu o datumu ženidbe, da li 1. ili 2. god. po *Hidžri,* a brak se realizirao po povratku Alija s Bedra. Da se proslavi svadba, supružnici pripreme pir. Poslanikove žene, Aiša i Um Selema pripremile su kuću i svetkovinu vjenčanja. Kaže se da je tada Ali imao 25, a Fatima između 15 i 21 godinu. Muhammed im je dao neke darove prilikom vjenčanja: baršunastu odjeću, dva vrča, mješinu, jastuk, dva snopa mirisne trave. Fatima, ne imajući sluškinja, mljela je sama žito; Ali, da zaradi nešto novca, izvlačio je vodu iz bunara i zalijevao zemljište drugih; od tog teškog rada, žalio se na bolove u grudima. Ne treba, dakle, odbacivati *hadise* koji govore o siromaštini Alijevog i Fatiminog domaćinstva; samo to treba ograničiti na prve godine njihovog braka; mnogo je članova zajednice bilo također siromašno, te se tek po zauzeću Hajbara stanje promijenilo za supružnike, kao i za dobar dio muslimana.

Ali je izgradio obitavalište nedaleko od Poslanikovog stana, ali, kako je Fatima željela stanovati bliže svome ocu, Medinac al-Harisa ibn an-Numan ustupi mladom paru svoju kuću. Al-Hasan se rodio god. 624 (ali onda sklapanje braka ne bi bilo poslije Bedra!) ili 625. u mjesecu ramazanu; a njegov brat al-Husein god. 626. u prvim danima šabana. Osim ta dva sina i trećeg, Muhasina (ili Muhsina) koji je bio mrtvorođenče, Fatima je imala i dvije kćeri, koje su se zvale kao njihove tetke: Um Kulsum i Zejneb.

Tokom Poslanikovog života, Fatima se, ponegdje, našla umiješana u događaje. Navode se slijedeći: 1) ona je, nakon borbi na Uhudu, njegovala Muhammeda od rana i bila zadužena od njega i Alija da im očisti sablje; poslije je običavala ići moliti se na grobove palih u toj borbi; 2) Abu Sufjan, predviđajući zauzeće Meke, pokušao je kod nje isposlovati da, s Alijem, posreduje kod Muhammeda; 3) imala je određeni udio u proizvodima osvojenog Hajbara, a Ali drugi, odvojeno; 4) vratila se u Meku po njezinom zauzeću i, tom prilikom Abu Sufjan ju je molio da mu pruži zaštitu, ali je ona odbila, te je odbila i da mu je daju njezina djeca, jer Poslanik to bijaše zabranio; god. 632. obavila je *umru;* 5) s mužem i sinovima, Fatima je imala značajnu ulogu u *mubāhali,* epizodi koja je imala velikog odjeka kod šiita.

U *Kur'anu* u jednom ajetu (s. XXXIII,33) govori se o »ljudima Kuće« *(ahl al-bayt).* Prethodni ajeti sadrže preporuke Poslanikovim ženama i tu su glagoli i zamjenice u množini ženskog roda; u rečenom ajetu, upućenom »ljudima Kuće«, zamjenice su u množini muškog roda. Dakle, primijetilo se, da se ne radi više o Poslanikovim ženama ili samo o njima. O kome onda? Izraz *ahl al-bayt* može značiti samo »Poslanikova obitelj«. Povlastica, koju joj je Bog dodijelio (u početku sasvim moralna, a poslije ne samo ta), poticala je sve Muhammedove rodake, najbliže, kao i one koji su pripadali pobočnim granama, a i grupe u Zajednici, kao što su Ansari, pa čak i svu Zajednicu da se uvrštavaju u »ljude Kuće«. Ali postoji jedno kazivanje, ponavljano u brojnim predajama, po kojem je Muhammed zaklonio pod svoj ogrtač (ili pokrivač i neku vrstu šatora), u različitim okolnostima (a i kada se spremao za *mubāhalu*), svoje unuke al-Hasana i al-Huseina, svoju kćer Fatimu i svoga zeta Alija; i na tih pet primjenjuje se naziv *ahl al-kisā',* »ljudi pod ogrtačem«. Nastojalo se među njih uključiti Muhammedove žene; općenito, ipak, broj povlaštenih ograničava se na pet rečenih osoba. A, prema šiitima, bez ikakve iznimke, a i po proalijevskim sunitima, *ahl al-bayt* treba poistovjetiti sa *ahl al-kisā'.* Ajet, naveden u s. XXXIII(33), stavljao se u vezu sa Fatimom i Alijem u još jednoj prilici: priča se da je Muhammed, dižući se rano zorom da obavi *ṣubḥ,* imao običaj zakucati na vrata supružnika i, pozivajući ih na dužnost molitve, služio se tim ajetom.

Fatima, koja je mnogo voljela svoga oca, bila je vrlo ožalošćena kada se on razbolio, te je plakala. Tokom tog razdoblja, Muhammed joj se povjerio. Aiša je ispričala tu epizodu u mnogo *hadisa:* ona je vidjela Fatimu da plače kada joj je otac potajice govorio, a potom da se smije. Nakon pokopa Poslanika, Aiša ju je pitala što joj je otac rekao tom prilikom, a Fatima joj je saopćila da joj je povjerio da Džebrail silazi jednoć svake godine da mu prenese *Kur'an,* ali, kako se nedavno spustio dva puta, on iz toga izvodi da je kraj njegovog života blizu; potom je dodao da će ona, Fatima, biti prva od obitelji koja će mu se pridružiti na drugom svijetu. Tada je ona plakala. Ali joj je Muhammed rekao: »Zar nisi zadovoljna da budeš *sayyida* među ženama ovoga naroda?« (ili ženama vjernika, ili ženama svijeta, ili ženama Raja – *hadisi* nude sve te varijante). Tada se ona nasmijala.

Fatima, sramežljiva žena, koja se nikada nije miješala u javne poslove, našla se neizravno upletena u neke od događaja koji su došli po Poslanikovoj smrti. Po svome izboru, Abu Bekr se s drugovima uputi Fatiminoj kući, gdje se

sakupio određen broj Ansara i Alijevih pristaša. Novi halifa htio je dobiti i priznanje tih nepokornika, ali mu je Ali pošao u susret s isukanom sabljom, a Fatima je, kada je Omar razoružao Alija i kada je grupa htjela prodrijeti u kuću, tako zavikala i tako odvažno zaprijetila da će otkriti svoje kose da se Abu Bekr radije udaljio. Postoje i druge verzije iste epizode: Fatima je vidjela u Omarovoj ruci fitilj i pitala ga da li, slučajno, nema namjeru zapaliti njezina vrata zbog neprijateljstva spram nje. Epizoda u knjizi (koja je, sigurno, stara, čak i ako se krivo pripisuje Ibn Kutejbi) *al-Imāma wa as-siyasa,* predočena je s težim pojedinostima: Omar je zaista imao loše namjere; donoseći drvo, prijetio je da će zapaliti kuću sa svime što je u njoj. Kada su ga upitali: »Čak i ako je u njoj Fatima?«, na što je on odgovorio potvrdno. Tada izađu oni koji su bili u kući i daju traženu pokornost, osim Alija. Fatima, pokazavši se na vratima, uputi im prigovore: »Vi ste ostavili posmrtne ostatke Božjeg poslanika u našim rukama i odlučili između sebe, a da nas niste ni pozvali i da niste poštovali naša prava,« itd. Kada su Abu Bekr i Omar ponovili svoja nastojanja da sklone Alija na pokornost, ona je onda uzviknula: »O oče! o Božji poslaniče! Kakve nevolje trpimo mi nakon tvoje smrti od strane Omara i Abu Bekra!« Kada su se ta dva čovjeka ponovo pojavila kod njezine kuće i zamolili dozvolu da uđu, ona ih je opet odbila, te ih je Ali uveo, a na to je Fatima okrenula lice prema zidu. Ako se može vjerovati drugoj priči u istoj knjizi, Fatima je igrala aktivnu ulogu u trenutku kada se odlučivalo o Poslanikovom nasljeđivanju kao vođe Zajednice: ona je s Alijem išla na konju na mjesta sastajanja Ansara da bi od njih tražila podršku za svoga muža; ali su joj oni odgovorili da je Ali došao suviše kasno da ih posjeti, jer su se oni već obavezali Abu Bekru.

Fatima je, po očevoj smrti, zatražila od Abu Bekra uručenje dobara koje je posjedovala. Ne zna se jasno da li ta dobra obuhvaćaju i nekretnine koje je preobraćeni Židov, Muhajrik, dao Poslaniku u Medini, na području plemena Benu Nadir; nije, vjerojatno, bilo prijepora o tim dobrima. Spor je izbio u vezi sa zemljom u Fedeku i udjelu iz Hajbara, što je Abu Bekr odrešito odbio, tvrdeći da je od Poslanika čuo da on nema nasljednika i da će sve što ostavi biti *ṣadaqa.* Također se ne zna ni da li je zahtjev za nasljeđe predočila sama Fatima ili u pratnji al-Abasa.

Fatima se razboljela malo vremena nakon očeve smrti. Prema nekim vrelima, ona se, tokom bolesti, pomirila s Abu Bekrom, koji je tražio da je posjeti, ali, prema većini, zadržala je svoj negativni stav sve do kraja. Često se ponavlja kazivanje o zadnjim trenucima njezinog života: ona se pripremala za smrt opravši se sama, obukavši prostu odjeću, namazavši se balzamom, a Esmi ibn Umajsi, svojoj zaovi, koja joj je pomagala, preporuči da je nitko nakon smrti ne otkrije; zatim je legla na očišćen krevet, nasred sobe, i čekala smrt. Kako se žalila na običaj da se na mrtve stavlja pokrov ispod kojeg se vidi njezin oblik (prema drugima, bilo ju je stid zbog njezine velike mršavosti), Esma joj je pripremila nosila na abesinijski način, s drvetom i svježim palminim lišćem, što ju je zadovoljilo.

O datumu njezine smrti postoji ista neizvjesnost koja prati i druge događaje vezane uz njezin privatni život: bila je god. 11. po *Hidžri,* ali se navode različiti mjeseci; obično se kaže da je umrla šest mjeseci nakon Poslanika. Njezina smrt držala se u tajnosti, a pokopana je tokom noći. Ni Abu Bekr ni Omar, prema većini izvora, nisu bili o njoj obaviješteni; no postoji i kazivanje po kojem je Abu Bekr učio (recitirao) za Fatimu obredne odlomke *Kur'ana* na njezinom grobu. Ukopana je na Bakiju, medinskom groblju; po al-Mukadasiju je to pod znakom pitanja, pa je moguće da je ukopana »u sobi«. Danas, šiitske hadžije, da bi izrazili poštovanje »prvoj među ženama« *(sayyidat an-nisā')* posjećuju tri mjesta: njezinu kuću, groblje Baki i prostor, u velikoj džamiji, između *rawḍe* i Poslanikovog groba.

Fatima je imala vrlo čudan nadimak *(kunya) Umm Abīhā* (»majka svoga oca«); objašnjenja tog naziva daju povoda da se povjeruje da je nastao u šiitskoj sredini, utoliko prije što je, izuzevši grešku, saopćen samo u novijim vrelima, npr. u *Usd al-ġāba.* Zvala se »majka svoga oca«, kaže jedno imamitsko vrelo, zato što je putem Objave saznala da će ime njezinog zadnjeg potomka biti Muhammed, poput imena njezinog oca; a postoje i druga objašnjenja. Nije bila lijepa, jer o njezinom izgledu izvori ništa ne govore, dok prenose ljepotu njezine sestre Rukaje; samo obavještavaju da je bila slična ocu u načinu hodanja; podaci da je, npr., pet puta rodila, da je u kućanstvu teško radila, da je dva puta putovala u Meku i drugi, govore, ipak, da je bila dosta dobrog zdravlja. Bila je vrijedna žena, te je težinu posla u vođenju kućanstva prihvaćala s revnošću i strpljenjem. Bila je uslužna, te su je Poslanikove žene zamolile da ih zastupa u priznanju njihovih prava. Čini se da je bila sramežljiva, ali ne i plašljiva: hrabro je stala na stranu svog muža naspram Abu Bekra, a spriječila je Alija da uzme drugu ženu pored nje, te je odlučno branila interese obitelji u stvari nasljedstva, odbacivši odluku vođe Zajednice.

Stara pravovjerna škola općenito je malo pažnje posvećivala Muhammedovim kćerima, a daleko je više razrađivala sve u vezi s njegovim ženama, posebice Aišom. Zasjenjivanju Fatimine uloge pridonijelo je i svjesno suprotstavljanje šiitskim zahtjevima, osobito u interesu Abasida. Ali već su se i prvi šiiti dijelili na pristaše fatimidske loze i drugih alijevskih filijacija. Lako je moguće da je uzdizanju Fatime pridonio spor između ove dvije stranke, te ga je kasnije preuzela opća šiitska polemika.

U očima šiita, Fatima predstavlja »otjelovljenje svega božanskog u ženi – najplemenitiji ideal ljudske zamisli« (Syed Ameer Ali). Rođenje njezino bijaše čudotvorno, a njezina veza s Alijem određena božanskom voljom. Budući da je Muhammedu bila najdražim bićem, tuga zbog njegove smrti odnijela je i nju u grob. I kasnije je sunitska književnost, koja je u općim crtama bila pod utjecajem šiitskih tradicija, postupno povećavala ulogu Fatime u Poslanikovoj kući (iako joj nije posvetila jako mnogo prostora). Suniti ne odbacuju hadis, u kojem se ona proglašava »kraljicom rajskih žena, uz bok Merjemi, kćeri Imranovoj«; pridaju joj zagonetni epitet *batūl,* »djevica«; zbirka predaja što ide dalje, to više navodi njezine vrline *(faḍā'il)* i prednosti *(ḫaṣā'iṣ).*

FATIMIDI (a. *Fāṭimiyyūn*), ismailijsko-šiitska dinastija (909–1171), koja je putem misionara tražila pristaše među muslimanima. U sjevernoj Africi utemeljila je jedini politički djelotvorni šiitski halifat, koji je trebao zamijeniti Abaside. Njihovo osporavano porijeklo od Fatime i političke ambicije

izazvali su ne samo sunitsku opoziciju, nego su išli na ruku i unutrašnjem razdoru i skepsi šiita u Siriji i Iraku. Doduše, (sunitska) vrela nisu sasvim pouzdana, pa ipak je politička vladavina Fatimida (Egipat s njegovim područjima utjecaja, Hidžaz i Jemen; utemeljenje metropole Kaira 969.) u Siriji bila ograničena, usprkos jakom šiitskom pučanstvu. Svakako u suparništvu spram sunitskih Seldžuka i Turkmena, kao i naspram trgovine sa Italijom, južnom Francuskom i Bizantom, zasnovana je umjerena obrana od križara, ali također u nestabilnim unutrašnjim odnosima: halife (npr. al-Hakim, 996–1021) bijahu često djeca, umjesto kojih su vladali članovi obitelji ili veziri, koji, dijelom, nisu bili ismailiti; u vojsci su postojala suparništva pojedinih grupa kao što su Berberi i Turci. Napokon su se umiješali Zengidi, te je zadnji vezir Saladin dokrajčio fatimidsku vladavinu. Šiizam u Egiptu nije dublje prodro, usprkos za tu misiju utemeljenog sveučilišta al-Azhar, a ovaj je, ipak, bio središte prirodoznanstvenog i filozofskog izučavanja.

FENA (a. *fanā'*), važan sufijski tehnički termin koji znači »poništenje, raspadanje, nestajanje«. Sufija koji dosiže savršenstvo mora se naći u stanju sličnom »poništenju«.

Pisci ogleda o islamskom misticizmu često su uspoređivali sufijsko »poništenje« sa budističkom *nirvanom;* drugi, pak, smatraju da takva usporedba uopšte ne odgovara, budući da je budistička zamisao o ništavilu neovisna o ideji Boga, a uključuje ideju seobe duša, koju *nirvana* okončava. U islamskom misticizmu, naprotiv, seoba duša nema mjesta, a sve je prožeto idejom osobnog i sveprisutnog Boga.

Sva obavještenja o *feni*, koja možemo poželjeti, naći će se u al-Hudžvirijevom traktatu *Kašf al-maḥǧūb* (»Otkrivanje skrivenog«).

Vrijednost siromaštva u mističkom smislu sastoji se u »odvraćanju pogleda od sviju stvorenih stvari; u tom općem poništenju, videći samo Svejednoga, sufija žuri prema punoći vječnog života«. Mističko siromaštvo sastoji se u poništavanju ljudskih svojstava (*ṣifāt*), koja su smještena u Ja, tako da je čovjek odsada bogat samo u Bogu i preko Boga. »Sufija je onaj tko ništa ne posjeduje niti je posjedovan od bilo čega. U tome je bit poništenja (*fanā'*)«. Kada ovaj osjećaj dosegne savršenstvo, on se naziva *fanā'-i kullī*, »potpuno poništenje«.

Izraz *fena* često se zamjenjuje sa izrazom *ṣafā'*, »čistoća«; ova riječ znači da bi sufija trebao čuvati svoju dušu čistom od privrženosti bilo kojem stvorenju. *Fena* se nadalje, često povezuje sa riječju *baqā'*, »opstanak«: čovjek, koji je uništio svoju volju, odsada živi u Bogu; ljudska je volja prijelazna, a Božja vječita.

Pisac *Kašf al-maḥǧūba* izričito tvrdi (str. 243) da *fena* ne znači gubitak biti i uništenje osobnosti, kao što neki sufije misle. Uništavaju se ljudska svojstva koja predstavljaju opasnost za savršenstvo bića, a ne ljudska bit (str. 28). »U Indiji sam se – priča pisac – sporio sa čovjekom koji je tvrdio da dobro pozna kur'ansko tumačenje i teologiju. Kad sam ispitao dubinu njegovog znanja, otkrio sam da ništa ne zna o poništavanju« (str. 243); tj. on je riječ *fanā'* shvatio u metafizičkom značenju.

FERHAD I ŠIRIN. Danski iranist A. Christensen grupirao je obavijesti koje se odnose na Širin (pehlevi: *Šīrēn*, »slatka«), kršćansku ljubimicu sasanidskog kralja Irana, Husreva II Perviza (pehlevi: *Abharvēz*, »pobjedonosni«, 590–628). Porijeklom je bila iz Huzistana; Husrev ju je oženio u početku svoje vladavine i ona je vršila utjecaj na njega, mada manje nego Bizantkinja Marija, vjenčana prije svega iz političkih razloga; podupirala je kršćanski kler, stolovala vjerojatno neko vrijeme na dvoru, čiji ostaci postoje u Kasr-i Širinu, nije napuštala kralja u trenucima koji su prethodili njegovom ubojstvu; njihov sin Merdanašah ubijen je kada se Šeroe, Marijin sin, uklonivši ga, popeo na prijestolje. Još rano stvaraju se legende o ljubavi kralja i Širin, od kojih su neke sabrali as-Sealibi (*aṯ-Ṯa'ālibī*) i Firdusi (*Šah-nama*), posebno o samoubojstvu Širin nad mrtvim tijelom Husreva: taj romantični događaj, kojem se dodao događaj o Širini i Ferhadu (pehlevi: *Frahādh*), postao je sadržinom niza romana pisanih u stihovima, na perzijskom, turskom i kurdskom. S druge strane, Christensen je zabilježio u Ktesijasovoj *Persica* neke crte, u kojima on vidi elemente koji pridonose stvaranju legende o Ferhadu i Širin-Semiramidi, koja pravi vrt kraj brda Bagistanon (Bisutun), koja buši planinski lanac da bi izgradila kanal i koja daje sagraditi sebi kraljevski dvorac.

Nakon zauzeća Irana od strane Arapa, prvi tekst na njihovom jeziku koji spominje Širin i njezine ljubavnike je *Kronika* od at-Tabarija; u njegovoj perzijskoj adaptaciji, koju je izvršio Belami, čita se: »U Širin je bio zaljubljen Ferhad kojeg je Perviz kaznio poslavši ga vaditi kamenje u Bisutun«. Arapski zemljopisci ih spominju; tako Jakut želi prepoznati lik Širin među skulpturama Tak-i Bustana, prema pjesmama koje navodi i bilježi jednu priču koja iznosi kako je kralj dao sagraditi za nju dvorac zvan Kasr-i Širin. Na perzijskom jeziku, Firdusi, pišući pjesničku historiju vladavine Husreva, ukratko pripovijeda o njegovim odnosima sa Širin, ne dajući im u svojoj epopeji značenje kojeg su oni kasnije imali u očima drugih pjesnika: Perviz je napustio tu prijateljicu iz mladosti; susrevši je u toku jednog lova, vodi je ponovo u dvorac da bi je oženio usprkos protivljenju velikaša; zatim Širin truje svoju suparnicu Merjem, čiji je sin Širuja pritvoren; nakon nekog vremena, vojne trupe se pobune, oslobađaju ga i proglašavaju kraljem; Perviz je pritvoren u palači, prima samo hranu koju priprema Širin; velikaši ga ubijaju mačem. Zatim se Firdusi prepušta svojoj mašti: Širin, koju je pozvao Širuja, prihvaća doći pred jedan skup velikaša; uspijeva se opravdati za sve optužbe podignute protiv nje, vraća se u svoj dvorac, koristi se svojim posljednjim pravima, traži od Širuje dozvolu da vidi Husreva u njegovom grobu, pije jak otrov i umire kraj njega.

Upravo je Nizami, u svom romantičnom epu *Husrev i Širin* (završen 1180), stvorio pravi »roman« o Ferhadu i Širin, što čini veliki dio te opsežne poeme, od koje bi se mogao odvojiti, te predstavljati sam za se jednu cjelinu. Bilo bi suvišno navoditi pojedinosti o sadržaju te poeme i onih koje su uslijedile, ali sumarna analiza tog romana, iz kojeg proističu svi drugi, neophodna je (ostavljajući po strani prvi dio): Širin želi izgradnju jednog kanala; određuju joj Ferhada koji se daje na posao; kada je Širin došla kontrolirati radove, oni se zaljubljuju jedno u drugo; Husrev, obaviješten o tome,

traži da dovedu Ferhada i, otkrivši da je on postojan u svojoj ljubavi, naređuje mu da probije brdo Bisutun i da se okani susreta sa Širin; ali ovaj se, opet, vraća vidjeti je; kralj daje nalog da Ferhada lažno obavijeste o smrti Širin; ovaj se baca sa vrha brda i umire; kralj, ostavši udovac poslije Merjem, spreman je ponovo se oženiti; Širin živi osamljena i očajna; ali jednoga dana, došavši u Kasr-i Širin pod izlikom da ide u lov, kralj je ugledao Širin; nakon duge rasprave, oni se izmiruju i uzimaju; kraj vladavine i ubojstvo Husreva u osnovi su istovjetni sa svjedočanstvima; nakon njegove smrti, Širin, koja prezire česte posjete Širuje, izvršava samoubojstvo na Husrevovom grobu.

Pjesnik Emir Husrev Dihlavi autor je djela *Širin i Husrev*, čije je pripovijedanje življe, a stil jednostavniji od Nizamijevog spjeva; njegovo pripovijedanje o vladavini i sentimentalnim doživljajima Husreva (izuzev onih o Širin) razlikuje se od Nizamijevog: Ferhad više nije samo neimar, nego i sin kineskog cara, koji je protjeran i koji je umjetnik; nakon njegove tragične smrti, Širin se sveti dajući otrovati jednu kraljevu prijateljicu, njezinu suparnicu (kao što je ona otrovala Merjem u *Knjizi o kraljevima)*. Arifi (koji je živio u Azerbejdžanu oko 1368–1369; ne miješati ga sa autorom djela *Gūy u čūgān*, umro 1449), želeći još jednom upotrijebiti istu temu, stvara samo jedno djelo načičkano pojedinostima, složenim i razvučenim spletkama, čija i sama analiza zamara; ukratko, princ Ferhad izdaje se za kipara i arhitektu, da bi dobio ruku jedne mlade djevojke po imenu Golestan; kasnije, obudovjevši, sreće Širin i zaljubljuje se u nju; Arifi, potom, slijedi otprilike svoje prethodnike, sve do trenutka kad Ferhad umire otrovan od majke jednog mladića kojeg je Golestan prezrela. Hatifi (oko 1520) najčešće se ravna prema tradicionalnoj priči, ali joj dodaje neke epizode: npr., Husrev je dao zatvoriti Ferhada u jedan rudnik u planini da bi ga odvojio od Širin; ali, kopajući tunel, Ferhad nailazi na nalazište dragog kamenja, uspijeva pobjeći, ali potom biva uhvaćen. Nadahnuće Vahšija, u njegovom djelu *Ferhad i Širin* (1558–1559, dovršeno od strane Visala, 1848–1849), čijih je nekoliko pojedinosti posuđeno od Husreva Dihlavija, je više lirsko nego narativno; sentimentalni razvoj podsjeća u nekim crtama na nadahnuća zapadnjačkih pjesnika udvornom ljubavlju. Što se tiče kratkog djela *Ferhad i Širin* (oko 400 stihova) od Urfija (umro oko 1590), još liričnijeg od Vahšijevog, himna ljepoti prirode, umovanje o različitim pobudama ljubavi čine bit poeme, u kojoj Širin otjelovljuje osjećaje, a u kojoj se autor ustručava nanovo ispričati legendu, već je pretpostavlja kao čitatelju poznatu. Napokon, 1920. god., Zabih Behruz objavio je scenarij jednog filma projiciranog u kinu: »Kralj Irana i armenska princeza«.

Ova tema ušla je vrlo rano u turske književnosti, te postoje dvije vrlo stare verzije poeme *Husrev i Širin*, koje datiraju iz prve polovice 8/14. st.*; jednu je priredio Kutb (oko 1341) u zemljama Zlatne Horde, a drugu napisao Fahrudin Jakub, u zapadnoj Anadoliji, u kneževini Ajdin Ogullari (oko 1366). Postoji također dosta vjeran turski prijevod Nizamijeve poeme od Šejhija na početku 9/15. st.*

U orijentalnoj turskoj književnosti, ovu temu je po prvi put obradio Nevai, koji je dao prvo mjesto Ferhadu; ovaj, lud od ljubavi prema Širin, prokopava jedno brdo i umire primivši – lažnu – vijest o smrti Širin. Brojni kasniji turski pjesnici razvili su ovu temu, poimenice Ahmed Rizvan, Sadri, Hajati, Ahi, Dželili: *Ferhad i Širin* ili *Ferhad-nāme;* Harimi (princ Korkut), Lamii, Šani, Nakam, itd.

Postoje također neke verzije koje ovu priču predstavljaju u formi kazališnog komada, npr. *Ferhad ve Širin* od azebejdžanskog pjesnika Sameda Vurguna (umro 1956) i velikog suvremenog turskog pjesnika Nazim Hikmeta Rana (umro 1963), prevedenog na ruski pod naslovom »*Legenda o ljubavi*«.

FERMAN, osnovna značenja: 1. nalog, naredba; 2. (pismena priprema naloga) ukaz, dokument.

Staroperzijsko *framānā* (*fra* = pred) dalo je moderni perzijski oblik *farmān* otpadanjem završetka *a* i umetanjem jednog vokala, radi razbijanja inicijalne suglasničke grupe (još je *fra* na pehleviju). Kod Firdusija, *farmān* se susreće u slijedećim značenjima: nalog, autoritet, volja, želja, dopuštenje. Osim toga, kod Firdusija se također susreću oblici *farmān dadan* (ili *kardan*), »narediti«, i *farmān burdan* »poslušati«. Među složenicama, Firdusi upotrebljava *farmāndih* »zapovjednik«, »gospodar«, *farmānravā*, »čiji su nalozi prihvaćeni«, »onaj koji zapovijeda«, »moćan«, i *farmānbar*, »sluga«, »rob«, kao i *farmānpaḏīr*, »podvrgnut«, »poslušan«.

Ferman se, međutim, ne pojavljuje u značenju »dokument« kod Firdusija koji upotrebljava samo tri arapske riječi (!), *raqam* (znak, zapis, spis, dekret), *manšūr* (povelja, dekret, postavljenje) i *barāt* (isprava, imenovanje, vid. *berat*). Firdusi također riječ *nišan* upotrebljava samo u smislu »znak«, »obilježje«, »oznaka«, »nišan«, itd., mada je u *ʿAtabat al-kataba* (sredina 12. st.) *nišan* već tekući izraz za označavanje ukaza i isprava u širem smislu riječi. Ali je *ferman*, za označavanje samog spisa, ušao vrlo sporo u upotrebu i vrlo kasno postao dio službenog govora uprave. U starije doba, *farmān* nalazimo u značenju »dokument«, u oznakama jednog ne sasvim službenog jezika, na primjer u *Siyāsatnāmi* Nizamulmulka, gdje je *farmān* katkad upotrijebljen usporedo sa *misal* za jasno označavanje dvije različite vrste dokumenata, od kojih je jedna (*farmān*) potekla od samog vladara, a druga (*miṯāl*) od vlasti nižeg ranga. Jednu ispravu, kasnije službeno zvanu *farman* ili *nišan*, naznačio je Nizamulmulk, koji slijedi još arapsku primjenu, pod imenom *ʿahd-nāma*, izraz koji se tačno odnosi na spis u užem smislu riječi. *Ferman* u strogom značenju »dokument« neosporno nije ustanovljen prije 9/15. st.*, u kojem se pojavio u: »... *dar farāmīn* (arapski »slomljeni« plural) *mestur est*«, kao što piše u dokumentima. Do modernog doba, izrazi kao *ḥukm*, *manšūr*, *nišān*, itd. upotrebljavani su uz *ferman*, s neznatnom razlikom, ponekad u složenicama *ḥukm-i farmān* ili *ḥukm-i miṯāl*, te nije uvijek moguće tačno utvrditi, da li se riječju *farmān* hoće označiti sam nalog ili njegov pisani oblik. U toj dvostrukoj primjeni izraza *farmān* može se uočiti odjek starijeg pravnog pojma, po kojem je dokument samo pismena predaja jedne, u početku usmene, naredbe (a koja jedina predstavlja punovažnu odluku). U safavidsko doba, ukazi nižih vlasti zvali su se *miṯāl* ili *raqam* (množ. *arqām*) i, za vrijeme Kadžara, terminologija se zaustavila u trenutku kada je *farmān* bio zadržan za vladarove ukaze, dok su se ukazi namjesnika zvali, ovisno o njihovom činu, ili *raqam* ili *ḥukm*.

* Vidi napomenu na stranici 13.

Kao i titule vladara, tako su se i različite oznake ukaza i dokumenata razlikovale po epitetima: *nišān (farmān, ḥukm)*-i *humāyūn*, »kraljevski ukaz«; *aḥkām-i muṭā'-i humāyūn*, »kraljevski ukazi kojima se pokorava«; *arqām wa aḥkām-i muṭā'āt; farāmīn-i muṭā'āt lāzim al-iṭā'at-i humāyūn*, »ukazi kraljevski kojima se pokorava i kojima se mora biti pokoran; *ḥukm ğahānmuṭā' wa-āftāb-šū'ā*, »ukazi kojima se čitav svijet pokorio i koji blistaju (kao) sunčeve zrake«; *farmān-i a'lā ḥudā'igānī-yi a'ẓamī-yi šāhinšāhī*, »vrlo visoko, nenadmašan, vrlo uzvišen carski ukaz«; *raqam-i mubārak-i ašraf*, »blagoslovljen i vrlo štovan ukaz«. Jedna blagoslovna formula slijedi isto tako spominjanje ukaza ili naloga: *a'lāhu'llāh ta'ālā wa ḫallada nifāḍahu*, »da Bog uzdiže i ovjekovječi njegov učinak«; *lā zāla munfaḍan fi-'l-aqṭā' wa-'l-arbā'*, »da je on uvijek djelotvoran u svim oblastima i stranama zemlje«, te druge formule te vrste.

U dispoziciji, dijelu dokumenta koji sadrži odluku vladara, upotrijebljeni su čvrsto utvrđeni izrazi: 1. imenica + *farmūdan: ḥukm f., miṯāl f., manšūr f., ḥawālat f.* (za jedno imenovanje), *maḥmadat f.* (za obznanjivanje pohvale); 2. arapska glagolska imenica 2. vrste + *farmūdan: taqrīr f., tafwīḍ f.*, itd.; 3. arapski pasivni particip 2. vrste + *farmūdan: muqarrar f.*, itd. Vrlo su često kombinirane dvije formule: *maḥramat farmūdīm wa arzānī dāštīm*, »mi smo očitovali i ukazali naklonost«. U dispoziciji također se rado koriste bezlične formule: npr., *ḥukm... ba-nafāḏ anğāmīḍ*, »jedan nalog... je bio izdan«; *ḥukm... 'izz-i iṣdār wa-šaraf-i nafāḏ yaft*, »jedan nalog... je imao čast izdavanja i uzvišenost proglašenja«. Od pomenutih i drugih, također čestih formula, sa *šud, (ḥukm šud, muqarrar šud)*, stvorile su se složene formule (tuğra) safavidskog doba. Autoritet i stupanj vlasti-izdavača mogu biti utvrđeni po različitim uvodnim formulama, što, međutim, ovisi, do određene tačke, o sadržaju dokumenata ili primaocu. Uz uvodne formule izravno su vezani utisnuti pečati i dijelovi protokolarnog uvoda (invokacije), koji se katkad koristio.

Oznake ukaza i naloga mogu, osim toga, biti precizirane u različite svrhe pomoću pridjeva i imenica; tako, prema sadržaju (*nišān-i ṣadārat*, isprava za *ṣadra; manšūr-i taqlīd* (ili *tafwīḍ*), isprava o postavljenju; *ḥukm-i muğammalī*, opći ukaz upućen svima); prema vlasti koja ga proglašava (*miṯāl-i dīwān aṣ-ṣadāra);* za originalan dokument ili potvrdu (*raqam-i muṭannā, muğaddad, ḥukm-i imḍā* ili *tağdīd-i nišān);* s obzirom na druge postupke na dokumentu (*raqam-i daftarī* i *bayāḍī*, to jest registrirani i neregistrirani dokumenti).

Osmansko Carstvo. – Na turskom, *ferman* označava svaki nalog ili ukaz osmanskog sultana; u užem smislu, taj izraz se primjenjivao na sultanovu naredbu, koja u zaglavlju nosi njegov znak (*tuğra*) i koji je napisan u formi koja se obično razlikuje od forme *berata (nişan, yasaknāme)* i *nāme*. On je za sinonime imao, osobito u početku Osmanskog carstva, *biti, yarlığ, misal, hüccet* (za određeni tip), *menşur, tevki* i, skoro u svim vremenima, *emr, hukm* (i, na arapskom, *marsūm*). Iza svih ovih izraza obično su slijedili epiteti kao *şerīf, humāyūn, refī, ālī (şān), cihān-mutā*, itd. Carski prinčevi koji su vršili namjesničke funkcije u provinciji, izdavali su katkad *fermane* sa svojim vlastitim tugrama. U kasnije doba, ukaz osmanskog valije Egipta također je nazvan *faramān*.

Što se tiče pripreme, većina *fermana* nije izdavana na nalog samog sultana. Prema *Kānūnnāmi* Mehmeda II, tri visoka časnika bila su ovlaštena dati nalog *(bujuruldi)* za izdavanje *fermana* u ime sultana i pod njegovom *tugrom:* veliki vezir za opće poslove, *defterdari* za pitanja financija i *kazi-askeri* za pitanja koja se odnose na *šerijat*. U brojnim slučajevima, ti su nalozi izdavani nakon rasprave o poslu i odluke usvojene na carskom vijeću *(dīvān-i humāyūn)* ili vijeću velikog vezira *(ikindi dīvānı)*, sa ili bez sultanovog izričitog odobrenja. Kasnije *kanunname* proširuju to pravo na zamjenika velikog vezira, kada je on odsutan iz glavnog grada, i na vezire naimenovane za glavne zapovjednike *(serdār)*.

Većina fermana pripremana je u carskom uredu. Nacrt, kojeg bi izradio jedan sastavljač, popravljao bi i odobravao *mümeyyiz, beylikci, reisülküttab*, a iznimno sam sultan. *Fermani* o fiskalnim stvarima, koje je pripremao Odjel za financije, prolazili su druge stupnjeve. Na konačni primjerak, nišandžija je naznačavao *tugru* ili jedan od vezira divana ili, u nekim slučajevima, sam veliki vezir. Pravo, koje su imali namjesnici pograničnih provincija, u rangu vezira, da utisnu sultanovu *tugru* na *fermane* koje su oni sastavljali, ukinuo je veliki vezir Kemankeš Mustafa-paša (1638–1644). Međutim, veliki vezir, njegov zamjenik u Carigradu i neki drugi veziri, kad bi bili odsutni iz glavnog grada, često su bili opskrbljeni bijelim listovima, na kojima je bila utisnuta *tugra*, kako bi mogli izdavati *fermane* na licu mjesta.

Dovršen *ferman* smještan je u vrećicu *(kīse, kese)* i obično odašiljan ili preko vladinih glasnika *(ulak)* ili stalnog predstavnika primaoca (namjesnici provincija, itd.) u Carigradu ili pak preko osobe koja je podnijela neki zahtjev ili tražila odluku. Ova posljednja često je spomenuta u dokumentu kao »nosilac«. Osobe, u korist kojih je izdan *ferman*, često su bile izričito ovlaštene da ga čuvaju nakon što bude pokazan primaocu (i da ga daju prepisati u registar lokalnog kadije), kako bi ga mogli predočiti u slučaju da njihova prava kasnije ne bi bila štovana.

U pogledu unutrašnje strukture, *ferman* u svome sastavu, koji se, na iznenađujući način, nije mijenjao tokom više stoljeća, pokazuje brojne sličnosti sa određenim zapadnim dokumentima. On počinje jednom invokacijom *(davet, tahmid)* Bogu, čija je najkraća forma *huwa* (»On«). Ispod veće površine ostavljene u bjelini, u znak štovanja, pojavljuje se tugra koja je, posebno u kasnije doba, katkad bogato ukrašena. Tekst počinje obraćanjem, koje navodi funkciju i, često, ime i zvanje primaoca ispred kojeg stoje njegove počasne titule.

FETHNAME (t. *Fetihnāme)*, službeni izvještaj o pobjedi. Ova definicija isključuje veliki broj *fethnami* napisanih privatno, kao književna vježba, kao što je *Mahrūse-i Istanbul Fethnāmesi* od Tadžizade Džafer Čelebije, koja je bila napisana bar jednu generaciju nakon osvajanja, i djela kao što je *Fethname-i Hayreddin Paşa*, priča u stihovima o podvizima Hajredina Barbarose i njegovog brata Oruča. Prema Uzunčaršiliju, jedna *Fethname* sadrži 15 elemenata: 1) pohvala Bogu; 2) blagoslov Poslanika; 3) dužnost vladara da otkloni jaram; 4) razlozi za dokidanje nedjela dotičnog tiranina; 5) polazak sultana; 6) množina njegovih trupa; 7) pozicija neprijatelja; 8) neustrašenost od neprijatelja; 9) opis bitke; 10)

sultanova pobjeda; 11) zahvala Bogu; 12) zauzeće neprijateljske zemlje; 13) taj uspjeh mora biti objavljen na kopnu i na moru (samo u *fethnamama* upućenim u vlastite sultanove zemlje); 14) ime mjesta u koje je poslana *fethname* i ime nosioca; 15) radost koju pobjeda pobuđuje kod sultana, njegovo saopćenje dobrih vijesti primaocu i zahtjev za molitvama. Mada je ova shema mogla poslužiti kao obrazac književnicima, postoje razlozi za pretpostavku da je nije strogo slijedio funkcionar (obično *nišandži*?) zadužen da sastavi *fethnamu* nakon bitke. Teško je u tom pogledu dati tačne podatke, zbog oskudice originalnih *fethnami* koje bi mogle biti proučene. Iz tuceta primjeraka, koje je dao Feridun, nema ni jedna u čiju bi se vjerodostojnost moglo biti sigurno; one izgleda ne potvrđuju mišljenje Pakalina, po kojem su *Fethname* od velikog historijskog značaja, jer su to kratke historije bitki. To što je Feridun opisao, npr. kao *fethnamu* o osvajanju Egera godine 1596, uopće ne spominje da je garnizon pobijen; tekst Feriduna ne kaže ništa o onom što se odnosi na podatak Naime, po kojem je *nišandžija* Lam Ali Čelebi bio lišen svojih funkcija zbog preuveličavanja, u toj istoj *fethnami*, uloge koju je u osvajanju igrao Džigalazade Sinan-paša. S druge strane, imamo objavljenu *fethnamu*, koja je, čini se, vjerodostojan dokument, a ne književna vježba: priča na ujgurskom o pobjedi Mehmeda II 1473. nad Uzun Hasanom; lakonska ali bogata podacima, ona sadrži potpun redoslijed bitke sa imenima glavnih časnika s obje strane; u njoj se ne otkriva ta brbljavost i blaženo samoopravdanje koje karakterizira književne *fethname;* hladnije se spominje povod bici: »Uzun Hasan je zapalio grad Tokat, a mi smo ga došli napasti«. Najsugestivniji dio tog dokumenta je njegov zaključak: sultan dolazi provesti zimu u Carigrad i zaklinje različite funkcionare glavnog grada da se pokažu odlučnima u svom poslu i da ne zanemaruju poslove divana; vodeće osobnosti svih gradova moraju držati džamije u stanju napretka, izvršavati pet dnevnih molitvi u zajednici i ispunjavati šerijatske dužnosti i naredbe Božje. Ali činjenica da je dokument na ujgurskom pokazuje da je on bio upućen samo u istočne pokrajine. Iz toga se može zaključiti za tu pobjedu, da je u svakom slučaju o njoj postojala samo jedna *fethname*, čiji su prijepis i, u tom posebnom slučaju, prijevod, bili poslani u sve krajeve koji su pripadali sultanu. Feridun daje tekst triju izvještaja o pobjedi; jedan *hukm-i şerif* upućen princu Džemu, jedno pismo *(nāme-i humāyūn)* Huseinu Bajkari i jednu *fethnamu* »dobro čuvanim posjedima«. Ni jedna od njih ne sadrži korisne podatke o bici; u usporedbi sa ujgurskim *yarlıkom*, njezina je historijska vrijednost nevažna. O pobjedi kod Čaldirana, 41 god. kasnije, Feridun daje bar deset različitih *fethnami*, od kojih ni jedna ne sadrži potpun izvještaj o bici. Može se, kao radnu hipotezu, zamisliti da je o svakoj pobjedi postojala samo jedna vjerodostojna *fethname*, koja bi mogla mnogo pridonijeti poznavanju vojne historije Osmanlija, kad bi se mogla otkriti. Druge navodne *fethname* samo su varijacije na temu, a njihova je vrijednost uglavnom književna, mada mogu biti zanimljive kao stari primjerci ratne propagande. O ovom predmetu moći će se izreći posljednja riječ samo kada bude proveden brižno izvršen rad na osmanskim arhivima, možda posebno na registrima *ordu mühimmesi.*

FETVA (a. *fatwā*). Fetva je formalno-pravno mišljenje koje izriče *muftija* ili ugledni vjerski pravnik, a predstavlja odgovor na pitanje koje mu je postavio sudac ili privatna osoba. Na osnovu takvog »mišljenja«, sudac može odlučiti o nekom sporu, a privatna osoba usmjeriti svoj osobni život. To se mišljenje mora tačno podudarati s nekim utvrđenim prethodnim rješenjem; *muftija* ne može donositi odluke na osnovu osobnog mišljenja. Ali budući da se ova mišljenja odnose na stvarne slučajeve, a ne na apstrakcije iz udžbenika islamskog prava, brojne štampane zbirke vrijedne su ilustracije stvarnih situacija iz života. U idealnoj islamskoj državi, u kojoj bi nepovredivo vladalo islamsko pravo, ove bi odluke imale podršku državne vlasti, te bi postale zakonom te zemlje. Ali kako sada stoje stvari u gotovo svim zemljama, došlo je do razgraničavanja, te se *fetve* primjenjuju samo kada je u pitanju brak, nasljedstvo ili rastava. Sva ostala pravna pitanja rješavaju se drugim zakonima ili vladarevom voljom. A fetve, pored vjerskog prava koje regulira pojedinosti vjerskog života pojedinca, imaju vrijednost samo za pobožne ljude. Postoji, nadalje, težnja u nekim islamskim zemljama da se dade prednost jednoj od četiri pravne škole. Tako je Turska svugdje podržavala hanefitsku školu i imenovala samo hanefitske suce. Postoji, doduše mogućnost da se iz sve četiri škole određuju muftije, ali samo su se *fetve* hanefitskih muftija priznavale u sudovima. Druge su služile samo osobnoj upotrebi sljedbenika drugih škola.

FIKH (a. *fiqh*), riječ koja je u početku značila »shvaćanje«, »znanje«, »poimanje« i koja se primjenjivala na sve grane znanja (npr. *fiqh al-luġa*, leksikografija), postaje stručni izraz koji služi za označavanje pravne znanosti, znanosti o vjerskom pravu Islama. U najširem svome značenju, ta riječ pokriva sve strane vjerskog, političkog i privatnog života. Osim propisa koji uređuju obavljanja obrednih i vjerskih dužnosti *('ibādāt)*, a koji obuhvaćaju naloge i zabrane, on obuhvaća i čitavo područje obiteljskog prava, nasljednog, prava vlasništva, ugovora i obaveza, jednom riječju – odredbe koje se odnose na sva pravna pitanja koja se pojavljuju u društvenom životu *(mu'āmalāt);* on se također primjenjuje na kazneno pravo i postupak i, na kraju, na ustavno pravo i zakone koji reguliraju državnu upravu i vođenje rata.

Svi aspekti javnog i privatnog života i poslova moraju se slagati sa zakonima utemeljenim na vjeri; *fikh* je znanost o tim zakonima.

U prvotnom teološkom rječniku, riječ nije imala to široko značenje; upotrebljavala se više kao opreka *'ilmu*. Dok ova posljednja riječ označava, osim *Kur'ana* i njegovog tumačenja, tačno poznavanje pravnih odluka baštinjenih od Poslanika i njegovih drugova (Ibn Sa'd: *ar-riwāyāt wa-'l-'ilm*, kao sinonimi), izraz *fikh* se primjenjuje na samostalno korišćenje inteligencije, na odluke o pravnim pitanjima osobnim rasuđivanjem u odsustvu ili u slučaju nepoznavanja tradicionalnog pravila koji se odnosi na dani slučaj. Rezultat tog neovisnog razmišljanja je *ra'y* (*rej*, mišljenje), koji se, katkad, upotrebljavao kao njegov sinonim. U tom smislu, smatra se da su *'ilm* i *fikh* dvije različite kvalitete kod teologa. Ukupnost cijele učenosti definirao je Mudžahid u objašnjenju *Kur'ana*, (II,269): *man yu'ta 'l-ḥikma)* kao učenost koja se sastoji od

slijedećih elemenata: *al-Qur'ān wa-'l-'ilm wa-'l-fiqh.* Harun ar-Rašid daje upute svom namjesniku Hersemi da u neizvjesnim slučajevima konsultuje *uli 'l-fiqh fī dīn Allāh* i *uli 'l-'ilm bi-Kitāb Allāh.*

U tom smislu, *'ālim* (množ. *'ulamā'*) razlikuje se od *faqīh* (množ. *fuqahā'*), ili kombinacija dviju znanosti kod jedne osobe izražava se spajanjem ta dva epiteta ili njihovih sinonima. Ibn Omar bijaše *ǧayyid al-ḥadīṯ,* ali ne *ǧayyid al-fiqh;* s druge strane, Ibn Abas bijaše *a'lam,* koji postupa po odlukama prenesenim Predajom, a istodobno *afqah* (ili *aṯqafu ra'yin*) za nove slučajeve koji se događaju i za koje je, ne mogavši naći nikakav presedan u Predaji, bilo, dakle, nužno pozvati se na svoj vlastiti sud; isti je slučaj sa Zejdom ibn Sabitom; Said ibn al-Musajib je *faqīh al-fuqahā',* s jedne strane, i *'ālim al-'ulamā',* s druge strane.

Među *tābi'ūnima,* bilo je *fuqahā' wa 'ulamā',* to jest onih koji su bili autoriteti u prenošenju *hadisa* i *āṯāra,* isto kao i onih koji su bili nadležni na području *fikha* i sposobni donositi osobne presude, *fetve.* Abu Saur bijaše *aḥad a'immat ad-dunyā fiqhan wa 'ilman.*

Od početka razvoja Islama, autoriteti zaduženi za pravosuđe i kontrolu vjerskog života bili su obavezni, u većini slučajeva, oslanjati se na vlastiti *rej* zbog oskudice zakonodavnih tekstova u *Kur'anu* i odsuća presedana. Netko će misliti da je to bilo potpuno normalno; međutim, ljudi su, prirodno, bili vrlo zadovoljni kada se presuda mogla, koliko je moguće, oslanjati na *'ilm.* Kada bi Ata ibn Abi Rabah (umro 732) donio jednu presudu, pitali bi ga: »Je li to od *'ilma* ili *reja*?«. Ako bi bila utemeljena na presedanu *(aṯar),* on bi odgovorio da je od *'ilma.* Ali *rej,* zbog toga, ipak nije bio obezvrijeđen; smatrali su ga jednako zakonitim faktorom u odluci o nekom pravnom pitanju, a sudbina njegovih zaključaka bila je da su se u bliskoj budućnosti prihvaćali kao odluke starih autoriteta i da su se, kasnije, smatrali elementom *'ilma.* Već od početka, moglo se s njim poslužiti kada nije mogao udovoljiti *'ilm.* Prema jednoj staroj priči, koja, sigurno, odražava situaciju umajadskog doba, mada ne potječe doista iz doba u koje je smještaju, Muavija se obratio Zejdu ibn Sabitu u jednom pravnom pitanju, u vezi s kojim ni on niti ijedan od Drugova, kojima ga je on izložio, nisu mogli navesti ni jedan stari dokaz *(fa-lam yūǧad 'indahu* – ili *'indahum* – *fīhā 'ilm);* Zejd je donio presudu koja je počivala samo na njegovom vlastitom *reju.* Egipatski kadija tražio je mišljenje halife Omara II o pitanju koje nije bilo predviđeno Predajom; ovaj mu je napisao: »Do mene nije ništa dospjelo o tom predmetu i ja ti, stoga, dopuštam da doneseš odluku prema svom sudu *(bi-ra'yik)*«.

Ovo priznavanje *reja,* kao vrela prava, nalazi svoj izraz u uputama koje se pridaju Poslaniku i prvim halifama, a koje su oni davali funkcionarima slanim u osvojene provincije da bi u njima dijelili pravdu, te u njihovom odobrenju principa odluka kojima su podvrgavali suci koje su oni poslali. U izrađenijim verzijama priča, koje su opširno razrađene počev od njihove početne forme, nalazi se već izričito spomenut princip izvođenja, počevši od odluka o sličnim slučajevima *(ašbāh, naẓā'ir),* tj. upotreba analogije *(kijas)* kao metodološkog ublažitelja *reja.* U istraživanju *'illat aš-šar'a,* motiva zakona, i svođenja koje proizlazi iz nejasnih slučajeva na racionalno stajalište, taj princip poprimio je sustavnu valjanost. Istodobno – vrlo rano se nalazi svjedočanstvo o tome – jedna vrsta pučkog elementa umiješala se u bitna vrela s obzirom na izvođenje zakona: zamisao o općem običaju zajednice *(sunna),* koji je bio ustanovljen općom suglasnošću *(idžma)* u najširim krugovima vjernika.

Taj običaj sadržavao je znatan broj stranih elemenata. Bilo je zaista prirodno da pravna, trgovinska i upravna praksa, koja je vladala u osvojenim provincijama, preživi pod islamskom vladavinom, isto kao i stari pravni i trgovački običaji Arapa, te da ih muslimani usvoje u mjeri u kojoj su oni spojivi sa zahtjevima njihove vjere. Jedan odlomak iz al-Baladurija svjedoči da se smatralo normalnim sačuvati predislamske pravne ustanove: »Abu Jusuf je mišljenja da, ukoliko postoji u jednoj zemlji neka nearapska stara *sunna* koju Islam nije ni promijenio ni dokinuo, a za koju se narod žali halifi da mu je teška, ovaj je nema zbog toga pravo promijeniti; ali su Malik i aš-Šafii mišljenja da je on može izmijeniti čak i ako je stara, jer bi on morao (u sličnim uvjetima) ukinuti svaku valjanu *sunnu,* uvedenu od strane nekog muslimana, a da se ne govori o onima koje su uveli nevjernici«. Na taj način, elementi bizantskog rimskog prava (uključujući i provincijalno rimsko pravo), talmudskog prava, kanonskog prava orijentalnih crkvi i sasanidskog perzijskog prava uvukli su se u islamsko pravo u vrijeme njegovog formiranja. To usvajanje rimskih (i drugih) pravnih zamisli i načela nije se vršilo izravnim utjecajem jednog pravnog sistema na drugi na stručnoj razini, nego posredstvom nearapa koji su prešli na Islam, a koji su se, izučavanjem helenističke retorike, upoznali sa prvim pojmovima prava i koji su svoje načine običajnog mišljenja uveli u novu vjeru.

Kur'an, sunna, idžma i *kijas* postupno su priznati kao četiri službena »korijena« ili vrela pravne znanosti, kao metodološki principi iz kojih se zakonito mogu izvući pravna pravila; kasnije su izrazi *fikh* i *fukaha* proširili postupno svoj smisao, ograničen u početku na izvođenja koja se ne temelje na Predaji. *Fikh* je počeo označavati znanost, koja je uskladila i obuhvatila sve grane znanja koje proistječe iz ta četiri vrela; isto tako, oni koji su bili znalci u toj znanosti nazvani su *fukaha,* tj. pravnici. *Fikh* se također upotrebljavao za označavanje rezultata izvođenja koja su se dobijala iz vrela pozitivnog prava, ukupnosti izvođenja koja iz njega proizlaze, npr. *wa fī hāḏā 'l-ḥadīṯ ḍurūb min al-fiqh* (Mubarrad, *Kāmil*). Arapska vrela sadrže brojne priče o učenjacima koji su *'ilm* ili *sunan* rasporedili na poglavlja i otud izvlačili zaključke *fikha.* Govorilo se o Abdalahu ibn al-Mubaraku: *dawwan al-'ilm fī 'l-abwāb wa-'l-fiqh* (Ḏahabī) i o Abu Sauru: *ṣannaf al-kutub wa farra' 'ala 's-sunan* (II,95).

U još širem smislu, riječ *fikh* označavala je vjersku znanost uopće (*al-Qur'ān wa 'l-fiqh* u opreci prema izučavanju poezije). Riječ *fuqahā'* primjenjivala se, dakle, na one koji su izučavali vjeru, na teologe (a ne samo na one koji su izučavali pravo), npr. aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr,* XII,73: *fuqahā'unā wa mašāyiḫunā;* a i 112, gdje Abu Ubajd al-Kasim ibn Selam kaže, pozivajući se na objašnjenje Abu Ubajda Mamara jedne riječi iz *Kur'ana* koje protuslovi tradicionalnom objašnjenju: *al-fuqahā' a'lam bi-'t-ta'wīl minhu, »fukaha* su nadležniji u tumačenju nego on« (koji nije bio teolog nego samo jezikoslovac).

Tradicionalno mišljenje islamskih učenjaka seže unazad do

početaka islamskog prava u generaciju Poslanikovih drugova. Po njemu, medinske halife i neki Drugovi, specijalizirani za vjersko pravo, počeli su, samostalnim razmišljanjem, izvlačiti zaključke iz *Kur'ana* i Poslanikovih riječi i djela kojih su se sjećali ili koji su im bili preneseni; njihovi zaključci bili su, izričito ili prešutno, odobreni od drugih Drugova i tako su se nametnuli Zajednici; njihovi su nasljednici nastavili isto tako raditi, a naredna generacija doživjela je utemeljenje škola vjerskog prava.

Novija historijska istraživanja su, međutim, dokazala da je islamska pravna znanost nastala potkraj 1/početak 8. stoljeća*. U toku najvećeg dijela 1/7. stoljeća*, islamsko pravo u tehničkom smislu riječi i, prema tome, islamska pravna znanost nisu još postojali. Kao što se to dogodilo u Poslanikovo doba, pravo kao takvo zateklo se izvan oblasti vjere, te dotle dok nisu postojali ni vjerski ni moralni prigovori karakterističnim poslovanjima i načinima postupanja, muslimani su bili ravnodušni prema tehničkim aspektima prava. Ne samo da je uveliko preživjelo običajno pravo Arapa, promijenjeno i dopunjeno *Kur'anom*, nego muslimani, uz to, nisu oklijevali usvojiti pravnu, trgovinsku i upravnu praksu i ustanove osvojenih zemalja, pa čak i njihove pravne koncepte i načela, ukoliko su bili spojivi sa zahtjevima novih vjerskih ideja. Medinski halife, kao najviši upravljači, djelovali su u znatnoj mjeri kao zakonodavci zajednice, a u tome su ih slijedili i umajadski halife i njihovi namjesnici; u toku cijelog 1. stoljeća Islama, upravne i zakonodavne djelatnosti nisu se mogle odvojiti od islamske vlade. Umajadski namjesnici, sa svoje strane, imenovali su prve kadije koji su, svojim presudama, postavili podlogu onoga što je imalo postati islamsko pravo. Oni su sudili kako su mislili da je dobro ili prema svome »pravednom mišljenju« *(rej)*, oslanjajući se na običajnu praksu i upravne propise, držeći se slova i duha *Kur'ana*, kao i drugih priznatih vjerskih normi. Uslijedio je takav razvoj u kojem uloga, koju su igrale prve muslimanske kadije u stvaranju islamskog prava, nije bila priznata od strane islamske pravne znanosti.

Tek pred kraj 1/početak 8. stoljeća* susrećemo se prvi stručnjaci u vjerskom pravu, čija se djelatnost može smatrati historijskom, posebno Ibrahim an-Nahai u Kufi, Said ibn al-Musajib i njegovi suvremenici u Medini. Bili su to pobožni ljudi, koje je njihova vjerska revnost potakla sa istraže iz islamskog ugla, samostalno ili u raspravama sa prijateljima istog duha, sve grane aktivnosti tog doba, uključujući i područje prava, kako bi ga proželi vjerskim i etičkim idejama, te izgradili, individualnim razmišljanjem *(rej, istihsan, idžtihad)*, islamski način života. Njihovo razmišljanje predstavlja početke islamske pravne znanosti. Ona se nije razvila počev od postojećeg islamskog prava, već je stvorila islamsko pravo prilagođujući, mijenjajući ili odbacujući pučku i upravnu praksu umajadske epohe. Brojni članovi te grupe, kao npr. Redža i Abu Kilaba, bili su prisni prijatelji umajadskih halifa posljednje decenije 1/7. stoljeća*, te su se kadije počele i sve više i više regrutirati među njima.

S vremenom, kako su te grupe pobožnih stručnjaka postale brojnije i stekle više povezanosti, dale su se na stvaranje, počevši od prvih decenija 2/8. stoljeća*, »starih pravnih škola«, od kojih dosta dobro poznajemo one iz Kufe, Medine i Sirije. Razlike, koje su ih razdvajale, dolazile su, ponajprije, od geografskih faktora, kao i od razlika socijalnog stanja, običajnog prava i prakse, ali nisu imale za izvor osjetan nesklad u pogledu principa i metoda. Veliki centar islamske pravne znanosti, rođene krajem 1/7. st.* i u toku 2/8. st.*, bio je Irak; utjecaji učenja jedne škole na učenje druge vršili su se skoro stalno iz Iraka u Hidžaz, a razvoj učenja škole u Medini često je bio nadmašen razvojem škole u Kufi. Te su stare škole dijelile ne samo znatan zajednički temelj učenja, nego i kostur pravne teorije, čija je glavna ideja bila ideja »žive tradicije škole«. Ta ideja vladala je čitavim razvojem islamske pravne znanosti u toku cijelog 2/8. stoljeća*. S vremenom, ona se pojavila kao *sunna* ili »praksa« *('amal)*, tj. idealna praksa, kakva je morala biti, ili »tačno ustanovljen presedan« *(sunna mādiya)* ili »stara praksa« *(amr qadīm)*. Istodobno, ona je predstavljena sporazumom *iğmā', al-amr al-muğtama' 'alayh)*, učenjem zajedničkim većini reprezentativnih vjerskih učenjaka svakog od ovih centara. U početku je živa tradicija starih škola bila bezimena, vrijedilo je prosječno mišljenje njihovih predstavnika, a ne pojedinačna učenja najuglednijih učenjaka. Međutim, od prvih decenija 2/8. stoljeća* počeli su je prikazivati ranijom i pripisivati nekim od velikih osobnosti prošlosti. Najstariji stručnjaci, kao Ibrahim an-Nahai, davali su samo svoja mišljenja o pitanjima obreda i, možda, sličnim problemima koji se odnose izravno na vjeru, o pitanjima savjesti u pogledu zakonite milostinje, vjenčanja, rastava, itd., a tehnička pravna pitanja pojavila su se tek na stupnju razvoja učenja kojeg predstavlja nauka Hamada ibn Abi Sulejmana (umro 738). Po jednom književnom običaju, koji je bio posebno obljubljen u Iraku, učenjaci su imali naviku da svoja vlastita učenja stavljaju pod okrilje svojih učitelja. Tako je najveći dio *Kitāb al-Āṯāra* Abu Jusufa i *Kitāb al-Āṯāra* aš-Šejbanija predstavljen kao djelo Abu Hanife, »od« *('an)* Hamada, »od« Ibrahima. Medinci su isto to radili i pripisali su svoj vlastiti nauk izvjesnom broju starih autoriteta umrlih posljednjih godina 1. st. ili prvih godina 2. st. po *Hidžri*, od kojih su sedmorica kasnije izabrani da tvore grupu zvanu »sedam pravnika Medine« *(fuqahā' al-Madīna as-sab'a*: Said ibn al-Musajib, Urva ibn az-Zubeir, Abu Bekr ibn Abderahman, Ubajdalah ibn Abdalah ibn Utba, Haridža ibn Zejd ibn Sabit, Sulejman ibn Jesar i al-Kasim ibn Muhamed ibn Abi Bekr). Prenošenje pravnog učenja u Hidžaz navodi se približno u isto vrijeme kad i u Irak, sa az-Zuhrijem (umro 742), i njegovim učenikom Rebiom ibn Abi Abderahmanom za Medinu, a sa Ataom ibn Abi Rabahom za Meku. U isto vrijeme kada se učenje škole iz Kufe pripisivalo Ibrahimu an-Nahaiju, slična cjelina učenja izravno se vezivala za početke Islama u Kufi, tako što se pripisala Ibn Mesudu, Poslanikovom drugu, koji se bio nastanio u tom gradu; i Ibrahim an-Nahai je bio glavnim prenositeljem tog učenja. Na isti način, drugi jedan Poslanikov drug Abdalah ibn Abas postao je istoimenik škole u Meki; škola u Medini uglavnom se, od Poslanikovih drugova, pozivala na halifu Omara i njegovog sina Abdalaha Omara. Druga etapa u istraživanju čvrstog teorijskog osnova učenja starih škola prešla je u Irak, na početku 2. st. po *Hidžri*, prijenosom izraza »Poslanikova *suna*« iz njegovog političkog i teološkog konteksta u pravni kontekst i njegovim poistovjećivanjem sa

* Vidi napomenu na stranici 13.

Sunom, idealnom praksom lokalne zajednice i odgovarajućim učenjem njezinih učenjaka. Taj izraz, kojeg je škola u Siriji ponovno prihvatila, izražavao je vezu kojom je praksa muslimana nastavila Poslanikovu praksu, ali, ipak, nije podrazumijevala postojanje pozitivne informacije u obliku »predaje« (*ḥadīṯ*), koja dokazuje da je Poslanik ustanovio ili odobrio tu praksu svojim riječima ili svojim djelima.

Nije trebalo dugo čekati pokrete protivne mišljenjima koja je izražavala većina u starim školama. U Kufi, gdje je Ibn Mesud postao istoimenik škole, učenja koja su se istakla u odnosu na nju i koja nisu okupila koherentno mišljenje nijedne grupe, redovito su se pripisivale halifi Aliju koji je dobio svoje glavno stanište u Kufi, i to zaista ne zbog neke, nepostojeće, sklonosti za šiizam, nego zato što je ime Alija predstavljalo jednak ili možda čak veći autoritet od Ibn Mesudovog. Ta mišljenja, općenito, nisu prevagnula u školi u Kufi, ali su u Medini odgovarajuća učenja uspjela da budu široko priznata. Suprotno opoziciji iz Kufe, ova medinska je već održavala djelatnost tradicionista. Pokret tradicionista (*ahl al-ḥadīṯ*) najznačajniji je događaj u historiji islamske pravne znanosti u 2/8 st.*; on se suprotstavio »živoj tradiciji« starih škola koje su se uglavnom temeljile na *reju,* autoritetu pojedinačnih predaja (hadis) Poslanika, koje su njegovi sljedbenici stavili u opticaj u rastućem broju. Po tradicionistima, *fikh* se mora isključivo temeljiti na predajama Poslanika kojemu su pripisivali sljedeće riječi: »Sretan je čovjek koji sluša moje riječi, pamti ih, pridržava ih se i prenosi ih; mnogi prenositelj *fikha* nije i sam *fakih,* a mnogi prenosi *fikh* nekome tko je bolji *fakih* od njega«.

Tradicionista je bio u svim velikim islamskim centrima, gdje su oni formirali grupe koje su se suprotstavljale lokalnim pravnim školama, imajući, uza sve, s njima veze, a najveći dio 2/8. stoljeća* ispunjen je raspravama koje su oni vodili sa starim školama. Ali stare škole zaista se nisu mogle obraniti od plime predaja; one su morale izraziti svoja vlastita učenja u obliku predaja i morale su sve više i više uvažiti predaje koje su isticali njihovi neprijatelji, tako da su veliki pravci i brojni detalji islamske pravne znanosti bili utemeljeni u formi predaje. Kasniji islamski učenjaci koji su, po prirodi stvari, bili nesposobni prihvatiti takvu temeljnu promjenu u osnovama islamskog pravnog mišljenja, predstavljali su tu borbu kao borbu između *ahl al-ḥadīṯ* i nestvarne grupe *aṣḥāb ar-ra'y.* Tradicionisti 3/9. stoljeća* napali su Iračane i školu Abu Hanife s posebnom žestinom i optuživali ih formulom *ara'ayta* »što misliš o..., pretpostavljajući...«, jer su je smatrali karakterističnom za kazuistiku svojstvenu skupini *aṣḥāb ar-ra'y.*

Literarna proizvodnja islamske pravne znanosti počela je otprilike polovicom 2/8. stoljeća* (zbornik *Maǧmūʿ al-fiqh,* pripisan šiitskom pretendentu Zejdu ibn Aliju, koji je umro 740. god., mada datumom stariji, nije autentičan) i od tada se može slijediti korak po korak njezin razvoj od učenjaka do učenjaka. Što se tiče Iraka, a posebno Kufe, uzastopne etape predstavljene su, prema Hamadu (umro 738), svaka za se, učenjima Ibn Abi Lejle (umro 765), Abu Hanife (umro 767), Abu Jusufa (umro 798) i aš-Šejbanija (umro 805). Postrance od učenja predstavljenog *isnadom:* Abu Hanife<Hamad< Ibrahim, nalazi se drugi učenjak iz Kufe, Sufjan as-Sauri (*aṯ-Ṯawrī,* umro 778); njegova učenja poznata su preko djela *Kitāb iḫtilāf al-fuqahā'* od at-Tabarija (umro 923), koje također sadrži obavještenja o drugim starim pravnicima. Sirijac Avzai (umro 774) predstavnik je arhaičkog tipa učenja, koje nas vodi unazad vrlo blizu počecima islamske pravne znanosti. Malik ibn Enes (umro 795) želio je u svom djelu *Muwaṭṭa'* izložiti prosječno učenje medinske škole njegovog vremena. U knjizi *Mudawwana* od Sahnuna (umro 854) nalaze se brojna obavještenja o mišljenjima samog Malika, njegovog učenika Ibn al-Kasima (umro 806) i starijih autoriteta iz Medine.

Aš-Šafii (umro 820) pripadao je u početku školi u Medini, ali je usvojio tezu tradicionista o nadmoći predaja koje potječu od Poslanika, poistovjećujući njihov sadržaj sa *Sunom,* te ju je branio upuštajući se u oštre rasprave sa sljedbenicima starih škola; izradio je na njezinoj osnovi novo učenje, kojim se odvojio od kontinuiteta učenja starih škola i, sa *Risālom,* napisao je prvu raspravu o metodu pravnog rasuđivanja, što ga je učinilo utemeljiteljem znanosti o *uṣūl al-fiqhu;* (suprotno *uṣūl-u,* »korijenima« ili vrelima pravne spoznaje, nazvalo se *furū',* množ. od *far',* »grana«, ukupnost praktičnih pravila koja iz njega proizlaze; najstarije djelo koje obrađuje samo *furū',* te koje postoji i predočava se u poučnom obliku je *Kitāb al-aṣl* aš-Šejbanija). Spisi aš-Šafiija, najvećim dijelom napisani u formi dijaloga sa neimenovanim protivnicima, a od kojih su većinu njegovi učenici sabrali u zbirku pod naslovom *Kitāb al-umm,* značajno su vrelo za historiju islamske pravne znanosti u 2/8. stoljeću*. Aš-Šafii nije bio obični tradicionist; naprotiv, žalio je zbog neispravnosti rasuđivanja tradicionista, a sam je svoje povjerenje u Poslanikove predaje popratio sistematičnim razmišljanjem (*'aql, ma'qūl*) izvanredne kvalitete, koje isključuje *rej* i *istihsan,* a inzistira na strogom *kijasu.* Dogodilo se, međutim, da su neki njegovi učenici, posebno Ahmed ibn Hanbal (umro 855), stavili naglasak na tradicionistički element u njegovom učenju i izveli svoj pravni nauk jedino iz predaja, isključujući, koliko god su to mogli, individualno razmišljanje. Taj zazor prema izvlačenju zaključaka utemeljio je u principu Davud ibn Halaf (umro 884), zvani az-Zahiri, jer se oslanjao samo na doslovni smisao (*ẓāhir*) *Kur'ana* i *Hadisa,* a odbacio je ne samo *rej* i *istihsan,* nego i razmišljanje pomoću *kijasa.*

Oko polovice 2/8. stoljeća*, unutar starih pravnih škola, počele su se stvarati grupe ili kružoci oko nekih učitelja, kao što su »učenici Abu Hanife« u krilu škole u Kufi i »učenici Malika« u krilu škole u Medini. Ovom procesu je išlo na ruku više čimbenika i, sredinom 3/9. stoljeća*, stare pravne škole su se pretvorile u »osobne« škole koje nisu više održavale živu tradiciju jednoga grada, nego učenje jednog učitelja ili njegovih učenika. Tako se većina onih koji su činili školu u Kufi pretvorila u školu hanefita, druga grupa učenjaka postala je škola Sufjana as-Saurija, stara medinska škola – škola malikita, a stara sirijska škola – škola al-Avzaija. Mada je aš-Šafii odbacio svaku namjeru da osnuje školu, njegovi učenici, budući da nisu bili ni istinski tradicionisti ni pripadnici neke druge škole, postali su njegovi vlastiti sljedbenici, a pokret s učenjem, kojeg je on osnovao, bio je uvijek poznat pod imenom šafiitske škole. Škola pravnog mišljenja, koju je stvorio Ahmed ibn Hanbal, također je postala slavna pod

* Vidi napomenu na stranici 13.

imenom hanbalitske škole; ta škola nije nikada apsorbirala pokret iz kojeg je nastala, pokret tradicionista, tako potpuno kao što su hanefitska i malikitska škola apsorbirale one koji su im prethodili. Učenici Davuda ibn Halafa az-Zahirija osnovali su jedinu pravnu školu, čije je ime Ẓāhiriyya bilo posuđeno od jednog principa pravne teorije. Te pravne škole, kao i druge koje su se kasnije stvarale (kao što je kratkotrajna škola koju je osnovao at-Tabari), zvale su se *meḍāhib* (množ. od *maḍhab*, mezheb, »način mišljenja, uvjerenje«). Samo četiri od njih su ostale na životu u pravovjernom Islamu nakon približno 1300. god.: to su hanefitska, malikitska, šafiitska i hanbalitska škola; one su smatrane, i uzajamno su se smatrale, onim školama koje predstavljaju jednako valjana tumačenja islamskog vjerskog prava, među kojima vjernici mogu birati. Usprkos različitih vrela njihovih učenja, pravovjerne pravne škole su imale istu pravnu teoriju koja se nametnula u 3/9. stoljeću* i koja je usvojila aš-Šafiijev princip (i tradicionista) apsolutnog autoriteta Poslanikovih predaja kao jedinog elementa *Sune*, ali je njegovu praktičnu primjenu učinila podložnom sporazumu učenjaka. Teorija *uṣūl al-fiqha* je, dakle, od malog izravnog značenja za pozitivna učenja pravnih škola. Od sredine 3/9. stoljeća*, počela je osvajati teren ideja da su se samo veliki učenjaci prošlosti imali pravo upustiti u samostalno zaključivanje *(idžtihad)*, a u 4/10. stoljeću* malo po malo se sam od sebe ustanovio sporazum u pravovjernom Islamu, u svrhu ograničavanja svake buduće djelatnosti na objašnjavanju, primjeni i, najviše, tumačenju učenja takvog kakvo se bilo utvrdilo jedanput za uvijek *(taqlīd)*. Ovo je podrazumijevalo obavezu da se priključi nekoj od postojećih škola. Čak i pod zakonom *taqlīda*, islamskoj pravnoj znanosti nisu nedostajala očitovanja originalnog mišljenja, u čemu su se različite škole natjecale i utjecale jedna na drugu. Ali to se originalno mišljenje moglo slobodno izraziti samo u apstraktnim sustavnim konstrukcijama koje nisu djelovale ni na ustanovljeno učenje o pozitivnom pravu ni na teoriju *uṣūl al-fiqha*. U životu se, međutim, neprestano javljao novi skup činjenica i stručnjaci su ih morali rješavati tradicionalnim sredstvima pravne znanosti; jedna takva odluka naziva se *fatwā* (fetva), a učenjak koji donosi *fetvu* zvao se *muftija*. Jednoć priznate kao ispravne po općem mišljenju učenjaka, odluke *muftije* postajale su sastavni dio učenja svake škole. Djelatnost *muftija* je bitno istog ranga, mada se vrši u drugim uvjetima, kao i djelatnost prvih stručnjaka za vjersko pravo.

Pravna učenja haridžita i šiita, koja su se odvojila od pravovjerne ili sunitske većine, iz političkih razloga, sredinom 1. stoljeća Islama (oko 660. n.e.), razlikuju se od sunitskih učenja na pitanju vođe zajednice i na pitanjima *uṣūla* koja iz toga proistječu, ali se na drugim pitanjima ne razlikuju više od pravovjernih škola nego što se one razlikuju između sebe. Ne treba iz toga zaključiti da su zajedničke karakteristike u haridžitskom, šiitskom i sunitskom pravu starije od rascjepa koji dijele islamsku zajednicu u 1. st. po *Hidžri*. U toku duljeg perioda, a posebno u toku 2/8. i 3/9. stoljeća*, te stare sekte ostale su u doticaju sa sunitima, dovoljno bliskom da mogu usvojiti učenja, koja su se razvijala u krilu pravovjernih pravnih škola, uvodeći u njih samo površne izmjene koje su izražavale njihove vlastite političke dogmatske stavove. Neka učenja, koja sama po sebi nisu bila nužno ni šiitska ni sunitska, slučajno su postala karakteristična za šiitsko pravo nasuprot sunitskom.

Kada su Abasidi 750. god. oborili Umajade, islamska pravna znanost, koja je još uvijek u periodu formiranja, poprimila je svoje bitne karakteristike. Radi politike dinastije i da bi se razlikovali od svojih prethodnika, Abasidi se postavljaju kao branitelji Islama, priznavajući islamsko pravo poučavano od strane pobožnih stručnjaka kao jedinu zakonitu normu Islama, te se laćaju provođenja njihovog učenja u djelo. Jedni za drugim, oni privlače stručnjake za vjersko pravo na svoj dvor i smatraju pitanjem časti posavjetovati se s njima o problemima koji su bili u njihovoj nadležnosti. Upravo je, na molbu halife Haruna ar-Rašida, Abu Jusuf napisao svoj *Kitāb al-ḫarāǧ*, dugu raspravu o javnim financijama, porezima, kaznenom pravu i drugim sličnim predmetima. Kadije, koje su, pod Umajadima, imenovali namjesnici, sada su izravno imenovali halife; morali su to biti stručnjaci za vjersko pravo koji primjenjuju Sveti zakon bez ikakvog uplitanja namjesnika. Ali to nastojanje da se idealno učenje provede u praksu u obliku koji su mu dali stručnjaci bilo je kratkog vijeka. Prvi stručnjaci, koji su formirali svoje učenje ne na osnovu činjenica narodne i upravne prakse Umajada nego u izvjesnoj suprotnosti s njom, išli su ispred stvarnosti, te su sada prvi Abasidi i njihovi vjerski savjetnici postali nesposobni pridobiti čitavo društvo da ih slijedi. Kadije, potpuno samostalni, kako su to teorijski bili, morali su se oslanjati na političke autoritete u izvršenju svojih presuda, a kako su bili vezani formalnim pravilima islamskog dokaznog postupka, uskoro se pokazala njihova nesposobnost da pretresaju kaznene slučajeve, te se redarstvo dočepalo najvećeg dijela kaznenog pravosuđa. Upravno »Postupanje po žalbama« dovelo je vrlo brzo do stvaranja službenih sudova na žalbe koji su, samim svojim postojanjem, dokazali poraz znatnog dijela građanskog pravosuđa kojeg su također krojili *kadije*. Upravo tako se stvorilo dvostruko pravosuđe i taj se sustav proširio u većinu islamskih zemalja; kompetencija sudova *kadija* svedena je na slučajeve iz obiteljskog, nasljednog prava i *vakufa*.

Eto to je jedan aspekt napetosti između teorije i prakse, između pravne znanosti i običajnog prava, koja je postojala u islamskom vjerskom pravu od njegovog nastanka. Najznačajniji napor da se ispuni taj bezdan i, za neko vrijeme, najuspjeliji od strane jedne države koja je dostigla visok stupanj materijalne civilizacije, ostvarilo je Osmansko Carstvo. Islamska pravna znanost, sa svoje strane, uzela je u obzir praksu koju nije mogla svladati i nastojala ju je bar kontrolirati i urediti propisima u djelima u domenu *'amala*, *ḥiyāla* i *šurūṭa*, koji čine važnu granu pravne literature.

Do početka abasidske epohe, islamska pravna znanost doživjela je prilagođavanje i porast, ali je, od tog trenutka, postajala sve kruća i poprimala svoj konačan oblik. Ta temeljna tvrdoća pomogla joj je očuvati svoju stabilnost kroz stoljeća koja su doživjela slabljenje političkih ustanova Islama. Uzeta u cjelini, ona odražava društveno i ekonomsko stanje s početka abasidske epohe i u skladu je s njom. Ako je malo po malo izgubila doticaj s razvojem države i društva, napokon je stekla više moći nad duhovima muslimana, a da nije izgubila utjecaj nad njihovim tijelima. *Fikh* je »učenje o

* Vidi napomenu na stranici 13.

dužnosti«, tumačenje vjerskog ideala, ne od strane zakonodavaca, nego učenjaka, a poznati priručnici raznih škola nisu »zakonici« u zapadnom smislu riječi. Islamsko pravo je »pravo pravnika u pravom smislu«, a islamska pravna znanost nije nastala od nekog postojećeg zakona, već je ona ta koja ga je stvorila.

U britanskoj Indiji i u francuskom Alžiru, islamska pravna znanost, koja se, u to doba, stopila sa zapadnim pravnim mišljenjem i pod utjecajem zapadnog zakonodavstva, stvorila je *anglo-islamsko pravo* i *alžirsko islamsko pravo*, koja su, oba, bili postali samostalni pravni sustavi. Tek je u 20. st. islamski modernizam, potpuno usvajajući postavku da Islam, kao vjera, mora također upravljati oblašću prava, negirao valjanost tradicionalne islamske pravne znanosti. U izvjesnom broju islamskih zemalja, pod utjecajem modernih ustavnih i društvenih ideja, brojne ustanove islamskog prava preoblikovane su laičkim zakonodavstvom i katkad tako preobražene da se više ne mogu prepoznati. Više nego jednoć, pravnici su pripremili, poticali i usmjeravali novo zakonodavstvo. S druge strane, bio je stvoren projekt da se iz glavnih formalnih principa, koje su izradili prvi islamski pravnici, izvede novo moderno pravo. Ove su dvije težnje nadahnute željom da se stara pravna znanost Islama zamijeni novom islamskom pravnom znanošću.

FIKR (množ. *afkār*), misao, razmišljanje. Kur'anski tekst koristi 2. i 5. vrstu od korijena *fkr*, da potakne čovjeka »razmišljati«. U rječniku filozofije, teologije, *maṣdar fikr* označava zbiljsku umnu sposobnost misliti, razmišljajući o predmetu poimanja. Razlikuje se od *idrāka*, umne sposobnosti primanja, opažanja, percepcije. Rezultat primjene *fikra* izražava se imenicom u jednini *fikra*.

U mistici, *fikr* se obično stavlja usporedo sa *zikrom*, spominjanjem. Onda se *fikr* može prevesti sa »razmišljanje« ili »meditacija«. U vršenju *fikra*, sufija, usredotočen na vjersku temu, razmišlja prema redu ideja ili nizu podsjećanja koje on pounutrašnjuje i oživljava; u *zikru*, usredotočen na prisjećanu temu – općenito neko božansko ime – on pušta da se polje njegove svijesti poništi u toj temi: odatle važnost koja se daje tehnici ponavljanja, najprije usmeno, a onda unutrašnje. Kao primjer *fikra* mogu se uzeti »razmišljanja« al-Haladža o Poslanikovom »noćnom putovanju« i »usponu« (*mi'rāǧ*) ili o susretu Muse (Mojsija) i Iblisa. Našao bi se drugi izraz u »ispitivanju savjesti« (*ḥisāb*), koje je hvalio al-Muhasibi.

Problem vrijednosti *fikra* i *zikra* postavio se sufijama od prvih stoljeća. Al-Hasan al-Basri ustrajavao je na *fikru*. On je, kaže on, ogledalo koje čini da čovjek vidi ono što ima dobrog i ono što ima zlog. Mutaziliti, karamiti i imamiti poučavaju da razmišljanje treba prethoditi pribjegavanju *sam'u*, tj. autoritetu Svete knjige ili predaja: odatle, po njima, prvenstvo *fikra* nad *zikrom*.

Al-Haladž ih ne dijeli: on oboje smatra opravdanim putevima, kao one koji trebaju voditi cilju, ali pod uvjetom da se »inicirani« (*'ārif*) ne odaje svome postupku kao nekom cilju po sebi. U tekstu slavnom po razmišljanju o *miradžu*, on govori o »vrtu *zikra*« kojeg je Muhammed posjetio, »a da nije zalutao«, i o »oplovljavanju *fikra*« koje je slijedio, »a da nije otišao predaleko«.

Al-Haladž je, ipak, čini se dao prednost *fikru* nad *zikrom*. Neki tekstovi idu u tom smislu. Ali je očito da u njima *fikr* ne iskazuje jedino »diskurzivno razmišljanje«, rad duha na način ljudskog postupanja, koji se razlikuje od »pasivnog« predavanja molitvi. *Fikr* se razlikuje i od *ḥadsa*, kao što se razmišljanje razlikuje od umnog bljeska ili intuicije. Ali u Iblisovom odgovoru Musi, *Kitab aṭ-Ṭawāsīn* suprotstavlja pojam *al-fikra zikru:* »O Musa, čista misao (*fikra*) nema potrebe da se podsjeća (*zikr*)«. Plodovi *zikra*, kako objašnjava al-Kalabadi, su užici za dušu, dok misli (*afkār*) upravljaju upućenog ka jedinom božanskom veličanstvu, strahu punom poštovanja prema Bogu, Njegovim naklonostima i Njegovim darovima. *Zikr* se obraća osjetilnim organima (jezik, srce tijela), a *fikr* samo umnom usredotočenju. *Zikrom* i njegovim ritmičkim korišćenjem usmenih molitvi, sufija postiže jedno za drugim duhovna (subjektivna) »stanja« (*aḥwāl); fikr* teži da čovjeka dovede do iskustvene spoznaje transcendentalnih istina.

Ali, kasnije, utvrdilo se prvenstvo *zikra* nad *fikrom*. Zaziralo se od varki koje može izazvati put *fikra:* »jedni«, već je govorio Hašiš Nisai (9. st.), mnogo »umuju«, pa čak tvrde da »na ovom svijetu uživaju od duhovnog života Božjeg, anđela i poslanika, te da se goste sa hurijama«; dok *zikr*, ako se obraća osjetilnim organima, skida bar sa duha sve ono što nije objekat podsjećanja. Ostaje da se na gnostičke zanose nosilaca *waḥdat al-wuǧūda* (»jednoće Božje«) može gledati kao na posljedice *fikra*, gdje upotreba tipiziranih simbola zamjenjuje proces diskurzivnog razmišljanja.

FILOZOFIJA (a. *falsafa*). Pod oznakom *falsafa* razumije se islamska filozofija nastala pod utjecajem grčke filozofije i u suprotstavljanju njoj. A, pored te, dolaze u pitanje još i druga nastojanja, koja su u to vrijeme vladala, gradila sliku svijeta ili, bar, obrađivala pitanja pogleda na svijet i, stoga, bila filozofska. A to vrijedi, ponajprije, za spekulativno-teološku struju. Cilj joj je bio vjerske stavove Islama uzdići na višu duhovnu razinu, te dovesti u sklad sa zahtjevima suvremenih znanja. Jedni su se na širi način postavljali spram novih ideja (liberalni), a drugi su bili u tome strožiji (pravovjerni). Prvi su, u neplanskoj žurbi i bez temeljitog izučavanja novog, bili nekritični spram stranog znanja, tako da su islamske pretpostavke skoro potpuno odstranili. Tako je an-Nazam oko 845. god. stvorio vrlo šarolik sustav, koji je u glavnoj stvari podsjećao na Anaksagorin. Muamar je oko 850. god. slijedio indijske ideje, a Abu Hašim (u. 933. god.) razvija, slijedeći, možda, također indijske misli, svoju teoriju modusa. Samanidi su razvili u Perziji poznavanje indijske spekulacije i skepticizma. Neosjetno se plovilo u kolotečinu krivovjerja, sve dok oko 900. god. situaciju kao munja nije obasjala apostazija ar-Ravendija (u. 915). A onda se zapovijedilo: »Nazad k pravovjerju!« Al-Ašari (u. 935) se odvojio od već smotrenijeg mutazilita al-Džubbaija. On ponovo pretpostavlja realna svojstva u Bogu pored biti, nadalje Božje izravno djelovanje i stvaranje u odnosu na sve što je izvan Njega (poricanje prirodne uzročnosti, budući da ona ograničava Božju moć), čak na ljudsko djelovanje (predodređenje, poricanje ljudske slobode.) Stvorenje na može ništa realnog prouzročiti (okazionalizam). Taj pravac, koji je starim pravovjernim bio još suviše liberalan, poistovjetio se tokom vremena s pravovjerjem. Iz njega su potekli al-Bakilani (u.

1012), al-Isfaraini (u. 1027), al-Džuvejni (u. 1085) i al-Gazali. Kasniji pisci, kao al-Idži (u. 1355), al-Džurdžani itd. pribrajaju mu se. Basra je branila istorodnost stvari protiv Bagdada, gdje je al-Kabi zastupao raznorodnost stvari, indijsko učenje. Još dugo kasnije djelovali su utjecaji te škole.

Da bi se ocijenilo značenje islamske filozofije, mora se poći od nedostataka aristotelskog sustava. Aristotel je bio nenadmašan u preciziranju pojedinih pojmova. Ali veličajno sabiranje cijele slike svijeta pod jedinstvene pojmove nije mu uspjelo. Cjelina svijeta nije svedena na jednu jedinstvenu osnovu. Vječita materija stoji dualistički naspram Boga. Za kritičku spoznajnu teoriju postoje začeci, ali su presječeni snažnim realističkim stremljenjima. Odakle potječu oblici? Bog je čista inteligencija. Nedostaje mu ono voluntarističko. Kao predmet ljubavi kreće on Svemir, a ne kao *causa efficiens*. K tome, on se ne osvrće na pojedinačne stvari – nefilozofski deizam. Tu sad, po novoplatoničkom uzoru, otpočinje muslimanska filozofija. Snažna misao o kontingenciji sažima jedinstveno ukupnost zbiljskog. Ona je svjetlo koje obasjava pojedine probleme i omogućuje da ih se promatra s najviših gledišta. U stvarima svijeta potpuno je različito bit i biće. Oboje nisu unutrašnje i nužno povezani. Biće, dakle, mora stvarima biti podareno od nekog Bitno postojećeg, te im stalno održavano. Cjelina svijeta je tok bića, koji se, izvirući iz nepresušnog vrela, prostire na sve ono izvan Boga. Ta se misao provlači kroz svu povijest islamske filozofije sve do u nova doba, te biva uvijek iznova i jasnije formulirana i razrađivana. Samo je jedan nije razumio: Ibn Rušd (Averroes).

Druga strana islamske filozofije dana je putem religiozne vjere njezinih zastupnika. Ti su poput stijene čvrsto uvjereni u to da je Islam najsavršenija objava Božja. Poslanik sagleda u nadnaravnom obasjanju i viziji božanske istine koje nisu umu dostupne i prenosi ih ljudima. Filozof spoznaje svojim slabim prirodnim razumom dio tih istina i to u savršenom skladu s kur'anskom Objavom. Filozof nastupa, stoga, kao zastupnik Islama.

Krivulja grčkog pravca unutar islamske filozofije pripravljena je od prevoditelja odgovarajućih izvornih spisa i uvedena od al-Kindija (u. oko 873) i al-Farabija (u. 950). Obojica predstavljaju enciklopedijsko znanje, ali su uglavnom poznati kao logičari. Kod al-Farabija se već nalaze sve one temeljne linije, koje je Ibn Sina (Avicenna, u. 1037. god.), kasnije izgradio u svoj golemi sustav. Temeljni pojam, koji se provlači kroz cijelu islamsku filozofiju i znači sažimanje ukupnosti zbiljskog pod sveobuhvatnu ideju, pojam je kontingencije, tj. u svim stvarima izvan Boga bit je realno različita od bića. Ako one, dakle, trebaju dospjeti do postojanja onda moraju biće, zbiljnost dobiti, i to od jednog takvog agensa koji isto posjeduje na temelju svoje biti (po sebi i za sebe). Bog je, prema tome, iz sebe nužno i bitno Postojeće, vrelo bića svemira, iz kojeg empirički svijet istječe kao tok bića. Koliko je bio taj pojam značajan, vidi se iz toga da se iz njega razvila mistička intuicija. Ona cjelokupnu zbilju svijeta shvaća u panteističkoj prenapetosti kao modifikacije jednog supstancijalnog Postojećeg, Boga. Slično je, nadalje, učenje o trenutačnosti akcidentalnog bića, koje je vladalo cijelom islamskom teologijom, te koje se izgradilo pod indijskim utjecajima (akcidencije gube biće u svakom trenutku, da bi ga odmah ponovo dobile od Boga, Prabitka) i o »prigotovljivosti« ili »neprigotovljivosti« (liberalno-teološka ideja) biti. Ove biti predstavljaju, u drugom slučaju, samostalnu veličinu, koja biće dobija od vrela bića.

Kroz cijeli svemir provlači se uzročna zakonitost, koja vlada svim, koja beziznimno funkcionira, a koja određuje svaku mogućnost, ako prelazi u zbiljnost, uključujući ljudsku tzv. slobodnu volju. Sve je, dakle, nužno, Božansko po sebi, kontingentno, stvoreno od drugog. Ljudski duh razvija se od čisto materijalnog ka *habitus primorum principiorum*, ka jednom, koji aktualno misli i posjeduje spoznaje, a koji pojmove dobija iz za sebe aktivnog duha, koji vlada sferama svijeta. U tome je već sadržano učenje o *universale ante rem* (u nebeskom svijetu), *in re* (u osjetilnom svijetu) i *post rem* (u našem duhu), koje je dalje izgradio Ibn Sina (Avicenna). Putem posebnog božanskog nadahnuća i spoja s višim anđeoskim svijetom i Knjigom sudbine postiže ljudski duh stupnjeve poslaničkog duha koji su nedostižni prirodnim snagama. Taj sagleda tajne koje premašuju ljudski razum i spoznaje ih bez zablude kada ih prenosi ljudima i u osjetilnim slikama u *Kur'anu*. U materijalnoj ljušturi sadrži *Kur'an*, dakle, najvišu nepogrešivu mudrost. Područja prirodnog su različita ne samo po stupnju, nego i bitno i po redu bića. Vjera i znanje nalaze se u najsavršenijem skladu, time što je pogrešivo ljudsko spoznavanje određeno božanskom koje se nalazi u *Kur'anu*. Popularno-filozofska škola, koja u nekim tačkama odstupa od tih linija u korist pitagorejskih umovanja, jesu »Čista braća« (oko 970) u Basri.

Nakon što je ibn Sina (Avicenna) ukupnost grčke znanosti s genijalnim daljnjim stvaranjem na lako shvatljiv način prikazao islamskom kulturnom svijetu, moglo se prijeći na to da se taj sustav u pojedinosti izgradi i dotjera odnosno preinači i da se kao cjelina prilagodi za Islam. Da bi se razumio taj daljnji razvitak, treba imati u vidu nedostatke Ibn Sininog sustava. 1) Najbitnija temeljna misao sadrži nejasnoću. Kontingencija stvari shvaća se kao realna raznovrsnost biti i bića. Biće treba pristupiti biti »izvana«. Ali bit sad nije realna bez bića, ne može, dakle, služiti kao nosilac prihvaćenog principa nečeg realnog. Ona razmišljanja, koja su tu pojasnila i prekoračila dualizam, a da nisu ispustila misao o kontingenciji, mora se označiti bitnim daljnjim stvaranjem islamskog sustava, jer ona pogađaju najdublju jezgru istog (Suhravardi, Mula Sadra, Širazi, u. 1640). 2) Ibn Sinin Bog djeluje s gotovo fizičkom nužnošću i nije slobodan. Bog *Kur'ana*, ipak, stvara s neograničenom slobodom, čak proizvoljno. Na toj tački trebalo se, dakle, bojati ozbiljnog sudara pogleda na svijet. Ibn Rušd (Averroes) je učinio i snažan pokret unazad. On Boga često naziva slobodno birajućim, pa ipak mu ne pridružuje nesavršenosti ljudskog izbora. Ako bi nekom filozofu uspjelo na logički bespogovoran način obraniti slobodnu volju Božju, tad bi on postigao značajno oplemenjivanje filozofske slike svijeta. Ta zadaća bila je namijenjena al- Gazaliju i kasnijim teolozima. 3) Teorija sfera pokazuje mnoge momente koji se mogu pobijati i sam je Ibn Sina također nije držao dokazanom. 4) Duboka provalija zjapi u spoznajnoj teoriji. Izjednačavanje između aristotelske apstrakcije i platonske inuticije i emanacije nije uspjelo. Sadržaj, kojeg smo već dobili kroz

istjecanje spoznajnog oblika iz aktivnog intelekta, treba se ponovo steći kroz apstrakciju. Srednji put: apstrakcija je pripremila duh koji prihvaća za prijem spoznajnih oblika, nije prikladno prohodan. 5) Veliki problem leži, nadalje, u tome da se funkcije sekundarnih uzroka pravilno umetnu u djelatnost primarnog (Boga) koji sve obuhvaća, te se zaobilazi pri tome okazionalizam al-Ašarija, na jednoj, i prevelika samostalnost prirodnih sila naspram Boga, dakle deizam i naturalizam, na drugoj strani (kod Ibn Sine).

Prirodne poticaje za daljnje rješavanje problema koji su još bili otvoreni dali su napadaji protivnika, ponajprije al-Gazalija (u. 1111). U mladim godinama je on izučio škole filozofa i prihvatio njihova učenja, kako mu predbacije Ibn Rušd (Averroes). Takav pogled na svijet može, ipak, zadovoljiti samo nekog intelektualistu. A al-Gazali je ipak bio voluntarist i čovjek osjećaja. Opreka, koja se iz toga razvila, nije mu mogla pribaviti mira. Ona ga je nagnala na to da napadne svoje ranije prijatelje, filozofe, te da, konačno, u mistici potraži mira. Protiv filozofa postavio je dvadeset teza. Jedne su htjele filozofska učenja dokazati netačnim – u njima se nalazi pokušaj daljnjeg stvaranja – a druge postaviti tačna učenja kao pripadajuća područja vjere, tj. kao tajne, koje prirodni um ne može dokučiti. Prve se odnose poglavito na 1) vječitu stvorenost svijeta, koja se opovrgava; 2) spoznaju Božju, koja se ne smije označiti univerzalnom, inače se ne može shvatiti spoznaja pojedinačnih stvari sa strane Boga; 3) označavanje Boga kao uzroka koji nužno funkcionira – mora se priznati slobodna volja Božja; 4) tjelesno oživljenje – čisto duhovno vraćanje na onom svijetu ne dotječe duhovnom tekstu *Kur'ana;* 5) uzročni zakon: on se ne smije shvatiti kao unutrašnje, nužno, od Boga neovisno spajanje sila i događaja stvorenja. Jedno takvo, pri kritičnom promatranju, nije ni dokazivo. Empirija dokazuje samo istodobnost činjeničkih nizova. Ali se iz toga ne da izvesti neka bitna ovisnost oboga. Ibn Rušd (Averroes) u tim tačkama, s iznimkom zadnje, zaostaje iza al-Gazalija i ide, što se tiče četvrte, čak tako daleko, to je vrlo prihvatljivo mišljenje, da čovjek nakon smrti dobija preobraženo tijelo.

Španjolska grana filozofije postala je osobito poznata kršćanskom srednjem vijeku i stoga se u evropskim prikazima naglašava kao posebno značajna, iako je za unutrašnje-islamski razvitak bila bez utjecaja. Ibn Badža (u. 1138) uči da je cilj filozofije stupnjevito usavršavanje ljudskog duha sve do sjedinjenja s božanskim. Filozofski roman *Ḥayy ibn Yaqẓān (Samouki filozof)* Ibn Tufeila (u. 1185) pripada svjetskoj literaturi. On pokazuje da se prirodno stečeno znanje nalazi u najsavršenijem skladu s natprirodnom objavom *Kur'ana.* Još energičnije ovo uvjerenje razjašnjava Ibn Rušd (u. 1198). Bio je kritički duh, koji je pojedinačno sagledao, te je time na izvrstan način bio pogodan za Aristotelovog komentatora. Nedostaje mu veliki spekulativni dar, koji, imajući u vidu cjelinu, konstruktivno misli. On daje parolu: »Nazad k Aristotelu«, jedan isto tako zaostali zahtjev, kao kad bi se danas reklo: »Nazad ka Kantu«. Sam je Ibn Rušd nije, sretno, strogo slijedio, pa ipak on odbija, na temelju nje, misao o apsolutnoj kontingenciji stvari; ona se može općenito samo relativno misliti. Pojam stvaranja, koji bi s tim morao zapravo napustiti, podržavao je on u smislu da Bog svijet prevodi od čiste mogućnosti, nebića, u biće. Ta misao ozbiljavanja daje, za Ibn Rušda, jedinstveni princip svijeta. U svakoj kategoriji onog što jest postoji jedno »za sebe«, koje na aktualni način posjeduje sadržaj one kategorije i može ga, stoga, saopćiti svim drugim stvarima, koje ga posjeduju samo u mogućnosti i slučajno. Bog u sebi spoznaje sve pojedinačne stvari. On je, štoviše, ukupnost stvari *eminentiori modo.* Panteističke misli bivaju raznoliko odobrene. Supstancija duše samo je jedna za sve ljude. Onostrano vraćanje time nije učinjeno nemogućim. Ono je duhovno u onoj supstaniciji.

Ibn Rušd nastojao je, prije svega, ublažiti neke grbotine Ibn Sininih učenja. 1) U tezi o vječnosti svijeta predbacuje on teolozima da je on istog njihovog mišljenja: Bog je svijet stvorio iz ništa. On je sveznajući i svemoćni gospodar stvaranja. Da li je, sad, ta stvaralačka djelatnost imala vremenski dodatak (teološka teza) ili nije (filozofsko učenje) za islamsku vjeru je skroz svejedno. A osim toga, prije svijeta nema realnog vremena. 2) Bog ne djeluje s fizičkom nužnošću, a ni s ljudski-nesavršenom vrstom slobode, koja može i zlo učiniti. Bog može prouzročiti samo najbolje, te to »moranje« nije neka nesavršenost, jer sposobnost za zlo nije vrlina. Božje djelovanje uzdignuto je iznad određenja slobode i neslobode. 3) Bog spoznaje sve individualne stvari, kao što glasi opće učenje filozofa. Ipak se njegovo spoznavanje ne može nazvati univerzalnim (Ibn Sina); jer time bi mogla biti povezana predodžba neke nesavršenosti. Njegovo spoznavanje, koje sve stvari svijeta dovodi u vezu s božanskom voljom u najmudrijoj providnosti, uzdignuto je iznad predikata, univerzalnog i partikularnog. 4) Filozofski princip »iz jednog samo jedno«, koji čini da se ne može zamisliti izravno stvaranje mnoštva stvari od Boga (učenje o posredovanju stvaranja putem duhova sfera), Ibn Rušd napušta: Bog izravno stvara mnoštvo stvari. Precjenjivanje Ibn Rušda, koji se drži najznačajnijim islamskim filozofom, te njegova kriva ocjena kao neprijatelja vjere, predstavlja legendu zapadnog srednjeg vijeka i počiva, djelomično, na greškama u latinskim prijevodima njegovih djela i na okolnosti da se nisu poznavali ostali islamski filozofi. Za dalji razvitak filozofskog mišljenja na Orijentu, Ibn Rušd je ostao bez značaja.

Plodni poticaji za razmišljanje, koje je dao al-Gazali, kasnije su se revno dalje njegovali. Nakon al-Gazalija i baš putem njega, budući da je on filozofiju učinio prilagodljivom za Islam i pravovjernu teološku školu, započinje veliki tok filozofskog kretanja. Od sada nitko više ne može govoriti u znanosti i čak spekulativnoj teologiji, tko nije temeljito prošao cijelu grčku misao. Glavni borci bili su ar-Razi (u. 1209) i at-Tusi (u. 1273). Prvi se potpuno kreće u grčkim mislima, koje razvija poglavito u svojim »mističkim istraživanjima« (*al-Mabāḥiṯ al-Mušriqiyya – Išrāq* znači tu platonsku intuiciju, dakle je jedan šiljak prema Ibn Sini), žestoko napadajući neka aristotelska učenja. Grčko-logičko obrazovanje kod njega je usavršeno na profinjen način i postaje gotovo šablona. U tehnici objekcija – on se zove i nadimkom al--Mušakkik, »Sumnjalo« – to se posebno pokazuje. At-Tusi ide za pitanjima koja je nabacio ar-Razi, a kojima se pridružuju ona od Ibn Kemmune (u. 1277). Spor se usredotočuje na teze *(Išārāt)* Ibn Sine i potrajao je do u 14. st., u koji zakoračuju at-Tustari (u. 1300), al-Isfahani (u. 1348) i ar--Razi (Kutb ad-dīn, u. 1364), braneći i produbljujući Ibn Sinina učenja. I jedan beznačajni napad aš-Šahrestanija (1153.

god.), »Usmrtitelj grčkih filozofa« *(al-Muṣāri')* at-Tusi pobjednički odbacuje u »Usmrtitelju usmrtitelja« *(Muṣāri' al-Muṣāri')*.

Pod oživljujućim utjecajima takvih napada i rasprava mogla se filozofija dalje razviti do viših cvjetova. Ibn Malka Abu 'l-Berekat, u. 1155), napisao je svoje mnogonavođeno i visokocijenjeno djelo: »Vrijedno pažnje« *(al-Mu'tabar)*. U isto doba az-Zamahšari (u. 1143) oštroumno obrađuje neka filozofska pitanja. Novo stvaranje iz osnova i samostalnu kristalizacionu tačku kasnijeg razvitka predstavlja as-Suhravardi (u. 1191). Ondje gdje se Ibn Sina ostavio velikih teškoća, započinje njegovo daljnje stvaranje. Biće ne može biti izvana pristupiti, nego je s ovom istovjetno. Dualizam, koji cijepa po Ibn Sini najdublje stanje stvari, time biva prevladan. Stvari su jedinice zbiljskog; on ovo naziva, svjesno se nadovezujući na staroperzijsko učenje o svjetlosti: oblikovanja svjetlosti, koja, proistječući od Boga, gube na savršenosti i bliže se tamnoj materiji. Svjetlost je istovjetna s duhovnom supstancijom. I u spoznajnoj teoriji on odstranjuje poznati veliki razdor kod Ibn Sine. Spoznavanje je, kako Platon uči, sagledanje, u kojem se prave biti stvari, koje za sebe postoje u nebeskom svijetu, osvjetljavaju našem umu. Otuda on svoju filozofiju naziva filozofija osvjetljavanja. Najpoznatiji od kasnijih filozofa nadahnjuju se na tim mislima – pišu komentare as-Suhravardijevim učenjima (npr. Šahrazuri, oko 1250, aš-Širazi, 1311, Haravi Nizam ad-din, oko 1300, Ibn Kemuna, u. 1277, Davani, u. 1501, te Mola Širazi, u. 1640).

Filozofski vrlo značajno djelo je spis al-Amidija (u. 1233): »Prvijenci misli« *(Abkar al-Afkār)*. U grupi oko al-Idžija (u. 1355) ono predstavlja prvi autoritet. Nakon velikih logičkih djela Ibn Sine pomišljalo se na to da se ukupnost tog znanja sabere u kompendije, ne bez njihovog daljnjeg razvijanja na pojedinim tačkama. Tu treba navesti priručnik az-Zernudžija (oko 1203), kompendij al-Havindžija (u. 1248), *Isagoge* al-Abharija (u. 1264) – on je nastavio i glasovitu enciklopediju filozofskog znanja pod naslovom: »Vodič ka mudrosti«; tu je i logika al-Katibija (u. 1276) *ar-Risāla aš-šamsiyya;* doživjela je otprilike dva tuceta komentara od strane prvih filozofskih autoriteta – *Izlazna mjesta svjetlosti*, djelo al-Urmavija (u. 1283), te ona as-Samarkandija (u. 1291), koja su tvorila autoritet, i koja su vrlo često tumačena. *Listovi* as-Samarkandija i *Filozofija iznad jedinke* al-Katibija, te njegov komentar ar-Razija, izvadak *Šarḥ al-Mulaḫḫaṣ*, izvršili su značajan utjecaj.

Značajnu centralizacionu tačku daljnjeg razvitka činio je at-Tusi (u. 1273). U svojoj dogmatici *(Taǧrid)* uvodi on grčku filozofiju u teološko umovanje Islama. On je temeljna pitanja filozofije jasno obrađivao. Problem bića i biti dalje se izgrađuje, te posebno oštroumno obrađuje od brojnih komentatora. Pored al-Hilija (u. 1326), al-Isfahanija (u. 1348), tu treba navesti, prije svega, al-Kušdžija (u. 1474), koji na najpotpuniji način raspravlja o najtemeljnijim pitanjima filozofije i dalje unapređuje probleme koji se nadovezuju na Ibn Sinina učenja. Iz njegove posve profinjene terminologije vidljivo je da se školsko bavljenje filozofijom u njegovo doba nalazilo na visokoj razini. Nekoć od al-Gazalija podignute sumnje protiv filozofa, za njega su postale već dugo prevladane i bez značenja. On se nadovezuje, prije svega, na Ibn Sinu, ali navodi i liberalne teologe od Alafa (u. 849) sve do Abdeldžabara (u. 1024), te nadalje al-Hajam(ij)a (u. 1121), »Filozofije postajanja«, *Ḥikmat al-Kawn*, as-Suhravardija, al-Idžija itd. Najrazličitije pravce nastoji on upotrijebiti za svoju sliku svijeta.

Novo važno središte filozofskih rasprava čine, neovisno o djelima al-Mahbubija (u. 1346) i al-Buharija (u. 1350) [komentar Katibiju], djela al-Idžija (u. 1355), posebice njegove »Postaje« *(Mawāqif)* i njegova dijalektika. On je u prvom djelu htio napisati spekulativnu teologiju, a napisao je enciklopediju filozofije. Time ne treba reći da su se odobravala sva Ibn Sinina učenja. Izvlačilo se, štoviše, bogatu korist iz razvitka nakon njegovog doba, ali se skroz branilo njegovo učenje protiv njegovih protivnika, posebice ar-Razija. Al-Gazali, kao beznačajan, stupa sasvim u pozadinu. Uska i oštra al-Idžijeva formuliranja pokrenula su veliku komentatorsku djelatnost – jednako kao i at-Tusijevo učenje o vjerskim zasadama. Obrađivani problemi dosižu od logike do zadnjih pitanja metafizike, krećući se preko prirodnih znanosti. Al-Džurdžani (u. 1413) je tu najznačajniji. Pored filozofskih problema, obrađuje on i teološke u duhu al-Ašarijeve škole, čijim se članom objavljuje. Međutim, at-Taftazani (u. 1389) je nastupio i u svome komentaru al-Gazalija, *Nakane filozofa,* posebice oštro napao Ibn Sinin sustav. Grupa ako al-Idžija uzima u ruke stvar starog učitelja. Stoga se vidi da al-Idžijevi glosatori podrobno pretresaju at-Taftazanijeve prigovore i iz njih izvlače korist, npr. al-Abhari (Sejf ad-din, oko 1400), al-Fenari (u. 1481), at-Tusi (u. 1482) i posebice najvećma čitani as-Sijalkuti (u. 1659). On poznaje silnu filozofsku literaturu muslimana, koja mu je prethodila, navodi stotine njezinih djela i kreće se potpuno sigurno i samostalno sudovima u svim filozofskim pitanjima.

Bogatu i unapređujuću literarnu djelatnost razvio je ar-Razi (Kutb ad-din, u. 1364. god.). Premda nije pripadao nijednoj od navedenih grupa, ipak ga one navode i on vrijedi kao prva veličina. Izvanjski oblik spisateljske djelatnosti bijaše, mnogostruko, djelatnost komentiranja. Na temelju tog oblika, koji se nadovezuje na neko temeljno djelo, ne može se, ipak, zaključiti da su izložene misli bez samostalnosti. U tim komentarima razvijaju se, mnogostruko, skroz nove misli i vrši oštra kritika, što, npr., vrijedi za brojna al-Džurdžanijeva djela, od kojih su glose at-Tusijevoj dogmatici postale upravo središte novog razvitka. U logici je djelo at-Taftazanija *Dotjerivanje logike* predstavljalo veliku školu, na koju se nadovezuju najznačajnija imena. Time se stiglo do doba ad-Davanija (u. 1501), do »Sjaja pravih istraživača«. Išao je u školu kod raznih pravaca, time što je pisao komentar as-Suhravardija, »Hram svjetlosti«, jednako je tako cijenjen kao i brojne glose at-Tusiju, u kojima on najoštroumnije obrađuje i dalje izvodi filozofske probleme. Jedan od njegovih učenika bio je al-Farani, komentator al-Farabija. Ibn Haldun (u. 1406) kritički pokreće spoznajno-teoretska pitanja. Utjecali su, nadalje, as-Senusi (u. 1486), aš-Šarani (1565), posebice na području logike al-Ahzari (u. 1534) svojim *Vodičem kroz stupnjeve,* koji je u prošlom stoljeću bio često komentiran.

Istaknuti pisac tog vremena čini se da je bio aš-Širazi. Kasnije doba ga navodi kao »velikog učenjaka«. Pored njega, tu je Gijas ad-din i aš-Širazi, u. 1542. god., koji je, kao i

prethodni, glosator at-Tusija, te se spominje kao autoritet. Opsežnu spisateljsku djelatnost na filozofskom području razvio je Taşköprüzade (u. 1554). Sasvim novu sliku svijeta razvija pomenuti Sadr ad-din aš-Širazi (u. 1640. god.). Slijedeći as-Suhravardijeve poticaje, shvaća on misli o kontingenciji ne kao dualizam između biti i bića, nego kao sudjelovanje u biću. Individualne stvari su skroz jedinstvena jedinka bića, koja se postupno razvija ka sve savršenijim bitnostima. Njegov dokaz o Bogu je ujedinjavanje dokaza o kontingenciji sa platonskim na temelju stupnjeva savršenosti. Isto tako se potpuno kreće u grčkom znanju i al-Lahidži (u. oko 1660). Kao veliki znalci vrijede al-Haravi (1605), al-Munavi (u. 1622), ad-Damad (u. 1630). Bihari, u. 1707. god., sastavio je *Vodič stupnjevima znanosti,* koji je često komentiran. U jednom terminološkom rječniku ujedinio je al-Faruki (u. 1745) golemu sumu filozofskih znanja.

LEKSIKON ISLAMA

GAJB (a. *al-ġayb*). Dvije su konotacije ovoga korijena: *ġāba 'an* – biti odsutan i *ġāba fī* – biti skriven. U tekućem govoru, *ġayb*, (a posebno *ġayba*) moglo bi označiti »odsuće« (a *ġayba*, stavljena u korelaciju sa *šuhūd*, »prisuće«, bit će tehnički izraz sufizma); ali, *ġayb* će češće označavati ono što je skriveno, nepristupačno osjetilima i razumu – dakle, u isti mah, odsuće ljudske spoznaje i njezinu skrivenost u božanskom znanju. *Al-ġayb* je upravo u tom drugom značenju uzet kao tehnički izraz vjerskog jezika. Može ga se, dakle, prevesti kao »tajna«. Takav je njegov smisao, sa rijetkim izuzecima, u kur'anskom tekstu, u kojem je njegova upotreba česta.

»*Al-ġayb* pripada samo Bogu« (*Kur'an*, X,20); »U Njega su ključevi *al-ġayba*, samo ih On zna« (VI,59), itd. Riječ je dakle o božanskoj tajni, po sebi nepristupačnoj čovjeku. Otud usvojen prijevod »nespoznatljivo«. Najčešća ideja je nedostupnost *al-ġayba*, koji ostaje potpuno skriven. »On tajne zna i On tajne svoje ne otkriva nikome (LXXII,26). »Allah vama neće ono što je skriveno otkriti« (III,179).

Ġayb je, međutim, predmet vjere (II,3), kao što je i predmet vjere Riječ spuštena Poslaniku (II,4). Čovjek, dakle, mora pristajati uz nespoznatljivu tajnu »kod Boga« (*ladunī*); i Bog, ako On to hoće, otkriva mu je djelomično. »To su nepoznate vijesti koje ti objavljujemo« (III,44; usp. II,49,12,102). Tako je kur'anski *ġayb* čas *Objava*, a čas *nespoznatljivo*, čas oboje zajedno. U stvari, zajednički nazivnik je upravo pojam Tajne (božanske), čas neobjavljene, čas objavljene u mrvicama – u mjeri u kojoj je ta objava nužna za upućivanje čovjeka na pravi put (*hidāya*). Kur'anski tekst ne priopćava čovjeku cijeli *ġayb*, ali je on sav (djelomično) priopćenje *ġayba*. Upravo u tom smislu nazvat će Fahr ad-din ar-Razi svoj veliki komentar »Ključevi Tajne«, *Mafātīḥ al-ġayb*.

Tu djelomičnu objavu *ġayba* L. Masinjon (*Passion...*, 500) je objasnio kao sudjelovanje, koje Bog dopušta poslanicima, u Njegovoj »bitnoj Tajni« (*as-sirr aḍ-ḍātī*, reći će al-Džurdžani. U kur'anskim komentarima i vjerskoj literaturi, *ġayb* se katkad primjenjuje na apsolutnu tajnu samog Boga, ali češće na nevidljivi svijet u cjelini. Često je razlikovanje između *'ālam al-ġayba* i *'ālam aš-šahāda*, svijet nevidljive tajne, stvorenog ili nestvorenog, i osjetilnog svijeta, nazvanog još i *'ālam al-mulk*. Te nijanse u značenju nalaze se u komentarima *Kur'ana* (II,3). Al-Bajdavi tu objašnjava *ġayb*, u koji treba vjerovati, kao »ono što nije dostupno osjetilima i što nije neposredno dokučeno razumom«. Ali at-Tabari određuje tu *ġayb* predmetom vjerovanja kao da je Božja Volja – dakle, »svojstvo Biti«.

Međutim, pribjegavanje Božjoj Volji izgleda da stavlja pojam *ġayba* u odnos sa Božjom Naredbom, preciznije nego sa pojmom »bitne Tajne«. U svom očitovanju vjere hanbalit Ibn Bata propisuje: »Predat ćemo se (*taslīm*) božanskoj svemoći (*qudra*) i vjerovati u božansku tajnu (*ġayb*), jer su individualni razumi nemoćni uzdići se do spoznaje (*ma'rifa*) te tajne. Ta »božanska tajna« je, dakle, u isti mah »tajna stvari« i sudbina ljudi (i svakog čovjeka). Ona je zadržana samo za Boga, koji je otkriva Svojim poslanicima u mjeri u kojoj On to hoće.

Druge upotrebe izraza al-ġayb: a) u šiitskoj teologiji, imam ima, po sebi, moć spoznaje *ġayba:* teza koju je, između ostalih, obznanio hanbalit al-Berbehari. *Mafātīḥ al-ġayb* bit će naslov jednog djela šiita Širazija (Mula Sadre). b) Ibn Batta izravnava, da bi ih strogo osudio, antropologiju i »pretenziju poznavanja *ġayba*«. Pod istim naslovom *Mafātīḥ al-ġayb*, Egipćanin Ahmed az-Zerkavi obrađuje magiju i proricanje. c) Isti naslov nalazi se još kod Ibn Arabija, ali ovog puta za označavanje sufijskog pojma *ma'rifa*. *Taṣawwuf*, naime, često shvaća *ġayb* kao trostruki svijet *džeberuta*, *melekuta* i *lahuta*, ali i kao skrivenu bit svega što jest, vidljivog ili nevidljivog. To je onda *ġayb al-huwiyya* (»tajna samstva«) ili apsolutni *ġayb* (*muṭlaq*). Hijerarhija *abdāla*, »svetih apotropeja« (po Masinjonu), okrunjenih *Kutbom* (»Pol«), zove se »ljudi Tajne«. A, po C. Velsu *ibn al-ġayb* označava dijete rođeno bez oca i nadareno tajnim duhovnim sposobnostima.

Al-ġayb, Tajna, aktualizirat će se, dakle, prema tri moguće leksike. 1) Tekući religiozni smisao: tajna Božanskog Naloga, nespoznatljiva po sebi, djelomično objavljena u kur'anskom tekstu. 2) Nevidljivi svijet u koji magija, okultizam, astrologija nastoje proniknuti (ali čovjek, koji uporno ostaje pri prekoračivanju granica vlastitim snagama, počinjava grijeh). 3) U sufizmu, *al-ġayb* će označavati, prema kontekstima, zbilju svijeta s onu stranu osjetila i diskurzivnog razuma kojeg gnoza (*ma'rifa*) okušava, hijerarhiju nevidljivih svjetova – *entia* tih svjetova, pa sve do svijeta božanske Biti. (Prodiranje u *ġayb* prijatnim intelektualnim iskustvom bit će jako osumnjičeno od strane protivnika *taṣawwufa*.) Zabi-

lježimo, na kraju, da u šiizmu *ġayb*, poznat *imamu*, upućuje na sam njegov status koji je postao *ġayb*, te njegovo stanje *ġayba*, »odsuća« ili, bolje, »iščeznuća«.

GAJBA (a. *ġayba*), znači »odsuće«, a često »odsuće duha«. Taj posljednji smisao razvile su sufije u opreku prema *ḥaḍra:* odsuće od stvaranja i prisuće s Bogom. Riječ je također upotrijebljena da označi svakog kojeg je Bog sakrio od očiju ljudi i čiji život za to vrijeme (zvan njegovim *ġaybom*) može biti čudesno produžen. U tom značenju, ona se upotrebljavala za al-Hadira (Hidra, Hizira). Određen broj šiitskih grupa dopušta *ġaybu*, u ovom posljednjem značenju, za jednog od *imama*, što podrazumijeva da ga nijedan drugi *imam* neće naslijediti i da se on mora vratiti u unaprijed određeno vrijeme kao *mahdi*. Prvi primjer bio je Muhamed ibn al-Hanafija.

Kod dvanaesto imamskih šiita, *ġayba* je postala značajan historijski period, koji traje od iščeznuća dvanaestog *imama* do njegove ponovne pojave na kraju vremena. Ona je podijeljena na dva dijela. U toku *»male ġaybe«*, od 260/874. god.* do otprilike 329/941. god.*, skriveni imam je bio zastupljen među svojim vjernicima preko *sefira (safīr)*, za koje se vjerovalo da su u vezi sa njim i koji su vršili njegovu vlast. Oni su održavali organizaciju, sa njezinim pravilima i financijskim funkcijama, koja se stvorila oko zadnjih *imama*. Četvrti *sefir* nije prenio svoj autoritet nijednom nasljedniku; upravo njegovom smrću počelo je ono što se zove *»velika ġayba«*, u toku koje je *Imam* zastupan samo neizravno ili s vremena na vrijeme putem čudesnih intervencija. Mada obično nevidljiv, Imam nastavlja živjeti na zemlji, i s vremena na vrijeme netko ga vidi, te vodi pismenu prepisku s drugima (na primjer, primio je pisma koja su ostavljali na grobovima svetih ljudi) i vrši nadzor nad sudbinom svoga naroda. U doba hodočašća, on dolazi u Meku, a da ga nitko ne prepoznaje, i istražuje srca svojih vjernika. Prvobitna organizacija sekte zamijenjena je prisućem neovisnih učenih ljudi, *mudžtehida*, u različitim šiitskim centrima, za koje zajednica drži da su kvalificirani tumačiti volju Imama. *Ġayba* ima pravne posljedice zbog odsuća *Imama*, čije se stvarno prisuće u zajednici smatra nužnim za ocjenu valjanosti nekih njezinih čina. Tako, neki smatraju da je *džihad* obustavljen za vrijeme *ġaybe*, kao i potpuno svečano obavljanje skupne molitve petkom. Prisutno je i mišljenje brojnih imamita da se neki drugi izravni zastupnik Imama mogao pojaviti pod titulom *Bāb*, koji je iste vrijednosti kao i *safīr;* ali ni jedan od onih koji su pretendirali da to budu nisu mogli biti priznati od strane svih.

Odgovarajući periodi odsuća *imama* su različito tumačeni od raznih ismailitskih grupa, te nose ime *satr*. Ali kod Druza, ideja i riječ su ponovno uzeti i primijenjeni na vrijeme odsuća al-Hakima i Hamze.

GAZALI (a. *Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad aṭ-Ṭūsī al-Ġazālī* ili *al-Ġazzālī*), istaknuti teolog, pravnik, originalni mislilac, mistik i vjerski reformator.

Život. – Rođen je u Tusu, u Horasanu, pored današnjeg Mešheda, 1058. god. On i njegov brat Ahmed, kao vrlo mlada siročad, počeli su svoje školovanje u Tusu. Zatim je al-Gazali otišao u Džurdžan i, nakon novog boravka u Tusu, u Nejsaburu (Nišapur), gdje je bio učenik al-Džuvejnija Imam al-Haramejna do smrti ovog posljednjeg 1085. god. Navodi se više njegovih učitelja, većina nepoznatih, od kojih je najpoznatiji bio Abu Ali al-Farmazi *(al-Farmadī)*. Iz Nejsabura, al-Gazali stigao je 1085. god. do »tabora« Nizamulmulka koji je oko sebe privukao brojne učenjake, i bio je tu dočekan sa počašću i štovanjem. Tačno neutvrđenog datuma, ali koji nije mogao biti mnogo iza njegovog nastanjivanja u Bagdadu i koji čak može biti prije, al-Gazali je doživio krizu skepticizma, iz koje je izašao sa namjerom da se energično da u potragu za intelektualnim stavom i ravnalom za praktični život, koji bi ga više zadovoljili. Godine 1091. Nizamulmulk poslao ga je kao profesora na medresu Nizamija, koja je bila osnovana u Bagdadu. Al-Gazali je postao jednom od najistaknutijih osobnosti Bagdada; u toku četiri godine držao je tečajeve grupama sa više od 300 studenata. Istodobno, revno je nastavio, osobnim čitanjem, studij filozofije i napisao je više radova. Ali 1095. pretrpio je nervnu bolest koja mu nije više fizički dopustila održavati tečajeve. Nakon nekoliko mjeseci napustio je Bagdad pod izlikom da obavi hodočašće, ali je, u stvari, napustio svoju profesuru i čitavu svoju pravničku i teološku karijeru. Mnogo se raspravljalo, od njegovog doba pa sve do danas, o motivima tog odustajanja. On sam kaže da se plašio odlaska u Pakao i često je osuđivao pokvarenost uleme svog vremena; moguće je, dakle, da je on osjetio da je čitava organizacija pravničkog zvanja, u kojoj je on sudjelovao, bila tako izopačena da je jedini način da se vodi častan život, kakvog je zamišljao, bio potpuno napuštanje. Skorašnji naputak koji govori da se on iznad svega bojao ismailita (Asasina) koji su ubili Nizamulmulka 1092. godine i koje je on napao u svojim tekstovima, daje suviše značenja tome što je možda bilo jednim uzrokom među ostalima. Druga sugestija je da su politički događaji mogli uznemiriti al-Gazalija; malo prije njegovog odlaska u Bagdad, seldžučki sultan Barkijaruk umorio je svog ujaka Tutuša, kojeg su halifa i vjerovatno al-Gazali podržavali; upravo nakon smrti Barkijaruka 1105. god., al-Gazali je ponovo preuzeo svoju nastavu.

Od vremena kada je al-Gazali napustio svoje funkcije profesora u Bagdadu do trenutka ponovnog preuzimanja nastave u Nejsaburu, 1106. god., protekao je jedan period od jedanaest godina, te se tvrdi katkad, čak i u starim islamskim biografskim bilješkama, da je od toga al-Gazali proveo deset godina u Siriji. Pažljivo čitanje njegovih vlastitih riječi u *Munqiḍu*, kao i pažljivo istraživanje malih detalja u drugim vrelima jasno otkrivaju da je on proveo u Siriji samo »oko dvije godine«. Nakon što je napustio Bagdad u novembru 1095. god., proveo je neko vrijeme u Damasku, zatim prošao Jeruzalem i Hebron, da bi se na kraju vratio u Medinu i u Meku, radi hodočašća novembra/decembra 1096. godine. Zatim se nakratko ponovo vratio u Damask, ali njegova vlastita rečenica »blizu dvije godine tamo« ne mora biti uzeta odveć doslovno. Ponovo se vratio u Bagdad u maju/junu 1097. god., ali je to možda bio samo kratki predah na povratku u rodni grad Tus. Kaže se, katkada, da je al-Gazali posjetio Aleksandriju, ali učenjaci sada nastoje odbaciti taj podatak; ako je on zaista išao u Egipat, to je mogao biti samo kratki boravak.

* Vidi napomenu na stranici 13.

U toku tog perioda njegovog povlačenja u Damask i Tus, al-Gazali je živio kao siromašni sufija, često u samoći, provodeći vrijeme u meditaciji i drugim duhovnim vježbama. Upravo je u to vrijeme napisao svoje veliko djelo *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* i možda je čitao neke odlomke izabranim slušateljima. Pri kraju tog perioda, napredovao je u mističkom pogledu i priznao da je to najuzvišeniji način života za čovjeka.

U toku 1105–1106. god., Fahr al-Mulk, sin Nizamulmulka i vezir Sandžara, seldžučkog vladara Horasana, izvršio je pritisak na al-Gazalija da se vrati svom sveučilišnom radu. On je popustio pritisku dijelom jer je bio uvjeren da je predodređen da postane obnovitelj vjere *(muǧaddid)* na početku tog stoljeća, kao što je to najavio jedan čuveni hadis. U julu/augustu 1106. god. otpočeo je tečajeve u Nizamiji u Nejsaburu; malo kasnije napisao je svoje autobiografsko djelo *al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl*. Međutim, ponovo je napustio nastavu prije svoje smrti, decembra 1111. godine i povukao se u Tus. Tamo je napravio, vjerojatno prije svog povratka u Nejsabur, jedan *hanikah* ili samotničko stanište, gdje je poučavao mlade sljedbenike u teoriji i praksi sufijskog života. Poznata su imena više osobnosti koje su bile njegovi učenici u Tusu.

Djelo i učenje.

a) *Problemi vjerodostojnosti i ezoterizma.* – Velika poteškoća u izučavanju al-Gazalijeve misli dolazi od činjenice da mu se, mada je, bez ikakve sumnje, napisao velik broj djela, pripisuju i ona koja nisu njegova. P. Bouyges (u svome djelu *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazali*, napisanom prije 1924. god., ali objavljenom tek nakon njegove smrti 1959. sa dodatnim bilješkama M. Allarda o novijim publikacijama) nabraja 404 naslova. Na listi njegovih djela nalazi se nakoliko njih od kojih nije sačuvan nijedan primjerak. U drugom slučaju, ista knjiga pojavljuje se pod različitim naslovom i preostaje još mnogo rada na rukopisima, prije nego što učenjaci mognu ustvrditi tačno ono što postoji i ono što je nestalo. Osim toga, od vremena Muhji 'd-dina Ibn al-Arabija (umro 1240), tvrdilo se da su neke knjige neopravdano pripisane al-Gazaliju. Djela, čija je vjerojatnost pod sumnjom, većinom su ona koja izražavaju sufijske misli i filozofske ideje koje nisu u suglasnosti sa al-Gazalijevim naukom u njegovim djelima koja se obično smatraju vjerodostojnim. Teško je, zbog velikog bogatstva njegovih misli, konačno ustvrditi postojanje proturječja. Međutim, Ibn Tufeil (umro 1185), koji je obratio pažnju na proturječja, također napućuje da al-Gazali nije pisao na isti način za običan puk i za elitu ili, drugim riječima, da je on ispovijedao ezoterička mišljenja koja nisu bila prenošena svakome. To komplicira problem vjerodostojnosti: ali nema nikakvog razloga misliti, čak iako je al-Gazali ustanovio različite razine poučavanja za svoje različite slušatelje, da je on ikada na višim razinama direktno proturječio onome što je tvrdio na nižim. Druga jedna pretpostavka, po kojoj je on usvojio krajnju filozofsku formu sufizma u svojim zadnjim godinama, čini se da mora biti odbačena otkad se otkrilo da je spis *Ilǧām al-'awāmm*, u kojem je ispovijedao mišljenja slična onima u *Iḥyā'*, bio završen samo nekoliko dana prije njegove smrti. Na današnjem stupnju spoznaje, najsigurnija metodologija je usredotočenje pažnje na glavna djela pouzdane vjerodostojnosti i prihvaćanje drugih samo u mjeri u kojoj mišljenja, u njima sadržana, nisu nesuglasna sa prvima.

b) *Autobiografija.* – Godinu ili dvije prije svoje smrti, al-Gazali je napisao *al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl*, izlaganja historije svojih vjerskih mišljenja, ali ne autobiografiju u pravom smislu riječi, jer je plan izlaganja zamišljen shematski, a ne kronološki; npr. poznavao je sufizam prije stupnja razvoja na kojem ga je opisao u svojoj knjizi. On se također brinuo kako da se opravda za optužbe i kritike podignute protiv njegovog načina odgajanja i nazora koja je izražavao. *Imlā'* je jedno malo djelo koje odgovara na kritike uperene protiv *Iḥyā'*.

c) *Pravo.* – Prvo al-Gazalijevo obrazovanje bilo je pravničko; vjerojatno da je to bilo samo pod utjecajem al-Džuvejnija, koji je posebno posvećivao pažnju *kelamu* ili teologiji. Neki od njegovih prvih spisa bili su iz oblasti *fikha*, poimenice *Basīṭ* i *Wasīṭ;* izgleda da je on nastavio interesirati se za tu disciplinu i pisati o njoj, jer jedan rad, koji nosi naslov *Waǧīz*, datira iz 1101. god., dok je rasprava *Mustaṣfā* napisana za vrijeme perioda u kojem je poučavao u Nejsaburu 1109. god. Ova posljednja izučava pravna vrela *(uṣūl al-fiqh)* na način koji odaje utjecaj njegovih ranijih filozofskih studija, mada je on potpuno u pravnoj tradiciji. U biografskim bilješkama iznosi se da je pred smrt prionuo na produbljavanje svojih znanja iz oblasti Predaje.

d) *Filozofija i logika.* – Nakon perioda skepticizma, al-Gazali, u potrazi za izvjesnošću, predao se temeljito studiju filozofije, disciplini u koju ga je uveo al-Džuvejni. Ova ga je zaokupila cijeli prvi dio bagdadskog perioda. Posebno je izučavao arapski novoplatonizam al-Farabija i Ibn Sine. Premda je njegova namjera bila pokazati na kojim pitanjima je njihovo učenje nespojivo sa sunitskim Islamom, napisao je najprije izlaganje njihove filozofije bez ikakve kritike, *Maqāṣid al-falāsifa*, koje je bilo vrlo cijenjeno u Španjolskoj i u ostaloj Evropi u 12. i 13. stoljeću. Slijedi kritika njihovog učenja pod naslovom *Tahāfut al-falāsifa*, (»Nesuvislost« ili »Nedosljednost filozofa«); to djelo je bilo završeno početkom 1095. god. On je u njemu otkrio 20 tačaka, na kojima su mišljenja filozofa zavrijedila ukor od sunita ili su u proturječju sa njihovim vlastitim tvrdnjama; zbog samo tri tačke od njih, moralo bi ih se smatrati nevjernicima. U *Tahafutu*, al-Gazali se trudi pokazati nedosljednost filozofa, ali ne brani nikakvo pozitivno osobno mišljenje. Zbog toga su ga osuđivali da je ostao ponešto skeptik. Ta optužba nije vodila računa o tome da je *Tahāfut* napisan upravo prije krize koja je učinila da napusti Bagdad; moguće je da je on u to doba bio pomalo nesiguran u vlastito mišljenje, ali nekoliko godina kasnije, kada je napisao *Iḥyā'*, nije više gajio nikakvu sumnju u svoja istinska uvjerenja. Od različitih grana filozofskih studija, poseban dojam na al-Gazalija učinila je logika, napose aristotelski silogizam. Smatrajući da sunitski pravnici i teolozi nemaju lak pristup filozofskim djelima ili ih bar ne mogu lako razumjeti zbog njihovog stručnog rječnika, napisao je, njima za volju, dva djela o aristotelskoj logici, *Miʿyār al-'ilm* i *Miḥakk an-naẓar*. Upotreba te logike u religijskoj materiji opravdava se u *al-Qisṭās al-mustaqīm*, koji je, čini se, bio napisan za potrebe vjernika relativno ograničenih, a privučenih batinitskim (ismailitskim) učenjima. Upravo iz oduševljenja za filozofiju, al-Gazali je napisao jedno etičko

djelo, *Mīzān al-'amal,* premda se mora zapitati da li je postojeća cjelina teksta vjerodostojna. Kako al-Gazali izgleda ne spominje *Mīzān* u svojim kasnijim djelima i kako je kasnije živo kritizirao filozofsku etiku, moguće je da je on, kako je njegov zanos slabio, odbacio velik dio onoga što je napisao u ovom svom djelu.

e) *Teologija.* – Njegovo glavno djelo iz oblasti teologije je *al-Iqtiṣād fī al-i'tiqād,* koje je vjerojatno napisao nešto malo prije svog dolaska iz Bagdada. Ta knjiga raspravlja naveliko iste teme kao i *Iršād* al-Džuvejnija, ali uveliko koristi aristotelsku logiku, uključujući i silogizam. U tom pogledu, Ibn Haldun ima pravo što al-Gazalija smatra utemeljiteljem novog pravca u teologiji, mada se ne nalazi nikakva upadljiva novost u njegovim razmišljanjima. U *Kitāb al-arba'īn,* napisanom nakon *Iḥyā',* al-Gazali kaže da je *Iqtiṣād* prikladniji za pripremu u sufijskoj gnosi *(ma'rifa),* nego uobičajena dogmatska djela; taj stalni odobravajući stav pojačao je mišljenje, po kojem al-Gazali nije nikada prestao biti ašarit u teologiji, čak i ako je podržavao da intelektualne rasprave na religioznom polju trebaju prijeći preko ograničenog polja dogmatike, a rasprave o detaljima nemaju praktičnu vrijednost na tom polju. Upravo području teološke dogmatike može se također pripisati *Fayṣal at-tafriqa bayn al-islām wa az-zandaqa.* Taj rad je upravljen dijelom protiv batinita, ali je on iznad svega zagovor vlastitih ideja u vezi sa stupnjem do kojeg se *ta'wīl* opravdava, te relativne pozicije *tawātura* i *iǧmā'* kao vrela religiozne spoznaje. *Iǧām al-'awāmm 'an 'ilm al-kalām,* koje je izgleda njegovo posljednje djelo, upozorilo je na opasnost izučavanja *kelama* za one koji su nedovoljno upućeni.

f) *Polemika.* – *Mustaẓhirī* je minuciozna teološka kritika nizaritskih ismailita ili Asasina. Jedno djelo na perzijskom napada antinomijanizam nekih mistika. Vjerodostojnost jednog polemičkog djela protiv kršćanstva, *ar-Radd al-ǧamīl 'alā ṣarīḥ al-Inǧīl* doveo je u sumnju Bouyges, ali ga je obranio L. Massignon.

g) *Praksa sufizma.* – Najveće al-Gazalijevo djelo, istodobno i po obimu i po značenju svog sadržaja, je *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn,* u 4 sveska. Ono je podijeljeno na četiri odjeljka koji obrađuju, svaki za sebe, *'ibādāt* (obrednu praksu), *'ādāt* (društvene običaje), *muhlikāt* (mane ili greške koje su u stanju gurnuti u propast), *munǧiyāt* (vrline ili kvalitete koje vode spasu). Svaki odjeljak sadrži deset knjiga. *Iḥyā'* je isto tako potpun vodič namijenjen pobožnim muslimanima o svim stranama vjerskog života – obred i praksa pobožnosti, vodič u svakodnevnom životu, čišćenje u srcu i napredovanje na mističkom putu. Dvije prve knjige raspravljaju o nužnom minimumu intelektualne spoznaje. Taj čudesni poduhvat vuče svoj korijen iz osjećanja, koje je al-Gazali iskusio, da je u rukama *uleme* njegovog doba religiozna znanost postala sredstvo za prokrčivanje vlastitog puta u ovom svijetu, dok je on imao duboko uvjerenje da je njegov vlastiti cilj voditi spasu u budućem svijetu. Eto zašto, dajući određen broj pojedinosti o šerijatskim propisima, on teži pokazati da oni pridonose konačnom spasu čovjeka. *Bidāyat al-hidāya* je kratko izlaganje pravila svakodnevnog života za pobožne muslimane, a u isti mah i savjet za izbjegavanje griješenja. *K. al-arba'īn* je kratak sažetak *Iḥyā',* mada se njegovih četrdeset dijelova potpuno ne podudara sa četrdeset knjiga rasprave. *Al-Maqṣad al-asnā* je rasprava da se spozna u kojem smislu čovjek može oponašati Božja imena ili svojstva. *Kīmiyā' as-sa'āda* je, u biti, skraćena verzija *Iḥyā'* na perzijskom; ona je također potpuno ili djelomično prevedena na urdu, arapski, itd., ali postoje u njoj neke različitosti koje nisu potpuno istražene.

h) *Sufijska teorija.* – Upravo u ovoj oblasti susreće se najviše slučajeva sumnjive ili krive vjerodostojnosti. *Miškāt al-anwār* zaista je al-Gazalijevo djelo, izuzev možda zadnjeg dijela. *Ar-Risāla al-ladunivya* raspravlja o prirodi spoznaje božanskih stvari, a dovodi se u sumnju njezina vjerodostojnost zbog srodnosti sa jednim djelom Ibn al-Arabija i zbog njezinog novoplatonizma. Postoje brojna djela iste kategorije, od kojih je najznačajnije *Minhāǧ al-'ābidīn.* Ta djela su interesantna za one koji izučavaju misticizam, a pogrešno pripisivanje njih al-Gazaliju, ako se i može dokazati, ne umanjuje njihovu vrijednost kao ilustracije nekih grana sufijskog mišljenja u dobu u kojem je živio al-Gazali i u toku naredne polovice stoljeća.

Utjecaj. – Vjerojatno ne bi bilo moguće napisati i izložiti veličinu utjecaja al-Gazalija, dok se ne bi dublje izučili različiti vjerski pokreti stoljeća koja slijede iza njega. Ocjene koje slijede su, dakle, u izvjesnoj mjeri privremene.

a) Njegova kritika batinita mogla je pomoći umanjenju intelektualne privlačnosti koju je taj pokret imao, ali njegov relativni neuspjeh, nakon uspjeha kojeg je bio postigao dočepavši se Alamuta prouzročen je sasvim drugim čimbenicima.

b) Nakon njegove kritike filozofa, ne susrećemo više velika imena u filozofskom pokretu islamskog Istoka, ali je teško odrediti koliki dio utjecaja pripada drugim uzrocima u tom slabljenju filozofije. Njezina nadživjelost na islamskom Zapadu, gdje je također bio poznat *Tahāfut,* upućuje da su možda drugi uzroci bili također značajni.

c) Al-Gazalijeve filozofske studije dopiru do uvođenja nekih aspekata filozofije, posebno logike, u islamsku teologiju. Vremenom, teolozi počinju posvećivati mnogo više vremena i prostora filozofskim pretpostavkama nego samoj teologiji. Za uzvrat, al-Gazalijeva razmišljanja o prirodi ljudske spoznaje božanskog kraljevstva i njegovo uvjerenje da ispravan i pobožan čovjek može doseći do intuicije (ili izravnog iskustva – *ḏawq*) božanskih stvari, koja se može usporediti s onom Poslanika, nisu dobili podršku kasnijih teologa. Njegovi napadi na svjetovnost *uleme* izgleda da nisu prouzročili nikakav radikalan preokret.

d) Bez ikakve dvojbe, on je učinio veliku uslugu pobožnim muslimanima bilo kojeg stupnja obrazovanja pokazujući pokornost šerijatskim propisima kao jedinoj uputi života punog smisla. Njegov *han(i)kah* u Tusu, gdje je živio zajedno sa svojim učenicima, možda je dao poticaj pokretu iz kojeg su se rodili derviški redovi (ali to zahtijeva produbljenija istraživanja).

e) Možda je njegov primjer ohrabrio oblike sufizma bliže sunizmu ili potpuno sunitske. Prije njega, ipak, nalazimo mnogo više sufizma među sunitskom ulemom, nego što se to obično vjeruje. Ali njegov utjecaj na sufijski pokret općenito zahtijeva brižljiv studij.

GAZEL (a. *ġazal*), arapska »ljubavna pjesma«, s često tugaljivim raspoloženjem; vrsta pjesništva, koje je bilo odomaćeno i u drugim islamskim književnostima, prije svega u perzijskoj književnosti. Preteča arapskog *gazela* je uvod *kaside*, koji se nazivao *nesib*, a u kojem se pjesnik tuži zbog odvajanja od drage. Svoj prvi rascvat kao poseban literarni rod doživjelo je ljubavno pjesništvo *gazela* u 7. st. pa do početka 8. st. u Meki i Medini, gdje se ono njegovalo prije svega od aristokratskog društva. Tematski je bilo još snažno pod utjecajem beduinskog pjesništva s njegovim toposima i klišejima. Dok u ovom ljubavnom pjesništvu odnos spram slavljene žene pokazuje realističko-osjetilnu komponentu, razvilo je pjesništvo *gazela* u 8–9. st. u iračkim gradovima izrazito dvorsko-viteški karakter, pri kojem se dama prikazuje pjesniku kao izdaleka obožavani nedosežni ideal. U muslimanskoj Španjolskoj *gazel* se dalje razvio u strofično pjesništvo. Pjesme *gazela* često su bile uglazbljene, odnosno spjevane upravo po narudžbi za glazbenike. U perzijskoj književnosti *gazeli* su se osobito proširili; njihovi počeci su u 9. st. Veze sa arapskim *gazelom* ne treba isključiti, pa ipak se može pretpostaviti da su samostalno nastale iz perzijskih narodnih pjesama. Suprotno arapskoj pjesmi *gazel*, perzijski *gazel* se ne ograničava na ljubavnu tematiku, nego izražava naprosto lirska raspoloženja. Klasično razdoblje perzijskog *gazela* bilo je 13–16. st.; u njegove vrhunske pjesnike spada Hafiz.

GAZI (arapski aktivni particip *ġāzin*, množ. *ġuzāt*), označava ljude koji sudjeluju u pljačkaškom prepadu, a potom u *ġazwi*, akciji protiv nevjernika. Taj naziv se vjerojatno kasnije pretvorio u počasnu titulu za one koji su se istakli u *ġazwi* i ušao je u titulaturu nekih muslimanskim vladara, kao što su anadolski *emiri* i, posebno, prvi osmanski sultani. Grupacije *gazija* zabilježene su u Transoksijani i Horasanu još od samanidskog doba; bile su to grupe vodiča na putevima, čije je izdržavanje uglavnom bilo osigurano plijenom od *ġazwe*, i koji su nudili svoje usluge svuda gdje je trebalo ratovati protiv nevjernika ili krivovjeraca. Njihovi vođe često su stjecali veliki ugled i čak neki službeni položaj. Ali ti vojnici – profesionalci, za koje je rat bio ekonomska potreba i koje je neaktivnost polagano pretvarala u otimače, postajali su, u vrijeme mira, opasnost za vlast koja ih je upošljavala: at-Tabari upozorava, god. 821., na pobunu na koju je u Horasanu nahuškao jedan od tih plaćenika; Ibn al-Asir spominje sudjelovanje tih buntovnih elemenata u pobuni Buhare protiv Samanida Nasra, oko 930. god. Međutim, te grupe, koje su historičari označili imenom *ġuzāt*, *fityān*, *'ayyārūn*, itd., sabirnice su trupa uvijek raspoloživih za onoga kojem trebaju: Mahmud od Gazne ih je unajmljivao u izobilju, vodeći sa sobom u Indiju 20.000 *gazija;* on je bez prestanka bio u potrazi za novcem kojim bi platio svoje najamnike, preopterećujući zbog toga svoj narod porezima prije svakog pohoda. Te grupe profesionalnih vojnika, koje historičari spominju u Transoksijani i Horasanu, nudile su istodobno utočište političkim ili religioznim nezadovoljnicima, a zaokupljenost avanturama svake vrste privlačila ih je mamcem plijena. Međutim, već stoljećima, u istočnim provincijama, Turci su bili sabirnica, iz koje su Perzijanci, a kasnije Arapi, vrbovali svoje plaćenike; tako je, mada su te grupe u početku lišene svakog nacionalnog karaktera, turski element, čineći vojničku klasu u pravom smislu riječi, vjerojatno uskoro postao nadmoćan.

Slične organizacije nisu bile neobične u istočnim provincijama, nalazile su se svuda gdje se ratovalo, posebno u područjima pograničnih zona; one su postojale također u arapsko-bizantskim pograničnim zonama, gdje je od umajadske epohe vladalo stanje stalnog rata. U tim oblastima, gdje je, još od vladavine halife al-Mutasima (833–842), turski element činio većinu vojnih snaga, arapsko-bizantski pogranični sukobi vjerojatno su se postupno pretvarali u tursko-bizantske ratove. U toj zoni, gdje su se *gazije* suprotstavljali *akritima*, čuvarima bizantskih granica, često i samim vrbovanim među turskim najamnicima, stvorilo se osobeno ljudstvo pograničnih oblasti, čiji je etnički element bio vidljivo istovjetan s obiju strana granice. Svjedočanstvo o tom stanju nalazi se u epskoj književnosti, kako bizantskoj tako i arapsko-turskoj, kao što je bizantska epopeja Digenisa Akritasa, arapski epski roman o Zu'l-himi ili turska epopeja Sejida Batala. S obje strane granice, u toj zoni, gdje su hodačašća podržavala stanje neprestanog križarskog rata, obrana je bila organizirana na isti način: bila je to, i s jedne i s druge strane, spontana organizacija, koja se razvijala bez obzira na granice i izvan okvira države, u istom poluvojničkom, polureligioznom duhu. Oko 1200. godine halifa an-Nasir, nastojeći osigurati obranu Islama od njegovih neprijatelja, reorganizirao je ova udruženja, koja su već bila vezana uz principe *futuve*, pravila za valjan život, suglasan mističkom Islamu i zajednički za obrtnička, ratnička ili religiozna udruženja. Na prvom mjestu, halifa se interesirao za ratnički element kojeg je svezao uz svoju osobu novim vazalskim vezama. *Gazije*, koje su najprije činili narodni pokret, s kojim su se pomiješali avanturisti i nezadovoljnici, bili su grupirani u udruženje koje je imalo karakteristike islamskog viteškog reda, organizirano na način vjerskog bratstva, sa ceremonijom uvođenja, kojom se dobijala titula *gazi*, davanja oružja i ritualnih simbola, čemu su se ubuduće priključivali i prinčevi i vlastodršci. Međutim, u pograničnim oblastima Male Azije, gdje je element *gazija* bio pojačan, u 5/11. stoljeću,* masovnim doseljenjem oguskih plemena, pokret je zadržao narodni i nomadski karakter, suprotstavljajući se ustaljenom i iraniziranom ljudstvu seldžučkih gradskih centara. To su bili nemirni elementi pograničnih oblasti koji su, iskoristivši slabljenje bizantske obrane, nakon poraza kod Mancikerta, i pritisnuti životnom potrebom za plijenom, a u isti mah poneseni idealom svetog rata, osvojili Anadoliju, bez odobrenja seldžučke države. Prvi turski osvajač Kapadokije bio je jedan vođa *gazija*, *emir* Danišmend; s njim, naziv *gazi* pojavljuje se u titulaturi *emira* Male Azije; naziv je također dan kao vlastito ime emirovom prvijencu.

Ali ta prva gazijska kneževina Male Azije, lišena nužnih elemenata za organizaciju i naseljavanje osvojenih zemalja, nije mogla opstati, nakon što je iscrpila sva svoja raspoloživa sredstva, i morala je ustuknuti pred seldžučkim jurišima. *Gazije* su bili potisnuti prema pograničnim krajevima *(udž)* i podvrgnuti centralnoj vlasti, koja je zauzdala njihovu neobuzdanost poslavši ih da se bore: na Sjeveru Kapadokije

* Vidi napomenu na stranici 13.

protiv grčkog kraljevstva u Trapezuntu, na Jug, protiv kilikijskih Armenaca. Ti elementi su poznati u turskim vrelima pod imenom »Turci Udža« (Turci graničari), a njihove vođe su nazvane *udž begovi*. Međutim, u 7/13. stoljeću*, mongolska navala prouzrokovala je novu seobu turskih plemena prema Anadoliji; mase derviša, bježeći iz osvojenih iranskih provincija, došle su se pridružiti bjeguncima koji su se sklonili u pogranične oblasti. Raspadom seldžučke države i pred slabošću bizantskog otpora, nastajala je nova uzavrelost u pograničnim oblastima, gdje su derviši pridonijeli buđenju oduševljenja za sveti rat. To djelovanje je, početkom 14. stoljeća, dovelo do stvaranja turskih emirata u Anadoliji. Vrela iz 14. stoljeća i prvi osmanski kroničari daju u svojim spisima svjedočanstvo da je upravo duh *gazija* oživio te ratničke kneževine. »Stavite bijelu kapu za *gazu!*« uzvikuje historičar Ašikpaša-zade; priča se da je upotrebu te bijele kape, karakterističnu za *gazije*, uveo u pograničnim oblastima, u 13. stoljeću, Mehmed-beg od Udža tj. »Krajišnik«. Eflaki opisuje i ceremoniju uvođenja u red »sultana *gazija*«, Mehmeda Ajdinoglua, od strane mevlevijskog šejha iz Konje, Emira Arifa: Mehmed-beg, uzimajući buzdovan od Čelebija, stavlja ga sebi na glavu i kaže: »Udaraću ovim buzdovanom po svojim strastima, a pomoću njega ću dotući neprijatelje vjere«. Kroničar Ahmedi daje slijedeću definiciju *gazije*: »*Gazi*, to je oruđe Božje vjere, Božji sluga koji čisti zemlju od prljavštine i utočište vjernicima; ako on postane mučenik na Allahovom putu, ne vjeruj da je mrtav, on živi blažen uz Boga, i on posjeduje Vječni život«. Ali te kneževine *gazija*, čiji je cilj bio osvajanje, a plijen sredstvo za život, koje su bile formirane od ratničkih elemenata i lišene društvenih klasa nužnih za ujedinjenje osvojenih zemalja, morale su postupno slabiti i ugasiti se. Jedna jedina od tih kneževina mogla je preživjeti i razviti se: bila je to osmanska država. *Gazijska* kneževina, kao i druge, ona je bila jedina koja je znala naći elemente nužne za organizaciju svojih osvajanja, zahvaljujući geografskom položaju i blizini bizantskog glavnog grada koja ju je obavezala da održava stanje neprekidnog rata. Isto kao i drugi anadolski *emiri*, prvi osmanski sultani su uključili u svoje titule naslov *gazi* kojeg su im dali njihovi historiografi, kao što je Ašikpaša-zade, i koji se nalazi na njihovim prvim epigrafskim spomenicima, kao što to svjedoči natpis iz 1377. god. koji se odnosi na gradnju džamije u Brusi, gdje je Orhan nazvan *»sulṭān ibn sulṭān al-ġuzāt, ġāzī ibn al-ġāzī, Šuǧā' ad-dawla wa 'd-dīn, marzbān al-āfāk, pehlevān-i ǧihān, Orḫān ibn 'Uṯmān«*. Također, prema svjedočenju Ašikpaša-zade, postojala su, u prvim stoljećima Osmanskog Carstva, četiri udruženja, od kojih je prvo udruženje *ġāziyān-i Rum*, dok su drugi *ahiyan-i Rum, abdālān-i Rum* i *baciyan-i Rum*. Ali kad se osmanska kneževina pretvorila u carevinu i kada je centralna vlast bila učvršćena, *gazije*, koji su aktivno sudjelovali u osvajanju Anadolije, bili su podvrgnuti autoritetu države, te su udruženja postupno raspuštena. Djelo osvajača bilo je dovršeno; oni su se ubuduće morali maknuti s puta organizatorima carevine.

GAZNEVIDI. Oko kraja samanidskog carstva, nailazi se na turske robove kao namjesnike i vojskovođe. Jedan od njih, Alp Tigin, osvojio je 962. god. grad Gaznu, prema kojem se nazvala dinastija, koja je tu vladala od druge polovice 10. do druge polovice 11. stoljeća. Pod njegovim nasljednicima, Bilge i Sebuk Tiginom *(Sebüktigin)*, proširilo se carstvo sve do Taharistana, Zabulistana, Zemindavara i Gura. Mahmud, najmoćniji Gaznevid, nazvao se emirom i bio od halife počašćen titulom. On je postigao punu neovisnost o Samanidima. Svoj cijeli život proveo je na bojnim pohodima, a među njima i protiv Indije. Kratko prije svoje smrti (1030), imalo je carstvo sljedeće granice: na Zapadu – Perzija, na Sjeveru – Taharistan i Transoksanija, na Jugu – Zemindavar i Kusdar, te na Istoku – Pendžab i Sind. Pod njim je stvarao veliki iranski pjesnik Firdusi. Razračun sa Seldžucima doveo je pod Mesudom I do bitke kod Dendanekana i gubitka Perzije. Unutrašnje svađe i vanjsko-politička razračunavanja obilježavaju sliku sve do propasti dinastije 1190. god. Kao i Seldžuci, i Gaznevidi su bili vjerni pristaše sunitskog Islama. Minareta Gazne i palača Laškari Bazara značajni su svjedoci islamske arhitekture.

GEOGRAFIJA

1) **Riječ »ǧuġrāfiyā« i koncepcija geografije kod Arapa. –**

Izraz *ǧuġrāfiyā* (ili *ǧiġrafiyā, ǧāōġrafiyā*, itd.), naslov djelâ Marinosa iz Tira (oko 70–130) i Klaudija Ptolemeja (oko 90–168) bio je preveden na arapski sa *ṣūrat al-arḍ*, izraz kojeg su neki arapski zemljopisci upotrijebili kao naslov svojih djela. Al-Masudi (umro 956) objašnjava ovaj izraz u značenju *qaṭ' al-arḍ*, »mjerenje zemlje«; on je, međutim, bio upotrijebljen po prvi put u »Poslanicama« *(Rasā'il)* Iḫwān aṣ-Ṣafā' u značenju »karta svijeta i podneblja«. Arapi nisu zamišljali geografiju kao tačno određenu znanost, koja ima specifično značenje i koja može biti predmet istraživanja. Arapska zemljopisna literatura proteže se na izvjestan broj disciplina i napisane su mnoge monografije o različitim aspektima geografije pod naslovima kao što su *Kitāb al-buldān, Ṣūrat al-arḍ, 'Ilm aṭ-ṭuruq*, itd. Al-Biruni smatra vrstu *al-Maṣālik* znanošću koja se bavi utvrđivanjem zamljopisne pozicije lokaliteta. Al-Mukadasi je najbliži većini aspekata geografije u svom *Aḥsan at-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*. Današnja upotreba izraza *ǧuġrāfiyā* u arapskom relativno je novijeg vremena.

2) **Predislamski period i počeci Islama.** – U predislamsko doba spoznaja Arapa u oblasti geografije ograničavala se na nekoliko tradicionalnih i starih pojmova i na toponime Arabije i susjednih zemalja.

Politička ekspanzija Arapa, nakon pojave Islama, u Africi i Aziji dala im je priliku da sakupe obavijesti, obave istraživanja i zabilježe rezultate iskustva različitih zemalja koje su pale pod njihovu vladavinu ili su bile susjedi arapskog carstva. Kako su te obavijesti bile sakupljene u cilju vojnih pothvata ili u druge ciljeve, vrlo je vjerojatno da su one također korištene u topografskim djelima koja su izrađena u prvom abasidskom periodu.

Tek na početku vladavine Abasida i nakon prijenosa glavnog grada Carstva u Bagdad, Arapi su se počeli upoznavati sa znanstvenom geografijom. Osvajanje Irana, Egipta i Sinda dalo im je priliku da izravno upoznaju znanstvena i kulturna dostignuća naroda koji su nastanjivali te kolijevke civilizacije,

* Vidi napomenu na stranici 13.

kao i da zadobiju u vlasništvo ili barem pristup stotinama studija, laboratorija i promatračnica. Ali proces usvajanja tuđeg znanja otpočeo je tek u doba halife Abu Džafara al--Mansura (737–775), osnivača Bagdada. On je imao živi interes za prevođenje znanstvenih djela na arapski, aktivnost koja je trajala 200 godina u muslimanskom svijetu; Barmekidi su također igrali značajnu ulogu u unapređenju znanstvene aktivnosti na dvoru. Prevoditelji su vrlo često i sami bili istaknuti učenjaci, čiji su napori obogatili arapski jezik zemljopisnim, zvjezdoznanskim i filozofskim spoznajama Indijaca, Iranaca i Grka.

3) **Klasično razdoblje (9–11. st.).**

A) *Doba al-Memuna* (813–833). – Upoznati već više od pola stoljeća, od al-Mansurovog doba (754–774) do al--Memunovog halifata, sa indijskom, iranskom i grčkom geografskom znanošću, čija su najznačajnija djela izučavali, Arapi su doživjeli pravu revoluciju u svojoj zemljopisnoj misli. Brojne zamisli, kao što je ona koja je zemlji pripisivala okrugao a ne pljosnati oblik i središnji položaj u svemiru, uvedene su kod njih po prvi put sustavno. Od tada, kur'anski stavci, koji izlažu kozmogoniju, geografiju itd., i predaje korišteni su samo za vjersku potvrdu geografskim djelima ili za poticanje vjernika na izučavanje zemljopisa i zvjezdoznanstva. Tako su početkom 3/9. stoljeća* postojali sigurni stvarni temelji geografske literature na arapskom i prva praktična mjera u tom pogledu bio je pothvat al-Memuna, koji je sakupio oko sebe grupu učenjaka i bio pokrovitelj njihove djelatnosti. Iz toga se ne može zaključiti da li je al--Memunovo zanimanje za zvjezdoznanstvo i zemljopis bilo stvarno i znanstveno ili pak čisto političko. Za vrijeme njegove vladavine, ipak, učinjeni su brojni doprinosi razvoju geografije: izvršeno je mjerenje jednog meridijanskog luka (srednji rezultat je dao 52 i 2/3 arapskih milja za dužinu jednog stupnja, što je vrlo precizna mjera; bile su izrađene astronomske tablice koje su se zvale *az-zīǧ al-mumtahan* (»provjerene tablice«), zahvaljujući zajedničkim naporima zvjezdoznanaca. Na kraju, izrađena je jedna karta svijeta, *as-Ṣūra al-ma'mūniyya*, koju je al-Masudi smatrao boljom od Ptolemejeve i one Marinosa iz Tira, te ih sve tri pregledao i usporedio.

B) *Zvjezdoznanci i filozofi.* – Arapski zvjezdoznanci i filozofi su dali također značajan doprinos matematičkoj i fizičkoj geografiji svojim teorijskim istraživanjima i raspravama. Od doba uvođenja grčke filozofije i astronomije u drugoj polovici 2/8. stoljeća*, u prvoj polovici 5/11. st.* mnoštvo filozofa i zvjezdoznanaca bavili su se različitim problemima matematičke, astronomske i fizičke geografije. Djela grčkih učenjaka već su dala osnov i građu dovoljnu za taj rad. Rezultati tih iskustava, promatranja i teoretske rasprave arapskih učenjaka pohranjeni su u njihovim djelima, uglavnom o zvjezdoznanstvu i filozofiji ili u monografijama o posebnim predmetima kao: mora, planine, itd. Suvremeni i kasniji autori djela iz opće geografije na arapskom često su, ali ne uvijek, ponovili te rezultate, a događalo se i da o njima raspravljaju. Neki od tih autora ponovo su izložili u uvodu svojih djela različite tekuće teorije, grčke ili druge, o danom problemu. Tako je nastala tradicija pisanja o matematičkoj, fizičkoj i humanoj geografiji na početku svih djela koja se bave geografijom; bilo je to značajno, npr., kod Ibn Ruste, al-Jakubija, al-Masudija, Ibn Haukala, itd.

Među istaknutim arapskim filozofima i astronomima, čija su djela koristili i o čijim su teorijama raspravljali geografi, treba navesti Jakuba ibn Ishaka al-Kindija (umro 874?), kojem se pripisuju dva djela o zemljopisu. Jedan al--Kindijev učenik, Ahmed ibn Muhamed ibn at-Tajib as--Serahsi (umro 899), također je napisao dva djela. Ni al--Kindijeva ni djela as-Serahsija nisu sačuvana i njihova mišljenja iz oblasti geografije poznajemo samo preko drugih vrela koja su ih koristila. Izgleda da su ova dva autora koristili djela Ptolemeja i drugih grčkih pisaca, jer nas al--Masudi upućuje da su njihova djela sadržavala ptolemejske podatke o fizičkoj i matematičkoj geografiji i o oceanografiji.

Među drugim filozofima i zvjezdoznancima, čiji spisi služe kao izvori obavijesti o matematičkoj i fizičkoj geografiji je i al-Fezari (druga polovica 2/8. st.*); Ahmed ibn Muhamed ibn Kesir (Kaṯir) al-Fergani (umro poslije 247/861*); Abu Mašar Džafer ibn Muhamed al-Balhi (umro 273/886*); Abu Abdalah Muhamed ibn Džabir al-Betani (umro 317/929*) i drugi. Četvrtina *Poslanica* Iḫwān aṣ-Ṣafā' bavi se *džigrafijom;* napisana oko 980. god., ona je pribavila elementarne pojmove o matematičkoj i fizičkoj geografiji, zasnovane na grčkoj geografiji, jer je glavni cilj autorâ da čitatelja dovedu do ostvarenja jedinstva s Bogom pomoću mudrosti.

C) *Opća geografska literatura.* – U 3/9. st.* napisan je veliki broj značajnih zemljopisnih djela u različitim formama, te izgleda da su Arapi imali na raspolaganju tekstove na pehleviju ili prijevode s tog jezika, koji su se bavili sasanidskim carstvom, geografijom, topografijom, poštanskim linijama i koji su davali bitne pojedinosti o upravi. Mora da su ta djela bila dostupna onima koji su se bavili geografijom i topografijom. Iznenađuje konstatacija da su prvi autori, kao što je Ibn Hurdadbeh (Huradadbih), Kudama i drugi, bili pročelnici poštanske službe ili tajnici, a istodobno i učenjaci. Dakle, u toku 3/9. st.* napisan je veliki broj djela koja su dobila općeniti naslov *al-Masālik wa al-mamālik*. Po svoj prilici, prvo koje je nosilo taj naziv, bilo je djelo Ibn Hurdadbeha, čija je prva verzija napisana 846. god., a druga 885; ono je služilo kao osnova i model autorima knjiga iz opće geografije i visoko ga je cijenila većina geografa koji su se njime koristili. Autor, koji je bio upravitelj pošte i obavijesti, bio je učen čovjek. Razloge, koji su ga naveli da napiše djelo o geografiji, iznio je Ibn Hurdadbeh sām, koji kaže da je htio zadovoljiti halifinu želju, za kojeg je također preveo Ptolemejevo djelo (s grčkog i starosirijskog). Međutim, halifina želja je možda sama proistjecala iz praktične potrebe države. Kudama ibn Džafer al-Katib smatrao je »znanje o putevima« *('ilm aṭ-turuq)* ne samo korisnim za opći tok upravljanja *divanom* nego i bitnim za halifu zbog njegove potrebe za putovanjima ili za kretanjem njegove vojske.

Geografska djela napisana u toku 3/9. i 4/10. st.* mogla bi se podijeliti na dvije velike vrste: 1) djela koja se bave svijetom uopće, ali koja se bave i pojedinostima abasidskog carstva *(mamlakat al-islām);* ona su pokušala dati sve svjetovne obavijesti, koje se ne mogu naći u općoj islamskoj

* Vidi napomenu na stranici 13.

literaturi, i zato je ta kategorija nazvana »profana zemljopisna literatura doba«. Ovi autori opisuju topografiju i cestovni sustav abasidskog carstva, u isti mah dotičući i matematičku, astronomsku, fizičku, humanu i ekonomsku geografiju. Među predstavnicima te vrste mogu se navesti Ibn Hurdadbeh, al-Jakubi, Ibn al-Fakih, Kudama i al-Masudi. Kako je Irak bio najznačajniji centar zemljopisnog izučavanja i kako su brojni zemljopisci pripadali toj zemlji, možemo slobodno upotrijebiti izraz »iračka škola«, da bismo ih obilježili. Međutim, unutar te škole, razlikovale su se dvije grupe: ona koja građu izlaže slijedeći četiri glavne strane (sjever, jug, istok i zapad) i Bagdad smatra središtem svijeta i ona koja svrstava podatke prema različitim *iklimima (iqlīm)*, tj. područjima ili regijama i za koju je, većinom, Meka to središte. 2) Druga kategorija djela predstavljena je spisima al-Istahrija, Ibn Haukala i al-Mukadasija, za koju se upotrebljava izraz »škola al-Balhija«, jer su oni slijedili Abu Zejda al-Balhija. Oni svoja izlaganja ograničavaju na islamski svijet, opisujući svaku provinciju u formi jednog odvojenog *iklima* i ne bave se nemuslimanskim zemljama, izuzev pograničnih oblasti.

1) *Iračka škola.* – Djela Ibn Hurdadbeha, al-Jakubija i al-Masudija razlikuju se od spisa drugih geografa škole dvjema posebnim karakteristikama: najprije, oni slijede iranski sistem *kišvera (kišwar)*, a, zatim, od Iraka čine ekvivalent Iranšahra i počinju njime svoje opise, stavljajući tako Irak u centar arapske regionalne i opisne geografije. Po al-Biruniju, sedam *kišvera* predstavljeni su sa sedam jednakih krugova; središnji *kišver* je Iranšahr, koji obuhvaća Horasan, Fars, Džibal i Irak; on smatra da su te podjele samovoljne, da su u početku ustanovljene iz političkih i upravnih razloga. U stara vremena, veliki kraljevi su nastanjivali Iranšahr i bilo je nužno za njih ostati u središnjoj zoni na jednakoj razdaljini od drugih kraljevstava, a da bi, prema tome, s lakoćom upravljali poslovima. Takva podjela nije imala nikakve veze ni sa fizičkim sustavom ni sa zakonima zvjezdoznanstva, već je zasnovana na političkim promjenama ili etnografskim razlikama. Osnutkom Bagdada, glavnog grada abasidskog carstva, Irak je zauzeo centralni i politički važan položaj u muslimanskom svijetu. Ibn Hurdadbeh je stavio Irak na mjesto Iranšahra, a oblast Sevada, koji se nekada zvao *dil-i Īrānšahr*, zauzima središnje mjesto u njegovom sustavu; s njim je otpočeo opis. I al-Jakubi je Irak smatrao središtem svijeta i »pupkom zemlje« *(surrat al-arḍ)*, ali je za njega Bagdad središte Iraka, jer nije samo najveći grad, neusporedive ljepote, nego i sjedište vlasti Benu Hašima. Pošto zauzima središnje mjesto u svijetu, Irak ima umjerenu klimu, njegovi su žitelji snažni i inteligentni, te posjeduju visok moral. Ali u njegovom zemljopisnom sustavu, Bagdad je spojen sa Samarom, i sa ta dva grada on počinje opis. Slična primjedba o nadmoći Iraka nalazi se u historičara i geografa al-Masudija, koji smatra da je Bagdad najljepši grad na svijetu.

Nasuprot ovim piscima, Kudama, Ibn Rusta i Ibn al-Fakih ne pokazuju nikakvo oduševljenje za Irak ili Iranšahr. U njihovom sustavu, prednost je dana Meki i Arabiji. Kod Kudame, Meka ima apsolutno prvenstvo i sve ceste koje vode u nju opisane su prije onih koje idu iz Bagdada. On daje izvjesno značenje Iraku, ali kao glavnoj provinciji *Mamlakat al-islāma*. On mu, dakle, priznaje značenje, ali samo sa političkog i upravnog stajališta. U njegovom zemljopisnom sustavu lagano se naglasak premješta s iranskog koncepta na ono što bi se moglo imenovati »islamski pristup« geografiji. Slično stremljenje je i kod Ibn Ruste (početak 4/10. st.*), koji se potpuno odvaja od iranske tradicije i pridaje Meki i Medini glavno mjesto u načinu na koji raspoređuje zemljopisnu gradnju. U svom opisu sedam *iklima*, on radije slijedi grčki model, nego što se drži sustava *kišvera*.

U geografskom radu Ibn al-Fakiha na prvom mjestu je također opis Meke, ali je značajan dio djela posvećen Farsu, Horasanu itd., a *iklimi* su opisani po sustavu *kišvera*. Značajna osobina djela Ibn Hurdadbeha, al-Jakubija i Kudame je da je u njima građa raspoređena i opisana tako da se slijede četiri osnovne strane (Istok, Zapad, Sjever i Jug), prema podjeli svijeta na četvrtine. Takva metoda opisa mora da je imala korijen u iranskoj zemljopisnoj tradiciji i, vjerojatno, arapski zemljopisci su imali na raspolaganju model za oponašanje. Po al-Masudiju, Perzijanci i Nabatejci su podijelili nastanjeni dio svijeta na četiri dijela: Horasan (Istok), Bahtar (Sjever), Hurberan (Zapad) i Nimruz (Jug). Međutim, Kudama ukazuje na proizvoljnost takve podjele: za njega su Istok, Zapad, Sjever i Jug samo relativne vrijednosti. Kod Ibn Ruste i Ibn al-Fakiha izvršena je podjela po područjima. Ibn Hurdadbeh, koji se može nazvati ocem zemljopisa, ustanovio je model i stil zemljopisne literature na arapskom. Ali on nije bio izumitelj tog stila i tog tipa; mora da je on imao za model ili primjer neko ranije djelo o tom predmetu; u stvari, vrlo je vjerojatno da mu je bio dostupan arapski prijevod jednog starijeg pehlevijskog djela o Iranu. Njegovo djelo ne odnosi se samo na *Mamlakat al-islām*, nego opisuje i njegove granice, kao i susjedna kraljevstva i pučanstvo. On je dobro poznavao Ptolemejevo djelo, što pada u oči iz njegovog opisa granica nastanjenog svijeta i iz grčke zamisli kontinenata *(Arūfā, Lūbja, Itjūfijā* i *Iskūtijā)*.

Ahmed ibn Abi Jakub ibn Vadih al-Katib al-Jakubi (umro 897) kazuje da je mnogo putovao. On stavlja naglasak na činjenicu da je dobio obavijesti od žitelja zemalja koje su ga zanimale i da ih je provjerio kod vjerodostojnih ljudi. Pišući svoju knjigu, njegov cilj je opis puteva koji vode na granice carstva i u pogranične oblasti; upravo zbog toga se on u posebnoj monografiji bavi historijom i geografijom rimskih zemalja (Bizantskog carstva), a drugo djelo posvećuje osvajanju Ifrikije. Djelo al-Jakubija bavi se, prije svega, topografijom i smjerom puteva, a građa je raspoređena slično kao kod Ibn Hurdadbeha.

Kudama ibn Džafer al-Katib (4/10. st.*) posvećuje jedanaesto poglavlje svog djela *Kitāb al-ḫarāǧ wa ṣan'at al-kitāb* opisu poštanskih postaja i puteva abasidskog carstva. Glavni cilj njegovog djela je opisati *Mamlakat al-islām* i njegove granice, posebno one koje ga odvajaju od bizantskog carstva, koje je smatrao najvećim neprijateljem Islama. U njegovoj geografiji vidljiv je »islamski pristup«, ali se u njoj može razabrati i politički stav, kao što je obrana granica. Njegovo djelo sadrži još i opis ljudi i kraljevstava oko carstva. On se bavi općom i fizičkom geografijom i izgleda da je koristio grčka vrela za obavijesti o regionalnoj i opisnoj geografiji.

Djelo Ibn Ruste (početak 4/10. st.*) pod naslovom *al-A'lāq*

* Vidi napomenu na stranici 13.

an-nafīsa sliči Kudaminom po tome što opisuje Meku i Medinu na samom početku djela koje se bavi regionalnom geografijom. Glavni predmet rada su opće obavijesti o svijetu u cjelini i upravo stoga se u njemu nalaze, uz popis muslimanskih zemalja, i opisi, na regionalnoj osnovi, mnogih zemalja koje se nalaze izvan granica Islama. On se bavi matematičkom geografijom, sistematično i iscrpno, i povezuje različite teorije i mišljenja o mnogim problemima; on izlaže građu o općoj i fizičkoj geografiji i opisuje *iklime* prema Grcima. S obzirom na različite obavijesti, koje su u njemu sadržane, njegovo djelo može se odrediti kao »mala enciklopedija historijskih i geografskih znanosti«.

Kao i Ibn Rusta, i Ibn al-Fakih al-Hamadani raspoređuje geografske podatke na regionalnoj osnovi u svom *Kitāb al-buldān* (napisan oko 903). Opis Meke prethodi svim drugima, a opći raspored djela sliči al-Istahrijevom i Ibn Haukalovom. On umeće u njega izvještaj trgovca Sulejmana o Indiji i Kini, ali posebna odlika njegovog djela je što, uz vjerodostojne obavijesti, sadrži i druga poglavlja sa stihovima i tradicijama ili obavijesti legendarne naravi. Djelo je oskudno u pogledu opće i matematičke geografije.

Abu-'l-Hasan Ali ibn al-Husein al-Masudi (umro 956) spaja u sebi kvalitete iskusnog putnika i istaknutog zemljopisca. Nažalost, njegov vlastiti opis putovanja *(Kitāb al-qaḍāyā wa at-taǧārib)* nije sačuvan, ali se može imati izvjesna predodžba o njemu prema *Murūǧ aḍ-ḍahab wa ma'ādin al-ǧawhar* i *at-Tanbīh wa al-išrāf*, koji su sačuvani. Al-Masudi smatra geografiju dijelom historije, što objašnjava zašto njegova djela izlažu geografiju kao uvod u historiju. On se koristi starim zemljopisnim spisima na arapskom, kao i izvještajima suvremenih putnika i pomorskom literaturom, ali im dodaje obavijesti koje je sam prikupio u toku putovanja ili od osoba koje je susreo. On ne daje nikakvo sustavno topografsko izlaganje o abasidskom carstvu i ne bavi se ni putevima kraljevstva ni poštanskim postajama, ali predočava izvanredan kratak pregled suvremenih spoznaja Arapa o matematičkoj i fizičkoj geografiji. Međutim, glavni doprinos al-Masudija počiva u humanoj i općoj geografiji. On je unaprijedio tu znanost, odbivši neke teorije i zamisli arapskih zemljopisaca, za koje je smatrao da su bez osnova, s obzirom na njegovo vlastito iskustvo i vlastita istraživanja. On čak ne oklijeva ni dovesti u pitanje stare teorije grčkih učitelja, kao što je Ptolemej, npr. postojanje jednog kontinenta u australijskoj hemisferi. U oblasti fizičke i humane geografije, on naglašava utjecaj sredine i drugih geografskih čimbenika na fizički izgled i naravi životinja, biljki i ljudi. Na al-Masudija utjecale su i iranske geografske tradicije, npr. sedam *kišvera*, koje Irak smatraju središnjim *iklimom* i najboljim na svijetu, a Bagdad najboljim gradom, itd.

Značajan geograf tog doba, čiji je utjecaj na razvoj arapske geografije bio raznovrstan i dubok, kao i Ibn Hurdadbehov, jeste samanidski vezir Abu Abdalah Muhamed ibn Ahmed al-Džejhani (prvi dio 4/10. st.*). Nažalost, njegov *Kitāb al-masālik wa al-mamālik* nije sačuvan. Vrlo je vjerojatno da je al-Džejhani koristio originalni tekst Ibn Hurdadbeha, *Kitāb al-masālik*. Imajući povlašteni položaj *vezira* i pišući u Buhari, on je proširio polje svojih istraživanja mnogo dalje u Središnju Aziju i na Daleki istok nego njegovi arapski suvremenici. On je sakupio informacije iz prve ruke, iz različitih vrela, te otuda i značaj njegovog djela. Mnogi arapski zemljopisci koristili su kasnije al-Džejhanijevo djelo.

Ḥudūd al-'ālam, djelo nepoznatog pisca, napisano u Iranu 982. god., jedno je od prvih djela na perzijskom o svjetskoj geografiji. Autor je koristio brojne ranije arapske autoritete i, bez ikakve dvojbe, imao je na raspolaganju primjerak al-Balhijevog djela ili al-Istahrijevog. To djelo otkriva izvanredan napor i brojčanu tačnost. S druge strane, autor se razlikuje od drugih zemljopisaca svojim geografskim i terminološkim uopćavanjima. Njegova originalnost počiva na zamisli o podjeli naseljenog svijeta na »dijelove svijeta« i posebne »zemlje«.

2) *Al-Balhijeva škola.* – Upravo drugoj glavnoj kategoriji opće geografije pripadaju al-Istahri, Ibn Haukal i al-Mukadasi, kao i Abu Zejd Ahmed ibn Sehl al-Balhi (umro 934), po kojem je škola i dobila ime. Al-Balhi je napisao svoje geografsko djelo *Ṣuwar al-aqālīm* (izvorno, komentar uz karte) 920. god. ili malo kasnije. On je proveo oko 8 godina u Iraku i završio je školovanje pod ravnateljstvom al-Kindija. Mnogo je putovao prije povratka u rodni grad i stekao je visoki ugled učenjaka. Međutim, u posljednjem dijelu života, podržavao je pravovjerna mišljenja i napisao je više rasprava koje su bile veoma cijenjene u tim krugovima. Mada tekst al-Balhijevog geografskog djela nije još zasebice utvrđen i mada su rukopisi, pripisani u danom trenutku al-Balhiju, sada poznati kao al-Istahrijevi, još uvijek vrijedi mišljenje (De Goeje), po kojem je al-Istahrijevo djelo dosta uvećano drugo izdanje al-Balhijevog i napisano između 930–933. god., za života al-Balhija. Geografi iz al-Balhijeve škole daju pozitivnu islamsku boju arapskoj geografiji. Osim njihovog ograničenja uglavnom na islamske zemlje, oni pridaju značenje geografskim zamislima koje nalaze oslonac u *Kur'anu* ili su temeljene na predajama i kazivanjima Poslanikovih drugova, itd.; npr. oni uspoređuju kontinente sa velikom pticom, što je u skladu sa predajom koja se pripisuje Abdalahu ibn Amru ibn al-Asu. Isto tako, kopno, okruglog oblika, okruženo je »opasujućim oceanom« kao ogrlicom, a dva »zaljeva« tog oceana (Sredozemno more i Indijski ocean) nasrću jedan na drugog, ali se ne miješaju, odvojena al-Barzahom, »barijerom« u al-Kulzumu, što je kur'anska zamisao. Također, nasuprot nekim geografima iračke škole, geografi al-Balhijeve škole pripisuju Arabiji središnje mjesto u svijetu, budući da se u njoj nalaze Meka i Kaba. Ta nova stremljenja metodologije i način raspravljanja o geografiji postali su osnovna osobina geografa te škole i, po svoj prilici, bili su vrhunac prvog procesa po kojem je Meka dobila prednost nad Irakom kod jedne grupe geografa. Prvi predmet tih geografa bio je opisati isključivo *bilād al-islām*, domen koji su podijelili na 20 *iklima*, govoreći, ipak, i o nemuslimanskim zemljama u svojim uvodnim bilješkama. Temelj podjele tih »provincija« nije ni iranski sustav *kišvera* ni grčki sustav klima; on je teritorijalni i čisto fizički. To je stanovit napredak u odnosu na prethodne metode i ovaj rad je na neki način moderan. Kako upućuje Ibn Haukal, on ne slijedi model 7 *iklima* (sa karte u al-Kavazijanu), jer je on, mada tačan, pun zbrke i predočava preklapanja granica »provincija«. On također izrađuje po jednu odvojenu kartu za svaku sekciju koja opisuje položaj svake »provincije«, njezine

* Vidi napomenu na stranici 13.

granice i druge zemljopisne karakteristike. Značajan doprinos tih geografa je što su oni sistematizirali i proširili polje geografije, uključujući u nju i nove sadržaje u cilju da je pokažu korisnijom i zanimljivijom, jer vjeruju da se za nju zanima šira javnost, kraljevi, ljudi *muruwwe* i glavni predstavnici svake klase. Može se reći da su oni uveli element perspektive u kartografiju, osim ustanovljavanja regionalnih karata na znanstvenijim osnovama; izradili su planiglob koji pokazuje različita »područja« *bilād al-islāma* i druge neislamske oblasti zemlje. Njihov cilj bio je da ih predoče u dotjeranoj perspektivi i da pokažu njihov relativni položaj i veličinu. Ali kako on nije prikazivao pravi oblik i prostranstvo (krug, četverokut ili trokut) odnosnih *iklima*, svaka od njih predstavljena je u uvećanoj formi. Njihovo grafičko predstavljanje tih područja na čisto fizičkoj osnovi vjerojatno je prvo iskustvo te vrste u arapskoj kartografiji. Te al-Istahrijeve i Ibn Haukalove karte u tom su pogledu bolje od al-Idrisijevih, koji dijeli 7 klima u smislu širine na 10 uzdužnih sekcija i izrađuje kartu za svaku sekciju posebno, tako da karte ne predstavljaju više geografske jedinice, već geometrijske podjele. Al-Istahri, Ibn Haukal i al-Mukadasi izlažu po prvi put koncept zemlje određen geografskim izrazima i idu čak dotle da utvrđuju granice svake od zemalja upravo kao što su utvrdili i granice 4 glavna svjetska kraljevstva.

Prije svega, Abu Ishaku Ibrahimu ibn Muhamedu al-Farisiju al-Istahriju (prva polovica 10. stoljeća) treba, izgleda, pripisati širenje ideja al-Balhijeve škole; ne zna se mnogo o njegovom životu, osim da je mnogo putovao i unio rezultate svog vlastitog iskustva u svoju knjigu *al-Masālik wa al-mamālik*. Gotovo da nema sumnje da je to djelo zasnovano na Abu Zejd al-Balhijevom. Al-Istahrijevo djelo služilo je kao vjerodostojno vrelo obavijesti geografima te škole; prevedeno na perzijski, ono je postalo temelj brojnih perzijskih djela o geografiji.

Abu-'l-Kasim Muhamed ibn Haukal, rodom iz Bagdada, završio je oko 977. god. svoj *Kitāb ṣūrat al-arḍ*. Još od mladosti zanimao se za geografiju i mnogo je putovao između 943. i 968; gajio je takvu ljubav prema geografiji da se, za vrijeme svojih putovanja, nije nikada odvajao od al-Džejhanijevih djela, te djela Ibn Hurdadbeha i Kudame. O prva dva kaže da su ga toliko zaokupila da je bio nesposoban posvetiti i najmanju pažnju drugim korisnim znanjima ili tradicijama. Ipak, bio je potaknut napisati svoje djelo činjenicom što nije bio zadovoljan nijednim od onih koja su postojala o toj disciplini. Namjeravao je poboljšati al-Istahrijevo, na koje je naišao, ali njegove namjere nisu mogle biti nedvosmisleno prihvaćene, jer sličnost između djela ova dva geografa upućuje da je Ibn Haukal vjerojatno mnogo dugovao al-Istahriju. On ipak, bez ikakve dvojbe, zauzima svoje mjesto među istaknutim zemljopiscima tog doba, jer je on u kartografiji samostalan i individualista koji ne slijedi od riječi do riječi druge. Osim toga, daje novu dokumentaciju koja proizlazi iz njegovih putovanja ili koju je prikupio na osnovu kazivanja. U toku više stoljeća, on je bio vjerodostojno vrelo kasnijim zamljopiscima.

Abu Abdalah Muhamed ibn Ahmed al-Mukadasi (umro 1000), autor djela *Aḥsan at-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*, vrlo je originalan znanstveni geograf. On, s punim pravom, misli da je arapsku geografiju utemeljio na novim osnovama i dao joj novo značenje i širi raspon. Smatrajući tu disciplinu korisnom za brojne društvene kategorije, kao i pripadnike različitih zanimanja, proširio je njezino polje uvodeći različite sadržaje, od fizičkih osobina izučavanog *iklima* do izgleda, jezika i rase, običaja, vjera i sekti, karaktera, širina i duljina, teritorijalnih podjela, smjerova puteva i razdaljina. On smatra da znanost nije ona koja se dostiže zaključivanjem po sličnosti, nego istraživanjem i izravnim obavijestima; tako, stavlja naglasak na ono što je stvarno promatrano i shvatljivo. Od ranijih autora posuđuje bitno, »ne okradajući ih«. Njegovo djelo, po prirodi vrela informacija, može se podijeliti na tri dijela: njegova vlastita promatranja, obavijesti dobivene od vjerodostojnih osoba, elementi izvučeni iz djela napisanih o tom predmetu. Al-Mukadasi je jedan od onih arapskih zemljopisaca, koji raspravlja o geografskoj terminologiji i specifičnom značenju nekih riječi i izraza, dajući osim toga, u uvodu svom djelu, sažetak i kazalo *iklima*, oblasti itd., na veću korist čitateljima koji žele brzo steći predodžbu o njegovom sadržaju ili ga koristiti kao vodič. Za razliku od al-Istahrija i Ibn Haukala, al-Mukadasi dijeli *mamlakat al-islām* na 14 *iklima* (7 arapskih i 7 nearapskih), možda da bi se prilagodio vjerovanju po kojem je postojalo sedam klima na sjeveru ekvatora i sedam na jugu, ideja koja se pripisuje Hermesu, legendarnoj osobnosti koju Arapi poznaju kao starog egipatskog filozofa. On se razlikuje od Abu Zejda al-Balhija i al-Džejhanija, koje, u svakom slučaju, smatra autoritetima *(imamima)*. Značajna osobina njegovog djela je ta što on, kao *mufassir* (komentator *Kur'ana*), opsežno raspravlja o nekim pitanjima koja se odnose na opću geografiju, npr. mora itd., da bi ih usuglasio sa podacima odgovarajućih kur'anskih stavaka.

D) *Trgovina i istraživanje; pomorska literatura.* – Značajan aspekt arapske zemljopisne literature tog doba je pojava pomorske literature i izvještaja s putovanja, koji su obogatili znanje Arapa o regionalnoj i opisnoj geografiji. To je najprije bilo moguće zahvaljujući političkom rasprostiranju muslimana i snažnom vjerskom afinitetu koji su oni pokazivali jedni prema drugima bez obzira na nacionalnost ili rasu i, na drugom mjestu, nevjerojatnom razvoju arapske trgovačke aktivnosti. Putovanja i istraživanja poticana su različitim faktorima, posebno hodočašćem u Meku, misionarskim žarom, poslanstvima, službenim ekspedicijama, trgovinom i, ne na zadnjem mjestu, pomorskim zanatom.

Još od vrlo starih vremena, Arapi su igrali posredničku ulogu u trgovini između Istoka (Indije, Kine itd.) i Zapada (Egipta, Sirije, Rima itd.). Ali, utemeljenjem Bagdada i razvojem luka Basre i Sirafa, stvarno i osobno sudjelovanje Arapa počelo se širiti sve do Kine na istoku i do Sofale na istočnoj obali Afrike. Oni su naučili od Perzijanaca umijeće plovidbe, u čemu su premašili učitelje i, u 9. st., arapski pomorci bili su potpuno upoznati sa monsunima i vjetrovima; njihovi brodovi plovili su ne samo duž obala, nego i izravno iz Arabije u Indiju; oni su izvanredno poznavali različite tjesnace mora koje se prostiralo između Perzijskog zaljeva i Kineskog mora i koje su oni dijelili na sedam mora, dajući svakome posebno ime. Oni su isto tako plovili iz Adena u istočnu Afriku do Sofale i slobodno su se kretali po

Crvenom, Sredozemnom, Crnom i Kaspijskom moru, kao i na izvjesnom broju plovnih rijeka kao što su Nil i Hind. Mada su njihove lađe bile male, u poredbi sa kineskim, i mada je Indijski ocean bio pun kitova, oni su odvažno poduzimali duga i opasna putovanja. Koristili su pomorske karte *(rahmānī* i *dafātir)*. Al-Masudi navodi imena izvjesnog broja kapetana i stručnjaka za Indijski ocean koje je poznavao. Al-Mukadasi daje također ime jednog iskusnog trgovačkog pomorca koji ga je savjetovao u pogledu oblika Indijskog oceana. Ahmed ibn Madžid govori o jednoj staroj karti *rehmaniji* koju su sastavili Muhamed ibn Šadan, Sehl ibn Eban i Lejs ibn Kehlan (koji su živjeli pred kraj 9. st.), ali ih sve smatra ispod prosjeka. Kako nijedna od ovih karata nije sačuvana, nije moguće tačno ustanoviti doprinos ovih starih arapskih pomoraca brodarskoj geografiji.

Razvojem arapskog pomorstva, također se proširila i trgovina. Jakom političkom moći na Srednjem istoku i ekspanzijom ekonomije kod njih, Arapi su postigli veliko značenje kao trgovci na Istoku. Ne samo da se njihova trgovina širila, nego se i pojačala. Oni su uobičavali čak razmjenu sa primitivnim plemenima otoka Andaman i Nikobar, čiji jezik nisu razumijevali. Arapska trgovina sa Kinom opala je pred kraj 9. st., jer se priča da je u toku seljačke pobune Huang Čaoa (878 n.e.) bio pobijen u Kini veliki broj stranaca. Od tog trenutka, arapske lađe na plove više dalje od Kale, luke istočne obale Malezijskog poluotoka, koja danas ne postoji.

Arapi su, iznad svega, trgovinskim pobudama bili potaknuti da istražuju nove zemlje, a rijetko željom za istraživanjem. Mada postoje izvještaji o nekim starim istraživačkim avanturama, izgleda da je većina nevjerojatnog sadržaja, npr. priča koju je stvorio tumač Selam sa svog putovanja do zidina Goga i Magoga, po nalogu halife el-Vasika (842–847). Priča jednog mladog Kordovca, koji se otisnuo sa grupom prijatelja na Atlantski ocean i vratio nešto kasnije obogaćen, sadrži možda jedan stvarni temelj. U cijelini, Arapi tog doba nisu dali nikakav bitan doprinos spoznajama naslijeđenim od Grka. Međutim, izvan sumnje je da su za neke oblasti, kao što su sjeverna i istočna Afrika, istočna Azija, centralna Azija, Indija i neke druge zemlje, njihove obavijesti bile sigurnije i produbljenije.

Činjenica da Arapi nisu istraživali nepoznate oblasti, čak ni one o kojima su imali teorijsko znanje, može se objasniti s više faktora: čim bi njihov trgovački interes bio zadovoljen, oni nisu imali potrebe ići dalje; na drugom mjestu, osim toga, neki pojmovi i predrasude nisu prestali vladati njihovom mišlju i odvraćali su ih da se upuštaju u neustrašive pothvate (npr. Atlantik je bio more Tame i blatan izvor, *al-'ayn al-ḥami'a*). Iz nekih razloga, oni su više plovili na jug nego na istočnu obalu Afrike, jer su vjerovali da tamo postoji nagla plima i morski potresi, mada je al-Biruni, oslanjajući se na dokaz koji je utvrđen u 9. st., naime otkriće u Sredozemlju daski koje su potjecale od lađa iz Indijskog oceana, prihvatio ideju da je ono u vezi sa Atlantikom uskim prolazima južno od izvora Nila. Napokon, vjerovanje da se susreću ljudožderska plemena istočne Indije mora da je spriječilo Arape da plove dalje na istok.

Među sačuvanim izvještajima sa putovanja iz tog perioda, jedan od najstarijih je onaj koji se pripisuje trgovcu Sulejmanu, koji je poduzeo više putovanja u Indiju i Kinu, te opisao svoje dojmove o zemljama i ljudima koje je sreo u svome *Aḫbār aṣ-Ṣīn wa al-Hind* (850). Djelo je svjedočanstvo živog znanstvenog interesa kojeg su imali arapski trgovci, prenoseći arapskim čitateljima tog doba neobična obavještenja o udaljenim zemljama Istoka. Tu priču je po prvi put objavio 916. god. Abu Zejd al-Hasan iz Sirafa, zajedno s drugim izvještajima koje je sakupio i provjerio, u djelu pod naslovom *Silsilat at-tawārīḫ*. Abu Zejd je, izgleda, bio bogata osoba i, mada sam nije putovao, gajio je živ interes za prikupljanje obavještenja iz usta putnika i trgovaca i za njihovo bilježenje. Bar dva puta je susreo al-Masudija i izmijenjao s njim mnoge obavijesti. Al-Masudi, koji je najčišći istraživački duh svog doba, mnogo je putovao i oplovio više mora, posebno Kaspijsko i Sredozemno. Mora da je raspravljao sa Abu Zejdom o otkriću, pored Krete, daski s jednog broda koji je plovio Indijskim oceanom; bilo je to jedinstveno čudo, jer se vjerovalo da nema nikakve veze između Sredozemlja i Oceana. Al-Masudi dolazi do zaključka da je jedino moguće da su te daske bile ponesene prema istoku, u Istočno more (Pacifik), zatim prema sjeveru i napokon, *halidžom* (*ḫalīǧ*, izmišljeni kanal koji teče iz sjevernog »opasujućeg« oceana u Crno more), prema Sredozemlju. Činjenica da ova dva autora spominju to jedinstveno otkriće dokazuje značenje koje su oni pridavali zemljopisnim problemima; ona pokazuje također da je u to doba zanimanje za geografiju bilo dinamično, dok je kasnije postalo statično.

Zanimljiv autor iz tog doba je Buzurg ibn Šahrijar, kapetan iz Ramhurmuza (912–1009) koji je oko 953. god. napisao zanimljivu knjigu o moru pod naslovom *Kitāb 'aǧā'ib al-Hind*. Djelo sadrži zabavne i neobične priče o avanturama mornara na istočno-indijskim otocima i u drugim dijelovima Indijskog oceana. One su, po svoj prilici, napisane za prosječnog čitatelja i, mada su većinom fantastične, ne može im se potpuno zanijekati istinitost niti ih se može zanemariti u ozbiljnom izučavanju arapske geografije. Izgleda da je u to doba postojala izrazita naklonost za čudesne i zabavne priče, činjenica koja je potvrđena postojanjem više arapskih rukopisa koji se bave tzv. literaturom *adžaiba*.

Taj period bio je u cjelini obilježen duhom istraživanja i iznalaženja. Ali pomorska literatura, čiji je najveći dio izgleda izgubljen, suprotstavlja se teorijskim spoznajama grčkih i drugih vrela. Tako, katkad, postoji proturječje između teorije i prakse, a to je osnovni problem s kojim se susreću arapski zemljopisci i putnici. Bio je to sukob teorije i prakse, koji je konačno odredio smjer razvoja arapske geografije u kasnijoj epohi. Kada su »praktičari« ustupili mjesto »teoretičarima«, posigurno je opadala arapska geografija. Teško je objasniti zašto kazivanja mornara, putnika, trgovaca nisu ulijevala povjerenje, ali je, vjerojatno, veliki broj djela te pomorske literature nestao iz nemara ili neprijateljstva.

E) *Al-Biruni i njegovi suvremenici.* – 5/11. st.* može se smatrati vrhuncem razvoja arapske geografije; u stvari, spoznaje Arapa, posuđene od Grka i drugih naroda koje su oni uvećali zahvaljujući istraživanjima, promatranjima i putovanjima, dostigle su visok stupanj razvoja. Osim toga, geografija je zauzela posebno mjesto u arapskoj literaturi i odoma-

* Vidi napomenu na stranici 13.

ćile su se i usvojile različite forme i metode predočavanja građe.

Značaj al-Birunijevog doprinosa arapskoj geografiji je dvostruk; s jedne strane, on predstavlja kritički sažetak cjeline spoznaja tog doba i, kako je također poznavao doprinose geografiji Grka, Iranaca, Indijaca i Arapa, mogao je obaviti usporedni studij tog predmeta. On upozorava da su Grci bili napredniji od Indijaca, što podrazumijeva obavezu da se usvoje metode i tehnike prvih. Ali on nije krut i podržava određen broj značajnih teorija koje se ne slažu sa grčkim tezama. S druge strane, kao zvjezdoznanac, on izračunava ne samo geografski položaj više gradova, već mjeri i dužinu jednog stupnja širine, vršeći tako jednu od tri značajne geodetske operacije u historiji arapskog zvjezdoznanstva. On je postigao značajan napredak u općoj, fizičkoj i humanoj geografiji. Oslanjajući se na gore spomenuto otkriće u Sredozemlju daski s broda koji je plovio Indijskim oceanom, on je nagovijestio stotinjak godina kasnije teorijsku mogućnost postojanja kanala koji vežu Indijski ocean i Atlantik južno od Mjesečevih brda i izvora Nila, ali teško pristupačnih zbog plima i žestokih vjetrova; on iz toga zaključuje da je, prema istoku, Indijski ocean prodro u sjeverni kontinent (Aziju) i da je, u zamjenu, otvoren kanalima, isto tako kontinent prodro u Indijski ocean prema zapadu; more je tu kanalima vezano sa Atlantikom. Dakle, mada on teorijski ustanovljava mogućnost plovidbe oko južno-afričke obale, to oplovljavanje muslimani nikada nisu izveli. Ideja se, međutim, održala sve do dolaska Portugalaca, kada je an-Nahrvali sugerirao da su oni možda mogli poduzeti taj put. Al-Biruni je shvatio da je kontinent okružen vodom, da se centar »mase zemlje« pomjera i izaziva fizičke promjene na svojoj površini (npr. plodne zemlje postaju neplodne, vodu zamjenjuje zemlja i obratno). On je vrlo jasno izložio tri različite zamisli i granice nastanjenih dijelova zemlje tog doba, služeći se, izgleda, suvremenim vrelima koja su bila nedostupna ranijim zemljopiscima. Opisujući detaljno Indiju, on je dao originalan doprinos regionalnoj geografiji.

Među zvjezdoznancima 5/11. st.* zaslužuju da budu spomenuti: Ibn Junus, Abu-'l-Hasan Ali ibn Abderahman (umro 1009). Dok je al-Biruni radio u Indiji i drugdje, Ibn Junus je vršio vrijedna istraživanja u promatračnici na brdu Mukatamu u Egiptu, pod pokroviteljstvom fatimidskih halifa al-Aziza i al-Hakima. Rezultati tih promatranja, pohranjeni u *az-Zīǧ al-kabīr al-Ḥakimī* postali su, za naučnike muslimanskog Istoka, značajno vrelo zvjezdoznanskih i zemljopisnih spoznaja.

Među zemljopiscima i putnicima-suvremenicima al-Birunija – nalazi se pjesnik i putnik ismailit Nasir-i Husrev (umro 1060 ili 1061), čiji izvještaj pod naslovom *Safarnāma,* napisan na perzijskom, sadrži osobna iskustva autora u Meki i Egiptu i opise tih krajeva.

Abu Ubajd Abdalah ibn Abdelaziz al-Bekri (umro 1094) najbolji je predstavnik leksikografije svog doba, u onom dijelu što se odnosi na toponime. Njegov geografski rječnik *Mu'ǧam mā 'sta'ǧam min asmā' al-bilād wa al-mawāḍi'* izvanredno je geografsko-literarno djelo. On u njemu, uglavnom, izučava ortografiju toponima Arapskog poluotoka, iznoseći svjedočanstva koja je izvukao iz arapske literature, stare poezije, hadisa, tradicija, itd. Njegovo drugo geografsko djelo, *Kitāb al-masālik wa al-mamālik,* nije cjelovito sačuvano. Međutim, al-Bekri je više književnik nego geograf.

4) **Period sređenja (12–16. st.)** – Od 6–10. st. arapska geografija pokazuje stalne znake opadanja. Proces je bio nejednak i, s nekim izuzecima, kao što su djela al-Idrisija i Abu-'l-Fide, opća razina stvaranja niska je u odnosu na prethodnu epohu. Znanstveni i kritički stav prema ovom predmetu i značaj koji se pridavao vjerodostojnosti obavijesti, koji su bili obilježje ranijih pisaca, ustupili su mjesto običnim ponavljanjima i sažecima tradicionalnih i teorijskih spoznaja koje se nalaze u ranijim djelima. Bio je to, na svoj način, period sređivanja zemljopisnog znanja i literature, i on se može podijeliti na osam širokih kategorija:

- opća geografija
- kozmološka djela
- literatura o *zijaretima*
- geografski rječnici *(mu'ǧam)*
- izvještaji s putovanja
- pomorska literatura
- zvjezdoznanska literatura
- regionalna geografska literatura.

Opća geografija. – Tradiciju, koju počiva na opisu svijeta uopće, kao što su to radili zemljopisci klasičnog perioda, još uvijek su slijedili neki autori tog doba, ali su bila rijetka djela koja su obrađivala isključivo muslimanski svijet, jer se i samo abasidsko carstvo raspadalo. Metoda opisa i predočavanja također je različita od one ranije. Primjećuje se težnja za približavanje astronomske i opisne geografije, a grčki utjecaj još uvijek je nadmoćan u nekim djelima, dok je perzijski utjecaj relativno umanjen, možda zbog razvoja geografske literature na perzijskom. Ali ta aktivnost se proširila, a oblasti, kao što su Sirija, Sicilija i Španjolska, postale su značajni centri geografskih istraživanja; tu su nastala vrlo značajna djela.

Među djelima koja se odnose na opću geografiju i astronomiju treba navesti *Muntahā al-idrāk fī taqsīm al-aflāk* Muhameda ibn Ahmeda al-Harakija (umro 1138–1139); *Kitāb al-ǧuġrāfiyā* Muhameda ibn Abi Bekra az-Zuhrija iz Granade (koji je živio oko 1137); *Nuzhat al-muštāq fi iḫtirāq al-āfāq* aš-Šerifa al-Idrisija (umro 1166); *Kitāb al-ǧuġrāfiyā fī al-aqālīm as-sab'a* Ibn Saida (umro 1274); *Taqwīm al-buldān* Abu-'l-Fide (umro 1331).

Djelo az-Zuhrija zasniva se na grčkom sustavu *iklima* i predstavlja stremljenje da se približe astronomska i opisna geografija. Al-Idrisijevo djelo, koje također predstavlja to stremljenje, lijep je primjer arapsko-normanske suradnje u geografskoj aktivnosti, jer je ono bilo izrađeno u Palermu pod pokroviteljstvom normanskog kralja Rodžera II. Al-Idrisi, princ iz hamudidske dinastije, nije bio ni čuveni putnik ni iskusan geograf prije nego što je otišao na dvor Rodžera II; cilj Rodžera II, pozivajući ga k sebi, izgleda da je bio da ga iskoristi u političke svrhe; međutim, nema sumnje da se Rodžer II zanimao za geografiju; on je okupio na svom dvoru ekipu zvjezdoznanaca i zemljopisaca. Njegovi napori, po prvi put u historiji arapske kartografije, urodili su uspostavom sedamdeset regionalnih karata, koje su slijedile ptolemejski sustav klima, i konstrukcijom jedne velike srebrne plani-

* Vidi napomenu na stranici 13.

sfere. Cjelina dokumentacije, dobivene kako iz suvremenih vrela tako i grčkih i arapskih, svrstana je po različitim sekcijama, od kojih je svaka činila opis odgovarajuće karte. Djelo je značajan doprinos fizičkoj i opisnoj geografiji. Ibn Saidovo djelo zasniva se na sustavu klima; ono također daje dužine i širine mnogih lokaliteta, što olakšava njihovo nanošenje na kartu.

U isto doba, Sirija je postala značajno središte geografske aktivnosti. Abu-'l-Fida, sirijski princ, historičar i geograf, dovršio je svoj veliki kompendij opće geografije 1321. god. To djelo daje koordinate određenog broja lokaliteta i bavi se geografijom na regionalnoj osnovi. Ono je sustavno izloženo i proteže se na opisnu, zvjezdoznansku i humanu geografiju. Izgleda da je autor koristio suvremena vrela, jer se u njegovom djelu nalaze nove informacije.

Kozmološka djela. – U toku tog perioda pojavilo se više djela koja se bave ne samo geografijom, nego i kozmologijom, kozmogonijom, astrologijom i drugim sadržajima te vrste. Njihov glavni cilj izgleda da je bio ponuditi, na sustavan i solidan način, prosječnom čitatelju spoznaju o svijetu. Autori su, bez sumnje, koristili ranija arapska vrela, ali je, u cjelini, građa predočena bez kritičkog duha i u njoj više nije riječ o istraživanjima, te potpuno nedostaje interes za to.

Sklonost ka sastavljanju djela te vrste, uglavnom se duguje opadanju obrazovanosti i znanja, što je utjecalo na razvoj geografskih spoznaja.

Toj kategoriji pripadaju: *Tuḥfatal-albāb (ili al-aḥbāb) wa-nuḫbat al-'aǧā'ib* Abu Hamida al-Garnatija (umro 1169–1170); *'Aǧā'ib al-buldān* i *Āṯār al-bilād* al-Kazvinija (umro 1283); *Nuḫbat ad-dahr fī 'aǧā'ib al-barr wa al-baḥr* ad-Dimaškija (umro 1327); *Ḥarīdat al-'aǧā'ib we farīdat al-ġarā'ib* Ibn al-Vardija (umro 1457).

Literatura o *zijaretima*. – Posebna značajka tog perioda je izrada izvjesnog broja djela koja se bave lokalitetima koji imaju vjersko značenje ili mjestima hodočašća *(ziyāra)*; ona nisu čisto opisna ili topografska, već obrađuju sveta mjesta Islama, grobove svetih ljudi, *tekije* sufija i *ribate,* kao i određene obrazovne ustanove *(medrese)* u različitim šerijatskim školama, itd. U njima se nalaze i pojedinosti o toponimiji različitih gradova, kao što su Meka ili Damask. U cjelini, djela te vrste žele biti vjerski vodiči za hodočasnike i poklonike i odražavaju period vjerskog protudjelovanja u Islamu. Među reprezentativnim djelima tog tipa literature, mogu se navesti: *Išārāt ilā ma'rifat az-ziyārāt* al-Herevija (umro 1214); *ad-Dāris fī ta'rīḫ al-madāris* Abdelkadira Muhameda an-Nuajmija (umro 1250).

Geografski rječnici. – Tradicija geografskih izučavanja, koja se bila razvila u Siriji, donijela je brojne plodove. Osim kompendija Abu-'l-Fide i literature o *zijaretima,* Jakut al-Hamavi (umro 1229) izradio je jedno od najkorisnijih djela arapske geografske literature, *Mu'ǧam al-buldān.* Dovršen 1224. god., taj rječnik toponima, koji sadrži također i historijske i sociološke podatke, u vezi je sa književnim i znanstvenim tradicijama ranijeg perioda i predstavlja zbir zemljopisnih spoznanja tog doba. Kao znanstveno pomagalo, ono je čak i danas neophodno za izučavanje arapske historijske geografije. Činjenica da je Jakut krunisao svoje djelo uvodom o arapskim geografskim teorijama i koncepcijama, kao i fizičkoj i matematičkoj geografiji, pokazuje širinu autorovog znanja. To djelo predstavlja također period razvoja arapske geografije, u kojem su učenjaci namjeravali sastaviti geografske rječnike, što je bilo nemoguće bez ukupnosti djela koja su se pojavila u tom dobu i bez žive geografske tradicije u Siriji. Drugo značajno Jakutovo djelo je *Kitāb al-muštarik waḍ'an wa al-muḫtalif ṣaq'an,* napisano 1226. god.

Izvještaji s putovanja. – U toku tog perioda, spoznaje Arapa u opisnoj i regionalnoj geografiji znatno su obogaćene pojavom brojnih putopisa na arapskom. Uobičajenim razlozima za putovanja, hodačašće u Meku ili misionarski žar, priključuje se širenje političkih i vjerskih utjecaja muslimana, posebno na Istoku, što ovima otvara nove obzore i više prilika za zaradu.

Među najznačajnijim izvještajima s putovanja treba navesti: djelo al-Mazinija (umro 1169); *Riḥla* Ibn Džubejra (umro 1217); *Ta'rīḫ al-Mustanṣir* (napisano oko 1230) Ibn al-Muavira; *Riḥla* an-Nabatija (umro 1239), al-Abdarija (umro 1289), at-Tajibija (1299) i at-Tidžanija (1308). Mada ti izvještaji imaju veliko značenje za Srednji istok, Sjevernu Afriku i neke dijelove Evrope, jer daju suvremene i često precizne obavijesti, djelo Ibn Batute (umro 1377), pod naslovom *Tuḥfat an-nuẓẓār,* ostaje najznačajniji putopis na arapskom u srednjem vijeku o Indiji, azijskom Jugoistoku i drugim zemljama Azije i Afrike.

Pomorska literatura. – U toku ovog perioda, pomorska aktivnost Arapa ograničavala se na Sredozemlje i Indijski ocean. U prvom, arapska mornarica, uzeta u širem smislu, nije nikad postala sasvim moćna. Ona se uvijek više bavila pomorskim ratovima sa kršćanskim brodovljem i katkad je čak stotinjak ljudi bilo uključeno u pohode. Isto tako, mada su ga arapski pomorci veoma dobro poznavali, plovidbe na Atlantiku još uvijek su se plašili, te se zna samo za jedan pokušaj Arapa te vrste, i to onaj Ibn Fatime (1250); iz priče o njegovom putovanju, sačuvane u Ibn Saida, proizlazi da je on išao sve do Bijele planine (identificirane sa Cap Blanc) duž zapadno-afričke obale. Općenito, teško je procijeniti doprinos Arapa s tog mora pomorskoj geografiji, jer se ne zna mnogo o njihovim izvještajima. Ali nastankom Osmanskog Carstva u Maloj Aziji, osmanska mornarica postala je najmoćnija u Sredozemlju.

U Indijskom oceanu, međutim, arapski pomorci očuvali su svoje značenje sve do dolaska Portugalaca. Šihab ad-din Ahmed ibn Madžid (datum njegovog rođenja ili smrti je nepoznat) upravljao je god. 1498. brodom Vaska de Game iz Malindija, na istočnoj obali Afrike, do Kalikuta u Indiji. Taj događaj predstavlja preokret u historiji arapskog brodarenja i trgovine na Istoku, jer je dolazak Portugalaca imao za njih nepovoljan učinak; pomorska moć Arapa bila je srušena, a njihovu trgovinu Portugalci su sustavno upropaštavali.

Ibn Madžid, koji je proveo više od 50 godina svoga života na pučini, može se smatrati jednim od najvećih arapskih pomoraca svih vremena. On je napisao trideset pomorskih djela i također je jedan od najznačajnijih arapskih autora o oceano-

* Vidi napomenu na stranici 13.

grafiji, brodarenju, itd.; njegovi doprinosi stavljaju se na istu razinu sa najboljim učenjacima tog doba; najznačajniji mu je prilog *Kitāb al-fawā'id fī uṣūl 'ilm al-baḥr wa al-qāwā'id.*

Sulejman ibn Ahmed al-Mehri, Ibn Madžidov suvremenik, ali mlađi, drugi je značajan pomorac tog doba. On je također autor pet pomorskih djela, napisanih u prvoj polovici 10/16. st.*, među kojima *al-'Umda al-mahriyya fī ḍabṭ al-'ulūm al-baḥriyya,* napisano 1511–1512. i *Kitāb šarḥ tuḥfat al-fuḥūl fī tamhīd al-uṣūl* imaju posebnu važnost.

Djela Ibn Madžida i Sulejmana al-Mehrija vrhunac su spoznaja Arapa u oblasti pomorske geografije. Ti pomorci koristili su izvanredne pomorske karte koje su, vjerojatno, sadržavale meridijane i paralele. Oni su također koristili brojne usavršene instrumente i mnogo su koristili zvjezdoznanstvo za plovidbu. Nema dvojbe da je njihovo poznavanje mora, i posebno Indijskog oceana, bilo vrlo poodmaklo, jer su oni detaljno opisali u svojim djelima obale, putove, itd. zemalja koje su posjetili. Bili su im poznati i brojni otoci Istočne Indije.

Zvjezdoznanska literatura. – U toku tog perioda bila su napisana vrlo značajna djela iz zvjezdoznanstva, a jedan od najistaknutijih zvjezdoznanaca tog doba bio je timuridski princ, matematičar Ulug-beg (umro 1449). Ali može se reći da je sa smrću Ulug-bega nestala i zvjezdoznanska literatura, jer je to bio posljednji znanstveni napor od strane jednog muslimanskog princa, prije perioda opadanja islamskog društva, da se revidiraju Ptolemejevi podaci i ostvare samostalna astronomska promatranja. Rezultati Ulug-begovih istraživanja, u kojima su također sudjelovali njegovi suradnici, pohranjeni su u *Zīǧ-i ǧadīd-i sulṭānī.*

Regionalna geografska literatura. – Između 7/13. i 10/16. st.* pojavila se opsežna geografska literatura, kako na perzijskom tako i na arapskom, na regionalnoj ili »nacionalnoj« osnovi. Mada zemljopisci tog doba nisu dali nikakav značajan doprinos, spoznaje iz oblasti regionalne geografije obogatile su se zahvaljujući nekolicini historičara i zemljopisaca. Sačuvane su tradicije klasičnog perioda, ali se nikakva originalnost nije pojavila u shvaćanju ili praksi; nije ostvaren nikakav bitan napredak u astronomskoj, fizičkoj i humanoj geografiji. Razvoj regionalne geografske literature u to doba usko je vezan uz širenje Islama i islamske političke moći na Istoku i duguje pažnji koju su muslimanski vladari pridavali historiografiji i geografiji, prije svega iz političkih razloga.

U Iraku i Mezopotamiji, starim centrima geografske aktivnosti, malo je šta napisano u ovo doba; *Meārat Kudšē* Bar Hebreusa (umro 1286) otkriva jak utjecaj islamske tradicije i sadrži polukružnu kartu svijeta. U Egiptu i Siriji razvila se, pod Ejubidima i Mamelucima, literatura *ḥiṭaṭa.* Zanimanje za literaturu *adžaiba* i starog Egipta, počev od Ejubida, izazvalo je proizvodnju zbirki fantastičnih opisa i priča o starim kraljevima te zemlje i drugih priča osrednje zanimljivosti. Međutim, u ta pričanja uključena su originalnija obavještenja o islamskim državama Istoka, Indije i drugih zemalja. Među autorima, koji su pisali o tome, potrebno je navesti Ibrahima ibn Vasif Šaha (koji je pisao 1209), an-Nuvajrija (umro 1332), al-Makrizija (umro 1441–1442), Ibn Fadlalaha al-Umarija (umro 1348), al-Kalkašandija (umro 1418). U Sjevernoj Africi, al-Hasan ibn Ali al-Marakuši napisao je *Ǧāmi' al-mabādi' wa al-ġāyāt,* koji daje širine i duljine koje je, dijelom, ustanovio autor. *Muqaddima* Ibn Halduna sadrži geografsko poglavlje, suglasno tradiciji koju su slijedili neki arapski historičari, a koje predočava opis svijeta kao uvod u historiju.

U Iranu, Središnjoj Aziji i Indiji, neka historijska djela na perzijskom bave se regionalnom i opisnom geografijom, a napisane su također i neke monografije o općoj geografiji. Geografska djela uglavnom se temelje na ranijim arapskim autoritetima, ali su suvremene obavijesti priključene općim pričama o osvajanjima. Među glavnim djelima mogu se spomenuti: *Fārs-nāma* Ibn al-Balhija napisana početkom 6/12. st.*; *Nuzhat al-qulūb* Hamdalaha al-Mustaufija (umro 1340); *Ǧihān-nāma* Muhameda ibn Nedžiba Bekrana (napisana za šaha Horezma, Muhameda, 1200–1220), koja sadrži neke interesantne obavijesti o geografiji Transoksijane; *Maṭla' as-sa'dayn* Abderezaka as-Samarkandija (umro 887/1482)*; *Haft iqlīm* Emina Ahmeda Razija (napisano 1594), biografsko djelo koje sadrži brojna, geografski vrijedna, obavještenja.

GIRAJ (*Girāy*), nadimak članova dinastije koja je vladala Krimom od početka 15. stoljeća do godine 1783. Obitelj potječe od Toga Temura, mlađeg sina Čingiz-hanovog sina Džočija. Mongke Temur, *han* Zlatne horde (1267–1270), dodijelio je Krim i Kafu na dar svom sinu Urangu Temuru. U toku građanskih ratova, koji su, od početka 1359. god. remetili posjede Zlatne horde, potomci Toga Temura sudjelovali su u borbi i potraživali *hanat;* oni su uspjeli, napokon, ustanoviti na Krimu državu, koja nije ovisila o drugim hanovima koji su vladali u Ulug Jurtu, centru Zlatne horde. Sačuvan je jedan primjerak novca iz 1393–1394. god., kovan na Krimu od Taš-Temura, s njegovim vlastitim imenom, i drugi iz 1394–1395. god., koji nosi ime Taš-Temura na jednoj i Toktamiš-hana na drugoj strani. U bitkama Toktamiša protiv Timura, zatim protiv Edigua, potomci Toga Temura bili su uvijek na strani Toktamiša i, s vremena na vrijeme, prepuštali su vlast na Krimu hanovima koje je podržavao Edigu. Po smrti Edigua, 1419. god., Gijasudin, sin Taš-Temura, preuzeo je vlast na Krimu, gdje nalazimo njegovog brata Devlet-Birdija kako vlada 1427. god. Od tog trenutka, dinastija se posvetila održavanju svoje moći na Krimskom poluotoku i, kada se ukaže prilika, osvajanju Saraja, čime bi ponovo postala gospodarica *hanata* Zlatne horde.

Po lokalnoj tradiciji na Krimu, Gijasudin, u skladu s običajima Zlatne horde, bio je odgojen od strane svog *atalika* koji je pripadao plemenu Kereja i kasnije je, iz štovanja prema svom *ataliku,* dao svom najstarijem sinu ime Hadži Kerej; ubuduće, članovi te obitelji nosili su nadimak Kerej/Giraj. Ime je sastavljeno od *ker* »gorostas« i deminutivnog dodatka – *ey.* To ime, koje su nosili različiti dijelovi plemena, nalazi se kod Kazaka, Turkmena, Bašdžirta, Burjata i Mongola, sa različitim izgovorima: Kerej, Kirej, Kiraj, množ. Kereit. Kada je Čingiz-han oslabio moć kereitskog vladara Ong-hana, jedan dio njih pobjegao je prema zapadu, a drugi

* Vidi napomenu na stranici 13.

su se raštrkali među mongolska plemena. Tako su Kereiti, bilo da su pobjegli ispred Mongola, bilo da su se smiješali s njima, bili rasuti na širokom teritoriju koji je išao od zapada sve do Krima. Sve do nedavno, taraklijski ogranak Uvak-Kireja živio je nomadski među Kazacima u dolinama Irtiša, Sari-Sua i Čua.

Kereji su činili jedno od četiri glavna plemena *(kešik)*, na kojima je počivao hanat Zlatne horde. Kereji, smješteni istočno od Dona i na sjevernom Kavkazu, dali su svoju podršku Hadži Giraju. Nadimak Giraj nosio je samo jedan od njegovih sinova, Mengli, ali su ga kasnije usvojila sva djeca i potomci Menglija; nosili su ga također i neki begovi Širina koji su bili oženjeni ženama iz kraljevske obitelji.

Hadži Giraj sklopio je savez sa osmanskim sultanom Mehmedom II, 1454, i taj su savez podržavali njegovi nasljednici. Godine 1475, pozvani od Eminek Mirze da mu pomognu u borbi protiv Đenovljana koji su izazivali unutrašnje nerede, Osmanlije su odmah odgovorili i zauzeli đenovljanske tvrđave južnog Krima; Mengli Giraj, oslobođen je zatvora i vraćen na prijesto kao vazal osmanskog sultana.

Na početku, vladari Giraji sklopili su savez sa Velikim moskovskim vojvodama protiv *hanova* Zlatne horde (koji su vladali u Saraju i namjeravali obnoviti vlast na Krimu) i protiv Jagielona iz Poljske. Ali, nakon 1520. god., hanovi Krima željeli su, kao zakoniti nasljednici, baštiniti Zlatnu hordu i, kada su Rusi počeli ugrožavati Kazan, poduzeli su protiv njih odlučnu bitku koja je imala karakter vjerskog pothvata *(gaza)*. Godine 1521, Sahib Giraj postao je han Kazana; tri godine kasnije, on je otišao u Carigrad i, do proljeća 1532. god., zamjenjivao ga je Safa Giraj. Kada se, oktobra 1532. god., Sahib Giraj vratio kao han Krima, napao je Ruse i, nakon duge borbe, obitelj Giraj morala je ustupiti bazen Volge i stari glavni grad Zlatne horde, Taht-ili (Ulug Jurt); Kazan je bio izgubljen 1552. god. a Astrahan 1554. Od toga doba Giraji, koji su do tada željeli voditi neovisnu politiku, služili su se osmanskom zaštitom od ruske prijetnje i sve su tješnje surađivali sa Osmanlijama u ratovima u Centralnoj Evropi i protiv Perzije. Prva zajednička vojna akcija bio je pohod na Moldavsku 1476. god., druga, pohod na Moldavsku Sulejmana I 1538. god.

Osmanlije su koristili obitelj Giraja kao posrednika u svojim političkim vezama sa sjevernim državama: poljski i ruski poslanici morali su se najprije predstaviti na hanovom dvoru, prije nego što se pokažu pred Portom.

Područja. – U *jarliku* o Hadži Giraju iz 1453. god., glavni grad je spomenut kao »Orda-i muazzam Kırk-yirde Sarāy«. Njegov novac iz 1441. god., kovan je u »Beldet-i Kırımu«, a onaj iz 1443. u »Kırk-yiru«. Pod Mengli Girajem, dvor je bio prenesen iz utvrđenog uporišta Kırk-yira u dolinu, blizu mjesta koje se zvalo Bagčesaray (Simferopolj). U *jarliku*, Hadži Giraj zahtijeva suverenitet nad Tamanom, Kipčakom i Kabartajem. U svojim *jarlicima*, vladari Giraja daju sebi titulu *»Uluğ orda ve uluğ yurtnın ve Dešt-i Kıpčaknın ve taht-ı Kırımnın... Čerkesnin ve Tat bile Tavğačnın Uluğ Pādišāhı ve hem Uluğ Hānı«*. U nastojanju za uspostavom suvereniteta nad Dešt-i Kipčakom (stepa na sjeveru Crnog mora) i Čerkezijom, hanovi poduzimaju duge borbe koje im donose djelomične uspjehe, osobito pod Sahib Girajem I. Sultani iz obitelji Giraja slani su da upravljaju, s titulom *ser-asker sultan*, teritorijima hanata u Kuban, Budžak i Jedisan. Kao što su to činili i hanovi Zlatne horde prije njih, i ovi su hanovi tražili godišnji danak u novcu i krznima (poznat pod imenom *tuyš* i *bölek*) od ruskih i poljskih vladara. I kako su hanovi zahtijevali još uvijek suverenost nad lukama južne obale Krima (Tat-ili), Osmanlije su im ustupili, počev 1484. god., godišnji dodatak *(sāliyāne)*, koji se naplaćivao na carinske prihode (milijun i po *akči* godišnje). Mehmed Giraj I i neki kasniji hanovi pokušali su ustanoviti izravnu kontrolu nad tim lukama.

Dinastija je javno priznala suverenost osmanskog sultana po prvi put u pismu Mengli Giraja mjeseca jula 1473. god. Mada su novi odnosi, koji su proizašli iz jačanja osmanske suverenosti, kasnije predstavljeni tako kao da su proizišli iz posebnog sporazuma, tekstovi na koje se pozivaju nisu istiniti iskazi.

Počevši od Mengli Giraja, svaki *han* imao je jednog *kalgaja* (također: *kagalgaj*) kao *veli ahda*, »zakonitog nasljednika«, a počev od 1584, drugog *veli ahda*, zvanog *nūr ad-dīn (nuradin)*. Po zakoniku, *Kanun-i Džengizi türe, yasa, kalgaj* je morao biti hanov brat; kada bi prijestolje postalo slobodno, *kalgaj* bi postajao han, a *nūr ad-dīn – kalgaj*. Neki su hanovi pokušali da ove položaje dodijele svojim sinovima, ali su iz toga proizašli neredi i građanski ratovi. Kada je plemenska aristokracija Krima, ravnajući se po svom »ustavu« *(türe)* i ne izvještavajući o tome Portu, imenovala *kalgaja* novim hanom (kako je bio slučaj za Gazi Giraja I i Toktamiš Giraja), osmanski sultan ga je odbio priznati i iz toga su nastali žestoki sukobi; ali obično, na opredjeljenje Porte utjecali su *kalgaji* koji su bili na funkciji. Među 40 hanova, 24 su bila *kalgaji* i 5 *nūr ad-dīni*.

Od vremena Seadet Giraja (1524–1532), uobičajilo se da se jedan od hanove braće šalje kao talac u Carigrad. Dvojica od tih talaca (Islam Giraj II i Bahadir Giraj I) poslani su na Krim kao hanovi. Izabrani han dobivao je svoju povelju o postavljenju izravno iz ruku osmanskog sultana koji mu je predao *hanlık teşrifatı* (sablju, zastavu, *kalpak* sa surgunom, ukrašen draguljima i plašt od samurovine). Kada bi bio neki vojni pohod, sultan bi slao hanu poklon od 40.000 zlatnika zvan *čizme-baha*, koji se razdjeljivao trupama hanove kuće i *mirzama*. Sultan je mogao svrgnuti, pritvoriti ili protjerati hana; katkada je nad njim izvršavana i smrtna kazna. Kada je trebalo imenovati hana, Porta se obično sporazumijevala sa Širin-begom, poglavarem plemenske aristokracije Krima. Kada bi se jedan han peo na prijestolje, talac i drugi članovi dinastije, koji su smatrali da su u opasnosti, bježali bi na osmanske posjede i nastanjivali se na *čiftlicima* raznih oblasti Rumelije (Islimje, Janbolu, Tekirdag, Čataldža). Kada bi smjena na osmanskom prijestolju bila osporavana, za obitelj Giraj se smatralo da i ona u njoj ima pravo.

Ogranak obitelji, poznat pod imenom Čoban Girajlar, izdigao se krajem 16. st. *Kalgaj* Feth Giraj poslao je natrag u njezinu zemlju, za otkup, kćer jednog poljskog vlastelina, koja je bila zarobljena; na povratku, ova je rodila sina; ali Feth Giraj je odbio priznati ga kao svog i pokušao ga je ubiti. Izvjesni Hadži Ahmed, koji je pratio djevojku, sakrio je dijete u Moldavsku i kada je Feth Giraj bio ubijen 1596. god. doveo ga je na Krim. Imenovan je za *nūr ad-dīna* s imenom

Devlet Giraj; njegovi nasljednici su se, pogrdno, zvali »Čoban Girajlar«. Mada je jedan član tog ogranka, Adil Giraj, bio imenovan za hana (1665–1670), kasniji su hanovi poricali da je ta grana obitelji bila kraljevske krvi i nisu više dodjeljivali zvanja njezinim članovima.

Na temelju člana 3 rusko-osmanskog ugovora u Kučuk Kajnardžiju (17. jula 1774), dva su potpisnika priznala samostalnost obitelji Giraj, ali su, 21. jula 1783, Rusi zauzeli i pripojili Krim. Godine 1785. Osmanlije su razmatrali da imenuju jednog od članova te obitelji za hana tatarskih plemena Budžaka; 1787. god., kada je bio objavljen rat Rusiji, taj plan je proveden i Šahbaz Giraj, sa titulom hana, i kasnije Bath Giraj, borili su se u osmanskim jedinicama na čelu Tatara iz Budžaka. Članom 6. ugovora iz Jašija 1792. god. Osmanlije su priznali rusko pripojenje Krima.

GLAZBA. *Općenito:* islamska glazba u najširem smislu je glazba svih naroda, na čiju je kulturu udarao pečat islamski duhovni i politički zavještaj. U prvom redu u to spadaju narodi Prednje Azije i sredozemnih zemalja, Arapi, Perzijanci i Turci; u ograničenijem smislu, narodi područja utjecaja koja su granična i udaljena. Pri svoj postojećoj mnogostrukosti glazbenih stilskih dometa, koji se područno i etnički razlikuju, opravdan je zajednički pojam na temelju jedinstvene kulturne osnove, a prije svega su to neke temeljne značajke, koje se u glazbi islamskih naroda podjednako održavaju i koje su pridonijele nazivu »islamska glazba« (i: arapska, arapsko-islamska ili prednjeorijentalna glazba). U temeljne karakteristike spadaju: 1) fenomen *mekama;* 2) ritam *ika (usul);* 3) ornamentika *tahsin.*

Mekam (a. *maqām,* množ. *maqāmāt*) označava prvotno mjesto skupljanja za predavanje, a onda mjesto pjevača pred halifom. Kao pravila za »mišljenje u melodijskim oblikovnim tipovima« (E. Gerson-Kiwi), kao melodijski modeli, *mekami* su bili stalni predmet islamskih melodijskih modela. Safi ad-dīn (u. 1294) postavio je sustav od 12 glavnih *mekama,* koji je za teoriju ostao obvezatan. Osim toga, postojalo je sijaset daljnjih *mekama,* koji se mogu objasniti kao teoretski izvodi ovih prvih ili su nove tvorbe glazbene prakse. Premda su navodi brojeva različiti od zemlje do zemlje, nabrojano je ukupno otprilike 520 *mekama.* Oni opisuju modalni sustav islamske glazbe s njezinim najtananijim tonskim stupnjevanjem, u kojem se, takoreći, odražava ono glazbeno-tehničko, kao i izvanglazbeno. Konkretno, svaki *mekam* prikazuje se kao modalni vodič, pri čemu početni ton, nosivi ton i završni ton imaju formalno određeno, oblikovno značenje. Tipični melodijski obrti ornamentalne vrste su istumačivi momenti odvijanja *mekama,* koji se posebice u instrumentalnim improvizacijama *(taksim)* umjetnički izvodi. Već je i Ibn Sina (Avicenna) nastojao *mekame* samo čisto znanstveno promatrati u smislu tonske sistematike, pa ipak uz fenomen *mekama* povezuje izravno izvanglazbene predodžbene komplekse, koje on ne može odijeliti, te koji djelomično određuju čak način izvođenja, npr. ako se *mekam* mogao koristiti samo za utvrđeno doba dana kojem je on pripadao. Određenim *mekamima* su se pripisivale posebne emocionalne vrijednosti, oni su se stavljali u vezu s kozmičkim elementima, pojedinim pridodavali znaci »kruga sa životinjama« i imali odlučujuću funkciju u liječničkom umijeću. Antičko učenje o etosu nalazi se zaključeno u teoriji *mekama. Mekam* ovim postaje krajnje složena tvorba medija glazbe, koji je tako udaljen od jezika. *Mekam* se može nazvati principom, koji se na raznolike načine putem procesa glazbenog stvaranja ozbiljuje u glazbenim strukturama. Na njima se tek mogu pojmovno shvatiti metode i tehnika, glazbene – a možda i izvanglazbene – odredbene veličine, premda danas predodžbeni sadržaji, koji pripadaju *mekamu,* jedva još djeluju u punom opsegu i često se svode na praktično upotrebljivi tonski materijal.

Islamska glazba, kao i teorija *mekama,* proizvela je također vlastitu teoriju glazbenog ritma *(īqā', uṣūl),* čija se osobitost izvodi iz arapskog jezičnog naglaska. Od al-Farabija i Ibn Sine, koji su se poglavito razlikovali između »vezanih« i »nevezanih« metara, preuzeta je njezina teorija od svih kasnijih glazbenih teoretičara. Predislamska glazba koristila je samo malo jednostavnih temeljnih ritmova, koji su od kraja 7. st. sistematizirani i u naredno doba stalno proširivani. Perzijski i turski utjecaj doveo je do pojave sve novih *īqā'āt* (ritmičkih uzoraka), čiji se broj – sa svakako jako različitim navodima – procjenjuje između 110. i 300. Pri tome se mora uzeti u obzir da, u međuvremenu, mnogi ovi uzorci nisu više korišćeni i da se popis sveo na, katkad, regionalno nakloni izbor. *Īqā'āt (uṣūl)* su pravila za samostalne ritmičke tipove kretanja, ciklički uzorci, koji u sebi predstavljaju dijelom krajnje složeno strukturiranu tvorbu i koji mogu pokazati prilične dužine (npr. ritam *havi* = 128/4). Njihova unutrašnja organizacija sadrži istodobno kombinaciju simetričkih i asimetričkih odnosa. Kao cikličke tvorbe, oni se po jednokratnom prolasku sve do kraja komada stalno nepromijenjeno ponavljaju. U toj osobini, oni su u jakoj opreci razvitku melodije. Pa ipak se treba oprezno odnositi spram mišljenja, koje se može često naći u literaturi, da ritmički uzorci samostalno idu pored prave skladbe, u neku ruku vode vlastiti život bez bitnog odnosa spram melodije. Glazbeni komad stvoren je kako »u jednom *mekamu*« tako i »u jednom ritmu«, a to znači podoban je *īqā'āt* iz početka za moment, koji tvori oblik i određuje oblik skladbe, što je odlučujući pokazatelj za vrlo bliski odnos između melodije i ritma.

Ornamentika *(taḥsīn),* kao karakteristična temeljna crta islamske glazbe, nije puki umjetni postupak ukrašavanja, koji slučajno ovisi o povremenoj tehničkoj sposobnosti nekog glazbenika. Ako se može, recimo, pri ostvarenju nekog *mekama* odrediti njegova pravilnost pomoću prikaza melodijske linije u određenom slijedu različitih faza tonalnosti, to je, idući preko toga, izgrađivanje melodijskih uporišta, koja tvore melodijsku liniju, stvaralački čin, pri kojem se sloboda glazbenika sastoji upravo u tome da izabire unutar silno bogatog repertoara melizmatičkih obrta i da melodičku liniju ornamentalno oblikuje u individualni oblik. Otuda se događa da jedan i isti glazbeni komad, pri istoj melodijskoj liniji, može imati različite »izraze«. Ornamentalni repertoar je baština i zavještaj islamskog razumijevanja glazbe, unutar čijih granica ostvarenje glazbe nikada ne može biti prosta reprodukcija, nego uvijek novo stvaranje.

U instrumentalnoj glazbi, pored repertoara ukrašavanja (obrti), stvoreni su na određenim mjestima u glazbenom toku simultani zvuci (kvarte, kvinte, oktave, rjeđe terce), no koje sa višeglasjem u zapadnom smislu nema nikakve veze. Takvo višeglasje ne poznaje tradicionalna islamska glazba. Ljudski

glas je ishodišna tačka za zvukovni ideal u islamskoj glazbi. Vibrirajuća, grleno-suzbijena izvedba pjesme je karakteristična, a isto tako iskidano otkidanje dugo izdržavanih tonova. U pjesmi su umetnuti interjekcioni slogovi, koji često zaključuju rijetke stihova, nosioci umijeća ukrašavanja. Instrumentalna glazba blisko se oslanja na tu stilistiku.

Islamska glazbena teorija *('ilm al-mūsīqā)* samostalno je dalje razvila i izgradila baštinu grčke antike. Njezini najistaknutiji zastupnici potječu iz Arabije, Sirije, Perzije i Turske. Pitanje je, da li je glazbena teorija, koja je bila dio filozofsko-prirodoznanstvene učene zgrade, uvijek predstavljala stvarno stanje glazbe. Osnov islamske glazbe do danas je dijatonički niz od sedam tonova, koji se kao instrumentalni vodič na kratkovratoj lutnji *(ud)* odnosno dugovratoj *(tanbur)* prikazuje postavljanjem određenih prstiju. Pored čvrstih zahvata (svežnji), koji istodobno postavljaju najvažnije intervale, nadaje se pomoću daljnjih pokretnih svežnjeva mogućnost da se oktava podrazdijeli na mnogo malih stupnjeva. Tako nastaju, već prema vrsti aritmetičkih ili geometrijskih operacija, mnogostupnjeviti vodiči materijala, iz kojih se mogu, po određenim pravilima, sastaviti upotrebni vodiči, koji tvore skale za *mekame*. Al-Kindi, al-Farabi i Ibn Sina htjeli su na temelju diobe svežnjeva na lutnji postaviti obvezatne vodiče materijala. Al-Farabi je nabrajao više od 25 tonskih stupnjeva u oktavi. Rješenje, koje najviše odgovara tradicionalnoj islamskoj glazbi, dosegao je Safi ad-din sa tonskim sustavom od 17 stupnjeva. Glazbeno-teoretska razjašnjavanja nisu nikada prestala, te se i danas vode. Prvi međunarodni kongres za arapsku glazbu održao se 1932. god. u Kairu, a drugi je slijedio u povodu 1.000 godišnjice Kaira 1969. god. Ostali kongresi za glazbu bili su 1963. u Kartagi, 1964. u Rabatu, 1967. u Alžiru, 1967. u Bagdadu i 1969. u Fesu.

Mnogonavođena islamska odbojnost spram glazbe nije utemeljena na *Kur'anu*, nego tek na jednom broju hadisa, koji su nekim pravovjernim učenjacima raznih škola dali argument, po kojem se »slušanje glazbe« *(as-samā')* ubraja u »zabranjene radosti« *(al-malāhī)*, od kojih su se Poslanik i njegove pristaše uzdržavali. Unatoč svemu tome, Islam je uvijek imao i razvijao bogati glazbeni život; osnovano je tvrđenje da je »od kolijevke pa do groba glazba u Islamu bila sveprisutna« (H. G. Farmer). Treba ukazati na to da su pojmovi »religiozna glazba«, »umjetnička glazba« i »narodna glazba« historijski, sociološki i sustavno suviše bez obrisa da bi mogli islamski glazbeni život precizno i pristalo raščlambeno obuhvatiti. Religiozna glazba Islama nalazi svoj izraz u pozivu na molitvu *(ezan)*, koji mujezin uči (uzvikuje) sa minareta, nadalje u učenju (recitiranju) *Kur'ana*, koje se, suprotno čisto glazbenom »pjevanju« *(ġinā')*, izvodi »uzvišenim glasom« *(takbīr)*. Na kantilaciju upućuje sam *Kur'an* na temelju svoje prozodičke strukture; izvođenje je melodijsko, ali nipošto ustaljeno, jer su prozodičko vokaliziranje i punktacija shvaćeni kao pravilo tek početkom 15. st., tako da su postojale po područjima velike razlike u načinu izvođenja kantilacije. Od 9. st., vjerojatno, utjecalo je svjetovno izvođenje na religiozno; danas se razlikuje jedan više kantilirajući stil izvođenja *(šar'ī)* i jedan više glazbeno-koncertantni stil *(bi-'l-alḥān)*. Nadalje, treba navesti religiozne glazbene oblike derviških bratstava, od kojih je posebice glazba mevlevija, od 13. st., igrala važnu ulogu u islamskoj glazbi. (S pravom je mevlevijski red nazvan »glazbenom školom Osmanskog Carstva«.) Pored ovih oblika, postoje mnoge jednostavne pjesme religioznog sadržaja koje je pjevao narod.

Umjetnička glazba je bila osobito glazba na vladarskim dvorovima i u obrazovanim gornjim slojevima. Od početka Islama, ona je započela u velikim središtima Carstva i otamo se širila. O ranom dobu poznato je relativno malo podataka. Ali po predaji su Meka i Medina važile kao raj »prvih pjevača«. Iz doba Umajada, s glavnim gradom Damaskom, potječu već mnoga svjedočanstva o glasovitim dvorskim pjevačima, instrumentalistima i skladateljima. Kao prvi glazbenik i instrumentalist naveden je poimence Tuvais *(Ṭuways*, u. 710). Glazba je cijenjena umjetnost i uživa visoki ugled. Perzijski utjecaj na arapsku glazbu može se osjetiti putem sjajnih glazbenika, djelomično oslobođenih robova, koji su glazbu izučavali u Siriji i Perziji i mjerodavno utjecali na opći glazbeni razvoj, koji su dalje provodili od njih, često, ne manje važni učenici. Treba tu navesti Ibn Misdžaha (u. oko 715) i Ibn Muhriza.

U »zlatno doba« abasidske vladavine, posebice za vlade Haruna ar-Rašida, glazbeni razvitak je bio u najvećem cvatu. Trajnu slavu postigao je glazbenik Ibrahim al-Mausili i njegov sin Ishak, koji je tzv. »arapsku klasičnu školu« doveo do vrhunca, dok je u isto vrijeme tzv. »perzijsku romantičku školu« vodio Ibrahim al-Mahdi. Zirjab, najglasovitiji Ishakov učenik, bio je Mausiliju dorasli umjetnik, koji je zbog toga bio odgurnut ka Španjolskoj, gdje je stvorio »klasični andaluzijski stil«, koji je preko Granade kasnije dospio u arapske sredozemne zemlje i tamo se koristio. Razračunavanje između velikih, već klasičnih stilskih pravaca i novih utjecaja, koji su pridošli s daljnjim tokom političke povijesti, nipošto nije rastvorno djelovalo na islamsku glazbu; ono je, štoviše, pridonijelo njezinom daljnjem razvoju i učvršćenju.

Neki od posve brojnih umjetničko-glazbenih vrsta i oblika su *taksim (taqsīm)*, *mekam*-izvođenje u instrumentalnoj improvizaciji i njezin premac, vokalna improvizacija *lejali*, *pešrev* je instrumentalno izvođena četvorodjelna uvertira s međuigrama, koja se izvodila kao uvod, recimo, mevlevijskog ceremonijala *(āyīn)* ili, kao ugaoni stavak u odmjerenom izvedbenom slijedu *(faṣl)* koji se sastojao od više stavaka, igra nosivu ulogu. Nauba *(nawba)*, središnji umjetnički oblik u islamskoj glazbi, jedna je vrsta svite, koja se sastoji od više komada, a koja se izvodi vokalno odnosno instrumentalno. Isto tako može ona označavati jedan pojedinačni komad. Posebice u Sjevernoj Africi, nauba *(nuba)* je značajna kao veliki oblik *(nawbat Ġarnāṭa*, po čijem se imenu može otčitati španjolsko porijeklo). Ukupno su poznate 24 *naube*, no koje se po broju različito razdjeljuju na sjevernoafričke zemlje. Pored instrumentalne glazbe, vokalne skladbe u svome oblikovanju upravljaju se ka brojnim pjesničkim oblicima. Pojedine islamske zemlje pokazuju katkad ovdje svoje vlastite osobitosti. Vojna glazba izgradila je samostalne oblike i razlikuje se od umjetničko-glazbenih sastava svojim većim osobljem i korišćenjem nekih instrumenata koji se inače jedva koriste (npr. trube).

Islamska narodna glazba također raspolaže velikim bogatstvom oblika, pri čemu su ljubavne i starinske pjesme, tužaljke i svečane pjesme, pjesme uz rad, svadbu, kolijevku, epske pjesme, balade i specifično narodski, glazbeno izvo-

đeni, pjesnički uzorci važne vrste. Uz to idu isto tako mnoge vrste narodnih igara.

O sadašnjem stanju islamske glazbe ne može se dati sažeti sud. Slika novijeg razvitka je mnogostruka i nejedinstvena. Ako je narodna glazba u islamskim zemljama sasvim netaknuta, premda i ona trpi promjene, to na umjetničko-glazbenom području razračun s evropskom glazbom vodi obilju pojava koje više ne mogu biti obuhvaćene pod pojam »islamska glazba«. Podizanjem konzervatorija, visokih glazbenih škola i drugih ustanova, ponajprije u velikim gradovima islamskih zemalja, danas se nastoji kako na njegovanju tradicionalne glazbe, tako i na interesu za smislenu integraciju evropske glazbe u islamski glazbeni život.

GONULIJA (t. *gönüllü*), riječ koja znači »dobrovoljac« i koja je upotrebljavana u Osmanskom Carstvu kao stručni izraz (katkad sa pseudo-perzijskim pluralom *gönüllüyān*) za označavanje tri istaknute ustanove.

1) Još od prvog doba Osmanskog Carstva, dobrovoljci u bitkama zvali su se *gönüllü;* njihova veza sa *mutatavviama, gazijama* starijih muslimanskih država je očevidna. Velik dio *gazija* i *akindžija* iz *udža* (pograničnih teritorija) osmanske države bili su *gonulije* te vrste. Obećanjem dodjele *timara* i *ulufi,* država je ohrabrivala ljude da se pridruže vojsci, posebno kada se pripremao neki značajni pohod; sačuvan je (u registrima kadije iz Bruse) tekst *fermana* pisanog prije pohoda na Moldavsku iz 1484. god., kojim je sultan naredio da se objavi u tom smislu jedan proglas preko telala, a navedeno je da je grupa *gonulija* došla iz Anadolije pridružiti se osmanskoj vojsci koja je napala Cipar (1570). Dobrovoljce te vrste nalazimo u cijeloj osmanskoj historiji, a bio je to glavni način za domaće muslimane da postanu timarije ili da dosegnu rangove *Kapı-kulları,* jer su dobrovoljci, koji su se istakli, dobivali *timare* ili *zeamete* ili su pak bili primljeni u stranačke odrede (*Gurabā*). Drugi su bili naimenovani u odjele *gonulija,* koji su vršili garnizonsku službu u carskim tvrđavama i primali *ulufe.* U 17. i 18. st. rastuća potreba za ljudima učinila je da se dobrovoljački *bajrak* razvije i da su bile vrbovane trupe *gonulija* koje su primale plaću; mora da je to bio nastavak stare tradicije.

2) U 16. st. nalazimo jedan organizirani odjel pod imenom *gönüllüyān* u većini tvrđava u Carevini, u Evropi, Aziji i u Egiptu. On je ličio odjelima *mustahfizlara* i *bešlijana* (*beşlüyān*) i karakterizirala ga je činjenica da su njegovi članovi služili kao vojnici za pogubljenja, da su primali plaću (*ulufe*) i većinom započinjali kao dobrovoljci. On je bio organiziran, kao i *Kapı-kulları,* u *džemaate* i *buljuke.* Označene su dvije glavne grupe: *Sağ Gonüllüler* i *Sol Gönüllüler.* U glavnim tvrđavama, oni su činili dva *džemaata, süvārī* (konjica) i *piyāde* (pješadija). Svakim *džemaatom* rukovodio je *aga,* a bio je podijeljen na *buljuke* sa po 10–30 ljudi. Prvi pješadijski *bölük* (*buljuk*) zvao se *ağa bölüğü,* a drugi *kethuda* (*kahya*) *bölüğü;* prvi *bölük* pješadije bio je *kethuda bölüğü.* Svaki *bölük* imao je jednog *bölük-başı* (ili *ser-bölük*). Godine 1616., dnevna plaća *age* iznosila je 50 *akči,* sekretara (*katib*) i *kethude* 20–25; svaki *ser-bölük* primao je 10–20 *akči.* Godine 1556. *gonulije* iz Kaira primali su između 10 i 16 *akči:* god. 1718. oni iz Niške tvrđave primali su dnevno 14. Brojni sastav svakog *džemaata* bio je tačno utvrđen. U 16. st., kada su se upražnjavala mjesta, kao odgovor na *tezkiru bega* ili *defterdara ejaleta,* sultanov *berat* dodjeljivao ih je dobrovoljcima, koji su se istakli na granicama, *yarar yiğitler* i *yoldaşlar,* sinovima *gonulija* i janjičarima. U tvrđavama su postojali posebni *džemaati* umirovljenika i *kul-oğulları* u vezi sa *gonulijama.*

Gonulije su iz tvrđava mogli biti pozvani da idu u rat ili da sudjeluju u bitkama na granicama. Oni koji su se isticali, mogli su dobiti *timare;* u 17. st. događalo se da istaknute *age gonulija* budu imenovani za *sandžak-begove.*

3) U 17. st. jedan odjel zvan *gönüllüyān* također je naveden među plaćenim pomoćnicima koji su, pod različitim imenima, vrbovani u provincijama za ratnu službu. Godine 1718., jedna pomoćna formacija pod imenom *sekbān* bila je raspuštena i dana je naredba da se zamijeni promaknućem delija (*dīvānegān, deliler*), konjanika (*fārisān*), mornara (*azebān*) i dobrovoljaca, ali su otpušteni *sekbani* stupili u nove jedinice i nastavili svoja nedjela. Te grupe, uključujući dobrovoljce, često su odbijale posluh i stegu i vršile su u provincijama teške pljačke.

GRAD. Istraživanje gradova u islamskom svijetu nailazi na brojne teškoće, koje su povezane sa stanjem nedovoljne održanosti spomenika, nedostatnom pismenom dokumentacijom, ali i stanjem istraživanja. Dostatno tačni planovi gradova postoje tu tek za doba, u kojima su neke fiziognomičke osobine bile odstranjene već »pozapadnjivanjem« tlocrta. Problem su i procjene broja stanovništva. Ni površina gradova, koja je često značajna zbog podizanja niskih zgrada i vrtova, a ni broj džamija ne može biti oslonište za to. Pouzdani podaci duguju se osmanskim poreskim popisima 16. st., prema kojima je Carigrad brojao oko 700.000, Alep 50.000, Damask 40.000, Bursa 30.000 i Sofija 8.000 žitelja. Mučna je i izrada jednog gradskog tipa, jer treba povezati prijestona mjesta Zapada sa velikim sirijskim gradovima, gradove Bosne s oazama Srednje Azije, gradove Nilove doline s onima Pendžaba, tj. pitanje, da li neki grad, kojeg pretežno napučuju muslimani, odnosno koji se nalazi na muslimanskom području, već pokazuje nepromjenljive bitne crte. »Islamski grad« može se razgraničiti od »orijentalnog grada« kao posebni slučaj, ukoliko su neki od njegovih odredbenih elemenata povezani s religijom njegovih žitelja.

Islam je gradska kultura. Muhammed je gradskog porijekla i zagovarao je svoju vjeru u Meki i Medini. Vršenje islamskog obreda, posebice zajedničke molitve (petkom) i različiti propisi za čistoću pretpostavljaju džamiju i kupatilo. Ali ono što je još važnije, činjenica je da se islamska kultura zbilja razvijala u gradskoj sredini. U zamjenu, gradovi na islamskom području nisu se razvili u pravnu osobnost. Oni nisu imali pravna obilježja zapadnih komuna: vijeće i gradski sud, pravo tržišta, povlastice u carinama, porezu i kovanju novca, pravo utvrđivanja. Nedostatak u smislu evropskog srednjeg vijeka ne isključuje, doduše, određene pravne i/ili stvarne povlastice, koje su vladari davali pojedinim gradovima odnosno njihovim žiteljima.

Poznavanje helenističko-grčkih gradova Jeruzalema, Busre ili Damaska ili i uzora »arapskih« gradskih kultura na rubu starih civilizacija (Petra, Palmira, Hakna) bilo je bez povratnog učinka na područje gdje je ponikao Islam, na kojem su čvrste tržišne zgrade, gradski zidovi i kupatila bili

nepoznati. Arapski osvajači nisu se u prvim stoljećima po hidžri namjestili u postojeća kulturna središta, nego kraj njih. U Siriji se pojavio niz »pustinjskih zamkova«, koji su bili dijelom lovačka boravišta, a dijelom i ljetnikovci s obradivim poljem. »Taborski gradovi« Basra, Kufa, Fustat (u 16., 17. i 21. god. po *Hidžri*), koji su brzo utemeljivani jedan za drugim, jedva su, doduše, rezultat svjesnog osnutka gradova, pa ipak su ispunili ulogu sredstva za prilagodbu beduina gradskoj civilizaciji. Oni su bili, prije, u pijesak »ucrtani« nego izgrađeni gradovi, ukoliko su činom omeđivanja (arap. *ḥiṭṭa*) podignute četvrti za plemena, ulice i putevi i središnje molitveno mjesto, džamija. Gradilo se šašom i nepečenom, a prigodno i pečenom ciglom. Kao uzor prvih glavnih gradova nudio se tip rimskog castruma (Andžer u Libanonu) ili mezopotamijsko-iranski okrugli grad (Gur-Tiruzabad kao prethodnik okruglog grada al-Mansura, utemeljitelja Bagdada). Značajniju ulogu igrali su gradovi, u kojima su muslimani kao helenističko-grčku baštinu zatekli geometrijsku gromadnu strukturu s ulicama, koja je, dakako, već u bizantsko doba bila podređena nekim razrješenjima.

Time je postavljeno pitanje o kontinuitetu položaja islamskih gradova. Kontinuitet naseobine često se zamjećuje, npr. kad se Fustat i Miṣr al-Qāhira utemeljuje pokraj grčko-koptskog Babilona. Damask je primjer kontinuiteta tlocrta. Povezivanje oba oblika naseobine predstavljaju slučajeve, u kojima se izvan zidina nastavlja bizantski kastron (npr. Bursa, Jedrene).

Brojne metropole islamskog svijeta izmiču uvrštavanju u takve genetičke temeljne tipove, budući da su nastale iz zajedničkog rašćenja raznih jezgra (Isfahan, Delhi).

Zemljopisne pretpostavke na Orijentu stvaraju karakteristične taborske tipove gradova, koji su upućeni na opskrbu vodom i plodnu okolinu. U Iranu svi gradovi s više od 50.000 žitelja (uz iznimku Kermana i Jezda) izbjegavaju područje na jugoistoku i u središtu zemlje s oskudnom padavinom. Na Levantu se gradovi usredotočuju na obali Sredozemnog mora. U Siriji postoji tipični niz gradova od Alepa do Damaska sa katkad pridruženim lukama. U Anadoliji gradovi su rijetki u sušnom središnjem području. U Srednjoj Aziji veća naselja povezana su kanalima s gorjem koje privlači padavine.

Tlocrt gradova je karakterističan: zbog malog značenja kola sve više se ograničavaju međaši ulične širine. Zbog neplanskog napunjavanja slabo naseljenih stambenih četvrti nastale su tijesno građene izmičuće ulice, a prije svega sa slijepim završetkom. Uvažavanje obiteljske sredine sprječava pristup preko tuđeg zemljišta. U mreži ulica, kod kojih nijedna petlja ne sliči drugoj, četvrti su karakteristični oblikovni, ali i društveno-funkcionalni element. Na razini četvrti (arap. *ḥāra*, kod Turaka arap. *maḥalla*) pučanstvo je etnički i vjeroispovjedno toliko istovrsno da se prema vani moglo solidarno ponašati. U nacrtu se islamski grad predočava s minaretima i kubetima javnih zgrada, koji daleko nadvisuju krovove stambenih kuća. Mnogokatne stambene zgrade ostale su iznimke (u srednjevjekovnom Kairu 5–8 katova). Očit učinak na daljinu vrše zlatna odnosno mozaikom ukrašena kubeta šiitskih hodočasničkih mjesta, dok se vladarske palače na nacrtu jedva primjećuju.

Žitelji duguju pojedine javne zgrade (džamije, medrese, tržnice, kuhinje za sirotinju) zakladama (vakufima) vladara ili viših časnika. Član srednjeg staleža prigodno je pridonosio opremanju svoje četvrti s nekim zdencom ili školom (za učenje *Kur'ana*). Budući da grad kao takav nije raspolagao nikakvim »budžetom«, sam vladar je nalagao neodložnu ponovnu izgradnju nakon zemljotresa ili požara. Esnafi (cehovi) predstavljali su neku vrstu veze između »grada« i građana. Samo unutar gradova postojala je uređenost tržišta, koja je ispunjavala brojne »komunalne« zadaće. Gradovi nisu bili potpuno izdvojeni od sela. Bogati vlasnici zemlje stanovali su unutar njihovih zidina, a isto tako i osoblje, koje se izdržavalo od zaklada (vakufa). Klimatske prilike dale su povoda žiteljima nekih gradova da se ljeti povuku u planine (još i danas u Teheranu, Bejrutu). S druge strane, nomadski i seljački elementi stalno su se spuštali u gradove.

Doba djelomične ili potpune kolonijalne ovisnosti islamskih zemalja od Evrope nije bitno zahvatilo u supstanciju gradova. U zamjenu, razvile su se na periferiji neorganske evropske četvrti (*Cantonments* i *Civil Lines* u Indiji, *Villes nouvelles* u Magribu). Englezi i druge kolonijalne sile dale su poticaja za osnutak novih mjesta (*Railway Colonies;* Karači, Kalkuta). Brojni za život sposobni alžirski gradovi osnovani su od strane kolona. Unutar Osmanskog Carstva i u Perziji započelo se u 19. st. s prolomom većih ulica (npr. ulica Rešid u Bagdadu). Komunalna uređenja po evropskom uzoru potiskuju pomalo običajne ustanove, no nisu uvijek u stanju preuzeti njihove zadaće (npr. kuhinje za sirotinju). Zakonodavci su gradskim općinama pribavili skroz nedovoljna vlastita poreska vrela, koja ih čine ovisnim o središnjoj vlasti i otežava razvitak neke građanske svijesti. U 20. st. ograničava se gradsko planiranje, često i glavnog grada, na unapređenje uličnog prometa. Posebno kaotično rastu Bejrut i Alžir. Još uvijek je udio industrijskih radnika vrlo mali, a, obrnuto, napuhava se tercijarni sektor (birokracija, kućna posluga, nesrazmjerno veliko prijevozno radništvo). Usprkos prevazi seljačkih žitelja u većini islamskih zemalja, donose se važne odluke danas, kao i ranije, u gradovima.

GRAMATIKA. Na početku 8. st. došlo je u Iraku do gramatičkog bavljenja arapskim jezikom. Porijeklo te domorodne gramatike (*naḥw*) nejasno je; arapski izvještaji, koji njezino nastajanje kao i drugih znanosti i umijeća hoće svesti na Alija, pouzdano nisu u suglasnosti. Možda je pisanje gramatike, kao i leksikografija, posljedica doticaja sa grčko-helenističkom kulturom, iako, istina, nekog konkretnog izravnog utjecaja nema u najstarijim svjedočanstvima. Tako mnogokorišćeni princip »analogije« (*qiyās*), koji podsjeća na analogiju grčkih gramatičara, nije mogao biti izravno preuzet, nego je potekao iz jezika prava, na koji se vraćaju i drugi gramatički termini. Nastanak gramatike mogao bi se, ipak, vezati za tumačenje *Kur'ana* i njegovo učenje (recitiranje), koji su tražili tačno istraživanje jezika, iako se u najstarijim gramatičkim djelima nalazi relativno mali broj kur'anskih citata.

Već u 8. st. može se praviti razlika između dvije gramatičke škole: u Basri i u Kufi, ali u čijoj su suprotnosti, istina, kasniji pisci pretjerivali. One su se, konačno, rastvorile u bagdadskoj školi, pri čemu je općenito dana prednost metodama Basrijaca. Kako ovi, tako i Kufijci oslanjaju se pri svojim raspravljanjima na primjere (*šāhid*, množ. *šawāhid*) staroarapskih pjes-

nika i na obavijesti izabranih beduinskih svjedoka. Ali dok su Kufijci, slijedeći više leksikološki interes, sakupljali pojedinačne primjere, a prije svega iznimke i osobitosti, te su ih kao takve ostavljali, Basrijci su pokušavali tumačenjem unijeti u gramatičke pojave jedan sustav logičkih odnosa. Pri tom postupku, koji je za kasnije arapsko pisanje gramatike ostao odlučujući, manje se bavilo sa »kako«, neko sa »zašto« gramatičkih pojava. Budući da jezična fakta u mnogo slučajeva nisu dostajala za objašnjenje, ispomagalo se različitim domišljajima, od kojih se najvažniji sastojao u tome da se, po potrebi, preinači u svome konkretnom obliku neobjašnjiva pojava i taj pretpostavljeni oblik uzme za osnov kao prvotni, virtualno važeći oblik (*taqdīr*). I formalna, dijelom površna sličnost između raznih pojava navlači se u objašnjenje.

Svi ovi postupci su već sasvim izgrađeni u najstarijem i istodobno najopsežnijem arapskom gramatičkom djelu, *Kitāb* Perzijanca Sibevejha (u. oko 793). To djelo sažima mišljenja Sibevejha, njegovih suvremenika i preteča, posebice njegovog učitelja al-Halila (u. 791). Na *Kitabu* počivaju, izravno ili neizravno, svi kasniji prikazi, sve do mnogokorišćenog poučnog spjeva *al-Alfiyya* od Ibn Malika (u. 1273). Promjene su se ticale prije svega terminologije, koja je, doduše, zadržana, ali je strožije shvaćena, kao i sistematike. Prema sustavu arapskih gramatičara, koji se, u međuvremenu, skolastički ukrutio, još i danas se arapski uči na visokim školama i sveučilištima, čime je naučavanje otežano.

GRIJEH (a. *ḫaṭī'a*, množ. *ḫaṭāyā* i *ḫaṭī'āt*), sinonim *ḏanb* (množ. *ḏunūb*). Korijen *ḫṭ'* znači »pogriješiti, spotaći se«, »počiniti grešku«.

Oblik *ḫaṭī'a* javlja se pet puta u *Kur'anu*, a korijen *ḫṭ'* često se u njemu koristi. On okuplja tri smisla, »greške« (*ḫaṭā'*, npr. u s. XVII,33), »kažnjive krivnje« (*ḫiṭ'*, npr. u XVII,31), te »grijeha« (*ḫaṭī'a*, u II,81; IV,112; VII,161; XXVI,82; LXXI,25). No »grijeh« se još češće iskazuje pomoću *ḏanb*, *ḏunūb*; *sayyi'a* će biti loša djelatnost, a *iṯm* vrlo težak grijeh, zločin protiv Boga.

Što se tiče *Kur'ana*, s jedne strane grijeh navlači na se božanski gnjev i kaznu (za *ḫaṭī'a*, vidjeti II,81; IV,112; LXXI, 25); ali, s druge strane, stalno se obraća pažnja da je on u vezi sa milosrđem Uzvišenog (XXVI,82; VII,161). Da bi oprostio njihove grijehe (*ḏunūb*), Bog, putem anđela i poslanika, poziva ljude Sebi (XIV,10; XLVI,31; LXXI,4). Ma tko tko izbjegne teški grijeh (*iṯm*) i sramotno djelo naći će oprosta kod svoga Gospodara (LIII,32). Itd.

Bog je Oprostitelj koji ne prestaje opraštati: *al-ġafūr al-ġaffār*, jedno od 99 »najljepših Imena«, o kojima vole razmišljati pobožni muslimani. Ipak, jedan grijeh ne može dobiti oprosta: to je nijekanje ili nepriznavanje Boga i Njegove jednoće (IV,48,137; XLVII,34). Bezbožnim, krivima za *kufr* ili *širk*, neće se oprostiti, osim ako se ne pokaju (VIII,38).

Tako, tri vrste pogrešaka spominju se u kur'anskom tekstu: 1) lake, koje ne dovode u pitanje vjeru, te su prepuštene Božjoj blagosti (LIII,32); 2) teški grijehovi (*kabā'ir al-iṯm*, kaže se u XLII,37) i »sramotna djela«, koja Bog, prema tajni Svoje volje oprašta bez odgode ili kažnjava za neko vrijeme (uspor. II,284; III,129); 3) *kufr* i *širk*, napad na Božju jednoću, koji se ne mogu izbrisati bez pokajanja (*tawba*) i koji, inače, ostaju pod prijetnjom vječitog pakla.

Postoje mnogi *hadisi* koji razmatraju pojam grijeha i sudbinu griješnika. Mogu se izdvojiti dvije glavne teme.

1) *Vjera i grijeh.* – Tu ima proturječja u određenom broju predaja. Jedne naglašavaju spas putem vjere. Božji oprost je osiguran, ako nije odbačena vjera u Jednog. Neki *hadisi* idu dotle da tvrde da Bog »ne vodi račun« krivica bezazlene nakane, sve dok misli nisu izražene riječima, a ni ostvarene činom. Tankoćutnost vjernika, koji otkriva u sebi »loše misli« koje je imao »savjesnosti obznaniti«, pohvaljena je kao čin vjere. No, po drugoj liniji predaja, »teške pogreške« smatrat će se kao napad na samu vjeru. U svakom slučaju, u više *hadisa* je ustvrđeno Poslanikovo posredovanje, za Sudnjeg dana, za griješnike njegove zajednice.

Kur'an spominje, u više navrata, *kabā'ir* ili »velike greške« i daje više vrsta primjera, ali u njemu nema neke liste. Jedan *hadis* nabraja ih slijedeće:

Božji Poslanik reče: »Izbjegavajte sedam (grešaka) opakih«. Kada ga se zapitalo koje su to, odgovori: »Pridružiti nekoga Bogu, čaranje, ubiti onog kojeg nije trebalo – bez zakonskog osnova, razbaštiniti siroče, vršiti zelenašenje, pobjeći u boju protiv neprijatelja, zlorabiti nemoć i lakovjerje kreposnih žena«.

Rasprave su se nastavile tokom stoljeća, te su se potcrtavali, već prema školama, ovi ili oni kur'anski tekstovi ili *hadisi*. Naširoko se objašnjavala razlika između velikih i malih grešaka, a određenje velikih je ostalo neodlučno. Može se reći da je opći pojam moralne greške ili grijeha pojam nepokornosti propisima Božanskog zakona; toliko da se ta nepokornost (*ma'ṣiya*) često držala istom što i *ḫaṭī'a* ili *ḏanb*. A, rado se kaže, okorjelost i ustrajavanje u zlu čine težinu greške. Drugačije rečeno, ustrajavanje u lakoj grešci pretvara je u tešku.

Zar, dakle, nema između njih razlika u stupnju? Mutazilitska predaja, koju predstavlja kadija Abdeldžebar, proglašuje kažnjivom za »veliku grešku« čovjeka, čija nepokornost nadjačava u cjelini nad činima pokornosti; a kažnjiv za »laku grešku«, obrnuto, onaj je kod kojeg čini pokornosti nadjačavaju. Za ašarita al-Džuvejnija svaki grijeh, po sebi, je velik, te se uzima u obzir spram Božjeg veličanstva. Grijeh je neispunjenje spram Boga, a svako takvo neispunjenje je krupno.

Ipak, škole koje prevladavaju trude se da utvrde razliku u vrstama. Za haridžite i mutazilite, »čini članova« sastavni su dio vjere. Prema tome, teške greške, koje uništavaju vjeru, bit će svjesna nepokoravanja kur'anskim nalozima, prije svega *'ibādātu* i propisima, čije se neispunjavanje kažnjava pomoću *ḥudūda*. Uobičajena sunitska misao traži da se uspostavi spisak grešaka koje su teške. Ni to ne ide bez kolebanja. Šafiitski pravnik aš-Šahrezuri predlaže ovu tautologiju: velika je »svaka greška koja je postala tako velika da joj se može dati ime velike greške«. Spisak grešaka ne ograničava se na sedam; može se reći da su jednoglasno označene »velikim greškama«: otpad od vjere, *kufr* i *širk*, pogrdne riječi Poslaniku, blud i brakolomstvo, grijesi protiv prirode, ubojstvo, zelenašenje, crna magija; tome se vrlo često pridružuje: upotreba alkoholnih pića, krađa (ako je značajna), bijeg s bojnog polja. An-Navavi se oslanja na Muhameda ibn Abdeselama i označava ovo mjerilo: ako se koleba o težini ili ne neke počinjene greške, treba je usporediti sa »sedam glavnih grijeha« iz *Hadisa*. Ako

je manje teška od njih, ona je laka; obrnuto, spada u teške. Drugi ustrajavaju na subjektivnom stanju griješnika. Razbor poziva vjernika da izbjegava svaki grijeh, iz straha da ne uvidi iznenada da je počinio neki teški.

2) *Grijeh i pokajanje.* – Pojam pokajanja *(tawba)* zajednički je raznim strujama. Nalazi se izražen u istovjetnim izrazima i kod Abdeldžabara kao i kod al-Idžija/al-Džurdžanija, na primjer. To je »žaljenje zbog nepokornosti (počinjene spram Boga) kao nepokornosti, te s čvrstom odlukom da je se više ponovo ne započne«. Ali ako je pojam pokajanja zajednički, na stupanj nužnosti pokajanja škole različito gledaju.

Haridžiti i mutaziliti, pozivajući se na *Kur'an* (II,81), osuđuju na Pakao nekoga tko ostane »zatočen« u svome grijehu. Samo pokajanje, koje Bog prihvaća, može otkloniti vječni pakao nekome tko je počinio teške greške. Kada umjereni mutazilit, kao što je bio az-Zamahšari komentira riječi »On oprašta onome kome hoće« (III,129), on precizira: »u *tawbi,* jer Bog je voljan dodijeliti svoj oprost onome koji se pokajao«. A on se suprotstavlja snažno tumačenju koje se pripisuje Ibn Abasu: »Bog daje oprost teških grešaka onome koji Mu je po volji, a kažnjava koji Mu je po volji u onom što se tiče lakih grešaka«. Po mutazilitima, *tawba* ne djeluje sama po sebi, nego je Bog pristajao, po Svojoj pravdi, primiti je kada je iskrena.

Ašaritska škola, obrnuto, ustrajava na apsolutnoj slobodi Uzvišenog. Samo greška *kufra* ili *širka* traži »preokret srca«, da bi bila oproštena. U sunitskom Islamu, Bog može oprostiti, u Svome milosrđu, svaku »veliku grešku«, koja nije *kufr* ili *širk,* ili kazniti, po Svojoj pravdi, Paklom na neko vrijeme. Za oprost tih grešaka, Poslanik obavlja posredovanje. Da li se vjernik ima pokajati? Da, ako hoće biti vjeran božanskim propisima i ponovo zadobiti potpunu čistoću srca i nakane. A mnogobrojna su pravila koja se tiču *tawbe.* S tog stajališta (savršenost čistoće vjere), ona je potrebna. Uostalom, ako se *tawba* zbog velikih grešaka jako preporučuje, one se mogu »izbrisati« i pomoću *istiġfāra,* »molbe za oprost«. Na primjer, kaže al-Badžuri, ponavljajući hiljadu puta: »Bog je jedan«, a to je »veliko oslobađanje«, ili pomoću hodočašća ili »borbom na Božjem putu«. U pogledu lakih grešaka, one se brišu jedinom činjenicom da se uzdrži od teških grešaka (ili da se zbog njih pokaje) ili dosljednim poštovanjem vjerskih obaveza ili obrednim pranjima. *Tawba* u pogledu njih, pohvalna svakako, ne traži se, čak ni za čistoću vjere.

Sve se ovo tiče suda o savršenosti stanja vjernika. Ali treba, svakako, precizirati da, prema sunitima, a nasuprot haridžitima i mutazilitima, *tawba* zbog počinjenih »velikih grešaka« nije nužna za spas. Ako se griješnik pokaje, te ako Bog prihvati njegovo pokajanje, greška je »izbrisana«, ona ne traži, tada, ni popravljanje, ni pokajanje, ona ne postoji više. A, precizira al-Džurdžani, ako se Božji oprost »dogodio nakon pokajanja, to više ne bi bio oprost«. Onda kada se »teške greške« nisu izbrisale ni *tawbom* ni *istiġfārom,* Bog može, ako hoće, pokazati se Oprostiteljem. Zaključujući: s jedne strane, kažnjavanje neotkajanih teških grešaka nije nužno, s druge strane, to kažnjavanje, ako se dogodi, može biti samo privremeno. Prema tome: »nije istina da je *tawba* nužna za oprost grijehova, osim *širka*«. A isto je poučavanje i u drugim sunitskim *tefsirima.* Na svim tim pitanjima, hanefitsko-maturiditska linija vrlo je blizu šafiitskom stavu. Ipak jedna je razlika: za ašarite, sve je prepušteno nedokučivoj Božjoj volji koja može smjesta oprostiti ili kazniti na neko vrijeme. I to bez rezerve. Moguće je, dakle, da će vjernici-griješnici na neko vrijeme biti u Paklu, ali to nije sigurno. Za hanefite-maturidite, Božja obećanja uvijek se moraju ostvariti; a Bog je obećao kaznu za velike greške. Dakle, »obavezno je da neki od vjernika, koji su počinili veliku grešku, budu kažnjeni«. Nije sigurno da li će takav nesavjesni vjernik biti osuđen na neko vrijeme u Paklu, ali je sigurno da će u Paklu, na neko vrijeme, biti vjernika-griješnika.

Mističke rasprave predočavaju brojne klasifikacije i analize raznih vrsta moralnih grešaka. U *taṣawwufu,* također, najčešće se koristi izraz *ḏanb, ḏunūb,* radije nego *ḫaṭī'a.* Prema Abu Talibu al-Mekiju i al-Gazaliju, greške su od četiri vrste: 1) »gospodarske« *(rabbūbiyya),* kao oholost, prezir, razmetanje, nadmenost, ljubav prema hvalenju, prema životu, častoljublje, despotizam; 2) »đavolske« *(šayṭāniyya),* kao zavist i podlost; 3) »životinjske« *(bahīmiyya),* kao lakomost, pohlepa, gnjev, pohota; 4) one koje idu uz »divlje zvijeri« *(sabu'iyya),* kao bijes, ljutina da se bori, ubojstvo.

Al-Gazali pravi odlučno razliku između teških i lakih grešaka. Spisak teških, koji navodi, nije određen s onih sedam iz *Hadisa.* On ih nabraja od četiri do jedanaest, te navodi al-Mekija koji ih priznaje sedamnaest. One su svrstane: četiri dolaze od srca, to su greške *širka,* ustrajavanje u zlu, nedostatak povjerenja u Božje milosrđe, odsuće straha od Njegove moći kažnjavanja; četiri su od jezika: lažno svjedočenje, zloupotreba dobrog čovjeka, nevjera, čaranje; tri imaju izvor u trbuhu: piti vino i otrove, opljačkati siroče, baviti se zelenašenjem; dvije su od ruku: ubojstvo i krađa; jedna od nogu: bijeg u boju; jedna, konačno, od cijelog tijela: nepokornost spram voditelja.

Ono što prevladava u savjetima i nalozima mističkih učitelja, to je čuvati se od svake hotimične greške, idući sve do presavjesne tankoćutnosti srca *(wara').* Čovjek, *'abd,* je pogrešiv i griješnik pred Bogom. On mora biti svjestan svoje slabosti, malenkosti stvorenja naspram veličine Uzvišenog. Vladanje sobom, budnost spram samog sebe *(murāqaba)* su potrebni. Od al-Muhasibija se rado određuje ispit savjesti *(muḥāsaba).* Duša, još kaže al-Gazali, je kao izjedeno ogledalo, uništeno rđom, koje treba očistiti i uglačati, da bi se u njoj mogao ogledati viši svijet.

GROB (a. *qabr*), primjenjuje se najprije, kao i izraz *daríḥ,* na rupu koja služi za pokop mrtvaca. Razlikujući se, prvotno, od izraza *ṣandūq* (prazni grob), on označava ne manje, na jedan općenitiji način, grobni humak ili zdanje koje se diže iznad groba. Nasuprot, naime, izričitom nalogu, koji se nalazi u *Hadisu,* da se koristi *taswiyat al-qubūr,* tj. izjednačenje groba s okolnom zemljom, a koji je odraz pravnih rasprava vezanih uz sporove o »kultu svetaca« i druge obrede štovanja grobova, nadgrobni spomenici svih vrsta nisu prestajali igrati ne neznatnu ulogu među pojavama islamske umjetnosti; već razni izrazi pokazuju brojne razlike *(raǧam, karkūr, ḥawš, tābūt, qubba, qaṣr, gunbād, turba),* a i razlike koje se tiču kvalitete umrle osobe *(rawḍa, mašhad, imām-zade, šāh-zāde, walī, marbūṭ, mazār, maqām).* Ipak se u svemu tome da povući razlika između »samog

groba«, koji ide pod riječ *qabr*, i »mauzoleja« (*qubba* ili *turba*), koji je »zgrada posvećena grobu, koja je bilo izdvojena ili pripojena drugoj zgradi«.

Postojanje prvotnog elementa, koji je bio u početku i lako se prepoznaje u većini slučajeva – naime, humak zemlje, grobni kamen ili naslaga zida, pravokutnik ocrtan kamenčićima ili malim zidovima, veliki komad kamena više glave i podno nogu – nije spriječilo da se, u detalju oblika kao i ukrasu i natpisu, iskaže raznovrsje islamskih grobova. Kako nema valjane obrade, posebno je to značajno zbog toga što groblja, dugo netaknuta pri ulazima u gradove, s grobovima, ponekad, vrlo poštovanim, najčešće moraju uzmicati pred planiranjem gradova i širenjem naseobnih zona, a u isto doba nestaju narodni i tradicionalni običaji redovitog posjećivanja nekih od njihovih smještaja. Uza sve ne male nedostatke u dokumentaciji i evidenciji, može se podvući da, u islamskoj civilizaciji kao i u drugima, grobovi vjerno odražavaju bogatstvo i stupanj profinjenosti koji je dostiglo društvo jednog vremena, kao i kulturnu i religioznu klimu u kojoj su redigirani natpisi. Postojanje natpisa, manje ili više razvijenih, u svakom je slučaju postojana crta koja karakterizira većinu grobova. Imajući za prvu svrhu da podsjeti na ime ukopane osobe i da posvjedoči o njegovoj vjeri (kur'anskim navodima), privlačeći na njega blagoslove, to su, prije svega, natpisi, ocrtani na arapskom, a odgovaraju klasičnoj shemi, za koju se zna od 2/8. st.*

Od tog doba se tu općenito nalaze, nakon nužne *besmele*, bilo obične formule posvete, koje su *taṣliya* i, rjeđe, *ḥamdala*, bilo pobožne izreke, gdje se nalazi svečana potvrda nekih božanskih povlastica, jedinstva i moći, te se utvrđuje da je smrt stvorenja rezultat odluke koja ima svoj uzrok u Božjoj svemoći. Zatim dolazi ime umrlog, praćeno rodoslovnim podrobnostima ili titulama, a slijedi ih, po pravilu, jedna ili više pohvala. Riječ, koja je najstarije korišćena da se stavi ime mrtvog, bila je riječ *šahida*, »svjedočio je«, koja se nalazi na prvim arapskim natpisima u Egiptu. Treba zabilježiti, ipak, usporednu upotrebu *tuwuffiya*, »umro je«, koja se, nakon što se stavio datum smrti, ponekad sama koristila u kratkim nadgrobnim tekstovima. Isto tako, formula *hāḏā qabr* (»Ovo je grob od...«), koja se javlja već na trećini prvih islamskih egipatskih stela, prevladava, kasnije, sama i bez iznimke na kasnijim natpisima Ifrikije, al-Andalusa, Sirije, Anadolije i, čak, istočnog Irana.

Vjeroispovijed, upotpunjena ili ne *risālom* koju su mogli, prigodno, poduprijeti kur'anski navodi kao *ajet* (stavak) IX, 33, čini drugi važan element natpisa, bar prvih stoljeća. Kasnije se primjećuje da nema *šehade* u nekim lokalnim serijama (Sirija i danas Anadolija), kao i na nekim kategorijama natpisa (za djecu u Kajravanu). Isto tako, ajet IX,33 manje se navodi u Egiptu od doba Fatimida, dok se, u istom razdoblju, održava u Ifrikiji ili na nadgrobnim natpisima al-Andalusa, a ne javlja se više u Siriji ni u istočnim pokrajinama ni, više, u Anadoliji od 6/12. st.* Taj razvoj odgovara onome koji se primjećuje u pogledu drugih kur'anskih stavaka, koji su se različito koristili prema mjestima i dobima. Navedimo, tako, korišćenje u Egiptu, do 4/10. st.* samo, stavka XXII,7, koji podvlači nužnost zadnjeg časa, a nalazi se jednako u Ifrikiji; ili u al-Andalusu stavka XXXV,5 o varljivosti taštine u zemaljskom životu ili, pak, posvajanje formule »Svako živo biće će smrt okusiti!«, posuđene iz s. III,184, ili XXIX,7, na srednjovjekovnom Istoku od 6/12. st.*, te, napokon, nejednaku naklonost, od jednog do drugog razdoblja, prema temeljno vjerskim tekstovima koji ostaju uvijek stavci II,256 i III, 16–18, kao i sura CXII. Ali treba uzeti u obzir, u natpisima, i postojanje ili odsustvo vjerskih izreka, moralnih izreka, dodatnih posveta i pjesničkih tekstova, koji čine, uz više-manje podrobne naznake u vezi sa datumom smrti, »slučajne« dijelove svih nadgrobnih natpisa. Na opći način, bogatstvu učenih nagovještaja i vjerskog osjećanja, koji se otkrivaju u natpisima prva četiri stoljeća po *Hidžri*, suprotstavlja se kasnije osiromašenje njihovog tradicionalnog obrasca, nadoknađeno novim težnjama, kao što su razvitak tutiliranja umrlog, obilje kur'anskih navoda korišćenih, u isto doba, u ukrasne svrhe, postupno uvođenje »književnih« navika.

Epigrafski ukras najluksuznijih grobova – ne uvijek toliko najštovanijih, jer se narodna odanost često vezala uz grobnicu označenu običnom hrpom kamenja – ne bi se, u svakom slučaju, mogao odvojiti od oblika, materijala ni drugih ukrasnih elemenata s kojima je nužno u skladu. Čini se da su pločaste stele, korišćene »da formiraju ono što sadrži na arapskom riječ *šāhid* (svjedok)«, predstavljale najstariji tip islamskih nadgrobnih kamenova, tip koji je potvrđen u Egiptu od 2/8. st.*, određen da se održi sve do osmanskog doba, u kojem se zna za još brojne primjerke. Te ploče različito odsječene, koje ponekad nose ime *ruḥāma* ili *lawḥ*, bile su najčešće uspravljene na jednom ili drugom ili, katkad, na oba kraja groba. Raznovrsnost tih stela pokazuje se vrlo velikom. Mogu to biti bilo dvostruke pravokutne stele, zaokružene ili diskoidalne, srednjih dimenzija i dosta jednostavnog ukrasa, ponekad bez teksta (od Španjolske do Sirije), bilo same i veličanstvene, često sa znatnim ukrasom, s ponekad mnogo i brižljivog natpisa (Ahlat i Iran). Čas se nalazi tema pravokutnog uokvirenja koje okružuje urezane ili uklesane natpise na upalom polju (prva stoljeća po hidžri u Egiptu i Španjolskoj); čas se javlja tema luka upisanog jednostavno ili dvostruko, oko kojeg se redaju, na Istoku kao i na Zapadu, ukrasni sastavi najljepšeg učinka. Ali pločaste stele ustupaju, ponekad, mjesto usadima stupa ukrašenog natpisima, koji vladaju u 4/10. i 5/11. st.* na grobljima Toleda ili Kajravana i koji obilježavaju i osmanske grobove, gdje cilindrična stela biva redovito nadvišena turbanom uklesanim na nadgrobni spomenik. Itd.

U radovima *fikha*, raspravljalo se o dva problema u odnosu na grobove. Mogu li biti predmet nekog ukrašavanja? Je li ih dozvoljeno posjećivati? Na prvo pitanje, pravnici su bili jednoglasni u odbacivanju svakog ukrašavanja, ma bilo i jednostavno. Najpopustljiviji među njima trpjeli su, najviše, da bi se označilo mjesto groba, pravljenje malog uzvišenja od grubih cigli, a odvraćalo se od upotrebe pečene cigle kao dijela kojim započinje ukrašavanje. To jednostavno podizanje ne smije biti okrečeno (jedino hanefiti su trpjeli i okrečenost) i nema na sebi nikakav natpis koji se odnosi na umrlog, pa čak ni kur'anskog odlomka. Prijekora je dostojno graditi iznad groba svod ili ma kakav spomenik. Dakako, ti uputi pravnika, zasnovani na predajama koje sežu unazad do Posla-

* Vidi napomenu na stranici 13.

nika, nisu se uvažavali. Kada se vide brojni grobovi bogato ukrašeni u svim islamskim zemljama, onda se mora utvrditi da je malo područja, gdje se ističe takvo razdvajanje teorije i prakse. Vjerojatno je to zbog karaktera osude. Prema pravnicima, ukrašavanje groba je prijekora dostojno, za osudu *(makrūh)*, ali nije *ḥarām*, tj. odlučno zabranjeno, odakle i osjećaj, gotovo opći, da se sasvim ne krši zakon ako se grobovi ukrase.

U pogledu posjeta grobovima *(ziyārat al-qubūr)*, vrlo rano ih je dopustila *idžma;* sve škole, uključujući i hanbalitsku i zahiritsku, idu čak dotle da to preporučuju.

GROBOVI (gradnja). Zabrana pokopnih ceremonija i arhitektonskog izgrađivanja grobova, koja je u ranom Islamu postojala, zapriječila je više od dva stoljeća općenito podizanje nadgrobnih građevina. Ipak već prvi veliki građevinski spomenik Islama, *Qubbat aṣ-Ṣaḫra* (Bogomolja na stijeni), podignut na mjestu Poslanikovog uspona, anticipira glavnu temu gradnje grobova, temu spomeničke gradnje, mjesta sjećanja, koje se odnosi na jednog ili više svetaca, svetačkog groba. Najranije poznati mauzolej, po narudžbi majke halife al-Muntasira podignuti *Qubbat as-Sulaybiyya* u Samari (862), povezuje misao o spomeničkoj gradnji sa drugom velikom temom nadgrobne arhitekture, vladarskim grobom, odnosno mauzolejom vladajućeg gornjeg sloja. Spomenički karakter mauzoleja, osim toga, naglašen je i time da se prava grobišta pretežno smještaju u svodovlje pod spomenikom, a ne u ovoga samog.

Porast nadgrobnih građevina započinje sa 10. st., ali tek od sredine 12. st. može se govoriti o općem širenju nadgrobne arhitekture. Istodobno nastaju, u vezi s tim, daljnje religiozne i društvene ustanove, kao što su medresa, džamija, *han(i)kah, ribat* (gradnja utvrda), *sebil* (javna česma) itd., kao privatne pobožne zaklade (vakufi), pri čemu, svakako, prije svjetovni reprezentativni i političko-moćni interesi pojedinih naručitelja gradnje igraju bitnu ulogu, s obzirom na opseg zamisli i njezino arhitektonsko oblikovanje (Damask, *turbe* i *medresa* Nur ad-dinova 1172; Divrigi, džamija Ahmed-šaha s *turbetom* i bolnicom 1228; Kairo, *maristan, turbe* i *medresa* sultana Kalauna 1284; Samarkand, mauzolej Gur-i Emira s *medresom* i *hankahom,* nakon 1380–1390). Uključenje mauzoleja u jedan takav javni građevinski kompleks dopušta da se grobište premjesti iz nekropola, koje se nalaze izvan grada, na istaknuta mjesta unutar grada. S druge strane, nekropole, kao što su ejubidska Salihija u Damasku; mamelučki grad mrtvih u Kairu ili timuridske grobne ceste Šah-i Zinda u Samarkandu, razvijaju se u značajna umjetničko-povijesna svetišta. Svetačka spomen-mjesta i grobovi, čiji su glavni zastupnici šiiti, sabiru često, kao npr. u svetom perzijskom gradu Komu, brojne grobove daljih svetaca i pobožnjaka na jedno mjesto.

Temeljni oblik nadgrobnog zdanja je kupola nad četvorinom ili poligonom. Kupola (arapski: *qubba*) kao građevinski oblik, koji je od posebnog značenja i koji obilježava arhitekturu, služi stoga kao nadređena oznaka lokalnih različito nazvanih nadgrobnih građevina. Na pojedinim umjetničkim područjima, uobičajeni građevinski materijali bitno određuju obličje i dekor *kubeta*. U tom pogledu, već rano se razvija izvanredna mnogostranost u područjima tradicionalnim po građevinama od cigle perzijsko-turskog luka zemalja. Svakako, stariji oblik *kubeta* s četvorinom, koji je već postojao u sasanidskom svetištu vatre, zastupljen je na samanidskom grobu u Buhari (sredina 10. st.), bogato dekoriranom ornamentalnim položajima cigle i terakotnim reljefima. Podizanje s osmokutnim prevođenjem u obliku roga, koje je vanjskom galerijom pravokutno omotano, preuzeli su Seldžuci i, npr., na grobu sultana Sandžara u Mervu (oko 1150), ostvarili u spomenik. U različitom obliku, polazeći od jednog osmostranog tlocrta, taj tip posljedično djeluje još na mauzoleju Ilhana Oldžajtua u Sultaniji (1309–1313). Bogati fajansni mozaik, kakav odlikuje ovu zadnju građevinu, spada od otprilike sredine 12. st. (Meraga, Gunbad-i Surh 1147. god.), uz ornamentalno premetanje cigle, u karakteristična sredstva dekora.

Pored četvornih nadgrobnih zdanja nastaju, počev od istočne Perzije, brojne visoke okrugle i poligonalne kule nad grobom s unutrašnjom malom bogomoljom i krovom kao stožac. Najraniji primjer, Gunbad-i Kabus u Gurganu (1006), prikazuje okruglo građevinsko tijelo, koje pomoću šiljastih podupirača vanjskog zida zadobija tlocrt u obliku zvijezde. Odgovarajuće su izgrađene, pa ipak sve bogatije dekorirane, kule nad grobom u Reju (1139), Vereminu (prije 1289), Bistamu (1313), itd. Savršeno okrugli trup ima rana kula nad grobom u Radkanu (1020), dok kasnija na istom mjestu (1280–1300) unutra predstavlja osmokut i vanjski poligon pomoću ravnomjernog izljebljivanja približava kružnici. Kod kule nad grobom u Kišmaru (oko 1300) izmjenjuju se okrugli i zaoštravajući podupirači vanjskog zida. Među osmostranim kulama nad grobom, treba istaći Gunbad-i Mumina Hatun u Nahičevanu (1186) zbog značajnog dekora od fajanse.

Poligonalno i okruglo *turbe* sa krovom poput stošca uveliko je raširenо u 13. i početkom 14. st. i u seldžučkoj istočnoj Anadoliji, pa ipak tu, prema lokalnim građevinskim navikama, u kamen prevedeno i dekorirano s reljefnom ornamentikom, dijelom s figuralnim prikazima (Erzurum, mauzolej Čifte Minareli Medrese, sredina 13. st.; Kajseri, Döner Kumbet oko 1275; Nigde, Hudavend-Hatun-Turbe 1312. god.). Poligonalni oblik još se i dalje održava na osmanskim mauzolejima, koji, svakako, pokazuju i vanjske kupole. Njihov dekor biva premješten poglavito u unutrašnjost i tu nastaju neki od najznačajnijih ukrašavanja s kamenim pločama (Bursa, Ješil Turbe 1421; Istanbul, Šehzade Mehmed-Turbe 1542–1544), te mauzolej sultana Sulejmana Veličanstvenog (1566. god.).

Tlocrtne razlike, koje su svojstvene perzijsko-turskim mauzolejima, ne poznaje arapsko područje. Četvorna kupolasta građevina, koja se u Egiptu i sjevernoj Africi pojavila sa Fatimidima, ponajprije kao arhitektura od cigle, a onda sa kamenim temeljem (Kairo, *turbe* Salih Nedžm ad-din Ejuba 1250. god.), te konačno u mamelučko doba potpuno sagrađena u kamenu, ostaje jedini temeljni oblik nadgrobne građevine. Tu se razvija sve bogatije dekorativno raščlanjenje cjelokupne arhitekture. Pri tome se oblikovanje prevođenja od prostorne četvorine u kupolu nalazi u prvom planu kao konstruktivni i dekorativni problem. Prevođenje u obliku roga, koje je u početku jednostavno, te koje predstavlja osmokutni tambur (Kairo, Seba Benat, nakon 1021.

god.), biva uskoro zamijenjeno *mukarnas*-formacijama (mauzolej abasidskih halifa oko 1242. god.), a njegovo vanjsko omotavanje barokno razriješeno (mauzolej u derviškom staništu Faradž ibn Berkuka) i sama kupola profilirana van pomoću rebara, cik-cak reljefa i, konačno, zvjezdasto pletenog ornamenta i arabeski (mauzolej Kait-bega 1472. god.).

Slična je situacija u Siriji. Neovisno o ranim pojedinačnim primjerima mezopotamijske verzije sa *mukarnas*-vanjskom kupolom, koju su preuzeli Zangidi (Bagdad, turbe Zubejda; Damask, turbe Nur ad-dina 1172. god.), nadgrobna zdanja odgovaraju općenito četvornom tipu presvođenom kupolom, koji se kod Ejubida ističe pomoću tehnike kamene građevine koja štrči (Alep, Mešhed al-Husein 1173-1174; Damask, mauzolej Adilija 1223. god.). Kupola u obliku roga tu se, dijelom, prenosi sve do u kasnomamelučko doba, dok same mamelučke građevine rijetko postižu kvalitetu spomenika glavnog grada. Tipična su, od ejubidskog doba, građenja sa dvije kupole, koje su često povezane pomoću građevina sa vratima (turbe namjesnika Tanibek al-Hasana 1394–1395), od kojih ipak jedna fungira kao *turbe*, a druga kao *mesdžid*.

Novi element pokazuje se kod mauzoleja novog doba u safavidskoj Perziji pomoću oslanjanja na profane tipove arhitekture, kao npr. vrtni paviljoni (Hvadža Rabi kod Mešheda 1621. god.) – tip koji je, konačno, u islamskoj Indiji doživio svoj najveći cvat (Tadž Mahal u Agri 1631–1648. god.).

GUSL (a. *ġusl*) je takozvano »glavno« *obredno pranje* koje zakon propisuje za *džunuba*, tj. za čovjeka koji je u stanju velike obredne nečistoće. *Gusl* se sastoji od pranja čitavog tijela. Prethodna formulacija namjere *(niyya)* je neophodna za to, a vjernik mora nastojati ne samo da svaka prljavština bude uklonjena sa njegovog tijela, već da voda smoči svaki dio tijela, uključujući i kosu.

LEKSIKON ISLAMA

HAD (a. *ḥadd*, množ. *ḥudūd*), »granica«, »određenje«, a i »međa«, »prepreka«.

U *Kur'anu*, gdje je uvijek u množini, označava ova riječ od Boga postavljene »granice«, tj. odredbe zakona, naredbe kao i zabrane. U tom smislu se javlja na kraju mnogih stavaka koji sadrže zakonske propise, npr. s. II,183, gdje se kaže nakon utvrđivanja posta: »To su Allahove *ḥudūd* i ne približujte im se (da ih ne biste prekoračili)«. Uspor. i s. II,229 i dalje, gdje je riječ o rastavi, te druga.

U islamskom kaznenom pravu, *ḥadd* označava od vjerskog zakona utvrđenu nepromjenljivu kaznu, na koju se gleda kao na »Božje pravo« (*ḥaqq Allāh*). Te kazne su: 1) kamenovanje odnosno bičevanje za nedopušteno spolno općenje (*zinā'*); 2) bičevanje za potvoru (*qaḏf*) udane žene zbog preljuba; 3) isto i za pijenje vina i drugih opojnih pića; 4) odsijecanje ruku za krađu; 5) već prema okolnostima razne kazne za razbojstva (uspor. *Kur'an* V,37–38). Premda spomenuti prijestupi važe kao vrlo teški, ipak se prijestupnik može nadati u Božju milosrdnost, jer se on ogriješio o Njega. Ako je djelo porekao i protiv njega iznesene objede osporio, tad je sucima naloženo da više ne navaljuju na njega i da mu jamče sve mogućnosti da se toga oslobodi.

U filozofiji *ḥadd* znači definiciju, a odredbe, koje neki predmet diferenciraju, nazivaju se *ta'rīfāt*.

Ḥudūd se nazivaju i definicije, koje stoje na početku različitih znanosti, tako npr. na početku Euklidove geometrije.

U zvjezdoznanstvu, *ḥadd* označava određene dijelove u svakom znaku unutar životinjskog kruga, koji su nekoć jednom od pet planeta dodijeljeni.

U mistici, označava *ḥadd*, a posebno particip *maḥdūd* konačnost stvorenja nasuprot Božjoj beskonačnosti.

HADIDŽA (a. *Ḫadīǧa*), prva Muhammedova žena, bila je kći Huvejlida, iz mekanskog roda Esed od plemena Kurejša. Prije tog braka, imala je dva muža, Abu Hala at-Temimija, klijenta roda Abd ad-Dar, te Utajik/Atik ibn Aiza (*'Ā'iḏ*, Abid je nepravilno) ibn Abdalaha od jednako mekanskog roda Mahzum; iz oba braka je imala tri kćeri, u prvom dvije (Hind i Hala), a u drugom jednu (Hind). Postoji shvatanje da su Hind i Hala zapravo bili sinovi. Rastavila se, vjerojatno, od prvog muža, jer su rastave u Meki bile uobičajene, a Utajik ju je ostavio udovicom, što je, dijelom, potvrđeno činjenicom da je njegov bratić, as-Saib ibn Abi-'s-Saib, postao Muhammedov pridruženik. Prije nego što se udala za Muhammeda, Hadidža je imala svoja dobra i bavila se trgovinom (kao Esma bint Muhariba, majka Abu Džehla). Ta neovisnost, koju je pokazala, duguje se, po svoj prilici, preostatku stare prakse, koja je utemeljena na srodstvu po maternjoj liniji.

God. 605 (ili ranije), Hadidža je zadužila Muhammeda da prati njezinu robu u Basru, te je on tu dužnost obavio na zadovoljavajući način. Kada se vratio, ona mu ponudi da je oženi. Pitanje je, da li je vjerodostojna obavijest da je ona to učinila pod dojmom čuda koja su se tada zbila, te da je od oca dobila suglasnost nakon što ga je opila. Ugovor o braku za nju je priredio njezin ujak Amr ibn Esed, dok je Hamza predstavljao Muhammeda, svoga bratića. Živjeli su neko vrijeme u kući Hadidžinog bratića Hakima ibn Hizama ibn Huvejlida u Meki; tokom bojkota, Hakim je donosio hranu svojoj tetki, koja se tada nalazila kod Benu Hašima. On je bio taj koji je Hadidži predao Zejda ibn Harisa, dovedenog kao roba iz Sirije ili kupljenog u Ukazu. Rodila je Poslaniku bar petero djece: četiri kćeri (Zejneb, Um Kulsum, Fatima, Rukaja), te jednog ili, možda, dva sina (al-Kasim i Abdalah, koji su, možda, samo jedna osoba; općenito se prihvaća da su at-Tahir i at-Tajib imena Abdalaha).

Poslanikova ženidba sa Hadidžom obilježava značajan preokret u Muhammedovom životu, osobito, kako se svjedoči, zato što ga je pomagala i hrabrila, jačala povjerenje u samoga sebe i svoje poslanje. Umrla je tri godine nakon Abu Taliba (tri godine prije hidžre).

HADIS, »predaja«, »tradicija«. Riječ *hadis* (*a. ḥadīṯ*) označava, ponajprije, »saopćenje« ili »pripovijedanje općenito«, bilo svjetovne ili vjerske vrste, a onda posebice obavijest o činima ili izrekama Poslanika i njegovih drugova. U ovom zadnjem smislu zove se cjelokupna islamska sveta predaja (tradicija) »Hadis«, a znanost o tome *'ilm al-ḥadīṯ*.

1) Već su stari Arapi smatrali vrlinom, ako se slijedi »*sunna*« otaca (*sunna* je, zapravo, put kojim se obično ide, tj. uobičajeni način djelovanja, stari običaj). Ali se u Islamu suna nije mogla duže sastojati u slijeđenju neznabožačko-predočinskih običaja i navika. Muslimanska zajednica trebala je štovati jednu novu sunu. Svaki vjernik morao je, sad,

uzeti za uzor u svim životnim prilikama ponašanje Poslanika i njegovih drugova, te se težilo steći saopćenja o tome.

U početku su *Ṣaḥāba* (tj. ljudi koji su živjeli u društvu Poslanika) najbolje vrelo za poznavanje Muhammedove sune. Oni su pripadali uz samog Muhammeda i njegove postupke gledali vlastitim očima. Kasnije se moralo ponajprije zadovoljiti sa saopćenjima *Tābi'ūna* (tj. »nasljednika«, ljudi prve generacije nakon Muhammeda), koji su svoje izvještaje dobili od Ashaba a onda, u narednim generacijama, sa saopćenjima tzv. »nasljednika nasljednika« (*tābi'ū at-tābi'īn;* tj. ljudi druge generacije nakon Muhammeda, koji su još uvijek bili u osobnim odnosima s nasljednicima), itd.

Predaje su tokom više generacija zadržale oblik osobnih saopćenja. Stoga se svaki pravi potpuni *hadis* sastoji od dva dijela. Prvi dio sadrži imena osoba, koje su jedna za drugom prenosile sadržaj tradicije; taj dio zove se *isnad* (ili i: *sened*), tj. »oslonci«, naime za vjerodostojnost izvješća. Onaj koji saopćava predaju, (A) kaže: »Čuo sam od B« (ili: »B mi je priopćio«) na ugled C, itd., na što onda mora slijediti cijeli predajni lanac koji započinje sa A, zadnjim izvjestiteljem, a završava sa prvotnim jamcem. Drugi dio *hadisa* je *metn*, tj. tekst, pravi sadržaj izvješća.

Nakon Muhammedove smrti nisu mogli prvotne vjerske predodžbe i običaji, kakvi su vladali u najstarijoj zajednici, trajno ostati nepromijenjeni. Nastupilo je novo razvojno razdoblje. Znalci *Kur'ana* započeli su sustavno dalje izrađivati učenje o dužnostima i dogmatiku primjereno novim prilikama. Islam je, nakon velikih osvajanja, obuhvaćao prostrano područje. Nove ideje i ustanove preuzele su se od pokorenih naroda, te su ne samo kršćani i Židovi, nego i helenistički, parsistički i budistički ljudi utjecali na život i misli tadašnjih muslimana.

Ali se, uza sve to, držalo principa da u Islamu, ipak, samo *suna* Poslanika i najstarije muslimanske zajednice može biti putokaz za vjernike. Prenositelji su usklađivali riječi i djela Poslanika s pogledima novijeg doba, a onda su se javile i krive predaje. Tako su došle u opticaj brojne tendenciozne predaje, u kojima se navodilo da je Muhammed baš to činio ili rekao, što se tada držalo za pravilan način djelovanja ili shvaćanja. Kršćanski stavovi, izreke iz Indžila (Evanđelja) i lažnih knjiga, židovski nazori, učenja grčkih filozofa itd., kojima se povlađivalo u nekim krugovima, prikazuju se u Hadisu naprosto kao Muhammedove izreke. Ne oklijevajući, Poslaniku se, u tom obliku, pripisuje da dopunjava u *Kur'anu* samo kratko nagoviještene legende i priče, da obznanjuje nova učenja i načela, itd. U vrlo velikom dijelu tih Poslaniku pripisanih izreka radi se o *aḥkām* (zakonskim odredbama), religioznim obavezama, o *ḥalālu* i *ḥarāmu* (tj. onom što je »dopušteno« i »zabranjeno«), o obrednoj čistoći, zakonima ishrane, kaznenom i građanskom pravu, a i o uljudnosti i dobrim običajima; nadalje, o vjerskom učenju, odmazdi na Sudnjem danu, Paklu i Raju, o anđelima, stvaranju, objavi, ranim poslanicima i uopće svemu onom što se tiče odnosa Boga i čovjeka; također mnoge predaje sadrže poučne izreke i etičke pouke u ime Poslanika.

U toku vremena porasla su saopćenja o Muhammedovim riječima i djelima u broju i opširnosti. O mnogim pitanjima najrazličitijih područja vladala je u prvim stoljećima nakon Muhammedove smrti velika raznovrsnost mišljenja u islamskoj zajednici. Pri tome je svaka stranka težila poduprijeti svoje nazore što je moguće više izrekama i odlukama Poslanika. Tko je na tome mogao utemeljiti svoje mišljenje, taj je imao bezuvjetno pravo, te su tako nastale brojne, međusobno potpuno suprotne predaje o *suni* Poslanika. I u velikim stranačkim borbama, običavale su obje strane pozivati se na Muhammeda. Tako je on trebao, npr., Abasidima već unaprijed najaviti utemeljenje njihove vladavine.

Mnoge predaje, dakle, ne mogu se smatrati zbiljski vjerodostojnim, historijskim izvještajima o Poslanikovoj *suni*. One, štoviše, izražavaju mišljenja, koja su se, u prvim stoljećima nakon Muhammeda, priznavala u mjerodavnim krugovima, a onda pripisivana Poslaniku. Muslimani su izmišljanje i lakomisleno širenje lažnih predaja osuđivali, ali se dopuštalo, pod određenim uvjetima, da, ipak, važe olakotne okolnosti, prije svega kada se radilo o poučnim stavovima i etičkim poukama.

U cijelom islamskom svijetu Hadis se, uz *Kur'an*, najviše cijeni, te su sumnje, koje su se, prvotno, u nekim krugovima gajile o širenju i pismenom utvrđivanju Muhammedovih riječi, uskoro nadvladane. U nekim slučajevima vjeruje se da se u Hadisu, jednako kao u *Kur'anu*, čula zbiljska »Božja riječ«. Takve predaje, koje započinju obično sa riječima: »Bog je rekao«, označavaju islamski učenjaci imenom *ḥadīṯ qudsī* (ili: *ilāhī*, ili »božanski« *hadis*, nasuprot običnom *ḥadīṯ nabawī* (Poslanikov *hadis*).

2) Po muslimanskom shvaćanju, predaja može samo tada vrijediti kao vjerodostojna, ako njezin *isnad* predstavlja neprekinuti niz pouzdanih jamaca. Kritičko ispitivanje *isnada* ponukalo je muslimanske učenjake na iscrpna istraživanja. Htjelo se poznavati ne samo imena i životne prilike jamaca *(riǧāl)*, da bi se istražilo kada i gdje su živjeli i koji od njih je jedan s drugim bio u osobnom odnosu, nego i ispitati njihova pravovjernost, istinoljubivost i savjesnost u ponovnom kazivanju tekstova, da bi se utvrdilo koji su od njih bili »pouzdani« *(ṯiqa)*. Te kritike jamaca zvale su se *al-ǧarḥ wa at-ta'dīl* (tj. obranjavanje i provjeravanje). Smatralo se tzv. »poznavanje ljudi« *(ma'rifat ar-riǧāl)* neophodnim za svakog znalca Hadisa. Svi komentari zbirki predaja sadržavaju i više-manje opširne navode o jamcima. Osim toga, tom predmetu posvećeni su i posebni spisi, među ostalim mnoga od tzv. *ṭabaqāt*-djela (tj. životopisi raznih, u »razrede« podijeljenih učenjaka, prenositelja i drugih osoba). K tome spadaju i djela o »slabima« u prenošenju, kao npr. an-Nesaijevo djelo *Kitāb aḍ-ḍu'afā'*, te životopisi Ashaba.

A mišljenja o pouzdanosti jamaca mogla su se jako razilaziti. Ista osoba, u čija se saopćenja, po mišljenju jedne stranke, moglo bezuvjetno pouzdati, vrijedila je drugoj, katkada, kao krajnje »slaba« u prenošenju ili čak kao lažac. Čak autoritet mnogih visokouglednih drugova Muhammedovih prvotno nije bio općenito priznat. Tako je, posebice, vrlo mnogo ljudi žestoko poricalo istinoljubivost Abu Hurejre. Sud je većinom bio različit već prema stranačkom gledištu, te je to dalo često povoda ogorčenim sporovima. Pri tome se, ipak, mora imati u vidu da je, zapravo, uvijek glavna stvar bio sadržaj prenesenih izvještaja. Ako se osporava istinoljubivost jamaca, tad je, u stvari, gotovo uvijek

tendencija njihovih saopćitelja ona koja izaziva negodovanje. A konačno odlučuje ne glas jamaca, nego sadržaj od njih prenesenih izvještaja.

Ali kasnije, nakon što su u 8. i 9. st. obred, učenje o vjeri i najvažnije ustanove u državi i društvu zadobili čvrste oblike, nastalo je izvjesno opće mišljenje i o pouzdanosti većine prenositelja i vrijednosti njihovih izvješća. U spisima Malika ibn Enesa, aš-Šafiija i drugih učenjaka, koji su se u različitim krugovima smatrali mjerodavnim, bijahu tada utvrđene već sve glavne crte naučnog sustava i to poglavito na temelju prenesenih Muhammedovih izreka. Nitko nije htio dugo sumnjati u istinitost tih predaja. Također se nije više moglo ljude kao što je Abu Hurejra, koji su te izvještaje stavili u opticaj, proglasiti za lašce. Odbačene su samo takve predaje, koje se nisu mogle uskladiti sa onima od većine već dugo priznatim kao čvrsto stojećim. Stara sporna pitanja su u toku vremena izgubila praktični interes za mlađe generacije, te se nalazilo da se većina predaja, koje se na to odnose, a uzajamno oštro proturječe, nategnutim tumačenjem sadržaja, često, vrlo dobro usuglašava. Tako se odbacivanje neke predaje, konačno, smatralo krajnjim sredstvom, kojem se pribjegavalo samo u slučaju nužde.

Ipak, i na sve predaje od muslimanskih učenjaka nije se gledalo kao na jednake vrijednosti, nego ih se, već prema potpunosti njihovih *isnada*, pouzdanosti njihovih jamaca itd., dijelilo u različite kategorije koje su imale određene nazive.

3) Ponajprije se razlikuju tri slijedeće kategorije: 1) *ṣaḥīḥ* (»zdrav«); tako se zove cijela besprijekorna predaja, u kojoj *isnad* nije pokazao *'illa* (»bolest«) i čija tendencija ne proturječi općem vladajućem shvaćanju; 2) ako predaja nije bezuvjetno besprijekorna, npr. jer njezin *isnad* nije sasvim potpun ili ne vlada puna suglasnost o pouzdanosti njezinih jamaca, onda se ona naziva *ḥasan* (»lijep«); 3) obrnuto, kao *ḍa'īf* (»slab«) vrijedi ona predaja, u koju se može ozbiljnije sumnjati, npr. na temelju njezinog sadržaja ili jer se na jednog ili više njezinih jamaca gleda kao na nepouzdane ili nepravovjerne.

Nadalje se može dogoditi da je vrijednost nekog izvještaja nesigurna, jer su u njemu među riječi Poslanika preuzete neke opaske nekog prenositelja, a da se ta dva sastojka teksta ne mogu tačno jedan od drugog odijeliti. Takva predaja zove se *mudrağ*. Ako je neko saopćenje preneseno samo od jednog izvjestitelja, čiji autoritet, osim toga, vrijedi kao slab, tad se ta predaja zove *matrūk* (»napušten«, »koji se više ne uzima u obzir«). Ako se na neku predaju gleda baš kao na laž, tada se naziva *mawḍū'* (»izmišljen«).

Sve predaje ne bave se činima ili izrekama Poslanika; u Hadisu se nađe i saopćenja o Ashabima i »nasljednicima«. U tom pogledu treba razlikovati između: 1) *marfū'*, tako se zove predaja, koja sadrži saopćenje o Poslaniku; 2) *mawqūf*, tj. tradicija koja se odnosi samo na čine ili riječi Drugova; 3) *maqṭū'*, tj. predaja koja se ne vraća dalje do, najviše, prve generacije nakon Muhammeda, te govori samo o izrekama ili djelima Sljedbenika.

Prema potpunosti *isnada* mogu se napraviti slijedeća razlikovanja. Ako se predaja može svesti pomoću neprekinutog lanca pouzdanih jamaca na nekog Poslanikovog druga, onda se općenito zove *musnad* (»poduprta«). Ako su pri tome pridodane još posebne opaske, koje se odnose na sve jamce (kao na npr., ako se još izričito spominje da su svi jamci pri predaji izvještaja prisegli, ili da su pri tome svi jedni drugima ruku dali), tad se predaja zove *musalsal*.

Ako je *isnad*, doduše, potpun, ali relativno vrlo kratak, jer je zadnji izvjestitelj samo posredstvom malo osoba od prvotnog jamca održao saopćenje, tad se predaja zove *'ālī*. To vrijedi kao velika prednost, jer je tu vrlo mala mogućnost da se greška uvuče u predaju.

Ako je predajni lanac neprekinut i potpun, tad se predaja zove *muttaṣil*, a u suprotnom slučaju *munqaṭi'* (u općem smislu), no obično, pod *munqaṭi'* (u posebnom smislu) treba razumjeti predaju, u čijem *isnadu* nedostaje izvjestitelj u drugoj generaciji. *Mursal* se zove saopćenje o Poslaniku, koje je prenio neki sljedbenik, ako se ne zna od kojeg je *ṣaḥābīja* (Druga) izvjestitelj dobio svoje saopćenje. Na pitanje, da li su važeće takve tradicije, različito se odgovaralo; stariji učitelji kao Abu Hanifa i Malik ibn Enes potvrđivali su ih, ali su ih kasniji, ipak, osporavali. Ako negdje u *isnadu* nedostaju dva ili više jamaca (ili, po nekim drugim učenjacima: ako oni neposredno jedan iza drugog nedostaju), tad se predaja naziva *mu'ḍal*. Ako su jamci u *isnadu* povezani samo s prijedlogom *'an* (npr. A *'an* B, tj. »A od strane B«), moguće je da nisu bili u osobnom odnosu jedan s drugim, nego su obavijest čuli samo posredstvom drugih, u *isnadu* nespomenutih osoba. U tom slučaju predaja se naziva *mu'an'an*. *Mubham* se zove predaja, ako je jamac u *isnadu* samo natuknut kao »neki čovjek« bez spomena imena.

Prema *ṭuruqu* (»putevima«, tj. po raznim predajnim lancima) razlikuju se slijedeće kategorije: 1) *mutawātir* se zove jedno s mnogo strana preneseno saopćenje, koje je već odavno općepoznato i o kojem se nikada nije sumnjalo; 2) *mašhūr* se naziva izvješće, koje su prenijela najmanje tri različita, pouzdana jamca ili, prema drugom shvaćanju: doduše kasnije vrlo rašireno izvješće, koje je, ipak, prvotno, u prvoj generaciji, prenijela samo jedna osoba; 3) *'azīz* se zove saopćenje, koje su prenijele najmanje dvije osobe, a nije bilo tako općenito rašireno kao predaje označene s imenom *mutawātir* ili *mašhūr;* 4) *āḥād* su tradicije koje je prenio samo jedan izvjestitelj; 5) *ġarīb* se općenito zove neobična predaja; u odnosu na *isnad*, pod *ġarīb muṭlaq* treba razumjeti predaju, koja je u drugoj generaciji prenesena samo od jednog sljedbenika; ako je saopćenje u kasnijim generacijama preneseno samo od jedne određene osobe, naziva se *ġarīb* »u odnosu na onu osobu«. I predaja, koja u tekstu sadrži strane, neobične izraze, zove se *ġarīb* (u odnosu na sadržaj).

Prvotno, svi muslimanski učenjaci nisu te umjetne izraze shvaćali u istom smislu. Tako, npr., izričito se spominje da imam aš-Šafii nije pravio razliku između *maqṭū'* i *munqaṭi'*. I u kasnijim djelima ne vlada puna suglasnost o svim definicijama koje se na to odnose. Podjela predaja u razne kategorije obrađuje se i u općim uvodnim djelima o temeljnim obilježjima *'ilm ar-riwāya* (tj. znanosti o prenošenju). Takva uvodna djela su, među ostalim, *'Ulūm al-ḥadīṯ* Ibn as-Salaha (u. 1245), *at-Taqrīb wa at-taysīr* an-Navavija (u. 1277), uz to komentar *Tadrīb ar-Rāwī* as-Sujutija (u. 1515), te *Nuḫbat al-fikr* od Ibn Hadžara (u. 1448), sa komentarom samog Ibn Hadžara.

4) Brojne zbirke predaja napravljene su u toku vremena

od raznih učenjaka. Neka od tih djela zadobila su gotovo posvećen ugled kod kasnijih muslimana. Službeno, isključivo važeće ozakonjenje predaja, ipak nikada nije ostvareno.

Prvotno su se predaje ponajviše svrstavale ne prema sadržaju, nego samo prema jamcima (*'alā ar-riǧāl*). Običavalo se takvu zbirku, prema u njoj preuzetim, potpunim *isnadom* opremljenim predajama, nazivati *musnad*. To ime, dakle, preneseno je s pojedinačne predaje na cijelu zbirku. Najpoznatije od tih djela je *Musnad* Ahmeda ibn Hanbala (u. 855).

I kasnije su još nastajali takvi *musnadi;* poneki učenjaci doveli su, npr., predaje, koje su se našle u velikim zbirkama, radi veće zgode u alfabetski redoslijed, a drugi su smjestili predaje, koje su spomenute u zborniku *Muwaṭṭa'* Malika ibn Enesa ili drugim takvim djelima, koja nisu priznata kao prave zbirke, u posebnu zbirku, itd.

Ali općenito su kasnije zbirke predaja gotovo sve svrstane prema sadržaju predaje. Takva zbirka, koja je podijeljena »po poglavljima«, zove se *muṣannaf* (tj. redigirana). Šest tih *muṣannaf*-djela općenito su priznati tokom vremena u pravovjernom islamskom svijetu kao mjerodavni, a sva su nastala u 9. st. To su zbirke: 1) al-Buharija (u. 870); 2) Muslima (u. 875); 3) Abu Davuda (u. 888); 4) at-Tirmizija (u. 892); 5) an-Nesaija (u. 915) i 6) Ibn Madže (u. 886). Ta djela se najvećma kratko zovu »šest knjiga« (*al-kutub as-sitta*) ili »šest *ṣaḥīḥa*«, tj. »zdravih« (dakle tačnih, vjerodostojnih zbirki). Na njih se gleda, skoro bi se moglo reći, kao na posvećene knjige drugog reda, odmah poslije *Kur'ana*. Posebice se visoko cijene zbirke al-Buharija i Muslima. Poznate su kao »dva *ṣaḥīḥa*« (*aṣ-Ṣaḥīḥān*), tj. obje osobito kao mjerodavnim priznate zbirke. U oba ta djela isključivo su preuzete predaje, koje se smatraju potpuno kao *saḥīḥ*. U tom pogledu, ipak *šurūṭ* (uvjeti) Buharija nisu bili uvijek isti kao uvjeti Muslimovi. Osim toga, Buhari je dodao naslovima poglavlja u svojoj zbirci često prilično iscrpne opaske, koje u Muslimovom *Ṣaḥīḥu* potpuno nedostaju. Inače, obojica navode predaje, ako je ikako moguće, prema različitim *ṭuruq*, a njihove zbirke sadrže ne samo ono što se odnosi na Zakon i na »dozvoljeno i zabranjeno«, nego i mnoge historijske, etičke predaje.

Obrnuto, predaje, preuzete u djelima četiri ostala kompilatora, bave se gotovo isključivo *sunnom*, tj. običajima. Stoga se njihove zbirke sažimaju obično kao »četiri *sunan*-djela«. Također oni sadrže ne samo predaje koje vrijede kao *saḥīḥ*, nego i »lijepe«, te općenito sve predaje, na koje se učenjaci pozivaju pri izradi zakona, čak i ako se inače može sumnjati u njihov *isnad*. Ako sabirači misle da je neka od njih navedena predaja za odbaciti, oni običavaju čitatelje upozoriti na to.

Ugled šest knjiga u Islamu lako se da objasniti. Prilike su upravo u 9. st. postale povoljne za rad sabirača predaja. O svim važnim pitanjima Zakona i učenja o vjeri postigla se tada određena jednodušnost i kod velikog broja islamskih učenjaka stvorilo se čvrsto mišljenje o vrijednosti većine predaja. Stoga se moglo samo pristupiti tome da se zajedno stave one koje su priznate vjerodostojnim. Zasluga al-Buharija i sastavljača drugih *Ṣaḥīḥa* sastojala se ne toliko u tome da su oni po prvi put odlučili koje su, od brojnih predaja u opticaju, bile prave, a koje krive, nego, štoviše, u tome da su sabrali sve one koje su u ono doba u pravovjernim krugovima općenito bile priznate kao pravovjerne.

Doduše, u 9. st. su nastale još i druge glasovite zbirke, kao npr. *Sunan* Abdalah ad-Darimija (u. 868), ali ta djela nisu, ipak, mogla na dulji rok zadobiti tako veliki ugled kao šest *Ṣaḥīḥa*. I opće priznanje ovih šest knjiga tek je postupno prodrlo; posebice se dugo vremena sumnjalo u zbirku Ibn Madže zbog mnogih »slabih« predaja koje je on preuzeo. Osim toga, držalo se, usprkos velikom autoritetu »šest knjiga«, neprikladnim slobodno ocjenjivati predaje, koje su, doduše, preuzete u te zbirke, ali koje nisu općenito bile priznate kao *ṣaḥīḥ*. Tako je, npr., Ali ad-Darakutni (u. 995) sastavio djelo, u kojem dokazuje slabost 200 predaja koje se nalaze u zbirkama al-Buharija i Muslima.

I kasnije su još mnogi učenjaci napravili nove zbirke. Ali rad tih kasnijih sabirača predaje ograničava se poglavito na zgotovljavanje više-manje opsežnijih kompilacija, u kojima se sadržaj pravi od izvadaka iz šest knjiga (a katkada, istodobno, i drugih glasovitih zbirki kao npr. Ibn Hanbalove), te svrstava na različite načine. Tim kompilacijama pripada, među ostalim, zbirka Bagavija (u. 1116), tzv. *Maṣābīḥ as-sunna* (tj. »Svjetiljke *Sune*«), koja je zbog svoga obilja i praktične upotrebljivosti uvijek bila povoljno primljena kod muslimana. Poznata je prije svega, u 13. st. od Vali ad-dina at-Tibrizija sastavljena obrada te zbirke, koja nosi naslov *Miškāt al-maṣābīḥ* (naslov posuđen iz *Kur'ana* XXIV, 35, a obično se shvaća kao »Udubljenje svjetlosti«). Velike zbirke kasnijeg doba su dva djela as-Sujutija (u. 1505). Druge kompilacije se ograničavaju na određeni krug predaja, koje se nalaze u većim zbirkama (npr. na »etičke«) ili na određeni broj važnijih predaja. Tako su, npr., nastala brojna tzv. »*arba'īn*«-djela (tj. zbirke koje sadrže »četrdeset« važnih predaja).

Kako sadržaj Hadisa u ponekom pogledu nije bio više razumljiv kasnijim vjernicima, mnogi učenjaci su se osjetili ponukanim napisati komentare za zbirke predaja. Zastarjele riječi i izrazi trebali su objašnjenje; prije svega su se morala riješiti proturječja. Osim toga, većina komentatora pretresala je propise, koji su se trebali izvesti iz predaja, te razilazna mišljenja, koja su razni učenjaci branili u tom pogledu. Vrlo poznate iscrpne komentare Buharijevom *Ṣaḥīḥu* sastavili su, među ostalim, Ibn Hadžar (u. 1448) i al-Kastalani (u. 1517), a an-Navavi (u. 1277) Muslimovom *Ṣaḥīḥu*.

Što se tiče šiita, oni se bave Hadisom sa svog gledišta i drže vjerodostojnim samo takve predaje, koje se utemeljuju na autoritetu Alija i njegovih pristaša, a imaju i vlastite spise o tom predmetu (al-Kulinijev, al-Kumijev, at-Tusijev, aš-Šerifa al-Murtade ili al-Bagdadija).

Opće mišljenje muslimana, da se poznavanje svete znanosti može steći samo usmenom obukom nekog učitelja, koji je i sam na taj način stekao svoje znanje, vrijedi odavno i posebice za znanost o predaji. Moralo se predaje »slušati« i poduzimala su se čak daleka putovanja da bi se prisustvovalo predavanjima takvih osoba, koje su poznate kao pouzdani znalci (*ḥamala* tj. »nosioci«) predaje. U raznim izrekama Poslanika preporučuje se putovanje »*fī ṭalab al-'ilm*« (tj. u potrazi za znanjem) kao djelo koje se Bogu sviđa.

Pri obuci, učitelj usmeno iznosi predaje. Također je bilo vrlo uobičajeno da jedan od učenika čita prijepis, dok drugi slušaju, a učitelj, kada treba, popravlja izneseno i daje razjašnjavajuće primjedbe. Tko je na taj način slušao predaje pod

vodstvom učitelja, može, sa svoje strane, opet saopćavati drugome, te često dobija za to od svoga učitelja tzv. *idžazu* (tj. odobrenje, dozvolu, naime za daljnje širenje tih predaja). Ipak, uvijek se nije cijenila stara metoda pri širenju Hadisa. Često je glavna stvar kopiranje i kolacioniranje napisanih tekstova, te usmeno predavanje gotovo čak otpada. Samo se tada prepisivalo predaje i davala dozvola da ih se smije širiti s uobičajenom formulom *ḥaddaṯanī* (tj. »N.N. mi je saopćio«), kao da se sadržaj preuzeo od učitelja u neposrednom, usmenom odnosu.

Prvotno se u nekim krugovima držalo upravo zabranjenim napisati predaje *(kitābat al-ḥadīṯ)*. Samo se predajama, koje su očuvane i usmeno širene u pamćenju pouzdanih ljudi, htjela pokloniti vjera, a ne često bez dovoljno brižljivosti ili iz loših zabilješki napisanim tekstovima. Pa ipak su učenjaci, koji su sasvim izbjegavali papir i knjige, uvijek navođeni samo kao iznimke, a pismena zabilješka predaje čini se da je već u najstarija vremena općenito bila uobičajena. Pri tome se onda moglo prirodno priznati da spis služi samo da podupre sjećanje, a da se znanost čuva zapravo »u srcima«, a ne na papiru.

HADRA (»prisuće«) koriste mistici u širem smislu kao sinonim za *ḥuḍūr*, tj. »nalaziti se u prisuću Božjem«. Korelat od njega je *ġayba*, »odsuće«, tj. od svega što nije Bog. U još širem smislu, riječ je upotrijebljena od Ibn Arabija pri postavljanju njegovog monističkog sustava, gdje se govori o »pet božanskih prisuća *(ḥaḍarāt)*, a time misli na stupnjeve ili redove bića u novoplatonskom lancu. Uz to, plotinski sustav dinamičke emanacije, u Islamu se naziva *maḍhab al-ḥaḍarāt*. *Ḥaḍra* nazivaju derviši i svoja redovita bogoslužja petkom. Upotreba riječi *ḥaḍra (ḥaḍrat, hazret)* kao počasnog naziva (za Boga, svete osobe, poslanike i, konačno, oslovljavanje svake obrazovane osobe) spada u rječnik.

HADŽ (a. *ḥaǧǧ*), hadžiluk, hodočašće u Meku, Arefat i Minu, zadnji od pet »stupova« Islama.

Islamski hadž.

a) *Put u Meku*

Svaki je musliman, bio on muškarac ili žena, po vjerozakonu dužan bar jednoć u životu, ukoliko je za to sposoban, obaviti ovo hodočašće (usp. suru III,97). Ispunjenje ovog uvjeta ovisi o raznim okolnostima. Obavezu ne moraju ispuniti robovi i oni koji su poremećena uma; ne moraju to ni žene koje nemaju muža ni rođaka da ih prati. Okolnosti koje oslobađaju od obaveze hodočašća su još i ove: nedostatak životnih sredstava, nemogućnost da se nabavi životinja za nošenje tereta, te opasnost putovanja. Šafiitska škola dopušta svojim sljedbenicima da odgode hodočašće poslije smrti, ukoliko se iz imovine pokojnika plati zamjenik.

Otkako je Muhammed ustanovio godinu po Mjesecu, *hadž* može pasti u bilo koju sezonu, budući da je vezan za neke dane u prvoj polovini mjeseca zulhidže. Kada padne ljeti, tegobe putovanja znaju biti za mnoge hodočasnike fatalne. Kaže se da je Muhammed u vezi s time rekao: »Hodočašće je neka vrsta kazne« (Ibn Madža, *Sunan, Bāb al-ḫurūǧ ila al-ḥaǧǧ*). Najteže trpe oni hodočasnici koji moraju doći kopnom iz svoje zemlje, bilo pješke bilo na konju. Ipak, suvremeni način putovanja uveliko je smanjio broj opasnosti. Hodočasničke karavane održale su se do danas jedino zahvaljujući vjerskom konzervativizmu.

Sirijska je karavana slijedila starinski trgovački put od Damaska preko transjordanskih zemalja, starog Moabitisa, preko Maana, Medain Saliha i al-Medine. To je bila najveća karavana (godine 1876. je – prema jednoj procjeni – imala oko 6.000 ljudi), a pratio ju je *maḥmal*. Na mjestima, gdje se čuvala hrana i oprema za osvježavanje, gradile su se brvnare. Put od Damaska do al-Medine trajao je trideset dana.

I egipatsku je karavanu pratio *maḥmal;* u njoj je bila nova *kiswa* (prekrivač) za Kabu. Obično je odlazila iz Kaira zadnje sedmice mjeseca ševala i stizala u Meku za 37 dana, prateći morsku obalu. (Omiljena ruta hodočasnika iz Egipta i Magriba bila je iz Kaira ili neke druge tačke na sjeveru do jedne od luka na Crvenom moru nasuprot Džede).

Iračka je karavana prolazila kroz Arabiju. U Dodacima I i II svojim *Travels*, Burckhardt daje popis postaja te karavane od Jemena, te razne geografske podatke.

Saudijska vlada nije propustila da se pobrine za uređenje karavanskih puteva, pa je hodočasnike opskrbila vodom i higijenskom opremom, te im osigurala smještaj.

Karavane su sastavljene od najrazličitijih elemenata; prinčevi, prosjaci, trgovci sa svojom robom, beduini, putnici-pješaci i konjanici nalaze tu svoje mjesto; bitni je kriterij kraj iz kojeg potječu, tako da ljudi iz istog grada obično zajedno i putuju. Većina hodočasnika sklapa ugovor s nekim *muqawwimom*, koji za određenu svotu pribavlja sve potrepštine neophodne na putovanju.

Jedna od neugodnosti puta uvijek je bila opasnost od napada beduina; ukoliko se hodočasnik pomiri s tim da bude opljačkan, izvući će kožu, inače – najčešće neće. Stoga su mekanske vlasti morale, napokon, sklopiti sporazum sa poglavarima zemalja kroz koje karavane prolaze i otada je hodočasnicima omogućeno da bezopasno putuju. Vlast je bila prisiljena platiti utvrđenu svotu novaca (nazvanu *ṣurra*) u zamjenu za ovu pogodnost. Bilo je i mnogo drugih sila koje su ometale hodočasnike tokom povijesti *hadža*, tako npr. Karmati, egipatske vlasti, gusari, te vahabiti. Sada je, međutim, saudijska vlada uspjela osigurati potpuno nesmetano putovanje.

Za Mekance je uvijek predstavljao veliki događaj dolazak sirijskih i egipatskih karavana sa dva *maḥmala*. Obje su svečano dočekivane. Udarale su tabor na nekom mjestu izvan grada; u posljednje je vrijeme, međutim, značenje *maḥmala* znatno umanjeno.

Većina hodočasnika stiže kratko vrijeme prije samog *hadža;* znatan broj njih, međutim, provodi čitav mjesec ramazan u Meki, što im se pripisuje posebno u zaslugu. Mnoge hadžije ostaju u Meki i nakon završetka *hadža* ili da se posvete pobožnom nauku ili da umru u svetom gradu. Broj hodočasnika je naročito velik, ukoliko se zna da će središnji dan *hadža*, 9. zulhidže pasti u petak *(ḥaǧǧ akbar)*. Treba primijetiti da i šiiti sudjeluju u hodočašću; ali putnici izvještavaju da Alijeve pristalice ne prolaze sasvim glatko u svetom gradu.

b) Dolazak u Meku

Svete svečanosti vrše se u odgovarajućem svetom stanju; stoga, Zakon preporuča hodočasniku da uzme *iḥrām* čim krene od kuće. Ali kako to u većini slučajeva nije izvodljivo, to oni obično ulaze u sveto stanje tek kada se približe svetoj zemlji. U Meku treba ući kao *muḥrim*, a zatim izvršiti *'umru*. Svakog hodočasnika u ovome i u drugim svetim dužnostima prati vodič *(šayḫ, dalīl, muṭawwif)*, koji svakom prilikom izgovara svete riječi, a njegov štićenik ih ponavlja za njim. Ovi vodiči, umjesto hodočasnika, obavljaju i svakojake poslove koje ovi, budući da ne znaju jezik, mjesne običaje i dr., ne bi većinom bili u stanju sami izvršiti.

Nakon što sedam puta obiđe Kabu *(ṭawāf)* i sedam puta pretrči udaljenost između Safe i Merve *(sa'y)*, hodočasnik može odrezati kosu i izaći iz *iḥrāma* (dok ne počne *hadž* u pravom smislu). Ali ukoliko je *iḥrām* prihvaćen zbog *'umre* i *hadža (qirān)*, onda to nije dopušteno (o ovim i sličnim pitanjima, usp. *IHRAM*).

c) *Svetkovina hadža*

7-og dana mjeseca zulhidže izlaganje u džamiji u Kabi priprema hodočasnike za svetu ceremoniju. Navečer istog dana ili ujutro slijedećeg, hodočasnici napuštaju Meku. Osmi dan se naziva *yawm at-tarwiya* (»dan vlaženja«), jer se (prema ne sasvim uvjerljivom tumačenju) toga dana hodočasnici opskrbljuju vodom za naredne dane. Nekad su se dva *maḥmala* sastajala izvan grada i predvodila ostale; slijedila je šarolika uzvaljana masa predstavnika različitih rasa, pješke ili na nosiljkama, na konjima ili magarcima, koja se stalno gurala i probijala naprijed. Preko Mine (sada se obično izgovara Muna) i Muzdelife stizalo se na ravnicu Arefata, gdje je bio predviđen zastanak *(wuqūf)*. Tu bi halifov predstavnik zataknuo stijeg.

Opis doline, gusto napučene, kod putnika u devetnaestom stoljeću, u glavnim crtama poklapa se s opisom starih arapskih godišnjih sajmova koji se nalaze u djelima klasičnih pisaca. Šatori i barake svuda naokolo, a u njima brojni trgovci izlažu svoju robu kao na pazaru; opsjenari i fakiri zabavljaju gomilu svojim umijećima. Mnogi hodočasnici penju se na sveto brdo *(Ǧabal ar-Raḥma)*, ponavljajući za vodičem propisane formule na za to određenim mjestima; posvuda se čuju glasni uzvici *labbayka*. Tako protječe vrijeme sve do večeri kada zasja sjajna rasvjeta. Pobožni hodočasnici provode noć ponavljajući molitve, a drugi se zabavljaju na svjetovan način.

Pravi se *wuqūf* zbiva 9-oga i traje otkad sunce prijede podne dok ne zađe. Gotovo čitavo to vrijeme ispunjavaju dvije *ḫuṭbe* koje služi kadija svetog grada. Ovaj odjaše do platforme na svetom brdu i odatle čita uobičajene odlomke iz *Kur'ana*, koje većina prisutnih ne može čuti, a i kada bi ih čula ne bi ih mogla razumjeti. Ali to nije razlog da oni ne budu jako ganuti i da stalno ne zazivaju *labbayka*, mašu po zraku svetom odjećom, kukaju i jecaju. Ali čim se sunce skrije iza zapadnih brda, počinje *ifāḍa* (ili *daf'*, *nafr*), tj. trčanje prema Muzdelifi. To se zbiva u najvećoj zbrci, uz neprestano pucanje i galamu, a gomila se utrkuje s konjanicima; a sve to prati vojna glazba. Prelazi se preko *'alamayna* koji označuje granicu *ḥarama;* uskoro pada večernja tama i pale se baklje; priređuje se vatromet i vojna paljba iz vatrenog oružja. Tako se, rijetko bez nesrećnih slučajeva, stiže do Muzdelife, gdje se zajedno služe večernja i povečernja molitva i tako prolazi noć. Džamija se osvjetljava jarkom svjetlošću. U njoj se 10-og, u osvit dana *(yawm an-naḥr)* ponovo pravi *wuqūf*, a mekanski kadija ponovo drži *ḫuṭbu*. Nakon završetka jutarnje službe, masa kreće za Minu.

Ovdje se obavljaju sasvim drugačije dužnosti. Svaki hodočasnik mora toga dana baciti sedam malih kamenova u jednu od tri takozvane *džemre, ǧamrat al-'Aqaba*. U tu svrhu, već se ranije, u Muzdelifi, opskrbljuje kamenčićima. U velikoj gužvi se krene prema ovoj Džemri, koja se nalazi na zapadnom dijelu doline Mine. Za taj dan je propisano jedino bacanje kamenja na tu Džemru, dok su druge dvije džemre ostavljene za naredne dane.

Prema islamskom tumačenju, radi se zapravo o kamenovanju šejtana (Sotone), koji se, prema tvrđenju, ovdje ukazao poslaniku Ibrahimu, a taj ga je upravo na isti način otjerao. Nakon kamenovanja prestaje i zazivanje *labbayka*, a *hadž* se primiče kraju; slijede još neke svetkovine, najprije žrtvena svečanost, po kojoj je taj dan i dobio ime. Beduini i trgovci u Mini drže spremnima na hiljade ovaca i koza da ih prodaju po visokim cijenama, kako bi bile žrtvovane. Samo oni koji pripadaju visokim klasama žrtvuju deve. Hodočasnik, koji ne želi sam ubiti životinju, može unajmiti mesara da to umjesto njega učini. Iako Zakon ne propisuje nijedno posebno mjesto u Mini za prinošenje žrtve, najradije se za tu svrhu koristi stijena na zapadnom dijelu doline u blizini Akabe. Smatra se pohvalnim ako se meso žrtvovanih životinja da siromasima kao *ṣadaqa;* što oni ne uzmu, ostavlja se zemlji. Žrtvovanje, koje se slavi toga dana po čitavom islamskom svijetu, smatra se dio *sune*. Ako se to propusti učiniti, može se nadoknaditi postom.

Uobičajeno je brijati glavu nakon žrtvovanja; u tu svrhu, u Mini postoji čitav niz brijačnica. I brijač i hodočasnik se za vrijeme brijanja drže nekih pravila, npr. okreću se prema *qibli* i sl. Nakon toga može se odbaciti *iḥrām* i vratiti se u svjetovno stanje *(iḥlāl)*. Ali hodočasniku nije još dopušteno prihvatiti se svih poslova dnevnog života. Gore opisani postupci: kamenovanje, žrtvovanje, brijanje, u zakonu se spominju kao *suna;* ali treba reći da zakon ne propisuje tačno vrijeme za žrtvu, a i ostale dvije ceremonije su zadane samo utoliko što se moraju obaviti unutar 10. dana dotičnog mjeseca.

Uobičajeno je vratiti se u Meku još istog dana kako bi se obavio *ṭawāf;* tom prilikom po prvi put se ugleda Kabu s novim pokrovom. Navlači se obična odjeća, ukoliko to već ranije nije učinjeno u Mini; hodočasnik se kupa i pere, što je vrlo poželjno nakon »svetog stanja«. Obično se pije sveta voda iz Zemzema ili se njome čovjek prska; ali to se može uraditi i bilo kojeg drugog dana.

Slijedeći dani, od 11–13. zulhidže *(ayyām at-tašrīq)*, koje je Muhammed nazvao »danima jela, pića i osjetilnih užitaka«, provode se u Mini; svakoga dana, nakon podneva, treba baciti po sedam kamenčića u svaku od tri *džemre*. Običaj je također prinijeti žrtvu na granitnom bloku na padini brda Sabira *(Ṯabīr)*. Priča se da je Ibrahim tu pripremio svoga sina na žrtvu. Po Zakonu (usp. suru II,203) dopušta se odlazak iz Mine već 12. zulhidže. Iz zapisa putnika zaključuje se da se to dopuštenje obično i koristi, te da se toga dana hodočasnici vraćaju u Meku. Običaj je bacati kamenje na grob Abu Leheba koji se, navodno, nalazi u blizini grada.

Konačno treba izvršiti *'umrat al-wadā'* (oproštajna *umra*). U tu svrhu hodočasnik putuje u Tenim *(Tan'īm)* da ponovo preuzme *iḥrām*. Suvremeni putnici zato često zovu Tenim također »al-'Umra«. Nakon izvršenja *ṭawāfa* i *sa'ya*, završava se i čitav *hadž*. Nekoliko dana kasnije, karavane napuštaju Meku, te odlaze za Medinu da posjetom odaju počast Poslanikovom grobu.

Porijeklo islamskog hadža.

Muhammed se nije uvijek na isti način odnosio prema *hadžu;* mora biti da je u mladosti često sudjelovao na svetkovinama. Odmah nakon »poziva«, bio je zaokupljen bitnijim zadacima i nije obraćao mnogo pažnje tom slavlju; *Kur'an* ga u najstarijim surama i ne spominje, a iz drugih vrela nije jasno da li je Muhammed imao neki određeni stav prema ovom, porijeklom, neznabožačkom običaju. Da su tu bili uključeni mnogi očito mnogobožački čini, teško da bi on šutke prešao preko njih, pa bi i Predaja sačuvala njegovo mišljenje o ovom starinskom obredu.

Muhammed se prvi put za *hadž* zainteresirao u Medini. Tome je bilo više razloga. Sjajan ishod bitke kod Bedra potaknuo je u njemu misao o zauzeću Meke. Pripreme za takav korak bile bi mnogo uspješnije da su, pored vjerskih, i svjetovni interesi njegovih drugova bili potaknuti. Muhammed je bio razočaran u svojim očekivanjima od židovske zajednice u Medini, a neslaganje sa Židovima učinilo je neizbježnim prekid odnosa s njima. U to razdoblje pada i objava o Ibrahimovoj vjeri, na koju se *Kur'an* poziva kao na izvorni oblik Judaizma i Islama. Kaba postupno postaje središte vjerskog zanosa; izgradio ju je prvak jednoboštva uz pomoć svoga sina Ismaila, kako bi postala »mjestom okupljanja čovječanstva«. Svetkovine, koje se tu obavljaju, zacrtane su po Božjoj zapovijedi (sura II,125 i dalje). U tom je razdoblju Kaba proglašena za *qiblu* (usp. sura II,142–150), a *hadž* se počeo smatrati dužnošću prema Allahu (III,97). Takvo je bilo stanje stvari u 2. godini po *Hidžri*. Tek je nakon neuspješne opsade Medine, koju su u 626. god. pokušali Mekanci, Muhammed mogao pokušati izvršiti svoje planove. Prvi je pokušaj učinjen prilikom pohoda na Hudajbiju, koji mu je putem sporazuma sa Kurejšima otvorio mogućnost *umre* za slijedeću godinu (iako ga nije doveo do same Meke). Muhammed je 628. god. utemeljio svetkovinu u Kabi; ali tek je nakon osvojenja Meke, 629. godine, dobio mogućnost da javno proslavi svetkovinu. Tu priliku nije iskoristio on sam, već je 630. god. poslao Abu Bekra da predvodi hodočasničku karavanu u Meku. Na putu je ovoga pretekao Ali ibn Abi Talib, koji bijaše dobio u dužnost da hodočasnicima pročita objavu *barā'a* (sure IX,1 i dalje), koja je, u međuvremenu, bila objavljena; u ovim se recima zabranjuje nevjernicima da sudjeluju u hodočašću osim ako je Poslanik s njima sklopio poseban sporazum.

Godine 631. sam je Muhammed vodio hadž. Predaja nas obilato obavještava o ovom tako nazvanom, Oproštajnom hodočašću *(ḥaǧǧat al-wadā')*. Opis ceremonija, koje je obavio Muhammed, u bitnim crtama odgovara onima koje će se kasnije obavljati. Za povijest *hadža* značajne su izmjene, koje je on tom prilikom napravio, posebno ukidanje kalendarskog »umetanja« *(nasī')* i uvođenje godine po Mjesecu (IX,36 i dalje).

Predislamski hadž.

Istraživanje primarnog smisla korijena *ḥ-ǧ-ǧ* zaustavlja se na pretpostavkama različite vjerodostojnosti. Arapski pisci rječnika daju značenje »uteći se nekuda«, što bi odgovaralo našem »hodočašće«. Znamo jedino da su u predislamska vremena bila dva vašara u mjesecu zulkadi, i to u Ukazu i u Medženi. Nakon ovih, početkom zulhidže slijedio je sajam u Zu'l-Medžazu *(Ḏu-'l-Maǧāz)*, a odatle je narod išao pravo na Arefat. Stoga je muslimanski običaj da se iz Meke ide za Arefat vjerojatno novijeg datuma; Islam ne pozna vjerske obilaske Arefata.

Ovaj *hadž* u Arefatu nema neko lokalno obilježje; hodočašće u svetišta stari je semitski običaj koji se već u najstarijoj od Musinih (Mojsijevih) knjiga smatra neizbježnom dužnošću. I u samoj Arabiji bilo je vjerojatno više mjesta hodočašća, gdje su se održavale svečanosti slične onoj prilikom arefatskog *hadža*.

Arefatski hadžiluk zbivao se 9. zulhidže; u njemu su sudjelovala najrazličitija arapska plemena, ali to je bilo moguće samo onda kada je u zemlji vladao mir. Tako su tri uzastopna mjeseca, zulkada, zulhidža i muharem, tvorili sveto razdoblje, kada je vladalo zatišje među plemenima, a oružje na svetom prostoru bilo pohranjeno.

Može se smatrati sigurnim da je u Muhammedovo vrijeme svetkovina padala u proljeće. Wellhausen međutim, uvjerava da je izvorno vrijeme *hadža* bila jesen. Ukoliko je (što se čini vjerojatnim) gorespomenuto umetanje mjeseca imalo za cilj da zadrži isto doba godine, onda umetanje nije postiglo svoju svrhu; nije nam poznat razlog tome. Ako je *hadž* izvorno padao u jesen, prirodno je (imamo li na umu njegov početni smisao), da ga uspoređujemo sa sjeverno-semitskom jesenskom svetkovinom, »svetkovinom vašara« (ili dan pomirbe).

Još u stara vremena sajamske svetkovine povezivale su se sa hadžom koji se slavio po završetku berbe datula. Te su svetkovine vjerojatno predstavljale glavni događaj za Muhammedove suvremenike, kao što su to za mnoge muslimane još i danas. Značenje vjerskih svetkovina već je tada bilo mnogo manje za narodne mase. Može se ustvrditi slijedeće. Glavni dio svečanosti bio je *wuqūf*, »zastanak« u ravnici ispod Arefata; islamski hadž bez *wuqūfa* nije punovrijedan. To se može jedino objasniti kao ostatak predislamskog gledanja. I muslimani se uzdržavaju od spolnog općenja, nose svetu odjeću da bi stali pred Gospodarom (w-q-f = stati) u podnožju svetog brda.

O arefatskom bogu ne zna se ništa; ali vjerojatno je da je postojao. Navodi se da je Muhammed prilikom Oproštajnog hodočašća rekao: »Čitav je Arefat mjesto stajanja *(mawqif)*, čitava je Muzdelifa mjesto stajanja, čitava je Mina mjesto žrtvovanja«, što bi, po objašnjenju Snoucka Hurgronjea, trebalo značiti da neznabožačka mjesta održavanja svečanosti tim riječima gube značenje. Malo se zna o tim neznabožačkim mjestima u Muzdelifi i Mini.

Nije poznato da li je dan pod Arefatom bio dan posta ili ne. U predajama se nekoliko puta izričito tvrdi da Muhammedovi drugovi nisu poznavali njegovo mišljenje o tom pitanju. Stoga su ga pozvali da pije i on je pio. Zabrane *iḥrāma* govore o asketskom karakteru *hadža*. Iz Muhammedovih tvrdnji proizlazi da se taj duh proširio i na jelo i piće. »*Tašrīq* dani (11–13. zulhidže) su dani jela, pića i osjetilnih užitaka«.

Isposnički raspoložene osobe u počecima Islama uzimale su upravo *hadž* kao vrijeme za trpljenje.

Islamski *wuqūf* traje od podne do zalaska sunca. Predaja bilježi da je Muhammed zabranio da se napusti Arefat prije zalaska sunca, dok je ranija *ifāḍa* započinjala već prije zalaza. Priča se da je Poslanik ne samo pomaknuo vrijeme, već i zabranio trčanje prema Muzdelifi zapovjedivši da se ovoj pristupa sporim korakom. Ali raniji opis *ifāḍe* pokazuje koliko su tvrdokorni stari običaji. Neki u ovom posljednjem vide obred Suncu, tj., u vezi s karakterom *hadža*, tu se u staro predislamsko doba radilo o protjerivanju umirućeg Sunca.

Bog Muzdelife bijaše Kuzah, gromovnik. Na svetom brežuljku, zvanom također Kuzah, palila se vatra. Ovdje je bio zastanak, a ovaj je *wuqūf* više nalikovao na sinajski, budući da se u oba slučaja u vatri ukazivao gromovnik. Može se, nadalje, pretpostaviti da je tradicionalni običaj dizanja što veće galame i pucanja izvorno predstavljao čaroliju kojom se zazivao grom.

U predislamska vremena *ifāḍa* za Minu počinjala je čim bi se pomolilo Sunce. Stoga je Muhammed odredio da ona započne prije izlaza sunca; i ovdje nalazimo pokušaj da se uništi obred Sunca. U stara se vremena tokom *ifāḍe* pjevalo: *ašriq ṯabīr kaimā nuġīr.* Nije jasno kako treba protumačiti te riječi; katkada se prevode sa: »»Uđi u jutarnje svjetlo, Sabire, tako da se možemo požuriti«.

Čim bi se stiglo u Minu, odmah se počinjalo sa žrtvovanjem; 10. zulhidže još se i sada zove »danom jutarnjih žrtvi« *(yawm al-aḍāḥī).* U stara su vremena posebnim znakovima *(taqlīd)* obilježavane deve koje su bile predviđene za žrtvovanje i to već na putu za *ḥaram;* na primjer objesili bi im o vratove dvije sandale. Spominje se također i *iš'ār,* običaj koji se sastojao u tome da se devina grba sa strane zareže i pusti da iz nje teče krv; ili bi se napravio zarez u koži deve. Često se spominje i prekrivač kojim su prekrivali devu.

Prema kazivanju Ibn Hišama, kamenovanje je počinjalo nakon što bi Sunce prošlo podne. Smatra se vjerojatnim da je kamenovanje, izvorno, bilo usmjereno protiv demona Sunca; to bi potvrđivala i činjenica (ukoliko bi bila dokazana) da se *hadž* izvorno, poklapao sa jesenskim ekvinocijem; slične običaje nalazimo i u ostalim krajevima svijeta početkom sva četiri godišnja doba. Istjerivanjem demona Sunca, čija tiranska vladavina završava ljetom, započinje obožavanje Gromovnika koji donosi plodnost, a zazivanje njega lako se može povezati (kao što smo prije vidjeli) sa svečanošću u Muzdelifi. Naziv *tarwiya,* »vlaženje«, može se, u tom kontekstu, također protumačiti kao zazivanje kiše, a tragovi toga običaja preživjeli su u vidu prolivanja vode Zemzema. Postoje i usporedbe sa »svetkovinom vašara« (ili danom pomirbe): kozu, koju se baca sa klisure, lako se poistovjećuje s nekom vrstom demona Sunca; a prolivanje iz svetog vrela Siloaha bilo je također zazivanje kiše, tim više što se izričito naglašavala veza između »svetkovina vašara« i kiše. Može se praviti poredba, nadalje, između rasvjete Hrama prilikom »svetkovine vašara« i osvjetljavanja džamija u Arefatu i Muzdelifi, te na značajnu ulogu koju igra glazba prilikom obje svetkovine. Drugi pisci nude sasvim drugačije tumačenje kamenovanja. Jedni povezuju kamenovanje šejtana (Sotone) i kur'anski izraz *aš-šayṭān ar-raǧīm* sa zmijom koja potječe iz Akabe. Drugi tome daju tumačenje: pokrivanje područja hadžiluka kamenjem imalo je za cilj spriječiti Mekance da ga obrađuju. No te obje teorije su oborene.

Za vrijeme *tašrīqa* neki hodočasnici suše na suncu meso žrtvovanih životinja, kako bi ga ponijeli sobom na put kada se budu vraćali. Ovaj se običaj poklapa sa značenjem riječi *tašrīq* koje daju arapski pisci rječnika: »sušiti trake mesa na suncu«; ali postoji sumnja da je to izvorno značenje riječi. Još nije dano zadovoljavajuće tumačenje.

HADŽI HALIFA (t. *Mustafa ibn Abdullah Haci Halifa*), a znan i pod nadimkom *Kātib Çelebi*, veliki osmanski polihistor, rodio se 1609. godine u Carigradu. Sa 14 godina je uzet u službu kod elitnog tijela *silahdara*, kojem je pripadao i njegov otac; istodobno je nastupio kao pitomac kod tzv. Anadolijskog računskog ureda. Od 1033–1045. god. bio je, uz dva kratka prekida, na vojni s vojskom na istočnoj granici Male Azije. Od 1624–1628. godine vojevao je po prvi puta protiv pobunjenika Abaze-paše (bitka kod Kajserija) i protiv Perzijanaca (uzaludna opsada Bagdada 1625) kao i drugi i treći put protiv Abaze-paše, te se tek krajem 1628. god. vratio s vojskom u Carigrad. Na povratku od Bagdada umro mu je otac 1626. god. u Mosulu. U isto vrijeme dobije on mjesto kao isluženi podoficir (koji ima pravo na civilnu službu) u kontrolnom uredu konjičkih trupa. God. 1629. krene on, s vojskom velikog vezira Husrev-paše, po drugi put na Perziju i vrati se tek krajem 1630. god. u Carigrad. Naposljetku je sudjelovao na velikoj perzijskoj vojni u god. 1633–1635, koju je osobno vodio Murat IV; dok je vojska zimovala u Alepu (1633–1634), otišao je na *hadž* u sveta mjesta. Po povratku u Carigrad (1635) prestao je, uslijed povoljne okolnosti da je s više nasljedstva stekao znatan imetak, slijediti svoju prirodnu sklonost i otada se isključivo posvetio znanstvenom izučavanju. Napustio je mjesto u kontrolnom uredu 1645. god., jer nije dobio zasluženo unapređenje; zagovorom njegovog pokrovitelja, dobio je tri godine kasnije mjesto drugog halife (zamjenika) u istom uredu i otada se nazvao Hadži Halifa. Nije bio ni 50 godina star, kada je 1657. god. umro u Carigradu.

Njegovi spisi (po njegovom vlastitom kronološkom nabrajanju) su:

1) *Faḍlaka,* nacrt povijesti nekih 150 dinastija, izvadak iz povijesnog djela al-Dženabija (u. 1590), arapski pisan 1051/1641. god.*, te, po svoj prilici, izgubljen.

2) Obradba kur'anskog komentara al-Bejdavija, čini se da je izgubljen.

3) Komentar djela *Muḥammadiyya* zvjezdoznanca Alija Kuščija, koji nije dovršen i, po svoj prilici, izgubljen.

4) *Takvīmü't-Tevārih,* kronološke tablice, sastavljene 1648. god.; uvod i razni dodaci su na turskom, a prave tablice, koje obuhvaćaju historijske događaje od Ademovog izgona iz Raja do kraja 1648. god., na perzijskom.

5) *Cihannüma,* kozmografija, i to prva redakcija, jedina koju autor navodi, a započeta je 1648. god. i posvećena sultanu Muratu IV, nestala već u doba prve turske štamparije.

* Vidi napomenu na stranici 13.

6) *Sullam al-wuṣūl ilā ṭabaqāt al-fuḥūl*, tj. biografski rječnik glasovitih ljudi, čiji je 1. svezak načisto prepisan, arapski.

7) *Tuḥfat al-aḥyār fī al-ḥikam wa al-amṯāl wa al-aš'ār*, antologija mudrih izreka, poslovica i pjesama, po alfabetskom redu, sastavljena 1650. ili 1652. god.

8) *Kašf aẓ-ẓunūn 'an asāmī al-kutub wa al-funūn*, veliki bibliografski i enciklopedijski rječnik, piščevo životno djelo, za koje je građu sakupljao 20 godina, a napisano je na arapskom.

9) *Levāmiu 'n-Nūr fī Zulmāt Atlas Minor*, turski prijevod *Atlas Minor* Merkatora i Hondiusa, koji je dovršen, uz pomoć preobraćenika Ahlasi Šejh Muhamed-efendije 1653. i 1654. god.

10) *Cihannüma*, druga redakcija po drugom planu i uz korišćenje temeljnih evropskih djela, koja je nedovršena, a čija su se oveći dijelovi sačuvali.

11) Prijevod neke »franačke kronike«, tj. latinski prijevod povijesnog djela Bizantinca Halkokondila, po svoj prilici izgubljen.

12) *Rawnaq as-salṭana*, tj. povijest Carigrada, navodno prijevod nekog izvorno arapski napisanog piščevog djela, po svoj prilici izgubljenog.

13) Turski prijevod *Faḍlake*.

14) *Al-Ilhām al-muqaddas fī fayḍ al-aqdas*, o raznim obrednim propisima Islama, kojih se, pod određenim okolnostima, ne može u praksi držati.

15) *Dustūr al-'amal li-iṣlāḥ al-ḫalal*, uput za reformu nepravilnosti (u financijama), napisan 1653. god.

16) *Rağm ar-rağīm bi as-sīn wa al-ğīm*, zbirka znamenitih pravnih slučajeva sa *fetvama* koje se na njih odnose, čini se da je izgubljena.

17–19) Izvaci iz 300 svezaka zbirki *(mağmū'a)*; više teka zbirki povijesnih i književnih anegdota, a sve skupa izgubljeno.

20) *Fezleketü 't-Tevārih*, nastavak *Faḍlake* (pod brojem 1) i 13), na turskom, a obuhvaća povijest Osmanskog Carstva od god. 1000 do početka 1065. po *Hidžri*.

21) *Tuhfetü 'l-Kibar fī Esfāri 'l-Bihar*, tj. povijest osmanske pomorske sile, napisana 1656. god.

22) *Mīzān al-ḥaqq fī (i)ḫtiyār al-aḥaqq*, napisan 1656, zadnji piščev spis, koji pretresa razna teološka sporna pitanja njegovog doba, da bi se, na kraju života, odrekao svoga prvog učitelja, pravovjernog revnika Kadizadea.

HAFIZ (a. *ḥāfiẓ*), »pamtitelj«, »čuvar«, jedno od Božjih imena. Koristi se da označi onog koji *Kur'an* zna napamet, zapravo koji ga (u pamćenju) čuva.

HAK (a. *ḥaqq*). *Al-ḥaqq* znači ono što je utvrđeno, stalno, stvarno, a u kur'anskim komentarima parafrazira se sa *aṯ-ṯābit*. Stoga al-Bejdavi objašnjava *al-Ḥaqq*, kada se odnosi na Allaha, kao: »Onaj čije je gospodstvo stalno i stvarno« (*aṯ-ṯābitu rubūbiyyatuhu*, sura X,32) slično *aṯ-ṯābitu ilāhiyyatuhu*, »Čije je božanstvo utvrđeno, u suprotnosti s onim krivih bogova koje je *bāṭil*, »isprazno«, »nestvarno« (sura XXXI,30); u suri XX,114, On je *ṯābit* u Svojoj biti i kvalitetama. O tome da je Bog *ṯābit* u samome Sebi, te da od Njega stvari dobijaju stvarnosti, ar-Rāzi kaže: »On je *al-mawğūd aṯ-ṯābit*.« *Ṣaḥāḥ* se zadovoljava time da *ḥaqq* odredi kao suprotnost *bāṭilu*, a to je uvriježena upotreba u *Kur'anu* i drugdje. Tako *bāṭil* u arapskom znači suprotnost *ḥaqqu*, a *al-ḥaqq* je vrlo prikladan naziv za Allaha koji je apsolutno stvaran. Allah je stvaran po sebi i po nužnosti (al-Bejdavi o suri XXII,62), dok druga bića ovise o njemu da im da stvarnost (al-Bejdavi o suri XXII,6). »Stvarno« i »stvarnost« su, dakle, najbliža značenja te riječi, kada se ona upotrebljava kao jedno od Imena (vidjeti *ALLAH*) Allaha, a značenje »Istina«, kako se to obično prevodi, vara. Svi islamski autoriteti pomno razlikuju *ḥaqq* i *ṣidq* kao suprotne pojmove od *kiḍb*, te dopuštaju izjednačenje riječi *haqq* i *ṣidq* jedino kada se odnose na sud *(ḥukm)*. Tako, kada se nešto zaista dogodi, onda je to *ḥaqq*, a sud ili tvrdnja o tome je *ṣidq*, iako se sud ili tvrdnja u tom smislu može zvati i *ḥaqq*. Kao jedno od Imena, *al-Ḥaqq* se često prevodi sa »Stvoritelj«, ali na to značenje upućuje jedino stalna opreka riječi *al-ḫalq* (»stvaranje«).

Ipak neka se zabilježi i objašnjenje koje predlaže al-Haladž u *Kitāb aṭ-Ṭawāsīn*. Pored značenja »stvarnost« – koje se prvenstveno upotrebljava za Allaha, a tek izvedeno za ono što je stvorio – te »istine«, koja se upotrebljava u tvrdnji koja izražava stvarnost nečega, *ḥaqq* znači i »pravo«, »dužnost«, čime se vraćamo na ideju o onom što je propisano. Tako, *ḥaqq lī*, »pravo koje mi pripada« i *ḥaqq 'alayya*, »pravo koje me obavezuje«. Iz toga se izvodi *ḥaqq Allāh* – kao razlikovanje od *ḥaqq ādamī*, *ḥaqq an-nās* – kazna za grijeh protiv Allaha što nikoga ne zakida u njegovim pravima. Kao što je *al-ḥaqīqa* ono posljednje što sufija dostiže na svom putu, kad već prođe i *ma'rifa*, tako je i *ḥaqq al-yaqīn* ona stvarna sigurnost koja dolazi sa iščezavanjem *(fanā')* bića u njegov *ḥāl* u Stvarnosti, nakon što je postigao vizualnu sigurnost *('aynu 'l-yaqīn)* i znanstvenu sigurnost *('ilmu 'l-yaqīn)*. Za sufije su *ḥuqūq an-nafs* takve stvari koje su potrebne za održanje i nastavak života, dok su *ḥuẓūẓ* stvari koje *nafs* želi, ali nisu neophodne za život.

HAKIKA (a. *ḥaqīqa*, množ. *haqā'iq*) je:

a) apstraktno ime u značenju »realnost«, »zbilja« (*lā ḥaqīqa lahu*, »kojem ne pripada zbilja«), a onda »realnost jedne stvari«, tj. čime je jedna stvar to što je u zbilji, drugim riječima – to čime se razlikuje od drugih stvari.

b) »Zbilja« u smislu zbiljskog postojanja. Kaže se, koristeći glagol: *ḥaqqa 'š-šay'*, »stvar zbiljski postoji«. Zato se mistici, koji poznaju zbiljsku narav Božju, nazivaju *ahl al-ḥaqīqa* za razliku od *ahl al-ḥaqq*, pravovjernih pristaša *Sunne*, i *al-ḥaqīqa* je ono zadnje što na derviškom putu *(ṭarīqa)* treba doseći. *Ḥaqīqat al-ḥaqā'iq* označava Boga kao jedinstvo koje obuhvaća sve realnosti, inače, nazivano *ḥaḍrat al-ğam'*, »prisuće objedinjenja«, i *ḥaḍrat al-wuğūd*, »prisuće Bitka«. Allahovu *ḥaqīqu* mistici razlikuju od *Njegovog ḥaqqa* po tome da prvo treba izražavati njegova svojstva *(ṣifāt)*, a *ḥaqq*, obrnuto, njegovu bit *(ḏāt)*. Time su očevidno povezane definicije, koje su nastale u Ibn Arabijevom sustavu, ali su postale odlučujuće za cijeli kasniji islamski misticizam. *Ḥaqā'iq* Božjih imena su individualiziranja Njegove biti i njezinih odnosa spram stvari svijeta; pomoću ovih, koji su nazivani i svojstva *(ṣifāt)* i brojem su

nebrojeni, rastvara je prvotno jedinstvo. Tako je i *al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya* sama Božja bit zahvaćena u prvom od spomenutih individualiziranja (tj. Muḥammad); to je, istodobno, najviše Božje ime *(al-ism al-a'ẓam)*.

c) *Ḥaqīqa* označava i riječ ili neki izraz, ako se treba razumjeti u prvotnom i pravom smislu, u suprotnosti spram metafore *(maǧāz)*. Ako je metafora istrošena čestom upotrebom, tada se dotična riječ naziva *ḥaqīqa 'urfiyya*.

ḤĀL, ḤĀLA (množ. *aḥwāl, ḥālāt*), znači »stanje«, koje se obično smatra sadašnjim, prolaznim i promjenljivim. U retorici *('ilm al-ma'ānī)* znači situaciju ili predmet kojim se treba pozabaviti, a cilj retorike je pokazati kako pronaći govorni izraz koji odgovara »zahtjevu situacije«. U filozofiji *al-kayfiyyāt an-nafsāniyya*, »modaliteti *nafsa*« *su ḥālāt* tako dugo dok su prolazni. Kada postanu stalnim sposobnostima duha, tada su *malakāt*. U sustavnoj teologiji *(kelam)*, *ḥāl* je – za one koji su usvojili to mišljenje – kvaliteta *(ṣifa)* stvari koja postoji *(mawǧūd)*, ali sama po sebi niti postoji niti ne postoji. Četiri su vrste stvari: entiteti, neentiteti, stanja i odnosi. *Aḥwāl* su univerzalije, a uključuju *genera* i *differentiae*; takav *aḥwāl* postoji u Allahovoj biti i njegove su kvalitete »znalca« *('ālimiyya)*, »moćnika« *(qādirryya)*, itd. U znanosti *uṣūla* (temelji), *ḥāl* je pravni status, koji, prema principu *istiṣḥāba*, pravno uzeto treba ostati neizmijenjen sve dok se ne dokaže suprotno. U medicini postoje tri *aḥwāla*: zdravlje, bolest i stanje između njih.

U mistici *ḥāl* je duševno stanje koje neposredno i trenutačno udjeljuje božanska milost, a ne postiže se trudom i naporom; sastoji se od radosti, žalosti, potištenosti, ushita, itd. To stanje prestaje kada prevladaju sile *nafsa*, ali može odmah uslijediti novi *ḥāl*.

Al-Džurdžani poučava da se ono može i nastaviti, očevidno nastojanjem *murīda* na kojeg se ono odnosi, a onda postaje njegovim posjedom *(milk)* i zove se *maqām*. Ali obično se *maqāmāt* oštro razlikuje od *aḥwāla*, kao što se postignuća ljudskog rada razlikuju od božanskih darova. To su tek stadiji u životu *murīda* koji vode ka počinku u Božanstvu *(tamkīn)*. On ih postiže svojom namjerom i naporom i oni imaju ustaljeni red. Postoji duboko neslaganje u pogledu mogućnosti nastavljanja *aḥwāla*, pa ga treba razlikovati od *waqta*. Sufija bi se smio jedino baviti tim »Sada« sadašnjice, s njegovim sadržajem prisuća s Bogom i odsuća od Njega. On pripada *murīdu* i njegovo je vjersko iskustvo pod dojmom uvijek obnavljanog »sada«, dok *ḥāl* dolazi od Boga i ulazi u Sada »kao duša u tijelo«.

ḤALADŽ (a. *Abu-'l-Muġīṯ al-Ḥusayn ibn Manṣūr ibn Maḥammā al-Bayḍāwī al-Ḥallāǧ*), »grebenar«, perzijski mistik i teolog koji je pisao na arapskom. Rođen je oko 858. u at-Turu pokraj al-Bajde (Fars), a unuk je obožavatelja vatre ili, kako se priča, potomak jednoga od Ashaba, Abu Ejuba. Od 873. do 897. živio je u povučenosti *(ḫalwa)* kod sufijskih učitelja (at-Tustarija, Amra al-Mekija, al-Džuneida). Tada se razišao s njima i pošao u svijet zalagati se za asketizam i misticizam po Horasanu (Talikan), Ahvazu, Farsu, Indiji (Gudžerat) i Turkestanu. Kada se iz Meke vratio u Bagdad 908. godine, oko njega su se odmah okupili učenici. Mutaziliti su ga optužili da je opsjenjivač, izopćen je putem imamitskog *tawqi'a* i zahiritske *fetve*, a abasidska policija dvaput ga je hapsila. Izveden je pred vezira Ibn Isu, izvrgnut javnom ruglu godine 913., nakon čega je u Bagdadu odsjedio u zatvoru osam godina. Pokroviteljstvo Šegabe (majke halife al-Muktadira) i *hadžiba* Nasra donijelo mu je mržnju vezira Hamida, koji ga je, nakon sedmomjesečnog suđenja, na osnovu *fetve* malikitskog kadije Abu Omara dao i pogubiti. U utorak 26. marta 922. godine, al-Haladž je na zaravni ispred novog bagdadskog zatvora (na desnoj obali rijeke), nasuprot Bab at-Taku, bio bičevan, osakaćen, razapet na vješala *(maṣlūb)* i konačno mu je odrubljena glava, te je spaljen. Ovo »raspeće« potaklo je, kao i u slučaju Ise (Krista), nastanak mnogih legendi o zamjeni. Njegovi proganjani učenici skupili su se oko Abu Umare al-Hašimija u al-Ahvazu, te Farisa ad-Dinavarija u Hurasanu. Iz ove posljednje skupine potekla je obnova perzijskog mističkog pjesništva na čelu sa Abu Saidom, te turskog pjesništva na čelu sa Ahmedom Jesevijem i Nesimijem.

Haladžijsko učenje zasniva se na sljedećim temeljnim zasadama:

a) u *Fikhu* svih pet *farā'iḍ*, pa čak i hadž, mogu se zamijeniti drugim djelima (= *isqāṭ al-wasā'iṭ*);

b) u *Kelamu*, transcendencija Boga *(tanzīh)* iznad granica stvaranja *(ṭūl, 'arḍ)*; postojanje nestvorenog Božanskog duha *(rūḥ nāṭiqa)*, koji se sjedinjuje sa stvorenim duhom *(rūḥ)* askete *(ḥulūl al-lāhūt fi 'n-nāsūt)*; svetac *(walī)* postaje živi i osobni svjedok Božji *(huwa huwa)*, te otuda izreka: *Ana-'l-Ḥaqq*, Ja sam Stvaralačka Istina«;

c) u *Tasavufu*, savršeno jedinstvo s božanskom voljom *('ayn al-ǧam')* preko želje za trpljenjem i pokoravanja trpljenju; *zikr* šejha Senusija novijeg je datuma.

Malo je osobnosti u Islamu potaknulo tako mnogo rasprava; usprkos konsenzusa *(iǧmā')* sudaca koji su ga osudili, štovanje naroda učinilo ga je svecem.

Evropski učenjaci prosuđivali su ga na različite načine. A. Müller i d'Herbelot drže da je bio potajni kršćanin; Reiske ga optužuje za bogohulnost, a za Tholucka je pun proturječja; Kremer ga smatra monistom, Kazanski ga proglašava neuropatom, a Browne opasnim i spretnim spletkarom. Dijalektičar i ekstatičar, al-Haladž je nastojao pomiriti dogmu s grčkom filozofijom na temelju mističkog iskustva; u tome je bio al-Gazalijev preteča; sufije su ga učinili svojim »mučenikom« u pravom smislu riječi, iako bi on bio odbacio njihov oprezni ezoterizam. – Od njegovih djela sačuvao se *Kitāb aṭ-Ṭawāsīn*, 27 *Riwāyāt* iz godine 902., 400 proznih fragmenata, te 150 stihova rijetke ljepote.

HALIFA (a. *ḫalīfa*), »nasljednik, »namjesnik«, naziv za vrhovnog poglavara islamske zajednice, imama, kao Poslanikovog nasljednika ili zastupnika *(ḫalīfat rasūl Allāh)*.

1. Ta se riječ često javlja, kako u jednini tako i u množini *(ḫalā'if, ḫulafā')* u *Kur'anu;* kada je u množini, ona često označava osobe koje su »nasljednici« milosti koje su uživali njihovi preci (npr. VI,165; XXIV,55; XXVII,62, odnosi se na pravedne, a VII,69,74, na idolopoklonička plemena Ad i Semud); u jednini riječ se odnosi na Adema (II,30), bilo kao nasljednika anđela koji su živjeli na zemlji prije njega ili kao Božjeg namjesnika, te na Davuda (Davida) (XXXVIII,26): »Mi smo te halifom na Zemlji učinili, zato sudi ljudima po

pravdi i ne povodi se za strašću da te odvede s Allahova puta«. U nijednom od ovih redaka nema slutnje da bi ta riječ mogla značiti Muhammedovog nasljednika; islamski povjesničari obično tvrde da ju je Abu Bekr prvi upotrijebio u tom značenju; nije, međutim, poznato da bi je on upotrijebio kao titulu. Ali još za Omarove vladavine, ona je postala uobičajen naziv za *emīr al-mu'minīn*. Naziv *ḫalīfat rasūl Allāh,* »nasljednik (namjesnik) Božjeg poslanika«, uključuje pretpostavku o djelatnostima i povlasticama Muhammedovim, izuzev njegove poslaničke funkcije za koju se smatra da s njime završava; kasnije sintagma »*ḫalīfat Allāh*«, »zastupnik (namjesnik) Božji«, još je smjelija, te je ljutila Abu Bekra, a upotrebio ju je već 35. god. po *Hidžri* Hasan ibn Sabit u pjesmi napisanoj u čast halife Osmana; taj se naziv sasvim uvriježio za Abasida i kasnijih vladara.

U toku islamske povijesti, međutim, izraz *halifa* nije se samo upotrebljavao da se označe tako visoke ličnosti. Često se upotrebljava kao vlastito ime. U vjerskim redovima, posebno među kadirijama, halifa je povjerenik šejha, te od njega prima dio njegove moći i predstavlja ga u zemljama koje su udaljene od matične *zavije*. Među tidžanijama, halifa je nasljedni nosilac duhovne moći *(baraka)* utemeljitelja reda i njemu se jedinom pridaje titula *šejh*.

U mahdističkom pokretu, halifa je Mahdijev nasljednik; Mir Dilaver je, tako, bio halifa Sejida Muhameda Mahdija (u. 1504), utemeljitelja mahdevija; Abdalah je bio halifa Muhameda Ahmeda, sudanskog Mahdija; tako i danas sina i drugog nasljednika Gulama Ahmeda Kadijanija nazivaju njegovi sljedbenici (vidjeti *AHMEDIJE*). U novije vrijeme, riječ *halife* u Turskoj pridijeva se svakom nižem činovniku u javnom uredu, a počasni je naziv za pomoćnog nastavnika u školi. U Maroku označuje zamjenika upravljača grada. U suvremenoj Indiji upotrebljava se čak za krojača, brijača ili kuhara. U Togou i susjednim dijelovima Zapadne Afrike, *alfa* (= halifa) označava muslimanskog učitelja ili čak muslimane općenito.

2. Budući da je moguće razlučiti, s jedne strane, povijest halifa i povijest političkih ustanova kojima su ovi bili na čelu, a s druge, teoriju u vezi sa čitavim tim kompleksom, te budući da je prvo kronološki prethodilo, započet će se najprije s historijatom halifata.

A. *Povijest.* – Golemo bogatstvo i moć, koju su prvi Muhammedovi nasljednici stekli osvajanjem takvih pokrajina Rimskog Carstva kao što su Sirija i Egipat, te posjeda perzijskog kralja, tako su podigli njihov ugled i dostojanstvo da su skromnoj tituli, koju su nosili, dali sasvim novo značenje; tako su, već prije nego što su arapska osvajanja okončana, halife postale jedni od najmoćnijih i najbogatijih vladara na svijetu. Kao *amīr al-mu'minīn,* halifa je bio zapovjednik pobjedničkih vojski, što se ocrtavalo i na metalnom novcu; kao *imām,* imao je najvažniju ulogu u javnom bogoslužju, te je vodio *hutbu* u džamiji; kao *halifa,* zahtijevao je od svojih muslimanskih podanika poštovanje koje je prethodno pripadalo Poslaniku. Građanski rat, što je izbio u vrijeme Alija ibn Abi Taliba, bio je vrelo suparničkih teorija halifata, iz kojih su proizašla razna politička i sektaška učenja. Pod Umajadima, vjerske dužnosti halife nisu bile posebno naglašene (iako su mnogi od njih zadržali dužnost vođenja javnog bogoslužja), jer – izuzev Omara ibn Abdelaziza – vjerska pitanja nisu za njih imala osobitog značenja; osnovne islamske dogme i sistematizacija *šerijata* utvrđeni su uglavnom u Medini, bez gotovo ikakve podrške halife iz Damaska. Pretenzije Alijevih nasljednika na vodstvo islamskog svijeta odrazile su se na utemeljenje šiitske stranke, ali kroz nekoliko generacija njihovi napori nisu imali političkog uspjeha. Abasidi su došli na vlast djelomično zahvaljujući tome što su, navodno, podržavali alijevske pretenzije, a djelomično i zahvaljujući svome vjerskom žaru. U Bagdadu je halifa zadobio druga obilježja; on je postao velikodušni zaštitnik uleme, te je naglašavao svoju ulogu zaštitnika islamske vjere; njegovom je brigom i nastojanjem prijestonica preuzela na sebe ulogu središta vjerske djelatnosti koju je prije imala Medina, a velike su pravne (usp. *FIKH*) škole dobile svoj konačan oblik. Halifa nije više bio smatran samo svjetovnim vladarom, što su mnogi Umajadi bili u očima pobožnih muslimana; strahopoštovanje, što ga je ovaj uživao, bilo je uvećano razrađenom dvorskom etiketom i ceremonijalom. Umajadi su, osobito u početku, bili vrlo pristupačni svojim podanicima; Muavija je bio u velikoj mjeri sačuvao iskreno i prijazno ophođenje, kakvim su se odlikovali arapski poglavari predislamskih vremena, a prema ostalim arapskim glavarima ponašao se kao u »prvi među jednakima«. Ali u novoj prijestonici obnovile su se tradicije perzijske monarhije, te su Abasidi sjedali na prijestolje okruženi svečanim veličanstvom, zaštićeni stražom, a krvnik je stajao pored prijestolja s isukanim mačem. S druge strane, isticali su duhovni vid svoje službe time što su nosili Poslanikov ogrtač, a njihova je veza s Poslanikom naglašavana u službenim dokumentima i u učenim djelima dvorskih laskavaca.

Od 9. stoljeća nadalje slabio je izravni nadzor halife nad upravom, zahvaljujući povećanoj moći *vezira* i sve većoj upućenosti i djelotvornosti vladinih službi. Nekako u isto vrijeme počela je opadati svjetovna moć halife, a to je bila posljedica cjepkanja carstva na niz neovisnih kneževina u pojedinim pokrajinama, dok, na kraju, njegova vlast nije bila ograničena na području samog grada Bagdada. Usporedo sa smanjivanjem svjetovne moći, sve više se naglašava njegova uloga na području vjere, uloga *imama* i branitelja vjere, te je s tim u vezi pojačano proganjanje krivovjeraca i pristalica nemuslimanskih vjera. Do 946. godine halife su izgubili svaku stvarnu moć; u to su doba u Bagdadu postojale tri osobe, koje su nekad zauzimale to visoko mjesto, a sada su, svrgnute i oslijepljene, živjele od milostinje. Otada pa do 1180. g. halifa je bio tek obično sredstvo u rukama Bujida i Seldžuka. No unatoč tome što nije imao nikakve upravne moći, ljudi nisu bili zaboravili veličinu njegovih predaka, pa su i slabe halife smatrali centrom ugleda i moći islamskog svijeta. Stoga je trebalo potražiti neovisne vladare koji će od halife dobiti titulu i potvrdu o postavljenju: tako je, npr., Mahmud od Gazne, nakon što je 997. g. odbio poslušnost samanidskom vladaru, bio od halife potvrđen kao neovisan vladar, te dobio titule *Yamīn ad-Dawla* i *Amīn al-Milla;* a stotinu godina kasnije, Jusuf ibn Tašfin, utemeljitelj almoravidske dinastije, dobio je od halife al-Muktadija titulu *Amīr al-Muslimīn*. Kada je 1175. g. Saladin preuzeo vlast nad Egiptom i Sirijom, potvrdio ga je halifa al-Mustadi, poslavši mu povelju o postavljenju i svečanu odjeću. Isto je tako Nur ad-din Omar, utemeljitelj resulidske dinastije u Jemenu,

umolio od halife titulu sultana i povelju o postavljanju za svoga zamjenika, na što mu je al-Mustansir 1235. g. poslao posebnog izaslanika sa traženim dokumentom. Isti je halifa godine 1229. odgovorio na molbu Iltutmiša, vladara sjeverne Indije, da mu dodijeli titulu sultana i da potvrdi njegovo pravo vladanje nad ovim posjedom; njegovi nasljednici u Delhiju nastavili su upisivati ime bagdadskog halife al-Mustasima na svoj novac čak trideset godina nakon što su Mongoli ubili ovog nesretnog vladara.

Nasuprot tome priznavanju bagdadskog halife za legitimno vrelo vlasti, ustanovljena su dva konkurentska halifata; godine 928. Abderahman III španjolski preuzeo je titulu halife, a ta je dalje prešla na njegove nasljednike; ovi španjolski Umajadi, kao i njihovi bagdadski prethodnici, bili su suniti; nasuprot njima, egipatski Fatimidi, čiji se utemeljitelj nazvao prvim mahdijskim halifom 909. g., bili su šiiti i žestoki suparnici bagdadskih Abasida sve dok Saladin nije 1171. g. uništio njihovu dinastiju.

Godine 1258. Hulagu je osvojio Bagdad i pogubio halifu al-Mustasima koji za sobom nije ostavio nasljednika. To je bila nezapamćena nesreća za islamski svijet, koji se tada prvi puta našao bez poglavara, čije se ime može spomenuti u *hutbi* u džamiji petkom. Dva člana abasidske obitelji, koji su izbjegli pokolj u Bagdadu, sklonili su se jedan za drugim kod mamelučkog sultana Egipta; prvoga od njih, al-Mustasimovog strica, pozvao je Bejbars u Kairo, gdje je s velikom pompom ustoličen za halifu godine 1261. Beibarsa se smatra začetnikom ideje da se u Bagdadu ponovo utemelji abasidska dinastija; s velikom vojskom krene on iz Kaira, ali, došavši u Bagdad, halifi dodijeli samo mali odred vojske koji će Mongoli uništiti na prolasku kroz pustinju; nitko nije više nikada čuo za halifu. Drugi je pretendent stigao u Kairo 1262. g., te je na isti način ustoličen za halifu, ali nije ponovljen pokušaj da se ponovo osvoji Bagdad, tako da je halifa zapravo u Kairu bio zatočenik, iako su se prema njemu iskazivali izvanjski znaci poštovanja. Njegovi nasljednici su preko dva stoljeća nastavili igrati ovu nejasnu ulogu u Kairu; ovisili su o veledušnosti mamelučkih sultana, kojima je halifa poslužio kako bi dao pečat pravovaljanosti njihovoj vladavini. Svakog novog sultana svečano je postavljao halifa kojem je ovaj izjavljivao pokornost. Ali nijedan od njih (osim al-Mustaina, kojeg su protivničke političke snage 1412. g. istaknule kao svoga piona i proglasile sultanom za razdoblje od šest mjeseci) nije nikada imao nikakvu upravnu dužnost niti ikakvu političku moć. Al-Makrizi je opisao kako halifa provodi vrijeme sa odličnicima i visokim službenicima, posjećujući ih kako bi im zahvalio na pozivu na večeru kojoj je prethodne noći prisustvovao.

Islamski svijet izvan Egipta nije ni znao za postojanje abasidskog halife u Egiptu. Od 13. stoljeća nadalje u Magribu je postojao sunitski halifa, a s vremena na vrijeme neki su vladari istočnih krajeva islamskog carstva uzimali ovaj naslov – Seldžuci, Timuridi, Turkmeni, Uzbeci i Osmanlije.

Neki od neovisnih vladara, u želji da pravno potkrijepe zahtjev za poslušnošću podanika, tražili su od halifa da službeno priznaju njihov položaj i potvrde im titule: tako npr. prva tri vladara muzaferidske dinastije južne Perzije (1313–1384); Muhamed ibn Tuglak (1325–1351) i njegov nasljednik na delhijskom prijestolju Firuz Šah (1351–1388); priča se čak da je Bajazit I 1394. god. zatražio od abasidskog halife u Kairu da ga službeno prizna sultanom, ali postoje i sumnje u vjerodostojnost tog izvještaja. Jer počevši od druge polovice 14. stoljeća, kada je nakon osvajanja Adrianopolisa (Jedrene), Filipopolisa (Filibe) i dr., njegov otac Murat I bio proglašen »izabranim halifom Božjim«, uvriježilo se da osmanski sultani, kao i ostali islamski vladari, potražuju za sebe naslov halife koji su im priznavali i njihovi podanici i vladari drugih zemalja. Zanemaren je zahtjev da se pripada plemenu Kurejš, a potvrdu pravovaljanosti nalazili su u recima *Kur'ana* kao što su oni iz sure XXXVIII,26: »Mi smo te halifom na Zemlji učinili«, te sličnim recima (npr. VI,165; XXV,35) koji se stalno navode u diplomatskom dopisivanju tog vremena. Tako, kada je Selim u januaru 1517. g. pobjedonosno ušao u Kairo, te odveo posljednjeg halifu al-Mutevekila u Carigrad i time dokrajčio kairski halifat Abasida, on je već bio navikao na titulu halife, budući da su ga njegovi prethodnici nosili već stoljeće i pol. Legendu, po kojoj je al-Mutevekil formalno prenio tu čast na Selima, prvi je objavio Constantine Mouradgea d'Ohsson godine 1788. Nijedan od suvremenih autora, koji su pisali o osvajanju Egipta, ne spominje taj prijenos časti, a nakon Selimove smrti al-Mutevekilu je dopušteno vratiti se u Egipat, gdje je bio halifa do svoje smrti 1543. godine.

Tokom slijedeća dva stoljeća postojala su samo dva islamska vladara, čija je moć i veličina teritorija mogla uveličati titulu halife (nasuprot nekritičnoj upotrebi naziva od strane sitnih vladara), a to su bili osmanski sultan i mogulski car Indije. Padom mogulskog carstva u 18. stoljeću, osmanski je sultan postao nesumnjivo najvećom osobnošću islamskog svijeta; ali i njegovu je moć ugrožavao agresivni susjed sa Sjevera, pa je nakon rata s Rusijom (1768–1774) bio prisiljen predati ovoj teritorije na sjevernoj obali Crnog mora, te priznati neovisnost krimskih Tatara. Katarina II zahtijevala je da postane zaštitnicom kršćana pravoslavne vjere u Osmanskom Carstvu, pa su osmanski veledostojnici, koji su sklopili mirovni sporazum u Kučuk Kajnardžiju 1774. g., iskoristili naslov halife, postavivši zahtjev da se ovaj prizna vjerskim poglavarom Tatara koji su mu, kao svjetovnom vladaru, bili otkazali poslušnost. Otada se u zapadnoj Evropi uvriježilo pogrešno shvaćanje, po kojem je halifa duhovni poglavar svih muslimana (kao što je papa duhovni poglavar katolika), te su mu pripisivali duhovnu vlast nad pripadnicima iste vjere, iako mu nisu bili dužni građansku poslušnost kakvu su ukazivali turskom sultanu. Imamo razloga vjerovati da je ova zabluda, rasprostranjena po kršćanskoj Evropi, bila reakcija na uvjerenje koje je vladalo u samoj Turskoj. Posebno je za sultana Abdulhamida II (1876–1909) naglašavana njegova uloga kao halife, a u Ustavu, koji je donešen početkom njegove vladavine, tvrdi se: »Nj. V. Sultan je u svojstvu halife zaštitnik muslimanske vjere«. Čini se da je ovaj poslao emisare u razne krajeve islamskog svijeta sa zahtjevom da ga štuju kao halifu; taj je zahtjev naišao na izvjestan odaziv, jer su zabrinuti muslimani (a naročito oni koji su bili uznemireni zbog sve većeg utjecaja evropskih sila na poslove islamskog svijeta) priznali da je Turska jedina neovisna islamska zemlja koja je zadržala neko značenje u civiliziranom svijetu. Ali tiranski i reakcionarni karakter

Abdulhamidove vlade, njegovo okrutno obračunavanje sa svim liberalnim pokretima i svim pokušajima da se provede ustavna reforma, otuđio je od njega mnoge prosvijećene slojeve stanovništva; nakon njegovog svrgavanja 1909. g., turski poslovi stavljeni su pod kontrolu tijela koje je imalo malo sklonosti za duh Islama, te koje nije vidjelo mogućnosti da se pomiri islamska vlada zasnovana na božanskoj objavi sa modernim ustavnim metodama vladanja. U novembru 1922. g. Turska je postala republikom ukinuvši sultanat i ostavivši halifu bez ikakve svjetovne vlasti; ali nije bilo jasno kakve će biti dužnosti halife sve dok u martu 1924. ta čast nije potpuno ukinuta.

Ratna zbivanja 1914–1918. odrazila su se i na islamski svijet. U Indiji je još 1919. g. osnovana Sveindijska halifatska konferencija, udruženje koje je stalno organiziralo sastanke i polagalo nade u Mustafu Kemala u Turskoj. Nakon što su martovski događaji 1924. g. uništili njihove nade, okrenuli su se (ali bez uspjeha) Ibn Saudu kao mogućem kandidatu za halifu. U međuvremenu je hidžaski kralj Husein, još prije ukidanja osmanskog halifata, bio (navodno protiv svoje volje) naveden prihvatiti titulu *Amīr al-Mu'minīn*. Ovu je ambiciju Ibn Saud odmah poništio, a Huseinovom je abdikacijom (oktobra 1924.) istodobno ukinut i halifat. U Egiptu se umjereno modernistički pisac Rašid Rida, učenik Muhameda Abduha, u raspravi *al-Ḫilāfa aw al-imāma al-'uẓmā*, koja se pojavila 1922. g., zalagao za bolju političku organizaciju Islama; ali njegove poglede nisu dijelili konzervativni krugovi sveučilišta al-Azhar. Egipatska ulema, međutim, odmah je nakon ukinuća osmanskog halifata stupila u akciju počevši pripremati Halifatski kongres. Ovaj se kongres sastao u Kairu od 13. do 19. maja 1926. pod predsjedanjem rektora al-Azhara. Okupio je muslimanske predstavnike iz mnogih zemalja. Ali predstavnici Indije prisustvovali su u privatnom svojstvu, a predstavnici Turske, Perzije, Afganistana, kao ni oni Ibn Saudovi, nisu uopće bili prisutni. Odluke prvog Halifatskog kongresa bile su većinom negativne. Iako je priznata mogućnost ostvarenja islamskog halifata, ipak nije gotovo ništa odlučeno, osim što su pozvani svi muslimani svijeta da zajednički uznastoje na osnutku halifata. Kako takva suradnja nikad nije ostvarena, stvar je ostala neriješena, a za to glavnu krivnju snose nacionalističke težnje islamskih zemalja. Čak i tako moćan vladar kakav je bio Ibn Saud nije nikad pokazao da pretendira na tu najvišu islamsku počast, a nisu imali odaziva ni povremeni pokušaji da se egipatskog kralja proglasi halifom.

U navedenom historijatu imao se na umu povijesno značajni sunitski halifat koji je u islamskoj povijesti odigrao najvažniju ulogu. Ostala dva sunitska halifata, španjolski i magribsko-egipatski, samo su lokalnog značenja i zato nisu nadahnuli na odanost ostale dijelove islamskog svijeta; na isti način, nije ni uzimanje naslova halife, za kojim su posegnuli neki jemenski vladari, priznato, osim među njihovim podanicima.

Privremeni pokušaji šiita da za alijevce osiguraju moć i neovisnost nisu imali mnogo uspjeha. Utemeljenje safavidske dinastije, do kojeg je došlo 1502. g. u Perziji, nije pomoglo šiizmu da postane državna vjera; dogodilo se to mnogo kasnije nego što je učenje o skrivenom *imamu* postalo osnovnom dogmom šiitske vjere u toj zemlji.

B. *Politička teorija.* – Teorija halifata (*ḫilāfa*) bila je, kao što je gore rečeno, rezultat političkih prilika koje su vladale početkom islamske povijesti, ali mnoga učenja, koja nisu mogla naći korijena u stvarnim političkim činjenicama, razrađena su spekulativno. Aš-Šehrestani kaže da nijedna tačka vjere nije izazvala takvo krvoproliće i takve svađe u svakom razdoblju islamske povijesti kao ova.

a) Pravovjerno sunitsko učenje najprije je našlo izražaja u Hadisu, koji je prvenstveno istaknuo dvije temeljne karakteristike halife: prvo, da mora potjecati iz plemena Kurejš, a drugo da se njemu duguje apsolutna podložnost, jer tkogod se pobuni protiv halife pobunio se protiv Boga. Ovaj zahtjev za poslušnošću apsolutnoj vlasti halife nametnut je vjernicima kao vjerska obaveza, a oslanjao se na titule koje su mu pridavane od najranijih vremena – Namjesnik Božji, Božja sjena na zemlji. Ovo općeprihvaćeno učenje prvi put je sustavno izloženo u al-Maverdijevom djelu *al-Aḥkām aṣ-ṣulṭāniyya*. Al-Maverdi inzistira na slijedećim svojstvima halife: na pripadnosti plemenu Kurejš, muškom spolu, odrasloj dobi, dobrom karakteru, odsutnosti fizičkih i duševnih nedostataka, posjedovanju pravnog znanja, hrabrosti i energičnosti u obrani muslimanskog teritorija. Unatoč tome što je služba postala nasljednom u dvije obitelji, umajadskoj i abasidskoj, al-Maverdi, ipak, tvrdi da je ona izborna; s mukom miri izbornost s povijesnom činjenicom da je od Muavije nadalje gotovo svaki halifa imenovao svog nasljednika. Privid izbornosti sačuvan je u političkom ritualu *bay'a*, zakletvi na pokornost, koju su polagali najprije odličnici s dvora, a zatim opći skup pred kojim se odvijalo proglašenje halife. Al-Maverdi je ovako odredio ulogu halife: obrana i održanje vjere, donošenje odluka u pravnim sporovima, zaštita islamskih zemalja, kažnjavanje prijestupnika, opskrba vojske koja čuva granice, vođenje *džihada* protiv onih koji odbijaju prihvatiti Islam ili se pokoriti islamskoj vladavini, ubiranje poreza, isplata plaća i upravljanje javnim zakladama (vakufima), imenovanje značajnih službenika i, konačno, osobna briga za pojedinosti upravljanja. Oko tri stoljeća kasnije, Ibn Haldun je kritičkije pristupio tom pitanju kad je raspravljao o instituciji *ḫilāfe* u djelu *Muqaddima* koje je napisao između 1375. i 1379. g.; suočivši se s povijesnim činjenicama, morao je priznati da je, nestankom arapske premoći, od halifata prestalo postojati sve sem imena. U razmatranju o porijeklu i svrsi te ustanove, slaže se sa al-Maverdijevim mišljenjima; halifa je predstavnik (*nā'ib*) Poslanikov, tumač božanskoga Zakona (*šarī'a*), a uloga mu je zaštita vjere i svjetovna vlast; mora pripadati plemenu Kurejš i posjedovati ostale osobne kvalitete koje je zacrtao al-Maverdi. No bilo je pravnika koji su otvoreno pogledali istini u oči: sila je zauzela mjesto teorije u islamskom svijetu, te su, u skladu s tim, razradili svoje ustavne teorije; tipičan predstavnik takvih pisaca je Bedr ad-din ibn Džemaa (umro 1333); on izlaže postavku da *imam* dobiva tu počast ili izborom ili silom; u posljednjem slučaju, podršku treba dati imamu koji snagom oružja zauzima tu čast, a to prisvajanje vlasti opravdava ideja općeg dobra i jedinstva koje čitava islamska zajednica time postiže. Jedna druga pravna škola napustila je sve takve pokušaje opravdanja krivudavog toka islamske povijesti i zasnovala svoje učenje na *hadisu* da je halifat trajao samo trideset godina, to jest do Alijeve smrti; to

je bilo stajalište an-Nesefija (umro 1142), a usvojio ga je i glasoviti turski pravnik Ibrahim Halebi (umro 1549), čije je djelo *Multaqā al-abḥur* postalo ugledni zakonik osmanskog prava.

b) Šiitski su teolozi učenje o imamatu podigli na razinu vrhovnog principa vjere; oni su se zalagali za legitimnost, a čast halife rezervirali su ne samo za pleme Kurejš, već su tu uključili i Alijevu obitelj; oni su svi, osim zejdita, odbacili izborni princip, te tvrdili da je Muhammed izravno imenovao Alija svojim nasljednikom, te da su Alijevi nasljednici imali sve uvjete da naslijede tu visoku čast, za koju su bili od Boga predodređeni. Smatraju da je Muhammed na Alija prenio neka tajna znanja, koja je ovaj, opet, prenio na svoga sina, a ovaj na slijedeću generaciju – i tako dalje; svaki imam posjeduje nadnaravna svojstva, koja ga uzdižu iznad razine ostalog čovječanstva; on vodi vjernike nepogrešivom mudrošću, a njegove su odredbe apsolutne i konačne. Po mišljenju nekih, Ali svoju nadmoć duguje činjenici što je građen od različite tvari, jer je, još od Ademovog stvaranja, božanska svjetlost osvjetljavala po jednog odabranog njegovog potomka u svakoj generaciji, a takav je bio Ali i svi imami koji su ga naslijedili. Šiitsko učenje razgranalo se kroz brojne sekte.

c) Suprotnost šiitskom učenju predstavljaju haridžiti (vid. *HARIDŽITI*), koji, za razliku od onih što su čast halife i imama ograničavali na jednu obitelj ili pleme, smatraju da nju može obavljati svaki vjernik, čak ako i nije Arap, pa i ako se radi o robu; oni su se razlikovali od ostalih muslimana i vjerovanjem da postojanje imama nije predmet vjerske obaveze, već da zajednica u svako doba može ispunjavati svoje vjerske obaveze i posjedovati sasvim legalan oblik građanske uprave bez postojanja imama; ako se, u posebnim okolnostima, pokaže prikladnim ili potrebnim da postoji imam, tada ga se može izabrati, ali ako on u bilo kojem pogledu ne zadovoljava, može ga se svrgnuti, pa čak i pogubiti.

Sve navedene političke teorije našle su izraza u ovom ili onom obliku postojeće političke organizacije, ali bilo je i takvih tvrdnji učenja o halifatu koje nisu nikad izašle iz svijeta misli; posebno se to odnosi na one koje su razradili mislioci mutazilitske škole, npr. da imam ne smije postojati u doba građanskog rata, već samo u doba mira; da se imamom može postati samo jednoglasnim dogovorom čitave islamske zajednice.

HALK (a. *ḫalq*) je riječ kojom se u *Kur'anu* (sura II,164; XL,57; LXVII,3) označava Božja stvaralačka djelatnost, koja uključuje ne samo izvorno stvaranje *ex nihilo*, već i stvaranje svijeta i čovjeka kao i svega što postoji i što se događa. Vrlo često se javljaju glagolski oblici *ḫalaqa* i *ḫalaqnā*.

Među najljepšim Allahovim imenima u *Kur'anu* (usp. suru LIX, 24) su *al-ḫāliq* (sura VI, 102), *al-ḫallāq* (sura XV, 86; XXXVI, 81), *al-bāri'* (osim LIX, 24, još jedino II, 54) i *al-muṣawwir*. Stvoritelju se još pridaju epiteti kao Svemogući i Sveznajući, itd. Njihovo je značenje obično jasno. Jedini nejasni izrazi su »Allah je stvorio *bi-'l-ḥaqq*« (sura XVI, 3; XXXIX, 2, 5,; XLIV, 39; XLVI, 3) ili »*al-Ḥaqq*« (sura XXII, 5 i dalje). Ukoliko je opravdano u *Kur'anu* pretpostaviti gnostičke spekulacije, onda se može podsjetiti da se u gnozi objektivizirana i personificirana istina slivaju sa višom stvarnošću.

Allah je stvoritelj sviju stvari (sura VI, 101 i dalje), stvara što hoće (sura XXXVI, 82), ali *Kur'an* najpodrobnije opisuje stvaranje čovjeka iz prašine, zemlje ili ilovače, kapi sjemena i zgrušane krvi (sura XXII, 5; XXIII, 14 i dalje), te oživljenje mrtvih na Sudnji dan, novo stvaranje koje je čudesnije od prvog stvaranja (sura II, 28 i dalje). Koliko je važno stvaranje čovjeka vidi se iz Muhammedovog istupanja (sura XCVI, 1, koja se općenito smatra prvom objavom) u ime Gospodara »koji stvara, stvara čovjeka od ugruška«. Sve je na svijetu stvoreno za čovjeka (sura II, 29), a posebice životinje (XVI, 5). Isto se očituje u etapama stvaranja; smatra se da se ono događalo od najnižeg prema višem. Svijet je završen u šest dana, Zemlja u prva dva dana, sve što je na njoj u dva naredna, a u posljednja dva dana sedam nebesa. Allah se izričito zove Stvoriteljem nebesa i Zemlje (sura VI, 101), a kao tajna se objavljuje da je stvaranje nebesa i Zemlje značajnije od stvaranja čovjeka, tj. prema uobičajenom tumačenju, nebesa i Zemlja su stvoreni apsolutno, iz ničega, dok je čovjek stvoren iz prašine.

Nema stvoritelja do Boga. On je Jedini (sura XIII, 16; XXIII, 14 nije iznimka). On nema djece, a stvara samo predmete i bića od kojih nijedno nije poput njega (s. CXII). Ali odlomci, kao onaj u suri XV, 29 i XXXVIII, 72, gdje se kaže da je Allah, stvorivši čovjeka, udahnuo u njega Svoj duh (*rūḥ*), čine razliku između Stvoritelja i stvorenoga manje kruto naznačenom.

Stvaranje čovjeka je iznad svega znak božanske moći ili – ako je ono što je stvoreno korisno čovjeku – znak božanske dobrote. Rijetko se poziva na harmoniju nebesa (LXVII, 3) i ljepotu ljudskog obličja (LXIV, 3). Spomenimo, napokon, da je Bog stvorio sve stvari prema jednom *qadaru* (sura LIV, 49 i dalje; *qadar* je ovdje možda sinonim za *amr*?), a nebesa i Zemlju »na određeno vrijeme« (XLVI, 3), tj. vjerojatno do Sudnjeg dana.

Rane predaje vrlo malo ovome dodaju. Prije stvaranja Allah bijaše u oblacima i stvaraše u tmini. Prije stvaranja napisao je *kitāb* (al-Buhari). Prvi stvoreni predmet bijaše *qalam* (at-Tirmizi); Allah stvori čovjeka prema svom vlastitom liku (Muslim).

U kasnijim predajama je postupak stvaranja razrađen, a dodana su razmatranja o Božjem prijestolju, prvotnoj vodi itd.; na njih su utjecale grčke i helenističke ideje koje se tiču očitovanja Božjeg na ovom svijetu. Često se spominje novoplatonistički izraz koji se pripisuje Allahu: »Bijah skriveno blago, ali poželjeh da me se upozna i stoga stvorih svijet«. Stoga se smatra da je najprije stvoreno znanje (*'ilm*) i razum (*'aql*).

Kao što je u *Kur'anu* naglašena Božja nadmoć nad čovjekom, tako se i kroz čitavu teologiju sunitskog Islama naglašava razlika između Stvoritelja i stvorenoga. Iz prolaznog karaktera ovoga svijeta proistječe da je Bog vječit. Kako bi se naglasila Božja svemoć, uzročnost u prirodi i čovjekova sloboda djelovanja potisnuti su što je više moguće, ako ne i sasvim zanijekani. Jedan od prvih džebrita, Džehm, želio je da se Boga definira naprosto kao svemogućeg Stvoritelja. Ibn Hazm tvrdi da se Boga može prikazati jedino kao Vječitog,

Jedinstvenog, Istinitog, Stvoritelja *(al-awwal, al-wāḥid, al--ḥaqq, al-ḫāliq)*, jer se jedino tim kvalitetama potpuno odvaja od ostalog svijeta.

Protiv te oštre podjele pobunile su se tri struje: mutaziliti, mistici i filozofi. Mutaziliti su naglašavali mudrost Boga kao Stvoritelja mnogo više nego Njegovu svemoć ili Njegovu volju. Prema njihovom shvaćanju, Bog stvara samo dobro, a čovjek čini svoja vlastita djela. An-Nezam smatra da Bog stvara samo ono što je dobro i da je njegovo stvaranje promišljeno, a ne čin volje u pravom smislu. Prema shvaćanju drugih, na primjer Abu-'l-Hudajla i Muamera, Božja volja je neka vrst posrednika između Stvoritelja i stvorenog svijeta. Al-Džahiz poučava da Bog ne može srušiti svijet koji je stvorio (zasniva se na Platonovom stajalištu, kao i Filon, itd.).

Suprotno od ove ocjene svijeta i ljudske djelatnosti, misticizam potcjenjuje sve što je svjetovno – ali samo ono što pripada materijalnom svijetu. Kako su mistici držali da je ovaj svijet samo stepenište prema Bogu, oni su bili u stanju do te mjere pojačati snagu duhovnog života svoje duše da su osjećali božansku stvaralačku aktivnost.

Razlikujemo dvije filozofske škole: stariju, više novoplatonski usmjerenu (npr. *Iḫwān aṣ-ṣafā'*), prema kojoj izviranje nizova duhova prethodi stvaranju svjetovnog materijalnog svijeta, i drugu, bližu Aristotelu (Ibn Sina i Ibn Rušd), prema kojoj se razvoj umnog i materijalnog svijeta odvija u etapama, usporedno i bez početka, nakon što je prvi *'aql* proizašao iz božanskog Bitka. Obje škole smatraju Boga prvim uzrokom, a između Njegove djelatnosti i ovoga svijeta postoje mnogi posrednici.

Stav pravovjernog Islama prema ovim mišljenjima bio je tokom vremena vrlo raznolik. Mutazilitsko učenje o *ḫalq al-af'ālu* moglo je biti prihvaćeno samo u izmijenjenom obliku; umjesto *ḫalqa,* čovjeku je pripisan *kasb* (ašariti) ili *iḫtiyār* (prema al-Maturidiju). Filozofska pretpostavka o svijetu bez početka odlučno je odbačena, ali je prihvaćena teorija o sferama koja je prati, pošto su duhovi zvijezda protumačeni kao anđeli nebesa. Lako je bilo naći zajedničko polazište sa misticima, koji su, naravno, uvijek tvrdili da nema Stvoritelja do Allaha. Misticima je bilo daleko značajnije stvaranje čovjeka prema Božjoj slici i udahnjivanje duha božanskog, nego stvaranje fizičkog svijeta i ljudske djelatnosti.

Sunitsko učenje razvija se – djelomično zajedno s misticizmom – u toj borbi protiv mutazilita i filozofije, a najveći je uspjeh imala ašaritska škola. Prema zamisli ove posljednje, Allah je Svemoćan oduvijek, Onaj koji stvara ako, kad i što hoće, ali ne mora nužno stvarati, Onaj koji, stvarajući materijalni svijet, postavlja istodobno ovome granice vremena i prostora i svakog trenutka stvara svijet iznova. Allah je onaj koji oduvijek govori Riječi stvaranja, posebice one kur'anske. Ako je vječnost riječi suprotna mutazilitskim pogledima, što se tiče djelatnosti stvaranja postoji kolebanje, da li da se Boga nazove Onim koji vječito stvara: zato se *ṣifāt al-fi'l (ḫalq, razq, itd.*), koji se smatraju privremenim odnosima, luče od vječitih kvaliteta Njegove naravi. U tom se pogledu al--Maturidijev sustav razlikuje od učenja ašaritske škole: on prihvaća *takwīn* (stvaralačku proizvodnju) kao vječitu kvalitetu božanskoga Bitka. To znači približavanje učenju filozofa, prema kojem je Bog – budući da nema uzroka bez posljedice – kao prvi uzrok stvorio svijet iz vječnosti i tako se zaista pokazao vječiti stvoritelj, čiji je Bitak (kao i njegova djela) nepromjenjiv. Neki filozofi, kao i mnogi mistici, prevladali su probleme toga učenja tvrdnjom da se, prije očitovanja Njegove stvaralačke moći, »vječiti Stvoritelj« skrivao u Bogu.

Al-Gazali znači vezu između pravovjernih ašaritskih shvaćanja i gnostičko-mističkog načina razmišljanja. On, s jedne strane, odlučno zastupa mišljenje da je privremeno stvaranje Zemlje čin božanske slobode. Nakon vječitog, ali slobodnog razmišljanja, On stvori, iz čiste dobrote, ovaj svijet, te ga i nastavlja stvarati sve do Sudnjeg dana. Od njega su potekle sve ljudske djelatnosti; čovjek ima jedino *kasb*. S druge strane, al-Gazali rado usvaja mističke teorije posredovanja. Bog i čovjek ne odnose se jedan prema drugome naprosto kao Stvoritelj i stvorenje. Svijet se dijeli na *'ālam al-ḫalq*, tj. na materijalni prostorni svijet, i *'ālam al-amr*, neprostorni svijet anđela i ljudskih duhova (prvi se još zove *'ālam al-mulk wa aš-šahāda*, a drugi *'ālam al-ġayr wa al-malakūt*). Kao član svijeta duhova (po predaji da je Allah ili *ar-Raḥmān* stvorio Adema po svojoj slici i prilici), čovjek u svom biću, osobinama i djelovanju pokazuje sličnost s Bogom. Ljudska volja djeluje u njegovom tijelu (mikrokozmos) kao Stvoritelj u makrokozmosu. Pored gornje razdiobe na osjetilni i nadosjetilni svijet, al-Gazali također daje trostruku podjelu u kojoj se spominje »kraljevstvo nebesa, Zemlje i onoga što je između njih«: *'ālam dunyawī (al-mulk), 'ālam malakūtī* i *'ālam ǧabarūtī*. Tako čovjek postaje žiteljem triju svjetova, što odgovara starom trojstvu: tijelo, duša i duh, koje su gnostici razvili u sustav nebeske hijerarhije. Prema al-Gazaliju, ljudski duh, koji je povezan s Božjim, preživjet će ne samo ovaj zemaljski svijet i duhovni svijet anđela i *ǧinna*, već i duhovni svijet najviših anđela.

Unatoč ugledu ovog »oca islamske zajednice«, razvoj te ideje nije time bio završen. Ibn Rušd mu je suprotstavio učenje, prema kojem svijet nema početka; mnogi teolozi, od ar-Razija (umro 1209) nadalje, slijedili su bliže zamisli takozvanih aristotelovaca, te krajnjih mistika, kao Ibn al-Arabija, te su učinili da razlikovanje između *al-ḫaqq* (Stvoritelj) i *al--ḫalq* (stvorenje) nestane u apsolutno iskonskom bitku (usp. *AL-INSĀN AL-KĀMIL*). Zaključujući, istaknimo razlike, pa recimo slijedeće: postoje četiri odgovora na pitanje o stvaranju: tradicionalisti smatraju da je Bog stvorio svijet Svojom moćnom voljom; mutaziliti da ga je stvorio Svojom velikom mudrošću; filozofi – intelektualnim činom; mistici – Svojom neizmjernom ljubavlju.

HALVET (a. *ḫalwa*, t. *halvet*), tehnički izraz mistike, a znači »povlačenje, osamljenost« (od glagola *ḫalā*, »biti sam«) i, pobliže, »izdvajanje na jedno osamljeno mjesto ili ćeliju« *[zāwiya, (bayt al-) ḫalwa]* koje podrazumijeva duhovne vježbe. »Osamljenost« ili »samoća« općenito jedan je od temeljnih principa asketizma *(zuhd)* i osobita ljubav prvih islamskih asketa za osamljeničkim životom je glavna crta sufijske literature o svetim ljudima. Tako je Abu Bekr aš-Šibli (u. 945) pisao: »Veži se uz osamu, izbriši svoje ime (iz sjećanja) ljudi i stavi se naspram zida (molitve) sve do smrti«. Ipak, izreke starih klasičnih sufija, koje navode al-Kušejri i

al-Gazali, odjek su široke skale mišljenja o vrlinama koje su u vezi sa samoćom i druženjem sa svijetom *(ṣuḥba, muḫalafa)*. Živjeti duhovno daleko od svijeta smatralo se višim od materijalnog osamljenja, te je jasno da su se, u stvari, provodila povremena povlačenja radije nego stalna izdvojenost. Sigurno je da Suna nije bila naklona osamljeničkom životu, te je organizirano zajedničko življenje sve više postajalo glavna značajka samog sufizma. Tako je Abu-'l-Husein an-Nuri (u. 907–908) snažno preporučivao »zajednicu« kao način provođenja »ljubavi prema bližnjem« a Abu Jakub as-Susi iz Basre (u. 900) je pisao: »Jedino najjači mogu podnijeti samoću, dok je život u zajednici korisniji za ljude kao što smo mi, jer je ponašanje svakoga kontrolirano od drugih«.

U sufizmu nakon klasičnog razdoblja, stanje je, bitno, isto. Prema Abu Hafsu as-Suhravardiju (u. 1234), život zajedno odvaja sufije od asketa, ali on objašnjava tu razliku tvrdeći da sufije radije vole zajednicu zato što su, zahvaljujući svojemu duhovnom »zdravlju«, slobodni od iskušenja, koja askete nastoje izbjeći birajući način osamljeničkog života. Duhovna podrška sufija je samoća, pa čak u zajedničkoj dvorani *ribata*, oni su bili njihovo osobno utočište. Osim toga, sufijska kuća često sadrži osobne sobice, a praksa povremenih povlačenja, koja igra važnu ulogu u njihovom odgoju *(tarbiya)*, postaje istinska ustanova, kojoj as-Suhravardi posvećuje tri poglavlja djela *'Awārif al-ma'ārif*, a na koju poseban naglasak stavljaju kubravije, šazilije, kadirije i, naravno, halvetije. Taj *halvet* podrazumijeva važan *džihad*, tj. asketsku disciplinu, koncentraciju duha, poglavito pomoću *zikra*. Ulazeći u *halvet*, treba se osloboditi svjetskih užitaka i biti u stanju obredne čistoće. Boravak u sobici treba podsjetiti na onaj u grobu; sama sobica treba biti sumorna prostorija, u koju ne ulazi dnevna svjetlost. Njezin cilj je da zatvori izvanjska osjetila i da otvori unutrašnja, tj. da se bude spremno za mistička iskustva. Upozorenja na činjenicu da se ne prida suviše važnosti tim iskustvima su, ipak, dosta česta, te se savjeti duhovnog voditelja smatraju životnim.

Institucionalizirana samotnost normalno je ograničena na razdoblja od 40 dana, što mu, jednako, daje ime *al-arba'īniyya* ili *čille* (od perzijskog *čihil*); ona ne treba biti prekinuta osim za obredne zajedničke molitve i treba se obaviti jednoć godišnje. Ona je zamišljena kao neko oponašanje Poslanika, koji se običavao povući na razmišljanje u pećinu brda Hire prije nego što je dobio objavu *Kur'ana*. Međutim, broj 40 je vezan za primjer i drugih poslanika, a osobito Muse (Mojsija); on simbolizira jednako »četrdeset postaja« svijeta, pozornice »mističkog putovanja«.

U isto doba, *halvet* se idealno proteže na cijeli sufijski život. Praksa povlačenja samo je sredstvo, a cilj sufijskog odgoja je *halvet* »u duhu« *(ḫalwat al-ma'nā)*, tj. činjenica da je u duhu s Bogom unatoč svome materijalnom prisuću u ovom svijetu. Ista ideja se izražava nakšibendijskom formulom *ḫalwat där anğuman* (samoća u društvu).

HALVETIJE (a. *Ḫalwatiyya*, t. *Halvetiye*). Derviški red pretežno turskog obilježja, nazvan po sufiju Omaru Halvetiju, *('Umar al-Ḫalwatī)*, koji je umro 1397–1398. u Tabrizu, a kao zonobijski red utemeljen je od Kavkasca Sejida Jahja Širvanija, koji je umro 1464–1465. u Bakuu. On je u središte života reda postavio četrdesetodnevnicu *(arba'īn)* i njegova knjiga za molitvu *Wird as-Sattār* i danas još tvori osnovicu za *zikr* halvetija. Njihov uspon do velikog reda i izvanrednog utjecaja, koji su postigli u Osmanskom Carstvu, zahvaljuju sklonosti sultana Bajazita II (1481–1512), koji se kao princ-namjesnik u Amasiji družio sa halvetijskim dervišima i šejhom Čelebi-efendijom, možda u znak zahvalnosti za ne sasvim objašnjene političke usluge, te koji im je po usponu na prijestol pribavio u Carigradu prebivalište u četvrti Kodža Mustafa-paša. Po nasljedniku Čelebi-efendije, Sunbulu (Sünbül) Sinanu, nazvani stambolski ogranak halvetija sunbulije, igrao je najzamašniju ulogu. Zahvaljujući djelovanju raznih nasljednika Čelebi-efendije mogle su se halvetije u relativno kratkom vremenu proširiti po cijelom Osmanskom Carstvu, prije svega po albanskom cjelokupnom prostoru – u današnjoj Albaniji bili su oni do prije nešto godina (1967) još priznati kao *komunitet* (posebna vjerska zajednica) – kao i u Makedoniji i Bugarskoj, ali i Anadoliji. Uslijed nedostajanja snažnog središta, halvetije su se široko pocijepale na razne ogranke i podogranke, ali koji su dodatkom *i-Halvetiye* izražavali svoju pripadnost cjelini halvetija. Gulšenije su se rano razvile u samostalni veliki red. Izvjesna bliskost sa safavijskim redom jedva se može poricati kod halvetija, jer halvetije treba ubrojiti u umjerene pravce dervištva. Snažno političko zalaganje uvijek se očitovalo u poviješti halvetija, posebice u 17. st., gdje su se oni nalazili u prvoj borbenoj liniji u nekim religiozno-političkim razračunavanjima između pravovjernih i sufija. Snažne utjecaje halvetija, odnosno pojedinih ogranaka, može se utvrditi u literaturi o životu i djelu glasovite uleme i derviških šejhova, kojoj je uvod napisao biograf Tašköprüzade.

HAMAJLIJA (a. *ḥamā'il*), »zapis«, »talisman«. Upotreba zapisa u islamskim zemaljama vrlo je raširena. U sjevernoj Africi se zove *ḥurz*, kod Arapa na Istoku *ḥamāya* ili *ḥāfiẓ*, *'ūḍa* ili *ma'āḍa*, a kod Turaka *yafta*, *nusha* ili *hamail*. Često se nose u kesici ili medaljonu oko vrata ili pod pazuhom ili na turbanu. Kod bogatih su od zlata ili srebra. Djeca dobijaju takve hamajlije, čim su stara 40 dana; mogu biti najsiroviji predmeti, jednostavna školjka, komad kosti, ušiven u kožu i stavljen pod lijevo pazuho. Beduinske djevojke imaju (kod njih zvanu *ḥurz*) hamajliju, koja se vrlo cijeni: to je 7 cm duga i 4–5 cm široka knjiga s molitvama, zatvorena u zlatnu ili srebrnu kutijicu, a nosi se kao broš.

Molitve, znaci ili figure, koji se nalaze na talismanu, vrlo su različitog porijekla. Nalaze se božanska imena, imena anđela i drugih mitskih bića, kur'anski ajeti (stavci), astrološki znaci, kabalistička slova, magički četverokut, znaci iz geometrije, likovi životinja i ljudi.

Po islamskoj predaji, Bog ima 99 imena, kao Veliki, Mudri, Sveznajući, Milostivi itd.; ta imena se rado koristi ili ih se sastavlja po brojčanoj vrijednosti slova iz kojih se sastoje. Brojna su imena anđela, a najpoznatija su imena četiri velika anđela: Mihail, Džebrail, Azrail i Israfil, koje sa nalaze na hamajlijama. Osim tih su još i mnoga druga, koja se navode u učenju o anđelima. Na arapskom postoje i takve rasprave, koje su bile pripisivane pretpostavljenim autorima, kao što su Andrūn ili Andahrijuš. Meṭaṭron je u čaranju vrlo ugledni anđeo, koji se čas stavlja ispred Jupitra, a čas ispred Merkura, a kojeg Arapi, čini se, ponekad brkaju sa

Mihailom; on je jedan od velikih likova u kabalističnoj literaturi. Osim anđela stavljaju se i neka mitska bića, ponajviše, svakako, sedam spavača (*Aṣḥāb al-kahf*).

Od kur'anskih ajeta, kao najčudotvornije važe kratke sure CXIII i CXIV, zvane *al-mu'awwiḏatān* (»zaštitnice«). U prvoj se spominju zle žene, koje »na uzlove pušu«; vjeruje se da ona štiti posebno od tjelesne nevolje; drugoj se pripisuje više snage protiv duševnih patnji. Osim ove dvije, pobožni muslimani vrlo cijene i suru *Yā-Sīn*. Jednako vrijedi za *Fatihu*, *Āyat al-kursī* (II,256) i »stavak o prijestolju«, *Āyat al-'arš* (IX,130). Osim toga, za posebne slučajeve ima još raznih drugih ajeta.

Astrološki znaci, znaci planeta i krug sa životinjama su također poznati. Često se nailazi na sasvim osobite znake, koji potječu od raznih kabalističkih alfabeta. Ovi se nalaze kod Ibn al-Vahšije, u knjizi *Kitāb šawq al-mustahām*.

I geomantički znaci, raznovrsno grupirane tačke, ponekad se koriste. Geomantija, arapski *'ilm ar-ramal*, zove se gatanje iz tačaka naznačenih u pijesku. Naprave se četiri crte u pijesku, označe tačke u pravilnom razmaku i izbriše, onda, upravo neka od njih. Preostale tvore neku figuru, kojoj se daje ime i pridaju različita značenja. Ta figura se stavlja na hamajliju.

Često se naiđe na magički četverokut *(wafq, wifq)*, koji se sastoji od 9 ili 16 pregrada. Ponajviše se brojevima iz kojih se one sastoje, a kojih je 9 ili 16, dodaje još isto toliko brojeva. To stvari daje učeni izgled. Počinje se sa 9 mjesto sa 1 i broji od 9 do 24, umjesto od 1 do 16. Nekad se umjesto brojeva upišu i slova, npr. četiri slova Allahova imena, *Allh*, četiri puta u različitom rasporedu. Arapi su podrobno obradili problem magičkog kvadrata.

Likovi ljudi i životinja nalaze se rijetko u sjevernoj Africi na zapisima; ali se susrećemo na Istoku na hamajlijama i čarolijskim predmetima, koji su nastali pod utjecajem perzijske umjetnosti.

Ljudska ruka je vrlo omiljeni simbol, a treba učiniti neškodljivim zao pogled. Obično se taj znak naziva »Fatimina ruka«. Šiiti polažu na pet prstiju značenja pet svetih osoba: Muhammed, Ali, Fatima, Hasan i Husein.

Sažeto rečeno, svi korišćeni motivi, osim kur'anskih ajeta, sežu nazad, najvećim dijelom, na neislamske izvore. Po arapskoj predaji, sam Adem (Adam) je izmislio hamajliju. Sulejman (Solomon) bio je, po vjerovanju muslimana, veliki čarobnjak, a njegov prsten i u talmudskim legendama, a i u arapskim bajkama, igra veliku ulogu.

U arapskoj literaturi postoje različite rasprave o znanosti o hamajlijama. Najglasovitiji pisci na tom području su Meslema al-Medžriti (u. 1007), koji je i spise »Čiste braće« donio u Španjolsku, zatim Ibn al-Vahšija i al-Buni.

Islamska teologija, koja bajanje zabranjuje, podnosi upotrebu hamajlija. One su, obično, djelo derviša, koji su pripadali raznim redovima, a imale su vrijednost samo ako su iz njihovih ruku dobijene.

HAMDALA, sažeta oznaka za formulu: *al-ḥamdu li-'llāh*, »Neka je hvaljen Allah«; jer od Njega proizlazi sve što je pohvale dostojno i Njemu se vraća. *Ḥamd* je opreka *ḏammu* »pokudi«, kao pohvala za nešto što ovisi o volji hvaljenog, te je u tom smislu različito od *madḥ*, koje ima širu primjenu. *Ḥamd* je time različit i od *šukr*, »zahvalnost«, premda može biti izraz za to.

Budući da se formula nalazi dvadesetčetiri puta u *Kur'anu*, prirodno je da je postala uobičajena. Sve dolazi od Allaha i za sve Ga se, prijatno ili neugodno, mora slaviti. Neovisno o proširenoj upotrebi, koja je prepuštena pobožnosti pojedinaca, formula čini čvrsto utvrđeni dio *ṣalāta* i tome pripadajućeg *tasbīḥa;* u ovome se ona opetuje trideset tri puta. Nadalje se ona, kao jedan od sedam *maṯānīja*, tj. stavaka *Fatihe*, podjednako kao i ova sama, uveliko mistički i magički koristi. Tako, npr., ona predstavlja *maṯnu* prve od sedam postaja rifaijskog derviškog reda. Čak po pravovjernoj predaji, *Fatiha* ima magičko značenje. Ali sama za sebe, kao što je slučaj kao *besmele*, čini se da se *hamdala* nije upotrebljavala u magiji. Naprotiv, nastojanje, da se ona koristi kao uvodna riječ, nalazi se rano u predaji. »Sve što ne započinje slavljenjem Allaha je nepotpuno«. Tako je *hamdala* postala jedan od tri neophodna dijela uvoda svakog pisanja.

HAN, KAN. Titula vladara, koja je prvotno uzeta iz jezika rauanruan, a koja se već može dokazati na staroturskim natpisima i, još prije, u kineskim vrelima, pri čemu Turci i Mongoli prave razliku između *hakan* kao vladara nad cijelim carstvom ili velikim plemenskim savezom i *hana* kao gospodara dijela carstva ili nekog malog plemenskog saveza; ipak, *han* i općenito, bez pobližeg označavanja, može biti naziv časti (položaja) vladara, kao, recimo, kasnije za osmanskog sultana. Od 10. st. prodrla na islamsko područje kao titula (prvotna suprotnost: *han* = neislamski vladar, a *sultan* = islamski vladar, pri tome se izgubila) doživilo je dostojanstvo *hana* djelomično gubitak značenja. Već kod šahova Horezma *(Ḫwārazm)* još samo najviša vazalska titula (12. st.), značio je *han* u 16. st. vazalskog vladara općenito, a kad Safavida samo treći stupanj »plemstva«, dok je kod Osmanlija i, recimo, Uzbeka ostao titula vladara. U modernom smislu, riječ je samo još jednostavni počasni naziv.

HAN, izvorno perzijski izraz, a označava konačište na jednoj etapi velikih puteva s jedne strane i, s druge, skladište, a zatim svratište u aglomeracijama od neke važnosti.

1) *Cestovni han.* – Ta ustanova ispunjava ekonomske funkcije koje se nisu mnogo promijenile do danas; ona je u vezi s vrlo starom organizacijom cestovne trgovine na Istoku, no zadobila je posebni polet u islamskom svijetu. *Han* je nastao iz potrebe da se osigura odmor i zaštita od grabeža na područjima gdje su nomadi i brđani stvarali nesigurnost. Čini se da je, prvotno, to bio ograđeni prostor koji je štitio položaj vode, a koji se, s vremenom, razvio u arhitektonsko djelo.

Karavanseraj je prikladni izraz da se označi zgrada, koja je, duž smjera puta, namijenjena da ugosti karavane. Izraz *han*, s kojim se često miješa, radije je pridržan za zgradu, gdje se ugošćuju, na duži ili kraći rok, putnici od trgovine i gdje dolazi i do prodaje robe. Zastanište karavane često se zvalo *manzil* u starim arapskim tekstovima.

Društvene zgrade od javne koristi, *hanovi* obilježavaju trgovačke putove povezane, u određeno doba, karavanama. Udaljeni, obično, dan hoda ili tridesetak kilometara, *hanovi* u

ravnici i planini, čiji broj ovisi o stupnju napretka područja, služe za konačište jedne etape. Vrlo često, *han* je više od skloništa za putnike, hodočasnike i trgovce, on je i središte razmjene mišljenja između ljudi koji su došli s raznih strana svijeta.

Ova ustanova doživjela je veliki napredak počev od 7/13. st.* u Iranu, Siriji i Anadoliji. Ponekad se oko *hana,* s vremenom, razvila aglomeracija, kao što je Han Šejhun u Siriji. Izraz se javlja po prvi puta u arapskoj epigrafiji u Siriji u povodu utemeljenja Han al-Akabe 1213. god.

Program izgradnje cestovnog *hana,* koji je najčešće osamljen, treba pomiriti sigurnost ljudi i životinja i prikladnost skladišta roba na etapi, jer se tu duže ili kraće zastajalo. Materijal za gradnju je ovisio o kraju: pečena ili prijesna cigla, kreč, bazalt. Imao je prostorije za noćivanje putnika, sobu za molitvu i, ponekad, kupatilo; postojale su prostorije za odmor životinja na samar i jahaćih, zaklonjene štale za konje i magarce, štale za mazge i deve.

Izvana, *han* se pokazuje kao četvorouglasta zgrada, često na dva kata, s masivnim kulama na svakom kutu i vanjskim zidinama učvršćenim potpornjima. Imao je izgled male tvrđave, od koje se razlikovao ulazom zaštićenim izbočinama koje uokviruju veličanstveni portal, manje-više ukrašen prema dobu. Tim portalom se pristupa u duboko predvorje na koje se otvaraju na obje strane prostorije čuvara i, ponekad, dućana, gdje se nalaze predmeti prve potrebe. Zatim se ulazi u veliko središnje dvorište, općenito četverouglasto, sa dokom, na kojem su poredani u prizemlju skladišta, sobe i štale, a ponekad i kovačnica. U mnogo *hanova,* putnici spavaju u zajedničkoj sobi na povišenom podiju. Kada je han od neke važnosti, on ima i kat. Tu se sobe za boravak i uredi otvaraju pod jednom galerijom koja okružuje dvorište i dobija svjetlost kroz otvore.

Hanovi u planini su manjih dimenzija. Oni su četvrtastog plana sa potpornjima na kutovima; naspram unutrašnje stijenke vanjskog zida, postoje mjesta pridržana za životinje, dok se sobe putnika oslanjaju na unutrašnji zid i otvaraju na središnje dvorište. Postoje također, u hladnim krajevima, vrlo jednostavni *hanovi* bez dvorišta, koji imaju samo jednu dvoranu s jednom ili više lađa, čiji lukovi, prosječeni svjetlom, počivaju na stubovima ili podupiračima, dok duž stijenki prolazi duga klupa koja služi za sjedenje ili spavanje. Cijene za usluge su bile različite, prema kvaliteti hana, a neki su uživali vakufe, da bi mogli besplatno ugostiti *hodočasnike.*

Postojeći *hanovi* omogućuju da se izvede tipologija koja razlikuje više grupa. Od širenja Islama na Bliskom istoku, dva tipa zgrada postoje usporedo: jedan je, napravljen od razvučenih dvorana, koje su raspoređene usporedno sa središnjim dvorištem, specifično iranski; uskoro su se tu pojavili osovinski *ivani,* a portal je zadobio veliku važnost; drugi je napravljen od četverokutne zgrade sa galerijama koje uokviruju središnje dvorište. Taj tip zove se »sredozemni«, a postojao je od daleke davnine.

Najstariji poznati cestovni *han* djelo je umajadskog doba, poznat je pod imenom Kasr al-Hajr aš-Šarki, a raspored mu je »sredozemni«. Mogu se razlikovati seldžučki hanovi u Iranu i Anadoliji, ejubidski hanovi u Siriji, mamelučki hanovi u Egiptu i Siriji, oni na putu hodočašća, ilhanidski i safavidski hanovi u Iranu i osmanski hanovi. Što se tiče ovih zadnjih, gradili su se naveliko; jedni su sadržavali jedan dio sa prostorijama koje su se pružale na dvorište s otvorenim nebom, te drugi pokriven za zimu; drugi su bili građeni po seldžučkom uzoru, ali sa skromnijim ukrasom. Novi tip se javlja, gotovo četvrtastog plana, s dugim središnjim prolazom u smjeru od istoka na zapad i obrubljen dućanima; u sredini prolaza, dva portala omogućuju, svaki, pristup u razvučenu četvrtastu dvoranu, sa četiri lađe, a tri su postavljena na stubovima, usporedna sa prolazom. Dio smješten na sjever, opskrbljen jednom klupom, bio je namijenjen putnicima, dok je onaj na jugu okupljao životinje i robe. Takav je Jeni Han (10/16. st.*), koji je nedavno nestao, na putu od Tokata u Sivas, te Han Mehmed-paše (1619) u Ulukišli na istoku od Konje. Napokon u mjestu Gebze, na putu od Carigrada u Izmit, nalazio se *han* klasičnog osmanskog tipa sa pravokutnom zgradom bez središnjeg dvorišta, napravljen sa dvostrukom lađom sa šest središnjih stubova koje utvrđuju dva puta sedam greda. Zadnji veliki cestovni han bio je izgrađen u Iranu pod vladom šaha Abasa II (1642–1666) na 45 km od Isfahana, a to je sjajni *han* Mader-i Šah ozbiljne i veličajne arhitekture.

Treba naznačiti dva slučaja strukturalnog razvoja *hana,* jedan u Siriji, a drugi u Iranu. U prvom slučaju je to preobrazba cestovnog hana u gradski: naime, u Džisr aš-Šuguru, *hanu,* koji je izgrađen 1660. god., dodana je tokom vremena kuhinja, a zatim bolnica; ta cjelina, smještena na lijevoj obali Oronta, na početku mosta, činila je u 19. st. jezgru gradske aglomeracije koja se razvila oko njega. A drugi slučaj je onaj *hana* u Ali-abadu, smještenog između Teherana i Koma, koji je krajem 19. st. postao jezgra oaze; dodavanjem *hamama,* mlina za pšenicu, dvije ledane i skladišta, prvotni han je izgubio svoj cestovni karakter, da bi osigurao funkcije poljoprivrednog središta.

2) *Gradski han.* – Dok je cestovni han konačište na etapi, postaja, gradski *han* je, u izrazu putovanja, skladište, mjesto za trgovačke poslove i kratki boravak. U stvari, izraz *han* označava gradska svratišta i skladišta na Bliskom istoku tek od mamelučke i, osobito, osmanske epohe.

U 5/11. i 6/12. st.*, u Bagdadu i Damasku, velika skladišta su nosila ime *dār* sa imenom proizvoda, za koji je zgrada bila specijalizirana. Gradski karavanseraj zvao se *dār al-wakāla* (kuća nabave), prije nego što je postao sinonim za *funduq,* koji se, od kraja 7/13. st.*, započinje zamjenjivati *hanom* za oznaku svratišta u predgrađima. Kasnije, u 11/17. st.*, *han* je postupno vršio jedini funkcije, koje je unutar zidina vršio *dār al-wakāla, funduq* i *qayṣariyya.* Naime, u gradu, *han* ugošćuje trgovce koji su došli iz daleka, a koji su tu mogli stanovati uz stanarinu plaćanu čuvaru koji priskrbljuje hasuru i slamu. Tu se nalaze smješteni i danas, kao nekoć, trgovci na veliko, preprodavači, zastupnici uvoznika, posrednici i trgovci na malo. Tu dođu na veliko robe uvezene ili pribavljene za izvoz, a čiji sanduci i zamoci zakrče dvorište. Najčešće skladište, *han,* koji omogućuje da se čeka prilika za prijevoz roba, označava se bilo imenom utemeljitelja bilo po glavnoj robi koja se tu prodaje.

U drugoj polovici 9/15. st.*, mamelučki sultani su dali neke olakšice Evropljanima koji su dolazili u Aleksandriju. Nakon davanja kapitulacija po osmanskim sultanima, grad-

* Vidi napomenu na stranici 13.

ski *hanovi* su doživjeli veliki polet na Bliskom istoku. Sve do sredine 11/17. st.*, ambasadori velikih sila su stanovali u Carigradu u *hanu*, koji im je bio posebno namijenjen, *Elçi hanı*. U 12/18. st.*, *han* je istisnuo, zbog trgovačke djelatnosti, *funduq*, koji, otada, služi samo kao svratište za hodočasnike i putnike.

Smješteni usred *suka* u središtu grada, *hanovi*, svojim brojem i veličinom, odražavaju širinu prometa i ekonomsku važnost grada. Ponekad gradski *han* nije bio zgrada, nego skupina mnogih specijaliziranih tržišta, kao Han al-Halili u Kairu. *Han*, ponekad, ima u unutrašnjosti, koja se pruža na dvorište, skladišta *(ḫāṣil)* koja trgovci unajmljuju ili kupuju.

Raspored gradskog *hana* nije se nikada mijenjao tokom stoljeća: središnje dvorište na kraju kojeg se pružao red dućana vezanih uz zid bloka, a koji se otvaraju ispod pokrivenog portika koji se prostire, ispred njihovih vrata, svud okolo dvorišta.

Han može biti pobožna zaklada *(vakuf)* neke bogate i visoke osobnosti, a tada je bio ili jedno od vrela prihoda nekog vakufa u korist medrese ili je služio za održavanje džamije kao dva hana u Brusi u korist Zelene džamije, ili koristi prihode, koji su mu dodijeljeni kada služi, posebice, da ugosti hodočasnike. U *han* se mogao ulagati i novac, te je više *emira* bilo vlasnicima *hana* u 8/14.* i 9/15. st.* Krajem 9/15. st.*, u Damasku, od pet novih *hanova*, tri su izgradili *emiri*, a dva trgovci. Voditelji *hana* su, obično, potomci utemeljitelja, a glavna osoba je *wakīl at-tuǧǧār*, opunomoćenik koji se bavi uskladištenjem i prodajom roba; *han* je pod kontrolom nadzornika kojeg šalje *muḥtasib*.

Za osmansko doba, raspored je jednoobrazan u svome principu: oko dva dvorišta nejednakih dimenzija redaju se, u prizemlju, dućani koje iznajmljuju trgovci, nastanjeni u sobama na katu koje se otvaraju na galeriju, te presvođeno skladište koje osigurava robu od krađe i od nepogoda. U nekim *hanovima*, središnje dvorište je zamijenjeno pokrivenim trijemom, kao u *hanu* Esad-paše u Damasku, ili, pak, središnje dvorište, umjesto da je četverokutno, postaje dugi pravokutnik koji je razdijeljen da bi dao tri elementa jedan za drugim, kao u Valide Hanu u Istanbulu. U Prednjoj Aziji, osmanski *hanovi* su bitno grupirani u Brusi i Carigradu. Oni u Brusi su klasičnog sredozemnog tipa. Najstarija zgrada je Bej Han (sredina 8/14. st.*), koja je danas lišena prvotnog oblika, ali je sačuvana pod imenom Emir Han. U Istanbulu, dva najstarija *hana*, čije se ruševine znaju u susjedstvu džamije Rustem-paše, Hurmali Han (han za datule) i Balkapan Han (han za med), sežu porijeklom do bizantskog doba. Najstariji od šesnaest *hanova* koji su u Velikom bazaru je *Çuhacı hanı* (han za sukno), a seže unazad u 9/15. st.* Postoje i mnogi drugi *hanovi*, od kojih je, npr. Evlija Čelebi, u svoje doba, nabrojao 550.

HANEFITI jeste kolektivna oznaka za one sunitske muslimane koji slijede pravac *(maḏhab)* utemeljen od Abu Hanife (u. 767), a koji je u nekim mjerodavnim, više ili manje iscrpnim spisima njegovih učenika našao svoj sažeti izraz. Posebice su Abu Jusuf i aš-Šejbani, izravni učenici Abu Hanife, razradili sistem *fikha* po načelima učitelja i čvrsto zasnovali ugled hanefitske škole. Premda su joj se suprotstavljali pravci koji su, najprije, bili u suparničkom odnosu, u Malikovoj školi i potom u Šafiijevoj, te koji su, u nekim dijelovima islamskog svijeta, imali više odjeka, ona se uvijek više održavala u istočnim zemljama halifata, te je, konačno, u Osmanskom Carstvu zadobila neospornu prevlast. I u Središnjoj Aziji i muslimanskim dijelovima Indije, većina sunita njoj pripada.

Za povijest hanefitske škole još nedostaju nužne predradnje, te joj je teško dati značajke. Nije ispravno uobičajeno shvaćanje da ona zastupa slobodnije nazore nego druge škole; principijelno, ona stoji na istom stajalištu kao i one. Stoga je ovdje dostatno navesti neke od najglasovitijih hanefijskih kompendija prava, koji unutar *mezheba* važe kao mjerodavni. To su: *Kitāb al-ḫarāǧ* Abu Jusufa, *Ġāmiʿ aṣ-ṣagīr* aš-Šejbanija, *Muḫtaṣar* al-Kudurija, *Hidāya* al-Marginanija i komentari, posebice *Wiqāya* Burhan ad-dina Mahmuda, *Farāʾiḍ* as-Sedžavendija, *Kitāb maǧmaʿ al-baḥrayn* Ibn as-Saatija, *Kanz ad-daqāʾiq* an-Nesefija i *Multaqa al-abḥur* al-Halebija.

HANKAH, HANIKAH, složena riječ perzijskog porijekla *(ḫānqāh)*, a označava općenito zgradu islamskih mistika koji često pripadaju nekom bratstvenom redu. Izrazi *ribāṭ, zāwiya, tekke (tekija)* odnose se na ustanove uveliko slične svrhe.

Od početka, izraz *ḫānqāh* javlja se u dva oblika, ponekad kod istog pisca: perzijski oblik *ḫānagāh* često ublažen u *ḫānagah*, sa odnosnim pridjevom *ḫānagāhī;* arabizirani oblik *ḫānqāh* i njegova varijanta *ḫāniqa*.

Riječ *ḫānqāh* izgleda da se javlja po prvi puta kod pisaca 4/10. st*. O hanikasima se raspravlja kao o tadašnjoj realnoj činjenici koja se lokalno veže osobito za Horasan i Transoksijaniju. Bezimeni pisac *Ḥudūda* koji je pisao 982. god., daje glavnu obavijest, mada nije potvrđena drugim vrelima: »Manihejci imaju *ḫānagāh* u Samarkandu; zovu ih *niġūšāk* (tj. slušatelji)«. Što se tiče funkcije navedene zgrade, korišćena riječ (slušatelji) ukazuje da se, sigurno, radilo o središtu pobožnosti kao i obučavanja i regrutiranja, prema tradicionalnim i prokušanim metodama manihejizma: bojovna propovijed.

Nadalje, prvorazredno svjedočanstvo o prvotnim *hanikasima* daje drugi tadašnji pisac, al-Mukadasi; prema njemu, oni ovise isključivo o teološko-asketskom pokretu keramizma. Keramitske zajednice, nastanjene osobito u Horasanu, Transoksijaniji, Džurdžanu, Tabaristanu, a one zapadne, smještene na području Jeruzalema u blizini groba Ibn Kerama (u. 869), raspolagale su *hankasima*.

Pa ipak, od svršetka 4/10. st.*, *hankasi* postaju ustanove vezane samo za određene grupe koje će se poistovjetiti potpuno s njima, pa će tako doći do gotovo potpunog zamračenja porijekla ustanove. Radi se o sufizmu, koji se, često, miješao sa šafiizmom i ašarizmom. Prvi dio 5/11. st.* je razdoblje postavljanja i organizacije. Sufija Abu Said (u. 1048) izradio je deset pravila za ljude u *hanikahu*. On se od naredne generacije smatrao prvim koji je organizirao život u zajednici u *hanikasima*. Naravno da takav poduhvat nije mogao proći bez pozivanja na prošlost. Tako je nastala legenda o prvom

* Vidi napomenu na stranici 13.

hanikahu, koji je, navodno, izgrađen u Remli početkom 2/8. st.*; u stvari, prema al-Mukadasiju, područje Remle bilo je posijano pribrežnim *ribatima*. Osim toga, terminologija je još loše utvrđena; *madrasa* može značiti ustanovu za sufije, sasvim kao i *duwayra* koja se, često, izmjenjuje sa *ḫānqāh* da označi istu zgradu. Konačno, od tog razdoblja, neki *hanikasi* su nadgrobne građevine, što im omogućava da se okoriste darežljivošću pobožnih hodočasnika.

Drugi dio stoljeća označava savez na djelu između ljudi *hanikaha* i seldžučke vlasti. Ideološki sporazum, napravljen između sufizma i horasanskog šafiizma/ašarizma zna za do tada nepoznatu fazu širenja, ne samo na mjesnom planu, nego osobito izvan toga (naravno, hanefizam se morao također prilagoditi i uključiti u taj tok). Seldžučko širenje, daleko od toga da je bilo samo političko i teritorijalno, često se udvostručavalo ideološkim širenjem koje je počivalo, u prvom redu, na aktivnoj politici službenog mecenata. Nizamulmulk i njegovi horasanski takmaci nisu jedini zasnivali *medrese* i *hanikahe*. Zapadni Seldžuci i njihovi robovski vojskovođi, gospodari Sirije od treće četvrtine 11. st., požurili su se oponašati ih, kako u Alepu tako i u Damasku. Ipak, u Damasku izgleda da su dva *hanikaha* bili iznimke i pripadali predseldžučkom razdoblju. Ali su, u stvari, prvotne ustanove izgleda imale malo veze s njihovom kasnijom namjenom i vrlo vjerojatno su se zvale *ḫānqāh* tek od seldžučkog razdoblja. Od toga doba, čini se da postoji sinonimnost između *ribāṭ* i *ḫānqāh*. U Iraku prevladava riječ *ribāṭ*. U Egiptu, uvođenje *hanikaha*, nasljednika seldžučke tradicije, započinje, logično, pod Ejubidima, nakon sloma Fatimida krajem 6/12. st.* Ono se nastavlja pod Mamelucima, pa ipak s opadanjem od druge polovine 8/14. st.* *Hanikasi* se tada sve više pretvaraju u službene ustanove, dakle kontrolirane i ne uvijek vezane za bratstva, koja teže da se sklone u strukture koje uživaju više samostalnosti. Često, hanikasi ulaze i u komplekse koji udružuju više ustanova: mesdžid – medresa – mauzolej. Od osmanskog doba (10/16 st.*), utemeljuju se *hanikasi*, ali sve više se nameće turska ustanova *tekija* (*tekke*, perzijski *takya*, arapski *takiyya*). Pa ipak, nameće se opća napomena: dok *hanikasi* ne prelaze Egipat, krajnji domet velikog širenja seldžučke osnove, turske *tekije*, nošene osmanskim osvajanjima, dopiru sve do Magriba.

Tokom tog vremena, na Istoku, horasanski *hanikasi* brzo su se preselili preko seldžučkog područja i osvojili istočni Iran i Afganistan. Ako su teški jadi, koji su potresali mjesne vlasti, malo na njih utjecali, bilo je sasvim drugačije, kada se, početkom 7/13. st.*, ocrtava mongolska opasnost. Zadnji Guridi, uskoro zamijenjeni svojim mamelucima, utemeljiteljima Delhijskog sultanata, sklanjaju se u Indiju. Slijedi seoba, od koje nisu pošteđeni ni sufije. To naravno, ne znači da su, tokom mongolskog razdoblja, nestali svi iranski *hanikasi* ni da oni nisu građeni. Ipak, od 7/13. st.*, dva mistička bratstva (čištije i suhravardije), utemeljena od iseljenika i uskoro oslonjena na solidnu mrežu *hanikaha*, javljaju se u novom sultanatu. U 8/14. st.*, reforme, koje je pokretu nemetnuo sultan Muhamed Tugluk, izrazile su se i u širenju mreže *hanikaha* na indijskom teritoriju. Taj tip ustanove, uvezen iz Irana u 7/13. st.*, razvija se gotovo svuda sve do moderne epohe, te čini jednu od značajki indijskog Islama.

Što se tiče njihovog statusa i funkcije, potpuno su vezani za status i funkcije sufija, te se o tome nema što drugo reći.

Ustanova, namijenjena istodobno zajedničkom životu (dvorana za molitvu, prostorija za sakupljanje), i privatno ugošćivanje jednog broja ponekad značajnih osoba, čini da *hanikasi* moraju imati dva tipa prostorija (često i dodaci i ovisne zgrade omogućuju ustanovi da bude sama sebi dostatna). Ipak, vrlo se razlikuju raskošne ustanove koje uživaju službeni mecenat (Egipat, Sirija) od indijskih *hanikaha* iz prvog razdoblja. Ali ni jedne ni druge nisu proizvele vlastiti tip arhitekture, koji bi se, npr., odvajao od tipa *medrese*. Osim toga, krajem čerkeskog razdoblja u Egiptu (9/15. st.*), *hanikasi*, uključeni u veličanstvene nadgrobne komplekse, prestali su sadržavati stambene prostorije i pretvorili su se u sufijska središta koja nisu bila boravišnog karaktera.

HARADŽ (a. *ḫarāǧ*). Riječ *ḫarāǧ* izvorno je značila danak općenito (kao i riječ *ǧizya*), koji su bili obavezni plaćati nemuslimani u mislimanskim zemljama. I u kasnijim pravnim knjigama katkad ima to općenito značenje. Ali već u prvom stoljeću poslije hidžre riječ *haradž* – vjerojatno zato što potječe od arapske riječi koja znači »prinos s polja« – počela je značiti porez koji se plaća na zemlju, za razliku od *džizje* koja se upotrebljava isključivo u smislu »glavarine«.

Kada su nakon velikih osvajanja žiteljima zauzetih područja ostavljena na uživanje njihova polja, izdana je zapovijed da imaju plaćati zemljarinu. Otad su oni plaćali određeni dio ljetine kao danak muslimanskoj blagajni; a obaveza plaćanja tog *haradža* ostajala je i nakon što su oni prešli na Islam.

U tim je krajevima, koji su bili pod bizantinskom ili perzijskom vladavinom, i ranije postojala obaveza plaćanja sličnog poreza, pa su Arapi zadržali mnoge elemente starih metoda sakupljanja poreza. Porez je najčešće naplaćivan u naturi. Sela, a ponegdje i okruzi, plaćali su određenu količinu žita i drugih prehrambenih proizvoda. Muslimanski službenici pretvarali su hranu u novac. Na taj način, značajni prihodi slijevali su se u riznice, naročito u prvom stoljeću nakon *Hidžre*.

U početku abasidskog razdoblja mnogi učeni ljudi (npr. Abu Jusuf, al-Hasaf i Jahja ibn Adem) još uvijek su se trudili sakupiti predaje i pravne propise koji su se ticali *haradža*, te ih klasificirati u različita poglavlja svojih knjiga. U to doba, još uvijek važan predmet njihovog razmatranja bili su propisi koji su se odnosili na sakupljanje poreza. Ali kada su narodi okupiranih teritorija prešli većim dijelom na Islam, postupno su prestali s plaćanjem *haradža*. Bilo se mišljenja da je dovoljno što plaćaju desetinu, pa se izgubio posvuda običaj plaćanja *haradža*. Stoga, u kasnijim pravnim knjigama, nalazimo jedino propise koji se odnose na glavarinu razrađenu do detalja, dok se oni koji se tiču haradža razmatraju tek površno ili uopće nikako. Jedino al-Maverdi u svom djelu o upravnom sustavu podrobno razmatra propise koji se odnose na *haradž*.

* Vidi napomenu na stranici 13.

HARAM (a. *ḥarām*), »zabranjen Svetim zakonom«. Prema teoriji *fikha*, to je jedna od pet kategorija na ljestvici vjerske procjene. Prema drugom gledištu, sve što nije zabranjeno, naziva se *ḥalāl*. U okviru samog *ḥarāma* postoji stupnjevanje ovisno o pravnoj valjanosti zabranjenog čina, koja može biti nikakva *(bāṭil)*, nedostatna *(fāsid)* i punovrijedna *(ṣaḥīḥ)*.

HAREM, HARAM (a. *ḥaram*), »zabranjen«, »svet«; *harem* je naziv za sveto područje gradova Meke i Medine (često se javlja u dualu: *al-ḥaramān*), te za sveto područje Jeruzalema; riječ se upotrebljava također da označi ženske odaje u koje stranci ne smiju ulaziti, te za njihove žitelje *(harem)*, u kojem smislu je jednaka riječi *ḥarīm*.

HARIDŽITI (a. *Ḥawārig̃*, jedn. *Ḥārig̃ī*), članovi najranije vjerske sekte Islama, koja je, sa stajališta razvoja temeljnih vjerskih stavova, posebno važna zato što je formulirala pitanja koja se odnose na teoriju halifata i na njezino opravdanje vjerom ili djelima; sa stajališta političke povijesti, njihova uloga sastojala se u uznemiravanju putem stalnih pobuna (koje su često završavale privremenim zauzećem čitavih pokrajina) i remećenju mira istočnog dijela islamskog carstva za vrijeme posljednje dvije godine Alijevog halifata i za vrijeme umajadskog razdoblja; oni su, i ne htijući, olakšali Muaviji pobjedu nad Alijem, a zatim pobjedu Abasida nad Umajadima.

Povod rascjepu bio je prijedlog Muavije Aliju za vrijeme bitke kod Sifina (jula 657), koji se odnosio na rješenje razmirica nastalih nakon Osmanovog umorstva, a koje su i bile povod ratu; prema tom prijedlogu, rješenje je trebalo prepustiti arbitraži dvojice odabranih presuditelja koji će presuditi »na osnovu *Kur'ana*«. Dok je većina Alijevih vojnika spremno prihvatila taj prijedlog, bilo zato što im je bilo dosta ratovanja ili zato što su se *qurrā'* ili »čitači *Kur'ana*« nadali da će ta presuda opravdati njihov bjesomučni napad na Osmana koji je i završio njegovim ubojstvom, drugi su se ratnici (pretežno oni iz plemena Temim) žestoko usprotivili tome da se iznad Božjeg suda postavi ljudski sud. Glasno prosvjedujući da »presuda pripada isključivo Bogu« *(»lā ḥukma illā li-'llāhi«)*, napustiše vojsku i povukoše se u selo Harura, nedaleko od Kufe, te za vođu izabraše nepoznatog vojnika Abdalaha ibn Vahba ar-Rasibija. Ovi prvi odmetnici nazvaše se *al-Ḥarūriyya* ili *al-Muḥakkima* (tj. oni koji ponavljaju gore navedenu rečenicu), imenima koja se često protežu i na kasnije haridžite. Ova se grupica s vremenom povećavala, osobito otpadnicima koji su joj pristupili nakon presude koja je bila suprotna onoj što su je *qurrā'* očekivali; tom je prilikom velik broj Alijevih pristaša, uključujući i izvjestan broj *qurrā'*, »izašao« *(ḫarag̃a)* iz Kufe (u koju se vojska za vrijeme primirja sklonila) i pristupio taboru Ibn Vahba. Haradžitska sekta duguje svoje ime upravo tom izlasku iz Kufe (»oni koji su izašli«); to je tumačenje vjerojatnije od onog prema kojem ono ima šire značenje, naime »onih koji su izašli iz zajednice vjernika«. Drugo ime, kojim su nazvani ti prvi haridžiti (a koje se proteglo i na njihove nasljednike i koje su, čini se, oni sami sebi dali), je aš-Šurāt (mn. od Šārī), »prodavači«, tj. »oni koji su prodali dušu za Božju stvar«.

Izraziti fanatizam haridžita odmah se očitovao u nizu ekstremističkih izjava i terorističkih akcija: oni su proglasili da Ali nema nikakvog prava na halifat, ali su isto tako osudili Osmanovo ponašanje, te izjavili da nemaju nikakve namjere osvetiti se za njegovo umorstvo; pošli su i dalje, pa su svakoga tko nije usvojio njihov stav i odbacio kako Alija tako i Osmana proglasili nevjernikom i stavili izvan zakona. Počinili su mnoge zločine, ne štedeći ni žene. Moć haridžitske vojske rasla je malo po malo, kako su joj pristupali novi fanatički i buntovno raspoloženi elementi, uključujući i izvjestan broj nearapskih, koji su bili privučeni načelom o jednakosti koje su haridžiti naglašavali. Ali, koji je dugo vremena odbijao da se obračuna s pobunjenicima kako bi izbjegao ratovanja u pozadini dok je bio suočen s Muavijinom vojskom nakon raskida mirovnog sporazuma, morao se konačno na to odlučiti, kako bi otklonio opasnost koja mu je prijetila. On napadne tabor haridžita i hametom ih porazi u borbi u kojoj pogine Ibn Vahb s većinom sljedbenika (bitka kod Nehrevana, 17. jula 658). Ali ta je pobjeda Alija skupo stajala. Ne samo da se pobuna, umjesto da bude ugušena, nastavila kroz čitav niz lokalnih ustanaka 39. i 40. g. po *Hidžri*, već je i sam Ali poginuo od ruke haridžita Abderahmana ibn Muldžema al-Muradija, muža žene čija je obitelj izginula kod Nehrevana. Vjerojatno je netačna predaja, po kojoj je urota haridžita imala za cilj istovremeno smaknuti Alija, Muaviju i egipatskog upravljača Amra ibn al-Asa.

Mudra i energična Muavijina vladavina, koja je uslijedila nakon slabe i nesigurne Alijeve, spriječila je izbijanje haridžitske pobune, ali je nije uspjela potpuno ugušiti, kao što nije uspjela uništiti šiitske osjećaje i pretenzije. Vrela spominju veći broj ustanaka do kojih je došlo u Kufi i Basri za vrijeme dvadeset godina Muavijine vladavine (660–680), ali oni su odmah gušeni, te su samo uvećali ulogu mučeništva i poštovanja, a želja za osvetom, koja je iz toga proizašla, postala je karakteristikom haridžitskog pokreta. Većina pobuna buknula je i bila ugušena u Basri za vrijeme upravljača Zijada ibn Abihija i njegovog sina Ubejdalaha. Ove su pobune, među kojima je najznačajnija bila ona na čelu s Mirdasom ibn Udeja at-Temimijem Abu Bilalom, usavršile haridžitsku taktiku: napadi su se odvijali u stilu gerilskog ratovanja koje je svoje uspjehe dugovalo najviše brzini svoje legendarne konjice. Oni bi se neočekivano mobilizirali, rasprostrli se kroz zemlju iznenadivši nezaštićene gradove, a onda bi se isto tako naglo povukli, kako bi izbjegli progon vojske. Središte, oko kojeg su haridžiti bili smješteni, bijaše močvarni kraj oko Basre i Džuhe, na lijevoj obali Tigrisa, odakle je njihov pokret i potekao i odakle su u slučaju poraza mogli brzo stići do brdovitih gora na iranskoj visoravni.

Tek je u velikom građanskom ratu, koji je izbio nakon smrti Jezida I, usred sveopćeg meteža, haridžitski pokret poprimio znatnije razmjere i pridonio više nego išta drugo slabljenju pretenzija Abdalaha ibn az-Zubeira na zemlje koje je u početku bio pokorio. Nakon pada Ibn Zubeira, umajadski upravljači morali su voditi žestoke borbe s tim nepokorivim pobunjenicima, neprijateljima i pobjednika i pobijeđenih. U to doba baš se počinju među haridžitima razlikovati političke i teološke podgrupe, čije porijeklo nije jasno, jer je

tradicija, prema kojoj se one pojavljuju istodobno u Basri u času Jezidove smrti, vjerojatno pobrkala pravi slijed događaja. U svakom slučaju, od tog časa haridžiti se pojavljuju po čitavom istočnom dijelu carstva (u Siriji ih nikada nije bilo, a u Africi samo u doba Abasida), dižući ustanke na čelu kojih su bile osobnosti koje su dale svoja imena azrakitima, abaditima ili (bolje) ibaditima i sufritima. Od svih ovih pokreta, najopasniji za jedinstvo islamskog carstva i najžešći s obzirom na svoj bespoštedni karakter bio je onaj pod vodstvom Nafija ibn al-Azraka, koji je za haridžite privremeno osvojio Kirman, Fars i druge istočne pokrajine, a za Basru i okolne zemlje predstavljao trajnu opasnost; njega su tek 698. ili 699. svladali najprije al-Muhaleb ibn Abi Sufra, a zatim al-Hadžadž ibn Jusuf, nakon dugogodišnjih nastojanja, koja su napokon završila porazom i smrću zadnjeg i najznačajnijeg vođe azrakita, hrabrog Katarija ibn al-Fudžaa. Manje opasan i proširen, ali isto tako tvrdokoran kao i pokret azrakita, bio je onaj nazvan po Šebibu ibn Jezidu aš-Šejbaniju (696–697), koji ga, doduše, nije poveo u početku, ali je bio njegov najistaknutiji vođa; pokret je nastao u zemlji oko gornjeg Tigrisa, između Mardina i Nisibina, a cilj mu je bio osvajanje i pustošenje Kufe. Šebibove pristaše, koje su napredovale u malim grupicama od nekoliko stotina konjanika, ali su oko sebe okupljali gomile nezadovoljnika, sijali su strah diljem Iraka; nakon što su više puta porazili al-Hadžadžovu vojsku, konačno su bili pokošeni od vojske koja je bila pozvana iz Sirije. Tu je poginuo i sam Šebib, udavivši se u Dudžejlu pri pokušaju da se domogne planina Kirmana; njegovi nasljednici, doduše, pravili su neprilike upravljačima koje su postavili Jezid II i Hišam, ali nikad više nisu predstavljali ozbiljnu opasnost.

Drugo područje haridžitske aktivnosti bijaše Arabija, gdje su za vladavine Ibn az-Zubeira između 684–685. i 691–692. god. njihove vođe Abu Talut, Nedžda ibn Amir i Abu Fudeik osvojili redom Jemamu, Hadramaut, Jemen i grad at-Taif, a samo su ih vjerski obziri zadržali da ne osvoje svete gradove. Oni su bili uništeni kada se umiješao al-Hadžadž, ali su posijali sjeme budućih pokreta, naročito u istočnom dijelu Poluotoka.

Haridžizam se činio, konačno, svladan, poglavito zahvaljujući energiji al-Hadžadža. Drugi činitelj, koji je doveo do njihove propasti, bio je fanatizam i netrpeljivost pobunjenika; njihove su vjerske raspre konačno unijele razdor u njihove redove, a katkad su bile uzrok uklanjanju najsposobnijih vođa, pod optužbom da nisu dokraja dosljedni načelima. Daljnji je uzrok njihove slabosti bio stalni jaz između arapskih i nearapskih (*mawālī*) elemenata, što je imalo sudbonosne posljedice, osobito za azrakite, koji su preživjeli nakon smrti Katarija ibn al-Fudžaa. Pod zadnjim Umajadima, u doba kada se središnja vlada nezadrživo raspadala, haridžiti su opet podigli glavu i iznova započeli sa svojim aktivnostima, ali ovaj put u daleko većim formacijama. Dok su dva najveća ustanka iz toga doba završila porazom, treba reći da je anarhija, koju su oni izazvali, razorila istočne bedeme umajadske moći i omogućila abasidskoj revoluciji da prodre do samog srca carstva.

Pod vladavinom Abasida, haridžitski pokret očitovao se kroz manje pobune, ali, izuzev u Mezopotamiji, nije predstavljao veću opasnost, već je nastavio živjeti kao vjerska sekta bez veće vitalnosti i rasprostranjenosti. S druge strane, u istočnoj Arabiji, u sjevernoj Africi i, kasnije, na istočnoj obali Afrike, jedan od najvažnijih ogranaka haridžitskog pokreta – ibaditi – igrao je važnu ulogu u politici, pa čak kada je ta njegova uloga i okončana, on je i dalje bio značajan u vjerskom pogledu. Danas živi kroz svoje učenje, svoje obrede i posebne zakone.

Haridžiti, koji nisu imali jedinstveno vojno i političko djelovanje, nisu imali ni jedinstveno učenje.

Ono izgleda kao skup pojedinačnih ideja nekoliko različitih podsekti (zbirke tzv. *milala* broje ne manje od dvadeset, što glavnih što pomoćnih); neke su od njih bile i teološke škole i politički pokreti kolektivističkog karaktera, dok su se druge zadovoljavale time što su izražavale razliku pojedinačnih mišljenja teoretičara unutar sekte. Jedan je član svima zajednički, a to je onaj što se bavi problemom halifata, problemom koji je bio ishodište svih vjerskih rascjepa unutar Islama. Na tom pitanju haridžiti se suprotstavljaju kako šiitskom legitimističkom stavu tako i kvijetizmu murdžiita. S jedne strane, oni čvrsto stoje na nekomformističkom stajalištu, tj. od vjernika zahtijevaju da proglase nezakonitim i da svrgnu onog *imama* koji je skrenuo s puta (tako opravdavaju i napuštanje Alija nakon što je prihvatio presudu); s druge strane, oni svakog vjernika, koji je moralno i vjerski besprijekoran, smatraju vrijednim da se glasanjem zajednice uzdigne do vrhunske časti imama, »sve da je i crni rob«. Kao rezultat toga, svaki je njihov vođa bio priznat kao *Amīr al-mu'minīn*, premda nijedan nije bio kurejšitskog roda. Prema tome, jedine halife, koje su pored vlastitih priznavali kao legitimne, bili su Abu Bekr, Omar (ovog posljednjeg su posebno poštivali), zatim Osman za vrijeme prvih šest godina vladavine, te Ali do bitke kod Sifina.

Drugi važan član haridžitske vjere je kategoričko odbacivanje učenja o opravdanju putem vjerovanja bez djelovanja. Oni idu tako daleko u moralnoj strogosti da uskraćuju naslov vjernika svakome tko počini smrtni grijeh i prema njemu postupaju kao prema vjeroodstupniku *(murtadd);* a njihovo krajnje krilo, koje predstavljaju azrakiti, smatra da se onaj tko na taj način postane nevjernikom ne može više vratiti vjeri, te ga zbog otpadništva treba ubiti, a isto tako i njegove žene i djecu. Svi muslimani, koji nisu haridžiti, smatraju se, naravno, otpadnicima. Ovdje nailazimo na načelo *isti'rāḍa* (vjersko ubojstvo), koje se primjenjivalo još od početka haridžitskog pokreta, čak i prije nego što je teorijski formulirano, a koje je najpotpunije primijenjeno u ratovima azrakita. Ovaj okrutni princip predstavlja čudan i nelogičan kontrast duhu trpeljivosti koji haridžiti pokazuju prema nemuslimanima i koji u nekim njihovim školama ide tako daleko da priznaje jednakost onim Židovima i kršćanima koji *šehadu* izgovaraju ovako izmijenjenu: »Muhammed je Poslanik Božji za Arape, ali ne za nas«. Tendenciju izjednačavanja Arapa i *mevalija* (koja je bila rezultat njihovog stava prema problemu imamata), jedan od teoretičara haridžitskog učenja, Jezid ibn Abi Enis (utemeljitelj *jezidija*) razvio je do te mjere, da je poučavao da će Bog objaviti novi *Kur'an* jednom od perzijskih vjerovjesnika, koji će onda utemeljiti novu vjeru koja će biti isto tako božanska kao i judaizam, kršćanstvo i islam, a to neće biti nijedna druga već religija *Ṣābi'ūn-a,* koji se spominju u *Kur'anu.*

Isto čistunstvo, koje je obilježje haridžitske koncepcije države i vjere, nalazimo i u njihovim etičkim principima: ono zahtijeva čistoću savijesti kao neophodan dodatak tjelesnoj čistoći, ako se želi da vjerski čin bude punovrijedan; jedna od njihovih sekti ide tako daleko da iz *Kur'ana* izbacuje 12. suru *(Sūrat Yūsuf)* zbog njezinog sadržaja koji je čini nedostojnom da bude riječ Božja. Činjenicu da su prema preljubnicima manje strogi od pravovjernih muslimana, te da za njih traže manju kaznu (ne dozvoljavaju kamenovanje), tumači se time što oni ne priznaju izvornost znamenitog stavka *(āyat ar-rağm)* kojeg je, navodno, Omar dodao originalnom kur'anskom tekstu.

Osim u općim crtama i s iznimkom nekolicine pojedinačnih slučajeva, haridžitsko učenje i njegovi zakoni nisu poznati u cjelosti; jedino se to ne može reći za ibadite, koji su se održali sve do danas, skupa sa cjelokupnom svojom vjerskom tradicijom. Ibaditi predstavljaju (a isto tako i sufriti) umjereniju školu, a njihovi sadašnji pogledi donekle su pod utjecajem drugih islamskih škola. U svakom slučaju, izvan sumnje je da je haridžizam odigrao važnu ulogu u razvoju islamske teologije, bilo izravno, bilo poticajem koji je dao razmišljanju o vjerskim problemima.

HARUN AR-RAŠID (a. *Hārūn ar-Rašīd*), najglasovitiji abasidski halifa, rođen u Reju marta 763. god. ili, po drugom, vjerojatnijem podatku februara 766. god. Njegov otac bio je halifa Muhamed al-Mahdi, a njegova majka robinja po imenu Hajzuran, koju je al-Mahdi god. 775–776. oslobodio i oženio. Nakon što se Harun u septembru 786. god. popeo na prijesto, imenovao je Barmekida Jahju ibn Halida za vezira s neograničenom vlašću, te je, tokom narednih sedamnaest godina, on, skupa sa sinovima, al-Fadlom i Džaferom, bio stvarni vladar moćnog carstva. God. 792–793. podigao je neki alijevac, Jahja ibn Abdalah, zastavu pobune u ad-Dejlemu i zadobio brojne pristaše, zbog čega je halifa poslao protiv njega veliku vojsku pod al-Fadlom ibn Jahjom. Ovaj se upustio u pregovore, te budući da je Abdalah Jahji dao bogate darove, a Harun obećao da će ga pomilovati, preda se on Jahji. Ali kada se pojavio u Bagdadu, Harun ga je, usprkos tome, dao zatvoriti. U isto vrijeme buknula je u Siriji ogorčena borba između sjevernih Arapa i Jemenaca, te je tek god. 796–797. mogao Džafer ibn Jahja uspostaviti mir. A u god. 794–795. bunili su se u Egiptu protiv namjesnika Ishaka ibn Sulejmana; ali kada je Harun protiv buntovnika poslao vrsnog generala Hersamu *(Harṯama)* ibn Ajana, ubrzo su bili suzbijeni. I u Kajravanu su izbili neredi. Te je, doduše, privremeno smirio Hersama; nakon njegovog povratka god. 797–798., opet se pobunilo pučanstvo. Red je uspostavio namjesnik al-Aglab, koji se uskoro osamostalio i god. 800. morao mu je Harun prepustiti zemlju kao nasljedno leno za godišnji danak.

Kao i mnogi njegovi prethodnici, i Harun je morao izdržati oštre borbe s Bizantincima. Već na početku svoje vladavine dao je utvrditi granične gradove, te je gotovo svake godine njegov namjesnik upadao na neprijateljsko područje, a da nije zadobio neku prednost. God. 797–798. krene sam halifa na vojnu, ali se uskoro vrati. Kao i obično, buknuo je opet rat narednih godina; ali zbog unutrašnjih nemira u glavnom gradu, morala je bizantska carica Irena zaključiti mir i platiti danak. Mir je trajao samo do stupanja na prijesto cara Nićifora god. 802., koji je halifi poslao podrugljivo pismo i od njega zatražio da dobijeni danak povrati. Harun odmah krene i prisili cara da plati novi danak. Ali taj je slabo mario za ugovore, nego je nastavio borbu. God. 806. osvojio je Harun Herakleju i prisilio cara platiti ne samo novi danak, nego i neku vrstu glavarine za sebe i svoju obitelj; ali je naredne godine Jezid ibn Mahled potučen od Bizantinaca, a i nastojanja njegovog nasljednika Hersame bila su bez uspjeha. Tako je mnogogodišnja borba, sve u svemu, prilično bez rezultata. Obrnuto, Harun je, prema zapadnim povjesničarima, bio u prijateljskim odnosima s Karlom Velikim, te se uveliko govori o uzajamnim poslanstvima. U arapskim vrelima o tome nema ništa, te u te navode treba sumnjati. U Horasanu je namjesnik Ali ibn Isa postao općenito omrznut zbog svoga tlačenja. Kada su se Horasanci žalili, uputi se sam Halifa god. 805. ka Reju, ali se dade obmanuti od Alija i ponovo ga potvrdi u njegovom položaju. U to isto doba bunio se Rafi ibn al-Leis *(Layṯ)* u Samarkandu. Na njega zavojšti Ali ibn Isa; ali žalbe Horasanaca o njegovoj neizmjernoj pohlepi postajale su sve glasnije, te je, konačno, Harun morao Hersemi prepustiti namjesništvo Horasana. Ali je sada Rafi bio gospodar cijele Transoksijanije, a budući da je položaj bio sve opasniji, zaključi halifa da sam krene na vojnu i pošalje unaprijed svoga sina al-Memuna u Merv. Prispjevši u Tus, Harun oboli i umre 24. marta 809. god. Da osigura svome sinu al-Eminu redoslijed nasljeđa, već je duže vremena bio poduzeo mjere, koje su se kasnije pokazale krajnje nesretnim.

Harun je imao živi interes za umjetnost i znanost i njegov blistavi dvor bio je središte učenjaka svake vrste. Unatoč nekim provalama despotizma, pripada on, nedvojbeno, najboljim Abasidima; uza sve to, s njim započinje propast abasidskog carstva. Ali u kažama i predaji, on je odvajkada veličan kao pravo otjelovljenje istočnjačke moći i sjaja, te je preko »Hiljadu i jedne noći« njegova slava nadaleko proširena po Istoku i Zapadu.

HAS. Arapski pridjev *ḫāṣṣ* i njegov ženski rod *ḫāṣṣa*, »osobno, privatno«, prešli su u turski, gdje su stekli posebni tehnički smisao »onog što pripada državi ili vladaru«. Ta riječ javlja se u turskoj literaturi u 7/13. st.* da označi »osobu blisku vladaru«, nešto što pripada vladaru. Primijenjena na dvorske službe, potvrđena je po prvi put u gaznevidskoj državi, a onda se koristila pod Velikim Seldžucima u povodu privatnih dobara sultana. Pod šahovima Horezma i Mamelucima Egipta, službenik dvora zadužen za vladareva vlasništva zvao se *nāẓir al-ḫāṣṣ*. Početkom Osmanskog Carstva, *ḫāṣ(ṣ)* i *ḫāṣ(ṣ)a* bili su korišćeni bez razlikovanja, a onda se ženski rod posebno upotrebljavao za službe i poslove koji se tiču cara i njegovog dvora, dok je *has(s)*, radije, pridržan za njegova privatna dobra.

Zemlje *has(s)a* imaju povijest sličnu onoj timarskog sustava; po spiskovima timara koji postoje, izgleda da one sežu unazad do vladavine Bajazita I i preko toga. *Has(s)*, množ. *havas(s)*, u sustavu osmanskog *timara*, označava najveće *timare*. Govorilo se samo o *timarima* tokom prvog raz-

* Vidi napomenu na stranici 13.

doblja osmanske države, no početkom 9/15. st.* riječ *has(s)* također se koristila da označi osobne *timare* koji vrijede 46.208 i 50.702 akče. Dakle, u to doba, *timar* obuhvaća *has(s); timari* begova, zvani *has(s)* i *zeamet*, nazivali su se, isto tako, i »veliki *timari*«. *Kanunname* pokazuju kako se *has(s)* koristio. U onoj Mehmeda II rečeno je da najproizvodnije zemlje pokrajina trebaju biti uključene u sultanov *has(s)* i da *defterdari* ili rizničari imaju ovlast da zaplijene one od neke osobe ako otkriju da su vrlo plodne i da ih, po osnovu *has(s)a*, zamijene drugom manje proizvodnom; utanačeno je da veziri trebaju imati zemlje *has(s)* koje daju dohodak od 1,200.000 akči, beglerbezi od 1,000.000 akči, defterdari od 600.000. Kako sandžaci prije nego ejaleti čine osnovu upravnog sustava, zemlje *has(s)*, dane sandžakbegu, bile su brojnije u 9/15. st.* Po organizaciji nekog sandžaka, sela i zemlje *has(s)* mogli su izgubiti tu kvalitetu po dozvoli sandžakbega, ako se to drži nužnim, ili su zemlje *timara* mogle biti pretvorene u *has(s)*.

Zemlje *has(s)* doznačavane su nosiocima najviših upravnih stupnjeva, kao velikom veziru i vezirima, te visokim časnicima, kao sandžakbegu i beglerbegu, tokom njihove službe; mogle su biti raspršene po sandžaku ili pokrajini. Korisnici, odlazeći na selo, vodili su sobom jednog *džebelija* po odlomku od 5.000 akči prihoda njihovih *has(s)ova*. Dok su ejaleti Bosne (739.000 akči), Alepa (700.000), Karamana (633.000) imali, god. 1527–1528, najveći prihod *has(s)a* od svih upravnih okružja, sandžakbeg Smedereva (622.000) ubirao je najviše među svim upravljačima sandžaka; obrnuto, onaj Vojnaka (52.000) i Kirkkilise (81.000) raspolagao je najmanjim prihodom.

Zemlje *has(s)* potakle su stvaranje godišnjih registara; prema vrelima, bile su podijeljene na tri kategorije: 1) *havass-ı humayun;* 2) *has(s)* vezira, emira, beglerbega i drugih časnika carskog divana; 3) *paşmaklık* ili zemlje *has(s)* namijenjene da namire potrebe sultanovih žena.

Krajem svake godine, višak dohotka te tri kategorije uplaćivao se u riznicu *havass-ı humayuna*. Zemlje, koje su pripadale sultanovim ženama, bile su doživotnog naslova i nisu se mogle prenositi; kada korisnica nekog *paşmaklık has(s)a* umre ili ga više ne treba, on se pridružuje carskom *has(s)u*.

Havass-ı humayun i *has(s)* časnika činili su znatan dio prihoda svake pokrajine: 48% onih Rumelije, 26% Anadolije, 31% Dijarbekira, 48% Damaska i Alepa i 86% Egipta; oni su predstavljali u cjelini 51% dohodaka svih osmanskih pokrajina sa 277,244.782 akče. Druge zemlje *has(s)* i *timari* donosili su 200,186.394 akče ili 37% ukupno. Prema procjenama izvršenim na osnovu budžeta iz 1660–1661. god., oko 3/4 (1.800 milijuna) ukupnog državnog prihoda (2.400 mil.) išlo je na časnike koji su imali zemlje *has(s)*, *timar* ili *vakf*.

Vrijednost i prostornost zemalja *has(s)* mijenjala se prema proizvodnosti pokrajina i sandžaka. Osim poljoprivrednih proizvoda, koji su dolazili sa obradivih zemljišta, vinograda, voćnjaka, itd., bilo je i drugih sredstava koje su davali razni porezi: *džizja*, namet na ovce, drvo, krmu, brakove, nameti zvani *yaylak, kişlak, bād-i hava* (neredoviti), *fucu, tapu, çift*, nameti na proizvode nomada i prihodi od *mukataa* u gradovima. U gradovima, nameti na klaonice, prava *ihtisaba*, najam dućana itd. bili su također dio prihoda *has(s)a*, od čega poljoprivredni proizvodi čine, ipak, najveći dio.

U toku razdoblja širenja carstva, postojala su, suglasno s odredbama u pogledu zemlje *miri*, gospodarstva i pašnjaci *has(s)a*, zvani *kılıç yeri*, kojima su upravljale spahije *(sipahi)*, a pripadale su sustavu različitom od sustava gospodarstva raje. Udio spahija u vinogradima i voćnjacima *has(s)a* bio je jedna trećina ili jedna četvrtina. Kako je bilo nezakonito da spahija kupi za sebe ili svoju obitelj zemlju uzetu na svoj *timar* i dobija time s naslova vlasništva, gospodarstva *has(s)a* su se, konačno, smanjivala. Tako, zemlje, svrstane kao *hassa*, nisu se, normalno, davale s naslova vlasništva, ali, ako su bile tako predane spahiji i onda prešle u ruke nekog drugog spahije, naslovi su bili poništeni, te su te zemlje postale *hassalık*. Zemlje *hassa* bile su oslobođene svakog poreza i izmicale su kontroli funkcionara.

Zemljama *hass-i padišahı* ili *havass-i humayun* i *has(s)* upravljao je jedan *vojvoda*, koji je pod sobom imao vojnike *(sekban)* za izvršenje svojih obaveza. Ipak, poreze raje, koja je živjela i radila na zemljama *has(s)*, ubirali su *emini*, koji nisu imali ništa sa *vojvodama*. Osim ovih, postojali su i drugi službenici, posebice tajnici *(has/s/ katibi)*, koji su imenovani naredbom.

Malo pomalo, zemlje *has(s)*, vezane uz položaje vezira, beglerbega i sandžakbega, bile su ukinute i prenesene na *mīrī mukataat;* plaćanje u novcu zamijenili su proizvodi tih zemalja. Državna služba, koja je postojala od 17. st. i bila zadužena da ubilježi poslove koji se odnose na zemlje *has(s)* raznih časnika *divan-i humajuna*, zvala se *Hasslar mukataası kalemi*. God. 1833, ta služba bila je stopljena sa *Baş mukataacılıkom* i uredom za službenu historiografiju, a potom pridružena *Harameyn mukataacılıku*. Kasnije, očuvane su samo zemlje *has(s)* koje su pripadale uz funkciju vezira, velikog admirala i nišandžije, a ostatak pridodan kategoriji *miri mukataat* ili *hassaha-i humayun. Zeameti*, koji su dani drugim časnicima, došli su pod pravni režim doživotnih funkcija, tj. bili su po osnovu *melikāne*, vlasništva; ali kako su prihodi od njih bili nedostatni, na razne načine bila su dodijeljena neka sredstva visokim časnicima Carigrada i pokrajina. Taj sustav *melikane*, tako stvoren, dao je brojne koristi, kao zaštitu vrela poreza i osiguranje dodatnog prihoda koji je predujmljen na riznicu, te održanje proizvodnosti *mukataa*. Kako nikakva zemlja *has(s)* nije bila više doznačivana prigodom novih imenovanja (tj. zbog napuštanja tog sustava), upravljači pokrajina (beglerbezi) smatrali su da neki sandžak daje dobar prihod, ako je imao više *mukataat-i miri*, a manje *timara, zeameta* i *vakufa*. Zemlje *mukataat-i miri*, čija se vrijednost upisivala u registre, bile su dane po osnovu privatnog vlasništva upravljačima pokrajina, koji su ih uručili *multezimima* dodajući neki dodatni iznos. Od 1790. god., sve zemlje *has(s)*, pa i one koje su pripadale sultanovim ženama, bile su stavljene pod nadležnost nanovo stvorene riznice, *irad-i cedid*. Poslije Tanzimata, postavio se prinicip plaćanja riznici svih vrsta rashoda; prihodi sa *hass-i humayun* bili su otada uručeni upravljačima pokrajina i *multezimima* putem Carske kovnice, a *mukataat-i miri* putem Riznice. Poslije 1838. god., stari sustav, koji se sastojao u stavljanju na stranu dijela poreza za uzdržavanje funkcionara, bio je ukinut, a svaki od ovih dobijao je mjesečnu plaću. God. 1839. riznica *mukataata* i ona *mirija* bile su stopljene i stavljene pod

* Vidi napomenu na stranici 13.

kontrolu ministra financija. I poslije ukidanja, podsjet na stari sustav očuvao se u nazivlju nekih mjesta; najpoznatiji od tih lokaliteta su Hasköy (Haskova) u Bugarskoj, te grad Hassa utemeljen 1865. god. u Turskoj. Izrazi *hass-i humayun* i *hass-i padişahi* nestali su pomalo nakon Tanzimata, ali se nije prestala koristiti riječ *hassa* za oznaku službi koje su u vezi sa carskom palačom i sultanom, npr. riznica *hassa, hassa avçıları* ili pješadija, *hassa-i kitabet, hassa ordusu* ili pukovi carske tjelesne straže itd.

HASAN AL-BASRI (a. *Al-Ḥasan ibn Abi-'l-Ḥasan al-Baṣrī*), istaknuta ličnost prvog stoljeća *Hidžre*. Za vrijeme osvajačkih ratova, njegov otac je doveden iz Mejsana kao rob u Medinu. Tu je postao štićenik slavnog Zejda ibn Sabita i oženio jednu štićenicu Um Seleme po imenu Hajra. Iz tog braka rodio se Hasan 642. g. Odrastao je u Vadi-'l-Kuri, a kasnije se nastanio u Basri. Tamo je postao glasovit po čvrstoći karaktera, pobožnosti, učenosti i rječitosti. Za razliku od drugih poštovanih ljudi, kao što su bili Ibn Sirin i aš-Šabi, koji se nisu usudili dati svoje mišljenje o Jezidovom nasljedstvu, Hasan je javno izrazio svoje neslaganje. Istu slobodu izricanja osobnog mišljenja pokazao je u pismima Abdelmeliku i al-Hadžadžu, tako da su ih kasniji pisci (kao aš-Šehrestani), koji su mislili da su u ovima naslutili sklonost prema učenju o slobodnoj volji, radije pripisali Vasilu ibn Ati. Kao govornik smatran je takmacem suvremenika al-Hadžadža; bio je vrlo cijenjen kao prijenosnik predaja, jer se vjerovalo da je osobno poznavao 70 ljudi koji su sudjelovali u bici kod Bedra, premda je glavno vrelo za njega predstavljao Enes ibn Malik. Izvršio je trajni utjecaj na razvoj sufizma svojom asketskom pobožnošću, koja je posebno sijala u usporedbi sa svjetovnim duhom, što je tada bio već prožeo sve islamske slojeve. Pridaju mu se brojne pobožne izreke, a sufiji u njemu vide svoga prethodnika kojeg citiraju isto tako često, kao što to čine i pravovjerni suniti. Ali i mutaziliti ga otvoreno svojataju, ne zato što su prvi predstavnici njihovog učenja bili njegovi učenici Amr ibn Ubajd i Vasil ibn Ata, već i zato što je on, kao i oni, bio naklonjen učenju o slobodnoj volji. Ne mijenja na stvari činjenica što se Vasil ibn Ata, kasnije, postavio kritički spram njega. Na taj način gotovo svi vjerski pokreti Islama proistječu od Hasana, pa ne čudi kad se dozna da je, kad je umro na vrhuncu slave, 10. oktobra 728., čitav grad Basra prisustvovao njegovom pogrebu.

HAŠIMITI (a. *al-Hawāšim*), dinastija hasanidskih šerifa Meke. Genealoško izvođenje od Poslanika biva katkada osporavano. Novija povijest Hašimita započinje sa Huseinom ibn Alijem, (1852–1931), koji je kao gospodar Svetog grada Islama bio religiozni vođa narodnog arapskog ustanka i u prvom svjetskom ratu oprezno paktirao s Engleskom protiv Osmanskog Carstva, što je pripomagalo zbog religiozno-ideološkog položaja Hašimita. Obitelj je morala 1925–1926. god. ustupiti Hidžaz Vahabitima. S britanskom podrškom postali su sinovi, a kasnije i unuk i praunuk Huseina ibn Alija kraljevi u Siriji (1920), u Iraku (1921–1958) i u Transjordaniji (od 1921). Sirijska linija okončala je bijegom Fejsala nakon vojne intervencije Francuza (1920), iračka ubojstvom Abdelilaha i Fejsala II (1958). U hašimitskom kraljevstvu, Jordanu, obitelj još vlada u ličnosti kralja Huseina.

HATIB (a. *ḫaṭīb*, množ. *ḫuṭabā'*), znači kod starih Arapa zagovornika plemena, pa je to razlog zašto se često spominje uz *šaira*, pjesnika, te kao *kahin* i *sejid*, čini dio vođa plemena. U doba »Neznanja« *(Džahilije)*, *šair* je, prvotno, bio više cijenjen od *hatiba*, ali kada je, pomalo, nastao dosta velik broj pjesnika, kada su, osim toga, oni počeli opadati i postali prosjaci, povećalo se štovanje *hatiba;* ponekad se čast nasljedno prenosila u istoj obitelji. *Ḫuṭabā'* nisu činili neku kastu, već su naprosto bili ljudi koji su imali govorničku sposobnost. *Hatib* je trebao biti sposoban da osvijetli vrijednosti i plemenite kvalitete svoga plemena, te da ih izloži u savršenom govoru, a isto tako da razobliči slabosti njegovih protivnika. On se računao u vitezove i plemenitaše koji sudjeluju u boju; čak njegova obična riječ može se upotrijebiti da označi srčanog borca. Kada *hatib* vrši svoje funkcije, on nosi, kao znak, koplje, štap ili luk.

U najstarije islamsko doba, *hatib* je mnogo bio zadržao od svoga starog karaktera. »Poslanik se predstavio kao *hatib*« nakon zauzeća Meke (Ibn Hišam), izražavajući se svečano i s autoritetom. Medjutim, *hutba* postaje isključivo, počev od Islama, govor upućen muslimanima i nije više bila sastavni dio borbe protiv neprijatelja. Ali Poslanik, u suglasju sa starim Islamom, kao i s karakterom arapskog *hatiba* da vođ sam iznosi govor, u svojstvu *hatiba* nije izgovarao samo s *minbera* poučne govore, nego je izdavao i naredbe, donosio odluke, predavao obavijest o političkim stvarima i, općenito, o stvarima koje su zanimale zajednicu. Tako je bilo i pod četvoricom prvih halifa i pod Umajadima; a na isti način su i upravljači pokrajina, koje su oni slali, djelovali kao *hatibi.* Upravljači gradova, koje su ovi osnovali, »imali su dužnost *minbera* i *ṣalāta*« (at-Tabari). Napadi i proklinjanja protivnika bili su dio njihovih govora koje su izgovarali s *minbera;* tako, kletve protiv Alija, kao i protiv Talhe i az-Zubeira. *Hatib* je, tako, još uvijek sinonim »vođe«. Štap ili koplje, koje su u desnoj ruci držali islamski *hatibi* za vrijeme *hutbe*, običaj kojem su se Perzijanci rugali, nasljedstvo je starinskih zagovornika Arabije.

Uska veza, koja je postojala između *hutbe* i bogoslužja, dala je islamskom *hatibu* posebno vjerski katakter. Kada su se okončale borbe prvih generacija, ovaj karakter je nadjačao druge, te je u abasidsko doba, već pod ar-Rašidom, halifa prepustio kadijama brigu da govore uz službu Božju, dok se on sam ograničio na ulogu slušatelja. Ali – teorijski – oni koji su vodili razne rituale bogoslužja u velikim džamijama su predstavnici halife. Fatimidi u Egiptu su, ponekad, sami govorili (iza jednog zastora tri puta u ramazanu i za bajramskih svetkovina). Posvuda su se uspostavili posebni *hatibi.* Bilo ih je tri u Kairu, u prvo fatimidsko doba (džamije Amra, Ibn Tuluna i al-Azhar); na općeniti način, bila je to počasna dužnost kadije. Obično, *hatib* je i onaj koji vodi molitvu petkom kao imam, prilikom koje on govori; po Abu Hanifi i jednoj Malikovoj predaji, to je čak nužno bio on, dotle dok nije bilo posebnog razloga da se odvoji od tog običaja. Svakodnevne molitve su, općenito, vodili drugi imami. Prema aš-Šafiiju i Maliku, molitva petkom, koja je praćena *hutbom,* ne mora biti u svakom gradu u više od jedne džamije, bar dok veličina grada to ne sprečava; kod Abu Hanife, obrnuto, nema takvog propisivanja. S druge strane, Abu Hanifa dozvoljava službu Božju uz koju se veže djelovanje

hatiba samo u velikom gradu, u kojem se nalazi vladar ili njegov zastupnik. Druge vjerske škole su, u tom pogledu, manje stroge. Funkcija *hatiba* važnih džamija vrlo se cijenila; tako, prema Ibn Abd az-zahiru, sam šafiitski veliki kadija bio je *hatib* velike džamije u kairskoj tvrđavi, te, kada je Saladin, nakon osvajanja Jeruzalema, izabrao kadiju Muhji-'d-dina Abu-'l-Mealija da obavi funkciju prvog *hatiba* u džamiji al-Aksa, smatralo se to posebnom čašću. Čin kojim je on uvođen u dužnost u mamelučkom carstvu svjedoči također o njegovom dostojanstvu; *hatib* treba, prvenstveno, nositi crnu odjeću, a prema al-Gazaliju – bijelu. Počasni znaci su »dva drvena predmeta«, tj. *minber* i štap ili, još, drveni mač koji, prema knjigama *fikha*, treba držati u ruci tokom govora. God. 1909. bilo je 46 hatiba u Poslanikovoj džamiji u Medini, u al-Azharu samo jedan, 122 u Meki, a da se ne računaju njihovi zamjenici. Uz službenog *hatiba*, *vaiz* vrši dužnost vjerskog propovjednika koji poučava.

HATM ili **HATMA** (a. *ḫatm*, *ḫatma*), tehnički naziv za recitiranje (učenje) cijelog *Kur'ana*, od početka do kraja. Čitanje čitavog *Kur'ana*, naročito ako se ono obavi u kratkom vremenu, hvale je vrijedno djelo, npr. ako se to obavi kroz osam noći, kao što se kaže da je učinio Ubej ibn Kab. Priča se da je Sulejman al-Amaš obavljao *hatmu* katkad prema Osmanovoj verziji, a katkad prema Ibn Mesudovoj. Od recitatora (čitača) se tražilo da se za pokojnike recitira *qirā'at al-ḫatamāt* (na pr. u »1001 noći«, u priči o trgovcu Ejubu i njegovom sinu). U Egiptu se koristila *hatma* kao razonoda za goste. U suvremenoj Meki takozvana *iqlāba* se slavi nakon što muško dijete prođe cijelu svetu knjigu (svečanost nakon polovine i trećine zove se *išrāfa*). U Južnoj Arabiji onom tko po prvi put recitira cijelu knjigu, poklanja se *ḫātam* (»pečatnjak«).

HAVA, (a. *Ḥawwā*), Eva, Ademova žena, stvorena u Raju iz desnog rebra usnulog supruga. Hava, čiji se ime ne pojavljuje u *Kur'anu* (sura VII, 19 i dalje), snosi krivicu za istočni grijeh, jer je na nagovor Iblisa kušala voće s drveta zla. Predaja kazuje da je Hava ponudila svome mužu najprije vino, a onda zabranjeno voće, te je tako postala uzrok istočnog grijeha. Stoga se vino smatra vrelom zla. Druga predaja kaže da je taj objed bacio čovječanstvo u vječnu nevolju. Deset kazni, uključujući mjesečno pranje, trudnoću i porođaj, podsjećaju Havine kćeri na majčin grijeh. Za utjehu, Hava je dobila obećanje da će svaka pobožna žena, koja je odana mužu, dobiti mjesto u Raju kao naknadu za porođajne muke. Ako umre na porođaju, ona će spadati među mučenike, te će se u Raju sjediniti sa svojim mužem. Nakon izgnanstva iz Raja, Adem i Hava pođoše na hodočašće u Meku, prisustvovali su svetkovinama, a onda Hava dobije prvo pranje. Adam lupi nogom o zemlju, a vrelo Zemzem šikne iz zemlje, te se ona u njemu okupa, kako bi se očistila. Hava umre dvije godine nakon Adema, te bude pored njega i pokopana.

HEDIV (p. *ḫidīw*, *ḫadīw*), »vladar«, »gospodar«, od 1867. do 1914. god. titula egipatskih potkraljeva Ismaila (1863–1879), Tevfika (1879–1892) i Abasa Hilmija (1892–1914), koji su bili pod vrhovništvom osmanskog sultana. Nakon što je Ismail od sultana već 1866. god. isposlovao promjenu u egipatskom redoslijedu nasljeđivanja na prijestolu (odsada je vrijedila prvorođenost umjesto seniorata), učinio je da mu se 1867. god. dodijeli titula *hediva* da bi naglasio posebno mjesto i jaku samostalnost Egipta unutar Osmanskog Carstva. Državno-pravna osnova odnosa spram Porte bio je tada, prije svega, *ferman* od 1873. god.

HIDŽRA, seoba Poslanika iz Meke u Medinu, polazna tačka islamske ere.

Poslanik, ne mogavši nadvladati otpor Kurejša, a, s druge strane, zadobivši već prijatelje među ljudima oko Medine (onda zvane Jasrib), odluči se preseliti u Medinu. Arapska riječ *hiğra* ne može se prevesti sa »bijeg«, budući da se ideja bježanja zapravo ne izražava glagolom *haǧara*. Ta riječ znači »prekinuti odnose, napustiti pleme, preseliti se«.

Autoriteti nisu složni o tačnom datumu *Hidžre*. Prema najuobičajenijem proračunu, dogodilo se 20. septembra 622. god. Ali to nije datum odlaska iz Meke, nego dolaska u Medinu. Prema drugim verzijama, bilo je to šest dana ranije ili četiri kasnije. Neki ukazuju da su Židovi upravo slavili svetkovinu Ašure (Dan ispaštanja), kada su muslimani pristigli u Medinu.

Osmi dan tog mjeseca rado se uzima da je bio ponedjeljak. Prema predaji, Poslanik je, kaže se, odgovorio, kada su ga pitali zašto on posebno štuje ponedjeljak, da se na taj dan rodio, na taj dan dobio svoju poslaničku misiju i na taj dan krenuo u seobu.

Utvrđivanje *Hidžre* kao početka islamske ere datira od halife Omara. Predaje, koje nastoje to vući do samog Poslanika, lišene su svake vjerojatnoće. Prema drugoj predaji, Jala ibn Umaja, Abu Bekrov upravljač u Jemenu, prvi ju je upotrijebio, ali gledište da to ide od Omara uveliko prevladava.

Izviješteno je u brojnim oblicima da se sam Omar, nakon što je uredio upravu financijama i priredio registar i ubiranje poreza, zbunio u pogledu datiranja ili, radije, korio zbog nepostojanja datiranja uopće. Prema jednoj predaji Abu Musa al-Ašari mu je napisao da je poslao pismo bez datuma. Halifa je raspravljao stvar sa svojim časnicima i, nakon ispitivanja običaja Grka i Perzijanaca, odlučio uspostaviti eru. Neki su predlagali da se datira od Poslanikovog rođenja, ali taj dan nije bio siguran. Ali je, onda, rekao da predlaže da se uzme *Hidžra* kao početak ere, jer označava datum od kada je Poslanik započeo preuzimati vrhovništvo. Ta odluka je donijeta god. 17. ili 18, neki, ipak, kažu god. 16, ali uopće mišljenje je 17. god. Prije toga, muslimani su davali godinama imena kao »Godina dopuštenja«, »Godina zemljotresa«, »Godina oproštaja« itd. Kada je Muhammed započeo svoje propovijedanje Islama, Arapi su računali od »Godine slona«.

Godina *Hidžre* je, dakle, izabrana kao prva godina. Ali je kalendar već bio utvrđen *Kur'anom*, a mjeseci su zadržani i muharem je bio zadržan kao prvi mjesec, zato što se poslova ponovo prihvaćalo nakon hodočašća. Era je, tako, započela ne sa danom *Hidžre*, nego sa prvim danom mjeseca muharema godine *Hidžre*. Taj prvi dan padao je na petak i odgovara 16. temuzu (julu) 933. god. seleukidske ere i 622. god. julijanskog kalendara.

HIKMA (a. *ḥikma*), »mudrost«. U starijim dijelovima *Kur'ana*, izraz je upotrijebljen za Poslanikovo izlaganje vjere (XVI, 126; LIV, 4); a onda se u značenju izjednačio sa »svetom, objavljenom Knjigom« (III, 43, 75, 158; IV, 57; V, 110; XVII, 41) i samim *Kur'anom* (II, 231; IV, 113; XXXIII, 34; LXII, 2). U svome prvotnom značenju, nalazi se u s. II, 272; na Davuda primijenjena u s. II, 252 i XXXVIII, 19; na mudrog Lukmana u s. XXXI, 11. Na zadnjem mjestu, al-Bejdavi ga ovako objašnjava: »*Ḥikma* u jezičnoj upotrebi učenjaka označava usavršavanje ljudske duše usvajanjem spekulativnih znanosti i sklonosti ka izvrsnim djelima, što je moguće savršenijim«.

Rječnici pojam *ḥikma* određuju kao »spoznaju najboljih stvari posredstvom najboljeg znanja« *(Lisān)*, »istraživanje prave naravi stvari, kakva je u sebi, koliko je to čovjeku moguće« (Hadži Halifa). Konačno je riječ postala istog značenja kao *falsafa*, koja je prvotno označavala na arapskom jeziku obrađivanu grčku filozofiju.

Ḥikmat al-išrāq je mistika koja potječe iz novoplatonizma, osvjetljavajuća *(mušriqiyya)* filozofija, iluminizam. Bila je poznata već za doba Ibn Sine (Avicenne), koji je napisao raspravu pod naslovom *al-Ḥikma al-mušriqiyya;* karakter onog tajnovitog, koji joj je tada bio svojstven, kasnije se izgubio. I alkemičari su označavali svoju znanost *ḥikmom*.

»HILJADU I JEDNA NOĆ« (a. »*Alf layla wa layla*«), naslov najslavnije arapske zbirke čudesnih priča i drugih povijesti. Kao i svi istočnjaci, Arapi su, od najstarijih vremena, voljeli slušati fabulozne pripovijesti; ali kako je intelektualni obzor pravih Arapa, u dobu prije Islama, bio, prije, skučen, građa tih razonoda uzimana je nadasve izvana od Perzije i Indije, kao što to ukazuju priče o Poslanikovom takmacu, trgovcu an-Nadru. Kasnije, kada arapska civilizacija postaje bogatija i raznolikija, književni utjecaj drugih zemlja bio je, naravno, mnogo jači. Pažljivog čitatelja »Noći« neće iznenaditi velika raznovrsnost njihovog sadržaja: on sliči, u neku ruku, na istočnu livadu, gdje se neke loše trave miješaju s velikim brojem podvrsta krasnih cvjetova. S druge strane, primijetit će se da te priče, često, pokrivaju vrlo široko područje: tu su povijesti o kralju Sulejmanu (Solomonu), kraljevima stare Perzije, Iskenderu (Aleksandru Velikom), halifama i sultanima s jedne strane, te priče u kojima se spominju vatrena oružja, kafa i duhan s druge strane.

Cijelo djelo je obuhvaćeno u priči koja čini okvir; taj postupak je bio poznat u Italiji srednjeg vijeka i mogu se vidjeti njegovi tragovi u romanu Đovanija Serkambija (1347–1424) i u povijesti o Astolfu i Đokondi, koja je ispričana u 28 pjevanja Ariostovog *Bijesnog Orlanda* (početak 16. st.); putnici koji su išli na Istok mogli su prenijeti tu pojedinost u Italiju. Ali cjelina »*Hiljadu i jedne noći*« prispjela je u Evropu u 17. i 18. st. Francuski učenjak i putnik Jean Antoine Galland (1646–1715) objavio ih je po prvi puta. Putujući Bliskim Istokom, najprije kao tajnik francuskog ambasadora, a zatim da traži predmete za muzej, upoznao je istočni svijet, te je njegovu pažnju privukao veliki broj povijesti i priča koji se tu pričao. Po povratku u Francusku, započeo je objavljivati god. 1704. Zbornik »*Hiljadu i jedna noć, arapske priče prevedene na francuski*«; 1706. se pojavilo sedam svezaka; 8. svezak se javlja 1709., 9. i 10. – 1712.; 11. i 12. – 1717., dvije godine po njegovoj smrti. Taj rok pri objavi zadnjih svezaka je od značenja zbog teškoća koje je pretrpio Galland da pribavi građu za priče, a i zbog ravnodušja prema toj strani njegovog znanstvenog djela. Galland je bio rođeni pripovjedač, te je s velikim darom priče preveo i dotjerao za evropskog čitatelja, odakle i njihov veliki uspjeh. Ali je imao i sreće. Započeo je prijevod *Sindbada Moreplovca* prema neidentificiranom rukopisu; zatim je saznao da je to sastojak velike zbirke priča zvane »Stotinu i jedna noć«; imao je, zatim, sreću da iz Sirije dobije četiri sveska jednog rukopisa tog djela, koje je, uz iznimku kratkog odlomka, najstarije poznato i sadrži najbolji tekst koji se sačuvao. U sedam prvih svazaka svoga prijevoda, on je iscrpio tri sveska arapskog teksta, koji i danas postoji, te je dodao *Sindbada* i *Camalzaman (Qamar az-zamān)*, prema neidentificiranim rukopisima. Zatim lišen građe, zaustavio se tri godine sve dok mu njegov izdavač nije požurio pero objavljujući, bez ovlašćenja, svezak 8, koji sadrži *Ganema (Ġānim)*, *Zeyn Alasnama (Zayn al-Aṣnām)* i *Codadada (Ḥudādād)*. Galland je, opet, bio bez građe i zaustavio se. Ali god. 1709. je susreo nekog maronita iz Alepa, Hanu, i odmah uvidio da je dobio usmeno vrelo priča. Hana mu je ispričao arapske priče, a neke dao i napismeno, tako da su Gallandova četiri zadnja sveska bila ispunjena. Priče, koje je prepisao Hana, izgubljene su, ali dva arapska rukopisa *Aladina* i *Ali-Babe* potom su bila pronađena; ovaj zadnji je, dakle, osnova knjige, koja je učinila da Evropa upozna »Noći« i koja je, u francuskom tekstu i brojnim prijevodima na francuski, postala, za mnoštvo čitatelja, »*Hiljadu i jedna noć*«. Tokom više od stoljeća, francuska verzija predstavljala je za Evropu »Noći«, pa su čak dvije od tih priča, čiji se arapski izvorni tekst nije znao, bile prevedene na orijentalne jezike. Ali tokom tog vremena, drugi rukopisi, manje-više u vezi sa »Noćima«, bili su pronađeni i poslužili su za prijevod i objavu raznih dodataka Gallandu. Kako su sami rukopisi »Noći« naveliko odstupali u pogledu priča koje su sadržavale, ti prijevodi su lako pridruživali »Noćima« ma koju priču koja je postojala na arapskom.

Glavna izdanja arapskog teksta su slijedeća: prvo (1814–1818) i drugo izdanje (1839–1842) u Kalkuti; prvo izdanje 1835. god. u Bulaku, kraj Kaira; izdanje (1825–1843) u Breslavi, koje se općenito smatra od stručnjaka lišenim osnove. Prema egipatskoj recenziji su napravljeni svi prijevodi na evropske jezike.

Kada je »*Hiljadu i jedna noć*« bila po prvi puta poznata Evropi, služila je samo za razonodu evropskim čitateljima. Ali početkom 19. st. učenjaci su se počeli zanimati za njezino porijeklo. Tako je Silvestre de Sacy, utemeljitelj moderne arapske filologije u Evropi, raspravljao o tome u više studija: npr. *Recherches sur l'origine du recueil de contes intitulés les Mille et une nuits*, Paris, 1829)i odricao, s razlogom, mogućnost jednog autora i držao da je knjiga napisana u nedavnijem dobu bez perzijskih i indijskih elemenata. Zato je on odlomak iz al-Masudija proglasio za apokrifan, čemu se suprotstavio Joseph von Hammer *(Wiener Jahrbücher*, 1819, 236). De Goeje je pokušao »Noći« dovesti u vezu s Esterinom knjigom (u *Enc. Brit.*, XXIII, 316). August Müller je prvi zauzeo slobodnije stajalište, te u djelu razlikovao više grupa, uz pretpostavku da je jedna od njih napisana u Bagdadu, dok

je pripisao egipatsko porijeklo drugoj važnijoj grupi (*Bezzenbergers Beiträge,* XIII, 222 i *Die deutsche Rundschau,* XIII, 10. 7. 1887, 77–96). I drugi su proučavali ovo djelo, ali je od posebne važnosti Oestrupova studija (*Studier over 1001 Nat,* Kopenhagen 1891 prevedena na ruski i njemački).

Najstarije svjedočanstvo o postojanju knjige »Hiljadu noći«, nakon što je al-Masudi spomenuo djelo i nakon što je navedeno u *Fihristu,* otkrila je Nabia Abbott (u *Journal of Near Eastern Studies,* III, 3, 1949). U 12. st. je zbirka priča pod naslovom »Hiljadu noći i jedna noć« bila poznata u Egiptu, kao što to upućuje neki al-Kurti, koji je napisao povijest Egipta pod zadnjim fatimidskim halifom (1106–1171), a al-Guzuli, koji je umro god. 1412, prenio je u svojoj antologiji jednu priču iz »Noći«. Jedan rukopis otkriven je u Istanbulu (H. Ritter), a datira iz 13. i 14. st., te sadrži četiri povijesti koje postoje u egipatskoj recenziji.

Zna se, dakle, da, u svome općem obliku, »Noći« sadrže bagdadsku grupu priča i egipatsku. Oestrup je podijelio odvojene priče u tri grupe, od kojih prva obuhvaća čudesne priče izvučene iz perzijske *Hezar Efsane (Hazār Afsāna)* s okvirom knjige, druga – priče koje su nastale u Bagdadu, a treća – one koje su dodane glavnini knjige; neke priče, kao drugi viteški roman o *Omaru ibn an-Numanu,* umetnute su kada se broj 1001 uzeo u svome doslovnom smislu. Ali povijest o *Sulu i Šumulu* u rukopisu u Tibingenu, koja je, takoreći, dio »Noći«, nije, zasigurno, nikada bila sastavni dio, jer se u njoj nalazi neki musliman koji se preobratio na kršćansku vjeru; u pravim »Noćima«, kršćani, zoroastrijanci neznabošci često prihvataju Islam, ali nikada musliman neku drugu vjeru.

Macdonald je uspostavio slijedeću podjelu na klase:

1) *Hezar Efsane* (»Hiljadu priča«), izvorno perzijske; 2) arapska verzija *Hezar Efsane; 3)* priče koje čine okvir *Hezar Efsane,* a slijede ih priče arapskog porijekla; 4) »Noći« zadnjeg fatimidskog razdoblja, za koje al-Kurti svjedoči da su bile popularne; 5) recenzija Gallandovog rukopisa; bilješke, koje on sadrži, pokazuju da je bio u Tripoliju u Siriji, god. 1536, u Alepu god. 1592; naravno, može biti i stariji, ali je napisan u Egiptu. Ostaje problem, koji do sada nije riješen, o odnosima između tog rukopisa i drugih starih i samostalnih; po Macdonaldu ih ima bar šest koji se moraju uzeti u obzir.

Abbott uspostavlja šest ovih klasa: 1) prijevod *Hezar Efsane* koji datira iz 8. st.; po njenom mišljenju, to je, po svoj prilici, potpun i doslovan prijevod, možda naslovljen *Alf Ḥurāfa;* 2) islamizirana verzija *Hezar Efsane* koja potječe iz 8. st. i naslovljena je *Alf Layla;* ona bi mogla biti bilo djelomična, bilo potpuna; 3) jedna *Alf Layla,* sastavljena u 9. st., a sadrži istodobno arapsku i perzijsku građu; dok većina najstarijih priča potječe, nedvojbeno, iz *Hezar Efsane,* druge knjige običnih priča, osobito *Knjiga o Sindbadu* i *Knjiga o Šimasu* nisu nepouzdana vrela; 4) *Alf Samar* od Ibn Abdus al-Džahšijarija koja potječe iz 10. st.; ne vidi se jasno da li je ta zbirka bila namijenjena da obuhvati, s drugom građom, sve tekuće »Noći« i da ih zamijeni; 5) zbirka iz 12. st., obogaćena građom iz one pod br. 4, kao što su azijske priče i egipatske lokalno sastavljene; promjena naslova u *Alf layla wa layla* vraća se, po svoj prilici, na to doba; 6) konačne etape zbirke koje se povećavaju sve do početka 16. st. Najvažniji dodaci su junačke priče islamskih protukrižarskih ratova. Perzija i Irak mogu priskrbiti neke od zadnjih priča s Dalekog istoka uslijed osvajanja te zemlje po Mongolima u 13. st. Konačno osvajanje Sirije i mamelučkog Egipta od Selima I (1515–1520) zatvara prvo poglavlje povijesti *Hiljadu i jedne noći* u njihovom orijentalnom zavičaju.

Naslov »Hiljadu priča« može se promijeniti u »Hiljadu noći«, kada su priča, koja čini okvir, i druge povijesti bile kombinirane s arapskim pričama. To se nije moglo dogoditi kasnije od 9. st. U početku, »Hiljadu priča« označava samo vrlo veliki broj priča; na isti način, kaže se o Šehrezadi da je sakupila »hiljade knjiga«. Za obični duh, 100 je visok broj, a »stotinu godina ranije« ima isti smisao, kod orijentalnih povjesničara, kao »dugo vremena«; i broj 100 ne treba biti uzet u strogom smislu. Ali 1.000 je gotovo isto što i bezbrojan. A »Knjiga o hiljadu noći«, koja je bila poznata u Bagdadu, sadržavala je jedva stotinu odvojenih noći. Ali zašto se 1.000 promijenilo u 1.001? Ta promjena može se dugovati, dijelom, sujevjernoj odbojnosti, koju osjećaju općenito Arapi, kao i drugi narodi, spram okruglih brojki. Ali je vrlo vjerojatno da je utjecala i turska idiomatska upotreba *bin bir,* »hiljadu i jedan« da se označi veliki broj: u Anadoliji postoji jedna ruševina zvana *Bin-bir kilise,* »Hiljadu i jedna crkva«, dok je, očito, daleko od toga da ih je bilo toliko. U Istanbulu postoji jedno mjesto zvano *Bin-bir-direk,* »Hiljadu i jedan stub«, a tamo ih je samo nekoliko tuceta. Turska aliteracija *bin bir* je u osnovi perzijskog izričaja *hazār yak,* »1001« i naslova *alf layla wa layla.* Od 11. st., Perzija, Mezopotamija, Sirija i druge zemlje islamskog Istoka bile su pod turskim utjecajem. Tako, naslov »1001 noć« označava, prvotno, samo veliki broj noći, no kasnije je broj bio shvaćen doslovce, te je postalo nužnim da se dodaju brojne priče, da bi se broj 1001 ispunio.

Ako su, dakle, Indija, Perzija, Mezopotamija, Egipat i, donekle, Turska bili povezani uz osnovu »Noći«, može se zaključiti da se građa, koja dolazi iz svih tih zemalja i naroda, može tu i pronaći. Prva izvanjska mjerila mogla bi biti osobna imena. Postoje indijska imena kao Sindbad, turska kao Ali Baba i Hatun; Šehrezad, Dinazad, Šahzeman su perzijska imena koja se javljaju i u perzijskim legendama; Behram, Rustem, Ardešir, Šapur i tolika druga su jednako perzijska. Pa ipak, velika većina imena su arapska, tj. stara arapska imena u upotrebi kod arapskih beduina i, poslije, pod Islamom. Grčka i evropska imena javljaju se u nekim slučajevima, u pričama koje se tiču odnosa između muslimana, Bizantinaca i Franaka. Egipatska imena odnose se na mjesta i mjesece u njihovom koptskom obliku. Od židovskih, osobito se javljaju Solomon i David. No kako su, u vrlo mnogo slučajeva, priče stavljene pod ime drugih osoba i kako su, često, osobe neimenovane, ne treba ustrajavati na pitanju imena.

Ipak, sustav priče koja služi za okvir, vrlo uobičajen u Indiji, ali vrlo rijedak u drugim zemljama, dokaz je indijskog porijekla nekih dijelova »Hiljadu i jedne noći«. Ova priča obuhvaća tri različita dijela koji čine, prvotno, samostalne priče. Ti dijelovi su slijedeći: 1) povijest čovjeka koji je ojađen nevjerstvom žene, no čija se žalost smiruje kada sazna da je visoka ličnost pretrpjela istu sudbinu; 2) povijest demona ili džina kojeg je njegova žena ili robinja varala s

mnogo drugih muškaraca, na najdrzovitiji način, a istovjetna je s pričom koju saopćava sedmi vezir u povijesti o *Sindbadu Mudracu;* 3) priča sposobne mlade djevojke, koja, svojom spretnošću da priča povijesti, otklanja nesreću koja ju ugrožava ili koja ugrožava njezinog oca ili oboje. Od ta tri dijela, samo treći izgleda da je pripadao izvornoj priči-okviru, kao što to naznačuju al-Masudi i *Fihrist;* u toj priči, dakle, poznati su jedino okrutni kralj, spretna vezirova kći i njezina vjerna stara dadilja. Vjerojatno je povijest o spretnoj vezirovoj kćeri došla, u neko staro doba, iz Indije u Perziju, gdje se ona »nacionalizirala« i povezala sa dva druga dijela priče koja služi kao okvir. Određen broj priča, u »Noćima«, su indijskog porijekla: tako povijest pobožnih ljudi koji dozivaju budističke i džainske svete osobe, basne, ciklus priča o *Sindbadu Mudrom* i *Dželiadu i Šimasu.* Može se sagledati indijske motive u raznim odlomcima »Noći«: npr., povijest *Čudesnog konja;* trovanje pomoću stranica knjige (po liječniku Dubanu), praksa koja spada u indijske običaje. Sve je to prošlo kroz Perziju prije nego što je došlo do Arapa.

Određen broj priča su perzijskog porijekla, posebice te čudesne priče, u kojima utvare i vile djeluju samostalno. Oestrup navodi ove: *Čudesni konj, Hasan od Basre, Sejf al-Muluk, Kamar az-Zeman i princeza Budur, Princ Bedr i princeza Dževher od Semendela, Ardešir i Hajat an-Nufus.* Po njemu, odnos između povijesti *Ali Šara* i perzijskog izvornika – prvi sadrži mnoge pojedinosti koje se javljaju u, vjerojatno, kasnijoj priči o *Nuredinu Aliji i izrađivačici pojasa* jednako uključenoj u »Noći« – ne može se posigurno utvrditi. Povijesti *Ljubomornih sestara* i *Ahmeda i Peri Banu,* koje se nalaze samo kod Gallanda, ostavljaju snažno dojam da su perzijskog porijekla, no njihovi perzijski uzori nisu dosada poznati.

Bagdad je smješten na području starog Babilona: možda su njegovi ideali preživjeli do islamske epohe i bili uneseni u »Noći«. A čak jedna priča, *Hajkar Mudrac,* koja se, u nekim rukopisima, predočava kao dio »Noći«, izvorno je od starinske Mezopotamije; ona seže unazad do 7. st. stare ere, a našla je put do arapske književnosti preko židovske i kršćanske. *Hidr,* vječni mladić, ima babilonski uzor; putovanja Bulukije i voda za pomlađivanje, koju je tražio princ Ahmed, može odražavati motive iz babilonske epopeje o Gilgamešu. Preko svega, česte anegdote koje su u vezi sa abasidskim halifama i njihovim dvorom, a jednako neke o njihovim podanicima, pripadaju bagdadskoj recenziji »Noći«. Povijest *Sindbada Moreplovca* našla je, vjerojatno svoj konačni oblik u Bagdadu, roman o *Omaru ibn an-Numanu* sadrži perzijske, mezopotamijske i sirijske elemente; roman o *Adžibu i Garibu* dovodi u vezu sa Mezopotamijom i Perzijom; povijest o *Tevedudi,* mudroj robinji, izvorno je iz Bagdada i ona je, u nekim vidovima, prerađena u Egiptu. Povijesti o *Bulukiji, Sindbadu Mudracu* i *Dželiadu i Vird-hanu* bile su, sigurno, poznate u Bagdadu. Ali nema sigurnih dokaza da su te priče bile dijelovi bagdadske recenzije. Toliko se može reći i o četiri priče istanbulskog rukopisa koje je pronašao Ritter; on sadrži četiri od priča iz »Noći«, ali ne pripada zborniku *Alf layla wa layla.* Te su priče: povijest o *Šestorici ljudi,* tj. šestoro braće bagdadskog brijača; *Džulenar kći mora; Budur i Omeir ibn Džubeir,* te *Abu Muhamed Ljenivac.*

Egipatskom porijeklu mogu se pripisati priče, u kojima se izvještava o lukavstvima sposobnih lupeža i obješenjaka, one u kojima se javljaju utvare i demoni kao službenici hamajlija i čudesnih predmeta, te one koje bi se mogle označiti »građanskim novelama«, a od kojih neke sliče modernim romanima o preljubi. Sve te priče, naravno, potječu, u svome sadašnjem obliku, iz doba mamelučkih sultana i turske vladavine. No jedan broj motiva seže unazad do starog Egipta. Sposobni obješenjak Ali az-Zejbak i njegov drug Ahmed ad-Denef imaju svoj uzor u smionom pustolovu Amasisu, a Rhampsinitova riznica nalazi se u povijesti o Aliju az-Zejbaku. Majmun-pisar u povijesti o tri bagdadske gospođe može imati svoj uzor u Thotu, pisaru egipatskih bogova, koji se uvijek predstavljao u obliku majmuna, ili u Hanumanu, majmunu-vođi indijske *Ramajane.* Jednako se napućivalo da se u staroj priči o brodolomnom Egipćaninu vidi veza sa Sindbadovim putovanjima, a u povijesti o Ali Babi reprodukcija one o zauzeću Jafe po egipatskim ratnicima skrivenim u vrećí; no te veze nisu mnogo vjerojatne.

Ostaje da se da sažeto izlaganje različitih književnih žanrova koji su predstavljeni u »Noćima«. Razlikuje se šest glavnih grupa: 1) čudesne priče; 2) romani; 3) legende; 4) poučne priče; 5) smiješne priče; 6) anegdote.

1) Povijest, koja čini okvir, sadrži tri indijske čudesne priče. Priče, koje dolaze na čelo u svim rukopisima *(Trgovac i džin; Ribar i džin; Nosač, tri kalendera i tri gospođe u Bagdadu; Grbavac)* pripadaju istoj kategoriji; one su same primjeri sustava i sadrže neke crte koje podsjećaju na indijske uzore i, čak, neke motive koji imaju usporedbe u povijestima Dalekog istoka. Najpoznatije čudesne priče su: *Aladin i čarobna lampa* i *Ali Baba.* Drugi primjeri: *Kamar az-Zeman i Budur, Ljubomorne sestre, Princ Ahmed i Peri-Banu, Sejf al-Muluk, Hasan al-Basri, Zejn al-Asnam.*

2) Najduži roman je onaj o *Omaru ibn an-Numanu i njegovim sinovima.* Povijest *Adžiba i Gariba* je uzor popularnog islamskog romana. *Nosač i tri gospođe, Alaedin Abu-'š-Šamat, Nuredin i Šemsedin, Nuredin i Merjem, izrađivačica pojasa* mogli bi se označiti »građanskim romanima«, kao i priča o *Abu Kiru i Abu Siru.*

Ljubavne povijesti mogu se tu priključiti. Ima ih velik broj u »Noćima« i obuhvaćaju tri grupe: stari arapski život prije Islama; gradski život u Bagdadu i Basri, ljubavne zgode s mladim slobodnim djevojkama ili ropkinjama u gradovima ili halifskim palačama; ljubavni romani koji potječu iz Kaira, a ponekad su lakomisleni i bestidni.

Tu treba spomenuti i povijesti o razbojnicima i pomorcima. Mnoge kratke povijesti o čuvarima pričale su se pred upravljačima Egipta. Glavna povijest o *Sindbadu Moreplovcu* zasnovana je na knjizi *Čudesa Indije,* koja sadrži pustolovine i mornarske priče sakupljene u Basri u 10. st. od jednog perzijskog kapetana. Prvi dio povijesti o *Abu Muhamedu Ljenivcu* sastavljen je od mornarskih priča i motiva čudesnih priča.

3) Neke starinske legende su umetnute u »Noći«: *Hatim at-Tai, Irem grad stubova, Tučani grad, Grad Lebta,* koji se odnose na arapsko osvajanje sjeverozapada Afrike. Druge legende mnogo polažu na pobožne muškarce i žene, između ostalih i pobožne Izraelićane (ali se one nužno ne duguju židovskim piscima); legenda *Pobožni princ,* koji je bio

Harun ar-Rašidov sin i postao derviš, je reminiscencija slavne legende o Aleksiosu.

4) Poučne priče, basne i parabole, posebice o životinjama, znaju mnogi narodi; one su našle svoj put do »Noći«, gdje većina od njih čini se da je izvorno iz Indije, kao npr. dva duga ciklusa o *Sindbadu Mudracu* i *Dželiadu i Vird-hanu*, te jedan broj basni, ali su one bile, ponekad, pretopljene u arapski oblik. Duga povijest o *Tevedudi*, mudroj robinji, spada u tu kategoriju.

5) Među smiješnim pričama zauzimaju mjesto povijesti *Abu-'l-Hasan ili budni spavač*, *Halifa ribar*, *Džafer Bermekid i stari beduin*, *Ali Perzijanac*. U povijestima *Maruf krpač obuće* i *Grbavac* ima dosta smiješnih crta.

6) Grupa anegdota obuhvaća sve povijesti koje nisu svrstane u prethodne grupe. Povijesti *Grbavac*, *Brijač i njegova braća* su zbirke anegdota, koje predstavljaju komediju velikog stila. Druge anegdote treba podijeliti na tri grupe: one o vladajućim i njihovoj okolini; one o plemenitim ljudima, one koje su uzete iz svakodnevnog ljudskog života. Prve započinju sa Iskenderom (Aleksandar Veliki), a završavaju s mamelučkim sultanima; mali broj se odnosi na perzijske kraljeve, ali vrlo veliki se odnosi na abasidske halife, osobito Haruna ar-Rašida, koji je postao idealni vladar u svijesti kasnijih muslimana; neke od tih anegdota ne bi mogle potjecati iz Bagdada, nego iz Egipta, gdje su mu pripisane. Anegdote, izvučene iz običnog života, su od više vrsta: one govore o bogatom i siromašnom, o mladom i starom, spolnim anomalijama, lošim evnusima, nepravednim i lukavim sucima, glupavim učiteljima. *Noćna pustolovina halife*, koju je prenio sam Galland, sadrži tri duge opširno ispričane anegdote i pomiješane s motivima koji potječu iz čudesnih priča.

Postoji oko 1.240 pjesama ili pjesničkih odlomaka u drugom kalkutskom izdanju; od tog broja, treba odbiti 170 opetovanja. Po Horovitzu, poetski navodi, kojima su se mogli pronaći autori, potječu iz 12–14. st., tj. egipatskog razdoblja povijesti »Noći«. Te pjesme i ti stihovi su takvi da bi se većinu od njih moglo izostaviti, a da se ne bi narušio tok teksta u prozi, te su, prema tome, bili dodani u neko kasnije vrijeme.

HIRA (a. *Ḥirā'*), brdo otprilike tri arapske milje sjeveroistočno od Meke naspram drugog brda Sabira (*Tabīr*). Oba brda su, stoga, često zajedno imenovana, te uspoređivana sa dva morska vala. Uslijed nedostatka vode, oba su, bez obzira na oskudno šikarje, bez ikakvog raslinja. Hira je viša od Sabira i strši strmim, ravnim grebenom, na koji se jednoć popeo Poslanik sa nekoliko drugova. Muhammed se često tamo zadržavao u religijskoj meditaciji, te je u jednoj pećini na tom brdu, koja se još pokazuje, primio prvu objavu. Stoga brdo nosi ime *Ǧabal an-nūr*. Kada se Muhammed vratio iz Taifa, također se tu krio, dok nije mogao ponovo u Meku.

HIRKA (a. *ḫirqa*), »krpa«, otuda mistička gruba vunena halja, jer se ona izvorno sastojala od krpica (sinonim *muraqqa'a*). »Unutrašnja vatra (*ḥarqa*) odlikuje sufija«, rekao je al-Hudžviri »a ne vjerska odjeća« (*ḫirqa*). Ova je odjeća vanjski znak zavjeta siromaštvu na koji su sufije prisizale; izvorno je bila u plavoj boji, boji žalosti. Neki su mistici, međutim, odbili nositi posebnu odjeću govoreći da, ukoliko je ovakva vrst oznake usvojena radi Boga, onda je nekorisna, jer Bog zna što je ispod odjeće; ako je pak zbog ljudi, onda ne možemo izbjeći dilemi: u slučaju da je derviški poziv istinski, onda je to nošenje hvalisanje, a ako je hinjen, onda je licemjerno. Uza sve to, ova je posebna odjeća općenito prihvaćena. Pripravnik je nije mogao dobiti dok nisu prošle tri godine potrebne za pripravu. Čin u kojem je duhovni učitelj navlačio na *murida hirku* imao je svečani karakter. Za as-Suhravardija je navlačenje halje »opipljiv znak da čovjek stupa na put istine, te je simbol njegovog prelaska na mistične staze, znak da se prepušta i u potpunosti predaje šejhovim rukama«.

Postoje dvije vrste odjeće: *ḫirqat al-irāda* (odjeća dobre volje) koja se dobiva od šejha, a s punom sviješću o dužnostima koje ona nameće, te o pasivnoj pokornosti na koju čovjek sebe osuđuje navlačeći je; i *ḫirqat at-tabarruk* (odjeća blagoslova) koju šejh službeno daje čovjeku kojeg smatra dostojnim da krene mističnim putem, a da ovaj i nije potpuno svjestan značenja koje to oblačenje ima. Prvi slučaj je daleko značajniji od drugoga; on razlikuje prave sufije od onih koji im samo sliče po vanjskom izgledu.

HIRKA-JI ŠERIF (t. *hırka-yı şerif*), »uzvišeni ogrtač«, Poslanikov ogrtač, koji se štovao kao sveta relikvija i u Carigradu čuvao. Dan, kada se pokazivao, bio je praznik, 15. ramazana svake godine. Nekoć se čuvao u posebnoj sobi Saraja, gdje je bio zaključan u sanduku srednje veličine, pokriven zelenim pokrivačem od kadife, koji je imao kitice od zlata i srebra.

Svečanost se obavljala okupljanjem, pred podnevnu molitvu na Porti blaženstva, visokih vojnih, upravnih i vjerskih časnika. Čim je šejhul-islam doveden od *reisül-küttaba* u Aja Sofiju, veliki vezir je o tome obaviješten, te se on pojavljivao tamo, praćen od službenika Porte. Cijeli skup je obavljao podnevnu molitvu i išao zatim u carski dvor.

Nakon što su ušli kroz *Has odasi* i dobili dozvolu da dalje idu, povorka je stupala u sobu *Hirka-ji šerifa*. Prvi i drugi sultanov imam spuštali su se pred sanduk i učili su (recitirali) *'ušr* iz *Kur'ana*. Sultan je osobno otvarao sanduk i ovlašćivao prisutne da polože svoja čela na ogrtač, najprije velikog vezira, onda šejhul-islama, te druge časnike. Na isti svečani način se odlazilo iz sobe i uzjašilo na konje pred *Orta kapu* (Porta sredine). Prigodom te svetkovine dijelilo se slatko, zvano *baklava*, janjičarima i drugim trupama.

God. 1849. ogrtač je prenesen u jednu džamiju, koju je samo za njega bila izgradila sultanija-valide, majka sultana Abdelmedžida. To zdanje zove se *Hirka-yı Şerif Cami'i* i nalazi se u Istambulu u četvrti Jeni Bagče zapadno od Fatihove džamije.

HODŽA (t.*hoca*, također i *hace*), od perzijske riječi *ḫwāǧa*, nesigurne etimologije, nekoć počasna titula za neke žitelje grada koji nisu pripadali vojnoj kasti, dakle kao građanin. Općenito se tako oslovljavalo ministre, koji su potjecali iz krugova učenjaka. Titula se može dokazati u jednom stihu perzijskog pjesnika Enverija (početak 12. st.).

Riječ je u oblicima *ḫuwāǧa* prešla u arapski i znači jednostavno »gospodin«. U obliku *hodža* posudio ju je

osmansko-turski i znači na njemu: »pisar, tajnik, uredski namještenik, učenjak, profesor, privatni učitelj«.

HULUL (a. *ḥulūl*), filozofski izraz, infinitiv od glagola *ḥalla,* »razriješiti«, »rastovariti«, »uskladištiti«, »naseliti se na jednom mjestu *(maḥall)*«. U islamskoj teologiji, riječ označava obično vezu između nekog tijela i njegovog mjesta ili između akcidencije i njene supstancije. *Ḥulūl* je primijenjen i na supstancijalno jedinstvo: 1) duše i tijela, i 2) Božjeg duha i čovjeka. Aristotelsko učenje o hilomorfizmu, kao i kršćansko učenje o otjelovljenju, zagovaralo je sjedinjenje materije sa duhovnom supstancijom (kao njezinom specifičnom formom). Ali gotovo svi islamski teolozi *(mutakallimūn)* bili su protiv tog učenja. Kao pristaše atomizma, prihvaćali su *ḥulūl* u prvom slučaju, jer su u *rūḥu* vidjeli fino tijelo čak kod anđela i demona; ali su ga odbacivali u drugom slučaju, jer je time dano komadanje *(taǧazzu')* i prenošenje *(tanāsuḫ)* božanske biti. Zato se izopćavalo (i od sunita i od šiita) niz sekti kao *ḥulūliyya:* ekstremni šiizam: sebaiti, bejaniti, batiniti, Druzi, sunitski sufizam: hulmaniti, farisiti, šebasiti, itd.

HUSEIN, (a. *al-Ḥusayn*), drugi sin Alija i Fatime, rođen u Medini četvrte ili pete godine po h. Kao i u slučaju brata Hasana – zajedno su nazvani *al-Ḥasanān,* »dvojica Hasana« – predaja bilježi da je mladi Husein bio obasut znakovima ljubavi djeda po majci. Za vrijeme burnog Alijevog halifata, Husein je stajao po strani. Nakon Alijeve smrti, slijedio je starijeg brata kada se ovaj povukao u Medinu, a u vrijeme Muavijinog vladanja, posebno nakon Hasanove smrti, postao je glavom šiita; odolijevao je salijetanjima iračkih pristaša, te se prema Umajadima držao dostojanstvenije nego Hasan.

Jezidov dolazak na prijestolje promijenio je njegova gledišta, te se odlučio odazvati željama iračkih pristaša. Ali prije nego što je išta poduzeo, htio je provjeriti kako zaista stoje stvari, te u tu svrhu upotrijebi svoga rođaka Muslima ibn Akila. Kada je ovaj stigao u Irak, hiljade šiita sjatiše se da se Huseinu zakunu na vjernost. Muslim pošalje pismo Alijevom sinu nagovarajući ga da dođe i preuzme vodstvo pokreta. U međuvremenu, Ubajdalah ibn Zijad, upravljač Iraka, uspije uhvatiti Muslima, te ga i pogubi. Napustivši Meku, gdje se bio sklonio, nakon što je odbio da se Jezidu zakune na pokornost, Husein krene prema Kufi, kao što mu je Muslim i savjetovao. Nekoliko konaka daleko od grada, on doznade za tragičnu smrt svoga izaslanika. Ubajdalah razasla straže na sve ceste od Hidžaza do Iraka i konjaničke čete da patroliraju tim cestama. Šačica rođaka i odanih prijatelja Huseinovih susretne se s jednim od ovih odreda. Kako su ovi odbili da se zaustave, to su ih Ubajdalahovi konjanici neko vrijeme pratili. I tako ovi stigoše do Kerbele, koja će deset dana kasnije postati mjesto Huseinove smrti. Čelični obruč Ubajdalahovih vojnika stezao se oko njih. Umajadski upravljač želio je nagovoriti ili prisiliti Huseina da se preda. On mu presječe pristup Eufratu misleći ga žeđu na to prisiliti. Husein se nadao da će se vojnici iz Kufe okrenuti k njemu: oni su potajno bili pobornici šiita, ali su bili ustrašeni Muslimovim pogubljenjem.

Osvanuo je 10. muharem 61/10. oktobra 680. god.* Zapovjedništvo nad 4.000 ljudi, koji su se sakupili u Kerbeli, preuzeo je Umar ibn Sad ibn Abi Vakas. Husein je pozvan da se preda na milost i nemilost. Kako na taj ultimatum nije stigao odgovor, Umar je opkolio Alijevog sina. Njegove pristaše pokušaše se oprijeti. Husein se nije pokrenuo. U jednom sudaru Husein pade ranjen na mnogo mjesta. Njegovi šatori budu opljačkani. Taj plan, koji je u početku bio puki postupak hapšenja, pretvorio se u pravu bitku. »Nije trajalo dugo; tek toliko vremena koliko treba da se ubije deva ili sklopi oko«, tako je to opisano u izvještaju Jezidu. Halifa je žalio što se tako završilo, jer on to nije ni želio ni zapovijedio. Po njegovim uputstvima trebalo je zaštititi Huseinovu osobu, te ga samo spriječiti da se ne nastavi to opasno vrijenje. S njegovim pristašama, koje su preživjele katastrofu kod Kerbele, postupao je velikodušno, pobrinuo se za njihove potrebe, te im dao pratnju do Medine. Huseinovi nasljednici nastavili su tu živjeti bez sjaja, a u zavadi sa Hasanovim nasljednicima. Obično su tim rođacima prepuštali političke povlastice na koje je Alijeva obitelj imala pretenzije u Arabiji.

(O značenju Huseinove smrti za šiitsko vjersko učenje, vidjeti *ŠIITI,* te *MUHAREM.*)

HUSREV-BEG, GAZI, namjesnik Bosne.

Husrev je sin namjesnika Bosne, kasnije Skutarija (Albanija), Nesuh-bega, koji je 1489. god. oženio jednu od kćeri sultana Bajazita II. Stoga se, prigodno, nazivao i *Sultanzade.* Zahvaljujući svojim vezama, Husrev-beg je već mlad, naime 1518. god. pozvan za namjesnika Bosne, oko 1521. u istom svojstvu najprije u Skutari (Albanija), a kasnije u Smederevo. God. 1525. vraća se u Bosnu, kasnije, prolazno, pada u nemilost, biva lišen dužnosti, ali onda ponovo postavljen na svoje mjesto; sjedište mu je bilo u Sarajevu, gdje je god. 1541–1542. umro, te pokopan pri džamiji koju je sam utemeljio 1530. god.

Gazi Husrev-beg je bio poznat po brojnim osvajanjima na osmanskim granicama, prije svega u Bosni. Ali su i područja preko Save stradala od njega i njegovih kaznenih četa; područje oko Osijeka i Požege je porobio i osvojio. Evlija Čelebi bilježi, nešto pretjerano, 170 tvrđava kao njegova osvajanja. Još je glasovitiji, osobito u Bosni, po svojim bogatim zakladama (vakufima), kojih Evlija bilježi do 300. U samom Sarajevu su vrlo brojna njegova dobročiniteljska utemeljenja. Osim navedene džamije, izgradio je, naspram nje, medresu, nadalje kupatilo za muškarce i žene, kao i bezistan sa 90 pokrivenih skladišta. U jednom zakladnom pismu *(vakfnāme)* iz 1531. god. podrobno su prikazane zaklade. Nadasve je bio velik osnovni kapital, koji je Husrev-beg uspostavio za održanje svojih zgrada, kao i kuhinje za siromašne. U njega je uključen samo gotov novac, zlatno i srebreno posuđe, nadalje dragulji u vrijednosti više od 3 milijuna srebrenih drahmi, za tadašnje doba silan prilog, koji je, premda se zaklada tokom godina smanjila na četvrtinu nekadašnjeg dobra, još do nedavnih desetljeća davao golemi stalni godišnji prihod. Husrev-beg je time u Bosni podigao trajan spomenik zahvalnosti i sjećanja u srcu muslimanskog naroda, koji ga svugdje štuje kao svetu osobu i velikog dobročinitelja.

* Vidi napomenu na stranici 13.

HUTBA (a. *ḫuṭba*), vjersko izlaganje, govor *ḫaṭība*. U islamskom ritualu *hutba* ima stalno mjesto, to jest obavlja se u okviru bogoslužja petkom, u vrijeme dviju bajramskih svetkovina, u službama Božjim koje se vrše u raznim prilikama kao u doba pomračenja ili iznimno jake suše. U bogoslužju petkom prethodi *ṣalātu*, dok u svim drugim svečanostima *ṣalāt* dolazi prvi. *Hutba*, prema aš-Širaziju, jednom od šafiitskih učenjaka ranog razdoblja, izgleda ovako:

a) jedan je od uvjeta da bogoslužje petkom bude pravovaljano taj da mu prethode dva vjerska izlaganja. Uvjet da ti govori budu valjani je ovaj: *hatib* mora biti u stanju obredne čistoće; njegova odjeća mora odgovarati propisima; on oba govora mora održati stojeći, a između njih mora sjesti; mora biti prisutan određeni broj slušača, isti koji se zahtijeva i za *džumu* da bi bila punovrijedna. Što se samog izlaganja tiče, obavezni su: *hamdala, ṣalāt* na Poslanika, opominjanje na pobožnost u oba govora, molitva *(du'ā')* za dobro vjernika, učenje (recitacija) dijela *Kur'ana* u prvoj *hutbi* ili – prema nekim znalcima – u obje. Pohvalno *(sunna)* je za *hatiba* da stoji na govornici ili povišenom mjestu; da pozdravi slušateljstvo kada se okrene prema njemu, da sjedne dok mujezin ne izuči *ezan;* da se osloni na luk, mač ili štap; da se izravno obrati publici, da se pomoli za dobro muslimana, da *hutba* bude kratka;

b) što se tiče *hutbe* u dane bajramskih svetkovina, isti autor kaže da je ona ista kao i prilikom bogoslužja petkom, osim u slijedećem: prvi govor *hatib* započinje sa devet *tekbira*, a drugi sa sedam. Na *'īd al-fiṭr* (ramazanski Bajram) govornik mora poučiti slušatelje o pravilima *zakāt al-fiṭra*, na *'īd al-aḍḥā* (Kurban-Bajram) o pravilima prinošenja žrtve na taj dan. Dopušteno mu je da govor održi sjedeći.

C. H. Becker je prvi ukazao na vezu između islamskog vjerskog izlaganja i sudačkog sjedala u ranom arapskom periodu. To objašnjava zašto *hatib* mora sjesti između dvije *hutbe*, zašto se mora osloniti na štap, mač ili luk, jer to su bili atributi suca u staroj Arabiji. Nije lako svhatiti zašto *hutba* prethodi službi u petak, dok u dane svetkovina i u drugim prigodama *ṣalāt* dolazi prvi. Hadis kaže da je Mervan ibn al-Hakam prvi promijenio ovaj redoslijed izrekavši *hutbu* prije *ṣalāta* na dane svetkovina.

Priča se da je Mervan bio prvi koji je na te dane držao *hutbu* s govornice, dok je stari običaj bio držati službu Božju bez *minbera* ili *ezana*. Prema drugim vrelima *hutba* koja prethodi *ṣalātu* ustanovljena je još u doba Osmana ili čak Omara. Tradicionisti pak smatraju da tu novinu dugujemo općenitoj tendenciji Umajada da se više bave vlastitim dinastičkim interesima nego interesima vjere. Ukoliko je to mišljenje ispravno, onda tu novinu, kao i držanje *hutbe* u sjedećem stavu, treba gledati kao pokušaj vraćanja na predislamske sudske običaje u pogledu *hutbe* i *minbera*.

Što se tiče molitve za vjernike *(du'ā' li-'l-mu'minīn)*, treba reći da je u ovoj molitvi prije bogoslužja petkom uobičajeno spomenuti vladara. Povijest Islama puna je primjera važnosti, koja se pridavala tom običaju, osobito u vrijeme političkih nemira, te je ime, koje se spominjalo u toj dovi, otkrivalo imamovo političko mišljenje ili stav. Iako nije zakonom propisano spominjanje vladarevog imena, ipak je izostavljanje njegovog imena u toj prilici navodilo vladara da posumnja u *hatiba*.

U Hadisu također nalazimo veći broj karakteristika *hutbe* kakvu propisuju znalci prava. Muhammedove hutbe obično su počinjale s formulom *ammā ba'du*. Uz *hamdalu* javlja se *šehada* (Ahmed ibn Hanbal: »Hutba bez *šehade* je kao sakata ruka«). U velikom broju predaja kaže se da je Muhammed običavao učiti (recitirati) ulomke iz *Kur'ana*. *Hutba* mora biti kratka, u skladu s Muhammedovim riječima: »Neka *ṣalāt* bude dug, a *hutba* kratka«. Kao i *ṣalāt*, i *hutba* mora odgovarati svojoj svrsi. Publika mora biti tiha i mirna (»Tko kaže susjedu: »Slušaj«, izrekao je suvišnu riječ«. Slijed dviju *hutbi* izgovorenih stojeći, te pauza između njih za vrijeme koje *hatib* sjedne, temelji se na Muhammedovom primjeru. Za vrijeme *ezana* Muhammed je znao sjesti na *minber; ikama* se izgovarala nakon što bi on sišao (kako bi održao *hutbu* stojeći); ovog su se redoslijeda držali Abu Bekr i Omar.

U *Kur'anu* se ne pojavljuje ni izraz *hutba* ni glagol *ḫaṭaba* u njihovom tehničkom značenju. Čak i u ulomku, koji sadrži opomenu da se ne napušta bogoslužje petkom zbog ovozemaljskih interesa, spominje se samo *ṣalāt* (sura LXII, 9–11). Krivo bi bilo iz toga zaključiti da *hutba* u Muhammedovo vrijeme nije već bila sastavni dio bogoslužja. Ipak nije vjerojatno da su sve moguće službe bile već od početka točno uređene. U Hadisu su sačuvani opisi iz kojih se vidi da Muhammedova *hutba* nema mnogo zajedničkog s običnim izlaganjima kasnijeg razdoblja.

Muhammedova prva i druga *hutba* iz Medine doslovno su prenesene u Ibn Ishakovoj *Siri*, ali teško da su to one prave. Njegovo zadnje izlaganje nalazimo u Buharijevoj zbirci; u Muslimovoj su, pak, opisani njegovi osjećaji za vrijeme govora.

U berlinskoj Staatsbibliothek nalazi se zbirka govora koji se pripisuju Aliju; među njima nalazi se i jedna *hutba* bez slova *alif*. Kako je funkcija *hatiba* postala stalnom, *hutba* je za *hatiba* bila ono isto što je dokumenat napisan kaligrafski za profesionalnog pisara: jedan je pokazivao svoje umijeće rascvjetanim inicijalima, a drugi rimovanom prozom. Zbirka izlaganja složena je prema kalendaru, tj. četiri izlaganja za svaki mjesec, te dodatnog za svečane dane, za Poslanikov rođendan, za njegov Uspon.

Uobičajeno je da se *hutba* drži na arapskom. Ovo se pravilo često kršilo u Turskoj, a, nakon velike reforme u toj zemlji, turski jezik je zamijenio arapski u vjerskim izlaganjima.

LEKSIKON ISLAMA

IBADAT (a. množ. riječi *'ibāda*), »obredi bogoslužja«. Riječ *'ibāda* nalazi se već u *Kur'anu* u istom značenju (sura X,29; XVIII,110; XIX,65), ali se vrlo rijetko odnosi na idolopoklonstvo (sura XIX,83; XLVI,6). Pod ovim imenom obuhvaćen je prvi dio islamskih vjerozakonskih obaveza: *ṭahāra, ṣalāt, zakāt, ṣawm, ḥağğ,* a katkada i *ğihād.* Prema al-Abadiju, *mašrū'āt* se dijeli u pet skupina: 1) tačke vjere; 2) *'ibādāt;* 3) *mu'āmalāt,* što uključuje ugovore *(mu'āwaḍāt)* između dvije stranke, koji se odnose na stvari *(māl),* zakone koji reguliraju brak *(munākaḥāt),* jednostrane ugovore *(amānāt),* koji se temelje na povjerenju, te nasljeđivanje; 4) kazne *('uqūbāt);* 5) okajavanje *(kaffārāt).* Umjesto zadnje skupine, međutim, Ibn Nudžeim i Ibn Abidin imaju *ādāb,* propise moralne naravi kojima se, kao i članovima vjere općenito, ne bave knjige *fikha,* već knjige koje se temelje na predajama.

Klasifikacija, koju nalazimo u prvim knjigama, ne slaže se s ovom teoretskom podjelom. Najkasnije od 5. st. po *Hidžri* nadalje, skupine *'ibādāt, mu'āmalāt, munākaḥāt, ğināyāt, ḥudūd* i *ḥukūmāt* predstavljaju utvrđene nazive za određene dijelove pravnih knjiga koji su, uostalom, u različitim *mezhebima* različito i raspoređeni. Do 3. st. po *Hidžri,* ovi izrazi su jako varirali u značenju. Tako je u Hadisu molitva *(dū'ā')* opisana kao »najbolja *'ibāda*« ili sama *'ibāda,* a u starijim djelima *ṣawm* i *ḥağğ* (koji su kasnije dodani) uključeni su među ostale pravne stvari (tako na primjer kod aš-Šejbanija, te u djelima Abu Davuda i Ibn Madže koja govore o predaji). Naziv *mu'āmalāt* u Hadisu ima također vrlo ograničeno značenje, a odnosi se samo na kupovanje i prodavanje.

IBLIS (a. *Iblīs*), vlastito ime za đavla. Arapski filolozi izvode ovo ime iz korijena *b-l-s,* »jer Iblis ne može ništa očekivati *(ublisa)* od Božje milosti«. Zovu ga još i *aš-Šayṭān* (Sotona), *'aduww Allāh* (neprijatelj Božji) ili *al-'aduww. Aš-Šayṭān,* međutim, nije vlastito ime. U *Kur'anu* se javlja samo kada se govori o ranim razdobljima svjetske povijesti (II,34; VII,11; XV,31 i dalje; XVII,62; XVIII,50; XX,116; XXXVIII,73 i dalje) kao naziv onog koji se pobunio protiv stvaranja Adema (Adama) i koji je iskušavao Havu (Evu) u Raju. Nakon što je Allah stvorio Adema od zemlje u koju je udahnuo duh, on naredi anđelima da se pred njim poklone. Jedini, koji je to odbio učiniti, bijaše Iblis, jer je smatrao da mu je ispod dostojanstva, budući da je stvoren od vatre, da se pokloni pred nekim tko je stvoren od zemlje. Stoga bijaše prognan i proklet; ali umoli da mu se kazna odgodi do Sudnjeg dana; to mu je odobreno, kao i dopuštenje da odvede sa sobom sve one koji nisu vjerne sluge Božje. Dok su Adem i Hava bili u Raju, iskušavao ih je nudeći im da jedu plodove stabla spoznaje. Primjećujemo da je u priči o stvaranju đavo uvijek zvan Iblis, dok je u priči o Raju nazvan *aš-Šayṭān,* ukoliko nije označen zamjenicom.

Islamska predaja ukrasila je priče iz *Kur'ana* raznim dodacima od kojih su neki dobro poznati. Prvi problem, koji je trebalo riješiti, je taj što je u *Kur'anu* Iblis ubrojen među *džine,* isto tako i među anđele, a ovi se smatraju različitim razredom bića. Az-Zamahšari kaže da je Iblis samo *ğinnī,* a da se kur'anski naziv anđeo odnosi na oba razreda. S druge strane, navodi se da je Iblis bio arhanđel. Neki smatraju da su *ğinnī* podskupina anđela kojima je bio zadatak da čuvaju Raj *(al-ğanna);* otuda su dobili i ime. Ovi su *ğinnī* stvoreni od ognja *samūma* (sura XV,27), dok su anđeli stvoreni od svjetla. U početku su zemlju nastanili *džini.* Ali oni se zavadiše, te poteče krv. Tada Allah pošalje Iblisa, koji se tada zvaše Azazil ili al-Haris da sa svojim anđelima otjera zavađene u planine. Prema drugim vrelima, Iblis je bio jedan od zemaljskih *džina;* anđeli, koje je Allah poslao da kazne neposlušne *džine,* dovedoše ga u Raj kao zarobljenika; u to doba on bijaše vrlo mlad. Prije nego što je pao, Iblisa su nazivali i al-Hakam, jer ga Allah bijaše postavio kao suca *džinima;* tu je dužnost obavljao oko 1.000 godina. Zatim se uzoholi zbog svog imena, te unese nemir među *džine,* a to potraje također oko 1.000 godina. Tada Allah pošalje na njih vatru koja ih sprži; ali Iblis se skloni u Raj, gdje ostade vjeran Allahov sluga sve do Ademovog stvaranja. Ali postoje i druge priče o Iblisovoj oholosti. Tabari priča kako se ovaj osjećao nadmoćnim u odnosu na druge anđele, na što je Allah rekao: »Ja ću na Zemlji *halifu* postaviti« (sura II,30); Tabari, nadalje, priča kako je Iblis bio jedan od arhanđela, te kako je vladao nad *džinima* na zemlji i na najnižem nebu. Odjednom se pobuni, te ga Allah nazove *šayṭān raǧīm.*

Konačno će Iblis biti bačen u pakleni oganj skupa sa svojim sljedbenicima i sa prokletim ljudima: »pa će i oni i oni koji su ih u zabludu doveli u nj biti bačeni, i vojske Iblisove« (sura XXVI,94 i dalje).

U međuvremenu, on se poigrava s ljudima i zavodi ih na krivi put, sve osim vjernika (sura XXXIV,20). *Hātif,* koji se

tako često spominje u arapskoj književnosti, nije ništa drugo do Iblisov glas. Priča se da je on opomenuo Alija da ne opere Poslanikovo tijelo; novi *hatif* je zatim vratio Poslanikovog zeta na pravi put.

IBN (AL-) ARABI (a. *Abū Bakr Muḥammad ibn 'Alī Muḥyi-'d-dīn al-Ḥātimī aṭ-Ṭā'ī* – kao potomak Hatima at-Taija – *al-Andalusī*), glasoviti mističar panteističkog smjera, kojeg su njegovi štovaoci zvali *aš-Šayḫ al-akbar;* u Španjolskoj su mu pridali i ime Ibn Surāqa, a na Istoku su ga obično zvali Ibn 'Arabī, bez određenog člana, da bi ga razlikovali od kadije Abu Bekra Ibn al-'Arabija. Rođen je 28. jula 1165. god. u Mursiji. God. 1172–1173. odlazi u Sevilju, gdje je proživio narednih 30 godina. Tu i u Seuti izučavao je Hadis i fikh. God. 1194. bio je u Tunisu, a 1201–1202. god. poduzeo je putovanja po Istoku, odakle se više nije vratio. Još iste godine dospio je u Meku; 1204–1205 god. proveo je 12 dana u Bagdadu; god. 1211–1212. opet je došao tamo, a god. 1214–1215. ponovo je bio u Meki. Tu je ostao nekoliko mjeseci. Početkom naredne godine, nalazi se u Alepu; zadržao se također u Mosulu i Maloj Aziji. Njegova slava pratila ga je svugdje i on je od dobrostojećih osoba dobio bogate potpore, koje je ponovo upotrijebio za milostiva darivanja. Kada je boravio u Maloj Aziji, dobio je od tamošnjeg vladara kuću na dar, ali ju je on zavještao, opet, jednom prosjaku. Konačno se naselio u Damasku i tamo je umro u listopadu 1240. god., te je pokopan uz područje Džebel Kasijuna, gdje su, kasnije, oba njegova sina našla svoje smirište.

Ibn Arabi pripadao je, u pogledu obrednog zakona, zahiritskoj pravnoj školi svoga sunarodnika Ibn Hazma, ali je odbacio *taqlīd* (priznanje starijih autoriteta za znanje Zakona). U svojim religijskim uvjerenjima važio je kao ezoteričar *(bāṭinī)*. Kad je Ibn Arabi i preporučivao tačno pokoravanje vjerskom zakonu, i tada je, ipak, njegov pravi vodič bilo unutrašnje svjetlo, kojim je, vjerovao je u to, na poseban način bio obasjan. Učio je bitno jedinstvo svih stvari, koje su sve očitovanje božanske supstancije. Bio je uvjeren da je vidio ozarenog Muhammeda, da poznaje najveće ime Božje, te da je putem objave, a ne vlastitim nastojanjem, stekao znanje alkemije. Sumnjalo se da je *zindik*, a u Egiptu mu je život bio ugrožen.

Njegovo glavno djelo, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, koje je kasnije sažeo aš-Šarani (u. 1565), sadrži u 560 poglavlja potpuni sustav mističke spoznaje; 559. poglavlje sažima cjelinu. Ibn al-Farid (u. 1234–1235), suvremenik Ibn Arabijev, proglasio je, na zamolbu ovoga da napiše komentar njegovoj pjesmi *Taiji*, *Futuhat* kao najbolji komentar, a i mnogi drugi glasoviti učenjaci preporučili su knjigu. Djelo je štampano u Bulaku 1857. god., a u Kairu 1911. Odmah uz *Futūḥāt* dolazi njegov spis *Fuṣūṣ al-ḥikam*, napisan početkom 627/kraj 1229. god.* u Damasku; štampan s turskim komentarom u Bulaku, 1836. god.; lit. sa komentarom Abderezaka al-Kašanija, Kairo 1891. i 1903. god.

Pri zadržavanju u Meki 1201–1202. god., Ibn Arabi je upoznao neku učenu ženu; kada se tamo vratio 1214–1215. god. napisao je malu zbirku ljubavnih pjesama, u kojima je veličao njezinu učenost i ljubaznost, te njihovo uzajamno prijateljstvo. Godinu potom, dospio je, ipak, napisati komentar tim pjesmama, u kojem ih je mistički objašnjavao. To je i jedino od njegovih brojnih djela koje je Evropa upoznala.

Od drugih njegovih djela, štampana su još: *Muḥāḍarat al-abrār*, koje raspravlja o literarnim i povijesnim predmetima; divan religioznih pjesama; komentar *Kur'ana; Kitāb al-aḥlāq; Amr muḥkam; Tuḥfat as-safara ilā ḥaḍrat al-barara; Maǧmū' ar-rasā'il al-ilāhiyya; Mawāqi' an-nuǧūm wa maṭāli' aḥillat al-asrār wa al-'ulūm.*

U svemu se sačuvalo 150 od njegovih spisa, a to je samo polovina od onog što je zaista napisao.

Razni teolozi nisu odobravali sadržaj njegovih spisa i optuživali su ga za krivovjerna učenja, kao za učenje o *ḥulūlu* i *ittiḥādu*. Pa ipak, zadobio je mnoge pristaše i revne branitelje. Dok su ga Ibn Tajmija, at-Taftazani i Ibrahim ibn Umar al-Bikai optuživali za krivovjerje, isticali su se među njegovim braniteljima, među ostalima, Abderezak al-Kašani, al-Firuzabadi i as-Sujuti.

IBN HALDUN (a. *'Abd ar-raḥmān ibn Ḫaldūn*), arapski historičar, potomak jedne obitelji iz Sevilje, koja se sredinom 13. st. iselila u Tunis i pripadala arapskom plemenu Kinda. Njegov pradjed Halid, poznatiji pod imenom Haldun (odatle ime Ibn Haldun za sve članove obitelji), preselio se iz Jemena u Španjolsku.

Ibn Haldun, s nadimkom *Walī ad-dīn*, rodio se u Tunisu 27. maja 1332, a umro u Kairu 19. marta 1406. Učio je, nakon što je napamet naučio *Kur'an*, kod svoga oca i najznačajnijih učitelja Tunisa, te se revno bavio gramatikom, jezikoslovljem, pravom i znanošću o predajama, pa čak i pjesništvom. Kada je 1347. Merinid Abu-'l-Hasan zauzeo Tunis, slušao je Ibn Haldun predavanja magribskih učenjaka iz okoline tog vladara, te je upotpunio svoja znanja iz logike, filozofije, teologije, vjerskog prava i drugih grana arapske znanosti. Odnosi, koje je od tada imao s učenjacima i osobama na visokim položajima na dvoru, pomogli su mu, kasnije, da dođe na visoke dužnosti na dvoru u Fesu. Tek sa 21 godinom, postao je pisar *'alāme* marokanskog kralja, ali je ubrzo otišao s te službe, kada su izbili neredi i bune u gradu, te je odbjegao Ibn Muzniju, gospodaru Zaba. Kada se Abu Inan Faris dokopao Tlemsena i cijelog područja istočno odatle, Ibn Haldun stupa u službu kod njega i sudjeluje pod nekim merinidskim vojskovođom u ratnom pohodu. Od sultana, na molbu učenjaka, poslan u Fes (1354), uputi se on tamo, postane tajnik Abu Inana i nastavi svoje studije pod vodstvom najboljih učitelja svoga doba. Od 1356. god. pao je u nemilost, išao je u zatvor dva puta i ostao u njemu sve do smrti Abu Inana god. 1358. Novi sultan Abu Salim imenovao ga je ponovo za tajnika (1359) i, kasnije, za glavnog kadiju. Nakon nasilne smrti Abu Salima, ponovo je dospio u nemilost pod ozloglašenim vezirom Umarom ibn Abdalahom, pa ipak mu je dozvoljeno preseliti se u Granadu (1361–1362) i tu je ostao na dvoru vladara iz kuće Benu-'l-Ahmar, gdje je stupio u prijateljstvo sa glasovitim vezirom Ibn al-Hatibom. Dvije godine kasnije, kada su se odnosi spram vezira ohladili, uputio se u Magrib na poziv tamošnjeg vladara, Hafsida Abu Abdalaha, koji ga je imenovao svojim komornikom *(hadžib);* istodobno, obavljao je tamo dužnost *hatiba* i učitelja (1364).

* Vidi napomenu na stranici 13.

Kada je naredne godine grad dopao u ruke vladara Konstantina, povukao se Ibn Haldun u Biskru. Uskoro potom bio je u vezi sa abdelvadidskim kraljem Tlemsena, Abu Hamuom II, poslao mu je, kako sam izvještava, svoga brata Jahju kao komornika i pribavio mu je podršku raznih arapskih plemena i savez s kraljem Tunisa, Abu Ishakom, te njegovim sinom i nasljednikom Halidom. Tada se opet otputi u Tlemsen, ali ubrzo potom napusti nesretnog Abu Hamua II, kojeg je merinidski sultan Abdelaziz protjerao iz njegovog glavnog grada, te ponudi svoje usluge ovom zadnjem. I iz Biskre, gdje je razborito odbjegao, produžio je, dok je Magrib bio ugrožen nemirima i ratovima, podržavati Abdelaziza protiv Abu Hamua. Tek 1372. god. otišao je u Fes, a odatle god. 1375. u Granadu, pa ipak ga je sultan Granade, na poticaj Merinida, doveo uskoro u Hunein, luku Tlemsena. U Tlemsenu je ponovo bio prijateljski primljen kod Abu Hamua. Sad on odluči odreći se društva vladara, te se vrati nazad u zamak Ibn Selama, gdje je započeo svoju »Svjetsku povijest« i tu ostao do 1378. god. Onda je otišao u Tunis pregledati tamo razne knjige, koje je trebao za svoje djelo. God. 1382. otišao je na hodočašće u Meku, ali se zadržao najprije u Aleksandriji, a onda u Kairu, gdje je držao predavanja na al-Azharu, a kasnije na medresi al-Kamhiji, te je god. 1384. imenovan od sultana az-Zahir Barkuka za malikitskog glavnog kadiju. Nakon što je uskoro potom, zbog brodoloma, izgubio cijelu svoju obitelj i svo svoje pokretno dobro, posvetio se on obavljanju pobožnih dužnosti i obavio hodočašće god. 1387. Od god. 1399. bio je ponovo s povremenim prekidima glavni kadija u Kairu i pratio je god. 1401. s ostalim kadijama sultana an-Nasira u Damask na njegovom pohodu protiv Timura. Kada se vratio u Kairo, ponovo je obavljao svoju kadijsku dužnost i zadržao ju je, nakon što je još jednoć bio skinut i imenovan, sve do svoje smrti.

Iz ovih biografskih podataka vidi se da je Ibn Haldun, pri vršenju svojih visokih dužnosti, pokazao, možda, veliku državničku nadarenost, ali da nikada nije oklijevao napustiti svoga gospodara i, čak često, pristupiti protivniku. Imao je spretnosti, ako ne i čestitosti, uvijek pristati na stranu jačega. On je, nadalje, cijeloj tadašnjoj politici Sjeverne Afrike i Španjolske dao svoj bogati udio i zauzimao je posebno pogodne položaje, da bi kao iskusan poznavalac mogao suditi o događajima. Stoga je njegov *Kitāb al-'ibar,* usprkos nejednakoj vrijednosti pojedinih dijelova, značajno djelo za povijest njegovog doba. Ako određeni dijelovi te opsežne kronike svijeta, posebice u prikazu i dokumentarnoj vrijednosti, ostavljaju ponešto da se poželi, to, obrnuto, drugi, usprkos ponekim stilističkim manama, pružaju vrlo časne dokumente za povijesno istraživanje. Njegova *Povijest Berbera* ostat će uvijek dragocjen vodič za sve ono što se odnosi na život arapskih i berberskih plemena Magriba i srednjevjekovne povijesti te zemlje; ona je plod pedesetogodišnjeg (druga polovica 14. st.) neposrednog promatranja i marljivog proučavanja knjiga i kronika, kao i diplomatskih i službenih spisa onog vremena. Njegova »Prolegomena« *(Muqaddima)*, koja tiče sve grane arapske znanosti i kulture, ostaje, s obzirom na polet misli, jasnoću prikaza i sigurnost suda, neprijeporno najznačajnije djelo tadašnjeg vremena, koje, čini se, nije premašilo nijedno drugo djelo nekog islamskog spisatelja.

Veličina njegovog djela bila je u tome što zatvara kapije kulturno-povijesnog razvoja moćne civilizacije, koja nije znala samo očuvati kontinuitet grčke kulture, na što se, često, brzopleto i neodgovorno svodi njezina povijesna misija, nego i unijeti čitav niz novih i originalnih elemenata u kulturnu riznicu čovječanstva. Ibn Haldun je ostavio izvanredne rezultate istraživanja konkretnog arapsko-islamskog društva, dao izvrsnu analizu fundamentalnih elemenata tog društva (nomadi, sjedioci, država, itd.) i odredio potpuno jasno njihov međusobni odnos. Prvenstvene poticaje za svoja istraživanja dobijao je iz društvene zbilje, koja mu se nametala bremenitošću svojih neriješenih problema, tražeći odgovore na goruća pitanja vlastite epohe. Slijedom analiza društvene zbilje Ibn Haldun je znalački uočio principe prema kojima se to društvo mijenja, prodro u pokretače što djeluju u temeljima društvene mijene, do čijeg otkrića mu je bilo osobito stalo. Ako se to ima u vidu, nameće se neodoljiv zaključak da je Ibn Haldunova znanost o društvu svojevrsna samospoznaja arapskog društva srednjeg vijeka. Usprkos tome što je bio filozof društva i povijesti, Ibn Haldun nije ostao na globalnom planu, već je, naprotiv, nastojao proniknuti u duše svojih suvremenika. Otuda njegova karakterologija nomada i danas odiše svježinom i time olakšava suvremenom istraživaču da razumije ovaj specifični dio društvene strukture. Ništa manje nisu značajne ni njegove tipologije i karakterologije ljudi koji su vladali u to vrijeme, niti izvrsne analize tgovačkog mentaliteta, života zanatlija, ponašanja državnika, učenjaka, uprave i dr.

Ibn Haldunova veličina raste srazmjerno spoznaji da je pripadao vremenu i kulturnom podneblju koje se razlikuje od okolnosti u kojima je nastala evropska sociologija. Međutim, ne treba samo u tome sagledavati razliku između Ibn Haldunovih pogleda i evropske sociološke misli. Jedna od primarnih odlika ovog mišljenja je u darovitosti njegovog autora i u sposobnosti da pronikne u bit same stvari, što se da objasniti ne samo domišljatošću njegovog uma, već i utjecajem osebujnog kulturnog podneblja, te misaonih struja koje nisu morale biti samo aristotelske, već i one Ibn Rušda, al-Gazalija, Birunija, sufizma i druge.

Nije nikako od sporednog značenja kada se i u kojoj mjeri samo društvo nadaje kao predmet istraživanja. Zato je značajno postaviti pitanje, zašto se Ibn Haldun odlučio da ga proučava i kako je društvo, kao takvo, moglo postati predmet jedne samostalne znanosti. Odgovor za to se nalazi u samom njegovom djelu, u kojem je pokazao da, onog časa kada društveni odnosi izgube karakter neposrednosti, nužno postaju predmet znanstvenog promišljanja. Samo onda kada je došlo do takvog stupnja u razvoju, društvo je moguće znanstveno proučavati. Ne treba gubiti iz vida da je ovaj mislilac do takve izvjesnosti došao analizom društvene zbilje, tražeći odgovore na pitanja što ih je nametala kriza njegovog svijeta. Otuda i Ibn Haldunov uvid da je kriza nešto imanentno i neizbježno ljudskom društvu, što je, u najmanju ruku, zanimljivo ako se prenesemo na početke građanske sociologije koja je nastajala u želji da se kriza prevlada.

U nastojanju da stvori historiju kao strogu znanost, Ibn Haldun je došao do temeljnih pitanja vezanih za povijest i povijesnost. Pojmiti cjelinu povijesti, za njega je značilo kritički preispitati svu prethodnu historiografiju i stvoriti novu metodologiju, koja bi historiji osigurala dostojanstvo.

Istovremeno, to je značilo imati jasno znanje o svemu onome što se unutar te povijesne cjeline zbiva, odnosno raspoznati sve ono što se u tom previranju pojavljuje. Tako se društvo našlo pred ovim misliocem kao biće, u čiju je bit valjalo prodrijeti. Zbog toga historija više nije mogla biti historija vladara, dinastija, područja i svetih osoba, već historija društva. Pored toga, on društvo nije promatrao s obzirom na to kakvo ono treba da bude da bi bilo u skladu s umom, što je karakteristično za način mišljenja al-Farabija, Ibn Tufeila i drugih.

Glavno Ibn Haldunovo djelo nosi naziv: *Kitāb al-'ibar wa dīwān al-mubtadi' wa al-ḫabar fī al-ayyām al-'arab wa al--'aǧam wa al-barbar wa man 'āṣarahum min ḏawī as--sulṭān al-akbar.* Djelo se najčešće skraćeno naziva *Kitāb al--'ibar.* Prvi i najznačajniji dio ovog djela je *Muqaddima* (»Uvod«), koja je svjedočanstvo o čvrstom uvjerenju da nema nijednog značajnijeg društvenog pitanja, koje bi se na zadovoljavajući način moglo razriješiti isključivo na sociološkom planu, čime se da objasniti što se Ibn Haldun nije nikada ograničavao isključivo na sociološko objašnjenje. O tome na izvjestan način govori i sama struktura *Muqaddime* koja ima šest glavnih poglavlja:

1. O ljudskom društvu općenito, njegovim vrstama i razmještaju na zemlji.
2. O nomadskom društvu. Plemena i barbarski narodi.
3. O dinastijama, halifatu i državi, državnim funkcijama i vlasti.
4. O sjedilačkom, odnosno civiliziranom društvu.
5. Zanati, reprodukcija života, dohodak i načini stjecanja dohotka.
6. O znanostima i stjecanju znanja.

Ibn Haldun nije htio ostaviti nikakvu dvojbu u smislu identifikacije nove znanosti, s jedne, i politike, retorike, etike i ekonomije s druge strane. Podvukao je osnovnu razliku u tome što znanost o društvu ima za predmet čitavo društvo, a spomenute discipline proučavaju samo njegove pojedine strane. Pored toga, znanost o društvu ima i specifično stajalište koje je sadržano u objašnjenju, kako i koliko opće stanje, u kojem se jedno društvo nalazi, utječe na pojedine društvene pojave i kako i u kojoj mjeri te pojave opet utječu na društvo u cjelini. Međutim, u samoj analizi društva uvijek je nastojao naći sretan spoj između svih ovih aspekata kako bi postigao cjelovitost.

U nastojanju da odredi prirodu samog društva, a potom i njegovih posebnih oblika, Ibn Haldun je ukazao na organiziranost dva osnovna oblika društva, njihovu funkciju, međusobne veze, preobrazbu nomada u sjedioce, ustanove na kojima počivaju ova dva oblika društva, te posebno na integrativne i labaveće faktore koji djeluju u društvu.

Temeljitija analiza Ibn Haldunovog djela dovodi nas do niza zaključaka, od kojih su najznačajniji sljedeći:

– Ibn Haldun je razvio, manje-više, cjelovitu teoriju društva, kakvu evropska znanost njegovog doba nije poznavala;

– temeljito je ispitivao posebne oblike društva;

– ustanovio i formulirao osnovne zakonitosti razvitka društva;

– proničući u bit društva, Ibn Haldun je ustanovio i njegove sintetizirajuće i pokretačke snage, ne dajući ni jednoj prevladavajuće mjesto u svojoj znanosti. Čak ni *'aṣabiyya,* koja je motorna snaga društvenog razvitka, nije potpuno vladajući faktor; ovisno o stupnju razvoja, mijenja se i uloga pojedinih činilaca;

– *Muqaddima* u cjelini pokazuje da Ibn Haldun nije preteča znanosti o društvu, već, uistinu, njezin osnivač; na to upućuje ne samo njegovo uvjerenje da je utemeljitelj znanosti o društvu, već i struktura njegovog djela, te obim i način njegovih istraživanja;

– arapsko-islamska filozofija neposredno prije Ibn Halduna zatvorila je na izvjestan način krug svojih tema, ali je ostalo zaobiđeno pitanje društvenog bitka, čijem proučavanju se Ibn Haldun potpuno posvetio. Zato on predstavlja ne samo završnicu klasične arapsko-islamske filozofije, već i prelomnu fazu u toj misaonoj tradiciji.

Pored ostalog, Ibn Haldunovo djelo je i svjedočanstvo o zbivanjima u njegovo doba, te je, pri historijskim i društvenim istraživanjima te epohe, nezaobilazno. U tom smislu je izvanredno značajna i njegova *Autobiografija,* pisana do pred samu smrt autora. Ona pruža jasnu i bogatu sliku političkih i duhovnih kretanja Ibn Haldunova doba.

IBN HANBAL (a. *Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal*), slavni islamski teolog, pripadnik arapskog roda Šejban, rođen u Bagdadu novembra 780. godine. Za vrijeme školovanja u rodnom gradu (do 799) i za vrijeme brojnih putovanja, koja su ga odvela u Irak, Siriju, Hidžaz i Jemen, glavni mu je cilj bio upoznati Hadis. Po povratku kući, učio je *fikh* i njegove osnove *(uṣūl)* kod aš-Šafiija (810–813). Njegov je religiozno nastrojen duh bio i vjerom i zakonom određen tradicionalnim pogledima. Te je poglede imao prilike pokazati u vrijeme halife al-Memuna, al-Mutasima i al--Vasika (833–849), kada je mutazilitsku definiciju vjerskih zasada propisivala država, a kazneno bili gonjeni priznati teolozi, ako nisu bezrezervno zastupali učenje o »stvorenom *Kur'anu*«. I Ibn Hanbal je izveden pred istražni sud. Dok su ga u lancima vodili al-Memunu u Tarsus, doznalo se za halifinu smrt. U vrijeme vladanja njegovog nasljednika, strpljivo je podnio tjelesnu kaznu i zatvor, a da ni u najmanjoj mjeri nije popustio i ublažio tradicionalni strogi oblik vjeroispovijedi. Tek kada su za vrijeme al-Mutevekila državni razlozi zahtijevali povratak pravovjerju, prestalo je proganjanje Ibn Hanbala; čak ga je halifa u više navrata odlikovao i pozvao na dvor, a njegovoj je obitelji, bez njegovog znanja, dodijeljena pripomoć. Glas o njegovoj učenosti, pobožnosti i nesalomljivoj odanosti Predaji pribavio mu je mnoštvo učenika i divljenika. Umro je u Bagdadu 31. jula 855. godine. Životopisci daju velebne opise njegove sahrane. Njegov grob povezan je sa čudotvornim pričama na bagdadskom groblju mučenika *(maqābir aš-šuhadā')* u četvrti Harbije, te je dugo vremena bio poštovan kao grob sveca. Kada je u poplavama Tigrisa krajem 13. stoljeća bio razrušen, iskazivanje počasti prenijelo se na grob njegovog sina Abdalaha (na kurejšitskom groblju, nedaleko od Slamnate kapije) koji je Timur obnovio 1392–1393. g. Nakon toga, palo je u zaborav koji je čiji grob, te se kult oca i sina zajednički održavao.

Među Ibn Hanbalovim djelima veliku je slavu stekla opsežna enciklopedija predaja, *Musnad,* koju je njegov sin Abdalah sastavio na osnovu očevih predavanja i obogatio

dodacima; sadrži 28.000–29.000 predaja (štampana u Kairu 1893. god. u 6 svezaka). Njegov sin je upotpunio *Kitāb az-zuhd* (»Knjiga o askezi«). *Musnad*, oko kojeg je napisan čitav niz dodatnih djela i prerada, stalna je lektira vjernika. Raspolaže se podatkom iz 18. stoljeća da je jedno udruženje vjernika pročitalo to djelo od početka do kraja tokom 56 sastanaka na Poslanikovom grobu u Medini.

Pored *Musnada* objavljen je Ibn Hanbalov *Kitāb aṣ-ṣalāt wa mā yalzam fīhā* koji govori o disciplini molitve. Hanbalitski teoretičari često citiraju u svojim djelima polemičku raspravu koju je Ibn Hanbal napisao u zatvoru: *ar-Radd 'alā az-zanādiqa wa al-ǧahmiyya fī mā šakkat fīhi min mutašābih al-Qur'ān*, u kojem pobija objašnjenje putem *ta'wīla*, koje su prvi ponudili mutaziliti. Isto tako navodi se njegova knjiga pod naslovom *Kitāb ṭā'at ar-rasūl*, u kojoj raspravlja o tome kako se treba postaviti u onim slučajevima kada je Hadis u suprotnosti s odlomcima *Kur'ana*. Svoj način vjerovanja formulirao je u djelu *Kitāb as-sunna* (tiskan u Meki).

Kako se Ibn Hanbal više bavio vrelima Hadisa nego pravnim izvodima, neki ga predstavnici pravne znanosti, kao npr. at-Tabari, ne smatraju autoritetom na području *fikha;* otuda potječe netrpeljivost Ibn Hanbalovih sljedbenika prema at-Tabariju. Istina je da Ibn Hanbal nije ustanovio nikakav vlastiti sustav *fikha*, ali je, u odgovoru na pitanja svojih učenika, davao izjave o pojedinim spornim pravnim pitanjima; navode se na primjer *Masā'il Ṣāliḥ* (pitanja koja mu je postavljao sin Salih i njegova rasuđivanja o tim pitanjima), te odgovori na pitanja učenika Harba. Zbirka njegovih *fetvi* sastoji se od 20 knjiga. Neki od učenika sredili su njegove pravne pouke već za njegovog života, naročito spomenimo Abu Jakuba Ishaka al-Kavsedža koji je, u slučaju nejasnoće, tražio usmeno tumačenje, te nešto kasnije Abu Bekra al-Halala, koji je umro u Bagdadu 923–924. Djelo ovog posljednjeg citira Ibn Kajim al-Džavzija (umro 1350), dakako ne iz prve ruke.

Pravovjerna sunitska *idžma* priznala je učenje koje je razrađeno na osnovu Ibn Hanbalovih ideja kao jedan od četiri autoritativna *mezheba:* hanbalitski. Ibn Hanbal, pristaša *Ahl al-ḥadīṯa*, čini ustupke *reju* jedino pod pritiskom ljute nužde, a gdje je god to moguće izvodi svaki zakon iz hadiskih vrela. Stoga je prisiljen biti vrlo blag prema Hadisu, te ponekad usvojiti i vrlo slabe predaje, kako bi dobio osnovu za svoje odluke. U nijednom od priznatih obreda, zabrana »novotarija« *(bid'a)* nije dovedena do takve krajnosti kao u *mezhebu* koji nosi ime po Ibn Hanbalu. Otuda krajnja strogost u svim obredima i društvenim odnosima, te još netrpeljiviji stav nego u općem pravovjerju. Teologija ove škole bliska je predašaritskom pravovjerju; čak je i sam al-Ašari bio prisiljen (kako bi njegove ideje bile prihvaćene od muslimana) napraviti više ustupaka u definitivnoj formulaciji svoga učenja, štoviše otvoreno izjaviti da se potpuno slaže sa učenjem Ibn Hanbala, te da odbija sve što je u suprotnosti s tim učenjem.

Hanbaliti, koji dandanas predstavljaju najmanji islamski *mezheb*, do 14. stoljeća bili su daleko više prošireni po islamskim zemljama. Mukadasi ih je našao u Perziji: u Isfahanu, Reju, Šahrezuru i drugim mjestima, gdje su za njihov vjerski sustav karakteristične mnoge pretjeranosti. U tim mjestima osobito su pokazivali izrazitu odanost uspomeni halife Muavije. Njihova privrženost uspomeni ovog Umajada možda se ne tiče njegove pobožnosti, već činjenice da je tog halifu priznala pravovjerna Suna. Naklonost prema Jezidu, koju pokazuju Hanbaliti, treba tumačiti istim razlozima. U Siriji i Palestini hanbalitski je *mezheb* uveo u 11. stoljeću Abdelvahid aš-Širazi, a imao je svoje predstavnike do 15. stoljeća. Hanbalit Mudžir ad-din (umro 1321) nabraja najpoznatije predstavnike hanbalizma u Palestini od 12. do 13. stoljeća. U tom je razdoblju pojava Taki ad-din ibn Tajmije (1263–1328) u Siriji predstavljala veliku senzaciju. On je obnovio borbu za hanbalitsku teologiju (odbijanje racionalističkog tumačenja *Kur'ana* i tradicije – *ta'wīl*, odbacivanje svih novina kao što su posjete grobovima, štovanje svetaca itd.) nasuprot učenja o vjerskim zasadama, koje je dugo vremena vladalo. Ali kako je time povrijedio zahtjeve pravovjerne *idžme*, bio je progonjen. Njegov pad znatno je naudio ugledu hanbalizma. Do uspostave turske prevlasti u Islamu, sve su četiri škole, uključivši i hanbalitsku, imale u osobi kadije svoga predstavnika u svim islamskim središtima. Osmanska pobjeda nanijela je hanbalizmu težak udarac; otada je sve više iščezavao, iako je, kada bi se negdje pojavio, i dalje bio priznat kao element sunitske vjere. U džamiji Azhar ima svoje zastupnike među učiteljima i učenicima, iako u relativno malom broju; 1906. godine bila su 3 hanbalitska učitelja i 28 učenika (od ukupno 312 učitelja i 9.069 učenika). U 18. stoljeću pojavio se u vrlo snažnom obliku, naime kao pokret Vahabita, u kojem su se očitovale daleke posljedice Ibn Tajmijinih napora.

IBN HAZM (a. *Abū Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad ibn Sa'īd ibn Ḥazm*), mnogostrani španjolsko-arapski učenjak, poznati teolog i istaknuti pjesnik, rođen je 994. u Kordovi. Njegov pradjed je prešao sa kršćanske na islamsku vjeru. Njegov otac, koji se uzdigao do vezira-upravitelja dvora al-Mansura i njegovog sina al-Muzafera, pripisivao je sebi rodoslovlje, koje je vodilo do jednog perzijskog klijenta Jezida ibn Abi Sufjana. Kao sin odličnika, Ibn Hazm je dobio, naravno, izvrsno obrazovanje. Kao učitelja na raznim znanstvenim područjima navodi on Abderahmana ibn Abi Jezida al-Azdija. Prije 1009. god. slušao je već i kod Ahmeda Ibn al-Dženura (u. 1010) i, usred političkog meteža, sluša Hadis u Kordovi.

Revolucija, koja je srušila Amiride, znatno je promijenila stanje oca i sina. Posebice, nakon što je Hišam II ponovo zasjeo na prijesto (1010), oba su dosta pretrpjela. Krajem 402. god. po *Hidžri* umre mu otac. God. 404. napusti on Kordovu, teško iskušanu građanskim ratom, gdje lijepa palača njegove obitelji bude od Berbera opustošena. On se nastani u Almeriji, gdje je prilično mirno živio sve dok Ali ibn Hamud, u savezu sa Hajranom, vladarem Almerije, nije srušio Umajada Sulejmana. Osumnjičen kod Hajrana za sklonost Umajadima, bio je zatočen i onda prognan, te se, s prijateljem, nastani u Hisn al-Kasru. Na vijest da je Abderahman IV al-Murtada proglašen u Valenciji za halifu, krenu obojica u taj grad, gdje Ibn Hazm nađe i druge znance. U al-Murtadinoj vojsci, čiji je vezir bio, borio se pod Granadom; pao je u ruke neprijatelja, ali je, nakon nekog vremena, pušten. Nakon odsuća od šest godina, dođe 409. po *Hidžri* opet u Kordovu, gdje je sada halifa bio al-Kasim ibn Hamud, a kada je, po njego-

vom protjerivanju, na prijesto došao Abderahman V al-Mustazhir (414/1023.*), uzme Ibn Hazma za vezira. Ali, na nesreću, u kratkom vremenu od nekoliko sedmica, ovaj vladar umre, te je Ibn Hazm opet u zatvoru. Ne zna se koliko je to trajalo, ali se zna da je 418/1027. god.* nastanjen u Jativi. Za dalji životni put nema dovoljno podataka, tek poneki. No odvratio se od političkih nastojanja, te se sasvim posvetio znanostima, pisanju i širenju znanja, te obrani svojih učenja. Umro je u Lišamu 456/1064. godine.*

Jedno od najranijih njegovih djela je *Ṭawq al-ḥamāma fī al-ulfa wa al-ullāf* koje je napisao u Jativi, i to oko 1027. god. U toj raspravi o ljubavi i njezinim različitim fazama, u kojem svoja psihološka pretresanja ilustrira putem kratkih priča o onom što je sam doživio i o iskustvima suvremenika, te putem svojih pjesama, on se pokazuje kao tanani promatrač, sjajan stilist i dražestan pjesnik. On daje ne samo uvid u svoj vlastiti karakter, nego osvjetljava na zanimljiv način i malo poznatu stranu života u tadašnje doba. Svakako oko tog vremena napisao je i kao *Risāla fī faḍl al-Andalus* poznatu raspravu, koju je posvetio svome prijatelju. Ova *Risāla* daje zanimljiv pregled najvažnije najstarije literature španjolskih muslimana. Od povijesnih djela su se očuvali *Naqṭ al-'arūs fī tawārīḫ al ḫulafā'*, te oko 450/1058 god.* napisano djelo *Ǧamharat al-ansāb (Ansāb al-'Arab)*, djelo o rodoslovlju arapskih i berberskih plemena u Magribu i Španjolskoj, koje je Ibn Haldun vrlo hvalio i višestruko navodio.

Ali je Ibn Hazm, kao znalac Predaje i teolog, posebice razvio živu spisateljsku djelatnost. Početno revni pristaša šafiitskog pravca, pristupio je gledištima zahiritske škole, čiji je strasni branitelj postao. Ta promjena očito se već ostvarila, kada je pisao svoju *Risālu*. Moguće je da nastava njegovog učitelja Abu-'l-Hijara, koji je bio zahirit, nije bila bez utjecaja na to. Branio je oštro svoje stajalište o zabacivosti pravne dedukcije, koja nije počivala na Objavi i Predaji, u raspravi *Ibṭāl al-qiyās wa ar-ra'y wa al-istiḥsān wa at-taqlīd wa at-ta'līl*. Sudeći po naslovu, obrađuje slične predmete *u Kitāb al-iḥkām fī (li-)uṣūl al-aḥkām*. Postoji i njegov mali spis o *Masā'il uṣūl al-fiqh*. Zahiritski sustav *fikha* dao je u djelu *Kitāb al-muḥallā bi al-āṯār fī šarḥ al-muǧallā bi al-iqtiṣār*. Sličnog sadržaja je bio i *Īṣāl ilā fahm al-ḫiṣāl*.

Izvoran je bio Ibn Hazm u primjeni zahiritskih načela na temeljne vjerske zasade. I tu je trebao odlučiti samo vanjski smisao kur'anske riječi i utemeljene Predaje. S tog gledišta je izvršio oštru kritiku vjerskih pravaca u Islamu u najglasovitijem djelu, *Kitāb al-fiṣal fī al-milal wa al-ahwā' wa an-niḥal*, a žestoko je napao posebice ašarite, pogotovo njihova shvaćanja božanskih svojstava. Ali su ga antropomorfički izrazi *Kur'ana* prisilili da ide preko svoje metode da bi ih uskladio sa spiritualističkim shvaćanjem. U ovom djelu se on latio i kritike neislamskih vjerskih pogleda, osobito onih Židova i kršćana, pri čemu on za dokaz krivotvorenja teksta nastoji ukazati na proturječja i besmislenosti u njihovim spisima.

Na području logike, Ibn Hazm je napisao djelo *Kitāb at-Taqrīb fī ḥudūd al-manṭiq*, koje nije sačuvano, o čijem bi sadržaju ponešto moglo biti poznato, ako navodi u *Faṣl* (I,4,10; III,90; V,20,2; V,70) pod nešto odstupajućim naslovom, znače isto djelo. Ali njegov rad na ovoj znanosti, u kojoj mu je učitelj bio Muhamed ibn al-Hasan al-Mezhidži, kojeg je hvalio kao filozofskog spisatelja, imao je malo odjeka, a dokazuje mu se pogreška, jer je Aristotelu, kojeg je on, inače, vrlo cijenio, proturječio i sasvim odstupao od uobičajenih načina obrade predmeta. U toj vezi treba primijetiti da je osjetilnom opažanju pridavao visoku važnost.

Ibn Hazm je pridonio znanosti o *Kur'anu* i Predaji svojim djelom *Kit. an-nāsiḫ wa al-mansuḫ* i drugim djelima koja nisu očuvana. U njegove polemičke radove spada još jedna satirička *kasida*, koja je sačuvana kod as-Subkija, a sadržala je odvraćanje na neki pjesnički napad od strane bizantskog cara Nićifora II Foke. Plod zrele starosti i mnogostruko gorkog životnog iskustva bila je njegova etička rasprava *Kitāb al-aḫlāq wa as-siyar fī mudāwat an-nufūs*, uput za pobožan život, koji Muhammedov uzor uzdiže za moralni ideal.

Polemičke naravi, kakve je bio, Ibn Hazm je pobijao Židove, kršćane i muslimane različitih pravaca. S pogrdom i rugom je zasipao ljude, za koje je većina muslimana gajila najviše strahopoštovanje, kao al-Ašarija, Abu Hanifu, Malika. Ipak je uvijek nastojao pravedno suditi o svojim protivnicima. U svojoj etičkoj raspravi, pripisuje on svoju žestinu utjecaju neke bolesti. Pošlo mu je za rukom samo u skromnoj mjeri da omogući širenje svojih mišljenja. Neko vrijeme je našao podršku u teološki i literarno obrazovanom Ahmedu ibn Rešiku, mudžahidskom valiji Majorke, kod kojeg je našao zaštitu, kada su ga kordovski i drugi teolozi optužili zbog njegovog protivljenja Malikovom pravcu. Pod tim pokroviteljstvom uspjelo mu je na otoku 430. god. po *Hidžri* zadobiti pristaše. Pred Ibn Rešikom (u. kratko nakon 1048. god.) raspravljao je sa poznatim teologom Abu-'l-Validom Sulejmanom al-Badžijem, koji se oko 1048. god. vratio s Istoka. Taj protivnik, potaknut od nekog pravnika sa Majorke, prisilio je kasnije Ibn Hazma da napusti otok.

Njegovo optuživanje za krivovjerje pravovjernih veličina navuklo je na njega mržnju teologa, koji su mu, dijelom, zavidjeli i na znanju. Oni su upozoravali svoje slušatelje na njegovo pogrešno učenje i sumnjičili ga kod vladara, koji ga uskoro nisu više trpjeli na svome području. Njegovi spisi su javno spaljeni u Sevilji, na što se on izrugivao u jetkim epigramima. Sva ta hajka prisilila ga je da se povuče na svoje obiteljsko dobro u Manta Lišamu. Tu je u osamljenosti nastavio učiti i pisati. Po navodu njegovog sina Abu Rafija, broj njegovih spisa iznosi 400, a obuhvaćao je 80.000 listova. Mali broj učenika, koji su se usudili prkositi osudi teologa, tražio je tu kod njega pouku; u te je spadao povjesničar al-Humejdi. Ibn Hazm je umro u svome selu 1064. god. Jednoć je kod njegovog groba rekao Almohad al-Mansur: »Svi učenjaci u stisci neka se oslone na Ibn Hazma«.

Poslije njegove smrti su njegova učenja posebno pismeno pobijana. No, obrnuto, istakli su se i neki njegovi sljedbenici, kao npr. Ibn ar-Rumija, botaničar, koji je bio njegov fanatični pristaša, a docnije glasoviti mistik Ibn Arabi.

IBN RUŠD (a. *Abu-'l-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Rušd*), u srednjovjekovnoj Evropi glasovit pod imenom Averroes, najveći arapski filozof Španjolske, bio je rođen god. 1126. u Kordovi. Njegov djed bio je kadija Kordove i ostavio je značajna djela, a njegov otac obavljao je

* Vidi napomenu na stranici 13.

također kadijsku dužnost. Studirao je u rodnom gradu pravnu i liječničku znanost; jedan od njegovih učitelja bio je Abu Džafer Harun od Truhilja. God. 1153. zadržavao se u Marakešu, gdje ga je obučavao, vjerojatno, Ibn Tufeil. Ovaj ga je predstavio Almohadu Abu Jakubu Jusufu, koji je postao njegov pokrovitelj. Sačuvan je izvještaj o tome susretu. Halifa je pitao Ibn Rušda, što misle filozofi o nebu (svemiru), da li je ono vječita supstancija ili je imalo početak. »Bio me je spopao strah«, pričao je Ibn Rušd, »i nisam se usudio odgovoriti«. Halifa ga je na to ohrabrio i sam započeo pretresati pitanje, time što je izlagao mišljenja raznih učenjaka s poznavanjem i učenošću koja se rijetko susretala kod vladara. Bogato ga obdarivši, halifa ga je potom otpustio.

Ibn Tufeil je bio taj koji je posavjetovao Ibn Rušda da komentira Aristotela, time što mu se saopćio da se vladar vjernika (halifa) često žali na nejasan način izlaganja grčkih filozofa ili, čak, tada postojećih prijevoda, te da bi on morao poduzeti njihovo objašnjavanje.

God. 1169. postao je kadija Sevilje, a dvije godine kasnije Kordove. Unatoč velikom poslu, kojim ga je ova dužnost opteretila, sastavio je ipak, upravo tokom tog doba, svoja najznačajnija djela. God. 1182. pozvao ga je Jusuf kao svoga liječnika u Marakeš za zamjenu već vrlo ostarjelog Ibn Tufeila, no ubrzo potom ga je ponovo otposlao u Kordovu s titulom velikog kadije.

Početkom vladavine Jakuba al-Mansura, Jusufovog nasljednika, bio je Ibn Rušd još u milosti kod halife, ali onda je pao u nemilost zbog prigovora, koje su teolozi stavili njegovim spisima i bio je, nakon optužbe za krivovjerje i ispitivanja, prognan u Lucenu kod Kordove. Istodobno je halifa naredio da se zapale knjige filozofa, uz iznimku spisa o liječničkom umijeću, aritmetici i elementarnom zvjezdoznanstvu (oko 1195). Drži se da je ta odluka vladara, koji je dotle unapređivao filozofska izučavanja, vjerojatno bila ustupak španjolskim muslimanima, koji su bili strožiji u pravovjerju od Berbera. Po povratku u Marakeš, on je uskoro ukinuo nalog o progonstvu i ponovo pozvao Ibn Rušda sebi. No nije ovaj dugo uživao ponovo stečenu sreću, jer je uskoro po svome povratku u Marakeš umro 10. decembra 1198. i pokopan je u blizini grada ispred vrata od Tagzuta.

Najveći dio njegovih arapskih izvornih djela je izgubljen. Sačuvani su na arapskom *Tahāfut at-tahāfut* (»Ništavost ništavosti«), odgovor na al-Gazalijev glasoviti spis *Tahāfut al-falāsifa* (»Slom«, ili, možda, »Ništavost filozofa«), nadalje srednji komentar Aristotelove *Poetike* i *Retorike;* objašnjenje odlomaka Aleksandra Afrodizijaškog uz *Metafiziku;* veliki komentar *Metafizike;* mali komentar, koji se nalazi u *Kitāb al-Ğawāmi'-u,* a odnosi se na Aristotelove rasprave *De Physica, De Coelo et Mundo, De Generatione et Corruptione, De Meteorologia, Da Anima* i neka metafizička pitanja, te, konačno, dvije zanimljive rasprave o odnosu između religije i filozofije. Jedan od tih spisa, naslovljen *Kitāb Faṣl al-maqāl* itd., odlučno zagovara suglasje između religije i filozofije, a drugi nosi naslov *Kitāb Kašf al-Manāhiğ* itd.

Glasoviti Ibn Rušdovi komentari Aristotela su trojaki ili imaju, takoreći, tri izdanja: veliko, srednje i malo. Trojno sastavljanje odgovora trima stupnjevima obuke na islamskim visokim školama: mali komentari su za prvu, srednji za drugu a veliki za treću godinu. U istom stupnjevanju slijedi i objašnjavanje vjerskih zasada *('aqā'id).*

Na latinskom i hebrejskom prijevodu postoje tri komentara, *Druge analitike, Fizike,* spisa *O svemiru, O duši* i *Metafizike,* uz ostala Aristotelova djela nedostaju veliki komentari a uz *Zoologiju* uopće nema komentara.

Ibn Rušd je napisao i komentar Platonovog učenja o državi, nadalje mišljenje o al-Farabijevoj logici i načinu shvaćanja Aristotela, kao i diskusije o nekim Ibn Sininim teorijama i glose o vjeroispovijedi Mahdija Ibn Tumarta. Osim toga je napisao i neka pravna, zvjezdoznanska i medicinska djela. Njegov spis o cjelokupnom liječnikom umijeću, *al-Kulliyyāt,* u latinskom prijevodu, imao je u Srednjem vijeku neku popularnost.

Ibn Rušdova filozofija manje je izvorna, te se smješta, prije, u kontekst helenizirajućih sustava *falasife.* Njegova glasovitost počiva, posebice, na njegovoj ošrtoumnoj analizi i njegovom komentatorskom daru, sposobnosti, koja se danas, pri raznovrsnosti načina mišljenja, metoda i znanstvenih pomoćnih sredstava, jedva zna tačno procijeniti. Njegovi komentari su izazvali veliko divljenje, čak kod teologa koji su u njegovom sustavu vidjeli opasnost za vjeru. I ranije su teolozi često napadali filozofske škole na islamskom Istoku. Poglavito protiv al-Farabija i Ibn Sine upereni al-Gazalijev *Tahāfut* je najznačajniji spomenik te borbe. Na Zapadu je njegova škola pobijena najprije od islamskih teologa Španjolske, a onda i kršćanskih teologa, nakon što su Ibn Rušdovi komentari prevedeni i širenі. Ibn Rušda su u 13. st. osudili biskupi Pariza, Oksforda i Kanterberija iz razloga sličnih onima koji su doveli do njegove osude kod pravovjernih španjolskih muslimana.

Glavna učenja Ibn Rušdovog sustava, zbog kojih je okrivljen za krivovjerje, tiču se pitanja o vječnosti svijeta, spoznaji Boga i providnosti, sveopćoj naravi duše i uma i oživljenju. Na temelju tih učenja, Ibn Rušd lako može izgledati krivovjernim; on ne niječe vjersku zasadu, ali je, ipak, tumači na način da je dovodi u sklad s filozofijom.

Tako je, u učenju o vječnosti svijeta, poricao ne stvaranje, nego je o tome dao objašnjenje koje se prilično razlikuje od teološkog. Za njega ne postoji jednokratno stvaranje *ex nihilo,* nego, štoviše, od momenta do momenta obnavljano stvaranje, čime svijet biva održavan i mijenjan. Drugim riječima, stvaralačka moć neprestano utječe na svijet, održava ga i kreće. Posebice zvijezde opstoje samo putem kretanja, a to kretanje održava se od pokretne sile, koja od vječnosti na njega djeluje. Svijet je vječit, ali uslijed stvaralačkog i pokrećućeg uzroka; Bog je vječit i bez uzroka.

U poglavlju o spoznaji Boga, Ibn Rušd opetuje načelo filozofa, da »prvi princip spoznaje samo svoju vlastitu bit«. To je, po toj školi, nužna pretpostavka za to da prvi princip čuva svoje jedinstvo, ako bi spoznavao mnoštvo bića, bio bi on sam mnogostruk. Strogo uzevši, po tom načelu bi prvi bitak sav u samom sebi živio i imao znanje o svojoj vlastitoj biti, a providnost bi, onda, bila nemoguća, na koji zaključak su teolozi tjerali filozofe.

Samo Ibn Rušdov sustav, ipak, imao je više elastičnosti. On priznaje da Bog u svojoj vlastitoj biti spoznaje sve stvari svijeta. Ipak se njegovo spoznavanje ne može zvati ni općim ni posebnim i, stoga, nije istovrsno s ljudskim spoznava-

njem, štoviše – od više je vrste, o kojoj mi ne možemo imati pojma. Znanje Boga ne može biti isto kao znanje čovjeka, jer bi tada Bog imao »druga« u svome znanju, a onda ne bi bio više jedincati Bog. Osim toga, znanje Božje ne potječe, kao čovjekovo znanje, od stvari niti je njima izazvano; ono je, obrnuto, samo temelj svih stvari. Zato je neispravno tvrđenje teologa da ovaj sustav poriče providnost.

Što se tiče učenja o duši, Ibn Rušdu se prigovaralo da on uči da individualne duše, nakon smrti, prelaze u sveopću dušu, te je time poricao osobnu besmrtnost ljudskih duša. Ali se to nipošto ne slaže. Naime, u Ibn Rušdovom, kao i učenim sistemima drugih filozofa, duša se treba razlikovati od uma. Um je skroz apstraktan i nematerijalan, te opstoji u zbilji samo tada, kada je povezan sa sveopćim ili aktivnim umom. Ono što se kod ljudske jedinke naziva umom, u pravom smislu je sposobnost primati ideje koje dolaze od aktivnog uma, sposobnost, koja se zove »pasivni um« i sama sobom nije trajna. On se mora, štoviše, ozbiljiti i postati »stečeni um«. Onda je povezan s aktivnim umom, u kojem počivaju vječite ideje i s njim će se zauvijek stopiti sama ta sposobnost.

A tako se on ne odnosi spram duše. Ona je kod filozofa pogonska sila, koja uzrokuje život i rast organskih tijela. Ona je neka vrsta energije, koja oživljava tvar, a nije slobodna od svojstava tvari kao duh, nego, obrnuto, s njom je usko povezana. Možda se, čak, sastoji od neke vrste polutvari ili vrlo tanane tvari. Te duše su oblik tijela, one su, dakle, od tijela neovisne, te, štoviše, postoje pri smrti tijela i dalje i mogu ostati individualne. Ovo zadnje je, po Ibn Rušdu, puka mogućnost. On ne vjeruje da se čisto filozofskim dokazima može uvjerljivo razjasniti besmrtnost tako shvaćene duše. Briga o rješenju pitanja prepuštena je Objavi.

Teolozi su, nadalje, prigovarali Ibn Rušdu da on poriče oživljenje tijela. I tu je njegovo učenje više tumačenje nego nijekanje vjerske zasade. Tijelo, koje imamo na onom životu, po njemu nije isto kao naše zemaljsko, jer ono što je prošlo, ne rađa se ponovno u svojoj istovjetnosti, najviše može nešto istorodno iz toga proizaći. Osim toga, primjećuje Ibn Rušd, budući život bit će od više vrste nego zemaljski; stoga će i tijela biti načinjena savršenije nego zemaljska. Inače on zamjera na mitovima i predodžbama, koji se nastoje stvoriti o onom svijetu.

Kako je on bio više napadan od pravovjerja nego njegove preteče, on se i odlučnije nego oni izjašnjavao o odnosima između znanstvenog istraživanja i vjerovanja.

Svoje poglede je izložio u spisima *Faṣl al-maqāl* i *Kašf al-manāhiğ*. Prvo njegovo načelo glasi da se filozofija mora slagati sa religijom. To je aksiom sve arapske skolastike. Postoje, u neku ruku, dvije istine ili, tako reći, dvije objave: filozofska istina i religiozna istina, koje se, obje, moraju slagati. Filozofi su, u svojoj vrsti, poslanici, koji se u prvom redu obraćaju učenjacima. Njihovo poučavanje ne smije proturječiti učenju poslanika u pravom smislu, koji se posebice obraćaju narodu, oni, štoviše, moraju istu istinu izraziti u višem, manje materijalnom obliku.

U religiji se mora razlikovati doslovni smisao i objašnjenje vjerskog učenja. Ako u *Kur'anu* postoji neko mjesto, za koje se čini da proturječi rezultatima filozofije, mora se smatrati da to mjesto, u osnovi uzeto, ima drugi nego vidljivi smisao, te tražiti pravi smisao. Držati se doslovnog smisla, dužnost je mnoštva; tražiti pravo tumačenje, obrnuto, zadaća je učenjaka. Mitove i slikovite prikaze mora narod prihvatiti tako kako mu ih Objava nudi; filozof, ipak, ima pravo izvlačiti iz njih tumačenjem u njima skriveni dublji i čišći smisao. Konačno, učenjaci bi trebali zapamtiti kao praktično pravilo da svoja tumačenja ne saopćavaju narodu.

Ibn Rušd je razlagao, kako se religija mora poučavati prema duhovnom stanju slušatelja. On razlikuje, u pogledu duhovnih darovitosti, tri klase ljudi: prva i najbrojnija obuhvaća one koji vjeruju na temelju izlaganja božanske riječi i gotovo su prijemljivi samo za govorničke efekte. U drugu klasu spadaju oni čije se vjerovanje oslanja na dokazne razloge, ali samo na takve, koji proizlaze iz načela koja su prihvaćena i koja nisu podvrgnuta kritici. Treća, malobrojna klasa, naposljetku, sastoji se od takvih koji vjeruju samo po dokazima, koji se temelje na povezanosti pretpostavki koje su utvrđene.

Ibn Rušd je izvršio veliki i značajan utjecaj na misaonost svoga doba i kasnije, istina više na Zapadu nego na Istoku. Njegova djela su se naveliko prevodila, proučavala, dopunjavala i pobijala.

IBN SINA (a. *Abū 'Alī al-Ḥusayn ibn 'Abd Allāh ibn Sīnā*), latinski: Avicenna, važi stoljećima i, dijelom, još i danas na islamskom Istoku kao knez sve znanosti, *al-šayḫ, ar-ra'īs*. Njegov životopis, očuvan za nas kod Ibn Abi Usajbije, bio je, na temelju vlastitih zabilješki, obrađen od njegovog učenika Abu Ubajda al-Džuzdžanija. Po tome je on rođen god. 980. u Afšani u blizini Buhare. Njegov otac, naime, bio se preselio iz Balha u Buharu, imenovan je za upravljača grada Harmaite i oženio se u Afšani. Nakon rođenja dva dječaka, ponovo se nastanio u Buhari, gdje su oni dobili odgoj. Sve do desete godine Ibn Sina je imao učitelja za *Kur'an* i *edeb*. Od ismailitskih propagandista, koji su u kući njegovog oca nailazili na prijem, uveden je u svjetovnu znanost, ali njihova razmišljanja o duši i umu nisu najprije ostavila na njega dubok dojam. Nakon izučavanja *fikha*, bio je od Abu Abdalaha an-Natilija poučen u logici, geometriji i zvjezdoznanstvu. Ali tjelesno i duhovno rano sazreli učenik uskoro je premašio svoga učitelja i na svoju ruku nastavio izučavati fiziku, metafiziku i medicinu. Za razumijevanje medicine pomogla mu je vlastita praksa, ali mu je metafizika bila jasna tek po proučavanju nekog al-Farabijevog spisa. Za njegovu filozofsku izgradnju bilo je odlučujuće što su logičko-metafizička al-Farabijeva umovanja, koja su se naslanjala na novoplatonske komentare i parafraze aristotelskih spisa, dala novi pravac njegovom mišljenju. On je tada bio 16 ili 17 godina star.

U isto doba je čudo od djeteta imalo sreću da je liječilo sultana Buhare Nuha ibn Mansura, te zbog toga imalo pristup njegovoj knjižnici. S brzom snagom shvaćanja i čudesnim pamćenjem obdaren, prisvojio je tu zakratko znanje, koje mu je omogućilo sistematizirati tada poznatu znanost. Od 21 godine djelovao je spisateljski, a njegovo izlaganje je, po pravilu, jasno i pregledno.

Po smrti svoga oca – on tada ima 22 godine – vodio je Ibn Sina nestalan život, bogat radom i užitkom, ali i razočarenjima. U mirna doba, na dvoru u Džurdžanu, Reju, Hama-

danu i Isfahanu, pisao je svoja velika djela, od kojih posebice treba istaknuti filozofsku enciklopediju, *Kitāb aš-šifā'*, i glavno medicinsko djelo, *al-Qānūn fī aṭ-ṭibb;* na putovanjima je napisao izvode iz većih djela i rasprave različitog sadržaja. Čas je bio znanstveno, a čas politički djelatan, no ovo zadnje s malo sretnog ishoda. Značajan je kao sveopći tumač, koji je sustav znanosti utvrdio za naredna stoljeća.

Zadnje godine života proveo je pod zaštitom Ala ad-Daule u Isfahanu. Na njegovom osvajačkom pohodu u Hamadan god. 1037. je usputno obolio i umro u Hamadanu, gdje se i danas pokazuje njegov grob. Djela su mu mnogo čitana, komentirana i prevođena na zapadne jezike. U narodnoj predaji Istoka živi on i dalje kao čarobnjak.

Ibn Sinina učenja, koja i danas još uvijek u teološkim, filozofskim i medicinskim krugovima uživaju, i pored djelomičnog al-Gazalijevog pobijanja, veliki autoritet, ne mogu se ovdje opširno izložiti, nego samo nagovijestiti.

U logici i spoznajnoj teoriji, on se usko nadovezuje na al-Farabija. To važi i u odnosu na pitanje univerzalija, koje, dijelom, ima metafizičko značenje. Neovisno o postojanju mnogih pojedinačnih stvari, opće postoji, uzorito, u duhu Božjem i anđelima (sferični duhovi). Iz duha Božjeg pritječu, mnogostruko posredovano, s jedne strane posebne stvari, a s druge strane ljudski um, u kojem mnoštvo postaje jedinstveni pojam. Više novoplatonski nego aristotelski, pojam je, u prvom redu, shvaćen kao dar nadzemaljskog duha, a manje kao proizvod vlastite djelatnosti apstrahiranja ljudskog uma.

Premda je prikazuje opširno, Ibn Sina, ipak, gleda na logiku samo kao na propedeutiku. Prava filozofija je ili teorijska ili praktična: prva se dijeli na fiziku, matematiku i metafiziku, s njihovim primjenama, druga u etici, ekonomici i politici. Ibn Sina je malo pažnje posvetio praktičnim dijelovima filozofske znanosti. Redoslijed: fizika, matematika, metafizika, znači apstrahiranje od materijalnog koje je napredujuće. Doduše, metafizika se definira kao znanost o svemu postojećem uopće, tako da je problem nematerijalni bitak, a ne izravni predmet te znanosti, ali to problematsko postaje glavna stvar u metafizičkim izvođenjima.

Ibn Sinina fizika je, u svemu, određena zalihom aristotelske predaje; pa ipak se i tu pokazuju novoplatonski utjecaji. Tako posebice u učenju da na zemaljsko zbivanje utječu zvijezde ne svojom toplinom, nego posredovanjem svjetlosti. Novoplatonska su i umovanja o umu, u kojima se odvija njegova inače tanano izrađena psihologija.

Ponajviše je Ibn Sina djelovao svojom medicinom, na Zapadu do 17. st., a danas još na Istoku. On je arapski Galen.

Ibn Sinina parafraza aristotelske metafizike (matematika se ovdje ostavlja po strani) sadrži, pored novoplatonskih elemenata, pokušaj posredovanja u pravcu islamske teologije. Dualizam duha i tvari (ili stvarnost i mogućnost), Boga i svijeta ističe se kod njega oštrije nego kod al-Farabija, a učenje o besmrtnosti individualnih duša jasnije se izražava. Tvar je on određivao kao mogući bitak ili čisto pasivnu mogućnost, a stvaranje se sastojalo u tome da joj se kao po biti mogućoj podarivala zbiljska egzistencija. Samo u božanstvu su bit i bitak jedno, a u izvanbožanskom pristupa egzistencija biti. Prilagođavajući teološkoj jezičnoj upotrebi, naziva on stvaranjem podarivanje zbiljske egzistencije, ali je to vječito stvaranje. Bog, apsolutno nužni i jedinstveni bitak, je i nužni uzrok, koji od vječnosti mora djelovati, a čiji je učinak, svijet, time vječan. Po sebi je ovaj moguć (kontingentan), no sa strane božanskog uzroka je nužan. Od kontingencije tog istodobno mogućeg i nužnog bića, Ibn Sina, onda, razlikuje kontingenciju sveg zemaljskog zbivanja, koje se odvija u vremenu: sublunarni svijet je svijet mogućnosti.

Posebice je metafizičko učenje o duši ponukalo Ibn Sinu na mistička razmatranja, dijelom u pjesničkom obliku. Izvanjska nužda ga je jednoć odvela i među mistike. Tako je mogla i unutrašnja potreba učiniti da on progovori jezikom mistike. Ali je istina da mistika kruniše njegov sustav, ali ga ne nosi niti podržava.

IBN TAJMIJA (a. *Taqī ad-dīn Abu-'l-'Abbās Aḥmad ibn 'Abd al-ḥalīm ibn 'Abd as-salām ibn 'Abd Allāh ibn Muḥammad ibn Taymiyya al-Ḥarrānī al-Ḥanbalī*), arapski teolog i pravnik, rođen u ponedjeljak, 22. januara 1263. g. u Haranu. Bježeći od mongolske sile, njegov se otac sklonio s porodicom u Damask sredinom 1268. g. U sirijskoj prijestolnici mladi Ahmed se posvetio izučavanju islamskih znanosti, te je pratio predavanja svoga oca, kao i ona Zejn ad-dīna Ahmeda ibn Abd ad-daima al-Mukadasija, Nedžm ad-dina ibn Asakira, Zejnebe bint Meki i drugih.

Studije je završio prije dvadesete godine, a po očevoj smrti (1282) zamijenio ga je kao profesor hanbalitskog prava. Svakog je petka *ex cathedra* izlagao *Kur'an*. Kako je izvrsno poznavao kur'ansko učenje, Hadis, pravo, teologiju, itd., branio je zdravu predaju ranog islamskog razdoblja argumentima koji su dotada bili nepoznati, iako su se temeljili na *Kur'anu* i Hadisu; njegova mu je polemička sloboda, međutim, pribavila mnoštvo neprijatelja među pobornicima drugih pravovjernih škola. God. 1292. pošao je na hodočašće u Meku. U Kairu je 1299. dao odgovor na pitanje o Božjim svojstvima poslano iz Hame u Siriji; taj se odgovor nije dopao šafiitskim znalcima, te su okrenuli javno mišljenje protiv njega, što će ga stajati profesorskog mjesta. Ipak su ga još iste godine postavili da zagovara sveti rat protiv Mongola, a s istim je ciljem naredne godine pošao i u Kairo. U tom je svojstvu prisustvovao pobjedi nad Mongolima u Šakhabu blizu Damaska. 1305. god. vodio je borbu protiv ljudi iz Džebel Kesrevana u Siriji, među kojima su bili i ismailiti, nusajriti, hakimiti, koji su vjerovali u nepogrešivost Alija ibn Abi Taliba, dok su Drugove smatrali nevjernicima, te koji nisu ni molili ni postili; godine 1306–1307. pođe u Kairo zajedno sa šafiitskim kadijom; tu je, nakon pet sastanaka vijeća sudaca i odličnika u sultanovom kabinetu za prijem, bio optužen zbog antropomorfizma i osuđen zajedno sa dva brata na zatvor u tvrđavi, gdje je proveo godinu i po dana života; 1308. godine ponovo je ispitivan u vezi s djelom što ga bijaše napisao protiv itihadita, ali dokazi koje je podnio odmah su razoružali njegove neprijatelje. Dopušteno mu je vratiti se u Damask, ali je već nakon prvog konaka vraćen nazad u Kairo, te zbog političkih razloga ponovo bačen u tamnicu, ovaj put u kadijinu, u kojoj je proveo godinu i po dana, koristeći vrijeme da zatvorenike poučava islamskim načelima. Nakon nekoliko dana provedenih na slobodi, zatvoren je u tvrđavu u Aleksandriji, gdje je proveo daljnjih osam mjeseci. Vratio se u Kairo, gdje je postao profesor na školi koju je osnovao Sultan an-Nasir, premda je odbio

ovome dati *fetvu* koja bi mu dopustila da se osveti svojim neprijateljima.

Februara 1313. ovlašten je da prati vojsku koja je kretala za Siriju, te se nakon odsustva od sedam godina i sedam sedmica vratio preko Jeruzalema u Damask. Tu je preuzeo profesorske dužnosti. U avgustu 1318. godine sultan mu je zabranio da daje *fetvu* za zakletve o razvodu (npr. u slučaju kada muž »otpušta« ženu prisegom da je nešto učinila ili nije učinila); o tom je pitanju on sebi više puta dopustio slobodu koju nisu dozvoljavali pravnici iz ostale tri pravovjerne škole, koji smatraju da, ako netko tako prisegne, iako je obavezan ispuniti ugovor, ipak ga slijedi kazna prema nahođenju sudaca.

Kako je odbio izvršiti tu naredbu, osuđen je na zatvor u tvrđavi u Damasku, avgusta 1320. g. Nakon pet mjeseci i osamnaest dana ponovo se našao na slobodi. Ponovo se latio ranijih djelatnosti, dok ga nisu neprijatelji po sultanovoj naredbi još jednoć zatvorili (jula 1326) u tvrđavu u Damasku, a razlog je bila *fetva* o posjećivanju grobova svetaca i poslanika koju bijaše izdao godine 1310. Bila mu je dodijeljena soba u kojoj se, uz bratovu pomoć, dao na pisanje komentara *Kur'ana,* zatim pamfleta protiv svojih klevetnika te čitavih svezaka o pitanjima zbog kojih je čamio u zatvoru. Ali kad su njegovi neprijatelji saznali da piše takva djela, bile su mu oduzete knjige, papir i tinta. To je za njega bio strašan udarac, pa, iako je tražio utjehu u molitvi i učenju (recitiranju) *Kur'ana,* ipak se razbolio i nakon dvadeset dana umro, u noći od nedjelje na ponedjeljak 26–27. septembra 1328. Narod Damaska, koji ga je jako cijenio, priredio mu je sjajan pokop; smatra se da je pokopu na sufijskom groblju prisustvovalo 200.000 muškaraca i 15.000 žena. Posmrtni govor sastavio mu je Ibn al-Vardi.

Iako je pripadao hanbalitskoj školi, Ibn Tajmija se nije slijepo povodio za njezinim mišljenjima, već je sebe smatrao *mudžtehidom* u *mezhebu.* Njegov životopisac Mer'i navodi niz neslaganja Ibn Tajmije s *taqlīdom,* pa čak i sa *idžmom.* U većini djela on slijedi, po vlastitom mišljenju, slovo *Kur'ana* i Hadisa, ali ne smatra da je pogrešno upotrijebiti *kijas,* tj. razmišljanje po sličnosti, kada su u pitanju njegovi polemički spisi.

Budući da je bio žestoki protivnik novotarija *(bid'a),* okomio se na štovanje svetaca i hodočašće grobovima; zar nije Poslanik rekao: »Putovati treba samo u tri džamije: svetu džamiju u Meki, onu u Jeruzalemu i moju džamiju«. Čak i putovanje, kojem je jedina svrha posjet Poslanikovom grobu, već je čin neposluha. S druge pak strane, on je, slijedeći mišljenje aš-Šabija i Ibrahima an-Nehaija, smatrao da je posjet grobu nekog muslimana nezakonit jedino ako treba radi njega putovati i ako se obavlja na neki stalni dan. Uz ta ograničenja, on je čak držao da ti posjeti predstavljaju tradicionalnu dužnost.

Okorjeli antropomorfist, Ibn Tajmija doslovno je tumačio sve odlomke *Kur'ana* i predaja koji govore o Božanstvu. On je bio do te mjere prožet takvim shvaćanjem da je jedanput s minbera džamije u Damasku rekao: »Bog silazi s nebesa na zemlju upravo onako kako ja sada silazim dolje« – i on side niz stepenice minbera.

I riječju i perom borio se protiv svih islamskih sekti: haridžita, murdžita, rafidita, kadarita, mutazilita, džehmita, keramita, ašarita i dr. Po njegovim riječima, učenje al-Ašarija samo je spoj gledišta džehmita, nedžarita, dirarita, itd. Osobito je nalazio zamjerke al-Ašarijevom učenju o predodređenju *(qadar),* o božanskim atributima *(asmā')* i sudovima *(aḥkām),* o izvršenju prijetnji, itd.

U mnogim je mišljenjima izrazio neslaganje s vodećim pravnicima. Na primjer: 1) odbacio je praksu *taḥlīla,* po kojoj je muž mogao oženiti ženu koju je triput rastavio, nakon što se ova, u međuvremenu, udala za čovjeka koji će se složiti da je se odmah odreče; 2) odbacivanje žene nije punovrijedno, ukoliko do njega dođe za vrijeme mjesečnog pranja; 3) dozvoljava se naplata porezâ koji nisu predviđeni božanskim pravom, a onaj tko ih plati oslabađa se *zekata;* 4) zastupati mišljenje suprotno *idžmi* ne znači nevjernost i bezboštvo.

Usuđivao se napadati ljude, čija su slava i autoritet bili priznati u islamskom svijetu: s minbera džamije al-Džebel u as-Salihiji izjavio je da je Omar ibn al-Hatab počinio mnoge greške. Izjavio je, također, da je Ali ibn Abi Talib napravio tri stotine grešaka. Žestoko je napadao al-Gazalija, Muhji-'d-dīna Ibn Arabija, Umara ibn al-Farida i sufije općenito. Što se tiče Gazalija, napao je njegove filozofske poglede izložene u djelu *Munqiḏ min aḍ-ḍalāl,* te u djelu *Iḥyā',* koje sadrži veći broj nepravih hadisa. »Sufije i *mutakallimūn* iz iste su doline«, izjavio je on. Ibn Tajmija je s velikom žestinom napao grčku filozofiju i njezine muslimanske predstavnike, posebno Ibn Sinu i Ibn Sebina.

Kako je Islam poslan da zamijeni judaizam i kršćanstvo, razumljivo je da će Ibn Tajmija napasti i jedno i drugo. Optužio je Židove i kršćane da su promijenili značenje izvjesnog broja riječi u svojim svetim knjigama, a pisao je i pamflete protiv održavanja i gradnje sinagoga i, posebice, crkava.

Islamski učenjaci ne slažu se u pogledu Ibn Tajmijine pravovjernosti. Među onima koji ga smatraju, u najmanju ruku, krivovjernim, navode se ova imena: Ibn Batuta, Ibn Hadžar al-Hejtemi, Taki ad-din as-Subki i njegov sin Abdelvehab, Iz ad-din Ibn Džemaa, Abu Hajan az-Zahiri al--Andalusi, itd. Više je, međutim, onih koji ga hvale nego onih koji ga kude: njegov učenik Ibn Kajim al-Džavzija, ad-Dahabi, Ibn Kudama, as-Sarsari as-Sufi, Ibn al-Vardi, Ibrahim al-Kurani, Ali al-Kari al-Herevi, Mahmud al-Alusi, itd. Ove razlike u ocjeni Ibn Tajmije protežu se sve do današnjeg dana: Jusuf an-Nebhani nimalo ga ne štedi u svome djelu *Šawāhid...,* ali njegova mišljenja pobija Abu Meali aš-Šafii as-Selami u djelu *Ġāyat...*

Poznato nam je da je utemeljitelj vahabizma bio povezan sa hanbalitskim učenjacima iz Damaska, te da se koristio njihovim radovima, posebno onima Ibn Tajmije i njegovog učenika Ibn Kajima al-Džavzije. Principi novog učenja su upravo oni za koje se borio veliki hanbalitski teolog (usp. *VAHABITI*) čitavog života. I egipatska reformistička stranka Muhameda Abduha duboko je štovala djela Ibn Tajmije.

IBRĀHĪM, biblijski Abraham, bijaše, prema *Kur'anu* (sura VI,74), sin Azera. Rođen je 1263. god. nakon Potopa ili 3337. god. nakon stvaranja svijeta. Ibrahim odmah započinje sa svojom misijom zagovaranja svetog rata protiv kralja

Nemruda. Njegova se majka Uša morala skloniti u neku pećinu u Kusi (*Kūṯā*), gdje je on ugledao svjetlo dana. Teški snovi naveli su Nemruda da naloži nadzirati trudnice i ubijati njihove tek rođene sinove. Ubojice su posjetile Ibrahimovu majku da je pregledaju prije nego nastupe porođajni trudovi. Pregledali su je s desne strane, a dijete se skrilo na lijevoj; kada su je pregledavali s lijeva, dijete se sklonilo na desnu stranu, te su tako morali otići ne obavivši posla. Priča u *Sefer hayyāšāru* (odio o Noju), prema kojoj je Terahu naređeno da preda Abrahama da bude ubijen, a on je, umjesto njega, podmetnuo dijete neke sluškinje, potječe iz islamske predaje. Dok je još bio dijete, dogodilo se da je spoznao Allaha, a to spominje i *Kur'an* (VI,75–79). Kada se, napustivši pećinu, vraćao očevoj kući, pade noć na njega i on ugleda zvijezdu. On reče: »To je moj Bog!« Ali kada je ova zašla, on reče: »Ne volim one što zalaze«! Ugleda Mjesec kako se diže na nebu, pa reče: »To je moj Bog!« Kad je ovaj zašao, reče: »Zaista, ako me Bog ne bude vodio, zabludit ću!« Kada ugleda Sunce kako izlazi, reče: »To je moj Bog! On je najveći«. Kada i ono zađe, on reče: »Narode moj, oslobodih se vašeg idolopoklonstva. Okrećem lice stvoritelju Neba i Zemlje!« itd. Među raznim legendama, što opisuju Ibrahimovo ratovanje s Nemrudom, a koje su ušle u rabinsku književnost, neke, koje se temelje na *Kur'anu* (XXI,58–67), te na *Genesis Rabbā* (odsjek 38), možemo navesti i ovdje. Jednoga dana njegovi suplemenici su otišli iz grada prinijeti žrtvu svojim bogovima. Ibrahim se pretvarao da je bolestan, te je ostao u gradu. Naoružan sjekirom, pođe on u hram bogova u kojem su stolovi bili pretrpani hranom. Reče: »Zašto ne jedete?«, te odsječe sjekirom ruku jednoga, nogu drugoga, a glavu trećeg boga. Stavi sjekiru u ruke najvećem, te pred njega položi razna jela. Kada to ugledaše žitelji grada, na povratku kući optužiše Ibrahima za ta zlodjela. On odgovori: »To je učinio najveći među njima; zapitaj ih ukoliko ti uzmognu odgovoriti«. Oni rekoše: »Ti dobro znaš da oni ne mogu govoriti«. On reče: »Tako, dakle, vi zanemarujete Allaha, a obožavate one koji vam ne mogu ni pomoći niti nauditi. Sram bilo vas i vaših idola!« Baciše ga u živi kreč da ga kazne, ali on izađe neozlijeđen nakon tri ili sedam dana. Nemrud bude potpuno poražen, a Ibrahim i njegovi sljedbenici krenuše za Palestinu, on sada pod imenom Halīl Allāh, »prijatelj Božji«. U Egiptu njegova krasna žena Sara bude odvedena pred Firavna (faraona). Ona izjavi da joj je on brat, kako ne bi zbog nje stradao. Time nije slagala, jer on bijaše njezin brat u vjeri. Kad je Firavn pokuša dodirnuti, ruka mu se oduzme sve dok ne otposla Saru od sebe. U mjestu *Saba'* u Palestini iskopa Ibrahim zdenac bistre vode. Kako su mu mještani dodijavali, morade se odseliti, a tada zdenac presuši. Narod pojuri za njim, moleći ga da se vrati. Ali on odbije, te im dade sedam koza, uputivši ih da ih smjeste blizu zdenca: tada će voda iznova poteći. Ali kada se neka žena, koja je imala mjesečno pranje, napoji na zdencu, voda ponovo presahne. Kada je imao 120 godina, obrezao se. Umro je u dobi od 175 godina, te je pokopan u obiteljskom grobu u Habrunu. Na dan Oživljenja naći će se, odjeven u bijelo, na lijevo od Allaha i predvodit će vjernike u Raj.

IDŽMA (a. *iǧmā'*), doslovno: »slaganje u vezi s nečim«, je jedan od četiri osnova (*uṣūl*) iz kojih se izvodi islamska vjera, a definira se kao suglasnost *mudžtehida* (tj. onih koji imaju pravo da, oslanjajući se na svoje znanje, donose vlastite sudove), nakon Muhammedove smrti, za sva vremena, o svim pitanjima vjere. Budući da tu suglasnost nije donijelo neko vijeće ili sabor, već je donesena instinktivno i automatski, njezino postojanje u svakom času utvrđuje se provjerom, da li je takva suglasnost postignuta nekada u prošlosti; u tom slučaju se svjesno usvaja i naziva *iǧmā'*. Tako je suglasnost postupno utvrđivala sporne tačke; a svaka tako utvrđena tačka postajala je važnom tačkom vjere, a nevjerovanje u nju činom nevjere (*kufr*). Svaka je suglasnost, naime, postajala *huǧǧa* (argument) za svoje i sva iduća vremena. Mogla je biti izražena govorom (*iǧmā' al-qawl*), činom (*iǧmā' al-fi'l*) ili šutnjom koja izražava slaganje (*iǧmā' as-sukūt* ili *at-taqrīr*). Posebno se isključuje mogućnost da bi to značilo suglasnost masa (*al-'awāmm*), a, prema gledištu aš-Šafiija (prije nego što je pošao u Egipat), izjava svakog pojedinog Poslanikovog druga obavezivala je buduće generacije. Kasnije je on odbacio to mišljenje, te je ono dan-danas potpuno napušteno.

Opći princip suglasnosti javljao se u različitim oblicima još od najranijeg razdoblja. Pravni sustav Malika ibn Enesa temelji su uglavnom na suglasnosti Medine, Poslanikovog grada; ta je suglasnost lokalna. Veliko značenje ima suglasnost dvaju gradova-tabora (*amṣār*), Kufe i Basre, s njihovim mnoštvom veterana iz ranijih ratova. Za kasnije je generacije odlučnu ulogu odigrala suglasnost Poslanikovih Drugova. Aš-Šafii je razradio ovaj opći princip u konačni *aṣl.* i dao mu mjesto uz tri ostala. Nadalje, kako su presudne tačke drugi *uṣūli* nejasno zacrtali, počelo se smatrati sasvim sigurnim one tačke koje je zacrtao neki drugi *aṣl.* To se temelji na božanskoj zaštiti od grijeha (*'iṣma*) koju uživaju svi muslimani. U aš-Šafiijevim pravnim knjigama postoji kao normalna tvrdnja: »taj i taj odlomak (*Kur'ana* ili Sune) prije suglasnosti (*qabl al-iǧmā'*) osnova je takvog i takvog pravila«. Dan-danas vahabiti (nasljednici iščezlih zahirita) odbacuju opće važenje ovog načela, te ograničuju suglasnost na onu Drugova. A takve posebne sekte kao što su šiitska i ibaditska su izvan sunitske *idžme.*

Potvrda načela, koju donose vjerski pravnici, vrše se kako je gore naznačeno. Stvarno je njihovo djelovanje još šire. Osnovni stav, koji potječe još od Muhammeda, je ovaj: »Moj se narod neće nikad složiti na pogrešci«; postoje i kur'anski tekstovi koji kude one što idu drugim putem mimo puta vjernika (IV,115, *ġayra sebīli-'l-mu'minīn*), te u II,143: »I tako smo od vas stvorili uravnoteženu zajednicu (*ummatan wasaṭan*). Stoga i u mislima i u djelima toga naroda postoji moć da stvara učenje i pravo, a ne samo da potvrđuje ono što je već i inače utvrđeno. Pomoću *idžme* prihvaćeno je i ono što se ranije smatralo novotarijom (*bid'a*, suprotnost *sunni*) i stoga krivovjernim, te je prevladalo raniju *sunnu.* Tako je štovanje svetaca postalo praktički dijelom islamske *Sune* i, što je najčudnije, u pogledu učenja o nepogrešivosti i bezgrešnosti Muhammedovoj (*'iṣma*), *idžma* je prevagnula nad sasvim jasnim kur'anskim tvrdnjama. Tako *idžma* nije samo utvrdila nesigurne tačke, već je izmijenila neka od najvažnijih i već prihvaćenih učenja. Stoga je danas mnogi, kako u Islamu tako i izvan njega,

smatraju snažnim sredstvom reforme. Oni drže da islamski narodi mogu od Islama napraviti ono što njima odgovara, iako se mišljenja o ovome jako razilaze.

IDŽTIHAD (a. *iǧtihād*), znači truditi se do najvišeg stupnja da se dostigne neki cilj, a u tehničkom smislu znači truditi se maksimalno da se formulira neko mišljenje *(ẓann)* u nekom slučaju *(qaḍiyya)* ili u vezi s nekim pravilom *(ḥukm)* zakona. To se postiže primjenom analogije *(giyās)* na *Kur'an* i Sunu. Tako, u najstarijoj upotrebi, *idžtihad* se poistovjećuje sa *kijasom*, npr. u aš-Šafiija. U odlomku o *idžtihadu*, on kao dokaz najprije navodi suru II,150, te dokazuje da ona podrazumijeva da svatko mora slijediti svoj razum u određivanju smjera *kible*. Za aš-Šafiija je to, dakle, isto što i *rej*, »mišljenje, stav«, a *mudžtehid (muǧtahid)* je netko tko svojim vlastitim snagama dolazi do stava, te je stoga prava suprotnost *muqallidu*, »oponašatelju«, koji, kao što as-Subki kaže, »preuzima tuđe riječi, a da ne zna iz čega izviru«. Prema predaji, koja potječe još od Poslanika, čovjek koji se tako trudi bit će nagrađen čak i ako je njegova odluka kriva; ako je pak ispravna, nagrada će biti dvostruka. Dužnosti i prava *idžtihada* ne uključuju, dakle, nepogrešivost. Njihov je rezultat uvijek *ẓann*, pogrešivo mišljenje. Jedino zajednički *idžtihad* čitavog islamskog svijeta dovodi do *idžme (iǧmāʿ)*, suglasnosti, koja je nepogrešiva. Ovaj široki *idžtihad* uskoro je prešao u posebni *idžtihad* onih koji imaju isključivo pravo stvarati stavove koje će slijediti ostali. O ovom pitanju, a ovisno o slučaju, došlo je do razlikovanja između teologije *(kelam)* i prava *(fikh)*. Čak i dan-danas mnogi teolozi smatraju da *taqlīd* ne daje vjeru koja spašava. Svi su vjerski pravnici, međutim, bili stoljećima *maqallidi* u izvjesnom stupnju. Kada se Islam kasnije osvrnuo na utemeljenje četiriju pravnih škola, pripisao je utemeljiteljima i nekim njihovim suvremenicima *idžtihad* prvog ranga. Ovi su imali pravo razraditi sva pitanja od temelja, koristeći *Kur'an*, Sunu, *qiyās, istiḥsān, istiṣlāḥ, istiṣḥāb*, itd., a bili su *mudžtehidi* u apsolutnom smislu. Kasnije su došli oni koji su igrali istu ulogu u školi i određivali *furūʿ* prema širokim pravnim načelima *(uṣūl)* koje je zacrtao učitelj i prema temeljnim tekstovima *(nuṣūṣ)* koje je on dao. Ako je tako utvrđeno gledište bilo uključeno u *naṣṣ* utemeljitelja škole, onda se ono zvalo *waǧh*. Kasniji i manje značajni bili su oni koji su, poznavanjem ranijih odluka, stekli pravo odgovoriti na posebna pitanja koja bi im netko postavio; ovi su se zvali *muǧtahidūn bi-'l-fatwā*, »po pravnom mišljenju«. Svi su *mudžtehidi* bili u neku ruku *muftije*, davaoci *fetvi*. Ali ovi su bili samo *muftije*. Takvo je bilo formalno i opće prihvaćeno stanje. S vremena na vrijeme javljali su se pojedinci koji su se, potaknuti ambicijom ili kritičkim stavom prema utvrđenim pozicijama, vraćali na ranija značenja *idžtihada*, te sebi prisvajali pravo da iz prvih načela sami izvode svoja osobna mišljenja. Jedan od ovih bijaše i Ibn Tajmija (umro 1328.), pripadnik hanbelitskog mezheba. Drugi je bio as-Sujuti (umro 1505), koji ujedinjuje zahtjev za *idžtihadom* sa zahtjevom da ga se smatra *mudžedidom (muǧaddid)*, tj. obnoviteljem vjere u ovom stoljeću. U svako doba mora postojati barem jedan *mudžtehid*, smatraše on, kao što se u svakoj zemlji mora pojaviti *mudžedid*. Takav je, i to vrlo krivovjeran, bio mogulski car Akbar. U šiitskom Islamu postoje još uvijek apsolutni *mudžtehidi*. To je zato što se oni smatraju glasnogovornicima Skrivenog imama. Stoga je njihov položaj sasvim različit od položaja *uleme* među sunitima. Oni slobodno kritiziraju i nadziru postupke šaha koji je samo *locum tenens* i čuvar reda u prisuću Skrivenog imama, vladara po Božjem pravu. Sunitska *ulema* općenito se smatra vladinim službenicima.

IHLAS (a. *iḫlāṣ*) tj. jasno, nepomućeno držati (činiti), nuditi bez primjese, držati čisto od pridodavanja. U vezi s kur'anskom primjenom izraza *iḫlāṣ ad-dīn li-llāh* (uspor. IV,146; VII,29; X,23; XXXIX,11,14 itd.), tj. Allaha isključivo služiti i štovati, zadobija *iḫlāṣ*, bez daljnjeg (uspor. *Kur'an* II,139), značenje »apsolutna odanost Allahu«, te dolazi, time, u opreku prema *išrāk, širk* (pridruživanje božanskih bića Allahu). Sura CXII, koja naglašava jedinstvo i jednoću Božju, a svako pridruživanje odbacuje, dobilo je ime *sūrat al-iḫlāṣ* (i *sūrat at-tawḥīd*), te se u *ṣalātu* rado recitira.

S razvitkom pojma *širk*, koji obuhvata »svaku vrst Božjeg štovanja koje nije cilj po sebi«, te koje njeguje sebične motive pri obavljanju vjerskih obaveza, ide usporedo, donekle, i razvitak *iḫlāṣa*. Po al-Gazaliju, *iḫlāṣ* samo izražava da netko čini da njegovo djelo proistječe iz jednog jedinog motiva, tako da se, npr., nekome moglo pridodati, da milostinju daje samo u nemjeri da ga ljudi vide. Na jeziku vjerske etike, koja je, posebice, izgrađena u sufijskim krugovima, *iḫlāṣ* se, ipak, posebno odnosi na nastojanje da se bliže dođe Bogu i znači razrješenje ili lišenost tog nastojanja od svake primisli. U tom smislu, on je često u opreci spram pojma *riyā'*, koji uključuje htijenje da se bude viđeno. *Iḫlāṣ* zahtijeva nesebičnost u odnosu na vlastito vjersko djelo (ponašanje) i odbacivanje sebičnog momenta, koji škodi predanosti Bogu. Na najvišem stupnju *iḫlāṣa* mora iščeznuti čak svijest o *iḫlāṣu*, te daleko biti svaki obzir na božansku nagradu na ovom ili onom svijetu.

IHRAM (a. *iḥrām*). Riječ *iḥrām* postala je tehnički izraz za »sveto stanje«; onaj tko se nalazi u tom stanju zove se *muḥrim*. Na primjer, osoba koja posti može se nazvati *muhrimom*. Riječ *ihram* upotrebljava se samo za dva stanja: sveto stanje u kojem netko izvršava *umru* i *hadž*, te stanje posvećenosti za vrijeme molitve *(ṣalāt)*. Riječ se može primijeniti i na odjeću u kojoj se obavlja *hadž* ili *umra*.

1) *Ihram pri velikom ili malom hodočašću*. Po propisu se smatra zaslužnim ako hodočasnik počne s *ihramom* već na početku puta za Meku. Kako je, međutim, to vrlo nezgodno, obično se s *ihramom* započinje kad se približi svetom teritoriju *(ḥaram)*. Hodočasnici koji stižu parobrodom obično počinju s *ihramom* kada stignu u Džedu. Zakonom je propisano nekoliko postaja na kojima se to vrši: Zu-'l-Hulajfa za hodočasnike iz Medine; al-Džuhfa za one iz Sirije i Egipta; Karn al-Menazil za one iz Nedžda; Jelemlen za one iz Jemena; Zat Irk za one iz Iraka. Tkogod prekasno započne sa *ihramom*, morat će kasnije žrtvovati neku životinju za okajanje. Ovi se *mawāqīt* zovu još i *maḥall*, tj. mjesto na kojem počinje *iḫlāl*. Ovo se posljednje zove »glasno zazivanje«, tj. zazivanje *labbayka*. Tako se *iḫlāl* upotrebljava u istom smislu kao i *iḥrām*, te se, na primjer, kaže *aḥalla bi-'l-ḥaǧǧ* u smislu *aḥrama bi-'l-ḥaǧǧ*. Zakon, nadalje, propi-

suje da ljudi, koji žive u području što graniči s tim mjestima, obave *ihram* u svojim kućama, kada je u pitanju izvršavanje *hadža*. Radi *umre* moraju pak ići u jedno od graničnih područja brda; obično se za tu svrhu odabire Tenim *(Tan'īm)*, te ga suvremeni putnici pogrešno nazivaju *al-'Umra*.

Kako se u posvećeno stanje može ući samo ako se odbaci sve što je obredno nečisto, čovjek mora najprije obaviti ceremonije koje su za to potrebne. Obično je to *ġusl;* hodočasnik bojadiše nokte i namirisava se; sve su to ceremonije koje su povezane s egzorcizmom (tjeranjem šejtana). Hodočasnik se često brije, podšiša bradu i odsijeca nokte.

Nosi se posebna vrsta odjeće bez šavova. Sastoji se od dva dijela: plahte koja seže od pupka do koljena *(izār)* i još jedne omotane oko tijela koja djelomično pokriva lijevo rame, leđa i grudi, te se vezuje u čvor na desnoj strani. Ova druga se zove *ridā'*, a po načinu na koji se vezuje *wišāḥ*. Oba dijela odjeće moraju, po pravilu, biti bijela, ali ih se nalazi sa crvenim prugama. I stari su Arapi, kada su se obraćali proročištu, nosili dvodjelnu odjeću, a to su isto činili kasniji isposnici. Bijelo u mnogim vjerama predstavlja svetu boju. U početku nije usvojena, ali kasnije je prihvaćena kao znak posvećenog stanja.

Ihram je, dakle, vrlo stara odjeća i nije nastala sa Islamom. Zabranjeno je i nošenje obuće. Jedino je dozvoljeno nošenje sandala. I taj je običaj starosemitski.

Žene ne moraju nositi nikakvu posebnu odjeću. One se obično umotaju u dugu halju koja seže od glave do pete, a lice, koje bi zapravo trebalo biti otkriveno, prekrivaju nekom vrsti koprene.

Služi se *ṣalāt* od dva *rekata*, a objavljuje se *niyya*. Ova se posljednja može objaviti na tri načina. *Ihram* se može staviti: a) ili za *hadž* ili za *umru;* ovaj se način zove *ifrād* (odvajanje); b) za *umru*, iako se i *hadž* obavlja istodobno; ovo se zove *tamattu' (bi-'l-'umra ilā-'l-ḥağğ)*, tj. *umra* se koristi za *hadž;* c) za *umru* i *hadž* zajedno; ovo se zove *qirān*, tj. spajanje.

U islamskoj književnosti mnogo se pisalo o porijeklu i ocjeni ovih triju vrsta *nije (niyya)*. Četiri pravne škole imaju različite poglede na redoslijed važnosti raznih *nija* s obzirom na zaslužnost svake od njih. Ona nazvana *tamattu'* duguje ime jednom izrazu iz *Kur'ana* (II,196), koji je kasnije postao tehnički izraz. Hodočasnici, koji stignu u Meku prije hadža, pomoću *tamattu'a* osiguravaju se od dugotrajnog suzdržavanja. Čim obave *umru*, oni skinu *ihram*, a stavljaju ga opet tek kad se približi *hadž*. *Tamattu'* je zabranjen onima koji sa sobom vode životinje za žrtvovanje (sura II,196). Izvorno se *umra* vršila u mjesecu redžebu, a neke predaje kazuju da je *umra* prije *hadža* bila nezamisliva u predislamskim vremenima.

Kad netko objavi *niju*, počinje zazivanje *labbayka* koje treba što češće ponavljati, a koje prestaje tek nakon brijanja 10. dana mjeseca zulhidže.

Stanje posvećenosti nameće neke obaveze uzdržavanja; npr. od spolnog odnosa, prolijevanja krvi, lova i vađenja plodova iz zemlje, kao i od brige za ličnu čistoću.

Pričalo se da su predislamski hodočasnici i Muhammed mazali kosu nečim kada su bili u *ihramu* kako bi lakše podnosili to prljavo stanje. Smisao svih tih običaja, uključujući i brijanje početkom razdoblja posvećenosti, je, vjerojatno, taj da se sve što raste iz tijela u posvećenom stanju posvećuje cilju tog stanja. Na kraju tog razdoblja, u većini slučajeva mogla se ponuditi i kosa kao žrtva. Možda je igralo ulogu i nastojanje da se sebe učini neprepoznatljivim.

Muhrim nije obavezan postiti. Ali postoje brojne predaje koje daju odgovor na ovo pitanje, neke potvrdan, a neke niječan. Možda je u stara vremena ovaj isposnički običaj bio povezan s drugim sličnim običajima.

Kad čovjek iz svoga *mīqāta* stigne u Meku, on obavlja *ṭawāf* i *sa'y*, katkad pije vodu iz Zemzema, te se i brije, ukoliko se *ihram* usvaja samo radi *umre*. Ali ako se usvaja radi *hadža*, ne brije se niti se šiša sve do 10. dana mjeseca zulhidže u Mini, nakon završetka svečanosti *hadža* u pravom smislu riječi. Tada hodočasnik mora ponovo obući svoje svakodnevno odijelo. Ali obično se oblači nova odjeća. Propisan je još jedan *tawāf* u Meki, a mnogi hodočasnici navlače običnu odjeću tek nakon ove svečanosti. Konačno na rastanku od svetoga grada treba obaviti oproštajnu *umru*. U tu svrhu hodočasnik ide u Tenim, gdje obavlja molitvu od dva rekata, te se vraća u Meku da tu obavi *tawāf* i *sa'y*.

2) *Posvećeno stanje za vrijeme ṣalāta*. U ovo stanje jedino se može ući ako je čovjek obredno čist i propisno odjeven, te ako stane iza *sutre*. Ovo se stanje najavljuje *takbīrom*, koji se još zove *takbīr al-iḥrām*. Tada počinju svečanosti *ṣalāta* u pravom smislu, a one se mogu obavljati jedino u ovom posvećenom stanju. Treba izbjegavati sve što može narušiti to stanje, a to su: svaki suvišni pokret i svaka suvišna riječ. Pravnici posebno ističu pozdravljanje, kihanje, kašljanje, smijanje, sve što je u vezi sa spolnim životom i probavom. Sve su to radnje koje su izvorno smatrane đavolskim ili životinjskim. Često se drži do ideje da su za vrijeme *ihrama* prisutni anđeli.

Posvećeno stanje završava sa dva *taslīma*, što znači pozdravnim formulama koje se izgovaraju okrećući glavu na desno, pa na lijevo. Cilj prvoga je, kako neki pravnici smatraju, napuštanje posvećenog stanja i pozdrav prisutnima; drugi je samo pozdrav prisutnima. Tko su ti prisutni, pitanje je na koje se odgovara na više načina: neki smatraju da su to anđeli koji se prizivaju pomoću *takbīrat al-iḥram*, a otpuštaju pomoću *taslīmat al-iḥlāl* (formula kojom se vraća u svjetovno stanje).

Prijelaz iz posvećenog u svjetovno stanje opasan je zbog đavolskih utjecaja. Ovi se otklanjaju takozvanim *qunūtom*.

IKTA (a. *iqṭā'*), označava: 1) čin davanja zemlje, koja nije privatna, za porez na zemlju ili desetinu; 2) čin davanja prinosa zemlje kao naknade ili jamstva plaćanja sa strane fiska. Kao *ikta* važi: 1) dodjela lena – cijele pokrajine namjesniku (npr. dodjela Ibn Tulunu Egipta za danak halifi, jednako kao prepuštanje nekih oranica za desetinu ili porez na zemlju, odnosno za zakup ili kasnije u *harač (ḫarāğ)* pretvorenu glavarinu; 2) doznaka na rentu s nekog komada zemlje kao plaće ili mirovine. Pojam *ikte* se, onda, proširio, te se koristio u smislu zakupljivanja poreza, carina na granicama, davanja od rijeka i kanala. Kasnije je *ikta* dobila, posebice, značenje »vojnog lena«. Al-Maverdi je teoretski izložio određenja *ikte;* on razlikuje odmah između davanja posjeda i prinosa, te istražuje pod kojim je uvjetima zemlja sposobna u smislu *ikte*.

Radi se o tri vrste zemlje. 1) *Mawāt* (ugar). Najprije ugar, bez tragova obradbe i bez vlasnika. *Muqṭa'* (podanik, kojem se zemlja daje pod određenim uvjetima) preuzima obavezu da je učini obradivom, za što je tri godine oslobođen plaćanja. (Tada plaća on zakupninu, čija je visina određena dražbom; često se, ipak, zemlje podijele po određenoj zakupnoj tarifi, koja se ne može povećati.) Ako je ne učini obradivom, može mu se, po proteku tri godine, oduzeti, ako ne navede temeljite razloge za njezino ustupanje. Inače pridržava zemlju u nasljedni zakup, s pravom da je otuđi, dakle donekle u posjedu, uz obavezu da plaća neki iznos. Pod tu kategoriju spada i ranije obrađivana zemlja, a onda važi isti propis, ako je bila u Džahiliji (tj. dobu prije Muhammeda). Ako je obrađivana u islamsko doba, praksa je nejednaka.

2) Kada se radi o obrađivanoj zemlji u privatnom posjedu, ona može biti dana samo u posjed, ako se nalazila na neprijateljskoj zemlji, ali se prije toga osvoji, te je već kao *ikta* nekome obećana. *Mukta* stječe *iktom* pravo prvenstva, po uspješnom osvajanju, ako, npr., zbog daljnjeg putovanja posjednika uopće dođe do podarivanja. Osvojena zemlja, koja nije u privatnom posjedu, npr. dobra nekadašnjeg vladara ili zemlje žitelja koji su napustili kraj, dijelom su pričuvane za *bayt al-māl* (uprava fiska), a ova se može dati samo uz zakup, no nikada ne postaje posjed. Nepričuvani dijelovi su zemlje *harača* (tj. obavezne na zemljišni porez); ili pripadaju kategoriji *faj* (plijenu) i učinjene su nepokretnim, a tada su također samo zakupljive i ne mogu doći u posjed *mukte* ili su ostale u privatnom posjedu (nekog nemuslimana), a onda njihovo davanje nije moguće, te *harač*, koji počiva na njima, zastupa glavarina *(džizja)*. Zemljama, koje pripadaju državi jer posjednik nema nasljednika, treba upravljati kao zakladama. Neki pravnici su mišljenja da država može s njima slobodno raspolagati; u tom slučaju, one su zakupljive, po jednima – samo uz zakup, a po drugima – kao posjed.

Što se tiče *ikte* prinosa sa zemlje, ona postoji samo umjesto naknade i jamstva za plaćanja, koje fisk treba učiniti podanicama; stoga se sumu, koju država dotičnima treba platiti, mora utvrditi, ako ona, umjesto novca, želi dati neki zemljišni prinos.

Ikta desetine: prijemi desetine određeni su za *zekat* (porez za siromašne); stoga se oni ne mogu dati, jer su zahtjevi za *zekatom* u pojedinim slučajevima određeni tek pri plaćanju, a *ušr* se plaća krajem godine, tako da se ti rokovi ne podudaraju.

Ikta harača: prinos *harača* ne može se, iz rečenih razloga, dati kao naknada za pravo na *zekat*. A iz istog razloga, službenici s osobitim nalogom, koji nemaju čvrstu plaću ili su zaposleni na određeno vrijeme, ne mogu dobiti prinos *harača* kao *iktu*. Obrnuto, *ikta harača* rado se davala pripadnicima vojske umjesto određene plaće, jer je u tom slučaju lak obračun.

Ako *mukta* ostaje do kraja u aktivnoj službi, dobija, naravno, rentu; umre li, ona se vraća državi. Njegovi nasljednici dobivaju potporu iz drugog fonda; ako je invalid, to on uređuje svoj užitak na renti prema lokalnoj praksi, prema tome da li plaća dalje teče ili prispijeva invalidska potpora, koja se uzima iz drugih fondova. *Ikta* nije moguća doživotno sa pravom nasljedstva, budući da se krši financijsko vrhovništvo države oduzimanjem slobodnog raspolaganja. *Ikta* je doživotno bez prava nasljedstva moguća samo onda, kada se, po lokalnoj praksi, kod invalidnosti plaća i dalje plaća nesmanjeno.

U al-Maverdija nedostaje *ikta* zemlje muslimanu kao zemlje *ušra*. Zna se da je ta vrsta *ikte* u islamskim zemljama bila uobičajena. Al-Maverdi ukazuje na to da je *ikta harača* posebno pogodna za pripadnike vojske. I, u stvari, iz toga se razvilo vojno leno; davalo se vojnicima i emirima zakupne prinose, bilo kao jamstvo za plaću, bilo kao jedan dio same plaće. Kako su se zakupni prinosi sve neredovitije ugovarali, postupno su im se davale same zemlje. To stanje je trajalo otprilike 130 godina, od doba Bujida do vladavine sultana Melik-šaha (1072–1092) pod upravom njegovog vezira Nizamulmulka. Ovaj je zemlje dijelio trupama kao lena i odredio ih je njima kao rente i prihode. Seldžuci su uveli i jednu novinu utoliko, ukoliko su lena učinili nasljednim za vojnu obavezu. To se objašnjava najbolje time da su oni, kao prodirući nomadi, imali interesa na tome da što je moguće više svojih imaju kao vojnike. Oni su time smatrali da sebi osiguravaju posebno odanu vojsku. (Al-Makrizi navodi iz tog doba izjavu nekog najamnika iz seldžučke vojske koja se odnosi na to: »Leno nam pripada, ono je naš posjed, mi ga prenosimo na našu djecu, od oca na sina i mi za to umiremo«.) Tako je ostalo i pod Ejubidima. Sustav nasljeđivanja lena za vojnu službu postoji kod Mongola. Drugačije je bilo u doba Mameluka; cijelo područje vlastelinstva, bez obzira na privatno vlasništvo, vakufske zemlje, ugar i pustare, je lenski posjed sultana; ono je od sultana Kalauna (1279–1290) podijeljeno na 24 dijela; 4 dijela su za sultana *(ḫāṣṣ)*, od kojih on plaća svoju tjelesnu stražu, 10 za emire, 10 za plaćenike, pa ipak emiri dobijaju dijelom lena za plaćenike. Bilo je dakako, tokom vremena, velikih zloupotreba i prigrabljivanja vojničkih lena od strane sultana. Kada je Selim I god. 1516. osvojio Siriju i Egipat, on je te zemlje nanovo uveo u katastar, te krunska dobra i lena podijelio po osmanskim načelima. Kao i inače u Osmanskom Carstvu, i ovdje se postupno uvela nasljednost; tek je Muhamed Ali postupno oduzeo Mamelucima i nosiocima malih lena njihova lena i uveo čistu plaću u vojsci. Turski sultani upotrijebili su dio osvojenog područja kao vlasništvo, a podarili su porezni prinos cijelih okružja *(liva)* svojim velikašima na doživotno korišćenje. Tako lenom obdaren upravljač dobijao je, dakle, zemljišni porez i druga davanja, a on je, sa svoje strane, davao, prema veličini svoga lena, određen broj vojnika, kasnije je plaćao sam određeni danak Porti. Tako je došlo do toga da su, često, velike paše, naspram Visoke porte, bile gotovo neovisne. Manja lena su se, prema svojoj veličini, zvala *ziamet* (zeamet) – od a. *za'īm, »vojskovođa«* – i *timar;* prema veličini njihovog šićara određivao se broj vojnika koje je trebalo dati. Bila su nasljedna i dijelila su se, po određenim načelima, među sinove ili nasljednike lenskog posjednika za vojnu službu. Može se reći da se cijelo carstvo sastojalo od vojnih lena. To stanje, koje je, tokom vremena, svojom decentralizacijom dovelo do slabljenja turskog carstva, postupno je pomoću reformnog zakonodavstva *(Tanzimat)*, koje je Mahmud II (1808–1839) pripremio, ukinuo sultan Abdelmedžid; konačno uređenje uslijedilo je god. 1856. zakonom o zemljišnom posjedu.

ILHANIDI, mongolska dinastija, koja je u 13. i 14. st. vladala u Perziji. Utemeljitelj dinastije, Hulagu, uzeo je kasnije titulu *Il-han (Īl-ḫān)*. Njegov brat Mongke, veliki han, poslao ga je protiv Perzije i halife. God. 1258. on je osvojio Bagdad, no nije mogao mamelučku Siriju potpuno staviti pod svoju vlast. Njegov brat Abaka, koji je s njim došao u Perziju, bio je po njegovoj smrti izabran za vladara i nastavio je borbu protiv Mameluka, pa ipak bez uspjeha. Njegovi pokušaji da stupi u savez sa kršćanskim Zapadom protiv njih nisu urodili plodom. Ali su kavkaski narodi mogli biti pokoreni. Uprkos razračunavanju sa Čagatajem, polučeni su uspjesi i na istoku carstva. Slijedio mu je Teguder (ili muslimanskim imenom Ahmed). Četvrti vladar Ilhanida, Argun, morao mu se najprije zakleti na vjernost, no ipak se kasnije dočepao vlasti i ubio Ahmeda. Politiku svoga oca Abake, stupiti u savez s kršćanskim zemljama, slijedio je i on, a da ipak toj akciji nije dao vojnu snagu. Umro je 1291. god., a naslijedio ga je brat Gajhatu. S njegovom vladavinom započinje potpomaganje muslimana. Poslovi oko oporezivanja pod njegovom vladavinom su pretrpjeli teške štete. Stoga, da bi savladao financijsku krizu, pokušao je on, po kineskom uzoru, uvesti papirni novac, što je krizu, dakako, samo još zaoštrilo. Iz tog razloga je 1295. god. Bajdu, Hulaguov unuk, skinuo vladara s prijestola i dao ga ubiti. Ali on sam je uspio samo kratko vladati, jer je Gazan nadolazio iz Horasana da osveti Gajhatuovu smrt, što mu je nakon kraćeg vremena i uspjelo. Gazan, Argunov sin, prešao je tokom tih borbi na Islam. Pod njegovom vladavinom, Islam je priznat za državnu vjeru. Posebnu pažnju posvetio je financijama zemlje. Red je mogao održati strogim unutrašnje-političkim mjerama. On je uveliko unaprijedio sve znanosti. Sam je bio učenjak i izgleda da je vladao s više jezika. Pomoću vezira Rašidudina *(Rašīd ad-dīn)* dao je napisati povijest svoga naroda. U vanjskoj politici bio je on manje uspješan. Šiitsko učenje, koje je pod njegovim nasljednikom Oldžajtuom uzdignuto do državne vjere, ponovo je pod Abu Saidom napušteno. Bijaše to zadnji vladar ove dinastije. Budući da nije ostavio potomke, carstvo su zastupali pripadnici sporednih linija, te stoga nije moglo preživjeti. Pod njegovom vladavinom došlo je do mirovnog ugovora s Egiptom, te uspješnih vojnih pohoda protiv Kavkaza. I u Maloj Aziji vlast je bila ponovo učvršćena. Umro je 1335. god.

ILM *('ilm)*, na arapskom jeziku je riječ koja označava »znanje« u najširem smislu. U rječnicima se često izjednačuje sa riječima *ma'rifa* i *šu'ūr*, ali u upotrebi se te riječi znatno razlikuju. Glagol može imati jedan ili dva objekta, budući da označuje znanje o nekoj stvari ili tvrdnji. Ali *ma'rifa* znači »spoznati iskustvom ili razmišljanjem«, te pretpostavlja prethodno neznanje. Stoga se ne može upotrijebiti da se označi Allahovo znanje. Pa ipak su neki to sporili na osnovu dokaza da je taj izraz stvarno upotrijebljen kada je bila riječ o Allahu. *Šu'ūr* znači »opažanje«, posebno pojedinosti; *šā'ir* je »onaj tko opaža«, »osjeća«, dakle pjesnik. Goldziher je spomenuo još jednu distinkciju. *'Ilm* je, u početku, značio znanje određenih stvari *(Kur'an, tafsīr, aḥkām)*, a *fikh* je bio neovisno korišćenje inteligencijom. Tako je *faqīh* (mn. *fuqahā'*) bio onaj tko je tako inteligentan, ali sada se ta riječ počela odnositi na islamskog pravnika nižeg ranga ili na kazuistu, dok se riječ *'ālim* (mn. *'ulamā'*), slijedeći proširenje značenja pojma *'ilm* na »znanost« i *al-'ulūm* na »znanosti«, počela odnositi na učenjaka u najširem smislu riječi, posebno na onog koji se služi intelektualnim postupcima. Protiv ove promjene značenja energično je ustao al-Gazali u djelu *Iḥyā'*, koji je korio, posebice, to da se pohvale, dane u *Kur'anu 'ālimu* pri čemu se misli na Allaha, trebaju sad primijeniti na ove dijalektičare i vjerske pravnike. Ovo je *'ālime*, s druge strane, suprotstavilo pojmu *'ārif: arif* je mistički spoznavatelj koji svoju spoznaju zasniva na neposrednom iskustvu i viziji, ali ipak nije isto što i gnostik.

Kad je *'ilm* postao filozofski pojam, morao se podrvgnuti pod sustav skolastičkih teologa *(mutakallimūn)*. Ovi su mu našli mjesto u Aristotelovom popisu kategorija *(al-ma'qūlāt)*. Tu on predstavlja *'araḍ*, »slučaj« (u smislu u kojem ga koriste stari logičari), jedan od onih što ih karakterizira život, koji dolazi (zajedno sa voljom, moći itd.) u razred modaliteta *nafsa*, niže i požudne duše. Dijeli se na vječni *'ilm (qadīm)* i na onaj koji ima porijeklo, proizvedeni *(ḥadīṯ, muḥdaṯ)*, prema tome da li postoji u Bogu ili u biću; između ova dva nema sličnosti. Proizvedeno znanje je trovrsno: intuitivno *(badīhī)*, nužno *(ḍarūrī)*, dokazano osjetilima i jednodušnom potvrdom *(ḫabar mutawātir)*, izvedeno, tj. deduktivno *(istidlālī)*. Oni skolastičari, koji su razlikovali *'ilm* i *ma'rifa*, prvi su izraz upotrebljavali za univerzalije i složene stvari, a *ma'rifa* za obične i konkretne stvari.

Treba uspostaviti još jedno razlikovanje, ono između *'ilm* i *'amal* (»praksa« u teološkom smislu). Tu je i *'ilm naẓarī*, znanje stvari; s time što ste ih poznali, učinili ste sve. Suprotno tome je *'ilm 'amalī*, znanje vjerskih dužnosti *(al-'ibādāt)*; vaše znanje nije potpuno dok niste poradili i na tom području. Dužnost je svakog muslimana težiti za znanjem; stoga onaj tko zna i postupa prema tom znanju, bilježi dva čina poslušnosti sebi u prilog; ukoliko on ne zna i ne djeluje, bilježi dvostruku neposlušnost, te ako zna a ne postupa po svome znanju, onda znači da je u jednom poslušan, a u drugom neposlušan. To se na kraju svodi na pitanje, što znači sačuvati vjeru *(īmān)*.

Što se tiče opisne klasifikacije svih umijeća i znanosti koje se svode na pisanje *(al-'ulūm al-mudawwana)*, Ibn Haldun se u djelu *Muqaddima* bavi njihovim razvojem i odnosom prema temeljnim životnim činjenicama, više sa povijesnog, nego sa filozofskog stajališta. Postoji temeljno razlikovanje s obzirom na sve znanosti. One se dijele na pohvalne i pokudne *(al-maḥmūda wa-'l-maḏmūma)*, a među pokudnima se nalaze one koje nisu korisne ni za ovaj ni za ovaj svijet. Osnova za to je često citirana predaja: »U ljepotu čovjekovog islama spada da ostavi po strani ono što ga se ne tiče *(mā lā ya'nīhi)*«. Pobožni musliman trebao bi stoga izbjegavati one znanosti koje nisu očito korisne za ovaj život i za njegov vječiti spas.

ILMIJA (t. *ilmiyye, ilmiye)*, moderna je znanstvena oznaka za dio osmanskih državnih ustanova, kojima je upravljala *ulema*, a koji je obuhvaćao religiju, pravo i odgoj. Već u rano osmansko doba vršile su kadije, muftije i profesori svoje funkcije – postavljanje i uzdizanje koje su prouzročili učenost, sreća, veza i naklonost vladara. Pa ipak uređujući zahvati više sultana, od Mehmeda II (1451–1481) do Sulejmana I (1520–1566), narasla grupna svijest uleme i njihovi vla-

stiti interesi – koji su ih mogli povezivati utoliko ukoliko je nestajala jedinstvena volja na vrhu carstva – učinili su da nastane jedna organizacija, koja je bila jedinstvena u islamskom svijetu. Dok je prvotno, kako se čini, poglavito više ili manje slučajno dotiranje njezinih službenika razlikovalo ulemu, došlo je postupno do raščlanjivanja položaja, do davanja prednosti ustanovama glavnih gradova i stvaranja vrha u službi vojnih sudaca *(kazasker)*. Nadležnost te službe bila je 1481. god. podijeljena na vojnog suca Rumelije i vojnog suca Anadolije. Od početka 16. st. stajao je muftija Carigrada kao *şeyhülislām* na čelu tako nastale *ilmije*.

Punu izgradnju *ilmije* (16.–19. st.) obilježava: 1) opće stupnjevanje karijere na studenta medrese, učitelja medrese, suca i 2) regionalni princip prema kojem a) karijera u glavnom gradu imala je prednost pred karijerom u provinciji i b) karijera u provinciji dijelila se na tri međusobno potpuno odvojene zemljopisne jedinice: Rumeliju, Anadoliju i Egipat. Tko je, recimo, u Sarajevu završio medresu, mogao je postati muderis i potom pokrajinski kadija samo na Balkanu, a uzdizati se mogao samo unutar raznih položajnih stupnjeva rumelijskih kadijskih službi. A tko je u glavnom gradu prošao propisano medresantsko vodstvo po stupnjevima, imao je pristup k obje najviše karijere, postao je *mulla (mula)*. Niža karijera *(menasib-i devriye)* obuhvaćala je značajne i dobrodotirane kadijske službe kao što su u Beogradu, Sarajevu, Bagdadu, Marašu, Dijarbekiru itd. Za karijeru s najvišim položajem i prihodima bio je pripušten onaj koji je svršio jednu od četiri položajem najviše medrese glavnog grada. On je mogao preko tzv. *mahrec*-službi (Galata, Ejub, Uskudar, Jeruzalem, Alep, Izmir, Solun, Larisa i dr.) dospjeti u četiri stare prijestolnice, Jedrene, Brusu, Kairo i Damask *(bilād-i erbaa)* i konačno, preko kadijske službe u Meki i (od 1722.) Medini, u Carigrad. Kadija Carigrada mogao je postati vojni sudac Anadolije, onda Rumelije i na kraju *şeyhülislām*. Sa ta četiri položaja, *ilmija* je najjače utjecala na upravljanje carstvom. Kadija Carigrada imao je, skupa sa velikim vezirom, upravne zadatke u glavnom gradu, k tome je pripadao divanu velikog vezira, vojni suci sjedili su na sultanskom divanu, a šejh-ul-islam nalazio se u stalnom doticaju sa sultanom i velikim vezirom i pristupao je posebnim savjetovanjima. Imenovanja unutar *ilmije* predlagali su vojni suci, ipak sve važnije šejh-ul-islam. Prijedlozi su preko velikog vezira išli sultanu. U najvišu ulemsku grupu ubrajali su se i sultanov vjerski učitelj, dvorski astrolog, dvorski liječnik, predstojnik plemstva koji je iz redova Poslanikovog roda i četiri posebne kadije za poslove pobožnih zaklada (vakufa). Iz mjesne uleme vrbovali su se *naibi*, koji su za dio prihoda vršili dužnost kao zastupnici kadija, bilo za podređene zadatke, bilo u podokruzima *(nahiye)*, bilo kada neki kadija nije došao u svoje mjesto službovanja.

Sustav *ilmije* osiguravao je da nijedna neznalica nije mogla dobiti neku važnu kadijsku službu ili čak postati šejh-ul-islam. Ako se to, u biti, postizalo, ipak je i *ilmija* trpjela od brojnih neprilika u doba općeg propadanja. Ulema glavnog grada postala je usko orođena grupa, koja je bila jedinstvena u obrani svoga utjecaja i svojih povlastica, ali pocijepana zbog častoljublja i zavisti. Društvena privlačna snaga *ilmije* bila je velika, te je uskoro na svako mjesto čekalo mnogo natjecatelja. Skratilo se trajanje službe na godinu dana i uguravalo se titularne službe da bi ih se što više zadovoljilo; dopustilo se zastupati na svim stupnjevima po plaćenim pomoćnicima, zbog čega je otpao svaki pravi dokaz sposobnosti uleme. Kad su takve zamjene konačno dosuđivane onome koji najviše nudi, događalo se to posve oko uređenog obavljanja službe mulla. To je bilo utoliko pogubnije, ukoliko je kadiji pripadalo mnogo više zadataka nego što riječ »sudac« za nas prikazuje. Osmanski kadija bio je istodobno sudac, bilježnik, nadzornik nad tržištem i pobožnim zakladama, on je registrirao sultanske fermane i bdio nad njihovim izvršenjem, on je imao slati sultanu izvještaje o posebnim slučajevima kao i pritužbe, te je imao pravo predlagati popunjenje određenih službi, recimo u džamijama. Zapisničke knjige kadijskih službi *(sidžili)* svjedoče o tome. Najveći dio svoga vremena provodile su mule u glavnom gradu, gdje su, kao razriješeni dužnosti *(mazul)*, čekali na naredno preuzimanje službe, bavili se izučavanjem, često spletkarili jedni protiv drugih ili se miješali u politiku, gdje su u grupnim utjecajima 17. i 18. st. često vršili zlokobni utjecaj. Za to vrijeme su živjeli od prihoda od pokrajinskih kadijskih službi, koji su im dodjeljivani kao nadarbina *(arpalık)*, što je dovodilo do velikog smanjenja pokrajinskih kadija. Ako, ipak, ulema nije izgubila svoj dobar glas, to je, svakako, počivalo poglavito na tradiciji njihovog religioznog ugleda, koju je teško bilo uzdrmati, te na djelu onih koji su i nadalje obavljali svoje dužnosti. Kritika propadanja *ilmije* bila je glasna već u 17., reforme i reformni pokušaji započeli su u 18., a ojačali u 19. i početkom 20. stoljeća. Nakon što joj je ukinuće janjičara 1826. god. oduzelo oružanu zaštitu, Ministarstvo za pobožne zaklade 1834. god. lišilo ju je financijskih mogućnosti, a od 1854. god. reformirano je obrazovanje kadija i učitelja u medresama pod državnim nadzorom, te su moderne struke proširile njezinu obrazovnu razinu. S ukinućem halifata od strane Turske republike (1924) bila je dokrajčena i *ilmija*.

IMAM (a. *imām*, množ. *a'imma*). Izraz je u *Kur'anu* upotrijebljen sedam puta u jednini i pet puta u množini u značenju: znak, oznaka, uzor, uzorak, vođa, itd. U svakodnevnom životu upotrebljava se u tri različita smisla.

1. *Imām je vođa skupne molitve (ṣalāt)*. Svaki štovanja dostojan musliman, koji je dovoljno upoznat sa tehnikom izvođenja molitve, može biti imam. Ukoliko nije bilo prethodnog dogovora, čast vođenja *ṣalāta* biva ponuđena najučenijem i najznačajnijem članu skupa. Ali obično zajednica koja posjeduje džamiju uposli, uz naknadu, posebnu osobu koja posjeduje potrebno teološko znanje, a čija je dužnost da bude *imām* prilikom svake molitve. *Imāma*, »imamstvo«, nije ni zanimanje ni zvanje: *imām* je *imām* samo dok vodi molitvu.

2. Suniti imamima zovu halife, budući da su oni vođe zajednice, a taj naziv daju i u počasnom smislu istaknutim znalcima Islama, kakvi su utemeljitelji pravovjernih škola, npr. imam Abu Hanifa, aš-Šafii, al-Gazali, itd.

3. Značenja riječi *imām*, kako je upotrebljavaju šiiti, tako su brojna da ih je teško sva ovdje nabrojiti. Razvoj ideje imama vrlo je dug i složen. Ovdje možemo zacrtati samo glavne faze. Srž ideje, u kojoj se slažu svi šiiti, je to da je potomak Alija ibn Abi Taliba vrhovni gospodar islamskog svijeta. Sve drugo je predmet dugotrajnih i oštrih sukoba i sporova.

Najraniji stadij ideje imama, sačuvan u potpunosti u sekti zejdita, zahtijeva od kandidata za imama prije svega besprijekorno rodoslovlje koje dokazuje izravno porijeklo od Hasana ili Huseina, Alijevih sinova. Ne smije biti maloljetan, mora biti zdravog duha i tijela, posjedovati izvrsno teološko znanje, te opće sposobnosti koje treba imati vladar. On može biti izabran na prijestolje od svojih sljedbenika ili ga može silom zauzeti. Zejditi, vjerojatno suprotno od svih drugih šiita, vjeruju da može biti više pravovaljanih imama istodobno ili da mogu postojati razdoblja u kojima imama nema uopće.

Slijedeći stadij, koji odražava rane »dvanaestoimamske« i ismailitske ideje, također smatra izraz *imām* uglavnom kao sinonim izraza *ḫalīfa*, a odnosi se ne samo na najranije halife, već i na bezbožne Umajade i Abaside, samo što ove označava kao krive imame. No na ovom stadiju pravi imam već se smatra božanskom institucijom koja ima svrhu produžiti Poslanikovu misiju, te nakon njega voditi ljudski rod. Stoga može postojati samo jedan pravovaljani imam u svakom razdoblju, a on je izravni nasljednik Alija i Poslanika preko njegove kćeri Fatime. On je, dakle, zakoniti nasljednik Alija i ranih imama. Njegov je ugled isključivo nasljedan, preuzet od oca posebnim imenovanjem *(naṣṣ)*. On nije samo jedini pravovaljani svjetovni vladar čitavog islamskog svijeta, već i jedini vrhovni islamski vjerski vođa. Ova druga čast pripada mu stoga što on jedini poznaje ezoteričku stranu islamske vjere koju je Poslanik, budući da ga njegovi sljedbenici nisu mogli razumjeti, otkrio samo Aliju ibn Abi Talibu, najbližem suradniku, srodniku i prijatelju, s kojim je uvijek postupao kao s bratom. Prvi imam nasljeđuje ovo tajno znanje od svojih predaka i stoga ima isključivo pravo davati konačna i obavezujuća tumačenja *Kur'ana* i Hadisa, na kojima počiva pravni sustav Islama. U tome se on oslanja na čudotvorno Božje vodstvo *(ta'yīd)* i zato je nepogrešiv *(ma'ṣūm)*, iako se katkada učini da griješi, jer obični smrtnik ne poznaje više motive koji upravljaju njegovim postupcima.

Ovu fazu može se smatrati početnom »pravovjernom« šiitskom zamišlju. U svojim počecima, ona se morala probiti među mnoštvom heterodoksnih šiitskih ideologija koje su nastale iz raznih kombinacija ranog Islama s ostacima predislamskih vjerovanja, uglavnom učenja različitih gnostičkih sekti, kao što su manihejstvo, mazdeizam i sl. Ove sekte *(ġulāt)* obično zauzimaju ekstremne stavove, te proglašavaju božanskim sad jednog sad drugog Alijevog potomka kojeg su u danom času smatrale pravim imamom toga vremena. Iako su te ideje ostavile trajnije tragove u šiitskom pokretu nego što se moglo očekivati, pogotovo na narodne oblike vjere, ipak su te sekte bile uglavnom prolazne tvorbe koje su rijetko živjele duže od jedne ili dvije generacije.

Početna, umjerena ili »pravovjerna« teorija imama stalno je doživljavala znatne promjene, te prihvaćala nove stavove koji su nastajali uslijed različitih povijesnih okolnosti, događaja u obiteljima imama, rascjepa među njihovim sljedbenicima, razvoja mesijanskih iščekivanja itd. Tako je činjenica, što su se neke imamske loze ugasile, navela na razmišljanje o vjerskom značenju broja imama u svakoj lozi, o teoriji *satra* (»skrivanje«) ili o nestanku *(ġayba)* ili prekidu *(waqf)* itd. Skriveni imam postao je očekivani Mesija, Mahdi (onaj kojeg Bog vodi) ili *qā'im* (onaj koji se uzdiže) na kraju svijeta itd. Za afirmaciju svih tih teorija, koje su uveli različiti ogranci pokreta, trebalo je neizmjerno mnogo vremena i truda da se razrade, sistematiziraju, te pronađu odgovarajući odlomci *Kur'ana* i Hadisa na koje se mogu pozivati, a uz pomoć sustava *ta'wīla*, tj. alegorijskog tumačenja.

Slijedeća značajna faza ovog učenja počela je sa sveislamskim pokretom prilagodbe starogrčke filozofije i njezinih metoda potrebama islamske teologije koja se razvijala, a to se zbilo negdje krajem 10. stoljeća. Dok su manje intelektualni krugovi koristili samo pomoćne discipline kao što je logika i dr., napredniji intelektualci poduzeli su potpunu prilagodbu islamskih vjerskih zasada filozofskim idejama vremena, tj. kasnijoj i eklektičkoj formi novoplatonizma. U ovim teorijama vjerovanje u poslanike i imame ubrzo je zamijenjeno vjerovanjem u ideje kozmičkih principa ili sila. Ako je čovjek – kao što su poučavale kasnije grčke škole – vrhunac stvaranja, onda je Poslanik, koji je savršen čovjek *(al-insān al-kāmil)*, jezgra kozmosa. On je kanal kroz koji božanska moć upravljanja i organiziranja dotječe do čovjeka, a to znači do svijeta. Kao i u staroj filozofiji, takva prvotna stvaralačka sila bila je svjetski um *('aql al-kull)*, a Poslanika je onda trebalo smatrati njegovim ljudskim otjelovljenjem. U istom sustavu, nadalje, *'aql al-kull* je zamijenjen u svom djelovanju emanacijom sebe – svjetskom dušom *(nafs al-kull)*. Sve se to može ujediniti jedino u imamu, duhovnom vođi čovječanstva. Ponovo je uložen golemi trud da se islamska filozofija uskladi sa ranom skolastičkom filozofijom i kozmogonijom, te da se napravi od nje simbolični odraz kozmosa, koji ima svoje središte u načelu božanske Objave, a nosioci su mu poslanici i imami.

Fatimidski teolozi prvi su potpuno uspjeli u toj prilagodbi i preinačivanju. Njihove teorije, koje su mogli razumjeti samo školovani ljudi, smatrane se ezoteričkim učenjima koja su namijenjena samo intelektualcima. Vodeći duhovi ostalih šiitskih sekti kretali su se u istom smjeru, ali sporijim korakom; u nekim su ih razdobljima prestizali čak i suniti, sufije, pa u nekom smislu i al-Gazali. Svaka je sekta razvila vlastitu terminologiju, premda su im ideje bile vrlo slične.

Posljednja značajna faza u razvoju teorije *imāme* nastupila je s pobjedom šiitske dinastije Safavida u Perziji. To se može smatrati znakom reakcije i opadanja ili pak ustupkom nižim narodnim slojevima i njihovoj čežnji za nadnaravnim. Ekstremističku nijansu tog učenja povezujemo s činjenicom da su sve razrađene tehnike simbolizma perzijske sufijske poezije pokrenute za slavljenje imama, koji su, pored uloge na vjerskom području, bili također smatrani precima tadašnjih kraljeva. Tako je, slaveći imame na pretjerani i gotovo uzneseni način, pjesnik indirektno slavio i kralja, javno dokazujući svoju odanost i političku revnost. Sva trijeznost i suzdržanost odgovornih i učenih teologa bili su zaboravljeni, a ostalo je samo divljenje fantastičnim spekulacijama u zanesenom sufijskom stilu.

U ovoj novoj verziji teorije *imāme* (ili, kako to Perzijanci izgovaraju: *imamata*), najznačajnija kozmička sila postaje božansko svjetlo koje nas vodi, koje postoji oduvijek i koje je pravi instrument stvaranja. Imami kao njegovi nosioci slijede jedan za drugim u neprekidnom i neprekidivom lancu. Jedan je od njih uvijek prisutan na svijetu, koji bi odmah propao kada bi imam s njega nestao ma i na časak. Uloga imama u svemiru ista je kao i uloga *pira* ili *muršida* u sufijskoj zajed-

nici; jedino njime vođeni čovjek može spoznati istinu, tj. doseći spasenje. Budući da svjetlo imamata stalno pritječe na svijet, institucija poslanstva zauzima tek pomoćnu ulogu kao niz »misionarskih akcija« božanstva, poduzetih zato da se zaostalim i nepokornim masama ljudskog roda izlaže vječita religija.

Prvi je *pīr* u islamskom razdoblju u ovom smislu bio Ali, premda je prividno bio tek Poslanikov učenik. Odnos između imama i Boga, po ovoj teoriji, približno je isti kao i odnos između Ise (Isusa) i Božanstva u kršćanskoj teologiji, te je poslužio kao osnova mnogih alegorija. Ova faza može se nazvati fazom šiitskog neognosticizma. Premda ovaj nikad nije bio priznat od učenih teologa, ipak je postao ideologija širokih šiitskih masa, te je snažno utjecao ne samo na perzijske sufije, već i na perzijske i indijske ismailite.

Ne treba misliti da su ove glavne etape evolucije imamske ideje slijedile isti redoslijed i bile podjednake u svim ograncima šiizma. Zapravo, ne samo da su razne etape istodobno postojale u raznim sektama, već i unutar jedne te iste sekte, a najnapredniji stadij se smatrao ezoteričkim učenjem. Ovom stanju stvari uveliko je pogodovala sprovedba načela *taqiyya* (potpuna konspirativnost i totalna socijalna mimikrija).

Među svim brojnim karakteristikama imamske teorije u raznim šiitskim sektama, dvije su često nailazile na nerazumijevanje. Jedna je njihovo vjerovanje u seobu duše imamove, u njegova ponovna rođenja, otjelovljenje, i sl. Takve stvari rijetko se nalaze u idejama zaostalih i primitivnih sekti, a i velika većina šiita nema s time nikakve veze. Najprikladniju usporedbu, kojom bismo ovo objasnili, možemo uzeti iz suvremenog života: zraka božanske svjetlosti stalno obasjava glavu imama koji je inače običan smrtnik. Čim on umre, zraka momentalno skreće na glavu njegovog nasljednika. Duša i tijelo, ličnost imama, postoje neovisno o vječnoj božanskoj svjetlosti *imame*.

Drugo se pitanje odnosi na imamovu moć da proizvodi čuda. Pučko je vjerovanje uvijek bilo na ovom pitanju tvrdokorno, te je od imama zahtijevalo čudo kao dokaz njihove božanske misije ili im je pak svojevoljno pridavalo moć da ih čine. Iz očevidnih razloga imami i vodeći krugovi zajednice oštro su se opirali takvim idejama. Omiljeni krajnji dokaz je glasoviti redak *Kur'ana* (XVIII,110): »Ja sam čovjek kao i vi«.

IMAN (a. *īmān*), »vjera«. Temeljni sadržaj korijena *'mn* je »duševni mir« i »sigurnost od straha«. Prema tome, četvrta glagolska forma može isto tako značiti »lišiti straha«, kao i »svoje povjerenje staviti u nešto ili Nekog«, te, stoga, *al-īmān* znači u teologiji: 1) povjerenje u Allaha i vjeru u Njega, Njegovog poslanika i njegovo poslanstvo i 2) sadržaj tog poslanstva. Za bliže ispitivanje prvog od ta dva značenja, u obzir dolaze tri tačke.

1) *Kur'an* katkada razlikuje i isto tako često iskazuje u istom smislu *īmān* i *islām*, te se postavlja pitanje njihovog stvarnog međuodnosa. Iz toga je nastala teološka rasprava, koja se odrazila i u predajama, te je, zato, tehnička upotreba *imana* u *fikhu* i *kelamu* prožeta proturječjem. Jedna predaja, koja, po izričitom tvrđenju, treba da potječe od Muhammeda, kaže da će svatko, tko u svome srcu ima još vjere (*īmān*) u težini jednog zrnca, izbjeći vatri pakla. Ali koje je ovdje značenje *imana*? Po jednima, on je jednostavno unutrašnje pridržavanje (*'aqd bi-'l-qalb*), a drugi pridodaju ispovijedanje izričajem (*šahāda bi-'l-lisān*); postoje, opet, oni koji zahtijevaju još i treći momenat, naime djela koja su naznačena kao temeljni stubovi (*'amal bi-'l-arkān*). Prvo izlaganje zastupa većina ašarita i maturidita, drugo – hanefiti, a treće haridžiti. Keraniti drže do toga da je vjera samo prihvaćanje izričajem, tj. ispovijedanje (*iqrār*), te je, stoga, značenjem isto što i *islām*. Drugi su kao džehmiti, ogranak džebrita, ustvrđivali da je vjera samo spoznaja Allaha (*ma'rifa*) stečena razumom (*'aql*) i znanje o Poslanikovom poslanstvu dobijeno objavom. Pravovjerni Islam došao je do zaključka, koji se obično proglašuje za stajalište predaka (*as-salaf*), da se vjera sastoji u unutrašnjem prihvaćanju objavljenih vjerskih stavova i postojanom pridržavanju toga (*taṣdīq, i'tiqād*), u ispovijedanju izričajem (*iqrār, qawl*) i dobrim djelima. Drugi momenat znači *islām*. Tko udovoljava svima trima zahtjevima, ući će u Raj. A tko se, ipak, postojano pridržava i izričajem ispovijeda, te umre s jedinim neokajanim smrtnim grijehom u srcu, po mutazilitskom mišljenju – nije ni vjernik ni nevjernik, nego *fāsiq*, »odbačeni«, i ostaje vječito u vatri Pakla. U zadnjoj tački se slažu haridžiti sa mutazilitima, pa ipak su oni vjerovali da su svi grijehovi smrtni grijehovi. Pravovjerni Islam označava goreopisanog isto tako kao *fāsiqa*, no ipak dopušta da će, možda, ući u Raj, time što za griješnog vjernika vatra znači samo čistilište, ne Pakao, a dobra djela ne pripadaju biti vjere, nego su samo dopune. U suprotnu krajnost padaju murdžiti, »odgoditelji«. Nastanak te sekte u prvo doba Islama povijesno počiva na teškoći, koju pobožni nalaze u tome, da kao na muslimane gledaju i na takve koji se očituju muslimanima, ali su na glasu kao zločinitelji. Haridžiti su takve proglasili bez obzira za nevjernike; murdžiti su, naprotiv, radije za to »da se odgodi« odluka sve do Allahovog otkrića svih tajni, a zasad svakoga, koji se izdaje za muslimana, treba i smatrati za takvog. U ovom ili onom obliku te do određenog stupnja, Islam je prihvatio to gledište. Sve one koji pri molitvi uvažavaju *kiblu*, treba, neupitno, smatrati muslimanima. Ali kasnije murdžiti su proširili to učenje u proturječno krivovjerje. Naime, učili su da vjera izbavlja čovjeka, a zla djela ne priječe djelotvornost vjere, isto tako kao što vršenje dobrih djela ne može spasiti nevjernika. Konačno je još riječ o nekome tko ispovijeda Islam i djeluje kao musliman, tj. poštuje obredne i ostale izvanjske običaje Islama, ali nema unutrašnje vjere. On je licemjer (*munāfiq*) i nevjernik. Pri tome treba podsjetiti na to da »pokornost« (*ṭā'a*) i »dobra djela« (*'amal ṣāliḥ*) u Islamu, prvotno i uobičajeno, znače pokornost obrednom zakonu (*al-'ibādāt*).

Može li vjera jačati i slabiti? U *Kur'anu* se često govori o jačanju vjere, te je gledište predaka (*as-salaf*) bilo da čini pokornosti uzrokuju jačanje vjere, a čini nepokornosti njezino slabljenje. Time su držali – tako uči i kasniji Islam – da duhovno prihvaćanje vjere ostaje nepromijenjeno, a da se na dobra djela gleda ne kao na sastavne dijelove vjere ili kao da utječu na njezinu bit, nego kao na dopune koje je kvantitativno povećavaju. Obrnuto, vjera putem činova nepokornosti kvantitativno se umanjuje, dok njezina bit ostaje nepromijenjena. Stoga je Poslanik mogao govoriti o vjeri težine jednog zrnca, čime je izražavao to da se može promijeniti njezina mjera, a al-Gazali pokazuje s velikom psihološkom istinitošću

i tankoćutnošću, kako plemenita djela hrane vjeru. Pa ipak, pitanje je i dalje postojalo kao predmet raspravljanja. Oni koji su smatrali da se vjera sastoji u »držanju istine« i u dobrim djelima, učili su da može jačati i slabiti, dok oni, koji vjeru označavaju pridržavanjem, uče da kod nje ne može biti govora o nekoj kvantiteti.

Već rano, izgleda, postojala je odbojnost spram izreke: »Ja sam vjernik«, bez dodanog ograničenja: »ako Allah hoće« *(in šā' Allāh)*, a još više spram dodatka *ḥaqqan* (»uistinu« ili »zaista«) ili *'inda-'llāh* (»u očima Božjim«). Primjeri su navedeni u al-Gazalija i Sejida al-Murtade. Stoga su ašariti, kao i većina šafiita, malikita i hanbalita, tražili pridodavanje *in šā' Allāh*, dok maturiditi i hanefiti to zabranjuju, a dodatak *ḥaqqan* dozvoljavaju. Oni su prigovarali da te riječi sadrže sumnju, a da sumnja u takvoj povezanosti znači nevjeru. Naprotiv, ašariti su navodili da se ona formula koristila ne da izrazi sumnju u istinitost apsolutnog prihvaćanja vjere, nego a) da se očuva od samooholosti, da se samog sebe iskaže čistim; b) iz udvornosti i postizanja blagoslova, time što se sve prepušta volji Allahovoj; c) da se izrazi sumnja u potpunost vjere, premda ne u njezinu istinitost ili, ako se dobra djela računaju u dio vjere, sumnju u zbiljsko postojanje takvih djela; te konačno d) prepustiti Allahu na volju da li on dopušta da vjernik umre u vjeri, jer sve stvari svijeta moraju se ocijeniti nakon svoga kraja *(ḫawātim)*.

IMARET (t. *imaret*), »javna kuhinja za sirotinju«. Povijest praktične darežljivosti u Islamu malo je istražena. Sredstva iz pobožnih zaklada (vakuf) čini se da su već rano bila određivana za ishranu siromašnih i putnika. S pojavom medrese, njezini učenici i učitelji bili su opskrbljeni besplatnom hranom. Abasid al-Kadir (991–1031) slao je dnevno jela iz dvorske kuhinje u bagdadske džamije. Saladin (1169–1193), odredio je za osoblje od njega utemeljene medrese, uz beriva, i dodjelu mesa i šećera na svečane dane. Podjela siromašnima kruha i vode petkom vršila se po fatimidskom nalogu. Ilhanidski vezir Rašidudin postarao se u svojoj ispravi o zakladi iz 1309. god. za izdavanje kaše iz »kazana siromašnih« dervišima i žiteljima od njega utemeljene gradske četvrti u Tabrizu. U mamelučkom Kairu, osim profesorima i studentima al-Azhara, dnevno su se dijelili »obroci« *(ğirāyāt)* hiljadama potrebitih.

Posebnu brigu posvećivali su utemeljitelji zaklada putnicima, posebice onima koji se nalaze na hodočašću i učenjacima. Pod Osmanlijama nastale su, u džamijskom krugu *(külliye)*, brojne kuhinje za sirotinju, tzv. *imareti* (od a. *'imāra*, »građevina«). Sam Sinan podigao ih je sedamnaest u cijelom carstvu; u Carigradu u 17. st. bilo ih je devetnaest. Sultani su često, neposredno po zauzimanju ili utemeljivanju nekog grada, utemeljivali takvu ustanovu i dijelili prvo jelo vlastitom rukom. O odredbama zaklade i godišnjim obračunima obavještavaju kuhinjski listići: obično se jutrom i navečer davala čorba odnosno krupica, riža sa dodatkom davala se samo petkom, a meso vrlo rijetko. Veliki sultanski *imareti* dijelili su dnevno između 1.000 do 3.000 obroka. Više od trećine prihoda kompleksa *külliye* Mehmeda II u Carigradu (Fatihova džamija) bilo je određeno za živežne namirnice. Manji zakladni objekti Mameluka i Osmanlija bili su natkriti zdenci (a. *sabīl*, t. *sebil*), na kojima se, »za Božju nagradu«, izdavala voda, a na svečane dane i voćni sokovi. Danas su religiozne socijalne organizacije i Crveni polumjesec preuzeli zadaće kuhinja za siromašne.

IMENA MJESTA. Većina većih gradova (npr. Ankara, Isfahan, Haleb/Alep), brda (Ercijas/Argaeus) i rijeka (arapski i turski oblici Eufrata i Tigrisa) ostala je u islamsko doba pri svojim starim imenima, koja su doživjela manje ili više upadljive glasovne promjene. Prigodno je došlo do prevođenja »govorenih« imena mjesta (od *Isla Verde* postalo je *Džeziret al-Hadra*, što također znači »Zeleni otok«, danas Algeciras; portugalsko-španjolska Casabranca/Casablanca postala je Dār al-Bejda, itd.). Često su nerazumljiva imena mjesta sasvim ili djelomično preinačena na islamske jezike. Npr. od staroperzijskog *bagestana* postalo je perzijsko-arapski *Bisutun* (»Bez stubova«). Grčki *-polis* postao je kod Turaka većinom *-bolu*. Islamskojezični tvorbeni elementi, kao ženski oblik arapskog odnosnog pridjeva, tzv. *nisbe* (-iyya) javljaju se prigodno na starijim dijelovima imena mjesta (službeni osmanski oblik od Konstantinopolis bio je Kostantinije). Vrlo su omiljeni na islamskom području ukrasni nadimci, koji su, kao u slučaju Jeruzalema (*al-Quds*, »Svetište«) ili Kaira (al-Qāhira, »pobjedonosni«), postali uobičajeno ime mjesta. Drugi ukrasni nazivi ostali su ograničeni na književnost (Bagdad *bihišt-abad*, »rajski Bagdad«; Isfahan *naqš-i ğihan*, kopija svijeta«). Novoosnovani prijestolni gradovi, ali i sela s novim naseljenicima, koja su stavljena pod najvišu zaštitu, nosila su imena vladara i dinastija (npr. Ahmedabad, utemeljenje sultana od Gudžerata; brojna sela izbjeglica sa Kavkaza i Balkana u Anadoliji zovu se Hamidije, Osmanije po sultanu Abdulhamidu II odnosno kući Osmana). Na pobjedu muslimanske vojske ukazuju mnoge *Fatḥ*-tvorbe (Akbarova prijestonica Fathpur-Sikri kod Agre). Mogulski vladar Avrangzib preinačio je imena niza gradova u Islamabad (npr. bengalski Čitagong), a da se ti oblici nisu odomaćili izvan konzervativnih krugova. Po diobi Indije, Pakistan (što samo znači »Zemlja čistih«) je izabrao Islamabad za ime svog novog glavnog grada. Imena svetačkih grobova potisla su starija imena gradova i mjesta (npr. apelativni *mešhed*, »mjesto mučeništva«, uspor. i grad Mezar-i Šerif, »sveti nadgrobni spomenik« u Afganistanu). Bezbrojna sela nosila su imena lokalnih svetaca, štovanih drveta ili vrela. Brojni zemljopisni objekti ostali su još i danas bez imena. Seljaci i nomadi imenuju plodne doline, ali ne privredno nekorisne objekte kao goli brežuljak. Kao »jelovnik stada« označavaju se imena mjesta kod egipatskih beduina.

Moderne nacionalne države istrijebile su imena iz mandatnog odnosno kolonijalnog doba (npr. Orléansville u Alžiru). Istu sudbinu pretrpjela su brojna turska imena mjesta u Bugarskoj, Grčkoj itd. U Turskoj se i danas preinačuju imena sela, koja nose (ponekad samo prividno) neturska imena. Iza brojnih imena stoje karizmatički likovi vođa, npr. Menzel Burgiba, ranije Ferryville; Mustafakemalpaša (tj. Atatürk), ranije Karmasti; Staljinabad (u Tadžikistanu), sada ponovo Došambe. U Turskoj je davanje imena gradovima još u toku; Gaziantep, Kahramanmaraš (prvi član znači »junak« zbog uloge gradova Antep i Maraš u oslobodilačkom ratu).

Imena mjesta na Orijentu su za islamsko doba još malo istražena, među ostalim zbog nedostatka dostatnih popisa.

»Islamska« imena mjesta na Iberijskom poluotoku saopćavala su npr. značajna razjašnjenja o širenju Berbera u doba prije Almoravida i potom. Brojna imena anadolskih sela su ključevi za poznavanje hetitske zemlje, itd.

IMENA OSOBA. Uloga arapskog kao jezika Objave i bogoslužnog jezika Islama utjecala je da se veliki broj arapskih osobnih imena naprosto shvate kao islamska imena i budu preuzeta od drugih islamskih jezika. Nearapski muslimanski narodi primjenjuju stoga, sve do danas, domaća i arapska imena jedna do drugih. Upotreba arapsko-islamskog imena vrijedila je za znamen ispovijedanja Islama, te je bilo uobičajeno pri prijelazu na Islam uzeti arapsko ime. Tek pojava nacionalizma i s time povezano povratno osvješćivanje o vlastitom jeziku i kulturi manje ili više snažno su umanjili u nearapskim islamskim zemljama upotrebu arapskih imena. Općeislamska arapska imena su često umetnuta imena, te sa drugim spojeno teoforno ime. U prvu grupu spadaju, prije svega, ona imena koja su nosile značajne osobnosti ranog doba Islama, recimo ime *Muhammed, Ali, Husein, Omar* i *Osman,* koja su povezana s tim osobnostima. Ta imena imaju određeno značenje – tako, recimo, *Muḥammad* znači »vrlo hvaljeni«, »vrlo hvale dostojni« – koje je po pravilu još živo danas za one koji govore arapski. Pri upotrebi imena mogu se utvrditi određena osobita sklonost i odbojnost pojedinih islamskih skupina. Tako je kod šiita posebno omiljeno ime Ali, jer oni Alija štuju, a ime Omar nije uobičajeno, jer je Omar, po njihovom mišljenju, lišio Alija halifata i zato je omrznut. U veću, drugu grupu islamsko-arapskih imena, koja se spajaju sa *Allah* (Bog) ili Božjim imenima kao što su *ar-Raḥmān* (»Milosrdni«), *al-Bāqī* (»Trajni«), *al-Mağīd* (»Moćni«) itd., spadaju imena kao što su *'Abdallāh* (»rob Božji«), *'Abd ar-raḥmān (Abderahman)* = (»sluga Milosrdnog«), *'Abd al-bāqī (Abdelbaki)* = (»sluga Trajnog«). Tipična islamska imena su i s *dīn* (»vjera«) povezana imena kao što su *Ğamāl ad-dīn (Džemaledin, Džemaludin)* = (»ljepota vjere«) i *Ğalāl ad-dīn (Dželaledin, Dželaludin)* = (»uzvišenost vjere«). Pored toga se koriste još i druga islamsko-arapska imena. Tako je, recimo, izraz *Ḏu-'l-faqār,* kojim se označavala sablja Alijeva, postao osobno ime, koje je osobito omiljeno kod šiita. Katkada su i nearapska vlastita imena prenesena u arapska vlastita imena sličnog oblika. Tako je, možda, utemeljitelj dinastije Osmanlija prvotno nosio tursko ime *Ataman,* koje je arabizirano u arapsko ime *'Uṯmān* (Osman). Slično je arapsko ime *Ḏu'l-qadr* (doslovce: »Imalac vlasti«) određene turkmenske dinastije u 14–16. st. moglo biti ime koje se turski izgovaralo.

Spomenuta islamsko-arapska imena daju se pri rođenju. Puno arapsko ime moglo se sastojati od pet dijelova: 1) počasno ime *(kunya),* sastav od *Abū,* »otac« odnosno *Umm,* »majka« i imena sina; 2) ime *(ism),* koje je dano pri rođenju; 3) navod genealogije *(nasab),* spoj od *ibn,* »sin od« odnosno *bint,* »kći od« i ime oca; 4) nadimak *(laqab),* koji se daje za posebne kvalitete; 5) ime porijekla *(nisba),* koje odaje pleme. Po pravilu je nosilac imena poznat pod jednim ili dva dijela imena *(šuhra).* Tako, recimo, puno ime arapskog književnika Džahiza glasi: Abū 'Uṯmān 'Amr ibn Baḥr al-Kinānī al-Fuqaymī al-Baṣrī al-Ğāḥiẓ, doslovce: »otac Osmana, Amr, sin Bahra, od plemena Kinane i Fukaim (odjeljak Kinane) iz Basre, Buljooki«. U novo doba napušteno je složeno ime, te se razlikuju, po evropskom uzoru, samo još prezime i ime. Pored toga, *kunya* se koristi u narodu. Razni dijelovi arapskih imena odgovaraju u turskom i perzijskom tvorbama vlastitih jezika.

IN ŠALLAH (a. *in šā'a-'llāh*), »ako Allah hoće«. Obaveza često koristiti ovaj uzvik i tada kada stvarno ne može biti nikakve dvojbe temelji se na *Kur'anu* (XVIII, 23 i XLVIII, 27). Na prvom mjestu, Allah koristi te riječi, time što se obraća Poslaniku; a na drugom mjestu, trebalo je posigurno očekivati uvjetovani događaj, što sam Allah potvrđuje s jednim *bi-'l-ḥaqq,* »uistinu«. Allah je to učinio, da bi Poslanika ponukao na korišćenje te izreke. Navodi se također i predaja, u kojoj Muhammed, time što se obraća mrtvima na medinskom groblju, pozdravlja ove selamom i dodaje: »i mi, ako Allah hoće, združit ćemo se s vama« – činjenica koja predstoji, a čije je ispunjenje izvan dvojbe.

Stoga se ta uzrečica koristi: a) u slučajevima, kada zaista može doći do sumnje; b) da se pokaže skromnost u odgovoru na pitanje ili laskavu primjedbu, a ipak nikada ako ta nije laskava; c) da se prema Allahu pokaže valjana pristojnost, time što se izričito i jasno podvrgava Njegovoj volji, a time da bi se zadobio blagoslov *(tabarruk).* To izričito podvrgavanje svih stvari Allahovoj volji čini da izreka u svakodnevnoj upotrebi znači isto što i želja ili nada. Dakako, da sve ovisi o kontekstu, pa se npr., kada se čuje da prijatelju predstoji skori smrtni čas, ne kaže *in šā'a-'llāh.* Sejid al-Murtada izvještava da je u njegovo doba postojala u Egiptu sekta, koja je, zbog pretjerane upotrebe ove izreke, pala u krivovjerje.

INDIJSKI NARODI. Prvo muslimansko utemeljenje države na indijskom tlu uslijedilo je 712. god. putem Muhameda ibn Kasima u Sindu; ovaj je otada islamski, dok su ekspanzije preko Gudžerata (712) i Broaha (724–743) zaustavljene od domorodnih dinastija. Tek 300 godina kasnije započinje dublje islamsko prodiranje u subkontinent. Nosioci su bila carstva Gaznevida (Sebuktigin 977–997; njegov sin, osvajač Mahmud 998–1030; zadnji vladar Husrev Melik 1160–1186), u Pendžabu, Kašmiru i Gudžeratu; Guridi, koji su ih zamijenili napadima na Sind i Pendžab (1175) i osvajanjem Lahorea (1186), u Delhiju, Gvalioru, Biharu i Bengalu (do 1224); od njih osamostaljeni robovski sultani Delhija (1206–1290); Haldžidi (1290–1320), koji su prethodne razvlastili; Tugluci (1320–1413), koji su pokorili skoro cijelu Indiju, ali su je opet izgubili 1339. god. zbog pobuna Bengala i Južne Indije; Sejidi (1414–1451); Lodidi (1451–1526), koji su morali savladati anarhiju koja je nastala zbog Timurovih upada (1398–1399 u Sind i Pendžab) i uz sebe držati muslimanske lokalne dinastije u Dekanu, Bengalu, Malvi, Gudžeratu i Kašmiru; konačno mogulski car od 1505–1507 (prvi Baburovi upadi u Indiju) pa do britanskog osvojenja. Potom je niz muslimanskih kneževina stajao pod britanskim vrhovništvom.

U pogledu odnosa spram Islama velikih indijskih naroda, pod ovim dinastijama običaj označiti ih prema njihovim jezicima posebice se snažno iskazuje, budući da se pomoću te njihove jednorodnosti konstituira i istodobno shvaća na kojem se jeziku i književnosti islamska vjeroispovijed izra-

žava i može zabilježiti. Iz dravidske obitelji jezik *brahui* u Beludžistanu isključivo govore muslimani. Manjina Tamila u državi Tamilnadu (Madras) i na Šri Lanki proizvela je malu islamsku književnost na svom jeziku; *malajalamski* govori zajednica Mappilla u Kerali; *kanada (karnatački)* i *telugu* govore muslimani u ranijim državama Hajderabad i Majsore. Među indoarijskim jezicima *sanskrt* ima neki odnos spram Islama samo utoliko, ukoliko su neki muslimanski vladari unapređivali na njemu pjesništvo i znanost, te prijevode na njega. *Urdu* i *bengali*, naprotiv, jezici su s kojima govore milijuni muslimana, a usredotočeni su u Pakistanu i Bangladešu; pri čemu *dahani*, od urdua još stariji srodni jezik, te hindi, oblik koji se pisao pismom Devanagari i koji se karakterizirao čisto arijski ostalim ili obnovljenim rječnikom, prigodno su služili također kao islamski književni jezici (*hindi* već u Srednjem vijeku za sufijska djela). *Pendžabi* govore, pored urdua, muslimani i Sikhi u Pendžabu, *gudžarati* govore muslimani i indijski Parsi.

Jedna druga grupa etničkih identiteta određuje se pomoću unutardruštvenih danosti, kao što su klase srodnosti, redovi vjenčanja, stanovanje u istoj kući, sustavi porijekla. U to spadaju Patani u sjeverozapadnom Pakistanu i Afganistanu koji među islamskim narodima govore jezicima mappilla i pašto. Ovi zadnji se svrstavaju istodobno u Ašraf, čime se označuju muslimani stranog porijekla, za razliku od takvih koji potječu od lokalnih obraćenika. Ašrafima pripadaju u Indiji još i Sejidi, koji hoće da vode porijeklo preko Fatime od Poslanika; pa zatim Šejhi, koji vuku lozu od najranijih muslimana Meke i Medine; i Moguli (*Mughal*), kao čiji preci vrijede u zemlju prodrli vojnici istoimene dinastije.

Ako se neki narod u Indiji konstituira pomoću pripadnosti Islamu, onda je to potpuno kod obraćenika sa hinduizma, budući da tu ponajprije ne postoje antropološka i jezična obilježja različitosti, iako bi se s vremenom mogla stvoriti. Viši slojevi takvih koji nisu Ašrafi ponekad se zovu Atraf ili Adžlaf, a niži Arzal. Takvi slojevi pučanstva su u indijskim selima podgrupe kasta jati-tipa, kojima oni u cjelini i sociološki sliče. Unutar njih, opet, izgrađuju se putem obilježja statusa, koja su vezana za određena zvanja – koja (više) ne treba vršiti – endogamija, propisi o jelima za promet s muslimanskim i hinduističkim grupama koje se drže nižima, kao i grupiranja prijenosom zajedničkih poslova na krug uglednika. K tome pripadaju zemljoposjednici kao *Bhattī* i *Đanđua*, seljaci kao *Araini*, obrtnici kao *Tarkhan* (tesari) i *Pinđara* (češljači pamuka), te *Muṣallī* (uslužnici). Na gradskim područjima u zapadnoj Indiji, Pakistanu i Istočnoj Africi spadaju u tu vezu takvi članovi ismailitskih nizarita.

INDONEZIJA. Od oko 165 miliona Indonežana, muslimani čine preko 90%. Onima pobožnima koji prakticiraju (*santri*) stoji nasuprot mnoštvo *abangana* »stastističkih muslimana«, s njihovim tradicionalnim narodnim vjerovanjem ili javanskom mistikom. Na ponekim područjima se vjerske dužnosti revno ispunjavaju (npr. Atjèh), a na drugima jedva (npr. srednja Java). Osobito je omiljeno hodočašće u Meku. Pravovjerje slijedi šafiitsku pravnu školu. Nazori egipatskih reformista (M. Abduha, R. Ride) stekli su obličje u vjersko-društvenom pokretu *Muhammadijah* (1912). Ahmedije su dobile malo pristaša. Kao tradicionalistička reakcija na pokret *Muhammadijah*, nastala je 1926. god. stranka *Nahdatul Ulama* (1952–1973. god.). Obje organizacije upravljaju brojnim *pesantrenima* (tradicionalnim internatima za vjersku obuku) i *medresama* (moderniziranim *pesantrenima*, s više nastave u svjetovnim strukama). Pored državne nastave, postoje mnoge vjerske škole (i kršćanske), kojim država daje potporu, od dječjih vrtića do islamskih sveučilišta. Na razočarenje mnogih muslimana, Indonezija nije 1945. god. postala islamska država, a ni Islam državna vjera. Republika se utemeljila na Sukarnovim idealima sažetim u doktrini od pet principa *Pancasila (Pantja Sila)*, sa slobodom vjere za sve pristaše neke od svjetskih religija. God. 1946. utemeljeno je posebno ministarstvo za vjeru, s posebnim odjelima za Islam, Protestantizam, Katolicizam, te za Hinduizam i Budizam. To ministarstvo bavi se poslovima, kao što su npr. podizanje državnih visokih škola za islamske studije, nadzor nad pobožnim zakladama *(wakap)*, odredbe koje se odnose na hadž, organizacija vjerskih sudova, prijevod *Kur'ana* na indonežanski jezik, te unapređenje dijaloga između raznih vjerskih grupa. Vjerski sudovi imaju vrlo ograničene nadležnosti u odnosu na ostale zemaljske sudove, samo na području obiteljskog prava. Kazneno pravo je zapadno-kolonijalnog porijekla, dok običajno pravo odvajkada preteže nad islamskim propisima, čak u poslovima nasljeđa. Opreka *santri-abangan* imala je za posljedicu na političkom polju, s jedne strane, nastanak islamskih stranaka, kao što su, npr., napredno-reformistička Masyumi (kasnije Parmusi) i tradicionalno-pravovjerna Nahdatul Ulama. S druge strane, nastale su »svjetovne« stranke kao nacionalistička (PNI) i komunistička (PKI, od 1965. god. zabranjena). Na izborima 1955. god. dobile su islamske stranke 43,5% glasova. God. 1971. bio je ustanovljen Sukarnov »Novi poredak« pomoću apsolutne pobjede pragmatičke stranke Golkar, sa na pola smanjenim pristašama islamskih stranaka. Taj razvitak znači, možda, daljnje posvjetovljenje javnog života. Neki mladi teolozi i muslimanski intelektualci zagovaraju sada otvoreno posvjetovljenje područja života, u kojima Božja objava ostavlja ljudima slobodu (politika, ekonomija, znanost, itd.). Mistička bratstva *(tarèkat)* igrala su veliku ulogu u povijesti indonežanskog Islama (šatarije, nakšibendije, šazilije, kadirije, halvetije i dr.). Danas je slobodan razvitak njihove djelatnosti sprečavan religioznom politikom vlade. Noviji politički, društveni i religiozni razvitak pokazuje daljnje individualiziranje i pounutrašnjivanje duhovnog života, tako da religija – pa i Islam – sve više postaje privatna stvar.

INDŽIL (a. *inǧīl*), Evanđelje. Prema *Kur'anu*, *Indžil* je knjiga koja je objavljena Isi (Isusu) (*Kur'an*, V,46; LVII,27 itd.); to je ujedno i Sveto pismo koje posjeduju i čitaju suvremeni kršćani (V,47; VII,157), tj. četiri evanđelja pod kojima se obično podrazumijeva i čitav Novi zavjet. Zbrku, do koje je zbog toga došlo u kasnijim sporovima, muslimani su objašnjavali odgovornošću kršćana za kvarenje prvobitnog *Indžila*. Ipak, jasno je da su mnogi muslimani donekle poznavali Evanđelje, iako je prilično teško tačno ustvrditi kako su došli do tih znanja. Neke su spoznaje i znanja prenesena usmenim putem tokom rasprava ili prijateljskih razgovora između kršćana i muslimana, ali ove metode najčešće povijest ne bilježi. Odjeke kršćanstva donijeli su i

kršćani koji su se obratili na Islam. Takav kršćanski utjecaj osjetio se i prilikom razvoja sufizma, u čijem učenju ima nekih tragova kršćanstva. Konačno, može se gotovo sa sigurnošću ustvrditi da su, pored polemički nastrojenih pisaca, kao što su bili Ibn Hazm i al-Gazali, postojali muslimani željni znanja koji su čitali arapski prijevod Evanđelja iz pera kršćana koji su govorili arapski. Stoga ovdje dajemo kratak popis ranih prijevoda, te neke primjere građe iz Novog zavjeta.

Evanđelje je prevedeno na arapski s grčkog, sirijskog i koptskog. Iako Barhebraeus spominje prijevod koji je, po nalogu arapskog princa Amra ibn Sada, napravio monofizit Ivan, najstariji poznati rukopisi i fragmenti prijevoda s grčkog najvjerojatnije potječu s početka devetog stoljeća. Najstariji prijevod sa sirijskog koji postoji potječe iz istog razdoblja. Nema sumnje da su odlomci Evanđelja prevedeni na arapski već mnogo ranije. Biskup arapskih plemena u Mezopotamiji, Đorđe, napisao je tumačenje Evanđelja. U predislamskom prijevodu Evanđelja po Ivanu (XV, 23–27) riječ *al-m-n-ḥ-mna*, kojom se prevodi riječ *parakletos*, nije ni arapska ni sirijska, već palestinska i to prilično stara. Odlomci iz Evanđelja, koje Severus Ibn al-Muqaffa' navodi u povijesti egipatskih patrijarha (10 st.), temelje se na koptskoj verziji koja je vjerojatno imala oblik lekcionara. Čini se da je al-Gazali koristio tu istu ili neku sličnu verziju u svom polemičkom djelu *ar-Radd al-ǧamīl*. Pored kanonskog Evanđelja, postoje i rani arapski prijevodi apokrifnog Novog zavjeta, kao na primjer Protevangelion po Jakovu, Evanđelje djetinjstva, Apokalipsa Pavla, te apokrifna Djela apostolska.

Širenje kršćanskih ideja po Arabiji zajedno sa pričama iz Evanđelja i apokrifnim knjigama ostvarivalo se prije dolaska Islama uglavnom, ako ne i potpuno, preko usmenog obučavanja i veza. U Jemenu je postojala organizirana kršćanska zajednica, koja je bila u oštroj konkurenciji sa židovskom, a u prisnim odnosima sa Abesincima, koji su, zauzevši Jemen 525 g., tu učvrstili svoj položaj. Na sjeveroistoku od al-Hire širila se nestorijanska crkva, a pronosili su je ne samo redovnici i propovjednici, već (iako površno) i pjesnici koji su pohodili dvor lahmidskih vladara. S druge strane, kršćanski pjesnici Hidžaza (Zeid ibn Amr ibn Nufeil i Varaka ibn Naufel od Meke, te Umaja ibn Abi-'s-Salt od Taifa) bili su povezani s jemenskim i sirijskim kršćanima; u tim su zemljama gasanidski vladari, te plemena pod njihovim utjecajem usvojili monofizitsko učenje. Neki tvrde da je Varaka, koji je bio rođak Muhammedove žene Hadidže, napisao prijevod ili prijepis Indžila.

Velika većina kur'anskih odlomaka odnose se na rođenje Ise (Isusa), na Merjem (Mariju) i Jahju (Ivana Krstitelja), te na Isinu (Isusovu) misiju, čuda i uskrsnuće. Postoje aluzije na mnoge parabole, na primjer na onu o sijaču (XLVIII, 29), o djevicama (LVII,13), o proročanstvu o dolasku novog Apostola (VII,157), itd. Još je čudnije (premda nije u biti nemoguće, ako se uzme u obzir suparništvo između Židova i kršćana u Jemenu) što nailazimo na dokaze protiv Židova u Evanđelju i u Poslanicama, koji su u *Kur'anu* katkada upućeni i protiv kršćana, a ne samo protiv Židova.

Novi zavjet nije bez utjecaja na predaju. Mnogim čudima, izrekama i idejama, koje su pripisane Muhammedu, trag vodi do Evanđelja. Mnoge predaje, koje govore o uzvišenosti siromašnih i o tome kako će bogati teško ući u raj, odražavaju elemente Evanđelja i strane su pogledima arapskih neznabožaca. Parabola o trudbenicima jedanaestog časa (J. po Mateju, XX,1–16) odnosi se na Židove, kršćane i muslimane u Malikovom djelu *Muwaṭṭa'*. Kršćanska apokaliptička književnost imala je jak utjecaj na legende o Mahdiju i na muslimansku eshatologiju.

Mnogi muslimanski povjesničari pokazuju iznenađujuće poznavanje Evanđelja. Al-Jakubi, jedan od očeva arapskih povjesničara, daje njihov popis. Znatiželjan duh kakav je bio, al-Masudi nije mogao sakriti svoju vezu sa kršćanima. Pripovijeda nam kako je u Nazaretu posjetio crkvu koju su kršćani visoko štovali, te kako je čuo mnoštvo priča. Znano je za rođenje Ise (Isusa) u Betlehemu, za njegovo djetinjstvo u Nazaretu, te Božje riječi koje nalazimo u Evanđelju po Mateju (III, 17): »Ovaj je moj voljeni sin«, koje on navodi uz neke izmjene. Čuo je i za priču o magima, koji su pohodili dijete Mesiju, kako nam priča Evanđelje, a i druga vrela. Podrobno i precizno pripovijeda priču o sazivanju apostola. Imenuje četiri evanđelista, te govori o »knjizi Evanđelja« i daje njezin sažetak kao da ju je imao u rukama. S druge strane, pokazuje izvjesno nepovjerenje prema ovoj knjizi, za razliku od velikog poštovanja koje *Kur'an* prema njoj iskazuje. Al-Masudi je prilično dobro upoznat sa životima Apostola. Dvaput se osvrće na mučeništvo Petra i Pavla, ali o posljednjem govori kao da je pretrpio istu sudbinu koja je, prema predaji, bila namijenjena Petru. Tomu poznaje kao indijskog apostola. Čini se da je Toma, pored Petra, muslimanima najpoznatiji apostol, a čak je Pavao nešto manje poznat u tom dijelu svijeta.

Al-Biruni je još bolje obaviješten od al-Masudija. Kako bi mogao napisati *Kronologiju*, morao je konzultirati nestorijanske kršćane. Upoznao je razne odlomke Evanđelja, kao i komentar Dādīshō'a, te o njemu raspravlja sa kritičkog stajališta. Četvorica Evanđelista za njega predstavljaju četiri revizije koje on uspoređuje sa tri verzije Biblije, židovskom, kršćanskom i samaritanskom. Ipak, on primjećuje da se te četiri verzije znatno međusobno razlikuju. Al-Biruni daje kompletno Josipovo rodoslovlje izvodeći ga iz Matejinog i Lukinog, te u vrlo zanimljivom odlomku pripovijeda kako kršćani tumače tu razliku. Govori i o drugim Evanđeljima, koja su posjedovali markioniti, bardesaniti i manihejci, od kojih se prva dva razlikuju »u nekim dijelovima« od kršćanskog Evanđelja, dok su ostala suprotna ovome. Ako se uzmu u obzir sve ove verzije, zaključuje on, ne može se pouzdati u proročansku vrijednost Evanđelja.

Perzijska verzija Tabarijeve *Kronike* sadrži legende iz Novog zavjeta koje su podrobnije nego u arapskom originalu, a odgovaraju onima koje su nađene u pričama o vjerovjesnicima (*qiṣaṣ al-anbiyā'*). Tu su dani neki detalji iz *Muke*, kao na primjer odbacivanje Simeonovo, izdaja jednog od apostola koji nije poimence spomenut, te priča o Mariji pod križem. Što se ostalog tiče, autor se drži muslimanskog gledišta da je umjesto Ise (Isusa) podmetnuta druga osoba koju on naziva Jošua. U pogledu povijesti apostola, on navodi predaju po kojoj Ivan potječe iz Edese.

U književnosti mistike nailazimo na brojne aluzije na Evanđelje, a donekle su bili upućeni i u način na koji crkveni oci tumače i komentiraju pojedine odlomke Svetog pisma.

Pod *ISA* naći će se izreke koje su pridavane Isi (Isusu), a nalaze se u napisima muslimanskih mistika. Kod as-Suhravardija nalazimo tačnu i potpunu parabolu o sijaču. *Rasā'il* Iḫwān aṣ-Ṣafā' sadrži značajne odlomke o Isinom (Isusovom) pribijanju na križ koji su prihvaćeni kao stvarni, o Uskrsnuću, o sastanku apostola na posljednjoj večeri, te o njihovom razilaženju po čitavoj zemaljskoj kugli. Djela Apostola *(Af'āl al-ḥawāriyya)* su izrijekom tu citirana.

Filozofska književnost donosi veliki broj polemika između kršćana i muslimana, koje su vjerojatno počele u doba Ivana od Damaska, čiji je otac Sergius ibn Mansur bio tajnik četvorice umajadskih halifa. Među slavnim polemičarima spomenimo ovdje samo Abu Alija Isu ibn Zuru *(Zur'a)*, koji je 997. god. odgovorio Abu-'l-Kasimu Abdalahu ibn Ahmedu al-Balhiju, te Jahja ibn Adija, kršćanskog učenjaka i al-Farabijevog učenika. Ovaj Jahja je napisao apologiju kršćanstva koju je posvetio šejhu Abu Isi Muhamedu ibn al-Varaku. Odgovorio je također na al-Kindijevu kritiku Trojstva.

INSĀN (AL-) AL-KĀMIL. Ovaj izraz doslovno znači »savršen čovjek«. Islamski mistici njime označuju najviši tip ljudskosti, tj. teozofa koji je ostvario svoje esencijalno jedinstvo s Bogom. Abu Jezid al-Bistami (u. 874) govori o mistiku koji, nakon što su mu bila dodijeljena neka božanska imena, iščezava u njima *(faniye;* usp. *FENA)*, te postaje »savršen i potpun« *(al-kāmil at-tāmm)*. Tako opisana osoba može se izjednačiti sa *al-insān al-kāmil*, izrazom koji se javlja možda prvi put u napisima Ibn al-Arabija, te ulazi u naslov poznatog djela *Al-Insān al-kāmil fī ma'rifat al-awāḫir wa al-awā'il* Abdelkerima al-Džilija, koji je umro oko 1417. god. Ovi autori zasnivaju svoju teoriju savršenog čovjeka na panteističkom monizmu koji Stvoritelja *(al-ḥaqq)* i stvorenje *(al-ḫalq)* smatraju dodatnim vidovima Apsolutnog bitka. Slično ali niukoliko isto učenje već je izložio al-Haladž. »Čovjek sjedinjuje u sebi« – kako kaže al-Arabi – »i Božji oblik i oblik svemira. On jedini očituje božansku Bit skupa sa svim njezinim imenima i svojstvima. On je ogledalo u kojem Bog vidi svoj odraz i stoga je vrhovni uzrok stvaranja. Mi smo i sami svojstva pomoću kojih opisujemo Boga; naše je postojanje naprosto objektifikacija Njegovog postojanja. Kao što je nama Bog nužan da bismo mogli postojati, mi smo Njemu nužni da bi se On mogao očitovati sam Sebi«.

Al-Džili, koji se od Ibn al-Arabija razlikuje u nekim pojedinostima, daje cjelovit i sustavan komentar toj teoriji.

Bit *(ḏāt)* je ono čemu se pridodaju imena i svojstva, iako u realnosti ne postoji razlika između Biti i njezinih svojstava. Ona ili postoji ili ne postoji. Ako postoji, onda je to ili Čisti Bitak (Bog) ili Bitak pridružen ne-biću (stvorene stvari). Apsolutni ili Čisti Bitak je naprosto Bit, bez očitovanja imena, svojstava i odnosa. Postupak očitovanja je zapravo silazak iz jednostavnosti, koji se odvija kroz tri etape: 1) *aḥadiyya*, 2) *huwiyya*, 3) *aniyya*. Na ovom stupnju pojavljuju se imena i svojstva po kojima se Bit upoznaje. Oni se saopćuju preko mističkog prosvjetljenja *(tağallī)*. Savršen čovjek, koji simbolički izražava izljev Apsolutnog Bitka iz sebe i njegov povratak k sebi, uzdiže se kroz niz prosvjetljenja dok se konačno ne sjedini s Biti. U prvom stadiju, nazvanom Prosvjetljenjem Imenâ, »on biva uništen pod sjajem imena kojim se Bog otkriva Sebi, tako da se čovjek odaziva, ako zazovete Boga tim imenom, jer ga je to ime sasvim obuzelo«. Drugi stupanj zove se Prosvjetljenjem svojstava. Mistik dobiva ove u skladu sa svojom sposobnošću, obiljem znanja i čvrstoćom svoje odluke. Nekim se ljudima Bog otkriva svojstvom života, nekim svojstvom znanja, nekim svojstvom moći, itd. Čak se i isto svojstvo očituje na različite načine. Neki, na primjer, čuju božanski govor *(kalām)* čitavim svojim bićem, neki ga čuju s ljudskih usana ali prepoznavaju kao božanski glas, nekoga on obavještava o budućim događajima. Konačni stupanj, a to je Prosvjetljenje Bîti, udara pečat božanski na Savršenog čovjeka. Sada on postaje Pol *(quṭb)* svemira i sredstvo preko kojeg se on čuva; on je svemoguć, ništa njemu skriveno nije; pravo je da čovječanstvo padne na koljena pred njim, budući da je on zamjenik *(ḫalīfa)* Boga na zemlji (usp. sura II,30). Budući da je i božanski i ljudski, on tvori vezu između Boga i stvorenih stvari. Njegova univerzalnost *(ğam'iyya)* daje mu jedinstven i vrhunski položaj u redoslijedu postojanja. Al-Džili dijeli božanska svojstva u četiri razreda: svojstva Biti (Jednoća, Vječnost, Stvoriteljstvo i dr.), svojstva ljepote *(ğamāl)*, svojstva veličanstva *(ğalāl)* i svojstva savršenstva *(kamāl)*. Dok se svojstva ljepote, veličanstva i savršenstva očituju na ovom i onom svijetu – Raj i Pakao su, na primjer, apsolutna očitovanja ljepote i veličanstva – Savršen čovjek sam sobom pokazuje čitavu ukupnost božanskih svojstava, te u sebi nosi božanski život u svoj njegovoj punoći. Prema sufijskom tumačenju sure XXXIII,72, on je slobodno prihvatio ovu mikrokozmičku funkciju na čuvanje iz ruku svoga Gospodara. On sadrži sve vrste duhovne i materijalne stvari. Njegovo srce se slaže sa božanskim Prijestoljem *('arš)*, njegov razum s Perom *(qalam)*, njegova duša s Pločom *(al-lawḥ al-maḥfūẓ)*, njegova priroda s elementima *('anāṣir)*. On je kopija Boga *(nusḫat al-ḥaqq)*.

Ova teorija pokazuje utjecaj gnostičkih ideja na sufizam. Neizbježno je da na islamskom tlu Poslanik Muhammed bude reprezentativni Nadčovjek; učenje o njegovu pretpostojanju bilo je utemeljeno vrlo rano, čak i u pravovjernim krugovima. Mnogi sufije, usvojivši Plotinovo učenje o odsjaju, izjednačuju Muhammeda, Savršenog Čovjeka, sa Općim razumom ili Logosom. Al-Džili se trudi dokazati da je Muhammed Najsavršeniji Čovjek *(akmal)* kojem su podložni sveci i ostali poslanici. On tvrdi da Muhammed u svakom dobu poprima lik nekog postojećeg sveca, te se u njegovom obličju ukazuje misticima. U načelu, prema kojem se Savršen Čovjek mora i dalje pokoravati vjerskim zakonima, nalazimo još jedan ustupak Islamu. Al-Džili kaže: »Opažanje uzvišene Biti sastoji se u tome da spoznaš preko mističke objave *(kašf)* da si ti On i da je On ti, da ovo nije *ḥulūl* niti *ittiḥād*, te da je rob rob, a Gospodar gospodar, da rob ne postaje gospodarom niti Gospodar robom«.

IRAK (a. *al-'Irāq*), zvan i *al-'Irāq al-'arabī* nasuprot *al-'Irāq al-'aǧamī*. U starije doba, pod izrazom *al-'Irāqān*, »oba Iraka«, podrazumijevala su se oba najstarija islamska grada u zemlji: Kufa i Basra. Kasnije se pod tim razumijevalo *al-'Irāq* i *al-Ǧibāl* zajedno; Jakut poznaje *al-'Irāq* jedino kao kod Perzijanaca uobičajeno ime za *al-Ǧibāl*, te objašnjava to tako da je seldžučki vladar, koji je zaposjeo Irak, zadobio i al-

-Džibal; budući da je imao sjedište u Hamadanu, narod je njegov naziv »vladar al-Iraka« protegnuo na pokrajinu tog glavnog grada; ali je prije za pretpostaviti da se Seldžuk nazivao »vladar oba Iraka« i da je onda narod istočni od oba dijela carstva zvao također Irak, a da je, ipak, razlikovao: *I. al-adžemi* od *I. al-arabi*.

Značenje imena nije posve sigurno; nagađanja ne zadovoljavaju: *'irāq* = nizina, po Ibn al-Arabiju, »primorje« po al--Halilu. Osim toga, Irak nosi ime *as-Sawād*, tj. zemlja koja pokazuje tamnu boju, za razliku od svijetle, bijelo-žute stepe, a tu su opreku izrazili beduini koji su osjetljivi na učinke boja. Pri tome se oba imena ne podudaraju: *Sawād* je sintagmatski produktivno, a *'Irāq* ukočeno; govori se o Sevadu Kufe, ali ne i o Iraku Kufe. Tipično je u al-Balhija: »Između Bagdada i Kufe nalazi se Sevad s mrežom (mjesta za prigradnju), koja ne otkriva rupe«; to je opis koji je upravljan ispravnom temeljnom zamišlju: to je samo duga, ne vrlo široka sjeverno-južna traka, koja je izvrsna plodna zemlja, u Iraku. Kod Ibn Hurdadbiha se nalazi još sjećanje na ime, koje je Irak imao pod perzijskim kraljevima: *dil-i īrānšahr*, a on ga prevodi »srce Iraka«; to se slaže s tim da al-Hvarizmi pod Eranšahrom (Iranšahrom) shvaća Perziju, uključujući Irak, te da se, po Jezidu al-Farisiju, cijeli Eranšahr uspoređuje s tijelom, čiji se srce zvalo Irak; inače, prvo perzijsko ime Iraka glasilo je Suristan.

Irak je ravna zemlja, koja je ograničena na zapadu sirijskom stepom, na jugu arabijskim područjem stepa i pustinja i sjevernim rubom Perzijskog zaljeva, na istoku južnim obroncima Džebel Hamrina i zapadnim Huzistanom, a na sjeveru crtom al-Anbar–Tikrit. Ta sjeverna granična crta označava nabreknuće, koje je u najstarije vrijeme ograničavalo kopno i južno od kojeg se postupno stvorila naplavina, koja je zbog obilja vode, koja se lako razdjeljivala, imala najpovoljnije uvjete za plodne kulture; uprava se, naravno, nije držala prirodne rastave, pa je sjeverna granica naznačena većinom crtom od Tekrita prema al-Hadisi koja se nalazi otprilike 100. km s.z. od Hita, a koja se sama već pribraja Iraku. U Irak se zemljopisno računa i istočno nastavljajući Huzistan, koji nije odvojen nekom prirodnom granicom, a isto tako Taf, tj. uzvisina stepskog karaktera, koja započinje pred vratima Basre i Kufe. Tamo gdje se u zemlji tlo uzdiže iznad razine riječnih dolina tako da čini zaštitnu ogradu od poplave i istodobno nudi cestu, arapski zemljopisci govore o *ẓahru*, »leđima«, i opisuju često put na njima uz vodeni put. Ako se bogato račvanje delte Šat el-Araba i brežina velikih rijeka s njezinim pritokama i kanalima pribroje u jedno, tada je prostiranje obale, u odnosu na cjelinu, izvanredno veliko; pri tome more sa rijekama čini u neku ruku jedan sustav; razvojne mogućnosti čine se bezgraničnim; samo reguliranje rijeka treba stalnu brigu; prelaženje rijeka jedne u drugu dovodi do stvaranja golemog plavnog područja; zemlja između rijeka dobija stepski karakter tamo gdje se putem kanala ne stara o navodnjavanju. To nije bio slučaj ni u najbolje doba zemlje u dovoljnoj mjeri. Danas, iako se ulažu veliki napori na unapređenju zemlje, drži se da se od cijele površine Iraka ne obrađuje više od 1/10–1/14 (ratarstvo i racionalno stočarstvo).

Osim obilnih vodenih tokova, koji se, s pritokama, prožimaju na sve strane, obje rijeke su, nadalje, uzvodno povezane kanalima. Iraku ne pripada, nego sjeverno–susjednoj al--Džeziri značajni kanal Nehr Dudžeil, koji se kod ar-Raba (14 km od Anbara, a 24 km od Hita) odvajao od Eufrata i dopirao do Tigrisa između Ukbere i Bagdada; od njega su išli brojni ogranci kanala u župe koje već pripadaju Iraku; ali taj kanal je već 951. god. presahnuo i njegovo ime je preneseno na vodeni rukavac koji se od Tigrisa odvaja nedaleko od Samare. Od al-Anbara odvajaju se četiri kanala od Eufrata: 1) Nehr Isa, čiji je tok nesiguran, ali se općenito poistovjećuje s današnjim Nehr Saklavija; 2) Nehr Sarsar; 3) Nehr al-Melik i 4) Nehr Kusa; od njih se odvajaju brojni manji kanali i dotiču sve važnije gradove i gradiće tog prostora. Dakako, mnogi su ili zasuti ili uništeni, pa se u novije doba, a danas posebice, čine silni napori da ih se obnovi i uredi.

Rodna zemlja Iraka jamčila je bogat urod prve kvalitete. Vijest o tome bila je nekoć širena po Arabiji, čiji su beduini bili u vezi sa kneževstvom al-Hire koje se nalazilo na rubu blagoslovljene zemlje. Svaka politička vlast koja je u Arabiji dolazila, ako se osjećala dostatno jakom, upravljala je napad najprije na bogati Irak. Ali je Irak, istodobno, vrata za upad i u perzijsko carstvo. Muhammed, koji je imao sjajnu moć predviđanja, znao je da se, u njegovo doba, vodila žestoka borba između dvije svjetske sile, koja se mogla iskoristiti. Osim toga, postoji i jedna sasvim jasna objava, za koju se može reći da tiče vanjsko-političku temu, a ona iskazuje nadu u pobjedu nad Rimljanima koji su pobijedili (s. XXX, 1): oslabljena Perzija bila je na pravcu arapskog osvajanja, čiji je zagovornik od početka bio Omar. Borba na dvije fronte poduzeta je s hrabrošću kojoj se ne može dovoljno nadiviti. Osvajanje Sirije i Iraka tako je temeljito izvršeno, da se, 25 godina po smrti Muhammedovoj, kriza prvog građanskog rata mogla prebroditi bez teških vanjskih posljedica. Na Irak se sjurila osvajačka vojska s punom snagom i tu postigla prve velike uspjehe. U kratkim, jakim udarima zauzete su perzijske prethodnice na Eufratu, a onda je nezaustavljivo uslijedilo pobjedonosno napredovanje sve dok u bici kod Nihavenda (642. god.) nije do temelja uništena sasanidska vladavina. S velikom sposobnošću stvorile su arapske vojskovođe snažnu operacionu bazu od otprilike 600 km dužine sa taborima Basre i Kufe kao istočnim i zapadnim međašom. Bogati glavni grad zemlje, Ktesifon, bio je bezobzirno opljačkan i razoren i tamo nije položena osnova za neko novo utvrđeno mjesto, naprotiv povlačili su se ostaci beznačajnog al-Medaina; bio je to tamo žalostan život sve dok se nije podigao Bagdad koji je sve to progutao. Upravi tog dijela novog carstva pronicljivi Omar je posvetio veliku pažnju. Kufa i Basra dobile su posebne namjesnike: ona prva najprije Sada ibn Abi Vakasa, a onda ih se izmijenjalo više; u Basri je bilo stabilnije: započeo je Abu Musa al-Ašari, a onda je, nakon kraćeg razdoblja borbe između Alija i Muavije, koja se odrazila i na smjene namjesnika, došao Zijad Ibn Abihi (665), koji je 670. god. gospodar cijelog Iraka, kojeg je strogim mjerama držao u redu. Kasnije, za Basru nastupa značajni preokret, kada u doba meteža po Jezidovoj smrti (683) Temimi, sjeverni Arapi iz Basre, dopadaju Abdalahu ibn az--Zubeiru; a isto su učinili i ljudi iz Kufe. Jedno vrijeme činilo se da je Irak izgubljen za Umajade. Sposobni az-Zubeir, koji je čvrsto vladao u Meki, postavio je u Iraku svoje namjesnike; no ubrzo se stanje izmijenilo i ponovo su došli namjesnici iz Damaska. Vrelo stalnih nereda bili su haridžiti, koji su bili

rasuti po Iraku i susjednom Huzistanu. Oni nisu nikada zadobili trajniju vlast, a bili su suzbijani i od svih drugih stranaka. Ostavljajući po strani naredne smjene, treba zabilježiti da u Kufi 694. god. započinje djelatnost al-Hadžadža ibn Jusufa, koji je imenovan za namjesnika cijelog Iraka, i čija je energična i razborita uprava suzbila sve pobune. Al-Hadžadž je primijenio osobito sredstvo da prekine tvrdokornost Kufe i Basre: on je stvorio novo središte privrednog i kulturnog života Iraka u Vasitu na Tigrisu, iz kojeg se moglo vladati Kufom i Basrom, koje nisu suviše daleko (200 km do Kufe, a 300 km do Basre). Izvrsno je djelovala na Irak i velika upravna reforma Abdelmelika, čiji je temeljni princip ujedinjavanje neizbježno za zdrav razvitak; na prvom mjestu je bila reforma novca (694), koja je, umjesto bizantskog i perzijskog, uvela novac s arapskim natpisom; daljnja zasluga ovog vladara bila je organizacija poštanske službe koja je, dakako, prije svega bila u interesu vladavine; konačno je naređen arapski kao službeni jezik, dok su se dotada akti vodili na jezicima zemlje ili u kombinaciji s arapskim. I pod al-Velidom (705–715) zadržao je al-Hadžadž svoj zasebni položaj. Pa ipak je njegova slika u arapskih kroničara puna opreka i u cjelini nepovoljna. Tako se zna da je postojala cijela jedna škola, koja je sve što su Umajadi činili, posebice sva djela njihovih velikih državnika, sustavno ocrnjivala: to je iračka škola, čiji je glavni predstavnik Seif ibn Umar. Objektivno istraživanje sudit će pravičnije o al-Hadžadžu, ali i ono mora utvrditi da je jedan moment njegovog upravljanja zlokobno utjecao na razvitak cijelog carstva: povlađivanje njegovim sjevernoarapskim sunarodnicima, Kajsitima. Tako su svi Jemenci u vojsci i upravi, i sve stanovništvo koje se držalo uz njih, bili protiv njega, a protiv njega su bili i alijevci, čije je zahtjeve on bezobzirno onemogućavao. On je energično postupao sa svima koji su se borili za svoje posebne prednosti, a onda ih je koristila svaka stranka, koja im je obećala te prednosti. Napetosti, koje je on svojom bezobzirnošću izazvao, nisu potpuno izbile, jer je al-Valid svojim pažljivim i razboritim ponašanjem znao spriječiti kobnu provalu glavnog sukoba, suprotnosti između Kajsita i Jemenita. Slom je nastupio čim je al-Valid zaklopio oči, jer mu je brat Sulejman bio pod utjecajem neprijatelja al-Hadžadža, posebice ogorčenih Jemenaca. Ovaj je bio, ipak, pošteđen da doživi preokret: umro je šest mjeseci prije al-Valida. Novo doba, koje je započelo sa Sulejmanom, očitovalo se najprije u imenovanju Jezida al-Muhaleba, jednog od najopasnijih spletkara, za namjesnika Iraka (714). Novi upravljač vodio je strahovladu: najugledniji ljudi sjevernoarapske stranke bili su progonjeni i zlostavljani. Sa Sulejmanovom smrću došlo je doba stranačkih uprava, koje su, pri svakoj promjeni prijestola, izazvale nepodnošljivu nesigurnost i opasnosti. Al-Muhaleba će zaustaviti Umar II, ali, čim je on umro, on ponovo ustaje i vodi ustanak u Basri, gdje ga suzbija Meslema ibn Abdelmelik (721). Za nagradu ga njegov brat Jezid II imenuje za namjesnika Horasana, Basre i Kufe, koji od Mesleme dobijaju osobite namjesnike. Izvrstan je i potez Hišama (724–743) koji imenuje Halida ibn Abdalaha al-Kasrija za namjesnika Iraka. Kada umre Hišam, nastupa puna zbrka u carstvu: strasti bjesne bez zapreka, a i stranke sjevernih Arapa i južnih Arapa, u kojima se otjelovljuju sve vladajuće suprotnosti. Sa Mervanom II (744–750) pridižu se još jednoć Mervanidi u energičnu obranu od pobuna; i u Iraku suzbija on haridžitski ustanak. Ali plamen, kojeg su lukavi Abasidi Abu-'l-Abas (as-Sefah) i Abu Džafer (al-Mansur) potpalili u Horasanu, ne da se više ugasiti: vojskovođa Abu Mansur dobija odlučujuću bitku protiv Mervanovog namjesnika. Namjesnik Iraka, Ibn Hubejra, nije mogao zaustaviti nesreću. Jemenci u Kufi navaljuju i predaju neprijatelju grad, koji najprije postaje sjedište Abasida. Sam Mervan biva potučen na Velikom Zabu 750. god. Na mjesto dinastije Umajada ukorjenjuje se ona Abasida.

Osvrćući se, treba spomenuti politički princip kojeg je uveo Muavija i kojeg se pridržavalo i kasnije kao pravila, a kojeg da se nije držalo još bi brže bilo gotovo sa Umajadima. Muavija je postigao učvršćenje svoje vladavine u Iraku i u srazmjerno kratkom vremenu provedeno arabiziranje i islamiziranje zemlje putem svoje politike mudre odmjerenosti, koja se, prije svega, pokazivala u tome da je on uzimao u obzir sklonosti stanovništva i u vojsci sproveo princip služenja po područjima. Ako su u Iraku, u početku, trupe bile od tuđina, koji su, uostalom, u nešto malo konačišta bili smješteni, to uskoro ispada da, s brojnim prijelazima na Islam, ima dosta ljudi za lokalne trupe. Nepoštivanje tog principa izvan zemlje ili, pak, samo za pohode na Istok imalo je za posljedicu da su neprijatelji Umajada u njima mogli privući snažne oslonce: Abu Muslim borio se s Iračanima i Perzijancima protiv Umajada, koji su na svojoj strani imali samo sirijske trupe. I u građanskoj upravi pokazali su se Muavija i njegovi nasljednici dalekovidnim državnicima: oni, doduše, nisu dozvoljavali da Iračani sami biraju svoje upravljače, nego su im nametali vlastodršce, ali su mudro davali beznačajne ustupke pri žalbama i mijenjali su osobe, što nipošto nije povlačilo neku promjenu u sustavu. Još na jedan način pokazala se umajadska vladavina probitačnom za Irak. Ti vladari spoznali su da Irak, sa svojom poljoprivredom koja ovisi o određenim kulturnim metodama, potrebuje posebnu upravnu brigu: tu na mjestu nije bilo ni samovoljno uplitanje ni potpuno zapostavljanje. U mnogo slučajeva, zastupnik središnje uprave starao se za poboljšanja zemljišta, koja su tražili žitelji, kao Meslema, halifin brat, koji je izgradio jedan kanal. Kulturnim rezultatima prvih Umajada u Iraku treba dati utoliko višu ocjenu, što su oni imali protiv sebe neprijateljstvo žitelja (Kufa je bila u rukama šiita, a Basra – haridžita). Velika suprotnost Sirije i Iraka pod Umajadima u tome je da tamo vlada jedinstvenost i zaokruženost, a ovdje stalna nesloga. Šiitski i haridžitski nemiri već su pomenuti, a isto tako borbe između sjevernih i južnih Arapa, koji su se suprotstavljali pod geslima »Temim« i »Azd«; usprkos njima, velikim Mervanidima pošlo je za rukom ublažiti suprotnosti i privesti određenoj zaokruženosti cjelokupnog carstva. Tako se čini da je preokret, kojeg je islamsko carstvo poduzelo putem abasidske pobjede, učinio to da je ujedinjavanje postalo trajno. Premještaj halifskog sjedišta u novostvoreni Bagdad učvrstio je zbijanje onih područja koja su pripadala srednjoj zoni. Obrnuto, ove mjere nosile su u sebi klicu raspada utoliko, ukoliko se iz Bagdada nije više moglo vladati Zapadom, dok ovaj premještaj nije donio sobom, recimo, jače vladanje nad istočnim područjima. Ipak, sad je područje, koje je ležalo u užoj utjecajnoj sferi halifata, zajedno s Egiptom, Sirijom, Mezopotamijom, bilo Iraku i Perziji još

dovoljno značajno kako po prostornom opsegu tako i po vrednotama koje su im bile svojstvene iz predislamskog doba, da bi Abasidi i njihovi državnici mogli izgraditi trajnu tvorbu nerazorive političke vlasti i privrednog napretka. Pod al-Mansurom i njegovim prvim nasljednicima sve do al-Memuna, ovo moćno carstvo je izraz najveće političke prostranosti koja je ikada bila dostignuta, a s kojom se moglo uspoređivati otprilike samo Rimsko Carstvo pod Hadrijanom. Rimsko Carstvo i halifat pod prvim Abasidima su pretjerano velike tvorbe, to su kolosi na glinenim nogama. U uzrocima sloma nešto je zajedničkog, ali svaka od ovih sila ima svoje posebne uvjete. Nedostatak u strukturi halifata, koji je morao postati koban, bilo je utemeljenje vladavine dinastije na religioznom plemstvu po rođenju. Uz rodove, koje ovi zastupaju, nalazi se jedno drugo slično obilježje: Alijevi potomci, koji stalno postavljaju svoje zahtjeve i nastoje potisnuti pobjednike, te čije pristaše čine vrlo opasnu političko-vjersku stranku, ne toliko svojim brojem, jer oni, danas kao i tada, broje ne više do otprilike desetinu svih islamskih vjernika, ali su predstavljali najinteligentniji i najmarljiviji dio islamskog stanovništva. Uz rodovski i vjerski momenat, dolazi uskoro i treći: nacionalni. Vladajuća masa bila je arapska. Ti Arapi odnosili su se s prezirom spram Perzijanaca; osim toga, ovi su se morali pridružiti nekom arapskom rodu kao štićenici. Zlostavljanje ih je udruživalo s drugim grupama, sa *šī'at 'Alī*, »Alijevim sljedbenicima«, koje su teško tlačili vladajući rodovi i njihova uprava. Zajednička muka stvara snažnu združenost. Od najprije čisto arapske, *šī'at 'Alī* postaje religiozno-nacionalistička stranka. Postupno »Perzijanci« i »šiiti« znače gotovo isto. Opasnost je bila najprije odvraćena: umješna politika premostila je suprotnosti otprilike za četiri desetljeća. Halifa al-Mansur (754–775) pozvao je na visoku upravnu dužnost jednog otmjenog Perzijanca Halida iz roda Barmekida, navodno u srodstvu sa starim kraljevskim rodom. Pod njegovim nasljednicima, iznimno sposobnim i razboritim, dospio je taj rod do gotovo neovisnog položaja. To doba označava vrhunac političke vlasti i privrednog cvata halifata, uz koje je došlo kulturno cvjetanje samo u smislu ograničenog izvanjskog prilagođavanja velikim kulturnim dobrima, koje su osvajači našli u Siriji i Babiloniji; temelj daljeg korisnog razvitka nije bio stvoren. I nije moglo biti drugačije; jer sustav upravljanja, koji se već u početku umajadskog doba postavio na mjesto prvotno demokratskog principa, počivao je na predodžbi da je dobrobit islamske zajednice dana u njezinom vodstvu putem za vodstvo najdostojnijeg čovjeka. A da bi se to vodstvo moglo savršeno ostvarivati, morala se imati neograničena vlast, te se uskoro ta misao o karakteru halife tako čvrsto smjestila u predodžbi o njemu kao »sjeni Božjoj«. U stvari, taj apsolutni vladar najvećma ne samo da nije bio najdostojniji, nego često čak i podložan najtežim prijestupima, a uz to i lopta u rukama onih oko njega, koji su u njegovo ime izrabljivali zajednicu. Pri toj vrsti upravljanja, izrasle su dvije tendencije na najnesretniji način: stvaranje golemih imetaka i premoć svećenstva koje se držalo samo određenog teološkog pravca. Uz to se pojavio i jedan broj pustolova, koji su samo malo marili za ljude na halifskom prijestolju. Halifsko carstvo se raspalo na jedan broj zajednica, koje su gotovo neovisno postojale jedna uz drugu. U svakoj toj zajednici, razvitak je uzeo tok koji je uvjetovan lokalnim prilikama. I Irak je vodio svoj posebni život. Bila je to, od početka bujidske vladavine pa sve do kraja seldžučke, pokrajina jednog carstva sa središtem u perzijskom Iraku, ali vladari nisu tjerali jaku politiku uplitanja: ako su žitelji već podnosili pritisak tuđih gospodara i njihovu novčanu potrebu koja je teško opterećivala, to su bar imali prostora za svoj nacionalni život. Oživljavanje halifske vladavine pod snažnim halifom an-Nasirom nije nešto bitno promijenilo: to razdoblje uskoro se okončalo mongolskom provalom.

U dugom vremenu abasidske vladavine, Irak je imao raznoliku sudbinu. Ako se halife bili jaki, brzo su se suzbijali sukobi između raznih elemenata i stremljenja častoljubivih pustolova; u drugim slučajevima, zemlja je doživljavala teške nemire; jer ljudi iz Kufe i Basre bili su nepopravljivi; novi glavni grad privlačio je sebi najzločestije elemente: osim toga, privredni polet je dovodio mase u zemlju, koje su karijeristi u nekom danom trenutku fanatizirali, kao pri ustanku Zandža *(Zanǧ)*, crnaca koji su uvezeni iz istočne Afrike; konačno, uvijek iznova je planula vjerska žar, koja je tinjala pod pepelom, u razbuktali, sažižući plamen. Izvanredna spretnost, s kojom su Barmekidi i od njih podržana trojica halifa vodili prilagodbenu politiku između arapskog i perzijanskog elementa, otpala je onog trenutka, kada su Barmekidi slomili vrat. Uništavanje Barmekida, kojim je Irak pretrpio bitno pomjeranje u međuetničkom odnosu snaga, znači da je okončana politika posredovanja i pomirbe između oba glavna elementa, arapskog i perzijskog. Poremećaj ravnoteže izrazio se najprije u nizu alijevskih nemira, čiji je početak ustanak Ibn Tabatabe (815). Glavni grad držao se uz sunitski halifat, te je čak zauzeo stav protiv samog halife, kada je on, slijedeći neodrživu politiku pomirbe, zastranio sa projektom da prijestol naslijedi alijevski imam ar-Rida kao suprug njegove kćeri i prihvaćanjem zelene zastave alijevaca. Čim je on opazio grešku, vratio je sve, ne bez nasilja, opet u red. Ono uništavanje Barmekida nije dovelo do, recimo, jačanja političke vlasti Arapa u Iraku, nego do njezinog uništavanja, jer uzdrmavanje unutrašnjih odnosa u središnjoj pokrajini izazvalo je privlačenje novog elementa u dvorsku službu i time u državni život: al-Mutasim stvara tursku pretorijansku gardu i živi pod njezinom zaštitom u Samari koju je utemeljio. Turske trupe, s kojima se halifa okružio, jedino postoje, a uz njih postojeće arapske dolaze u drugi plan, budući da one prve imaju znatno više energije i vojničkog duha. Time je stanovništvo postalo nesposobno za obrambenu djelatnost i prepušteno je onima koji s tuđim četama sjede u zemlji kao vladari, bilo da to čine kao pozvani opunomoćenici halife, bilo da su u zemlju prodrli kao nasilnici. Ta strana tijela nastojala su se proširiti i na druge pokrajine. U Egiptu i time u Siriji turski rodovi došli su na vlast, ali to ne znači slamanje regionalizma, premda zemlja daje jedva pomena vrijedne borbene snage. U Iraku pod al-Mutevekilom nastaje privreda turskih pretorijanaca, koji onemogućavaju svaku uređenu upravu. Halife, uz iznimke al-Mutadida (892–902) i al-Muktefija (902–908), potpuno su nesposobni, a dijelom čak zločinački sebični. Borba za vlast u okolini halife, tj. za dužnost »generalissimusa« *(amīr al-'umarā)* okončava se za neko vrijeme sa dolaskom Bujida (945), koji uspijevaju da zavladaju s oba Iraka. Za vrijeme teških

meteža, koji su povezani s potpunim iznevjeravanjem propadajućih bujidskih rodova i pojavom jakog turskog roda Seldžuka (1055), nastupa kombinacija: turski general bujidske vojske, Arslan al-Basasiri vlada, zakratko, u Iraku u ime Fatimida al-Mustansira (1059). Ali zbog prevelike udaljenosti Iraka od Egipta, kao i od južne Sirije, nije se moglo govoriti o stvarnoj vlasti Fatimida. Seldžuci, koji nastupaju kao glavni zastupnici turkmenstva i koji halifu imaju potpuno u ruci, smatraju se istodobno čuvarima pravog islamskog učenja i progone šiizam, koji je u Iraku digao glavu. Premda i sami naginju perzijskoj kulturi (Veliki Seldžuci imaju sjedište ne u Bagdadu, nego u Isfahanu), oni ne uznemiravaju arapski element Iraka. Irak postaje laki plijen mongolskog osvajača Hulagua (1258), a glavni grad Bagdad spada nakon gašenja halifata na razinu malog pokrajinskog grada. Opustošenje zemlje, koje je nastupilo već početkom 10. st., zbog potpunog zanemarivanja vodoprivrede, nastavlja se dalje: Irak postaje stepa s malo većih mjesta i oskudnih kultura, među kojima još nešto značenja zadržava uzgoj datula. Priključenje Iraka Perziji od strane moćnog Safavida Ismail-šaha (1509) nije dugog vijeka. Zemlja uskoro (1534) pripada Osmanskom Carstvu, gdje do zaposjednuća po kolonijalnim silama ne igra nikakvu znatniju ulogu. Borba protiv kolonijalizma, sastavni dio sveopćeg pokreta oslobađanja nakon drugog svjetskog rata, dovela je do stvaranja novog, slobodnog i modernog Iraka.

Zemlja sa približno 16 mil. žitelja (po procjeni iz 1985. god.), od toga preko 90% muslimani, a pored njih oko 25.000 jakobita, 75.000 Asiraca, 215.000 udruženih kaldejaca i jakobita, 30.000 jezida, 20.000 Mandejaca. Šiiti su na jugu u većini. »Narodno-demokratska republika Irak« obuhvaća od 1926. god., osim historijski tako nazivane južne »zemlje dva toka«, jugoistočni dio Džezire oko Mosula i Kirkuka, to, dakle, kurdsko i kršćanima napučeno područje. Već za vrijeme daleke umajadske vladavine razvio se, kako je pokazano, u Iraku šiizam, koji je prouzrokovao političke teškoće za vrijeme u Bagdadu usredotočene abasidske vladavine i, prije svega, pod Osmanlijama (1524–1918), pa sve do danas. Višestruko su šiitski Safavidi Irana pokušavali uvući područje u svoju sferu zaštite, te se današnje napetosti i utjecajna suparništva u Perzijskom zaljevu između Iraka i Irana do izvjesne mjere mogu otuda objasniti. Od 1963. god., a u promijenjenom pravcu od 1968. god., vladajuća stranka Baas (*Ba'ṯ*), oslanja se na snažnu vojsku prvotno britanskog uzora, a prema vani je predstavljena revolucionarnim zapovjedničkim vijećem (predsjedništvo drži Predsjednik države), uz to se imenuje ministarsko vijeće, a nacionalna povelja od 1971. god. predviđa skupštinu zastupnika. Dok su (socijalističke) osnove političkog i kulturnog ostvarivanja nedovoljno jasne, a komunistički utjecaj osjeća se, ali nestalno, prije svega na jugu, privremeni ustav iz 1968. god. navodi Islam kao državnu vjeru i osnovicu zakona i ustava. Tako, pored revolucionarnog suda, upravnih i kaznenih sudova, postoje još uvijek šerijatski sudovi za obiteljsko pravo. Osim šest sveučilišta, od toga dva privatna, u Bagdadu, Basri, Mosulu i Sulejmaniji, postoji u Bagdadu šerijatski institut (za sve četiri pravne škole). Iračka akademija njeguje povijest arapskog jezika i kulture. Šiiti uzdržavaju u više gradova studijske centre (najznačajniji u Nedžefu, u rangu sveučilišta).

IRAN. Naziv »Perzija« je zapadnog porijekla i vjerojatno se koristi tek od srednjeg vijeka za zemlje iranske visoravni. Izvodi se od grčko-rimske oznake *Persae* za Ahemenide, nazivanje koje ide unazad do imena pokrajine Persis na jugozapadu; ta pokrajina je, opet, nazvana po nekom plemenu, koje je, vjerojatno, istovjetno sa Persua, a koje poznaju rimski natpisi kao nekadašnje gospodare jednog dijela Medije. U islamsko doba znano ime (*Fārīs*) (novoperzijski: Pars) odnosi se gotovo samo na istu pokrajinu, dok se *fār(i)sī* koristio već rano za vrstu jezika koji se govorio u iranskim pokrajinama, a koji je, od 9. st., u Evropi poznat kao perzijski književni jezik. Isto tako, izraz *al-Furs*, koji se nalazi u ranoarapskoj literaturi, označava cjelokupno stanovništvo Perzije, ali se u upotrebi ograničava na Perzijance predislamskih vremena ili na takve dijelove stanovništva, koji su ostali vjerni starim tradicionalnim i religioznim shvaćanjima. To značenje je često sinonimno s izrazom *al-'aǧam*.

Oblik *Iran* potječe iz pehlevija i seže unatrag do starijeg oblika *Ariana* koji je, prvotno, pridjev (*airyana* u mlađoj Avesti) u značenju »arijski«. Bilo je to ime za glavni dio sasanidskog carstva, čiji je vladar samog sebe nazivao »kralj Erana i Anerana«, a dolazi u ranoarapskim historijskim i zemljopisnim vrelima u obliku *Iranšahr* sa značenjem »zemlja Iran«. U islamsko doba, ime je oživljavanjem starih predaja u *Šahnami* ponovo postalo popularno, ali upotreba riječi »Iran« za modernu Perziju nije, vjerojatno, starija od 20. st., kada su Perzijanci započeli sami sebe zvati *Īrānīyān* (oko 1890. god. postoje već novine po imenu *Iran*). I upotreba tog imena u znanstvenim djelima čini se da nije starija od druge polovice 19. st. Od 1935. god. je *Iran* službena oznaka perzijske države.

U Srednjem vijeku Perzija nije postojala ni zemljopisno ni politički. Ako se, dakle, hoće obraditi Perzija iz islamskog doba, onda se granice zemlje moraju uzeti ponešto proizvoljno, i to današnji Iran, Afganistan i Balučistan (Beludžistan) i, uz to, područje Merva sve do današnje iranske granice. Tako zahvaćeno područje moglo bi prikazati stvarnu rasprostranjenost ahemenidskog i, kasnije, sasanidskog carstva, uz iznimku pokrajina Irak, Mezopotamija i Armenija, koje su, tokom oba razdoblja, pripadale tim carstvima; Babilonija se čak u doba Sasanida zvala *Dil-i Iranšahr*.

Tako ocrtana Perzija sastoji se, najvećim dijelom od djelomično vrlo brdovite visoravni, na što još dolaze obalna područja Kaspijskog jezera i Perzijskog zaljeva. S iznimkom tih obalnih područja, perzijski tokovi nemaju otjecanja u more. Posljedica je da jedva postoji gdjekoja velika rijeka; jedini tokovi, koji to ime zaslužuju, su Hilmend, koji, kao i mnoge manje, teče u slijeg Sistanskog jezera, i Hari-Rud, koji se završava u sjevernoj stepi. Mnogi manji tokovi omogućuju skromno ratarstvo u planinskim dolinama i na rubovima između brda i pustinja. Ta okolnost podaje napučenim brdskim predjelima visoravni čak karakter niza oaza, koje su, već prema opsegu sustava navodnjavanja koji je, većinom, izrađen kroz podzemne kanale (*kahrīz*) više ili manje rasprostranjene. Zemlja između oaza-gradova i oaza-sela ima stepsku narav i dobija u Središnjoj Perziji izravno karakter pustinje, čije je tlo manje-više slano. Stepe, kao i viša brdska područja dozvoljavaju samo nomadski život, budući da su nastanjivi u neka godišnja doba, na što dolaze još vrlo znatno

različite temperature u mnogim krajevima. Nomadi i polunomadi, stoga, uvijek su živjeli zajedno na iranskoj visoravni sa nastanjenim pučanstvom; njihova brojčana srazmjera, doduše, bitno se mijenjala uslijed čestih upada drugih nomadskih naroda. Perzija se sastoji iz niza područja s često vrlo različitim karakterom, čime se objašnjava nedostajanje političkog jedinstva u dugim razdobljima njezine povijesti. Svako od tih područja činilo je, prigodno, važno političko i kulturno središte, a islamski zemljopisci obrađuju, pri opisu Perzije, svako područje za sebe. Njihova podjela je poglavito tradicionalna i, istodobno, zemljopisna, ali ne uzimaju u obzir privremene političke granice svoga vlastitog doba koje su se često mijenjale.

Predjele se može podijeliti na zapadnu i istočnu grupu: oni su razdvojeni velikom srednjeiranskom pustinjom, koja se pruža od Kaspijskog mora u jugoistočnom pravcu praktički do obala Indijskog oceana u Mokranu. Ta pustinja, koju zemljopisci nazivaju ponekad po dijelovima koji se uočavaju *Mafāzat Ḫurāsān, Mafāzat Fāris, Mafāzat Kirmān* ili *Mafāzat Sīstān,* mijenja se u širinu i po karakteru. Njezina visina je u cjelini znatno niža nego istočni i zapadni dijelovi iranske visoravni. Sjeverni dio je velika slana pustinja, gdje biljke gotovo ne rastu. Dalje prema jugu, istočno od Farisa, započinje predjel, koji se na modernim kartama zove Dašt-i Lut. Tu i dalje na jugoistok postoje ne male oaze, koje čine važna zastaništa na mnogim karavanskim putevima, a koji od starine povezuju Fars i Kerman sa Horasanom i Sistanom. U južnim predjelima Turan i Mokran (Makran), s kojima je u vezi velika pustinja na jugu rijeke Hilmend, prevladava pustinjski i stepski karakter. Ako te pustinje i nisu predstavljale neku nesavladivu pregradu između istoka i zapada, ipak su se često podudarale sa političkim granicama; samo na sjeveru u pokrajini Kumis, istočno od ar-Reja (kasnijeg Teherana) i duž obala Kaspijskog jezera, spaja Mediju sa Horasanom više povezujuća pruga koja je sposobna za sjetvu.

Srednji dio područja na zapadu je Medija, koja se u islamsko doba zvala *al-Džibal* i kasnije *Irak-i Adžemi;* sastoji se od visoravni sa brdskim pravcem koji se odvija prema j.i.-s.z., a graniči na jugozapadnoj strani sa brdima Zagrosa; značajni gradovi su tu Hamadan i Isfahan. Prema sjeverozapadu čini Azerbejdžan produžetak al-Džibala, od kojeg je odijeljen pustinji priličnim krajem Ardalan. Azerbejdžan je još brdovitiji, budući da predstavlja prijelaz ka armenijskim i kavkaskim brdskim sustavima; on je i bogatiji vodenim tokovima; rijeka Araks *(ar-Rass)* može se smatrati sjevernom granicom. Zemljopisno je glavno obilježje veliko slano jezero Urmije. U ranoislamsko doba bijaše tu Erdebil najznačajnije mjesto, koje je u novije doba zamijenjeno Tabrizom. Uske obalne trake na istoku Azerbejdžana pripadaju već južnim područjima Kaspijskog jezera, koja su u islamskom zemljopisu poznata kao zemlje Džila i Dejlema, te dalje Tabaristan, a danas kao Gilan i Mazenderan. To područje sastoji se od uske obalne crte, koja se nešto širi ka istoku i koja svojom vlažnom klimom i bogatim raslinjem odudara od ostale Perzije; prema jugu uzdiže se brzo u visoki brdski pravac Elbruz, koji omeđuje središnju visoravan na sjeveru; duž južnih obronaka tog brdskog pravca pruža se usko pitomo i napučeno okružje, u kojem je ar-Rej bio najznačajniji grad i kroz koji je vodila glavna cesta ka Horasanu, i to iza ar-Reja preko Semnana, Damgana i Bistama. U jugoistočnom kutu kaspijskog područja prolazila je cesta južno od brdskog kraja Džurdžan (Gorgan), koji zemljopisno više ne pripada Horasanu, budući da rijeke – Džurdžan (Gorgan) i Atrek – utječu u Kaspijsko jezero.

Na jugu od al-Džibala čine brda Luristana prijelaz ka nižem položenom Huzistanu, starom Elamu i današnjem Arabistanu, koji u više pogleda ima isti karakter kao i Irak, od kojeg je odijeljen pustinjskim prugama. Rijeka Ehvaz, današnji Karun, koju puni njezina pritoka Kerhe (Karha), tekla je u ranom Srednjem vijeku izravno u Perzijski zaljev, a u kasnije doba u Šat el-Arab. Južno od Huzistana i jugoistočno od al-Džibala nailazi se na brdske pravce Farsa s njihovim mnogim brdskim jezerima i plodnim dolinama, koji svoj produžetak imaju u slično oblikovanom brdskom kraju Kirmana (Kermana), gdje su, ipak, brojnija pustinjska okružja. Glavni grad Farsa u Srednjem vijeku i u novije doba – Širaz stupio je na mjesto nekadašnjih gradova Džur i Istahr, dok su nestali srednjovjekovni gradovi Kirmana, Sirdžan i Džiruft, a današnji grad Kerman srazmjerno je mlad. Obalno područje Farsa i Kirmana je neplodno; tu su se nalazile vrlo značajne luke Tavadž, Siniz, Siraf i Hurmuz (Hormuz), koje su sada potisnute od Bušira i Bender Abasa. Zemljopisci razlikuju, osobito kod Farsa i Kirmana, južnu vruću i sjevernu hladnu zonu, razlikovanje nomadskog porijekla, koje je povezano sa klimom i raslinjem; »vruća područja« postoje, ipak, i u sjeveroistočnim dijelovima Kirmana, gdje se tlo spušta ka niže položenoj središnjoj pustinji. Oaza Jezda i okolina smatraju se općenito dijelom Farsa. Zemlja istočno od Kirmana pa sve do Inda, koja je provučena s više brdskih pravaca, siromašna je u pitomim okružjima, te nije dobila čak ni veliko značenje kao prolazište za predjel Inda. Sastoji se od obalnih područja Mokran (Makran) i usporedne kopnene crte Turan u unutrašnjosti, koji zajedno čine današnji Balučistan.

Sjeveroistočni dio iranske visoravni sastoji se zemljopisno od tri glavna područja, od koji se Sistan, sa ar-Ruhadžom, karakterizira riječnim sustavom Hilmenda; ta rijeka utječe u jezera Sistana, koja su tokom povijesti znatno promijenila svoj oblik. Najznačajniji srednjovjekovni gradovi bili su tu Zerendž i Bust. Brdski potezi na istoku tog područja su viši i teku skroz od sjevera prema jugu; na istoku je zemljopisna granica vodena međa doline Inda. Na sjeveru Sistana pruža se velika pokrajina Horasan (Hurasan). Njezina glavna značajka su niz brdskih pravaca koji se pružaju istok-zapad, a na istoku se sudaraju sa Hindu-Kušom; između tih brda teče više rijeka, osobito od jugoistočnih uzvisina ka sjeverozapadu ili sjeveru, gdje se gube u pustinji, koja graniči sa južnom obalom Džejhuna (Amu Darja), te se produžava u zapadnom pravcu do Kaspijskog jezera. Najveća rijeka je Hari-Rud, na kojoj je Herat, a onda Murgab s gradovima Marv ar-Rud i Merv, te rijeka Balha. Najzapadniji dio Horasana s Isferajinom, Nisaburom (Nišapurom) i Tusom (Mešhed) dobija svoje vode iz zapadnih brda, koja čine ne sasvim potpunu vodenu među između Horasana i Džurdžana. Premda Horasan, posigurno, predstavlja zemljopisno jedinstvo, to njegova velika rasprostranjenost dopušta, ipak, podjelu na manja okružja, kao Badgis, al-Džuzdžan, Toharistan i dr. Sadašnja granica između Irana i Afganistana presijeca, od sjevera

prema jugu, Horasan i Sistan. Konačno, doline Inda i njegovih pritoka čine zemljopisno područje za sebe, premda su dio s Kabulom na jugu Hindu-Kuša i Gazne (Zabulistan) islamski zemljopisci često računali u Horasan. Najjužniji dio doline Inda odijeljen je od sustava Hilmenda pomoću brdskog lanca Sulejman i pustinje Veziristana, te je, uslijed svoje klime, siromašan u pitomom zemljištu.

Na cijeloj iranskoj visoravni, mnoga kulturna središta povezana su međusobno sustavom stoljetno starih karavanskih puteva. Glavne prometnice ka susjednim zemljama bile su prijelaz preko Araksa ka istočnom Kavkazu (ar-Ran), prijevoji zapadne Urmije ka Armeniji, ceste kroz klance preko Šahrizura *(Šahr-i zūr)* i Hulvana ka Mezopotamiji i Iraku, te cesta od al-Basre ka Ahvazu. Luke na Perzijskom zaljevu održavale su redoviti promet s obalnim gradovima Arabije, Indije i čak Istočne Afrike. Ka Transoksaniji je išla glavna cesta preko Amula i Tirmiza (Termeza) na Oksu, dok su putevi od Kabula i Gazne ka Multanu uspostavljali glavne veze između iranske visoravni i islamskih dijelova Indije. Luke na Kaspijskom jezeru održavale su skroman promet s ušćem Volge.

Odnosi između Arabije i Perzije sežu daleko unatrag u predislamsko doba. Arapi su se naselili u južnoj Perziji već u doba Šapura I, a Sasanidi su bili gospodari južne Arabije sve do Muhammedovog doba. A onda je pod halifom Omarom započelo islamsko razdoblje u povijesti ove zemlje. Politička i psihološka predigra tome osvajanju bilo je zauzeće glavnog grada sasanidskog carstva al-Medaina god. 637. nakon bitke kod al-Kadisije. Premda tačni datumi raznih borbi i osvajanja ne stoje sasvim čvrsto, ipak Predaja u ranim povijesnim vrelima daje pouzdanu sliku pojedinih faza začudno brzog širenja arapskih osvajača na cijelu iransku visoravan. Uz iznimku Mokrana i Kabula, zadobijena su sva područja sve do Balha još prije kraja vladavine halife Osmana (656). Mogu se razlikovati razni glavni pohodi, koji su polazili, u početku, od Medine, a onda Kufe i Basre pod vodstvom upravljača ta dva garnizonska grada. Ipak, prvi ratni pohod, osvajanje najvećeg dijela al-Džibala i jugoistočnog Azerbejdžana, bio je neposredna posljedica zauzeća al-Medaina po vojsci Sad ibn Abi Vakasa. Na to slijedi vjerojatno god. 638. bitka kod Dželule i zauzeće Hulvana i Karmisina (Kermanšaha), te, nakon što su prispjela pojačanja iz Kufe, glasovita bitka kod Nihavenda; ti su događaji vodili bijegu kralja Jazdigerda preko Isfahana, Istahra, Kirmana i Sidžistana, ka Mervu, gdje ga je ubio *merzban* Mahoje (651). Nihavend je odmah prouzročio predaju Erdebila (oko 641), a istodobno i pljačkaške pohode ka Džilanu. Dalje osvajanje Azerbejdžana polazilo je, ipak, od Mosula, kojeg je 641. god. zaposjeo Utba ibn Ferkad, koji je u toku svoga pohoda zauzeo Šahrazur, Urmiju i više drugih mjesta u Azerbejdžanu. Nihavend je ostao baza za ratovanje, odakle su, pod vodstvom prvih upravljača Kufe, osvojeni ar-Rej i gradovi Kumis (nakon 641), te otprilike u isto vrijeme Hamadan, Kazvin i Zendžan. Naredne godine bilo je više pohoda u taj kraj protiv Dejlemita i drugih gorštačkih skupina. Od Kufe je krenuo i prvi upad u Huzistan pod upravljačem al-Mugirom ibn Šubom, ali je stvarno osvajanje tog područja započelo tek god. 638. pod glasovitim upravljačem Basre Abu Musom al-Ašarijem. Podvrgavanje te bliske pokrajine nije dugo trajalo; na najozbiljniji otpor naišlo se u Tustaru (Šustar). Huzistan je ostao baza za ratovanje Abu Muse, odakle je on osvojio i druge gradove al-Džibala, naime as-Sirvan, as-Saimaru, Kum (Kom) i Kašan, te naposljetku 644. god., uz pomoć svoga zamjenika, Isfahan. Ovaj zadnji je bio i prvi, koji je išao u pravcu Horasana, time što je gradove, koji su se zvali at-Tabasein, prisilio na predaju. Otprilike u isto doba zbio se i prvi upad u Fars, ali ne od Huzistana, nego od arapske pokrajine Bahrein, koja se nalazi nasuprot, a čiji se upravljač Osman ibn Abi-'l-As sukobio s *merzbanom* na otoku Abarkavan i potom zauzeo Tavadž, odakle je polazio u pljačkaške pohode na druge gradove Farsa. Njegov brat al-Hakam potukao je 640. god. *merzbana* Farsa kod Rašahra na obali u velikoj bici, važnoj kao ona kod al-Kadisije. Onda je po nalogu Abu Muse išao udružiti se s Osmanom ibn Abi-'l-Asom, te su zajedno osvojili 644–647. god. niz gradova, naime Aradžan, Šahpur, Širaz, Siniz, Darabdžird, Fasa; Abu Musa je već ranije bio prodro daleko u Kirman. Širaz je tu bio najznačajniji arapski garnizon. Odatle su polazili, pod halifom Osmanom, veliki pohodi Abdalaha ibn Amira nakon njegovog imenovanja za upravljača Basre. God. 649. zauzeo je on još neosvojene gradove Istahr i Džur (Gur), a 650. god. dao se na osvajanje Horasana; povod za to je bio poziv *merzbana* Tusa, koji je on upravio svome kolegi u Kufi, Said ibn al-Asu. Ali dok Said nije izlazio preko Tabaristana i Džurdžana, gdje je *malik* morao plaćati porez, Abdalah je postao pravi osvajač Horasana. On je otposlao svoga zamjenika ka Kirmanu da slijedi Jazdigerda. Nakon neuspjeha tog prvog pohoda, po drugi put je 650. god. taj zamjenik poslan ka Kirmanu, gdje je osvojio najznačajnije gradove, naime Sirdžan, Bam i Džiruft. Na nalog Abdalaha poduzeo je Rebi ibn Zijad sličan bočno usmjereni ispad ka Sistanu, te je prošao pustinjom Fehredža i uz velike teškoće osvojio Zerendž, glavni grad Sistana, gdje je ostao više godina. Kada je njegov nasljednik bio iz grada otjeran, Abdalah pošalje Abderahmana ibn Semuru, koji ponovo osvoji zemlju i prodre u predjel Davara, Busta i Zabula. God. 650., međutim, došao je Abdalah do Tabaseina, koji je već bio osvojen, te je odatle odaslao Ahnefa ibn Kajsa na osvajanje Kuhistana. On sam je došao do Nišapura, kojeg je, nakon opsade, prisilio na predaju. Odatle su on i njegovi zamjenici pokorili više gradova, a sa *merzbanom* Tusa zaključio je ugovor. Merv se predao bez borbe. Drugi pohod ka Heratu doveo je do ugovora o predaji sa vladarom tog grada, dok je Ahnaf ibn Kajs upao u istočni Horasan, bio je veliku bitku kod Merv ar-Ruda, osvojio područje al-Džuzdžana i grad Balh, te odatle nastavio svoje pobjedonosno napredovanje ka Hvarizmu (Horezmu).

Takvo je bilo vojno stanje pri Osmanovoj smrti. Osvajanja nikako nisu bila završena, posebice ne u Sistanu i Horasanu, ali, time što su Arapi ostavili garnizone po mjestima kao Nihavend, al-Ahvaz i Širaz, mogli su, nakon građanskih ratova, upotpuniti svoja osvajanja. Narod i vlasti, s kojima su Arapi u Perziji imali posla, bili su različiti. Nakon što je kraljevska vojska strašno potučena kod Nihavenda i al-Kadisije, *merzbani* su se, prije svega, suprotstavljali Arapima sa svojim mjesnim trupama, te su od sebe zaključivali ugovore, koji su im jamčili slobodu vjere i privatno vlasništvo uz plaćanje poreza *(harač)*. Kada je neki grad ili područje

zauzeto oružjem, Arapi su postajali vlasnici zemljišta. Opće prihvaćanje Islama, kao što se izvještava o Kazvinu, bilo je rijetko; zoroastrijanci su upražnjavali svoju vjeru i dalje, posebice u Farsu i Azerbejdžanu, ali su mnogi bježali ka Sidžistanu i Mokranu; oko 700. god. uslijedilo je prvo doseljavanje zoroastrijanaca u Indiju. S druge strane, mnogi Perzijanci dovedeni su u Irak i Arabiju kao zarobljenici, gdje su postali *mawālī*, dok su se cijele grupe, kao, npr., mnogi vitezovi *(asāwira)* iz Jazdigerdove vojske, te razni elementi iz južne Perzije, priključile arapskoj vojsci. Ali gorštaci u Farsu i al-Džibalu ostali su dugo nesavladani i živjeli su pod mjesnim malim kneževskim rodovima. U Huzistanu su Arapi imali posla sa ostacima Heftalita *(Hayāṭila)*, a još dalje istočno s mnogobošcima *(mušrikūn)*, vjerojatno budistima, te u Horasanu često s turskim pomoćnim trupama. S druge strane, osvajanja su dovela arapske muslimane u perzijske gradove, gdje su, obično, započinjali graditi džamiju; putem kolonizacije jačali su u doba Umajada; među njima su bili mnogi prenositelji predaja *(hadis)* o Poslaniku i drugim vjerskim stvarima, čime se postupno pripravljalo islamiziranje stanovništva, kojem su pogodovali i privredni odnosi.

Građanski rat, u kojem je sudjelovalo ne malo Perzijanaca u Iraku, zapriječio je neko vrijeme napredovanje arapskog oružja; izaslanici Alijevih upravljača u Kufi i Basri imali su velike muke da se održe, a cijeli Horasan bio je pobunjen. Balh je bio, katkada, pod kineskom kontrolom. Tek pod energičnim umajadskim upravljačima Iraka, Zijadom i al-Hadžadžom, ponovo je poduzeto osvajanje novom snagom. Pod Muavijom je Abdalah ibn Amir još jednoć imenovan za upravljača Basre (662); on je, opet otposlao Abderahmana ibn Semuru ka Sistanu. Ovog puta su Arapi po prvi put dosegli Kabul, premda su on i njegovi nasljednici imali vrlo velike teškoće u svome napredovanju protiv Kabul-šaha i raznih vladara Zabulistana. Te teškoće su trajale tokom cijelog umajadskog doba i oslabile su tek onda, kada se Sistan upravno-tehnički sjedinio sa Horasanom, te arapska vlast učvrstila u Horasanu. Ibn Amir je prvi započeo ponovno osvajanje ovoga putem svoga zamjenika Kajsa ibn al-Hejsama (zauzeće Herata i Balha); ono se nastavilo po Zijadu ibn Abi Sufjanu (od 666); pod njim se Merv izgradio u jak arapski garnizon, a kratko potom se naselilo u Horasanu 50.000 arapskih kolonista sa obiteljima. Al-Hadžadž je ratovao u Horasanu pomoću svojih generala. Jedna od najvećih teškoća bila je tada, kao i kasnije, čišćenje glavne ceste ka Horasanu preko ar-Reja, Kumisa i Tabaristana, gdje je dolazilo do mnogih borbi sa gorštacima. Premještanje pod Zijadom važne arapske vojne moći u Horasan imalo je za posljedicu niz plemenskih borbi, koje su izbile još za Muavije, te uskoro zahvatile i arapske vojnike po garnizonima, dok su, u isto vrijeme, iz građanskog rata nastale, političke i vjerske stranke pomalo stjecale pristaše u Perziji, ponajprije među Arapima, a uskoro i među njihovim perzijskim klijentima. Osobito su haridžiti našli utočište u Kirmanu, te su odatle kretali u kaznene pohode ka sjeveru i zapadu. Krajem umajadskog doba bio je Isfahan, s dijelovima Farsa i Huzistana, prolazno u vlasti Abdalaha ibn Muavije (744–746). Glavni cilj umajadske uprave bilo je utjerivanje *džizje* i *harača*, te su knjige, do u doba al-Hadžadža, vodili domorodni pisari po sasanidskom uzoru. Pod njim je po prvi put korišćen u Iraku arapski kao upravni jezik i pismo, a vjerojatno je on postupno došao u upotrebu i u perzijskim pokrajinama u službene svrhe; značajan napredak u islamiziranju Perzije predstavljala je financijska politika Omara ibn Abdelaziza i Hišama; nakon što su, uslijed Omarovih uredbi, mnogi Perzijanci primili Islam da bi se oslobodili od *džizje*, podjednako Hišamovo oporezivanje muslimanima i nemuslimanima donijelo je sobom asimiliranje raznih elemenata stanovništva, iz kojeg je u to doba proizašla pouzdana klasa islamsko-perzijskih službenika. Samo su gorštaci pod svojim vođama bili nepokorni. Ali posebice udaljena pokrajina Horasan ostala je, premda ustanci nisu bili rijetki, a i arapska plemena su se stalno svađala, pod strogom kontrolom uprave, zahvaljujući jakoj posadi u Mervu, gdje je boravio upravljač, a ne manje i islamskim uspjesima u Transoksijaniji pod Kutejbom.

To objašnjava zašto je protuumajadska propaganda, pod vodstvom Abasida u Siriji, upravo Horasan izabrala za pogodno polje djelovanja. Time što je ta propaganda iskoristila neprijateljstva među arapskim plemenima i općenito nezadovoljstvo stanovništva s postojećom vlašću, dovela je, konačno, do ustanka Abu Muslima god. 747. i do njegovog pobjedonosnog ulaska u Merv, te uskoro potom u Nišapur. Tako Abasidi zahvaljuju arapskim trupama u Perziji i njihovim perzijskim pomagačima svoju konačnu pobjedu god. 750. To je, naravno, dovelo do potpuno nove orijentacije Perzije u carstvu, još utoliko više kada su Abasidi premjestili svoje boravište u Irak, gdje je ranije bilo središte zadnje nacionalne perzijske dinastije. Perzijski način života i perzijski običaji davali su ton novom središtu arapske političke moći, a uskoro i islamske civilizacije, Bagdadu, koji je utemeljen god. 762. Simptom tog perzijskog kulturnog utjecaja je prevođenje na arapski perzijskih literarnih djela po piscima kao što je Ibn al-Mukafa. Nadalje su ugledne obitelji perzijskog porijekla, kao Barmekidi i, kasnije, Benu Naubaht, kao veziri zadobili utjecaj na državne poslove. U to doba započinje se buditi i samosvijest Perzijanaca u obliku pokreta *šuubije*, a isto tako vjerske krugove osobito zanimati shvaćanja perzijskih *zindika*. Same halife pokazuju više interesa za svoje perzijske pokrajine, nego što su ga Umajadi ikada imali; oni su, uostalom, to morali, budući da su događaji pokazali, što je neki moćni naredbodavac mogao poduzeti, ako ustreba, protiv središnje uprave. U jugozapadnim pokrajinama al-Džibal, Huzistan i Fars nije se trebalo bojati takvih ustanaka, ali dalje sa strane i u brdima mogao se autoritet održavati samo stalnim pohodima. Tako je Harun ar-Rašid poduzeo čak na kraju svoga života ratni pohod protiv Horasana i Transoksijanije, na kojem je umro u Tusu (809). A njegov sin, al-Memun, koji ga je pratio, ostao je u Horasanu, čak još nakon što je postao halifa (813), sve do god. 817. U to doba pada pojava imama Alija ar-Ride. U isto ranoislamsko doba mijenja se nastrojenje perzijskog stanovništva spram Islama, utoliko ukoliko je osobito Abu Muslimov ustanak mnoge bolje Perzijance ponukao da postanu muslimani, ali istodobno su niži slojevi zahvaćeni nekim vjerskim fanatizmom, u kojem se miješaju islamska i predislamska shvaćanja. U Horasanu se javlja niz »lažnih poslanika«. Istom pokretu pripada i dugoodržavajuće podizanje huremita *(ḫurramdīn)* pod Babekom (816–838) u Azerbej-

džanu. Halife su imali pravo, kada su te pokrete skršili velikom strogoćom; jer su, obično, bili praćeni težnjama za političkom neovisnošću.

Pod al-Memunom započinje političko gubljenje Horasana i okolnih pokrajina, i to ne na nagovor staroperzijskih plemenitaša ili knezova, ne ni zbog narodnih pokreta, kao što su oni nešto ranije spomenuti, a ne ni zbog haridžijske ili alijevske propagande, nego djelovanjem perzijsko-muslimanskih upravljača koji nisu potjecali od starog plemstva, ali nisu zato manje bili nošeni nacionalnim osjećajima, te su, tako, širili perzijsko-muslimanski i kulturni preporod. Tahir ibn al-Husein, al-Memunov general, imenovan je god. 820. za upravljača Horasana. Njegovi potomci, Tahiridi, bili su nominalno namjesnici halifa, ali su im ovi morali prepustiti gotovo neovisnu vlast nad Horasanom, s područjima na istoku sve do Inda i na zapadu do ar-Reja. Ta područja nikada nisu došla pod puno vrhovništvo halifa; jer su Tahiridi izgubili vlast i svoje područje god. 873. u borbi sa Safaridima, koji su najprije god. 867. postali gospodari Sistana. Njihovo područje obuhvaćalo je neko vrijeme Horasan s okružjima Kabul i ar-Ruhadž – gdje se Abasidi nikada nisu tako valjano ukorijenili – i čak Kirman i Fars, ali se položaj Safarida, kao vodeće sile u Perziji, brzo okončao, kada su god. 879., pri pokušaju da napadnu halifu u Bagdadu, bili u Huzistanu potučeni. Kulturno i religiozno stanje Safarida nije poznato u pojedinosti, ali su njihovi vojni poduhvati bili još dugo nakon njihovog iščeznuća slavljeni u Perziji. U isto doba je halifat morao pristati na druge manje ili više neovisne vladarske obitelji, tako Dulafiti u al-Keredžu u južnom dijelu Medije (842–897) i porodica Rudeini u Azerbejdžanu. Mnogo važnija je pojava dinastije Samanida u Horasanu i Transoksaniji. Oni potječu iz Horasana, a bili su, najprije, vjerne sluge Tahirida i već su posjedovali moćan položaj u Transoksaniji, kada su, zbog meteža u Horasanu nakon pada Tahirida god. 892., uspjeli uspostaviti svoju vlast. Pod Nasrom ibn Ahmedom (913–943) vladali su i u Sistanu, Kirmanu, Džurdžanu, ar-Reju i Tabaristanu. Golemo kulturno značenje te dinastije u Perziji sastoji se u tome da se u Horasanu mogao razviti novi nacionalni, ali islamizirani perzijski preporodni duh, kao što pokazuju počeci novoperzijske islamske literature. Taj razvitak seže unatrag, sigurno, bar u doba al-Memuna. Samanidi su boravili u Transoksaniji, a Horasanom su vladali preko upravljača, tako da nije jedino susjedstvo njihovog blistavog dvora bilo to koje je perzijski oblik islamske kulture unaprijedilo u njezinom razvitku; to se više treba pripisati početnom općem blagostanju, kojim je nastala nova klasa bogatih zemljovlasnika, koja je podupirala književno i znanstveno djelovanje; jer je sad započela u Horasanu cvjetati i arapska književnost. Nadalje treba primijetiti da se perzijski preporod nije ostvarivao u tradicionalnim središtima parsizma, Farsu i Azerbejdžanu, gdje se u to doba stari odnosi nisu mnogo promijenili, nego štoviše, u – s kulturnog stajališta – novoj zemlji, gdje su se novi oblici mogli lako oživotvoriti.

U zapadnom Iranu je očitovanje perzijskog nacionalnog duha uzelo druge, manje tanane oblike, budući da je nosilac bilo stanovništvo Dejlema i Džilana koje nikada nije sasvim pokoreno. Tu je zejditska propaganda alijevaca, koja je započela pod Harun ar-Rašidom, stvorila islamsko geslo upravljeno protiv halifske vladavine. Više manjih lokalnih dinastija postojalo je u Dejlemu još početkom 10. st., a odavde su polazili plačkaški pohodi, čiji je prvi cilj bio grad ar-Rej. Vođe tih skupina bili su generali, a neki čak vladari zemalja, čije su se granice, uslijed njihovih međusobnih ratova, a i sa Samanidima, stalno mijenjale. Najpostojanija od tih tako stvorenih dinastija bila je ona Zijarida (928–1042), koja je neko vrijeme vladala u ar-Reju, Isfahanu i Ahvazu, ali se na kraju svela na područje Tabaristana i Džurdžana. U al-Džibalu, Farsu i Huzistanu uskoro su se mnogo uspješnije smjestili Bujidi, njihovi raniji dejlemitski saveznici. Uspon trojice braće, Alija, Hasana i Ahmeda, sinova Buje *(Būya)*, koji je postignut neovisno jedan o drugom, započeo je god. 935., te uskoro gotovo sva zapadna Perzija nije više plaćala poreze i davanja vladi u Bagdadu, gdje su, osim toga, halifama vladali vojni zapovjednici. Te prilike su omogućile Ahmedu ibn Buji, koji je već bio gospodar Huzistana, da zaposjedne god. 946. Bagdad i da sjedište halifata uključi u svoje posjede. Halifat je morao dalje postojati pod političkom prevlašću te perzijske šiitske dinastije. Druga njegova braća boravila su u ar-Reju i Širazu; najsjajnija je bila vladavina Adud ad-daule, sina Alija iz Širaza, koji je god. 978. postao gospodar Bagdada i vladao sve do god. 983., dok je njegov sin Beha ad-daula (989–1013) vladao, dalje, i nad Irakom, Farsom i Kirmanom. Istodobno je sjeverozapadni dio Perzije, nakon poluneovisne vladavine upravljača iz obitelji Sadžida u Azerbejdžanu (890–929), pao u ruke kurdskih dinastija.

Uslijed tih ozbiljnih političkih potresa, zapadni Iran je nešto sporije postigao posebno perzijski kulturni razvitak, koji je započeo u Horasanu; ali oko sredine 10. st., kada su se prilike ustalile, okupila se, oko bujidskih dvorova i u drugim većim središtima, grupa perzijsko-islamskih pisaca, kao što je Hamza al-Isfahani (u. oko 970), i učenjaka, među kojima i tako istaknute osobnosti kao što su bujidski veziri Abu-'l-Fadl ibn al-Amid i Ismail ibn Abad. Istodobno su razne vjerske struje prodrle u slojeve stalno narastajućeg islamskog pučanstva, pri čemu se prednost na jednom mjestu davala šiitskim učenjima, na drugom mutazilitskim, a na trećem se čvrsto držalo uz Predaju *(ahl al-ḥadīṯ)*, itd. Karmatizam je, ipak, bio oštro suzbijan, kada se krajem 10. st. pojavio u Horasanu, pa ipak je, premda se njegova propaganda u južnoj Perziji revno tjerala, imao političkog uspjeha samo preko mora, u al-Bahreinu. Sufizam se također širio dalje u svojim raznim oblicima i već je u 10. st. razvio posebni, tipično perzijski tip; životna povijest al-Haladža pokazuje također, kako je snažno južna Perzija bila prijemčiva za sufizam. Sve te klice donijet će plodove u kasnijim stoljećima; ali, uglavnom, već je politička raspodjela snaga prouzročila da se zapadna Perzija, koja je ležala između sunitske istočne Perzije i sunitskog Iraka i Mezopotamije, prikloni šiizmu.

U 10. st. u Perziji se uzdižu Turci. Turske trupe već su činile velik dio vojske upravljača i vladara, koji su se međusobno sporili oko dijelova iranskog tla, a isto tako gorštaka, koji su, na mjesto svojih pješaka, imali potrebe za konjanicima. Doduše, dijelovi turskih plemena naselili su se južno od Džejhuna u Toharistanu, ali se glavna uloga Turaka u Perziji uvijek svodila samo na vojsku i vojne zapovjednike u službi mjesnih upravljača i vladara. U samanidskoj državi se

poneki Turčin dospio do visokog položaja u vojsci i upravi, a kako je vojna moć Samanida pomalo opadala, stremili su ti turski zapovjednici ka političkom vodstvu, pri čemu su se oslanjali na svoje trupe i razvijali u njima urođeni vojni organizacioni talent. Na taj način se turski vazal Samanida, Sebuktekin, učinio neovisnim na novoosvojenom području Gazne i Kabula, gdje su se, dotle uspijevali održavati mjesni hinduski vladari; razvitak njegove moći postao je uskoro opasnost za same Samanide, koji se u Transoksaniji sve više nisu mogli pouzdavati u turske Ilek-hanove. Sebuktekin je bio samanidski upravljač u Horasanu, gdje je, u početku, izabrao Balh za glavni grad. On je proširio svoju vlast u Perziji na Sistan i sve do u istočnu Mediju, dok su njegova osvajanja u Indiji i Transoksaniji predstavljala snažno zaleđe učvršćenju njegove moći u Iranu. Mahmud je molio halifu za postavljenje, te je poznat kasnije kao pobornik sunizma. Pod njegovom vladavinom se njegovala dalje nova kulturna perzijsko-islamska tradicija Samanida; njegovo boravišno mjesto bilo je središte perzijskih dvorskih pjesnika, a kako je njegov osobni odnos prema Firdusiju mogao postojati, pokazuje se u svakom slučaju da je njegova država predstavljala povoljno tlo za preporod perzijskih tradicija. Nadalje, ime al-Birunija dovoljno govori za nagovještaj da je najplemenitiji i najviši oblik islamske učenosti mogao uspijevati pod njegovom vladavinom. Njegova silna popularnost u kasnijem perzijskom sufijskom pjesništvu napravila je od tog turskog vladara heroja u islamskoj kulturi. Konačno islamiziranje predjela Kabula je djelo Gaznevida. Međutim, u zapadnom Iranu su se kasnije Bujidi manje sjajno držali; osim od Gaznevida, oni su u prvoj polovici 11. st. pretrpjeli u Farsu ozbiljne gubitke od šabankarskih Kurda. Pa ipak, prilike za uspijevanje perzijske književnosti i znanosti (Ibn Sina) nipošto nisu bile nepovoljne.

Uspon Gaznevida bio je samo predigra za tursku provalu pod Seldžucima, čime je seldžučka vladavina u Perziji i preko nje bila uspostavljena. Ovaj puta, i to od god. 1029, Turci, većinom zvani Guzi, započeli su se, usprkos protumjera Samanida i Gaznevida, useljavati u istočnu i sjevernu Perziju. Unutar sedam godina nakon njihove prve pojave u Horasanu (1038), njihov vođ Tugril-beg projahao je cijelu sjevernu Perziju i upao god. 1055. u Bagdad. Istodobno, moć još postojećih Zijarida i različitih bujidskih dinastija sasvim je slomljena; iranski posjedi Gaznevida znatno su odsječeni, te je tako gotovo sva Perzija ponovo bila ujedinjena pod turskom dinastijom Seldžuka, čiji su pojedini članovi među sobom podijelili razne pokrajine. Tugril-beg je uspostavio svoje mjesto boravka u ar-Reju; on i njegovi nasljednici zvani su Veliki Seldžuci nasuprot malim seldžučkim dinastijama. Zadnji Veliki Seldžuk Sandžar (1117–1157), premda sposoban vladar, bio je samo još stvarni vladar u Perziji, koja se, nakon njegove smrti, politički razbila, što se zaustavilo tek mongolskim osvajanjem.

Turska provala, koja je donijela u gotovo sve krajeve Perzije nomadizirajuće Turke, gdje su našli uvjete za svoj način života, a koja se, u nekom pogledu, mogla usporediti sa arapskom invazijom, nije napravila od Perzije (uz iznimku Azerbejdžana) tursku zemlju, kao što je slučaj bio s Malom Azijom i Transoksanijom. Mladi perzijski kulturni preporod sakupio je dovoljno životnih sila da asimilira vladajuće turske elemente, i to u takvoj mjeri da su Seldžuci sve do 13. st. širili perzijsku kulturu u Maloj Aziji. Nomadizirajući Guzi mogli su se tu, u suprotnosti spram drugih mjesta, dokazati samo kao vrlo nemirni element, koji je u 12. st. postao opasan čak samim Seldžucima. Utjecaj njihovih ne vrlo pravovjernih islamskih shvaćanja na perzijsku religioznu povijest pridonio je, sigurno, ne malo širenju šiitskih ideja. Sami Seldžuci nastavili su tradiciju Samanida i Gaznevida, time što su bili pobornici sunizma. Ministar Nizamulmulk je istaknuta osobnost među mnogim ljudima perzijske loze, koji su bili stubovi političkih, religioznih i književnih stremljenja tog doba. Pod njegovim pokroviteljstvom je djelovao al-Gazali, čije je kasnije mjesto rada bio Nišapur u Horasanu. Perzija je, tada, postigla isto tako veliko značenje kao sjedište islamske kulture, kao što ga je imao Irak i drugi dijelovi islamskog svijeta. Od Nizamulmulka utemeljene teološke visoke škole u Bagdadu i Nišapuru krunisale su djelo islamsko-sunitske civilizacije, ali su učvrstile, istodobno, i religiozne i kulturne vrednote, te su se ukotvile za naredna stoljeća. Ranoseldžučko doba pokazuje i daljnje njegovanje najbolje vrste islamske znanstvene djelatnosti u Perziji, za što kao potvrdu treba navesti samo ime Omera Hajama.

Zapadna Perzija, ipak, održavala je svoju nesunitsku tradiciju putem ismailitske propagande, koja je vodila god. 1091. zauzeću tvrđave Alamut kod Kazvina od strane Hasana Sabaha. Vrela te propagande bila su ista na istoku (Nasir-i Husrev), kao i na zapadu (Egipat), ali su se njezini politički uspjesi ograničavali, što se tiče Perzije, na al-Džibal, Fars i Huzistan, te, u manjoj mjeri, na istoku na Kuhistan, gdje su u isto vrijeme i ismailiti osvojili niz tvrđava. Hasan Sabah i njegovi nasljednici postali su u zapadnom Iranu, posebice u al-Džibalu, politička moć, protiv koje su Seldžuci sve manje mogli nešto učiniti i koja je mogla biti uništena samo mongolskim jurišom.

Seldžuci su na svojim posjedima stvorili sustav nasljednih lena (*iqṭāʿ*), da bi mogli raspolagati vojskom kojom zapovijedaju pouzdane vođe. Sustav je imao za posljedicu slabljenje središnje vlasti, koja je, s vremenom, prešla u ruke niza neovisnih vojnih upravljača (u povijesti znani kao *atabegovi*). Na perzijskom tlu bile su najznačajnije atabegovske dinastije ona u Azerbejdžanu (od 1146), Luristanu (od 1148), Jezdu (od 1170) i dinastija Salgarida u Farsu (od 1137), koja je, po zgasnuću vladajućih Seldžuka u Kirmanu, prisvojila to područje. U južnim dijelovima Farsa i Kirmana, nadalje, je postojala neobuzdana vladavina Kurda Šabankera. U Hurasanu su horezmijski šahovi, nakon Sandžarove smrti, potisnuli Seldžuke, a u isto doba javlja se dinastija Gurida, koja potječe iz planinskog područja al-Gur i ad-Davar. Guridi su onda, zauzećem Gazne god. 1149, okončali gaznevidsku vladavinu; oni su se isto tako proširili sve do Sistana i predjela Busta, te na sjeveru do Bamijana i istočnog Horasana. A onda su, sa svoje strane, najveći dio svojih posjeda izgubili u korist horezmijskih šahova. Čas su se Guridi povezivali s naokolo se krećućim Guzima, čas se borili protiv njih; uglavnom su pustošenja, koja su prouzročili Guridi i njihovi povremeni saveznici, označavala početak kulturnog opadanja u sjeveroistočnom Iranu.

To propadanje još je pospješeno mongolskom navalom. Nakon što je horezmijski šah Muhamed došao u sukob sa

Čingiz-hanom (1218), zaposjeli su Mongoli najprije njegove zemlje u Transoksaniji, što je imalo za posljedicu njihovu političku i vojnu pojavu u Horasanu. U pohodu god. 1220–1221. osvojili su Horasan i sjeverni dio Zapadne Perzije do Azerbejdžana, pri čemu su horezmijskog šaha Muhameda otjerali na otok Abiskun u Kaspijskom jezeru, gdje je umro, a njegovog sina Dželal ad-dina prisilili da prijeđe Ind. Veliki gradovi Horasana bili su opustošeni tako da je nestao svaki izgled da se ponovo postigne njihov stari sjaj; stanovništvo je bilo velikim krvoprolićem desetkovano, a umjetnička i književna djela uništena. Osvojeni gradovi bili su stavljeni pod neposrednu mongolsku upravu, a gdje su se žitelji opirali, kao u Hamadanu, bili su nemilice posječeni. Osvojeni krajevi postali su dijelovi mongolskog carstva. Južna Perzija je bila još trenutak pošteđena; u Kirmanu je god. 1224. mongolski izaslanik Burak Hadžib utemeljio gotovo neovisnu vlast. Uskoro potom se Dželal ad-din ponovo pojavio iz Indije da bi napredovao u jurišu ka Azerbejdžanu i Armeniji, a da, ipak, nije mogao protjerati Mongole. A onda, god. 1256., došao je drugi upad mongolske vojske pod Hulaguom, bratom vladajućeg hana Mangua. Taj pohod bio je brižljivo pripravljen i usmjerio se protiv ismailitskih krivovjernika u Perziji i halifata u Bagdadu, koji je god. 1258. bio uništen. Taj pohod imao je, svakako, goleme posljedice za istočni Islam. Perzija je bila sasvim podjarmljena i činila je, otada, veći dio posjeda mongolskih dinastija Il-hanova, koji su najveći dio vremena stolovali u Azerbejdžanu (od 1306. u Sultaniji). Krajem 13. st. manje, još uvijek postojeće dinastije, kao atabegovi Salgaridi u Farsu i Kutlug-hanovi u Kirmanu, isto tako su uništene.

Uslijed strašnih pustošenja u Horasanu prestalo je to područje biti ognjište nacionalne perzijsko-islamske kulture; tu ulogu je, sad, preuzeo Zapad. Istodobno, politički događaji su oslabili veze sa zapadno-islamskim središtima, koja su u tom trenutku sasvim zaokupljena ratom protiv križara. Osim toga, perzijski Islam je doživljavao ozbiljnu krizu zbog uništenja ismailitske moći i nesigurnog držanja Il-hanova prema Islamu, te su mnoge oprečne struje bile na djelu. Tada je u Erdebilu živio šejh Safi ad-din (1252–1334), predak safavidske dinastije. Ipak, perzijski nacionalni karakter se uspijevao potvrditi i asimilirati mnoge nove strane, ponajviše turske elemente, ukoliko su bili prijemčivi za višu duhovnu kulturu. Veliki perzijski pjesnici (Sadi) cvjetali su, a Il-hanovi su pokazali interes za tečevine islamske znanosti (Nasir ad-din Tusi) i književnosti (Rešid ad-din).

Za doba Il-hanova (1265–1337), kršćanske evropske sile gledale su na Perziju kao na saveznika protiv Egipta, koji je sada bio prvoborac Islama na zapadu. Ali premda je politička suprotnost između carstva Il-hanova i zapadnog Islama postala stvarnošću, ipak je svaki pokušaj da se organizira i širi kršćanstvo bio bez uspjeha. Perzija je, ipak, došla u uže veze s evropskim svijetom, kako je to oduvijek bio slučaj, ne toliko nizom poznatih putnika koji su na svome putu ka središtu mongolskog carstva prošli Perzijom, koliko podizanjem trgovačkih naselja talijanskih komuna u Azerbejdžanu, koja su poslužila za prekomorsku trgovinu njihovih naseobina na Crnom moru (Trapezunt) kroz Armeniju i Perziju, ka Središnjoj Aziji.

Nakon smrti Abu Saida (1335), dinastija Il-hanova je išla svome kraju zbog svađa između Dželairida i Čubanida. Već je Abu Said imao velike teškoće da očuva jedinstvo svoje države, posebice u borbi protiv utjecajnog Emira Čubana. Nadalje su morali kasniji Il-hanovi već pristati na položaj poluneovisnih dinastija, kao, npr., dinastija Kurta u Heratu, jedinom većem gradu u Horasanu, koji je od Mongola ostao pošteđen. Drugi moćni zapovjednici, koji su bili u službi Il-hanova, našli su u metežu nakon Ebu Saidove smrti priliku da teže ka političkoj neovisnosti; najveći uspjeh imali su Muzaferidi u Farsu i Kirmanu, dinastija arapskog porijekla, koja je vladala od otprilike 1340. god. pa sve do njezinog uništenja od strane Timura god. 1392. u južnoj Perziji, te neko vrijeme čak do perzijskog Iraka (al-Džibal) i Azerbejdžana. Dalje je Azerbejdžan bio potčinjen hanovima Zlatne horde, a poslije dinastiji Dželairida od Bagdada. Istočna Perzija bila je pretežno podijeljena između spomenute dinastije Kurta i roda Serbedar, koji je imao svoje središte u Sebzevaru.

U tim zbrkanim vremenima, kada je ugled političke vlasti izblijedio, pronašli su narodski i donekle demokratski elementi Perzije više prilike da se zauzmu za sebe, kao što to odaju prilično samostalni nastupi, koje su građani raznih gradova pokazali spram vladara koji su se svađali. Ta samopotvrda demokratskih elemenata može se zapaziti i u Maloj Aziji, ali na kulturno pogodnijem tlu zapadnog Irana donijela je u 14. i 15 st. plodove sjajnog književnog razvitka. Ovaj je bio praćen osnaživanjem vjerskih struja u narodu, pri čemu je narod bio jače podložan nižim oblicima sufizma, kako su ga širili derviši. U slučaju Serbedara u Horasanu, derviška djelatnost je imala političke posljedice. Viši sufizam je ostao ograničen na gornje slojeve, te je našao svoj izraz u književnosti. Hafizove pjesme pokazuju da je vjerovanje dvanaestoimamskih šiita već vrlo rašireno i da je grob Alija ar-Ride u Mešhedu bio postao nacionalno svetište.

Krajem 14. st. uslijedio je strašan politički unazadak zbog Timurovog osvajanja Perzije; bilo je to zadnji puta da je tuđe miješanje zaustavilo razvitak perzijske nacionalne države. Nakon što je Timur stvorio vlastito carstvo osvajanjima u Središnjoj Aziji, postavio je svojim porijeklom od Čingiz-hana zahtjev da vlada i Perzijom. God. 1370. već je osvojio Balh, a 1380. god. pokorio Horasan, Sistan i Mazenderan; god. 1383–1384. dopunio je svoja osvajanja zauzećem Azerbejdžana, Irak-i adžemija i Farsa, gdje je odstranio dinastiju Muzaferida (1392). Serbedari su već bili pometeni, a god. 1389. iščezava i dinastija Kurta u Heratu. Najkrvaviji događaj tokom tog osvajanja bilo je pljačkanje Isfahana god. 1387. Timur se nikada nije dugo zadržavao u Perziji, nego je dao da njome upravljaju neki od njegovih sinova, posebno Šahruh, koji je već 1397. god. postao »kralj« u Horasanu i Sistanu. U Azerbejdžanu je vladao Miran-šah. Nakon Timurove smrti (1405) uglavnom se očuvalo političko jedinstvo carstva pod Šahruhom (u. 1447), koji je pokušao obeštetiti mnoga pustošenja svoga oca. Nakon njegove smrti, razni potomci Timura, Timuridi, svađali su se oko dijelova Perzije, dok se sa zapada, nakon 1450. god., nisu pojavile dinastije Kara-Kojunlu i Ak-Kojunlu, te ovladale velikim dijelom Perzije. Najpoznatiji Timurid u Perziji bio je sultan Husein Bajkara, koji je iz svoga glavnog grada Herata vladao Horasanom, Sistanom i Džurdžanom od 1468. do 1506. god.

Timurova vladavina u Perziji značila je i sunitsku reakciju, ali ona nije potrajala u zapadnoj i srednjoj Perziji. Mnogim vjerskim krivovjernim pojavama tog doba pripada i pojava sekte hurufija; jedan od njezinih pristaša pokušao je god. 1426. umoriti Šahruha u Heratu. Taj vjerski pokret je uprava suzbila, ali je on održavao, kao i drugi slični pokreti, uske veze sa zapadom, preko Azerbejdžana sve do Male Azije, gdje se tada sunitska moć Osmanlija ponovo podizala i skupljala snage da presretne krivovjerni utjecaj koji je polazio od Perzije. Međutim, perzijski kulturni život obznanio se dalje u značajnoj književnosti koja je nastala u zapadnoj Perziji, dok je u kavkaskim zemljama, a i u islamskoj Indiji, kulturni i književni utjecaj Perzije postigao svoju najvišu mjeru. A to nije bio slučaj u Horasanu; tu se, u to doba, u duhovnom središtu Heratu razvijala istočno-turska, šagatajska književnost pod vođstvom Alija Šir Nevaija na dvoru Huseina Bajkare. Premda je perzijsko-islamska tradicija i dalje utjecala na ta područja, istočna Perzija se, ipak, postupno kulturno oslobađala od Zapada pod utjecajem turskih i lokalnih elemenata, razvitak kakav se mogao zamijetiti u isto doba u Maloj Aziji i na područjima arapskog jezika u Mezopotamiji i Iraku.

Pojave, koje su prethodile pojavi safavidske dinastije, zbile su se u Azerbejdžanu kao glavnom poprištu. U njemu je započeo Kara Jusuf iz dinastije Kara-Kojunlu svoj životni put sa zauzećem Tabriza god. 1406; tu su i njegovi nasljednici imali središte svoje države, koja se pod Džahan-šahom (1435–1467) protegla gotovo preko cijele zapadne Perzije, a na istok do Herata. Preko njega je u Perziju prodro i Uzun Hasan od Ak-Kojunlua nakon svoje pobjede nad Džahan-šahom god. 1467. A onda je potukao zadnjeg Timurida Abu Saida i postao gospodar zapadne Perzije; u međuvremenu je započeo beskrajne ratove s osmanskim Turcima, koji će potrajati tri stoljeća. Njegovi nasljednici bili su već skroz u neprijateljskim odnosima sa safavidskim vođama, šejhom Hajdarom i sultanom Alijem, koji su u to doba postigli silan utjecaj u Azerbejdžanu i Maloj Aziji. Safavidski pokret započeo je, u stvari, mnogo demokratskije nego prethodne dinastije. Njihove glavne pristaše spadale su u sedam plemenskih saveza turskog porijekla, u kojima su se šiitska uvjerenja proširila putem sufijske propagande. Ta sve veća gomila dobila je tada glasoviti nadimak *Kızıl-baš*. Tako je njihov politički uspon pod šahom Ismailom bio, opet, reakcija protiv službenog pravovjerja vladajućih klasa, za što je perzijsko gradsko stanovništvo zapadnog Irana bilo lako pridobiti; jer je ono oduvijek bilo prijemčivo za neslužbena i nepravovjerna vjerska shvaćanja, čime je ono, istodobno, posvjedočilo otvoreno svoju odbojnost spram tuđe vladavine. Ti različiti elementi dali su safavidskoj dinastiji perzijski »nacionalni« karakter, premda su njezine vođe bili Turci iz turciziranog Azerbejdžana. Nakon što je šah Ismail izašao iz svoga skrovišta u Džilan, zadobio je prvu pobjedu na Kavkazu nad kraljem Širvana, te ga je to učinilo dovoljno jakim da svoje oružje upravi protiv zadnjeg vladara Ak-Kojunlua, kojeg je potukao do kraja u bici kod Šurura (1501). Oko 1510. god. je on gospodar zapadne Perzije i, uz to, još Armenije, Mezopotamije i Iraka (1508. zauzeće Bagdada), sa svetim grobovima imama u Nedžefu i Kerbeli. Onda je došla na red istočna Perzija, gdje je, nakon smrti sultana Huseina Bajkare u Heratu (1506), zaprijetio novi upad iz Transoksanije usponom uzbečke moći pod Šejbani-hanom. Ovaj je već bio upao u Horasan, te da nije u bici kod Merva (1510) pobijeđen i ubijen od Ismail-šaha, Perzija bi doživjela četvrti osvajački val iz Središnje Azije. Onda slijedi god. 1514. glasovita bitka kod Čaldirana; poraz Ismail-šaha, koji mu je nanijela vojska Selima I, pokazuje gdje se svršavaju ubuduće političke granice safavidskog carstva; val sudjelovanja, koji se širio od Azerbejdžana do daleko u Malu Aziju, bezobzirno su potisli osmanski sultani; Čaldiran pokazuje da je svako političko rasprostiranje Perzije u tom pravcu bilo nemoguće.

Tako su važni događaji iz Ismailovog života odredili krug djelovanja safavidske dinastije, koja je potrajala sve do god. 1736. Religiozne i političke tradicije, kao i zemljopisne nužnosti dale su joj karakter »nacionalne« dinastije; dugo njezino trajanje i religiozna izdvojenost njezine države ne malo su pridonijeli stvaranju prave perzijske »nacije«, koja je prebrodila nemirno doba 18. st. i čak se održavala još tokom 19. st. Narav zemlje nije bila, ipak, naklona brzom razvitku u tom pravcu. Mnogi nomadski elementi iranskog, turskog i arapskog porijekla čvrsto su se držali još dugo svojih predaja, a nepovezanost raznih napučenih središta slabila je, naravno, autoritet vlasti. Tokom cijelog safavidskog doba morali su kraljevi računati s postojanjem poluneovisnih upravljača i plemenskih saveza, iz kojih su potekli moćni plemenitaši i dvorani. U doba Tahmaspa I bili su neki gruzijski plemenitaši, srodnici kralja, na vodećem položaju, ali, u cjelini, *Kızıl-baši* su, katkada, činili opasnu moć u državi, dok je kralj za obranu zemlje ništa manje bio upućen na te ljude. Tek pod vladavinom Abasa I mogla se stvoriti neka vrsta kraljevske milicije, dok je, s druge strane, vojska ojačala pomoću evropskog topništva. Stoga, civilna i vojna uprava zemlje nikada nije postigla pravilnost i suradnju, kao što se može tada zamijetiti u Osmanskom Carstvu; Safavidi su morali, npr., dopustiti trajno naseljavanje Portugalaca u Hormuz (1507–1622) i, kasnije, Engleza, ali to još nije bilo u proturječju sa državnim ustavom tadašnjeg doba. Autoritet vlasti mogao se u unutrašnjosti održavati samo krajnjom strogošću, kakvu je osobito primijenio Abas I. Iz istog razloga, granice safavidskog carstva na istoku i zapadu nikada nisu bile sasvim čvrste, premda se postupno ostvarilo neko omeđivanje. Istočni dio Horasana i područja južno od njega, koji su već odavno bili kulturno odvojeni od zapadne Perzije, nikada se više nisu vratili Safavidima. Balh i Merv bili su gotovo stalno pod vlašću Uzbeka, dok su Kabul i Kandahar od početka pripadali carstvu indijskih Velikih Mogula. Samo je Herat bio najviše vremena u njihovoj vlasti i sve do duboko u 19. st. Perzija nije napustila zahtjev za tim gradom. Sve to čini da se razumije, zašto se istočni Iran, nakon nestanka Uzbeka i mogulske moći, nije vratio šiitskoj Perziji, nego je, naposljetku, stvorio neovisnu državu pod afganskim vladarima. Samo zapadni Horasan, sa svetištem u Mešhedu, i Sistan trajno ostaju dijelovi safavidske i, onda, moderne Perzije. Na zapadu su se osmanski Turci i Perzijanci tukli u nizu pohoda oko velike pruge zemlje, koja se pruža od Perzijskog zaljeva do Gruzije. U 16. st. Turci su pobijedili i zaposjeli Azerbejdžan, a dijelove Armenije i Gruzije ostavili Perziji. God. 1688. došlo je do prvog sukoba s Rusijom zbog upada Kozaka u Mazenderan.

Od početka Ismailovog životnog puta bila je šiitska vjera silom nametnuta naseljenom stanovništvu, te je nastao pravi progon svih sunitskih teologa. Uz njega je išlo i suzbijanje svih sufijskih pokreta, čime je nova državna vjera, konačno, zadobila karakter fanatičke i netrpeljive vjerske zajednice, čiji službenici, šiitski teolozi, suzbijaju svako slobodno očitovanje mišljenja. Pod tim okolnostima, Perzija se gotovo sasvim odvojila od okolnih islamskih država, a s druge strane su neprijatelji osmanske moći u Evropi upravili svoju pažnju na Perziju kao dragocjenog saveznika u njihovom općem naporu da tu moć unište. Zbog toga je došlo do prijateljskih diplomatskih odnosa s evropskim silama, kao što su Venecija i Španjolska, koje su, osim toga, mislile da izvuku korist iz trgovačkih veza. Ta rasuđivanja, kao i politička nužnost da osiguraju svoje kolonije u Indiji i još dalje ponukali su i druge evropske države da stupe u prijateljske odnose sa safavidskim dvorom, prije svega Engleze, Nizozemce i Francuze, nakon što su Portugalci bili protjerani iz Perzijskog zaljeva. Evropski poslanici bili su prijateljski primljeni kod vlasti Abasa I i podigli su most između perzijske i evropske kulture. Ti odnosi su dali povoda da se upute i neka znamenita perzijska poslanstva u Evropu. Politički razlozi, koji su doveli evropske pomorske sile na Perzijski zaljev, spriječili su, ipak, zauvijek Perziju da postane pomorska sila.

Većina safavidskih kraljeva vladala je vrlo dugo, pri čemu često korišćeni običaj da se ubije eventuelne pretendente na prijesto iz kraljevske obitelji, nije bio bez učinka. Najsjajnija vladavina bila je ona Abasa I (1587–1629), koji je svoje mjesto zasjedanja premjestio iz Kazvina u Isfahan, koji je po njegovim građevinama postao raskošni kraljevski grad. Njegovi nasljednici izvukli su koristi iz njegovih djela. Od sredine 16. st. doživjela je Perzija mirna vremena. Te mirne okolnosti su, ipak, 1709. god. dovele do sunitske pobune u Kandaharu, protiv koje je safavidski vladar Husein uzalud istupio, a koja je bila početak afganske države. God. 1722. osvojila je Isfahan afganska vojska Mir Mahmuda, nakon čega su Afganci otprilike osam godina bili gospodari Perzije. Naposljetku su Huseinovi safavidski nasljednici oslobodili zemlju uz pomoć svoga generala Nadira Kulija iz plemena Afšar, koji se 1736. god. kao Nadir-šah učinio kraljem Perzije. Tada je on već ponovo osvojio za Perziju gradove u Azerbejdžanu i Gruziji, koji su bili uzeti od Turaka, a isto tako, od Rusa zaposjednute, Rešt i Baku. Nakon krunisanja, poduzeo je upad u Indiju i afgansko područje, ali njegova vladavina stvorila je tako malo trajne odnose da je, nakon njegovog ubojstva 1747. god., u Perziji slijedilo vrijeme općeg nereda. Afganci su ponovo dobili na snazi, ali su dopustili Nadirovom oslijepljenom unuku Šahruhu da vlada nad Horasanom. Nadir-šahov neuspjeh da utemelji novu dinastiju počiva i na njegovom nastojanju da ukine vjerske običaje šiita; jer je, pri tome, naišao na odlučno protivljenje naroda i njegovih duhovnih vođa. Nakon njegovog ubojstva jedva je još došlo u pitanje da se na prijesto postavi ponovo neki Safavid. Kraljevska vlast prešla je na Kerim-hana Zenda, koji je stolovao ponajviše u Širazu, te kojem je pošlo za rukom da Perziju ujedini pod dobrom vladavinom; u njegovo doba su nemiri na iračkoj granici doveli čak do osvajanja Basre. Njegova smrt 1779. god. prouzročila je borbe za prijesto među njegovim nasljednicima. Aga Muhamed-han iz plemena Kadžara oko Astarabada iskoristio je taj metež da s mnogo spletki i velikom okrutnošću pod svoju vlast podvede cijelo carstvo. On je, konačno, 1796. god. u Teheranu postavljen na prijesto, a 1797. god. umoren. S njim započinje kadžarska dinastija koja je vladala do 1925. god.

Početkom afganske vladavine, Rusija je zaposjela Derbend i Rešt, dok su Turci upali u zemlju do Hamadana; afganskom vladaru Ašrafu i, nakon njega, Nadir-šahu pošlo je, ipak, za rukom da ponovo osvoje zaposjednuta područja. Drugi turski napadaj 1740. god. također je Nadir odbacio. U drugoj polovici stoljeća, Rusija i Turska su suviše bile zabavljene između sebe da bi se mogle baviti oko Perzije. Politički razvitak na sjeveroistoku odstranio je izravnu opasnost od strane uzbečkih država, ali su, sad, divlja turkmenska plemena na sjeveru Horasana, zbog svojih pljačkaških pohoda, postala užas za perzijsko stanovništvo; Aga Muhamed-han nanio im je ozbiljne poraze. S pojavom Kadžara, međunarodni položaj je postao mnogo teži, budući da je Perzija bila uvučena u velike svjetsko političke sukobe. Do 1814. god., savez sa Perzijom bio je predmet spora između Engleske, čiji je položaj u Indiji učinio od perzijskog prijateljstva životno pitanje, i Napoleonove Francuske, koja je, uz pomoć ruske vojske, planirala upad u Indiju. God. 1814. nestala je francuska opasnost, a Engleska je zaključila ugovor sa Perzijom. Ali spor s Rusijom oko posjeda Gruzije, koji je započeo već 1812. god., doveo je uskoro do vojnih poraza i, konačno, gubitka cijelog područja sjeverno od Araksa putem mirovnog ugovora iz Turkmenčaja (1828). Odsada počinje suparništvo Rusije i Engleske, pri čemu je engleska politika htjela Perziju, koja je sada bila pod jakim političkim utjecajem Rusije, spriječiti u tome da ponovo poraste u moći. Velika Britanija protivila se, iz tih razloga, svakom širenju perzijskog područja u Afganistan; spriječilo se 1838. god. zauzeće Herata, davne želje Perzijanaca, a kada je Herat 1856. god. bio stvarno uzet, išlo se tako daleko da se objavio rat Perziji i da su se trupe poslale u Perzijski zaljev; pariškim mirovnim ugovorom od 1857. god. Perzija je morala odustati od svoga zahtjeva. U međuvremenu je položaj Rusije postajao sve jači; ruska pomorska baza je u zaljevu Astarabada, a ruskim osvajanjem Hive i Buhare, koje je upotpunjeno pokoravanjem Teke Turkmena 1881. god., kao i zadobijanjem oaze Merv postiglo je rusko carstvo silnu vojnu i političku premoć nad Perzijom, na što je još dolazio ruski utjecaj u sjevernom Afganistanu i turskoj Armeniji. Perzija nije bila u položaju da potpuno potvrdi svoju političku slobodu, ali je prvi puta dobila čvrste granice; teškoće s Turskom u Iraku (krvoproliće nad Perzijancima u Kerbeli) vodilo je 1843. god. utvrđenju tursko-perzijske granice (na što je 1913. god. slijedilo poboljšanje granice), dok su istočne granice s Afganistanom i Belučistanom uređene 1872. god. englesko-perzijsko-afganistanskom graničnom komisijom. Za vrijeme duge vladavine šaha Nasir ad-dina (1844–1894) ostalo je mirno međunarodno stanje, čemu su pridonijeli općenito nenarušeni unutrašnji odnosi; ali kada se to promijenilo pod njegovim nasljednikom, obje velike sile su zaprijetile uplitanjem, što je dovelo do englesko-ruskog ugovora iz 1907. god., kojim je Perzija bila praktički podijeljena na sjevernu i južnu utjecajnu zonu.

U 19. st. mogla je dinastija Kadžara vladati Perzijom, u stvari, na tradicionalni način; uspjelo joj je nemirna plemena

i njihove vođe zauzdati tako da je koristila njihove vječite svađe. Najviši vjerski vrhovi šiita, na čije imenovanje vlada nije uopće imala utjecaja, a koji su, najvećim dijelom, zasjedali u vjerskim središtima u Kerbeli i Nedžefu, snažno su ovladali narodom, premda su se od početka 19. st. stvorili neki odstupajući teološki pravci, kao što je pokret šejhita. Te više duhovno postavljene sekte utrle su, naposljetku, put za pojavu Baba 1844. god.; pokret babija imao je tokom nekolikih godina izgled religiozno-političke pobune, koju je vlada morala krvavo suzbiti. Otada iščezava babizam s površine, te kasnije od njega izazvani pokret behaija (behaita), ali je svo vrijeme ostao živi čimbenik u nacionalno-religioznom životu Perzijanaca. On je ne malo pridonio buđenju samostalnijeg političkog držanja obrazovanih krugova, koji su pri sve jačoj kritici postupaka vlasti općenito imali na svojoj strani više svećenike. I sveislamska propaganda Džemal ad-dina al-Afganija još je pridonijela buđenju javnog mnjenja. Tako su loše unutrašnje stanje, koje se razvilo pod šahom Muzafer ad-dinom, te posljedice od njega preuzetih inozemnih posudbi izazvali uplitanje naroda, što je dovelo 1906. god. do odobrenja ustava i otvaranja prve narodne skupštine *(Medžlis)*. Reakcionarna politika narednog šaha završila je njegovim svrgavanjem 1909. god.; ali su s revolucionarnim pokretom povezani meteži dali Rusima priliku da zaposjednu Tebriz i Kazvin, dok je u isto doba perzijska vlast, u raznim upravnim granama, morala namjestiti strance.

U prvom svjetskom ratu, Perzija je bila službeno neutralna, ali je njemački plan, da se Velika Britanija napadne u Indiji, dao povoda 1915. god. početno uspješnoj njemačkoj propagandi u južnoj Perziji. S druge strane, u Enzeliju su se iskrcale ruske trupe, te su se oduprle turskom napredovanju u Perziju, koje je 1916. god. započelo s uzimanjem Kirmanšaha. Iste godine započela je britanska protuakcija u južnoj Perziji stvaranjem perzijskih strijelaca. Kada je djelatnost ruskih trupa popustila zbog ruske revolucije, iskrcale su se britanske trupe u Perzijskom zaljevu; one su uspjele zaustaviti tursko napredovanje na zapadnoj granici, te, zajedno s ruskim trupama, slomiti mjesni otpor Džangalija u Gilanu. God. 1918. Englezi su trebali mnogo muke da suzbiju sličnu nacionalnu pobunu u Širazu pod vodstvom plemena Kaškaj.

Nakon rata je Perzija bila raskrčena i od početka član Saveza naroda. Ugovor sa V. Britanijom 1919. god. ponovo je uspostavio britanski utjecaj; ali je državni udar iste godine iznenada promijenio perzijsku vanjsku i unutrašnju politiku. Sejid Zija ad-din i Reza *(Riḍā)*-han dokopali su se silom vlasti. Reza-han je bio ministar rata i pokazao se jakim čovjekom. Njegov glavni uspjeh narednih godina bio je pokoravanje i razoružanje nemirnih plemena, kao i stvaranje pouzdane vojske od 40.000 ljudi. God. 1923. postao je predsjednik vlade; Ahmed-šah Kadžar je napustio zemlju i svrgnut je 1925. god. od *Medžlisa*, čime je okončana kadžarska dinastija. Krajem iste godine su raspršene pomisli širih krugova stanovništva na neku novu dinastiju, te je diktator postao kralj Perzije pod imenom Pehlevi; krunisan je 25 aprila 1926. god. Zemlja se razvijala i sređivala, uz postojanje jake prisile. Neki stari gradovi su nestali, kao ar-Rej i gradovi u Kirmanu, a napravili su mjesta nekoć značajnim mjestima (Teheran, Tabriz, Mešhed). Gradsko stanovništvo sastavilo se tokom stoljeća od vrlo različitih doseljenih narodnih skupina. Ono čini najtrajniji element u Perziji i govori lokalnim narječjima novoperzijskog jezika, koji se, manje-više, slaže s novoperzijskim književnim jezikom. Seosko stanovništvo oko gradova očuvalo je mnoge mjesne posebnosti, među njima neke ostatke drugih iranskih grupa narječja, što se već spominje u starim islamskim povijesnim i zemljopisnim vrelima.

Plemena, koja se u Perziji zovu *Īliyāt*, zauzimaju gotovo uvijek određeno područje, na kojem su mnogi pripadnici plemena sasvim stalno naseljeni, dok su drugi polunomadi, koji se, ljeti, uspinju sa svojom stokom u visoke brdske krajeve. Kod srednjevjekovnih arapskih zemljopisaca, sva plemena u al-Džibalu i Farsu obuhvaćena su pod nazivom *Akrād*, tj. Kurdi, ali to općenito ime jedva ima etnografsku vrijednost. Danas se ime Kurdi ograničava obično na plemena, koja se nalaze u okolici Kirmanšaha i dalje sjeverno prema zapadnom Azerbejdžanu. Južno od Kirmanšaha započinju plemena *Lura;* zapadno od njih, u brdima između perzijskog Iraka i Arabistana, naseljeni su *Bahtijari*. Sjeverna brda Farsa zaposjedaju plemena *Kuhgelu* i *Mamaseni*. Južno od tih, oko Širaza, nalazi se pleme *Kaškaj*, koje još govori tursko narječje. U Arabistanu je još jak *arapski element* kod stalno neseljenog stanovništva. Plemena na obali Perzijskog zaljeva, u perzijskom Belučistanu i Sistanu, su *Beluči*. Dalje na sjever postoje *Arapi* u Kuhistanu, posebice u Kainu. Konačno, na cijeloj sjevernoj granici Horasana nalaze se *turska* plemena. Drugi narodni elementi su *Armenci*, Židovi, Mandejci itd.

Velika masa perzijskog stanovništva, u prvom redu gradova, i stalno naseljeni žitelji, ali i mnogi članovi plemena staroturskog porijekla, pripadaju dvanaestoimamskom šiizmu, te slijede džaferidski *mezheb*. Druge šiitske sekte su šejhiti, nuktaviti, ahbariti. Babizam i behaizam zastupljeni su u svim gradovima. Krajnji šiiti, zvani *'Alī Ilāhī* i *Ahl-i Ḥaqq*, nalaze se među Kurdima oko Kirmanšaha, među Lurima i, dijelom, u Mazenderanu i Horasanu; postoje i pristaše ismailitske sekte hurufija, koja je raširena po cijeloj Perziji, a ima i nekih jezidita. Sunitski (šafiitski) muslimani postoje među Kurdima i Arapima, Turkmenima i Afgancima; ovi zadnji su hanefiti.

Nekada ustavna monarhija, a od 1979. godine islamska republika, sa 48,2 mil. (popis od 1986. god.), od čega je 98,9% muslimana, 0,59% kršćana (među njima Armenci 0,45%, nestorijanci/Asirci 20.000 osoba), 60.000 Židova (od 1945. god. 45.000 se iselilo u Izrael), 20.000 zoroastrijanaca, 50.000 behaija (službeno nepriznata vjerska manjina, te koja, stoga, živi podzemno). Od muslimana, 90% su šiiti dvanaestoimamski. Samo 8% pučanstva je sunitsko. Dvanaestoimamski šiizam je državna vjera. Zakoni koje treba prihvatiti moraju biti suglasni sa šerijatom. Pravosuđe je podijeljeno na svjetovno i religiozno. Religiozna stranka nije postojala od zabrane političkih stranaka iz god. 1953. U šahovom parlamentu postojeće stranke (Mardom, Iran Nuvin i Sveiranska) podržavale su »bijelu revoluciju« koju je šah započeo 1963. god., pri čemu je zadnja stranka bila vanjsko-politički usmje-

rena i zagovarala je iranske zahtjeve za prevlast u Perzijskom zaljevu. Postojale su, iako su za šaha djelovale ilegalno, i komunistička stranka Tudeh, kao i Iranska nacionalna fronta. Pocijepanost Iranske nacionalne fronte je religiozno-nacionalističke naravi. Općenito uživaju religiozne i etničke manjine punu zaštitu države, a njihova prava su zajamčena, mada postoji kurdski pokret za autonomijom koji se ne zadovoljava centraliziranom upravom, te koji ne preza od oružane borbe za ostvarenje svoga programa. Iran raspolaže sa osam sveučilišta. Izobrazba teoloških učenjaka *(ulema)* obavlja se na tradicijom bogatim učilištima, koja su naveliko potpomagana od vakufa (zaklada). Šiitski derviški redovi u Iranu su: zahabija (ḏahabiyya), nimetulahija i Haksar. Sunitski redovi kadirije i nakšibendije mogu se susresti posebice u Kurdistanu.

ISA (a. *'Īsā*), Isusovo vlastito ime. Neki zapadni učenjaci (Maracci, Landauer i Nöldeke) objašnjavaju da je ono u *Kur'anu*, pa tako i Islamu, oblik koji su Židovi nametnuli. Oni su Isusa s mržnjom zvali Esau, te govorili kako je Esauova duša prešla u Muhammeda. Drugi (J. Derenbourg, Fränkel, Vollers, Nestle) drže da to ime fonetskom promjenom potječe izravno iz sirijskog *Ješū'* spojeno s oponašanjem imena *Mūsā*. Islamsko tumačenje tog imena može se vidjeti kod al-Bejdavija kad govori o suri III,45.

Nazivi i opisi, koji se odnose na Isu (Isusa) u *Kur'anu*, a koji su važni za njegovo mjesto u islamskom teološkom sustavu, su slijedeći: – »Sin Merjemin (npr. u III,45; IV,171; XIX,34 i dalje često); rodila ga je Merjem (Marija), djevica, neposrednim stvaralačkim činom Allahovim; – »Riječ Njegova« *(kalima)* i »od Njega Riječ« (III,45; IV,171); to je stvaralačka riječ »Budi!« *(kun)* koju je Allah ubacio *(alqā)* u Merjemu; tako se Isusovo stvaranje uspoređuje s Ademovim (III,59); – *al-Masīḥ* (III,45; IV,171 i često dalje). – Duh (koji potječe) od Allaha (IV,171), kao što se anđeli nazivaju duhovima, a on je bio duh koji potječe izravno od Allaha, koji je, stvorivši Adema, udahnuo ovome duh (*min rūḥī*, XV,29; XXXVIII,72); kasnije ga je Islam zvao *ar-rūḥī*, ili čak *rūḥ Allāh;* – *'abd Allāh* (XIX,30); on nije ništa drugo već »*'abd*« (XLIII,59; »on neće nikad prezreti ime *'abd* Allaha« (IV,172); *'abd*, što znači »rob«, u teološkom smislu najbolje se prevodi sa našom riječju »stvor«; čovjek je, prema Islamu, Allahovo djelo, a ne naprosto njegov rob; – »Jedan od Allahu bliskih« (*min al-muqarrabīn*, III,45), gdje ponovno nalazimo asocijaciju na anđele; kasniji Islam, katkada, tumači ovo njegovim stanjem nakon uspona na nebo *(ṣu'ūd, raf')*, kada je poput poluanđela lebdio oko prijestolja *('arš)* Allahovog *(insī malakī);* ali ga je Muhammed na svom *mi'rāǧu* našao na drugom nebu; – *waǧīh*, »biće viđen i na ovom i na onom svijetu« (III,45); al-Bejdavi objašnjava: »kao poslanik na jednom i kao posrednik na drugom«; – *mubārak*, »gdje god budem, blagoslovljenim (XIX,31); al-Bejdavi objašnjava riječ ovdje i drugdje kao nešto što »donosi mnogo koristi drugima«, što posjeduje *baraku;* – *qawl al-ḥaqq*, »to je prava istina o njemu«, u XIX,34 je nejasno: to možda nije naziv, već se odnosi na nešto što je prije rečeno; On je *nabī*, »vjerovjesnik« (XIX,30) i *rasūl*, »poslanik« (IV,157, 171; V,75), te posjeduje »Knjigu« (*kitāb*, XIX,30), a to je Indžil (V,46; LVII,27). Slanje njezino je »znak« *(āya)* i *»milost«* (*raḥma;* XIX,21); on i njegova mati su »znak« (XXIII,50); on je postao »primjerom«, »parabolom« (*maṯal*, XLIII,57, 59). Donio je »dokaze« *(bayyināt)* i »mudrost« (*ḥikma*, XLIII,63; V,110), a Allah mu je pomogao sa *rūḥ al-qudusom* (II,87; V,110), što je nejasno, kao i sve što se odnosi na *rūḥ* u *Kur'anu*, ali je, u kasnijem Islamu, protumačeno kao Džebrail; isto tako tumači i al-Bejdavi. Allah ga je uputio (III,46; V,110), te je ušao u posjed iznimno čudotvorne moći, da uskršnjava mrtve, liječi bolesne, pravi ptice od ilovače, a onda im, uz dozvolu Allaha, udahnjuje život (III,47 i dalje; V,110 i dalje).

U pogledu Isine (Isusove) smrti, kur'anske su obavijesti različite. Sigurno je da je odbačena mogućnost raspinjanja na križ, a da je potvrđen uspon na nebo i to, po svemu sudeći, zemaljskog tijela, a ne duha; pribijanje na križ spriječeno je promjenom obličja *(šubbiha lahu*, IV,157), što je još jedna nejasna formulacija koju su kasniji komentatori objasnili ovako: njegov je lik utisnut na nekog drugog koji je onda pribijen na križ umjesto njega. Njegova smrt se spominje ovako: »prije njegove smrti« (IV,159); »na dan kada budem umro i na dan kada budem iz mrtvih ustao« (XIX,33). U III,55, Allah mu kaže: »dušu ću ti uzeti i k Sebi te uzdignuti *(mutawaffīka rāfi'uka)*«. Prvi izraz obično se upotrebljava za blagoslovljenu smrt, ali to nije nužno njegovo značenje ovdje, jer se on upotrebljava i u *Kur'anu* (VI,60) kada Allah uzima k sebi duše onih što spavaju, a zatim ih vraća kada se probude. Što se tiče njegovog drugog dolaska, jedina potvrda u *Kur'anu* nalazi se u XLIII,61, ali je taj redak vrlo nejasan, čak je nesigurno kako se čita. Neka ga čitaju: »I on je zaista znanje *(la-'ilmun)* Časa«; tj. preko njega (njegova silaska) doznajemo za približavanje Časa. Drugi to čitaju: »znak *la-'alamun)* Časa«, pa čak i: »podsjetnik *(la-ḏikrun)*«. Neki pak smatraju da se zamjenica u *wa-innahu* odnosi na *Kur'an* (»to je«). Kako je njegov drugi dolazak utvrđen, njegova smrt vremenski je smještena nakon toga, pa se tako objašnjavaju izrazi u IV,159 i XIX,33; isto tako i opisno *kahlan* u III,46, budući da ga je Allah uzeo k sebi u mladosti *(šābb)* prije nego što je dosegao *kuhūla*, »srednju dob«. Bejdavi daje vrlo suhoparno kasnije učenje o njegovom povratku (XLIII,61): da će s kopljem u ruci sići u Svetu zemlju, u mjesto zvano Efik; da će njime ubiti ad-Dedžala i doći u Jeruzalem u doba *ṣalāta* jutarnjeg *(ṣubḥ);* da će imam željeti da mu ustupi mjesto, ali da će on to odbiti, te da će se moliti Bogu slijedeći Muhammedov šerijat; kasnije će pobiti svinje i skršiti križ, porušiti sinagoge i crkve, te potući sve kršćane *(Naṣārā)* koji u njega ne vjeruju. Do ove posljednje tačke oslanja se, kako se čini, na suru IV,159: »I nema nijednog sljedbenika Knjige koji, kada bude umirao, neće u njega onako kako treba povjerovati«. Tumačenje koje daje al-Bejdavi je slijedeće: nakon što ubije lažnog Mesiju *(al-Masīḥ ad-daǧǧāl)* neće ostati ni jedan Narod knjige koji u njega neće povjerovati, tako da će svi oni postati jednom zajednicom *(milla)*, zajednicom Islama. Tada će zavladati sveopća sigurnost za ljude i životinje, a Isus će ostati četrdeset godina; nakon toga će umrijeti, a muslimani će mu održati pokopnu svečanost (u

Medini, kako se općenito smatra, a bit će pokopan na praznom mjestu koje je ostalo između Abu Bekra i Omara). Drugi to tumače ovako: »Prije nego on – vjernik – umre«, premda je to beskorisno vjerovanje, budući se to zbiva u času smrti.

Iz *Kur'ana* se može doznati malo. Najstarije predaje sadrže tek malo više, tako al-Buharijev *Ṣaḥīḥ*, gdje se Isu spominje samo u vezi sa Dedžalom u *Kitāb al-fitan*, Muhammed se zanimao za priču o Antikristu kao što pokazuje priča o Ibn Sajadu (Antikristu), ali prvi muslimani, iz političkih i teoloških razloga, iscrpno su razvili u nevjerodostojnim predajama učenje o Posljednjim stvarima, a posebice o Mahdiju i Isi. U ovim razradama uloge dodijeljene Isi i Mahdiju zbunjuju sličnošću; jedna je strana pokušala razriješiti čvor predajom koja navodi Muhammedove riječi: »Ne postoji Mahdi osim Ise ibn Merjem«. Ibn Haldun u svom djelu *Muqaddima* daje filozofski uvid u čitavu stvar, te dokazuje nevjerodostojnost raznih predaja, te zacrtava zamisao o obnovitelju Islama prije njegovog kraja; tu su zamisao poticali šiiti, Fatimidi i sufije. On daje slijedeće tumačenje gornje predaje: »Nitko nije govorio već u kolijevci (*mahd;* usp. XIX, 29) osim Ise«. Suvremena sekta Ahmedija u Indiji poučava da je Isa (Isus) pobjegao iz Jeruzalema, odlutao na Istok, nastanio se u Srinagaru u Kašmiru, gdje je i umro i gdje se i danas pokazuje njegov grob. Utemeljitelj te sekte, Gulam Ahmed, predstavljao se kao Isa koji je ponovo došao i kao Mahdi (vidjeti *AHMEDIJE*). Goldziher dobro primjećuje da suniti, za razliku od šiita i drugih dalekih sekti, nisu nikad ozbiljno poučavali da očekuju dolazak obnovitelja vjere i života: to je za njih bilo samo mitološko uljepšavanje budućnosti, a ne utvrđeni vjerski stav. Uzrok ovome je možda činjenica što to nije dovoljno čvrsto utemeljeno na *Kur'anu*.

U Kur'anu se tako energično brani Isu (Isusa) i zalaže za njega. Više se govori o njemu nego o bilo kojem vjerskom liku iz prošlosti. Ne daje se obrazloženje zašto se ova jedinstvena osobnost, drugi Adem, poluanđeo, Logos pojavio na zemlji. Nije objašnjeno kako to da je on »znak«, »milost«, »primjer«, »parabola« (XIX, 21; XXIII, 50; XLIII, 57, 59). Kod rođenja bio je očuvan – kao i njegova mati – od dodira šejtana (Sotone) koji nastoji dodirom ubrizgati svakom novorođenčetu naklonost prema grijehu (III, 33). Neki čak kažu da zbog toga ni on ni njegova majka nisu nikad počinili zločin. Međutim, to se isto, pa čak i s većom sigurnošću tvrdi za Jahju (Ivana Krstitelja) koji ima nadimak *ḥaṣūr*, »nevin« u suri III, 36. U *Kur'anu*, međutim, nalazimo jedino da je Merjemina (Marijina) majka uskliknula: »i ja nju i porod njezin stavljam pod Tvoje okrilje od prokletog šejtana.«

Kasniji Islam prikazuje Isu kao nekog koji nije imao nikakve veze sa ljudskim rodom izuzev svoje majke, nekog tko je vječito lutao bos, bez prebivališta, koji je provodio noći u molitvi ma gdje da se našao o zalazu sunca, nekog tko živi iz dana u dan ni od čega osim pobožnosti i čuda iz milosti. Na Sudnjem danu bit će on primjer potpunog siromaštva (*faqr);* toga će ga dana na *mawqifu* ljudi moliti da se za njih zauzme kod Allaha, ali on će to odbiti, ne zbog bilo kakvih vlastitih grijeha (kao što je to slučaj s drugim poslanicima), već zato što su ga njegovi sljedbenici shvatili (a isto tako i njegovu majku) kao Boga rame uz rame s Allahom.

ISMAILITI (a. *Ismā'iliyya*), pripadnici su tajne, ali vitalne šiitske zajednice, koja je, nakon smrti šestog imama Džafera as-Sadika (u. 765), držala za legitimnog imama njegovog sina Ismaila (760), kojeg je on sam imenovao za imama, ali koji je prije njega umro (po tome njihov naziv). Ismail kao sedmi imam, tako su vjerovali neki od njih, živi i dalje skriven, sve do dana kada će se kao Mahdi (Mesija) odnosno Kaim vratiti. Druga grupa ismailita vjeruje da je imamat, kojeg nije vršio Ismail, prešao na njegovog sina Muhameda kao sedmog imama na dužnosti. (Otuda su oni i nazvani *sebiti, sab'iyya*, »sedmaci«). U pogledu Muhameda ibn Ismaila uvjerenja se razilaze. Jedna grupa drži ga za najzadnjeg od sedam imama, koji je ugrabljen i koji će se jednog dana vratiti kao Mahdi (Mesija) odnosno kao Kaim (tako karmati) ili da, nakon njega, slijedi najprije sedam daljnjih skrivenih *(mastūrūn)* imama, a tek onda drugi koji će otvoreno nastupiti (tako Fatimidi).

Razumljivo, radi se kod njih, kao šiita, poglavito o središnjem šiitskom problemu, naime pitanju naslijeđa, čije shvaćanje i utemeljenje čini osobitost ove islamske tvorbe. Njihovo nastojanje ide za tim da se stvori što je moguće više nepromjenljivi, u sebe zatvoreni sustav, unutar kojeg će biti napravljeno sigurno mjesto za Alija kao opunomoćenika *(waṣī)*, kao temelj *(asās)* i za druge imame, za al-Mahdija, za al-Kaima i, u vremenu skrivenosti jednog imama, za njegovog zastupnika, te za osoblje koje uči i zagovara, a koje je od ovoga postavljeno. Već prema tome da li izgradnja sustava pada u doba prije ili nakon integracije filozofije i drugih neislamskih misaonih dobara unutar islamskog svijeta, razlikuju se utemeljenje i opravdavanje sustava koji se zasnivaju na tlu jednoboštva. Ponajprije, religiozna kozmogonija različitih semitskih i nesemitskih religija u sinkretističkom obliku tvori najvažniji temelj sustava. To je, onda, poboljšano putem novoplatonske filozofije koja nosi kasnoaleksandrijski pečat, te podgrađeno i prilagođeno islamskom duhu – kako ismailiti vjeruju da ga razumiju – pri čemu prevladavaju prirodoznanstvene, astrološke, alkemističke, kabalističke (posebice broj 7) i mističke predodžbe, te tome odgovarajuća metafizička umovanja. To se mora doseći da bi ovo učenje, koje izlazi iz normalnih islamskih okvira, pribavilo eliti posebnu uvjerljivost, a drugima privlačnu snagu. Jedan pristup ovom učenju morao bi pružiti njegov najvažniji rezultat, za koji *Kur'an* daje određeni povod i koji pri njegovoj izgradnji, dovršavanju i didaktici igra ključnu ulogu: to je jasno i dosljedno razlikovanje između *ẓāhira*, onog općenitosti dostupnog Izvanjskog (egzoteričkog) i *bāṭina*, onog općenitosti zatvorenog Unutrašnjeg (ezoteričkog), u svakoj božanskoj objavi. Pomoću alegoričkog vraćanja Izvanjskog na to skriveno Unutrašnje *(ta'wīl)* izgrađen je most između oboga. Dok je Izvanjsko svake objave (propisi, itd.) povremeno uvjetovano, nepromjenljivo Unutrašnje ostaje postojati kao nadvremensko Božansko. U to područje zbilje pripadaju poslanici kao navjestitelji Vanjskog *(nāṭiq)* i *waṣī*, odnosno *asās* kao očuvatelji Unutrašnjeg *(ṣāmit)*, kao i daljnji imami,

al-Mahdi i al-Kaim; području kojem oni koji su privrženi učenju trebaju biti vođeni. To se može ostvariti samo izravnim povezivanjem s dotičnim učiteljima, za koje je – za početak – obavezno odgovarajuće uvođenje. Dok ismailitsko učenje o dužnosti ne odstupa toliko od drugih šiita i sunita, doseže njihovo učenje o vjeri preko – za druge muslimane nerazumljive – široke umstvene sfere. Historijski promatrano, ovo učenje je proizvelo, nakon dugog tajnog vrbovanja, tek u drugoj polovici 9. i početkom 10. st. dvije tvorbe koje su postale politički značajne. Oko 877–878. god. započinje, naime, pokret pod Hamdanom Karmatom, koji je po njemu i nazvan *karmat(ij)ski*, a zasnivao se na jednakopravnosti i zajednici dobara. Taj pokret je stekao goleme pristaše među seljacima i obrtnicima i skoro 200 godina je užasavao halife, no bio je vojno uništen. Značajniji je fatimidski pokret, koji je, nasuprot bagdadskom halifatu, utemeljio šiitsko-fatimidski halifat (909–1171) i vladao u sjevernoj Africi, Egiptu, Palestini i do duboko u Siriji.

Nakon Fatimida postojali su fatimidski glavni pravci naime pristaše Mustalije i Nizara), koji su se već nakon smrti al-Mustansira (1094) razdvojili, skupa sa svojim daljnjim podgrupiranjima u Jemenu, Siriji, Iranu, Indiji, Transoksaniji itd., svugdje tamo gdje je ismailitska propaganda prije i tokom doba karmata i Fatimida stekla mnoštvo pristaša. Reformirajući nizariti, na koje se vraća pokret Asasina u Iranu (zavičaju najvećih ismailitskih mislilaca i u Siriji, žive još danas u Jemenu, Siriji, Iranu, Indiji (ovdje zvani i *hodže, Khodjas*), Afganistanu, Turkestanu, u okruzima gornjeg Oksusa, Africi itd. Njihova glavna linija nalazi se pod vodstvom Aga-kana (danas Kerim-kan). Mustaliti se poglavito nalaze u Jemenu i Indiji (ovdje dijelom poznati kao Bohoras).

ITTIHAD (a. *ittiḥād*), postajati jednim. Islamski skolastici razlikuju dvije vrste *ittiḥāda: 1) »stvarni«* (*ḥaqīqī*) i 2) metaforički (*mağāzī*). Prva se vrsta dijeli na dvije podvrste, prema tome da li se odnosi a) na dvije stvari koje postaju jedno, npr. Amr postaje Zeid ili Zeid postaje Amr ili b) na jednu stvar koja postaje druga stvar koja prethodno nije postojala, npr. Zeid postaje neka osoba koja prije nije postojala. *Ittiḥād* u ovom stvarnom smislu zapravo je nemoguć; otuda izreka: *al-iṯnān lā yattaḥidān*. Metaforička vrsta dijeli se u tri podvrste: prema tome da li taj termin označuje a) da jedna stvar postaje drugom, trenutačnim ili postupnim mijenjanjem, npr. voda postaje parom (u kojem slučaju priroda vode biva uništena, jer se iz njezine biti uklanja njezin specifični oblik, a dodaje joj se oblik koji je specifičan za paru) ili kad crno postaje bijelo (u kojem se slučaju jedno svojstvo gubi i biva zamijenjeno drugim); b) jedna stvar postaje drugom, a to se zbiva dodatkom neke treće stvari, npr. zemlja postaje ilovačom dodavanjem vode; c) pojava neke osobe u liku neke druge, npr. kada se anđeo pojavljuje u ljudskom liku. Sve ove tri vrste »metaforičkog« *ittiḥāda* zaista se i događaju. U sufijskom tehničkom rječniku naziv *ittiḥād* daje se mističkom sjedinjenju koje biće i njegovog Stvoritelja stapa u jedno ili teoriji po kojoj je takvo sjedinjenje moguće. Ovu koncepciju stanja jedinstva, kao i usporedno učenje o *ḥulūlu*, prema kojem se Stvoritelj otjelovljuje u biću, sufije smatraju krivovjernom, zato što uključuje homogenost i stoga se ne može uskladiti s pojmom pravog božanskog jedinstva (*tawḥīd*), koje ne priznaje nijedno pravo postojanje osim ono Božje. Tako shvaćen *ittiḥād* pretpostavlja postojanje dvaju bića koja se stapaju u jedno, dok je, prema pravovjernim misticima, ljudska individualnost samo pojava koja prelazi u Jednu Vječitu Stvarnost (*fanā' fi-'l-ḥaqq*). Katkada se izraz *ittiḥād* upotrebljava kao sufijski izrazi *waḥdat* ili *tawḥīd*, kada se misli na učenje, po kojem su sve stvari u sebi nepostojeće, već svoje postojanje izvode iz Boga, te su u tom pogledu s Bogom jedno. Prema Aliju ibn Vefi, značenje *ittiḥāda* u sufijskoj terminologiji je »prijelaz onoga što želi biće u ono što želi Bog«.

ITIKAD (a. *i'tiqād*), čin čvrstog pristajanja uz nešto, te odatle: čvrsto zasnovan čin vjere. U svome tehničkom smislu, izraz označava čvrsti pristup Riječi Božjoj. Može se na evropske jezike prevesti sa »vjerovanje«, »uvjerenje«, uz uvjet da se naznači da to »vjerovanje« nije prosto »saopćenje« ili »mišljenje«, nego proizlazi iz dubokog uvjerenja.

I'tiqād se, u više navrata, javlja u poglavljima koja raspravljaju o vjeri, te se može povezati sa i razlikovati od druga dva tehnička izraza, *taṣdīq, 'aqīda*.

Na prvi pogled, čini se da je sinonim *taṣdīqa:* i jedan i drugi izraz označava unutrašnji pristup vjerskim zasadama. Ipak, treba reći da je *taṣdīq* čin prosuđivanja, a *i'tiqād* pristupanja. *Taṣdīq* se, tada, uzima kao unutrašnji sud o istinitosti koji tvrdi zbilju i vjerodostojnost Božje Riječi, sud koji se ne može ne razriješiti u pristupanju. Recimo da ne bi moglo biti pravog *taṣdīqa* bez *i'tiqāda*. Zato se shvaća da su ta dva izraza, svaki sa njemu svojstvenom konotacijom, ponekad izmjenjivi u određivanju *imana*, onog ašaritske škole posebice, koja od unutrašnjeg pristupa čini »stub« vjere. Većina autora, ipak, radije vjeru objašnjava *taṣdīqom*. Al-Džurdžani precizira da vjera, *taṣdīq* srca, sa leksikografskog stajališta, postaje stajalište Vjerskog zakona, *i'tiqād* srca. Al-Gazali, u djelu *Iḥyā'*, koristi, za određenje vjere, izraz *'aqd* u smislu pristupa, a u *Iqtiṣādu – izraz taṣdīq*. Ali u samom naslovu ovog djela, *i'tiqād* postaje, u cjelini, religiozno uvjerenje, te tada znači ne samo unutrašnji čin koji pristupa, nego i sadržaj vjere. Taj prihvat je čest, kako u šiizmu tako i u sunizmu.

I'tiqād, u tom smislu, povezuje se uz drugu riječ istog korijena, *'aqīda*, množ. *'aqā'id*, odredbe vjere. Ali kur'anski propisi, koji izravno navode vjeru, bit će jedino određivani, po običaju, kao oni koji ovise o *i'tiqādu*. Doći će, otuda, do toga da će se imena jednine *i'tiqāda* i množine *i'tiqādāt* koristiti u smislu *'aqīde* i *'aqā'ida*.

Ostaje da se unutrašnji čin, koji je označen sa *i'tiqād,* poveže, prije svega, s idejom čvrstine u pristupanju. Ako dođe do sumnje, to nije zbog same slabosti čina pristupanja; to je zbog toga što motivi, na koje se oslanja, nisu dovoljno izrađeni ili su pomiješani sa neznanjem, koje se još ne zna kao takvo. Kada su ti motivi, obrnuto, zasnovani na sigurnom znanju (*'ilm*), oni vode ka *i'tiqādu*, koji može zadobiti vrijednost neoborive sigurnosti (*yaqīn*). Tu se, uz unutrašnji pristup, javlja ekvivalent problematike stupnjeva vjere.

ITIKAF (a. *i'tikāf*), pobožna praksa, koja se posebno preporučuje, a sastoji se u povlačenju u džamiju, čiji se zavjet formulira za određen broj dana, po volji vjernika. Ovaj ne smije izlaziti, osim zbog prirodnih potreba i obrednih pranja. Tu se obavlja post, obredna molitva, učenje (recitiranje) *Kur'ana;* za druge aktivnosti, npr. pouku davanu u džamiji, škole se ne slažu. *I'tikāf* se može vršiti u svako doba, ali osobito tokom deset zadnjih dana mjeseca ramazana, gdje se, bez sumnje, nalazi *Laylat al-qadr.* Prema predaji, Muhammed se tada predavao *i'tikāfu.* Narodne predaje su naveliko koristile temu čuda koja obilježavaju tu tajnovitu Noć sudbine, no to nije u vezi sa *i'tikāfom.*

IVAN, na tri strane zatvoreni i presvođeni prostor, čija se četvrta strana u punoj visini i širini otvara na dvorište ispred ili na predvorje; ponajviše dio dvorišnog rasporeda s više osovinskosimetrično poredanih *ivana* ili završetak većeg nastavka prostora. Uzor za taj arhitektonski motiv su monumentalni *ivani* partskih i sasanidskih palača. Njihov najistaknutiji primjer, Tak-i Kisra u palači u Ktesifonu, navodi se uvijek ponovo u srednjevjekovnim islamskim vrelima za predočavanje veličine i značenja pojedinih suvremenih građevinskih djela. Kao i kupolasta građevina, *ivan* nije vezan za određenu funkciju arhitekture, nego se susreće u omiljenom rasporedu s drugim prostornim oblicima kako na sakralnoj tako i profanoj građevini. Pri tome, kao građevinski tip vlada raspored sa četiri *ivana,* koji je naveliko raširen u Perziji i područjima pod perzijskim utjecajem, prije svega u gradnji džamija (Isfahan, Mesdžid-i Džuma, nakon 1121), ali i kod palača i karavansaraja. Ovdje se radi o prostornim dvorišnim rasporedima, čije su pobočne sredine uvijek otvorene visokim *ivanima,* na koje se nadovezuju pobočno niži redovi arkada. Taj tip je promijenjen kod *ivan-* rasporeda džamija-medresa, kojima je u Kairu od ejubidskog doba dana prednost, time što *ivani* glavne osovine zauzimaju gotovo cijelu širinu dvorišta, a sporedni *ivani* samo pomoću uskih osovina vrata zakriljuju pristupe dvorištu (džamija sultana Hasana iz 1356). Osim toga, ivan od mamelučkog doba je pretrpio bitnu promjenu pomoću toga što on postupno, umjesto presvođenja, dobija plošni drveni pokrovac (džamija s grobom sultana Kait-bega 1472). Istodobno prekrivanje i dvorišta kod manjih građevina i svođenje pobočnih *ivana* na udubljenja u uskoj je vezi s gradnjom palača i nastambi, kod koje se glavno predvorje, *qā'a,* također sastoji iz većeg središnjeg prostora s jednim ili dva plošno pokrivena ivana i pobočnih udubljenja.

IZRAIL (a. *'Izrā'il*), u evropskoj književnosti nailazi se i na *'Azrā'il,* ime je anđela smrti, jednog od četiriju arhanđela (pored Džebraila, Mihaila, Israfila). Njegova je veličina kozmička, kao i ona Israfilova, čija se uloga svirača trublje na Sudnjem danu, katkada, pripisuje njemu; kada bi se vode svih mora i oceana izlile njemu na glavu, nijedna kap ne bi pala na zemlju. On posjeduje sjedalo *(sarīr)* sazdano od svjetla na četvrtom i sedmom nebu, na kojem počiva jedna noga, dok druga stoji na mostu između Raja i Pakla. Pripovijeda se, međutim, da on ima čak 70.000 nogu. Ima 4.000 krila, a čitavo tijelo sastoji mu se od očiju i jezika, čiji broj odgovara broju živih bića. S druge strane, smatra se da posjeduje četiri lica.

U početku bijaše on anđeo poput ostalih. Kad je Allah poželio stvoriti čovjeka, zapovijedio je Džebrailu da ugrabi u tu svrhu sa zemlje pregršt njezinih sastavnih dijelova. Zemlja, potaknuta od Iblisa, pobunila se na to tako da ni Džebrail ni Mihail ni Israfil nisu mogli udovoljiti tom zahtjevu. Ali Izrail je uspio to postići. S obzirom na njegovu nemilosrdnost *(qillat ar-raḥma)* Allah ga je postavio za anđela smrti.

Budući da je izvanredno snažan, on je i gospodar smrti. Kad je Allah stvorio smrt, pozvao je anđele da je pogledaju. Pošto su ovi uočili njezinu izvanrednu snagu, padoše u nesvijest i tako ostadoše ničice hiljadu godina. Kad se probudiše, rekoše: »Smrt je najmoćnije biće«. Ali Allah reče: »Postavih Izraila njoj za gospodara«.

Spominje se nekoliko anđela smrti; kaže se da se Izrail bavi dušama poslanika, dok se dušama običnih smrtnika bavi njegov *halifa.* Početak sure LXXIX smatra se mjerodavnim vrelom podataka o anđelima smrti: »Tako Mi onih koji čupaju grubo i onih koji vuku blago«. Prvi su navodno oni anđeli koji silom trgaju duše nevjernika iz njihovih tijela, a drugi su bili oni koji odvajaju duše vjernika od njihovih tijela. Međutim to tumačenje nije sasvim sigurno. U suri XXXII, 11 spominje se anđeo smrti (u jednini).

Izrail posjeduje popis svih ljudi. Ali on ne zna za dan smrti pojedinaca. Zna da li spadaju među blažene ili među proklete i to prema tome da li im je ime zaokruženo crvenom ili crnom bojom.

Kada se približi dan nečije smrti, Allah učini da s drveta ispod njegovog prijestolja otpadne list, na kojem je zapisano njegovo ime. Izrail pročita ime, te nakon četrdeset dana rastavlja dušu te osobe od njezinog tijela.

Ali ima ljudi koji se bore protiv tog odvajanja, smatrajući da je prosudba anđela smrti proizvoljna. Ovaj odlazi Allahu i kazuje mu što je doživio. Tada mu Allah kao dokaz daje rajsku jabuku na kojoj piše *besmela;* kada je čovjek ugleda, on mora popustiti.

Ljudi na razne načine otežavaju anđelu smrti izvršenje zadatka. Ako ovaj hoće da se nekome zavuče u grlo da bi mu izvukao duh, umirući, recitirajući *zikr,* zatvara prolaz. Anđeo se vraća Allahu, a ovaj mu savjetuje da proba preko čovjekove ruke. Ako ovaj upravo udijeli *ṣadāqu* (milostinju), anđelu je ponovo onemogućen ulaz. Konačno, Izrail zapisuje na čovjekovu ruku Božje ime. Tada nestaje gorčine odvajanja, te anđeo ulazi i uzima čovjekov duh. Govori se, također, da on probada ljude otrovnim kopljem. Postoji i ova priča: dok čovjek leži na mrtvačkoj postelji, anđeo smrti stoji mu do glave, te izvlači njegovu dušu tako lagano, kao što voda istječe iz njegove kože. On je predaje pomoćnicima, koji je nose kroz sedam nebesa do najvišeg neba, a onda je polažu uz tijelo u grob.

Ako pak umre nevjernik, anđeo smrti trga njegovu dušu na najgrubljи način iz tijela. Nebeska vrata pred tom se dušom zatvaraju kad ona pred njih dođe, te ona biva bačena ponovo na Zemlju.

Idris, Iljas, Isa i al-Hazir *(al-Ḫāḍir)* kao što je poznato,

nisu morali umrijeti. O Musi (Mojsiju) ne može se isto ustvrditi s tačnošću; Biblija zavija koprenom njegovu smrt. Islamska predaja govori da se Musa (Mojsije) branio od anđela smrti koji mu je došao sa sudbinskom porukom, te da mu je u borbi povrijedio oko. Kada se anđeo vratio, Allah mu reče: »Ako Musa stavi ruku na kravu, treba mu dati onoliko godina života koliko je dlaka pokrio«. »A zatim?« – upita Musa. »Smrt« – reče Allah. Priča se, također, da je anđeo smrti došao Musi sa rajskom jabukom; kada ju je ovaj pomirisao – umro je.

LEKSIKON ISLAMA

JANJIČARI (t. *yeni-çeri/k/*, »nove trupe«), oznaka ljudstva redovite pješadije, koju su Osmanlije stvorili u 14. st, a koja je predstavljala njihovu glavnu snagu i omogućila njihova silna osvajanja u tom i narednim stoljećima. Njihova organizacija bila je djelo sultana Orhana (1326), sina i nasljednika Osmanovog, a, osim njega, njegovog brata i prvog ministra, Alaedina i Kara-Halila Čenderelija. Prije toga se glavna vojna snaga Osmanlija, jednako kao i kod Perzijanaca, sastojala od konjaničkih trupa, zvanih *akindžije;* ove su bile podupirane od pješadijskih vojnika, koji su se perzijski zvali *piyade*, a turski *yaya*, »pješaci«, a koji su, premda svrstani u čete od 10, 100 i 1.000 ljudi, predstavljali, u stvari, samo miliciju bez čvrstog sastava. Kara-Halilu Čendereliju pripada zasluga da je stvorio redovite pješadijske pukove u ono doba, kada je vojništvo srednjevjekovne Evrope bilo još u podizanim naoružanim gomilama, dakle prije uspostave kompanija strijelaca lukom u Engleskoj i stoljeće prije ustrojenja prve stajaće vojske po francuskom kralju Šarlu VII.

U članku *DEVŠIRME* objašnjen je način na koji su se birali dječaci među kršćanskim žiteljima, koje je sultan dobijao kao danak i koji su, po prijemu Islama i školovanju u posebnim školama, otada važili kao vladarevi robovi (*kul;* sinovi janjičara, koji su se u zemljama sjeverne Afrike ženili s domorotkinjama, zvali su se *kul-oğlu*, »sinovi robova«). Ali takva ustanova je bila u suprotnosti s islamskim pravom, budući da ono nije ovlašćivalo vladara da *zimije* sili da svoju djecu daju u ropsku službu. Turci, koji su bili u službi abasidskih halifa, potjecali su iz neprijateljske zemlje (*Dār al-ḥarb*), ali ne sa osvojenog područja (*Dār al-islām*) i time je uspostava janjičarske milicije mogla uslijediti samo po sili vladara (*'urf*) uz odstupanje od vjerskog zakona (*šerijat*).

Od svoga postojanja, nove trupe su stavljene pod zaštitu derviša Hadži Bektaša, te su važile kao jedna od zajednica koja je pripadala bektašijskom redu. Dobile su bijelu pustenu kapicu kao pokrivalo za glavu, iza koje je, na sjećanje na blagosivljanje tokom kojeg je svetac položio rukav na ramena svojih štićenika, prikačena krpica; osim toga, kapica je ukrašena drvenom kašikom. Imena časnika posuđena su od raznih kuhinjskih dužnosti, npr. *čorbadži-baši* (glavar pripremitelja čorbe), *aščibaši* (glavar kuhinje), itd. Najviše časti, kao predmetu, pridavalo se velikom bakrenom kuhinjskom kazanu, oko kojeg se skupljalo ne samo za jelo, nego i za vijećanje. Prevrtanje kazana bilo je znak pobune, koja se kasnije, osobito od vlade Mehmeda IV (1648–1687), kada se stara devširma nije koristila, sve češće događala.

Janjičarsko tijelo zvalo se *odžak*, »ognjište«, a sastojalo se iz više taktičkih jedinica, *orta*, »pukovnija«, nejednakog brojčanog stanja, prema prilikama – 100, 300 do 3.000 ljudi. Te *orte* su bile smještene u vojarnama, zvane *oda*, odaje (istočnoturski *oṭaq*). Vojni tabor *orte* sastojao se od širokih, okruglih šatora, na koje su se naticali njihovi posebni simboli. Od 165 broj *orti* se popeo kasnije na 196, bez 34 *orte* koje su činili *adžemi-oglani*. Dijelile su se u tri klase: *džemaat*, »skup«, koji je obuhvaćao 101 *ortu; bölük*, (buljuk) »odjeljenje«, koje sadrži 61 *ortu; segban*, »čuvari pasa, pomoćnici u lovu«, narodski *seymen*, klasa od 34 *orte*.

Tijelo je bilo pod vrhovnim zapovjedništvom generala s titulom *yeniçeri ağası*, »janjičarski aga«, koji je imao vlastitu palaču u glavnom gradu i vlastiti ured (*divan*), gdje su se raspravljale poslovne stvari tijela; sultan ga nije bio obavezan birati od časnika *odžaka*. Istodobno je bio poglavar redarstva i kao takav se starao za red u glavnom gradu. U ratu se ispred njega nosila bijela zastava nad kojom je stršio jedan *tuğ* (konjski rep), dok su sluge (*šatir*), koje su nosile skute zavrnutog ogrtača u svojim pojasima, neposredno išle iza njega.

Segban-başı je bio prvotno, kako mu ime kaže, poglavar *segbana*, ali je kasnije, kada su njihove *orte* došle pod izravnu zapovijed *age*, taj položaj izgubio svoje značenje; ipak je on, kada je *aga* na čelu *odžaka* išao u rat, preuzimao redarstvenu dužnost u glavnom gradu s titulom *kaimmakam (kaymakam). Kul kâhyası* (ćehaja), »nadziratelj robova«, zapovjednik buljuka bio je također pomoćnik *age* i u ratu načelnik štaba korpusa. Imao je visoki ugled, a birali su ga sami janjičari i imao je pravo imenovati podređene časnike pod *čorbadžijom*, pa ipak samo uz suglasje *age*. Ostali časnici generaliteta tijela bili su, po rangovnom redu, *zağarcı-başı*, »glavar pasa-tragača«, zapovjednik 64 *orte; samsuncu-başı*, »glavar čuvara doga«, zapovjednik 71 *orte; muhzır-ağa*, »vrhovnik vratara«, zastupnik tijela kod velikog vezira; veliki i mali *hasseki*, »onaj kojem su povjerene osobite usluge«, koji se slao u pokrajine da tamo sređuje pitanja koja se tiču *odžaka; baš-čauš*, »vrhovnik podoficira«, zapovjednik 5 *orti*, sudski službenik kolegija vijeća, izvršitelj njegovih zaključaka i zapisničar regrutiranja; *kâhya-yeri*, »zamjenik opskrbnika«, tj. *kul-kâyhası* kod

age, čije naloge je dostavljao pokrajinama, te, konačno, *kātib*, »tajnik«, koji je vodio službeni registar, zvan *kütük*, »stablo«.

Časnici svake *orte* bili su: *çorbacı*, pukovnik pukovnije; *odabaşı*, »predstojnik odaje«, pomoćnik prvoga, koji je zadužen za red na paradama i nadzor nad propisanim ponašanjem trupa; *vekilharc*, »opunomoćenik za izdatke, računovođa«, koji se starao za opskrbu trupa sa živežom; *bayrakdar*, »nosilac zastave«; *başeski*, »vrhovnik veterana«, najstariji vojnik *orte*, koji je uživao visoki ugled i koji se kao zapovjednik *karakola*, »stražara«, zvao i *baş karakollukçu; aşçı-başı*, »glavar kuhinje«, glavni kuhar pukovnije i istodobno predstojnik zatvora i zarobljenika pukovnije, a obilježje mu je veliki nož; *sakka-başı*, »glavar vodonoša«.

Oružje janjičara za napad i obranu mijenjalo se prema prilikama. Ovdje se daju neki podaci, uzeti iz spiska, koji je Dževad-paša sakupio u muzeju za oružje: praćka, luk i strijela (do 1548. god. korišćeni istodobno sa vatrenim oružjem); samostrel *(tatar-oku)*, čekrk, ili napinjač, koplje za udar *(cerriya)*, musketa na fitilj, kremenjača, gromovnjača-puška ili puška za nasipanje baruta s kremenom, kubura, bajonet (uveden 1738, a onda ukinut i ponovo uveden 1755), buzdovan *(gürz, şeşper, topuz)*, bič, mlatilo, bradva, kosa, helebarda, srp, mač za jednu ili dvije ruke, sablja *(kılıç, pala, yatağan)*, bodež *(kama)*, koplje, štit, željezna košulja, dijelom obložena metalnim pločicama, bakrena ili čelična kaciga.

Svaka *orta* imala je posebne simbole (znake), stavljene na svoju zastavu kao i vrata vojarne, koje su janjičari običavali tetovirati i na ruke i noge. Uspon po stupnjevima bio je isključivo prema godinama službe. Janjičare su kažnjavali samo njihovi časnici; kazne su se sastojale od zatvora, batinanja i pogubljenja; zadnje se obavljalo u tajnosti noću u Rumeli-Hisaru, tijelo kažnjenika s kuglom na nogama bacalo se u Bosfor, a izvršenje presude, ipak, oglašavalo se pucnjem iz topa. Bolesni i za službu više nesposobni vojnici otpuštali su se s mirovinom; nazivalo ih se imenom *oturak*.

Pripuštanje tuđih elemenata, osim novajlija koji su potjecali iz redova *adžemi-oglana*, pomalo je obezvređivalo janjičarski korpus; porijeklo te zloupotrebe seže unazad do Murata III, koji je 1582. god., bez obzira na statute tijela i usprkos ostavke age Ferhata, prisilio *odžak* da primi akrobate i hrvače, koji su narodu na svetkovini obrezivanja prijestolonasljednika, kasnijeg sultana Mehmeda III, svakojake razonode pružili. Otada su u redove janjičara prodirali elementi svake vrste da koriste povlastice korpusa, bilo da budu zaštićeni ili radi novca. God. 1740. dala se slobodna trgovina sa plaćenim službama *(ulufe)*, koje je svatko mogao kupiti i prodati, te je to dovršilo propadanje vojne udarne snage janjičara. Pravi vojnici nisu više dobijali plaću, zato što su živjeli od iznuđivanja; jedva se još neko tuce nalazilo skupa među pojedinim stražarima da pravi red.

Pobune pod izlikom da se traži dar *(bahşiş)*, koji je sultan običavao podijeliti trupama pri svome ustoličenju, postale su češće od neuspjelog, čvrsto suzbijenog pokušaja, kojeg su sebi janjičari dozvolili pod sultan Mehmedom II. Od ubojstva Osmana II (1622), janjičari igraju političku ulogu te vrše pritisak na vladara, postavljaju i smjenjuju velike vezire i služe kao oruđe pobunjenicima. Jedina iznimka je slavna vladavina Murata IV (1623–1640), koji je ponovno uspostavio stegu. Nesretni rat protiv Rusije krajem 18. st. uvjerio je vodeće snage da stari vojni poredak treba zamijeniti novim. Selim III se dao na uspostavu redovite vojske pod imenom *Nizam-i cedid*. Te nepopularne reforme izazvale su mržnju janjičara, koji se nisu htjeli pokoriti novoj vojnoj službi, te su digli, naposljetku, ustanak i doveli do zatvaranja sultana, gdje je uskoro ubijen.

Sultan Mahmut II, pritisnut nevoljama carstva, odlučio je oživjeti planove Selima III, time što je stvorio tijelo redovitih trupa pod imenom *eşkinci*. Sama najava početka redovitih vježbi izazvala je ustanak na Et-Mejdanu, koji je bio među vojarnama (1826). Sultan smjesta ode u seraj, posavjetuje se s *ulemom*, razvije Poslanikovu zastavu i zatraži od muslimanskog stanovništva, koje je bilo žrtva janjičarskih iznuđivanja, da se bori protiv njih. Topnici i mornari, te mineri krenu protiv janjičara, razvale topovima velika zabarikadirana vrata, zapale vojarne i zarobe pobunjenike. Brojni jedan skup, čiju je odluku potvrdio carski ferman, odluči da se janjičari potpuno ukinu. Otada je carstvo počelo stvarati redovitu vojsku.

JEMEN (a. *al-Yaman*), prema arapskim zemljopiscima Srednjeg vijeka, dio Arabije južno od, recimo, 20° sjeverne širine. Danas postoje – na ograničenom području – dvije jemenske države. 1) Arapska Republika Jemen (Sjeverni), sa glavnim gradom Sanom. U njemu živi oko 8 milijuna žitelja (procjena 1986), izuzev oko 2.000 Židova, gotovo isključivo muslimana. Dobra polovica njih su zejditi (na sjeveru i istoku), otprilike 50.000 ismailiti, a ostatak šafiiti (na jugu i u Tihami). Po okončanju osmogodišnjeg građanskog rata između republikanaca i pristaša zejditske dinastije donesen je 1970. god. republikanski ustav, prema kojem je Islam državna vjera, a islamsko pravo predstavlja osnov cjelokupnog zakonodavstva. U školstvu brojčano još pretežu kur'anske škole, a sve više se javljaju moderne državne škole. 2) Demokratska Narodna Republika Jemen (Južni), sa glavnim gradom Adenom. Žitelja je 2,30 milijuna (procjena 1986), i to Arapa, 16.000 Indijaca, 10.000 Somalijaca, te, ako se ne uzmu u obzir hinduističke grupe, sasvim pretežu muslimani šafiitskog pravca. Pravni sustav nalazi se na prijelomu. Dosada je na području ranije kolonije Aden važilo šerijatsko pravo, u biti, samo za obiteljska, nasljedna i vakufska pitanja (a inače britansko-indijsko pravo); u ranijem protektoratu Aden gotovo se univerzalno primjenjivalo šerijatsko pravo, a djelomično je i dalje važilo običajno pravo *('urf)*. Od neovisnosti 1967. god. radi se na moderniziranom jedinstvenom pravnom sustavu. Početkom 1974. god. stupilo je na snagu novo bračno pravo koje je ukinulo mnogoženstvo i otežalo odricanje djece.

JEMIN (a. *yamīn*), najuobičajenija islamska oznaka za zakletvu, izvedena iz značenja »desna ruka«, jer su oni koji su prisizali udarali rukom o ruku, a i jer su, ranije, zaklinjuće osobe općenito koristile desnu ruku pri zakletvenom obredu. (Posebno vid. *ZAKLETVA*).

JERUZALEM (a. *al-Quds*), islamski sveti grad. Stariji pisci zvali su ga obično *Bayt al-Maqdis* (prema drugima: *Muqaddas*, što je zapravo, kao prijevod hebrejskog *Bētham-miqdāš*, značilo (solomonski) Hram, a onda se prenijelo na

grad. Pored toga su koristili često ime *Īliyā'* koje je nastalo od *Aelia*. Također im je bilo poznato i staro ime Jeruzalem, kojeg su prenosili kao *Urišalim* (ili *-am*). Kod Mukadasija se nalazi ime *al-Balāṭ*, višeznačna riječ koja je nastala od »palatium«, što, svakako, znači: (službeno) boravište.

Kada su Titovi rimski vojnici, nakon duge i mučne opsade, krajem septembra 70. god. zavladali gradom, bio je divotni hram već spaljen, a grad u zadnjim noćima sličio je plamenom moru. Grad su ljutiti rimski vojnici razorili i opljačkali bez poštede. Za Hadrijana je naređeno da se na ruševinama Jeruzalema izgradi novi grad, koji je dobio ime *Colonia Aelia Capitolina*. Dok je on, na sjevernoj strani, zadržao proširenje koje je naznačavao tzv. treći zid, bili su isključeni južna polovina donjeg grada i na jugozapadu dio starog gornjeg grada, što je bilo mjerodavno za cijelo naredno doba sve do kratkog prekida pod Saladinom. Prije svega je car na mjestu Hrama sagradio svetište za kapitolinskog Jupitera kao glavnog boga. Ako taj Jupiterov hram daje povoda za teška pitanja na koja treba odgovoriti, to još više vrijedi za Afroditin hram, koji je podignut u Jeruzalemu, a na čijem je mjestu, kasnije, izgrađena konstantinska grobna crkva. Židovima je, po smrtnu kaznu, bilo zabranjeno posjećivati novi grad. Budući da pokršteni neznabošci nisu bili obuhvaćeni zabranom, njihov broj se u stoljećima iza Hadrijana, sigurno, povećao. Njihova Božja kuća bijaše u to doba Sionska crkva na južnom vršku zapadnog brežuljka, koja se tada smatrala majkom drugih crkava u svetoj zemlji. U istom vremenskom razdoblju započela su biti sve brojnija hodočašćenja u Palestinu i, prije svega, Jeruzalem.

Veliki građevinski poduhvati cara Konstantina odnose se samo na kršćanske uspomene. Osim bazilike na Maslinovom brdu, njegovo glavno zdanje bila je god. 335. dovršena velika i divotna crkva na mjestu, gdje je Isus (Isa) doživio smrt na križu. Grobnu pećinu, za koju se kaže da je čudom pronađena, car je ukrasio odabranim stubovima i bogatim ukrasom. Prvotno se grob, kako se čini, nalazio na otvorenom i tek su Konstantinovi sinovi dali iznad njega podići zdanje, tzv. Anastasis. O glavnoj relikviji Kršćanstva, ostacima Isusovog križa, nema govora u izvještaju o gradnji. Ali jedva petnaest godina kasnije, ona je postojala; bijahu to stari drveni dijelovi, koji su se pronašli pri iskopavanju neke cisterne. Oni su, poslije, pohranjeni u srebrenoj spremnici u jugoistočnom kutu bazilike. Židovima je Konstantinova uprava dala neku olakšicu, time što im je, u određeni dan, bilo dozvoljeno posjetiti grad i oplakivati stijene na mjestu Hrama. Julijan im je bio još bolji, pa im je dozvolio Hram ponovo podići, što im je, po Amijanu, bilo uskraćeno. A onda su ponovo stupile na snagu Konstantinovi propisi. Za grad su se stalno starali rođaci careva, te u njemu podizale nove i velike vjerske građevine.

Ta idilična vremena naglo je okončao pustošeći upad Perzijanaca god. 614., koji su pod nož stavili sve živo u gradu. Crkve su bile razorene, a križ pogažen nogama. Židovi, koji su se, kao i obično, držali uz Perzijance, iskoristili su priliku da se osvete kršćanima. Patrijarh je protjeran s drugima, a Paladijum, Sveti križ, na najveći užas kršćana, odnesen od pobjednika. Promjena se zbila tek 623. god., nakon Heraklijevog pobjedničkog pohoda, te su se Perzijanci morali povući s bizantskog područja, Sveti križ ponovo vraćen i na staro mjesto postavljen, a crkve ponovo obnovljene. Ostaci križa nisu, ipak, ostali u Jeruzalemu, nego su god. 633. preneseni u Konstantinopolj (Carigrad), jer car nije vjerovao da može Siriju obraniti. Ipak se čini da je neki dio ostao i u Jeruzalemu, kako pokazuje stalna svetkovina njegovog uzdizanja.

Tek što se odahnulo od toga, kada su se započeli odvijati događaji koji će dalekosežno utjecati na sudbinu grada: bila je to pojava Muhammeda i Islama.

Mada je Jeruzalem bio izvan uobičajenog islamskog horizonta, ipak se on spominje sa nekim mjestima u *Kur'anu*. Osobito interes za njega jača u vezi s pravcem molitve. Predaja je, naime, sigurno tačna da je u suri II,136,138 spomenuta ranija kibla bio Jeruzalem, bilo da se ona koristila u mekanskom razdoblju ili kasnije u Medini. U prvom slučaju, koji to tačnije pogađa, morao je Jeruzalem već od početka imati istaknuto mjesto kao vjerski centar. Prema uobičajenom objašnjenju ukazuje, osim toga, s. XVII,1 s izrazom *al-Masǧid al-aqṣā* na Jeruzalem kao cilj noćnog Poslanikovog putovanja, pa ipak ne na kasnije tako nazvanu džamiju, nego na mjesto starog Sulejmanovog (Solomonovog) hrama. Pravilnost tog tumačenja, međutim, ne stoji čvrsto, jer su neki pisci dokazali da se, pri tim riječima, prije mislilo na neki lokalitet na nebu. Pa ipak je tradicionalno shvaćanje, koje je vrlo rano moralo nastati, postiglo za Jeruzalem najveće značenje, što je u vezi i s njegovim uvrštavanjem u tri najsvetija molitvena mjesta.

Po Muhammedovoj smrti, vojska, koja je prešla granice Arabije, imala je, pored područja Eufrata, i Palestinu kao cilj. Sa bitkom kod Edžnadeina god. 634., koja je za carske trupe bila nesretna, poslije koje je carski predvodnik Aretion morao potražiti utočište u Jeruzalemu, započela je bizantska vladavina u toj zemlji kolebati i kod Jarmuka je u augustu 636. god. njezina sudbina zapečaćena, poslije čega se utvrđeni gradovi pomalo predaju pobjednicima. O padu grada postoje dvije predaje koje se razlikuju. Po najviše proširenoj, arapski vojskovođa Abu Ubajda zatražio je god. 638. od halife Omara da dođe do njega u njegov glavni stan Džabiju, budući da se Jeruzalemci žele predati samo pod tim uvjetom da sam Omar zaključi ugovor s njima. Po drugoj, došao je halifa po vlastitoj odluci u Džabiju da uredi odnose na osvojenim područjima, te je odatle, po Balazuriju, poslao Halida ibn Sabita u Jeruzalem da opsjedne grad, a uvjete predaje, koje je ovaj uglavio sa Jeruzalemcima, je onda Omar odobrio. Ti uvjeti bili su prilično blagi. Kršćanima su osigurani život, posjedi, crkve i Sveti križ, dok Židovi nisu smjeli stanovati među njima, crkve se nisu smjele koristiti za nastambe, niti rušiti niti smanjivati, a kršćani zadržavaju svoju vjersku slobodu; ali za to oni trebaju plaćati *džizju* i pomagati da se otjeraju Rimljani i razbojnici.

Daljnje o Omarovom nastupu pri zauzeću Jeruzalema saopćavaju neki kršćanski i islamski povjesničari. Teofan, koji je pisao krajem 8. st. priča, pod A.D. 637., da je halifa, nakon zaključenja za kršćane povoljnog ugovora, posjetio sveti grad u prljavoj odjeći – odnosi se na prašinu kojom je Omar bio prekriven, jer je, nakon dugog jahanja, ravno pristupio ugovaranju – i zatražio da ga se odvede do mjesta Hrama, koje je on, onda, pretvorio u »molitveno mjesto

bezbožništva«. Nešto iscrpnije pripovijeda u 10. st. egipatski kršćanin Eutihije da se Omar ustezao obaviti molitvu u bazilici Uskrsne crkve i, umjesto u njoj, obavio ju je na ulaznom stepeništu, da bi, kako je izjavio, spriječio da ne bi muslimani, oslonjeni na njegov primjer, pretvarali crkve u džamije, te je patrijarhu Sofroniju izdao ispravu koja to potvrđuje. Na njegovu želju, pokazao mu je Sofronije onda mjesto Hrama, koje je bilo pusto, sa stijenom pokrivenom ruševnim ostacima, kao za njegov *mesdžid* pogodno mjesto. Halifa je odmah započeo odstranjivati ruševne ostatke i, budući da su muslimani slijedili njegov primjer, uskoro se ukazala stijena. On je odmah izdao nalog da se *mesdžid* postavi tako da oni koji se mole imaju stijenu iza, a ne ispred sebe. Muslimanski pisci govore o kršćanima u manje povoljnom svjetlu: najprije o pokušaju patrijarha da prevari Omara u pogledu mjesta za *mesdžid;* a onda, u jednoj predaji o ulozi preobraćenog Židova Kaba al-Ahbara da kiblu postavi na mjesto starog hrama, što je Omar prozreo.

Predaje se, ipak, slažu da je Omar na opustjelom mjestu Hrama dao podići islamsko svetište. To potvrđuje i biskup Arkulf oko 670. god., koji *mesdžid* opisuje kao vrlo jednostavnu zgradu, koja je, ipak, mogla primiti 3.000 vjernika.

Pod Umajadima, političke prilike su na osebujan način pridonijele tome da se uzgidne ugled Jeruzalema. Njihov vjerski interes nije bio suviše velik, zbog čega im nije teško palo da napuste sveta mjesta u Arabiji, kada su propisani posjeti tamo naišli na teškoće, te je, onda, upravo Jeruzalem, čiju je svetost Poslanik priznao, prema uobičajenom tumačenju sure XVII,1, postao dobrodošla naknada; utoliko više, što se iz Damaska mnogo lakše dolazilo do njega nego do Meke i Medine. Već je Muavija dao izraza tome poštovanju, pošto se dao u tom gradu proglasiti za vladara. Jedno sirijsko vrelo obavještava da se 660. god. sabralo mnogo Arapa u Jeruzalemu da bi ga postavili za vladara i da se on popeo na Golgotu i tamo molio, a poslije se kroz Gotsemanski vrt spustio do Merjeminog (Marijinog) groba, gdje se također pomolio. I arapska vrela izvještavaju da mu se te godine zapriseglo u Jeruzalemu, samo da je to bilo tek nakon Alijevog ubojstva. Korak dalje u isticanju Jeruzalema napravio je Abdelmelik (685–705). Kada je protuhalifa Ibn Zubeir postao gospodar u Meki, pobojao se Abdelmelik, ne bez razloga, da bi Sirijci, koji su hodočastili u taj grad, mogli biti nagovoreni ili prisiljeni da mu se priključe. On je, stoga, zabranio ići onamo, te, kada su se ljudi pozvali na vjerski propis, zatražio je on da hodočaste, umjesto tamo, do svetih stijena u Jeruzalemu i uputio je na predaju, koju je iznio glasoviti znalac Hadisa az-Zuhri, po kojoj je Muhammed kao mjesta hodočašća izjednačivao Meku, Medinu i Jeruzalem, štoviše, prema prvotnom obliku Hadisa, ovaj zadnji je postavljen iznad prva dva. Da bi tom štovanju dao osmišljen i sjajan oblik, dao je halifa nad stijenom, na koju je Poslanik stavio nogu pri svome usponu na nebo, podići kupolastu građevinu, *Qubbat aṣ-Ṣaḫra,* da bi se mogao obavljati *tavaf.* Prema kasnijim piscima, Abdelmelik je, uz ovo zdanje, dao sagraditi i džamiju al-Aksa; ali kako je džamija nastala od justinijanske crkve, to onda, ako je to tačno, samo znači da je halifa započeo neku pregradnju. Zadnji umajadski halifa Mervan II dao je 746. god., zbog pobune u Palestini, srušiti zidove Jeruzalema, a dvije godine kasnije snašao je grad zemljotres, kojeg je kratko po usponu Abasida, slijedio i drugi. Halifa al-Mensur dao je, možda pri svome posjetu 758. god. ili 771., popraviti štetu. Uskoro je došlo do novog zemljotresa, koji je zgrade toliko oštetio da se pod al-Mahdijem, možda kada ga je 780. god. posjetio i tamo obavio molitvu, morao nanovo obnoviti.

Pod postupnim raspadom abasidske vladavine i Palestina je bila uvučena u politički kovitlac i, kao i u Starom vijeku, povod svađi između egipatskih i zapadnoazijskih vlastodržaca. God. 878. došla je pod Tulunide, a 905. god. pod Fatimide. U tom razdoblju su se pogoršali odnosi između muslimana i kršćana. O neugodnom izbijanju fanatizma 956. god. pripovijeda Jahja od Antiohije. Muslimani, s kojima su se povezali i Židovi, zapalili su vrata bazilike i crkve Anastasis, tako da se kupola na ovoj zadnjoj srušila, ušli u crkvu i sve porobili, nakon čega je opustošena Sionska crkva. Patrijarh, koji se sakrio, bio je izvučen i ubijen, a tijelo mu zapaljeno. Razorene crkve su obnovljene pod narednim patrijarsima, ali ne dugo nakon toga pogodio ih je još strašniji udar, kada je zagonetni fatimidski halifa al-Hakim 1009. god. dao nalog da se to svetište razori. Nalog je bio temeljito izvršen, koliko je čvrstoća zgrade dopuštala, ali je, nakon toga, pošlo za rukom patrijarhu da ga smiluje, tako da je kršćanima bilo dozvoljeno da na ruševinama crkve drže svoju službu Božju. Hakimov nasljednik az-Zahir bio je prisiljen s bizantskim carem Romanom III zaključiti mir, pri čemu je ovome bilo dozvoljeno o vlastitom trošku ponovo izgraditi Uskrsnu crkvu. God. 1034. novi zemljotres je razorio crkvu, koja je, sad, zbog oskudice građana ostala ležati kao ruševina, sve dok je nije ponovo podigao car Konstantin Monomah 1048. god. Podignut je samo Anastasis, dok se bazilika nije ponovo uzdigla; samo je Helenina kapela, koja je bila među njima, tj. mjesto gdje se našao Križ, ostala očuvana. Drugi zemljotres jako je oštetio 1016. god. Kupolu na stijeni, zbog čega je halifa az-Zahir morao nad njom nanovo sagraditi kupolu.

Prekid fatimidske vladavine u Palestini donijeli su Seldžuci, čiji je poglavar Tugril-beg god. 1055. priznat u Bagdadu za sultana. I Jeruzalem je to osjetio, pošto je turski vojskovođa Atziz na svome pohodu protiv Palestine god. 1070. osvojio ovaj grad. Budući da se Jeruzalem uskoro pobunio, Atziz ga je morao 1076–1077. god. ponovo opsjedati, a nakon zauzeća je dao pobiti sve, osim onih koji su se sklonili u Kupolu na stijeni. Seldžučki sultan Tutuš dao ga je u Damasku ubiti i predao je grad 1091. god. Sukmanu, sinu nekog turkmenskog vojnog časnika. U 1096. god. pošlo je za rukom fatimidskom sultanu al-Mustaliju dokopati se grada i obraniti ga, iduće godine, od Tutušovog sina. Trijumf Fatimida bio je kratak, jer se par godina kasnije bliže križari i 15. jula 1099. god. pobjedonosno ulaze u Sveti grad.

Franci su zauzeće Jeruzalema proslavili strašnim krvoprolićem, posebice na mjestu Hrama, u oštroj suprotnosti spram obzirnog nastupa Omarovog. Opljačkana su i dragocjena blaga u Kupoli na stijeni. Jeruzalem je sad postao glavni grad kraljevstva Jeruzalem, za čijeg je prvog zamjenika imenovan Gijom Bujonski, no koji je već 18. jula 1100. god. umro, a naslijedio ga je brat Balduin I. Namjesto dotadašnjeg grčkog patrijarhata nastupio je latinski. Naravno, križari su se pozabavili da ponovo gradske crkve podignu u njihovom ranijem

obliku. Prije svega su poradili oko Crkve svetog groba, koja se drži glavnim svetištem Kršćanstva. Istina, umjesto bazilike, oni su izgradili u neposrednom nadovezivanju na istočnu stranu Uskrsne kružnice osebujno skraćenu crkvu u kasnoromanskom stilu. Od drugih crkava, podigli su posebice Sionsku ili Apostolsku crkvu koje su bile u ruševinama. Za križare karakteristična zgrada nastala je nedaleko od Svetog groba: tu su u 11. st. trgovci iz Amalfija, pored crkve Sv. Marije Latinske, podigli jedan samostan koji je služio kao konačište za siromašne hodočasnike. Pored redovnika i redovnica, tu se organizirao i viteški red ivanovaca, koji su se posvetili ne samo njezi ranjenih i bolesnih, nego i obrani svetih mjesta i suzbijanju nevjernika, tj. muslimana. Nakon zauzeća Jeruzalema, izgrađeni su u njemu veliko konačište s više od 1.000 kreveta i divotna crkva. Međutim, križari se nisu zadovoljili samo time da ponovo podignu kršćanska svetišta. Dok je Omar ostavio kršćanima njihove crkve na nesmetanu upotrebu i za islamsko bogoslužje zadržao samo prazno mjesto Hrama, križari su prisvojili tamošnje džamije i pretvorili ih u crkve. Kupola na stijeni, koja se sada, zbog nedovoljnog poznavanja povijesti njezinog nastanka, nazvala *Templum Domini*, ostala je, u biti, nepromijenjena. Samo se sada na kupoli uzdizao zlatni križ, a stijena, koja je do tada bila nepokrivena, dobila je u sredini pokrov od mramornih ploča, iznad kojeg se postavio oltar. Veće promjene pretrpjela je džamija al-Aksa, koja se sada spominje kao *Templum* ili *Palatium Salominis;* promjene su nastale zbog toga što je, najprije, služila kao stanište latinskih kraljeva, a onda je prepuštena na korišćenje novoutemeljenom redu Vitezova hrama (templara). Uređen je u džamiji jedan broj stambenih prostorija i izgradile su se, pored njih, različite prostorije, koje su služile kao ambari za žito i zahodi, a osim toga, sagradila se na džamiji križarska crkva, koja, ipak, nije dovršena. Bez obzira na te promjene, Jeruzalem je ostao, pod franačkom vlašću, u biti isti, kao što je bio i prije osvajanja. Grad je okruživao jaki zid, koji je na više mjesta imao ispred duboke jarke. Četvora vrata na četiri strane svijeta, među kojima su se nalazila druga, omogućavala su promet s okolinom.

Razdoblje križarskih pohoda spada u najneprijatnije dijelove povijesti kršćanstva. Njihov jadni svršetak nalazi se u oštroj suprotnosti s početnim veličajnim zanosom, a čak i preko ovoga nečovječno krvoproliće baca duboku sjenu. Prednosti, koje su križari u prvo vrijeme zadobili, zahvaljuju oni manje svojoj valjanosti nego političkoj slabosti u kojoj se tada nalazio halifat, te se uskoro novoosnovano kraljevstvo raspalo u metež, u kojem su se ogoljeno očitovali sebični interesi, a kršćani se prigodice borili protiv svoje braće po vjeri, te zaključivali saveze s muslimanskim protivnicima. Kada su se, onda, na strani protivnika pojavile snažne ličnosti s Imad ad-dinom Zengijem i njegovim sinom Nur ad-dinom, a još više kada je vrlo obdareni Ejubid Salah ad-din (Saladin) god. 1169. postao gospodar Egipta, te, po smrti Nur ad-dina, započeo dočepavati se Sirije, bila je sudbina kršćana u Palestini zapečaćena. Za njih kobna bitka kod Hitina povukla je za sobom Saladinov napad na Jeruzalem. Kada je njegova vojska stala pred gradom, odbili su žitelji, koji su Balijanu od Nablusa povjerili glavno zapovjedništvo, ponuđene im povoljne uvjete i odlučili se boriti se do krajnjih granica. Ali je Saladin premjestio svoj tabor prema slabijoj sjevernoj strani, te kada su tu postavljeni opsadni strojevi započeli rušiti dijelove zida, izgube branitelji hrabrost i zatraže pregovore s njima. Kada je on u više navrata odbio izaslanike, obavijesti ga Balijan da su žitelji, ako im se ne odobri predaja, odlučili pobiti sve neborce i uhvaćene muslimane, a zapaliti sve što se može opljačkati, te razoriti svetišta na mjestu Hrama. To se dojmilo Saladina i njegovih emira, te je predaja bila odobrena (1187). Žitelji su mogli napustiti grad, uz porez po glavi, a Saladin je postupio toliko obzirno da je ne samo smanjio otkupni iznos, nego je ne malom broju siromašnih, koji nisu mogli platiti taj novac, dozvolio otići. Osim toga, naredio je naoružanim ratnicima da prate povorke odlazećih da bi ih štitili od prepada, dok su, istodobno, na nekim mjestima u zemlji kršćani priječili prolaz svojoj iseljavanoj braći po vjeri. Jeruzalem su napustili poglavito latinski kršćani, dok je grčkim, tzv. Sirijcima, bilo dopušteno ostati u gradu, a da nisu postali robovi. Naravno da je po osvojenju Jeruzalem izgubio kršćanski pečat, jer se Saladin revno pozabavio time da odstrani tragove kršćanskog razdoblja. Zlatni križ nad Kupolom na stijeni bio je zbačen uz radosne uzvike muslimana i žalopojke kršćana, te zamijenjen polumjesecom. Oprema stijene s oltarom je maknuta. Pozlatu kubeta je Saladin obnovio, ali je, inače, zdanje ostalo kakvo je bilo. Većeg truda je stajala obnova al-Akse, koja se morala osloboditi ne samo elemenata inovjerskog bogoslužja, nego i građevinskih izmjena. Prema jednom natpisu, na Saladinov nalog su ponovo podignuti mihrab i džamija. Soba za počinak Vitezova hrama u jugozapadnom dijelu al-Akse bila je pregrađena i dobila je ime »Džamija za žene«. Minber, koji je Nur ad-din namijenio za Aksu, a koji je izrađen velikom vještinom i nalazio se u Halebu (Alepu), Saladin je prenio na njegovo mjesto. I križ na Grobnoj crkvi bio je odstranjen i zvona, kao i kod drugih crkava, razbijena. Samo Crkva svetog groba bila je pošteđena, ali je zabranjeno hodočasnicima da je posjećuju, što je 1192. god. ukinuto. Veliko ivanovsko konačište poklonjeno je kao vakuf Omarove džamije, a tamošnja crkva pretvorena je u bolnicu pod imenom »Muristan«. Od ženskog samostana pri Aninoj crkvi, čije su redovnice morale otići, nastala je velika škola, opskrbljena bogatim dohocima, čije je ime as-Salahija podsjećalo na utemeljitelja (uostalom, crkva je već prije franačkog osvajanja služila kao škola). Stanište patrijarha sjeverozapadno od Grobne crkve bilo je promijenjeno u hodočasničko konačište (*ḫānqāh*). Zidove Jeruzalema, koji su pri opsadi oštećeni, dao je Saladin, pod osobnim vodstvom, popraviti, pred njima su iskopani duboki jarci, a kule između kule sa stubovima i mihrabskih vrata na zapadnoj strani ponovo izgrađene. Pri tome je dio zapadnog brežuljka, koji je do sada bio izvan grada, uključen u njega.

Po Saladinovoj smrti (1192) je njegov brat potisnuo njegove sinove i okupio carstvo pod svojom rukom, no ono se opet podijelilo pod njegovim sinovima, od kojih je al-Muazam dobio Damask sa Palestinom. Taj prema kršćanima neprijateljski raspoloženi vladar dao je 1219. god., iz straha da bi se kršćani mogli učvrstiti u Jeruzalemu, nalog da ga se razori, što je bilo tako temeljito izvedeno da su samo Sveti grob, Davidova kula i džamije iz Harema bili pošteđeni. Inače je on pokazao svoje strahopoštovanje prema

tamošnjim svetištima u Haremu, time što je poklonio drvene kule za al-Aksu i obnovio arkade na južnoj strani Kupole na stijeni. Od njega potječe, istina, i predvorje na sjevernoj strani al-Akse. Osim toga je podigao pri toj džamiji hanefitsku školu. Po njegovoj smrti, isposlovao je svojim državničkim umijećem tada prognani car Fridrih II ono što križarsko oružje nije moglo, time što je s bratom umrlog, al-Kamilom, god. 1229. sklopio ugovor, po kojem mu je na deset godina prepušten Jeruzalem, izuzev svetišta u Haremu kao i uski spoj s morem. Car je krunisao sam sebe, bez svećeničke podrške, u Crkvi svetog groba. Tim putem su Latini ponovo za kratko vrijeme došli u posjed grada. Kada je rok prošao, al-Muazamov sin, koji je vladao u Keraku i nije trpio kršćane, napao je grad, razorio tvrđavu i prisilio žitelje na predaju. Međutim, žestoki spor između Ejubida u Damasku i onih u Egiptu pomogao je kršćanima, time što su oni visoko cijenili njihovu podršku, te su im suparnički vladari započeli sad davati velika obećanja da bi ih pridobili. Kršćani su bili radije za savez sa Salihom Ismailom od Damaska, te su na taj način stvarno god. 1244. još jednoć došli u neokrnjeni posjed grada. Ali je Ejubid u Egiptu, as-Salih Nedžm ad-din, pozvao u pomoć Horezmijce, koji su smjesta, pustošeći, ušli u Siriju, pobili veliki broj iz Jeruzalema izbjeglih žitelja, u gradu pljačkali i ubijali, te Grobnu crkvu, kao i grobove kraljeva, poharali, a i druge crkve. Time je on dobio slobodne ruke i, kada su protiv njega udruženi vladari bili pobijeđeni kod Gaze, dočepao se Jeruzalema, te je otada grad u muslimanskim rukama. Bio je to pravi kraj križarskih pohoda, čiji je trajni politički rezultat bila bijesna mržnja između kršćana i muslimana, koja se ranije samo rijetko javljala. Nedugo potom su Ejubide zamijenili u Egiptu mamelučki sultani, u čijem carstvu je Sirija s Palestinom činila pokrajinu, nakon što je Kutuz god. 1260. stekao veliku zaslugu, kada je u bici kod Ain Džaluta odbio prodiruće Mongole.

U mamelučko doba stupa Jeruzalem uveliko u drugi plan. Ono što o njegovoj povijesti u tom razdoblju znamo, zahvaljuje se, u biti, kompilatoru Mudžir ad-dinu Ulajmiju, koji u dodatku svome prikazu ranije povijesti grada saopćava što su mamelučki sultani za njega učinili. Uglavnom su to radovi popravaka i dodataka. Također je više pisaca priopćilo da su danci, koje je grad plaćao, umanjeni i da su sultani poklonili džamijama dragocjene kur'anske primjerke. Istaknuti sultan Bejbars I dao je al-Aksu obnoviti i podigao je 1263. god. han sjeverozapadno od grada, s obavezom da se stara o siromašnima. Al-Mansur Kalaun (1280–1290) obnovio je pokrov nad jugozapadnim dijelom al-Akse uz Džamiju za žene. Al-Mansur Ladžin (1297–1299) popravio je Davudov (Davidov) mihrab na južnom zidu al-Akse. An-Nasir Muhamed obložio je, kada je treći put vladao (1309–1340), zadnji dio Akse mramornim pločama, dao je probiti dva prozora lijevo i desno od mihraba, obnoviti arkade na sjevernoj strani uzdignutog dijela Harema i Vrata trgovaca pamukom te kupole oba haremska svetišta pozlatiti i to tako zgodno da su i oko 180 godina kasnije izgledala još kao nova; osim toga, pod ovim sultanom obnovljen je vodovod koji je vodu vodio od sultanovog ribnjaka do u grad. God. 1447–1448. zapalila je munja krov Kupole na stijeni, od čega je jedan dio bio tako sagorio, da je sultan Džakmak (1438–1453) naredio da se obnovi. Nije bio naklonjen kršćanima, te je naredio da se razori novosagrađeno u sionskom samostanu i Grobnoj crkvi i da se naprave i druge štete. Sultan al-Ašraf Kait-beg (1468–1495), koji se mnogo zanimao za svetišta u svom carstvu, dao je podići zgradu s vrelima između uzdignutog dijela Harema i njegovog zapadnog zida i po njemu nazvanu školu kod Lančanih vrata al-Akse pregraditi i povećati. Osim toga, pod njegovom vladom obnovljeni su neki vodovodi koji su dovodili vodu u grad.

Mamelučku vladavinu okončao je 1517. god. osmanski vladar Selim I, te Jeruzalem s ostalom Sirijom dospijeva u posjed osmanskih Turaka. Jedan od najznačajnijih sultana, Sulejman I (1520–1566) razvio je, uz svoje ratničke poduhvate, veliku građevinsku djelatnost, koja je dobro došla i Jeruzalemu. On je dao mozaičku presvlaku vanjskog zida Kupole na stijeni, koji je tražio češće popravke, skinuti i zamijeniti pločicama od fajanse, čija je plava boja, koja se izmjenjuje s bijelom, zelenom i žutom, dala zdanju njegov karakteristični izgled. Dolje su došle mramorne ploče na njihovo mjesto, dok se gore zagasitoplavi povez s bijelim pismenima vuče oko osmokutnika. U prozore su umetnute probijene gipsane ploče koje su ispunjene šarenim staklenim pločicama. Nadalje je taj sultan dao popraviti gradske zidine, od čega su dobile današnji izgled. Na nekim mjestima ne počivaju na stijeni, nego na masama ostataka ranijih zidova. Pri tome je opet dio zapadnog brijega isključen iz zidom zaokruženog grada. Pod Sulejmanovom vladavinom srušila se od zemljotresa god. 1545. kupola Kule sa zvonom na Crkvi svetog groba. God. 1555. bila se srušila mala zgrada na Rotondi nad Svetim grobom, te je zamijenjena novom. Cijela crkva bila je sad podijeljena na razne vjeroispovijedi, koje su se ljubomorno držale jedna naspram druge. Te suprotnosti i neprijateljski stav muslimana zavlačili su dugo vrlo potrebnu popravku kupole na Anastasisu i Kuli sa zvonom, sve dok god. 1719. radovi nisu započeli. Pri novogradnji, na nalog turske vlade, držalo se prvotnih oblika, a na Anastasisu pokušane novine morale su se ponovo odložiti. God. 1808. došlo je do požara u armenskoj kapeli, koji je uništio zapadnu stranu crkve. Sultan, koji je Grcima dao ferman da mogu crkvu popraviti, bio je Mahmud II (1808–1839), isti onaj koji je, prema natpisu, obnovio pozlaćivanje Kupole na stijeni i njezine vanjske strane.

U 19. st. je Palestina ponovo istrgnuta iz svoga vegetirajućeg mira. Napoleon je prodro u zemlju i vodio je s Turcima bitku na starom bojištu ravnice Izrael, no napustio je plan da osvoji Jeruzalem. Obrnuto, zemlje se dočepao Muhamed Ali i 1831. god. predao mu se i Jeruzalem. Daljnjem prodoru njegovog usvojenog sina Ibrahim-paše granicu su postavile evropske sile, a kada se nezadovoljstvo u zemlji s egipatskom upravom povećavalo, Francuska odustaje od zaštite Muhameda Alija i, uz podršku Engleske i Austrije, ponovo dolazi god. 1840. sultan Abdulmedžid u posjed Palestine i Jeruzalema, te to ostaje sve do prvog svjetskog rata, koji je uništio tursku vlast. Sada je Palestina pod engleskom mandatnom upravom, a Jeruzalem glavni grad srednjeg okružja Jeruzalem-Jafa.

U toku 19. st. započeo je u Jeruzalemu novi život, koji je pomalo mijenjao njegov srednjevjekovni karakter. Uprava Ibrahim-paše učinila je više kulturnih napredaka, koji su,

doduše, prijetili da se zakoče, kada je grad ponovo došao u posjed Turaka, ali su se postupno pokrenuli, kada je povećana sigurnost u zemlji započela mamiti Evropljane. Broj posjetilaca se povećao, a mnogi stranci su se naselili u grad. Karakteristično je za promijenjene odnose bilo to da se mjesto Hrama, koje je bilo zatvoreno za sve nemuslimane, otvorilo nakon Krimskog rata, te da su zvona, koja su od Saladinovog vremena bila zašutjela, ponovo odobrena. Općenito je u to doba započela nova epoha u povijesti građenja: hoteli, željeznice, kuće, škole, hodočasnička konačišta, bolnice itd. Više crkava se izgradilo ili obnovilo, među njima Anina crkva, koju je sultan 1856. god. poklonio Napoleonu III, te Crkva iskupljenja na Muristanu, koja je 1869. god. poklonjena pruskoj Kruni. Broj useljenih Židova, koji se već od 1881–1891. god. skoro udvostručio, porastao je uveliko nakon prvog svjetskog rata. Ibrahim-paša im je dopustio izgraditi sinagoge, što se poslije nastavilo, te je tako nastalo više sinagoga s visokim kubetima, koje su bile povezane sa talmudskim školama. Sada su Židovi, kao početak Sveučilišta, podigli zgradu za medicinski fakultet.

Ono što je Jeruzalemu posebno davalo pečat je sustjecaj raznih vjera, za koje je sve on bio sveti grad. Ne samo da su se dijelom suprotstavljali muslimani, kršćani i Židovi, nego su se i pojedine kršćanske vjeroispovijedi osjećale suparnicama i nastojale se širiti na račun drugih. Grci-pravoslavci, koji su činili glavninu kršćana, bili su podanici raznih islamskih vladara, ali su imali svoju vlastitu upravu i birali su svoje patrijarhe, čije je vrhovništvo, ipak, po turskom osvajanju Palestine, prešlo na carigradskog patrijarha. Da su oni god. 1808. izgorjelu Grobnu crkvu ponovo obnovili, dalo im je značajnu premoć, ali je to tražilo tako velika sredstva da su dospjeli u težak položaj. Iz toga su ih izbavili Rusi, ali je to imalo za posljedicu da je ruska crkva i vlada zadobila povećan utjecaj, koji je još više unaprijeđen izgradnjom konačišta i divotnih crkvi. Latini su se, s izgonom križara, odselili, te je njihov patrijarhat bio ukinut 1291. god. Jedino su se franjevci znali održati i pod teškim uvjetima razvili neumornu djelatnost. God. 1848. obnovljen je latinski patrijarhat i otada jača utjecaj Rima na Jeruzalem, naravno uz aktivnu pomoć Francuske. Protestanti su pokušali 1841. god. oživjeti svoj kult uz pomoć Fridriha Vilhelma IV, ali se to nije dugo održalo, do 1887. god.

Nakon događaja u prvom svjetskom ratu, Jeruzalem je postao glavni grad britanskog mandatnog područja Palestine. Došlo je do sukoba između Arapa i židovskih doseljenika za vrijeme palestinskog mandata i kasnije, u kojem ja nacionalistički osjećaj još pojačao tradicionalnu muslimansku privrženost jeruzalemskom svetištu. Čak i nakon stvaranja države Izrael god. 1948., konačni status Jeruzalema ostao je i dalje neriješen, premda je danas, protivno ugovoru i tradiciji, proglašen glavnim gradom Izraela, što je izazvalo, prije svega, islamske, ali i kršćanske proteste u cijelom svijetu.

JETIM (a. *yatīm*), »siroče«, tj. maloljetno dijete bez oca. Poboljšanje društvenog položaja siročadi, koja su bila osobito brojna u staroj Arabiji, igralo je veliku ulogu u Poslanikovoj zamisli društvenih reformi. Odlučnost s kojom je intervenirao u njihovu korist ukazuje na okolnosti koje je zatekao. Ako rođaci ne mogu preuzeti odgovornost za njih, briga za siročad pada na *sejida* plemena; ta se obaveza nametala i Poslaniku kao vođi zajednice. U suri XCIII,6,9 (iz prvog mekanskog razdoblja), *Kur'an* ga podsjeća da je i on bio siroče i da ga je Allah zaštitio, te opominje da se ne tlače siročad. Kur'anski odlomci, koji dobro postupanje sa siročadi čini dužnošću i zabranjuje njihovo tlačenje, pokrivaju dugo razdoblje: s. XCVII,2; XC,15; LXXXIX,17 (također iz prvog mekanskog razdoblja); XVII,34; LXXVI,8; XVIII, 82 (iz drugog mekanskog razdoblja); VI,152 (iz trećeg mekanskog razdoblja); II,83,177,215,220 (iz god. 623); IV, 8–10,36 (iz god. 624–626). U s. VIII,41 i LIX,7 (iz god. 623 i 625), siročadi je odmjeren udio u petom dijelu *ganīme* ili u *faju*. Nezakonito prisvajanje vlasništva siročeta – očevidno od njegovog skrbnika – posebno je osuđeno, a u s. IV,10 čak je zaprijećeno kaznom Pakla. Sura IV,2–6,127 (također iz god. 624–626), gdje se najviše govori o siročadi, posebno je uperena protiv takvih prijestupa: »I siročadi imanja njihova uručite, rđavo za dobro ne podmećite i imetke njihove s imecima vašim ne trošite – to bi, zaista, bio vrlo veliki grijeh (2). Ako se bojite da prema ženama sirotama nećete biti pravedni, onda se ženite sa onima ženama koje su vam dopuštene, sa po dvije, sa po tri i sa po četiri. A ako strahujete da nećete pravedni biti, onda samo sa jednom: ili – eto vam onih koje posjedujete. Tako ćete se najlakše nepravde sačuvati (3)... I provjeravajte siročad dok ne stasaju za brak; pa ako ocijenite da su zreli, uručite im imanja njihova. I ne žurite da ih rasipnički potrošite dok oni ne odrastu. Ko je imućan – neka se uzdrži, a ko je siromašan – neka onoliko koliko mu je, prema običaju, neophodno troši. A imetke im uručite u prisustvu svjedoka. A dosta je što će se pred Allahom račun polagati (6)«; što se tiče stavka 127 očevidno je da se odnosi na stavak 3. Vjerojatno je iz toga da se stavak 3 bavi također sa siročadi-djevojkama, kada je u izgledu brak s njihovim skrbnikom; no tačno tumačenje nije izvjesno. Dva ajeta su tumačena u tom smislu i u predaji koja se pripisuje Aiši; ali pojedinosti nisu pouzdane. Druga predaja, koja ne ovisi o tekstu *Kur'ana* (Ahmed ibn Hanbal), zabranjuje skrbniku siliti siroče-djevojku, koja je pod njegovom zaštitom, da se uda za njega. Druge predaje naprosto opetuju srž kur'anskih propisa. Ideja zaštite siročeta je također osnovica *hadisa*, koji navodi da je Poslanik odvraćao Abu Dara (*Ḍarr*), pobožnog i neiskusnog čovjeka, da se prihvati staratelјstva.

Predaja je na dva pitanja pokazala razvitak učenja. Na prvom mjestu se postavilo pitanje, kada se može smatrati da je okončan položaj siročeta (na tom problemu je islamsko pravo postiglo svoje većinsko gledište); brojni odgovori, neki naglašujući dob, a drugi nahođenje, stavljeni su u usta Ibn Abasa i Alija; od pravnih škola, malikiti i šafiiti smatrali su da vlast raspolaganja svojim poslovima nekog tko je dostigao punoljetnost ovisi također o njegovom nahođenju, dok hanefiti spuštaju taj uvijet ispod 25 godina. Postoje i razlike u mišljenju, da li je novac siročadi (i maloljetnika općenito) podložan *zekatu* ili ne; zadnjeg se još uvijek pridržavaju hanefiti, a prvog druge škole; to se opravdavalo ne samo izravnom tvrdnjom da je Aiša u takvom slučaju plaćala *zekat*, nego i zahtjevom, koji se pripisivao Poslaniku ili Omaru, da skrbnik treba poslovati s novcem svoga štićenika tako da ga *zekat* postupno ne istroši. Vrijedno je napomenuti da je pravo siromašnog skrbnika da koristi imovinu siročeta ograničeno

fikhom, time što je dobivao naknadu za svoj trud; a kur'anski nalog da se uzme svjedoke izgubio je ponajviše na važnosti zbog činjenice da se skrbnik smatrao izvršiteljem oporuke (*amīn*).

JEZICI ISLAMA. Središnji islamski jezik je arapski, semitski jezik, koji je jezik Objave i bogoslužni jezik Islama. Značajni islamski jezici iz veće grupe semitohamitskih (»afroazijskih«) jezika su berberski, somalijski i hausa-jezik. Oni su svi, isto tako kao i bantu-jezik svahili, prometni jezici Istočne Afrike, a arapski je na njih leksički snažno utjecao. Nakon arapskog, najvažniji islamski jezici su perzijski, koji isto tako kao indijski jezici urdu (urdski), sindi (sindhski) i bengali (bengalski), pripada indoevropskoj jezičnoj obitelji, te (osmansko-)turski koji se ubraja u turske (turkijske) jezike. I na sve te jezike je arapski znatno leksički utjecao. Daljnji važni islamski jezik je bahasa u Indoneziji, današnji književni jezik u toj zemlji. Utjecaj arapskog na druge islamske jezike pokazuje se na svim područjima života.

JORDAN (a. *al-Urdun*), država sa više od 3,5 milijuna žitelja (procjena 1985), od toga registriranih 722.687 palestinskih prognanika (popis 31. maja 1967), oko 60.000 beduina, otprilike 10.000 Čerkeza; oko 95% su muslimani (gotovo isključivo suniti), a 5% kršćani. Istočni Jordan nije nikada prije 1921. god. činio odvojenu političko-upravnu jedinicu, nego je bio dio sirijskih provincija. Za osmanske uprave, kojoj je područje bilo podvrgnuto 400 godina, dugo vremena manje ili više samo nominalno, bijaše ono od značenja prije svega kao prolazna zemlja hodočasničkih karavana, koje su išle od Damaska ka Meki i Medini, a koje je valjalo štititi od beduinskih prepada. Tek od druge polovice 19. st. područje je sustavno otvoreno u upravnom pogledu. Pri diobi Osmanskog Carstva (nagodba Sykes-Pieot), Engleska je pridržala ovo područje kao vlastitu sferu utjecaja. Nakon prijelaznog doba neizvjesnosti, britanska vlada je odlučila utemeljiti emirat Transjordaniju pod Abdalahom, sinom šerifa Huseina iz Meke (1921), a koji je bio pod engleskom kontrolom (mandat Saveza naroda). Ona je trajala do 1932. god., sve dok se nisu utvrdile granice nove državne tvorbe. God. 1946. okončala je mandat jedna nagodba, pa ipak ne i britansko prisuće u Transjordaniji, koja se sada proglasila za kraljevstvo. Nakon rata oko Palestine 1948. god. Abdalah je središnju Palestinu, koliko se nalazila izvan nove države Izraela, koja je omeđena linijama primirja, pripojio svome području vladanja, koje se od juna 1949. god. naziva Hašimitsko Kraljevstvo Jordan (al-Mamlaka al-Urduniyya al-Hāšimiyya). Tada zadobijeno područje zauzeo je Izrael od juna 1967. god. Od aprila 1953. god., nakon umorstva Abdalaha (1951) i kratkotrajnog interludija Talala, nalazi se na čelu države kralj Husein kao ustavni monarh (ustav od 1952. god., višestruke promjene), pa ipak s najvećim ovlastima. S priključenjem središnje Palestine i prilivom palestinskih prognanika i izbjeglica dobija jordansko društvo dvojnu strukturu (2/3 pučanstva su Palestinci), budući da je u Transjordaniji uveliko prevladavao element plemenskog društva.

LEKSIKON ISLAMA

KABA, ĆABA (a. *Ka'ba*), utočište Islama, smješteno otprilike u sredini velike džamije u Meki.

1) *Kaba i njezina neposredna okolina.* – Ime, prvotno ne vlastito, povezuje se sa kockastim obličjem građevine. Ipak, ona je samo prividno kocka; u stvari se tlocrt približava nepravilnom pravokutu. Zid prema sjeveroistoku, u kojem se nalaze vrata (lice Kabe), kao i onaj nasuprotni (pozadina Kabe), drugi su 12 m; oba druga oko 10 m. Visina iznosi 15 m.

Kaba je izgrađena od slojeva sivog kamenja, koje se u Meki dobija sa okolnih brda. Ona se nalazi na mramornoj podlozi *(šāḍarwān)*, koja štrči oko 30 cm, a visoka je 25 cm. Četiri linije, povučene iz središta kroz četiri kuta *(rukn*, množ. *arkān)*, otprilike bi pokazivale smjer četiri kraja svijeta; četiri okomite iz sredine četiri zida pokazivale bi ka Sjeveroistoku, Sjeverozapadu, Jugozapadu i Jugoistoku. Sjeverni kut se zove *ar-rukn al-'irāqī (iračka)*, zapadni *ar-rukn aš-šāmī (sirijski)*, južni *ar-rukn al-yamanī (jemenski)*, a istočni *ar-rukn al-aswad* (po Crnom kamenu).

Četiri zida Kabe pokrivena su crnim tepihom *(kiswa)* koji visi do dolje i tamo pričvršćen bakarnim karikama, koje su vezane na *šāḍarwānu*. Samo za oluke i vrata napravljeni su potrebni izrezi. *Kiswa* se izrađuje svake godine u Egiptu i otprema hadžijskom karavanom u Meku. Staro ruho se skida 25. (ili prema jednom izvoru 28.) dana mjeseca zulkade, a Kaba se, privremeno, prekriva s bijelom prevlakom koja visi do 2 m iznad tla; kaže se, tada, da je Kaba primila *iḥrām*. Na kraju *hadža* se zastire novim ruhom. Vrata su prekrivena sa posebnom, isto tako egipatskom tkaninom, koja se u Egiptu naziva *al-burqu'* (koprena).

Kiswa se sastoji od crnog brokata, u koji je utkana *šehada*. Na dvije trećine visine proteže se okolo zlatom izvezeni povez *(ḥizām)*, na kojem su kaligrafski ispisani ajeti (stavci) *Kur'ana*. Naravno, svaki dio godišnje skinutog ruha vrijedi kao svetinja, a male dijelove, onda, prodaju kao hamajlije članovi roda Benu Šejba, vratari Kabe.

U sjeveroistočnom zidu, 2 m iznad zemlje, nalaze se vrata, koja su okovana, mjestimice, pozlaćenim srebrom. U nešto ranije doba, pragovi su svaku večer obasjani nizom svijeća. Kada je Kaba otvorena, dogurane su do vrata drvene, na točkovima pokretane stepenice *(darağ, madrağ)*, koje se, inače, nalaze između zgrade Zemzema i vrata Benu Šejbe.

U unutrašnjosti Kabe nalaze se tri drvena stuba, koja drže krov, kojem vode ljestve. Jedini namještaj predstavljaju brojne viseće zlatne i srebrne svjetiljke. Na unutrašnjim zidovima naneseni su mnogi natpisi. Tlo je pokriveno mramornim pločama.

U istočnom kutu, 1,5 m iznad zemlje, nedaleko od vrata, uklesan je Crni kamen *(al-ḥağar al-aswad)*, koji je sada sastavljen iz tri veća komada i nekih malih odlomaka i okružen kamenitim krugom, koji se, opet, drži srebrnim obručem. Kamen se opisuje čas kao lava, a čas kao bazalt; njegovu pravu vrstu teško je odrediti, jer se njegova vidljiva površina uglačala zbog brojnih doticaja i poljubaca. Njegov promjer je al-Betenuni procijenio na 30 cm. Boja je crvenkasto-crna s crvenim i žutim ulošcima.

Dio zida, koji se nalazi između Crnog kamena i vrata, naziva se *al-multazam*, jer se posjetitelji pri pobožnim molitvama pritišću na njega.

U istočnom kutu, također 1,5 m iznad zemlje, uklesan je drugi kamen (*al-ḥağar al-as'ad*, »sretni«), koji se pri ophodnji samo dotiče, ali ne ljubi.

Nadalje, na građevini treba spomenuti još pozlaćeni oluk *(mīzāb)*, koji se izbočuje pod gornjim rubom sjeverozapadnog zida. Oluk se označava kao *mīzāb ar-raḥma*, »oluk milosti«; mjesto između njega i zapadnog kuta je tačna *kibla*. Kišnica se kroz oluk ruši na pločnik koji je na tom mjestu postavljen mozaikom. Cijeli pod oko Kabe je obložen mramornim pločama.

Naspram sjeverozapadnog zida, pa ipak ne s njim povezan, nalazi se polukružni zid *(al-ḥaṭīm)* iz bijelog mramora; visok je 1 m i 1,5 m debeo; njegovi završeci su udaljeni od sjevernog i zapadnog kuta Kabe oko 2 m. Polukružni prostor između *hatima* i Kabe uživa poseban ugled, jer je on neko vrijeme pripadao Kabi; pri ophodnji se ovaj prostor ne prolazi; *tavaf* baš ide što je moguće više duž vanjske strane *hatima*. Prostor nosi ime *al-ḥiğr* ili *ḥiğr Ismā'īl;* tu bi se trebali nalaziti grobovi utemeljitelja i njegove majke Hagar. Pločnik, na kojem se vrši *tavaf*, nosi ime *maṭāf*. Slijeganje tla, koje se nalazi na njemu, upravo naspram vrata, zove se *al-mi'ğan*, »korito«; prema legendi, tu su Ibrahim i Ismail miješali kreč potreban za građenje Kabe.

Oko *matafa*, te nešto više od njega položen, proteže se nekoliko koraka šire popločan obrub, na kojem stoje 31 ili 32 vitka stuba. Između svaka dva stuba obješeno je sedam svjetiljki, koje se pale svaku večer, da bi se vidjelo. Niz

stubova zatvara Bab Beni Šejba, jedan luk, koji se nalazi naspram sjeveroistočnog zida Kabe i omogućuje ulaz u *mataf*. Između tog luka i Kabe nalazi se mala zgrada, poput pagode, sa malim kubetom, *maqām Ibrāhīm*. U njoj se čuva kamen, koji je Ibrahimu služio kao stajalište pri izgradnji Kabe; ulaz se dozvoljava posjetiteljima uz neki iznos. Po istočnim putnicima i historičarima, to je trebao biti mekani kamen, u kojem se još vide Ibrahimovi otisci. Za al-Mahdijevog halifata bio je opremljen zlatnim povezom, koji ga je držao. Uz *maqām Ibrāhīm*, također naspram sjeveroistočnog zida Kabe i također unutar niza stubova, ali sjevernije nego što je *makam*, nalazi se *minber* (podij s kojeg se drži vjersko izlaganje) od bijelog mramora; sastoji se od običnih stepenica, koje se dolje zatvaraju vratima, a kojima su na gornjem kraju postavljena četiri kratka stuba, na kraju zašiljena.

Pločnik, na kojem stoji niz stubova, nešto je niži nego onaj koji ih okružuje, kojem omogućuje prilaz osam popločanih staza koje dolaze od pokrajnih kolonada džamije. Na tom vanjskom pločniku nalaze se četiri male zgrade. Neposredno uz Bab Beni Šejba, nalijevo od onog koji uđe, a upravo naspram Crnog kamena, nalazi se *qubba* izgrađena iznad vrela Zemzem. U dvorani u prizemlju nalazi se ugrađeno vrelo, čija se voda uzvlači pomoću kablice, koja je pričvršćena za kolotur. Na jednom dijelu ravnog krova uzdiže se dijelom otvoreno malo molitveno mjesto, koje opet ima vlastiti krov s malim kubetom.

Sjeveroistočno od zgrade Zemzema, na rubu vanjskog pločnika nalaze se još dvije zgrade, koje se zovu *al-qubbatayn*, »oba kubeta«, a koje su osamdesetih godina 19. st. već porušene i sasvim maknute. Jedna je sadržavala razne predmete, kao kronometar, vrčeve od Zemzema, a druga knjige.

Tri ostale male zgrade na vanjskom pločniku su tzv. *makame*, stajališta imama različitih obrednih škola pri *ṣalātu*. *Maqām* ili *muṣalla al-ḥanbalī* nalazi se južno od zgrade Zemzema, naspram jugoistočnog zida Kabe. On se sastoji iz krova koji se završava u šiljak, a kojeg nose vitki mramorni stubovi. Isti oblik ima i *maqām al-mālikī*, koji leži naspram jugozapadnog zida Kabe. *Maqām al-ḥanafī* gleda na *hatim* i sjeverozapadni zid Kabe; on ima dva nadkrovišta jedno nad drugim. Šafiiti nemaju vlastiti makam; oni se pri *ṣalātu* postavljaju pod *kube* zgrade Zemzema ili kod *maqām Ibrāhīma*.

2) *Povijest.* – Povijesne ili polupovijesne obavijesti o porijeklu Kabe, Arapi nisu posjedovali. Moderni evropski pisci nagađaju da je vrelo Zemzem moglo biti povod za nastanak svetišta, u vodom siromašnoj dolini. Treba imati u vidu da Ptolemej, umjesto Meka, navodi Macoraba, što se, dakako, može tumačiti kao južnoarapski *mikrāb*, »hram«. Iz toga se da zaključiti da Kaba postoji već u 2. st. nove ere. Donekle legendom opterećena vijest o Abrahinom pohodu u 6. st. n.ere također upućuje na postojanje i štovanje Kabe, ali ništa ne kazuje o njezinom izgledu i uspostavi. Tuba Esad Abu Kerib al-Himjari, koji je došao u Meku, prvi put je građevinu opskrbio *kisvom* i vratima za zatvaranje. Obavijest o razdiobi dužnosti na Kusaijeve sinove pokazuje da se štovanje svetišta nekoliko generacija prije Muhammeda već bilo izgradilo u tačno uređeni kult.

Što se tiče povijesti građenja Kabe, to za predislamsko doba treba ukazati na legende. Da li je Kusaj građevinu porušio i obnovio, kao što historičari tvrde, ne možemo znati.

Tek s Muhammedom započinju povijesne obavijesti. Kada je već bio u muževnoj dobi, vatra od jedne žene, koja je kadila Kabu, zahvatila je građevinu i opustošila je. Slaže se, zatim, da se u Džidi nasukao bizantski brod, čije su drvo Mekanci donijeli i iskoristili za ponovnu gradnju.

Stara Kaba bila je podignuta samo do ljudske visine i bila je bez krova; i prag od vrata bio je na visini tla, tako da je voda, pri često događajućim nadolaženjima zbog oluje, nesmetano ulazila. Sada se Kaba gradila naizmjenično iz drvenih i kamenih slojeva, udvostručena je visina, napravljen je krov i vrata su postavljena iznad zemljišne razine, tako da, ako je tko htio ući, morao je koristiti ljestve; nerado viđani posjetitelji teturali su unazad zbog visokog praga. Kada je sad trebalo unutra unijeti Crni kamen, Mekanci su se sporili o tome kome da pripadne ta čast. Upravo su se dogovorili da taj nalog povjere prvom koji naiđe, kad je naišao Muhammed (koji je, uostalom, sam sudjelovao pri donošenju kamenja). S mudrom promišljenošću, on je dragocjeni kamen položio na jednu ili svoju odjeću i naložio glavarima plemena da svaki prihvati jedan kraj. On sam je, onda, uzeo kamen i metnuo ga. Tu se, svakako, miješaju elementi legende i povijesti.

Muhammed je pri osvajanju Meke god. 8. po *Hidžri* ostavio Kabu kao građevinu u nepromijenjenom stanju. Ali, prema predaji, on je kasnije rekao da ga je samo nedavno preobraćanje Mekanaca zadržalo od toga da poduzme raznovrsne novine. Te stvarne ili navodne težnje za novinom ostvario je 64/683. god.* Abdalah ibn az-Zubeir. Kao protuhalifa, bio je u Meki opsjednut od al-Huseina ibn Numeirija. Na brda oko Meke bili su postavljeni bacači kamenja, koji su na grad i svetište bacili kišu kamenja i kuću Božju teško unakazili, tako da je naposljetku izgledala »kao razderane grudi narikača«. Abdalah je udario svoj šator pored svetišta (on se, otada, zvao *al-Ā'iḏ bi-'l-bayt*, »sklonjeni u hram«), a onda je opet požar dovršio rušenje. Pri tom požaru je Crni kamen raspukao na tri dijela.

Kada se umajadska vojska povukla, posavjetovao se Abdalah s mekanskim uglednicima o ponovnoj izgradnji Kabe. Kada je on svoju odluku iskazao i kada je ruševine trebalo raskrčiti, nitko se nije usudio krenuti na djelo. Gomila svijeta, s Ibn Abasom na čelu, napustila je grad, jer se plašila kazne s neba. Ali se Abdalah sam uspeo na ruševine sa sjekirom i započeo posao. Kada su njegovi ljudi vidjeli da je ostao nepovrijeđen, ohrabrili su se i pomogli mu.

Tokom gradnje smjesta su se postavile skele od ljestava da bi se, bar, označili *kibla* i *mataf*. Iza ograde su radnici klesali. Crni kamen je čuvao Abdalah, zamotan u komad brokata, u jednom sanduku u vijećnici. Pri njegovom postavljanju, bio je on (tri raspuknuta komada) opremljen srebrnim povezom.

Kaba je tada bila izgrađena sasvim od mekanskog kamena i jemenskog kreča i uzdignuta do visine od 27 lakata. Prema Poslanikovoj predaji, uključen je *ḥiğr* u građevinu i napravljena su dvoja vrata na zemljišnoj razini, istočna kao ulazna i zapadna kao izlazna. Pri *tavafu* ljubila su se četiri kuta.

* Vidi napomenu na stranici 13.

Te promjene nisu dugo trajale. God. 74/693.* osvojio je al-Hadžadž ibn Jusuf Meku i ubio Abdalaha ibn az-Zubeira. Sporazumno sa halifom Abdelmelikom dao je ponovo *hidžr* odijeliti od Kabe i zapadna vrata zazidati. Time je građevina, prema umajadskoj želji, ponovo dobila nazad skoro svoju predislamsku formu, te je ta forma očuvana sve do danas. Znatnim novinama uvijek se opirala narodna pobožnost; samo su u beznačajnoj mjeri vlasti tu i tamo poduzimale poboljšanja. Već su u neznabožačko doba nadolaženja vode zbog oluje bila stalna opasnost za građevinu. Kada je 1611. god. jedan prolom zaprijetio, nastojalo se zlu doskočiti pomoću bakrenog pojasa. Ali novi *sayl* učinio je to podupiranje nedovoljnim, tako da se pristupilo obnavljanju.

Juriš Karmata 317/929. god.* Kaba je sretno prebrodila; samo je njegova žrtva bio Crni kamen. Nakon što je bio izvan Meke nekih dvadeset godina, vraćen je nazad.

Običaj da se Kaba oblaže, uveo je Tuba. Novo oblaganje svake godine ustanovilo se tek u novije doba; za najstarije islamsko doba spominje se dan *ašure* kao dan tog oblaganja; ali se to zbivalo i u redžebu i drugim mjesecima. *Kisva* se sastojala čas od egipatske, čas od jemenske ili neke druge tkanine; za vrijeme Omarovog halifata zgradi je zaprijetilo da se sruši zbog mnogog prebačenog ruha; također se spominju svakojake boje. Još su vahabiti pokrili Kabu crvenom *kisvom*.

Makami oko Kabe spominju se već za vrijeme abasidskog halifata, ponekad pod imenom *ẓulla* (»zaštita«). Današnja građevina potječe iz 1074/1663. god.* I kupola nad Zemzemom spominje se u jednako rano doba; sadašnja je izgrađena 1072/1661. god.*

Posvećene darove Kaba je dobijala kako u neznabožačko tako i u islamsko doba. Poneki svjetovni vladari koristili su blago u političke svrhe. Predaja izvještava da je Omar rekao: »Neću u Kabi ostaviti ni zlato ni srebro, nego ću razdijeliti njezino blago«. Ali protiv toga se energično usprotivio Ali, tako da je Omar odustao od svoje namjere.

3) *Kaba i Islam.* – Osobni osjećaji mladog Muhammeda prema Kabi i mekanskom kultu nisu poznati. Ni njegovi životopisi, a ni mekanske objave ne kažu ništa o tome. U svakom slučaju, on nije osjećao neko oduševljenje za svetište u Meki.

Tokom prvog doba nakon hidžre bio je Poslanik zauzet sasvim drugim problemima. Ali kako do očekivanog dobrog odnosa sa židovstvom i Židovima nije došlo, nastupio je preokret. Otada – otprilike godinu i po nakon hidžre – u objavama se spominje Kaba i *hadž*.

Drugačije stanje pokazuje se, najprije, u nalogu o *kibli:* pri *ṣalātu* se okretati ne više prema Jeruzalemu, nego prema Kabi. »Vidimo Mi kako sa žudnjom bacaš pogled... a Allah motri na ono što oni rade«.

U doktrinarnom pogledu promjena smjera obrazlože se pozivanjem na »Ibrahimovu vjeru« (II,130; III,95 i dalje). Tu vjeru, pratip židovske i islamske vjere, Židovi su zamračili i Muhammed je iznosi u novom svjetlu. U nju se, sad, smješta i mekansko bogoštovlje. Ibrahim i Ismail sagradili su temelje Kabe (II,125). *Makam Ibrahim* označava se kao za *ṣalāt* pogodno mjesto (II,125). Ibrahim je, na Allahov nalog, ljudima propisao hodočašće (XXII,27); Kaba je prvo svetište, koje je utemeljeno na zemlji (III, 96); ona se zove sveta kuća (V,97), stara kuća (XXII,29,33).

Tako objave daju religiozno-povijesnu osnovu za prihvaćanje starog arapskog bogoslužja u Islam.

God. 627 muslimanima je sporazumom u Hudajbiji stavljeno u izgled sudjelovanje u mekanskom bogoslužju; suglasno s njim, 628. god. je obavljen *'umrat al-qaḍā'*. Muhammedovo političko stremljenje postiglo je vrhunac osvajanjem Meke u 629 god.

Sva neznabožačka starudija, koja se za Kabu prikačila, sada je odstranjena. Oko građevine bilo je postavljeno oko 360 idola; na dodir Poslanikovog štapa, svi su srušeni. Hubalov kip, koji je Amr ibn Luhaj postavio iznad udubljenja u Kabi, odstranjen je, kao i slike poslanika. I drveni golub, koji se nalazio u Kabi, morao se srušiti. Oba roga Ibrahimovog ovna raspala su se tek kada je Abdalah ibn az-Zubeir ponovo gradio Kabu.

Pri osvajanju Meke, Muhammed je, nadalje, odlučio o bogoslužnim i svjetovnim dužnostima, koje su se u Meki od davnine vršile. Historičari pričaju da je, u staro neznabožačko doba, Kusaj, nakon žestoke borbe s plemenom Huzaa, postao gospodar Kabe i pridržao sve važne bogoslužne i svjetovne dužnosti: upravu *dār an-nadwom* (vijećnica) i privezivanje zastave, pogošćavanje hodočasnika jelom *(rifāda)* i pićem *(siqāya)*, kao i nadzor nad Kabom *(sidāna i ḥiǧāba)*. Njegovi potomci

ABD MENAF	ABD AD-DĀR
HAŠIM	OSMAN
ABD AL-MUTALIB	ABD AL-UZA
ABAS ABU TALIB	ABU TALHA ABDALAH

obavljali su te dužnosti nakon njegove smrti u smislu da su Abd Menafu i njegovim potomcima, među ostalim, pripadale *rifada* i *sikaja*, Abd ad-daru i njegovim potomcima, među ostalim, *sidana* i *hidžaba*.

Kada je Muhammed osvojio Meku, ponudio mu je njegov ujak Abas ili, po drugoj predaji, Ali upravu nad svima dužnostima. Ali je Muhammed izjavio da su one sve zgažene pod njegovim nogama, osim *sikaje* i upravljanja Kabom. Prvu je ostavio u posjedu Abasa; drugu je prepustio Osmanu ibn Talhi, koji se dao zastupati po svome bratiću Šejbi ibn Abi Talhi. Benu Šejba su do danas ostali vratari Kabe. *Rifadu*, koja je bila u posjedu Abu Taliba, preuzeo je 630. god. Abu Bekr; nakon njegove smrti, halife su se starale za gošćenje hadžija.

Islamska vladavina Mekom i mekanskim bogoštovljem jasno se odredila u svome značenju pri *hadžu* god. 9. po *Hidžri*. Kao zastupnik Poslanikov, Abu Bekr je obznanio okupljenim hodočasnicima najnovije odredbe, objavljene u s. IX, koja se, po njima, katkada naziva »sura odricanja« *(barā'a)*. Po njima, zabranjuje se, otada, idolopoklonicima sudjelovanje u mekanskoj svetkovini, jer oni nisu čisti *(nağas)*. A osim toga su stavljeni izvan zakona; zajamčen im je rok od četiri mjeseca, tokom kojeg se mogu slobodno kretati zemljom; a onda su predmet smrtne kazne. Izuzeti su oni, sa

* Vidi napomenu na stranici 13.

kojima postoji savez, ukoliko su ga se tačno pridržavali, te nikoga protiv muslimana nisu pomagali.

God. 631. sam je Muhammed vodio hodočašće, pri čemu, prema predaji, nijedan idolopoklonik nije bio prisutan: Kaba je postala isključivo muslimansko svetište, a Meka je bila i jest za Islam ono što je Rim za katolike, a Jeruzalem za Židove. Pri svakom *ṣalātu*, muslimani u cijelom svijetu okreću se prema Meki; a pri obredu hodočašća, Kaba predstavlja početak i kraj svetih radnji.

Treba tu spomenuti još dvije posebne ceremonije: otvaranje i pranje građevine. Otvaranje se zbiva na određene dane godine tako da najprije ulaze muškarci, a onda žene. Naznačeni dani mijenjaju se po volji mekanskih vlasti; ipak, neki od njih padaju obično u mjesecu hodočašća, a neki na 10. dan muharema (dan *ašure*). Vrijedi da je od posebne zasluge obaviti *ṣalāt* u Kabi.

Po okončanju *hadža*, na kraju mjeseca zulhidže, Kaba biva oprana; svetkovina, na koju dolaze (odnosno dolazili su) veliki šerif, upravljač i drugi uglednici, kao i mnoštvo hadžija. Prvi je ulazio šerif, koji je sam, nakon molitve od dva *rekata*, splaknuo tlo sa vodom Zemzema, koja je kroz jedan otvor otjecala u prag. Zidovi su prani sa nekom vrstom metle od palminog lišća. Onda šerif splaknjuje sve sa ružinom vodicom i konačno građevina biva namirisana sa svakojakim mirisima. Šerif baca metlu među mnoštvo hadžija, koji se otimaju oko nje da bi je zadobili.

Kao što se iz ovoga vidi, štovanje svete građevine rasprostire se na sve što je s njom u vezi: na Crni kamen, oluk, *multazam* i, prije svega, na Zemzem. Priča se – i, dakako, s pravom – da se Omar o Crnom kamenu očitovao ovako: »Ja znam da si ti kamen, koji ne može ni koristiti ni škoditi, te da te nije poljubio Božji vjerovjesnik, ne bih te poljubio«. A onda je kamen poljubio. *Ṣalāt* pod olukom drži se posebno djelotvornim: tko pod *maṭ'abom* održi *ṣalāt*, bit će ponovo tako čist, kao kad ga je majka rodila, kaže al-Azraki. I Zemzem, sa kojim se hadžija ponovno polijeva, koristi za svaku svrhu, za koju se pije.

Brojna su svjedočanstva, u islamskoj i evropskoj književnosti, o uzdizanju vjerskih osjećaja, koje izaziva pogled hadžija na Kabu. Posebno je karakterističan al-Betenunijev opis *ṣalāta* kod Kabe: »Cijela zajednica stoji tu u najvećem strahopoštovanju pred tim najvišim veličanstvom i najmoćnijim nadahnuteljem bogobojazni, pred kojom najveće duše postaju male do nepostojanja. I da nismo bili svjedoci pokreta tijela u stavu *ṣalāta* i uzdizanja ruku pri molitvama i mrmljanja očitovanja smjernosti, te da nismo čuli kucanje srca pred tom beskrajnom veličinom, mislili bismo da smo preneseni u neki drugi život. A mi smo u tom trenutku i bili u drugom svijetu: bili smo u kući Božjoj i u neposrednom Božjem prisuću, a pri nama su bili samo prignuta glava i ponizni jezik i uzvišene molitve i ovlažene oči i zaplašeno srce i zagovorno čisto uvjerenje«.

Čak su i šiiti i vahabiti ostavili Kabi njezino mjesto u Islamu. Samo se za Karmate, posve prirodno, treba napraviti iznimka.

Kad »modernisti«, kao al-Betenuni, postavljaju pitanje: zašto se Boga posebice štuje u Meki, budući da je, ipak, cijeli svijet njegovo područje, onda sami odgovaraju: »Ali Meka je Njegov grad i mjesto objave Njegove vladavine i snage. A Kaba je Njegov hram i mjesto Njegove veličine i milosti. I postoji li na nekom kraju svijeta neko mjesto od ne više od 18 km^2, gdje se sakuplja pola milijuna duša na hodočašće, koji svi zazivaju Boga svojim srcem i jezikom? I premda su njihove rase i jezici različiti, to se oni, ipak, upravljaju ka *kibli* i kreću se pri *ṣalātu*, jednim pokretom bez ikakve druge nade do milosti jednog jedinog Boga, koji nije rodio i nije rođen i kojem nema ravnog«.

Što se mistika tiče, njihov stav spram Kabe ovisi o njihovom odnosu spram Zakona. Za tzv. nomističke mističare, kao što je al-Gazali, Kaba je, doduše, sveta građevina, koju se pri *tavafu* treba obići, ali *tavaf* i njegov predmet zadržavaju za ljude vrijednost tek ako im postaje uput da se uzdignu do više duhovnosti. Ibn al-Arabi ide korak dalje, kada kaže da prava Kaba nije ništa drugo do naše vlastito biće; ipak u mističkim iskustvima Kaba igra ulogu. A al-Hudžviri navodi neke izreke mistika koji Kabu kao uput za uzdizanje više ne trebaju i čak odbacuju. Ukratko, gdje je umrtvljivanje, tamo nema svetišta; svetište je tamo, gdje je promatranje (očevid). Dotle dok cijeli svemir nije mjesto za susretanje čovjeka, gdje se on bliži Bogu, i jedna odaja, gdje se on veseli druženju s Bogom, dotle je on još stran ljubavi Božjoj; ali kad on postaje sudionik licem, tada je cijeli svemir njegovo svetište. »Najmračnije u svijetu je Ljubljenog kuća bez Ljubljenog«.

Time je ono stvarno dragocjeno ne Kaba, nego promatranje i poništenje na mjestu prijateljstva; tim stvarima je Kaba neizravno uputstvo.

4) *Religiozno-povijesni elementi.* – Iz činjenice da Ptolemej Meku naziva Macoraba (tj. *mikrāb*, »hram«) može se zaključiti da je u njegovo vrijeme Kaba važila kao stanište jednog ili više bogova. Prema Epifaniju, Zu-'š-Šera (*Ḏū 'š-Šarā*) u Petri imala je svoj *haabon*, u kojoj riječi se, dakako, nalazi i Kaba. Iz njegovog izvještaja, ipak, nije jasno, da li je pod tim razumijevao hram u Petri ili četverokutni, crni kamen. Al-Bekri priča da je pleme Bekr ibn Vail, kao i glavnina plemena Ijad, imalo svoje kulturno središte u Sindadu u području Kufe, te da je njihov tamošnji sveti šator (ili hram, *bayt*) nosio ime *Ḏāt al-ka'abāt*. Po Wellhausenu, Kaba svoju svetost zahvaljuje Crnom kamenu; to može biti tačno, jer je vjera starih Arapa bila, u biti, kult kamena.

Nije preneseno da je Crni kamen bio u odnosu spram ma kojeg boga. U Kabi se nalazila slika boga Hubala, koji bi se mogao nazvati bogom Meke i Kabe. Pored njega, štovale su se al-Lat, al-Uza i al-Menat, koje su u *Kur'anu* spomenute; Hubal u njemu nije naveden. Kakav je položaj uz njih pripadao Allahu, predislamskom arapskom bogu, nije znano, te njegovo isticanje na račun drugih bogova, kako se to čini u islamskoj predaji, nema osnova.

Može vrijediti kao sigurno da Crni kamen nije bio jedini idol u ili pored Kabe. *Makam Ibrahim* je, naravno, bio od davnine sveti kamen. Uz njega se spominje još više idola, među drugima 360 postavljenih kipova.

Kaba je imala, uveliko, svojstva koja se vežu općenito uz semitska svetišta. Ponajprije, ona je cijeli okolni kraj učinila posvećenim tlom (*ḥaram*), označenim kamenim znakovima, koje svakom tko uđe nameće određena ograničenja. Osim

* Vidi napomenu na stranici 13.

toga, u *ḥaramu* vlada Božji mir. Kada su stara arapska plemena hodočastila u Kabu, prestajale su sve svađe. Nošenje oružja bilo je zabranjeno. *Ḥaram* i Kaba posebice bili su pribježišta: tu je nehotični ubojica bio siguran. Na Kabi se nalazila neka vrsta ručke, za koju se hvatao onaj koji traži zaštitu. Krv u *ḥaramu* nije smjela teći; izviješteno je, prema tome, da su na smrt osuđeni izvođeni iz *ḥarama* radi pogubljenja.

Mir se protezao čak i na životinjski i biljni svijet. Životinje, izuzev nekih štetnih ili opasnih, nisu se smjele rastjerivati; otuda brojni pitomi golubovi u džamiji. I drveće i grmovi nisu se sjekli, izuzev strukova izhira, koji se koriste za gradnju kuća i za radove od kovanog zlata. Sve ove odredbe Islam je potvrdio i one vrijede do danas.

Što se obreda tiče, izvještavano je da se kod Kabe klalo u neznabožačko doba. Starim Arapima kameni idol je zamjenjivao oltar; na njemu se razmazivala krv žrtvenih životinja. U islamsko doba, klanje životinja obavlja se u Mini.

Pitanje je, da li je i koliko Kaba u predislamsko doba bila povezana sa *hadžom*. Jedni tvrde da se, prvotno, samo *umra* odnosi na Kabu, dok je prostor *hadža* bio na Arefatu, Muzdelifi i Mini. Kao razlog se navodi da je *umra* još dugo u Islamu stajala u uskoj vezi sa mjesecom redžebom; nadalje, *ḥağğ* se jednostavno nazivao *ḥağğ 'Arafāt*, a, po šafiitskoj školi, *wuqūf* na Arefatu je glavna ceremonija *hadža*. Nasuprot tome, može se prigovoriti da u *Kur'anu* (III, 91) hodočašće se odnosi na Kabu *(ḥağğ al-bayt)* i da predaja nigdje ma samo najmanje ne daje nazrijeti o toj novini. Može se, u vezi s tim mišljenjem, ukazati na to da su stari Arapi rado dolazili u međusobne odnose putem kultnih obreda blizu svetih mjesta. Stoga je vjerojatnije da se ta mala korektura (povezivanje hodočašća i *umre*) zbila već u predislamsko doba i da na to treba gledati kao na rezultat obrednog povezivanja Arefata i Meke.

Spomenuto je ranije, da je Tuba bio prvi koji je Kabu oblagao. Da li je tačna ta historijska predaja, ne zna se. Treba zamijetiti da se spominje šarena čoha, koja se polagala preko građevine – običaj koji se uveliko primjenjivao na tom području (u staroj Arabiji sveti šatori). Ne treba, naravno, uopćavati, ali se tu nazire mogućnost povezivanja sa Suncem koji zrači na nebu. Stoga se može, čak, postaviti pitanje, da li i koliko se Kaba može shvatiti kao nebeski simbol. Za potvrdu toga govori činjenica da se oko Kabe vrši *tavaf* i da su, prema samoj islamskoj tradiciji, *tavaf* i Kaba prikazani u vezi sa kolom duhova oko Božjeg prijestola. Božji prijesto, poznato je, kozmička je veličina, a Kaba i Crni kamen opisani su kao prijesto Božjeg *halife* na Zemlji – Adema. Kolo nebeskih duhova može se lako razumjeti kao kolo planeta. Osim toga, među posvećenim darovima ponavljano se spominju zlatna sunca i mjeseci. Po al-Masudiju neki krugovi su na Kabu gledali kao na hram posvećen Suncu, Mjesecu i planetima kojih je pet. I 360 bogova, postavljenih oko Kabe, upućuju u pravcu tog shvaćanja.

Dakle, ne mogu se zanemariti tragovi neke nebeske simbolike. Dakako da se ne može govoriti o općem gledanju u smislu tog razumijevanja. Kult Kabe u neznabožačko doba bio je, štoviše, sinkretistički, kako je to često u neznaboštvu.

Ne može se odrediti, koliko je u Meki bio zastupljen sjeverno-semitski kult. Golub od alojevog drveta, kojeg je Islam zatekao u Kabi, bio je, možda, posvećen semitskoj Veneri.

KABD (a. *qabḍ*). Osim što je metrički termin, ima još dva značenja: 1) na pravu osnovano zaposjedanje neke stvari, npr. na temelju nasljednog prava ili uslijed ugovora; *kabd* se u islamskim zakonicima obično obrađuje u uskoj vezi sa isporukom uslijed trgovačkog ugovora; 2) u sufijskom smislu, *kabd* (stezanje, strepnja) označava od Boga dano jedno stanje, koje predstavlja suprotnost od *basṭ* (širenje, radost). Oba stanja pridolaze samo *'ārifu* (gnostičaru), dok im kod početnika odgovaraju osjećaji straha i nadanja, ali s tom razlikom da se ovi zadnji odnose na budućnost, dok *kabd* i *bast* izražavaju sadašnji duhovni osjećaj neraspoloženja odnosno zadovoljstva.

KADAR (a. *qadar*), »odluka«. U *Kur'anu* su sadržane i odredbe o slobodnoj volji i odredbe o predodređenju. Najraniji svjesni stav muslimana o tom pitanju bio je beskompromisni fatalizam. To se najčešće izražavalo korijenom riječi *q-d-r*, što prvenstveno znači »mjeriti, procjenjivati«, a potom »odrediti mjerenjem«, kao da je Allah »odmjeravao« svoje odluke. Ovo je već rano bilo osporavano, što je došlo do izražaja već prije 700 g. n.e. U toku tog spora razvila su se dva krajnja i dva pomirljiva stava, s tim da su ovi posljednji prihvaćeni u pravovjernom Islamu. Svi su se oni mogli pozivati na kur'anske tekstove i na Predaju. Predaja, naravno, odražava u velikoj mjeri upravo stanje koje je proisteklo iz spomenutih sporova. Te predaje nalazimo u al-Buharijevom djelu *Kitāb al-qadar*, te također, djelomično, i u *Kitāb aṭ-ṭibb*. Džebriti su bezuvjetne pristaše predodređenja: čovjek nema ama baš nikakvog udjela u radnjama koje prividno potječu od njega. Ovo je stajalište Islam proglasio krivovjernim. Kadariti, koji su se kasnije stopili s mutazilitima, zastupaju drugu krajnost, to jest da čovjek stvara djela koja sam smišlja. U početku se nisu usuđivali upotrijebiti riječ »stvarati« *(ḫalq)* – samo je Allah *ḫāliq* – već su upotrebljavali bezopasnije izraze kao *īǧād, iḫtirā'*, ali konačno su počeli spominjati da čovjek »stvara« vlastito djelovanje. Umjerene pravovjerne sljedbe bili su ašariti i maturiditi. Od te dvije, ašariti su logički razradili svoje stavove, dok su maturiditi tek ustvrdili očite činjenice koje su u vezi s problemom. Oni koji podržavaju ideju slobodne volje temelje se na etičkoj osnovi; Allahova pravda *('adl)* zahtijeva čovjekovu slobodu. Ali pravovjerni Islam malo se na to obazirao, iako su neki, kao at-Taftazani i ar-Razi, dijalektički pristupali problemu. Allah može sa svojima raspolagati po volji. Problem pravovjernih je čovjekova svijest o slobodi. Maturiditi su priznavali čovjekovo djelovanje po slobodnom izboru *(af'āl iḫtiyāriyya)* radi kojeg biva ili kažnjen ili nagrađen. Čovjek poznaje razliku između voljnog shvaćanja i nesvjesnog drhtanja, ali nije riješeno pitanje suprotnosti između toga i Allahove svemoćne stvaralačke snage. Al-Ašari je uveo ideju *iktisāba*, »prihvaćanja radi samog sebe«: čovjek prihvaća na sebe Allahovo djelovanje, a to prihvaćanje predstavlja njegovu svijest o slobodnoj volji. Čini se da je al-Ašari ovu svijest smatrao tek jednim dijelom Allahovog stvaralačkog djelovanja. Čovjek je ipak automat, iako to uključuje da se on smatra slobodnim. Između toga postoji široki prostor za

raspravu čak i unutar pravovjernog Islama. Konačno skolastičko ašaritsko uvjerenje, po kojem čovjek nema nikakve slobode djelovanja uopće (što, međutim, na treba shvatiti kao jedino moguće islamsko stajalište), naći ćemo prikladno obrazloženo u al-Fadalijevom djelu *Kifāyat al-'awāmm,* sa al-Badžurijevim komentarom. Ovaj je stav imao tako snažno djelovanje da je čak al-Gazali na kraju izvanredne psihološke analize knjige *Iḥyā'* o »čudesima srca« naveo uz pohvalu ovu predaju: »Ovi idu u nebo, što mi nije stalo, a ovi u pakao, što mi također nije stalo« (VII, 308).

KADIJA (a. *qāḍī*), sudac, koji je, prema islamskom pravu pozvan odlučivati o svim sporovima kada je u pitanju građansko ili kazneno pravo. To je teorija. U praksi, još su od najranijih vremena na muslimanskom Istoku postojala dva načina primjene prava, koja možemo donekle ispravno nazvati »vjerskim« i »svjetovnim«. Pred kadiju, »vjerskog« suca, iznose se, u skladu s vjerskim pravom, samo oni sporovi koje narod smatra da pripadaju u područje vjere (npr. sporovi u okviru obiteljskog prava i nasljedstva, pravna pitanja koja se odnose na vjerske zaklade, itd.); sva ostala pitanja spadaju, po mišljenju naroda na Istoku, u djelokrug svjetovnih vlasti koje o njima odlučuju, s obzirom da laici odlučuju prema drugim mjerilima.

Kadija mora, prema zakonu, biti učeni musliman besprijekornog života *('adl),* temeljito upoznat sa propisima svetog prava. Izvorno je postojao zahtjev u većini *mezheba* da kadija bude osposobljen da kao *mudžtehid* samostalno izvodi iz svetih vrela propise koje će primijeniti u svojim sporovima. Kasnije se, međutim, nikoga više nije držalo nadležnim da daje vlastita tumačenja Zakona; suci su bili tek *muqallidi* koje su obavezivale odluke ranijih autoriteta. Stoga se kadija treba strogo pridržavati pravila koja su zacrtana u pravnim knjigama njegovog *mezheba.*

Dijeljenje pravde smatra se u islamskoj zajednici vjerskom dužnošću. Nadležna vlast mora u svakom okrugu imenovati podobnu osobu za dužnost kadije. Ako postoji samo jedna osoba, koja je pravno kvalificirana obavljati sudačku dužnost, tada ona mora prihvatiti tu službu ukoliko je postavljena na nju ili čak zahtijevati da je se postavi u slučaju da vlasti to ne učine.

Kadija mora voditi suđenje tačno u skladu sa postupkom koji predviđa zakon. Ukoliko su stranke vjernici, on s njima mora postupati ravnopravno u svakom pogledu. Ako optuženi prizna da je tužitelj u pravu, ne treba stvar više dokazivati. Ukoliko pak tuženi ne priznaje optužbu, tužitelj mora podnijeti dokaze za svoju tužbu. Presuda kadije je konačna, na nju nema mogućnosti priziva.

Kako bi se zajamčila neovisnost kadijine presude, zakonom je zabranjeno da ovaj uzima poklone od onih koji pristupaju sudu. Kadija mora izbjegavati da ulazi u poslovne odnose s njima, bilo osobno bilo preko posrednika, jer bi ga, u tom slučaju, zainteresirana stranka mogla pokušati pridobiti, nudeći mu posebno povoljne uvjete.

Unatoč ovim i mnogim drugim propisima koji su imali za cilj osigurati nepogrešivost pravde, »loše kadije« su neprestano bile uzrok pritužbi u Islamu. Mnogi su suci bili neznalice i podmitljivci. Ukoliko tu dužnost obavljaju ispravni ljudi, oni su često prisiljeni pokoriti se volji vladajućih krugova. Stoga je u vjerskim krugovima uskoro došlo do odbojnosti prema vršenju sudačke dužnosti. Proširile su se predaje, prema kojima se Poslanik oštro suprotstavio prihvaćanju dužnosti kadije. Pobožni *fakihi* (kao što je bio Abu Hanifa, na primjer) odbijali su obavljanje te službe.

Već mnogo stoljeća muslimanski sudac nije odgovorio izvornim teorijskim zahtjevima; stoga muslimanski učeni ljudi smatraju kadiju samo kao *qāḍī aḍ-ḍarūra,* »kadijom za nuždu«, kojem se ide u nedostatku boljega.

Islam je kadijsku funkciju preuzeo od vladinih institucija pokorenih bizantskih i perzijskih zemalja, jer predislamski Arapi nisu imali nijednu drugu metodu rješavanja sporova osim imenovanjem presudnika *(ḥakam)* za svaki pojedini spor. Poslanik i prve halife često su osobno donosili presude, a isto tako i njihovi upravljači po pokrajinama. U muslimanskim zemljama, mjesne vlasti su, uglavnom, dijelile pravdu, posebice redarstveni službenici. To se katkad zvalo *naẓar fī al-maẓālim.*

Omar, Osman, i njihovi nasljednici imenovali su posebne službenike za suce *(qāḍī).* Ti kadije, koji su obično pripadali klasi *fakiha,* nikad nisu stekli samostalnost u Islamu. Često su bili otpuštani – katkad odmah nakon imenovanja – i često su bivali ugroženi od hirova vladara.

Dužnost kadija nije bila samo dijeljenje pravde, već upravljanje pobožnim zakladama *(waqf)* i dobrima siročadi, slaboumnih i sličnih osoba. Često im je padalo u dužnost sastavljanje ženidbenih ugovora za žene bez muškaraca u obitelji, itd. Glavni kadija u gradovima bio je jedan od visokih službenika. U istočnim zemljama nazivao se *qāḍī al-quḍāt,* a u zapadnim *qāḍī al-ǧamā'a.* U kasnijim je razdobljima *qāḍī al-'askar (kazasker)* bio ujedno i visoki službenik. Neki kadije bili su i vojni starješine.

U velikim gradovima, gdje su brojne pristaše različitih škola *fikha* zajedno živjele, svaki je *mezheb* imenovao svoga kadiju. U kasnijem su razdoblju, na primjer, bila u Kairu četvorica kadija.

KADIRIJE, derviški red *(tarika),* nazvan tako po Abdelkadiru al-Džilaniju. Abdelkadir (u. 1166) bio je upravitelj hanbalitske škole (medrese) i *ribata* u Bagdadu. Njegova izlaganja (sakupljena u *al-Fatḥ ar-rabbānī*) držana su čas u jednoj, a čas u drugoj ustanovi; bile su to prvorazredne dvije ustanove u doba Ibn al-Asira, a Jakut navodi ostavštinu u knjigama, koje je toj školi ostavio neki čovjek koji je umro god. 1176–1177. Obje zgrade su, izgleda, bile žrtve požara u Bagdadu god. 1258; u to doba, njihova uprava je pripadala obitelji Abdelkadira, koja je bila vrlo brojna i vrlo poštovana. U djelu *Bahǧat al-asrār,* gdje se nalazi tačan spisak njegovih potomaka, rečeno je da je njegov nasljednik u medresi bio njegov sin Abdelvahab (1157–1196), a njegov nasljednik, opet, njegov sin Abdeselam (u. 1214). Drugi sin Abderezak (1134–1207) bio je ugledni asketa.

Ribat se, u to doba, razlikovao od *zavije;* prvi je bio poput samostana, a drugi mjesto gdje su askete živjeli osamljenički. U doba Ibn Batute, *zavija* je također bila zadobila značenje samostana, a njegov opis vjerskih vježbi, koje su se obavljale u *zaviji* može se primijeniti i na ono što se odvijalo u Abdelkadirovom *ribatu.* Cjelina pravila i pouka, koja je počivala na njegovom autoritetu, dovoljna je da se zasnuje jedan

sustav (*mezheb*) a, kada bi dobio *hirku* (*ḫirqa*) od šejha, početnik (*murīd*) je objavljivao time da svoju volju pokorava njegovoj. U djelu *Bahǧat* se navodi dugi spisak ljudi, koji su postigli razne stupnjeve odličja i koji su od Abdelkadira dobili hirku, dvojica od njih u dobu od sedam i od jedne godine. Te osobe »su imenovane« po Abdelkadiru, te su mogle podijeliti *hirku* drugima u njegovo ime; time su one htjele pokazati da je *murid* trebao gledati na Abdelkadira kao na svoga *šejha* i svoga vjerskog vođu nakon Poslanika. Prema predaji, koja vjerojatno nije vjerodostojna, iz god. 1196, Abdelkadir je izjavio da prijem *hirke* nije apsolutno nužan za prihvat u njegov red, te da je dovoljno da mu se osobno pridruži. Čini se da je, već za njegovog života, više ljudi pravilo propagandu njegovog sustava; neki Ali ibn al-Hadad zadobijao je pristaše u Jemenu, a neki Muhamed al-Bataihi u Siriji; drugi nosilac bio je neki Taki ad-din Muhamed al--Junini, isto u Siriji, i Muhamed ibn Abdesamed, u Egiptu, držali su se njegovog puta. Red je postao vrlo popularan, te, čak u suvremeno doba, nije bilo teško zadobiti u Africi nove pristaše.

Vjerojatno je da su sinovi Abdelkadira imali određen udio u širenju reda; ipak, Ibn Tajmija (u. 1328) kaže da je posjetio jednog od njegovih potomaka, koji nije bio član reda. Međutim, *Bahǧat* ne sadrži ništa što bi opravdalo tvrdnju, prema kojoj su, za života Abdelkadira, neki od njegovih sinova širili njegovo učenje u Maroku, Egiptu, Arabiji, Turkestanu i Indiji. U njemu se mnogo govori o Abderezaku, ali ne kaže se ništa o »džamiji, sada u ruševinama, čijih su sedam pozlaćenih kupola često opisivali arapski povjesničari«, a za koju se drži da ju je taj Abdelkadirov sin izgradio. Ta džamija, izgleda, da je kasnija od Hamdalaha al-Mustaufija (1339–1340), prvog pisca, nakon *Bahǧata*, koji navodi Abdelkadirov grob. *Bahǧat* ne potvrđuje ni hipotezu, prema kojoj je Abderezak uveo glazbu u obrednu upotrebu; taj običaj, u stvari, seže unazad u doba prije Abdelkadira, o čemu govori Suhravardi.

Ovaj pisac misli da vježbe svakog *murida* treba odrediti njegov šejh prema njegovim osobnim potrebama; teško da je, onda, Abdelkadir stvorio strogi sustav *zikra*, *virda* i *hizba*, budući da je rečeno da su ovi, zaista, različiti unutar kadirijskih zajednica. Obredi uvođenja, koje je opisao Brown prema turskim vrelima, sasvim su različiti od onih koje je Rinn opisao prema sjeveroafričkim izvještajima. U jednom od ovih, nalazi se težnja da se Ali postavi iznad Muhammeda i da se naglasi važnost Hasana i Huseina, što loše pristaje uz mišljenja hanbalita Abdelkadira.

Kadirije, izgleda, razvijale su se, od početka, u raznim smjerovima, prema tome kako se gledalo na Abdelkadira, kao na utemeljitelja sustava koji sadrži obrede i vježbe ili kao na čudotvorca. Toj zadnjoj težnji odgovara i uzdizanje Abdelkadira do božanstva; a činjenica je da ekstremisti gledaju na njega kao na gospodara stvaranja, nakon Boga uopće, dok, prema mišljenju umjerenijih, on je to bio samo toliko koliko je živio. Tu postoji i mišljenje Ibn Arabija koji na njega gleda kao na primjer *halife* koji očituje svoje djelovanje i ostvaruje svoje vrhovništvo; jedan takav halifa, prema njegovom sustavu, je neovisan o Muhammedovom objavljivanju. Ali postoji i učenje, prema kojem je Abdelkadir vršio u svome grobu ista djelovanja (*taṣarruf*) kao i za svoga života, a Ibn Tajmija ga navodi među svetim osobama, koje se, još u njegovo doba, javljaju ljudima, dok se radi, u stvari, o pojavljivanju demona. U obredima uvođenja, kandidat koji traži prijem u red viđa u snu Abdelkadira, te, u jednom slučaju, tako često i tako jasno da će ga prepoznati među mnogima, a da nije vidio ni jednu jedinu njegovu sliku. Taj oblik Kadirije, koji ima za predmet kult Abdelkadira, čini se da prevladava posebno u sjevernoj Africi, gdje se red naziva Džilalije (umjesto Džilanije) i gdje se cijele zajednice zovu Džilala. Njihov sustav se predstavlja kao primjena sufijskog misticizma na vjerovanja sigurno predislamska, a kao materijalizacija tog misticizma u obliku kulta podzemnih i skrivenih sila. Bratstvo *Genāwah* tj. Gvinejaca, stavilo se potpuno pod zaštitu Mulaj Abdelkadira, sa svom njegovom pratnjom muških i ženskih demona; tu su se našli tragovi skrivenih sila koje *Kur'an* (i još stariji spisi) pripisuju Sulejmanu (Solomonu).

Očevidno je da se taj razvoj nije mogao pomiriti sa islamskim pravovjerjem i zato su ga napali ljudi kao Ibn Tajmija i Ibrahim aš-Šatibi. Sustav, koji se, obično, označava imenom Kadirije, razlikuje se od drugih osobito po obredu, premda, zbog okolnosti koje ovise o njegovom porijeklu, nema tu istorodnost stanja koja se susreće u drugim skupinama. Iako je utemeljitelj bio hanbalit, moglo mu se pripadati a da se nije od te škole, te je red trpeljiv i širokog duha.

Povijesna i zemljopisna djela, u svojim izvještajima koji se odnose na vjerske zgrade, rijetko razlikuju između raznih *turuka*, tako da se ne bi moglo reći mnogo pouzdanog o dobu, u kojem je, po prvi puta, izgrađena kadirijska *zavija* ili *hani(i)kah* u nekoj zemlji izvan Iraka. Kaže se da je red uveden u Fesu po potomcima dvojice sinova Abdelkadira, Ibrahima i Abdelaziza; prešli su u Španjolsku i, malo prije pada Granade (1492), njihovi potomci su izbjegli u Maroko. Zna se za potpuno rodoslovlje *šerifa* Džilala u Fasu, koje je utvrdio Ibn at-Tajib al-Kadiri (1679), koji tvrdi da je koristio niz vjerodostojnih dokumenata. *Halvet* Abdelkadira u Fesu se spominje najprije god. 1692–1693. Red je uveden u Malu Aziju i u Carigrad po Ismailu Rumiju, utemeljitelju *han-(i)kaha* na Tophani, koji je poznat pod imenom Kadiri-hane. Za tog čovjeka (u. 1631), koji nosi nadimak *Piri sani* (*pīr-i ṯānī*) »drugi šejh«, drži se da je, na tim područjima, utemeljio četrdesetak *tekija*. Salih ibn Mahdi navodi kadirijski *ribat*, oko 1767. god., u Meki, ali i tvrdnja, po kojoj je tamo bila, još za života Abdelkadira, jedna podružnica, nije nevjerojatna, jer je Meka imala prirodnu privlačnu snagu za sufije. U djelu *A'īn-i akbarī* (oko 1600. god.) red kadirija je naveden kao vrlo cijenjen, no nema ga među onima koji su priznati u Indiji. Red je predstavljen u svim islamskim zemljama, premda se čini da neki izvedeni ogranci uživaju, na više mjesta, najveću popularnost. To je slučaj kadirija Tube u Gvineji, koji su postali znak raspoznavanja za pleme Diakanke i koji su, putem Sidija izvedeni od kadirija Kunti iz Timbuktua.

Bratstvo Kadirija priznaje da je, nominalno, određeno čuvaru groba Abdelkadira u Bagdadu. Izgleda, ipak, da se autoritet te osobnosti zaista priznaje osobito u Iraku i na Potkontinentu, odakle su slani darovi koji su bili glavno vrelo prihoda njegove ustanove. *Zavije* u Meki ovisile su o *šayḫ aṭ-ṭuruqu* koji je imao pravo imenovati njihove predstoj-

nike (*muqaddam*). Egipatska grana ovisila je o Sejidu al-Bekriju, koji je, u isti mah, bio *šayḫ aṭ-ṭuruq;* Ali-paša Mubarak uvrštava red među četiri koji se uzdižu do *kutba,* ali zamjećuje da nema ni *furūʿ* ni *buyūt.* U Africi, svaki *muqaddam* imenuje svog nasljednika; a u slučaju da neki umre, a nije ga naimenovao, *iḫwāni* (»braća«) organiziraju izbor u jednoj *ḥaḍri.* Potom, traži se potvrda od vođe reda u Bagdadu, koja nikada još nije bila odbijena. Općenito, izgleda da prevladava sustav samostalne uprave svake zajednice, tj. da su razne *zavije* neovisne i da su odnosi, koje one imaju sa središnjom ustanovom u Bagdadu, vrlo labavi. Što se tiče više uprave *zavije* princip nasljedstva je svugdje na snazi.

Obilježje turskih kadirija bilo je, čini se, zelena vrpca, čije se porijeklo duguje Ismailu Rumiju. Kandidat je nosio, na kraju jedne godine, malu kapicu (*ʿaraqiyya)* od pusta, na koju je šejh, kada je kandidat primljen, prikačio vrpcu sa 18 resica, s pečatnjakom Sulejmanovim (Solomon) u sredini. Ta kapica se zvala *tadž.* Davali su prednost zelenoj boji, ali su prihvaćali i druge; u nedavnije doba, turbani i zastave kadirija u Egiptu bili su bijeli; većina članova reda bili su ribari i, u svojim povorkama, nosili su motke od mreža u raznim bojama. Datum 2. mjeseca rebijusanija slavan je kao svetkovina u čast Abdelkadira, te na mnoga mjesta u Alžiru i Maroku čine se hodočašća do *zavija* i turbeta svetih osoba. *Mawsim (musem)* Džilala u Saleu je podrobno opisan; počinje sedmog dana *mūluda (mawlūd),* tj. Muhammedovog rođendana, i traje četiri dana, od 17 do 20 rebijulevela; na dar potomcima Abdelkadira donose se ovce i volovi. U Maroku se razlikuje između kadirija koji uče (recitiraju) *ḥizb* i Džilala koji uče (recitiraju) *ḏikr* uz glazbenu pratnju; a, osim toga, između Džilala na selu, čija su glazbala *bender* (neka vrsta velikog bubnja) i *ʿawāda,* i Džilala u gradu koji imaju za glazbala *tebīlu, ṭabal* i *ġayṭu.* Pri tome se događa *ḥaḍrat al-mallūk,* koji je predstava organizirana s tim glazbalima i koja dovodi do uznesenja. Pri svim *hadrama* (vršenje službe Božje) Džilala, prisuće bar jednog halifije nužno je za vođenje obreda, a, ako nema nijednog pravog halifije, onda netko uzima njegovo ime da bi obavio dužnost svećenika. Porijeklo imena *Awlād Ḫalīfa* nije jasno; u *Bahǧatu* se navodi neki Halifa ibn Musa an-Nahrmalikī, za kojeg se drži da je igrao istaknutu ulogu u širenju Abdelkadirovog sustava. *Hadra* Džilala na selu ne obuhvaća ni *ḥizb* ni *ḏikr* šejha, nego obični *ḏikr* sastavljen od improviziranih riječi po obrednom ritmu *benderā.* Te improvizacije uvijek se završavaju riječima: »To je ono što je rekao (Mulaj) Abdelkadir« ili »O, Mulaj Abdelkadire!«. Razni zbornici obreda, koje je, kako se tvrdi, preporučio Abdelkadir, bili su objavljeni u Egiptu, Turskoj i Indiji. Prema *al-Fuyūḍāt ar-rabbāniyya,* onaj tko želi ući u *halvet* (povlačenje) pozvan je da posti danju i bdije noću. *Halvet* traje četrdeset dana. Ako mu se objavi prikaza, rekavši: »Ja sam Bog«, on treba reći: »Ne, ti si, naprotiv, u Bogu«, te, ako je to samo iskušenje, ona će nestati; obrnuto, ako ona ustraje, to je prava objava *(taǧallī).* Prehrana treba, tokom 40 dana, biti stalno smanjivana, a zadnja tri dana trebaju biti dani potpunog posta; potom se malo – pomalo ponovo prilazi redovitom načinu prehrane.

Kadirije su, izgleda, po prvi puta igrale političku ulogu tokom francuskog osvajanja Alžira, kada je njihov vođa, Muhji-'d-din, krenuo u sveti rat protiv osvajača. On je znao iskoristiti vjersku organizaciju svoga reda da učvrsti neovisnost koju su mu priznali Francuzi, a kada je ona bila ugrožena, on se mogao osloniti na svoje dostojanstvo *muqaddama* svoga reda da pridobije nove članove. Nakon njegovog poraza i progona, afrički kadirije su, izgleda, ponudile suradnju francuskoj upravi, te su surađivale s njom u širenju u Saharu, u Varglu i al-Vad. Njihov naib, Si Muhamed ibn Tajib, postavši veliki gospodar reda, hrabro je god. 1901. poginuo u bici kod Šarvina u službi svog reda.

KADŽARI (a. *Qāǧār*), ponajprije turkmensko pleme, koje se ubrajalo u *Kizil-baše* (vid. *SAFAVIDI*), a kasnije vladajuća dinastija u Perziji. Krajem 18. st. postigle su vođe plemena Kadžara političku vlast nad Perzijom. Prvi šah iz niza Kadžara bio je evnuh Aga Muhamed (1779–1797). Pomoću njegove politike, koju je često provodio okrutnim sredstvima, Perzija se politički ujedinila otprilike u granicama safavidskog carstva. God. 1786. uzdigao je on Teheran, tada još prosječni mali grad, kao svoj glavni grad. Pod njegovim nećakom i nasljednikom Fath Ali-šahom (u. 1834) evropske velesile sve više usredotočuju svoj interes na Perziju: prije svega rusko-britanski sukob u Aziji bio je od odlučnog značenja za Perziju. Vojni porazi protiv Rusije doveli su Kadžare do gubitka znatnog područja (1828, mir u Turkomančaju; Kadžari se odriču, među ostalim, svojih teritorija na Kavkazu u korist Rusije). U daljem toku, modernizacija – ona je, naočigled sve većeg zaplitanja Perzije u međunarodnu politiku velesila, postala najvažniji unutrašnje-politički i kulturni zahtjev u zemlji – provodila se vrlo oklijevajuće i nedosljedno. Oko prijelaza u novo stoljeće (20.), kadžarska država je bila potpuno ovisna o Velikoj Britaniji i Rusiji. Privredni položaj u zemlji bio je katastrofalan, Perzija se nalazila u stanju polukolonije. Zahtjevu sve širih narodnih slojeva za ustavom popustilo se tek nakon teških unutrašnjih potresa (1906). Premda se Perzija u prvom svjetskom ratu proglasila neutralnom, stajale su britanske, carističke i osmanske trupe na perzijskom suverenom tlu. Nakon svršetka rata, vlast zadnjeg kadžarskog šaha Ahmeda pokazala se potpuno potkopanom: lokalne pobune i pokreti za otcjepljenjem izbili su posvuda i oduzeli su vladavini svaki autoritet. God. 1924. narodna skupština, na nagovor vrhovnog zapovjednika vojske Reza-hana (kasniji Reza-šah), zbacila je Kadžare kao vladajuću dinastiju.

KAFA (a. *qahwa),* što prvotno treba značiti »vino«. Uvarak iz zrnja kafenog grma, čije poticajno djelovanje je korišćeno ponajprije od južnoarapskih sufija za njihove religiozne obrede. Kafa se raširila po Osmanskom Carstvu, gdje u Siriji u prvoj polovici 16. st. već postoje kafane. Puno proširenje (zajedno s duhanom) ostvareno je na prijelazu iz 16. u 17. st. Ponajprije je naišla na snažno protivljenje pravovjernih teologa i liječnika – šejh-ul-islam Ebussuud dao je potopiti cijele brodske ukrcaje kafe, a njezinom uživanju povremeno se prijetilo oštrim kaznama, pod sultanom Muratom IV čak i smrtnom kaznom. Zaslugu za konačnu dozvolu imaju derviški redovi, koji su uživali ugled u narodu i revno pili kafu, te razni pravovjerni pravnici, koji su uživanje kafe, protiv zagovornika primjene analogijskog zaključivanja (zabrana

vina), proglasili za religiozno indiferentno (*mubāḥ*), prije svega muftija Bostanzade. Mora da je žudnja za kafom bila jaka, budući da čak ni u doba najstrožijih zabrana nije bila napuštena.

Na Zapadu je kafa od druge polovice 16. st. postupno postajala poznatom preko Venecijanaca, a prve kafane su se nalazile u Veneciji (1640), Marseju (1654), Londonu (1662) i Parizu (1680). Zapljena veće količine kafe u napuštenom turskom taboru pod Bečom (1683) i otvaranje prve bečke kafane od strane Armenaca (od 1685) odomaćili su kafu i na njemačkom govornom tlu. Istočna kafa odgovara tipu koji je na Zapadu poznat kao »Moka« (po istoimenom južnoarabijskom gradu). Samljevena sasvim fino u ručnom mlinu, u tzv. *džezvi* kuhana nad otvorenim zapaljenim ugljenom, te u malim fildžanima poslužena (sa ili bez šećera) jedno je od najkarakterističnijih pića Orijenta i Balkanskog poluotoka. Kao »turska kafa« može se i sada naći na Zapadu. Dodatak mlijeka nije uobičajen. Kafa se u nižoj muslimanskoj književnosti često spominje i hvali.

KAFIR (a. *kāfir*), izvorno je značilo »koji briše, pokriva«, zatim »sakriva primljena dobročinstva«, tj. »nezahvalan«; ovo značenje nalazimo i u staroj arapskoj poeziji i u *Kur'anu* (sura XXVI,19). U *Kur'anu* riječ se upotrebljava u odnosu na Boga: »onaj koji krije Božji blagoslov« = »nezahvalan prema Bogu«, vidjeti sure XVI,55 i XXX,33: »Da bi bili nezahvalni na onom što im Mi dajemo«; usp. također suru XVI,83. Kasnije je ta riječ poprimila značenje »nevjernik«, koje najprije nalazimo u suri LXXIV,10, te vrlo često nakon toga; u množini *kāfirūn* ili *kuffār*, a jedanput i *kafara* (sura LXXX,42). Riječ je najprije upotrijebljena da označi bezbožne Mekance koji nastoje odbiti i poniziti Poslanika: sura L,2 i drugdje. U ranom mekanskom razdoblju još se preporuča strpljenje prema nevjernicima (sura LXXXVI,17; LXXIII,10 i dalje, vidjeti također suru CIX, nazvanu *al-Kāfirūn*); kasnije je muslimanima zapovijeđeno da se drže podalje od njih (sura III,118 i 28), da se brane od njihovih napada, pa čak i da ih napadaju (sura II,190 i drugdje). U većini spominju se nevjernici kojima se prijeti Božjom kaznom i Paklom.

U književnosti Predaje, hadisi se bave sudbinom *kafira* o Sudnjem danu, te njegovom kažnjavanju u Paklu, a donekle i stavom vjernika prema njemu. Oni, uostalom, odražavaju velika neslaganja koja su vladala u Islamu o pitanju, da li muslimana treba smatrati kafirom ako je počinio »najveći zločin«. Tako nailazimo na hadise kao što je ovaj: »Ako musliman optuži drugog muslimana za *kufr*, on je sam *kāfir* u slučaju da se optužba pokaže neistinitom«; ili: »Optužiti nekoga za *kufr*, isto je što i ubojstvo«, itd. U teološkim je polemikama, međutim, *kāfir* prilično česta riječ kojom se označuje pripadnik suprotnog gledišta.

U Islamu je čvrsta dogma da *kāfira* čeka vječito prokletstvo. U raspravama prvih stoljeća razmatraju se razlozi zbog kojih se muslimana može poistovjetiti sa *kāfirom* i tako osuditi na vječito prokletstvo (vidjeti *ĪMĀN*).

Razlikuju se slijedeće vrste nevjerovanja: 1) *kufr al-inkār* – neprepoznavanje i nepriznavanje Boga; 2) *kufr al-ǧuḥūd* – prepoznavanje Boga, ali nepriznavanje istog riječima, tj. ostajanje nevjernikom unatoč razumijevanja stvari; 3) *kufr al-mu'ānada* – prepoznavanje Boga i priznavanje istog riječima, ali ostajanje nevjernikom iz zavisti i mržnje; 4) *kufr an-nifāq* – prividno, izvanjsko priznavanje Boga unatoč toga što ga srcem ne prepoznajemo: tako ostajemo nevjernicima odnosno licemjerima (usp. *MUNĀFIKŪN*).

U sustavnim pravnim knjigama o *kuffār* raspravlja se u slijedećim odlomcima: 1) u *Kitāb aṭ-ṭahāra*. Na osnovu sure IX,28, koja kazuje da je nevjernik nečist, ovdje se raspravljaju i razvijaju najrazličitiji stavovi, od najstrožijeg do najtrpeljivijeg. *Ahl al-kitāb* se obično sude najblaže od svih *kuffār*; 2) U *Kitāb al-ǧihād (wa as-siyar)*. Džihad protiv nevjernih stanovnika *dār al-ḥarba* je *farḍ 'ala-'l-kifāya*. *Ahl al-kitāb* i ovdje zauzimaju posebno mjesto budući da plaćanjem *džizje* i *harača* postaju *zimije* (vidjeti *ZIMIJA*), te mogu primiti *amān*. One kategorije nevjernika *dār al-islāma* koje se zovu *ḏimmī* i *musta'min* imaju po zakonu pravo na zaštitu. Iz mase *kāfira* izdvajaju se i vjeroodstupnici (otpadnici), za koje zakon propisuje smrt, ali im daje priliku da se prije toga vrate Islamu.

Kako bismo shvatili povijesni razvoj islamskog gledanja na nevjernike, moramo imati na umu da su u prvim stoljećima na ta gledanja utjecali politički i društveni, više nego vjerski, uvjeti. Sve do vremena križarskih ratova, u Islamu je prevladavala trpeljivost prema nevjernicima, prvenstveno prema *ahl al-kitāb* (kršćanima i Židovima), kakvu je nemoguće zamisliti u tadanjem kršćanstvu. Kršćane, na primjer, nalazimo na najvišim službenim položajima. U ovom ranom razdoblju ne postoji nikakav vjerski fanatizam prema nevjernicima. On se razvijao tek kroz brojne ratove s nevjernicima (križarske ratove, ratove s Turcima). Ratno raspoloženje, s druge strane, moglo je dovesti do toga da su, u doba rata između Perzije i Turske, Perzijanci u turskim *fetvama* nazivani *kuffār* i sl., dakle istim nazivom kojim su u proglasima sudanskog Mahdija označavani sami Turci.

Budući da je povijesni razvoj stvari tekao upravo u suprotnom pravcu, te muslimani bili spriječeni u sprovođenju mjera protiv *kāfira* političkim opadanjem Islama, a jačanjem nevjerničkih naroda (pritisak velesila, kapitulacije, i sl.), sam osjećaj nemoći pred tim činjenicama ne malo je pridonio jačanju mržnje i povremenom njezinom očitovanju (masovna ubijanja, itd.). Time se objašnjava groteskna karikatura *kāfira* koju katkada nalazimo u narodnoj mašti, a koja se povezuje s likom arhikafira, Dedžala, koji nosi na čelu ispisano *k-f-r*.

Možda je i mržnja na Franke (te prepirke dogmatičara) pridonijela tome da *kāfir* postane pogrdna riječ (često u turskom obliku *gâvur* (đaur); perzijsko *geber* je navodno ista riječ), premda se u teoriji smatra da je uvredljivo ako musliman kaže kršćaninu ili Židovu: »Ti nevjerniče!«. Iz turskog je riječ *kāfir* prodrla u većinu slavenskih jezika. Španjolski *cafre* i francuski *cafard* potječu od *kāfir* ili *kuffār*. U dva slučaja *kāfir* je postao vlastito ime, ime naroda Kaf(f)ira i zemlje Kafiristan.

KALIGRAFIJA. Kad je »zemlja dviju rijeka« postala sjedište halifata, a prepisivanje *Kur'ana*, kopiranje bibliotečnog blaga i poslovanje ureda vodilo do punog cvata umijeća lijepog pisanja, znalo se već za arapsko pismo dvije izrade: zaokruženo *neshi (nasḫī)* i uglasto *kufi;* jedna eklek-

tička varijanta nastala je u Magribu, te tamo dosada prevladava. Samo je Istok ostao produktivan u razvitku pisma, premda su se kaligrafi ponajprije trudili oko ustaljivanja pisma. Postavilo se slova u odnos spram geometrijskih likova, te određene pravce povlačenja i omjere, čak u detalju, pomoću zastoja koji označava tačka. Ali pod tim se ne treba shvatiti tačka kao kod nekog pisma u vidu niti, nego kvadrat koji počiva na kutu, a koji kao vrpčanu crtu proizvodi šiljak pera od trske koji je odsječen zbog materijala. To bolje jedva zamislivo određivanje zahtijevalo je, sad, veliku vježbu kod pisanja iz slobodne ruke. Za čistu umjetničku spremnost združivalo se kod majstora jednako intelektualno kao i estetičko stvaranje, izvjesna mogućnost da koristi izbor između različitih oblika istih slova za oblikovanje prostora pisma. Kao naredni duktus nastalo je ukrasno pismo *suls* ili *sulus (ṯuluṯ)*, koje između uglaste crte i oblosti nastoji u pretjerivanju prenapetog srednjeg puta. Pored toga, ono zazire od praznih prostora, kakvi nastaju zbog različite visine slova. U njemu se, sad, rado uzdižu riječi i dijelovi riječi teksta koji se proteže i stvara tako druga, nešto viša ravnina pisma, koja visinu prvog djelomično mora probijati. Oblikovne mogućnosti otkrivao je kaligraf ubuduće tamo, gdje zapravo trebaju samo nedostaci arapskog pisma biti otklonjeni: 1) poneka slova ne mogu se povezati s narednim, a da druga ne budu ista ili slična, što i u riječi sili na češća prekidanja. Budući da to sprečava slijed slova, ne drži se uvijek toga. K tome uzdignute crte pisma ne svode uvijek korektno na istom putu ka slijedu slova, nego se prebacuju ka petlji ili brzaju dalje. Potvrđivanje je to našlo u iscifranom uredskom pismu *divani*, koje se uzdiže sve do primjene u raskošnim ispravama, radi na njihovom vanjskom oblikovanju i daje im izvjesnu zaštitu od oponašanja. 2) Neka slova započinju sa crtama koje se kreću nadesno, do čije se tačke prijanjanja od slova koja idu ispred pri općem pisanju nalijevo dospijeva samo prekidanjem. Ako se ono što ide ispred pisalo odgovarajuće uzvišeno, tad se moglo na tački prijanjanja izravno privezati za crte koje se kreću nadesno; kod nagomilanosti pismo dobija izgled stupnjevitosti. Duktus *nestalika* koristi te mogućnosti i savija sva slova tako ispravno da se pismo elegantno zaobljuje prema dolje i na vodoravnici samo još završava. Dok se *Kur'an* dugo pisao kufskim pismom koje se, pored *sulsa*, koristilo s osobitom ljubavlju i u građevinskoj ornamentici, povezao se *nestalik*, pored *neshija* koji je prevladavao u pisanju knjiga, posebice sa perzijskim pjesništvom. Ni to nije bilo dosta, postao je upotrebno pismo na perzijsko-indijskom prostoru. Turska Mala Azija proizvela je još skromni duktus rika *(riq'a)*. Slični razvoj, kao kod *divanija*, vodi u Perziji i Indiji do pisma za bilješke, *šikasta (šikeste)*, a u Turskoj do *sijakata* u financijskoj upravi koji jako radi sa skraćenicama.

Sasvim drugačije obilježava razvitak kaligrafije arapsko pisanje povijesti, te je time izvršilo utjecaj na starije evropske prikaze: glasoviti kaligrafi, prije svih Poslanikov zet, bili su izumitelji duktusa. U tome je samo tačno to da se kaligrafija njegovala i u najvišim krugovima, da je imala posebno mjesto kao umjetnost za koju su svi znali, sakupljana, čuvana, visoko plaćena, i da je mogla služiti lakovjernosti kao i obmani. Navedeni duktusi su svi još upotrebljivi, a dobar kaligraf potpuno vlada s više njih. Čak dugo poluzaboravljeni *kufi* doživljava obnovu u naslovu, ne naposljetku, izdanja koja se pišu nalijevo, a i na znacima maraka. Kamenotisak je još unapređivao kaligrafstvo koje je bilo glavni poziv, a sa namnožavanjem tiska sa štampanim slovima čini se da ono postupno mora izumrijeti. Pri tome, čak postavljanje duktusa *neshija*, koji se pokazuje najprikladnijim i skoro isključivo koristi, nije nikada potpuno uspjelo. Ali novi tiskarski postupci sada ponovo stavljaju kaligrafiju u službu. Izaziva sumnju odvraćanje od stoljećima uobičajenog toka obučavanja pisanja, koje se ostvarivalo uvijek na određenoj kaligrafskoj razini. Čak u novim školama zapadnog tipa stječe učenik još jednoć spretnost ispunjavanjem uzoraka-obrisa i naučava pravilan rad kopiranjem uzoraka. Danas se zadovoljava sa približnim oponašanjem tipskog tiska i s modernim oruđima piše pismo u vidu niti. Krivo se drži da se kampanje opismenjavanja mogu čak ubrzati izumom »jednostavnih« tipova pisma.

KAMATA (a. *ribā*), doslovno znači povećanje, a kao tehnički izraz označava kamatu, kao i bilo kakvo neopravdano povećanje kapitala za koje se ne daje nikakva protuvrijednost.

Transakcije s utvrđenim vremenskim ograničenjem i plaćanjem kamata, kao i špekulacije svih vrsta sačinjavale su bitni sastojak visoko razvijenog trgovačkog sustava Meke. Od pojedinosti, koje se doznaju iz islamskih vrela, može se vjerovati barem podatku da je dužnik, koji nije u određeno vrijeme mogao platiti glavnicu (u novcu ili u naturi) zajedno s kamatama, dobivao produžetak roka plaćanja, ali mu se svota, koju treba platiti, udvostručavala. O tome jasno govore dva odlomka *Kur'ana* (III,130; XXX,39). Već u s. XXX,39 iz trećeg mekanskog razdoblja, *Kur'an* suprotstavlja *ribu* obavezi plaćanja *zekata*, ali je izričito ne zabranjuje: »A novac koji dajete da se uveća novcem drugih ljudi neće se kod Allaha uvećati, a za milostinju koju udijelite da biste se Allahu umilili – takvi će dobra djela svoja umnogostručiti«. Izričitu zabranu nalazimo u s. III,130 (Medina, očito ranijem od slijedećeg odlomka): »O vjernici, bezdušni zelenaši ne budite, i Allaha se bojte, jer ćete tako postići što želite«. Ova je zabrana pojačana u s. II,275–280 (očevidno iz ranijeg medinskog razdoblja); usp. u slijedećem odlomku: »Oni koji se lihvarstvom bave dići će se kao što će se dići onaj koga je dodirom šejtan izbezumio, zato što su govorili: »Lihvarstvo je isto što i trgovina. A Allah je dozvolio trgovinu, a zabranio lihvarstvo. Onome do koga dopre pouka Gospodara njegova – pa se okani, njegovo je ono što je prije stekao, njegov slučaj će Allah rješavati; a oni koji opet to učine – biće stanovnici džehennema, u njemu će vječno ostati.

Allah uništava lihvarstvo, a unapređuje milostinje. Allah ne voli nijednog nevjernika, grešnika... O vjernici, bojte se Allaha i od ostatka lihvarstva odustanite, ako ste pravi vjernici. Ako ne učinite, eto vam onda, nek znate, rata od Allaha i Poslanika njegova! A ako se pokajete, ostaće vam glavnice imetaka vaših, nećete nikoga oštetiti, niti ćete oštećeni biti. A ako je u nevolji, onda pričekajte dok bude imao; a još vam je bolje, nek znate, da dug poklonite«. Kako bi se izbjegle dogmatske poteškoće u pogledu vječne kazne za griješnog vjernika, ovaj je odlomak protumačen (pretpostavlja se već kod at-Tabarija) kao da ponovo upadanje u grijeh ne znači ubiranje kamata, već zadržavanje onog što je zakonito; u

svakom slučaju, *Kur'an ribu* smatra djelom nevjernika, a kao potvrdu vjerovanja traži da se ona napusti. To se nalazi ponovo u s. IV,161 (koja potječe iz vremena između kraja 3. i kraja 5. godine po *Hidžri;* ovo nam olakšava datiranje prethodnog odlomka) u odlomku koji sažima sve zamjerke Židovima: »i zato što uzimaju *riba,* a bilo im je zabranjeno, i zato što su tuđe imetke na nedozvoljen način jeli«.

Predaje daju vrlo različite odgovore na pitanje kakvi poslovni oblici potpadaju pod kur'ansku zabranu *ribe,* ali se ni za jednu od njih ne može ustvrditi da je prava. Nepoznavanje pravog tumačenja naglašeno je u jednoj tendencioznoj predaji koju su pustile u opticaj za to zainteresirane osobe; prema tom stajalištu, glavni odlomak u s. II posljednji je odlomak čitavog *Kur'ana,* a Poslanik ga nije mogao prije smrti protumačiti. Iz mnogih predaja jasno je da se do stroge zabrane zelenašenja u islamskom pravu stiglo postupno. Paralelno sa stajalištem tako često izraženim, ali i osporavanim, da se *ribā* sastoji u (povećanju imetka u) poslovnom ugovoru na određeno vrijeme *(nasī'a, nadīra, dayn)* postoji i različito mišljenje, po kojem nema *ribe* ako se prijenos vlasništva obavi odmah. Ali čak i kad se radi o ugovorima s vremenskim rokom, u izvjesnom broju predaja nalazimo da su kasnija ograničenja nepoznata; npr. priča se da se u Basri za vrijeme Zijada zlato prodavalo u zamjenu za srebro (možda u tome treba vidjeti protuumajadsku tendenciju, ali podatak je rječit); kasnije su ovakve tendencije, usmjerene protiv *ribe,* više manje odbačene. Čini se da su kamate na posudbe (novčane i u obliku hrane) bile ono što se općenito podrazumijeva pod *ribom* i što je *Kur'an* zabranjivao; sve što je više od toga, čini se da je nadodano. Razlog takve zabrane smatra se da je često bio strah od *ribe,* čime se donekle priznaje da ne postoji predaja o tom pitanju koja potječe od Poslanika. To je izraženo i u obliku, po kojem se odbija devet desetina dozvoljenog ili se *ribom* smatra ono što dosiže desetorostruki iznos glavnice.

Stajalište, koje je kasnije priznato kao autoritativno, zacrtano je u skupini predaja među kojima je slijedeća karakteristična: »zlato za zlato, srebro za srebro, pšenica za pšenicu, ječam za ječam, datulje za datulje, sol za sol, isto za isto, slično za slično, mjera za mjeru; ali ako su te stvari različite, prodaj ih kako te volja, ali (jedino) mjera za mjeru«. Opće usvojena tradicija izričito zabranjuje razmjenu različitih količina iste stvari različite kvalitete. Druga tradicija zahtijeva jednaku količinu čak i kad se prodaju prerađene dragocjene kovine. Čini se da je ovaj posljednji slučaj često raspravljan, te da je više nego jednom Muavija zastupao suprotno mišljenje (ovo ponovo ukazuje na izrazitu protuumajadsku tendenciju). Osobito savjesni ljudi išli su tako daleko u ograničavanju *ribe* da su mijenjali iste količine pšenice i ječma. Još strožije je stajalište bilo da je *riba* čak i zamjena istih količina iste stvari, osobito kada se radi o dragocjenim kovinama. Ova opća zabrana razmjene odnosi se i na datulje. Na pitanje, da li jedna stranka prilikom sporazuma može drugoj dati doplatak, odgovara se niječno kada se radi o razmjeni, a potvrdno kada se radi o posudbi. Smanjenje duga, u slučaju da se posudba dobrovoljno plati prije isteka roka, katkada se smatra hvalevrijednim, budući da je to suprotno od *ribe,* katkad se kudi, a ponekad i zabranjuje kao ekvivalent *ribi;* u svakom slučaju, jasno je da je ta praksa postojala. Mišljenja se ne slažu ni kada se radi o prodaji životinja za životinje na kredit.

U mnogim predajama, *ribā* se osuđuje, a da se pobliže i ne određuje; smatra se da je Poslanik izrekao tu zabranu prilikom Oproštajnog hodočašća (teško da je to povijesno istinito). *Ribā* je jedan od najtežih grijeha. Čak i najblaži od njezinih mnogobrojnih oblika ima težinu rodoskrvnuća i sl. Svi koji sudjeluju u poslu, u kojem dolazi do *ribe,* prokleti su: krivcima prijeti Pakao, a opisani su mnogi oblici kažnjavanja; korist *ribom* neće ni na ovom svijetu donijeti sreću. Unatoč svemu, Predaja predviđa da će se *riba* i dalje održati.

U vezi s *ribom* predaja spominje mnoge zastarjele oblike prodaje kao što su *muḥāqala, muḥābara, muzābana,* itd. koje se tiču razmjene različitih stadija obrade ili razvoja iste stvari ili različitih osobina, a koje su zabranjene: iznimka (zbog neosporne praktičke i društvene nužnosti) pravi se za svježe datulje na stablu koje su za jedenje (*'ariyya,* mn. *'arāyā*), a za koje je dozvoljeno u malim ih količinama mijenjati za suhe datulje.

Nikada nije postojala sumnja da je *Kur'an* zabranio *ribu;* ali razlike u mišljenjima, o važnim činjenicama koje nalazimo u predajama, nastavljaju se u ranim stadijima razvoja islamskog prava. Jedinstvo mišljenja prevladava kada se radi o bitnim ograničenjima kojima treba podvrći razmjenu dobara koja podliježu *ribi (māl ribawī);* dozvoljava se jedino ako se prijenos dobara izvrši odmah i – što se tiče dobara iste vrste – jedino u istim količinama. U slučaju posudbe, zabranjeno je uvjetovati je većom količinom, bez obzira na koju se robu to odnosilo. Zlato i srebro obično se smatraju za *māl ribawī* (samo iznimno tu spadaju i novčići male vrijednosti). Time su veće razlike u mišljenju u pogledu drugih stvari (osim dragocjenih kovina) koje su podložne odredbama o *ribi.* U iznimnim slučajevima još uvijek se zna naići na stajališta koja nisu pod utjecajem one skupine autoritativnih predaja, npr. kada se sve što se može prodati podvrgava odredbama o *ribi* (Ibn Kejsan) ili svi poslovi sa stvarima iste vrste (Ibn Sirin, Hamad) ili kad se sve što je podložno *zekatu* smatra podložnim i *ribi* (Rabija ibn Abderahman). Druga mišljenja razlikuju se od te skupine predaja u odnosu na imovinu koja je podložna *ribi,* iako nije poznato što se pod tim podrazumijeva; možda ukoliko se prilikom razmjene istih stvari zahtijeva jednakost vrijednosti, a ne jednakost količine (Hasan al-Basri) ili također jednakost količine pri razmjeni različitih vrsta unutar ograničenog kruga dobara koja podliježu *ribi* (Said ibn Džubeir). Staro tumačenje, da nema *ribe,* ako se prijenos dobara obavi odmah, pripisuje se Ati (*'Aṭā'*) i medinskim pravnicima. Većina autoriteta (pogotovo kasnije) u pravnim školama stoji na stajalištu da treba doslovno prihvatiti tekst te skupine predaja, a razlikuju se jedino u njihovom tumačenju. O pitanju, da li posudba može biti vraćena na drugi način i što treba učiniti ako se otkriju nepravilnosti u razmjeni *māl ribawī* nakon što su ova dobra prešla u druge ruke, postoje od starine razlike u mišljenju.

U gorespomenutoj skupini predaja spominje se slijedeća roba (pored zlata i srebra) na koju se odnosi zabrana *ribe* pri njihovoj razmjeni: pšenica, ječam, datulje, sol (katkada i grožđice, maslo i ulje). Zahiriti (a to je posljedica načelnog odbijanja analogije – *kijasa*) smatraju da se zabrana odnosi samo na šest spomenutih stvari (druge vrste odbacuju kao

nedovoljno dokazane). S druge strane, ostale pravne škole smatraju one vrste, koje se navode u predajama, primjerima raznolikosti dobara koja potpadaju pod *māl ribawī*, ali se jedni od drugih razlikuju u popisu tih stvari. Prema hanefitima i zejditima (također al-Avzaiju), zlato i srebro predstavljaju primjere onih vrsta stvari koje se definiraju po težini, a ostale četiri stvari primjere onoga što se prodaje na mjeru. Imamitsko tumačenje praktički je istovjetno ovome. Za malikite i šafiite, zlato i srebro predstavljaju dragocjene kovine, a ostale četiri stvari – hranu: ova posljednja, prema malikijskom stajalištu, uključuje jestive proizvode ukoliko se oni mogu konzervirati; prema starijim aš-Šafiijevim gledanjima, radi se o stvarima koje se prodaju po težini i na mjeru; prema kasnijim njegovim pogledima, onima koji su istovjetni s pogledima njegove škole, te se odnose na hranu bez obzira na svojstva. Učenje hanbalita odgovara učenju hanefita u pogledu »četiriju vrsta«, a navode se još dva mišljenja Ahmeda ibn Hanbala, koja odgovaraju mišljenju koje zastupa aš-Šafii. Prema ovim učenjima, hanefiti, šafiiti i bolje poznate predaje hanbalita (a isto tako i zahiriti, zejditi i imamiti) smatraju pšenicu i ječam dvjema zasebnim vrstama; hanbaliti (a isto tako al-Lejs ibn Sad i al-Avzai) smatraju ih jednom vrstom. Hanefiti i imamiti, za razliku od ostalih škola, zadovoljavaju se – što se dragocjenih kovina tiče – s utvrđivanjem količine, a ne zahtijevaju stvarnu zamjenu vlasništva prilikom pogađanja. Zahiriti, priklanjajući se strogom tumačenju teksta jedne predaje, zahtijevaju u svakom slučaju momentalnu promjenu vlasnika. Sve škole, osim hanefita, zabranjuju prodaju svježih datulja u zamjenu za sušene, a zasnivaju se na predaji; zamjenu *'arāyā* ne dopuštaju pak hanefiti, ali je to, doduše, na razne načine regulirano u drugim školama; u pogledu razmjene iste robe u različitim stadijima razvoja – postoje velike razlike mišljenja. Što se pak tiče razmjene istovrsnih dobara koja nisu *māl ribawī*, obično se dopušta razlika u količinama, odgađanje jedinstvenog plaćanja, što još uvijek hanefiti i zejditi zabranjuju, a druge škole dopuštaju (razlikuju se samo u pojedinostima). Kod predaje robe (pa i one koja je *māl ribawī*) za dragocjene kovine dopušteno je plaćanje u kasnijem roku i prodaja na kredit *(bay' al-'īna)* s odgodom isporuke ili isplate. Prividno proturječje u analogiji, kada se radi o plaćanju kasnije (koje je samo za sebe jedan oblik transakcije), potaklo je načelne rasprave. Odgađanje obiju stranaka, koje su uključene u transakciju, smatra se (na temelju jedne predaje) apsolutno zabranjenim u svim sporazumima koji se odnose na prodaju ili razmjenu.

Zabrana *ribe* igra značajnu ulogu u islamskom pravnom sustavu. Struktura ugovornog prava najvećim dijelom tumači se nastojanjem da se nametne zabrana *ribe* i *maysira* (tj. rizika) na svaku pravnu pojedinost. Smatra se da kod posudbe postoji *ribā* ne samo onda kada se uporno zahtijeva otplata veće svote, već i kad se traži bilo kakva korist. Stoga se čak i razmjena *(suftağa)* katkada kudi, a katkada čak i zabranjuje, jer prodavač, kojeg se smatra vjerovnikom, ubire korist, budući da izbjegava troškove prijevoza. Ovo nije spriječilo širenje te prakse u arapskom Srednjem vijeku i njezin utjecaj na evropsko novčarstvo. Ali uvijek se bilo svjesno toga da je smrtni grijeh izravno kršenje zabrane *ribe*. Stoga pobožni muslimani, čak i dan-danas, odbijaju uzeti kamate od banke.

Važnost zabrane *ribe,* s jedne strane, duboko je obilježila svakodnevni život, a zahtjevi trgovine, s druge strane, poticali su pronalaženje raznih metoda izbjegavanja iste. Protiv nekih od tih nema zamjerke s pravnog stajališta; stoga ih nalazimo u mnogim pravnim knjigama, gdje se za njih izričito tvrdi da su dopuštene. Šafiiti, kasnije hanefiti i imamiti, priznali su takve metode izbjegavanja, dok ih malikiti, hanbaliti i zejditi odbacuju. Priznavanje tih metoda nije suprotno strogom nametanju zabrane koju nalazimo u *fikhu*. Čovjekov duh ne može razumjeti unutrašnje značenje odluka božanskog prava. To se pokazalo i u slučaju *ribe,* gdje se ona ograničuje na neke vrste robe. Zahiriti su među najoštrijim braniteljima izbjegavanja zabrane *ribe*. Njihovo obrazloženje zasniva se ne samo na formalnom odbacivanju izvođenja po analogiji, već i na procjeni namjere koja je u osnovi tog izbjegavanja. Jedna od najstarijih transakcija te vrste, protiv koje je upereno više predaja, je dvostruki kupovni ugovor (po jednom svom elementu on se zove *bay' al-'īna,* dakle izrazito kupovina na posudbu: nekome tko hoće posuditi novac uz kamate netko prodaje nešto u vrijednosti ukupne svote glavnice i kamata, a u isto vrijeme otkupljuje robu za glavnicu koju odmah i dobija nazad. Ova se transakcija, pod nazivom *mohatra,* proširila u Evropi u Srednjem vijeku. Druga vrsta izbjegavanja sastoji se u predavanju vjerovniku neke stvari na korištenje uz kamate i uz fiktivni sporazum da se može prodati ili založiti.

KANUNNAMA (t. *kānūnnāme*), izraz koji je, u osmanskoj upotrebi, označavao općenito sultanovu naredbu koja je sadržavala pravne odredbe o nekom pojedinačnom pitanju. U 15. st., *yasaknāme* je imalo isti smisao. U Osmanskom Carstvu, *kanunnama* se, ponekad, proširila na upute koje su obnarodovali veziri i paše u vezi sa zakonima koje je formulirala nadležna vlast ili na reformne projekte. Ipak, *kanunnama* je sličila bilo kojem normalnom *kanunu* u tom smislu da joj je sultanova naredba mogla dati silu zakona. Isto tako kao što je prosta naredba *(ferman* ili *berat)* o nekom određenom i ograničenom predmetu mogla ustanoviti *kanunnamu,* bilo je i drugih koje su bile primjenjive na cijelo carstvo, na određeno područje ili društvenu grupu.

Praksa, koja se sastojala, u islamskim državama, u proglašenju službenih *kanunnami,* kodificiranih, ima dva očevidna vrela, jedno koje je bilo tradicija starih kultura Bliskog Istoka i drugo, ono tursko-mongolskih *hanata*. Da bi se spriječile zloupotrebe funkcionara, stara iranska carstva imala su običaj da u kamen urežu pravne odredbe – posebice fiskalne propise – na mjestima koja svi mogu vidjeti. Isto tako, u doba halifata, postojali su registri u obliku *kanunnami* koji su sadržavali naredbe *(aḥkām)* i uvjete *(šurūṭ)* u vezi sa zemljišnim porezom. Te naredbe bile su službeno prenesene upravljačima i zakupnicima poreza kao *dastūr* za ubiranje poreza. U iransko-mongolskom carstvu, *yasa* Čingiz-hana, poznata pod imenom *yāsā-yi kadīm-i Čingiz Hān, yarġūnāme* ili *yāsāk-i buzurg,* služila je kao osnova za vojnopolitičku organizaciju i uređivanje parnica. Čak u doba muslimanskog Gazan-hana, štovanje *jase* Čingiz-hana smatralo se osnovom

dobrog funkcioniranja države. A i nakon sloma mongolskog režima i unatoč snažnom otporu *uleme jasi*, izraz *yasaknāme* ili, prosto, *yasak*, i dalje se koristio da se označi zbirka vladarevih zakona. Napori domorodnih službenika urodili su stapanjem *jase* i iransko-islamske tradicije jurisdikcije *mezālima*. Značajno je da su se kodificirane *kanunname* javile samo u Iranu, Anadoliji, Iraku i Indiji, to jest na područjima, gdje su se tursko-mongolske tradicije i dinastije čvrsto smjestile, te u dijelovima Osmanskog Carstva, gdje su na snazi bili tipično osmanski zakoni i uprava, u Rumeliji i Anadoliji.

Kanunname su pokrivale područje javnog prava, organizacije i državne uprave, poreznog sustava, kaznenog prava i *ḥisbe*.

Kada su Osmanlije zauzeli novi teritorij, oni su, općenito, zadržavali postojeće *kanune* ili su ih blago izmijenili. Na taj način su zakonici mamelučkog sultana Kait-bega, Ak Kojunlu Uzun Hasana i Dulkadirli Alaudevle očuvani do danas u svome izvornom obliku pod vidom osmanskih *kanunnami*.

Otpori uleme kompilacijama te vrste učinili su da su se sultani kolebali dati *kanunima* trajni karakter objavljujući ih u kodificiranim verzijama; oni su radije proglašavali *kanune* u obliku carske naredbe *(fermani)* o nekom pojedinačnom predmetu, tako da ima malo kodificiranih *kanunnami*. Mehmed II izgleda da je bio prvi islamski vladar koji je službeno kodificirao i proglašavao *kanunnamu* određenu da obavezuje i one koji dolaze iza njega. On je proglasio dvije: jednu za raju i drugu za državno ustrojstvo. Prva je smjerala, prije svega, da spriječi pronevjere klase *askerija*, koja je izravno ubirala poreze od raje, a onda i da utvrdi stopu nameta i globa u novcu, te da, tako, ostvari ideal države koji je bio u osiguranju zaštitničke pravde za raju. Ta *kanunnama* bila je proglašena kao zakonik sudbene prakse za kadije i pokrajinske upravljače, zadužene da sređuju sukobe. Prva *kanunnama* (za raju) predočena je po posebnom redu. Prva tri poglavlja sadrže kaznene odredbe koje su primjenjive kako na muslimansku tako i nemuslimansku raju; utvrđen je iznos globa koje je raja dužna vojničkoj klasi. Na kraju trećeg poglavlja, dodani su neki drugi nameti koje naplaćuje kadija. U četvrtom se nabrajaju redoviti nameti koje je *raja* dužna platiti spahijama; on se sastoji od sedam odjeljaka zasnovanih na sedam obaveza *raje* prema spahijama i naznačuje namete koji zamjenjuju ta davanja u naturi; i taj dio slijedi jasan plan: on obrađuje najprije muslimansku raju koja je podložna nametu *čifta;* samostalni odjeljak ukazuje, zatim, na organizaciju i obaveze Juruka, koji su oslobođeni svake dužnosti. Naredni odjeljak bavi se nametima koje plaća kršćanska raja podložna *ispendži;* konačni nabraja pristojbe *badža* koje su plative na gradskim tržištima, a primjenjive i na muslimane i na kršćane.

Općenito, osmanske *kanunname* bile su sustavno redigirane prema logici fiskalnog i upravnog sustava koji je na snazi i samo se *kanuni*, koji su kasnije dodani, od toga razlikuju. Četiri poglavlja Mehmedove *kanunname*, koja utvrđuje namete i odnose između raje i spahija, slijede isti plan kao one *sandžaka* i *tahrir* registara (deftera).

Većina osmanskih *kanunnami* može se svrstati, po obliku, u četiri glavne rubrike: 1) one u obliku *sultanovih naredbi*, koje su proglašene kao *fermani* ili *berati* da odgovore na posebne upravne probleme ili potrebe i da obavežu pokrajinske upravljače i kadije da ih neposredno primijene. Većina se predočava u obliku prave *kanunname* i sadrži određen broj odredbi o nekom pojedinačnom pitanju. Široke ili skraćene kopije bile su napravljene u službenim registrima glavnog grada ili onima kadije u pokrajinama. Vjerojatno je da su ti *kanuni* bili sabrani u obliku knjige da odgovore na potrebe tajnika. Najstarija zbirka datira iz doba Bajazita II.

Kanunname sandžaka. – Uprava Irana, pod Ilhanidima, čuvala je, za poreze i obračune, samostalni registar, *qānūn-i mamlakat*, običaj koji, preko Abasida, dopire do starog Irana; Osmanlije su samo slijedili tradiciju sa svojim *kanunnamama* vilajeta ili sandžaka. One su bile potvrđene sultanovim pečatom *(tuġra)* i stavljene na početak podrobnih katastarskih registara *(mufassal)* svake pokrajine. One su postojale za one u kojima je bio na snazi sustav krunske zemlje *(miri)* i *timara*, a glavni im je cilj da spriječe ili urede sukobe između raje i timarnika. Sliče na *kanunname* u obliku naredbi u tom smislu što su bile službene i na snazi određeno vrijeme. Vijeća beglerbega i sudovi kadija trebali su suditi po tim zakonicima. Članovi su dani po posebnom planu, a formulacije poreza raje i zemljišni zakoni slijedili su dobro definirane principe koji su dobili karakter sustava u prvoj polovici 15. st. ili, možda, nešto ranije, te su, pod imenom *kanun-i osmani*, ukazivali na posebnosti osmanskog režima. Prva *kanunnama*, koja sadrži i one sandžaka, bila je *kanunnama* Hudavendigara. Kako je osmansko pravo općenito bilo utemeljeno na precedentu, to se *kanunname* sandžaka mogu podijeliti prema kronologiji i zemljopisu. Ona rumelijskih sandžaka sadržavala je odredbe, koje su uzete iz tipičnih *kanun-i osmani*, a bile su bliske bizantskim i slavenskim običajnim zakonima i ustanovama. Određen broj zakona potpuno je utemeljen na predosmanskoj praksi: *baština* kao jedinstvo površine zemlje i *ispendže* porez na raju; prava na krmu i drvo proistječu iz balkanskog feudalizma, kao i namet na žitarice koji se sastojao u dvije mjere žita i ječma. Druga prava na vino – namet po barilu, *obručina* i *monopolya adeti* – jednako su od prije osmanske vladavine. *Kanunname* Rumelije sadrže i odredbe o grupama, kao što su *juruci*, *muselemi*, *vojnuci*, Vlasi, Tatari i *filuridžije;* druga njihova posebnost je u tome što, za razliku od tipičnih sandžačkih *kanunnama*, uređuju stvari između raje i spahija. Važno je utvrditi da su se principi *kanun-i osmani* uvijek primjenjivali na pitanja zemljišnog vlasništva i status seljaštva.

Postojale su i *kanunname* koje su se odnosile na posebne grupe: raju u službi države, no, poglavito, na grupe koje su vršile pomoćnu vojnu službu (*yaya*, *müsellem*, *cānbāz*, *eşkinci yürük* i *eşkinci tatar*, Vlasi i *voynuk*), te koje su, zbog toga, mogle biti oslobođene poreza. U 15. st., te grupe su imale status *askerija*, no kako je njihova vojna važnost opadala u 16. st., oni su svedeni na status *raje* i podvrgnuti ne više vlastitim *kanunnamama*, nego onima sandžaka. Osim toga, neke grupe koje su radile za državu imale su vlastite *kanunname:* npr. radnici na rižištima i rudari; većina ovih rudarskih držala se tradicija predosmanskih lokalnih statusa.

Ratni zarobljenici, koji su smješteni na posebno mjesto, imali su specijalnu situaciju među tim grupama; jednako su i rumelijski Cigani bili podvrgnuti vlastitoj *kanunnami.*

Kanunname koje se odnose na državna tijela. – Tako je u Mehmedovoj, koja se odnosi na ta tijela, rečeno na početku da je redigirana da bi uredila stvari sultanata; njezin plan ide po logici sustava osmanske države i ona obrađuje, na jednom mjestu, pitanja koja se odnose na dvor, vladu i protokol; razni članovi redom raspravljaju o obliku vlade, njezinim odličnicima, sferi autoriteta, odnosu sa sultanom, njezinim stupnjevima, unapređenju, plaći, umirovljenju i sankcijama. *Kanunname* kasnijih sultana odnose se na državne organizacije, ali nisu tako iscrpne. Postoje i *kanunname* o posebnim stranama državne organizacije, *kavanin-i yeniçeriyān,* koji se odnose na janjičare; zatim, one koje se odnose na timare, financijske stvari, carine, radionice, novac, ulemu, vojne pohode, itd.

Opće kanunname. – Taj tip bio je na snazi u cijelom carstvu. *Kanunnama* Mehmeda II, koja se tiče raje, stvorila je jezgru zakonika narednih sultana; proglašena pod Bajazitom II, oko 1501. god., u vrlo povećanoj i izmijenjenoj verziji, pod naslovom *Kitab-i kavanin-i örfiyye-yi osmaniyye,* ona sadrži poboljšanja Hersek-zade Ahmet-paše i čini osnovu *kanunname* koja je, kasnije, pripisana Sulejmanu I. Uvod i naslovi poglavlja oba teksta su isti. Ta *kanunnama* dijeli se na tri poglavlja; prvo je verzija kaznenog zakonika Mehmeda II, razvijena i sustavnija; drugo poglavlje razmatra obaveze spahija i zakone koji se na tu klasu odnose; ono, zatim, opisuje njihova prava na raju u svojstvu gospodara, te namete koje oni dobijaju; u njemu je i *bāc kānūn* s obzirom na zemlje *hassa* i *timare,* te dodatna *kanunnama* za kategorije *yaya* i *müsellem;* treće poglavlje obrađuje prava i dužnosti raje i uvjete pridržanja zemlje; dolaze onda posebne *kanunname* za grupe *raje* koje izvršavaju vojnu dužnost i podliježu posebnim statusima; na kraju, dva posebna kanuna očito proglašena za vrijeme kompilacije *kanunname.* Očito je da je *kanunnama* imala općenitu primjenu, osobito, na područjima zemljišnog prava, držanja *timara* i kaznenog prava.

Nanovo proglašeni *kanuni* u obliku naredbi i novi *kanuni* sandžaka prouzročili su promjene te *kanunname* u ime sultana koji su došli iza Bajazita II. Premda *kanunnama* Selima I nije bila široko objavljena, kasnija verzija, koja je proglašena pod Sulejmanom I, privukla je pažnju. Tokom razdoblja opadanja koje slijedi iza 16. st., idealizirana *kanunnama* Sulejmana I smatrala se osnovom klasičnog osmanskog režima; ipak, opadanje režima *timara* učinilo je da joj zastari veliki dio, te je, u 17. st., bila zamijenjena novom *kanunnamom.* Konačna kompilacija te *kanunname* datira iz 1673. god., očito da bi odgovorila na nove probleme iz razdoblja opadanja, posebice na zemljišne probleme. Od drugih je posebice odvaja to što je uključila *fetve* muftija, počev od vremena Ahmeta I.

Tvrdilo se da nijedna opća *kanunnama* nije bila službeni zakonik primjenjiv u sudovima i državnim službama. Istina je da je zakon, primjenjiv na neko pitanje i na određeni rok, bio uvijek najnoviji *ferman* ili odredba zadnje *kanunname* sandžaka. Pa ipak, *kanunname,* koje su sadržavale pravila važeća na sudovima i vijećima beglerbega u neko specifično doba, bile su vrelo i tekst na koji su se pozivale službene odluke. Te odredbe općih *kanunnama,* koje su tražile neko poboljšanje, bile su bilo izravno registrirane od kadija i beglerbega, bilo slane zbog popravljanja *nišandžiji* u glavni grad. Međutim, ne treba zaboraviti da su kadije bile slobodne da donose pravorijeke prema nepotvrđenim *kanunnamama* koje su imale, kada su bile suglasne s knjigama *fikha.* Postoji na hiljade *kanunnami* koje su pripadale kadijama ili tajnicima sudova. Dokumenti 16. st. jasno pokazuju da su *kanunname,* koje su bile namijenjene da budu opći kazneni zakonici za cijelo carstvo, bile proglašene od središnje vlade kao službeni zakonici, čija je primjena u sudovima bila obavezna. Uvodi zakonika Mehmeda II, Bajazita II i Sulejmana I preciziraju da su objavljeni kao carske naredbe i da je njihova primjena obavezna. Izrazi *ma'mūlün bihi* ili *mu'tabar* korišćeni su da se jasno izrazi ta obaveza.

Pojam službenog zakonika u smislu evropske pravne terminologije javio se u Osmanskom Carstvu u 19. st., a utjecaj evropske pravne znanosti pojačao se osobito za reformnih razdoblja.

KAPITULACIJE. Taj pojam označava tragovačke povlastice, koje su evropskim silama na sredozemnom prostoru odobravali islamski vladari. Doduše, takvi dokumenti bili su poznati već u 12. st., pa ipak dobijaju svoje najveće značenje za Osmanskog Carstva. I Perzija je dodjeljivala kapitulacije do 1928. god., a moderni Egipat do 1937., pa ipak razvoj tih država nije toliko ovisio o postojanju kapitulacije kao razvitak osmanske. Povlastice su jamčile inozemnim trgovcima i trgovačkim društvima zaštitu osobe i robe, mogućnost na raznim mjestima utemeljivati naseobine, kao i određene carinske olakšice; kao službeni zastupnici interesa pojavljivali su se konzuli *(bailo)* koji su imali eksteritorijalni položaj, koji im je, pri unutrašnjim sporovima, bio obavezan i na pravosudnu vlast nad pripadnicima vlastitog naroda.

Načelno su kapitulacije podijeljene podanicima prijateljskih sila, tj. kao jednostrane, uz dodatak da se, ako treba, povlastice mogu ponovno otkazati, tj. mora ih svaki sultan iznova potvrditi. Motiv za dodjelu koncesija bio je interes za političkim saveznicima u Evropi, za određenim sirovinama (čelik, kalaj), kao i uvećanim carinskim prihodima. Otprilike sve do sredine 16. st. bila je Venecija trgovačka sila na Levantu kojoj se najviše povlađivalo putem osmanskih trgovačkih povlastica. Političke prilike sve više potiskuju otprilike 1570. god. utjecaj Venecije u korist Francuske i Engleske, koje su pomoću njima dodijeljenih kapitulacija postale oštri privredni konkurenti na Sredozemlju. U 18. st. dobijaju od Porte povlastice i druge evropske države, pa ipak tek Rusija prisiljava 1774. god. već oslabljeno Osmansko Carstvo na dvostrani ugovor, po čijim posljedicama je ruskim trgovačkim brodovima moralo biti otvoreno i Crno more. Od 18. st. došlo je do sve daljih zloupotreba zajamčenih povlastica od starih država koje su ih uživale. Samo je veliki broj kršćanskih podanika Osmanskog Carstva, koje su strana zastupstva proglasila za »osobe koje štite« i time se mogli izvlačiti ispod osmanske kontrole i pravosudne nadležnosti, stvarao za tursku upravu neodrživo stanje. U 19. st. evropske sile proširile su, preko toga, svoje povlastice na kontrolu banaka i željeznice, pošte i telegrafa, te drugih javnih ustanova. Većina uprava turske države, koja se tako nalazila u

polukolonijalnoj ovisnosti o Evropi, nastojala je, stoga, da od sredine prošlog stoljeća ukine kapitulacije. God. 1914. osmanski sultan je objavio ukidanje svih posebnih prava koja su dotada vrijedila za strane državljane. Ugovor iz Lozane potvrdio je 1923. god. konačno napuštanje osmanskih kapitulacija.

KAPUDAN-PAŠA, titula glavnog zapovjednika osmanske flote. U upotrebu je ušao oko 1567. god., od datuma kada je Ali-paša, alžirski beglerbeg, nazvan *»Cezair beglerbegisi ve kapudan paşa«* tako da je, striktno govoreći, pogrešno primijeniti ovu titulu na predašnje zapovjednike flote. Njegov prethodnik, Pijale-paša, koji je promaknut u vezira, nosio je najprije titulu *kapudanbeg* i kasnije je označen titulom *Cezair beglerbegisi* i *vezir ve kapudan.*

Prije toga je zapovjednik flote usidrene u Gelibolu (Galipolju) nosio titulu *deryā begi,* i bio, istodobno, *sancak-begi* Gelibolua; u popisu Gelibolua iz 1518. god. koristi se izraz *reis kapudan.* Kada se Barbarossa (Hajredin) stavio u službu sultana god. 1534., dobio je beglerbegluk alžirskog *ejaleta,* koji, potom, postaje sjedište *kapudan-paša.* Sandžaci Kodža-eli, Sugla i Biga, iz anadolskog beglerbegluka, kao i Egriboz, Ajnabahti, Karli-eli, Mizistre i Midilija iz Rumelije, bili su, isto tako, uključeni u novi *ejalet.* A potom su pridružena dva sandžaka Cipra i, u doba Ali-paše koji je dva puta bio *kapudan-i deryā,* god. 1617. i 1618., sandžaci Sakiza, Nahše i Mehdije. U prvoj polovici 17. st., taj *ejalet* kapudan-paše bio je sastavljen od dvanaest sandžaka.

Kapudan-paša je zasjedao u Divanhani pomorske baze u Carigradu; glavne nadležnosti su mu bile da kontrolira bazu i upravljanje osmanskom flotom, da vlada svojim *ejaletom* i da poduzme sve potrebne poslove, što mu je nametala obaveza godišnjeg obilaska, u svrhu inspekcije, svih sandžaka. On je jednako bio dužan štititi trgovačke brodove od gusarstva u Sredozemlju i Crnom moru; u slučaju potrebe, usklađuje borbene poteze s kopnenom vojskom.

Položaj *kapudan-paše* uživao je veliki ugled. U 17. st., taj funkcionar imao je godišnju plaću od 885.000 akči, osim 70.000 *kuruša* koje se dodaju, kada su 33 otoka ejaleta bila dana vojvodi u *iltizam;* ovaj iznos se popeo do 300.000 *kuruša* krajem 18. st. U principu, samo admiral *(kapudan-i hümāyūn)* ili voditelj pomorske baze ili, bar, sandžak-beg Roda mogli su biti promaknuti u rang *kapudan-paše,* ali se završilo s time da se nije više pazilo na kvalifikaciju.

Kada je došlo do reorganizacije mornarice pod Selimom III god. 1804., mjesto voditelja baze bilo je ukinuto i zamijenjeno onim upravljača pomorskim poslovima *(umur-i bahriyye nezareti).* God. 1803. titula *kapudan-paša* bila je zamijenjena s onom *umur-i bahriyye naziri,* a četiri godine potom, veliki admiral *(baş admiral)* postaje glavni zapovjednik osmanske mornarice, dok su pomorski poslovi stavljeni u nadležnost *bahriyye naziri* ili ministra pomorstva.

KARAMAT ALI (a. *Karāmat 'Alī*), islamski reformator, rođen (ne zna se tačan datum) početkom 19. st. u Džaunpuru od šejhovske obitelji, koja je vršila dužnost *hatiba* pod islamskom vladavinom. Izučavao je teologiju i druge znanosti pod vodstvom slavnih učitelja tog doba, a posebice Šaha Abdelaziza, *muḥaddiṯa* Dihlija (Delhija), koji je bio također profesor, a zatim i pristaša Sajida Ahmada Barelvija. Između 1820. i 1824., Sajid Ahmad je putovao Bengalom i sjevernom Indijom, okupljajući grupe učenika, a od svih mladih ljudi, koji su ga slijedili, Karamat Ali je bio najprivrženiji. No izgleda da nije sudjelovao u svetom ratu protiv Sikha tokom kojeg je Sajid Ahmad ubijen god. 1831. Stari učitelj Sajidov, Šah Abdelaziz je onda postao njegov zastupnik, te je organizirana živa propaganda za oživljavanje Islama u Biharu i Bengalu. Karamat Ali je otjelovljavao tu miroljubivu propagandu. God. 1836–1837. Hadži Šariat Allah susretne u Kalkuti Karamat Alija. Oko 1855. god. dvije škole su se ponešto približile, te, na skupu u Barisalu, Karamat Ali se složi na više tačaka s predstavnikom drugog pokreta, Mavlavi Abdeldžabarom, premda se ovaj, na pitanju zakonitosti molitvi *džumom* i bajramom u britanskoj Indiji, i dalje tvrdoglavo opirao.

Život Karamat Alija bio je dvostruka borba; najprije, protiv hinduskih običaja i sujevjerja koji su se uvukli u praksu Islama u istočnom Bengalu, te je s tom namjerom napisao knjigu pod naslovom *Radd al-bid'a;* a onda, on je pokušao da dovede u krilo pravovjerja nove nepravovjerne škole i tome je posvetio knjigu *Hidāyat ar-Rāfiḍīn.* Bio je dobro uvježbani *karija* i sposoban kaligraf. Natjecao se za najveću englesku nagradu za najbolji indijski ogled o utjecaju Grka i Arapa na evropsku Renesansu, ali mu ogled nije bio primljen, jer ga nije htio dati da se prevede na engleski. On se, za razliku od indijskih mevlevija, zanimao za poziciju Islama u odnosu na velika pitanja od svjetskog interesa. Umro je 1873. i pokopan je u Rangpuru. Imao je tolike pristaše da je bilo malo sela u Bengalu u kojima nije bilo nekog njegovog učenika.

Pisao je osobito na urduskom. Rahman Ali daje spisak od 46 djela, a da ne pretendira na iscrpnost. Jedno od njegovih djela, *Miftāḥ al-ǧanna,* izdano je više puta i prihvaćeno je u Indiji kao ono koje je tačno utvrdilo islamske principe. Njegovi spisi mogu se podijeliti na četiri grupe: 1) djela opće vrste, kao naprijed navedeno; 2) djela o učenju (recitiranju) i tumačenju *Kur'ana,* o obrednim molitvama i ritualnom pranju; 3) djela o učenju o duhovnom vođstvu, ugaonom kamenu pravovjernog Islama u Indiji; prihvaćanjem tog učenja, Karamat Ali je bio u žestokom otporu spram vahabita, te neosjetno ponire u mističke škole; 4) polemike protiv Šariat Allaha, Duda Mijana, vahabita itd.

Rasprostranjena ideja da je Karamat Ali bio vahabit ne može se prihvatiti, kada se podrobno analiziraju njegove ideje; on nije vidio ni jednu vahabitsku knjigu; vršio je usmeno ispitivanje, te je zaključio da su oni bili toliko fanatični da su smatrali *mušricima* sve one koji se s njima nisu slagali; on i njegova škola ozbiljno su pravili razliku između *širka,* koji je opovrgavanje Islama, i *bid'e,* koja je samo pogreška učenja. U svome traktatu *Ḥuǧǧāt-i qāṭi'a,* on pravi razliku između *fāsiqa* (griješnika) i *kāfira* (nevjernika), te napada uskogrude koji su htjeli odbaciti pogrebne molitve onima koji se nisu molili, ali su ponavljali *kalimu;* ako nemuslimani osvoje islamske zemlje, molitva *džume* i dvije bajramske molitve nisu samo zakonite, nego postaju obavezne. On je svoje učenje temeljio na pravovjernim sunitskim knjigama hanefitske škole, prihvatio je šest knjiga pravovjerne predaje, komentare, principe zakona koji određuje

obred, te učenje misticizma i o duhovnom vođstvu (*pīrī murīdī*), utemeljujući čak misiju Sajida Ahmada na *hadisu* koji je dolazio od Abu Hurejre: »u svakom stoljeću se rađa učitelj koji čini da vjera oživi«; Sajid Ahmad je bio taj učitelj za 13. st., te ga treba slijediti sve dok se ne pomoli drugi za 14. st. Sve se to suprotstavljalo vahabitima i »reformi« koja je htjela naprosto ukinuti ceremonije i obrede uvedene usljed neznanja ili, pak, oživjeti Islam prema prihvaćenom pravovjernom učenju.

KASABA, KASBA (a. *qaṣaba*), prvotno unutrašnji dio nekog sela ili grada, a onda utvrđeni dvorac, u kakvom prebiva vojni zapovjednik sa svojim trupama, te, naposljetku, grad, u kojem se nalazi takav dvorac, glavni grad nekog okružja.

Na islamskom Zapadu, *kasaba* znači (na narječju izgovoreno *kasba*) poglavito tvrđavu nekog utvrđenog grada u suprotnosti spram ostalog dijela grada; u njoj je i sjedište upravljača.

KASIDA (a. *qaṣida*), riječ nejasnog prvotnog značenja, oznaka je određene vrste staroarapske pjesme (ode). Formalno je *kasida* obilježena upotrebom pjesničkog metra i sroka na kraju stiha, koji se zadržavaju kroz cijelu pjesmu. Svaki stih tvori, za sebe uzeto, zatvoreno jedinstvo. Po sastavu se *kasida* sastoji, kako ju je u 9. st. sagledala arapska teorija književnosti, iz tri dijela: započinje s pjesmom sjećanja (*nasīb*), u kojoj se pjesnik tuži zbog odvojenosti od drage; na to se nadovezuje slikom jahanja punog opasnosti kroz pustinju i opisivanjem jahanja na devi, iza čega slijedi treći dio s pravom stvari, bilo da je samohvala (*mufāḫara*), razračun s protivnikom, čemu pripada poruga (*hiǧā'*), ili pohvala neke druge osobe (*madīḥ*). Različiti dijelovi povezani su uzajamno s više ili manje uspjelim vezivnim motivima; tako se može, recimo, spoj između *nesiba* i opisa jahanja na devi uspostaviti time da pjesnik pokuša sebi iz glave izbiti misao o svojoj dragoj i okrenuti svojoj devi u potrazi za utjehom.

Taj idealni tip *kaside* prikazuje, razvojno-povijesno, najkasnije stanje, kakvo se kod najstarijih *kasida* samo rijetko može susresti; ono se, npr., ne nalazi, prije *Mu'allaqa*. Prvotno je *kasida*, kako nalazi najstarijih svjedočanstava pokazuju, morala nastati sastavljanjem najmanje dva ranije samostalna tipa pjesme, od kojih je prvi bio ljubavna pjesma-sjećanje. Tek u toku kasnijeg konstruiranja kaside odvojilo se opisivanje jahanja na devi kao posebni srednji dio od dijela koji je dolazio za pjesmom sjećanja i uspostavio postupak koji se provlačio kroz cijelu kasidu. Sad se i *nesib* mogao ograničiti na malo stihova i zadržati samo još kao uvodni okvirni motiv.

Već najstarije kaside pokazuju pjesničku tradiciju. Vrlo česti topos, kojim je započinjao *nesib*, je, npr., da pjesnik prolazi napuštenim taborištem plemena svoje iščezle drage i sjeća se prošlih dana ljubavi.

KATAR (a. *Qaṭar*). Imamat Katar neovisan je od 1971. god. U suprotnosti spram drugih ugovornih država i u proturječju spram svoga vlastitog privremenog ustava, Katar nije pristupio Ujedinjenim arapskim emiratima. Katarom se vlada apsolutno, pa ipak se vladar savjetuje s vodećim članovima svoje obitelji. S razvitkom naftne industrije (od 1937. god., no snažnije od kraja četrdesetih godina), Katar je postao jedna od najbogatijih arapskih država. Imamat raspolaže dobro izgrađenim odgojnim sustavom (1969. god. 16.000 učenika pri ukupnom stanovništvu od oko 100.000). Prvotno najvećim dijelom sastavljeno od nomada i ribara, stanovništvo je u zadnjih 25 godina naraslo oko 400%. Novo blagostanje privuklo je, prije svega, useljenike iz Indije, Pakistana i Perzije. Među tim grupama nalaze se brojni šiiti, dok su nastanjeni Katarci većinom vahabiti. Pored građanskog suda (*'adliyya*), postoji šerijatski sud. Od neovisnosti se više ne govori o inozemnom pravu.

KATIB (a. *kātib*, množ. *kuttāb*), tajnik, izraz koji se koristi u arapsko-islamskom svijetu za osobu, čija se uloga ili funkcija sastojala u pisanju ili redigiranju službenih pisama ili upravnih dokumenata. Taj izraz ne bi mogao, u Srednjem vijeku, označavati ni pisca, u literarnom smislu riječi, a ni prepisivača, nego se može koristiti za posebnog tajnika kao i za osoblje neke upravne službe. Može označiti prostog »službenika za spise« kao i upravitelja ureda ili državnog tajnika koji izravno ovisi o vladaru ili njegovom veziru. Funkcija *katiba* je, dakle, bitno vezana za ustanovu *divana*.

Bez sumnje, tajnici su postojali u Arabiji već u Poslanikovo doba. »Trgovačka republika« nije mogla bez računovođa, a spominjanje »knjižica« u *Kur'anu* potvrđuje da se koristi pismo. Recenzija kur'anskog teksta, s druge strane, nije se mogla ostvariti bez pomoći ljudi sposobnih da zabilježe poruke koje je prenosio Poslanik.

Ipak, samo nakon prvih osvajanja i uspostave prijestonice u Damasku razvile su se upravne službe, uredi i financije. Zna se da se u tim službama, u prvim godinama, koristio jezik osvojene zemlje, grčki u Siriji, a pehlevi u Iraku i Iranu, što podrazumijeva da su tajnici bili domoroci, preobraćeni ili ne. Kada se *divani* arabiziraju u doba Abdelmelika, tajnici se i dalje uzimaju iz domaćeg stanovništva, unutar kojeg muslimani postaju sve brojniji. Razvoj birokracije pod Umajadima, a onda Abasidima, obavezao je vladare da koriste *mavalije* (*mawālī*), koji su, sigurno, izvrsno znali arapski, ali su od svojih predaka naslijedili upravnu tradiciju posebice u izračunu poreza koji su se tražili od raznih zemalja.

Pisari kao takvi zauzimali su, ipak, određeni položaj i nisu mogli praviti karijeru, osim ako su imali druge kvalitete i sposobnosti; takav je slučaj Zijada ibn Abiha, koji je privukao pažnju svojom inteligencijom i organizatorskim darom; kada je kasnije imao velike odgovornosti u Iraku, stvorio je, uz pomoć grupe *kuttāba* koje je stvorio i kontrolirao, upravni sustav koji se smatrao primjernim.

Zna se vrlo malo o tajnicima, koji su bili izravni suradnici umajadskih halifa. Halife su, tada, upravljale izravno središnjim organima putem državnih tajnika. Jedan od značajnijih je bio *mevla* Salim, tajnik Hišamov, a kojem se pripisuje jedna rasprava o *siyāsi*, koja je najstarija na arapskom i svjedoči o snazi iranskih političkih tradicija.

Tako su nastala dva tipa tajnika: jedan, *katib*, koji, lingvista i stilista, daje pisanim dokumentima oblik koji se tražio prema dobijenom nalogu; s druge strane, onaj koji je, na višoj razini, vršio utjecaj na sadržaj dokumenata, u svojstvu savjetnika i desne ruke svoga gospodara. Dok drugi nagovještava budućeg *vezira*, dotle prvi postaje glavni nosilac književne

kulture *(edeb)*, te se, od početka abasidskog doba, smatrao kao *edib* u pravom smislu. Nedvojbeno istančani smisao za jezični izraz, već prirodan u Arabiji, ostvarivao se naveliko u državnoj i upravnoj prepisci, koja se neprekidno razvijala sa sve većim širenjem uredskih djelatnosti. Službene isprave najčešće se sudilo po eleganciji stila, a posebice se procjenjivalo spise koji su sadržavali upute, naredbe i proglase. Jasno je da je *katib* morao imati ne samo kvalitete stiliste, nego i enciklopedijsko znanje da odgovori na sve što se od njega tražilo. Bitno je bilo da ima ono što je tražio od njega slavni kritičar, vezir i upravnik ureda Zija ad-din Ibn al-Asir (u. 1239): 1) vladanje arapskim, njegovom gramatikom; 2) njegovim rječnikom; 3) znanjem poslovica, priča *Ayyām* i drugih povijesnih tradicija; 4) široku načitanost u svim granama proze i poezije; 5) savršeno znanje teorije države i uprave; 6) apsolutno vladanje *Kur'anom;* 7) i predajama koje dosižu do Poslanika; 8) produbljeno znanje prozodije i poetike.

U abasidsko doba, tajnici, porijeklom Iranci, igrali su nedvojbeno sve važniju ulogu, a sjedište središnje uprave bilo je preneseno u Irak. Tip tog iranskog *mevle*, koji je osvojio okolicu prvih halifa, je slavni Ibn al-Mukafa, koji nije obavljao funkciju u središnjim službama; no on je redigirao predstavku u čast halife, gdje je pokazao potpuno znanje problema države; sastavio je i raspravu namijenjenu dvorjanima o umijeću dopadanja vladaru, nadahnutu izravno iranskom ili indoiranskom književnošću, a koja je plastično ocrtavala osobni karakter odnosa koji su tada postojali između tajnika i vladara.

Dok su *katibi* bili, većinom, iz nearapskih redova, oni nisu toliko činili zatvorenu kastu. Kako su trebali imati solidno obrazovanje, vrlo rano su se stvorile obitelji *kuttāba*, no nije bilo potrebno biti sin tajnika za vršenje te službe. Pa ipak, u 3/9. st.* oni su imali duh klase, koji se očitovao njihovom odjećom (duga halja zvana *durrā'a*), ali i određenim intelektualnim usmjerenjem. Al-Džahiz je žigosao oholost tajnika i njihove naklonosti za iranske tradicije, idući sve do optužbe zbog njihove mlakosti spram Islama. Pa ipak su oni, i pored te sklonosti, bili vjerni službenici halifata. Ali od kraja 3/9. st.*, *katibi*, koji su utoliko više odgovarali za financije koliko je halifina riznica zapadala u teškoće, često su, više-manje tajno, pripadali šiitskom pokretu, koji se njima služio da kontrolira halifat. I tako su jedni, skloni šiizmu, težili umanjiti halifinu vlast, a drugi se, opet, trudili da je ojačaju, podvrgavajući je kontroli voditelja službi.

Malo se zna o ulozi tajnika u Bagdadu u seldžučkom razdoblju. Bar se zna da su središnje službe, u prvo vrijeme, pod kontrolom sultana, kao što su, u ranijem, pod kontrolom buvejhidskih *emira*. Halifa je i sada, kao i ranije, imao u službi vlastitu grupu tajnika, koji su i dalje bili Iranci. No u seldžučkom razdoblju, sredina *kuttaba* stremi približiti se sredini *uleme*, utoliko ukoliko su se svi državni funkcionari obrazovali u istoj školi, *medresi*. Od 5/11. st.*, tajnici, suočeni sa stranim turskim elementom, pripadaju istoj društvenoj sredini kao i vjerski ljudi. Tako, tokom tog razdoblja, kadije vrše dužnosti nekada pridržane za *katibe*, miješaju se u državne stvari i redigiraju uredske isprave. U doba Mameluka, ta težnja ka sjedinjavanju dvije sredine još se naglašava; tajnici i vjerski ljudi čine ono što se zvalo »oturbanjeni«.

Golema književnost je vezana za tajnike, a mogu se razlikovati tri aspekta: poučne rasprave o obrazovanju koje se traži od tajnika; zbirke anegdota koje se odnose na njih, te polemičke rasprave; ponekad su se svi ti aspekti nalazili u istoj knjizi. Svakako su najznačajnije poučne rasprave. Najstarija je Abdelhamidova *Risāla ilā al-kuttāb*, a kasnije su *ar-Risāla al-'aḍrā'* od aš-Šejbanija, te Abdalah al-Bagdadijev *Kitāb al-kuttāb* i *Adab al-kātib* od Ibn Kutejbe. I prve rasprave o zemljišnom porezu i zemljopisna djela bili su namijenjeni također tajnicima. Kasnije su se javile i enciklopedije koje su namijenjene, u prvom redu, tajnicima ureda; njihov tip je slavno djelo *Ṣubḥ al-a'šā fī ṣinā'at al-inšā'* od al-Kalkašandija (u. 1418).

Što se tiče Perzije, karakteristična promjena situacije *katiba*, koja se već osjetila u doba Il-hanova, dogodila se za vlade dinastija koje su naslijedile mongolsku državu u Perziji.

Velikom obilju tajnika, koje je bilo karakteristično za dželajiridsku vladu, uzrok su dva značajna čimbenika: prvo, uprava je obuhvaćala tri odjeljka, vojni, civilni i vjerski, a drugo, vojska je imala posebni etnički sastav zato što je bila većinom od Turaka i Mongola. Prema ilhanidskoj tradiciji, postojala je, osobito u vojnoj upravi, posebna kategorija tajnika koji su imali široko znanje turskog ili mongolskog, a zadaća im je bila da na ta dva jezika prevode izvorne dokumente koji su, po svoj prilici, redigirani na perzijskom (kao što su na arapskom u Iraku). Oni su bili svrstani u kategoriju *kuttaba*, ali uz dodatak turskog izraza *bitikçī*, da bi ih se, vjerojatno, razlikovalo od tajnika koji se služe perzijskim; najvažniji funkcionar vojne uprave imao je titulu *bitikçī-yi aḥkām-i muġulī* ili *kātib-i muġulīniwīs*, no, uslijed održavanja ilhanidske prakse, tajnik financijske uprave, koji je pomogao *mustawfi al-mamāliku*, glavnom rizničaru, bio je također svrstan u kategoriju *bitikçīyāna*, s titulom *ūlūġ bitikçī-yi mamālik*. Njegovi podređeni, lokalni tajnici financija, nisu pripadali istoj kategoriji, te se uvijek pitalo, da li su *bitikčijani* bili porijeklom mongolski ili turski ili se radilo o domorocima koji su stekli savršeno poznavanje tih jezika. Upravitelj *kuttaba* koji se služe perzijskim bio je *munšī al-mamālik*, koji je vodio *dār al-inšā'* (državni ured), odjel velikog divana *(dīwān-i a'lā, dīwān-i buzurg)* kojem je na čelu veliki vezir. Ured *munšī al-mamālika* obuhvaćao je dvije kategorije *kuttaba: munšīyān* koji su bili zaduženi za redigiranje dokumenata, te one koji su se zvali *muḥarrirān*, a koji su se bavili kopijama dokumenata i bili stručni kaligrafi. Arhive su činile posebni odjel *dār al-inšā'*.

Imenovanje tajnika bilo je, vjerojatno, rezervirano velikom veziru. Od *kuttaba* općenito, a od *munšī al-mamālika* posebice, tražilo se da budu dostojni povjerenja, da temeljito znaju protokol i da imaju kvalitete stiliste i kaligrafa. Vjerska uprava, zadužena poglavito za primjenu vjerskih zakona i interesa pobožnih zaklada, imala je određen broj *kuttaba*, osobito *kātib-i dār al-qaḍā'*, tajnika višeg suda, i *mu'arriḫ-i ḥuǧǧ wa qabālāt*, arhivistu zaduženog za čuvanje dokumenata.

U doba Timura i njegovih nasljednika, nazivi su i dalje označavali razliku među raznim grupama tajnika. Pod Huseinom Bajkarom, tajnici onog što se zvalo turski *divan* imali su titulu *baḫšī* ili *niwīsandagān-i turk;* taj divan bio je nadle-

* Vidi napomenu na stranici 13.

žan za stvari koje su se ticale turske vojske i podanika. Nalazi se, osim toga, *wazīrān* ili *niwīsandagān-i tāǧīk*, tajnike koji se služe perzijskim, koji su bili tajnici *dīwan-i māla*, perzijskog divana zaduženog za financijske stvari i za one neturskog pučanstva. Tajnik turskog divana nije se nikako mogao zvati *vezir*. Odnosi su, čini se, bili isti i pod turkomanskim dinastijama.

Pod Safavidima, upravitelj ureda se, isto tako, zvao *munšī al-mamālik* (on je nosio i titulu *ṣāḥib dīwān-i inšā'*, pod Timuridima). Uprava ima također značajku dvojne civilne službe, državni ured i riznica, koja je i ranije postojala. Zna se da je svaki od odjela te riznice sadržavao financijski odjeljak u pravom smislu i ured. *Lašgarniwīs*, koji je vodio jedan od najvažnijih pododjela *daftarḫane*, odgovarao je funkciji *ūlūġ bitikčī-yi mamālik* za Ilhanida i Dželajirida; to je rizničar-isplatitelj trupa pokrajinskih upravljača i funkcionara dvora i pokrajine, te je imao značajan ured na raspolaganju. S druge strane, *dār al-inšā'* ili državni ured *munšī al-mamālika* bio je zadužen za državnu prepisku, osobito diplomatska pisma i sve vrste povelja. Kada se, pod Abasom I, stvorila posebna kraljevska uprava, uz državnu upravu, ona je, naravno, dobila ovlašćeni ured, te je određen broj povlastica *munšī al-mamālika* prenesen na *waqi'a-niwīsa* ili *mağlis-niwīsa*, voditelja novog tijela. U toku 11/17. st.*, *mağlis-niwīs* je uskoro hijerarhijski nadmašio *munšī al-mamālika;* osim toga, vladar mu je poklanjao više povjerenja, te je ovaj zadnji tajnik onog prvog nadmašio samo brojem suradnika. Upravni priručnik ukazuje da je on, početkom 12/18. st.*, imao pod sobom 28 *kātiba*.

KAVKAZIJA, područje između Crnog i Kaspijskog mora; na sjeveru omeđen linijom Manič, Kavkaz seže na jugu do iranske i turske granice. Na tom relativno malom području žive razne narodne skupine, kao Čerkezi, Abhazi, Lezgini, Čečeni, Kartvelci (starokavkaski narodi), Tati, Tališi, Oseti (iranski narodi), te osim toga Židovi-brđani, Armeni i turski Azerbejdžanci, Tatari-brđani, Karačajci i Kumici. Islam se proširio već u 8. st. po Kavkaziji. Kasnije u 17. i 18. st. daljnje islamiziranje tog područja zaključeno je uz podršku osmanskih Turaka. Nakon pada Astrahana 1556. god., prodiru postupno Rusi sve do Bakua, te osvajaju Đurđijansku (Gruziju) 1801. god. i Armeniju 1828. god. To je osnov za dugotrajne granične borbe na tim područjima. Najglasovitija od njih je borba sa Dagestancem Šamilom, kojeg su podržavali i Turci. Tek nakon njegovog zarobljavanja 1859. god., knez Barjatinski mogao je potpuno pokoriti Kavkaziju. God. 1877. ponovo je, za vrijeme rata s Turcima, ugušen ustanak. Kars i Ardahan su bili, doduše, ugovorom u Sv. Stefanu i Berlinu 1878. god. priključeni Rusiji, ali su Moskovskim mirom 1921. god. ponovo vraćeni Turskoj, uključujući i Batum.

Nakon Revolucije u oktobru stvorio se pokret otpora rusificiranju. Vlada Terek-Dagestana mogla se održati samo u brdima. God. 1919. pošlo je Denjikinu za rukom prenijeti borbu ka Sjeveru, ali je 1920. god. bio potučen i morao je bježati. Kavkaske narodne skupine bile su, najprije, uključene u RSFSR, a zatim rekonstituirane u samostalne republike i oblasti.

KAZALIŠTE.

1) *Općenito.* – Tek sredinom 19. st. razvilo se u islamskim zemljama kazalište u zapadnom smislu. Fatalizam nudi malo poticaja za dramsku problematiku i umjetnost. Pravovjerni teolozi odbacivali su većinom dramske predstave, izuzev, svakako, kazališta sjena. Pa ipak postoje raznolike vrste tradicionalne dramske narodne umjetnosti za razonodu u ramazanu, na islamske praznike i pri obiteljskim svetkovinama: kazalište sjena, igre s lutkama i marionetama u Perziji i Turskoj, nadalje prikazi mimičkih pripovjedača, koji se, u najmanju ruku, u Turskoj (kao *meddah*) od 17. st. koriste dramskim prikaznim oblicima. Posebno mjesto zauzima perzijska igra-prikaz mučeništva. Možda su obrednog porijekla »seoske igre« *(köy temsilleri)* u Turskoj s njihovim središnjim obredima plodnosti i korišćenjem životinjskih maski, koje ima svoju poredbu i u perzijskim igrama.

Jedino u Turskoj razvila se s »igrom sredine« *(orta oyunu)* neka vrsta burlesknog kazališta, čije porijeklo neki istraživači slute u Commedia dell' Arte. Komadi su izvođeni sa otprilike od 15–30 muških glumaca i glazbenika na jednom slobodnom mjestu, okruženom gledateljima. Glavne rekvizite su zaslon i stol. Istodobno uvijek nastupaju samo dvije osobe, a promjena mjesta prikazuje se višestrukim okolišima pozornice.

Glumci, koji često vladaju svim vrstama dramske narodne umjetnosti, udruženi su u esnafe (cehove). Ponajprije su to bili, osim Grka, Armenaca i Židova, većinom Cigani, čije je narječje ostavilo jasne tragove u profesionalnom jeziku muslimanskih umjetnika, u jezičnom blagu komada i u označavanju nekih likova. Umijeće prikazivanja kod svih dramskih vrsta (s iznimkom igara čiji je predmet mučeništvo svetih ljudi) sastoji se u oponašanju *(taqlīd)* dijalekata i jezičnih svojstava pojedinih likova, kao i u improvizaciji. Izvodile su se jedrokomične šale i dosjetke, često na niskoj razini, koja se podiže, kada se igra izvodi na dvoru. Komika proistječe iz toga da su osobe u nekoj vrsti »dramske nizovite tvorbe« jedna iza druge dovedene u istu neugodnu situaciju ili da one, sa svoje strane, veseli glavni lik dovode u takav položaj. Draž izvođenja nije bila u sve većoj napetosti, nego u opetovanju i promjeni. Glazba je obavezna kao pratnja i kao dramski element.

U Turskoj su se izvodili mnogi komadi podjednako u kazalištu sjena, igrama s lutkama i »igrama sredine«. Zajednički repertoar sastojao se od otprilike pedeset, ponajviše usmeno prenesenih komada, čiji se sadržaj kod gledatelja može pretpostaviti poznatim. Teme potječu iz narodnih knjiga (*Ferhad i Širin*, itd.) ili prikazuju običaje i navike običnog svijeta (»Javno kupatilo«, »Vrt«, itd.), pri čemu se, usprkos uvijek veselom sadržaju, društvena kritika može ubaciti. Glavnim likovima turskog kazališta sjena, Karagözu (Karađozu) i Hadživadu, odgovaraju u »igri sredine« Kavuklu i Pišekar, u kazalištu s lutkama Ibiš i Ihtijar. I tipovi dijalekta (Židov, Kurd, Albanac) i tipovi s gdjekojim manama (mucavac, seoski glupak) imaju svoje primjerenosti.

Pitanja međusobne ovisnosti pojedinih vrsta, starosti i porijekla su naveliko nejasna. Al-Gazali spominje prvi put igru s lutkama za Perziju, dok je rastrošna igra s marionetama

* Vidi napomenu na stranici 13.

od 70–80 lutaka posvjedočena tamo za 15. st. U Turskoj čini se da se pojavila tek u 19. st. Možda je »igra sredine« izvedena već u 12. st., premda je i turski istraživači drže za tvorbu novijeg doba.

Danas su te tradicionalne vrste narodnog kazališta gotovo potpuno uzmakle pred modernim evropskim kazalištem i kinom. Moderno kazalište s vlastitim mjestom izvođenja i brojnim piscima, od kojih neki opet svjesno zahvaćaju u tradicionale elemente, već je postiglo samostalno obilježje.

2) *Kazalište sjena* (a. *ḫayāl aẓ-ẓill;* t. *karagöz*, »crnooki«, prema glavnom liku turskog kazališta sjena), igra sa prozračnim pljosnatim likovima, koji se pritišću uz osvijetljeno platno, najradije izvođena u večernje sate ramazana i na obiteljskim svetkovinama. Kazalište sjena dospjelo je iz istočne Azije u islamske zemlje i u Evropu, vjerojatno najprije u 12. st. morskim putem do Arapa. Najstarije poznate islamske igre sa sjenama napisao je egipatski liječnik Muhamed ibn Danijal u 13. st., a odlikuju se visokom književnom razinom, dosjetljive su i pune parodije. Dok u Egiptu ovo kazalište gubi na značenju, dospjelo je, po svoj prilici, po osvojenju Egipta 1517. god. u Tursku, gdje se razvilo u samostalnu značajnu vrstu narodne književnosti. U 19. st. povratno je, onda, ponovo djelovalo na arapsko kazalište sjena. U Perziji čini se da se pojavilo tek sredinom 19. st. U zadnjim desetljećima, ono je svugdje sve više dospjelo u zaborav.

Pozornica ovog kazališta sliči na Kasperl-kazalište (kazalište lutaka), pri čemu je njezina oko 1 m široka i 60 cm visoka površina za igru zaključena s platnom, koje je otpozadi osvijetljeno iz nekog svjetlosnog vrela. Pozadi stoji igrač i pritišće na platno s poput prsta debelim voditeljskim štapićem oko 30 cm visoke, prozračne, često šarene, pokretne likove od osušene kože. Osim ljudi, izvođene su i životinje i poneke stvari. Najstariji očuvani islamski sjenoviti likovi potječu iz Egipta iz 14. st. i umjetnički su na vrlo visokoj razini.

Svoj najveći procvat doživjelo je kazalište sjena u Turskoj. Oba glavna lika tamo su životno-radosni, vitalni i naivni obrtnik Karagöz (Karađoz) i njegov prijatelj Hadživad, koji je zastupnik osmanskog obrazovanog sloja, nešto senilan i sklon piću. Igra živi od suprotnosti karaktera i obrazovne razine glavnih likova. Karagöz nosi preko gole glave nešto poput turbana što se može otklopiti; stariji likovi prikazuju ga sa falusom. Hadživad je odnjegovan i nosi neku vrstu derviške kape. Pored njih postoje »patološki tipovi« (mucavac, pijanac, uživatelj opijuma, živolazna mlada žena, grbavi patuljak, itd.) i »tipovi dijalekata« (Židov, Arap, Perzijanac, Kurd, itd.). Izvođenje se odvija po čvrstoj shemi. Nakon glazbene predigre, za vrijeme koje se pokazuje izložena slika koja čvrsto stoji, nastupa Hadživad s pjesmom i navodi binski gazel s mističkim sadržajem. On očituje svoju čežnju za veselim prijateljem i ljubimcem publike – Karagözom. Nakon prizora s batinama među njima, započinje prava predigra, dijalog pun jedre, ali prigodne i tankoćutne igre riječima i dosjetkama. Glavni komad većinom sadržajno nije povezan s predigrom. Kao poprište uvijek se zamišlja izmišljeni trg šejha Kušterija u nekoj carigradskoj četvrti. Tu stanuju Karagöz (Karađoz) i Hadživad i mogu tako uvijek upasti u zbivanja igre. Komad se, po pravilu, završava scenom s batinama i uvijek istim formulama.

Mistika je na kazalište sjena gledala kao na simbol prolaznosti svijeta i svjetlost Prajednog koja prosvjetljava stvari, te ga je unapređivala. I pravovjerje nije prigovaralo sjenovitim likovima, budući da se na ove, zbog rupice u tijelu koja je bila potrebna za voditeljski štapić, nije moglo gledati kao na za život sposobno oponašanje Božjeg djela. Ta okolnost je sigurno pridonijela velikoj rasprostranjenosti kazališta sjena u islamskim zemljama.

KAZNENO PRAVO. Islamsko kazneno pravo, koje se razvilo na osnovu predislamskog plemenskog prava, kao i nekih određenja u *Kur'anu* i Suni, oskudno je u općoj sistematici i predstavlja, uveliko, samo opisivanje kaznenih djela i kazni.

Učenje o pokušaju, sudjelovanju i konkurenciji nedostaje kod većine škola. Jedinstvenost ne postoji u pogledu pojma krivnje, a samo su kaznena punoljetnost i predumišljajnost razlikujuće razvrstani; u obzir se ne uzimaju olakotne okolnosti. Naspram predislamskog prava, napredak se sastoji, posebice, u tome da je samoobrana, osim kod nužne obrane, opravdana još i u slučaju kada se krivac uhvati na djelu, kao što je dopušteno da se kazni samo sami krivac, a ne više i članovi njegove svojte. Snažna privatno-pravna obilježja pokazuju se u tome što, pri povredi pravnih dobara, kažnjavanje, redovito, ovisi o prijedlogu oštećenog ili njegovog *valija (walī)*. Pravo postupka, uostalom, obilježavaju čvrsta pravila dokazivanja, koja ne ostavljaju neki prostor za sučevu slobodnu procjenu dokaza, te on, često, može samo pomoću praktične neispunjivosti dokaznog postupka spriječiti kažnjavanje. Samo kazneno gonjenje, postupak i izvršenje već su od Abasida naveliko uzeti iz ruku kadija i preneseni na *šurṭu* (redarstvo), koja se, kao za naredbu vezana vlast dotičnog vladara, sve više udaljavala od pravila klasičnog kaznenog prava, te je, i prema područjima, trpjela najrazličitije utjecaje. To je imalo za posljedicu da se *šerijat* ni u jednom pravnom području nije tako malo ostvario kao u kaznenom pravosuđu.

Klasično islamsko kazneno pravo poznaje tri kategorije kaznenih djela.

1) Kaznena djela protiv tijela i života: počini li neki počinitelj (musliman, nemusliman, rob), koji je po važnosti jednak žrtvi, hotimično zločin ubojstva ili tjelesnu povredu, koja omogućuje tačnu odmazdu, tada može najbliži srodnik ubijenog *(walī ad-dam)* odnosno oštećeni, nakon pravorijeka, a pod nadzorom suda, vratiti osuđenom milo za drago. U drugim slučajevima ili ako se odmazde *(qiṣāṣ)* odrekne (to važi kao zasluga); ubojica tada mora, ipak, okajati, počinitelj odnosno njegova svojta *('āqila)* treba platiti krvarinu *(diya)*, koja je, prema raznim gledištima, stupnjevana.

2) Zločini, za koje su u *Kur'anu* ili Suni utvrđene određene, često drakonske kazne *(ḥudūd*, jedn. *ḥadd)*, koje važe kao pravo Božje *(ḥaqq Allāh)*. Ukoliko oni povrijede i neko ljudsko pravno dobro *(ḥaqq ādamī)*, ipak ostaju zločini po prijedlogu oštećenog. Povrh toga, važi krajnje kratak rok zastare (najviše jedan mjesec) i stoga dokazna pravila, koja, ako se radi o čistom *ḥaqq Allāh*, vode tome da je kažnjavanje, po pravilu, ovisno o samookrivljenju od četiri

puta. Važni *ḥadd*-zločini su: a) protuzakonito spolno općenje, a kazna je 100 udaraca bičem za slobodnog, a za roba 50, a po drugi put kamenovanje; dokaz za preljub je samo svjedočenje četiri muška očevica, koji sami sebe, ako im to ne uspije, okrivljuju kao objeditelji za b) lažno okrivljavanje za blud; za to, kao i za c) pijenje opojnih pića, kazna iznosi 40–80 udaraca; d) krađa dragocjenih i dobročuvanih stvari, na koje kradljivac nema ni prividno pravo, za što je kazna odsijecanje desne, a u povratku i lijeve ruke; e) drumsko razbojstvo (kazna je prema težini).

3) Svi drugi (i time većina) prijestupi podliježu kazni, za koju sudac nađe da je primjerena, a srazmjerno je lakša (*ta'zīr*).

Budući da time veliki dio kaznenog prava nije bio obavezan *šerijatom,* te se, prema područjima, mogao razvijati na najrazličitije načine, u zemljama se uskoro izgubio osjećaj za nepovredivost jezgre. Samo se tako može objasniti da je, na primjer, sultan Mehmed II (1451–1481) mogao *ḥadd*-kazne proglasiti za zastarjele, a na njihovo mjesto staviti *ta'zīr*-kazne.

Danas, u većini islamskih zemalja, pod utjecajem prožimanja kultura Zapada i Istoka, provedene su reforme kaznenog prava, kojima su u osnovi principi suvremenog prava, te se klasično kazneno pravo ne primjenjuje.

KELAM (a. *kalām*), »govor«, »teologija«.

Gramatičari su *kalām* odredili kao složenu *(murakkab),* a ne jedinačnu riječ, koja posreduje smisao konvencionalno, a ne prirodnim putem. *Mufaṣṣal* kaže da bi *kalām* morao biti potpun, premda još tako jednostavan skup, a Ibn Akil razlikuje između *kalām, kalim, kalima* i *qawl.* U leksikografiji, *kalām* je opće ime za svako govorenje, kratko i dugo, primjenjivo na svaku vrstu razgovora, *li-kulli mā yutakallamu bihi* (Ibn Akil), ili izraz za glasove koji dolaze jedan iza drugog *(aṣwāt),* koji daju razumljivi smisao (al-Fajumi). To je prava upotreba korijena u jeziku. Tako je *bi-kalāmī* (mojim govorom), kao što Allah kaže Musi (Mojsiju), s. VII,141, al-Bejdavi objasnio pomoću *bi-taklīmī iyyāka* (»mojim govorom tebi«), te, uz s. XLVIII,15, kaže: *kalām* je *ism* za *taklīm.* Od oba druga mjesta, gdje se nalazi *kalām, kalām Allāh* (II,70) nije jasan, te ne može značiti ni istinsko Allahovo govorenje s Musom (Mojsijem) ni zakon, dok isti izraz (IX,6) čini se da jasno znači sadržaj Islama. Druga osnova glagola često se u *Kur'anu* koristi u smislu »govoriti nekome«, a peta osnova dolazi četiri puta u neprijelaznom značenju »govoriti, raspravljati«. U kasnijem razvoju, *kalām* je došao do značenja »postavljanje razumske tvrdnje« ili »dokaz za oslon takvog postavljanja«, te je *mutakallim* bio čovjek, koji je radio s takvim *kalām*ima.

Prva tehnička upotreba *kalāma* čini se da je u izrazu *kalām Allāh,* koji nije mogao značiti ni *Kur'an* ni svojstvo Allahovo koje se zvalo »govoriti«. Za takve upotrebe bio je pripremljen put u navedenim kur'anskim mjestima. Ali redoslijed, u kojima se one javljaju, i utjecaji, koje su proizvele, još su uvijek uveliko nejasni, te je još uvijek nemoguće naznačiti njihov razvitak. Čini se jasnim da su islamski mislioci bili pod utjecajem 1) široko, pojmova i dijalektike iz grčke filozofije, 2) sasvim neznatno, općenja i rasprave s kršćanskim teolozima, te 3) možda nešto i indijske filozofije, što je više nagađanje.

Misao da se problem Allahove osobnosti prikaže kao problem povezanosti *ḏāt* ili »biti« sa *ṣifāt* ili svojstvima temelji se, dijelom, na *Kur'anu* koji Allaha opisuje epitetima, a dijelom, čini se, na metodama grčke teorije osobnosti. Problem odnosa između tih svojstava i biti ostaje, ipak, postojati i pravovjerni Islam ga je, konačno, postavio utječući se objašnjenju: »ona nisu On (tj. sam Allah), a nisu ni nešto drugo nego On«; to je bio ustupak da je taj odnos teološka tajna, koju ne može shvatiti ljudsko biće. Ta svojstva bila su, nadalje, nestvorena i vječita; Allahova osobnost bez njih se ne može zamisliti. Ali racionalistički Islam i, kasnije, mutaziliti nisu mogli dopustiti takvu tajnu i nastojali su odbaciti svojstva, toliko koliko se nalaze u nužnom odnosu spram biti. U tim raspravama, na prvom mjestu se očevidno nalazilo svojstvo »govorenja«. Ono u *Kur'anu* nikada nije izraženo nekim svojstvom, tj. Allah nikada nije govornik, *mutakallim* ili *kalīm,* premda kasniji teolozi *mutakallim* često koriste za Njega, a u *Kur'anu* se nalaze samo neka mjesta, gdje se sigurno *kalām* koristio za stvarno Allahovo govorenje (VII,141), ali je Allah uvijek iznova prikazan putem glagola kao »Onaj koji govori«, te al-Ašari navodi kao osnov za učenje, da su nestvoreni, kako Allahovo govorenje, tako i pripadajuće mu svojstvo, kao i *Kur'an* kao objava tog svojstva, preko deset mjesta, na kojima se koriste različiti izrazi. Racionalistička teologija, s druge strane, poricala je mogućnost nekog materijalnog a ipak nestvorenog objavljivanja vječitog svojstva govorenja. Ako, stoga, Allah govori Musi (Mojsiju) iz drveta *(šağara)* (s. IV,162; VII,139 i dalje; XX,8 i dalje; XXVIII,30), tada se to shvatilo tako da je ton riječi stvoren u drvetu kao *maḥallu,* dakle je nastupio u pojavi. Tome se suprotstavljaju kasnije Ašariti, time što su objašnjavali da je Musa (Mojsije) slušao to govorenje ne pomoću običnog slušanja, nego duhovno i tako kao da je dolazilo od svake strane i da ga je primao svaki njegov organ. Ono je, dakle, u njegovu svijest dospjelo pomoću *ḥiss al-muštarak,* Aristotelovog »općeg osjetila« (al-Bejdavi). Nadalje je, u najmanju ruku, već al-Ašari uvidio, da je to govorenje moralo bez prestanka dalje trajati, jer je svojstvo savršeno, a šutnja bi u tome bila nesavršenost. *Kur'an* (XVIII, 109; XXXI,26) i neke predaje govorili su u snažnim metaforama o bezbrojnosti *kalima,* Allahovih pojedinih riječi; od sve vječnosti Allah je govoreći. Ali al-Ašari protestira protiv primjene na *Kur'an* izraza *lafẓ,* očitovanja koje se sastoji od riječi; taj izraz se ne rabi čak ni u slučaju kada se radi o našem izlaganju *Kur'ana.* Slično kaže i *Lisān,* da se *Kur'an* ne smije zvati *qawl Allāh.* Sam al-Ašari izgleda da nije dosegao stajalište kasnijih Ašarita, po kojem je Allahovo govorenje mišljenje ili, bar, »duševno govorenje« *(kalām* ili *ḥadīṯ nafsī),* tako da ono može dalje trajati bez slova ili riječi. Al-Ašari je samo *Kur'an* htio zaštititi od svakog približavanja prošlom i stvorenom; zadnjih konzekvencija svoje teze nikako nije bio svjestan. Brojne Allahove *kalime* su još govor, ali ne izrečen ustima, kao ljudski. Dijelom su to Njegova stvoriteljska djela, budući da On stvara jednom jedinom riječi: »kun« (»budi!«).

Za kasnije pravovjerne teologe bio je dokaz za Allahov

kalām, pojednostavljen do *iğmā'* svih ljudi, da je Allah govorio poslanicima i da je, stoga, govornik, da mora posjedovati »svojstvo govorenja«. Ali odnos tog svojstva spram kur'anskog *kalām Allāh* ostao je još da se definira. Hanbaliti su nastavili izbjegavati svaku približu definiciju, kao što je to činio al-Ašari; bila je to nestvorena, vječita Riječ Božja i time je gotovo. Poneki su pokušavali, štoviše, taj karakter nestvorenosti prenijeti na tvar, na kojoj je Riječ Božja bila napisana. Za mutazilite bila je ona jednostavno stvorena, slično riječima koje su pogodile Musine (Mojsijeve) uši. Maturiditi su išli za svojom uobičajenom metodom pri obradi teoloških tajni, time što su dva elementa postavljali neposredno jedan pored drugog, a da nisu pokušavali rješenje. An-Nasafi kaže: »Kur'an, Allahova Riječ, je nestvoren; on se nalazi u našim prijepisima, biva čuvan u našim srcima, recitiran (učen) našim jezikom i slušan našim ušima, a da u njima nije *(ġayru ḥāllin fīhā)*«. At-Taftazani, kao Ašarit, napominje u objašnjenju na to da na komadu papira napisana riječ »vatra« nema u sebi sažižuće svojstvo vatre i da papir ne sagorijeva.

Kasnije ašaritsko shvaćanje tog odnosa može se iskazati riječima al-Fadalija (u. 1820): »Ti veličajni izrazi (riječi *Kur'ana*) nisu vodič ka vječitom svojstvu (Allahovo govorenje) u smislu da se vječito svojstvo moglo pomoću njih razumjeti. Ali ono što se pomoću izraza razumije, biva usporedo *(musāwī)* s onim što bi se razumjelo pomoću vječitog svojstva, ako bi mi veo uklonili i ako bi ga mogli slušati«. Doslovni tekst *Kur'ana* je, dakle, stvoren, te al-Fadali gaji čak sumnju, da li taj doslovni tekst svodi ili vraća unazad na »čuvanu ploču«, tj. na Allaha, ili na Džebraila ili čak samo na Muhammeda. Slično izvještava Ibn Hazm da je to bilo učenje Ašarita još u njegovo doba, a posebice al-Bakilanija; njihova formula glasila je, prema istom jamcu, da je *Kur'an* Allahov *kalām* samo u smislu da je on predstavljao *'ibāru,* jedan »izraz« za Allahov *kalām.* Slično je u *Fiḳh al-akbaru,* koji se pripisuje već Ebu Hanifi (u. 767), s komentarom al-Maturidija (u. 944), *'ibāra* kao riječ za taj odnos, uz *ḥikāya,* »oponašanje«. Jedno vro potpuno analitičko i objektivno, ali ne historijsko izlaganje različitih stajališta nalazi se u djelu *Mawāqif* al-Idžija s komentarom al-Džurdžanija.

Od *kalām* = govor razvilo se značenje: razumsko raspravljanje, posebice u primjeni na teologiju. U tom pogledu, at-Taftazani navodi osam objašnjenja: 1) teolozi započinju, po pravilu: »*Kalām* (razlaganje, dokaz) za to i to učenje je...«; 2) on *(kalām)* bavi se ponajviše učenjem o Allahovom govorenju; 3) on pridaje govorenju u teologiji isto značenje, kakvu filozofi polažu na *manṭiq,* logiku; 4) najbitnija od znanosti, koja se uči putem govora; 5) govoriti između parbenika spada nužnije tome nego razmatranje ili čitanje; 6) znanost koja najviše spori, a uči se putem govora; 7) zbog svoje važnosti, on je »razlaganje«, suprotno drugim znanostima; 8) oštra, prodorna znanost, od *kalm* = *ğarḥ.* Ibn Haldun daje samo dva objašnjenja: prvo da se znanost bavi samo govorenim, a ne radnjama *('amal);* a drugo, kao i gore navedeno pod 2), da se bavi ponajviše učenjem o Allahovom govorenju.

Ipak je *kelam* tek postupno postao oznaka za teologiju. Ponajprije se upotrebljavao *fiqh,* »uvid«, »spoznaja«, za cijelu spekulativnu stranu teologije i vjerskih zakona, suprotno *'ilm*u, kako se nazivala tradicionalna strana. Onda se teologija zvala »veći *fikh*«, *al-fiqh al-akbar.* U ranije navedenoj knjizi, koja se pripisuje Ebu Hanifi i al-Maturidiju, kaže se (6): »*al-fiqh fī-'d-dīn afḍal min al-fiqh fi-'l-'ilm*«, za što se kasnije reklo: »*Kelam* je viši od *fikha*«. *Kelam* se u toj knjizi koristi ne kao tehnički izraz, osim za Allahovo govorenje, dok se za to općenito javlja *qawl;* slično u al-Ašarijevom djelu *al-Ibāna, kalām* se nalazi samo u naslovima odjeljaka. Obrnuto, u *Fihristu* (sastavljen 987–1010) *kelām* se koristi u normalnom smislu, naime »razlaganje«, a i (usporedo *takallam* i *mutakallim*) kao tehnički izraz za teologiju, dok se *fikh* primjenjuje na vjersko pravo, kao i kasnije redovito. Ali uskoro dolazi do daljnjeg razvitka: *'ilm al-kalām* zadobija značenje ne jednostavno teologije, nego skolastičke teologije atomističkog tima, a *mutakallim* značenje teologa, ponajprije mutazilitskog, a kasnije pravovjernog, iza čije se teologije nalazi atomistički sustav, koji je najoriginalniji doprinos Islama filozofiji. Važnost tog shvaćanja o materiji svemira kao nečemu zrnastom i ne beskrajno djeljivom i neprekidnom jedva se može dovoljno naglasiti. U Evropi je ono sve do 17. st. bilo spriječeno Aristotelovim autoritetom; a onda se ponovo javlja, ponajprije u kvalitativnom obliku (Boyle i Newton) i kasnije kvantitativno (J. Dalton). *Mutakallim,* dakle, razlikuje se, iako se njime nazivao jedan ašarit, na taj način od hanbalitskog tradicionaliste, u koje se sam al-Ašari računao, od mističara, koji se više oslanjao na religiozno iskustvo nego na *'ilm* i dijalektiku, i od filozofa *(ḥukamā'),* koji su počivali na mješavini aristotelske i novoplatonske filozofije, premda su svi mogli izjaviti da se pridržavaju istog učenja sunitske vjere. Izvan razmatranja ostaje pri tom, naravno, šiitski sustav, ta mutazilitsko-racionalistička građevina, koja je podignuta na učenju o *ta'līmu,* prema kojem je zadnja osnova našeg znanja ne um, nego autoritativna pouka putem nepogrešljivog vođe, koji se uvijek nalazi u svijetu, kojeg čovjek morati tražiti i pokoravati mu se, te panteistički oblik sufizma.

Za žaliti je da je izgubljen početak 5. *maqāle* u *Fihristu,* koji se bavi *kelamom* u ovom smislu, te time i izvještaj o porijeklu te znanosti, a da je posebno prvi *fann* došao do nas u tako žalosnom stanju. Ipak je jasno da je pisac *mutakallime* svoga doba (kraj 4. st. po *Hidžri*) dijelio u pet razreda: 1) mutazilite; 2) šiite (obuhvaćajući imamite i zejdite); 3) zagovornike predodređenja i antropomorfiste; 4) haridžite; 5) asketske sufije. Taj poredak mogao je imati porijeklo od toga što je pisac bio šiit i, prema tome, mutazilit; ali, neovisno o tome, mutaziliti su bili, sigurno, prvi *mutakallimi.* On svrstava al-Ašarija u treći razred i očevidno nema slutnje o važnosti njegove škole; a ipak je al-Ašari umro već oko 940. god. Jednako toliko malo spominje se u *Fihristu* al-Maturidi, koji je umro 944. god. Al-Bakilani umro je 1013. god., četiri godine nakon zadnjeg datuma u rukopisu *Fihrista.* Sigurno je pisac *Fihrista* budućnost naveliko krivo tumačio; jer je u njegovom trećem razredu bio sadržan budući pravovjerno-sunitski Islam. Obrnuto, od njegovog četvrtog razreda samo su još ibaditi imali neko značenje. Također on ne pokazuje nikakvo razumijevanje za spekulativne mogućnosti u svom petom razredu.

Ne može se još za to vrijeme pisati neka povezana povijest atomističke teorije Islama, koja je bitno obilježje razlikovanja za sustav *mutakallima,* a možda neće moći nikada biti napi-

sana. Postoje samo upućivanja na očitovanja starijih teologa, koji su se sporili o tom sustavu, i kratki citati iz njihovih očitovanja. I postojeći spisi al-Ašarija ne pomažu dalje, a od al-Bakilanijevih spisa, koje je on, vjerojatno, napisao, nema danas ni jednog jedinog. Prema sabranim kasnijim uputama i citatima, izgleda da je mutazilit Abu-'l-Hudail al-Alaf (u. 849–850 ili 840–841) bio utemeljitelj atomističke škole i da je u tome bio pobijan od dvojice drugih mutazilita, Hišama ibn al-Hakama (u. 845–846) i od an-Nazama (u. 844–845). Ona se, dakle, pojavila među mutazilitima, kao što bi mogla i uvijek k njima prispjeti; dakako, ne može se sa sigurnošću utvrditi koliko je njihov sustav tačno bio to što je bilo u osnovi svih raspravljanja kasnijih *mutakallima*. Ibn Hazm je u svome djelu *Milal*, upravo kao protivnik tog učenja, dao posebno iscrpne izvještaje o njemu. Ali po prirodi stvari nije vjerojatno da su raniji sporitelji neprekidno pisali svoja raspravljanja, a još manje da su, bez daljnjeg, pravili prijepise od toga i širili. Postoji klasični slučaj al-Džuneida (u. 909), vrlo velikog teologa i asketskog sufije, na kojeg nikada nije pala ni samo sjenka stvarne sumnje za krivovjerstvo, a koji je, ipak, otvoreno izjavio da bi onaj koji traži božansku realnost morao biti spreman na to da ga nazovu krivovjercem. Ako je on pitanja *tawḥīda*, tj. pitanja učenja o Allahovoj osobi, raspravljao sa svojim učenicima, to se događalo iza zatvorenih vrata. Jedva sebi možemo predočiti da su se te rasprave bavile takvim pitanjima, kakva se nalaze u al-Gazalijevom djelu *ar-Risāla al-qudsiyya* ili *al-Iqtiṣād*, ili čak u at-Taftazanijevom komentaru an-Nasafija; one su morale ići mnogo dublje i biti slične onima koje je Ibn Hazm razlagao sa zlobnim negodovanjem, time što je one »bezbožne« *mutakallime* izvukao na vidjelo iza njihovih zatvorenih vrata. U obranu su se *mutakallimi* osigurali time da on krivo radi i da njihovu temu ne razumije. Mutaziliti su prethodili pravovjernim teolozima s objavljivanjem svojih objašnjenja. Još postoji spis *Masā'il* Abu Rešida, jednog mutazilita, koji je pisao oko 1009. god. I al-Gazali je, dakako nešto kasnije, u svoja oba *Maḍnūna* pisao takve rasprave; ali se to zbivalo na osnovici novoplatonske filozofije, a ne filozofije atomizma.

U *Muqaddimi* Ibn Halduna (u. 1406), otprilike četiri stoljeća kasnije od *Fihrista*, postoji daljnji prikaz tog razvitka. U jednom od njezinih izdanja nalazi se odjeljak o *(āyāt) mutašābihāt*, tj. o nejasnim mjestima u *Kur'anu*, kojeg nema u drugim izdanjima. Očevidno ga je Ibn Haldun kasnije pridodao, jer je zamijetio: 1) da je njegov nazor o tim mjestima bitan za njegovo opće stajalište, te 2) da se on nije dosta podrobno bavio s nekim teološkim spornim pitanjima. On, naime, svodi porijeklo znanosti *kelama*, promatrane kao defenzivna skolastika, većinom na ta dvoznačna i nejasna mjesta; ona bi, dakle, izvirala više iz egzegetičkih nego filozofskih potreba. U tome je, sigurno, nešto istinitog; ali se čini također sigurnim, da su rani islamski teolozi, suočeni s tuđom misli, koristili ona nejasna mjesta da bi omogućili uključenje te tuđe misli u sustav Islama. U tome su se snažno oslanjali na Muhammedovo vlastito mišljenje, a isto tako na određenu širinu shvaćanja i slobodu ideja – svojstva koja pripadaju njegovoj veličini; on nije bio neki metafizičar, ali je bio oštar psiholog. Ipak je za Ibn Halduna posebno znakovito i nalazi se u uočljivoj opreci spram njegove iskrenosti i istinskog znanstvenog duha da je on sav *ta'wīl*, tj. istumačivanje tih mjesta, jednako tako potpuno odbacio, kao i sam Ahmed ibn Hanbal ili al-Ašari. On je tumačio suru III,5 time da samo Bog zna smisao nejasnih mjesta u *Kur'anu*, te da se čovjek treba sustezati od nekorisnog umovanja. Tako je zadobio metodu, da stvarno odstrani sva mjesta iz *Kur'ana* koja nisu odgovarala njegovom pogledu na svijet, npr. ona koja su raspravljala o *džinima;* osim toga, on je ljudskom istraživanju svijeta postavio granicu.

Pošto je *kelam* nastao, zahvaljujući tim teškoćama ili nemogućnostima tumačenja, razvile su se različite sekte, prema tome da li su doslovno uzimale *(tašbīh, tağsīm)* antropomorfne izraze, koji su se odnosili na bit *(ḏāt)* Allahovu ili na Njegova svojstva *(ṣifāt)*, ili su im, u odnosu na Allaha, pridavale značenje koje je odstupalo od doslovnog značenja i koje je nama nepoznato *(tanzīh)*, ili su *tanzīh* proširivale i na druga Allahova svojstva, čije je značenje u doslovnom smislu bilo sasvim jasno i moguće, jer su izražavala same ne-konkretne ideje. To zadnje je bilo stajalište mutazilita; među njima i prvom sektom, antropomorfistima, nalazila se sekta, koja je dala prednost učenju predaka *(as-salaf)*. Tako je pravovjerna stranka natjerana na korišćenje racionalnih dokaza *(adilla 'aqliyya)*, te se pojavio al-Ašari, koji je *'aql* (razum) i *naql* (predaju) kombinirao, te odbacio *tašbīh*, time što je postavio učenje o »svojstvima koja se sastoje od ideja« (znanje, moć, volja, život) i ograničio *tanzīh*, jer su to činili i časni preci *(salaf)*. Nadalje je on učio »sluh« i »vid« Allahov, kao i »govor koji u duhu postoji« *(al-qā'im bi-'n-nafs)*. On je raspravljao *(takallama)* i s mutazilitima o njihovim etičkim učenjima *(aṣlaḥ, taḥsīn, taqbīḥ)* i njihovim shvaćanjima o zadnjim stvarima, kao i o nagradi i kazni na onom svijetu. S imamitima je pretresao princip vladanja i dokazivao da on nije dio vjerovanja, nego da počiva na dogovoru ljudi. Naredno veliko ime je al-Bakilani (u. 1013). On je pročistio ašaritsku metodu i stvorio racionalnu osnovicu (zapravo premise), na kojoj počivaju, pri tom, dokazi i prigovori. Tako je postavio učenje o atomu *(al-ǧawhar al-fard)* i o praznom prostoru *(al-ḫalā')* – neka se ima u vidu da *ǧawhar* kod aristotelskih novoplatoničara znači »supstanciju« u filozofskom smislu, a da je *al-ḫalā'* tačno lukrecijevsko *inane* – i ono, da akcidencija *('araḍ)* ne postoji na nekoj drugoj akcidenciji i da ne mogu dalje trajati dvije vremenske jedinice, te druga načela, na kojima počivaju njihovi dokazi. On je, ipak, bio nazora da ta načela imaju pravo na priznanje tek po temeljnim stavovima islamskog vjerovanja, jer su na njemu počivala. Konačno je još učio da ništavost dokaza može zaključiti na ništavost tvrdnje koju treba dokazati, i obrnuto. A sad su ti principi bili dokazi za vjeru; vjera je bila istinita, dakle moraju biti istiniti i principi. Očevidno, formalna logika nije bila jača strana ljudi, koji su gradili taj sustav, ma kako on mogao biti uman. To je primijetio i Ibn Haldun. Treba, dalje, jasno uvidjeti da sa al-Bakilanijem započinje historijska vrijednost Ibn Haldunog nacrta. On šutke prelazi preko Ibn Hazma, jednog teološkog čudaka, koji je umro god. 1064; ali on daje naslove dviju od knjiga Imam al-Harameina, al-Džuvejnija (u. 1085. god.), učitelja al-Gazalijevog, kako se čini zbog njegove glasovitosti, premda se uz njegovo ime ne nadovezuje neki posebni razvitak.

Neposredno nakon njega, znanost o formalnoj logici pre-

uzeli su teolozi, koji su uvidjeli da je ona samo oruđe za mišljenje, a ne dio filozofije. A to je vodilo preispitivanju temelja sopstvene znanosti i odbacivanju njihovog velikog dijela, tako da ovi više nisu, kao al-Bakilani, zaključivali po ništavosti dokaza o ništavosti dokazivane stvari. Njihovi novi dokazi većinom su izvođeni iz fizike i metafizike filozofa, te su se time započeli služiti novom metodom, takozvanim *ṭarīqat al-muta'aḫḫirīn;* dakako, primiješali su ovoj i znatnu dozu opiranja filozofskim učenjima, jer im se ova činila istovjetnom s njihovim ranijim krivovjerjem. Al-Gazali (u. 1111) i ar-Razi (u. 1209) bili su vođi te nove škole. Na njihove knjige još je Ibn Haldun upućivao one koji su se bavili teologijom, a koji su željeli naputak za opovrgavanje filozofije, premda je kod njih postojala određena mjera opiranja starim metodama. Sjetimo se također da je ar-Razi sustavno primjenjivao *ṭa'wīl*, što Ibn Haldun nije odobravao. Ali takvi izučavatelji, koji su u teologiji htjeli samo jednostavno slijediti stazu *salafa* (predaka), morali su koristiti stare metode *mutakallima* – samo tu treba nalaziti pravi *'ilm al-kalām* – a posebice moraju izučavati *Iršād* Imam al-Harameina. To očito znači da je s al-Gazalijem nastupio odlučni odvrat od metode atomista, te, umjesto te, nadovezivanje na aristotelske novoplatoničare. A to se stvarno može pokazati i iz njegovih djela.

Nakon al-Gazalija i ar-Razija došlo je do još temeljitijeg miješanja teologije i filozofije, sve dok se konačno na predmet obje nije gledalo kao na jedan i isti. A ipak su *mutakallimi* oštro odvajali fiziku i metafiziku filozofa od svojih teocentričkih učenja, kada su koristili intelektualistički sustav za obranu temeljnih vjerskih stavova koje je postavio božanski autoritet. Kao primjer za to miješanje navodi Ibn Haldun djelo *Ṭawāli'* al-Bejdavija (u. 1286), a svaki korisnik njegovog komentara *Kur'ana* uvidjet će što on misli. Učenjaci u Perziji *(al-'Aǧam)*, koje je al-Bejdavi slijedio, primjenjivali su istu metodu u svim svojim djelima. O vrsti *kelama*, koji je još preostao u njegovo doba, Ibn Haldun nije imao dobro mišljenje; njegove nejasnosti *(īhāmāt)* i općenitosti *(iṭlāqāt)* prije su sramoćenje Stvoritelja, nego Njegovo zagovaranje. Nema potrebe više za nekim *kelamom;* on je bio oružje protiv *mulḥida* (krivovjeraca) i *mubtadi'a* (novatora), a ti su nestali. Ali ipak bi bilo vrlo ponizujuće za jednog, koji bi znao napamet *Sunu*, kada ne bi poznavao spekulativne argumente za temeljne stavove svoje vjere.

Usprkos tome, *kelam* je imao pred sobom još dugi put, a navedeni al-Bejdžurijev komentar kratkoj raspravi al-Fadalija daje valjan pojam o daljnjem razvitku sustava *mutakallima*. Tekst i komentar potječu iz prilično kasnog doba: al-Fadali je umro god. 1821. n. ere, a al-Bejdžuri god. 1844. Oni su dovršena skolastika, a naslov: *Kifāyat al-'awāmm fī 'ilm al-kalām,* »Dovoljna potrepština za laike u znanosti *kelama*«, s ponovljenim uvjeravanjima u tekstu da je dano samo toliko koliko je potrebno za spas duše, pokazuje čisto intelektualno shvaćanje religije. Komentar se ostvaruje potpuno u atomističkim misaonim tokovima; fizika i metafizika su atomističke. Tekst da naslutiti namjerno suprotstavljanje slično naslovljenoj raspravi al-Gazalija, *Ilǧām al-'awāmm 'an 'ilm al-kalām,* »Ustezanje laika pred znanošću kelama«, no ipak ta namjera nigdje nije izražena. Al-Gazali je u ovoj raspravi izložio, kako se jednostavna vjera mase upropaštava putem razumskih razloga, te je bio vrlo umješan da se zauzme za ono što bismo mi sada zvali psihološke metode, metode koje su – iznenađujuće za moderne pojmove – podržane svjetovnom rukom države. Al-Gazali se, dakako, od početka opirao sustavu *mutakallima* i njegovoj metodi. S jedne strane, znao je on iz psihologije da se može uvjeriti, protiv njegove volje, jednog koji ostaje u istom mišljenju; a s druge strane nije odobravao atomizam kao filozofiju. On izgleda da nije u svojim djelima dao neki specifični uput za to, a tamo gdje on, čak, nudi nacrt teologije kao formalne znanosti (npr. u *Risāla al-qudsiyya* i *al-Iqtiṣād*), odriče se apsolutno filozofskog utemeljivanja. Ono je za njega bilo intelektualno nemoguće; ali takav nacrt ulančenog učenja o vjerskim zasadama, kakav je u oba ova djela, bio je, po njegovom mišljenju, za opravdati. Jedina istinska filozofija za njega je bila, kako se čini, aristotelsko-novoplatonski spoj i time se on u svojim knjigama, koje su do nas došle, skeptično ali poštovanja dostojno bavio. Vjerojatno se on, držeći se ekonomičnosti pouke, a on ju je preporučivao i primjenjivao, kao i cijeli Islam, u drugim knjigama temeljito i ništeće razračunavao s atomističkim sustavom, te bi to moglo objasniti tajnovite nagovještaje, koji su nazivani al-Gazalijeva »tajna«.

Znakovito je da se reformni pokreti u Islamu oslobađaju u naše vrijeme, kako se čini, atomističke filozofije, a da duhovne učitelje ponovo traže u Ibn Sini, Ibn Rušdu i aristotelovcima. Džemal ad-din al-Afgani i njegov prijatelj Muhamed Abduh bili su pobornici tog preporoda i ponovo su nastavili dugo prekinutu al-Gazalijevu metodu, čak u odnosu na ekonomičnost poučavanja. Atomistički sustav izradio se u povezanosti sa najkrućim pravovjerjem, te se, naposljetku, s njim poistovjetio. Već u svoje rano doba bio je – čak kod mutazilita – oružje za obranu već prihvaćenih mišljenja, a ne oruđe slobodnog istraživanja, te moderni Islam, stoga, ne može s njim ništa započeti. Usprkos tome, nikada ne bi trebalo zaboraviti da je ta teorija najoriginalniji doprinos koji su islamski mislioci dali povijesti filozofije.

KELIME (a. *kalima)*, »riječ«, u smislu vokabla, izgovorene riječi; može se proširiti u smislu »govora« i, lako, »poeme«. Podsjet na gramatičke i logičke probleme do kojih su osobito držali filozofi; tako, u uvodnom dijelu djela *Nağāt* Ibn Sina (Avicenna) objašnjava *kalima* kao »riječ *(lafẓa)* jednostavnu, koja ukazuje na neku ideju i vrijeme kada se ta ideja primjenjuje na ma koji neodređeni predmet: na primjer, kad kažemo »išao je«; uspor. i *Manṭiq al-mašriqiyyīn* gdje je *kelime* predočena kao sinonim »onog što gramatičari zovu *fi'l*«. Ali prema djelu *Išārāt* logičari su zvali *kelimom* svaku izgovorenu riječ potpunog značenja, imenicu ili glagol, a koji ukazuje na neodređeni entitet u određenom vremenu.

Izraz *kalima* i njegova množina *kalimāt* često se koriste u *Kur'anu*. Nalazi ga se više puta u vrlo općenitom značenju »izgovorene riječi«, dobre (XIV,24; XLVIII,26) ili loše (IX,74; XIV,26; XVIII,5; XXIII,100). Ipak, najčešće se radi o Božjoj Riječi, ostvariteljskoj. »Allahove riječi niko ne može izmijeniti«, kaže se u suri X,64. *Kalima* uzima, otada, značenje vrlo blisko *amru*, odluci, pa i *qadaru*. Navođenja su brojna, npr. VI,115; VII,137; X,33,96; XI,119, itd.; u množini VI,34,115; XVIII,109; XXXI,26. itd. U suri XLIII,28

rečeno je, u povodu Ibrahima (Abrahama): »i on im izreče riječ koja je potrajala živom *(Kalimatan bāqiyatan)* među njegovim potomstvom« (u Korkutovom prijevodu: »on ih učini trajnim za potomstvo svoje, da bi se dozvali«). Komentatori obično podvlače da se radi o potvrđivanju Božje Jednoće, ekvivalentu »prve *šehade*«, kao što to napućuju ajeti XLIII,26–27. Jedan je od kur'anskih odlomaka, najčešće navođen, III,39 i 45, gdje se Isa (Isus) oglašuje kao »od Njega Riječ«. Komentatori vide u tom *kalimat Allāh,* što je Isa, božansku riječ vezanu uz stvarateljsko *kun* (»Budi!«) (uspor. III,47), te izravnavaju stvaranje Ise sa onim Adama (III,59).

Kalima, dakle, nije svojstvo Riječi *(kalām),* nego njezin izraz, u kojem se formuliraju i saopćavaju božanske odluke.

U *kelamu* (teologiji) je problem *kalimat Allāh* vezan za problem svojstva *kalām Allāh:* dakle, stvoren po mutazilitima, a nestvoren po kasnijim školama. U toku dugih rasprava, *kalima* i *kalām* pomiješali su se više puta.

U šiitskoj i sufijskoj leksici, *kalima* zadobija čisto gnostičko značenje. Tako, samo da se navede sufijski primjer, pjesnik *kalimat Allāh-a* bio je Ibn Arabi. Njegove meditacije o iskustvu svakog poslanika zovu se: »O Božanskoj mudrosti u Riječi *(kalima)*« o Ademu, Setu, Ibrahimu, Ishaku, itd. Komentirajući suru X,64, on dodaje: »Božje riječi *(kalimāt Allāh)* nisu drugo do biti *(a'yān)* postojećih stvari; njima pripada vječnost *(qidam)* sa stajališta njihove nepromjenljivosti; njima pripada slučajnost *(ḥudūṯ)* sa stajališta njihovog (konkretnog) postojanja i njihovog pojavljivanja (u postojanju). Vidi se da je tu *kalima* postala stvoriteljski Božji Logos, Njegova »osnivačka Riječ«, prvo i izviruće vrelo sve proizvodnje bivanja. Ona čini i jest bit stvari.

KENIJA, država istočne Afrike, ograničena na istoku Indijskim oceanom, na sjeveru – Etiopijom i Sudanom, na zapadu – Ugandom i na jugu – Tanzanijom; nekada britanska kolonija, stekla je neovisnost god. 1963. Muslimani predstavljaju, po približnim procjenama, oko 6% pučanstva koje je god. 1962. imalo oko 9 mil., 1969. god. – oko 11 mil., a danas se procjenjuje na približno 22 milijuna. No muslimani drže da je njihov broj prikazan manjim, te ima dosta osnova u njihovoj tvrdnji da čine jednu četvrtinu stanovništva. Sve je to, ipak, teško tačno utvrditi, jer u ovom smislu nije bilo nikakvog popisa.

Prije Islama, te obale su posjećivali arapski trgovci, te su se Arapi ustalili na njima. Ali ne zna se tačno kada su došli prvi muslimani. Govori se da je to bilo za halife Omara. Najstariji arapski izvor izvještava da je u 10. st. otokom Kanbalu (Pemba ili Zanzibar) vladala muslimanska obitelj. U tom stoljeću, trgovina se vodila ne samo sa južnom Arabijom, nego i sa Perzijskim zaljevom. Perzijski doseljenici, zvani Banadir, izgleda da su se ustalili u obalnim gradovima Somalije; tu su se miješali s domorocima i pridonijeli osnutku Mogadiša, koji je u 7/13. st.* postao najvažniji islamski grad cijele obale. Određeni broj tih Širazija, kako su se zvale te perzijsko-afričke obitelji, iselio se kasnije ka Jugu i naselio u Keniji, te postao dio vladajućih obitelji. Na otoku Patta (Pate) stvorena je dinastija. Sultanat Vumba Kuu, na istočnoj obali Kenije, rezultat je naseljavanja Širazija i njihovih brakova s domorocima. U 18. st. je arapska obitelj Ba Alavi zasnovala dinastiju. Svo to etničko miješanje čini da se ne može govoriti da su ti gradovi-države bili »arapske kolonije«, nego islamska središta.

Između 13–16. st., tj. prije dolaska Portugalaca, ti gradovi-države uživali su najveći kulturni i materijalni napredak. Kada su došli Portugalci, nastupilo je njihovo opadanje i zastoj; to nije bio jedini razlog: pomjeranja na kontinentu, a i općenito opadanje središnjih područja islamskog svijeta u 16. i 17. st. dali su također svoj prilog tome. Muslimani Mombase pozvali su imama Omana da im pomogne svrgnuti njihove tlačitelje, no do oslobođenja je potrajalo više desetljeća; tek u trećem desetljeću 18. st. Portugalci su bili potisnuti na jug Ruvume. Za njihovog prisuća na obali, Islam je ostao pobjednikom, a svi portugalski pokušaji prevođenja na kršćanstvo bili su bez učinka. Omanci, koji su sada postali nosioci vrhovne vlasti, bili su ibaditi, dok je obala bila pod utjecajem šafiita, što se objašnjava utjecajem šerifa iz Hadramauta, koji su se u velikom broju naselili u 14–15. st. Ti šerifi i njihovi potomci utvrdili su islamsku pravnu školu za istočnu Afriku, te su snažno utjecali na svahilijsku literaturu i kulturu. Arhipelag Lamu, Zanzibar i Komori postali su glavna središta, odakle je strujao utjecaj šerifskih obitelji. Stvorila se vjerska inteligencija na obali i postala je za dugo vremena orijentaciona tačka za sav Islam istočne Afrike. U 19. st. su kulturne veze vezale južnu Arabiju sa Banadirima, od istočne obale do Mozambika i okolnog otočja. Meka i Medina, ponekad Kairo i prigodno Carigrad pridonijeli su stvaranju islamskih učenjaka istočne Afrike. Putem sustava islamskog obrazovanja nastalo je snažno tijelo *uleme,* iz koje su vladari birali svoje kadije. Osim tih učenjaka, postojali su i još uvijek postoje učitelji *Kur'ana,* te u svakom islamskom gradu i selu brojne kur'anske škole, gdje djeca uče čitati *Kur'an* i pisati arapska slova, no rjeđe sastavljati na arapskom; zbog toga se više govori ki-svahili nego arapski.

Nije poznato da li je islamsko-afrička kultura, koja se razvila na obalama, prodrla daleko u unutrašnjost prije 19. st., ali ima znakova o materijalnim i duhovnim vezama sa afričkim plemenima u neposrednom susjedstvu, osobito grupama Midži Kenda. Islam se, ipak, širi u unutrašnjost Kenije i ostatak istočne Afrike tek u 19. st., osobito nakon što je vladar Omana, Sejid Said ibn Sultan, odlučio da glavni grad premjesti na Zanzibar. On je privukao veliki broj svojih zemljaka, Indijaca, Hadramita i Balučija. A drugi su došli da iskoriste ekonomske i trgovačke mogućnosti tih novih posjeda. Otada su karavane, koje su financirane indijskim kreditima i vješto ohrabrene od Saida, krenule u unutrašnjost sa tkaninama, staklenom robom, noževima, sjekirama, itd., da bi ih mijenjale za druge proizvode. Robovi su ne samo izvoženi, nego korišćeni u velikom broju za stvaranje sustava plantaža na Zanzibaru i obali.

Arapsko-svahilijski muslimani šafiitskog obreda bili su tada nadjačani od indijskih muslimana, među kojima su prevladavale Hodže (*Khodjas,* nizaritski ismailiti), Bohori (*Bohorās,* mustalitski ismailiti) i hanefitski Memoni. U to doba, stvaraju se muslimanske jezgre u unutrašnjosti. U zadnjoj četvrtini 19. st., veliki dio istočne Afrike činio je golemu islamsku sferu

* Vidi napomenu na stranici 13.

utjecaja, koju je nadahnjivao Zanzibar, a koja se temeljila na trgovini. Evropski putnici, istraživači i misionari zamijetili su to, te su se protivili iz političkih ili vjerskih razloga. Muslimanski trgovci općenito su dočekali evropske misionare i istraživače, te su im pružili svu potrebnu pomoć u njihovim poduhvatima u unutrašnjost i čak pri utemeljivanju misija. Nikakvo neprijateljstvo spram kršćanstva kao vjere nije se očitovalo, a to se dogodilo tek kada su se kršćani pokušali umiješati u njihovu trgovinu. Samo je u Bugandi izbio vjerski sukob, kada su kršćanski misionari smatrali da im je najgori neprijatelj islamski utjecaj na dvoru Kabake. To je bio uvod u vjerske ratove koji su u tom kraju izbili krajem 19. st., a cilj im je bio politički: vlast evropskih kršćana.

Oko god. 1880. dvije evropske sile: Njemačka i Engleska, usmjerile su se na to područje. U toku razdoblja između 1886 i 1895. god., arapsko-svahilijski elemenat energično se odupire namjerama ovih zemalja. Izbile su pobune i došlo je do okršaja, ali njihovo gušenje, a osobito pobune Mazruija, značilo je za muslimane gubitak nade da će očuvati političku neovisnost ne samo Kenije, nego i sve istočne Afrike. Ipak, u Keniji, kao i u Zanzibaru i Tanganjici pod njemačkom vlašću, neki privid arapsko-islamske uprave bio je očuvan. Prvi komesar Protektorata istočne Afrike bio je Arthur Hardinge, koji je već bio funkcionar u Egiptu i Turskoj, te je imao simpatija za Islam. Osim toga, trebao je muslimane, koji su jedini bili obrazovani, za brojne službe. Tako se stvorila arapsko-islamska upravna hijerarhija koja je obuhvaćala *liwālīje* (upravljače) i *mudīre* (administraciju), kao i kadije.

Islam se pod kolonijalizmom, iako se skršila njegova vlast, kao vjera širi u unutrašnjost, unatoč neprijateljstvu evropskih misionara i nekih funkcionara koji na njega gledaju kao na ugrozu evropske vladavine. Tome pridonosi, najprije, željeznica, koja omogućuje da brojni muslimani, najviše Indijci, krenu i nasele unutrašnjost; zatim su muslimanski vojnici, Svahilijci, Somalci i Sudanci, nakon odsluženja, ostajali na područjima, gdje su služili. To raspoloženje povoljno za Islam jednako se moglo zapaziti i u susjednoj Tanganjici, gdje su gospodarili Nijemci, mada su ovi, osobito od 1913. god., svim silama podupirali kršćanske misionare da zaustave porast Islama; čak je engleski vojni časnik Smuts otkrio tajni njemački dokument koji naređuje svim upravnim funkcionarima da učine sve moguće da se suzbije Islam.

U trenutku izbijanja prvog svjetskog rata, domorodno islamsko stanovništvo mnogo je pretrpjelo od raznih mjera: kazneni pohodi su skršili svaku težnju ka političkoj neovisnosti između 1890 i 1900; god. 1907. je ukidanje ropstva zadalo težak udarac poljoprivredi; uređivanje lova, obaveza kupnje dozvola i konkurencija Evropljana i Indijaca smanjila je sudjelovanje arapsko-svahilijskog elementa u trgovini; uredba iz 1908. god. u pogledu osnova vlasništva učinila je da su otuđeni ili proglašeni javnim široki prostori, te dijelom dani u zakup ili ustupljeni evropskim plantažerima.

Početkom stoljeća, domorodni muslimani smatrali su pogodnim da se, ipak, prilagode novom redu, posebice u pogledu obrazovanja. Britanci nisu bili ništa predvidjeli za učenje *Kur'ana* i arapskog, što će se dogoditi tek 1924. god. Muslimani su sami stvorili školu putem svojih reformnih organizacija (Muslimanski savez za reformu i Afro-azijska udružba). Najznačajniji kenijski reformator je, bez ikakve sumnje, šejh al-Amin ibn Ali ibn Nafii al-Mazrui, koji je poticao na stvaranje jednog tijela za obranu islamskih interesa. Drugi muslimani, koji nisu obitavali na obali, izrazili su god. 1931., u predstavci upućenoj parlamentskom odboru, svoja strahovanja zbog opasnosti koje su navalile na Islam u Keniji, dok se kršćanstvo ohrabrivalo svim sredstvima. Jedna delegacija je išla u Indiju da bi potražila pomoć. U slijedu toga su, uz muku, ahmedije prodrli i dali snažan poticaj razvoju Islama.

Ideje o islamskom povezivanju, koje je predlagao šejh al-Mazdai, nisu provedene, te su islamske grupe i dalje živjele odvojeno. Indijci su najbolje organizirani i najviše napreduju; oni su mogli financirati i graditi škole, a ismailiti su podizali bolnice i znatno pridonijeli školskom i medicinskom sustavu zemlje. Istočno-afričko muslimansko dobrotvorno društvo, utemeljeno god. 1930., milosrdna je organizacija ismailita, namijenjena da podiže razinu najosiromašenijih članova zajednice, posebice Afrikanaca.

Značajan projekt se predložio nakon drugog svjetskog rata. Kolonijalna uprava, Aga Han i sultan od Zanzibara udružili su se da bi ustanovili Institut za muslimanski odgoj u Mombasi, koji je obuhvaćao srednju školu za Arape i Svahilijce. On je pružao obrazovanje u tehničkom i profesionalnom pogledu, ali i islamskom vjerskom. Na njega se gledalo kao na preteču Islamskog sveučilišta, no, malo vremena nakon što se otvorio god. 1951., morao je prihvaćati i nemuslimane, te se i nazvao kasnije Institut za odgoj, Tehnički institut i, konačno, Politehnika.

KERAMIKA. Posuđe iz ranoislamskog doba obilježeno je arapskim pismom kao radioničkom oznakom ili epigramom u dekoru, kao i davanjem prednosti ornamentici koja ispunjava površinu. Roba od ilovače kao i jednobojno smeđe i zeleno pocakljeno posuđe sa urezivanjem, pečaćenjem, oblikovnom izradom, uzorcima putem tekuće cakline nastavlja tehnike bizantskog i sasanidskog doba i oponaša oblike od plemenite kovine ili poludragog kamenja. Specifično islamska fina keramika razvija se pod Abasidima u Iraku. Staroiranska tradicija, bijela kineska keramička izrada od kamena i porculana, povezana s tehnikama puhača stakla, dala je fajansu kao novi rezultat. Dekoracije vlastite stilske izrade odlikuju unutrašnje površine šalica. Kobaltno-plavo i smaragdno-zeleno oslikavanje u neprozirno bijeloj caklini, kao i pri reduciranoj atmosferi zasjalog slikarstva koje traje poput plemenite kovine – tzv. tehnika sviječnjaka – obilježava luksuzno posuđe. Izvoz je dopirao do Kordove, Kajravana, Indije. Iransko slikarstvo caklenim bojama na crijepu, nanovo vezano s prozračnom prekrivnom caklinom, obilježava robu iz Nišapura, ukrašenu narodski prenesenim likovima zvijezda-stajačica. Muslimanske i iranske mudre izreke na arapskom pismu, oslikane glibom na bijelom nalivu pod caklinom, karakteriziraju posuđe iz samanidskih središta. Proizvodnja sviječnjačke fajanse, koju su Tulunidi prenijeli u Kairo, dosiže vrhunac pod Fatimidima u životnim figuralno oslikanim komadima poznatih majstora i širi se ka Španjolskoj i Siriji. S upadom Seldžuka u Iran dolazi grublja roba sa na nalivu zaparanim ili izvučenim crtežom – pismo, vitica, slike zvijezda-stajačica – a i obogaćena obojenim glibom ili caklinama. Fina roba iz Nišapura i Reja s bijelim crijepom,

koji je otvrdnut caklenim dodatkom, oponaša jednobojnu Sung-keramiku, te uvodi u oblikovanje reljefa, pored arapskih želja za sreću, iranske književne prizore. Fini ozid i caklinom pokriveni izljevi su novi učinci. Sviječnjačka fajansa omogućila je historijske zaključke o sviječnjačkoj robi, te proizvodima s figuralnim slikarstvom u i na caklini s pozlaćivanjem. Mongolski vojni pohodi uzrokovali su uvođenje sviječnjačke i Lakabi-tehnike u Raki, uz domaće sirijsko slikarstvo ispod cakline. U Iranu je, pod Ilhanidima, došlo do preuzimanja budističko-mongolskih motiva u dekoru posuđa iz Sultanabada, Kašana, Save, kao i oponašanja iz Saladona. Plavo-bijeli porculan kopirao se i obilježavao u Kairu i Damasku. Crno i plavo ispod cakline ili na sviječnjački način ukrašeno ljekarničko posuđe iz Sirije posreduju tehniku i tip preko Sicilije u Španjolsku i Italiju. Mamelučki emiri u Kairu koriste kvalitetu s čvrstim ozidom na kojoj su grbovi rangova i natpisi, koji su uparani u naliv i oslikani ispod cakline, jedna tehnika koja se širila iz Sirije, Male Azije i Azerbejdžana.

Poznate su osmanske dvorske manufakture u Izniku. Gruba roba iz Mileta slijedi bijelu fajansu s plavom slikarijom; u 16. st. postaje naturalistički cvijetni stil u višebojnom slikarstvu ispod cakline karakterističan pomoću nove paradajz-crvene boje. U 17. st. pojavljuju se grčki datumi i natpisi. U Evropi dolazi do oponašanja. U Iranu se započinju baviti sa proizvodnjom porculana, iza timuridskih oponašanja Kine, sa perzijskim dekorom pod Safavidima. Kineski lončari su od šaha Abasa I pozvani u Isfahan. Plavo-bijela roba kineskog tipa, a sa pseudooznakama iz Mašhada i Kirmana hvaljena je i izvožena od Evropljana. Gemru (Bandar Abas) je izvozna luka za bijelu robu. Ponovno oživljava tehnika sviječnjaka, zaparanja, *sgraffiato* i izljevanje. Tanjur sa polulikovima i cvijećem u višebojnom slikarstvu ispod cakline, tzv. *Kubači*-roba, dolazi možda iz Gilana. Pod Kadžarima nastaje fino nacrtana, decentno obojena i prigodno označena keramika s likovima u stilu slikarstva uljem i lakom.

U Osmanskom Carstvu rokoko zastupa kitnjasto posuđe iz Kutahje, označeno reljefom i mnogobojnom, od malih dijelova slikarijom ispod cakline sa krom-žutim. Nakon neuspjelog pokušaja da se u Carigradu obnovi odumrla proizvodnja iz Iznika, izrađivali su se u 19. st. u Jildizu (Carigrad) fajansa i porculan za dvor, dijelom u evropskom stilu. Narodno lončarstvo dospijeva do dražesne proizvodnje u Čanakaleu.

KERBELA (a. *Karbalā'*), mjesto hodočašća *(Mašhad Ḥusayn)*, zapadno od Eufrata, oko 100 km od Bagdada na sjeverozapad, na rubu pustinje.

Nakon zauzeća Hire, Halid ibn al-Valid, rečeno je, utaborio se u Kerbeli. Na dan Ašure (10. muharem 61/10. oktobar 680. godine)*, imam Husein ibn Ali na maršu od Meke ka Iraku, gdje je kanio pribaviti svoja prava na halifat, pao je u ravnici Kerbele, na području Nineve, u bici s trupama upravljača Kufe i bio pokopan u al-Hairu.

Mjesto gdje je tijelo bez glave Poslanikovog unuka bilo ukopano, zvano Qabr al Ḥusayn, uskoro je postalo šiitsko mjesto hodočašća, na kojem se svetkovalo.

Kao najraniji podatak navodi se god. 684–685., kada je Sulejman ibn Surad išao sa svojim pristašama Ḥuseinovom grobu, gdje je proveo dan i noć. Ibn al-Asir navodi daljnja hodočašća u god. 739–740. i 1044–1045. Vjerski službenici Mešhed Huseina prilično su rano bili obdareni pobožnim dobročinstvima Um Muse, majke halife al-Mahdija.

Halifa al-Mutevekil je god. 850–851. razrušio grob i njegove nadgradnje, te zemlju poravnao i zasijao; zabranio je pod prijetnjom strogih kazni posjet svetim mjestima. Ibn Haukal ipak, spominje oko 977. god. veliki *mešhed* sa nadsvođenim svetištem, iznad Huseinovog groba, u koji se ulazi kroz vrata na svakoj strani, a koji su u njegovo doba već uveliko posjećivale hadžije. Daba ibn Muhamed al-Esedi od Ain at-Temra, glavni vođ jednog broja plemena, opustošio je Mešhed al-Hair (Kerbelu) uz druga svetišta, zbog čega je poslan kazneni pohod protiv Ain at-Temra god. 979–980. prije kojeg je on pobjegao u pustinju. Iste godine, šiitski Bujid Adud addaula stavio je oba svetišta, Mešhed Ali (an-Nedžef) i Mešhed al-Husein (Mešhed Hairi) pod svoju posebnu zaštitu. Hasan ibn al-Fadl, koji je umro 1023–1024. god., izgradio je zid oko svetog groba, a jednako je učinio i u Mešhed Aliju. U augustu 1016. god. izbio je veliki požar koji je prouzročilo prevrtanje dvije voštanice, koji je glavno zdanje *(al-qubba)* i otvorene trijemove *(al-arwiqa)* pretvorio u pepeo. Kada je seldžučki sultan Melik-šah došao u Bagdad god. 1086–1087. posjetio je oba svetišta. Ona su u to doba bila poznata kao *al-Mašhadān*. Ilhan Gazan posjetio je Kerbelu god. 1303. i dao velike darove svetištu. Njemu ili njegovom ocu Argunu pripisuje se dovođenje vode u to područje kanalom od Eufrata.

Ibn Batuta posjetio je Kerbelu god. 1326–1327. iz al-Hile i opisao je kao mali grad koji leži među lugovima palmi i dobija vodu iz Eufrata. U središtu je sveti grob; pozadi je velika medresa i glasovito konačište *(az-zāwiya)* u kojem se ugošćuju hadžije. Pristup grobu može se osigurati samo dozvolom čuvara. Hadžije ljube srebreni sarkofag, iznad kojeg vise zlatne i srebrene svjetiljke. Vrata su ukrašena svilenim zavjesama. Žitelji su podijeljeni na *Awlād Raḥīk* i *Awlād Fāyiz*, čije su stalne svađe štetne grobu, iako su svi šiiti. Oko istog datuma je Hamdalah al-Mustaufi naveo obodnicu grada od 2.400 koraka; on spominje tu i grob Hur Rije (ibn Jezida) koji je prvi pao boreći se za Huseina na Kerbeli.

Safavid Ismail-šah I (u. 1524) hodočastio je u an-Nedžef i Mešhed Husein. Sultan Sulejman Veličanstveni (Zakonodavac) posjetio je oba svetišta god. 1534–1535, popravio kanal i pretvorio polja, koja su bila zasuta pijeskom, ponovo u vrtove. Minare al-Abd, ranije zvano Engušt-i Jar, bilo je izgrađeno god. 1574–1575. Murat III je god. 1583. naredio bagdadskom valiji Ali-paši ibn Elvendu da izgradi ili, bolje, popravi svetište nad Huseinovim grobom. Uskoro po zauzeću Bagdada god. 1623., Abas Veliki zadobio je *mešhede* za perzijsko carstvo. Nadir-šah je posjetio Kerbelu god. 1743; dok mu se pripisuje zasluga da je ukrasio svetište u Mešhed Aliju, on je, kaže se, zaplijenio nadarbine namijenjene imamima Kerbele. Veliki napredak mjesta hodočašća i velikog broja žitelja ističe se prilikom hodočašća Abdelkerima, miljenika Nadir-šaha. Razija Sultan Begum, kći Husein-šaha (1694–1722), poklonila je 20.000 nadirija za popravljanje Huseinove džamije.

Utemeljitelj kadžarske dinastije Aga Muhamed-han, kra-

* Vidi napomenu na stranici 13.

jem 18. st., poklonio je zlatno pokrivalo za svod i minaret Huseinovog svetišta.

God. 1802., u odsustvu hadžija koji su otišli u an-Nedžef, 12.000 vahabita pod šejhom Saudom prodrlo je u Kerbelu, pobilo preko 3.000 žitelja i opljačkalo kuće i bazar. Posebice su odnijeli pozlaćene bakrene pehare i druga blaga svetišta i razrušili svetište. Ali nakon te katastrofe, za svetište su pritjecali prilozi iz cijelog šiitskog svijeta.

Nakon privremenog zauzeća Kerbele od Perzijanaca, Nedžib-paša je god. 1843. uspio silom oružja nametnuti tursko vrhovništvo nad gradom; zidovi sadašnjeg starog grada bili su sada najvećim dijelom porušeni. Upravljač Midhat-paša je god. 1871. započeo graditi državne urede, što je ostalo nedovršeno, te je proširio dodatno tržište.

U najnovije doba, Kerbela s oko 70.000 žitelja je bila drugi najveći i, možda, najbogatiji grad Iraka. Ona je dugovala svoj napredak ne samo velikom broju hadžija koji su posjećivali Huseinov grob, nego i činjenici da je najvažnija polazna tačka perzijskih hadžijskih karavana ka an-Nedžefu i Meki, a zbog svoje smještenosti na rubu naplavljene ravnice, ona je važna »pustinjska luka« za trgovinu sa unutrašnjom Arabijom. Stari grad sa svojim vijugavim ulicama okružen je modernim predgrađima. Oko polovine do tri četvrtine žitelja su Perzijanci, a ostatak šiitski Arapi. Najvažnija plemena među njima su Benu Sad, Selalme, al-Vuzum, at-Tehamze i an-Nasirije. Obitelj Dede je najbogatija: za izgradnju Nehr al-Husejnije, sultan Selim joj je poklonio golema imanja. Ime Kerbela u uskom smislu riječi koristi se samo za istočni dio palminih vrtova, koji okružuju grad u polukrugu na istočnu stranu. Sam grad se zove al-Mešhed ili Mešhed al-Husein.

Svetište trećeg imama leži u dvorištu *(ṣaḥn)* 354 × 270 stopa (stopa = 30,48 cm) u opsegu, koji je okružen *līwānima* i sobicama. Njegovi zidovi su ukrašeni ornamentalnom trakom koja sadrži, kaže se, cijeli *Kur'an* napisan bijelim na plavoj osnovici. Sama zgrada je 156 × 138 stopa u opsegu. Pravokutna glavna zgrada, u koju se ulazi kroz »zlatno vanjsko predvorje«, okružena je nadsvođenim trijemom, kojim hadžije obilaze svetište *(tavaf)*. U sredini središnje nadsvođene odaje je kovčeg *(ṣandūqa)* Huseinov, visok oko 6 stopa i 12 dug, a okružen je srebrenim *mešrebija*-radom, u dnu kojeg se nalazi drugi manji grob, njegovog sina i druga po oružju Alija Akbera.

Svetište je na strani kible ukrašeno veličanstvenim i skupocjenim ornamentima. Dva minareta su uz bok ulaza. Treći, al-Abd, diže se ispred zgrada na istočnoj strani dvorišta; južno od njega, prednja strana zgrada koja je okružena malim trgom povučenim oko 50 stopa; na tom komadiću zemljišta je sunitska džamija. Uz dvorište na sjevernoj strani je velika medresa, čije je dvorište oko 85 stopa u kvadrat sa vlastitom džamijom i s više *mihraba*.

Nešto dalje na sjeveroistok od Huseinovog svetišta je mauzolej njegovog polubrata Abasa. Na putu koji ide zapadno izvan grada je mjesto Huseinovog šatora. Zgrada, koja je tu podignuta, ima oblik šatora, a na obje strane ulaza postoje kamene kopije devinih sedala.

Na pustinjskoj visoravni zapadno od grada prostiru se grobovi bogobojaznih šiita. Sjeverno od vrta Kerbele leže predgrađa, vrtovi i polja al-Bkere, sjeverozapadno ona Kure, južno ona al-Gazirije. Od mjesta u blizini, Jakut spominje al-Akr i an-Nevajih.

Sporedna pruga sjeverno od al-Hile povezuje Kerbelu sa željezničkom prugom Bagdad-Basra. Karavanski putevi vode ka al-Hili i Nedžefu. Svetište još uvijek uživa ugled osiguratelja ulaza u Raj za one koji tu umru, zbog čega mnoge stare hadžije i oni slabog zdravlja idu tamo da umru na svetoj zemlji.

KEŠF (a. *kašf*), »čin dizanja ili uklanjanja vela« (koji se umeće između čovjeka i svijeta s one strane vanjština). Al-Džurdžani precizira da, prema arapskoj leksici, *kašf* znači »ukloniti veo«, no u tehničkom govoru, znači učiniti da se u potpunoj predočenosti pojave mistički smislovi i stvarnosti koje su iza vela. Iskustvo *kašfa* ostvaruje se u *mukāšafi*, što se može prevesti sa »razotkrivanje«, u smislu »rasvjetljenja« ili »bogojavljenja«.

»Tehničnost«, na koju upućuje al-Džurdžani, bitno pripada misticizmu i šiitskoj teologiji. Riječ *kašafa* (ali ne i *masdar kašf*) javlja se više puta u kur'anskom tekstu, u običnom smislu otkrivanja (dijela tijela) i otklanjanja (bolesti, zla, opasnosti). Ipak dva teksta poslužit će za prikaz: »... pa smo ti skinuli koprenu tvoju, danas ti je oštar vid« (L,22), te: »Smak svijeta se približava, Allah će ga jedini otkriti!« (LIII,57–58). Evo kako pojam *kešfa* tumače glasoviti sufije:

Al-Kalabadi: čini se da je u prvim stoljećima (npr. al-Haladž) *muqābal* (suprotnost) pokrivanja i skrivanja *(satr, istitār)* bio ne toliko *kašf* koliko *tağallī*, božansko »zračenje«. On razlikuje tri vrste fenomena *tağallī:* onaj biti, onaj svojstava biti, onaj stanja biti.

Al-Kušajri: *mukāšafa* je pojam koji će on jasnije osvijetliti, a prema razlici koja je postala klasična. Postoje tri etape u napredovanju ka Stvarnosti. Prva, *muḥāḍara*, je obraćanje pažnje na predmet istraživanja; ona ostaje »iza vela«, pretpostavlja prisuće srca i prenošenje dokaza (diskurzivnog, *burhān*); onaj koji se tu ograničava na vodstvo uma *('aql)* dosiže Boga samo po Njegovim znacima *(āyāt)*. Druga etapa je *mukāšafa*, dizanja vela: više nema potrebe da se istražuje put; razmišljanje ustupa mjesto jasnom dokazu *(bayān)*, a neizravni znaci Božji povlače se pred Njegovim svojstvima. Ali ta etapa još je samo posrednička, vrsta »dizanja zavjese« nad svijetom tajne. Ona treba voditi trećoj etapi, *mušāhada*, izravnoj viziji, koja je »prisuće stvarnosti« *(ḥaqīqa)*, bez posredovanja dokaza, čak intuitivna *(bayān)*, a koja se otvara na Božansku bit.

Al-Ansari: *kašf* i *mukāšafa*, dakle, su kao ulazak na »rasvjetni« put. Svaki »konak etape« *(manzil)*, ili gotovo svaki, sadrži tri rastuća stupnja. A, u više navrata, u povodu druge etape spominje se *kešf*. Treća etapa ga nadmašuje. Zabilježimo slično u povodu *taslīma* (»potpune pokornosti«), *unsa* (»intimnosti«) i *firāse* (»pronicljivosti«). Ali ako se radi o *'azmu* (»čvrstoj odlučnosti«), *kešf* se javlja od prvog stupnja, jer ne može biti pravog *'azma* sem nakon što se doživjela »munja otkrivanja«. Ali zato, *kešf* označava pristup trećem stupnju *yaqīna* (»izvjesnosti«): jer prvi stupanj izvjesnosti ili »izvjesna znanost« je prihvaćanje Božje Riječi; drugi stupanj ili »izvjesna vizija« nadmašuje argumentaciju; ali treći stupanj ili »istinska izvjesnost« pretpostavlja »svjetlucanje zore

otkrivanja« – koja čini se da je, sa svoje strane, prva od tri etape tog trećeg stupnja. »Svjetlucanje« ili »zora«, to su uvijek kao neka provala svjetlosti koja dolazi od »drugdje«, a koja se, tako, javlja na raznim duhovnim etapama i stanjima pojave *kešfa*. On označava ulazak u novi način poimanja stvarnosti, viši način, posljedica božanskog *tedželija*, neposredne i izvjesne spoznaje, koja premašuje svaki diskurzivni argument, svaki racionalni ili tradicionalni dokaz.

Al-Hudžviri: mistički spisi upućuju gotovo svi na »munju *kešfa*«: čas kao prvo prihvaćanje »svijeta tajne«, u kojem argument *burhāna* daje mjesto »očevidnom dokazu« *bayāna*, a čas kao odlučni ulazak u sami taj svijet, u kojem nema više potrebe za razmatranje nekog dokaza, ma kakav da je. *Kašf* i *mukāšafa* su, tada, lako stavljeni uz više svjetove s one strane osjetilnog, svijet *ǧabarūt* i *malakūt*, s one strane *mulka*. I opće rasprave sufizma dobijaju naslov od *kešfa*, kao slavni *Kašf al-maḥǧūb*, napisan na perzijskom, od al-Hudžvirija. Duhovni hod, koji potvrđuje al-Hudžviri, razdiranje je velova koji skrivaju stvarnost. Odizanje vela bit će vrhovni užitak u Raju, a samo stanje *kešfa*, »koji je stupanj bliskosti«, čini mogućim čuda svetih osoba. Ne radi se, dakle, više o posrednoj etapi. Al-Hudžviri, izgleda, upisuje se u liniju as-Seradža mnogo više nego al-Kušajrija, te se ne koleba prenaglasiti novi smisao posudbama koje može uzeti od ovog zadnjeg. Tako: kada uspoređuje *muḥāḍaru* i *mukāšafu*, on određuje prvo kao »prisuće srca u istančanostima *bayāna*«, a drugo kao »prisuće intimnog« na polju intuitivne vizije (*'iyān*). Ako se *muḥāḍara* pouzdano odnosi na znake Božje, *mukāšafa* je već otvorena očitostima izravne vizije (*mušāhada*). Ona je opisana kao stalno i zadivljeno drhtanje pred beskrajnom Božjom veličinom.

Što se tiče teološke upotrebe, al-Gazali često spominje *kešf*. Ali tu on ima ne samo mističko, nego i teološko značenje: otada otkada duhovno iskustvo postaje za al-Gazalija korijen vjere. Pozivanja na *kešf* nalaze se ne samo u djelu *Iḥyā'*, nego i u drugim djelima: *kešf* utemeljuje *yaqīn*, a izvjesnost jamči pravu vjeru (suprotno vjeri koja je dobijena čistim prihvaćanjem, *taqlīd*). »Ključ većine spoznaja«, keže on u *Munkiḍu*, »je svjetlost koju Bog projicira u srce«. »A ako netko zamišlja da se *kešf* duguje dobro poredanim dokazima, on svodi na uske srazmjere beskrajno milosrđe Božje (...). Od te (božanske) svjetlosti se treba tražiti *kešf*«.

Ako se *kešf* javlja u mnogim njegovim djelima, *mukāšafa* spada samo u leksiku djela *Iḥyā'* i *Fayṣal*. Tu on ima dvojaki smisao: subjektivni, kao unutrašnje stanje koje određuje *kešf*, te objektivni, a označava »istine, predmete otkrivanja«. Zna se za njegovo slavno razlikovanje između *'ulūm al-mu'āmala* (vršenje obreda, društveni običaji, etička pravila) i *'ulūm al-mukāšafa* koja teže zahvaćanju stvarnosti. *'Ilm al-mukāšafa*, kaže se u *Iḥyā'*, je spoznaja onog što je skriveno (*bāṭin*), a to je sami cilj znanosti. To je znanost svetih osoba (*ṣiddīqūn*) i »onih koji su se približili Bogu«. To je svjetlost koja ničе u srcu ako je očišćeno i oslobođeno od svojih pokudnih svojstava, svjetlost koja se upravlja na Boga, Njegovu bit, Njegova svojstva, Njegove anđele, Njegove čine, poslanike i budući život. Ni dokazivanje, a ni prosto prihvaćanje, nego intuitivno i izvjesno dosizanje. »Pod *'ilm al-mukāšafa* shvaćamo odstranjivanje vela da bi se Zbiljsko pokazalo u svem svome sjaju«.

U šiizmu, duhovno iskustvo *kešfa* nije moglo a da ne zadobije teološku (ili »teozofsku«) dimenziju. Dosizanje »skrivenog smisla« (*bāṭin*), koje je savršenost Islama, te koje pripada velikim imamima, vodi ka visokom vrednovanju *kešfa:* dvije rasprave imamita Sejida Hajdara Amulija predočavaju *kešf* kao način i metodu spoznaje. *Ǧāmi' al-asrār* ga spominje, poslije *waḥya* (objave putem anđela) i *ilhāma* (unutrašnjeg božanskog nadahnuća), kao sudjelovanje koje dolazi iz Općeg uma i Opće duše. Zato se, s valjanim pravom, moglo, u povodu toga što se nalazi u Amulija, govoriti o »metodi *kešfa*«, intuitivnoj metodi, gdje se izvjesnost tražila od duhovnog obasjanja. U njegovom djelu se, dakle, sufijski *kešf* koristi u šiitskim istraživanjima skrivenog smisla, te, ako se zna i za definiciju al-Džurdžanija, koji je sunit, onda se vidi kako se u svemu tome zacrtava, preko svih razlika, neprekidnost pogleda.

KIBLA (a. *qibla*), smjer prema Meki (točnije prema Kabi ili mjestu između izvora (*mīzāb*) i zapadnog kuta, koji se treba držati za vrijeme molitve (*ṣalāta*).

Još od najranijeg razdoblja usmjerenje za vrijeme molitve i bogoslužja nije za semitske narode bilo stvar slobodnog izbora. Aluzija na to postoji već u *Kraljevima*, 8, 44, a o Danielu stoji zapisano (*Dan.*, 6,2) da je tri puta dnevno molio u pravcu Jeruzalema (koji je ostao židovskom kiblom sve do danas). Kao što se vidi po imenima pojedinih dijelova nebesa, čitav je život semitskih naroda bio usmjeren prema Istoku. Stoga se, u skladu s predajom, može zaključiti da se *kibla* ustanovljuje u isto vrijeme kad i *ṣalāt*. Sigurno je da je u vremenu odmah nakon hidžre smjer, koji su odabrali Židovi, bio onaj koji su koristili i muslimani. Prema Predaji, do promjene je došlo 16 ili 17 mjeseci nakon *Hidžre*, u redžebu ili šabanu 2. godine, i to vjerojatno odgovara istini, jer je u to doba došlo do značajne promjene u stavu prema Židovima. Kaba je dobila na važnosti kao vjersko središte, a *hadž* se ustanovio kao islamski obred. U tom nizu događaja i u tom slijedu, ideja promjene *kible* nije nevažan faktor. Na to se odnose kur'anski stavovi: II,142 i dalje: »Neki ljudi kratke pameti reći će: "šta ih je odvratilo od Kible njihove prema kojoj su se okretali?" Reci: "Allahov je i istok i zapad; On ukazuje na pravi put onome kome On hoće."

I tako smo od vas stvorili pravednu zajednicu da budete svjedoci protiv ostalih ljudi, i da Poslanik bude protiv vas svjedok. I Mi smo promijenili Kiblu prema kojoj si se prije okretao samo zato da bismo ukazali na one koji će slijediti Poslanika i na one koji će se stopama svojim vratiti – nekima je to bilo doista teško, ali ne i onima kojima je Allah ukazao na prvi put. – A Allah neće dopustiti da propadnu molitve vaše. Allah je prema ljudima zaista vrlo blag i milostiv.

Vidimo Mi kako sa žudnjom bacaš pogled prema nebu, i Mi ćemo sigurno učiniti da se okrećeš prema strani koju ti želiš: okreni zato lice svoje prema Svetom hramu! I ma gdje bili, okrenite lica svoja na tu stranu. Oni kojima je data Knjiga sigurno znaju da je to istina od Gospodara njihova – a Allah motri na ono što oni rade.

I kada bi ti onima kojima je data Knjiga sve dokaze donio, oni opet ne bi prihvatili tvoju Kiblu...«

Iz tih se riječi vidi koliko je značenje pridavano toj promjeni. Nije potrebno slijediti predaju u tumačenju da je do

promjene došlo zbog prezirnih primjedbi Židova o ovisnosti Islama o propisima njihove vjere. U drugim predajama, nova se kibla označuje kao Ibrahimova. Ovdje postaje jasnijom prava istina o toj stvari, naime veza s vjersko-političkim pogledima. Prema jednoj predaji gore navedeni ajeti otkriveni su vjernicima za vrijeme jutarnjeg *ṣalāta* u Kubi *(Qubā');* prema drugoj predaji, Muhammed je s dijelom zajednice izvršio dva rekata podnevne molitve u jednoj od džamija roda Benu Salima okrenuvši se u smjeru Meke. Ta se džamija nazvala »Džamijom dviju kibli« *(masǧid al-qiblatayn).*

Ako se može smatrati utvrđenim da su se Muhammed i njegova zajednice okretali prema Jeruzalemu prilikom molitve tokom prvog razdoblja *Hidžre,* preostaje pitanje koja je bila njegova *kibla* prije *Hidžre.* U predaji su dana dva odgovora na to pitanje, a treći se može izvesti ako se ta dva usklade. Dok je bio u Meki, Muhammed se pridržavao *kible* u smjeru Kabe; prema drugom izvoru, *kibla* je uvijek bila u smjeru Jeruzalema; Muhammed je nastojao da za vrijeme *ṣalāta* Kaba i Jeruzalem budu u pravoj liniji pred njim.

Smjer *kible* ne zauzima se samo prilikom *ṣalāta,* već i za vrijeme *due,* te nakon bacanja kamena u središnjoj Džemri; glava životinje, koja se ima žrtvovati, okreće se prema *kibli,* a i mrtvi se sahranjuju glave okrenute prema Meki.

Stare predaje smatraju pravila o pridržavanju *kible,* zajedno s pravilima o vršenje *ṣalāta* i obrednog ubijanja životinja, temeljnim mjerilom islamske vjere. Jedan od naziva za pravovjernu zajednicu je *ahl al-qibla wa al-ǧamā'a.* U mnogim muslimanskim zemljama, to je postao naziv za stranu svijeta, već prema tome u kojem je smjeru Meka prema danoj zemlji; tako kibla (izgovara se *ibla*) u Egiptu i Palestini znači jug, a u Magribu istok, itd.

U džamijama je smjer *ṣalāta* naznačen *mihrabom;* ta se riječ ne javlja u klasičnom *Hadisu,* već se riječju *kibla* označava zid džamije prema kojem se treba okrenuti. Ako se *ṣalāt* obavlja izvan džamije, smjer označuje *sutra.* U Egiptu se smjer određuje malim kompasima koji su posebno izrađeni u tu svrhu. Pridržavanje *kible* neophodan je uvjet punovrijednosti *ṣalāta.* To se može zanemariti jedino u velikoj opasnosti, te u dobrovoljnom *ṣalātu* na putovanju. Ali ako čovjek putuje pješice ili je u stanju okrenuti konja, onda se treba držati toga prilikom *iḥrāma, rukū'a i suǧūda.* Treba se okrenuti tačno u smjeru *kible,* što onaj tko je u blizini može učiniti sa sigurnošću, a onaj tko je daleko onoliko precizno koliko može. U drugom slučaju, neki smatraju da je obavezno samo držati se općeg smjera *(ǧiha).* Izvan Meke, čovjek se, ako je u džamiji, okreće prema *mihrabu;* ako nije u džamiji, onda se oslanja na ljude koji to pouzdano znaju; jedino ako se čovjek nađe u pustom predjelu, onda smije sam odrediti smjer, oslanjajući se na izvjesne pokazatelje.

KINA. Preko trgovačkih dodira s Orijentom, Islam je u Kini postao poznat za vrijeme dinastije Tanga (618–906). Arapski trgovci kretali su se ili po starim trgovačkim putevima sve do zapadnih krajeva zemlje ili su došli pomorskim putem u južnokineska pristaništa. Arapsko osvajanje i daljnji prodori ka Pamiru došli su u sukob s kineskom ekspanzijom u Turkestan i konačno doveli do borbe na Talasu (751). Nakon tog događaja, Arapi su morali upoznati izradu papira od kineskih zarobljenika. Općenito se mogu od tog doba dokazati intenzivni doticaji, posebice u umjetnosti, te uzajamna utjecanja. Tadašnji arapski putopisi posreduju poučnu sliku o Kini. Tako su u jednom starom rukopisu (*Aḫbār aṣ-Ṣīn wa al-Hind,* dat. 1173) sadržani opis Abu Zejda, koji je, svakako, napisan oko 916. god. i k tome njemu osobno ispričani izvještaj nekog Ibn Vahba, koji je po svoj prilici 815. god. bio u Kini, a osim toga još i anonimni opis zemlje, koji je datiran sa 851. god. Jednako je značajno u tom pogledu djelo Ibn Hurdadbeha, znanog zemljopisca perzijskog porijekla, koje je nastalo oko polovice 9. st. U neredima unutar Kine pala je od pokolja od pobunjenika žrtvom 879. god. muslimanska kolonija u Kantonu, najveća svoje vrste. Posljedice su se morale utoliko teže osjećati, kako se, dotada, Islam mogao održati samo u malim zajednicama useljenih muslimana, koji su živjeli u naročito za njih predviđenim stranim četvrtima unutar kineskih gradova. O pokušajima pridobijanja na Islam, ne zna se ništa iz tog doba. Odlučujuća faza, koja je pogodovala Islamu da se proširi u Kini, nastala je tek za dinastije Juan, za vladavine Mongola nad Kinom (1219–1367). Priliv muslimana dostigao je svoj vrhunac, kada je u Kini, nakon proširenih mongolskih osvajanja na zapadu, vladao jedan dotada nepoznati kozmopolitizam. Predaje poput legendi kineskih muslimana napisane su prvi puta u to doba. Islam se mogao, dokazano, odomaćiti tek tada, potpomognut vjerskom trpeljivošću mongolskih vladara. Kina se, sad, uveliko okoristila na područjima zvjezdoznanstva i medicine, područjima znanja kojima su, sve do dolaska isusovaca, vladali muslimanski učenjaci. Pri obje naredne dinastije, Ming (1368–1644) i Hing (1644–1911), muslimani su, ipak, dospjeli ponovljeno u najteže nevolje. Slični razlozi, koji su izazvali velike unutarkineske ustaničke pokrete, pokrenuli su i muslimane u zapadnim provincijama, kao Kansu, Šensi, Junan i Turkestan, na pobune, koje su, ipak, iznova bile okrutno ugušene. Upravo te bune razjašnjavaju posebitost kineskog Islama: on se do danas mogao održati samo među kineskim manjinama kao što su Ujguri, Kazasi, Kirgizi, Tadžici, Uzbeci i drugi. Njegova učenja su davala zaštitu i oslon tim grupama i produbljivala osjećaj zajedničke pripadnosti. To je također osnov, zašto je Islam, suprotno drugim prednjeazijskim religijama, nestorijanizmu i manihejstvu, ostao životvoran u Kini. U Narodnoj republici Kini, broj muslimanskih vjernika procjenjuje se na manje od 5% ukupnog stanovništva.

KIRAET (a. *qirā'a*), način učenja (recitiranja), punktuacije i vokalizacije teksta *Kur'ana.* As-Sujuti je, prema Ibn al-Džezeriju, klasificirao načine čitanja *Kur'ana* u tri niza:

1. izvorno prihvaćen *kiraet,* koji ima *iǧmā' aṣ-ṣaḥāba* i *tawātur,* a to su sedam zakonski utvrđenih čitanja Osmanovog teksta koja se pripisuju Abu Amru ibn al-Ali, Hamzi, Asimu, Ibn Amiru, Ibn Kesiru, Nafiju i al-Kisaiju, a koje je objavio Ibn Mudžahid (u. 936) *(al-qirā'āt as-sab'a),* Ovima se katkada dodaju i *kiraeti* Jakuba, Halafa i Abu Ubejda, da bi se došlo do broja deset;

2. *qirā'a šāḏḏa* je izvorno čitanje, ali koje posjeduje samo *iǧmā'* bez *tawātura;* to je *maṣḥaf* Ibn Masuda i Ubeja; od osude Ibn Šenabuda god. 935. zabranjeno je njihovo korištenje;

3. *qirā'a šāḏḏa,* čitanja koja su potpuno nova, sa gramatičkim ispravcima koje su predložili kritičari, kao što su Halaf, Abu Ubejd i Ibn Sadan, koristeći se pravom *iḫtiyāra* (izbora), što predstavlja protutradicionalni zahtjev koji je osuđen još 934. godine (osuđen je *kiraet* Ibn Muksima al-Atara).

KISMET, turski oblik *(kısmet)* arapske riječi *qisma* (udio, dodjela), predstavlja na jeziku islamske narodne pobožnosti općenito (a ne samo turske) to što bi u teologiji mnogo raspravljana božanska predodređenost mogla prouzročiti u ljudskom životu. Nalazi primjenu svugdje tamo gdje onome kojeg se to tiče nije više moguće, iza neizbježnih sudbonosnih pojava, utvrditi za njega objašnjivi životno-povezani ili religiozni (nagrada ili kazna) odnos uzroka i posljedice. U praktičnom životu riječ *kismet* igra ulogu objašnjenja za udare sudbine, a označava i slučajeve sreće. Pri tome treba, svakako, biti mjerodavna neobjašnjiva Božja volja koja se iza toga nalazi, a koja *kismetu* daje religiozni smisao. Time se *kismet* razlikuje od slijepe sudbine i sreće.

KISVAHILI (sastavljeno od klasnog prefiksa *ki-* i bantuzirane arapske riječi (množ.) *sawāḥil,* »obalna crta«), označava današnji državni jezik u Tanzaniji, a prvotno, ipak, jezik Omana od islamiziranog domorodnog Bantu-pučanstva istočnoafričke obalne crte, uključujući i otok Zanzibar. Zbog svog leksika obogaćenog stranim i posuđenim riječima iz islamskih glavnih jezika, ponajprije iz arapskog, te snažnog širenja Islama među nosiocima tog jezika, kisvahili se može označiti i islamskim jezikom, ali lingvistički pripada jezičnom deblu Bantua. Kao *Lingua Franca* nadaleko je proširen preko područja Tanzanije u Crnu Afriku. Arapske riječi ujednačene su po Bantu-fonetici (bantuu strani glasovi javljaju se pojednostavljeni, npr. tzv. emfatički suglasnici zamijenjeni su njima najbližim neemfatičkim, suglasnički krajnji slog bantuziran je sa samoglasničkim sklopom, a suglasničko gomilanje anaptiksama). Arapske glagolske vrste pojavljuju se s vokalom njihovog imperfekta, ali bez osobnog prefiksa, npr. *-zuru,* »posjetiti«. Strane riječi iz islamskih jezika uvrštavaju se bez spoznatljivog pravila ili u klasu životinja ili u *ji-*klasu. Ako neka islamska strana riječ slučajno započinje kao neki klasni prefiks, tada ona često biva dodijeljena odnosnoj klasi, te se obrađuje kao pravi Bantu-nomen klase, npr. *kitabu,* »knjiga«, množ. *vitabu.* Pored arapskih riječi (većinom religiozni pojmovi više kulture) prodrle su preko Indije i hindustanske i perzijske, kao i turske strane riječi – ove, svakako, u manjem obimu. Na sintaksu i stilistiku kisvahilija također je snažno utjecao arapski. Kisvahili se danas piše samo latinicom (po ortografiji koja je približena po engleskim sustavima transkripcije), a ranije se koristilo arapsko pismo, ali samo u umjerenom obimu, budući da su poznavatelji pisma arapski govorili i pisali. Islamska književnost razvijala je kisvahili u okvirima misionarske djelatnosti ahmedija.

KITAB (a. *kitāb,* množ. *kutub),* »knjiga«. Da li su knjige, u staroj Arabiji, postojale ili ne, teško je reći, jer nije sačuvana nijedna arapska knjiga iz predkur'anskog doba. Riječ *kitāb* prilično često se javlja u *Kur'anu* u raznim značenjima, ali pretežno označava Svetu knjigu, koja sadrži Božju objavu vjernicima: zato su se pristaše tri velike tadašnje religije (kršćani, Židovi i »Magi«) nazivali »ljudi Knjige« *(ahl al-Kitāb).*

»Knjiga« u pravom svome značenju je sam *Kur'an:* on je Objava, neiskrivljena lošom voljom ili ljudskom greškom, te, po njegovom uvjeravanju, ne postoji knjiga na svijetu, koja bi mu sada i prije bila jednaka, pošto je sam on prava Riječ Božja. Budući da je *kitāb* Riječ Božja, to ova riječ u *Kur'anu* ima i značenje »nedokučive odluke Božje«, ili se drži da je »otisak«, koji Bog utiskuje na ljudska srca; te, kao i sve napisano, trajan je, te je sam Bog sebi »propisao« i postavio u dužnost da ljudima bude milosrdan.

Konačno, *kitāb* znači i jednostavno pismo ili saopćenje, koje se upućuje nekoj udaljenoj osobi.

KNJIGA. Premda je u islamskoj civilizaciji srednjeg vijeka pamćenje i usmeno prenošenje znanstvene građe igralo važnu ulogu, ipak je ona izgrađena na knjizi. Za prve, još pojedinačne arapske knjige *(kitāb,* množ. *kutub)* postoje svjedočanstva iz 7. st.; u narednim stoljećima dostigla je zaliha u knjigama količine koje se čak na specijalnim područjima ne mogu pregledati i neke učenjake, nakon što su na to utrošili život, sili da se pomire s neuspjehom. Taj polet omogućen je proširenjem materijala za pisanje – papira.

Bibliofilija je bila opća pojava; u privatnim i javnim knjižnicama skupljala su se knjižna blaga, trgovina knjigom bijaše opsežna i naširoko razgranata, a bogati bibliofili imali su vlastite agente koji su tragali za rijetkim knjigama. Za autograf značajnog učenjaka plaćala se fantastična cijena, u novije doba tražili su se prijepisi rukom stručnih učenjaka. Ne malo siromašnih učenjaka stjecalo je sredstva za život prepisivanjem knjiga. Budući da je cijena za knjige bila vrlo visoka – ipak je prepisivanje opsežnih djela moglo trajati godinama – prepisivao je učenjak, ukoliko nije imao sredstva, sam svoju knjižnicu. Nedostaci pri prepisivanju i mane uzorka nastojali su se popraviti kolacioniranjem s drugim rukopisom dotičnog djela. I student je sebi pisao svoju vlastitu knjižnicu, time što je on bilo u zboru supisao uzorak svoga učitelja bilo kod kuće prepisivao djelo i prepisano u nastavi podvrgavao kontroli. Rukopisni oblik knjige izvršio je utjecaj na znanstveni stil. Nije bilo moguće, npr., upute na druge knjige ili poprečne upute jasno odrediti navođenjem stranice, nego je pisac morao, ako je želio jasnoću, odnosno mjesto naširoko navesti. Tako je navod ostajao ili neodređen ili je trpio od nerazumljivosti.

Osobitost islamske knjige je kur'anska formula *Bi-'smi-'llāhi-'r-raḥmāni-'r-raḥīm* (U ime Boga, Milostivog, Samilosnog), koja je tekstu prethodila. Naslov knjige sastojao se, od 9. st., često od dva dijela u rimovanoj prozi; tako, npr., djelo al-Haririja ima naslov: *Durrat al-ġawwāṣ/fī awhām al-ḫawāṣṣ* (»Biser ronioca / Krive predodžbe otmjenih ljudi«). Na slobodnim obrubima lista ne rijetko se bilježilo iz drugih djela, prije svega komentari dotičnog djela.

Arapske i turske knjige tiskane su u Evropi od 16. st., pa ipak je tisak na Orijentu mogao tek kasnije prodrijeti. U Carigradu je uspostavljena prva muslimanska tiskara početkom 18. st., a u Perziji također početkom 18. st., te u Kairu početkom 19. st. Od arapskih zemalja danas je Egipat vodeći u proizvodnji knjiga; pri tome Libanon igra važnu ulogu.

KNJIŽNICA (p. *kitābḫāna*, a. *maktaba*), riječ u smislu javne knjižnice, koju je utemeljio i opremio neki vladar ili privatnik na korist učenjaka, a ponekad neke određene sekte ili za ma koje posebno područje.

Uslijed revnih literarnih izučavanja i stalne sve veće spisateljske djelatnosti sabrali su, nakon razdoblja osvajanja, ljudi od literarnog ukusa lijepe privatne knjižnice, te, po primjeru istraživača jezika Abu Amra aš-Šejbanija iz Kufe, može se, svakako s pravom, prihvatiti da su pisci polagali kopije svojih djela u džamije svoga grada ili gradske četvrti i običavali ih učiniti dostupnim za korišćenje. Najprije spomenuta javna knjižnica povezana je s imenom Halida ibn Jezida ibn Muavije, koji je svoj život posvetio izučavanju grčkih znanosti, posebice alkemije i medicine. On priča da je dao prevoditi takve knjige i da je on, kada je početkom vladavine Omara ibn Abdelaziza izbila neka pošast, naredio da se knjige izvade iz knjižnice *(ḫizāna)* da bi ih koristio narod. Prva najveća javna knjižnica bila je, ipak, *Dār al-Ḥikma* (Kuća mudrosti), koju je u Bagdadu utemeljio halifa al-Memun. Da bi tu knjižnicu učinio što je moguće obimnijom, dao je kupovati u bizantskom carstvu dragocjene grčke rukopise i prevoditi ih na arapski. Ona je sadržavala knjige o svim znanostima koje su Arapi njegovali; postojala je sve do mongolskog razaranja grada god. 1258. Isto tako je bila značajna knjižnica fatimidskih vladara u Kairu, koja je sadržavala neizmjerno literarno blago; priča se da je god. 1043–1044. vezir Abu-'l-Kasim Ali ibn Ahmed al-Džerdžerai dao nalog da se napravi katalog te knjižnice i da se povezi obnove, te da je čuvanje knjiga povjereno Abu Halafu al-Kudaiju i Ibn Halafu al-Varaku. Ta knjižnica ostala je netaknuta do smrti zadnjeg fatimidskog halife al-Adida; tada je Saladin dao nalog za njezino rasturanje, te je Kadi al-Fadil kupio većinu njezinih knjiga i pohranio ih u knjižnici medrese Fadilije, koju je on utemeljio; tu su uskoro zapuštene i u doba al-Kalkašandija su već bile većinom nestale. Ta knjižnica je jedina imala 6.500 svezaka o egzaktnim znanostima, kao matematika, zvjezdoznanstvo itd., a među njezinim blagom nalazio se i globus od bakra koji je konstruirao Ptolemej i na kojem je bio natpis da ga je stekao Halid ibn Jezid ibn Muavija. Treća velika knjižnica bila je ona Umajada iz Kordove, koja je rasturena kada su Almoravidi osvojili Španjolsku početkom 11. st. Od malih knjižnica nalazila se jedna, koju je utemeljio gaznevidski sultan Masud; većina njezinog blaga bila je kasnije otpremljena u Buharu.

Čulo se i o često dragocjenim privatnim knjižnicama, koje su stajale na raspolaganju učenim ljudima; tako se, npr., u životopisima as-Sulija govorilo o njegovoj velikoj zbirci knjiga, koje su bile povezane u ukrašenu žutu i crvenu kožu. As-Safadi spominje u životopisu Gars an-Nime as-Sabija da je zatekao u Bagdadu knjižnicu od otprilike 300 svezaka za upotrebu studenata, te da ju je sramno pokrao knjižničar. Ali se već ranije čitalo o Abu Temamu da je, dok se za zimskog nevremena zadržavao u Hamadanu, vadio izvatke iz knjiga tamošnjih knjižnica i sastavio svoju glasovitu antologiju, *Ḥamāsa*.

Snažni poticaj za utemeljenje knjižnica dao je vezir seldžučkog sultana, Nizamulmulk, kada je u Nišapuru, Bagdadu i drugim mjestima utemeljio akademije ili medrese. Te akademije nisu bile opskrbljene samo fondovima za plaće profesora, nego i sa najdragocjenijim rukopisima djela, koja su se bavila znanostima koje su se tu izučavale. Kada su početkom 13. st. provalili Mongoli u Perziju, uz uništenje ljudskih života i razaranje dragocjenih dobara, uništili su i neizmjerni broj najdragocjenijih knjiga. Ejubidski emiri Egipta i Sirije slijedili su primjer velikog seldžučkog vezira i također osnivali akademije; ali, po primjedbi Kalkašandija čini se da ni oni sami ni namještenici tih medresa nisu imali pravu predodžbu o vrijednosti velikih javnih knjižnica. U narednim stoljećima čuje se još o učenim ljudima, koji su svoje knjige poklanjali džamijama i akademijama kao *vakuf* ili neotuđivi posjed, ali su upravitelji u nevjerojatnoj nečasnosti ne samo dopuštali gubljenje tog blaga, nego su i aktivno sudjelovali u tome. Kako su inače neki rukopisi, koji su nekoć pohranjeni zauvijek u te knjižnice, pronašli put do privatnih ruku ili do velikih knjižnica Evrope! Osim toga, javljalo se u većini slučajeva, uskoro po osnutku, zastrašujuće ravnodušje, te su knjige, mjesto vrela za obogaćivanje znanja, postale leglo crva. Zbog toga su knjige, lišene pravog nadzora i brige, dospijevale u stanje da se više nisu mogle koristiti. Istaknuti primjer su knjige, koje su pripadale carskoj knjižnici u Delhiju, a danas se nalaze u India Office u Londonu. U novije vrijeme se to stanje stvari mijenja. Hedivska (sada Državna) knjižnica u Kairu ponovno je skupljala knjižna blaga; njezine zalihe bile su dostupne svim učenjacima. Silne su vrijednosti dragocjenih knjiga, koje su se čuvale u raznim knjižnicama Carigrada, te čiji su katalozi bili štampani. Mnoge dragocjene knjižnice nalazile su se u Medini i Iraku. Postoje nepotpuni katalozi knjižnice Zahirije u Damasku i knjižnica velikih džamija u Fesu i Tunisu. I u Indiji je započela nova era, koja se očitovala u brižljivosti, koja se posvećivala knjigama u državnoj knjižnici u Hajderabadu, knjižnici Hudabahš u Bankipuru, knjižnici u Rampuru i knjižnici Molla Feroza u Bombaju. Oni koji su posjetili imama Jahju u Sani, u Jemenu, pričali su da njegova obimna knjižnica sadrži mnoge vrlo stare rukopise. Šiitska svetišta u Kerbeli i Nedžefu imaju i dragocjene zalihe knjiga. Na Istoku su postojale i mnogobrojne dragocjene privatne zbirke starih rukopisa, kao, npr., knjižnica Sejida Sadr ad-dina u Bagdadu, Ahmeda Tejmur-paše u Kairu i druge.

U 10. st. postojale su u islamskim zemljama već samostalne zgrade knjižnica, koje su podignute osobito za tu svrhu. Tako je Sabur ibn Ardešir, vezir Beha ad-daule, god. 991. izgradio u Bagdadu *Dār al-kutub*, koja je imala više od 10.000 svezaka. Zemljopisac al-Mukadasi našao je u Širazu veličajnu knjižničku zgradu, koju je podigao Bujid Adud ad-daula (949–982). Ta knjižnica bila je zgrada za sebe i sastojala se iz velikog predprostora i duge nadsvođene zgrade, na čije tri strane se nalazio niz soba. Na zidovima svodovlja i soba nalazili su se ukrašeni drveni ormari, tri lakta visoki i tri široki, s vratima, koja su se odozgor spuštala. Knjige su ležale na daskama složene jedne iznad drugih. Nešto drugačiji su bili ormari u fatimidskoj knjižnici u Kairu; regali su bili podijeljeni pomoću pregradaka na pojedine odjeljke, koji su svaki za sebe zatvarani vratima sa hvataljkama i bravama. Otvoreni regali, no koji su također bili podijeljeni na male odjeljke, javljaju se na minijaturi Jahje ibn Mahmuda iz god. 1237. Također se vide, suprotno našem običaju, knjige da leže jedne iznad drugih u prilično malim odjeljcima, kako je

to još uvijek običaj na Istoku. Odatle se objašnjava i orijentalna navada (pojedinačno se susreće i na Zapadu) da se kratki naslov djela napiše na gornjem ili donjem rezu.

Knjige su bile sustavno stavljane, odvojeno po pojedinim granama znanja. Kur'anski primjerci imali su, svakako, većinom posebno mjesto; tako su u fatimidskoj knjižnici bili smješteni na više položeno mjesto. Pojedina djela često su postojala u više primjeraka, što je omogućavalo ne samo da više korisnika posudi isto djelo, nego je učenjak mogao i upropaštena mjesta u rukopisu koji je bio pred njim pročitati u nekom drugom. Tako je fatimidska knjižnica imala preko 30 primjeraka Halilovog rječnika *Kitāb al-'ayn*, 20 primjeraka Tabarijevog *Ta'rīḫa* i, ako broj nije pogrešan, čak 100 primjeraka Ibn Durejdovog djela *Ğamhara*.

Katalog se sastojao ili od više teka, u kojima je (vjerojatno po pojedinim granama znanosti) zapisan naslov knjiga, ili je bio, kao u fatimidskoj knjižnici, na vratima svake pojedinačne odaje prikačen spisak knjiga koje su se u njoj nalazile.

U knjižnicama je obično bio upravitelj *(ṣāḥib)* i, prema veličini knjižnice, jedan ili više knjižničara *(ḫāzin)*, prepisivača *(nāsiḫ)* i poslužitelja *(farrāš)*. Među knjižničarima nailazi se na najpoznatije učenjake; tako je povjesničar Ibn Miskavajhi bio knjižničar kod vezira Ebu-'l-Fadla ibn al-Amida u Reju; pisac aš-Šabušti (u. 1000) bio je pod al-Azizom knjižničar u fatimidskoj knjižnici u Kairu.

Zalihe su se povećavale dijelom putem kupnje, a dijelom tako da su namješteni kopisti prepisivali rukopise. Stanje jedne knjižnice sačuvao je al-Makrizi; po tome je halifa al-Hakim (996-1020) trošio godišnje 257 dinara, što je bio tada veliki novac, za *Dār al-'ilm* koju je on utemeljio; od toga otpada na:

- hasure iz Abadana . . . . . 10 din
- papir za prepisivače . . . . . 90 din
- plaće knjižničara . . . . . 48 din
- voda za piće . . . . . 10 din
- plaće poslužitelja . . . . . 15 din
- plaće upravitelja, za papir, mastilo i pera . . . . 12 din
- popravak zastora na vratima . . . . . 1 din
- popravak knjiga . . . . . 12 din
- pusteni ćilimi za zimu . . . . . 5 din
- pokrivači za zimu . . . . . 4 din

Korišćenje knjižnica bilo je svakom dopušteno i besplatno. Papir, mastilo i pera (od trske) dobijali su se od uprave. Pojedine privatne knjižnice brinule su se čak za uzdržavanje izdaleka pridošlih učenjaka. Za korišćenje knjigom izvan prostorija knjižnice morao se, po pravilu, dati zalog; bar je Jakut (u. 1229) hvalio slobodan stav knjižnice u Mervu, gdje je uvijek 200 i više svezaka u vrijednosti od 200 dinara dobijao za kuću bez zaloga. Poučna je u tom pogledu i isprava o uvakufljenju od 24. novembra 1396. god. kojom je Ibn Haldun svoj *Kitāb al-'ibar* oporučio knjižnici džamije al-Karavijin u Fesu; po njoj se taj rukopis mogao posuditi samo povjerenja dostojnom, pouzdanom čovjeku, uz trajni zalog najviše na dva mjeseca; jer je to vrijeme dostatno za prijepis ili za izučavanje; upravitelj se starao za provedbu te odredbe.

Ali su također postojale u islamskim zemljama i knjižnice iz kojih se knjige uopće nisu mogle iznositi. Jedna takva je bila god. 1395. utemeljena medresa al-Mahmudija u Kairu. Po volji utemeljitelja, Ustadara Džemal ad-dina Mahmuda ibn Alija (u. 1397), nijedna knjiga nije smjela napustiti prostorije medrese. Toj knjižnici je pripadao rukopis djela *Tağārib al-umam* od Ibn Miskavajhija, koji je Caetani objavio u faksimilu, a u ispravi o uvakufljenju od 1395, koja je na prvoj strani tog rukopisa, stoji: »Goreimenovani utemeljitelj postavlja uvjet da se ni cijelo djelo, a ni neki svezak istog ne posuđuju izvan medrese, ni za zalog ni bez takvog«. Ali uza sve to, već se god. 1423. pri reviziji ustanovilo da nedostaje 400 svezaka, tačno desetina zalihe, na što je tadašnji predstojnik medrese bio otpušten.

Usporede li se gorenavedeni podaci, koji već odgovaraju za 10. st., tada se mora utvrditi da je islamsko knjižničarstvo bilo u svakom pogledu za stoljeća ispred zapadnog.

KOVINA (izrada). Među tradicijama, koje su utjecale na kovinske radove u islamskoj umjetnosti, isticale su se već dugo pokrajine Fars i Horasan i njihova turska okolina u sasanidsko doba. U zadnje vrijeme naglašavaju se utjecaji sogdijsko-turske umjetnosti. Tako se u Tabarijevom povijesnom djelu nalazi obavijest da su paviljoni al-Madaina (Seleukija/Ktezifon) god. 637. ispunjeni priborom od kovine. On također izvještava da su Arapi 716. god. od turskog vladara Dihistana (istočno od Kaspijskog jezera) i 737. god. od Turgiš Hakana zadobili brojno srebreno posuđe, te da su glineni vrčevi bajkentskih Turaka bili puni robe od kovine. Budući da je islamski Poslanik gledao na upotrebu pribora od plemenite kovine kao na rasipnost, koja je mogla povrijediti zahtjeve siromašnih, prve halife i njegovi drugovi suzdržavali su se od korišćenja takvih skupocjenih stvari, te su ih dijelili bilo vojsci bilo ih zavještavali Kabi. Na taj način, razvili su se, prije svega, radovi iz neplemenitih kovina.

U raznim muzejima nalaze se brončani ibrici u stilu koji je pripisan umajadskom halifi Mervanu II (u. 750), ukrašeni pijetlovom glavom kao kljunom. Predaja postoji da su se u 8. st. i obrtnici s Istoka priključili umijeću izrade od kovine. Prema kineskom vrelu iz doba prije 762. god., radnici na kovini u Kufi bijahu Kinezi. Temim ibn Bahr izvještava da su u doba halife al-Mahdija (775–785) zarobljeni Ujguri u Samarkandu poučavali umijeće kovanja oružja, a ova tehnika nigdje drugdje inače nije poznata. Ujguri su znali za željezne i čelične sablje u tehnici inkrustracije, vjerojatno crni ukras na srebru. Na taj način, može se nagađati da je zadobijena brončana roba, za koju se uzima da datira iz 8. st. i potječe iz Srednje Azije, izrađena u Samarkandu. Ujguri su bili poznati i po tome da su bakar inkrustrirali zlatom. *Radžatarangini* (epska povijest Kašmira iz 12. st.) bilježi da je u Kašmir u 11. st. jedan Turčin (Turuška) uveo tehniku koja se primjenjivala kod budističkih statua. *Kitāb aḍ-ḍaḫā'ir* ukazuje na Sogdijanu kao središte umijeća izrade kovine u 9. st. pomoću onog što su donijeli turski robovi što se tiče sablji i pojaseva, a ove robove su Samanidi poklanjali abasidskim halifama.

U abasidsko doba zaboravilo se da je grijeh upotreba plemenitih kovina. Ibn al-Asir piše da je Zijarid Mardavidž (patron Bujida) raspolagao turskim obrtnicima, »spretnim kao Sulejmanovi (Solomun) duhovi«, koji su izrađivali prijestolja i krune (934). Vjerojatno je da je i bujidsko zlatno posuđe nastalo na taj način. U muslimansko-turskoj sredini, kod Bugara na Volgi, spravljali su se, nadalje, pojasevi i s

maskama ukrašene naušnice od bronce u tradiciji nomadske umjetnosti. I izlivena brončana ogledala, koja su objedinjavala kineske i skitske tradicije, naveliko su se izrađivala. Jedno od njih, za koje se isto tako drži da je najstarije iz islamskog doba (10. st.), nađeno je kod karahanidskog glavnog grada Taraza/Talasa (Džumbul/Kazahstan). Uokvireno je kufskim pismom i u sredini, između totemskih životinja lava i zmaja, crtež je jašućeg vladara pri lovu. Ta vrsta brončanih ogledala nalazi se i u Sogdijani, nakon što su Karahanidi 992. god. priključili to područje pod svoju vladarsku nadležnost. Također u karahanidskoj okolini u Tarazu, Fergani i Tirmizu (južni Uzbekistan) na seldžučkoj granici nalazi se u više navrata na izlivenim brončanim ogledalima, srebrenom posuđu i bakrenom priboru na motive kao što su lavovi sa ženskim glavama, ptice s vladarom ili fenikse. Prije njihovog otkrića, ogledala ukrašena motivima lavova koji nose ženske glave držala su se za seldžučka. Brončana ogledala (kako u istanbulskom muzeju Topkapi tako i grupa koja je spravljena za artukidske vladare) ocrtavaju ponekad, pored jašućih lovaca, simbole nebeskih tijela, ljude i životinje iz basni. Emajlirana brončana šalica za Artukida Dauda ibn Sukmana (prva polovica 12. st.) nalazi se u Insbruku. Životinjske plastike kao brončane gazele, koje su nađene u Medinet az–Zahri, sa licima bića iz bajki i prošupljena tijela koristile su se i na seldžučkom području kao pušačke posude.

U doba Karahanida, Gaznevida i Seldžuka nastala su u 12. st. u Horasanu i Turkestanu središta bakrene i srebrene intarzije. Na jednom brončanom kazanu iz god. 1163–1164., koji je označen potpisom Masuda ibn Ahmeda iz Herata, oslikan je niz prizora iz borbe, lova, sa glazbom i s gozbe. Osobitost natpisa na kazanu je u tome što se njegova slova završavaju u ljudskim i životinjskim glavama. Ista osobina nalazi se i na brončanom bubnju u Muzeju za tursko-islamsku umjetnost u Istanbulu. Na intarziranom brončanom posuđu nalaze se slike vladara i simboli nebeskih tijela u ljudskom obliku. Na brončanim tintarnicama, koje su intarzirane srebrom i crvenim bakrom, a koje su se našle u sloju Munčak Tepe datiranom u 11. do 12. st. (karahanidsko), oslikan je zaštitnik pisaca Utarid/Merkur. On se pojavljuje na prednjem planu na »Turskom sjedalu«, u stavu razmišljanja koji se u ujgurskom tekstu naziva *dhyana*. Ista tema u istom stilu nalazi se na jednoj kutiji na oprugu iz radionice nekog Turčina po imenu Mahmud ibn Sunkura iz 1211–1212. (u Britanskom muzeju). Isto tako u seldžučkoj okolini, naime na zengidskim dvorovima u Mosulu i Damasku, razvija se škola, koja mesing i željezo intarzira srebrom i bakrom, te u svojoj klasičnoj izradi širi se u islamske zemlje i Evropu. Stil intarzije iz mongolskog doba, primijenjen na kacige i sablje, nastavlja se u Farsu i Azerbejdžanu. Lijepi primjer je pojas Safavida Ismaila, datiran u 1507–1508. god., u muzeju Topkapi. Čak kazani, u kojem se kuhalo jelo za uboge, bili su umjetnička djela. Spomena su tu vrijedni veliki pismom ispisani brončani kazan, koji je Timur zavještao 1398-1399. god. turbetu Ahmeda Jesevija, kao i istodobni parnjak u derviškom staništu Hadži Bajrama Velija u Ankari.

Osmanlije su razvili stil, koji je na priboru, koji je pridržan vladarima, kao karakterističnu crtu unutar azijske nomadske umjetnosti sjedinio drago kamenje s intarzijom, tako željezne kacige, sablje i mačeve, na koje je stavljeno zlato. Posebice pažnju zaslužuju sablje, koje su intarzirane s motivima zmaja i feniksa i opremljene lavljom glavom kao drškom, a koje je Tekeli Ahmed 1526. god. napravio za Sulejmana I. To vrijedi i za bočice za ružinu vodicu, ibrike, tanjure i šolje od pozlaćenog bakra, kao i draguljima opremljeni prijesto sultana Ahmeda I, koji je ukrašen listovima od zlata i berilom.

KRIŽARSKI RATOVI. Mnogostruki poticaji, u kojima se ogleda rastuća privredna moć i društveno diferenciranje Evrope (prenapučenost, gladi, viteška želja za pljačkom, opskrba posmrčadi, obiteljska solidarnost u ustanovi *fraternitia*) objašnjavaju spremnost velikog dijela, prije svega zapadnoevropskog i normanskog viteštva da se odazove pozivu pape Urbana II (koncil u Klermonu 1095. god.) na oružani pohod na Svetu zemlju. Tradicija pokajničkog hodočašća u Jeruzalem povezuje se s učenjem o naoružanom, »svetom« ratu protiv pogana, koje je prihvaćeno od pontifikata Grgura VII (do 1085). Sudjelovanje u križarskoj vojni (po Inokentiju III početkom 13. st., samo oprema jednog ratnika) donosi duhovnu nagradu, oprost kazni za grijehove na onom svijetu. Od posebnog propagandnog učinka u korist vrbovanja za križarski rat bio je progon kršćana Fatimida al-Hakima 1009. god., a prije svega blokada Anadolije od prodirućih Seldžuka, koju je omogućio uništavajući poraz Bizantinaca kod Malazgirta 1071. god.

Jedinstvo islamskog svijeta bilo se raspalo krajem 11. st. Abasidski halifat bio je pod kontrolom pravovjernih Seldžuka, čiji se položaj u Siriji brzo pogoršavao zbog unutardinastičkog suparništva i prodora turkmenskih malih vladara. K tome se pridružuje i ogorčeno protivništvo spram ismailitskih Fatimida, ono gospodara Egipta, Arabije i Palestine koji su se okoristili tranzitnom trgovinom Indija-Evropa. Nesloga islamskog svijeta i interes križara upravo za granične zone i tampon-zone između islamskih carstava pogodovali su njihovim vojnom uspjesima i skladnom uključenju njihovih država u ravnotežu sila u Siriji. Za muslimanske suvremenike te križarske vojske (*firanǧ*, »Franki«) nisu se razlikovale od ranijih, lokalnih upadača (npr. Bizant). Religiozni porivi pokreta ostali su za muslimane nezanimljivi i nepristupačni.

Nakon pobjeda nad anadolskim Seldžucima i Danišmendidima, križari, koji su se prisegom vjernosti formalno vezali za bizantskog cara, osvajaju Edesu (1098), Antiohiju (1098), fatimidski Jeruzalem (1099) i, konačno, Tripolis (1109), središta kasnije četiri križarske države. Gijom Bujonski postaje vladar Jeruzalema; njegov sin Balduin I, prvi kralj Jeruzalema (1100), postaje bespogovorni poglavar križarskih država. Pod njegovim nasljednikom Balduinom II (1118–1131) utemeljena su oba velika viteška reda (templari, ivanovci). Križarske države su se u toku svoje dvjestogodišnje povijesti (1099–1291) sve više feudalizirale. Snažo kraljevstvo prvih desetljeća bilo je zamijenjeno oligarhijom baruna i grofova pod slabim, financijski ovisnim i od 1225. god., osim toga, stranim (preko regenata zastupanim) vladarima. Moć crkvene (latinske) hijerarhije ostala je važan faktor vlasti; u 13. st. jača utjecaj viteških redova, koji se širio prije svega na selo na račun iskrvavljenog i nakon 1204 (četvrti križarski pohod, osvajanje Carigrada) u sve većem broju u Grčku iseljenog plemstva. Najvažnija grupa u gradovima

Primorja su u 13. st. talijanske komune koje su opskrbljene bogatim povlasticama, prije svega Venecija i Đenova; njihova moć preživjet će propast križarskih država. Pod plemićkim gornjim slojem i društveno povlaštenim građanima – obje grupe su nosioci novog, »franačkog« narodnog osjećaja – nalazi se široka kršćansko-muslimanska narodna smjesa bez političkih prava. O kulturnoj asimilaciji u muslimansku okolicu nije moglo biti ni govora.

Strašni poraz Rodžera od Antiohije (1119) i ponovno osvajanje Edese od strane Zengija (1144) uvod su u ponovno muslimansko zadobijanje zemlje. Drugi križarski pohod (1145–1149) uveliko upozorava muslimanske susjede na slabost franačkih država. Nur ad-dīn ibn Zengi (1149–1174) ujedinjuje ne samo Siriju pod svoju vlast, nego stvara novu (pravovjerno-)islamsku solidarnost i izaziva u sjećanje suvremenicima svetogrđe političke i vojne suradnje sa kršćanima. Sigurno najznačajniji lik križarske povijesti, Saladin (1169–1193) kojeg su jednako štovali prijatelji i neprijatelji, jedan kurdski član Nur ad–dīnove pratnje, ruši fatimidski halifat 1171. god. i tjera od Egipta franačku opasnost (četiri vojna pohoda kralja Amalrika I od Jeruzalema između 1163. i 1169). God. 1187. razara Saladin kraljevstvo Jeruzalema nadmoćnom pobjedom kod Hitina u Galileji, od koje se ono nije više moglo oporaviti. III križarski pohod pod carom Fridrihom Barbarosom, engleskim i francuskim kraljem (1187–1192) mogao je samo zakratko odvratiti katastrofu. Četvrti pohod 1204. god., pohod pape Inokentija III, upravio se protiv Bizanta, strašni križarski pohod djece iz 1212. god. dosiže baš Italiju. Papski pohod pod legatom Pelagijem, 1219–1221., završava neodlučno nakon pobjede egipatskog Ejubida al-Kamila. Križarski pohod 1229. god. izopćenog Fridriha II, koji je politički motiviran, dovodi mirom u Jafi – povrat Jeruzalema kršćanima (bez svetih muslimanskih mjesta) – do neobičnog uspjeha križarske ideje, koji su podjednako sumnjičili Kurija i pravovjerni muslimani.

Narednih dvadeset godina upravlja se glavna borba baruna Svete zemlje, koji su od muslimana zaštićeni primirjem, u prvom redu protiv vladarskog centralizma – Fridrihov sin, Konrad, postaje legitimni kralj Jeruzalema. God. 1244. horezmijska vojska ponovo zadobija Jeruzalem. Križarski pohod Ljudevita Svetog (1226–1270) protiv Damiette razbija se na Maurima al-Mansura (1249); on se podudara s usponom Mameluka, turskih pretorijanaca u nekadašnjoj ejubidskoj službi, koji su odbili ne samo mongolski napad na Siriju (1260) i pokorili ejubidske kneževine i – osim Hame – pripojili, nego su i prednjačili protiv zadnjih franačkih utvrda. Trebalo je Franke, prije svega kneževstvo Antiohije – kazniti za suradnju s Mongolima; osim toga, mamelučki sultani su htjeli preokrenuti trgovinu od sirijskih luka ka Egiptu. Pod sultanom Bejbarsom (1266–1277) padaju tvrđave u unutrašnjosti zemlje i Antiohija (1268), pod Kalaunom (do 1290) prividno neosvojivi Markab (Margat) i Tripolis (1289), a njegov sin al-Ašref Halil konačno osvaja Akku, glavni grad kraljevstva Jeruzalema i trgovačko središte na istočnom Sredozemlju (1291). Svi pokušaji da se ukorijene u Svetoj zemlji križarima nisu uspjeli; Memeluci su dotjerali gradove i tamo naselili mongolske i turske doseljenike *(wāfidi)*.

KUBE (a. *qubba*). Rado su se koristili, kao na predislamskom Orijentu, kube (kupola) i bačvasti svod, dok u zapadnom Srednjem vijeku prevladavajuće presvođenje u križ ostaje postranična pojava. Posebice se do danas, na cijelom islamskom prostoru, obilato variralo u izgradnji kubeta. Istina, ono se nije utvrdilo u posebne građevne tipove, pa ipak je predstavljalo vrsni arhitektonski motiv u islamskom graditeljstvu općenito, te je, uz razumno oblikovanje pri korisnim građevinama (kuća, kupatilo, trgovina), dobilo kod određenih građevnih zadaća nadasve bogato ukrašavanje i, dijelom, džinovske veličine napetosti: tako, pojedina kubeta kod džamija s jednim kubetom i nadgrobnih zdanja ili za naglašavanje istaknutih dijelova nekog građevinskog kompleksa, kao što je kube pred *mihrabom* kod inače ravno pokrivenih džamija s dvorištem, na prijestolnim dvoranama neke palače, na ulaznom predvorju većih portalnih izrada; kod građevina s više kubeta (džamije, medrese) odlučuje broj kubeta ili odnos glavnih i sporednih kubeta. Vrhunac: Sinanove džamije u osmanskom Carigradu koje su nastale u natjecanju s Aja Sofijom. U unutrašnjosti nekog prostora s kubetom, oblikovanje prijevodne zone od prostorne četvorine u okruglinu kubeta (temeljni oblici: trompa, pandantif, turski trokut, te iz toga nastali mješoviti oblici koji su se rastvorili u mukarnasu) je glavna tema oblikovanja kubeta. To je, kao i često dodatno izgrađeni tambur, bitni nosilac dekora. Pri tome, kao i na često dekoriranoj unutrašnjoj i vanjskoj školjci samog kubeta, oblik i tehniku dekora određuju građevinski materijali: fajansa, štuk i ornamentalno razmješteni položaji cigli na tradicionalnim područjima građevine od cigle, kameni reljef i bojenje na kamenoj građevini, kao npr. na kamenim kubetima u kasnomamelučkom Kairu, koji su ukrašeni reljefima od arabeske (nadgrobna džamija sultana Kait-bega 1472. god.). Jednostavni su po obliku i dekoru bačvasti svodovi, koji su izgrađeni većinom u vezi s *ivanom* (okrugla bačva i bačva sa šiljastim lukom), a čiji se učinak može bitno pojačati promjenljivom izradom sa nadsvođenim prostorijama: kod perzijskih džamija s dvorištem, npr., obično slijedi za *kibla-ivanom* nadsvođeno svetište (Ardistan, Mesdžid-i džami 1158–1160. god.).

KUĆA (a. *bayt, dār*). Seoska kuća, ne kao temeljni tip, nego kao najrašireniji i najjednostavniji oblik prednjeazijsko-islamske kuće, susreće se u dva načelno različita načina konstrukcije, zidanoj kući i drvenom kosturu odnosno sasvim drvenoj kući. Zadnja, bitno manje raširena od prve, nalazi se u malo sada još pošumljenim područjima Irana i Turske, posebice u obalnim područjima Kaspijskog, Crnog i Sredozemnog mora i, dalje od toga, u Turskoj, u graničnim područjima između obale i unutrašnje Anadolije. Kaspijska kostur-kuća je podignuta na platformi koja je prema vani na sve strane pripojena na zidove stambene odaje. To dovodi do stvaranja na galeriju nalik ophoda, koji, kao i stambene odaje, prekriva šatoru sličan krov odnosno krov na četiri strehe, koje su od šaše. Kaspijska kuća ima uvijek stambeni kat i vrlo visoki krov. U vlažnim, obali bližim krajevima postavljena je na uzvišeno podnožje od ilovače za zaštitu od vlažnosti tla. Turska skelet-kuća odnosno drvena kuća je, po pravilu, dvokatna i pokrivena krovom od crijepa, na četiri strehe, odnosno poput šatora. Nosači platforme od greda i dasaka, na kojoj je podignuta stambena odaja, koja se u

Perziji diže ponajviše pola metra od tla, tu su postali čvrsti, do 2,5 m visoki potpornji. U prizemlju, koje tvori drvom ili kamenom okruženi prostor između stubova, nalaze se prostorije za privređivanje. Na platformi su pojedine prostorije kuće, međusobno nepovezane, tako poredane da ispred ili između njih nastaje prazan prostor poput verande *(hajat)*, koji služi kao kuhinja, ljetnji boravišni prostor i hambar. Ozidana kuća susreće se u mnogim oblicima i izvedbi. Građevinska gradnja su cigla od ilovače, pečena cigla, kamen-lomljenac, glinenac, klesanac ili korišćeni u kombinaciji. Ozidane kuće, po pravilu, pokrivene su ravnim krovovima, koji se sastoje od na vanjske zidove od široke do široke strane položenih greda, iznad tih šiblja i preko toga malih kamenova i zemlje. Ako veće prostorije trebaju biti ravno pokrivene, preko njih se napinje greda ili luk *(ǧisr)*, koji drži duž drvenih ili kamenih stupova, a na koju se onda postavljaju poprečna greda, šiblje, itd. Na područjima gdje nema mnogo drveća rano je došlo do gradnje kuća koje su bačvasto ili kupolasto presvođene. Posebni oblik pokrivanja izgradio se od starine na bazaltnim područjima Sirije, posebice u Hauranu. Tamo su kuće pokrivene sa bazaltnim komadima poput brvna ili grede sve do 2 m dužine, koji leže na potpornjacima nad zidovima i slobodnim lukovima. Crijepom pokriveni krovovi na četiri strehe i dvostrešni (sedlasti) krovovi koriste se, osim Turske, u Libanonu i njemu graničnim područjima.

Veličina i krovna konstrukcija kuće djeluju odlučujuće na program njezinog prostora. Čim kuća ima više od jedne prostorije, prostorije se mogu dodajuće jedna do druge poredati i pojedinačno otvariti – ili sažeti u grupe prostorija. Kod kuća s jednom prostorijom preuzima, po pravilu, okružujuće dvorište *(ḥawš)* funkciju štale *(iṣṭabl)* s jaslama i kuhinje *(maṭbaḫ)* sa krušnom peći. Kod višeprostorijske seoske kuće, prostorije se dijele u tri pravca: stambene, hambar i štala. Ta razdioba vodi ka stvaranju seljačkog dvora. Ti pojedini dijelovi poredani su jedan do drugog i jedan iznad drugog. Kada su jedan do drugog, može doći do stvaranja više stambenih prostorija i prostorije za hambar duž dvorišnog zida, kojima, u daljem stupnju, slijede štalske zgrade, ponajviše na dvorišnoj strani koja se nalazi naspram stambenih prostorija. U brdovitim krajevima, razdioba se zbiva okomito i vodi ka nastanku terasaste kuće, kod koje nazad stavljeni gornji kat služi kao stan i hambar, terasa kao kuhinja i otvoreni prostor, a podzemlje kao štala. Narastanje stambenih prostorija vodi ka cijepanju po prostornoj funkciji. To se ne događa kao u Evropi na spavaću, jedaću, stambenu itd. sobu, nego na otvoreni dio kuće, u kojem gospodar kuće prima posjete i daje konačište gostima, i na stambeni dio, koji se sastoji iz prostorija jednake vrijednosti, a koje služe za stanovanje i spavanje. U kuću se ulazi ponekad kroz posebni ulazni prostor. Uz dvorište uz stambeni dio pripadaju kod većih kuća još i kuhinje i pekare. Na seljačkom dvoru sa prostorijama za gošćenje i stanovanje (ponajviše na odvojenim dvorištima) povezane su prostorije za privređivanje i hambar. Nasuprot kućama, koje su napravljene iz – ponajviše izmiješanog – dodavanja jednih od drugih odvojenih prostorija, nalazi se druga grupa, kod koje se sve prostorije otvaraju od predvorja otvorenog prema dvorištu i koje su povezane u organsku cjelinu.

Oba temeljna tipa te grupe su kuća *riwāq* (svodovna) i kuća *līwān* (prema jednoj strani otvoreno predvorje sa bačvastim svodovljem ili ravnim krovom sa vjenčastim lukom.) Kod *rivak*-kuće, dugoljasto po pravilu Jugu otvoreno predvorje s dva do preko deset rasporeda lukova okružuje prostorije postavljene kao slovo U. Predvorje može biti prizemno ili se penjati stupnjevito. Iz njega vode vrata u pojedine prostorije. Jednostavna, u Libanonu vrlo korišćena izmjena prostornog reda u obliku slova U je oblik slova L. Sve prostorije kuće smještaju se naprijed i često se susreću *rivak*-kuće koje su na stranama poprečno završene. Jednostavna *livan*-kuća vrlo je slična *rivak*-kući. Svodovi su ovdje zamijenjeni *livan*-lukovima. Iz *rivak*-kuće razvila se libanonska kuća sa središnjim predvorjem, koja, po pravilu, stoji na obronku s pročeljem prema dolini i otpozadi je otvorena. Kroz vrata se dospijeva u veliko središnje predvorje, iz kojeg se može doći u sve ostale prostorije. Većinom troprolazni pročelni rasporedi lukova bili su ranije otvoreni, ali od 19. st. su zatvoreni velikim prozorima, često u rastrošno ukrašenim okvirima. Proširenje tog tipa za dvije do četiri prostorije omogućuje koridornu postrojbu u obliku slova T. Gostinsku funkciju kod te kuće imaju *rivak*, *livan* i središnje predvorje. Štale i prostorije za ambar nalaze se često u prizemlju koje je napravljeno od bačvastog svodovlja.

Gradska kuća u svojoj mnogostrukosti ne može se ovdje potpuno opisati. Opće značajke gradskih kuća na različitim područjima i neki izabrani pojedinačni primjeri trebaju dati samo grubi pregled. Naprosto je obilježajno za orijentalno-islamsku gradsku kuću da ima neukrašene, s malo otvora i visoke vanjske zidove, koji prema ulici završavaju kuću koja je grupirana oko jednog ili više dvorišta (često sa zdencom u sredini). U Iranu su pečena cigla i kamen-lomljenac uobičajeni građevinski materijal. Dalje dijelove južne i istočne Perzije obilježava *livan* kao vladajući element južne dvorišne strane. U krajevima koji su bogati drvetom (Zapad i Sjeverozapad) zamjenjuje ga *tālār*, na jednu stranu otvoren prostor, čiji (ravni) krov nose drveni stubovi. Obojeni ures i kaljevi ukrašavaju zidove koji su razriđeđeni mnogim udubljenjima. Na Istoku i Jugu zemlje sliku gradova određuju veliki tornjevi za vjetar *(bādgīr)* koji sliče na dimnjake. Oni opskrbljuju stalno protočnim zrakom prostorije za ljetnji boravak koje su smještene u podrumu *(serdāb)* ili na pola podrumske razine *(nīm)*. Dalji dijelovi Iraka su obilježeni perzijskom građevinskom tradicijom. Tu se nailazi na izbočenja *(šanāšil)* poput doksata, koja su iskočila na gornjim katovima iznad zidnog reda, a koja postoje jednako tako u Turskoj kao u Damasku i Kairu, koja su poznata iz Kine i Unutrašnje Azije i svakako su od Turaka donesena u islamske zemlje. Sjeverni dijelovi Iraka u uskoj su vezi sa sjevernomezopotamijskim dijelovima Turske i sjeverne Sirije. Dobre gradske kuće u istočnoj Turskoj pokazuju kavkasko-armensku baštinu njihovih graditelja. Na obali Mramornog i Sredozemnog mora prevladava drvena i rešetkasta gradnja, koja svoj vrhunac dostiže u *yalı* (ljetna vila) na obali Bosfora. Srednja Sirija (do Homsa na jugu), sirijsko-libanonsko obalno područje i dijelovi Palestine (i Jeruzalem) oslanjaju se na sjevernomezopotamijsku i sjevernosirijsku tradiciju klesanca. Latakija – a posebice Bejrut – pokazuju u kući 19. st. uspjelo stapanje evropskog tlocrta s domaćim pročeljima. Kuće u Damasku sastoje se od rešetkaste konstrukcije koja je ispunjena kame-

nom-lomljencom i ciglom od ilovače. Dvorišna pročelja kuća u Damasku izbodena su polikromnim inkrustacijama i dekoracijama od masnih boja, kao i kaljem prevučenim zidovima. Arapski poluotok u sjevernim dijelovima obilježavaju građevine od cigle od ilovače s najviše dva kata. Zidovi sa šiljkovima na vrhu okružuju jedno ili više dvorišta, oko kojih su poredane prostorije. U Džidi se nailazi na do pet katova visoke kuće od cigle, na podnožje od kamena-lomljenca sa *šenašil*-doksatima. Jemen je postao glasovit po u istoj tehnici podignutim »visokim« kućama, čiji gornji katovi često imaju *šenašil*. Kuće Kaira su, većinom, mješovito podignute od klesanca, rešetkaste konstrukcije i drveta. Obojene drvene stropove i oblaganje daščicama zidova kao i kalje susreće se tu, kao i u Siriji. Klesanac i pečena cigla su građevinski materijal sjevernoafričke gradske kuće. U Tunisu kuća podsjeća na antičke kuće s višekatnim dvorišnim svodovljem. »Klasični« pojedinačni oblici češće se tu susreću nego u drugim zemljama, te se može misliti na utjecaje iz Evrope kasne Renesanse. Izdašne dekoracije od štuka obilježavaju arhitekturu cijele sjeverne Afrike. Gradske kuće skromnih načina građenja ništa se ne razlikuju od navedenih primjera. Susreću se u malim gradovima i siromašnijim krajevima velikih gradova, često proširene jednom do dvije sobe na gornjem katu. Veće kuće pokazuju raspodjelu prostorija oko dvorišta, koja žiteljima omogućuje u različita doba godine i dana potražiti one prostorije u kojima vlada najugodnija temperatura. Ljetni stambeni dio nalazi se na jugu. Preko dana se zadržava u prostorijama koje su najbliže južnom zidu. Ta trojna grupa, često oblika slova T proširena u četvornu grupu, sastoji se iz prostorije iznad koje je kupola sa vodoskokom *(fasqiyya)* i okvira u koji voda pada *(šallāl)*, a koja hladi zrak, na južnom zidu, čiji se pod nalazi na razini dvorišta, te dvije stambene prostorije *(qā'a)* koje su smještene 0,5 m više. O večeri se uživa hladni zrak u *livanu* i u prostorijama koje su mu susjedne i dobro zračene. Zimi se obitava u prostorijama na sjevernoj i istočnoj strani dvorišta. Spava se na istoku ljeti na krovnoj zaravni. Kuhinja i prostorije za zalihe nalaze se u jugoistočnom kutu. Grubo se tlocrtna shema te kuće iz Alepa može prenijeti i na mnoge gradove južne i istočne Perzije. Za Siriju i Egipat tipična izgradnja s kupolom i zdencom tamo je zamijenjena *livanom*. *Serdab* i *nim* u Iranu nude nadomjestak za zdenac i napravu za navodnjavanje. Dvorišta sa svodovljem, često sa peristilom, posebno su odomaćena u Tunisu. Kod većih kuća bar dvokatni način gradnje omogućuje korišćenje kuće, koje je primjereno prilikama doba, i promjenu položaja pravih stambenih odaja na gornjem katu. S ulice se dospijeva, po pravilu, u veliki predprostor *(sqīfa)* sa klupama uz zidove, u kojem se primaju prigodni posjeti. Pravi prostor za prijem *(bayt ra's ad-dār)* nalazi se na strani dvorišta koja je nasuprot ulazu. On je dublje od velikih prostorija na ostale tri strane dvorišta i ima na sredini svoje uzdužne strane jedan *livan*, kojeg zakriljuju dvije sobe. Prostor za privređivanje nalazi se ili u odvojenom dijelu kuće, gdje je smještena i služinčad, ili u prizemlju.

U većim gradskim kućama jasno su arhitektonski odvojeni dio za posjete i dio za obitelj. Posebice kod iračkih kuća vrlo se dosljedno razdvaja stambeni i gostinski dio. U Siriji i Egiptu može ova odvojenost biti i izreckana ili okomita. Irački oblik gradnje razlikuje se od sirijsko-egipatskog. Pada u oči provedena ista razina gornjeg kata i krova. Oba dijela kuće *(dīwānḫāna* i *ḥarīm)* opkoljavaju na gornjem katu hodnike, koji su otvoreni na dvorišnu stranu, sa drvenim ogradama i drvenim stubovima *(tarma)*, koji nose krov koji nadvisuje prema dvorištu. Dio prostorija ima na dvorišnoj strani velika drvena pomična okna, a doksati strše na razne strane van iznad zidnog reda; veliko, otvoreno predvorje nalazi se u jednom kutu gostinskog dijela. Jedna strana prizemlja služi kao dio za privređivanje i stanovanje za one koji poslužuju. A na strani, koja je nasuprot, nalaze se ljetne stambene prostorije na pola podrumske razine.

KUPATILO (a. *ḥammām*), sve do danas neizbježni element islamske gradske kulture. Obredna pranja, koja su pri nečistoći propisana, obavljala su se općenito u kupatilu. Posjet kupatilu dobija tako dodatnu, gotovo sakralnu motivaciju, važan razlog za daljnje postojanje i ponovno rascvjetavanje ove od antike baštinjene ustanove. Kupatila imaju veći prostor za presvlačenje *(maslaḫ)* i tri, kasnije često samo još dva postupno toplije grijana odjeljka s kadgod više sporednih sobica. U oba najtoplija odjeljka nalazi se podvodna zdjelica vrlo različite veličine, već prema krajevima. Gost u kupatilu odlaže u *maslaḫu* svoju odjeću, omotava se ručnikom i upućuje se, zadržavajući se neko vrijeme u svakom odjeljku, u najtopliji odjeljak; tu on čeka dok ne izbije znoj, a tada ga poslužitelj kupatila otire grubom rukavicom, udove masira, sapuna, pere, te se ponovo upućuje u *maslaḫ*, gdje on otpočiva, zagrnut u ručnike, koji se višestruko izmjenjuju sa suhima. U *maslaḫu* su gosti provodili često sate uz zakusku, te razne razonode, razmjenu novosti, brbljanje, izgovaranje pjesama itd. Kasnije je ta funkcija društvenosti prenesena, dijelom na kafane, pa ipak je taj stari običaj, npr. pri svadbenim svetkovinama, zadržao svoje mjesto sve do danas. Prije svega za žene, za koje je, ukoliko se nije radilo o posebnim muškim i ženskim kupatilima, bilo rezervirano popodne, a posjet kupatilu nije bio samo prilika za higijenu i kozmetiku, nego i važna, često i jedina mogućnost društvenog kontakta. U kupatilu se mogla majka, koja je imala sina za ženidbu, neprimjetno ogledati za budućom snahom i stupiti u vezu s njezinom obitelji, u kupatilu žene su se mogle gizdati nakitom i odjećom izvan najužeg kruga. Kupatila su načelno bila svakome otvorena, pa ipak su se, tu i tamo, kršćani i Židovi morali posebnim označavanjem razlikovati od muslimana.

Najstarija islamska kupatila, koja su održana ili od arheologa otkopana, pokazuju u tlocrtu i izvedbi još antičke oblike gradnje. Podjela kupatila na četiri odjeljka uzmiče u kasnije doba (Kairo 14. st., Sirija 16. st.) pred podjelom na tri: *maslaḫ*, topli odjeljak i mali međuodjeljak. Kupatila su skoro bez iznimke podizali privatnici (gradnja kupatila upisivala se u religioznu zaslugu), ali su općenito unošena u pobožne zaklade (vakufe), čime su bila neotudiva, a isto tako i osnov za daljnje postojanje kupatila. S preuzimanjem zapadnih kupatila pri modernoj stambenoj gradnji postupno su izostali posjetitelji iz uglednih slojeva. Mali ugled još preostalih mušterija iz siromašnih klasa danas je češće prenesen i na

samo kupatilo, što sve više tjera od posjeta kupatilu. Saniranje starih gradova čini se da donosi kraj životu preostalih postojećih kupatila.

KUPOLA NA STIJENI (a. *Qubbat aṣ-Ṣaḫra*), džamija na Stijeni u Jeruzalemu. Često se pogrešno naziva Omarova džamija. Ali ponajprije nije to bila džamija, nego molitvište, koje je podignuto na svetoj Stijeni *(ṣaḫra)*, a koje je sasvim slično zgradi s kubetima koja se proširila preko haramskog područja. Nadalje, nije ga izgradio Omar, nego peti umajadski halifa Abdelmelik ibn Mervan. Muslimani, Židovi i kršćani jednako štuju svetu stijenu. Za muslimane je ona najsvetije mjesto poslije Kabe.

Doduše, u Starom zavjetu se posebno ne spominje Stijena, ali se ukazivanja na nju nalaze u Talmudu i Targumenu. Tu je Melkizedek podigao svoj oltar; tu je Abraham podnio žrtvu; tu je Jakovovo dlijeto; tu David drži svoje bogoslužje i tu je Solomonov oltar. Islamska predaja je dala još više građe. Anđeli su posjetili Stijenu 2.000 godina prije Ademovog stvaranja, a Nuhova lađa je tu pristala nakon potopa. Ona je čak trebala biti jedna stijena Raja, te će tu, na Dan oživljenja, anđeo smrti, Israfil, zapuhati u zadnje trube. Po predaji, Stijena počiva na palminom stablu, u čijoj će sjeni Asija, faraonova žena, i Merjem, Musina sestra, vjernicima davati hladno piće iz jedne od rajskih rijeka. Stijena je, po drugim navodima, na čudesan način obješena između neba i zemlje, a ispod nje je jedna pećina *(maġāra)*. Kada se nogom udara po njezinom tlu, tada ono odzvanja muklo i šuplje, što može upućivati na daljnju pećinu koje se nalazi ispod, možda na neki zdenac, tzv. »zdenac duhova« *(bi'r al-arwāḥ)*, gdje se duše umrlih dva puta sedmično sastaju. Taj mukli odzvon zidova i tla sigurno je dao osnova za legendu da ona slobodno visi u zraku. Predaja kaže da su svi Božji poslanici do Muhammeda dolazili ovamo da se pomole na Stijeni, koju dnevno okružuje straža od 70.000 anđela.

Kada je Omar osvojio Jeruzalem, našao je (vođen od Kab al-Ahbara, preobraćenog Židova) Ṣaḫru u sramotnom stanju, prekrivenu nečistoćom. Ovu je dao ukloniti pomoću Nabatejaca, te, nakon što su tri jake kiše Stijenu očistile, dao je da se tamo obavi molitva. God. 688–691. izgradio je Abdelmelik ibn Mervan džamiju na stijeni. Neposredni povod za taj poduhvat bio je politički položaj u to doba. Drugi pretendent na halifat, Abdalah ibn az-Zubeir, bio je podržan od žitelja Meke i Medine. Pošto se vladar bojao da bi Palestinci, odlazeći na hadž, mogli biti zadojeni duhom pobune, to je zaključio da ih odstrani od Meke i privuče u Jeruzalem. Nakon što je oprezno ispitao stvar i dobio odušević suglasnost, započne on sa svojim planom. Tada je svome narodu obznanio: »Ta Stijena će vama zamijeniti Kabu«. Za pokriće troškova izgradnje te građevine trebalo je pripraviti sumu, koja je odgovarala sedmogodišnjim prihodima Egipta; kao riznicu za taj novac dao je u blizini podići, po svome planu, zgradu koja je danas poznata kao *Qubbat as-silsila* (ulančeno svođe). Ta zgrada je toliko hvaljena da je dao nalog da se i džamija podigne po tom uzoru. *Ṣaḫra* je opasana rešetkom od slonovače i zavjesama od brokata. U ono doba se na lanac, koji je visio usred kubeta, objesio i dragocjeni biser, rog Ibrahimovog ovna i kruna husrevovaca; no s dolaskom Abasida, te su stvari prenesene u Kabu.

Daljnji razlog gradnje naveo je al-Mukadasi, koji izvještava da je halifa, kada je vidio veličinu svoda u Kumami (Uskrsna crkva) i njezin sjaj, bio ponukan da nad Stijenom podigne sada postojeće kube, da srca muslimana ne zaslijepi i ne smuti sjaj kršćanske građevine.

Da je građevinu podigao Abdelmelik, navodi se u glasovitom kufskom natpisu, koji se na žutim i plavim kamenim pločama proteže preko vijenca na podnožju džamije: »Izgradio je ovo kube rob Allahov, Abdelmelik, vladar vjernika, godine sedamdeset druge, neka ga Allah primi u milost«. Kada je abasidski halifa al-Memun dao 831. god. mjesto poboljšati i podići osmokutne zidove, neke su od kamenitih ploča odstranjene, a druge s imenom tog halife umetnute na mjesto starih. Ipak se ta varka lako otkriva, budući da nove ploče pokazuju zagasito plavu boju, a slova imena su stisnutija.

God. 846., u noći velike trešnje, Kupola na stijeni se, po svjedočenju čuvara, rascijepala na dva dijela, tako da su se zvijezde vidjele i kiša se mogla osjetiti po licima. Onda se začuo tihi glas: »Sastavi ponovno«; uskoro po tome Kupola je ponovo stekla ranije stanje. Tokom drugog zemljotresa 1016. god. pala je kupola na Stijenu. Šest godina kasnije, ponovno ju je podigao Hakim. God. 1099. ušli su križari u Jeruzalem i građevina, obdarena od Balduina II, postala je crkva templara. Unutra i izvana je bila oslikana kršćanskim živopisom i slikama svetaca. Na Stijeni je postavljen mramorni oltar, a na kubetu veliki zlatni križ. Bogomolja je postala simbol viteškog reda, te se nalazila na pečatu Velikog majstora.

God. 1187. Saladin je osvojio Jeruzalem. Zlatni križ je oboren, a sva oskrvnuća odstranjena. U pećini ispod građevine obavila se molitva u prisuću Saladinovom; kadija od Damaska ju je, pri tome, vodio. Iscrpni natpisi, koje opisuje Johan od Vircburga, morali su u to doba biti uništeni, budući da im danas nema traga. Umjesto njih, danas se može unutar kubeta pročitati natpis, koje je dao nanijeti Saladin da bi potomstvo obavijestio o svome obnoviteljskom djelu. Otada je bilo više takvih djela. God. 1447. dio džamije je uništio požar, koji su prouzročili neki mladi plemenitaši, koji su svijećama lovili golubove. Obnavljanje iz osnova uslijedilo je pod Sulejmanom Veličanstvenim (1520–1566).

Građevina ima silne dimenzije; ona se nalazi s nizom manjih zgrada na temelju koji je nepravilno načinjen, visokom deset stopa, a koji je popločan krečnjačkim pločama. *Ṣaḫra* se nalazi otprilike na jednakoj visini s tom oblogom tla, a najviša tačka je samo pet stopa iznad toga (otprilike 2440 stopa iznad površine Sredozemnog mora). Šest stepenica, koje vode na platformu, završavaju se elegantnim stubovima ili svođem zvanim *mawāzīn* (»kantarnica«), jer će se tu, na Dan oživljenja, sve stvari mjeriti na vazi pravde. Građevina ima oblik pravilnog osmokutnika, čije su strane duge 66 stopa. Unutrašnji promjer iznosi 152, a onaj kubeta 66 stopa. Svod kubeta, visok 99 stopa, sastoji se iz drveta, koje je izvana prekriveno olovom, a unutra divno pozlaćenim i bogato ukrašenim radom od štuka. Na vanjskoj strani je zgrada, prvotno, bila prekrivena mramorom, a onda je dijelom, po nalogu Sulejmana I, zamijenjen kašanskim pločama. Tokom 16. st. je cijela građevina bila poboljšana i poljepšana, tako da su vanjske inkrustacije zidova, divni bojeni prozori od stakla i obilje drugih dekorativnih pojedinosti posve karakteristično turski. Mjesta iz *Kur'ana* u čudesnim ispre-

pletenim slovima čine obrub oko građevine. Savršeni sklad vlada u bojenoj ukrašenosti. Rad na prozorima je od izvanredne finoće, a posebno na jednom prozoru u blizini zapadnih vrata. Unutra okružuju *Ṣaḫru,* koja se nalazi u sredini, četiri masivna stuba-podupirača i dvanaest stubova, a na njima počiva kube. Drugi red nosača čini osmokutni probijeni zid, koji se sastoji od osam podupirača i šesnaest stubova. Takav oblik razbija unutrašnjost na tri koncentrična dijela; vanjska osmokutna lađa je 13, a unutrašnja 20 stopa široka. Vrata leže prema četiri strane svijeta: prema sjeveru – *Bāb al-Ǧanna* (rajska vrata), prema jugu – *Bāb al-Qibla* (vrata kible), prema istoku – *Bāb an-Nabī Dā'ūd* [vrata poslanika Dauda (Davida)] ili *Bāb as-Silsila* (lančana vrata) te na zapad – *Bāb al-Ġarb* (zapadna vrata). Vrata iz tikovog drveta *(sāǧ)* imaju vrlo dragocjene stare ključanice; one su pokrivene brončanim pločama, u koje je utisnut kufski natpis (iz god. 831). Građevina se sastoji od (16 stopa visokog) prizemlja s navedenim vratima, jednog kata iz jednostavnog ziđa (visokog 20 stopa) sa sedam oblih lukova na svakoj strani, od kojih su 38 probijeni prozorskim otvorima, dok su ostali bez otvora, te konačno, kubeta, koje iznad toga nadsvođuje u prekrasnim proporcijama. Tlo je popločano mramornim mozaikom.

Blok stijene, koji je dug 56 stopa, a širok 42, ima polukružni oblik; lakonadsvođena strana leži prema istoku, a okomitiji padajući dio ka zapadu. Geološki, ona je komad od jedne od tvrđih davnih kamenih slojeva visoravni oko Jeruzalema; od starine je prilično ostala u svom sirovom neotesanom stanju. Pri posjeti tom svetom mjestu, hodočasnik mora brižljivo paziti da mu Stijena bude na desno, tako da ophod obavi suprotno obilaženju Kabe. Ibn Abd Rabihi kaže: »Ako, sad, posjećuješ *Ṣaḫru,* obavi svoju molitvu u njezina tri kuta, pomoli se i na kamenoj ploči, koja je po divoti ravna samoj Stijeni, jer ona leži nad jednim vratima uz vrata Raja«. Ta kamena ploča je dio mramornog obloga blizu *Bāb al-Ǧanna;* po mišljenju nekih vjernika, ona označava mjesto, gdje je poslanik Ilijas (Elijas) kleknuo na molitvi. Po mišljenju drugih, ona prekriva Sulejmanov (Solomon) grob. Ali se svi slažu da je, prvotno, pripadala Raju, te je općenito nazivana »Kamena ploča Raja«. Po jednoj posebnoj predaji, zabio je Muhammed u tu ploču 19 zlatnih eksera, koji od vremena do vremena jedan za drugim trebaju ispasti. Kada svi ispadnu, došao je kraj svijeta. Đavlu je skoro pošlo za rukom da ih odstrani, ali je anđeo Džebrail (Gabrijel) posredovao u pravo vrijeme. Danas su još tri eksera na svom mjestu, dok je jedan od njih već malo utonuo. Stoga, smjernim i polaganim krokom stupaju hodočasnici po tom svetom mjestu, da ne bi razlabavljenjem eksera ubrzali Sudnji dan.

Na otkinutom dijelu jednog mramornog stupa jugozapadno od Stijene pod sirovo obrađenim sandukom, koji sadrži i dlaku iz Poslanikove brade, može se vidjeti *qadam Muḥammad* (tj. Muhammedovo stopalo), koje je ostalo u noći, kada se uspinjao na nebo. Za križarā se taj trag držao za Isusov (Isin) otisak. Okrugla rupa u sredini Stijene označava mjesto, gdje se tijelo Poslanikovo na njegovom putu otisnulo naviše. A sasvim blizu pokazuje se i sedlo Buraka u obliku više mramornih komada. I na zapadnoj strani Stijene pokazuje se otisak Džebrailove ruke, tj. mjesto gdje je pritisnuo Stijenu, kada se htio uzdići s Muhammedom. Tačno nasuprot, čuvaju se zastave, Muhammedova i Omarova, kao i Hamzin štit. Lako udubljenje na zemljišnom oblogu na istočnoj strani Stijene označava se kao Idrisovo (Enohovo) stopalo. U sjeveroistočnom kutu nalazi se udubljenje koje je poznato kao »kibla poslanika« *(qiblat al-anbiyā').* Osim toga se nalaze još neki stari kur'anski primjerci i mala sablja, koja je poznata pod imenom *taqlīd sayf 'Alī* (oponašanje Alijine sablje).

Pristup donjem svodu ostvaruje se kroz *Bāb al-Maġāra* u jugoistočnom kutu Stijene; hodočasnik silazi smjerno jedanaest stepenica s molitvom na ustima, poznatom kao Sulejmanova (Solomonova): »O Bože, oprosti grijehove onima koji ovamo dolaze i pomozi onima koji trpe nepravdu«. Prosječna visina svoda je 6 stopa; pod svodom se može vidjeti otisak Muhammedove glave. Tlo je popločano mramorom, a strane zidova su okrečene. U toj prostoriji mogu se smjestiti 62 osobe. Istureni komad stijene poznat je kao »jezik Stijene« *(lisān aṣ-Ṣaḫra).* Vodič pokazuje na desno *miḥrāb Sulaymān* (Solomonovo molitveno udubljenje), a nalijevo *maqām al-Ḫalīl;* konačno, u sjevernom kutu *maqām al-Ḫiḍr* i *maḥrāb Dā'ūd* preko puta.

Jugoistočno od Stijene vode jedne stepenice naviše na galeriju kubeta, odakle se može doseći polumjesec na vrhu. Uznesene riječi, koje je al-Mukadasi izrekao, i danas još vrijede: »Kada pri osvitu dana sunčeva svjetlost po prvi put dotakne kube i okruglinu dohvate njegovi zraci, tada je ta građevina čudesan prizor, u cijelom Islamu nikada nešto slično nisam vidio«.

KUR'AN, KURAN, KORAN (a. *al-Qur'ān*), islamski sveti spis, sadrži cjelokupnu Objavu u pismenom obliku.

Opći uvod.

Učenjaci (i islamski) nisu jedinstveni u pogledu izgovora, izvođenja i značenja riječi. Jedni su izgovarali *Qurān* bez hemze i vidjeli u tome inače nepostojeće vlastito ime, poput Tore *(tawrāt)* ili Indžila, ili su je izvodili od *qarana,* »povezati«. Drugi su polazili ispravno od *Qur'ān* sa hemzom, a objašnjavaju je ili kao infinitiv u smislu participa trpnog ili kao pridjev od *qara'a,* »sabrati«. Zaista je bliže vidjeti u njoj infinitiv, pošto u suri LXXV,17 postoji kao takva. Pobliže značenje mora se, onda, potražiti u načinu na koji je koristi sam *Kur'an* u kojem se glagol *qara'a* češće nalazi. Sura XVII,9: govori sigurno za značenje »čitati«; ali najčešće značenje je prije: »govoriti naizust, izlagati«, što nužno ne pretpostavlja uvijek neki napisani tekst. Tako Allah kaže u suri LXXV,17: »Ne izgovaraj *Kur'an* jezikom svojim da bi ga što prije zapamtio, Mi smo dužni da ga saberemo da bi ga ti čitao«. Jednako tako o Muhammedu, koji izlaže saopćene mu objave: XVI,100; XVII,47; VII,203; LXXXIV,21, uspor. 4. glagolsku formu u s. LXXXVII,6 ili vjernicima, kada ih recitiraju (uče) pri molitvi: LXXIII,20. Uspor. i : »kada ti *bi-'l-Qur'āni,* pri izlaganju, spomeneš Gospodara svoga, Njega jedinog«, XVII,49. Time se dolazi do značenja: izlaganje, ono što se izlaže, tj. što je Muhammed čuo od Allaha i ponavljao (»ti prati izlaganje njegovo«, LXXV,18; »Mi ćemo te naučiti da izgovaraš pa ništa nećeš zaboraviti«, LXXXVII,6), a onda kasnije govorio naizust pred ljudima. Smisao *Kur'ana* kao »čitanja« teško dolazi u obzir, jer je

nebeska knjiga, čiji mu je sadržaj saopćavan, bila baš skrivena knjiga i on je slušao božanski glas, a ništa (ni u s. XCVI,1) nije čitao. Štoviše, knjiga mu je postala razumljivom tek time što ju je Allah učinio »arapskim *Kur'anom*«, tj. prenio na arapski.

U navedenom smislu »sabranih objava u pismenom obliku«, riječ se ne nalazi u samom *Kur'anu,* jer se njihovo sabiranje obavilo nakon Poslanikove smrti. Ona označava ili pojedinačne objave, koje su Poslaniku pomalo saopćavane, npr. X,16; XII,3; LXXII,1; uspor. II,181 (u ramazanu dolje odašiljani *Kur'an*), ili ukupni pojam božanske Objave, koja je dio po dio dolje odašiljana (XVII,107; XX,1; LXXVI,23; uspor. XXV,34; LIX,21), i koju je on dobijao od Allaha (XXVII,6), s tim da je ljudima saopći (XXVIII,85).

S *Kur'anom* se izmjenjuje naziv *al-Kitāb,* »spis« ili »knjiga«. Često se čini da su sasvim sinonimi. I »spis« biva dolje odašiljan, npr. XL,1; XLV,1; »u blagoslovljenoj noći« (XLIV,1), dakle kao *Kur'an* o jednoj pojedinačnoj objavi. Sura XV,1 kaže: »Ovo su čudesni znaci *(āyāt)* Knjige, *Kur'ana* jasnog«, a u XXVII,1 formula glasi: »Ovo su čudesni znaci *Kur'ana* i Knjige jasne«. Pri pobližem promatranju ipak se pokazuje razlika između oba izraza. Kada se čita s. XII,1: »Ovo su čudesni znaci Knjige jasne! Objavljujemo je kao *Kur'an* na arapskom jeziku...« (uspor. XX,112) ili XLIII,1 i dalje: »Mi je objavljujemo kao *Kur'an* na arapskom...«, ili kad se *Kur'an* (X,38) naziva izlaganjem spisa gospodara nebesa, onda je jasno da je *al-Kitāb* opširniji pojam, te da se naziva »Kur'an«, ukoliko se njegov sadržaj očituje na ljudima razumljiv način. Muhammedu nije dolje odaslana sama nebeska knjiga, nego dijelovi njezinog sadržaja na arapskom prijevodu, te se za to upotrebljava riječ *Kur'an.*

Po *sadržaju, Kur'an* se često naziva *ḏikr,* jedna višeznačna riječ, koja u tom slučaju znači: »opomena«, »opominjanje«, XXI,24, 42; XXXVIII, 87 i dr. I *ḏikr* se dolje odašilja (XV,6; XXI, 51; XXXVIII,7) i naziva se (XLI,41) »knjiga zaštićena«; uspor. XXVI,69: »to je opomena i jasni *Kur'an*«. Kako pojmovi prelaze jedni u druge, pokazuje XXI,7, gdje su »ljudi Knjige« *(ahl al-Kitāb)* jednoć nazvani *ahl aḏ-ḏikr.* Ovdje se može spomenuti i *al-ḥikma,* »mudroća«, pošto je sa spisom dovodi u vezu ne samo II, 123, 146; III, 158; XLII,2, nego i II,231; IV,113 govori i o njezinom odašiljanju dolje, a XXXIII,34 o njezinom recitiranju (učenju). Jedan izraz koji je svojstven *Kur'anu,* a čije se porijeklo i prvotno značenje još uvijek ne zna, je *sūra.* On odgovara samo pojedinačnim objavama, dok *Kur'an,* katkad, ima opsežno značenje i nalazi se kako u mekanskim tako i medinskim odjeljcima.

Manji dijelovi sura označeni su u *Kur'anu* riječju *ajet* (a. *āya,* množ. *āyāt*). Ona znači u stvari »znak«, »znak ovjerovljenja« (II,249; III,36; XXVI,197; posebice znak za Allahovo postojanje i upravljanje: XII,105; XXXVI,33 itd., otuda često baš »čudo«: III,43; XLIII,45 i dalje), a pridonose da se upozna razvoj Muhammedove vjerske spoznaje. U Meki mu je zahtjev njegovih protivnika, da, ipak, treba kao Allahov glasnik dokazati svoju vjerodostojnost nekim čudom (VI, 37, 109; X,21 itd.), pripravio ozbiljne teškoće. Dara da pravi čudo, koje je npr. Isa (Isus) posjedovao, bio je lišen, ali punovažnu naknadu za to pružale su mu objave, koje su, po njegovom čvrstom uvjerenju, bile božanske po svome porijeklu: VI,158; VII,202; XX,133; XXIX,49 i dalje. One bijahu jedino uvjerljiva čuda, te su dobile ime *āyāt.* Nebo ih je dolje odaslalo: II,93; XXVIII,87; Allah Poslaniku: II,253; III,51; XLI,5 i on ih je izlagao ljudima: II,146; III,158; XLV,1, kao i poslanici ranije: XXVIII,59; Allah objavljuje svoje *āyāt:* II,183; vjernici ih recitiraju (uče)u noći: III,109; nevjernici ih osporavaju: XXIX,46 itd. Značajno je pri tom da Muhammed, gdje se pobliže izražava, o objavama ne koristi riječ *»sure«* nego govori samo o manjim dijelovima, iz kojih se one sastoje; tako: »u njoj (suri) objavljujemo jasne *āyāt*...« (XXIV,1); »Ovo su *āyāt* mudre Knjige« (X,1; XII,1; XIII,1; XXVI,1; XXXI,1); a posebice: »u njoj su *āyāt* jasni, oni su glavnina Knjige« (III,5). Iz takvih odlomaka ne da se sagledati, kako su veliki ili mali bili ti sastavni dijelovi objava. Kasniji učenjaci shvatili su ih kao stavke u tehničkom smislu, ali se to ne slaže sa s. XXX,58 i drugim mjestima, gdje se jasno govori o smislenim odjeljcima, a da, ipak, nije moguće tačnije odrediti njihovu dužinu.

Iz svega toga proizlazi porijeklo objava, kako se nadaju Poslanikovoj vjerskoj svijesti. One dolaze s neba i bile su uzete s jedne dobro čuvane ploče (LXXXV,22), iz skrivene knjige koju će doticati samo oni koji su čisti (neporočni) (LVI,76), od »majke-Knjige« (praspis, XLIII,3; drugačije III,5). Knjiga se naziva »opomenom... na cijenjenim, uzvišenim, čistim listovima, u rukama pisara časnih, čestitih (LXXX,11 i dalje); uspor. LII,2, gdje se Muhammed zaklinje pri knjizi napisanoj na raširenom pergamentu, te XCVI,4 i dalje: »koji poučava peru, koji čovjeka poučava onome što ne zna!« Poslanik tu knjigu nije upoznao u cijelom njezinom opsegu, nego samo pojedine dijelove iz nje koji su mu u arapskom obliku saopćeni: »Kazuj«, kaže s. XVIII,27, »iz Knjige Gospodara svoga ono što ti se objavljuje, niko ne može da izmijeni riječi njegove«, te IV,162; XI,78, izričito kaže da mu je Allah ispričao o nekim od poslanika, ali ne o svima. Ipak se može iz Muhammedu danih objava stvoriti slika nebeskog spisa, iz kojeg su one uzete; jer iz toga proizlazi da su sadržavale pouke o Allahovom bitku, stvaranju svijeta i posebice čovjeka, o dobrim i zlim dusima, predstojećem sudu, Raju i Paklu i doživljajima starijih poslanika, te, osim toga, razne odredbe u pogledu bogoslužja i života zajednice, a među tima sasvim posebne zakone: IV,104, 126, 139; XXXIII,6. Kozmološko područje dotaknuto je riječima o 12 mjeseci: IX,36; navođenjem na krivi put od šejtana (Sotone) na mjestu u s. XXII,4. Ali se još šire perspektive otvaraju, ako se zna da nebeska knjiga obuhvaća sve što se u svemiru dogodilo i događa: X,62; XXII,69; XXVII,77; XXXIV,3; VI,38,59; XI,8; uspor. XX,53 i dalje; LV,57; XXXV,12; XVII,60 itd.; čak da su muslimani, pri bici na Uhudu, ostali kod kuća, ipak bi oni, za koje je smrt propisana, bili dovučeni na mjesta, gdje bi trebali pasti: III,148. O toku pri saopćavanju objava, *Kur'an* sadrži samo male ili vrlo nejasne nagovještaje; nad tim vlada tajna, koju Muhammed sigurno nije ni htio ni mogao razjasniti. Ne putem *Kur'ana,* nego putem vjerodostojnih hadisa doznaje se ponešto o uznesenim stanjima, u koja je zapadao; ponajviše je moglo zaogrtanje (LXXIII,1; LXXIV,1), možda, sadržavati neko blago ukazivanje na to. Da je imao vizije, proizlazi iz s. LIII,5 i dalje; LXXXI,23 i dalje. Ali je glavna stvar bila, kao što je zamijećeno, ne što je on vidio,

nego što je on čuo, a što se i pri opisima vizija naglašava: LIII,10; LXXXI,19. Bio je to glas Allahov, koji mu do u malo primjera govori sa uobičajenim »Mi« pa čak i to, što Poslanik treba reći, obilježava kao Božji govor pomoću onog naprijed stavljenog *qul!* (»govori!«). On nije slušao taj božanski glas neposredno – uz to je njegova predodžba o Allahovoj beskrajnoj nadmoći suviše velika – nego posredstvom »duha« ili anđela, po kasnijem mjestu II,91 Džebraila (Gabriela); »donosi ga povjerljivi Džibril na srce tvoje...«, XXVI,192 i dalje; »Od Gospodara tvoga objavljuje ga melek Džibril kao istinu«, XVI,104; »On šalje meleke s Objavom, po volji svojoj, onim robovima svojim kojima hoće...«, XVI,2; »onome Najuzvišenijem, koji svemirom vlada, koji šalje Objavu riječi svoje – kome hoće od robova svojih, da upozori...«, XL,15; »Mi i tebi objavljujemo (očitujemo) duh od naše riječi«, XLII,52 – sve izrazi koji su malo jasni, koji time ne postaju prosvjetljeniji, što se duh i inače (LXX,4; LXXVIII,38; XCVII,4) dovodi u vezu s anđelima, ali koji bar pokazuju da je Poslanik sebi stvorio neku vrstu predodžbe o onom »kako?« objavljivanja. Nadalje je sigurno da određena objava mora za njega imati odlučujuće značenje, nedvojbeno ona kojom mu je naložena poslanička misija. Ramazan je, kasnije, bio izabran za mjesec posta, zato što je u njemu bio *Kur'an* odaslan dolje: II,181; jasni spis bio je poslan u blagoslovljenoj noći: XLIV,2 i dalje, naime u »noći svemoći«, u kojoj su se anđeo i duh spustili na nalog svoga gospodara zbog svake (koju treba odrediti) stvari: XCVII,1 i dalje. Da je Muhammed bio u stanju riječi, koje je čuo, odvajati od svojih vlastitih misli, proizlazi jasno iz XX,113; LXXV,16 i dalje; LXIX,44 i dalje; X,16 i dalje; VII,202, kao što je uopće nedvojbeno da je on čvrsto bio uvjeren u stvarnost i istinitost objava. Kao i raniji poslanici (XX,51), on se, svakako, morao boriti sa nagovaranjima đavla (VII,199; XXIII,99; XLI,36), a da su se ta, katkada, htjela umiješati i u objave, čini se da proizlazi iz s. XVI,100. On je, da bi se od toga obranio, tražio zaštitu kod Allaha; ali jedna vjerodostojna predaja izvještava da se, u svakom slučaju, jednoć dao zavesti od đavla, da do nekog stupnja prizna mekanske božice al-Lāt, al-'Uzzā i al-Manāt. Ipak je, potom otkrio svoju grešku, poslije čega dobija objavu, koja je sada u svome obliku u s. LIII,19 i dalje.

Posebni modalitet objave, kojim su se sam Poslanik i njegovi protivnici mnogo bavili, bio je da je ona saopćena u dijelovima, premda se u nebeskoj knjizi nalazi cjelovito: XVII,107; LXXVI,23; »Oni koji ne vjeruju govore: »Trebalo je da mu *Kur'an* bude objavljen čitav, i to odjednom!« A tako se objavljuje da bismo njime srce tvoje učvrstili, i mi ga sve ajet po ajet objavljujemo«. XXV,34. Da je odašiljanje *Kur'ana* u dijelovima, u stvari, povezano s tim da su pojedinim objavama u Meki dali povoda napadi protivnika, a u Medini političke i druge prilike, on toga nije morao biti svjestan, a ipak je ta okolnost utjecala na oblik i sadržaj *Kur'ana.* S time je, naime, povezana i njegova nepotpunost. Nigdje u njemu nema iscrpne obrade vjerskih načela ili zakona, nego se, po pravilu prelazi s predmeta na predmet, prema prilikama. Tako se u *Kur'anu* nalazi, npr., samo male razbacane upute u pogledu velikog hodočašća, tako da ne bi bilo moguće cijelu svetkovinu po tome rekonstruirati bez pomoći Hadisa. U takvim slučajevima, mora se onda računati uvijek s mogućnošću da su se u hadisima pridruživali kasniji običaji; a da se to stvarno i događalo, poučan je primjer utvrđivanje doba dnevnih molitvi. Po predaji, anđel Džebrail poučavao je njemu Poslanika, ali *Kur'an* govori samo o dva obavezna molitvena doba, na što u s. II,238 dolazi popodnevna molitva; ako se u Muhammedovom pismu Amru ibn Hazmu govori o pet molitvenih doba, to počiva, po svoj prilici, na kasnijoj obradi teksta. Da je Muhammedu bilo jasno to da mu nije bio saopćen cijeli sadržaj nebeske knjige, proizlazi iz gore navedenih mjesta po kojima mu je Allah pričao o nekim poslanicima, a o drugima nije.

Posebno je karakteristično za shvaćanje objava razlikovanje među njima. Tako se kaže u s. III,5 o *Kur'anu:* u njoj (Knjizi) su *āyāt* jasni, oni su glavnina Knjige (njihova čvrsta osnova), a drugi su manje jasni. Oni čija su srca pokvarena – željni smutnje i svog tumačenja – slijede one što su manje jasni. A tumačenje njihovo zna sam Allah i oni koji su dobro u nauku upućeni. »Mi vjerujemo u njih, sve je od Gospodara našeg!« – govore oni. Nejasna mjesta, koja su, na žalost Poslanikovu, izazvala kritiku i sporenje, spadaju, dakle, jednako tako kao i jasna, u božansko nadahnuće. A poslije i slučajevi, gdje je božanska objava ukidala ne samo propise ranijih objavljenih vjera, nego i odredbe koje je sam Muhammed već izlagao. Sama činjenica, kako je on to usuglašavao s predodžbom o na nebu postojećem praspisu, čiji mu je sadržaj očitovan, teško se da sagledati, ako je uopće o tome promišljao; ali, svakako, sama misao, da Allah ukida i mijenja objave Svoje volje, nije mu zadavala teškoću. To je ono kasnije učenje, koje su teolozi potanko obrađivali, o *nāsiḫu* i *mansūḫu,* ukidajućem i ukinutom. O tome postoje posebni spisi, npr. onaj Abu-'l-Kasima Hibetalaha ibn Selame (u. 1019) i Abdelkahira ibn Tahira (u. 1038). Terminologija se izvodi iz II,106, gdje se, s obzirom na promijenjeni pravac molitve, kaže: »Mi nijedan ajet ne promijenimo niti ga u zaborav potisnemo, a da bolji od njega ili sličan njemu ne donesemo«; uspor. i XVI,101: »Kada Mi jedan ajet dokinemo drugim, – a Allah najbolje zna što objavljuje – oni govore: »Ti samo izmišljaš!«; pa ipak se ovaj redak može odnositi i na nenamjerne varijacije pri opetovanju ranijih izlaganja.

U najdublje Muhammedove misli spada i predodžba da su ne samo njegovo navješćivanje, nego i objave ranijih poslanika i sveti spisi Židova i kršćana počivali na nebeskoj Knjizi, tako da se oni djelomično podudaraju s tim što je on sam izlagao. *Kur'an* je odaslan dolje »na jasnom arapskom jeziku; on je spomenut u knjigama poslanika prijašnjih, – zar ovima nije dokaz to što za njega znaju učeni ljudi sinova Israilovih« (XXVI,195 i dalje). Stoga, *Kur'an* potvrđuje ono što je ranije objavljeno: III,75; VI,92; XXXV,28; XLVI,11 i dr. Zakon je dao Musa (Mojsije), a Indžil (Evanđelje) Isa (Isus), na što još dolaze Zebur (Psalmi), koje je dobio Davud (David): IV,161; XVII,57. Oni svi vuku porijeklo iz nebeske Knjige i zato se Židovi i kršćani zovu *ahl al-Kitāb,* ljudi Knjige (Praspisa). Već iz ovih izjava proistječe da Muhammed o stvarnom sadržaju tih knjiga nije imao pojma i da ih nije nikada ni čitao, zbog čega je uzaludan trud htjeti istraživati, što znače »Ibrahimovi (Abrahamovi) listovi«, koji se spominju uz Musine (Mojsijeve) listove (LIII,37 i dalje; LXXXVII,18 i dalje), ili knjige, koje su poslanici, prema

XXXV,23, donijeli. *Kur'an* izričito potvrđuje taj odnos riječju *ummī* (od *umma*), tj. »nestručnjak«, »nevježa«, koji nije bio u stanju čitati svete spise ranijih objavljenih vjera (II,73; III,19,69). »On je neukima poslao Poslanika, jednog između njih, da im ajete njegove kazuje i da ih očisti i da ih Knjizi i mudrosti nauči« (LXII,2); »Ti nisi znao šta je Knjiga niti si poznavao vjerske propise...« (XLII,52; uspor. XXIX,47). Na tu predodžbu o bitnoj istovjetnosti njegovog učenja s ranijim objavljenim knjigama nailazi se svugdje u mekanskom razdoblju, a i u Medini se još uvijek zadržava, premda uz neke izmjene. Sada se na stare religije gleda s više kritike, te se ističe razlika spram Islama. Židovi su dobili samo jedan dio »Knjige« (III,22;IV,47) i, što je važnije, u njihovim zakonima ima odredbi koje su samo ograničene važnosti, kao što je nalog o suboti, koji je obavezan samo za njih (II,61; IV,50,153), ili zabranjena jela, koja za Židove trebaju biti kazna (IV,158; VI,147). Ali je glavna stvar da se on protiv židovske kritike brani tvrdnjom da su Židovi svašta u svome spisu zaboravili (V,16) ili sakrili (II,169) ili upravo izopačili: »koji izvrću smisao riječima...« (IV,48; V,16,45). A slična optužba podignuta je protiv kršćana, jer oni Isu (Isusa) štuju kao Boga i još su uveli redovništvo.

Što se tiče Muhammedovog oblikovanja kur'anskih iskaza, ističe se bitna razlika spram ranijih proricatelja, te se s negodovanjem odbacuje tvrdnja protivnika da je Poslanik pjesnik (XXI,5; XXXVII,35; LII, 30; LXIX,41) i da njegova izlaganja imaju išta zajedničko s jezično i ritmično fino razvijenim tadašnjim arapskim pjesništvom, ali se koristi oblik rimovane proze, *sağ'*, koji se sastoji u tome da se dva ili više kratkih članova kazivanja povezuju putem jedne rime. Pri stalnim oblicima nastavka i dočetaka i jezičnom bogatstvu arapskog mogu se takvi stavci tvoriti bez velike muke, osobito pošto se za *sağ'* nisu trebala poštovati istančanija pravila pjesničke rime. A, uz to, koristio se *sağ'* s velikom slobodom, češće se opetovalo istu rimovanu riječ i upotrebljavale su se i »nečiste« rime. I u kasnijim svojim iskazivanjima, bio je jednako slobodan u njihovoj primjeni, tako da su muslimanski učenjaci, ne sasvim bez osnova, tvrdili da *Kur'an* nije napisan u pravom *sağ'u*. Za kur'anski stil, rimovana proza je od značenja, pošto se ona koristila osobitim (npr. XXXVII,130; XCV,2) ili neobičnim riječima (npr. LXXXIII,18 i dalje) ili čak odlučujuće utjecala na misaoni sadržaj (npr. devetnaest anđela LXXIX,30; osam LXIX,17; dualni oblici LV,46 i dalje, itd.). Od drugih umjetničkih oblika, u *Kur'anu* se koristi refren, npr. sura LIV, a posebice LV, pa ipak bez toga da bi nastala neka pravilna stihovana tvorba; a i inače pokušaji da se u *Kur'anu* dokažu stihovi nisu vodili nikakvom uvjerljivom rezultatu. Među retoričkim umjetničkim oblicima zaslužuju još da se spomenu česte usporedbe, pošto im se u *Kur'anu* pridaje posebna vrijednost i njihovim korišćenjem promišlja o Allahu: XIV,30; XXIV,35; XXIX,42; LIX,21 i posebice II,24. *Amṯāl* su ponajviše jednostavne poredbe, koje ne rijetko mogu biti vrlo podesne i djelotvorne, npr. XIII,15, XXIV,39. Utoliko ukoliko su uzete iz života prirode, prikazane su (VII,56; XIII,18) tako kao da je Allah same prirodne pojave stvorio s tim da one izražavaju moralno učenje. U drugim slučajevima su *amṯāl* povijesni uzori opominjući ili ohrabrujući: XIV,47; XLIII,57; LXVI,10 i dalje. Neobična poredba nalazi se u ajetu o svjetlosti (XXIV,35), koji sa jakim mističkim obojenjem stoji prilično osamljen.

Jezik, na kojem su se izlagale objave, bio je, prema najbližoj pretpostavci, hidžasko narječje mekanskih žitelja. Potpuno je neutemeljeno mišljenje (Vollers), da je on bio narodski jezik, različit od književnog, gramatički uređenog arapskog, te da je sadašnji tekst načinjen tek putem kasnije korekture; za to nema oslonca ni u najstarijim predajama ni u jezičnim iskazima, iako neadekvatno reprodukovanje u suglasničkom pismu ne isključuje da je izgovor Poslanikovih usta sadržavao i poneke nijanse. Prije bi se moglo zapitati, da li Muhammed nije koristio opći jezik koji je postojao u pjesnika, ali o tome bi se moglo odlučiti samo ako bi se mogli usporediti drugi jezični uzorci iz tadašnje Meke.

U kojem se stanju *Kur'an* nalazio u času Muhammedove smrti, ne može se s punom sigurnošću utvrditi. Samo čvrsto stoji i otvoreno priznaje i Predaja, da tada nije postojala sakupljenost objava u završenom obliku, jer su, sve dok je Poslanik živio, uvijek mogle pristići nove objave uz one koje su bile prethodne. A, s druge strane, sve govori za to da je već tada mnogo toga od kasnijeg *Kur'ana* moralo biti napisano. U prvo vrijeme njegovog nastupanja, svakako su njegova izlaganja, većinom, čuvana u pamćenju pristaša, nakon što ih je on iznova kazivao; a pošto im je trajno značenje njegovih riječi, svakako, tek postupno postajalo jasnim, moralo se, vjerojatno, računati s mogućnošću da bi se upravo ponešto od prvih objava moglo i izgubiti. Ako se postavi kao s. LXXXVII,6 i dalje: »Mi ćemo te naučiti da izgovaraš pa ništa nećeš zaboraviti, osim onoga što će Allah htjeti« ili II,106: »Mi nijedan propis (ajet) ne promijenimo niti ga u zaborav potisnemo«, jasno se pretpostavlja da dotične riječi nisu bile napisane. Ali nije dugo moglo potrajati a da se nije osjetila pobuda, da se riječi, koje su došle od Allaha, osiguraju pisanjem. A da se pri tome prihvaća materijala, koji se spominju u pričama o kasnijim zbirkama *Kur'ana*, a koji se najbrže nabavljaju: kosti, palminoj stabljici, kamenu i sl., lako je razumljivo. Što se pričalo o proširenosti umijeća pisanja u Meki i Medini, jedva mnogo vrijedi, iako saopćenja da su od Poslanikovih žena pisale Hafsa i Um Kulsum, a Aiša i Um Selema čitale, nisu bez interesa. Ali nema sumnje da je u trgovačkoj državi značenja Meke, s njezinim međunarodnim vezama, ne malo njih bilo u stanju slabije ili bolje pisati – prema al-Azrakiju; tamo su, pred Islam, bili sastavljani razni dokumenti i zadužnice – te tako sigurno ni tamo, ni još kasnije u Medini, nije nedostajalo ljudi, koji su bilježili Muhammedove iskaze objava. Da li je sam Poslanik pisao ili čitao, za to nije od važnosti. Iz mekanskog navoda, XXIX,47, moglo bi se zaključiti da je on to tek kasnije naučio; ali su riječi nejasne i odnose se, svakako, samo na čitanje svetih tekstova. Utoliko je važnije mjesto (XXV,5), gdje protivnici kažu: »To su izmišljotine naroda drevnih; on traži da mu se prepisuje i ujutro i naveče da mu ih čitaju«. Ipak se takvi govori odnose, svakako, prije na građu koju je Poslanik sakupio, nego izravno na sama njihova izlaganja. Ali kad Muhammed (XI,16) traži od protivnika da sastave deset sura jednakih kur'anskim, to nedvojbeno pretpostavlja da su se napisane sure nudile za poređenje. A još jasnije to dokazuje spomenuto formalno ukidanje ranijih iskaza, što ne bi bilo nužno, ako su ti bili samo usmeno preneseni. U izvje-

štaju o Omarovom preobraćenju, govori se o napisanom listu, ali se na takve pojedinosti u Predaji ne može uvijek oslanjati. Kao gospodar u Medini, Muhammed je raznim svojim pristašama dao sročiti mnoštvo dopisa, od kojih je više očuvano s navodom pisara; stoga se samo od sebe razumije da je isti slučaj bio i sa kasnijim objavama, posebice sa takvima koje su se odnosile na zakonske odredbe. Predaje imenuju i niz poznatih Mekanaca i Ansara, koji su mu bili na pomoći kao pisari, među njima posebice dva, koji su pisali njegove iskaze objava, Ubej ibn Kab i Zejd ibn Sabit. Prema jednoj osebujnoj priči, i Osmanov brat po mlijeku, Abdalah ibn Abi Serh, služio mu je češće kao pisar *Kur'ana*, te je pri tome uživao čast da je prenešen njegov oduševljeni uzvik pri slušanju diktata sure XXIII. Po drugim pričanjima on se pred Kurejšitima razmetao da je češće potakao Poslanika promijeniti doslovni tekst objava. Konačno, treba još podsjetiti na važno svjedočanstvo u pjesmi Hasana ibn Sabita nakon bitke na Bedru, gdje on govori o jednom *ḥaṭṭ al-waḥy* na glatkom listu, što ovdje, svakako, znači pismo o objavi. Ono što se na taj način službeno napisalo, činilo je, s ranijim privatnim zabilješkama i onim što su ljudi očuvali u pamćenju, *Kur'an* u njegovom začetnom stanju.

S Poslanikovom smrću mijenja se stanje na temeljiti način. Izvor objava je nestao, a vjernici, u slučajevima sumnje, nisu imali koga zapitati, pošto nitko nije naslijedio Muhammedov poslanički dar. Time su od njega naslijeđena izlaganja dobila najviše značenje, jer je u njima govorio Poslanik ili, čak, Bog putem njega zajednici, ako se zna pravilno tumačiti njegove riječi. Postavila se time sama od sebe zadaća da se njegova dragocjena ostavština sakupi u najvećem mogućem opsegu i pravom obliku, te da se očuva od propasti. Taj samorazumljivi razvitak potvrđuju i predaje, ali, nažalost, na način koji trpi od nejasnoća. Najviše rašireni prikaz traži povod za prvo sakupljanje objava u okolnosti da je mnogo znalaca *Kur'ana* palo u borbi protiv lažnog poslanika Musejlime. To je pobudilo kod Omara bojazan, da bi se moglo izgubiti poznavanje objava, zbog čega je on, iako s mukom, pokrenuo halifu Abu Bekra da naredi sakupljanje rasturenih izlaganja. Rad je bio povjeren Muhammedovom tajniku Zejdu ibn Sabitu. On je sakupio sve što je bilo zabilježeno na različitim, dijelom primitivnim materijalima i što su ljudi u svome srcu (pamćenju) očuvali, te je to napisao na pojedinačne listove (*ṣuḥuf*, množ. od *ṣaḥīfa*, »napisani list«), koje je predao Abu Bekru. Nakon njegove smrti, došli su u posjed Omara, koji ih je zavještao svojoj kćeri Hafsi, Muhammedovoj udovici. U ovoj priči pada u oči, najprije, da nema riječi o službenom, od samog Poslanika ponukanom bilježenju, premda bi ono u svakom slučaju umanjilo opasnost, koja je zaprijetila smrću *qurrā'*. Osim toga je upozoreno na to da su pali u pomenutoj borbi, prema sačuvanom popisu, bili poglavito novopreobraćeni, od kojih ne treba očekivati neko veće znanje *Kur'ana*. Ako time cijela verzija postaje nepouzdana, onda na značenju dobija to da postoje druge predaje, po kojima je sam Omar bio taj koji je naredio i nadzirao sakupljanje, štoviše da se jednoć kaže da je Omar umro prije nego što je posao dovršen. Budući da se sad shvaća lakše da je takvo pobožno djelo bilo ranije označeno, kao i da se treba od Abu Bekra prenijeti na njegove nasljednike, to drugi izvještaj, svakako, ima nešto veću vjerojatnost, mada šablonski način, na koji je Omar, navodno, provjeravao istinitost pojedinačnih dijelova (slušanjem dva svjedoka), zvuči manje vjerodostojno. Jedino je, u svakom slučaju, u predajama sigurno Zejdovo sudjelovanje u radu, te, s druge strane, realistička crta da su *ṣuḥuf* došli u posjed Hafse. Ali baš time nastaju nove teškoće. Ako su *ṣuḥuf* ozakonjeni uzor, onda se teško razumije da su predani jednoj ženi. Upravo se nigdje ne govori uopće o nekom ozakonjivanju. Stvar se obrađivala s velikom slobodom, budući da se čulo o različitim redakcijama *Kur'ana* iz predosmanovskog vremena. Jedini je izlaz iz teškoće u tome da valja praviti razliku između pukog sabiranja građe u *ṣuḥuf* i od strane Zejda poduzete prave redakcije i redoslijeda u njoj sadržanih sura. Ako je to ispravno, onda »listovi« gube svoje značenje, te se lako shvaća da su oni mogli, kao Omarov počasni dar, biti predani njegovoj kćeri.

Ljudi, kojima se pripisuju posebne redakcije, bili su Ubej ibn Kab, Abdalah ibn Masud, Abu Musa Abdalah al-Ašari i Mikdad ibn Amr. Sve ove redakcije nestale su postupno, nakon ozakonjenja Osmanove redakcije *Kur'ana*. Uz te redakcije, postojala je još jedna, na kojoj je kasnije počivalo Osmanovo izdanje *Kur'ana* i koja je dovedena u vezu sa Zejdom, koji je nakon sabiranja *ṣuḥufa*, upriličio vlastito izdanje s uređenim redosljedom. Sure su u njemu, kao i kod Ibn Masuda i Ubeja, poredane po dužini. Kasnije je onda Zejdova redakcija zadobila mjerodavno značenje, budući da je poslužila za osnov Osmanovog *Kur'ana*.

S vladavinom Osmana stupa se na čvršće tlo. Prema navodu Ibn al-Asira prihvaćene su četiri spomenute redakcije, svaka na posebnom području: Ubejeva u Damasku, Mikdadova u Homsu, Ibn Masudova u Kufi i al-Ašarijeva u Basri. Lako se shvaća da je postojanje više nejednakih redakcija moglo izazvati nesigurnost. U proširenoj predaji se priča da je to bio vojskovođa Hudajfa, kojem su, na pohodu u Armeniju i Azerbejdžan, izgledala opasna sporenja njegovih ljudi o pravilnom obliku Svete knjige, te da je on od halife Omara zatražio da se pobrine za odstranjenje te neprilike, da se vjernici ne bi, kao Židovi i kršćani, sporili o spisu. Halifa je uvidio da je to opravdano i zatražio od Hafse da mu privremeno prepusti *ṣuḥuf*, da bi se s njih mogao izvršiti prijepis (*nasaḫūhā fi-'l-masāḥif*). Hafsa je pristala, te je sad halifa prenio rad na komisiju, koja se sastojala od Zejda, Abdalaha ibn Zubeira, Saida ibn al-Asa i Abderahmana ibn al-Harisa. Navedene su i druge osobe, ali uobičajena predaja čini se da je najvjerodostojnija, te se, svakako, može valjano sigurnim primiti da je Zejd, zbog svojih ranijih zasluga, sudjelovao u radu. Nakon stava, kojeg su Abdalah i njegov otac az-Zubeir zauzeli uskoro potom prema halifi, može se, možda, nagađati da su članovi izabrani ne toliko iz tog istog, nego iz nekog šireg kruga. Uostalom, nije lako razjasniti to, u čemu se, uistinu, sastojao njihov rad. Ako je trebalo stvoriti samo prijepise nekog kodeksa koji je uzor, tada bi dostajali pouzdani pisari, tako da su navedene osobe, ponajvećma, mogle vršiti neku vrstu nadzora pri radu. Prema spomenutoj predaji, oni su se trebali u dvojbenim slučajevima držati kurejšitskog narječja; ali to, svakako, pokazuje samo to, kakva se predodžba kasnije imala o jeziku *Kur'ana*. Osim toga, nikako se ne bi mogle učiniti jasnima tanane razlike izgovora putem nesavršenog arapskog pisma. U svakom slučaju, najvažnije je to da je tzv. Osmanova redakcija, u

bitnom, počivala na *ṣuḥuf* ili, prema već rečenom, na Zejdovoj redakciji istih, tako da se na taj način može stvoriti predodžba o sadržaju i obliku tog temeljnog spisa. Dalje se govori da je od dogotovljenih prijepisa jedan ostao u Medini, dok su tri druga poslana u Damask, Kufu i Basru, dakle, u biti, prema područjima, gdje su se proširile spomenute odstupajuće redakcije. I Meka je u nekim verzijama predaje pridružena pomenutim gradovima, a u drugima je naveden i veći broj. Ozakonjena redakcija svugdje je naišla na povoljan prijem, samo su se Kufijci opirali napustiti svog Ibn Masuda. Protiv tačnosti cijele te pripovijesti moglo bi se, možda, istaći da su znanje *Kur'ana* i interes za njegov pravilni oblik kod muslimanskih vojnika u ono doba velikih osvajačkih ratova morali, ipak, biti neznatni, e da bi se zbog toga moglo sporiti u vojsci. Ali, nasuprot tome, može se podsjetiti na činjenicu da se u uskoro nastalim borbama između Alija i Muavije govorilo ne samo među Alijevim trupama, nego i među Sirijcima, o poznavaocima *Kur'ana, qurrā';* upravo okolnost, da su u Siriji i Iraku postojale različite redakcije *Kur'ana,* dala je povoda za poređenja i sporenja. Da li je halifa, kako se kaže u raznim predajama, postojeće odstupajuće redakcije dao uništiti spaljivanjem, raskidanjem ili pranjem napisanog, u to se s razlogom sumnja, jer bi te mjere, naspram recitatora (učača) *Kur'ana,* koji su sveti tekst nosili u pamćenju, bile bez učinka. U svakom slučaju, navodno uništavanje nije se moglo potpuno provesti, jer je, po al-Mutariziju, Sulejman al-Amaš potpuno recitovanje (učenje) *Kur'ana* obavljao čas po Osmanovoj, a čas po Ibn Masudovoj recenziji, a pisac *Fihrista* tvrdi čak da je vidio 200 godina star *Kur'an* po Ibn Masudovoj recenziji. A i bez takvog nasilnog postupka, nova redakcija pomalo potiskuje druge redakcije zbog državnog ozakonjenja i općeg zahtjeva za jedinstvenim oblikom. Tako je nastao autorizirani *Kur'an,* koji je općenito priznat sve do danas, te je, unatoč svim strujama vremena, predstavljao, uz *Sunu,* čvrstu osnovicu misaonog svijeta i života muslimana. To vodi daljem, vrlo važnom pitanju, da li, inače, sve u ozakonjenom *Kur'anu* potječe od samog Poslanika ili su mogli prodrijeti neki strani elementi. Takvih tvrdnji nije nedostajalo ni u islamskom svijetu, a ni kod novijih učenjaka. Što se tiče Islama, sve to, ipak, potječe iz pretpostavki neke grupacije u pogledu njihovog zasebnog učenja. Tako su, npr., neki Haridžiti, koji su bili čistunski raspoloženi, odbacivali suru XII, kao *Kur'ana* nedostojnu ljubavnu priču. Ali se na njoj, očevidno, osjeća pečat kur'anskog stila, da bi krivotvoritelj morao imati čudesnu oponašateljsku sposobnost; a isto tako, krivotvorenje je utoliko nevjerojatnije, što se sura nalazila i kod Ubeja i kod Ibn Masuda, te je, dakle, morala biti vrlo stara. Inače su šiiti, u biti, oni koji se izjašnjavaju protiv cjelokupnosti Osmanovog *Kur'ana.* Ali to je bilo samo posljedica toga da oni u njemu ne nalaze iskaze o istaknutom mjestu Alija i njegovog roda i njihovog prava na vladanje i istupanju Skrivenog imama na kraju svijeta. Ali nisu samo pojedinačni stavci, prema njima, bili potisnuti, nego i cijele sure, koje Alija veličaju, od kojih su, ipak, bile objavljene samo dvije, *an-Nūrayn* i *al-Walāya.* A budući da među samim šiitima nema sporazuma o pravom obliku knjige objava, njihovi pokušaji da predoče potpuni tekst redovito nisu uspijevali, te su, stoga, stali na stajalište, da je vjerodostojni oblik prenesen u tajnosti od svakog imama njegovom nasljedniku, da bi, konačno, pri pojavi Skrivenog imama bilo vjernicima saopćeno pravo tumačenja. A dotle se koriste, u nedostatku boljeg, osmanovskim *Kur'anom,* a pomažu se neumjerenim pretumačenjima i proizvoljnim promjenama teksta.

I neki noviji učenjaci htjeli su, na drugi način, dokazati postojanje nevjerodostojnih sastavnih dijelova *Kur'ana.* Tako je de Sacy mislio da bi Omarova sumnja u Muhammedovu smrt bila isključena, ako je istinit *ajet* koji je, nasuprot tome, naveo Abu Bekr (III, 138). S tim se složio i Weil, samo što je on dosljednije isključio niz stavaka sličnog sadržaja (III, 182; XXI, 35 i dalje; XXIX, 57; XXXIX, 31 i dalje). Ali upravo tim povećavanjem mjesta kojima se prigovara kritika postaje neosnovana i, što treba podvući, potpuno odgovara onome što se uvijek govorilo o Muhammedovoj sasvim ljudskoj naravi. Općenito je ovo pitanje pokretano s pogrešne strane, a nedostatak nije u *Kur'anu,* nego u tendencioznoj predaji, koja se, u stvari, polemički upravlja protiv vjerovanja o Muhammedovom odaljivanju iz svijeta i povratku. Jednako slabo je utemeljeno Weilovo sumnjanje u s. XVII, 1 i XLVI,14 ili Hirschfeldovo protiv s. V,73, 101 i LXI,6, te svih mjesta, gdje se javlja Muhammedovo ime. A kad Weil posebice izlaže tvrdnju da je Osman krivotvorio *Kur'an* putem svakojakih ispuštanja, onda se to, kao i navedene šiitske optužbe, osporava jednostavnom činjenicom da nigdje u najstarijim izvještajima nema ni nagovještaja koji bi o tome govorio, premda su Osmanovi protivnici, inače, sastavili cijeli niz optužbi protiv njega.

Sure su se, prvotno, jedne od drugih odvajale samo pomoću *besmele* (»U ime Boga milostivog samilosnika«) postavljene na njihov početak. Ona je nedostajala samo pred s. IX; vjerojatno zato što je s. VIII s njom bila povezana. U samom tekstu nalazi se ista formula (XXVII, 30) na početku jednog Sulejmanovog (Solomonovog) pisma kraljici od Sabe; dokaz je ovo za to da ju je Poslanik smatrao stalnim uvodom. S time se slaže i to da se češće nalazila u njegovim poslanicama a, prema Ibn Hišamu, stajala je na početku ustava zajednice. Ipak je on koristio i stariju formulu: »u Tvoje ime, Allahumme«. Tako je ona otvarala i sure koje je sam Poslanik dao da se napišu, te je stavljena na početak svih sura. Redoslijed sura bio je, svakako, već u Osmanovom *Kur'anu* ovaj sada uobičajeni. Ali da je i tu bilo odstupanja, proizlazi iz izvještaja o pobuni protiv Osmana po kojem su neki s. X navodili kao s. VII, što je bilo u suglasju s redoslijedom kod Ibn Masuda i Ubeja. A i Ibn Abas, prema *Itqānu,* označavao je s. X kao zadnju od sedam »dugih«; ali se to, možda, ne odnosi na redoslijed, nego na stvarnu dužinu. U svakom slučaju, Taberi navodi jednu predaju, koja se vraća do samog Poslanika, po kojoj se *Kur'an* dijelio ovako: sedam najdužih (II–VII i X), *mi'ūna* (sure od oko 100 ajeta), *maṯānī* i *al-mufaṣṣal* (male sure, koje započinju sa s. LI).

Neposredno iza *besmele* nalaze se u XXIX suri navedena neobična slova *(al-fawātiḥ),* koja su izazov oštroumnosti kako islamskih tako i neislamskih učenjaka. Sure, gdje se ona nalaze, su, uz iznimku s. II i III, iz kasnijeg mekanskog razdoblja. To je 14 slova, dijelom pojedinačnih, a dijelom u broju od 3–5; neka se javljaju samo jednoć, a druga se opetuju pred dvije, pet ili šest sura. Svako sjećanje na njihovo istinsko značenje izgubilo se, kao što pokazuje šarena raznoli-

kost iznesenih objašnjenja. Neki muslimani vide u tome čista slova, koja su Poslanika upozoravala na približavanje neke objave, dok su ih drugi htjeli objasniti prema starom brojčanom značenju slova; ili su ih čitali s njihovim slovnim imenima *yā, sīn, qā*,itd. i onda u tome nalazili svakojaki mistički smisao. Ponajviše je bilo omiljeno objašnjenje kao skraćenica, koje bi trebalo dopuniti, po čemu, npr., *khy'ṣ*, treba značiti *karīm, hādī, ḥakīm, 'alīm* i *ṣadīq*. Ali je tu bilo takvo mnoštvo mogućnosti da su se pokušaji rješenja izrodili u čistu igrariju, koja je postala još šarenija, kada su neki predlagali, da se sastave slova od raznih sura, te da se, npr., *'lr, ḥm* i *n* čitaju kao *ar-Raḥmān*. Stoga nije čudno da su, konačno, neki, kao as-Sujuti, u slovima gledali neku tajnu, čije bi rješenje Allah pridržao za sebe. Nemuslimanski učenjaci ponavljaju, dijelom, te stare pokušaje. Tako je noviji pokušaj (Hirschfeld) išao za tim da, s oslonom na Nöldekea, objasni ova slova kao prvotne oznake kojima su vlasnici neke zapise, za kojima je tragao Zejd, označili kao svoje vlasništvo, samo što on u grupama slova želi dokazati ne pojedinačna imena (npr. *ṭh* za Talhu), nego imena više vlasnika (npr. *ṭh* za Talhu i Abu Hurejru). U odnosu na ranija rješenja, ima neke realnosti u ovome. Ali, dakako, i ovo shvaćanje ne vodi nekom završnom rezultatu, budući da se pri rješenju slova imenima pruža suviše mnogo mogućnosti.

U drugotne sastavne dijelove *Kur'ana* spadaju imena sura. To su podsjetnice, koje se odnose ili na početak sure (npr. LXXIII–CXI) ili na neki u njima obrađivani predmet (npr. »krava« na II, 63 i dalje; »Imranova kuća« na III, 30; »Hud« na XI, 52 itd.). Sigurno je da su bile općenito poznate u prvoj polovici 2/8 st.*, budući da neke od njih spominje Ivan Damaščanin. To, ipak, ne dokazuje da su one već tada prihvaćene u rukopisima; a da sve, u svakom slučaju, ne potječu od samog Muhammeda, proizlazi već iz njihove raznolikosti (s. IX npr. zvala se i *aṭ-Ṭawba*). Uostalom, prvotno su oznake glasile, na primjer: »sura u kojoj se spominje krava« itd., i u rukopisima nisu natpisivane već potpisivane.

Sure su se dijelile na stavke, koji su se, oslanjajući se na spomenuti kur'anski način govora, nazivali *āyāt*. Obično su se ravnali po rimama; ali budući da u rukopisima prvotno nisu bili označeni, vlada raznolikost u njihovoj podjeli i brojanju.

Premda je osmanovski *Kur'an* pobijedio suparničke, to muslimanima nije pribavilo *textus receptus* u punom smislu riječi. A ipak bi jedan takav upravo za *Kur'an* bio nužan, jer Allah putem njega sve vrijeme govori. Čak se sam Osman, prema jednom izvještaju, nije pridržavao po njemu ozakonjenog teksta, nego je s. III, 100 učio (recitirao) s dodatkom koji se u njoj ne nalazi; a ako je to tačno, onda nije čudo da su i drugi uzimali još veće slobode. Daljnjoj neustaljenosti tekstovnog oblika pridonijele su različite okolnosti. Ponajprije, nemarnost malog broja školovanih prepisivača. Tako sami u pokrajine poslani prijepisi medinskog uzora *(al-Imām)* nisu uvijek bili suglasni s njim, te su sačinjeni popisi medinskog, damaščanskog, basranskog i kufskog načina učenja (čitanja), čemu treba dodati i neka mekanska rješenja. Ona se, ipak, odnose samo na sitnice, koje su od interesa za povijest jezika i ortografije, ali ne i za sadržaj *Kur'ana*. Od većeg značenja bio je drugi razlog, naime načini čitanja (učenja) koji su odstupali, a koje su *qurrā'* očuvali u sjećanju i nisu uvijek htjeli napustiti, čak i kada su pred sobom imali napisani *Kur'an*. Ovamo su spadali, prije svega, načini čitanja (učenja), koji su postojali i rasprostirali se u suparničkim redakcijama. Uz to dolazi, konačno, kao treći čimbenik nedovoljnost arapskog pisma. U njemu su nedostajali ne samo znaci za kratke i dijelom za duge samoglasnike, čiji se izgovor prepuštao čitaocu (time dakle, npr., izbor između aktiva i pasiva) kao i za udvajanja, nego su se i razni suglasnički glasovi predstavljali samo jednim znakom; a u iskvarenom arapskom pismu sasvim različita slova zadobijala su isti oblik. U mnogo slučajeva, smisao, doduše, bio je malo promijenjen kod takvih mogućnosti, npr. s. XXXII, 9, gdje je prilično svejedno da li se čitalo *ṣalīlnā* ili *ḍalīlnā;* ali u drugima različiti izgovor zahvaća dublje slojeve značenja, npr. s. V, 8, gdje se promjenom jednog padežnog nastavka mijenja uredba o pranju prije molitve. Na taj način, nastalo je mnoštvo zbunjujućih načina učenja (čitanja), te, umjesto težnje za jednoobraznošću, koja se trebala očekivati, priviklo se, na tom planu, na neobuzdanu slobodu, tako da su se različite riječi izmjenjivale sa svojim sinonimima ili umetali mali objašnjavajući dodaci. Ta sloboda se utoliko nesmetano širila, kako su umajadski halife imali malo smisla za takva pitanja.

Pomalo se, ipak, takvo stanje počelo osjećati ozbiljnim. Budući da je sad sloboda bila tako široko uznapredovala da je dovela u pitanje ozakonjeni tekst, a kako, osim toga, nije bilo autoritativne instancije, koja bi prihvaćanje takvog mogla naložiti, nastojalo se putem općih principa okresati najgore izrasline. Nije se dopustio svaki način učenja (čitanja), nego samo takvi, koji su se mogli oslanjati na priznate autoritete, najradije na takve ljude koji su svoj način čitanja (učenja) primili od Poslanikovih drugova. Istodobno se, zbog prevelike množine malih pojedinosti, išlo ka tome da se dosadašnja usmena predaja umiječa učenja (čitanja) *Kur'ana* zamijeni kritičkim spisima. Od važnijih djela te vrste posebno treba navesti Abu Ubajd al-Kasimovo (u. 837) i glasovitog at-Tabarija, *al-Ǧāmi'*. Navedena jamstva bila su, međutim, suviše neodređena da bi stvarno pomogla, te se nastojalo, stoga, ograničiti broj autoriteta, među ostalim time da se istaklo deset priznatih čitača. Posebice je, međutim, bio omiljen broj sedam, koji se oslanjao na neku izreku Poslanikovu o sedam *aḥruf*, na kojima je *Kur'an* objavljen, a koji svi jednako posjeduju božanski autoritet, te su oni, uzeto doslovce, dobili značenja: »načini učenja (čitanja)«. Mada je bilo kritike na to, proširilo se, posebice nakon što je Abu Bekr ibn Mudžahid (u. 936) izabrao sedmoricu među poznatim čitačima (učačima) i proglasio ih za priznate čitače (učače) *Kur'ana*, kojima je pridružio dvojicu kao prenositelje, *ruwāt*. Sedmorica bijahu: Nāfi, Ibn Kesir, Abu Amr al-Ala, Ibn Amir, Abu Bekr Asim, Hamza i glasoviti filolog al-Kisai. Izbor je imao praktične prednosti, pošto je spriječio beskrajne i strasne rasprave. U 4/11 st.* započinje prodirati isključivi autoritet sedam priznatih čitača (učača), a njihovi načini čitanja (učenja), *kiraeti*, posebice obrađivati od više pisaca, među kojima je i Abu Amr Osman ad-Dani (u. 1053), čiji je *Kitāb at-Taysīr* potisnuo Ibn Mudžahidovo djelo.

* Vidi napomenu na stranici 13.

Kritički raspoloženi učenjaci uzimali su u obzir i načine čitanja (učenja) drugih autoriteta, koji su nekoć spadali u deset glasovitih, posebice onaj Jakuba al-Hadramija. Kolika se sloboda pri izboru načina čitanja (učenja) pridržavala, pokazuje formulacija Muhameda al-Džezerija (u. 1429), kojoj se pridružio i as-Sujuti: »svaki način čitanja (učenja), koji je u suglasnosti s arapskim jezikom – makar i samo u nekom pogledu – i sa osmanovskim rukopisima *Kur'ana* – iako samo kao mogućnost – i čiji je lanac predaje bez zamjerke, vrijedi kao pravilan način čitanja (učenja) i ne može biti odbačen, nego pripada u sedam *aḥruf*, na kojima je *Kur'an* objavljen, a može potjecati od sedam ili deset ili drugih priznatih imama. Ali ako on ne ispunjava jedan od ta tri uvjeta, treba ga označiti slabim, proizvoljnim ili krivim, može on potjecati od sedmorice ili ma kojeg tko je stariji nego oni.« Ali to slobodoumlje dolazi do izražaja samo u učenim radovima; pri svim recitacijama (učenjima) pred narodom ostaje se pri sedam priznatih čitanja. Sada se obično zadovoljava sa dva načina čitanja (učenja), onim Hafsa, ravija Asimovog, i u Africi, osim Egipta, onim Nafija. Dotle je došla islamska kritika teksta.

Bitno olakšanje postiglo se, pri tim radovima na tekstu, uvođenjem različitih znakova za čitanje, uslijed čega je višeznačnost starog pisma ograničena. To su dijakritičke tačke za razlikovanje slova koja jednako izgledaju, znaci za suglasnički izgovor, nunacija, ženski nastavci *-at*, suglasnički izgovor elifa i znak za udvajanje konzonanta. O dobu njihovog uvođenja izgubilo se svako sjećanje. Sigurno je da je ono počivalo na oponašanju sirijske prakse, a, osim toga, nešto svjetla na to su bacili novi nalazi novca, natpisa i posebice rukopisa na papirusu. Po tome, dijakritičke tačke, u svakom slučaju, koristile su se djelomično početkom 2/8 st.*; ali su bile sigurno starije i možda su uvedene već u predislamsko doba. Znaci za samoglasnike bili su prvotno različito postavljene tačke, a zamijenjeni su tek nakon sredine 2/8 st.* i danas uobičajenim znacima koji oponašaju samoglasnička slova, *w* i *y*. Kod nekih je primjena tih znakova u kur'anskim rukopisima pobudila, doduše, sumnju. Tako ih je, prema *Itqānu*, Medinac Malik ibn Enes (u. 795) dopuštao samo u primjercima koji su namijenjeni za izučavanje, a ne u glavnim rukopisima za svrhe bogoslužja. Drugi su, naprotiv, dopuštali upotrebu bez sumnje, budući da se znaci, po svome obliku, nisu mogli shvatiti sastavnim dijelom svete knjige. A da se razlika jasno obilježi, samoglasnički znaci, prvotno, bili su označivani drugom bojom, dok su dijakritičke tačke kao dio slova pisane crnim.

Pri redakciji *Kur'ana*, ne obzirući se uopće na kronološki red, postojao je niz zajedničkih mjesta mnogih sura, što je isto tako isključivalo red po sadržaju. Umjesto toga, poredalo se, premda samo približno, po dužini sura, što je, dakako, dovelo do nepodesnog ishoda, da su upravo najstarije sure kao najkraće, dobile zadnje mjesto. Ali budući da je, sad, određivanje po vremenu objave od temeljnog značenja za razumijevanje tekstovnih dijelova, nastala je time za tumače zadaća, čije dužnosti su bili svjesni i muslimani. Prije svega je trebalo utvrditi, da li su sure odaslane u mekanskom ili medinskom razdoblju ili su složene, možda, od dijelova iz oba razdoblja. Uglavnom, oni su tu zadaću riješili, premda su se shvaćanja razlikovala u mnogo pojedinosti.

U stvari, i tako postavljeno pitanje može se, u većini slučajeva, riješiti na zadovoljavajući način, ako se koriste neki kriteriji.

Tako, gdje Muhammed saopćava kur'anske odlomke svojim zemljacima o oživljenju poslije smrti ili raspravlja o Božjem jedinstvu, gdje odbacuje tvrdnju da je čarobnjak, opsjednik ili pjesnik, gdje suzbija običaj da se žive zakopavaju novorođene djevojke, zna se da se nalazio u Meki. Teškoće nastaju tek, kad se pojedini ovamo pripadajući dijelovi žele kronološki uvrstiti, jer se uopće ne vide jasne upute na određene prilike; i čak, ako bi se takve i iznosile, malo bi to pomoglo, budući da su kronološki podaci u starim predajama o Muhammedovom životu u mekanskom razdoblju sasvim nesigurni. Rijetku iznimku čini sura XXX spominjanjem poreza Bizantinaca od Perzijanaca, vjerojatno god. 614.n.ere. Vjerojatna je kombinacija sure LIII s emigracijom nekih Poslanikovih pristaša u Abesiniju. Uz to dolazi i to da Muhammedovi iskazi nisu uvijek bili u punoj jasnoći, a samo se rijetko (CXI, 1; XXX, 37) navode vlastita imena. Doduše, predaje znaju svugdje tačno naznačiti tko su nepoznate osobe, o kojima se govori u *Kur'anu*, ali ti navodi često nisu bili tačni. Stoga se mora, u biti, ukazati samo na unutrašnje kriterije. Na temelju toga se došlo do grupiranja mekanskih sura na tri klase. U prvoj grupi je niz kratkih iskaza, prepunih snažne strasti, bujne uobrazilje i, jednako, pjesničke snage. Za nju je znakovita spomenuta formula zaklinjanja. Glavna tema u njima je nagovještavanje predstojećeg Sudnjeg dana, pred kojim ljude treba spasiti. U drugoj grupi se, opet, sve zbiva oko temeljnog vjerovanja u jednog Boga, pa su, onda, tu i polemički odlomci (LII, 25 i dalje i LIII, 19 i dalje) protiv Allahovih kćeri. Polazeći od toga da je u *Kur'anu* sadržana cjelovita slika Muhammedovog iskazivanja Božjih objava, muslimani su se, već rano, pozabavili pitanjem, koja je sura bila najstarija, a sadržavala je, po svoj prilici, pozivanje na poslanstvo. Većina je odlučno za s. XCVI, 1–5, a u tome ih slijede i mnogi noviji. Treću klasu sura najlakše je odrediti. U njima se opetuju raniji stavovi i, posebice, pričaju povijesti o poslanicima.

Naspram ove jednostavne sheme mekanskih sura, pojavila se jedna druga, vrlo umjetna (Hirschfeld), koja je sure, koje su slijedile nakon s. XCVI, 1–5, ovako poredala: uzneseno govoreće, one koje pripovijedaju, one koje opisuju, te zakonodavne.

U objavama iz medinskog razdoblja mnogo se lakše snaći. Svugdje gdje se napada Židove i Munafikune (licemjere), gdje se zahtijeva sveti rat (»na Allahovom putu«) ili gdje se odnosi na građansko-pravne i kazneno-pravne odredbe, Poslanik se nalazi u Medini, bilo da se radi o cijelim surama ili malim odlomcima ili pojedinačnim stavcima; npr. VI, 147 i dalje; XXIX, 1–10; LXXIII, 31–34. Ali prije svega nagovještaji na događaje, poznate iz *Sire*, bitke, ugovore itd., pružaju sigurno pomoćno sredstvo da se sure poredaju po vremenu objave. Osim toga, postoje i razne pojedinačne tačke, npr. sudovi o vinu, odnos spram drugih vjera, kao i stav o svetom ratu. Primjer je, recimo, da se u mekanskim surama češće govori da prije Muhammeda nije bio Arapima poslan opominjatelj, kao drugim narodima (XXXII, 2; XXXIV, 43;

* Vidi napomenu na stranici 13.

XXXVI, 5). Među poslanicima zauzima Ibrahim (Abraham) istaknuto mjesto (XIX, 42), ali je, ipak, samo jedan poslanik među ostalima, te s Arapima posebice nije uopće u nekoj vezi. Obrnuto, novo značenje dobija on u medinskim objavama, nakon što je došlo do potpunog raskida sa Židovima. On je, sada, onaj koji je djelovao u Meki i tamo sa sinom Ismailom utemeljio svetište Crnog kamena (II, 119–123; III, 89–91); kada se naziva *ḥanīfom*, onda je to da se suprotstavi Židovima i kršćanima (III, 60; IV, 124), a *millat Ibrāhīm* je prvotno čista vjera, koju ponovo hoće uvesti Muhammed (II, 124, 129; III, 89; IV, 124), jer su *Tawrāt (Tora)* i *Inǧīl (Evanđelje)* odaslani tek nakon Ibrahima (Abrahama), III, 58, a Židovi i kršćani su tu pravjeru iskrivili. Iz toga se sigurno može zaključiti da su mjesta, kao što su XIV, 30–40 i XXII, 27, 77 mogla nastati ne u Meki, nego u Medini, što, možda, može vrijediti i za navedene stavke VI, 162; XVI, 124.

Kao što su među mekanskim surama tražili prvu objavu koju je primio Muhammed, islamski učenjaci su među medinskim željeli naći zadnju, pogotovo budući da je to pitanje moglo biti od značenja za moguća ukidanja. Ali njihove izjave prilično se razilaze. Kao zadnja sura naznačava se s. V ili IX ili CX, te kao zadnji stavak II, 278 odnosno 281 ili IV, 175, a od drugih V, 5 ili IX, 129 i dalje. Zadnji navod povezuje se s jednom predajom, po kojoj je Zejd, pri sabiranju *Kur'ana*, taj par stavaka naposljetku našao. Mnogo se više doima stavak V, 5, koji se, svakako, s pravom dovodi u vezu sa Oproštajnim hadžom (uspor. ono naglašeno »danas«); jer po sadržaju, prošao bi on vrlo dobro za zaključni stavak, premda smisao nije da je Muhammedova misija izvršena, nego da je Allahova stvar pobijedila.

Za muslimane, *Kur'an* nije vjerska knjiga u običnom smislu, nego nešto mnogo punije značenja. On je vjerno kazivanje praknjige koja se nalazi na nebu, a ta nebeska knjiga tek je Allahovom milošću postala »arapski«, za Muhammeda i njegov narod razumljivi *Kur'an*, budući da su knjige *ahl al-Kitāba* bile za njih zatvorene. Ali za religioznu svijest postupno je nestala ta razlika. Kasnija suprotstavljanja inovjerskim teolozima dovela su do toga da se pojam vječnosti i nestvorenosti Božje riječi vezao uz nebesku knjigu, a onda, na kraju, uz arapski *Kur'an*, što se epigramatski izražava stavom: ono što je između dvije korice knjige, Božja je riječ. Suprotno tome, doduše, podigli su se mutaziliti i nešto slobodnije raspoloženi teolozi, ali nakon što je sam al-Ašari, u zadnjoj verziji svoje dogmatike istupio za to, da je napisani ili recitirani *Kur'an*, u biti i zbilji, istovjetan s nestvorenom i vječnom Božjom riječi, pobijedilo je pravovjerno učenje.

Kur'anski planovi.

Pristupajući samom sadržaju *Kur'ana* nije na odmet podsjetiti na definiciju religioznog života koju je dao W. James: to je vjera u opstojanje nevidljivog reda i vjera da čovjekovo najviše dobro leži u skladnom prilagođavanju tom nevidljivom redu. Na temelju toga se, po Macdonaldu, islamski religiozni stav da razmatrati u tri esencijalna pravca: realnost Nevidljivog, podloga života, koja se ne može doseći tjelesnim osjetilima; čovjekov odnos spram Nevidljivog kao spram vjere i pronicanja u Njega, to znači cijeli emotivni život vjernika; i njegova disciplina na tom putu do izravne spoznaje Boga.

Tako se, na prvom mjestu, nadaju tri temeljna plana *Kur'ana* koja, doduše, ne iscrpljuju njegov sadržaj, ali ga sažimaju u bitne odrednice njegove poruke. To su metafizički, antropološki i etički plan.

a) Metafizički plan.

Već je rečeno da *Kur'an* nije teološka, a može se dodati – ni filozofska rasprava. On je, bitno, živo iskustvo Vrhunaravnog jednog velikog i nadahnutog srca koje se osjetilo ispunjenim nepokolebljivom vjerom u svoga Tvorca i, stoga, pozvanim promijeniti čovjeka, što znači svijet, život i svijest.

Kako se islamska objava postavlja u duhovni kontinuitet prethodnih objava i kako donosi, u novim uvjetima i oblicima, njihovu univerzalnu monoteističku poruku, ona je morala zahvatiti cjelinu svijeta i čovjeka. Odatle se u njoj, neizbježno, nailazi na teme koje su bitne za tu cjelinu: Bog, kozmos, postanak i nestanak života, duša, dobro i zlo, slobodna volja, eshatologija, egzistencija, sudbina, istina i zabluda, vrijeme i prostor, konačno i beskonačno. Uostalom, *Kur'an* sam kaže da je knjiga mudrosti (X,1), a to znači da tematizira bitne teme koje se odnose na Boga i njegovo djelo.

Kur'ansko izlaganje posvećeno je, zapravo, utemeljenju nauka kojem je vrhovno načelo i svrha Bog. On se određuje Zadnjim bitkom ili Istinom (II,186; XXXI,30); samoopstojan je, sveprožimajući, vječiti, apsolutna realnost (II,115; VI,62; XX,111; XXXI,30; XXXII,2; LV,27; CXII,3); On prethodi svemu i ostaje iza svega, vidljiv je i tajan i zna svaku stvar (LVII,3). Kako je Bog metaempirički Bitak, on je nedostižljiv ljudima koji su ograničeni svojim osjetilima: On je, stoga, iznad svakog poimanja. Njegova transcendencija izvodi se i iz toga što je On s one strane ograničenja vremena, prostora i osjetilne egzistencije svijeta; On im, naime, prethodi. Ali je također imanentan dušama *(anfus)* i red koji prožima prostor i vrijeme *(āfāq)*.

Prava priroda Božja ne može se uopće spoznati. Ali *Kur'an*, pri tomu, postupa po čovjekovoj mjeri i koristi sličnosti iz njegovog iskustva. O Bogu se govori kao o »svjetlu nebesa i Zemlje«, a onda se izvodi glasovita metafora o »udubini u zidu« i svjetiljci u njoj, a, opet, o svjetlu u ovoj (XXIV,35); slično, po intenciji, kao kod Platona i njegove metafore o pećini i sjenama. Takav postupak je primienjen i pri govoru o Božjim svojstvima, a izložena su Njegovim imenima, koja se, uza svu brojnost, mogu ipak, svesti na neka bitna: Život, Vječnost, Jedinstvo, Moć, Istina, Ljepota, Pravda, Ljubav i Dobrota. Kako je Božja bit nedostiživa, te stoga i neopisiva, svojstva su samo simboli Njegove zbiljnosti prilagođena ljudskim mogućnostima. No na njih se ne može gledati samo kao na formalnost izvanjskog iskaza. Kako su oni nešto što čovjek dobija od Njega, oni su, donekle, istinska predodžba o biti, jer, bar, moraju biti u skladu s njom, te put ka njoj vodi, ipak, preko tih svojstava.

Relacija sa stvorenjima proistječe iz činjenice da je On živa zbilja. Molitva, kontemplacija, uzorit život, mistička gnosa oblici su u kojima se taj odnos postiže i održava. Život Božji izražava se, također, putem Njegove vječite djelatnosti i tvorenja.

Bog je jedan (II,163; CXII,1) u smislu Jedini, budući da

mu nitko ne sliči, nije mu ravan i da nema nikakvih takmaca. On je, dakle, Najviši, Apsolutni i Stvaralački bitak.

Njegovo stvaralaštvo je utemeljeno u Njegovoj svemoći. On je začetnik svega (X,4; XXX,11). S njim započinje proces stvaranja tvoren po Njegovoj volji. Njegovo djelo su nebesa i Zemlja kao odvojeni egzistenti (XLI,11). U svome djelovanju, On je apsolutan (VI,34), jer nitko Njegovu odluku ne može izmijeniti (VI,115). Cijeli kozmos je Njegovo djelo, u svim oblicima i sa svim svojim redom (VII,53; XVI,3,12; XXXVI,38–40; XXV,2).

Bog je gospodar svih svjetova (I,1), On raspolaže svim tajnama (XVI,77) i nad svim stvarima je Njegova moć (LVII,2). Prijestolje mu zahvaća sva nebesa i on je neumoran u očuvanju i održavanju svoga djela, budući da je najviši u slavi, uzvišen u snazi i mudar (II,255; III,6).

Bog je ne samo tvorac; on je i dobročinitelj (I,2), zaštitnik (II,257), pomagač (IV,45), vodič (VI,71), utočište nevoljnom (XXVII,62).

Svijet je smišljeno Božje djelo, a ne ishod Njegove proizvoljnosti; on ima svoj rok, zakone, razmjer, mjeru, vodstvo, napokon svrhu, a ona je sam Bog (LIII,42).

Bog je sabiralište sveg znanja i, odatle, Najviša istina (X,32); On sadrži i zna sve tajne (VI,59), do kojih ljudi nikada ne mogu i neće doći. On zna što ulazi u Zemlju i što izlazi iz nje, što silazi s neba i što se penje na nebo i on je s ljudima ma gdje oni bili i ma što radili (LVII,4). On zna što se krije duboko u srcu (LVII,6), svaku riječ (XXI,4), sve vidljivo i nevidljivo (LIX,22).

Pravednost i ljubav kao Njegova svojstva povezani su u *Kur'anu*, a onda tu spadaju i svojstva veledušnosti, milostivosti i oprosta.

Bog je uvijek pravedan (IV,40), a Sudnji dan je i konačni sud. Eshatologijske nagrade odnosno kazne u kontekstu su Božje pravednosti: tko je živio po Zakonu, bit će pozitivno darovan, a tko je živio protiv Njega, bit će negativno ocijenjen (III,172 i 177).

Bog voli svoja stvorenja, a Svoju ljubav iskazuje u tome što ih stvara, pomaže, vodi i daruje, što im je milostiv i dobročinitelj (IV,28,45; VI,17,64,77,88,122; X,57 itd.).

A On je i dobar i lišen svakog zla. *Kur'an* koristi sinonime za oznaku Njegove ljepote i dobrote *(ḥusn wa ḫayr)*, a prvu označuje i riječju svjetlo *(nūr)* (XXIV,35). Sve što stvori skladno je i lijepo (XXXII,7). Čovjeku je darovao Svoju boju (II,138), a stvorio ga je u najboljem odlivu (XLV,4) i dao mu najljepši oblik (XL,64).

Superlativna kur'anska kvalifikacija Boga, Apsolutnog, Stvaralačkog, Pravednog bitka, koji je u osnovi svega što jest, logička je posljedica Njegove transcendencije. Platonska, a pogotovo novoplatonistička metafizika Jednog prirodno će se, kasnije, povezati sa islamskom mišlju, iako će personalna značajka Boga biti time ugrožena.

Kur'an naširoko izlaže relaciju Boga i čovjeka.

Čovjek je stvoren na određeno vrijeme (VI,2) i postupno izrasta do svoga lika (XXXII,7 i dalje), obdaren osjetilima, inteligencijom i srcem (XVI,78), prolazi jedan namijenjeni život: on je Božji namjesnik na zemlji (II,30), umire, da bi, na Sudnji dan, oživio i stao pred Boga (XXIII,16).

Čovjek je najviše stvorenje ne samo zbog svoga lika, nego što je nastao učinkom Božjeg duha (XXXVIII,72). Osim toga, njegov životni cilj je osobit: postupno postignuće svih Božjih svojstava.

Duša čovjekova je božanskog porijekla, jer je nadahnuta Njegovim duhom. U svojoj cjelini, ona ima tri stupnja: impulzivna duša kojom je čovjek vezan za životinjsku sferu; nivo savjesti na kojem se zbiva nategа dobra i zla; uspokojena duša, gdje je ona u punom skladu s Božjom odredbom.

Bog je obdario čovjeka sposobnošću shvaćanja kojom ne raspolažu čak ni anđeli (II,30 i dalje).

Čovjek shvaćanjem postiže više dostojanstvo (XXXIX,9); tko razum ne koristi, spada u najgora bića (VIII,22). Svrha čovjekove spoznaje je razlikovati istinu i zabludu i tako se ispravno orijentirati u životu.

Tri su oblika spoznaje: po zaključivanju *('ilm al-yaqīn)* (CII,5), po percepciji i promatranju *('ayn al-yaqīn)* (CII,7), po osobnom iskustvu ili intuiciji *(ḥaqq al-yaqīn)* (LXIX,51).

Prva vrsta spoznaje počiva bilo na ispravnosti svojih pretpostavki, kao u dedukciji, bilo da je samo vjerojatna kao u indukciji.

Druga vrsta je razina znanstvene svijesti, kojoj je osnova promatranje i eksperiment, ili historiografske svijesti, koja se oslanja na izvještaje i opise. Prva nastaje izučavanjem prirode koja je knjiga znakova Božjih i preporučena za razumijevanje (II,164; III,190). A drugom čovjek razumijeva svoj neposredni svijet, budući da ljudsko društvo ima vlastitu liniju uspona i pada, čije izučavanje je objašnjenje i uput pobožnima (II,137–138).

Treća vrsta spoznaje nije više vezana na izvanjske događaje, nego je unutrašnje iskustvo duše *(nafs)*. Ono samo prolazi više stupnjeva: Bogom određeni podstrek, instinkt, srce, nadahnuće, objavu.

Dobro i zlo su čovjeku na volju, a razum i drugi pozitivni impulsi sredstva su, pokraj prirodne sklonosti, da se opredijeli za dobro. Osim toga, dani su mu osobiti i iznimni vodiči, objava i nadahnuće, a i opomenut je da slijedi Zapovijed (XIII,22) i da umjesto poroka prihvati ono što je najbolje (XXIII,97). Stoga, ako čovjek bira da čini dobro, to je zato što je Bog, dajući mu te prednosti, htio da on to čini. Božja odluka je, dakle, u osnovi svakog dobra koje dolazi od čovjeka ili čovjeku. Što se tiče zla, kako je on višestruko bilo opremljen bilo opomenut protiv njega, ono mu dolazi ili od njega nestaje po djelu njegove vlastite duše (IV,79). Bog je mogao, svojom Apsolutnom voljom, odlučiti da zla nema, mogao je, dakle, odlučiti da svi ljudi budu ispravni vjernici, ali to nije bio njegov plan (VI,107). On je htio da se čovjek izbori za svoj spas i sreću vlastitim korištenjem Božjih svojstava slobode biranja (VI,104; XVIII,29; LXXVI,29). U shemi providnosti, čovjeku nije dosuđeno da bude gluh, nijem, slijep i da ne shvaća (II, 171). Tako je čak njegovo biranje zla dio sheme stvari i nitko ne bira put ka Bogu ukoliko ne pristaje u tu shemu ili ukoliko Bog to nije htio (LXXVI,30; LXXXI, 29).

Na vjeru se ne sili, nego je Božji put otvoren svima koji se žele njime uputiti (LXXXI,28). I reci: »Istina je od vašeg Gospodara. Tko hoće neka vjeruje, tko hoće neka poriče« (XVIII,29).

Smrt je opća sudbina ljudskog roda (LVI,60). Ona je uvijek Bogom određena, jer čovjek živi do određenog svoga

roka (III,145); a zatim, na Sudnji dan, oživljava da se ocijeni za postignuća svoga života.

Oživljenje je Novi život i poziv čovjeku da se predstavi Vrhovnom sucu (LXXV,7–12), koji ocjenjuje djela svakog pojedinca i određuje nagradu (Raj) ili kaznu (Pakao).

Apsolutni stvoritelj, vodič i odreditelj – sintetičke su kvalifikacije Boga u relaciji spram čovjeka. Već se na prvi pogled može zamijetiti da je *Kur'an* strožije odredio čovjekov položaj, zadatak i svrhu. Ali sa jednom bitnom kompenzacijom – Apsolutna volja Boga stvoritelja.

Po njegovom nauku, valjana djela i čisto srce, sigurno spadaju u one temeljne pretpostavke koje uvjetuju Božju naklonost i nagradu. Ali konačna riječ, a ona je nepredvidiva, u ocjeni, da li jedan čovjek zaslužuje nagradu ili kaznu, pripada samo Bogu. Jednako treba, u ovom kontekstu, istaći da Pakao nije vječita zbilja strahote i muke, nego da će, čak i griješnici, biti prolazno u njemu, već prema svojim djelima, i, prije svega, Božjoj odluci. Nakon svoga ispaštanja, i oni će ući u Raj, među pravednike i nagrađenike, i tako će sav ljudski rod sretno uživati u neposrednoj Božjoj svjetlosti i beskrajnoj dobroti.

Zlo, pa onda i grijeh, ima u *Kur'an*u jedan kontekst koji se ne susreće u drugim velikim religijama. Stroga apsolutna transcendencija Boga, koja unutar svoga fatalizma ne bi ostavljala nikakve mogućnosti za čovjekov izbor kada bi svaki pojedinac znao što mu je predodređeno, zapravo ga rasterećuje od spleta nesavršenosti što, najčešće, čine njegov život i, ne rijetko, njegovo djelo. Moralna opstojnost čovjeka, koji se osjeća zaštićen Božjom veličinom i svemoći, postavlja se na Njegovu apsolutnu volju, što dovodi do humane i spasonosne formule: zlo ne pripada ljudskoj naravi.

Obzirom na to, slabi značenje čovjekova izbora između dobra i zla, jer je Božja odluka nepoznata i nepredvidiva, a vjera u apsolutnu transcendenciju ne nalazi mjesta drugom biranju osim biranju između prihvata ili neprihvata Vrhunaravnog naloga. *Kur'an* utemeljuje religiju Zapovijedi i stoga se on ne upušta u neku razrađenu analitiku zla. On se ograničava na opomene zbog nepoštivanja Vrhovnih uputa, čija je provedba u čovjekovom životu provjera njegove snage i vjere, a i omeđivanje pravca ka najvišem dobru i istini. Nema veće nesreće za čovjeka, te stoga i njegove propasti, nego srcem pristati da se ne prihvati Istina, jer se tada osuđuje na istup iz osiguranog i osmišljenog reda stvari, u kojem jedino Božja pouka blagotvorno djeluje i u kojem ona jedino ima mnoga neiscrpna značenja.

Odbacujući mehaničko rješenje problema zla, što ga, uzorito nudi maniheizam, idejom o dva tvorca, *Kur'an* se suočava s činjenicom i snagom zla u svijetu, time što se izgrađuje kao religija Zapovijedi. A onda čovjeku, njegovoj nesigurnoj moralnoj egzistenciji, postavlja čvrstu normativističku ogradu, napravljenu od jasnih razloga i zabrana. Čovjek se mora naslanjati na nju, i, dok to čini, zajamčena mu je moralna valjanost i religiozna ispravnost, on je na pravom putu; a kada je, zbog okolnosti, samovolje ili slabosti, skrši i prekorači, on se upućuje ukletom stazom zla i prijeti mu opasnost lutanja u srcu promjene i nesklada. Moralna egzistencija čovjeka, dakle, nije utemeljena na nekoj unutrašnjoj razložnosti, nego na transcendentnoj brizi za svijet reda i dobra, na Apsolutnoj volji koja, kao aktivno središte stvaralaštva, snosi i nosi punu odgovornost za temeljne zakone moraliteta.

Muslimanima je, stoga, potpuno strano shvaćanje čovjeka kao egzistencijalne drame življenja, u kojoj se vodi stalna i mukotrpna borba iracionalnih strasti i racionalnih normi. Čovjekova veličina nije izborena, nego posredovana. Iracionalno i nesavršeno nije, za njega, iskušenje, nego, radije, pomutnja. *Fātiḥa* se zalaže za pravi put (»Uputi nas na pravi put...« (I,5), a u Očenašu je riječ o iskušenju. Iracionalna stihija, koja čovjeku prijeti dok je živ, svrstava se ili doživljava kao neznanje, zabluda, slabost.

Prema tomu, *Kur'an*, s jedne strane, potiče čovjeka na njegov temeljni zadatak – biti predan Bogu Stvoritelju i slijediti Njegov put ispravnosti i savršenosti, mudrosti i dobrote, dok, s druge strane, nalazi opravdanje za njegove slabosti i nedosljednost.

U tako određenoj relaciji Boga i čovjeka, jasno je da je *Kur'an* utvrdio visoki duhovni i moralni standard čovjekovog života i djela, ali je istodobno, računajući s realnom čovjekovom snagom, na neobično umješan način izgradio široki prostor njegova razumijevanja i opravdanja. Uza svu strogost, disciplinu, obaveznost, *Kur'an* je dao nedvojbenog dokaza o svojoj humanoj sklonosti čovjeku i o čudesnom optimizmu koji pouzdano računa da će svi ljudi, ipak, na kraju postići svoj san o sreći. Ukratko, *Kur'an* je, unatoč svim svojim prijetnjama, prepun milosti za čovjeka. Tako, njegovo utemeljenje Božje apsolutne transcendencije prožeto je, zapravo, voljom da se čovjek shvati i da mu bude dobro.

b) Antropološki plan.

Sintetički pojam Svetog u Islamu, što se izražava u principu apsolutne Božje transcendencije, povezan je, nužno, za shvaćanje čovjeka, za ideju ličnosti.

Kur'an upućuje na definiciju čovjeka u dva odvojena, ali unutrašnje najtješnje povezana aspekta: zemaljska egzistencija, sa svojom vrijednošću i značenjem, te društvenim i moralnim mogućnostima za čovjeka, i onostrani život u kojem se, konačno, osmišljava čovjekov poziv i njegova najbolja stremljenja. Zagovara se, dakle, totalitet čovjekovog bića i opstanak, sa transcendentnom perspektivom.

Taj zagovor cjelovitosti čovjekovog života, što će sa prvotnim Islamom zadobiti karakter religiozne discipline, reakcija je na razbijeni i suprotstavljeni svijet. *Kur'an* objavljuje ideju duhovno-religioznog jedinstva (Bog jedan i jedini), a, u njezinom slijedu, i ideju moralne cjelovitosti i socijalne solidarnosti.

Četiri su aspekta čovjekovog bića i života koja valja, na temelju kur'anske objave, istaći: čovjekov arhetip i njegova transcendentna narav i pozicija; elementi i izgledi njegove svakidašnjice; put što ga čovjek mora slijediti do svoga višeg ozbiljenja; zadana svrha čovjekove egzistencije uopće.

Po prvom, čovjeku na čudesan način daje dokaza o Božjoj svemoći, on je, ukratko, izrazito očitovanje sveopće milostivosti. To je onaj poznati stav da cijeli svijet pokazuje znake Božje veličajnosti i da ti isti znaci opstoje i u čovjeku.

Po svom dubljem značenju, ovi stavovi određuju bitnu zbilju čovjeka i uvjete njegovog opstanka. Pojam »znak« upućuje, istodobno, na očevidni dokaz jedne stvari, na njenu izrazitu snagu i na vidljivu oznaku njezinog prisuća.

Čovjek se, tada, određuje u jednoj značajnoj dimenziji: kako je on znak Božje svemoći, vidljivi je simbol Nevidljivog bitka. Ontologijski status čovjeka nije, time, narušen. Neposrednom intuicijom, čovjek stupa u bliski doticaj sa svojim Tvorcem i usklađuje se sa Svijetom – putem svoje aktivnosti. U mogućnosti tog intuitivnog prometa ili u njegovu korist ukida se, u čovjekovoj svijesti, antinomija Boga i čovjeka: kako da se on dovede u suprotnost s Bogom, čiji je neuništivi znak?; kako da osporava svijet, koji je samo otjelovljenje Božjeg djela?

Takav njegov status ne proistječe ni iz kaprica ni iz prokletstva. On je dokaz Božje nostalgije da bude spoznan u nečemu što očituje Njegovo savršenstvo u cjelini. Stvarajući čovjeka, Bog dokida svoju samoću koja bi bila suprotna Njegovom stvaralaštvu, kao što svjetlost ne može opstojati a da se ne širi; to nije odricanje, nego potvrda kako složenosti Apsolutnog bitka, tako i neiskazive dubine Njegove biti. A, s druge strane, On se može promatrati samo po samom Sebi i ta ljubav može se spoznati ili doživjeti samo po ljubavi. U toj poslaničkoj poruci našla je kasnija spiritualistička egzegeza Islama duboko vrelo svoje inspiracije.

U bližem određenju čovjekove arhetipske naravi valja istaći da je on stvoren u najljepšoj formi i prema slici Vječite istine, kako se to i kaže u s. XXX,30: »Ti upravi svoje lice vjeri, kao pravi vjernik, vjeri, djelu Allahovu, prema kojoj je On ljude načinio«. Čovjek se upućuje da maksimalno razvija svoju ličnost, u duhovno-moralnom smislu riječi, kako bi se pripremio i uzdigao do svoga Vrela, čiji je on znak i dokaz.

Zemaljska egzistencija nije besmisleno empiričko trajanje u sitnim ciljevima i obilju potreba. Čovjek je tu u funkciji Božjeg zastupnika i mora ostvariti višu namjeru svoga Tvorca. Postupajući tako, on postaje bitni dio stvaralačkog djela na pravcu napretka i razvoja. Spoznaja svih imena pridaje se čovjeku kao onome koji zastupa Boga na zemlji. A kako ime, u semitskom značenju, intendira na realnost stvari, to se ova spoznaja imena pokazuje putem do prave zbilje Bitka, do zahvata Njegove biti. Islamski metafizičari će, kasnije, ići još dalje: oni se neće zadovoljavati samo dosizanjem stvari u njihovoj unutrašnjoj strukturi i značenju, nego postavljaju čovjeku viši zadatak – vezati ih u red spram višeg njihovog principa, postići time poistovjećivanje Stvaralačke volje i čina. Čovjek postaje, dakle, uvjet ili ključ tajne Bitka.

U tom smislu je čovjekovu iznimnu ili povlaštenu poziciju potvrdio glasoviti stav iz s. XXXIII,72: »Mi smo ponudili amanet (opće obaveze) nebesima, zemlji i planinama, pa su se ustegli da ih snose i pobojali se od primanja (amaneta), a primio ga je čovjek«. Ako se pristane uz stav većine komentatora, onda ovo više opterećenje ili obaveza znači samo božansku tajnu što počiva u najdubljoj osnovi Bitka.

Činjenica da je Bog odredio čovjekov položaj, uvjetuje i Objavu. Ona se čovjeku dostavlja ili saopćava u specifičnom obliku, u obliku pouke i uvođenja u znanje o Bitku, svijetu i njemu samome.

Islamski mislioci ne zadovoljavaju se samo poimanjem izvanjskog izraza ove pouke. U njezinoj spoznaji vide način da se sudjeluje u integralnom postizanju Bitka; ona ostvaruje uvođenje stečeno u dubinama Svijesti, tako da Bogom darovana pouka uzdiže Bitak do samog savršenstva.

Transcedentno porijeklo ljudskog bića izražava se metaforom udahnuća Božjeg daha. Ovaj pripada jednom višem svijetu, što ga *Kur'an* naziva svijetom *amra* (Božja zapovijed), a cilj mu je pokrenuti stvari pridajući im potpuno značenje. Ovaj svijet je viši i drugačiji u odnosu na materijalni, u kojem vladaju mehanički zakoni realnog determinizma. Zato je čovjek slobodno biće u posebnom smislu; on može izmaći toj determinističkoj regulativi stvari što ga uvjetuju i dospjeti do slobode duha. Time je naznačena, a i određena njegova eshatologijska perspektiva. Rodno tlo čovjeka nije na ovoj zemlji dolje, iako on tu ima odlučujući i potpuni zadatak (ne i život), da svaku stvar ponovo dovede do njezinog transcendentnog početka podizanjem njezine prozirnosti. Čovjek se, dakle, ostvaruje na planu slobode, afirmira spoznajom, rascvjetava ljubavlju, jer je djelo Božjeg daha, emanacija svijeta *amra*, čiji su principi: sloboda, spoznaja, ljubav.

Muhammed je savršeni čovjek. Idejom savršenog čovjeka izražava se, u stvari, eshatološka perspektiva čovjeka. U svakoj bitnoj zbilji, ona je naravno, pod jednom teološko-metafizičkom uvjetnošću: Bog je spram čovjeka u spasonosnoj relaciji. Time se ne narušava ona nedostupna tajna što pripada Njegovoj biti, nego se relacija gradi na samoodređenosti Apsolutnog bitka (svojstva) i Božjem otjelovljenju u ovom ili onom aspektu Njegove punoće (imena). Ta totalizantna vizija omogućuje vezu Neba i Zemlje posredstvom Savršenog čovjeka, čime se izmiče apstraktnom monoteizmu i rasturnom panteizmu.

Kur'an pokreće još jedno određenje čovjeka – grijeh. On se nadaje u onom radikalnom razmaku između čovjekovog višeg plana i njegovog aktualnog stanja. Međutim, Islamu je strano shvaćanje grijeha po kojem bi, uslijed čina sagrešenja, došlo do fatalnog raskida između Boga i čovjeka, budući da je Bog svemogući i može mijenjati temeljnu odredbu čovjeka. I kada griješi, čovjek ne izmiče Univerzalnom zakonu, tajnovitoj Božjoj namjeri što zahvaća sve stvari i unutar koje čovjekovi čini, dobri ili loši, nalaze svoje opravdanje.

Grijeh se stoga, kidajući vezu Boga i čovjeka, situira na plan volje prema čovjeku i na razinu zapovijedi prema Bogu, te ni na koji način ne tiče Univerzalni zakon, Božju nakanu. Zato taj raskid ne može biti potpun i do kraja. I zato grijeh ne može imati za posljedicu radikalnu promjenu naravi čovjeka i njegovih odnosa s Bogom, a niti je u stanju snažnije narušiti kozmičku cjelinu.

Grijeh se zapravo, u svome značenju, situira na eshatologijski plan. On podrazumijeva gubitak (dulji ili kraći) Raja i promatranja Boga, dakle – gubitak najvećeg blaženstva, te imperativ ljudskog roda da ponovno, svojim valjanim djelom i opredjeljenjem, postigne to stanje najviše sreće. Za to mu je potrebna Božja pomoć i u taj plan ulazi i *Kur'an*, i Muhammedova misija, i Islam i, konačno, cjelina zemaljske egzistencije čovjeka.

Temeljno antropološko određenje čovjeka dopunjuje se i psihološkim aspektom pitanja ličnosti, o kojem *Kur'an* daje mnoge i različite dokaze.

Problem je to, zapravo, duše, koja, svojim božanskim

porijeklom (»... pa kad mu savršen oblik dam i život u nj udahnem...«) (XXXVIII,72), daje čovjeku razinu, svrhu i dostojanstvo.

Kur'an neobično često (295 puta) koristi pojam *nafs*. Ali on njime rijetko kvalificira dušu u pravom smislu te riječi, nego se on, često, služi oznakom za osobnu zamjenicu.

Od početka objave *nafs* se shvaća kao misleći princip koji je odgovoran za čovjekova djela. On se kori (LXXV,2); zalog je za ono što je čovjek stekao (LXXIV,5); na dan Oživljenja, doznat će što je uradio i propustio (LXXXII,5); on će, tada, biti smiren i zadovoljno će se vratiti Bogu (LXXXIX,27–28).

Drugdje, međutim, *nafs* je, prije, pod snagom čovjekove volje (LXXIX,40); govori se da će naći spas onaj koji ga očisti, a štetovati onaj koji ga pokvari (XCI,7–10).

U prvom i drugom mekanskom razdoblju Objave, doduše još uvijek rjeđe, *nafs* se koristi kao osobna zamjenica, a to, onda, izvodi na smisao »ja«, cijelo čovjekovo biće. To objašnjava kada se on pasivno shvaća.

U smislu duše, od drugog mekanskog razdoblja, *nafs* je, čini se, jedini nosilac ili središte odgovornosti za čovjekova djela. On dovodi do iskušenja (L,16); na Sudnji dan će svaki *nafs* biti u pratnji jednog vodiča i svjedoka (L,21); on će se zalagati za samog sebe (XVI,111); bit će nagrađen prema svojim djelima (XX,15). A i tu se još primjećuje pasivni oblik, kao npr. u suri XXXVII,113: »...a od poroda njih dvojice neki je dobročinitelj, (a neki) očevidni silnik sam sebi (svom *nafsu*);« ili u s. XVIII,6: »Pa zar ćeš ti za njima od tuge svisnuti (ubiti se, svoj *nafs*).«

Jednako je u trećem mekanskom razdoblju. *Nafs* je oznaka za osobnu zamjenicu (XXXII,27; XLI,46; XII,53) i za biće u cjelini ili osobu (XVII,33; XXVIII,19, 33; VI,151; XXXIX,6). Ipak se dosta govori o aktivnosti duše. Pored zalaganja za samu sebe i pored toga što će se nagraditi prema djelima, *Kur'an* govori i o tomu kako se ostvaruje smrt. Anđeli kažu nepravednima koji umiru: »izbacite vaše duše« (tj. vaše *nafse*). A u s. XXXIX,42 govori se o tome da Bog uzima duše *(nafs)* u času njihove smrti, pa zadržava one kojima je odredio umiranje, a druge ostavlja do određenog roka.

U medinskom razdoblju, *nafs* se, osobito, koristi u smislu osobne zamjenice. O Sudnjem danu i nagradama duša manje se govori. Kao misleći princip, *nafs* se pominje u vezi s Ademovim (Adam) sinovima (V,30). Jednako se shvaća i u smislu osobe (III, 185; LXI,11; II,72 itd.).

Promatrano u cjelini, *Kur'an* na *nafs* gleda kao na princip čovjekove svijesti, dakle, kao na nešto što je odgovorno za čovjekove čine. Pri smrti, on privremeno napušta tijelo da bi se predočio pred prvi sud, tu se zadržava, da bi ga ispitali Munkar i Nakir, a zatim, osim u slučaju poslanika i svetih ljudi, vraća se i ostaje u grobu, doživljavajući neku vrstu slutnje spasa ili kazne sve do oživljenja.

Čini se da je srce *(qalb)* središte *nafsa*. Pri tomu treba imati u vidu da ovaj izraz ne znači samo afektivnost, nego, više, stanište duše, osnovu najdubljih misli čovjeka: on je »transcendentna istančanost« *(laṭīfa rabbāniyya)*, to znači fina, nematerijalna stvar koja je povezana sa nevidljivim svijetom.

Kur'an tim izrazom uveliko operira. Tako se govori da će se srca ispuniti zebnjom, kada se približi Sudnji dan (XL,18); da su se stegla srca vjernika, kada su protiv njih krenule silne vojske nevjernika, a oni nisu znali za Božju pomoć (XXXIII,10). Očito se ovdje, ipak, misli metaforički, a ne doslovno, što se u *Kur'anu* nalazi i na više drugih mjesta (LVI,83; LXXV,26). Širenje prsa kao uvjet služenja Bogu (XCIV,1) i otvaranje srca za prijem islama (VI,125) upućuje na ovo središte *nafsa*.

Sve to upućuje da je srce *(qalb)* u kur'anskom tekstu sjedište intelektualnih i moralnih kvaliteta, slično svojstvima *nafsa*. Ono je, ponekad, oznaka za savjest (III,156), sadrži i sposobnost shvaćanja (VII,178), a čini se da snosi i odgovornost za čovjekova djela (XXXIII,5). Ono, nadalje, okuplja afektivna stanja (XXI,3; XXIII,61; III,156 itd.). Sa religiozne tačke gledišta, srce je veoma značajno. Ono dobija objavu (XXVI,194) i smirenost od Boga (XLVIII,4), rado se otvara vjeri (LVIII,22).

Srce je, čini se, središte duhovnog principa i opremljeno je intelektualnim i moralnim kvalitetama, karakterističnim i bitnim za *nafs*. Pomoću njega se zbiva temeljna, transcendentna spoznaja; ili, kako će, kasnije al-Gazali formulirati: srce poznaje Boga, primiče Mu se, radi za Njega i probija se k Njemu.

Ali *Kur'an*, pored *nafsa*, poznaje i pojam *rūḥa*, kao vitalne snage koja održava tijelo.

Razna su njegova značenja u *Kur'anu*. Najprije, duh sveti *(rūḥ al-qudus)* (II,87, 253; XVI,102), što nema nikakve veze s kršćanskom idejom trojstva. *Rūḥ* se koristi u smislu milosrđa (XII,87). U dva stavka on označava Božjeg glasnika, nosioca objave Muhammedu (XXVI,193) i poslanika Merjemi (Marija) (XIX,16). On se također koristi i u smislu svete vijesti za izabrane (XVI,2), božanske emanacije (LVIII,22), anđela, tj. hipostaze (LXX,4; XCVII,4). Napokon, *rūḥ* je dah Božji i davalac života (XV,29).

Zadnje značenje je ono što se bitno povezuje za tematiku ljudske ličnosti. *Rūḥ* je životvorni princip čovjeka. Da li je on u začetku dan ili naknadno prenesen, ne mijenja njegovo bitno značenje. Nakon smrti, *rūḥ* se isparuje u nebesku sferu i tako vraća Allahu. U tom smislu se izjasnio i Muhammed, nakon jedne bitke. Kada se obratio Allahu kao »gospodaru razasutih tijela i iščezlih duša«, upitao ga je Ibn Abas, gdje to one odlaze. On mu je odgovorio: »A gdje odlazi plamen svjetiljke kada se uduhne?«

Što se tiče odnosa između *nafsa* i *rūḥa*, sigurno je da je, po dostojanstvu, *rūḥ* viši: on je Božji dah koji oživljava i prenosi objavu. *Nafs* je, međutim, isključivo vezan za čovjeka, te ima važniju funkciju za njegov život nakon Objave: on je duhovni princip, čovjekova svijest, koja je temelj odgovornosti za njegova djela i za njih se predstavlja na Sudnjem danu. Time se objašnjava i to da se u *Kur'anu* ovim izrazom označavalo ljudsko biće u cjelini.

Odmah pada u oči da kur'anska antropologija polazi od ideje integralnog čovjeka; njegov prauzor će se, kasnije, u profetologiji, osobito gnostičkoj, odrediti izrazom »Savršeni čovjek« *(insān kāmil)*, a odnosit će se na predvječna zbivanja u nebeskom Pleromu, čiju će zemaljsku epifaniju tvoriti sam Poslanik.

Taj integralni lik čovjeka, kojeg idealno predstavlja Poslanik, nije statička kategorija. On je, upravo obrnuto, zamišljen kao ostvarenje, jer mora biti djelo potpunog ispunjenja čovjekovog života. Cjelokupna njegova zemaljska egzistencija pro-

stor je na kojem se to djelo mora bitno postići. Eshatološki ishod, pozitivan (nagrada) ili negativan (kazna), posljedica je čovjekovih djela na ovom svijetu, premda je Božja volja apsolutna, te On može i mijenjati čovjekov onostrani usud.

Kur'an, prema tomu, postavlja čovjeka u jednom bitnom razvoju: od njegovog empiričkog »jest« do spoznaje Svrhe i Istine. Čovjekov život, tada, nije puko trajanje ili briga za svakodnevnost, nego je unutrašnji zadatak duhovnog i moralnog samoosvješćivanja. Apsolutno se, sigurno, ne može doseći, ali čovjekova je dužnost stalno mu stremiti, čistim srcem i valjanim djelima, duhovnim znanjem i unutrašnjom intuicijom.

Zbog toga je duša postala najviša oznaka čovječjeg bića. Ona je duhovni princip čovjeka, ukupnost njegovih intelektualnih i moralnih sposobnosti koje su, na neobičan način, povezane i upućene na svijet Božanskog. Tjelesno, materijalno, osjetilno nije bilo, time, poreknuto ni u svojoj zbilji ni u svome značenju. Ono je samo nedovoljno za čovjekovu zadaću i svrhu, smisao, razinu i dostojanstvo. Put njegovog razvoja, njegovog bivanja čovjekom, kreće se linijom oslobađanja od materijalnog i tjelesno-osjetilnog, nadmašivanja ka duhovno-moralnoj tematizaciji Apsolutnog, svijeta, samoga sebe.

U tom se krije duboki smisao antropološkog plana *Kur'ana:* čovjekov život je zadatak, a ne svakodnevno bivanje; to je zadatak čovjeka da se ostvari u onom što ga određuje čovjekom: stječući svijest o sebi, o Svrsi i Istini života.

c) Etički plan.

Namjenjujući čovjeku visoku duhovnu i moralnu zadaću, kojoj relacija s Bogom predstavlja mjerilo, *Kur'an* je čovjekov cilj odredio kao asimilaciju Božjih svojstava: života, vječnosti, jedinstva, moći, istine, ljepote, pravde, ljubavi i dobrote.

Život je Božji dar, on oživljuje i usmrćuje (III,156; VII,158; IX,117). Moralni zakoni, što ih *Kur'an* objavljuje, uzdižu čovjeka na razinu života i taj život čine smislenim i lijepim (VIII,24; XVI,97). Logičan je, tada, zahtjev ili norma da se živi u suglasnosti s njima; što podsjeća na stoički ideal življenja u suglasnosti s prirodom.

Kur'an je pridao vrlo veliko značenje zemaljskoj egzistenciji čovjeka. Ona nije potpuni život, ali je pravo mjesto na kojem se čovjek mora izboriti za svoju svrhu i istinu. Ni Raj ni Pakao ne podrazumijevaju razvoj, bar ne onakav kakav se zbiva i kakav čovjek mora ostvariti na zemlji – oni su, više, stanja.

Zemaljski život nije zalud stvoren i nije lišen smisla (XXI,16). Ali je on dan u kontekstu višeg ili pravog života (XXIX,64). Stvaranje života i smrti provjera je ili mjerilo čovjekove snage (LXVII,2). Zemaljski život je čovjekovo boravište i počinak (VI,89). Ali su njegovi užici maleni u usporedbi sa vječnim životom (IV,77; IX,39), jer je ovaj najbolji i najtrajniji (LXXXVII,17), lijepo boravište (XVIII,31) dom stalnog boravka (XXXV,35).

Socijalna strana čovjeka neobično je značajan faktor za ideal pravog života. Ne radi se tu samo o elementu plemenske običajnosti, čime se zadovoljavaju sociološke analize, a niti samo o novini Islama, koja, onda, traži čvrstu povezanost protiv mnogoboštva, na čemu inzistiraju teolozi. Islam je, po svojoj biti, individualni čin srca, ali je on intencionalan na kolektivnu sudbinu čovjeka. Iz *Kur'ana* se dā izvesti dokaz da ideal pravog života pojedinca, tj. života sa smislom, znači svoju vrijednost na sve druge. Tako se, npr., u suri V,35 navodi da ubojstvo odnosno spašavanje čovjeka ima opće značenje – svi su ljudi u pitanju. Iako se, ovdje, nedvojbeno govori o tjelesnoj strani čina, to se još više može, s obzirom na duh i intenciju *Kur'ana,* primijeniti na duhovni plan. A onda se ispravnost pojedinca bitno tiče sudbine zajednice.

Ideal socijalnog života je zdrava organizacija zajednice, koja izmiče krajnosti; ona ne podliježe ni asketizmu, ali ni stanju obilja. Ljudi moraju poštovati sve zdrave zahtjeve života, a kloniti se samo opačina (VII,31–32). Zato asketski ideal osame i odricanja nije Božji nalog (LVII,27). *Kur'an* izričito propisuje: »i nastoj da time što ti je Allah dao stekneš onaj svijet, a ne zaboravi ni svoj udio na ovom svijetu« (XXVIII,77). Imetak i dobra nisu, stoga, zabranjene stvari, s njima se može raspolagati i koristiti ih za svoje dobro (XVII,6; LXXIV,12, 14).

Ostvarujući novu ili višu, transcendentnu perspektivu života, *Kur'an* – u tomu je još jedan dokaz njegove humane sklonosti čovjeku, ili njegovog dubokog razumijevanja – upućuje i poziva čovjeka da poživi svoju zemaljsku egzistenciju, ne lišavajući se svega onoga što pripada čovjekovoj potrebi, naravno – osim opačina i krajnosti. Tako s. VII,9 izričito kaže: »Mi smo vas na Zemlji smjestili i na njoj vam sve što je potrebno za život dali«. Nije *Kur'an* slučajno daleko više stavaka posvetio uredbi zemaljskog života čovjeka, nego eshatološkom ishodu i boravištima.

Ideja jedinstva Božjeg, fundamentalni princip Islama i glavni lajt-motiv *Kur'ana,* ima vrlo važan moralni izvod: Bog, kao jedini Tvorac, je Vrhovni sudac. Ljudi snose odgovornost za svoje čine, jer Bog verificira njihov život (XCIX,6–8). Pri tomu nema povlaštenih, nego su svi ljudi jednaki pred Apsolutnom voljom i odlukom (V,20). Ugovor Boga i vjerovjesnika, a poslanici su njegova potvrda, ostvaruje se unutar tog moralnog zakona.

Jedinstvo Božje put je ljudskog moraliteta. Vjera u Boga ne svodi se na izjavu (»...koji ustima svojim govore ‚Vjerujemo!', a srcem ne vjeruju«; V,44); ona mora biti popraćena valjanim djelima, a svatko je zadužen samo onoliko koliko može podnijeti (VII,42; X,4). Pravi motiv njihove valjanosti potpuna je predanost Bogu Gospodaru (II,131).

Zajednica je izvanjski oblik ostvarivanja moralnog jedinstva vjernika, inače će na zemlji nastati smutnja i nered (VIII,72–73). To se gradi na svim razinama, od obitelji kojom mora vladati uzajamna ljubav i uvaženje, do društva, čiji princip moraju biti harmonija, pravda, jednakost i solidarnost. Muslimani su braća (XLIX,10) i ljubav i uzajamnost moraju vladati među njima (XLVIII,29). Dužnost da se unosi mir među ljude i čini dobročinstvo ponavlja se na više mjesta u *Kur'anu,* (II,224; IV,114; V,3; II,83; IV,36; XVII,26). Upozorava se da se nepravda ne čini ni protivnicima (V,3), tj. da mržnja ne navede na opaka djela (V,9), a traži se i praštanje onima koji su skrenuli sa pravog puta (V,14) ili čine ružna djela (IV,149), kao i da se lijepim djelom uzvraća ružno (XXVIII,54).

Kur'an pokazuje veliku snošljivost spram druge vjere (izuzev mnogobožaca). U njemu se ukazuje na potrebu poštovanja slobode drugih vjernika (II,253). On nalaže borbu protiv nasilnika, kako ne bi bili »porušeni samostani, i crkve, i

sinagoge, a i džamije u kojima se mnogo spominje Allahovo ime« (XXII,40). U njemu se pozitivno ocjenjuje jedan dio »ljudi Knjige« (III,110–111) i na njih se ne ukazuje kao na protivnike (Reci: »O sljedbenici Knjige (Tavrata i Indžila) (tj. Tore i Evanđelja), dođite da se okupimo oko jedne riječi nama i vama zajedničke«, III,64).

A svo ovo inzistiranje na jedinstvu vodi, u krajnjoj liniji, ideji jedinstvenog čovječanstva, koje je nastalo od jednog para (IV,1). Svi su ljudi jednaki članovi svoga roda i jedina priznata razlika je u stupnju pobožnosti (XLIX,13).

Ideal moći sadržan je u glasovitom stavku (XXXIII,72), za kojeg Corbin s pravom kaže da tematizira dostojanstvo čovjeka. U njemu čovjek doživljava svoju vlastitu snagu do te mjere da, čak, preuzima Božje obaveze na sebe koje se nisu usudila primiti ni nebesa, ni Zemlja, ni planine. U svojstvu Božjeg zastupnika za Zemlji (II,30), nosioca Božjeg duha (XV,29), on gospodari nad elementima prirode (XIV,32–34; XXXI,20), pa čak mu i anđeli ukazuju poštovanje (II,34). Čovjek, tako, uživa posebnu i veliku čast u svijetu stvorenih stvari i ima »velike prednosti nad mnogima koje smo stvorili« (XVII,70). On raspolaže posebnim sposobnostima koje mu omogućuju tjelesni i duhovni razvoj, a, osim toga, i Bog ga je uputio na pravi put (LXXVI,2–3). U vezi s tim, odgovara za svoja djela (VI,164), tj. ima slobodu izbora, istina – unutar apsolutne Božje uzročnosti (LXXXI,28–29). Ta odgovornost je, dakako, srazmjerna njegovim snagama (II,286), što Božjem sudu, inače transcendentnom, daje i jedno imanentno opravdanje.

U borbi za pobjedu Istine, čovjek se mora, prvenstveno, obračunati sa nemoralnim snagama svijeta koje su prepreka njegovog duhovnog razvoja. U tu svrhu preporučuje se udruživanje, islamsko zajedništvo i solidarnost, čiji će princip biti visoko moralan: činiti dobro, a sprečavati zlo (III,103–105).

Glavni simbol tih nemoralnih snaga svijeta, s kojima se čovjek mora trajno i odlučno nositi, otjelovljen je u osobi Đavola (Iblis). Premda je njegova moć velika spram slabih i lakomislenih, on nema nikakvog utjecaja na moralno cjelovite ličnosti, tj. ispunjene vjerom i odanošću Bogu (XVI,99).

Ideal moći obvezuje na borbu na Božjem putu (IX,30), svojim imecima i životima (IX,20), inače će svijet zahvatiti smutnja i nered (VIII,73), te ratni požar (V,67). Ali se zabranjuje svako pretjerivanje i nalaže se okončavanje borbe, čim ju neprijatelj obustavi (II,190–193).

Moralne karakteristike boraca protiv zlih sila i nasilja legitimiraju njihova nastojanja: oni moraju biti časni ljudi i odani vjernici. Te im kvalitete – a ističu se strpljenje i dobra djela (XI,10–11) – pomažu ustrajati na Božjem putu, usprkos svim teškoćama, grijesima i pretjeranostima (III,146–147). Mali broj takvih valjanih može nadvladati veliku vojsku nevjernika (II,249), jer je moralna snaga jača od materijalne mase. Vjera je jezgra moralne snage čovjeka i s njom je on nepobjediv (III,160).

Ali istina, što je ona sadrži i zagovara, ima za pretpostavku jednu osobitu vrlinu: to je mudrost. Ona se mora razlikovati od nesigurnog mišljenja (IV,157), nagađanja (VI,116) i sumnje (LIII,28), koji ništa ne koriste istini. Stoga, čovjek, odan Božjoj stvari, ne bavi se samo slavljenjem Njegovog djela, nego i razmišlja o njegovim razlozima i smislu (III,191; XII,105).

Kur'an izričito naglašava da je za njegovo razumijevanje, pored vjere, potrebno znanje i razmišljanje o ajetima (znacima) koji to traže. Nedostatak znanja vodi narode propasti, jer ne poznaju pravog Boga (VI,108), dakle – pravu Istinu i Svrhu života. Jedina sigurnost je slijediti Objavu koja je djelo Božjeg znanja (XI,14).

Vrlina mudrosti je Božji dar koji On daje kome hoće; a tko ga ima, »darovan je blagom neizmjernim« (II,269). O Bogu raspravljaju krivo oni koji su »bez ikakva znanja i bez ikakva nadahnuća i bez Knjige svjetilje,« (XXII,8; XXXI,20).

Kur'an ističe izričito i osobito ljude od znanosti: »i Allah će dignuti one među vama koji vjeruju i kojima je dato znanje (učenjaci)« (LVIII,11). Od svih ljudi, oni se, uistinu, boje Boga (XXXV,28), pošto samo oni shvaćaju Njegovu veličinu i moć.

Kada se Poslanik opominje da ne žuri sa Objavom dok ne bude dovršena, tada *Kur'an* čak i od njega traži da od Gospodara moli da mu poveća znanje (XX,114).

Prema tome, pretpostavka smislenog vladanja i ispravnog bogoslužja, po *Kur'anu*, je znanje *('ilm)* Božje volje, prema kojoj se čovjek mora ravnati u svome životu. Znanost nije, zbog toga, samosvrhovita aktivnost ili zanimanje, nego je, upravo obrnuto, sredstvo, doduše visoko sredstvo, da ljudi prodru što dublje u tajne Stvoritelja, a ne da mu prosto izriču hvalospjeve.

A u velika i bitna svojstva Stvoritelja spada i pravda koja, zbog toga, postaje čovjekov moralni ideal.

U *Kur'anu*, Bog je naređuje svojim pristašama (VII,28; XVI,90; XLII,15). Ljudi su dužni pridržavati se pravde kada budu sudili (IV,58; V,45); jednako moraju biti pravi njezini pobornici, svjedočeći u Božje ime, pa makar i protiv samih sebe ili protiv svojih roditelja ili rodbine, bez obzira na društvene položaje ili vlastite interese.

Sama Objava je otjelovljenje istine i pravde (VI,115). U njoj je sadržan i zakon, da bi ljudi postupali po pravdi (LVII,25), tj. moralno valjano, u duhu reda i zakonitosti.

Stoga pravda apsolutno obvezuje, čak i u odnosu na one koji su narušili njezine granice (V,3); jer pravednost je najbliža bogobojaznosti (V,9).

Ona, nadalje, zahtijeva govor istine ili suglasnost riječi i djela (III,17), poštovanje ugovora (II,117; XXIII,8) i izvršavanje obaveza (V,1). Osim toga, pravednost sili muslimane da se drže ugovora čak i sa idolopoklonicima, kada ih oni nisu ničim narušili (IX,5).

Pravedna djela izravno su valjana djela u religiozno-moralnom smislu riječi. Jer ako Objava izražava istinsku i najvišu pravednost, koja omogućuje red i harmoniju svih stvorenih stvari, onda čovjek, koji je slijedi i pridržava je se, ne može biti drugo do njezin nosilac i ostvaritelj ako je ne želi narušiti ili poreći.

Kur'an, jednako, nalaže ljubav kao moralni čovjekov ideal, koji pokreće prave vjernike (II,165). Uvažavanje ljubavi u osnovi je dužnost spram roditelja (VI,151; XXIX,8), a osobito spram majke (XLVI,15). Ona, isto tako, pokreće na dobročinstva i solidarnost sa rodbinom, siročadi, siromašnima i putnicima (II,83, 215; IV,36).

Zato je bitna karakteristika pravog vjernika da je milostiv u odnosu spram drugih svojih sumišljenika (XLVIII,29), umjeren i valjan (VII,199), praštajući (II,109; XLII,37).

Ljubav se, dakle, ne može odvojiti od dobrote koja je temeljno Božje svojstvo (LIX,22). *Kur'an* nalaže da se bezuvjetno slijedi Božji primjer: kao što On čini dobro čovjeku, tako i ovaj mora postupati (XXVIII,77); jer On voli one koji čine dobra djela (II,195).

Glavna kur'anska odredba, koja će postati temelj islamskog morala, sadržana je u jednostavnoj normi: činiti dobra djela, a sprečavati zla (III,114; XXIII,62). Zato su se svi poslanici starali oko dobrih djela (XXI,90). *Kur'an* sugerira da se svi narodi, bez obzira na svoje razlike u idealima, natječu u valjanim djelima (II,148; V,51). Onima koji slijede Poslanika obećavaju se sve dobre stvari (IX,89), te lijepa nagrada na onom svijetu (XVIII,2–3).

Bogu pripadaju »najljepša imena« (VII,179) i najviša kvaliteta (XXXVII,125). On sve stvara na najljepši način (XXXII,7); i čovjek je najljepše oblikovan (XCV,4). *Kur'an* je najljepši govor (XXXIX,23), ono najljepše što je objavljeno (XXXIX,55) i najbolje tumačenje (XXV,33). U njemu se ukazuje da su Božji izabranici: poslanici, pravednici, dobri ljudi, najljepše društvo (IV,69). A tko ustraje na pravom putu, taj će na onom svijetu uživati same ljepote i zadovoljstva (XVI,95; XXIV,38; XXIX,7; XLVI, 16; LIII,31).

Etički plan *Kur'ana* sastavni je dio njegovog metafizičkog i antropološkog plana. Etika se pokazuje, u svim svojim aspektima (osnovi, normi i svrsi), praktičnom teologijom. Objavljujući Boga, koji je Istina i Dobrota, *Kur'an* ne razdvaja duhovno od moralnog, svijet od volje. Etika samo primjenjuje Poruku na svijet čovjekovih djela.

S njom se, na nov način, određuje odnos društva i čovjeka. Antropologija je utvrdila i obrazložila položaj čovjeka u svijetu, njegovu svrhu i namjeru. Etika je, razvijajući njezine stavove, konkretizirala elemente, mjerila i vrednote njegovog realnog življenja.

Kur'anska etika program je moralne revolucije čovjeka i društva.

Ona je, na prvom mjestu, snažno afirmirala ličnost, budući da ju je ne samo visoko uzdigla, nego joj i namijenila najvišu zadaću. Čovjekova dužnost je – a njemu su, po *Kur'anu,* podložne sve stvorene stvari i bića – promijeniti svijet time što ga čini valjanim.

Činiti dobra, a sprečavati zla djela – najviši je princip kur'anske moralne revolucije. Iz njega se izvodi cijeli jedan kodeks pravila svakidašnjeg života, koji zahvaća cjelinu moralnog i stvarnog života islamskog čovjeka: obitelj, pravo, prijateljstvo, bogoslužje, zajednicu, znanost, umjetnost. Ali kroz cijeli taj kodeks i svo njegovo oživotvorenje provijava temeljna duhovna svrha *Kur'ana* – da Dobro može trijumfirati nad Zlom samo ako se čovjek osjeća, živi i vlada po njegovim principima, propisima i uputima. Tako se postiže transcendentna visina etike i tako se red ličnosti čovjeka organski i nerazdvojno povezuje sa redom kozmosa, kojima je, oboma, Bog i Njegova apsolutna volja najviša smisaona i moralna sinteza.

Koliki je to bio krupan korak u odnosu na krvno-srodnički tribalizam, jedva treba naglasiti. Jednostavan je, a i pogrešan stav (npr. de Santillane) da je Islam samo izvršio običnu zamjenu: umjesto rodbinske postavio ideološku vezu. Obrnuto, temeljna je to promjena, jer se sa vezom po vjeri utemeljuje univerzalizam, a od njega se, onda, logički dolazi do tako dva bitna i moderna načela: sveopće jednakosti i bratstva, koja se nikada i ni na koji način nisu mogla povezati s plemenskim principom i uređenjem.

Na njima se, zapravo, gradi ideja islamske zajednice *(umma). Kur'an* je, nema sumnje, afirmirao individualni čin vjere time što je uspostavio izravni odnos Boga i čovjeka; posrednici su ukinuti kao uvjeti ili elementi tog odnosa – nema crkve, svećenika, sakramenata. Ali ako je čin vjere individualan, njezin smisao tiče se kolektivne sudbine čovjeka: *Kur'an* zagovara novo čovječanstvo.

Islam je, stoga, zajednica jednakih i zbratimljenih ljudi, čiji duh mora biti ispunjen Istinom, čije srce mora biti ispunjeno Dobrotom, čiji čin mora biti ispunjen Pravdom. Stoga, i socijalna organizacija Islama i njezine uredbe, kao i njegovo državno ustrojstvo, prije svega su moralne ustanove, jer su nastale iz islamske koncepcije, po kojoj je cilj čovjeka na zemlji teženje ka sreći posredstvom služenja Bogu *('ibāda).* Zajednica se, onda, pokazuje neophodnom za ispravnu provedbu službe Bogu. Ona mora stvoriti i osigurati uvjete da se ona obavlja u duhu, na osnovama i po svrsi što ih je *Kur'an* utvrdio. Kada se temeljni moralni princip – činiti dobro, a sprečavati zlo, prevede na ustavni princip, onda je to jednako zadatku da se štiti Islam od narušavanja njegovog Zakona: s dubokom vjerom valjan život.

I na etičkom planu, kao i na prethodna dva, jasno se sagledava duboka intencija *Kur'ana:* on je veliki i nadahnuti govor o dobroti, o milosti za čovjeka.

KURDI, indoiranski gorštački narod na Srednjem Istoku. Njihov zavičaj, Kurdistan, je državno-politički podijeljen pod Turskom (4–5 mil.), Iranom (3,5 mil.), Irakom (2–2,5mil.), Sirijom (0,5–0,75 mil.) i SSSR-om (0,5–1 mil.). Ukazivanja na Kurde nalaze se u Starom zavjetu i *Kur'anu.* O njihovom porijeklu postoje dijelom mitska tumačenja, po kojima su, npr., oni potomci duhova kralja Sulejmana (Solomona). Oni važe kao potomci Medijaca, koji su god. 612 prije naše ere zauzeli Ninivu i utemeljili medijsko carstvo, na što se kurdska nacionalna himna s ponosom osvrće. Prije pojave Islama, Kurdi su bili zoroastrijanci, a manjina kršćani. U islamsko doba, Kurdi su dali velike vođe (Saladin) i učenjake. Nakon sloma abasidskog halifata nastale su neovisne kneževine. Oni su podupirali, iz vjeroispovjednih razloga, sunitske Osmanlije u njihovom razračunu sa šiitskim Safavidima. God. 1515., neovisne kneževine su se federativno združile s Osmanskim Carstvom uz (ali uvijek iznova kršenim) jamstvo unutrašnje suverenosti. God. 1639. zavađeni Turci i Perzijanci podijelili su Kurdistan među sobom. Podjela je ostala nominalna; kurdski knezovi su vladali i dalje, dok jedan za drugim nisu malaksali zbog unutrašnjih razmirica koje su Turci podržavali. U 18. st. započinje pokret za slobodom, uz uzdizanje knezova. U 19. st. i početkom 20. st. uslijedili su daljnji ustanci u cilju neovisnosti. Nakon prvog svjetskog rata, Kurdi su se uzalud nadali neovisnoj domovini prema čl. 62–64. ugovora u Sevru (1920). Naknadni ugovor u Lozani god. 1923. zanemario je Kurdistan.

Najvažniji nedavni ustanak je ustanak iračkih Kurda između 1961. i 1970. god. pod njihovim legendarnim vođom generalom Barzanijem, koji je s gerilcima *(pešmerge),* jakim oko 100.000 ljudi, prisilio iračku vladu da ugovorom prizna

kurdsku samostalnost; no taj ugovor je, manje-više, ostao neispunjen.

Kurdsko društvo sastoji se od 80% seljaka, 4–5% su polunomadski pastiri, a oko 15% živi u gradovima. Kurdi važe kao skromni, hrabri, gostoljubivi i riječi odani. Obično su visoki, mršavi, snažni, a vole glazbu i igru. Kurdi raspolažu bogatom narodnom literaturom. Njihov jezik piše se sa četiri alfabeta: arapskim (u promijenjenom obliku), latiničkim, ćiriličkim i jezidi-pismom. Kurdski jezik se u Iraku i SSSR-u službeno potpomaže, u Turskoj i Siriji potiskuje, a u Iranu za njega ne mare. Uči se na sveučilištima Bagdada, Berlina, Lenjingrada, Londona, Mainza, Michigana, Pariza i Teherana. Kurdistan je bogat u rudnom blagu (nafta, krom, željezo, sumpor itd.), ali ima malo industrije (nafta, duhan, cement, ručno tkanje tepiha). Kulturne i političke ustanove Kurda u zemlji i inozemstvu su: Kurdska akademija znanosti, Kurdsko sveučilište u Sulejmaniji, KAJUK-stranka, Kurdska demokratska stranka, Bahoz-udruženje, Nacionalni savez kurdskih studenata u Evropi.

KUREJŠ, KUREIŠ (a. *Qurayš*), staroarabijsko pleme.

1) *Prije Hidžre.* – Otprilike u doba *Hidžre,* svi rodovi plemena, koje je tada zauzimalo prvo mjesto u Meki, vjerovali su da imaju zajedničkog pretka. Da li se taj, sad, zvao Fihr ili Kurejš ili an-Nadr s nadimkom Kurejš? Odnose li se imena na neku povijesnu osobnost? Jesu li »nazivi bez zbilje«, kako su ih Mekanci – prema *Kur'anu* (LIII, 23) – dali svojim božanstvima? Jedini sigurni osnov, iz kojeg su *nassāba* (rodoslovci u Meki) mogli dokazivati, bila je činjenica da su oni ta imena sabrali iz starog popisa imena Tihame i iz pjesama sumnjive vjerodostojnosti. Jakut smatra, pri ocjenjivanju iskaza svojih prethodnika, ono objašnjenje kao *bārid,* »bezvrijedno« koje imena glasovitog mekanskog plemena izvodi od riječi *qurayš,* »morski pas«. Uostalom, za *maṣnū',* »lažan«, proglašuje on pjesnički odlomak, na koji se ta etimologija nastojala osloniti, a u kojoj se može prepoznati beduinska satira na grabežljivost i sklonost ka napadaju članova tog plemena.

Ma kako da je, uopće se ne znaju skromni počeci gospodarskog plemena Kurejš. Plemenske grupe Semita, koje su se bavile nomadstvom u pustim krajevima oko Meke, uvijek su pripadale najlošije stojećim plemenima Zapadne Arabije. U nesređenoj masi siromašnih beduina južnog Hidžaza, Kurejšiti su, najprije, predstavljali jedan od manje bogatih ogranaka među svima ostalima, koji su se pribrajali glavnom plemenu Kinana. An-Nadr važi, naime, za jednog sina Kinane. Rod Kurejšita je u početku, kada je još brojem bio malen i gubio se među plemenima Kinane, živio »u divljim klancima i među golim brdima, koja su okruživala sveto područje«. Bio je to roj pastira i spadala, koji su za mekansku trgovinu bili čas pomoć, a čas, opet, napast. Oni su posuđivali Mekancima svoje deve i pružali im svoje usluge kao vodiči karavana. Ukratko, igrali su ulogu, koju su u doba Abu Sufjana, a i do danas imali članovi Benu Hudajla. S istom savješću kao i oni, nisu prezali pred tim da opljačkaju hodočasnike i pojedine trgovačke karavane. Smjerali su na to, i vrebali priliku, da pleme Benu Huzaa (*Ḫuzā'a*), koje je vladalo u Meki, istisnu iz grada i domognu se blaga, koje je bilo njihov cilj.

S Kusajem su započeli igrati ulogu u svjetskoj povijesti i s njim je započela njihova politička karijera. On je bio stranog porijekla i potjecao je iz stepa na sjeveru, graničnih područja sa Sirijom. Jedna priča ga dovodi u vezu sa rodoslovnim stablom Fihr-Kurejš linijom Galib-Luaj-Kab i Kilab. Kusaj je okupio raspršene grupe plemena, te mu je pošlo za rukom pomoću iznenadne navale dovesti ih u srce Meke. *Sīra* izvještava samo na zamršen način, kako su Kurejšiti, pod vodstvom Kusaja, istodobno osigurali političku prevlast nad plemenom Huzaa, te da su uskoro tu prednost učvrstili zaposjedanjem svetišta Kabe. Ako se smije zaključivati na tako nesigurnoj osnovi kao što su rodoslovne liste Predaje, te ako je opravdano računati po broju u njima spomenutih generacija, tad se ta revolucija smješta u zadnju četvrtinu 5. st., otprilike stotinu godina pred Poslanikovo rođenje. Tada je, dakle, prošlo jedva stoljeće da su Kurejšiti postali Mekanci i da su napustili nomadski život svojih predaka.

Kao ogranci Kurejša navode se, tada, slijedećih deset rodova: Umaja, Naufal, Zuhra, Mahzum, Esed, Džumah, Sehm, Hašim, Tejm i Adi. Zadnja tri duguju svoju glasovitost poglavito Islamu, čak i Hašim, premda on, jednako tako kao Umaja, svodi svoje porijeklo na Kusaja, pretka mekanskog plemstva. To porijeklo, ipak, nije ništa donijelo Hašimitima. Umajadi i Mahzumiti potisli su druge obitelji svojim bogatstvom i utjecajem. Deset rodova posjedovalo je, najprije, središte grada, dolinu *al-Baṭḥā',* gdje se skupljala voda Zemzem, uleknutost zemljišta, na kojoj se nalazi kućica Kabe. To prebivalište donijelo im je počasno ime *Abṭāḥī, Biṭāḥī* ili *Qurayš al-Biṭāḥ.* Osiromašena plemena, kao Hašim, zadržala su to ime čak još tada, kada su središnju gradsku četvrt, koja je važila kao prebivalište kurejšitske aristokracije, morali napustiti.

Manje ugledni su bili *Qurayš az-Zawāhir. Zawāhir* ili vanjska okružja, nadalje *Šī'b,* klanci između brdašca koja okružuju grad, konačno krajnji završeci Meke, bili su prepušteni beduinima, stranim trgovcima i robovima. Po svoj prilici, Kurejšiti »vanjskih okružja« miješali su se s tim stranim elementima. Svojom odvažnošću isticali su se premoćno od svojih suplemenika u *Baṭḥi.* Oni su Meki pribavljali najhrabrije vojnike i nisu propuštali iz toga izvući korist za sebe. Glavno zanimanje svih, kako u središtu tako i u vanjskim okruzima, bila je trgovina. »Bili su trgovci«, ta uzrečica javlja se jednoličnom snagom uvijek iznova u izvještajima o najznačajnijim Kurejšitima.

Sīra i Predaja izvještavaju o više saveza (*ḥilf*) ili sporednih grupiranja među glavnim rodovima Kurejša. *Ḥilf al-Fuḍūl* očito se nadovezuje na neki povijesni događaj, čije značenje mekanska kronika vrlo uvećava. Taj ugovor potječe iz zadnjih godina 6. st., budući da je čak Poslanik u svojoj mladosti bio prisutan pri njegovom zaključenju i kasnije se nikada nije propuštalo podsjetiti na tu nagodbu, »najslavniju o kojoj povijest izvještava«.

Osim Tihame, Kurejšiti su još imali skromne trgovačke naseobine u Tebali, Džurešu, Nedžranu, postaje koje su vodile ka lukama Indijskog oceana. Daleko najvažnija od tih naseobina bio je Taif u brdima Serata. Bio je oporavilište za

bogate kurejšitske bankare, koji su tamo stekli posjede i poljoprivredna dobra.

Prema pravovjernoj predaji, beduini iz doba prije *Hidžre* nisu propuštali priliku da priznaju političku i vjersku nadmoć Kurejša. Ova zadnja im je gotovo osigurana posjedom Kabe, koja je predstavljala neku vrstu nacionalnog svetišta i bila središte velikog godišnjeg hodočašća za zapadne strane Poluotoka. Čak ni kršćanski Arapi nisu mogli sasvim izmaći toj religioznoj privlačnoj snazi. Kurejšitima se nije osporavala ni povlastica *ḥilm*. Oni njemu zahvaljuju da su, usprkos svome malom broju i usprkos oskudnom i neplodnom kraju, mogli vršiti neku vrstu duhovne prevlasti nad ljubomornim beduinima. *Ḥilm* objašnjava i njihovu slavnu budućnost na širokom poprištu, na kojem su oni nosili Islam u njegovom brzom širenju. *Ḥilm* je odredio ravnotežu duhovnih sila, koje su sve bile upravljene na poslovne uspjehe. Ta odlika, koja, po nazoru Arapa, obilježava za vlast rođene Mekance, objavila se Poslaniku putem ove izjave: »Jedan Kurejšit isto toliko vrijedi koliko dva čovjeka nekog drugog plemena«. A, prema svjedočenju az-Zuhrija, koji je i sam bio Kurejšit, ta izreka odnosi se upravo na pronicljivi razum, »rijetku vrstu njihove inteligencije«. Beduine je kod njih zadivljavala diplomatska spretnost, umijeće govorenja, spremno odvraćanje odgovora i oštroumni način njihovog izražavanja. Oni su ono bitno sažimali u nekoliko kratkih crta, tamo gdje se beduini prepuštaju svojoj uobičajenoj razvučenosti. Manje je bila opće priznata čistoća njihovog narječja. Tek Islam i posebice utjecaj *Kur'ana* pripomažu narječju Meke pobijediti druga narječja, koja su više generacija pjesnika očistili i usavršili.

Ako su i sami nomadi posjedovali te odlike, iskazivali su, ipak, štovanje Kurejšitima, koji su kod jednostavnih ljudi pobudili aureolu više organizacije, kapitala i posjedovanja krupnih bogataša. Samo u Meki beduini su nalazili drugdje samo nesavršenu sliku jednog oblika upravljanja i političke zajednice – pojmovi koji su njihovom individualističkom mišljenju bili strani i zbog novine ih se doimali. Ali su se beduini sustezali toj duhovnoj nadmoći, kojoj su se, više nego što su htjeli priznati, pokoravali, priračunati i pjesnički dar, koji su oni zahtijevali za sebe, kao isključivu svojinu nomada. Kod njih su kurejšitski pjesnici stajali daleko iza onih iz Taifa i Medine, a da se uopće i ne govori o pjesnicima iz Nedžda. Uostalom, s pravom. Prije *Hidžre* nije bilo nijednog mekanskog pjesnika, čije ime zaslužuje da se sačuva za potomstvo. U osobi Omara ibn Abi Rebia mogli su Kurejšiti po prvi put pokazati pjesnika, koji je bio dostojan ukrasiti arapski Parnas, koji je već tada znao za mnoga imena.

Beduini su zamjerali Kurejšitima, prije svega, njihovu samozatvorenost i sklonost da se domognu svega. Budući da su Mekancima služili kao vodiči i pratitelji njihovih karavana i kod zajmodavaca Meke bili zaduženi, tvrdili su da im sve otima »morski pas« *(qurayš)*. Njihova zlovolja izražavala se u preziru, koju su oni »strašljivim i škrtim« trgovcima rado javno očitovali. Njihovi pjesnici hvalili su se da su načeli vinske mješine, te, nadalje, da su lubanju rascijepili tim proždrljivim trgovcima, tim »jelcima pure« (pura *(saḥīna)* je bila omiljeno jelo Mekanaca). Hvalili su se da mogu poniziti ponos Kurejšita, koji »su bili odvažni u sjeni svoga svetišta, ali koji su izvan svetog područja drhtali od straha«. Običaj Mekanaca da za sebe koriste hrabrost *Aḥābīša* i drugih najamnih vojnika, da odašilju Crnce, koji su se mjesto njih borili, nije pridonio tome da im naraste ugled kod beduina. Još četvrt stoljeća nakon Poslanikove smrti, Arapi su se ustezali priznati nadmoćnu hrabrost Kurejšita.

Mora se, dakle, s rezervom osloniti na tvrdnju islamske Predaje da su predislamski Arabljani bili, bez protivljenja, priznali opću nadmoć Kurejšita. Ta se legenda gajila ponajprije u svrhu da se s manje zazora upriliči zaposjedanje halifata od strane Kurejšita. Budući da je individualizam beduina činjenica, uveliko može doći u pitanje moralna nadmoć. Da li se ta širila preko granica Hidžaza i susjednog područja Nedžda? Svakako jedva. Dakako veliki kajsitski savezi, kao što su Havazin, Gatafan, koji su svoje paše posjedovali na obje strane zajedničke granice, nisu mogli izmaći tom prvenstvu. Meka je naime, po propasti himjaritskog kraljevstva, postala najbogatiji i najmoćniji grad zapadne Arabije. Pogled na tu moć, koja se čvrsto temeljila na unutrašnjoj vezi između privrednog i vjerskog interesa, mogao se jedino dojmiti beduina; jer ti su bili razboriti promatrači i vrlo dostupni za ugled i moć kapitala.

Život starih Kurejšita sastojao se, kratko rečeno, u trgovačkom i novčarskom poslovanju unutar i izvan Arabije. Poznati su trgovački putevi koji su vodili ka Meki, ugovori, koje su njezini žitelji sklapali sa svojim susjedima u Arabiji i u tuđim zemljama, te upravne ustanove, uloga kapitala i, konačno, organizacija velikih karavana, o kojima je ovisilo blagostanje kurejšitskog glavnog grada.

2) *Poslije Hidžre.* – S Muhammedovim izlaganjem Islama prelazi povijest Kurejša praktički u povijest Islama; obje povijesti se prožimaju. *Sīra* pazi da ih odijeli. Obrnuto, sudbina Kurejša oblikuje se nakon Poslanikove smrti neovisno o onoj Meke. Ponajprije, ugledni Kurejšiti oštro suzbijaju novu vjeru, a onda preuzimaju njezino vođenje na svoju najveću korist. Prvih osam godina nakon *Hidžre* pune su borbi s Poslanikom, koji je odbjegao u Medinu. God. 629. okončao je *fatḥ*, predaja Meke, bez ijednog udarca sablje, ustanove koje su dotada bile priznate u plemenu, te prouzročio njegovo rasprostiranje i rasturanje preko arapskog svijeta. Površnom oku može se činiti kao da se spočetka ništa nije promijenilo. U stvari, Meka je izgubila svoju samostalnost; postala je politički ovisna o Medini i upravljao je njome jedan Muhammedov opunomoćenik. Kurejšiti se nisu obmanjivali o tome. Započinje iseljavanje; vodeće obitelji daju znak za to i spremaju se preseliti u Medinu, koja je Muhammedovim prisućem postala glavni grad Islama.

Sa smrću Poslanikovom, pokrenulo se pitanje njegovog nasljedstva, tj. pitanje halifata. Dvojica istaknutih Kurejšita, Abu Bekr i Omar, čini se da su predvidjeli tu mogućnost i bili pripravljeni na nju. Na koga treba pasti vodstvo Islama? Muhammed nije ništa odredio u tom pogledu. Ali stalno opredjeljenje za suplemenike, koji su se bili iselili u Medinu, dovelo je do protivljenja Ansara, o čemu je spomen očuvan u pjesmi Hasana ibn Sabita. Ne podliježe sumnji da, da ga smrt nije zatekla i da je držao za razborito donijeti neku odluku, Muhammed bi sudbinu Islama povjerio prije »doseljenim« Kurejšitima nego Ansarima. U toku svoga poslanikovanja, on se pokazao uvijek pravim Kurejšitom. Usprkos *Hidžri*,

usprkos bučnom prekidu i osam ratnih godina s Mekom, nikada on nije ni trenutak pomislio vezati stvar Islama za Medinu. Ako se ta misao bila uopće ikada pojavila u njegovom tako izvanredno prijemljivom duhu, to ju je on morao odmah ponovo odbaciti, kada je upoznao političku neiskusnost medinskih Ansara i njihovu manjkavost u pripremi. Poslanik sili Medince, kao da ih je htio naputiti na iznimni položaj Kurejšita, da se pri molitvi okreću Meki, koja je postala sveti grad Islama, a jednako tako je vjernicima stavio na srce osvajanje Meke. Predaja se, dakle ne vara u tome, kada ga označava »kurejšitskim Poslanikom« i prikazuje sklonim, štoviše odlučnim da Kurejšitima povjeri svoje nasljeđe.

Isključivo pravo Kurejša na to nasljedstvo – to je teza, koju su Abu Bekr i Omar morali podržavati pred Ansarima, sakupljenim u *saqīfi* Benu Saide. Kada je Abu Bekr govorio u ime kurejšitskih iseljenika, naglasio je da su oni prvi primili Islam i da su oni, svojim plemstvom, ugledom kod Arapa i srodnošću s Poslanikom, posjedovali iznimni položaj. Iz toga je vjerovao da se može izvesti isključivo pravo njegovih suplemenika na najvišu vlast. On je završio time što je Ansarima predložio jednu diobu: »za nas dužnost emira, a za vas zaduženja vezira«. A zašto se on nije oslonio na izričitu odluku Poslanika, nakon što se već pozivao na *Kur'an* (IX,101), gdje se pobliže odredilo prvenstvo Kurejša? Umjesto sve te rječitosti, bila bi dostatna jedna jedina riječ. Za tako prostodušni svijet, kao što su bili Ansari, koji su se kroz deset godina obiknuli predusresti svaku Muhammedovu želju, njegova volja presjekla bi svaki spor. Ako, dakle, Abu Bekr tu riječ nije izrekao, ako se nijedan njegov pristaša nije na nju pozivao, tada je za pretpostaviti da takva odluka nije postojala.

Suna se o tome izjašnjavala; u njoj se nalaze brojne izreke, koje se pripisuju Muhammedu, a u *Ṣaḥīḥu* su naznačene. Mogu se navesti ti najkarakterističniji hadisi: »Kurejšiti su vođi tog carstva«. »Imami su iz plemena Kurejša«. »Vlast će ostati kod Kurejša, sve dok postoje dva muslimana«. »Kraljevstvo *(mulk)*« – i još izričitije – »halifat ostaje kod Kurejša«. U tom zadnjem iskazu posjeduje se klasična formula, kao što je priznaje *šerijat* i prihvaća cjelokupna pravovjerna Predaja. Ipak se ni ona nije usudila pozvati na *Kur'an*. U njemu nema ništa o nekom kurejšitskom monopolnom položaju. Ako su Mekanci navodili ajete u svoju korist, to su se Ansari pozivali na mnoge druge stavke, kojima su ukazivali na nedostojnost i prvotno nevjerstvo svojih kurejšitskih takmaca.

Osobita sklonost Poslanika Kurejšitima ne može se, ipak, osporiti, a jednako malo i ne osobito mišljenje, koje je imao o ansarskoj sposobnosti za vladanje. Ali on je bio i suviše pametan da bi takve osjećaje otvoreno iskazivao; suviše dobro je znao za kvasce nesloge, koji su djelovali u mladoj zajednici, da bi pribavljao novu hranu za to. U toku rata protiv Mekanaca izrekao je nenadano slijedeće: »U dobru kao i u zlu, Kurejšiti su uvijek na prvom mjestu«. Time što je Predaja strožije shvaćala tu izreku i pridala joj političko značenje, koje ona zapravo, nikako nije imala, formulirani su hadisi, u kojima se, bez okolišenja, halifat pridržava za Kurejšite. Da su Ansari o tome samo i najmanje znali, oni ne bi ni osporavali kurejšitski monopolni položaj niti bi Abu Bekr mogao dati prijedlog da ga oni priznaju pod uvjetom da najviša vlast treba naizmjenice biti podijeljena jednom Mekancu i jednom Medincu.

Takvo je čini se bilo i shvaćanje, koje je pokrenulo ponašanje haridžita. Ako se u prvom stoljeću poslije *Hidžre* žele pronaći vjernici, koji su bili strogi i dosljedni i koji su Islam stavljali iznad predrasuda kaste i častoljubivih proračuna, tad ih se mora tražiti u redovima te grupacije. U njihovom nepomirljivom načinu mišljenja stalno se postavljaju prigovori protiv povlastice koju zahtijevaju Kurejšiti i, da bi svome prosvjedu dali veće značenje, postavljali su sebi samima halife, koji su birani iz različitih arapskih plemena.

Alijevci i šiiti nisu, doduše, mislili kao haridžiti, ali su nepogrešivo došli do istog zaključka. Ovako je to u prvom islamskom stoljeću argumentirao njihov priznati govornik Kumejt, zastupnik alijevskih zahtjeva: ako najviša čast u Islamu, nasuprot šiijskom pogledu, nije trebala biti isključiva povlastica Poslanikove obitelji, tada bi ona morala postati opća baština svih arapskih plemena, ne samo Mudara, nego i Rebije *(Rabī'a)* iz Jemena i, prije svega, Ansara. Ti korjeniti legitimisti nisu, dakle, ništa znali o nekom tobožnjem vetu, kojeg je Muhammed izrekao protiv onih koji nisu od Kurejšita.

Halifat kao tvorba i isključivo vlasništvo Kurejšita ubrzao je samo – premda je, zapravo, išao na ruku Kurejšitima – rasturanje plemena – pojava, čiji se počeci utvrđuju već u prvim danima nakon *fatha* god. 8. po *Hidžri*. Unutrašnja povezanost Kurejšita kao i blagostanje njihovog glavnog grada Meke, nužno su ovisili o trgovini. A sad su islamska osvajanja, na bar za beduine neočekivani način, prouzročila prevrat privrednih uvjeta zapadne Arabije. Budući da je time izravni put ka Indiji preko Mezopotamije ponovo postao slobodan, da su dolina i ušće Eufrata ujedinjeni pod jednom vlašću, međunarodni prolaz nije više išao tegobnim zaobilaznim putem kroz arapsku pustinju. Ništa ne sliči manje Meki Abu Sufjana od Meke halife Omara. Kontinentalna blokada, koju je Poslanik bio uspostavio od Bedra, zapriječila je tok trgovačkih poslova u Meki, a njegova smrt donijela mu je, potom, nenadano zastoj. Susjedna tržišta, kao ono Ukaza, zamrla su jedno za drugim. U najmanju ruku, o njima se više ne govori od osvajanja Meke. Neplodna dolina Meke, koju je trgovina napustila i kao u škripcu stisnuta od dva reda golih brda, nije mogla zadržati svoje stare žitelje, koji su svi s oca na sina bili mešetari, vodiči karavana i trgovci. Ambari i okanca bili su postupno zatvarani, a njihovi vlasnici priključili su se u Medini, koja je postala glavni grad halifata, onim svojim sugrađanima, koji su tamo utemeljili novi položaj.

Stari Kurejšiti predviđali su to propadanje. Oni su se o tome, nasuprot Muhammedu, iskazali, kada je od njih njihov nadahnuti zemljak tražio da prime Islam. Ti oprezni konzervativci opirali su se svaliti religiozne i društvene ustanove, kojima su pripisivali sreću svoje domovine. »A ako se bojite oskudice«, bio je odgovor, »pa Allah će vas, ako hoće, iz obilja svoga imućnim učiniti« (IX,28; XXVIII,57). Mali broj najobičnijih kurejšitskih obitelji prepustio se na licu mjesta očekivanju obećane naknade. Osim doba godišnjeg hodočašća, grad je opet zadobio istinski novi život tek od dana, kada su, pod Umajadima kurejšijski službenici, koji su

postali bogati izrabljivanjem pokrajina, otišli u mirovinu, svoja bogatstva trošili u Meki i u svoju pratnju privlačili pjesnike i glazbenike, čije je prisuće od svetog grada načinilo grad zabave.

Ali je najjaču privlačnu silu vršio, u prvo vrijeme, novi glavni grad Medina. Nakon izbora Abu Bekra, vidjelo se nekadašnje članove *Dār an-Nadwe* ili Velikog vijeća Kurejša, cjelokupnu trgovačku aristokraciju Meke, kako hrli tamo. Oni su uvidjeli nužnost da se ponovo približe starim Muhammedovim prijateljima, koji su postali vlastodršci, pri čemu su čekali na trenutak da te novajlije potisnu u umijeću vladanja. Opetovana opomena *Kur'ana* – »iseliti se k Allahu i Njegovom Poslaniku«, nailazila je kod njih dugo vremena na gluhe uši. Trebao je baš preokret, privredna kriza, koja je prouzročena pobjedom Islama, izgled, koji je rušio poslovne ljude, »da se kapital troši«, dok su ga oni neproduktivno puštali ležati u svojim kasama. Ti izgledi doveli su ih do toga da sagledaju privredne prednosti i duhovne zasluge *Hidžre*. Ali ti iseljenici, koji su se odlučili na preseljenje u zadnji čas, nisu među Ansarima našli pogodnu okolinu za svoj poduzetni duh. Umajadski i mahzumitski financijeri nisu uspjeli u oazi Jasrib (Medini) ponovo uspostaviti svoje trgovinsko udruženje. Budućnost im je pribavila nešto bolje.

Doba osvajanja vodilo ih je, time što im je otvorilo istočne pokrajine, na poprište njihove nove i vrlo mnogostrane djelatnosti. Odsada oni dobijaju vrhovno zapovjedništvo nad trupama, preuzimaju upravu pokrajina i kroz više stoljeća stoje na čelu cijelog arapskog carstva. Začuđuje broj značajnih ljudi, koji su potekli iz tog trgovačkog staleža i okušali se u zvanjima, koja su im dotada bila nepoznata, kao što je ono vojskovođe ili visokog upravnog službenika. Jednako tako, kao i novina tih uloga, iznenađuje lakoća i sigurnost, s kojom su oni shvatili njihovo izvršavanje. I to sprečava da se kurejšitske utemeljitelje halifata stavi na istu razinu s nekim skromnim novajlijama. Za njih je krupna trgovina, kakvom se Meka prije *Hidžre* bavila, u neku ruku bila priprava za politiku.

Ako je dakle, Muhammed mislio na to da im povjeri sudbinu Islama, onda se njegova ljubav za rodni grad nije nadala ničemu tegotnom od sposobnosti njegovih sugrađana. Njemu pripada zasluga za to da je spoznao da je ugled Meke, utjecaj, koji je ona vršila u predislamskim stoljećima, poglavito počivao na duhovnoj nadmoći njezinog stanovništva.

To vodi tome da se može tvrditi da se, od osnutka halifata, povijest plemena Kurejš odvaja od povijesti Meke. Ona se, najprije, odvija u Medini, koja je od prvog stoljeća po *Hidžri* postala jednako tako kurejšitska kao i Meka, a potom izvan Arabije – u Siriji, Damasku, Bagdadu i u osvojenim pokrajinama. Povijest kurejšitske dijaspore miješa se s poviješću vladajućih obitelji arapske države, s Umajadima, Abasidima, raznim obiteljima šerifa ili Muhammedovim potomcima. Od tih vladarskih rodova vratili su se, nakon sloma alijevskog halifata u Iraku, samo oni u Arabiju koji su lozu vukli od Alija i Fatime; no oni se nisu nastanili u Meki, nego u Medini. Tamo su oni opet našli više hašimitskih obitelji, među ostalima potomke Džafera ibn Abi Taliba. Hasanidi su postali preci dinastije velikih šerifa Meke. Huseinidi su neko razdoblje držali emirat Medine. Druga alijevska dinastija, Zejditi, koja se vraća na Zejda, unuka Huseina ibn Alija, vladala je u Jemenu. Sve te alijevske obitelji nebrojeno su se uskoro umnožile unutar i izvan Arabije. One su dale bezbrojne *šerife* i *sejide*, koji su naselili islamski svijet. U Arabiji su se neki vratili nomadskom životu, te se moglo vidjeti, kako neki hasanidski šerifi stoje na čelu bandi i ugrožavaju karavanske puteve.

U 13. st. izvještavao je španjolski putnik Ibn Džubeir o velikom broju Hasanida, Huseinida i Džaferida, koji su se širili Hidžazom, te jednako o velikoj bijedi, u koju su mnogi zapali. Može se pretpostaviti da se kurejšitski sastavni dio Meke dugo prije tog vremena, zbog neprestanih pobuna alijevaca i njihovog gušenja, sveo na beznačajan broj. Jakubi koji posvjedočuje svugdje u Siriji postojanje arapskih plemena, spominje neko kurejšitsko pleme na južnom libanonskom području u predjelu Saide, u čije značenje on ne ulazi pobliže. Zemljopisac Hamdani navodi druga u Nedždu, u Tebali i na drugim mjestima Jemena. Oni u Hamdanu »bijahu glasoviti po svojoj hrabrosti«, kaže on. Među plemenima, koja su obitavala istočno od Meke, Burckhardt navodi Kurejšite. Po njemu, »postoji od tog glasovitog plemena samo još 300 ljudi, koji su podobni za nošenje muskete. Usprkos njihovom velikom imenu i njihovoj staroj glasovitosti, ostali beduini malo ih uvažavaju. Oni šatoruju u blizini brda Arefat«.

U novo doba, u Meki su se nalazili, što se tiče pravih Kurejšita, uz šerife, samo još pripadnici roda Šejbi, koji su od pamtivijeka čuvari ključeva Kabe, ako se za njih ne pretpostavi dvojbeno porijeklo od starog protuhalife Abdalaha ibn az-Zubeira.

KUVAJT (a. *al-Kuwayt*). Emirat sa (godine 1986) približno 1.800.000 žitelja, od kojih 60% doseljenih Iranaca, Indijaca, Pakistanaca i Palestinaca. Grad Kuvajt utemeljen je u 18. st. za trgovinu i ribolov na području nomada Anaza, kojim vlada od 1756. god. Āl (»obitelj«) Ṣab(b)āḥ; god. 1871. pripadao je kratko osmanskom vilajetu Basra, a ugovor o protektoratu iz 1899. god. s Velikom Britanijom proglašen je 1961. god. ugaslim. Otada neovisni emirat ima važan glas u arapskom svijetu zbog svoga bogatstva na temelju unapređenja naftne industrije (od 1946.). God. 1967. podržao je borbu protiv Izraela, a odonda prije svega Palestince. Zbog velikih mogućnosti zapošljavanja, Kuvajt ima veliku privlačnu moć, pa ipak su doseljenici, naspram Kuvajćana, društveno i politički prikraćeni. Po ustavu iz 1962. god., emir imenuje ministra-predsjednika (obično nasljednika na prijestolu) i vladu, a bira se i narodna skupština. Nema stranaka, ali postoje društva koja rade na društvenim reformama. Pravni sustav se ravna po egipatskom uzoru, a sloboda štampe i vjere je zajamčena u određenim granicama. Većina pučanstva je sunitska; pored dobro izgrađenog školskog sustava, postoji od 1966. god. sveučilište, više prirodoznanstvenih istraživačkih instituta i medresa.

LEKSIKON ISLAMA

LEKSIKOGRAFIJA. U 8. st. započelo je u Iraku intenzivno leksičko bavljenje klasičnim arapskim jezikom. Glavno vrelo jezikoslovaca bila su djela predislamskih, kao i određenih ranoislamskih pjesnika, koji su važili kao autoriteti za jezik. Tim primjernim stihovima *(šāhid*, množ. *šawāhid)* pridružuju se izvještaji beduinskih svjedoka, kao i u početku u manjem, a kasnije u većem opsegu primjeri iz *Kur'ana* i izreke Poslanikove.

Najraniji leksički radovi su male monografije uz teme beduinstva, kao, recimo, *Kitāb al-ibil*, jedno od brojnih djela te vrste al-Asmaija (u. 831). Prvi pokušaj, da se sustavno obuhvati cjelokupno jezično blago arapskog, poduzeo je al-Halil (u. 791) svojim rječnikom *Kitāb al-'ayn*. Leksikon ne slijedi redoslijed arapske abecede, nego fonetski raspored glasova, koji započinje sa laringalom *'ayn* – odatle naslov djela – i završava sa labijalima (»halilski niz«). Riječi su svrstane ne prema njihovom dotičnom obliku, nego pod njihove suglasničke korijene, dakle po etimološkim gledištima, što je do danas ostao normalni postupak. Sami korijeni, pod koje su, kadgod, sabrane različite riječi koje etimološki pripadaju skupa, nisu svrstani prema redoslijedu njihovih suglasnika, nego su obrađene u poglavlju onog od njihovih suglasnika koji se u govornom aparatu najdalje pozadi artikuliraju, tj. dolazi najbliže početku halilskog niza.

Za dalji razvitak arapske leksikografije *Kitāb al-'ayn* bio je od najvećeg značenja. On se sadržajno razvija u kasnijim rječnicima, a i njegov princip raspoređivanja dalje se koristio, sve dok, konačno, al-Džauhari (u. 1002) nije sproveo drugi raspored, koji je uveo u svome rječniku *aṣ-Ṣiḥāḥ*, kod kojeg se riječi u redoslijedu abecede svrstavaju najprije prema zadnjem, a onda prema 1, 2, itd. radikalu. Taj raspored pokazuje i svakako najraširenija rječnik, *Qāmūs* al-Firuzabadija (u. 1414), koji je preveden na perzijski i turski. Dalji principi raspoređivanja bili su abecedni raspored po nominalnim oblicima i raspored po predmetnim područjima; postojala su i preplitanja različitih principa.

Pri tumačenju riječi postupali su arapski leksikografi vrlo nesustavno i ponekad nekritički. Prije svega, oni nisu pokušavali izraditi opće značenje riječi, nego su jedno do drugog stavljali posebna značenja i primjene, koji su, često, dani kao primjer samo u stihovima. To stremljenje ka nizanju jedne do druge pojedinih činjenica označeno je još time da su ranija djela ispisana i, uz pridržavanje tačnog doslovnog teksta, kompilirana u nove rječnike. Svoj vrhunac dostiže djelatnost kompiliranja s opsežnim djelom *Lisān al-'arab* Ibn Manzura al-Ifrikija (u. 1311) i *Tāǧ al-'arūs* Murtade az-Zebidija (u. 1791); drugo djelo je zapravo komentar spomenutog *Qāmūsa*.

LEVEND, ime za pripadnika neredovite milicije, koja je činila dio vojne sile Osmanskog Carstva u prvim stoljećima; bili su, prije svega, pomorski vojnici koji se koriste u doba, kada se turska flota još pretežno sastojala od brodova za prepad. Riječ (uz koju postoji i oblik *levendi*), porijeklom je iz talijanskog pomorskog rječnika *(levantino* ili *levanti)*. Venecijanci su je, prvotno, koristili za oznaku vojnika, koje su vrbovali na svojim posjedima na Levantu da bi branili obale ili obavljali vojnu službu na brodovima. Iste ljude, tj. grčke, albanske i dalmatinske kršćane koji su stanovali na obalama Sredozemlja, koristili su, u početku, i Turci. A nakon nekog vremena su pridošli i muslimanski elementi.

Levendi su bili soldatska bez stege, koja se, pri stvaranju flote, nije mogla više koristiti. Već pod Mehmedom II započelo se uvoditi *azabe* u mornaricu, a pod Bajezitom II ustrojio se prvi redoviti mornarički korpus od 400 *azaba*. Tako su, postupno, *levendi* udaljeni iz flote. Međutim, kasnije se riječ *levend* koristila za oznaku pomorskih vojnika, prije svega strijelaca puškom.

Kada su odstranjeni iz flote, *levendi* su još dugo tjerali svoje nepodopštine po Maloj Aziji, gdje su bili napast za zemlju. Zato je riječ *levend* održala značenja »skitnica« i »raspuštenik«; u ovom zadnjem je prešla u perzijski. Krajem 17. st., vlada je bila prisiljena poduzeti mjere protiv trupa *levenda*. Vojne zapovijedi iz 1695, 1718. i 1720. god. dale su im dozvolu da se mogu priključiti novim korpusima *delija* i *gonulija*. Konačno je niz vojnih pohoda u 1737, 1747, 1752, 1759. i 1763. god. uništio zadnje rulje tih divljih vojnika, koje su se još nalazile na raznim stranama Male Azije.

LEVH (a. *lawḥ*), »ploča«, »tabla«; prvo značenje nalazimo u *Kur'anu*, sura LIV,13., u kojem se Nuhova (Nojeva) lađa zove *dāt alwāḥ*. Drugo značenje riječi *lawḥ* je u smislu materijala za pisanje, npr. ploče zakona (VII, 145,150,154, u kojima se upotrebljava mn. *alwāḥ*). *Ad-dawāt wa al-lawḥ* odgovara našem »tinta i papir«. Izraz *mā bayna al-lawḥayn*, »što se nalazi između dvije pločice«, iz Hadisa znači čitav *Kur'an*.

Al-lawḥ znači također i ploču koja se čuva na nebu, a koja se u suri LXXXV,22 zove *lawḥ maḥfūẓ*. Prema tom ulomku, ona se obično spominje kao »pomno čuvana« ploča. Ali nije sigurno da li su riječi u tom ulomku zaista sintaktički povezane. Ako pročitamo *maḥfūẓun*, onda ta riječ ne ide uz *lawḥin*, već s prethodnim *Qur'ānun*, pa prijevod glasi: »Zaista je to *Kur'an*, slavni, sačuvan na ploči«; »sačuvan« znači »nepromijenjen«.

U komentarima na suru XCVII,1, opet se spominje ploča: »Mi smo ga *(Kur'an)* počeli objavljivati u noći Odluke«; to se odnosi ili na prvu objavu Muhammedu ili na silazak *Kur'ana* s ploče (koja je na sedmom nebu) na najniže nebo.

Ploča je original *Kur'ana*, te je istovjetna s *umm al-kitāb*.

Odluke božanske volje također su zapisane na *lawḥ* perom, *qalam*. Stoga moramo razlikovati dvije sasvim različite stvari:

a) *ploču kao original Kur'ana;*

b) *ploču kao zapis odluka božanske volje.*

U mističkoj i filozofskoj književnosti, *lawḥ* nalazi svoje mjesto u kozmičkom sustavu, gdje se katkada tumači kao *'aql fa"āl*, a katkada kao *nafs kullī* ili *umm al-hūlī*. U al-Gazalijevoj kozmologiji, *lawḥ maḥfūẓ* je središte vječito aktivnih ideja.

LIBANON (a. *Lubnān*), zemlja sa oko 2,7 mil. žitelja (god. 1985.), od toga 200.000 Palestinaca (broj je zadnjih godina znatno uvećan), 90% su Arapi, muslimani (68%) i kršćani (2/3 maroniti). Dok su obalna mjesta rano islamizirana, muslimani su se tek od 9. st. naselili u unutrašnjosti uz jake kršćanske zajednice, i to, doduše, često pristaše sekti, kao šiiti (zvani mutevali) na jugu (danas 35–40% stanovništva), Druzi u gorju Hermon (10%), a suniti (20%) u srednjem dijelu; njihovo središte je Tripolis. Zemljopisno potpomognuto rascjepkavanje prevladale su tek druzijske dinastije Man (1516–1697) i Šihāb (1697–1841).

Rane veze pristaništa s Evropom, prije svega Francuskom, dovele su u 19. st. do jakog miješanja Evropljana u političke razračune u korist kršćana. Religiozno-politički nemiri potrajali su i nakon osnutka republike (1926) i nakon samostalnosti od 1944. god. Predsjednička demokracija zadržava, po ustavu iz 1926. god. i zadnjem popisu stanovništva iz 1932. god., složeni proporcionalni sustav parlamentarnog sastava prema vjerskim zajednicama, pri čemu na šest kršćanskih uvijek dolazi pet muslimanskih zastupnika; predsjednik mora biti maronit, a ministar-predsjednik sunit. Neraščišćen je, pored problema stvarnih srazmjera stanovništva, odnos prema Siriji, budući da se odvajanje muslimana višestruko shvaća kao naslijeđe doba protektorata. Stvaranje stranaka donekle premašuje vjerske podjele, premda se politička homogenizacija i dalje prevashodno zasniva na konfesionalnoj pripadnosti. Libanon je snažan obrazovni i kulturni centar regiona. Dok su Američko sveučilište u Bejrutu, Sveučilište sv. Josipa i Sveučilište Kaslik izvanjska odnosno kršćanska utemeljenja, Arapsko sveučilište u Bejrutu je zaklada Organizacije za muslimansku dobrobit.

LIBIJA.

Opći pogled.

Libija je u središtu sjeverne Afrike i ima sredozemne obale od 1900 km. Pruža se na prostranom teritoriju od središnje sredozemne obale sjeverne Afrike do gorovitog zemljišta sjevera središnje Afrike. Na sjeveru graniči sa Sredozemnim morem, na istoku sa Egiptom i malim zakutkom Sudana, na jugu sa Nigerom, Čadom i Sudanom, dok na jugu i zapadu dotiče Alžir i na sjeverozapadu Tunis. Granice znatnim dijelom idu gotovo pravocrtno kroz pustinjska područja.

Veličina zemlje je 1,760.000 km^2, dva i po puta kao američka država Teksas ili sedam puta kao Velika Britanija ili veličine je Njemačke ili Francuske. Drži se da je po veličini četvrta zemlja afričkog kontinenta, a ima i posebni strateški položaj na tom kontinentu. Tripoli i Bengazi lako mogu biti najbliže luke preko cijele godine za Mali, Niger i Čad u njihovoj trgovini s Evropom. Libija je veza između Afrike i Evrope, te je, zaista, prirodni trgovinski put među tim kontinentima. A veza je također i između onog što se tradicionalno naziva Magrib (Zapad) i Mašrik (Istok), te otjelovljuje tradicije ta dva odjeljka arapskog svijeta.

Klimatske prilike su pod utjecajima Sredozemnog mora sa sjevera i Sahare s juga. Na malene primorske enklave Tripolitanije i Kirenaike utječe Sredozemlje, dok je ostatak zemlje, najvećim dijelom pod djelovanjem Sahare. Vrući suhi južni vjetar poznat kao *gibli* može zapuhati u svako doba godine, ali običnije u proljeće i krajem ljeta. On može povećati temperaturu na sjeveru od 30° na 40° u malo sati, zaklanjajući sunce i šteteći ljetini nabacivanjem naslage prašine posvuda. Osim te neobične klimatske pojave, klima primorske trake Tripolitanije i Kirenaike, uz neke razlike, je tipično sredozemna: vruća i vlažna ljeti, a sasvim hladna i kišovita zimi. Al-Džebel al-Ahdar u Kirenaiki je manje vlažan. Čak i snijeg zna pasti u nekim područjima Džebel Nefuse i al-Džebel al-Ahdara. Sjeverna područja mogu dobiti do 20 stopa kiše na godinu, a ponajviše pada između novembra i marta. Na jugu, kiša nije obilna, posebice u Fezanu i pustinjskim krajevima.

Libija ima četiri glavna topografska područja. Tripolitanija na sjeverozapadu ima plodnu obalnu traku koja se stapa sa nisko ležećom primorskom ravnicom poznatom kao Džefara. Na nju se nadovezuje niz brežuljaka općenito poznatih kao Džebel. To je najvažniji dio Libije sa najvećom gustoćom žitelja. Područje Fezana nalazi se na jugu Tripolitanije i na njemu se nalazi određen broj oaza u sredini dugačkog prostora pustinje. Na krajnjem jugu Fezana su planine središnje Sahare. Kirenaika na sjeveroistoku ima usku obalnu prugu sa visokom zaravni pokrivenom lijepim drvećem. Poznata je kao Džebel Ahdar, a jednaka je, ako ih i ne premašuje, veličanstvenim planinama Libanona i Švicarske. Zaravan se spušta strmo na zapad od žala zaljeva Sidra (Sirt), te 300 milja pustinje zapadno od Tripolitanije. Južna Kirenaika, ili nizine južno od al-Džebel al-Ahdara, poglavito je pustinja uz iznimku sjevernog područja i raštrkanih oaza, kao što je Džegbub i najvažnija od svih oaza Libije, al-Kufra. Na krajnjem jugu, tibestijski lanci planina središnje Sahare vezuju planine središnje Sahare sa južnim Fezanom. U cjelosti je ta fizička podjela prouzročila odvojeni i posebni poli-

tički i regionalni razvitak, pa je zemlja bila podijeljena u tri političke zasebnosti koje su odgovarale fizičkoj podijeljenosti Tripolitanije, Kirenaike i Fezana. Naravno, kako se započela buditi politička zrelost, Libijci su nastojali tu političku podjelu smanjivati i svesti je na povijesne preostatke.

Što se tiče stanovništva, zadnji popis je bio poduzet 1973. god. Ono je procijenjeno na oko 2,257.000, dok se sredinom 1986. god. procjena kreće oko 3,955.000.

Libijci su sunitski muslimanski Arapi, a slijede malikitski obred. Arapi su u Libiju došli u nekoliko valova seobe prije Islama, te u 7, 9. i 11. st. naše ere, donoseći sobom arapski jezik; jezik i Islam, kao u većini drugih krajeva Srednjeg Istoka i Sjeverne Afrike. Ipak, sve do dolaska plemena Benu Sulejm i Benu Hilal u 11. st., arapski i islamski karakter Libije nije se bio konačno kristalizirao. Iz Arabije i Egipta, oni donose svoje tradicije i način života u Libiju. Kao rezultat, Kirenaika je posebice obilježena kao jedno od najarapskijih područja u svijetu. Bilo je i drugih arapskih seoba u Libiju i druge sjevernoafričke teritorije nakon pada Španjolske 1492. god. Ipak, seobe u 11. st. povjesničari smatraju najvažnijim. Od tog vremena, Arapi su zamijenili Berbere kao većina u glavnini država na sjeveru Afrike.

Postoje male grupe, berberofonih Berbera i Tuarega, koji čine neznatan (4%) udio u cjelini libijskih žitelja. Tuarezi čine nešto više od 1% cijelog stanovništva, a žive pretežno na jugozapadu oko Gata i Gadamesa. I oni su sunitski muslimani malikitskog obreda. Tebu su, čak, manja grupa s malo više od 1.000 žitelja, a žive na jugu Libije.

Postojale su dvije manjine, koje su napustile Libiju, Židovi i Talijani. Mnogi Židovi, koji su živjeli u njoj, prvotno su došli iz Španjolske kao izbjeglice koje su Arapi primili u 15. st. God. 1948. cijenilo ih se na 35.000, a većina je otišla za Izrael. Poslije arapsko-izraelskog rata 1967. god., ostalo ih je malo. Do 1970. god., Talijani su bili najveća manjina. Sa talijanskom okupacijom 1911. god., njihov broj je stalno rastao do procjene od 70.000. Nakon kraja talijanskog upravljanja 1943. god., taj broj je počeo opadati. God. 1964. popis ih bilježi na 30.000. Kada su 1970. god. njihove zemlje i imanja bili oduzeti, većina preostalih Talijana je napustila zemlju. Računa se da stranih žitelja ima više od 300.000, a predstavljaju doseljene radnike. Malo više od pola su Egipćani.

Libijsko društvo dijeli se na gradsku, seosku i beduinsku zajednicu. Sve ih obilježavaju uske veze među krvnim srodnicima, što ima za posljedicu ponešto zatvoreno društvo. Nafta je rastresla to stanje, te stvorila veliku pokretnost stanovnika. Mnogi od seoskih i beduinskih elemenata napuštaju svoje zajednice da potraže posla u gradu i na naftnim poljima. Država se stara da naseli beduine. Gradovi su dali seoskim žiteljima i beduinima nove prilike. Seoba u gradove započela je tridesetih godina, a stanovništvo se usredotočuje oko gradskih središta u Tripolitaniji i Kirenaiki. Procjenuje se 1972. god. da se 65% zaposlilo na području Tripolitanije, 30% u Kirenaiki, a da je 5% ostalo u Fezanu. Tripoli i Bengazi su doživjeli najveći gradski porast; prvi je narastao od 130.000 žitelja 1954. god. na 850.000 god. 1986, a drugi, u istim razdobljima, od 70.000 na 300.000.

Većina Libijaca živi u gradovima i selima. Beduini, ipak, ostaju od marginalnog značenja u cjelokupnoj raspodjeli pučanstva, a i njihov udio općenito opada.

Usprkos svim promjenama u gradskom, seoskom i beduinskom društvu, obitelj i dalje ostaje jezgrom sveg libijskog društva. Pojedinačni Libijac stavlja svoju obitelj iznad svih osobnih motiva, te je spreman podrediti sebe samog njezinim interesima.

Povijesni pregled.

Politička povijest Libije tijesno je povezana s arapskom i islamskom poviješću, te općom poviješću istočnih i južnih sredozemnih područja. Ona je, od davnine pa do naših dana, združena s tim područjem kao važan dio političkog razvitka povijesti i razvoja tog dijela svijeta.

Jedno od plemena, koje je živjelo na zapadnom rubu Egipta, zvalo se Lebu. Od plemena Lebu je i došlo ime Libija, a stari Egipćani narod koji je živio između njihovih granica i Tunisa, smatraju Libijcima. Također se pričalo da su neka od libijskih plemena postala uveliko moćna i da su neki faraoni bili Libijci. Herodot je 450. god. prije naše ere posjetio Libiju i izvijestio je o narodu, koji je tu živio, kao o Libijcima.

Feničani su, izgleda, bili prvi poznati narod koji se naselio u Libiju. Povjesničari se ne slažu o točnom datumu naseljavanja. U 8. st. prije naše ere, tri grada, kasnije znani kao Tripoli, Leptis Magna i Subratah, bila su utemeljena, uz Kartagu koja postaje središte feničanskog kartaginskog carstva. Feničani su bili moćni pomorski trgovci koji su došli iz Tira u Libanonu. Nakon što je Tir 332. god. prije naše ere pao u ruke Aleksandra Velikog, Feničani se usredotočuju na svoje kartaginsko carstvo. Oni su vladali područjem, koje otprilike pokriva Tripolitaniju i Tunis, više od 200 godina, sve dok ih nisu istisnuli Rimljani, koji su Kartagu razorili 146. god. prije naše ere. Cijeli taj prostor, nakon razdoblja vazalske vlasti domorodnih Berbera, postao je 46. god. prije naše ere rimska provincija Africa Nova.

Vjeruje se da su se Grci prvi naselili na Kirenaičku obalu nekoć u 7. st. prije naše ere. Kirene je bila prva njihova naseobina od neke važnosti, a utemeljena je 630. god. prije n.e. Određen broj drugih grčkih gradova utemeljen je na istom području, te su poznati kao Pentapolis, jer ih je bilo pet. Jedan od tih pet gradova je suvremeni Bengazi, ili Berenik, kako su ga zvali Grci. Oni su voljeli ovaj dio Libije, koji nije bio mnogo različit od njihove ne toliko udaljene zemlje preko mora, te su joj dali ime Kirenaika, što dolazi od Kirene, matice Pentapolisa.

Grci su imenovali kralja među sobom i blizu 200 godina vladali nad Kirenaikom. Bili su stalno gurani od Egipćana na istok, a Kartažana na zapad. Kasnije su Perzijanci, koji su osvojili Egipat, krenuli kroz neko vrijeme u Kirenaiku, okončavši grčku vlast. Nakon što su se Egipćani oslobodili od njih, Kirenaika je postala područje neovisnih grad–država, a svaki je išao svojim putem. Egipat je osvojio Aleksandar Veliki 332. god. prije n.e., a Ptolemeji, koji su ga naslijedili 322. god. prije n.e., osvojili su i pripojili Kirenaiku. Stvorena je provincijska federacija Pentapolis, te je dobila lokalnu

samostalnost. Ptolemeji su ustupili Kirenaiku Rimu god. 96. prije n.e. Po prvi puta su dvjema provincijama, Tripolitanijom i Kirenaikom, upravljali isti upravljači. Ovim dvjema provincijama, kao i onom Fazanije, moderni Fezan, upravljalo se kao provincijama Velike i Male Libije, a izraz »Libija« po prvi put se uvodi u odnosu na cijelu zemlju. Septimije Sever, rođeni Libijac, postaje rimski car, 146. god. n.e., te je naveliko podupirao svoj rodni grad, Leptis Magnus, koji postaje jedan od vodećih gradova u tom prostoru.

Nakon osnutka Carigrada (Konstantinopola) od strane Konstantina, Rimsko Carstvo se podijelilo na istočni i zapadni dio. Libija je dodijeljena istočnom dijelu ili Bizantiji. God. 410. n.e., Vandali su osvojili Rim i prešli u Sjevernu Afriku 429. god., donoseći sobom pustošenje i razaranje. Obje, Tripolitaniju i Kirenaiku, oni su zauzeli. Tripoli je osvojen 455. god., a iste godine je Rim napadnut po drugi put u istom stoljeću. Područja nisu poštođena razaranja i bijede. Kao i mnogi od drugih osvajača sjeverne Afrike, Vandali su postali pomorska sila, a zanemarili su pustinjske granice u pozadini. Oni su započeli sa gusarstvom od sjeverno-afričkih obala, ali su bili napadnuti od pustinje. Nakon 533. god., car Justinijan je oslobodio sjevernu Afriku od Vandala i ponovo uspostavio bizantsko vodstvo za malo više od 100 godina.

Najznačajniji narod, koji je došao u Libiju, bili su Arapi. Njihovo osvajanje, smatra se, bilo je ono koje je najdublje utjecalo na zemlju. Oboje, vjera i jezik Libije, došli su od Arapa, te su potrajali stoljećima. Grci i Rimljani ostavili su velike graditeljske spomenike u Libiji i praktično ništa više. Arapi su se naselili po cijeloj zemlji i integrirali se sa lokalnim stanovništvom. Današnja Libija je rezultat tog arapskog osvajanja u 7. st. n.e.

Arapske vojske, koje je vodio Umar Ibn al-As, osvojile su 642. god. Kirenaiku, dok su Tripolitanija i Fezan bili zadobijeni u drugoj navali, 644–645. god. Za desetljeće su Arapi učvrstili svoju vlast u cijeloj Libiji. Bizantinci su se vratili 670. god. u Kirenaiku za kratko razdoblje i ponovo su otjerani. Berberi su pokušali 740. god. otkloniti arapsku vladavinu diljem sjeverne Afrike, ali nisu uspjeli. Arabizacija i islamizacija područja bila je dovršena u 11. st.

Arapska uprava uspostavila se u Libiji nakon 647. god. n.e. pod prvim halifama. God. 661., u Damasku utemeljeni Umajadi preuzimaju vlast i drže je sve dok nisu 750. god. bili zamijenjeni od, u Bagdadu utemeljenih, Abasida. Iako su Abasidi vladali bar nominalno, nad drugim dijelovima arapskog svijeta do 1258. god., oni prestaju vladati Libijom već 800. god.

Te godine halifa u dalekom Bagdadu odlučio je imenovati Ibrahima Ibn al-Aglaba kao svoga potkralja za Tunis, Tripolitaniju i njima obližnje teritorije. To je bilo diktirano političkim prilikama golemog carstva koje je imalo potrebe za decentralizacijom. Halifa nije mogao djelotvorno vladati nad najdaljim područjima carstva. Ibn al-Aglab je utemeljio dinastiju koja je, praktički, bila poluneovisna, sve dok 910. god. nije oborena od fatimidske vlasti.

Fatimidi su bili šiitske vjeroispovijedi, a došli su nakon Aglabida u Tunis, te su krenuli u ostali dio sjeverne Afrike, uključujući i Egipat. Oni su se otvoreno protivili abasidskom halifi u Bagdadu, borili se protiv seldžučkih Turaka u Palestini i Siriji, kao i križara. Utemeljili su Kairo 973. god. i učinili ga središtem svoga carstva. Bulukin ibn Ziri imenovan je 972. god. za fatimidskog potkralja za Tripolitaniju, Tunis i dio Alžira. God. 1100. Ziridi se otkidaju od fatimidskog Kaira, odvažno odbacuju šiitski Islam i ponovo priznaju suverenost abasidskog halifata. Bila je to samo simbolička gesta za Abaside, zato što nije bilo načina da se oni i Ziridi povežu, pošto su ih razdvajali Fatimidi u Egiptu. Za odmazdu, Fatimidi su pustili arapska plemena Benu Hilal i Benu Sulejm na Ziride u nadi da će ponovo uspostaviti svoju vlast nad Libijom; oni su time samo dovršili arabizaciju i islamizaciju zemlje. Sunitski Islam se vratio u nju, a Fatimidi nisu mogli ništa učiniti protiv toga. Konačno je fatimidska vladavina nad Egiptom i Kirenaikom dovela Seldžuke i Ejubide, obitelj Salāḥ ad-dīna al-Ejubija (Saladina), jednog od najvećih islamskih junaka koji se borio protiv križara. Arapske teritorije zapadno od Egipta bile su u potpunom metežu. Ziridi su pokušavali držati neke od njih sve do 1145. god., kada su Normani, koji su djelovali sa Sicilije, osvojili Tripoli. Bilo je to prvi put od 7. st. da se kršćanska vlast vratila u Tripolitaniju.

God. 1158. Tripoli je osvojila dinastija Almohada iz Maroka. Maroko nikada nije bio dio abasidskog carstva, te se ova dinastija, kao rezultat općeg nereda na Srednjem Istoku i u sjevernoj Africi, mogla učvrstiti sve do 1230. god. na području koje se prostiralo od Maroka do Kirenaike. Hafsidi su bili potkraljevi, koje su imenovali Almohadi nad istočnim dijelovima svoga sjeverno-afričkog teritorija. Kirenaika nije bila uključena u taj teritorij, te se njome i dalje vladalo izravno iz Egipta ili je, s vremenom, dobila lokalnu samostalnost. U svakom slučaju, Almohadi su bili zadnja arapska dinastija koja je vladala nad dijelovima Libije sve do neovisnosti u 1951. god.

Španjolci su se iskrcali u Tripoli i prisvojili ga 1510. god. Vladali su njime sa Sicilije sve do 1530. god., kada ga je Karlo V, car Svete rimske imperije, predao vitezovima reda sv. Ivana, kasnije poznat kao red Malteških vitezova. God. 1551. Turci su s uspjehom napali vitezove i zauzeli Tripoli, te ga uključili u svoje rastuće carstvo, koje je već uključivalo Egipat, Kirenaiku, Tunis i Alžir.

Turska uprava je obuhvaćala svu modernu Libiju, tj. Tripolitaniju, Kirenaiku i Fezan. Na čelu joj je bio paša kojeg je imenovao sultan. Paša je bio ovisan o janjičarima, elitnoj vojnoj kasti koja je bila smještena u Libiji, kao i drugdje. Sultan je dozvolio lokalnom divanu, ili vijeću u Libiji, dosta samostalnosti u poslovima poreza i vanjskih poslova. Nakon 1661. god. opada turska vladavina, te oboje, janjičari i gusari, koje su za neko vrijeme štitile paše, uzeli su i vodili divan; janjičari su iz svojih redova birali deja ili poglavara, koji je, odonda, postao glavni nosilac vlasti. Francuzi su bombardirali Tripoli 1638. god., ali su kasnije potpisali ugovor s dejom, kojim se uspostavljao njihov konzulat u Tripoliju, te kupujući siguran prolaz za svoje trgovačke brodove. Tokom druge polovice 17. st., i dalje se nastavilo pomorsko ratovanje, te su Britanija, Nizozemska i Francuska napale ponovo Tripoli u raznim razdobljima 17. st. Bila su to teška vremena za Libiju i pomorske evropske sile. Osim toga, unutrašnje prilike su bile vrlo nestabilne i prosjek trajanja vladavine jednog deja nije bio više od godinu dana; tako se između 1672 i 1711. god. promijenilo 24 deja. God. 1711.

Ahmed Karamanli poveo je narodnu bunu protiv deja. Libijski narod bio je iscrpljen nasilnom i tlačiteljskom ulogom deja, te je rado dočekao Karamanlija koji je obećavao bolju vladavinu.

Ahmed Karamanli, utemeljitelj istoimene dinastije, rođen je u Tripoliju, kao potomak Turaka. Bio je vojni časnik u turskoj vojsci, a odlučio je svrgnuti vladavinu podmitljivih deja; bio je podržavan od vojske i naroda. Potvrdio ga je sultan kao libijskog pašu i dao mu veliki stupanj samostalnosti. Samostalnost je prelazila lokalnu, te su Karamanlidi smatrali vanjske stvari, među drugima, kao da dolaze u njihovu nadležnost. Libija je, zaista, po prvi put u povijesti imala oblik odvojene i neovisne egzistencije.

Ahmeda je 1745. god. naslijedio njegov sin Muhamed, koji je, konačno, izgubio naklonost svoga naroda i umro 1754. god. Naslijedio ga je vrlo mladi sin, Ali-paša. Francuzi iskoriste situaciju, te ga prisile da odustane od napada na francuske brodove, čak i kada su oni napali Tunis, libijskog saveznika. Opći uvjeti u zemlji bili su loši, postojali su plemenski sukobi i ogorčene svađe među vladajućim Karamanlidima. Tri Alijeva sina, Hasan, Ahmed i Jusuf, stalno su se borili jedni protiv drugoga, te su pridonijeli bijedi naroda. Ali je bio politički nemoćan i to je vodilo pogoršanju stanja. Jusuf, najmlađi sin, ubije najstarijeg, Hasana. Narod Musreta odvratio je na to odbijanjem da ga prihvati za svog bega. Jusuf je nastavio sa spletkama i bojao se sad svoga brata Ahmeda, koji, iako imenovan za nasljednika oca, nije ga htio naslijediti. Jusuf na to napadne obojicu, oca i brata. Usred tog meteža, Ali Burgul, turski vojni časnik, napadne i zauzme Tripoli 1793. god., okončavši vladavinu Karamanlida i tvrdeći da ponovo uspostavlja tursku vladavinu. U međuvremenu, Tunis pomogne ponovo združene Karamanlide, te oni najure Alija Burgula iz Tripolija. Jusuf, najambiciozniji među Karamanlidima, nakon krvavog sukoba s turskim snagama i s nekim od njihovih plemenskih pomagača, ponovo uspostavi vladavinu Karamanlida. On je i dalje, pravno, priznavao vlast sultana, ali je, u svakom slučaju, bio, stvarno, neovisan. Vodio je i vanjske i unutrašnje poslove, a sultan ga je potvrdio za libijskog pašu. Od raznih pomorskih sila tražio je da plate prolaz libijskim teritorijalnim vodama. Kada je 1803. god. tražio povećana američka plaćanja za prolaz libijskim vodama i kada su Amerikanci to odbili, on zauzme američki brod. God. 1804. Tripoli su opsjeli i bombardirali američki brodovi; jedan od njih, »Filadelfija«, bio je zarobljen. Za odmazdu su Amerikanci zauzeli Darnu u Kirenaiki, te otvoreno podržali Ahmeda, Jusufovog brata, u rastućoj unutrašnjoj pobuni. Kombinirane američke i pobunjeničke snage kretale su u napad na Tripoli. Rezultat je bio da je Jusuf zaključio mirovni ugovor s Amerikancima 1805. god. Jusuf-paša je napunio svoje kofere parama koje su plaćali Evropljani za sigurnost svojih brodova. Ipak se vrijeme promijenilo, posebice nakon što su Francuzi okupirali Alžir 1830. god. Evropljani su postali osioniji, a Francuzi su najavili da će okončati s onim što su oni zvali gusarstvo. Zbog toga je prihod Jusuf-paše opao, a ekonomska kriza prispjela u Tripolitaniju. U međuvremenu je paša izgubio interes za svoj narod i sve više se bavio užitkom i raskoši. Imenovao je šest svojih sinova kao begove da vladaju glavnim libijskim gradovima, ali su se oni svi zadržavali u Tripoliju, prenoseći svoju vlast na imenovane zastupnike, koji su, za uzvrat, udarali namet na narod, da bi namakli sredstva za šest begova i njihovog oca, Jusuf-pašu.

God. 1829. sultan se naljutio, kada ga Karamanlidi nisu podržali protiv Grka. Jusuf je postajao sve slabiji, a strani konzuli u Tripoliju sve jači. Jedan od zamjenika paše, Abduldželil Sejf an-Nasr iz Fezana, poveo je 1830–1831. god. pobunu protiv Karamanlida. Pobuna se širila, ali je zaustavljena 1831. god. Međutim, nastao je anglo-francuski pritisak na Jusufa da plati sve veće dugove. Lokalni divan je nametnuo porez da bi mu pomogao u tome. To je narod primio ogorčeno, te se pobuna raširi po cijeloj zemlji. Jusuf poništi novi porez malo prije nego što je bio prisiljen, 1832. god., odreći se vlasti u korist svoga sina Alija II.

Ali II imao je prednosti u odnosu na oca. Opće prilike u zemlji bile su tako loše da je bila potrebna vrlo jaka i ujedinjena vlada. Jedno od prokletstva Karamanlida bila je njihova podijeljenost. Tripoli je bio podijeljen u odanosti. Narod, koji je živio unutar zidina, podržavao je Alija II, a onaj izvan zidina Muhameda, drugog sina Jusufovog. Ali je sultan potvrdio 1834. god. Alija II kao libijskog pašu. Međutim, sultan Mahmud II (1808–1839), uvoditelj reformi, bio je horan da uspostavi i ojača osmansku vladavinu nad preostalim dijelovima carstva. God. 1826. je ukinuo janjičare, koji su postali država u državi. Sultan je bio uveliko uznemiren gubitkom Grčke i Alžira 1830. god. On je pažljivo proučavao situaciju u Tripolitaniji. Pobunjenici, koji su bili uz Muhameda, dobili su britansku podršku, dok su Turci nastojali posredovati među zavađenicima i zaustaviti pobunu. Oni nisu u tome uspjeli i stoga su odlučili intervenirati i ponovo uspostaviti svoju vlast. God. 1835. turska flota dopre do Tripolija, obavještavajući Alija II da ga mora službeno postaviti i zaštititi od pobunjenika. Umjesto toga, Ali II je bio uhapšen i odveden u Tursku, dok je njegov brat pobjegao na Maltu. Tako se završila vladavina Karamanlida u Libiji.

Velike su se nade gajile u Libiji, kada su se Turci ponovo vratili nakon teških godina Karamanlida. Libijci su strahovali od Francuza u Alžiru i, kasnije, Tunisu, te od rastuće britanske vlasti u Egiptu i Sudanu. Turci su nastavili i dalje vladati Libijom kao vilajom pod valijom (upravljačem), sa četiri sandžaka. Nakon 1879. god. Turci su reorganizirali upravu Libije: Tripolitanijom i Fezanom upravljao je valija, dok je Kirenaika bila stavljena pod općeg namjesnika koji je izravno bio vezan za Carigrad. Međutim, izravni kopneni kontakt između Turaka i Libije bio je kompliciran zbog britanskog prisuća u Egiptu. Zbog toga je turska vladavina postala sve slabija. Turski utjecaj na njihovu libijsku pokrajinu dosegao je svoju najnižu osjeku, te su Libijci uskoro otkrili da će se sami suočiti sa talijanskom opasnošću. Bilo je to buđenje moderne Libije.

U međuvremenu, tokom sredine 19. st., utemeljen je 1837. god. sufijski red u Meki od strane Sejida Muhameda ibn Alija as-Senusija al-Idrisija al-Hasanija, rodom iz Alžira, i djeda Idrisa, čovjeka koji će postati prvi kralj Libije. Bilo je to umjereno sunitsko vjersko bratstvo za obnovu čistoće Islama. God. 1843. utemeljitelj je izabrao

Kirenaiku kao središte svoga pokreta. Utjecaj reda se proširio preko Kirenaike i dijelova Fezana. Određeni broj staništa i *zavija* uspostavio se na tim područjima, a matica je bila u Džegbubu. Senusijski red je zadobio veliki vjerski i politički utjecaj.

I Italija je bila od onih evropskih država koje su se dale na imperijalizam. A jedna od afričkih teritorija, koja nije bila već zauzeta od Evropljana, bila je Libija, te je njezina blizina učinila da bude prvi predmet talijanskog imperijalizma. Tako je, pod beznačajnom izlikom, Italija objavila rat Turskoj 1911. god. i zauzela Tripoli. Unatoč ugovoru od 1912. god., po kojem je Libija bila prepuštena talijanskoj upravi, osim turskog prava da imenuje glavnog kadiju, Libijci su nastavili s borbom. U stvari, Talijani su kontrolirali samo obalne gradove, Tripoli, Bengazi, Darnu i Tobruk. Nakon talijanskog ulaska u rat 1915. god., unuk utemeljitelja senusija, Ahmed aš-Šerif, sam se svrstao uz Tursku protiv Saveznika. Međutim, sanusije su bili razbijeni i Šerif ustupa vodstvo svome rođaku Idrisu. U zamjenu za primirje, Idrisa su priznali Britanci i Talijani za emira dijelova Kirenaike.

S porazom Turske, sudbina Libije je bila potpuno u talijanskim rukama, te drugih velikih sila. U Kirenaiki, Idrisu su Talijani 1920. god. dali neka neodređena obećanja i vlast, da bi smirili njega i njegove pristaše. Uspostavljena je pokrajinska skupština. Kirenaički parlament, sastavljen od 60 članova izabranih po plemenima, uspostavljen je 1921. god. i imao je pet sjednica prije nego što je raspušten 1923. god. Tripolitanija, koja je ostala nemirna tokom rata, proglasila se republikom u duhu Wilsonovih tačaka. God. 1918. uspostavljeno je Vijeće republike u Masalati i objavljena neovisnost Tripolitanije. Talijani su na to, najprije, gledali kao na pobunu, ali su kasnije potpisali sporazum u Kalet az-Zejtuni. No to nije bio kraj natege s njima. Izabrano je 1920. god. jedno tijelo za pregovore, ali se malo postiglo. God. 1922. Talijani su napali Misuratu, te Tripolitanci pozovu Idrisa u pomoć. Otvoreni su ponovo pregovori s Talijanima, koji su uskoro prekinuti. Sredinom 1922. god., Tripolitanija je ponudila Idrisu emirat nad cijelom zemljom, ako će povesti rat za oslobođenje. On je bio protivan, ali je konačno prihvatio krajem te godine. Dakle, Libijci su bili odlučni da je njihova neovisnost najvažnija, te su zato i tražili od Idrisa da bude vođ. No kratko potom, Idris je pobjegao u Egipat zbog talijanskog pritiska, te se nije vratio sve do 1944. god.

Talijanska uprava nakon 1919. god. trudila se da nađe neki zajednički jezik s libijskim nacionalizmom, ali je to fašizam 1922. god. odlučno presjekao, provodeći krutu kolonijalnu politiku. Klimava tripolitanijska Republika srušena je 1923. god., a opća pobuna proširila se po svim područjima Libije. Grof Volpe, kao i Badoglio i Graziani, poznati su po nemilosrdnom gušenju libijskog otpora. Vođ nacionalne pobune, Omar al-Muhtar, koji se započeo boriti protiv Talijana još 1911. god., bio je zarobljen i javno obješen od fašističke vlasti 1931. god. Talijani su preuzeli sve, planiralo se masovno naseljavanje talijanskih obitelji, a oduzela se najbolja zemlja. Konačno je, 1939. god., libijska kolonija bila službeno uključena u Italiju. Libijci su vidjeli prvu priliku da se izbave od talijanskog jarma početkom drugog svjetskog rata. Krajem 1939. god. vodeće libijske osobnosti sastale su se u Egiptu da planiraju budućnost zemlje. Naredne godine, nakon što su Talijani ušli u rat, održana je u Egiptu posebna konferencija Libijaca u izgnanstvu. Kirenaički zastupnici su bili za ideju privremene senusitske vlade, bar za Kirenaiku, ali su se tome protivili Tripolitanci. Oni su bili znatno zainteresirani za usku vezu Idrisa i Britanaca. Idris je poduzeo sve da organizira prve libijske snage pod britanskim nadzorom. One su se, zajedno s Britancima, borile protiv Njemačke i Italije. Ali to nije izmijenilo namjere Britanaca nakon oslobođenja Libije. Oni su namjeravali upravljati dvjema pokrajinama, Tripolitanijom i Kirenaikom, a Francuzi su dobili kontrolu nad Fezanom. Mnogi su držali da je tu podjelu potkrijepio Idris, koji je, u očima Libijaca i Arapa općenito, bio oruđe britanske vlasti.

Libijci su uzalud dokazivali da se, s porazom Italije, suverenost nad zemljom treba njima vratiti. Britanci i Francuzi su to odbili i odlučili vladati Libijom sve dok se s Italijom ne sklopi nagodba. Uska povezanost Idrisa i Britanaca započela je nakon povratka Idrisa u Kirenaiku 1944. god., no zakratko. Početkom 1945. god., nasljedni političar Omar Mansur-paša, pokušao je dobiti britansku izjavu o Kirenaiki, no nije uspio. U ljeto 1946. god. stvorena je Narodna fronta u Kirenaiki, koja je tražila priznanje senusitskog emirata pod Idrisom. No mlađe generacije tražile su jedinstvo Libije. Na preporuku britanskog vojnog komesara, Idris se konačno vratio u Kirenaiku. On je rasturio sve političke stranke u Kirenaiki i tražio od njih da stvore novu ujedinjenu frontu. God. 1948. Nacionalni kongres Kirenaike je preporučio federativni sustav pod Idrisom, te je pridržao pravo Kirenaike na neovisnost, koju je Idris proglasio 1949. i koju je smjesta priznala Velika Britanija. Krajem te godine, Britanci su izdali proglas kojim su Idrisa ovlastili da proglasi ustav, te naveli rezervirane britanske ovlasti. Klub Omara al-Muhtara, u kojem su bili udruženi mlađi politički aktivisti, protumačio je to kao suptilni britanski pokušaj da se uspostavi odvojena država u Kirenaiki. U Tripolitaniji nije bila dozvoljena politička aktivnost, pa se ona odvijala pod vidom kulturne. U martu 1947. god., as-Sadavi vodi Nacionalno vijeće za oslobođenje Libije koje podržavaju sve stranke, osim Radničke. Ono želi ujedinjenje svih Tripolitanaca, te postizanje razumijevanja između njih i braće iz Kirenaike. Pod utjecajem plana Bevin-Sforza, Nacionalistička i Ujedinjena nacionalna fronta uspostavlja Tripolitanijski nacionalni kongres pod vodstvom as-Sadavija, koji postaje vodeća snaga u Tripolitaniji. Fezan je bio zadnji u političkom kretanju. U njemu su Francuzi potpuno vodili stvari, a Ahmed Sejf an-Nasr, član vodeće obitelji, usko je s njima surađivao.

Tako je libijsko pitanje ostalo neriješeno. U međuvremenu su se četiri velike sile natezale oko njega, svaka istjerujući svoje interese, a, čak, potičući potajno talijanske, iako ih se Italija, ugovorom o miru, formalno odrekla. Kada se pokazala sva razlika među njima, pitanje je prebačeno na Generalnu skupštinu OUN. I tu je započela vožnja i natega. U međuvremenu su Velika Britanija i Italija objavile 1949. god. plan Bevin-Sforza, po kojem bi se, uglavnom, uspostavilo britansko i talijansko starateljstvo nad Tripolijem, Kireinaikom i Fezanom, bez prejudiciranja o uključivanju tih teritorija u buduću ujedinjenu Libiju. Libiji bi se dopustila neovisnost deset godina od datuma usvajanja ove rezolucije, time što bi se pobrinulo da Generalna skupština, zatim, odluči da

li je taj interval primjeren. Taj plan je usvojio i potkomitet Generalne skupštine OUN. Libijci posvuda, a posebice u Tripolitaniji, osjećali su se izdanim. No plan nije prošao na glasanju. Ponovo se moralo krenuti iz početka, uz sve moguće kombinatorike. Ipak, novi potkomitet je dao opću preporuku u pogledu libijske neovisnosti, te je Generalna skupština OUN odredila da se ona ostvari unutar godinu dana, a ne kasnije od 1. januara 1952. god. Vrlo dugo i teško se provodila ta rezolucija, jer su se interesi i izvan zemlje i u njoj sukobljavali. Konačno se iskristalizirao profil Nacionalne ustavotvorne skupštine i njezin sastav, što je, uz mnoge kritičke opaske, prihvatila Generalna skupština OUN, a s preporukom pune i efektivne neovisnosti i ujedinjenja Libije. Krajem 1950. god. sastala se Nacionalna ustavotvorna skupština. Nakon velike nategе oko oblika države, usvojen je federativni sustav, a Idrisu je ponuđena kruna Ujedinjenog kraljevstva Libije. U federalizmu je as-Sadavi vidio način da Britanci i Francuzi produže sa svojim utjecajem u zemlji. Uz jaki njegov otpor i cijele Tripolitanije, te uz podršku Britanaca i Francuza, ipak su sustavno stvorene pretpostavke za federativni sistem, najprije obrazovanje pokrajinskih vlada, a onda i Privremene savezne vlade. Konačno je 24. decembra 1951. god. proglašena neovisnost zemlje.

Libijci su bili svjesni te neovisnosti. Ona je vrlo brzo pokazala da je kralj Idris podredio zemlju Velikoj Britaniji i SAD, koje su, osim toga, imale i vojne baze u njoj. I ove baze, a i događaji koji su slijedili (napad na Egipat, borbe Palestinaca) prouzročili su žestoke demonstracije stanovništva, te je vlada M. Muntasira bila prisiljena konačno izjaviti 1964. god., da su Velika Britanija i SAD u principu suglasne da evakuiraju svoje baze. I nakon toga je dolazilo do incidenata, pa i konkretnih čina (prijelaz vojske u Egipat, obustava proizvodnje nafte putem štrajka itd.). U biti, Libijci su se potpuno zaokupili stranim bazama nakon rata 1967. god., kada je napadnut Egipat. U pozadini revolucionarnih nastojanja nalazila se tajna organizacija, Slobodni oficiri unionisti-socijalisti, koja je dugotrajno i brižljivo planirala revoluciju, a koja će se i zbiti 1. septembra 1969. god. s Muamerom Gadafijem *(Mu'ammar al-Qaḍḍāfī)* na čelu. Temeljni ideali septembarske revolucije mogli bi se opisati u tri gesla: sloboda, socijalizam i jedinstvo. Ali ovi ideali bili su postavljeni u arapsko-islamski duhovni, politički i povijesni kontekst.

Suvremeno stanje.

Novu etapu u razvoju libijske revolucije predstavlja program i praksa Narodne revolucije, koju je podupro Gadafi u govoru u povodu Poslanikove godišnjice u malom mjestu Zuara. U njemu je zatraženo izravno sudjelovanje građana u odgovornosti za sudbinu revolucije iz septembra mjeseca 1969. god. Principi kontinuiteta revolucije bili su formulirani: ukidanje svih zakona, dakako reakcionarnih, iz stranih režima, i stvaranje novih koji će biti djelo narodne vlasti na islamskoj osnovi; čišćenje zemlje od zastranjivača koji rade protiv revolucije; općenarodno naoružavanje koje time prerasta u stalan pokret narodne obrane; revolucija u upravi, koja traži da službenici kao upravno tijelo budu odgovorni i u službi naroda; kulturna revolucija, koja ima za osnovu Islam, jer je on bio izvorište i revolucije iz 1969. god.

Prva inicijativa ovako postavljene narodne revolucije bilo je stvaranje narodnih komiteta, kao nosilaca revolucionarne vlasti, a onda je slijedilo zaposjedanje svih ustanova od značenja za društveni razvitak od strane revolucionarnih grupa.

Ideali revolucije iz 1969. god. uključivali su političke, socijalne i ekonomske odrednice koje su organski proistjecale iz islamske baštine Libije. Libijci ne prihvaćaju ni kapitalistički, a ni komunistički sustav; oni drže da prvi pretjeruje u isticanju jedinke na štetu zajednice, a drugi u isticanju zajednice na štetu jedinke. U svrhu korekcije tih pretjerivanja, formulirana je tzv. Treća teorija, a utemeljena je na islamskim pojmovima, kako su oni dani u *Kur'anu,* uz primjenu na suvremene uvjete, odnose i potrebe. Njezina srž je u afirmaciji islamske moralno-humane biti čovjeka, koja se treba ostvariti u skladnom društvu na zdravim principima jednakosti, slobode i solidarnosti, uz aktivno političko sudjelovanje naroda u cjelini.

Što se tiče konkretnih podataka, Arapska Džamaharija, kako se danas naziva Libija, država je sa blizu četiri miliona žitelja, od kojih su 98% muslimani pretežno malikitskog pravca; u Džebel Nefusi i u Zuari živi preko 40.000 berberskih ibadita. Otprilike trećina pučanstva pripada bratstvu senusija, koji su odlučujuće pridonijeli nastanku moderne Libije, a čiji je poglavar kao kralj Idris I vladao zemljom do 1. 9. 1969. god. Prema privremenom republikanskom ustavu od prosinca 1969. god., Islam je državna religija. Građansko, trgovačko i kazneno pravo bili su, dosada, kodificirani po egipatskom uzoru, a samo je za obiteljsko-pravna i nasljedno-pravna pitanja važilo šerijatsko pravo; u oktobru 1971. god. zaključeno je da islamsko pravo bude osnovica cjelokupnog zakonodavstva. Tako, otada ponovo važi *zekat* kao osnovica oporezivanja, a u oktobru 1972. god. ponovo su uvedene šerijatske kazne *(ḥudūd)* u izmijenjenom obliku.

LOGIKA (a. *al-manṭiq*). Logika kod arapskih filozofa je aristotelska, tu i tamo izmijenjena stoičkim i novoplatonskim tendencijama grčkih komentatora. Arapski filozofi nisu tu logiku dalje razvijali, ali su je, često, sretno sažimali, ponovno izražavali i komentirali; oni su je vrlo dobro razumjeli i, osim toga, u logici se ponajviše približili pravoj aristotelskoj filozofiji. Već često, po samoj stvari, bilo im je lakše dokučiti tačni smisao Aristotelovih logičkih spisa, nego drugih djela, budući da je prijevod njegove logike načinjen i prerađen s vrlo velikom brižljivošću, dok je, npr., prijevod »Metafizike« bio prilično nedostatan i čak nepotpun. Primjedba *Iḫwān aṣ-Ṣafā'* – koji, očito, logiku nisu jako cijenili – na početku njihove male logičke rasprave da su stari mudraci obrađivali te stvari i da su njihove knjige u rukama čitatelja, ali da su oni vrlo rasplinuti, jer prevoditelji nisu pojmili pravi smisao nije, dakle, opravdana.

Uz šest Aristotelovih djela: *Kategorije, Hermeneutika, Analytica priora* i *posteriora, Topika* i *Sophistici elenchi,* Arapi su, tačno kao i kasniji grčki komentatori, dodali *Retoriku* i *Poetiku* (što se prve tiče, sam Aristotel je na nju gledao kao na

granu dijalektike i politike). Oni su raspored tih djela objašnjavali na način kasnijih grčkih komentatora: najznačajnija od tih rasprava je četvrta, *Analytica posteriora*, kojoj prve tri prethodeće čine samo pripravu i uvođenje; u *Analytica posteriora*, Aristotel je obrađivao apsolutno Istinito, a u *Poetici* apsolutno Pogrešno, te u raspravama, koje se nalaze između njih, prema tome kako su se približavali Poetici, prevladava moment Nevjerojatnoće. A onda su na čelo tih djela stavljali Porfirijevu *Isagoge*, koja je, kako joj ime govori – *Kitāb Furfūryūs al-ma'rūf li al-mudḫal* – uvođenje u Aristotelovu logiku.

Grci su imali još dvije druge vrste uvođenja u filozofiju ili – kako je izučavanje filozofije počinjalo s logikom – u Aristotelovu logiku. U jednom, koje prethodi Kategorijama, pokreću se deset pitanja (među ostalim: Odakle potječu imena raznih filozofskih škola? Kako se dijele Aristotelova djela?), na koja se kratko odgovaralo. U Arapa postoji još jedno uvođenje te vrste u malom al-Farabijevom spisu, *Risāla fī-ma yanbaġī an yuqaddam qabl ta'allum al-falsafa*. Druga vrsta uvođenja, kojoj je uzor stvorio Proklov učenik, Amonije Hermije, ide ispred *Isagoge*. U prvom dijelu se obrađuju definicije, a u drugom podjele filozofije. Arapske rasprave o podjeli znanosti nadovezuju se na tu vrstu uvođenja, te su je one dalje razvijale. Od oba najveća arapska filozofa, al-Farabija i Ibn Sine (Avicenna), posjedujemo još takve podjele znanosti. Obje te rasprave prevedene su na latinski, a osobito je al-Farabijeva, latinski: *De Scientiis*, izvršila veliki utjecaj na latinski srednji vijek, time što ju je Gundissalinus preuzeo u djelo *De divisione philosophiae*.

O položaju logike u sustavu filozofije postoje kod grčkih logičara tri shvaćanja: 1) za peripatetičare je logika bila samo metodologija, samo uvođenje u filozofiju; 2) za krajnji realizam se struktura zbiljskog podudarala sa strukturom duha, logička pravila, dakle, počivaju na samoj zbilji, te bi logika, dakle, bila pravi dio filozofije; bio je to pogled stoičara i, prije svega, Plotina; 3) povezivanje oba ova mišljenja kod raznih novoplatoničara: logika je, istodobno, uvođenje i dio filozofije. Arapi su također zastupali ta tri gledišta, ali je pretezao pogled peripatetičara; treće shvaćanje se nalazi, npr., u Ibn Sine.

Logika teži, prema arapskim logičarima, ka spoznaji nepoznatog pomoću poznatog; ali njezin najviši cilj sastoji se u tome da nam omogućuje razlikovati dobro od lošeg i da nas, time, može voditi ka najvećoj savršenosti duše i najvišoj sreći.

Premda se arapski aristotelovci razilaze u nekim tačkama logike, ipak se međusobno slažu u glavnim crtama, pa se čak Ibn Rušd (Averroes), koji je često žestoko polemizirao sa svojim prethodnicima, nerijetko nadovezuje, na drugim mjestima svoga djela, na pobijene poglede; uostalom, kod aristotelovaca, a, možda, i kod drugih filozofa, postoje rješenja ponekad u formulama, čiji smisao pri analizi nije uvijek potpuno jasan. Ovdje se daju neke općenite tačke, koje su istodobno u vezi s velikim metafizičkim problemima.

Kao i za Aristotela, tako je i za arapske logičare spoznaja predodžba, kopija zbilje; u duši postoje sličnosti stvari *(amṯila)*, pojmovi, koji su u sudu povezani. Po tom shvaćanju spoznaje – shvaćanju punom proturječja, budući da u isto doba spoznaju zbilje osporava i potvrđuje – mišljenje nikada ne bi bilo u doticaju sa zbiljom. Sigurno je da je Aristotel često ustvrdio taj doticaj, bilo izričito bilo prešutno. Osobit primjer za shvaćanje spoznaje kao predodžbe, no pri čemu se, istodobno, otvoreno priznaje doticaj sa zbiljom, nalazi se u teoriji dijeljenja egzistencije. Deset kategorija ima dvojnu egzistenciju, prema tome da li se nalaze u izvanjskom svijetu ili kao predodžba u duši; riječ »egzistencija« ima, dakle, dvojni smisao: 1) zbilja ili objektivna egzistencija i 2) subjektivna egzistencija duše. Razum se može, u prvoj intenciji, upraviti na izvanjski svijet, čiji su najviši stupnjevi deset kategorija, ali se, u drugoj intenciji, može upravljati ponovno na samog sebe, na svoje pojmove, čiji su najviši stupnjevi pet Porfirijevih *»voces«*. Svaka stvar ima egzistenciju, ako ne u izvanjskom svijetu, to ipak, bar, u duši. Ta teorija sadrži poteškoće; ponajprije, ako je izraz »egzistencija« sa dva smisla, onda mora, pošto postoji nijekanje svake stvari u duši, »to što nije u duši« postojati u duši. Prije svega u *kelamu*, osobito kod ašarita, a, vjerojatno, pod utjecajem stoičkih raspravljanja o egzistenciji ili ne-egzistenciji ili ne-egzistenciji »ništa«, pretresala se egzistencija pojmova, kao i nemogućeg i negativnog. Arapski aristotelovci ponajviše su se zadovoljavali time da pojam »stvar« *(šay')* mnogo češće priznaju nego bitak, a da valjano ne zapaze da su upravo time proturječili tezi da je svaki pojam stvar. Uostalom, u aristotelskoj filozofiji je pojam egzistencije ili bitka davao povoda za ozbiljne teškoće; on je u Islamu bio vrlo mnogo pretresan, i to ne samo kod filozofa, nego zbog metafizičkih pitanja koja se na to nadovezuju, i kod teologa i mistika. Aristotel je već tvrdio da egzistencija ili bitak nije ni način ni supstancija; a arapski filozofi al-Farabi, Ibn Sina, al-Gazali, Ibn Rušd podržali su to gledište stereotipnim razmatranjem da egzistencija ne može izraziti bit stvari, budući da čovjek-biće u sebi zaključuje životinja-biće, živo tijelo-biće, tijelo-biće itd., ali nikada u sebi ne zaključuje da je čovjek, tj. egzistencija. S druge strane, u aristotelskoj filozofiji bitak i supstancija su sinonimi. Kako se ta dva shvaćanja međusobno usklađuju? Ibn Sina tvrdi, kao već i neki teolozi prije njega, da se samo kod Boga podudaraju supstancija (bit) i egzistencija; kod drugih supstancija egzistencija mora pristupiti kao akcidencija. Kod Ibn Rušda naprotiv, kao već i kod ašarita, bitak je svejednako supstancija, a nikada akcidencija, te on tvrdi da je u sudovima, u kojima je bitak predikat i, prema tome, vjerojatno akcidencija, npr. kad se kaže: »supstancija jest«, to »jest«, druga intencija.

U učenju o idejama arapski logičari poriču, s Aristotelom i uz pomoć vlastitih argumenata, odijeljenu egzistenciju općenito, ali, s Platonom, priznaju njegovu nadosjetilnu egzistenciju. Bilo je to učenje, rašireno u zadnjem dobu grčke filozofije (u prosječnom platonizmu, u novoplatonizmu i novopitagoreizmu); po njima, ideje ili opći oblici postoje od vječnosti u Bogu. Spoznatljivost stvari dolazi odatle da je njihov uzorak duhovne biti; kao što je ideja kipa u duši kipara uzrok postojanja i spoznatljivosti kipa, tako je intelekt tvorca svijeta uzrok spoznatljivosti prirodnih stvari. Ibn Sina je to izrazio formulom da je općenito prije mnoštva, u mnoštvu (u stvarima) i poslije mnoštva (u našoj duši). Upravo drugi član ove formule, »u mnoštvu«, sadrži poteškoću (koja postoji već u Aristotela); kako se predočava egzistencija općenitog u stvarima koje su same individualne? Često se kod arapskih aristotelovaca pokazuje konceptuali-

stička (ili nominalistička) sklonost; izričito se tvrdi da se općenito nalazi samo u duhu, te se, s Aleksandrom Afrodizijaškim, promatra oblike u materiji kao individualne. Ali budući da su u Aristotelovom sustavu, po definiciji, oblici općeniti, ne mogu se izbjeći proturječja; i tako je učenje o općenitom u arapskih filozofa često vrlo složeno i bez jasnoće. Drugo nominalističko ili subjektivističko stremljenje nalazi se u njihovom shvaćanju relacije; oni je – sa stoičarima – zovu »to što razum polaže u stvari«. Ali su upravo teolozi, pod utjecajem materijalističkog, nominalističkog i senzualističkog stoicizma, razvili nominalistički sustav, koji priznaje samo nedjeljive i bezuvjetno individualne stvari, pri čemu se na svaku relaciju gleda kao na subjektivnu ili čak nepostojeću.

Dvosmisaoni način, na koji su obrađeni pojmovi »moguće«, »nemoguće« i »nužno«, pripravlja Aristotelu, kao i arapskim logičarima koji su vjerno slijedili učitelja, ozbiljne teškoće. Aristotel, kao i arapski logičari, razlikuje dva aspekta pojma »moguće«; moguće je nijekanje nemogućeg kao i nužnog; ali Aristotel ne pazi uvijek na ta dva aspekta, te se nužno i zbiljsko promatraju kao moguće, budući da, štoviše, to što se događa nije nemoguće. S druge strane, zbiljsko se promatra kao nužno, budući da to što se događa, događa se s nužnošću; i premda definicija mogućeg glasi: »to što se može dogoditi ili ne može dogoditi«, za Aristotela je »moguće« i »to što će se dogoditi«, budući da nikada-nedogađajuće nije moguće. Ta proturječja su prouzrokovana time da Aristotel temeljni problem, naime objektivnost ili subjektivnost mogućeg i nužnog, različito obrađuje. On se koleba između determinizma i indeterminizma. Od dva buduća događaja, tako on razlaže u *De interpretatione*, jedan će se ostvariti, ali koji – nije unaprijed određeno. On tvrdi da nužnost vlada samo nebeskim svijetom i da je sublunarni svijet carstvo slučaja; on objašnjava također da je samo Bog apsolutno nužan, a sve drugo je bezuvjetno hipotetično, tj. sadrži element slučaja. S druge strane je sve prouzročeno i nužno se vraća na primarni uzrok. Sva ta proturječja nalaze se i kod arapskih aristotelovaca. *Mutakallimūn* (teolozi), koji su htjeli moguće isključiti iz zbilje (no i oni razmatraju katkada, kao neki stoičari, »moguće« i »nužno« kao subjektivno, čime onda tvrde da je sve moguće), s pravom su objašnjavali da, ako postoji nužni uzrok, i posljedica mora biti nužna, da, dakle, nema slučaja u svijetu. Ibn Rušd (Averroes) čini se da u svojoj polemici sa al-Gazalijem priznaje ispravnost tog argumenta, ali ponavlja, inače, sva učenja svoga učitelja.

Premda al-Gazali priznaje da teologija, suprotno metafizici filozofa, ne može osporavati svoj logički postupak, ipak se, katkada, ponavljaju neki argumenti grčkog skepticizma protiv teološke logike. Ne bi bila moguća definicija, jer se pomoću posebnog ne može doći do općeg, te bi silogizam bio *petitio principii*, budući da je zaključak već sadržan u pretpostavci. Ti argumenti su opravdani protiv aristotelizma, koji se smatra empirističkim učenjem i koji polazi od pojedinačne činjenice. Ipak, u Aristotela i arapskih logičara postoji i racionalistička crta; oni priznaju da razum spoznaje neposredno prve temeljne uzroke i da on, bez induktivnog postupka, može shvatiti odnose između općih pojmova. Ali kada su teolozi tvrdili da spoznaja i općenito ne mogu pružiti istinu, budući da, po definiciji istine, mora postojati podudaranje između istinite spoznaje i zbilje, a sad je spoznaja univerzalna i zbilja individualna, tada oni upravo tim argumentom ukazuju na jedno od najdubljih proturječja aristotelske filozofije. Uzalud je to Ibn Rušd (Averroes) nastojao osporiti.

LOV. *Kur'an* sadrži (V,4) jezgru kodeksa lova. On dozvoljava *(ḥalāl)* divljač koju lovi izvježbani pas, ako lovac izgovori *besmelu* nad plijenom. Pravnici su kasnije posredovali kur'ansku povezanost lovačkog plijena, životinje za klanje i zakonodavstva o jelu, s lovnom praksom svoga doba, u određenu sistematiku, koja isto tako uključuje vrste lovnih životinja kao i lovnih oružja. Već prema vrsti lova (traganje, zasjeda, hajka, hvatanje, kopanje, lov sa sokolom) mijenjaju se oružja s pucanjem, bacanjem i udaranjem (puška, luk, drvo za bacanje, praćka, koplje); meka, ljepkovača, omča, mreža, stupica i jama. Povezivanje životinja koje se mogu loviti ovisno je o lokalnim danostima, uz tabue na temelju religije i narodnog vjerovanja. K tome pripadaju jarebice, kao i pantera, hijena, šakal, vuk, lisica i zec, divlji magarac, kozorog, antilopa i gazela – ova je pri tome izvrsno meso i zbog teškog lova posebno je plemenita divljač, koja se, među ostalima, s psom i gepardom može loviti mrežom. Kulturnopovijesno kao životinja za lov isticao se sokol – druge životinje za hvatanje igraju manju ulogu – i gepard *(fahd)*. O hvatanju, uvježbavanju i upotrebi izrazile su se rasprave o lovu. Kod hvatanja korišćena je prirodna umorljivost geparda, pri čemu hvatač s najvećim oprezom pristupa poslu da bi izbjegao neprikladne povrede pri lovu. Krotitelj, visokoplaćeni specijalist, dovodi – pokazajući silnu prisnost u postupku s tom vrstom mačke – uvježbavanje uvjetnih refleksa geparda tako daleko da on pri svakoj brzini može skočiti na sapi konja. Indijci ga u lov dovode svakako u vozilu koje sliči na kavez. Umajad Jezid ibn Muavija (680–683) veliča podjednako tradiciju lovaca sa sokolima i lovaca sa gepardima. Abasidi su slijedili njegov primjer i primjer njegovog vojskovođe Abu Muslima (718–755). Fatimidi i Mameluci su se nadovezivali na to. Gotovo je suvišno ukazati da je lov s gepardom bio luksuz i moguć samo višem sloju. Magrib i islamska Španjolska ne pokazuju interese za geparda, dok je on u Iraku, Iranu – tu već u staroperzijsko doba – kroćen – i Indiji dobro poznat. Najstarija poznata rasprava je poglavlje o gepardu u jednom priručniku o lovu (pjesnika al-Kušadžima, u. 961. ili 971.); pisac jednog stručnog prikaza (iz 1371) je mamelučki lovac Muhamed al-Mangli. Umjetnički značajni su prizori lova na perzijskim ćilimima iz 16. i 17. st.

LEKSIKON ISLAMA

LJUBAV (a. *'išq*). Premda je nekur'anska riječ, ona je zadobila u arapskoj književnosti – u širokom smislu – znatnu važnost. Analizirajući je, došlo se do pronalaženja uvjeta, u kojima se razvila arapsko-islamska osjećajnost i misao; naime, kao što kaže ad-Dejlemi, sve obitelji mislilaca imaju svoja mišljenja o ljubavi i *išku*, koji je njezino najdinamičnije potanje označavanje. Arapi pustinje, ljudi pera, najviše inteligencije, teolozi, mudraci, mistici, itd. iskazali su se o uzrocima, očitovanjima, stupnjevima, predmetima ljubavi. Jedan od najstarijih pokušaja određenja *iška* je *Risālā fī al-'išq* od al-Džahiza, no to pitanje je zaokupljalo toliko ljudi da se održao jedan sastanak na tu temu već pred Jahjom ibn Halidom al-Barmekijem; trinaest predstavnika raznih vjerskih pravaca je sudjelovalo, prema al-Masudiju, koji reproducira njihove definicije u *Murūǧ*, dodajući tu navode Galena, Hipokrata i drugih; ad-Dejlemi ih preuzima nekoliko.

U svome najopćenitijem značenju, *išk* označava neodoljivu želju da se prisvoji voljeni predmet ili osoba *(ma'šūq)*. On izražava, dakle, kod onih koji ga osjećaju *('āšiq)* jedno neispunjenje, nedostatak, koji, po svaku cijenu, treba otkloniti da bi se postigla savršenost *(kamāl)*. Eto zašto sadržava hijerarhizirane stupnjeve kao savršenosti za kojima teži duša i tijelo. Ali te motivacije, brojne izgledom, svode se na jednu idealnost, ili zbijenost značenja *(ma'nā)*, koja obuzima s više ili manje ustrajnosti i jasnoće sva bića: to je težnja *(tawaqān)* ka Ljepoti *(al-ḥusn)* koju je Bog očitovao na ovom svijetu, stvarajući Adema (Adama) i Havu (Evu) po Svojoj slici. Oko i uho su, tom činjenicom, plemeniti organi, jer primaju oslonce lijepog *(al-ḥasan)*: lice, kosa, rajski krajolik, melodične tonove. Ako se doda da, kao što su učili Grci, Ljepota, Dobro *(ḫayr)* i Istinito *(al-ḥaqq)* upućuju ka nerastavljivom Jedinstvu *(waḥda)*, zapazit će se sva složenost usklađenosti, preplitanja, spajanja, koji se stvaraju u pojmu *iška*. Klasični pisci – od ad-Dejlemija do Lisan ad-din Ibn al-Hatiba – omogućuju da se podsjeti na tri velike linije razvoja. Slijedeći ulazni put, razlikuje se 1) prirodna ljubav *(maḥabba tabī'iyya)*, 2) umna *('aqliyya)* i 3) božanska *(ilāhiyya)*.

Sva prirodna bića pokreće želja da se uzdignu do stupnja bića koje je neposredno više od njih. Taj dinamizam, koji prolazi kroz cijeli svemir, je opći *išk*. Između ljudskih bića, naklonost se pogoršava u ljubav-strast *(išk)*, čiju najdublju i najrealniju analizu daje *Ṭawq al-ḥamāma* od Ibn Hazma. On navodi psiho-fiziološka stanja opisana uz pomoć riječi-klišeja, osobito u pjesništvu. Očišćena od svakog tjelesnog zahtjeva, ta strast postaje uzvišena u stavu divljenja, koji izaziva duševnu poremećenost *(iḫtilāṭ)*. To je stanje duhovnog ropstva u odnosu na idealiziranu žensku osobnost i na kojoj se kristaliziraju »udvorni« osjećaji jedne uzavrele duše *(ġalayān)*. Literarizacija tih osjećaja bila je toliko poticana u iračkim sredinama u 8–9. st. da je teško precizirati opredjeljenja u njihovom nastanku pomoću društvenog stanja, tlačiteljskom etikom i temeljnim poletom ka lijepom.

Išk se intelektualizira sa filozofima. On postaje hotimični, lucidni i metodički napon ka vrhunskoj sreći, koja, za inteligenciju lišenu iluzija osjetilne spoznaje, uzima značenje čistog dobra *(al-ḫayr al-maḥḍ)*. Ukoliko više mudrac napreduje u svome strasnom traganju za Jednim-Istinitim, utoliko više osjeća da u njemu raste neizreciva radost, apsolutno zadovoljstvo, koje pribavlja kontemplacija *(mušāhada)* o savršenosti i ljepoti nužnog Bitka *(wāǧib al-wuǧūd)*.

Sa sufijama ljubavni zanos *iška*, usprkos otporima, postaje dio života vjere, kao normalni razvitak odmjerene naklonosti *maḥabba*, o kojoj govori *Kur'an* (u s. III,31; XX,39 itd.). Zamjena *maḥabbe iškom*, da se označi »bitna želja« koja ispunjava srca mistika za Bogom i ljubav Božju kao bitno svojstvo izgleda da se duguje al-Haladžu. Ljubav nije više samo izraz priznanja za Božja dobročinstva; ona se više ne zadovoljava strogom askezom i savjesnim obrednim obavljanjem. Ona postaje apsolutni zahtjev, koji ne pretpostavlja ni užitak ni smirenje, nego koja se pojačava u mjeri u kojoj se ostvaruje uzajamnost perspektiva između zaljubljenog i Ljubljenog. Taj razvoj para *'išq/maḥabba* nije bez podsjećanja na onaj *eros/agape*. Ali se odnos između dva pojma osložnio u Islamu suprotnim razvitkom »udvornog« i mističkog pravca. Kada je dodir sa grčkim tekstovima prestao, vratilo se legalitarnom shvaćanju ljubavi sa al-Gazalijem ili Ibn Tajmijom ili uzdizanju savršene i čiste Ideje sa Suhravardijem ili, čak, Ibn Arabijem. Ma kakva da su neslaganja o njegovom sadržaju, *išk* je jedan od karakterističnih znamena srednjovjekovne svijesti opsjednute traganjem za vječitim, nadnaravnim i svetim.

Dakle, dok je u rano doba ljubav isključivo upravljena prema Bogu, a erotske slike potpuno nedostaju, razvija se, prije svega na perzijskom prostoru, »promatranje golobra-

dih«; lijepi mladi dragan biva štovan – na užas pravovjerja – kao pojavno mjesto božanske ljepote. Tu započinje terminologija perzijsko-turske lirike, koja opijeva mlade peharnike (krčmare), one »sa naherenim kapama«. Da »promatranje« nije uvijek bilo platonsko, sami su se sufiji žalili.

Najistančanija razmišljanja o ogledanju onog koji voli i onog koji je voljen dao je Ahmed al-Gazali (u. 1126), Gazalijev mlađi brat, a slijedio ga je njegov učenik Ajn al-kudat al-Hamadani (u. 1137). Mistik iz Širaza Ruzbihan Bakli (u. 1209), al-Haladžov komentator, opisao je majstorski psihologiju ljubavi odanih. U perzijsko-turskoj lirici svjesno se njegovalo opalno prelijevanje nebeske i zemaljske ljubavi (ova zadnja se drži »mostom ka istini« ili odgojnim sredstvom). To posebice vrijedi za Hafiza, dok lirika Dželaledina Rumija opijeva mističku ljubav dvojice zrelih ljudi. Središte mističke ljubavi je na sebe voljno preuzeta patnja, u kojoj se božanski dragan najbolje očituje; otuda mogućnost da se koristi slika tirana, krhkog dječaka od četrnaest godina, nedosežne dame ili okrutne kurtizane koja se poigrava. Osjećaj nedosežnosti dragog, koji, ipak, treba onog koji voli da bi se sasvim očitovala njegova ljepota, predmet je brojnih epova, koji obrađuju ljubav prosjaka prema sultanu ili odnos *ḥusn u 'išq*, »ljepote i ljubavi«.

Na arapskom jezičnom području predmet nebeske ljubavi katkada se zazivao pod ženskim pseudonimima klasičnog arapskog pjesništva; Ibn al-Arebi čak je gledao na žensko kao na najviše očitovanje božanske stvaralačke snage i milosti.

U mistici zapadne Indije, pjesništvo na sindskom, pendžabskom, gudžaratiskom i, ranije, na urdu jeziku, duša mističara se opet sagledala pod slikom voljene žene ili zaručnice; njihova čežnja i ljubavna predanost onome koji ih je okrutno ranio, opjevani su u stilu pjesništva o ženi; sam Poslanik je mogao nastupiti kao zaručnik duše koja voli. Na klasičnim islamskim jezicima tu se može usporediti samo Zulejha koja voli, čija čežnja za Jusufom čini temu brojnih epova.

LEKSIKON ISLAMA

MADŽUS (a. *Mağūs*), pristaše Zoroastra (Zaratustre). Grčka riječ mágos (koja je i sama verzija iranske riječi; usp. staroperzijski *maguš*, novoperzijski *mug*) prešla je u arapski preko aramejskog. Arapski leksikografi smatraju je zbirnom imenicom kao što je, npr., *Yahūd;* u jednini treba reći *Madžusi;* vjera Madžusa zove se *al-mağūsiyya*. Sastavljači rječnika navode od korijena *m-ğ-s* drugu gl. formu *(mağğasa)* i petu *(tamağğasa)*. U pjesmi, koja je navedena u *Lisānu* i *Tāğ al-'Arūsu*, nalazi se fraza *nār mağūsa;* kada bismo bili sasvim sigurni da je ta pjesma (kao što se u *Lisānu* navodi) zajednički sastav Imru-'l-Kajsa i at-Tav'am al-Ješkurija, značilo bi da se ta riječ javlja u najstarijoj arapskoj književnosti.

U *Kur'anu* se riječ Madžus javlja jedanput (XXII,17); s tim stavkom treba usporediti one u II,62 i u V,69. Na ova se tri mjesta spominju *ahl al-kitāb*, ali se samo u s. XXII,17 spominje ime Madžus. U istom stavku spominju se i *mušrik*, koji se nikako ne mogu uključiti u naziv *ahl al-kitāb*. Međutim, prema islamskom pravu, za Zoroastrijance se smatra da spadaju među *ahl al-kitāb*, ali ta se ideja ne može temeljiti na az-Zamahšariju, ar-Raziju, an-Nejsaburiju, koji ne daju osnova za činjenicu da su Madžusi i teoretski mogli spadati među *ahl al-kitāb*. Ar-Razijeve riječi, prema kojima su Madžusi oni što ne slijede nikakvog stvarnog poslanika, već samo *mutanabbīja*, mogle bi značiti da on Madžuse smatra sektom koja se nalazi između pravih *ahl al-kitāb* i mnogobožaca *(mušrik)*. An-Nejsaburi također kaže da poslanik Madžusa – koji su uz to i dualisti – nije nijedan stvarni poslanik, već *mutanabbī; mušrici*, s druge strane, nemaju uopće poslanika ni sveto pismo. U arapskoj povijesnoj književnosti zoroastrijanski Perzijanci katkada se nazivaju *mušrik*, npr. kod al-Baladurija. Na koncu, mora se reći da je 17. stavak XXII sure, kako se čini, kasnije dodan (mora da je iz medinskog razdoblja).

U *Hadisu*, koji predstavlja teoriju islamskog prava, ne nalazimo mnogo podataka o Madžusima. Bit hadiskog učenja o Magima sastoji se u tome da s njima treba postupati kao s *ahl al-kitāb*, te da stoga moraju plaćati *džizju*. U stvari, moć muslimanske države, koja je bivala sve veća, nije mogla slijediti drugačiju politiku. Da su Arapi nastavili sa zoroastrijancima postupati kao sa neznabošcima koji su mogli birati samo između Islama i mača, Iran nikad ne bi mogao biti osvojen. Pa, čak i prije tog vremena, bila bi to gruba politička greška da su sa zoroastrijancima Bahreina postupali tako oštro. Tako se i u Predaji nalazi (pored priče o tome kako je Poslanik zoroastrijancima Bahreina ponudio da biraju između Islama i smrti) i drugačiju priču, o kojoj izvještava Abderahman ibn Auf, a koja kaže da je Poslanik od Madžusa, ipak, primio *džizju*. Ta je predaja kasnije smatrana vjerodostojnom, dok je napuštena ona prva, o Poslanikovom odbijanju da Madžuse smatra bilo čim drugim osim *mušricima*. Priča se da je Abderahman ibn Auf postavio svoju tvrdnju jednom prilikom kada je halifa Omar posumnjao da li smije primiti *džizju* od Iranaca ili ne (usp. al-Baladuri: Poslanik je, prema tvrdnji Abderahmana, rekao: *sunnū bihim sunnat ahl al-kitāb*). Prema jednoj predaji, Omar je godinu dana prije smrti pisao Džezu ibn Muaviji o Madžusima dajući mu uputstvo da ima smaknuti svakog vrača *(sāḥir)*, rastaviti svakog Madžusa od žene i djece, te zabraniti da se vrši *zamzama* (mrmljanje zoroasterske molitve, novoperzijski *bādž* ili *bāž*). Džez je počeo provoditi u djelo ove stroge naredbe, a Omar je odbijao primiti *džizju* od Madžusa sve dok Abderahman ibn Auf nije ustvrdio da je Poslanik primio *džizju* od Madžusa iz Bahreina. Al-Buhari, uz to, navodi odgovor koji je dan perzijskom ambasadoru: »Naš nam je Poslanik zapovijedio da se borimo protiv vas sve dok se ne pokorite i ne pristanete služiti Bogu, i samo Njemu, ili dok ne platite *džizju*«. Tu su Madžusi, dakle, tretirani na isti način kao i *ahl al-kitāb*. Određivanje položaja zoroastrijanaca prema muslimanskoj državi, *Hadis* smatra glavnim problemom, kada se radi o Madžusima. Pored toga, postoji i predaja kod ad-Darimija, koja, nedovoljno jasno, doduše, određuje nasljedno pravo zoroastrijanaca.

Muslimanske predaje o Zoroastru slažu se s njihovim gledanjem da su zoroastrijanci donekle manje značajni od *ahl al-kitāb*. At-Tabari pripovijeda da je Zeradušt ibn Isfiman (Isfiman je izmijenjeno ime Zoroastrovog avestnog pretka Spitame) zahtijevao da ga smatraju poslanikom nakon trogodišnje vladavine kralja Bištasba (avestni Vištaspa); isti povjesničar, pozivajući se na Hišama ibn Muhameda al-Kelbija, navodi da je Zeradušt, kojeg Madžusi smatraju svojim poslanikom, bio (prema učenim autoritetima *ahl al-kitāba*) Palestinac i sluga jednog od učenika proroka Jeremije. Ogriješio se o svog gospodara, koji ga je zato prokleo, nakon čega je sluga obolio od gube. Zeradušt pođe u Azerbejdžan i tu počne širiti vjeru nazvanu Madžusija; nastavi put prema

Balhu, gdje je živio kralj Bištasb. Ovaj kralj obrati se na Zaraduštovu vjeru, te prisili i svoje podanike da na nju prijeđu.

Prema još jednoj predaji, koja je sačuvana u at-Tabarijevom djelu, Zeradušt se dovodi u vezu sa židovskim prorokom *s·m·y* (vokalizacija je nesigurna), koji je poslan k Bištasbu, na čijem se dvoru susreo sa Zeraduštom i mudracem Džamasbom (avestni Džamaspa, ministar Vištaspe i Zoroastrov zet). Smatra se da je Zeradušt na perzijskom zapisao učenje koje su Židovi zabilježili na hebrejskom. Bištasb i njegov otac Luhrasb (avestni Aurvataspa) bili su Sabejci prije nego što su Zeradušt i *s·m·y* objavili svoju vjeru. Ove predaje imaju za cilj da zoroastrijansku vjeru dovedu u vezu sa židovskom: u jednoj, Zoroaster je židovski otpadnik, dok u drugoj on djeluje zajedno sa jevrejskim prorokom. U Hadisu nalazimo riječi Ibn Abasa: »Kada je perzijski prorok umro, Iblis je za njih napisao učenje Madžusa«. Ova usamljena predaja mogla bi na neki način imati veze s pričom o *s·m·y*.

Neki su arapski autori, naravno, bolje poznavali Zoroastra i njegovu vjeru, npr. al-Baladuri, u kojeg nalazimo da je, prema učenju Madžusa, Zeradušt došao iz Urmije. Zanimljivo je i aš-Šahrestanijevo djelo *Kitāb al-milal*, čija znanstvena rasprava, međutim, ne pridonosi ništa poznavanju zoroastrijanskih ideja koje prevladavaju među *fakihima*. Dovoljno je spomenuti da aš-Šahrestani, koji se obavijestio iz iranskih vrela, daje jezgrovit, ali u općim crtama ispravan prikaz ideja Zoroastra i Madžusa; razlikuje tri glavne sekte: kajumarsite, zervanite i zeraduštite, od kojih su samo ovi posljednji u pravom smislu Zoroastrovi sljedbenici. On tačno primjećuje da Madžusi nisu *ahl al-kitāb*, već posjeduju, budući da su dualisti, nešto poput nadahnutog evanđelja *(šubhatu kitāb)*; prije pojave Madžusije, Perzijanci su ispovijedali Ibrahimovu vjeru.

Iz povijesnih vrela proizlazi (al-Baladuri) da su, u vrijeme islamskih osvajanja Arabije, zoroastrijanci Jemena, Omana i Bahreina plaćali *džizju*, ukoliko ne bi spontano prigrlili Islam. Isto tako su i u Armeniji Madžusi stavljani u isti red sa Židovima i kršćanima.

Redoviti postupak prema onim mjestima u Iranu, koja su se predala, bilo je nametanje *džizje* i *harača*. U nekim krajevima Perzije, međutim, samo je ograničeni broj ljudi bio uključen u *aman* garantovan mirovnim ugovorom. U narednim stoljećima, zoroastrijanci su bili još uvijek brojni, te im je bilo dozvoljeno slobodno ispovijedanje njihove vjere, premda je već u doba osvajanja bilo mnogo slučajeva preobraćanja na Islam. Bilo je i slučajeva da su obraćeni na Islam morali zamijeniti i svoje ime arapskim.

Iako je, barem u prvim stoljećima, odnos muslimana prema zoroastrijancima bio vrlo snošljiv, ipak je već u 8. stoljeću počela njihova seoba u Indiju; smatra se da je prva grupa napustila Horasan oko 750. godine, te je 766. godine stigla u Diu u Kambajskom zaljevu.

Položaj zoroastrijanaca u Iranu s vremenom se pogoršao. Njihov broj drastično se smanjio u nemirima koji su uslijedili nakon smrti Nadir-šaha (1747), kada su Afganci razorili zoroastrijansku četvrt u Kirmanu, a isto tako i zbog rata između Age Muhamed-hana Kadžarskog i Luft Ali-hana.

U Perziji se procjenjuje da ima ukupno oko 10.000 zoroastrijanaca. Zoroastrijanci, koji su bili prebjegli u Indiju, tj. Parsi, razvili su se u uspješnu zajednicu; u toku 18. st., Bombaj je postao njihovo glavno središte.

Ime Madžus pridavano je i ljudima koji nisu imali nikakve veze sa zoroastrijancima, ali prema kojima je, budući da nisu bili ni Židovi, ni kršćani, ni muslimanski obraćenici, iz praktičkih razloga trebalo postupati kao sa *zimijama* koji plaćaju *džizju*. Tako su u sjevernoj Africi i Španjolskoj postupali mezheb al-Avzaija, te malikiti i hanefiti, oslanjajući se na predaju da je Poslanik prihvatio *džizju* od Madžusa iz Bahreina. Tako su Berberi smatrani Madžusima, a isto tako i Skandinavci koji su od 844. god. nadalje napadali španjolsku obalu i s kojima su povremeno sklapani mirovni sporazumi.

MAGRIB (a. *al-Maġrib*), kod arapskih pisaca, dio Afrike, koji noviji zemljopisci označavaju imenom Berberska ili Mala Afrika, a obuhvaća Libiju, Tunis, Alžir i Maroko. Riječ *maġrib* znači »Zapad«, gdje Sunce zalazi, a *mašriq* – »Istok«, gdje Sunce izlazi. Kod raznih pisaca prostiranje tog područja se neprestano drugačije obilježava; jedni uključuju i Španjolsku, dok većina, ipak, ostaje pri sjevernoj Africi. Složnost vlada o sjevernoj, zapadnoj i južnoj granici, dok se u istočnoj razilaze u mišljenjima. Na sjeveru je Magrib ograničen Sredozemnim morem (Rumskim); na zapadu se prostire do »Širokog mora« (zvanog i »Zeleno more«, »More mraka«, a od stranaca »Ocean« ili »Atlantski ocean«), koje ide od Tangera do pustinje Lemtuna (Abu-'l-Fida) ili samo do Asfija (Safija) i do Derena (Velikog Atlasa). Na jug se proteže do pješčanog mora, koje zemlju Berbera odvaja od Nigera, tj. do Erga i do kamenitog područja zvanog »Hamada«. Što se tiče istočne granice, neki je pomjeraju do Crvenog mora i sjedinjuju tako Egipat i Barku sa Magribom; drugi drže da se podudara sa granicama Egipta, od oaza do Akabe na obali između Barke i Iskenderije (Aleksandrije).

MAHDI (a. *mahdī*), doslovno znači »onaj koji je vođen«, a kako je Allah onaj koji uvijek vodi (vodstvo = *hudā*), to onda konačno znači: božanski vođen, to jest vođen na poseban i osobit način. Prema snažnom i neposrednom islamskom osjećaju, Allah vodi svakoga i sve na svijetu – bilo ljudskim razumom ili nagonom životinja – do spoznaje Njega, kao i do spoznaje onog što je potrebno za opstanak i nastanak života. Jedno od njegovih imena je *al-hādī*, »Vodič« (s. XXII,54; XXV,31), a ideja o njegovom vodstvu stalno se ponavlja u *Kur'anu*. Ali čudno je da se riječ *mahdī* (glag. pridjev trpni 1. osnove) nikad ne javlja u *Kur'anu*, a da se pasiv iz te osnove pojavljuje samo četiri puta. U *Kur'anu* osma osnova *ihtadā*, doslovce »on je prihvatio za sebe vodstvo«, upotrebljava se kao povratni pasiv. Znači da čovjek kojeg Allah vodi nije naprosto vođen, već i sam reagira na božansko vodstvo.

Izgleda da nam nitko ne može tačno ustvrditi izvornu vokalizaciju riječi *al-muhdī*, koju je dao Edward Pococke u značenju »direktor«. Margoliouth sugerira značenje »davalac« i navodi predaje, prema kojima Mahdi daje nebrojeno blago; ali ovu pretpostavku ne potvrđuje nijedan istočni autoritet.

Ali nitko tko je *mahdi* ili *al-mahdi* nije u različitom položaju; svatko je apsolutno vođen. Riječ se upotrebljava za neke pojedince iz prošlosti, ali i za jednu eshatološku osobnost

budućnosti. Tako *Lisān* navodi iz predaje upotrebu za halife koje su slijedile pravi put i bile vođene *(sunnat al-ḫulafā' ar-rāšidīn al-mahdiyyīn)*, imajući na umu prvu četvoricu halifa; dalje se tu kaže da se kao ime posebice primjenjuje na Mahdija za kojeg je Poslanik donio dobre vijesti da će se pojaviti na Kraju vremena. Postoje mnogi drugi primjeri neeshatološke primjene riječi *mahdi* na povijesne osobnosti: tako Džerir to ime daje Ibrahimu, a Hasan ibn Sabit Muhammedu. Suniti često tako nazivaju Alija, kako bi ga istakli čak među ostalom trojicom halifa; tako se za njega u *Usd al-ġāba* kaže da je *hādiyan mahdiyyan*, a Sulejman ibn Surad Huseina nakon smrti naziva »Mahdi, sin Mahdija«. Ferezdek i Džerir počastili su tim nazivom čak i umajadske halife. Kako su vjernici njime počastili Umajada Omara II, čini se da je taj naziv bio i nešto više nego tek počastan; taj je halifa, naime, bio smatran pravim *mudžedidom*, čovjekom koji je posebno božanski vođen. U očima kasnijeg Islama, bio je on prvi od »Obnovitelja« vjere, a osmi i zadnji će biti ili Mahdi, potomak Poslanikov, ili Isa *(al-Masīḥ al-muhtadī)*, već prema jednom od postojeća dva stajališta. Karakteristično je da se na ljudsku narav gleda s pesimizmom: ljudi otpadaju od vjere i treba ih privoditi nazad. Tako će biti osobito onda kada se bude bližio konac svijeta. Ljudi će izgubiti svaku vjeru, a Allah će ih napustiti; Kaba će nestati, primjerci *Kur'ana* će izblijediti, a njegove će riječi biti izbrisane iz ljudskog sjećanja; ljudi će misliti samo na pjesme i pjevanje; tada će doći kraj.

U sličnom uzvišenom smislu, atribut Mahdi pridavan je i abasidskom halifi an-Nasiru (1180–1225); on je Mahdi i nikakvog drugog eshatološkog Mahdija ne treba tražiti. U užem ali tačnijem etimološkom smislu stala se ta riječ upotrebljavati za obraćenike na Islam; Allah ih je izveo na Pravi put. Za takve, Turci imaju više kur'ansku riječ *muhtedi*. U uzvišenom smislu, riječ je vrlo rano (66. g. po *Hidžri*) primijenjena na Muhameda ibn al-Hanefiju, Alijevog sina od neke druge žene, a ne Fatime. Nakon Huseinove smrti kod Kerbele, Muhtar ibn Abi Ubaid istakne ovog Muhameda kao pretendenta na čast halife i nazove ga »Mahdi, sin oporučnog nasljednika *(al-waṣī)*«, kako su Alija nazivali oni koji su tvrdili da je Muhammed njemu ostavio vodstvo naroda. To je bilo nakon smrti Hasana i Huseina, sinova koje je Ali imao od Fatime, Poslanikove kćeri, i pokazuje drugačiji stav prema nasljeđivanju imamske časti od stava kojeg su zastupali šiitski legitimisti. Taj je Muhamed bio nasljednik u svojstvu Alijevog sina, a ne u svojstvu Poslanikovog nasljednika. Izgleda da je on sam odbio počast koja mu je bila ponuđena, ali je i protiv svoje volje postao utemeljiteljem sekte kejsanita koja čeka da se on vrati iz groba na Brdu Radva, gdje ostaje trajan. Isto su zastupali pjesnik Kusejir (u. 723) i Sejid al-Himjari (u. 789). Muhamed je tako postao »očekivani Mahdi«, *Mahdī muntaẓar*, kao Skriveni imam duodecimalnih šiita; Muhtar, kojem je dozlogrdio taj Muhamed, konačno osnuje sektu muhtarita koja će biti strogo šiitska i podupirati Huseina ibn Alija. Čitava priča je zanimljiva, jer pokazuje dinamičnost vjersko-političkih stranaka tog vremena. Također pokazuje kako se riječ *mahdi* razvila iz općeg naslova u posebnu oznaku, pa čak i vlastito ime obnovitelja vjere u posljednjim danima čovječanstva.

Skrivenog imama dvanaestoimamskih šiita, čiji se povratak očekuje, oni također zovu al-Mahdi. Ali njegov je status sasvim drukčiji od statusa budućeg obnovitelja vjere kojeg traže suniti. Bit sunitskog Islama je u tome da islamski narod sam sobom vlada, te da je on sposoban vlastitim snagama dostići istinu i izvjesnost. Kada su u bilo kojem razdoblju njihovi učeni ljudi *(mudžtehidi)* primijenili tri *usula – Kur'an, Suna, kijas* – na bilo koji problem Islama i tu došli do sporazuma *(idžma)*, tad je problem bio riješen i to je rješenje postalo obavezno za sve muslimane. Stoga zamisao o apsolutnom Mahdiju kao nepogrešivom vođi suviše nagovještava onaj *taklid*, koji su kasniji sunitski teolozi odbacili. Sunitski Islam uzmiče pred slijepom pokornošću bilo kojem učitelju u ljudskom obličju. Čak se i Isa kao obnovitelj zove *muhtedi*, što je mnogo manje izražajno u svojoj sugestiji nepogrešivosti. Pa ipak, mase su zahtijevale apsolutnog obnovitelja, pa je baš među masama vjerovanje u Mahdija oduvijek bilo vrlo jako. Dakle, Mahdi (ili Isa), kada se vrati kao obnovitelj i vladar, obnovit će i primijeniti onaj islamski sporazum do kojeg su došle mnoge generacije *mudžtehida* jedna za drugom. Tako islamski narod ne samo da vlada, već je i vrhunski i nepogrešivi tumač objave putem Poslanika. Šiiti, s druge strane, ne poklanjaju takav ugled ni islamskom narodu ni njegovim *mudžtehidima;* po njima se putem *Kur'ana, Sune, kijasa* i *idžme* ne može doći ni do kakve uvjerenosti. Jedino što jamči uvjerenost su uputstva Skrivenog *imama* kojeg Bog štiti *(ma'ṣūm)* od svake pogreške i grijeha, a čija je uloga tumačenje Islama ljudima. Šiitski *mudžtehidi* su njegovi posrednici prema ljudima, ali oni u tom posredovanju mogu pogriješiti. Kad se vrati Skriveni *imam*, on će osobno vladati po božanskom pravu. On se naziva Mahdi, ali ovdje je značenje te riječi sasvim različito od značenja koje mu daju suniti. Ideju o zaštićenosti od pogreške i grijeha *('iṣma)* čini se da je u sunitski Islam iz mutazilitskog sustava prenio Fahr ad-din ar-Razi (u. 1209), ali tamo se ona odnosila isključivo na poslanike. Nijedan »nasljednik« *(ḫalīfa)* ne uživa to pravo, a Mahdi (za one sunite koji ga očekuju) je, svakako, zadnji Poslanikov halifa. Za one sunite, koji od Ise očekuju da preuzme ulogu Mahdija, on se neće vratiti kao poslanik u punom smislu te riječi. To zapravo neće biti povratak *(rağ'a)*, već naprosto »silazak« *(nuzūl)* i on će vladati prema zakonima Muhammedovim *(šerijat)*.

Druga bitna razlika između šiita i sunita u pogledu Mahdija u tome je da on predstavlja bit šiitskog vjerovanja, što nije slučaj sa sunitima. Čitav sunitski Islam, doduše, vjeruje u postojanje konačnog obnovitelja vjere, te je to sastavni dio njihove eshatologije, ali po njima to ne mora nužno biti Mahdi. Ni u jednom od dva *Ṣaḥīḥa*, ni Muslimovom ni Buharijevom, ne spominje se Mahdi. Ni sunitska sustavna teologija ne bavi se njime. U al-Idžijevom djelu *Mawāqif* ne nalazimo ništa o njemu; niti išta o znakovima Zadnjeg časa *(ašrāṭ as-sā'a)*. An-Nasafi u spisu *'Aqā'id* spominje samo dva znaka, ad-Dedžala i silazak Ise; at-Taftazani u svojim komentarima nabraja deset znakova, ali među njima nema Mahdija. Čak i teolog-popularizator al-Gazali ne spominje ništa o znamenjima u zadnjoj Knjizi *Iḥyā'*, koja o eshatologiji iskazuje samo neku daleku aluziju u knjizi koja govori o *hadžu*, gdje spominje dolazak ad-Dedžala i silazak Ise koji će ga ubiti: o Mahdiju nema ni

spomena kako u tekstu tako ni u komentaru. Ono glavno na čemu al-Gazali ustrajava u tom ulomku je otpadništvo od vjere.

Vjerovanje u Mahdija našlo je oslonac i podršku upravo u srcima masa. Usred sve gušće tmine i nesigurnosti – političke, društvene, moralne i teološke – one su se čvrsto uhvatile za ideju o budućem osloboditelju i obnovitelju koji će doći čim prohuji još samo jedna hiljadugodišnjica. To je vjerovanje izraženo u mnoštvu kasnijih predaja, koje su, zapravo, proširene i razvijene, starije i izvornije predaje; one se često nadovezuju na stare priče o međuplemenskim i međudinastičkim sporovima i građanskim ratovima koji su uslijedili nakon Osmanovog umorstva. Stoga se u njima nalaze aluzije na povijesne pokrete i sekte, koji su, svojedobno, završili neuspjehom, ali su ostavili traga ili barem poneko ime u čitavoj zbrci eshatoloških slika. Ove su sakupljene u kasnijim poučnim zbirkama, kao što je *Taḏkīra* Abu Abdalaha al-Kurtubija (u. 1273), koje imamo u obliku *muḫtaṣara* (sažetka) aš-Šaranija (umro 1565), te *Mašāriq al-anwār* modernog pisca, Hasana al-Idvi al-Hamzavija (u. 1886).

Ibn Haldun, međutim, najjasnije daje navedenu osnovicu tog vjerovanja u djelu *Muqaddima:* »Poglavlje o Fatiminom potomku i što narod misli o njemu, te o rasvjetljavanju nejasnoća u vezi s time. Među narodnim masama Islama usvojeno je *(mašhūr)* mišljenje, kako su stoljeća prošla, da se mora na Kraju vremena pojaviti čovjek iz Muhammedove obitelji *(min ahl al-bayt)* koji će pomoći Vjeri *(dīn)* i pravdi da pobijede; muslimani će poći za njim i on će vladati muslimanskim kraljevstvima, a nazivat će se al-Mahdi. Nakon njega će se pojaviti ad-Dedžal i druga znamenja Zadnjeg dana *(ašrāṭ as-sā'a),* o kojima govori »zdrava« predaja *(aṣ-ṣaḥīḥ).* Nakon njegovog dolaska, sići će Isa i ubiti ad-Dedžala ili će pak sići u isto vrijeme s Mahdijem i pomoći ovome da ga ubije; Isa će slijediti Mahdija kao svoga *imama.* To se gledanje zasniva na predajama koje neki autoriteti priznaju i navode, dok ih drugi osporavaju suprotstavljajući im predaje drugačijeg karaktera. Kasniji sufije uzeli su drukčiji tok razmišljanja i metode dokazivanja slučajeva ovog Fatiminog potomka, te su često tražili podršku ovome u mističkoj ›objavi‹ *(kašf)* koja predstavlja temelj njihove metode.«

To je tačan prikaz strogo popularne struje Ibn Haldunovog doba, struje za koju on očito nije imao nikakve simpatije. On daje popis od 24 predaje, koje se odnose na obnovitelja i to u šest varijanti, čiju izvornost podvrgava kritici. Samo u 14 od ovih, taj se obnovitelj naziva Mahdi. Predaje, vezane uz Mahdija, nalaze se u mnogim djelima istaknutih pisaca. U svima ovima zajedno nalazi se samo jedan dio predaja koje navodi Ibn Haldun. S druge strane, u al-Kurtubijevom djelu *Taḏkira* postoji sva sila obilnih pojedinosti koje je, očito, Ibn Haldun odbacio. U *Taḏkiri,* npr., Poslanik proriče kasnije osvajanje i ponovno osvajanje Španjolske. Al-Kurtubi je umro 1272. g. u prvim godinama granadskih Nasrida, kada je Granada bila jedini dio Španjolske u islamskim rukama. On i oni oko njega jako su osjećali potrebu za obnoviteljem i Mahdijem, pa su oko njegovog dolaska niknule brojne predaje. Situacija je zahtijevala moćnijeg islamskog pobornika nego što je Isa koji je imao svoj strogo određen zadatak – ubiti ad-Dedžala. Tome je možda pridonijela i odanost lozi Muhammedovoj iz koje će izaći Mahdi, a ta odanost bila je velika čak i u sunitskom Magribu. Al-Kurtubijev Mahdi trebao je doći iz Magriba, dok su raniji imali stići iz Sirije ili Horasana. On će doći iz jednog mjesta u magribskom Džebelu koje se nalazi na morskoj obali, a zove se Masa; tamo će mu se ljudi prvi put zakleti na pokornost, a zatim opet u Meki. Ovdje se predaja približava jednoj ranijoj koju je ispričao Abu Daud, a naveo Ibn Haldun nastojeći je protumačiti; ona priča o pohodu protiv Kalbita (Kelbita) i o plijenu od Kalba, te se povezuje s ranijim međuplemenskim sukobima. Ovaj će zapadni Mahdi ubiti i as-Sufjanija kojeg Kalbiti podržavaju. Ovdje nije mjesto ulaziti u to kako su Mervanidi (ogranak Umajada) zamijenili svoje rođake Sufjanide. Tajna, kojom je bio popraćen dobrovoljni silazak s prijestola i nagla smrt Muavije II, stupanje na prijesto Mervana ibn al-Hakama, te iznenadna smrt ili umorstvo Valida ibn Utba ibn Abi Sufjana prilikom pokopa Muavije II, potaknuli su na stvaranje imamitske stranke među Umajadima; ali se taj Valid kasnije javlja živ u at-Tabarijevom kazivanju. U Halid ibn Jezidovom djelu *Aġānī* priča se da je on prvi s time započeo, premda se to ponovo niječe, te se kaže da je ta praksa postojala već od ranije. U građanskom ratu na početku uzdizanja Abasida, jedna od »bijelih«, tj. umajadskih pobuna, podigla se tražeći prava »Sufjanija o kojem je bilo spomena ranije«. Očito je da su Sufjanidi i dalje tražili svoje pravo (na prikriveni imamitski način) protiv Mervanida i, kasnije, Abasida, a oslanjali su se, kao i sve stranke, na predaju. Podaci su krajnje zamućeni, pa je to jedan od izgubljenih slučajeva Islama, od kojeg je ostalo samo ime, a to je ime ozloglašeno, kao i ime Umajada općenito, za čitavo kasnije islamsko razdoblje, sunitsko kao i šiitsko. At-Tabari u svom komentaru sure XXXIV,51 navodi predaju koja se odnosi na ranije razdoblje. Poslanik je spomenuo rascjep *(fitna)* koji će se dogoditi između Istoka i Zapada. Tada će se pojaviti as-Sufjani iz Suhog Vadija, »kada provali« ili »kada dođe njegovo vrijeme«. Mnogo je govora o vojskama koje će on poslati i o ljudima koje će pobiti (među kojima i 300 glavara Benu-'l-Abasa) sve dok Džebrail ne bude poslan na njega da ga uništi. Njegova, dakle, pojava za at-Tabarija nije eshatološka i nema tu ništa o Mahdiju i o Koncu vremena. Ta je predaja proširena i uvedena u eshatološku priču (i as-Sufjani konačno biva ubijen od Mahdija) u apokalipsi, koju je Muhji-'d-din Ibn al-Arabi uveo u svoj *Muḥādarat al-abrār,* a datirana je oko 1180. godine. Stotinu godina kasnije, al-Kurtubi će tu priču još više proširiti, a as-Sufjanija nazvati Muhamed ibn Urva.

Očito je nemoguće podrobno iznijeti sve predaje koje govore o obnovitelju, ali možemo ukazati na raznovrsnost i neke osobine koje se u njima ponavljaju. Velika ih je većina stavljena izravno u usta Poslaniku (dok vrlo mali broj dugujemo Aliju): ako je svijetu ostao ma samo jedan dan života, Allah će ga produžiti sve dok ne pošalje obnovitelja; svijet neće propasti; Zadnji čas neće doći sve do tada; on će pripadati ljudima iz moje kuće *(min ahl bayti);* mome rodu *(min 'itri);* mome narodu *(min ummati);* bit će potomak Fatime *(min walad Fāṭima);* njegovo ime bit će i moje ime, te ime njegovog oca bit će ime moga oca; Poslaniku će nalikovati po naravi *(ḫulq),* ali ne i po izgledu *(ḫalq).* Ove

riječi stavljene su u usta Aliju; on će biti visoka čela, savinutog nosa, ponositog držanja; zateći će svijet pun zala i bogumrskih djela; ako netko izusti ime Allahovo, on će ga ubiti; on će ispuniti svijet pravicom i jednakošću; on će tući ljude sve dok se ne vrate Allahu *(al-ḥaqq);* muslimani će pod njegovom vlašću uživati u nečuvenom blagostanju; zemlja će nositi plodove, a nebo će ih zalijevati kišom; novac će toga dana biti gažen nogama i bit će nebrojen; jedan će čovjek ustati i reći: »O Mahdi, podaj ga meni«, a on će reći: »Uzmi!« i usut će u njegovu odjeću onoliko koliko ovaj može ponijeti. Naslućuje se da je ovo *tafsīr,* – pravovaljan ili ne – jedne predaje iz Muslimovog *Ṣaḥīḥa:* »Na kraju će mome narodu doći halifa koji će prosipati blago i ne brojeći ga«. Ali ni u ovoj se predaji, kao ni u čitavom Muslimu i Buhariju, uopće ne spominje Mahdi. Ponovo: Mahdi potječe od nas, ljudi Kuće (Poslanikove). Allah će ga poslati iznenada i neočekivano. Vladat će pet, sedam, devet godina. Često se nagovještava da će doći u doba nesloge *(fitan).* Ta će biti tako duboka da će trebati glas nebeski da je smiri riječima: »Vaš Emir je taj i taj« (Ibn Haldun). To nalikuje ironičnom komentaru, ali se navodi kao predskazanje. U tim ranijim predajama on dolazi sa istoka (al-Mašrik, Horasan), s onu stranu rijeke (Oksusa); kasnije (npr. al-Kurtubi i Ibn Haldun) su vjerovali da mora doći iz prostranih, nepoznatih zemalja Magriba. Izvorna predaja o Crnim stijegovima, o Abasidima, koja je očito smišljena da bi ih navela da podrže alijevce, ne spominje Mahdija (Ibn Haldun), ali kasnije je nadodano: »jer on je Allahov halifa, Mahdi« (Ibn Haldun). Jedna se dugačka predaja (Ibn Haldun) može dati u cjelosti, kao ilustracija, a i zato što ju je kasnije proširio i upotrijebio al-Kurtubi: »U povodu smrti halife doći će do razmimoilaženja, a jedan od žitelja Medine istaknuti će se, te će morati bježati u Meku. Tada će dio mekanskog naroda prići i natjerati ga da protiv svoje volje ustane (vjerojatno na ustanak), a oni će mu se zakleti na pokornost između *rukna* i *maqāma.* I vojska će biti poslana na njega iz Sirije, ali će je progutati pustinjska zemlja između Meke i Medine. Kada to vidi narod, sirijski *abdāl* (»Zamjenici« ili »Odličnici«) i irački *'aṣā'ib* (»Drugovi« i »Strančari«), prići će mu i zakleti se na pokornost. Nakon toga, ustat će čovjek iz plemena Kurejš kojem su preci po majci iz Kelba. On će protiv njih poslati vojsku i poraziti ih i to će biti pohod na Kelbe. Ali će razočarani biti oni koji ne dobiju dio plijena od Kelba! On će podijeliti blago i vladat će narodom prema *Suni* njihovog Poslanika i on će pustiti da ga podržava Islam. Ostat će sedam ili devet godina, a onda će umrijeti, te će muslimani moliti za njega«. To je, očevidno, odjek sukoba s Jezidom i nema eshatološki karakter niti spominje Mahdija. Ali motivi *abdāla* i pustinjske zemlje *(al-baydā')* pojavljuju se i u drugim predajama koje govore o Koncu vremena, te su razrađeni u al-Kurtubijevoj predaji o Mahdiju iz Magriba. Nadalje, u jednoj predaji, koja ima, očito, pomirljive namjere u odnosu na Abaside i alijevce, muslimani se potiču da se okrenu »mladiću iz plemena Temim, jer on će doći s Istoka i bit će stjegonoša Mahdiju« (Ibn Haldun). Ali jasno je također da je učenje o Mahdiju kasno nastalo, te da nije prihvaćeno od sviju. Učenje o Dedžalu dio je islamske eshatologije, kako službene tako i narodne; postoji, međutim, predaja koja pokušava uvjeriti da je vjerovanje u Mahdija važnije nego vjerovanje u Dedžala: »Tkogod ne vjeruje u Mahdija – nevjernik je, a tko ne vjeruje u Dedžala samo je poricatelj« (Ibn Haldun). Prema drugoj nekoj predaji, ne postoji Mahdi već Isa. Oni koji podržavaju Mahdija pokušali su to odbaciti, navodeći da to znači da nitko nikad nije u kolijevci progovorio osim Ise.

Što su izvori kasniji i što su više po porijeklu iz naroda, to se više nailazi na vjerovanje o eshatološkom Mahdiju. Što su više muslimanske narodne mase bile tlačene i ponižavane (kako od muslimanskih tako i od nemuslimanskih vladara), to je jača bila njihova vjera i čežnja za tim konačnim obnoviteljem istinskog Islama, koji će pomoći da Islam pobijedi u cijelom svijetu. A kako se uvijek osjećala potreba za Mahdijem, Mahdiji su se uvijek i javljali, te se Islam s mačem u ruci svrstavao pod njihov stijeg. Nemoguće je dati pregled svih tih ustanaka.

MAHMEL (a. *maḥmal* ili točnije *maḥmil*), naziv je za sjajno ukrašene prazne nosiljke, koje su od 13. stoljeća islamski vladari prigodom hadža slali u Meku i time dokazivali svoju neovisnost i zahtjeve na počasno mjesto u toj svečanosti. Devu, koja nosi *mahmel,* ne jaši se, već vodi za uzdu. Ona ide na čelu karavane i smatra se elementom posvećenja. Rasipnost, do koje je dovodio duh suparništva među vladarima, vidi se iz primjera kada je iz Iraka u Meku poslana deva (godine 1321) ukrašena zlatom, biserima i dragim kamenjem.

Mahmel, koji je bio najviše na cijeni, a to je onaj koji je pratio karavanu hodočasnika iz Kaira, izgledao je ovako: četvrtasti drveni okvir s piramidom na vrhu, prekriven crnim brokatom sa zlatnim natpisima i ukrasnim vezom; podloga je mjestimično bila zelena ili crvena svila, a obrubljena je bila svilenim resama; srebrne loptice nalazile su se na krajevima i na vrhu piramide. Na prednjoj strani piramidalnog krova u zlatu je bila izvezena slika Kabe. Egipatski *mahmel* je bio ukrašen nojevim perjem, a u praznoj unutrašnjosti nalazila se samo knjiga molitvi koja bi, po povratku, bila izložena u Kairu i dana narodu da je ljubi, po drugom navodu, unutra su se nalazile dvije srebrne posude sa dva *Kur'ana,* jedan u obliku svitka pergamenta, a drugi u obliku knjige. *Mahmel* je nosila krasna visoka kamila, koja je nakon hodočašća bila pošteđena svakog daljnjeg rada. Po dolasku u Meku, *mahmeli* su bili dočekani s dobrodošlicom i sprovedeni kroz prepune ulice u svečanoj povorci, nakon čega su, zajedno s hodočasnicima, proslijedili za Arefat, gdje je za njih bilo rezervirano posebno mjesto. Nekad je vladalo mišljenje da se pokrov egipatske mazge koristio za pokrivanje Muhammedovog groba, ali to nije tačno; *kiswa* se, dakako, šalje u Meku po velikoj karavani hodočasnika, ali to sa *mahmelom* nema nikakve veze.

Al-Makrizi smatra da je običaj da se u Meku šalje *mahmel* uveden godine 1271–1272, a uveo ga je mamelučki sultan Bejbars ili, prema nekim drugim autorima, šerif Abu Numej; neki, pak, misle da je neka princeza, koja je u sjajnoj nosiljci išla na hodočašće, dala Bejbarsu ideju da pošalje *mahmel* s hodočasničkom karavanom. To je, dakako, samo priča, dok je daleko važnije pitanje, da li taj običaj potječe iz mnogo ranijeg vremena i da li je, izvorno, imao vjersko značenje. Prirodno je da to podsjeća na prenosiva svetišta Arapa, a *mahmel* posebno dovodi u sjećanje Musilov opis *Abū Zḥur*

al-Markaba« plemena Ruvala: okvir od tankog drveta, ukrašen nojevim perjem i pričvršćen na sedlo teretne deve, služi kao vidljivo središte plemena. To ukazuje na stvarno značenje kasnijih *mahmela*, koji su bili očiti znaci neovisnosti i samosvojnosti raznih islamskih država. Bilo je, s vremena na vrijeme, i takvih vladara koji su, šaljući *mahmele*, izražavali nastojanje da ih se prizna kao suverene i zaštitnike šerifa, a koji su uskoro bili prisiljeni prepustiti vlast drugima. Činjenica da je egipatski *mahmel* zauzimao počasno mjesto, s kojim se mogao takmičiti samo onaj iz Sirije, duguje se političkoj moći mamelučkih sultana. Osmanska vladavina u tom pogledu nije ništa izmijenila, pa nije uspio niti pokušaj da se iz Carigrada šalje *mahmel*. Prekid tradicije nastao je kada su 1807. g. vahabiti zauzeli Meku i zabranili taj isprazni, a njima tako mrski sjaj; kada su oni protjerani, Muhamed Alijeva vladavina vratila je egipatskom *mahmelu* njegovo počasno mjesto.

Nakon prvog svjetskog rata prestalo se sa slanjem *mahmela* iz Sirije. Problem je nastao između egipatske vlade i kralja Huseina (1915–1924); ticao se kako ovlaštenja nadstojnika poljske bolnice koja je imala pratiti *mahmel*, a isto tako i ceremonije dočeka; posljedica je bila da *mahmel* dvaput nije ni krenuo.

Kada je Ibn Saud postao kraljem Hidžaza, došlo je do dugotrajnih pregovora u vezi s *mahmelom*. Vahabitski vladar inzistirao je da se izostavi glazba, koja je obično pratila *mahmel*, te da se ukine čitav niz praznovjernih običaja; prosvjedovao je također i protiv oružane pratnje koja bi značila kršenje njegovog suvereniteta. Pokušaj, koji je učinjen 1926. god., da se usklade zahtjevi obiju strana nije imao uspjeha; došlo je do okršaja između Ibn Saudovih sljedbenika i egipatskih vojnika, koji je okončan tek osobnim posredovanjem Ibn Sauda. Tokom nekoliko godina egipatska vlada nije slala ni *mahmel* ni *kiswu*, ali je ipak 1929. g., nakon sporazuma s Ibn Saudom, ponovo uvedena tradicija godišnjeg pohoda *mahmela*.

MAKAMA (a. *maqāma*), forma arapske umjetničke proze, u čije se najpoznatije zastupnike ubraja al-Hariri. Prvotno je *makama* značilo »plemenski skup«, a onda se primjenjivalo na okupljanja kod halifa, pri kojima su se održavala poučna (pobožna) predavanja. Iz toga se razvilo značenje »predavanje«, sve dok riječ nije konačno u 9. st. na biranom jeziku označavala održanu besjedu na sijelu. Polazeći od toga, stvorio je al-Hamadani (u. 1007) literarni oblik – *makamu*, u kojem se u središtu nalazi literata – skitač velike rječitosti. Njegov izvanjski oblik kazivanja je rimovana i ritmovana proza. Žanr *makame* ostao je omiljen sve do u novo doba.

MAL, na starom arapskom *māl* znači »posjed«, »imetak«, kod beduina se posebice odnosi na deve, ali i na zemlju i novac, u svakom slučaju na konkretna dobra u stvarima. U značenju »novac«, riječ se proširuje u izraz *māl ṣāmit*, »nijemi posjed«, nasuprot pojmu *māl nāṭiq*, »govoreći posjed«, pod kojim se podrazumijevaju robovi i stoka.

Vjerski stav Islama prema novcu i dobru i njihovom stjecanju mjerodavno je izložio al-Gazali u drugoj desetini djela *Iḥyā'*, posebice u knjizi 13.

Stjecanje, čuvanje i trošenje imetka čini i jedno od četiri glavna poglavlja Ekonomike (*Tadbīr al-manzil*), drugog dijela praktične filozofije, koja se dijeli na etiku, ekonomiku i politiku, što je u Islam prešlo iz antičke filozofije. Kao standardno islamsko djelo o ekonomici treba navesti at-Tusijevo *Aḫlāq-i Nāṣirī*.

MALEZIJA. Islam je dosegao malajsko-indonezijski arhipelag putevima trgovine. Historijski izvještaji potvrđuju da su u ovom kraju arapska i islamska naselja bila poznata već 674., 878. god. na Sumatri i 1082. na Javi. O samom malajskom poluotoku došli su izvještaji po Arapima i drugim muslimanima 878. god.; oko 1303. god., po svoj vjerojatnosti, uspostavilo se islamsko kraljevstvo u Trengganu na sjeveru. Malajska kraljevstva na sjevernoj i istočnoj Sumatri bila su islamizirana već u 12. i 13. st. Malaka (Malacca) u zapadnoj Maleziji, kasnije glasovito prekrcalište međunarodne trgovine, vjerojatno je islamizirana u 13. st., premda se islamsko kraljevstvo Malaka konačno formiralo tek oko kraja 14. st. Oko sredine 15. st. razvila se Malaka u važno središte za islamske studije; najvećma se odatle vršila islamizacija drugih dijelova malajsko-indonezijskog arhipelaga i Filipina.

Povijesno je značajno da se Islam na malajsko-indonezijskom arhipelagu širio jedino putem misije, time što je lagano potiskivao hinduizam i budizam. Misionari su prvotno bili Arapi, sejidi (Poslanikovi potomci), koji su došli iz Hadramauta u južnoj Arabiji. S vremenom su proces islamiziranja na cjelokupnom arhipelagu nastavili sami Malajci, Javanci i drugi domorodni narodi. Taj proces u različitoj mjeri još traje u pojedinim dijelovima Malezije i malezijsko-indonezijskog arhipelaga.

Nastup Islama pokrenuo je progresivni revolucionarni proces, koji je, konačno, promijenio malajsko i indonezijsko društvo. Islamski racionalizam stvorio je pokret moderniziranja, koji se očitovao u historijskim i kulturnim promjenama, kakve su ranije tim područjima i društvima bile strane. Islamska osobita naklonost za malajski jezik i njegovo korišćenje kao sredstva za propagiranje Islama, posebice u njegovom književnom obliku, omogućili su to da je malajski jezik skoro postao nacionalni jezik više od 130 milijuna ljudi u jugoistočnoj Aziji. Malajski je uskoro povezan s arapskim i njegovim islamskim jezičnim blagom, a malajska književnost može se smatrati dijelom velike književne tradicije islamske književnosti.

Danas se u Maleziji službeno upotrebljava arapsko-malajsko pismo, poznato kao *javi*, istodobno sa latiničkim. Islam predstavlja, kako kulturno tako i politički objedinjujući čimbenik, a Malajci i Indonežani između sebe drže se kao jedna cjelina. Malezija čini važan zemljopisni, politički i kulturni dio malajsko-indonezijskog arhipelaga, čije ukupno pučanstvo broji oko 180 mil.; od njih su cca 80% muslimani (uključujući Indoneziju), koji govore isti jezik i među sunitima spadaju u isti *mezheb*, onaj imama aš-Šafiija. Svi muslimani Malezije su suniti šafiiti, s iznimkom male indijske manjine, koja je hanefitska. Otprilike devet sufijskih redova djeluju u raznim krajevima zapadne Malezije. Među njima su najpopularniji alevije, kadirije i nakšibendije. Njihovi članovi, koji dolaze iz svih područja života, povremeno vrše vjerske obrede, među ostalim recitiranje *zikra* i različite *rātibe* (naročite molitve). Najpoznatiji od *rātiba*, koji se čitao (učio)

u određeno vrijeme, je *rātib* Sejida Umara ibn Abderahmama al-Atasa, koji je na malajsko-indonezijskom arhipelagu općenito poznat kao *rātib al-Attās* (u. 1661. u Hadramautu).

Utemeljena 16. 9. 1963. god., država Malezija (pravilnije: Malajzija) obuhvaća na zapadu malajski poluotok s otokom Penang, na istoku u južnokineskom moru sjevernozapadni dio Kalimatana (sjeverni Borneo), koji se sastoji od Sabaha na sjeveru i Saravaka na sjeverozapadu. Otok Singapur bio je dio Malezije, pa ipak se 7. 8. 1965. god. odvojio i stvorio neovisnu državu. Malezija je država mnogih naroda s različitim kulturama. Broj žitelja Malezije procenjuje se (1986) na nešto više od 16 miliona, od čega su oko 47% Malajci, 32% Kinezi, 11% Indijci, 8% nemalajski domorodni narodi i 2% Euroazijci i drugi. Svi Malajci, poneki Kinezi, Indijci, domoroci i drugi, su muslimani, te obuhvaćaju oko 55% pučanstva. Ostali su budisti, taoisti (Kinezi), hinduisti (Indijci), kršćani (Kinezi, Indijci, Euroazijci) i Sikhi. Veliki broj domorodaca su animisti. Islam je službena vjera Malezije, koja se sastoji iz 13 konfederativnih država, te je i državna vjera. 9 od administrativnih jedinica su nastale kao sultanati, a 4 kao namjesništva: Johore, Kedah, Kelantan, Negeri, Sembilan, Pahang, Perak, Perlis, Selangor i Trengganu odnosno Malacca (Melaka), Penang, Sabah i Saravak. Osim u Sabahu i Saravaku, sultan je u svim zemljama islamski poglavar. Svaka zemlja ima svoj vlastiti odjel za vjeru, s muftijom, kadijom i drugim vjerskim službenicima, koji odgovaraju za sve pravne islamske poslove. Neke države ustanovljuju šerijatske sudove za uređivanje pravnih sporova među muslimanima. U vladi države bavi se državno vjersko vijeće sa svim poslovima koji se tiču Islama i daju vladi države i sultanu upute za islamsko zakonodavstvo, upravu i odgoj. Islamskim zakonodavstvom, upravom i odgojem u namjesništvima rukovodi najviši sultan ili vladar, poglavar Malezije. Najvišeg sultana ili kralja bira na 5 godina Konferencija onih kojih upravljaju iz kruga 9 sultana. Ta konferencija sastoji se iz sultana i namjesnika, a, osim u izboru kralja, sudjeluju u izboru i ministra-predsjednika Saveza, ministra-predsjednika zemalja, te prvih ministara namjesništva. Ministar-predsjednik neke zemlje mora biti musliman. Konferencija onih koji upravljaju – pored drugih ovlasti i zadaća – mora se sazivati u stvarima koje se tiču Islama i muslimana, a jednako tako je obavezna na vijećanje u pogledu posebnog položaja muslimana i domorodaca na Sabahu i Saravaku. Na saveznoj razini, kao dio odjela ministra-predsjednika postoji Nacionalno vijeće za islamske poslove, koje odgovara za usklađenost i izravnu vezu uprave i djelovanja državnih odjela za vjeru. To vijeće daje konferenciji za vladanje zemaljskih vlada i vjerskim vijećima zemalja upute u svemu što se tiče islamskog zakonodavstva, uprave i odgoja. Jedan dio tog vijeća je odbor *uleme,* koji se sastoji od muftija pojedinih zemalja i pet članova *uleme* koje imenuje kralj. Taj odbor, nazvan Odbor za *fetve,* bavi se pitanjima islamskog zakona. Vijeće drži i obrazovne tečajeve za kadije i druge službenike odjela za vjeru, nadalje organizira, npr., islamske kulturne izložbe, širenje Islama, objavljivanje knjiga o Islamu i druge islamske djelatnosti. Ono upravlja i nacionalnim, kao i sveučilišnim džamijama u Kuala Lumpuru. Potom postoji udruženje, koje podržava muslimane da štede za hodočašće u Meku. Ono se zove Udruženje za nadzor i štednju za hodočašće. Svake godine ide više od 10.000 muslimana iz Malezije na hadž.

Ministarstvo za odgoj odgovara za islamski odgoj u svim glavnim školama koje država potpomaže. Vlada daje novčane pripomoći i za privatne vjerske škole. God. 1971. postojalo je u zapadnoj Maleziji 446 takvih škola. Vjerski učitelji su svi apsolventi priznatih teoloških seminara i učilišta, kako lokalnih, tako i najčuvenijih u islamskom svijetu (npr. ona u Meki ili al-Azhar u Kairu.) Postoje brojne arapske škole (medrese) u zapadnoj Maleziji. Sve škole u Maleziji koriste malajski kao nastavni jezik, s engleskim kao drugim jezikom. U vjerskim školama uči se arapski i malajski. Viši islamski odgoj obavlja se na Islamskom koledžu u Selangoru i na *Nilam Puriju* u Kelantanu. Učenje i istraživanje Islama u njegovim različitim aspektima provodi, na sveučilišnoj razini, Institut za malajski jezik, književnost i kulturu, Fakultet za islamske studije, a oboje na nacionalnom sveučilištu Malezije i Odjelu za islamske studije Sveučilišta Malezije; sve troje se nalazi u Kuala Lumpuru. Postoje, prije svega, dvije veće islamske političke stranke u Maleziji: Udružena malajska nacionalna organizacija i Panmalajska islamska stranka. Prva je stvorila, skupa sa Malajskim kineskim udruženjem i Malajskim indijskim kongresom, savez pod nazivom Stranka saveza, te on vlada od neovisnosti u augustu 1957. god. Kada su Sabah i Saravak pridošli Maleziji, tamo su stvorene odgovarajuće stranke. Danas je vladajuća stranka saveza ušla u udružbu sa Panmalajskom islamskom strankom. Većina muslimana u Maleziji biraju i podržavaju obje ove islamske stranke. Svaka država u Maleziji ima muslimansku organizaciju za dobrobit, a organizacija se aktivno bavi misionarstvom. Vlada, sad, utemeljuje veliku nacionalnu organizaciju sličnog karaktera. Pored muslimanskih omladinskih organizacija islamskih političkih stranaka, postoji i muslimanski pokret mladeži u cijeloj Maleziji sa znatnim brojem članstva iz svih slojeva.

MALIK IBN ENES (a. *Mālik ibn Anas*), pravnik, *imam* malikitskog *mezheba,* koji je po njemu i dobio ime; često ga naprosto zovu medinskim imamom.

Najstariji duži izvor za Malikovu biografiju, kazivanje Ibn Sada (u. 845), koje se temelji na al-Vakidiju (u. 823), izgubljen je, budući da nedostaje dio rukopisa, ali je većinu moguće rekonstruirati iz sačuvanih citata, uglavnom u at-Tabarijevom *Kitāb al-ʿuyūn,* zatim kod Ibn Halikana i as-Sujutija. Iz ovoga se jasno vidi da kratke biografske zabilješke Ibn Kutejbe (u. 889) i one malo duže u *Fihristu* (napisane 987.) potječu od Ibn Sada. Članak o Maliku, koji se nalazi kod at-Tabarija ovisi o istom izvoru, dok se neke druge kratke bilješke o njemu (koje se nalaze tu i u njegovoj povijesti) temelje na drugim izvorima.

Malikovo puno ime je bilo Abu Abdalah Malik ibn Enes ibn Malik ibn Abi Amir ibn Amr ibn al-Haris ibn Gajman ibn Husail ibn Amr ibn al-Haris al-Asbahi; rodom je iz Himjara, a obitelj mu je pristupila rodu Benu Tejm ibn Mura (Tejm Kurejš).

Nije poznat datum njegovog rođenja; datumi variraju od 90. do 97. god. po *Hidžri,* ali i to su samo pretpostavke koje su tek približno tačne. Već od Ibn Sada potječe legenda da je u majčinoj utrobi proveo tri godine (Ibn Kutejba kaže: preko

dvije godine); radi se o krivom tumačenju Malikove tvrdnje o mogućnosti trajanja trudnoće, što se vidi iz Ibn Sadovog teksta. Prema predaji, koju je sačuvao at-Tirmizi, sam je Poslanik predskazao njegov dolazak, kao i dolazak Abu Hanife i aš-Šafiija. Njegovog djeda i strica po očevoj strani as-Semani spominje kao sakupljače predaja, te tako nema ništa čudno u tome što se i on posvetio znanosti. U *Kitāb al-aġānī* nalazimo da je najprije želio postati pjevač, ali je zbog ružnoće, a na majčin savjet, pristao da umjesto pjevača postane pravnik. Ali ovakve anegdote samo dokazuju da je bilo onih koji mu se nisu divili. Imamo vrlo malo pouzdanih podataka o njegovim studijama; vjerodostojno zvuči podatak (koji se nalazi tek u kasnijim vrelima) da je pravo učio kod slavnog Rebije ibn Faruha (u. između 749. i 760) koji je njegovao *ra'y* u Medini, te su ga, stoga, zvali *Rabī'at ar-ra'y*. Kasnije legende povećavaju broj njegovih učitelja do nevjerojatnog mnoštva: 900 uključujući 300 *tābi'ūna*. U *kiraetu* je slijedio Nafija. Prenio je predaje od az-Zuhrija, Nafija, Abu-'z-Zinada, Hašima ibn Urve, Jahje ibn Saida, Abdalaha ibn Dinara, Muhameda ibn al-Munkedira, Ebu-'z-Zubeira i drugih, ali *isnadi* nisu dovoljni dokazi da je učio kod svih tih autoriteta; as-Sujuti daje popis od 95 njegovih šejhova (učitelja).

Većinu života proveo je u Medini, a siguran je kronološki podatak njegovo sudjelovanje u buni alijevskog pretendenta Muhameda ibn Abdalaha 762. godine (dok je, čini se, sasvim netačan podatak da je iste godine imao posla s Ibn Hurmuzom). Već je 761. godine halifa al-Mansur bio po njemu poslao mekanskim Hasanidima zahtjev da mu izruče braću Muhameda i Ibrahima ibn Abdalaha; to dokazuje da je već tada Malik bio opće cijenjena ličnost, te da, barem otvoreno, nije iskazivao neprijateljstvo prema vladi; čak je dobivao i plaću i to iz zaplijenjenog imanja Abdalaha, oca dvoje gorespomenute braće. Ova misija nije imala nikakvog uspjeha. Kada se Muhamed godine 762. proglasio gospodarom Medine, Malik je objavio *fetvu* prema kojoj zavjet na poslušnost al-Mansuru ne obavezuje, budući da je iznuđen prisilom, na što su mnogi, koji bi se inače bili suzdržali, pristupili Muhamedu. Malik nije aktivno sudjelovao u buni, već je ostao kod kuće. Nakon ugušenja bune, medinski poglavar Džafer ibn Sulejman kaznio ga je bičevanjem; iščašenje ramena, koje je bilo posljedica toga, samo je povećalo njegov ugled, te se priče o lošem postupku s Abu Hanifom u zatvoru bez sumnje zasnivaju na ovom događaju iz Malikovog života (od at-Tabarija potječe tendenciozna aluzija da je Malik bio zlostavljan zbog jednog pravnog pitanja). Mora da se kasnije pomirio s vlastima: godine 776–777. halifa al-Mahdi ga je pitao za savjet u pogledu promjena strukture mekanskog svetišta, a u godini njegove smrti posjetio ga je halifa ar-Rašid prigodom hodočašća. Dok ovaj podatak možemo smatrati sigurnim, one koji se nalaze u *Kitāb al-'uyūn* imaju već prizvuk legende, a oni kod Abu Nuajme zvuče sasvim fantastično. Sasvim je izmišljena priča po kojoj je halifa želio proglasiti Malikovu knjigu *Muwaṭṭa'* vjerski obaveznom, ali je na Malikov prosvjed odustao od svoje namjere.

Malik je umro 795. godine, u dobi od oko 85 godina, nakon kratke bolesti, u Medini, a pokopan je na groblju al-Baki. Službu prilikom sahrane vodio je upravljač Abdalah ibn Zejneb. Ibn Halikan navodi elegiju koju je o njemu napisao Džafer ibn Ahmed as-Seradž. Vahabiti su razorili *kube* nad njegovim grobom.

1. Veliko Malikovo djelo je *Kitāb al-Muwaṭṭa'*, koje je – ako izuzmemo djelo Zejda ibn Alija (čija je vjerodostojnost vrlo sumnjiva) – najranije islamsko pravno djelo koje je došlo do nas. Njegov je cilj dati pregled zakona i pravnih propisa, vjerskih obreda i službi prema *idžmi* (konsenzusu) Islama u Medini, prema *Suni* uvriježenoj u Medini, i stvoriti teorijske norme koje nisu ustanovljene s gledišta *idžme i Sune*. U razdoblju priznavanja i ocjene vjerskog prava u vrijeme Abasida postojao je praktični interes za »glatkim putem« (a to je zapravo ono što znači *al-Muwaṭṭa'*), pored korjenitih razlika u mišljenju čak o najosnovnijim stvarima. Malik je želio pomoći da se pronađe taj put na temelju prakse u Hidžazu, te da se kodificira i sistematizira običajno pravo Medine. Predaja, koju on tumači sa stajališta prakse, za njega nije cilj, već sredstvo; starije pravnike gotovo nikad i ne citira, osim kao uzore sebi. Kako se on brinuo samo za to da dokumentira *Sunu*, a ne da podvrgne kritici njezin oblik, on se, s formalnog stajališta, prema predaji odnosi vrlo nemarno. *Muwaṭṭa'*, dakle, predstavlja najstariji stadij razvoja koji je zajednički i *fikhu* i *Hadisu*.

Malik nije bio jedini od svojih suvremenika koji je sastavio *Muwaṭṭa';* smatra se da se al-Madžešun (u. 763) bavio usaglašavanjem medinskih učenjaka bez navođenja važnih predaja, a nekoliko je medinskih učenih ljudi toga vremena napisalo djela u stilu *Muwaṭṭa'a*, ali nijedno od njih nije sačuvano do naših dana. *Muwaṭṭa'* duguje svoj uspjeh činjenici da se zalaže za srednji put u svakoj spornoj tački.

Prenoseći *Muwaṭṭa'*, Malik nije sročio konačni tekst, bilo usmeni ili putem *munāwale*, spreman za širenje; naprotiv, različite recenzije *(riwāya)* njegovog teksta jako se razlikuju od mjesta do mjesta. Razlog je, pored činjenice da se u ono doba malo pažnje poklanjalo tačnom i doslovnom ponavljanju takvih tekstova, i taj što Malik nije svojim predavanjima davao isti oblik u različitim »razredima«. Ali naziv *Muwaṭṭa'* (koji vjerojatno potječe od samog Malika, a nalazimo ga u svim verzijama) jamči da je Malik želio stvoriti »djelo« u kasnijem značenju te riječi, iako, naravno, priče o tome što je Malik rekao o svojim djelima odražavaju stanje duha kasnijih razdoblja. Kasnije je *Muwaṭṭa'*, po mišljenju mnogih, bilo vjerski priznato djelo, o čijem porijeklu postoje mnoge legende.

Poznato je ukupno petnaest verzija *Muwaṭṭa'a*, ali samo su dvije u potpunosti sačuvane; pet ih je proučavano u Španjolskoj u 3–4. st. po *Hidžri*, a dvanaest ih je bilo pristupačno još ar-Rudaniju (u. 1683):

a. popularna verzija djela koju je prenio Jahja b. Jahja al-Masmudi (u. 848);

b. verzija Muhameda ibn al-Hasana aš-Šejbanija (u. 904), koja također predstavlja prepravljenu i kritički obrađenu formu Malikovog djela, budući da aš-Šejbani na kraju svakog poglavlja daje svoje osobno mišljenje, kao i mišljenje Abu Hanife o razmatranom pitanju, katkad u vrlo dugačkim zaključcima;

c. navodi iz verzije Abdalaha ibn Vahba (u. 812), koji su sačuvani u dva odlomka at-Tabarijevog *Kitāb Iḫtilāf al-*

-fuqahā', prilično su dugački; ova *riwāya* slijedi Jahju ibn Jahju, i to prilično vjerno.

Značajni odlomci Malikovog učenja, u obliku koji se samo donekle razlikuje od popularnog, a prenio ga je Ašhab (u. 819–820), sačuvani su u istom djelu. Iako nije poznato da postoji *riwāya Muwaṭṭa'a* iz pera ovog učenika, možda ona ipak postoji, budući da naše znanje ne mora nužno biti sveobuhvatno.

Druge potvrđene verzije djela spominje al-Lahnavi; daljnji popis prijenosnika dali su as-Sujuti i an-Navavi.

2. Ne zna se da li je Malik sročio, pored *Muwaṭṭa'a*, i neka druga djela (u *Fihristu* se neodređeno govori o izvjesnom broju Malikovih djela, ali to je nesigurna tvrdnja). Knjige koje mu se pripisuju dvovrsne su: pravne i one druge. Među pravnim knjigama spominje se *Kitāb as-sunan* ili *as-Sunna*, koju prenosi Ibn Vahb ili Abdalah ibn Abdelhakam al-Misri, zatim *Kitāb al-manāsik*, *Kitāb al-muğālasāt*, koju također prenosi Ibn Vahb, *Risāla fī al-aqḍiya*, koja dolazi prema Abdalahu ibn Abdeldželilu, te *Risāla fī al-fatwā*, preko Halida ibn Nizara i Muhameda ibn Mutarifa. Izvornost ovih je nesigurna, pa čak da potječu i od Malikovih izravnih učenika (katkada se, uistinu, pripisuju ovima, usp. al-Lahnavi), ipak bi Malikov udjel u njima ostao neizvjestan.

Od drugih se naslova spominju *Tafsīr*, *Risāla fī al-qadar wa ar-radd 'alā al-qadariyya*, zatim *Kitāb an-nuğūm*, te *Kitāb as-sirr*, koji ostaju u uobičajenom krugu apokrifne književnosti. Postoji jaka sumnja i u izvornost *Risāle* koja sadrži savjet halifi ar-Rašidu, što se spominje već kad i *Fihrist*, a u isto vrijeme kad i *Muwaṭṭa'*, a koja izgleda kao malikitska protuteža djelu *Kitāb al-ḫarāğ* Abu Jusufa; već i as-Sujuti sumnja u njezinu izvornost, premda iz razloga koji nisu uvjerljivi.

3. Postoje dva druga važna vrela za poznavanje Malikovog učenja (pored kasnijeg učenja malikitskog *mezheba*).

Najvažniji je Sahnunov (u. 854) spis *al-Mudawwana al-kubrā*, u kojoj se nalaze odgovori koje je dao Ibn Kasim (u. 806) prema Malikovom učenju ili prema vlastitom prosuđivanju na pitanja Sahnuna, te prema predajama i shvaćanjima Ibn Vahba (u. 812).

Nadalje, at-Tabari, koji je u djelu *Kitāb iḫtilāf al-fuqahā'* sačuvao odlomke *Muwaṭṭa'a*, a isto tako često navodi Malikove predaje i mišljenja u komentaru *Kur'ana* o »zakonitim« stavcima (ajetima).

Malik predstavlja vremensku etapu u razvoju *fikha*, u kojoj zaključci još nisu temeljiti, već povremeni i namijenjeni posebnim svrhama, u kojoj se pravna misao Islama još nije razvila u pravnu znanost; po mjestu djelovanja, on je predstavnik Medine, u kojoj su postavljeni presudni temelji islamskog prava. Jedna od glavnih karakteristika pravne misli *Muwaṭṭa'a* je prožimanje čitavog pravnog života vjerskim i etičkim idejama. Ova osobina stvaranja pravnih zamisli u ranom Islamu sasvim je očevidna, ne samo u načinu postavljanja pitanja, već i u samoj pravnoj građi. A pravna građa koja sama po sebi nije u vezi sa vjerom, ali mora biti prožeta vjerskim i etičkim obzirima, je običajno pravo Medine, koje nije nipošto primitivno, već je prilagođeno visoko razvijenoj zajednici, koja za nas predstavlja glavni model starog arapskog običajnog prava: ono se kod Malika, katkada, javlja kao *sunna* »običaj«, a katkada se krije pod pojmom medinske *idžme*, što on brižljivo ustanovljava; u širem smislu, to znači da nije bilo prigovora (sa vjerskog stajališta) protiv načela običajnog prava. Pored ovoga, još je jedan značajan predmet ove stare pravne znanosti: stvaranje sustava koji polazi od načela općenitijeg karaktera, a cilj mu je stvaranje pravnih shvaćanja u suprotnosti s vladajućom kazuistikom; taj je sustav na neki način zaokružen ozakonjenjem (iako ne dovoljno čvrstim) čitave pravne građe.

Dok je islamizacija prava, u bitnim crtama, bila već završena i prije Malika, još su mnoge generacije imale posla oko njegove sistematizacije; stoga se Malikovo pravno djelovanje moglo sastojati jedino u razvijanju i stvaranju sustava. Kako se nema tačka usporedbe, ne može se sa sigurnošću ustvrditi koliko je velik bio njegov doprinos. Začuđujući uspjeh njegovog *Muwaṭṭa'a*, među čitavim nizom sličnih djela, može se sasvim objasniti činjenicom da je u njoj zabilježio sporazumna mišljenja Medine ne dodavajući tome ništa osobno, te je – budući izraz kompromisa – to djelo počelo važiti kao autoritet. U tom slučaju *Muwaṭṭa'* bi trebalo gledati manje kao dokaz Malikove individualne djelatnosti, a više kao podatak o stupnju razvoja pravne znanosti toga vremena. Možemo reći da je i Malik imao to kao cilj.

Veliki ugled, koji je Malik uživao, temeljio se u starije doba na njegovom strogom kritičkom stavu prema *Hadisu*, a ne na njegovoj djelatnosti na pravnom području; čak i to samo dokazuje da se u pogledu *Hadisa* držao kasnijeg sporazumnog mišljenja. Posebnu pažnju, koju mu je među svim medinskim učenjacima posvetio aš-Šafii, objašnjava se činjenicom da mu je ovaj bio učenikom (usp. njegov *Kitāb iḫtilāf Mālik wa aš-Šāfi'ī*).

Sudeći po stilu pravnog zaključivanja, koji se nalazi u *Muwaṭṭa'u*, *Hadis* nije nipošto vrhovni ili jedini prizivni sud za Malika; on, s jedne strane, daje *'amalu*, nepobitnoj praksi koja je vladala u Medini, prednost nad Predajom u slučajevima kada se razlikuju, dok, s druge strane, u slučaju da ne postoji ni medinska predaja ni medinska *idžma*, sam propisuje pravo, drugim riječima on provodi *rej (ra'y)* do mjere da mu povremeno zamjeraju *ta'arruq* tj. da je u dogovoru s Iračanima. Prema kasnijoj legendi, koja je protiv *reja*, on se na smrtnoj postelji pokajao (Ibn Halikan). Teško je pretpostaviti da se u rezultatima *reja* znatno razlikovao od medinskih suvremenika.

U učenju o vjerskim zasadama, Malik se suprotstavio povjesničaru i tradicionalisti Ibn Ishaku (u. 767 ili 768), jer se ovaj priklonio kadaritima.

Malik, strogo uzevši, nije utemeljio školu, kao što to nije učinio ni Abu Hanifa; dokaz o tome nalazimo u starim imenima *ahl al-Hiğāz* i *ahl al-'Irāq* (što se može usporediti npr. sa *aṣḥāb aš-Šāfi'ī*). Ova imena označuju, vjerojatno, porijeklo malikitskog *mezheba*. Nakon utemeljenja redovite šafiitske škole (koje je shvatljivo ako se ima na umu aš-Šafiijev osobni doprinos razvoju prava, pokazalo se potrebnim da se i dvije starije pravne škole (čija različitost je, po svoj prilici, uglavnom geografski uvjetovana) uobliče, te da postanu prave škole na čelu s tipičnim predstavnikom srednjeg puta, Malikom odnosno Abu Hanifom. Tome je pridonio veliki osobni ugled koji je Malik još za života uživao. Ali na samo čelo škole postavili su ga zapravo tek njegovi učenici. Tragove toga procesa nalazimo u različitim klasifikacijama

starih pravnika koji tu školu svrstavaju ili pod hidžasku ili pod malikitsku školu ili pod samostalne *mudžtehide*.

Malikovo učenje proširilo se, uglavnom, po zapadnom dijelu muslimanskog svijeta; nakon što je istisnulo *mezheb* al-Avzaija i zahiritsku školu, prevladalo je ne samo u Magribu (Tunis, Alžir, Maroko, uključujući i islamsku Španjolsku), već i po ostalim dijelovima Afrike koji su prigrlili Islam. Malikitska škola ima mnogo sljedbenika u Egiptu: u Gornjem Egiptu zauzima ono mjesto koje u Donjem drži šafiitska škola. Ovu zemljopisnu podjelu uvjetovalo je stanje prije osnutka *mezheba*. Malikitsko učenje osobito su vatreno i uspješno širili Abdelmelik b. Habib as-Sulemi (u. 853 ili 854) i Ismail ibn Ishak (u. 895); ali spominju se i raniji malikitski učitelji, samo nije vjerojatno da je u njihovo doba postojala redovita škola.

MAMELUCI (a. *al-Mamālīk*, jedn. *Mamlūk*), vladarski rod u Egiptu i Siriji. Ta dinastija, kao što i ime kaže, potječe od nekadašnjih robova i to od sultanskih i emirskih tjelesnih stražara, koji su se isticali svojom valjanošću, te su ih njihovi gospodari oslobađali. Razlikuju se dvije dinastije, Bahri od 1250–1390. i Burdži od 1382–1517. god. Nazivom Bahri Mameluci označavala se tjelesna straža sultana Nedžm ad-dina Ejuba (1240–1249), čije su se vojarne tada nalazile na otoku Roda na Nilu (*Baḥr*). Bahrijski sultani, bez obzira na prva tri, birani su od Mameluka među potomcima prethodnog sultana; tako su, nakon Bejbarsa, vladala dva njegova sina, nakon Kalauna – dva sina, niz unuka i jedan praunuk. Drugačije je bilo među Burdži-Mamelucima, tjelesnom stražom koju je osnovao Kalaun, koja je bila smještena u kulama kairske tvrđave. Doduše, znao je prvi Burdži, Barkuk, urediti da ga naslijedi prvi sin, a i drugi se, zakratko, popeo na prijesto. Ali otada mamelučke tjelesne straže nisu više trajno trpjele red nasljeđivanja; nijednom sultanskom sinu, koji se proglasio nasljednikom prijestola, nije pošlo za rukom održati se na njemu (iznimku čini an-Nasir Muhamed II, koji je vladao skoro tri godine). Mameluci su birali za sultana ne uvijek najpodobnijeg, nego ponekad najstarijeg; nastala je neka vrsta seniorata. Prvi Mameluk na prijestolu bio je Iz ad-din Ajbek (1250–1257), muž Šedžere ad-dur, jedne robinje, koju je bio oženio Ejub.

U doba najvećih širenja pod mamelučkom vladavinom, granice Egipta bile su, na zapadu, libijska pustinja, sve do Barke, na jugu – Nubija do Masave, na sjeveru – Sredozemno more; sirijske granice išle su na istok ka Eufratu do Der az-Zora preko Rake, na jug – do arapske stepe, na sjever do gorja Taurusa. Obje zemlje graničile su jedna s drugom na Sinaju, a bile su odijeljene Crvenim morem. Nad svetim mjestima u Meki i Medini, sultani su, ponajviše, vršili vrhovnu vlast.

Prva zadaća mamelučkih sultana bila je da učvrste carstvo. Njihovi najopasniji protivnici, Tatari pod Hulaguom, bili su 1260. god. potučeni kod Ain Džaluta u Siriji, križari uništeni od sultana Bejbarsa, Kalauna, Halila, a ostatak alijevaca i Asasina Bejbars je učinio neškodljivim. Vladavina je, konačno, bila učvršćena i, naspram Ejubida u njihovim preostalim malim područjima vlasti, i opravdana time što je Bejbars prihvatio od Mongola iz Bagdada protjeranog halifu, te 1261. godine ponovno uspostavio halifat, a sebe, onda, po halifi imenovao za nosioca vlasti (*qasīm ad-dawla*) i dao prenijeti vlast na svečan način. Tako je ostalo do kraja mamelučke vladavine.

Vlast sultana bila je apsolutna. Uz njega je postojalo državno vijeće, u kojem su najviše mamelučke vođe, desno i lijevo od vladara, sjedile prema svome rangu: zastupnik sultana, vrhovni zapovjednik, zapovjednik tjelesne straže, vojni ministar, te predsjednik državnog vijeća, kao najviši civilni službenik. Kasnije su na utjecaju dobili ministar unutrašnjih poslova i ministar dvora, te su pribrojani najvišim službenicima, kao i najviši vojni sudac i, ponekad, vrhovni konjušnik. Službenici i njihov rang su se mijenjali. Ti članovi vijeća bili su vojni službenici, tzv. gospoda od mača (*aṣḥāb as-suyūf*), pripadali su klasi emira od 1.000 robova / vojnika (*muqaddim al-ulūf*). Iz te klase su se birali i namjesnici sirijskih pokrajina (Damask, Alep, Tripolis, Hama, Safad), nadalje ponekad po samom sultanu imenovani zapovjednici tvrđava u Damasku i Alepu. Naredna klasa su bili *ṭablaḫāna*, emiri od 40 memluka (robova), koji su imali pravo sobom voditi glazbu. Iza njih su emiri od 10 i oni od 5 memluka. Sve emire od 1.000 imenuje sam sultan; ostale emire u pokrajinama ponekad je određivao sultan, a ponekad namjesnik. Upravni sustav sultanskog dvora ponavljao se u malom u pokrajinama. Svaki namjesnik je mali sultan, koji, dijelom, ima iste službenike kao i sultan u Kairu. Sirijski namjesnici su općenito neovisni jedan o drugom, a samo nekima, kao emiru Tengizu, bili su podređeni drugi namjesnici. U početku su Mameluci, svakako pod mongolskim utjecajem, imali težnju da sve dužnosti svjetovno urede, te popune s Mamelucima, koji su kao gospoda od mača pripadali vojnoj kasti. Kod najviših dužnosti, oni su to sproveli do kraja svoje vladavine, pa ipak su morali utjecajna mjesta tajnika-pisara i predstojnika ureda stvoriti i popuniti civilnim službenicima, pa štoviše prepustiti kršćanima, Židovima i osobito preobraćenicima, jer turska gospodarska klasa nije bila podobna za to. Navedena mjesta u vojnoj i upravnoj karijeri bila su pričuvana oligarhiji koja se uvijek iznova stvarala, a u koju se nisu uzimali ni Arapi ni memlučki (robovski) sinovi. Jedva se ponekad događalo da Arapi ili memlučki sinovi postanu emiri od 1.000 robova ili, čak, napreduju do najviših mjesta. Oni nikada nisu prešli rang emira *ṭablaḫāne*, ali su zauzimali značajna mjesta kako u grupi sudaca i učenjaka, tako i u ostaloj civilnoj upravi. Memluke (robove) je, na nalog uprave, kupovao jedan visoki službenik, kupac memluka; najprije su, dijelom, odgajani u memlučkoj školi u kairskoj tvrđavi, a kasnije razvrstani u paževsko tijelo nosilaca oružja, trpeznika, peharnika, nosilaca topuza itd., a onda, po potrebi, dodjeljivani u službu emira ili sultana. Tjelesni stražari sultana zvali su se *ḫaṣṣkī*, a emiri su, po uzoru na sultana, također imali tjelesnu stražu. Vojska se sastojala: a) od tjelesne straže sultana, b) *ǧund al-ḥalqa*, vrbovanih trupa, koje su plaćane novcem i prihodima lenskih zemalja, c) tjelesnih straža velikih emira i ranijih sultana. Kasnije je postojala pričuva, koja se zvala u rat, ali je i u miru dobijala plaću.

Osim službenika od vojne karijere, postojali su civilni službenici, *aṣḥāb al-qalam* (službenici od pera): a) vjerski službenici (*ad-dīniyya*), koji su određeni za stalež

sudaca i učenjaka i niz drugih dužnosti, b) pravi upravni službenici *(ad-dīwāniyya)* za ostalu upravu.

Sultanov prihod sastojao se od poreza na zemlju, glavu i za siromašne, od zemljišnih prinosa lena, od kojih je on nužne doprinose dalje davao članovima vojske i službenicima, od carina, državnih radionica i izvanrednih davanja na robu i tržišta, koja su, budući da nisu predviđena u *Kur'anu*, važila za nezakonita i bila osporavana. Nadalje je on, prigodno, stjecao novac prisilnom kupnjom i prodajom. Vlada je prisilno kupovala robu po određenoj cijeni i silila mušterije na određenu prodajnu cijenu. Konačno, postojali su monopoli, od kojih je sultan imao prihode. Također se koristilo omiljeno sredstvo sultanskog posjećivanja moćnika zemlje, od kojih je on, kao gost, iscjeđivao znatne iznose (posebice Kait-beg).

Značenje Mameluka u povijesti sastoji se u tome da su oni, zaštićeni pustinjom i svojim trupama, zaustavili plimu azijskih osvajača; oni su pobijedili Čingiz-hanove Mongole, kasnije gomile Timurove, koje su nakratko osvojile Siriju, te druge osvajače. Nakon pobjede nad Tatarima i Timurovog odlaska, morala se politika sultana usredotočiti na borbu sa sve jačim Osmanlijama. Borba se odlagala zbog stvaranja tampon-država s obje strane (knezovi Du-'l-Gadira i Bijelog i Crnog ovna). Sretna Kait-begova politika odgodila je kraj, ali su vladari, koji su došli iza njega, bili slabi. Vlast mamelučkih sultana izgubila je na strogosti, oni su sami oslabili u dugim borbama, a njihove financije su rastrojene uslijed neumjerenog korišćenja koje nije odgovaralo njihovim raspoloživim sredstvima i nedostatnog poreskog sustava, koji je, kasnije, velikim zemljišnim posjednicima pružao mogućnost da izmaknu porezima. Stoga se nije moglo dugo odupirati Osmanlijama, pogotovo su vojsku onesposobljavali nedisciplina mamelučkih vođa i slabosti njihovog poljskog topništva. Dobro opremljene tvrđave nisu se obranile od Osmanlija, te su pale zbog izdaje. Sam po sebi valjani sultan Kansuh Guri bio je 1516. god. potučen kod Merdž Dabika (u alepskoj pokrajini) i ubijen. Time je sultanu Selimu bio otvoren put u Egipat i u šestomjesečnoj obrambenoj borbi morao je podleći zadnji sultan Tumanbaj, koji je obješen na Bab Zuvejli u Kairu. Jedan dio velikih emira, kao i halifa, odvedeni su u Carigrad. Halifat je prestao sam od sebe, pošto se nije imenovao novi halifa; sultan od Carigrada postao je »prvi« vladar Islama. I zaštita svetih mjesta automatski je prešla na njega.

Razdoblje Mameluka dalo je i mnoge građevinske spomenike. Od svjetovnih zgrada su se manje održale palače, a više tvrđave, a zatim veliki broj luksuznih nadgrobnih spomenika, bolnica, kupatila, lijepih zdenaca i vodovoda. Što se tiče vjerskih, tu su, prije svega, veličajne džamije i s njima povezane škole (Bejbarsova džamija, Kalaunova, an-Nasirova, sultan Hasanova, Barkukova itd. u Kairu, ali ih je bilo i u pokrajinskim gradovima). Dok poljoprivreda, zanat i umjetnički zanat zriju u svome cvatu, trgovina, pod vladavinom kasnijih sultana, trpi zbog iscrpljujućih davanja upravi. Prijevozna trgovina kroz Egipat, zaštićena ugovorima sa franačkim i orijentalnim vladarima, donosila je velike sume. Carine i carinski postupak prema trgovcima bili su, konačno, tako nepodnošljivi da su evropske sile sve učinile da osiguraju morski put u Indiju, da bi izbjegle provoz kroz Egipat s golemim koštanjem i neprijatnim šikaniranjem. Zadnji sultan Kansuh Guri išao je na učvršćenje pozicija u južnoj Arabiji i Prednjoj Indiji, da bi osigurao egipatski udio u indijskoj trgovini.

U pogledu razdoblja od 1517–1798. god., znakovita je činjenica da se čak to razdoblje od skoro tri stoljeća, za kojeg je Egipat pripadao turskom carstvu, može još označiti kao treće mamelučko razdoblje. Promjena, koja se dogodila Selimovim osvajanjem, nije, konačno, bila bitna, bar što se tiče uprave. Egipat i njegovi žitelji ostali su pod vladavinom moćne manjine tuđe rase. Neprijateljstvo, koje je u početku postojalo između osmanskih Turaka i Mameluka, te koje je, najprije, dovodilo do krvoprolića (pogubljenje 800 Mameluka od strane Selima I u Kairu), nije dugo potrajalo, nakon što je prošlo prvo nemirno doba osvajanja. Turski vojnici i službenici, koji su došli u Egipat, pomiješali su se uskoro u velikoj mjeri s brojčano moćnijom klasom Mameluka, čija je pomoć za upravljanje zemljom bila neophodna. Osim toga, broj Mameluka je stalno rastao kupnjom robova na Kavkazu. Turci su vodeća klasa i sastoje se od Osmanlija i Mameluka, među kojima se ne pravi razlika. Može se, čak, govoriti o »mamelukiziranju« osmanskog elementa; pravo osmaniziranje zemlje izvršilo se tek u 19. st. Čak je prvi upravljač Egipta, Hair-beg, bio Mameluk, premda su, nakon njega, sve paše slane iz Carigrada.

Tokom prvih stotinu godina bila je, u stvari, neosporna vlast paša u upravljanju zemljom. Paša se mogao oslanjati na sedam kontingenata *(odžak)* trupa, od kojih je šest ustanovio Selim I, dok je sedmi, i to mamelučki, pridodan pod Sulejmanom I. Njihova jačina je bila 20.000 ljudi. S njima nisu zapovijedale paše, nego vlastiti zapovjednici, koji su pripadali janjičarskom *odžaku*, a boravili su u kairskoj tvrđavi. Kasnije su se te trupe ponašale sve neovisnije i bile su čak u stanju smjenjivati paše sve dok se u 18. st. ta vojna moć nije razvila u djelotvorni instrument nekih utjecajnih memlučkih begova. Važne poslove uprave raspravljao je veliki *divan* ili državno vijeće, koje se samo u izvanrednim slučajevima sastajalo i u kojem su bili zastupljeni visoki službenici, a jednako i vojne vođe i visoki vjerski časnici. Lokalne i posebne upravne funkcije vršilo je dvanaest sandžakbegova, koji su, istodobno, zastupali feudalno plemstvo; unatoč tome, od početka su veze, koje su ih vezivale za pojedine pokrajine, bile prilično labave; među njima se spominju *kâhya* (ćehaja) paše, *defterdar* (rizničar), *amīr al-ḥağğ* (voditelj hadžijske karavane) i *amīr al-ḥaz(i)na*, od kojih su tri prva bili također članovi velikog *divana*. Drugi begovi su bili zapovjednici u Suecu, Damijeti i Iskenderiji (Aleksandriji), te upravljači pet velikih pokrajina u nilskoj delti. Osim te dvanaestorice begova, postojalo ih još dvanaest na sličnim funkcijama. Pravu upravu u pokrajini vršila je klasa službenika po imenu *kāšif*. Njihova glavna zadaća bilo je utjerivanje poreza. Može se na njih gledati kao na neku vrstu pokrajinskih upravljača; neki od velikih begova bili su sami u isti mah *kašifi* u svome okružju ili su razne *kašife* imali podređene. Porezi su se utjerivali na razne načine, budući da su mjesni običaji diljem Egipta bili različiti. Najobičniji način bilo je davanje u zakup poreza *(iltizām); multazimi* su imali razne vrste nasljednog posjedničkog prava na zemlju. Oni su od felaha utjerivali porez u novcu ili naturi, obično pomoću

najstarijeg u selu. Pri utjerivanju se namještala vojska podređenih poslovnih i financijskih službenika, većinom Kopta. Neki *kāšifi* bili su u isti mah *multazimi*. Taj upravni sustav usko je povezivao upravu i zemljišni posjed, što je uvijek bilo karakteristično za egipatsko stanje. Bio je to produžetak sustava, koji je prevladavao za mamelučkih sultana (odredba Kait-bega), a koji je iznova uredio *Kanunname-i Misr* Sulejmana I.

Veliki ured u Kairu, čiji je poglavar bio *ruznamedži*, utjerivao je te poreze i vodio poreske spiskove. Utjerani porezi dijelom su se koristili za plaćanje trupa i za javne radove kao što je navodnjavanje, gradnja mostova i nasipa itd., te dijelom za godišnji danak sultanu, koji je, početno, iznosio 80.000 dukata, a kasnije je odmjeren na 600.000, te, naposljetku, na 400.000 dukata. U 18. st. stvarno se prestalo plaćati danak.

Osim poreza na zemlju, postojali su brojni drugi porezi pod raznim nazivima; bili su manje-više samovoljno utjerivani, te kada se, tokom vremena, nered u upravi uveliko proširio, teretili su oni još više stanovništvo. Seoski žitelji jednako su toliko trpjeli pod zahtjevima svojih mamelučkih posjednika i upravitelja, koliko i pod prepadima arapskih plemena, koje uprava nije mogla kontrolirati.

Egipatska povijest tokom tog razdoblja jedan je ne mnogo zanimljivi slijed unutrašnjih spletki, borbi i pobuna. Do početka 17. st., paše su uspijevali manje ili više održavati svoju vlast, ali su se često mijenjali, da bi ostvarili trajniji utjecaj. Ne manje od 117 paša je vladalo Egiptom do dolaska Francuza. Mnogi od njih su nastojali svoj kratki boravak što je moguće unosnije iskoristiti za sebe, a određeni broj ih je, po povratku u Carigrad, svoju lakomnost platio glavom. U 17. st. pravu vlast u zemlji vršili su veliki bezi u Kairu, koji su trupe imali u svojim rukama i samo su trpjeli paše, koji se nisu miješali u njihove poslove. U to doba su oba najmoćnija položaja u zemlji bili položaj zapovjednika u Kairu, zvanog *šayḫ al-balad* i položaj *amīr al-ḥağğa*. Neki zapovjednici mogli su biti dobri vladari, posebice Ismail-beg, koji je tu dužnost vršio od 1707–1724. god. Ali je promjena na vlasti imala uvijek nasilni karakter i sprečavala stvaranje dinastije. Vršenju dužnosti Ismail-bega prethodila je svojevrsna borba između suparničkih stranaka, koja je tri mjeseca bjesnila izvan Kaira. God. 1747. pokušala je Porta po prvi put ponovno uspostaviti svoj autoritet, time što je upravljaču Ragib-paši naredila da iskorijeni mamelučke begove; taj se pokušaj, ipak, potpuno izjalovio, te je nered vladao i dalje, sve do pojave mladog Mameluka Ali-bega, koji se, zakratko, učinio neovisnim *šayḫ al-baladom* i vladarem Egipta (1770–1771). Tada započinje Porta poduzimati ozbiljnije mjere da ponovno zadobije svoj utjecaj na Egipat; ali vladavina mamelučkih begova prestaje tek tada, kada strana sila, Francuska, polaže privremeno svoju ruku na Egipat.

Pod takvom vladavinom nisu se mogli poboljšati životni uvjeti stanovništva. Nije toliko položaj Egipta, kao osmanske pokrajine, izazvao bijedu žitelja, koliko nedostatak jake središnje vlasti. Loša organizacija, osim toga, prouzročila je s vremena na vrijeme strašne gladi, dok sredinom 17. st. nije započeo niz pustošećih epidemija kuge. Od zadnjeg razdoblja mamelučkih sultana, zemlja je izgubila bogato vrelo prihoda zbog promjene trgovačkog puta ka Indiji. Osim toga je trgovina sa kršćanskim zemljama često trpjela ozbiljne štete zbog samovoljnih mjera mjesnih vlasti; u isto doba opadaju gradski obrti; jedan razlog za to mogao je biti to što je Selim I odveo brojne izučene obrtnike u Carigrad.

Opadanje privredne moći Egipta učinilo ga je, s druge strane, srazmjerno mirnim posjedom Porte. Samo je na početku osmanske vladavine (1524) jedan paša, Ahmet-paša, pokušao ponovo steći neovisnost, a kasnije nije bilo takvih pokušaja sve do doba Ali-bega.

Prevladavajući položaj Egipta u Islamu nije ozbiljno narušen osmanskim zaposjedanjem. Al-Azhar je ostao jedno od najvažnijih središta islamske znanosti; turske paše i drugi časnici su to priznavali, time što su činili darove i izvodili obnavljanje zgrada, kao što su to, prigodno, radili i za druge vjerske ustanove zemlje. Premda je islamska znanost i dalje cvala, Egipat u to doba nije dao mnogo istaknutih pojava. Na polju *fikha* bila je najznačajnija ličnost ar-Remli (u. 1596), komentator an-Navavija, nadalje mistik aš-Šarani (u. 1565) i, kao zastupnik arapskog jezikoslovlja, Abdelkadir al-Bagdadi (u. 1682). U narodnom misticizmu značajno mjesto pripadalo je štovanju Ahmeda al-Bedevija od strane sekte ahmedija.

Razdoblje osmanske vlasti u Egiptu nije sasvim bez interesa sa stajališta arhitekture i umjetnosti. Razni upravljači, počevši od Hair-bega, gradili su džamije; one pokazuju neku vrstu prijelaza od mamelučkog ka osmanskom arhitektonskom stilu. I u Kairu postoje razne džamije, koje su utemeljivali mamelučki begovi, npr. džamija Abu Dahaba (izgrađena 1773). Neke lijepe palače su također gradili Mameluci, ali ih se danas još malo održalo.

MAROKO (a. *al-Maġrib, al-Mamlaka al-Maġribiyya*), nezavisno kraljevstvo od 1956. godine, glavni grad Rabat. God. 1985. imao je 22,8 mil. žitelja, od čega je evropska manjina iznosila manje od 100.000, a židovska 11.000 duša; muslimani (99% stanovništva) slijede malikitski pravac; samo relativno male izolirane berberske grupe pripadaju (djelomično krivovjernim) derviškim redovima. Islam je državna religija. Od pravne reforme 1965. god. postoji (osim radnog pravosuđa) samo još jedinstveno pravosuđe, koje je ukinulo vjerske šerijatske sudove. Na području obiteljskog i nasljednog prava za muslimane važi malikitsko pravo, koje je od 1957–1959. god. samo malo modernije kodificirano. Druga pravna građa je oblikovana po francuskom uzoru. U školstvu se teži već duže ujedinjavanju škola vjerskog, nacionalnog i francuskog tipa. U Fesu i Marakešu postoje islamska sveučilišta. Religiozna bratstva šazilije, tidžanije, derkavije, isavije, tajibije i druga donekle gube na utjecaju; pa ipak, štovanje svetaca općenito je još snažno ukorijenjeno u narodu.

MARTOLOSI (t. *martoloz, martulos*). Rječnici daju sljedeće objašnjenje za *martolos* i *martoloz:* »kršćanski vojnici, dobrovoljci u osmanskoj vojsci«. Riječ se, kako se čini, ne može naći u turskih pisaca, ali je česta u zapadnim djelima i ispravama. U ovim zadnjima ima značenje »razbojnik«, »pješadija«; M. Sanudo (*Diarii*, XXXVI,271) spominje nekog Sbolovaha (možda Vlaha?), »vrlo hrabrog čovjeka i velikog *martelosso*«, koji je služio muslimane i pao u boju kod Zadra. Soranzo zastupa da *martelos* znači »uhoda« i »kradljivac«.

Von Hammer tumači *martolosi* kao razbojničke družine, koje su, na granicama, Turci naoružali protiv Venecijanaca i Dalmatinaca. Najvjerojatnije je da se riječ nije ograničavala na pljačkaške oružnike na zapadnoj granici Osmanskog Carstva, nego se koristila i za naoružane odrede dobrovoljaca (16–17. st.) na području Dunava.

MATEMATIKA (a. *ar-riyāḍiyyāt*). O matematici Arapa u Muhammedovo doba i prvih halifa nije ništa poznato, pa ipak razvijena trgovačka djelatnost i složeni kur'anski nasljedno-pravni propisi pretpostavljaju znatnu sposobnost za račun; još dugo se u trgovini i upravi računalo napamet sa zapamćivanjem međurezultata pomoću namještanja prstiju. S pritjecanjem stranih kulturnih tradicija probudio se kod intelektualaca, koji su se okupili na abasidskom dvoru, i interes za matematičko stanje stvari, ponajprije u vezi s postavljanjem pitanja iz astronomije i astrologije. Potaknuti indijskim, hebrejskim, perzijskim i grčkim tradicijama, arapski učenjaci su, u začuđujuće kratkom vremenu, dospjeli do jedne sinteze, koja je svoj prvi vrhunac našla oko 830. god. u djelima Muhameda ibn Muse al-Hvarizmija (Horezmija). Njegovo ime označava, u obliku »algoritam«, još i danas ponavljano primjenjivi računski postupak; naslov *al-Ğabr wa al-muqābala* njegovog najpoznatijeg djela postao je kao »algebra«, oznaka cijele matematičke discipline. Karakteristično je da je pretežni dio tog prvog sustavnog i lakopisanog udžbenika o rješavanju jednadžbi posvećen zadaćama diobe nasljedstva, što su kasnije matematičari uveliko izgubili iz vida.

U kasnije doba djelovali su u Bagdadu brojni istaknuti matematičari, od kojih se, primjera radi, samo navode Benu Musa ibn Šakir (sredina 9. st.), koji je radio, prije svega, kao geometar, algebrist Abu Kamil aš-Šudža ibn Eslem (oko 900), mnogostrani Sabit ibn Kura (u. 901) i njegov unuk Ibrahim ibn Sinan (908–946). Oni su uskoro uvidjeli nadmoć grčke matematike nad inače uobičajenim receptnim zbirkama, te su se potrudili s najvećim uspjehom oko isto tako strogog dokazivanja. Oko 900. god. bila je matematika u Bagdadu na visini, koju nije bila dostigla još od dana aleksandrijskog helenizma. Vladalo se aritmetikom i algebrom, pisalo stručne komentare za teška mjesta Euklidovih »Elemenata«, rješavalo složene geometrijske zadaće konstrukcije i s uspjehom se odvažilo na ispunjavanje praznina u predaji Arhimedovoj; čak se latilo i problema, koje mi danas dodjeljujemo diferencijalnom i integralnom računu.

S raspadom abasidskog carstva na pojedinačne feudalne države, nastala su nova središta matematičke djelatnosti, kako je, pak, općenito znanstveno zanimanje u srednjevjekovnom Islamu gotovo uvijek ostalo vezano za neki kneževski dvor ili za druge utjecajne osobnosti. Težište razvoja u naredno doba nalazilo se na Istoku; istodobno je slabila veza s krajnjim Zapadom, tako da su matematička znanja, koja su latinskom Srednjem vijeku posredovana prevodilačkim valom koji je nastao u 12. st., općenito odgovarala ponajprije stanju oko 900. god. Tako su Robert od Čestera (1145) i Gerhard od Kremone (1114–1187) dva puta preveli al-Hvarizmijevu algebru na latinski, premda je ona na Istoku već dugo bila nadmašena boljim udžbenicima. Tek je Leonardo Fibonači iz Pize (oko 1170. do 1240) mogao na svojim putovanjima po Orijentu sakupiti dosta poticaja za samostalno unapređenje napredaka koji su u međuvremenu učinjeni na islamskom prostoru i koji su tako dali bitni poticaj za kasniji polet zapadne matematike.

Ali su matematičari koji su pisali arapski još mnogo stoljeća bili iznad svojih zapadnih kolega. U aritmetici i računskoj tehnici postupno ali sigurno su se provele indijske brojke; već oko 950. god. u Damasku predložio je al-Uklidusi računanje razlomkom, a da, doduše, nije naišao na odaziv. Tek ponovljeni pronalazak razlomka od Gijas ad-dina al-Kašija (u. 1429. u Samarkandu) snažno se proširio po Orijentu, koliko je to još dopuštalo već sve veće opadanje svih znanstvenih nastojanja. Kaši je bio u stanju izvlačiti ma koje visoke korijene; njegov proračun broja π na 17 decimalnih pozicija predstavlja majstorsko djelo praktične matematike.

Bar isto toliko kao knjige o računu opsežna je literatura za algebru; u najistaknutijem djelu te vrste klasificirao je Omar Hajam (1048–1132) kubične jednadžbe i dao geometrijska rješenja približavanja. Kaši je iznašao i za to računsko rješenje koje je brzo vodilo ka cilju. Omar Hajam je postigao odlučujuće i u geometrijskom istraživanju osnova; njegovim istraživanjima u učenju o paralelama moglo je tek 18. st. ponuditi nešto što je jednake vrijednosti. Ali, u cjelini, živa geometrijska djelatnost stajala je u sjeni Grka i nije je bitno prelazila.

Obrnuto, arapski matematičari samostalno su postigli značajne rezultate u trigonometriji, koja ranije nije postojala kao neovisna disciplina. Doduše, indijski zvjezdoznanci bili su već prešli od Ptolemejevog računanja tetiva ka polutetivi (*ǧayb*, shvaćeno kao »kesica« i stoga dandanas u latinskom prijevodu »sinus« korišćeno u matematici), ali tek arapski matematičari i zvjezdoznanci zamjenjuju zamršene odnose na tzv. potpunom četvorokutu mnogo jednostavnijim računanjem trokuta. O otkriću stavka o sinusu, koji je krunisao taj razvitak, planuo je oko kraja 10. st. žestoki spor za prvenstvo između raznih matematičara u Iraku i Iranu. Al-Biruni, učenik jednog od tih istih, izbavio je trigonometriju iz okova zvjezdoznanstva; zaključno djelo te vrste, o kojem je znao i Johannes Regionomtanus (1436–1476), koji je napisao prvi udžbenik trigonometrije na latinskom jeziku, poteklo je od univerzalnog učenjaka Nasir ad-dina at-Tusija (1201–1274).

Na većini područja matematike, matematičari su u stvaralačkom razdoblju arapske kulture stvorili toliko toga, koliko se moglo bez primjene algebarske simbolike koja se razvila tek u 15. i 16. st. Već u prvom dobu cvjetanja, oni su odlučujuće utjecali na Evropu, tako da se na ovom području s više prava nego bilo gdje drugdje može o Arapima govoriti kao učiteljima Zapada. To vrijedi i za neke prirodne znanosti, koje su se u Starom i Srednjem vijeku računale u matematiku, posebice za optiku. Treba ovdje spomenuti samo »Veliku optiku« Alhazena (ustvari al-Hasan ibn al-Hejsama, rođ. 965. u Basri, a u. oko 1039. u Kairu); on je ostvario bitni napredak na putu od antičkog opisivanja prirode ka eksperimentalnoj znanosti i ostao je autoritetom sve do Keplerovog utemeljenja moderne optike.

MAURI, još u 19. st. korišćeni prilično netačni naziv za određene gradske elemente islamskog stanovništva u raznim zemljama, a prije svega za žitelje sredozemnih luka sjeverne Afrike. To, sigurno, prvotno feničansko ime odgovaralo je u obliku Maũroi, *Mauri* mjesnom i rimskom nazivu za domoroce Berberske. Riječ *Mauri,* kojom su Rimljani općenito označavali Berbere, ušla je u španjolski u obliku *Moro;* tom riječi *Moros* označavali su žitelji Pirinejskog poluotoka, tokom cijelog razdoblja islamske vladavine, arapske osvajače i arabizirane Berbere koji su se naselili na drugoj strani morskog tjesnaca Gibraltara. Za *Reconquiste,* imenom *Moriscos* označavalo se u španjolskoj one muslimane (općenito domorodne), koji su ostali u zemlji i 1610. god. konačno protjerani.

Ime *Mauri* koristi se također, s jedne strane, za arapsko ili berbersko, čisto ili s Crncima pomiješano stanovništvo sjevernog Senegala, u današnoj Mauritaniji, a s druge strane za mješance Arapa, porijeklom iz južne Arabije, i Singaleza, koji na Cejlonu (Šri Lanka) čine značajnu islamsku koloniju.

MAURITANIJA (Islamska republika), sa 1,95 mil. (god. 1986), te glavnim gradom Nuakšotom. Od 11. st. posebice islamizirana od almoravidskog bratstva, zemlja je od 15. st. dospijevala sve više pod vladavinu arapskih plemena. Pa ipak se održala vlast berberskih »marabua«. Danas 99% žitelja čine malikitski muslimani, koji gotovo svi pripadaju nekom derviškom bratstvu; pri tome, prevladavaju kadirije, pa ipak zadobijaju utjecaj i tidžanije. Prema ustavu iz 1961. god., Islam je državna vjera, a predsjednik države mora biti musliman. Na području građanskog prava široko se primjenjuje šerijatsko pravo i prostire se, pri odgovarajućoj volji stranaka, i na obvezatno i trgovačko pravo. Kazneno i javno pravo dolaze u nadležnost takozvanog suca za moderno pravo (pod utjecajem francuskog prava). U školstvu igraju vjerske škole veliku ulogu; pored jednostavnih škola za učenje (recitiranje) *Kur'ana,* koje se nalaze u svim stalnim naseljima i u mnogim nomadskim taborima, postoje i četiri instituta za više islamske studije.

MAURSKA KULTURA. Maursko razdoblje u Španjolskoj predstavlja u kulturnom pogledu doba procvata koje daleko nadmašuje tadašnji evropski kulturni život i životni stil doba. U toku svojih osvajanja, Arapi su asimilirali, sjedinjujući u originalnu simbiozu, helenističke, perzijsko-sasanidske, rimske i ranokršćanske kulturne elemente. Ova baština pomalja se u islamskoj Španjolskoj u najviše individualnoj osebujnosti, pri čemu bi rimsko-zapadnogotički supstrat i etničko-religiozni pluralizam morao igrati neku ulogu. Od značenja su i mnogostrani inozemni odnosi. Već od 839. god. nastaju diplomatski odnosi s Bizantom i sjevernom Evropom, dok se trgovinski odnosi prostiru do Indije i Kine na Istoku, te do Središnje Afrike.

Emiri, halife i kasniji kraljevi malih državica pokazuju se kao aktivni unapređivači arhitekture, umjetnosti, arapske književnosti, duhovnih i prirodnih znanosti. Maurska arhitektura, koja se oblikuje potkovičastim i šiljastim lukovima, ukrašena cvjetnim dekorom i arabeskama, pruža primjere svojih najboljih djela na džamiji u Kordovi, izgrađenoj između 785–987. god., kasnijoj Aljaferia (*al-Ǧa'fariyya*) palači u Saragosi i svjetski glasovitoj Alhambri (*al-Ḥamrā'*) u Granadi. Dvorski život razvija osobitu ljubav za pjesništvo i glazbu. Uz klasično arapsko pjesništvo, nastaju novine i popularni oblici, kao što je oblik *muwaššaḥāt* i popularni rod pjesme *zağala,* koji je povezan sa Ibn Kuzmanom. Dolazak glasovitog glazbenika Zirjaba iz Bagdada, koji je i kao stvaralac u modi utjecao na životni stil, donosi novine na područje glazbe. Maurska Španjolska, koja je svojom ulogom kulturnog posrednika značajna za srednjevjekovnu Evropu, raspolagala je i sa preko 17 sveučilišta i velikim brojem javnih knjižnica. Samo ona al-Hakama II (961–976) sastojala se iz 400.000 svezaka. I kao središte knjižničarstva značajna Kordova i druga središta kasnijih malih državica razvili su se u sastajalište zapadnih i istočnih učenjaka, ljudi željnih znanosti i putnika. Sami španjolski Mauri imali su silnu volju za putovanje, što se ogledalo u 11. i 12. st. u opsežnim putopisima i zemljopisnim raspravama. Uz zemljopis, neka budu spomenuti još zvjezdoznanstvo, botanika i učenje o liječenju. Medicina je također ostvarila čudesne napretke za tadašnje doba. Sam kralj Sančo I od Leona uputio se k Jugu, da bi se zbog svoje pretjerane debljine liječio kod arapskog liječnika. U doba, kada se u kršćanskoj Evropi kuga tumačila kao Božja kazna, već je Ibn al-Hatib spoznao njezinu zaraznu narav. O kirurgiji i upotrebi kirurških instrumenata postojali su ilustrirani opisi. I filozofija je imala brojne zastupnike, a među njima Ibn Rušda (1126–1198), koji je na Zapadu poznat kao Averroes, čiji su komentari o Aristotelu doveli do obnove filozofskog umovanja u kršćanskoj Evropi.

MEDICINA. Beduini predislamske Arabije mogli su se suočiti s mnogim bolestima, od kojih su trpjeli i koje su nazivali brojnim izrazima, samo primitivnom narodnom medicinom. Oni su koristili mlijeko, med i određene biljke kao lijekove i vršili jednostavnu kirurgiju, pri kojoj je kauterizacija (postupak s usijanim gvožđem) igrala veliku ulogu. Magičke čini (bajanje nad bolesnikom, hamajlija, čarolije itd.) bili su široko rasprostranjeni. Prema predaji, Muhammed se u brojnim izrekama očitovao o bolesti i liječenju. I ta učenja nisu mnogo išla dalje od prvotnih znanja o liječenju; ipak su kasnije sakupljena u preglede i obogaćena sa građom koja je uzeta iz narodske i helenističke medicine. Pod parolom »poslaničke medicine« njihov utjecaj i važenje bili su zamašni.

Nakon što je medicina u prva dva stoljeća Islama imala samo neznatni razvitak, po naredbi abasidskih halifa i njihovih ministara u 9. st. preveli su sirijski kršćani, a posebice Hunein ibn Ishak i njegova »škola«, stotine grčkih medicinskih djela antike na arapski. Na taj način su muslimani upoznali *Corpus hippocraticum,* više od 130 spisa Galenovih, otprilike 50 spisa Rufa iz Efeza, Antilovu kirurgiju, male monografije Filagrijeve iz patologije, velike cjeline Oreibazija, Ecija iz Amide, Aleksandra iz Traleiza i Paula iz Egine, kao i brojne spise i komentare drugih liječnika. Oni su prihvatili u svim tačkama tu medicinsku učenu cjelinu, koju je osobito odredio Galen, tako da je islamska medicina tada, u stvari, grčka na arapskom jeziku. Također u 9. st. u Bagdadu upoznati sustav indijske medicine nije se mogao sprovesti. Značajni muslimanski liječnici: Ali ibn Raban at-Tabari, koji je djelovao na dvoru halife al-Mutevekila, dovr-

šio je 850. god. *Raj mudrosti*, nacrt medicine, u kojem su Aristotel, Hipokrat, Galen i Dioskorid često navođeni, ali u kojem su priopćeni i mnogi magički čini. Već navedeni Hunein ibn Ishak (u. oko 875), nestorijanski kršćanin u Bagdadu, stekao je ne samo najveće zasluge svojim prijevodima, nego je i mnoge Galenove spise obradio za studente i sastavio značajna samostalna djela. Njegov *Uvod u medicinu* bio je i na Zapadu neveliko proširen, kao i spis koji se odnosio na liječničko poznavanje očiju. Muhamed ibn Zekerija ar-Razi (u. oko 925) bio je isto tako istaknuti alkemičar kao i filozof i liječnik. Njegova klinička promatranja i izvještaji su odlični. Tačno je opisao simptome boginja. Njegov udžbenik medicine, posvećen Samanidu al-Mansuru ibn Ishaku, preveden je na latinski kao *Liber ad Almansorem*. Džinovska zbirka ispisaka pod naslovom *Kitāb al-Hāwī* izdana je po njegovoj smrti, te je kao *Continens* jedno od standardnih djela srednjevjekovne latinske medicine. Za Bujida Adud ad-daulu napisao je Ali ibn al-Abas al-Madžusi (druga polovica 10. st.) svoju *Kraljevsku knjigu*, veliki, osobito jasan i sadržajno bogat ukupni prikaz medicine. Preveden je u 11. i 12. st. dva puta, pod naslovom »Liber Pantegni« i »Liber Regius«. Kao kirurg bio je glasovit Abu-'l-Kasim az-Zahravi (10. st.), koji je djelovao u Kordovi. Latinski prijevod njegovog djela izvršio je snažan utjecaj na evropske medicinare. Ibn Sinin *Kanon medicine* bio je na Istoku, kao i na Zapadu, jedno od najglasovitijih djela medicine.

Islamska medicina donijela je na poljima učenja o liječenju i liječničkom poznavanju oka posebne priloge. Siva mrena često je uspješno operirana; dijelom je leća odvojena i prema dolje potisnuta (tako je opisao Ali ibn Isa), a dijelom je isisana pomoću šuplje igle (Amar al-Mausili, oba liječnici oko 1000. god.n.e.). Kada je 1348. godine pustošila »crna smrt«, spoznao je španjolski državnik i liječnik Lisan ad-din ibn al-Hatib da je kuga zarazna. Sa spomena vrijednom neovisnošću utemeljio je on svoju spoznaju protiv autoriteta Predaje, po kojoj nema zaraze. Liječnik Ibn an-Nefis (u. 1288), koji je učio u Damasku, utvrdio je da je srčana pregrada nepropusna. Time je spoznao da je netačna Galenova teorija krvnog kretanja, po kojoj dio krvi iz desne srčane komore dospijeva u lijevu. On je dalje zaključio da krv iz desne klijetke dospijeva kroz plućne arterije u pluća, tamo se miješa sa zrakom, a onda je kroz plućne vene vođena u lijevu klijetku. Ibn an-Nefis je, dakle, opisao prvi plućni kružni krvni tok, tri stotine godina prije nego što je William Harvey objavio svoju teoriju cjelokupnog krvnog kružnog toka.

Kad je u 17. st. Paracelzijev *Paramirum* preveden na arapski, saznali su muslimani po prvi put o širenju novovjekovne medicinske misli u Evropi. Od sredine 19. st. onda francuski liječnici u Egiptu i Perziji pomogli su prodoru moderne, znanstveno utemeljene medicine. U nekim islamskim zemljama, ipak, i danas još zadržala su svoje važenje djela srednjovjekovne islamske medicine.

Brojna djela arapskih medicinara prevedena su na latinski u 11. st. u južnoj Italiji i u 12. st. u Toledu. Time se na Zapadu pokrenuo snažan medicinski tok, označen kao »arabizam«, koji je tek nakon više stoljeća izgubio na značenju. Dugo je vrijedio stavak da onaj, koji hoće biti dobar liječnik, mora biti dobar avicenist (znalac Ibn Sine). Posljedica recepcije arapske medicine su arapske posuđenice i posuđeni prijevodi u latinskoj medicinskoj nomenklaturi, koji su se dijelom održali do naših dana.

MEDINA (a. *al-Madīna*), grad u Arabiji, Muhammedovo boravište nakon *Hidžre*, glavni grad arapskog carstva pod prvim halifama. Pravo arapsko ime grada bilo je *Yaṯrib* (*Yathrippa* kod Ptolemeja i Stefana Bizantinca). *Al-Madīna* je, naprotiv, apelativ: »grad«. U mekanskim surama *Kur'ana* nalazi se kao apelativ s množinom *madā'in*, dok se u medinskim koristi *al-Madīna*, kao vlastito ime za novo Poslanikovo boravište (IX,102,121; XXXIII,60; LXIII,8). Staro ime *Yaṯrib*, obrnuto, javlja se samo jednom (XXXIII,13). Od medinskih pjesnika, Kais ibn al-Hatim koristi isključivo ime *Yaṯrib*, a Hasan ibn Sabit i Kab ibn Malik oba naziva, što je slučaj i u Muhammedovom ustavu grada.

Medina se nalazi u Hidžazu u jednoj ravnici, koja se blago spušta prema sjeveru, a čije granične tačke na sjeveru i jugozapadu označavaju 4 km udaljena brda Uhud i Air, dvije izbočine planinskog lanca, koji čini granicu između arapske visine i nižeg primorja (Tihame). Zapadno i istočno, ravnica je omeđena Harom ili Labom, neplodnim prostorima, pokrivenim crnim bazaltnim šljunkom, ali istočna Hara leži u većoj udaljenosti i između nje i grada je prostor za plodnije parcele, tako da istočnu granicu ravnice čini niz nižih crnih brežuljaka. Na jugu se ravnica prostire u nepregled. Za nju je znakovito veliko obilje vode, što je za Arabiju neuobičajeno. Svi vodeni tokovi dolaze od juga ili od Hare i teku ka sjeveru, gdje se kod Zegabe sjedinjuju i tada, u Vadi Idamu, uzimaju zapadni smjer ka obali. Oni, doduše, donose vodu ponajviše samo nakon padavina, ali čine da je osnovna voda visoka; zbog toga postoji veliki broj vrela i zdenaca. Nakon jakih kiša, na mjestu al-Munaha nastaje jezero, a veće poplave nisu rijetke, te ugrožavaju zgrade u južnom dijelu grada. Osobito je bio pogibeljan takav porast vode za halife Osmana, zbog čega je on dao podići nasip kao zaštitu; još gore je bilo kasnije, 660. i 734. god. nakon *Hidžre*, kada je vodeni val prodro uslijed velike vulkanske provale. Voda je donekle slankasta i bljutava, a razni upravljači grada starali su se, zato, za vodovode, koji su dobru vodu dovodili iz nekolikih južnih slatkovodnih vrela. Tlo se sastoji od slankastog pijeska, kreča i ilovače, te je prolazno, a osobito na jugu vrlo plodno. Palme datulja izvrsno uspijevaju, uz njih narandže, limun, šipak, banane, breskve, kajsije, smokve i grožđe. Zime su studene i kišovite, a ljeta vruća, ali rijetko sparna. Većina novijih putnika hvali zrak kao ugodan, ali i manje zdrav, te su groznice tada, a i sada, prava muka, posebice za doseljenike, od kojih su Muhammedove pristaše često trpjele. Umajadi su grad zvali: »nečisti«, suprotno od počasnog imena *aṭ-Ṭayyiba*, koje mu je dao Poslanik.

Po svojim prirodnim osobinama, Medina je bila oštra suprotnost Meki, koja je ležala u kamenitoj, bežitnoj dolini. Ona od početka nije bila pravi grad, nego skup kuća i koliba, koje su okruživali vrtovi i zasijana polja, a čiji su žitelji radili na obradi zemlje i stoga su ih beduini prezirno zvali »Nabatejci«. Tek su se postupno te raštrkane naseobine sredile u ustrojbu koja je više sličila gradu, ali koja se nalazila sjevernije nego

kasniji grad, jer je ime *Yaṯrib*, po Semhudiju, bilo povezano posebice s jednim mjestom zapadno od Hamzinog groba, gdje je obitavalo pleme Benu Harisa. Tako nastali grad nije bio okružen zidovima, tako da je, u biti, bio zaštićen gustim gajevima palmi i voćnjacima oko kuća. Budući da je to bar bio slučaj na sjevernoj i zapadnoj strani, bile su one najvećma izložene neprijateljskim napadima. Neki nadomjestak činile su ograde *(uṭum*, množ. *āṭām* ili *uǧum*, množ. *āǧām)*, koje su podignute u većem broju i u koje se u nesigurno vrijeme moglo povući.

O nastanku i najstarijoj povijesti Medine ne postoje, u kasnije doba, neke pouzdane predaje, te tu povjesničari, često, utvrđuju stvari na svoju ruku; tada se barata sa Džurhumima, a i Amalekitima, za koje nema povijesnog dokaza. Nešto je bolje sa židovskim doseljenjem u grad, ali se ni tu ne zna o tačnom vremenu njihovog dolaska, pa se također nagađa. Prema raznim domišljanjima u vezi odlomaka Talmuda, Židovi u Arabiji postoje u prvim stoljećima nove ere, pri čemu treba sigurno misliti na sjevernu Arabiju, a da ih je bilo dosta dokazuju njihove zajednice u Tejmi, Hidžru, Hajbaru, Vadi al-Kuri, Fedeku i Makni, na koju se nadovezuje Medina. Prema izričitom navodu Hasana ibn Sabita, oni su u tom gradu podizali jedan broj utvrđenih ograda. Ali kako oni nisu bili prvi koji su to činili, svakako se može zaključiti da najstariji žitelji nisu bili čisti beduini. Kako se čini, pri doseljenju je glavnu ulogu igralo pleme Kajnuka, jer se, kasnije, po njemu nazvalo glavno tržište u zapadnom dijelu grada. Ali postupno na čelo medinskih Židova stupaju dva plemena, Kurajza i Nadir. Ovi Židovi, po navodu Jakubija nisu bili pravi, nego požidovljeni pododjeljci arapskog plemena Džudam; drugi, noviji pisci odlučno tvrde da se radi o izvornim Židovima. Od posebne važnosti je da se oba plemena spominju često kao *Kāhināni*, tj. oba svećenička (plemena). Iz toga se da izvesti da su ovi Židovi bili svjesni svoga porijekla, o čemu govori i tvrdnja da je Safija iz plemena Nadir, koju je oženio Muhammed, pripadala Aronovom (Harunovom) rodu. Ali je odlučujući način, na koji se govori o tamošnjim Židovima u medinskim surama onaj po kojemu su oni pravi potomci starih Izraelićana.

Dok se Židovi potvrđuju kao gospodari drugih mjesta, u Medini se odnosi mijenjaju sa novim doseljavanjem, koje Arapi dovode u vezu sa provalom brane Marib i time prouzročenim pokretanjem južnoarapskih plemena. U Medinu na taj način dolaze dva plemena iz grupacije Kajla, Avs i Hazredž. Nema nešto pobliže o tom doseljenju, ali iz jednog zanimljivog stiha kod Ibn Hurdadbeha i Jakuta proizlazi da su, svakako, neko vrijeme bili podložni Židovima i obavezni na porez, te da se taj dio sjeverne Arabije nalazio pod perzijskom vladavinom. Poslije im je uspjelo osloboditi se i Židove staviti pod svoju vlast.

Novi gospodari u Jasribu preuzeli su od Židova posjednute utvrđene ograde i gradili su više novih. Oni su od njih preuzeli i umijeće zemljoradnje. Hazredžiti, s glavnim rodom an-Nedžār (ili Tejm al-Lāt), preuzeli su vođstvo kao najmoćnije pleme i proširili se na središte grada, gdje se sada nalazi Medina. Zapadno i južno od njih stanovala su druga hazredžitska plemena, dok se područje Harisa pomjerilo na istok. Avsiti, koji su također obuhvaćali više rodova, utvrdili su se južno i istočno od Hazredžita. Oba židovska plemena očuvala su svoje zemljoposjede među Avsitima, dok su Kajnuka održali svoja mjesta na jugozapadu, ali su se, u biti, prehranjivali kao zlatari.

Tako uspostavljeni poredak pružio je nešto mirnih vremena, ali je on postupno narušen, jer je između oba plemena Kajla došlo do poraslog neprijateljstva, kako je to, inače, ne rijedak slučaj među arapskim plemenima. Borbe, koje su potrajale, bile su nepovoljnog ishoda za Avsite, te se oni obrate za pomoć obojici židovskih glavara; dođe do saveza među njima. Sada to nije bio više sukob više pojedinačnih rodova, nego oba plemena u cjelini, pa i ostalih žitelja Jasriba, te čak i beduina iz okolice. Kod mjesta Buās *(Bu'āṯ)* dođe do odlučujuće bitke, u kojoj Hazredžiti pretrpe veliki poraz. Bitkom kod Buasa je, doduše, uspostavljena ravnoteža između glavnih plemena, ali borbe, koje su i dalje trajale, iscrpljivale su snage grada, a stalne ogorčenosti činile su život građana nepodnošljivim. Tada je u njihov život i prilike stupio Muhammed.

Plemena Kaila bila su, kao i većina Arapa, neznabožačka u doba doseljenja u Jasrib. Oni su štovali božicu Menat kao glavno božanstvo, po kojem su *Awsallāh* nosili svoje prvotno ime, a uz nju, među ostalim, i al-Lāt. Malo se zna o njihovom duhovnom stajalištu prije Poslanikove pojave. Pjesnik Kais bavi se poglavito plemenskim borbama, te rijetko dotiče religiozne prilike. Nigdje ne govori o lokalnim bogovima, ali, obrnuto, Allaha spominje kao stvoritelja: »Neka je slava Allahu, Gospodaru, Gospodaru kuće«, tj. Kabe. Odbija se život nakon smrti, što je stajalište mekanskih neznabožaca. Pored toga, postojala su i druga vjerovanja, čije je oblikovanje, po svoj prilici, uvjetovao doticaj sa Židovima i kršćanima, tako da ih se moglo ubrajati u *hanife*, budući da su odbacivali narodne bogove i pokazivali asketsku crtu. Tako su Abu-'l-Hejsam i Asad ibn Zurara ispovijedali jednoboštvo, prije nego što su upoznali Muhammeda. Jedan Hazredžit, Abu Kais Sirma ibn Abi Enes nosio je pokajničko odijelo i mnogo je polagao na čistoću; htio je, u stvari, biti kršćanin, ali je to napustio i kao stari čovjek prešao je na Islam.

Duhovno djelovanje Židova i kršćana na arapske žitelje Medine postalo je, sad, bitan činitelj pri odnosima između njih i Islama, jer su oni postajali prijemljivi za njegove jednobožačke ideje, s kojima su se oni pri posjetima Meki i na druge načine upoznavali. Pri dolasku u Medinu, Muhammed je, nakon kraćeg zastanka u predgrađu Kuba, ušao u grad i odsjeo kod jednog Hazredžita, Abu Ejuba Halida ibn Zeida, kod kojeg je ostao dok nije prešao u stalno obitavalište. Njegove kvalitete kao Poslanika očitovale su se i u činjenici da mu je, u kratkom roku, pošlo za rukom urediti beznadno rasturene prilike u Medini i stvoriti jedinstvo od raznorodnih sastavnih dijelova grada, starijih arapskih žitelja Jasriba, kasnije doseljenih, a sada vladajućih plemena Kajla, doseljenika iz Meke i Židova ili požidovljenih Arapa. To se najbolje vidjelo iz ustava grada koji se očuvao, kojem je glavni cilj bio da se od žitelja Medine stvori jedinstvena zajednica (općina) *umma*. Kako se ona podudarala s Medinom, bili su obuhvaćeni i Židovi i neznabošci, od kojih se nije tražilo da pređu na Islam. Plemena su zadržala svoju samostalnost u odnosu na krvnu osvetu i oslobađanje zarobljenih, ali naspram svih drugih je podjednako obavezno za sve jamstvo na zaštitu, te da nitko ne može na svoju ruku sklapati mir s neprijateljima

zajednice. Sve važnije stvari, iz kojih bi mogla nastati neprilika za zajednicu, morale su se iznijeti pred Allaha i Muhammeda. Dolina Jasrib mora biti *ḥaram* (ili *ḥarām*) za sve, za koje je nadležan ovaj ustav zajednice. Značajnije djelovanje nije on mogao međutim, postići, jer su ga premašili događaji koji su se brzo razvijali, a prije svega raskid između Poslanika i Židova, koji su napadali njegovu poslaničku funkciju i djelovanje. Oni su, osim toga, nastojali razrušiti osnovu koju je on stvorio za Medinu, time što su radili na tome da raspire staro neprijateljstvo između oba plemena. Da bi te teškoće predusreo, Muhammed se svojski trudio da svoje pristaše okupi oko zajedničkog cilja – borbe s Mekancima, koji su mu se spremali osvetiti. Došlo je do poznatih bitaka s njima, a zadnja, zvana »pred jarkom« *(ḥandaq)*, duboko se dojmila Mekanaca, jer je on, na savjet Selmana, oko nezaštićenih dijelova grada iskopao jarke; njegove ostatke je još u 12. st. vidio Ibn Džubeir na odbačaj strijele zapadno od grada. Uspješne bitke su učvrstile Muhammedov položaj u Medini, uz nesposobnost munafika (»licemjera«) da iskoriste njima povoljne okolnosti. Tako je on bio u stanju ne samo nastaviti borbu s Mekom, nego i Židovima nemilice vratiti svu neugodu, koju su mu oni spremali. Nakon bitke kod Bedra bili su pripadnici plemena Kajnuka protjerani iz grada, a nakon nepovoljne borbe kod Uhuda i pleme Nadir zbog suradnje s mekanskim neprijateljem. Ali su najgore prošli Židovi iz roda Kurajza, koji su, zbog aktivnog uplitanja u mekansku borbu protiv Medine, unatoč svem zalaganju Avsita u njihovu korist, bili posječeni.

Ugovorom iz Hudajbije godine 6. po *Hidžri*, borba s Mekom bila je bitno odlučena; u njemu je Muhammed, svojim diplomatskim genijem, priveo Kurejšite da Medinu priznaju veličinom koja je jednakopravna s Mekom. Službeni završetak donijelo je mirno zauzeće Meke god. 8. No još prije toga su se javljale neke nesuglasice ili, bolje rečeno, zlovolje među doseljenicima i dijelom Medinaca; tako je bilo, na primjer, pri pohodu na pleme Benu Mustalik, kada je Abdalah ibn Ubej prijetio da će neke nametljivce protjerati (uspor. s. LXIII,8), ali je te riječi porekao, kada ga je kasnije Muhammed pozvao na odgovornost. Ali kada je Poslanik ušao u Meku, neke njegove vjerne pristaše u Medini bile su u bojazni da će on sada napustiti grad i vratiti se u svoju domovinu. On ih je, međutim, umirio i obećao im da će kod njih živjeti i umrijeti. Kada je on pokazao blagost spram Mekancima, Ansari su ponovo strahovali da mu je nakana napustiti Medinu. On im je tada održao govor, u kojem ih je podsjetio što je sve za njih učinio, a i zahvalio za sve što su mu oni pružili; pri tome je zatražio da pristanu na to da se neki vrate svojim domovima s blagoslovom Allahovim, te se Medinci umireni razidu. Ukratko, usprkos svemu, a i realnim znacima nekih smutnji u gradu, Muhammed je ponovo stvorio mir u njemu.

Po svome obećanju, Poslanik je ostao u Medini do svoje smrti, 8. juna 632. god. Ubrzo potom jedinstvo, koje su njegove jake ruke stvorile i održavale, biva narušeno, time što su se Ansari sakupili i za glavara izabrali Hazredžita Sada ibn Ubadu, dok su neki, istodobno, predlagali da se vlast podijeli između Ansara i doseljenika. Brzim i energičnim istupanjem Omara uspjelo je osujetiti ove za Islam kobne planove i izabrati Abu Bekra za halifu. On i oba njegova nasljednika ostali su prebivati u Medini, koja je, na taj način, postala glavni grad velikog carstva koje je brzo raslo. Abu Bekr i Omar, kao i Poslanik, pokopani su unutar prostora Aišine kuće, dok je Osmanovo tijelo u noći uz kletve odneseno na Židovsko pokopište.

Alijeva vladavina donijela je temeljitu promjenu za Medinu. Kako su izbile borbe između njega i protivnika, a odlučne borbe se vodile u pokrajinama, uvidio je halifa da se naširoko rasprostranjeno carstvo ne može voditi iz udaljenog ugla, u kojem je ležala Medina. Dok su ranije halife ostajale u glavnom gradu, Ali se stavio na čelo trupa i napustio u oktobru 656. god. Medinu da je više nikada ne vidi. Kufa je postala prijestonica, a na njezino mjesto, kasnije, pod Muavijom dolazi Damask. Medina, poput Meke, polako opada, te postaje pokrajinski grad kojeg ne dotiču svjetski događaji. I mada njezin autoritet kao Poslanikovog grada silno raste, ona je bila daleko od aktualne povijesti. Tu su se povlačili svi koji su se htjeli držati dalje od zbivanja, kao Alijev sin Hasan. I Husein se zaputio u nju iz Kufe, ali ju je ponovo napustio u svome pokušaju da izbori svoje pravo, pri čemu je znakovito da s njim nije pošao nijedan od medinskih Ansara. Kada je on pao, njegove žene i sin vraćeni su u Medinu, nakon čega su bili mirni i nisu sudjelovali u borbama. I Alijev sin Muhamed ibn al-Hanefija zadržao se u Medini. Pa ipak, nisu to bili samo srodnici i revne pristaše Poslanika koji su radije voljeli ostati u njegovom gradu, nego je i više nekadašnjih protivnika, Umajada, privlačio tamošnji mirni i ugodni život, te se nisu htjeli povući u Damask. Oni su pridonijeli da je Medina postupno postala prebivalište novog ljudstva, koje je htjelo nesmetano uživati bogatstva koja su nanijeli osvajački ratovi. Život je tamo pomalo dobio raskošni karakter, dok se grad nije, konačno, pročuo po tome. Grad su okruživali cvjetajući, dobronavodnjeni vrtovi i livade, a postojao je niz krasnih dvoraca, koje su podigli bogati Kurejšiti, osobito u Vadi al-Akiku.

Drugi dio medinskog pučanstva osjećao se također, iako iz drugih razloga, privučen tamošnjim mirnim životom. Oni nisu težili svjetovnim užicima, nego su se predavali u gradu živim uspomenama na svetu prošlost, time što su skupljali i proučavali pravne i obredne odredbe koje su potjecale od Poslanika, ukoliko su počivale na medinskoj *suni* i tamošnjoj *idžmi*. Najistaknutiji predstavnik tog pravca bio je Malik ibn Enes (u. 795), sastavljač temeljnog djela *Muwaṭṭa'*, koji je, kao utemeljitelj malikitske škole, okupljao oko sebe mnoge učenike. Jedan od njih, Ibn Zebala, sastavio je prvu povijest Medine, koja se nije sačuvala.

Medina je sada stajala pod namjesnicima, koje su imenovale halife (navodi ih at-Tabari i al-Asir). Ipak, grad nije bio sasvim netaknut borbama prvih stoljeća nakon Muhammeda. Pod Jezidom, čak i pod Umajadima, grad je manje-više neprijateljski raspoložen prema halifama, a mnogi su se držali uz Jezidovog suparnika, Abdalaha ibn Zubeira u Meki. Pohod Jezidovog namjesnika, Amra ibn Saida, nije se posrećio. God. 682–683. došlo je do otvorenog ustanka Medinaca, koji su izabrali za vođu Abdalaha ibn Hanzalu i za zaštitu grada od sjevera iskopali nasip s jarcima. Halifa je poslao vojsku pod Muslimom ibn Ukbom, te je došlo do poznate bitke na Hari, koja je, zbog izdaje Benu Harisa, završila porazom Medinaca. Krajem umajadske vladavine,

747–748. god. pobijedili su haridžiti Medince kod Kubeida; no oni su bili potučeni od Mervanovih trupa. Kada su Abasidi dospjeli na vlast, dva brata alijevca, Muhamed i Ibrahim, sinovi Abdalahovi, pokušali su izboriti svoja prava. Muhamed, koji se nazivao al-Mahdi, nastupio je u Medini 762–763 god., gdje je stekao ne malo pristaša, među njima Malika ibn Enesa i Abu Hanifu. On je pokušao na razne načine oponašati uzor Poslanikov, koristio je njegovu sablju, te dao ponovo iskopati njegove jarke. Halifa je poslao Isu ibn Musu sa 4.000 ljudi, te, pošto je premostio jarke s par krila od vrata i ušao u grad, izgube pristaše alijevaca hrabrost, a Muhamed nastavi beznadnu borbu i bude smrtno ranjen. Nešto oko dvadesetak godina kasnije (786), podigne se novi alijevac, Husein ibn Ali, protiv Abasida. Pošto je u Medini pustošio, bude on protjeran i u blizini Meke ubijen. Pod halifatom Vasika, Medina je teško pretrpjela od napada nomadskih plemena Sulejma i Benu Hilala. Boga Stariji došao im je u pomoć 844–845. god. i pozatvarao beduine. Kada je napustio grad, pođe za rukom beduinima da provale iz zatvora, ali ih Medinci otkriju i pobiju.

U narednim stoljećima, povjesničari rijetko spominju Medinu, a i to je od male važnosti. Kada su Fatimidi postali gospodari u Egiptu i ugrožavali svete gradove u Hidžazu, grad je konačno dobio zid. Izgradio ga je 974–975. god. Buvejhid Adud ad-daula, a obuhvaćao je samo unutrašnji dio grada. God. 1145. obnovio ga je neki vezir Zengijevih sinova. Budući da se veći dio žitelja izvan zidova nalazio bez zaštite od napada beduina, atabeg Sirije, Nur ad-din Mahmud ibn Zengi (1162), izveo je drugi širi zid s kulama i vratima. Kasnije je sultan Sulejman Veličanstveni (1520–1566) podigao visoki zid od bazalta i granita. Oko njega je obilazio jedan jarak. Ovaj sultan doveo je s juga i vodovod u grad. Napokon je sultan Abdelaziz povisio zid na 25 m.

Za 1203. godinu izvještava se o svađi između namjesnika Medine i Meke s bitkom kod Du al-Hulejfe. Mekanci, koji su izašli da opsjedaju Medinu, natjerani su u bijeg, ali su ih podržali drugi emiri, nakon čega su se Medinci okanili daljnjeg neprijateljstva. God. 1256. Medinu je ugrožavala strašna vulkanska provala. Započela je sa slabim potresom koji je narednih dana bio sve jači. A onda se izlila užarena lava, koja je, prema izvještačima, sažežala stijene i kamenje, ali je, na sreću, prošla istočno od grada i nastavila ka sjeveru.

Za Turaka je Medina i dalje vodila svoj mirni život, daleko od svjetskih zbivanja, pa se rijetko i spominje. Tek 19. st. donosi dublje promjene. God. 1804. vahabiti su osvojili grad, opljačkali blago i spriječili hodočašće na Muhammedov grob. Pokušaj, da se razvali kube iznad groba, nije uspio, ali su velike dragocjenosti, koje su hadžije poklonile, bile opljačkane. Tek je 1813. god. uspio sin Muhameda Alija, Tusun, ponovo osvojiti grad i pri sklapanju mirovnog ugovora 1815. god. priznao je Abdalah ibn Saud tursko vrhovništvo nad gradom. Bilo je još jedno osvajanje i priznavanje turskog vrhovništva, koje je bar donijelo 1908. god. važnu novinu – hidžasku željeznicu od Damaska do Medine, ali je ona imala i vojno značenje, te pretrpjela mnogo od borbe u prvom svjetskom ratu. Uplitanjem velikog šerifa Huseina ibn Alija ibn Abdelmuina, borbe i spletke u sjevernoj Arabiji su se zamrsile. Prvo je služio Turke, a onda se pobunio i 1916. god. proglasio kraljem Hidžaza, povezavši se pri tom s Englezima. God. 1918. turska vojska je napustila Medinu. Međutim, Husein je u Abdelazizu ibn Saudu imao nadmoćnog suparnika. Odvažni Huseinov korak, uzimanje halifske titule, nije imalo odjeka među arapskim glavarima, te ga žitelji Hidžaza prisile da odstupi s vlasti. Tu okolnost iskoristi Ibn Saud, koji 1924. god. uđe u Meku i prisili Huseinovog sina da napusti grad. Sada su oba grada bila u vahabitskim rukama. Ovi su sada bili blaži i dopustili posjete džamiji uz Poslanikov grob i drugim svetim grobovima, a samo su zabranili obrede.

Svetište poput Kabe, Medina nema. Ali zato ona ima zamjenu u džamiji, koja okružuje Muhammedov grob, a koji je cilj mnogih hodočasnika. Neki učenjaci drže da je ovo svetište čak iznad mekanskog, ali većina je drugog mišljenja, te posjet ovoj džamiji nije obavezan kao hodočašće u Meku i može se poduzeti u svako doba. Opće je prihvaćena stara predaja da je Poslanik, čim je došao u Medinu, izgradio džamiju, koju je kasnije, po zauzeću Hajbara, povećao, te da se nalazila uz njegovo stanište: bila je to jednostavna građevina od cigle sa potpornjima od palminih debala i s krovom od ogranaka. Omar ju je dao proširiti, a onda i Osman, koji ju je zamijenio zgradom od gipsom povezanih kamenova i krovom od tikova drveta. Kada je Mervan bio upravljač Medine, dao je podići jednu *maksuru* od bojenog kamenja. Ali je tek Valid donio značajan napredak kada je 706. god. ovlastio tadašnjeg upravljača (kasnijeg halifu) Omar ibn Abdelaziza, da zgradu opremi s većim sjajem. Omar je pri tome koristio grčke i koptske građevinare, te je istočno-rimski car morao priložiti za to 1.000 miskala zlata i mnoštvo mozaičkog kamena. Podignuta su, tom prilikom, četiri minareta na kutevima svetišta, a krovovi pokriveni olovnim pločama. Džamija je ostala tako nepromijenjena sve do vladavine al-Mahdija. Nakon posjete ovog halife Medini, ona je 778–779. god. pregrađena i proširena, čime je dobila dužinu od 300 aršina, a širinu od 200. Navedene godine je opet trebala popravke, za koje se postarao al-Mutevekil 861–862. god.

Džamija je, prema svim opisima, imala uvijek održavani oblik otvorenog, pržinom i šljunkom pokrivenog dvorišnog prostora, *ṣaḥn*, koji je okružen na sve četiri strane nizom stubova. U istočnom dijelu je ono najsvetije, Muhammedov grob, s grobovima Abu Bekra i Omera. Sjeverno od njih nalazi se, po nekim predajama, Fatimin grob, dok je ona, po drugima, pokopana na zajedničkom groblju. Zapadno od grobova je dio trijema koji se zove *ar-Rawḍa*, »vrtovi«. Ukupan broj stubova je 290, oni na južnom dijelu su pogipsani sa pozlaćenim kapitelima, a ostali su od mramora. Zidovi su ukrašeni mramorom, zlatom i mozaikom. Na južnom rubu *ar-Rawḍe* nalazi se jedna pregrada, koja okružuje visokocijenjene ostatke: ostatke palminog drveta, na koje se Muhammed običavao oslanjati, i, prije svega, njegov *minber* ili predikaonicu. Među raznim dragocjenostima džamije nalazi se medinski uzorak-rukopis od strane Osmana ozakonjenog kur'anskog teksta. Džamija ima 19 vrata, od kojih su bila otvorena samo četvora.

Džamija je bila pošteđena od vulkana, ali ju je još iste godine (1256) zahvatio požar koji je uništio jedan njezin dio. Na molbu Abasidima da se to ponovno podigne, nije bilo odgovora, jer su oni bili pred padom. Neki mamelučki sultani pokazali su nešto interesa za džamiju, ali se tek Ešref

Sejf ad-din Kait-beg (1468–1495) primio posla. No džamija je opet stradala u strašnoj oluji 1481. god., pogođena munjom i dijelom razorena, pri čemu je propala zbirka knjiga sa dragocjenim kur'anskim rukopisima. Neumorne halife su poslale radnike i materijal, te je ona 1484. god. ponovo izgrađena; tom prilikom je sultan poklonio gradu javno kupatilo, vodovod i vodeni mlin, kao i mnoštvo dragocjenih knjiga kao naknadu za spaljene. Munja je ponovo pogodila džamiju god. 1492. i razorila minaret *ar-Rā'isiyya*, koji je podigao Kait-beg, tako da se morao ponovo podići. Sadašnji oblik je dobila proširenjem ka sjeveru, koje je dao izvesti 1853–1854. god. sultan Abdelmedžid.

Noviji opisi su suglasni sa starijima. Jedino se govori o 327 stubova, koji gore drže lukove, na kojima počivaju mala kubeta jednaka izrezanoj narandži. *Maksura*, najsvetiji dio džamije, okružena je zelenim poliranim mesinganim rešetkama. U tom najsvetijem dijelu džamije obješeno je 106 svjetiljki.

Bliža okolina Poslanikovog grada vrlo je bogata mjestima, koja su bila povezana s njegovim životom. Tu je brdo Uhud s grobovima palih vjernika, zatim selo Kuba, gdje se Poslanik zadržao nekoliko dana, mjesto *(al-mabrak)* gdje je poklekla njegova deva, itd.

MEDRESA (a. *madrasa*). Naziv ustanove na kojoj se izučavaju islamske znanosti.

1) Škole za djecu su prethodile islamskoj znanosti, budući da se čitanje i pisanje podučavalo u Arabiji od samih početaka Islama. U Medini su učitelji bili često Židovi (otuda naziv za učitelja *rabbānī*), ali umijeće pisanja nije tu bilo tako često kao u Meki. Nakon bitke kod Bedra, veći broj mekanskih zarobljenika oslobođen je kako bi poučavali pisanje. Omarov suvremenik, Džubeir ibn Haja, koji će kasnije postati državni službenik i upravnik, bio je zapravo učitelj *(mu'allim kuttāb)* u jednoj školi u Taifu. Muavija, koji je bio Poslanikov tajnik, pokazivao je veliko zanimanje za odgoj mladeži. Oni su učili čitanje, pisanje, računanje, poslovanje i nešto *Kur'ana*, te potrebne vjerske obrede. Učitelji su bili i slavni ljudi kao što su al-Hadžadž, te pjesnici Kumeit i Tirimah. Glavni je predmet bio *edeb (adab)* tako da su se dječje škole i zvale *maǧālis al-adab*, a učitelj se zvao *mu'addib*, a također i *mu'allim* ili *mukattib*, a u novija vremena *faqīh*. Učitelji su, po pravilu, bili slabo cijenjeni, što je možda trag onih vremena kada su oni bili robovi. Ali nalazimo i istaknute učenjake u funkciji učitelja na školama: tako Dahak ibn Muzahim, tumač predaja i gramatičar, koji je umro 105/723. ili 106/724. god.*, držao je u Kufi školu koju je, navodno, pohađalo 3.000 učenika, a on je među njihovim redovima jahao na magarcu. Kako je jezik imao vrhunsko značenje, u Basri je bio unajmljen za učitelja i plaćen jedan beduin. Tokom umajadskog razdoblja, škole su se proširile, a poduka se obavljala i kod kuće. U fatimidskom razdoblju, postojala je na dvoru škola za dječake, u kojoj su se muška djeca viših staleža pripremala da služe halifi. Prirodno je da se dječje škole nalaze i uz džamije, budući da je središte odgoja sve više postajao sam *Kur'an*. U umajadskoj džamiji (Damask) također su poučavana djeca, a učitelji su imali posebne sobe uz sjeverna vrata džamije. Ibn Haukal je u Palermu nabrojio 300 *katātība* (osnovnih škola), čiji su učitelji bili vrlo štovani.

U šestom stoljeću po *Hidžri* bilo je mnogo neovisnih škola. Ibn Džubeir spominje da je u Kairu bilo mnogo škola, pretežno za siročad i siromašnu djecu, a učitelje kao i učenike izdržavao je sultan; slična je, i to vrlo velika, ustanova postojala u Damasku. U Jeruzalemu je Saladin sagradio školu. Škola se, po pravilu, nalazila blizu džamije, uz česmu pitke vode. U mamelučkom razdoblju, skoro je svaki utemeljitelj *medrese* sagradio uz ovu i ustanovu za siročad i siromašnu djecu koja su dobivala besplatno školovanje, a katkada i potpuno izdržavanje. Svrhu ovakve jedne škole, koja je bila izgrađena pored Ibn Tulunove džamije, Ladžin određuje kao »poučavanje muslimanske siročadi da čitaju Knjigu Boga, Uzvišenog, te da obavljaju mnoga bogougodna i milosrdna djela«. Drugdje se kaže da je svrha škola »poučavanje u *Kur'anu*«.U Magribu su djeca učila samo *Kur'an*, tj. recitiranje istoga, dok su u al-Andalusu učila i čitati i pisati *(kitāb)*, te pjesme i nešto gramatike. U Ifrikiji su, pored *Kur'ana*, učila i nešto Hadisa, te drugih znanosti.

Dječja škola zove se *maktab* ili *kuttāb;* a one za siromašnu djecu zovu se *kuttāb sabīl* ili *maktab sabīl. Sabīl* znači da je ta škola javna dobrotvorna ustanova.

2) Nova učenja, koja je potaknuo Islam, po svojoj naravi su bila povezana uz džamiju. Ishodište ovih bilo je razumijevanje i učenje *Kur'ana* napamet, a zatim je slijedilo poučavanje Hadisa, čime se osiguravalo ispravno ponašanje muslimana. Poslanika su često pitali o svemu što se odnosilo na vjeru i ponašanje, kako u džamiji tako i izvan nje. Nakon Poslanikove smrti, ista su pitanja postavljena njegovim Drugovima, a znanstveno proučavanje počinje sa sakupljanjem i sređivanjem hadisa. Taj se proces odražava u samim hadisima. Iz ovih doznajemo da je čak i Poslanik za života bio pitan za mišljenje o pojedinim hadisima. Poslanik sjedi u džamiji, okružen *halkom*, i poučava slušaoce; ovi tri puta ponavljaju hadis, dok ga ne nauče napamet. Poslanik je poslao učitelje *Kur'ana* k plemenima, a isto je učinio i Omar 17. godine po *Hidžri*. Jako je naglašena neophodnost *'ilma*. Formiran je posebni razred izučavatelja, u svrhu širenja znanja o predajama po svim muslimanskim zemljama. Oni su oko sebe okupljali ljude da ih pouče o najpotrebnijim načelima Islama. Ovaj prosti oblik podučavanja, koji je neodvojiv od poučnih savjeta, predstavlja klicu islamskih učenja. Pruženo znanje je *'ilm* ili *ḥikma*. Tipični učenjak, pored *qāri'ja (učača)*, je *muḥaddiṯ*, no uskoro će biti dodane i nove grane, kao rezultat dodira s drugim kulturama: jezične studije, a u vezi s ovima proučavanje starijeg pjesništva, zatim filozofske i spekulativne znanosti, logika, itd. Učen čovjek starijeg razdoblja zvao se također *faqīh*. Džamija je ostala središnjim mjestom prosvjete, čak i nakon što su nove grane znanosti prihvaćene, baš kao što su u kršćanskim zemljama središte prosvjećivanja bile crkve i samostani.

U medinskoj džamiji u prvom stoljeću postojao je *maǧlis* za studiranje. Prvi koji je poučavao u Egiptu čini se da je bio Jezid ibn Abi Habib kojeg je Omar ibn

* Vidi napomenu na stranici 13.

Abdelaziz poslao tamo kao muftiju. On se, pored ostalih, spominje kao učitelj al-Leisa *(al-Layṯ)*, a ovaj, na čije su se izricanje mišljenja izdavale *fetve*, imao je u džamiji svoju *halku*. Omar II je već prije toga bio poslao u Egipat an-Nafija, mevlu Ibn Omarovog, da prenese *sunan* (vjerodostojnu predaju o Poslaniku). On je i u Magrib poslao jednog sposobnog recitatora *Kur'ana* kao kadiju, da narod upućuje u *kiraet*. Vlada se pobrinula za prosvjećivanje tako da je pogodnim ljudima dopustila da se, pored svoje redovite službe, bave i podukom. Prvi su učitelji u džamijama bili *quṣṣās*, po pravilu kadije, čija su predavanja bila upućena na tumačenje *Kur'ana* i pravilno obavljanje službe Božje. Njihova je *maw'iẓa* izravni nastavak moralne poduke kakvu su davali Drugovi u stara vremena. Poduka, koja je započela u Amrovoj džamiji, nastavila se tokom stoljeća. U trećem stoljeću po *Hidžri*, aš-Šafii je ovdje svakog jutra poučavao razne predmete i to je potrajalo sve do njegove smrti (820). Nakon njega je proučavanje *fikha* došlo u prvi plan, a veliki su učitelji istodobno običavali izricati i *fetve*.

U džamijama su se revno nastavile arapske jezikoslovne znanosti. Zanimanje starih Arapa za retoriku sačuvalo se i u islamskom razdoblju; fakih Said ibn el-Musejeb (u. 713–714) raspravljao je o arapskom pjesništvu u svome *medžlisu* u medinskoj džamiji; ali se još uvijek smatralo neobičnim baviti se pjesništvom u džamiji. At-Tabari je 870. godine na zahtjev diktirao at-Tirimahove pjesme pored Bejt al-Mala u Amrovoj džamiji. U glavnoj džamiji u Basri *aṣḥāb al-'arabiyya* su sjedili zajedno. U Bagdadu je al-Kisai držao predavanja u džamiji koja nosi njegovo ime. Još u ranom razdoblju postojale su posebne odaje (koje su, očito, bile također i predavaonice) za ugledne tumače *Kur'ana*, jer je, prema kazivanju al-Vakidija, Abdalah ibn Um Mektum u Medini živio u *dār al-qurrā'*.

Kako se vidi iz navedenih primjera, nastava se održavala i u ostalim džamijama, a ne samo u onim glavnima. U Egiptu su, pored Amrove, i kasnije osnovane džamije postale važni centri izučavanja. Čim je utemeljena džamija Ibn Tuluna, jedan od aš-Šafiijevih učenika počeo je u njoj predavati Hadis. To se nastavilo u fatimidskom razdoblju. Godine 972. dovršena je džamija al-Azhar. Ubrzo je, zatim, počeo u njoj predavati *fikh*, prema postavkama svoje škole, novi šiitski kadija, Ali ibn an-Numan; 988. godine, al-Aziz i njegov vezir Jakub ibn Kilis uveli su 35 položaja predavača; pored plaće, predavači su dobivali i stan u prostranoj zgradi izgrađenoj uz džamiju.

3) Kada se opisuju veće džamije obično se spominju knjižnice. Zbirke su sakupljane darovnicama i ostavštinama, a bilo je uobičajeno da učeni ljudi ostavljaju svoje knjige na korištenje muslimanima ili *ahl al-'ilm* (učenjacima). Mnoge druge knjižnice bijahu poluprivatne. Ove su dopunjavale džamijske knjižnice, jer su posjedovale knjige koje nisu zanimale džamije, posebno knjige iz područja logike, filozofije, geometrije, zvjezdoznanstva, glazbe, medicine i alkemije; te su se znanosti zvale *al-'ulūm al-qadīma* ili *'ulūm al-awā'il*. Na prvom mjestu treba spomenuti akademiju, *Bayt al-ḥikma*, koju je osnovao al-Memun (813–833) u Bagdadu. Ona podsjeća na stariju akademiju osnovanu u Gundešapuru, u koju je al-Mansur pozvao Georgiosa ibn Gabrijela za šefa bolnice; ovaj je također prevodio djela s grčkog jezika. U novoj akademiji postojala je velika knjižnica, a još je više proširena prijevodima koje su napravili stručnjaci u gorespomenutim disciplinama; uz tu ustanovu je postojao i astronomski laboratorij, a pored njega bile su izgrađene zgrade sa stanovima za izučavatelje. Kada je halifa al-Mutadid (892–902) za sebe izgradio novi dvor, predvidio je stanove i predavaonice u susjednoj zgradi za učene ljude svih područja koji su poučavali za plaću.

Bogati su pojedinci nastavili sa sličnim dobrim djelima. Ali ibn Jahja (u. 888), poznat pod imenom al-Munedžim, imao je u dvorcu knjižnicu koju su posjećivali oni koji su bili željni znanja iz svih zemalja; u ovoj su ustanovi, nazvanoj *ḫizānat al-ḥikma*, mogli besplatno proučavati sva područja znanosti; osobito se njegovalo zvjezdoznanstvo. U Mosulu je Džafer ibn Muhamed al-Mausili (u. 935) utemeljio *dār al-'ilm* s knjižnicom, u kojoj su studenti dnevno radili na svim područjima znanja, a dobivali su čak besplatno i papir. Utemeljitelj je tu držao predavanja o pjesništvu. U desetom stoljeću al-Makdisi je u Širazu posjetio veliku knjižnicu koju je osnovao Adud ad-daula (977–983), a u koju su imali pristupa ugledni ljudi. Knjige su bile poredane u ormare i popisane u katalogu, a knjižnicom *(ḫizānat al-kutub)* je upravljao upravitelj *(wakīl)*, te pomoćnik *(ḫāzin)* i nadzornik *(mušrif)*. Slične su ustanove postojale u Basri, Ram-Hormuzu, Reju i Kerhu *(Karḫ)*.

U Kairu su bile poznate biblioteke u fatimidskom razdoblju. Na dvoru je postojala knjižnica za koju se govorilo da je najveća u islamskom svijetu. Sastojala se od oko 40 soba punih knjiga, a bile su predstavljene sve grane znanosti; tu je bilo, npr., 1.200 primjeraka at-Tabarijeve *Povijesti*, te 18.000 knjiga o »staroj učenosti«. Vezir Jakub ibn Kilis utemeljio je akademiju sa stipendijama za studente i na to sve trošio oko 1.000 dinara mjesečno. Ovu je zasjenila »Kuća znanja« *(dār al-'ilm* ili *dār al-ḥikma)*, koju je 1005. utemeljio al-Hakim. Ona je sadržavala knjižnicu i čitaonicu, te sobe za sastanke i nastavu. Njome su upravljali knjižničari koji su imali pomagače i sluge, a studenti su dobivali novčanu pomoć, kako bi mogli tu studirati; tu su bila zastupljena sva područja – astronomija, medicina, itd., pored tipično islamskih predmeta. Slične je ustanove al-Hakim izgradio u al-Fustatu. Ustanova je tijesno povezana uz šiitsku propagandu, što postaje jasno ako znamo da je njome upravljao *dā'i ad-du'āt*, koji je svakog ponedjeljka i četvrtka tu držao sastanke s učenim ljudima. U Halepu je godine 1113–1114. emir Fahr al-mulk izgradio sličan misionarski zavod *(dār ad-da'wa)*. Može se pretpostaviti da su ove zgrade predviđene i za obavljanje molitve.

Islam je preko institucije *dār al-ḥikma* nesumnjivo nastavljao helenističku tradiciju. Al-Makrizi spominje *dār al-ḥikma* predislamskog razdoblja, u kojem su nekad radili učeni ljudi u Egiptu. Ibn Abi Usajbija spominje također predislamske seminare u Egiptu u kojima se njegovala helenistička kultura *(dār al-'ilm)*; upada u oči sličnost ove institucije s aleksandrijskim *Museionom*, za kojim su se poveli u Pergamonu i Antiohiji: s krajem fatimidske dinastije (1171) došao je kraj i ove ustanove. Salah ad-din je kroz deset godina prodao sva blaga dvora, uključujući i knjige. Mnoge su od

njih spaljene, bačene u Nil ili na veliku gomilu koja je prekrivena pijeskom tako da je stvoreno pravo »brdo knjiga«. Smatra se da je uklonjeno negdje između 120.000 i 2.000.000 knjiga, ali mnoge su spašene i prebačene u nove knjižnice.

4) Dok su se u fatimidskim zemljama ustanove, nazvane *dār al-'ilm*, razvijale u središta šiitske propagande, na istoku je iz sličnih sunitskih ustanova izrastala *medresa*. Zanimljivo je spomenuti da je godine 1005. al-Hakim u Kairu izgradio sunitski *dār al-'ilm*. Ali nakon tri godine, ova je ustanova uništena, a njezina dva nastavnika pogubljena. Kako je sunizam jačao, naročito u šafiitskom i hanefitskom obliku, na Istoku je nastalo mnogo prosvjetnih ustanova koje su imale izrazito sunitski karakter. Mnogi su učitelji gradili vlastite kuće, u kojima su diktirali hadise i držali pravna predavanja. Abu Hatim al-Busti (rođen 890) osnovao je u rodnom gradu školu s knjižnicom i stanovima, te stipendijama za strane studente.

Mnoge su takve ustanove nastale u Nišapuru, gdje je poučavanje u džamiji bilo snažno provođeno. Stoga je izgrađena posebna škola za šafiitskog pravnika as-Saiga an-Nejsaburija (u. 960). Abu Ali al-Huseini (u. 1003) je sam osnovao školu u kojoj je predavao Hadis, a školu je pohađalo 1.000 učenika. Isto je učinio Abu-'l-Kasim al-Kušajri 1045. g., kao i Ibn Furek (u. 1015–1016); sve druge premašila je škola koja je sagrađena za Rukn ad-dina al-Isferainija (u. 1027). Već u desetom stoljeću nalazimo kako al-Makdisi hvali vrlo lijepe *madāris* u Iranšahru. U prvoj polovini jedanaestog st. u Nišapuru su postojale četiri osobito slavne medrese: *al-Madrasa al-Bayhaqiyya*, koju je utemeljio al-Bejhaki (u. 1066) nakon što je postao učiteljem u Nišapuru 1049–1050. godine, zatim *as-Sa'īdiyya* koju je osnovao emir Nasr ibn Subuktekin (upravljač Nišapura godine 999), nadalje ona koju je sagradio Abu Sad Ismail al-Astarabadi, te još jedna, koja je izgrađena za učitelja Abu Ishaka al-Isferainija. Ovdje je izgrađena i *Niẓāmiyya* za Imama al-Haramejna, al-Džuvejnija, a djelo je Nizamulmulka. Utemeljenje slavne *medrese Nizamije* u Bagdadu bilo je veličanstveno djelo Nizamulmulka (1064–1092), vezira seldžučkih sultana Alp Arslana i Melik-šaha; izgradnja je započela 1065, a džamija je bila posvećena septembra 1067. g. Osnovana je za šafiitskog učitelja Abu Ishaka aš-Širazija.

Kod muslimanskih povjesničara postoje izvjesne sumnje kad se radi o povijesti medrese. Zasluga za njezino osnivanje pridaje se Nizamulmulku, ali al-Makrizi i as-Sujuti ističu da su *madāris* već postojale ranije, te spominju četiri navedene; međutim, kako vidimo, ni one nisu bile neka novost. As-Subki smatra da se novost sastojala u tome što je Nizamulmulk studentima podijelio stipendije. Međutim, ni to nije bilo bez prethodnih primjera. Ali oduševljenje i energija Nizamulmulka potakli su rađanje nove sjajne ere za medresu. Za nju su se zainteresirali sultan i ugledni ljudi, a oblik škole, kakvu je zamislio Nizamulmulk, u kojoj su studenti stanovali, postao je najčešćim oblikom školovanja nakon njegove smrti. Pretpostavlja se da su i starije škole imale mjesto za molitvu, tj. da su bile neka vrsta džamije. Ta vrsta škole koja nam je poznata, izgrađena je kao prava džamija. Budući da su i starije škole imale dnevnu sobu koju su koristili studenti, u načelu nema bitne razlike između škole i džamije; jedino što su škole bile namjenski organizirane za učenje i život studenata.

U doba Nizamulmulka i odmah nakon njega, *medresa* se proširila po Iraku, Horasanu, al-Džeziri, itd. On se nije zadovoljio s one dvije koje je osnovao u Nišapuru i Bagdadu. *Medresa Nizamija* je postojala i u Balhu, Mosulu, Heratu, na koju je iz Gazne bio pozvan aš-Šaši, te u Mervu. Tadž al-mulk (Tadžulmulk) (u. 1093), takmac velikog vezira, osnovao je u Bagdadu *Medresu Tadžiju*. U Nišapuru su istodobno bile osnovane i druge medrese, npr. ona čiji je utemeljitelj al-Menii (u. 1070–1071), te *Šatibija*.

Napredak medresa, koji je počeo s Nizamulmulkom u petom stoljeću, nastavio se na Istoku dugo vremena. U dvanaestom st. Ibn Džubeir (1184) spominje u Bagdadu oko trideset medresa, sve u istočnom dijelu grada, među kojima je najpoznatija *Nizamija*, koja je obnovljena 1110–1111. godine. Halifa al-Mustansir osnovao je 1234. godine veličanstvenu *Mustansiriju*, školu za četiri obreda, od kojih je svaki imao učitelja i sedamdeset i pet učenika, učitelja za *Kur'an* i za Hadis posebno, te liječnika. Uz nju je postojala knjižnica, kupatilo, bolnica i kuhinje; na ulazu se nalazio sat; pored njega, bio je vrt u kojem je halifa imao paviljon, iz kojeg je mogao nadgledati cijelu zgradu.

Nizamija i *Mustansirija* nadživjele su propast Bagdada koji je Hulagu razorio. Ibn Batuta spominje obje škole na početku 14. st., a još postoji zgrada u kojoj se nalazila ova potonja. Poznato je još deset škola, koje su u 8. i 9. stoljeću po *Hidžri* osnovane za šafiite, hanefite i za proučavanje *Kur'ana* i Hadisa. Iako su Tatari 1300. g. uništili mnogo medresa, Ibn Batuta ukazuje na to da je u 12. st. još uvijek na Istoku bilo škola koje su se razvijale. I Mongoli su gradili medrese; Hulaguova majka sagradila je dvije u Buhari, a u svakoj je od njih dnevno učilo oko 1.000 studenata. Pod Timuridima došlo je do velikog procvata medresa u Srednjoj Aziji, posebno u Samarkandu, u kojemu je Timur sagradio džamiju u »indijskom stilu«, a njegova žena medresu.

U Mezopotamiji i Siriji pokret se od desetog st. nadalje sve više širio. U Damasku su dva vladara, Nur ad-din ibn Zengi (1146–1163) i Salah ad-din (Saladin) (1174–1193), kao i njihovi emiri i rođaci, bili vrlo darežljivi. Takav se stav nastavlja od 7. do 9. st. po *Hidžri*, tako da an-Nuajmi (u. 1521) daje slijedeće brojčane podatke: sedam *dār al-Qur'ān*, šesnaest *dār al-Ḥadīṯ*, tri za *Kur'an* i Hadis zajedno, šezdeset medresa za šafiite, pedesetdvije za hanefite, četiri za malikite i deset za hanbalite, te tri *madāris aṭ-ṭibb*, a sve spadaju u 13. stoljeće. Osnivači su uglavnom vladari i emiri, ali i trgovci, zatim mnogi učeni ljudi, pa čak i nekoliko žena.

Salah ad-din (Saladin) je u Jeruzalem uveo medresu. Prema Mudžir ad-dinu (u. 1521), bile su 31 medresa i derviška staništa (koja su djelomično korištena na isti način kao i medrese), koji su bili u izravnoj vezi s područjem Harema, 29 ih je bilo u blizini, a 16 malo podalje. 44 od ovih zovu se *madrasa*, jedna je *dār al-Qur'ān* i jedna *dār al-Ḥadīṯ*.

Pored Nizamulmulka, Saladin se najviše proslavio kao graditelj medresa. Svoju slavu na tom području duguje činjenici što je najviše gradio u zemljama koje su postale neobično važne za muslimanski svijet, a to su Sirija s Palestinom i

Egipat. Već prije pada Fatimida, 1171. godine, on je u Kairu osnovao *Nasiriju* za šafiite, a *Kamhiju* za malikite; za šafiite je bila sagrađena *Šerifija*, a i osobito velika *Salahija* ili *Nasirija* pored aš-Šafiijevog mauzoleja. Oni koji su bili oko njega takmičili su se sa Saladinom u toj djelatnosti.

U razdoblju Ejubida i Mameluka, broj medresa se izvanredno povećao. U ulici *Bayn al-Qaṣrayn* bila su dva duga reda medresa na mjestu gdje je nekad stajao fatimidski dvorac u Kairu. Al-Makrizi spominje 73 medrese, 14 za šafiite, 4 za malikite, 10 za hanefite, 3 za šafiite i malikite, 6 za šafiite i hanefite, jednu za malikite i hanefite, 4 za sva četiri obreda, 2 koje su se koristile isključivo kao *dār al-ḥadīṯ*, dok se obredna pripadnost dvadesetpet medresa ne navodi, a četiri su ostale nedovršene. Oko 13 od ovih medresa osnovano je prije 600. godine po *Hidžri*, 20 u 13. stoljeću, 29 u 14., te 2 nakon 800/1397. godine*.

U Saladinovo vrijeme, medresa je uvedena i u Hidžaz. Godine 1183–1184, upravitelj Adena sagradio je u Meki medresu za hanefite, a slijedeće je godine tamo osnovana i šafiitska medresa. Do početka 15. stoljeća spominje se 11 medresa, ali bilo ih je kasnije i više. U 18. stoljeću, one su se prestale upotrebljavati za svoju izvornu namjenu. I u Medini su građene medrese.

U Maloj Aziji medrese su se proširile u doba Seldžuka. Najstarije potječu iz sedmog stoljeća po *Hidžri*.

U Tunisu su izgrađene mnoge medrese u doba Hafsida (1228–1534), od kojih je najstarija *Madrasat al-Maʿraḍ* iz 1252. g. Jedanaest ih se spominje u Zerkašijevoj *Tuniskoj kronici*. Prva je medresa u Magribu bila *Madrasat aṣ-Ṣaffārīn* koju je sagradio Merinid Abu Jusuf Jakub ibn Abdelhak (1258–1286) u Fesu 684/1285. godine* (nazvana također *al-Ḥalfāʾiyyīn*). Drugi Merinidi i njihovi nasljednici nastavili su graditi medrese u Fesu, Tilimsanu (Tlemsenu) i drugim gradovima.

Prema kazivanju Ibn Saida (7/13. stoljeće*), u Španjolskoj nije bilo medresa; obuka se vršila u džamijama; međutim, već u slijedećem stoljeću, Nasrid Jusuf Abu-'l-Hadžadž je u Granadi osnovao veliku medresu (1349. g.).

Ibn Haldun (1406) govori o širenju medresa po Tunisu i Magribu, ali se tuži na opadanje odgoja. U Andaluziji je muslimanska kultura zamirala, a nakon što su Kordova i Kajravan propali, prosvjeta se u Magribu našla na vrlo niskoj razini; stare škole u Iraku izgubile su svako značenje, ali Kairo je i dalje bio centar znanosti u koji su svi hrlili, a izučavanja su cvala i u Perziji. Opadanje zanimanja za učenje i znanje uskoro je postalo opća pojava. Znanosti toga doba nedostajalo je živototvornosti, a i ona na međunarodnom planu trpjela je posljedice političkog stanja. Godine 1517. Leo Afrički kaže da su kairske predavaonice prostrane, ali da je broj onih koji ih posjećuju malen. Još uvijek su neki proučavali *fikh*, ali vrlo malo njih druge znanosti i umjetnosti.

5) Spomenuli smo da nije bilo bitne razlike između medrese i džamije. I nakon utemeljenja medresa, džamije su nastavile djelovati kao škole. Ibn Batuta, koji je putovao u 14. stoljeću, dobu najvećeg procvata medresa, pohađao je predavanja iz Hadisa u džamiji u Širazu, kao i u Mansurovoj džamiji u Bagdadu. Ibn Džubeir 1184. godine govori o prostorijama u umajadskoj džamiji u Damasku koje su koristili šafiitski i malikitski studenti; ovi su primali visoke stipendije. U Egiptu je u doba al-Makrizija (15. stoljeće) bilo osam prostorija za studente *fikha* u Amrovoj džamiji. U al-Azharu je u 13. stoljeću i kasnije, nakon potresa 702/1302. godine*, sagrađeno mnogo predavaonica s plaćenim učiteljima, a isto tako i u Hakimovoj džamiji.

Medresom se često zvala i soba unutar džamije, koja je bila određena za nastavne svrhe; tako se šest medresa Damaska nalazilo u Džamiji Umajada. Medrese su često građene sasvim blizu velikih džamija tako da su im praktički i pripadale. Tako je bilo, na primjer, u Meki.

Iako je medresa bila samostalna ustanova, razlika između ove i obične džamije bila je vrlo mala, tim više što su se i vjerska izlaganja držala u medresi. Čim je završena Nizamija u Nišapuru, počelo se obavljati bogoslužje, a Nizamija u Bagdadu imala je i minber. U Egiptu je između 569. i 665. god. po *Hidžri* bila samo jedna *hutba* petkom, ali je nakon tog vremena u većim medresama obično postojao *minber*.

Prirodno je da se *medresa* nazivala i *mesdžid*. Ibn al-Hadž u 14. stoljeću želi i dalje razlikovati *mesdžid* i *medresu*, i to tako da prvom podaje veću važnost. Ali razlika je ostala i dalje nategnuta, a isto se može reći i za razliku između *medrese* i *džamije*. Naziv *medresa* potječe od glavnog predmeta u toj ustanovi, ali i od posebnog stila zgrade. Naziv *džamija* koristi se jedino ako se tu održava služba petkom.

Povezanost mauzoleja i džamije zapaža se i kod nekih medresa. U Nur ad-dinovoj medresi u Damasku smješten je grob utemeljitelja, a u mamelučkom razdoblju postao je običaj da se pod kubetom u njoj pokapa njezin utemeljitelj.

6) Bilo je uobičajeno da pobožni ljudi žive stalno u džamiji, npr. u minaretu ili negdje pod krovom ili u pomoćnim prostorijama ili u samici u džamiji. Takva se samica, koja se može koristiti za učenje ili razmišljanje, zove *zavija*, što doslovno znači »kut«. Pobožni osamljenici zadržali su raniji vjerski običaj da žive u posebnim staništima, npr. u desetom stoljeću u Džaulanu (*Ǵawlān*). Muslimanski povjesničari smatraju da taj običaj potječe iz vremena Poslanikovih Drugova. U desetom stoljeću, osamljenici i sufije, osobito keramiti ili kiramiti, imali su priličan broj staništa (*ḫawānīq* i *ḫuwānīq* a u jednini *ḫānaqāh*) u Fergani, Merv ar-Rudu, Samarkandu, Džurdžanu, Tabaristanu, itd.; u Jeruzalemu i u Egiptu, keramiti su također imali svoja staništa u kojima su održavali *zikr*.

Drugi naziv za ovo stanište – *ribāṭ* (množina: *rubuṭ*) značio je nastambu za ljude koji su vodili *džihad* na granici, ali sufiji su tu riječ primjenjivali na one koji vode duhovni *džihad*. Kad Ibn Marzuk kaže da su imali samo dva *ribata* istočnog tipa ne znamo da li misli na ustanovu sufija ili gazija. *Rubuṭ* vojnog tipa često se spominju u desetom stoljeću na Istoku, ali se taj tip nastambe najviše proširio na Zapadu. Nikad nije sasvim zaboravljeno izvorno razlikovanje između pojmova *han(e)kah (hanikah) i ribaṭ*; čak u 14. stoljeću nalazimo riječ *ribat* u značenju daščara. Ibn Batuta napominje da riječ *han(e)kah* nije doprla na Zapad, gdje se koristila arapska riječ *zāwiya*. Ali obično nalazimo sva tri naziva u upotrebi, bez odlučne razlike među njima jer se sve tri riječi koriste da se označi sufijsko

* Vidi napomenu na stranici 13.

stanište, u koje se primaju namjernici, tj. upotrebljavaju se kao konačište.

Ibn Batuta spominje mnoga staništa u Iraku i Perziji. Nedaleko od ar-Rifaijevog groba kod Vasita postajao je *ribat*, koji on naziva *riwāq*, u kojemu su »hiljade siromaha«, tj. sufija nalazili utočište. Osobito velik broj staništa našao je u al-Luru; sultan je tamo dao izgraditi 460 *zavija*, na koje je, zajedno s medresama, trošio trećinu svojih prihoda.

Ibn Džubeir svjedoči o procvatu tih staništa u Siriji, gdje su bila prave palače, te tvrdi da su se nazivi *han(e)kah* i *ribat* podjednako koristili; riječ *han(e)kah* je njemu, kao i Ibn Batuti, zvučala čudno, budući da je potjecao sa Zapada. An-Nuajmi razlikuje ta tri naziva, te spominje 29 *han(e)kaha*, 23 *ribata* i 26 *zavija*. Najstariji *han(e)kah*, koji on spominje (*Duwayra*), osnovan je za nekog učenog čovjeka koji je umro 401/1010. god.*

Slično je bilo i u Egiptu. Prvi *han(e)kah* u Kairu sagradio je Saladin 569/1173–1174. god.* (as-Salihija, a u početku se zvao *Dār Sa'īd as-Su'adā'*); slijedeći je u 7. st. po *Hidžri* osnovao Bejbars al-Bundukdari, koji je i utemeljitelj mnogih staništa u Siriji. Al-Makrizi spominje 22 staništa (a Ibn Dukmak samo jedno); u šestom st. po *Hidžri* jedno, u sedmom jedno, u osmom 18, u devetom jedno. Što se tiče *ribata*, spominje ih 12 (Ibn Dukmak 8), u sedmom st. po *Hidžri* devet, u osmom jedan, uz pet na al-Karafi. U pogledu *zavija*, spominje ih 26 (Ibn Dukmak 9); ove su bile uglavnom izvan grada i očito sasvim malene: često je to bila samo kuća, a kasnije grob nekog pobožnog čovjeka. Najstarija potječe iz 6. st. po *Hidžri*. I u Jeruzalemu je Saladin izgradio *han(e)kah*. Od tri tipa staništa (*ḥawāniq, zawāyā, rubuṭ*), ovi zadnji su bili namijenjeni hodočasnicima kao prenoćišta. U Meki se spominje 50 *ribata*, od kojih najstariji potječe od prije 400. godine po *Hidžri*. Na mjestima hodočašća, staništa su igrala važnu ulogu kao prenoćišta, ali i u drugim su mjestima služila za smještaj namjernika. Ibn Batuta je na putovanjima obično u njima odsjedao (zvao ih je *zawāyā*), ali stanovao je i u medresama koje su se koristile kao konačišta. Neke su od ovih ustanova bile staništa za neudane žene.

Glavna je namjena ovih staništa, ipak, bila da sufijima pruže sklonište i mjesto za duhovne vježbe. Bejbarsov *han(e)kah* osnovan 706. god. po *Hidžri* izdržavao je 400 sufija, a onaj u Sirjakusu 100. Oni su tu dobivali stan, hranu, odjeću i novac; u blizini su se često nalazila kupatila. Zgrade su bile opremljene za *zikr* i za *ṣalāt*. *Ribat* se može zvati i *mesdžid*. Staništu, koje je Saladin utemeljio 780. god. po *Hidžri* pridodan je minaret, a zna se da su ljudi nosili sandale kad su ulazili u *ṣaḥn*. *Han(e)kah* je, stoga, mogao imati imama. Katkada je *han(e)kah* građen uz veliku džamiju, kao Akbugin han(e)kah pored džamije al-Azhar ili bi osnivač sagradio *mesdžid* pored staništa, kako bi se u njemu moglo održavati bogoslužje petkom. U kasnije doba nalazimo staništa s *minberom* za *hutbe* petkom i svetkom; al-Muejed je već prije stupanja na prijesto počeo graditi *džamiju i han(e)kah*. Bejbars al-Bundukdari je sahranjen u svom *han(e)kahu*, a u staništima su se redovito nalazili grobovi ili utemeljitelja ili nekog pobožnog čovjeka koji je u njima živio.

Razvoj ovih staništa sličan je razvoju medresa, jer su znanje i pobožnost u Islamu neodvojivi. Abdelatif (u. 1231) predavao je *uṣūl* i *Hadis* u jednom *ribatu* u Bagdadu. I u njima se njegovala učenost. Spominje se i neki Ribat al-Hatuni koji je posjedovao knjižnicu. I drugi spominju knjižnice po derviškim staništima. U Han(e)kah *Šejhu*, osnovanom 756/1355. god.*, predavao se čitav niz predmeta, *fikh* prema učenju četiriju *mezheba*, Hadis i *Iqrā'*. U ribatu *al-Asar* (*al-Āṯār*) u 8. st. po *Hidžri* poučavalo se šafiitsko pravo; i hanefitska medresa *al-Džemalija* (*al-Gamalija*) bila je *han(e)kah;* one su imale zajedničkog upravitelja.

U 8. i 9. st. po *Hidžri* ovaj spoj dvaju ustanova postao je vrlo čest; tako se to zbilo u kairskoj Nizamiji godine 757., u mauzolejima Bersbaja, 835. g., al-Melika al-Ešrefa Inala, između 855. i 860., te u Kait-bega, 879. g po *Hidžri*. Na istoku je Ibn Batuta našao isti odnos, npr. u Širazu i Kerbeli, pa je upravo to imao na umu kad je rekao da Perzijanci *zaviju* zovu *medresa*. Na Zapadu on hvali svoga vladara koji je u Fesu sagradio sjajnu *zaviju*, u kojoj su učenost i sufizam išli ruku pod ruku. U Sjevernoj Africi, *zavija* još uvijek igra važnu ulogu.

7) Kako je već rečeno, glavni predmeti, koji su se poučavali u najranijem razdoblju, bili su *Kur'an* i Hadis, kojima je kasnije pridodano proučavanje arapskog jezika. Za al-Buharija (*Kitāb-al 'ilm*), *'ilm* još uvijek znači Hadis; kada su se razvili pravni i teološki sustavi, i oni su uključeni u poduku u džamijama. U al-Mansurovoj džamiji u Basri, al-Ašari je imao priliku čuti kako al-Džubai tumači mutazilitski *kelam*; usko povezana s ovim bila je i metodologija. Ali mogli su se poučavati i mnogi drugi predmeti. Al-Hatib al-Bagdadi, koji je poučavao u Mansurovoj džamiji u Bagdadu, držao je predavanja o povijesti Bagdada. Međutim, filozofija u pravom smislu riječi iščezla je iz džamija. U Španjolskoj su, kako se priča, *falsafa* i *tanǧīm* (astrologija) proučavani u tajnosti, budući da su oni koji su proglašeni krivovjercima kamenovani ili čak spaljivani. Medrese su utemeljene uglavnom s ciljem da poučavaju pravne sustave, te je u početku svaka škola imala predstavljati samo jedan *mezheb*. Tamo gdje se četiri *mezheba* nalaze u istoj školi, slobodno možemo reći da se radi o četiri medrese, kao npr. *al-Madāris aṣ-Ṣāliḥiyya*.

Obično su medrese uključivale i druge predmete, pored prava. Posebno se spominje *naḥw* (»gramatika«). U bagdadskoj Nizamiji, kao i u drugim medresama na Istoku, bavili su se jezikoslovljem. Običaj osnivanja *dār al-ḥadīṯa*, koji je bio čest prije Nizamulmulkovog vremena, nastavio se i kasnije, npr. u Kairu i Damasku. Godine 1207. al-Melik al-Muazzam izgradio je, pored Kupole na stijeni, jednu *Madrasa naḥwiyya*, koja će se posvetiti isključivo arapskoj lingvistici. Nisu bile rijetke ni škole za posebne predmete. As-Subki spominje, pored posebnih škola za Hadis, i *madāris at-tafsīr* i *madāris an-naḥw*.

U *Muqaddimi* Ibn Haldun daje pregled grana islamskih studija. Ove se dijele na *'ulūm ṭabī'iyya* i *naqliyya*. Prve se zasnivaju na osjetilnim iskustvima i na dedukciji i stoga se također zovu *falsafiyya* ili *'aqliyya*; druge ovise o objavi zakonodavca (*al-wāḍi' aš-šar'ī*) i stoga im je potreban prijenosnik. Stoga kategorija *'ulūm naqliyya* obuhvaća sve grane znanja koje svoje postojanje duguju Islamu, a to su *Kur'an*, tj. *tefsir* i sedam *kiraeta*, te Hadis sa pomoćnim znanostima,

* Vidi napomenu na stranici 13.

al-fiqh unutar kojeg je posebno važan *al-farā'iḍ*, nasljedno pravo, *uṣūl al-fiqh* sa pravnim načelima koja uključuju metode dedukcije i razlikovanja među školama, *al-kalām*, teologiju, koja spada u *'ulūm naqliyya* ukoliko predstavlja stvarni razvoj *īmāna*, koji dolazi pod odjeljak vjerskih dužnosti, ali je po svojoj prirodi *'aqliyya*, jer se zasniva na apstraktnim dokazima, *at-taṣawwuf*, nešto poput praktične teologije, *ta'bīr ar-ru'yā*, tumačenje (sno)viđenja.

Lingvističke znanosti su povezane s proučavanjem *Kur'ana* i Hadisa, a dijele se u četiri dijela: *an-naḥw*, *al-luġa*, *al-bayān*, *al-adab;* u zadnju kategoriju spada proučavanje arapske književnosti.

'Ulūm 'aqliyya se različito klasificiraju, najčešće u sedam sekcija: to su *al-manṭiq*, logika, koja je osnov svih drugih; *al-arīṯmāṭīqī*, aritmetika, koja uključuje *ḥisāb* itd.; *al-handasa*, geometrija; *al-hay'a*, astronomija; *al-mūsīqī*, teorija tonova i njihova numerička definicija; nadalje, tu je *at-tabī'iyyāt*, teorija tijela u mirovanju i u gibanju – nebeskih, ljudskih i životinjskih, biljnih i mineralnih; među ograncima ove zadnje nalazimo *aṭ-ṭibb*, medicinu, te *al-falāḥa*, poljoprivredu. Sedma glavna sekcija je *'ilm al-ilāhiyyāt*, metafizika. Magija, hamajlije, tajna svojstva brojeva itd. tvore također grane islamske znanosti.

Medicina se nije poučavala u posebnim školama, već isto tako u džamijama i medresama; oko 600. g. po *Hidžri* Abdelatif je držao predavanja u džamiji al-Azhar, ali nije sasvim jasno da li je tamo poučavao i *ṭibb;* filozofske znanosti, u svakom slučaju, njegovane su izvan džamija.

Prema jednom sustavu, znanosti se dijele na glavne *(maqāṣid)* i pomoćne *(ālāt* ili *wasā'il)*. Prvoj skupini pripada *kalām, al-aḫlāq ad-dīniyya* (etika, praktički isto što i *taṣawwuf*), *fiqh, uṣūl al-fiqh, Qur'ān (tağwīd* i *tafsīr), Ḥadīṯ*. Druga uključuje lingvistiku *(ṣarf, ma'ānī, bayān, badī')* i k tome metriku i prozodiju *('arūḍ, qāfiya)*, logiku *(manṭiq)*, uključujući teoriju dokaza *(ādāb al-baḥṯ)*, koja je vjerojatno isto što i ranija *muḍākara* i *naẓar*, matematiku *(ḥisāb* i *ğabr), muṣṭalaḥ al-ḥadīṯ*.

Nastavna metoda bila je predavanje i učenje napamet *(talqīn)*. Prvi je zadatak bio naučiti *Kur'an* napamet, a zatim usvojiti što više predaja. Hadis se ponavljao tri puta tako da ga student može zapamtiti. Predavanje se uskoro pretvorilo u diktiranje *(imlā')*; student je zapisivao što se govori, osim kada se radilo o *Kur'anu*. Ista metoda primjenjivala se na književnost i lingvistiku, kao i na Hadis, tefsir, i sl. Znalci jezika su diktirali djela iz područja gramatike – tako npr. Ibn Dureid ili Muhamed ibn Abdelvahid (u. 957), koji je iz sjećanja diktirao 30.000 folija o *luġa* (jezikoslovlje), ali isto tako i pjesničke tekstove – tako at-Tabari, koji je predavao o at-Tirimahu u Amrovoj džamiji 870. godine. Diktiranje je bilo posebno značajno kada se radilo o Hadisu, jer je od prvorazredne važnosti bilo utvrditi tačan tekst. Stoga se uvijek kaže: »on je diktirao hadis«. Razred jednog učitelja je stoga *mağlis al-imlā'*, a njegov pomoćnik iz redova studenata *al-mustamlī*. I pravni problemi bili su diktirani.

Čas *(dars)* je započinjao recitiranjem *Kur'ana* (to je činio *karija*), blagoslovima Poslanika i drugim vjerskim formulama; dan-danas učitelj sam naprosto izgovara *besmelu*. Nije baš svugdje bio običaj da se diktira. S vremenom su se toliko namnožili primjeri glavnih tekstova da je svaki student mogao dobiti po jedan. U tom slučaju, tekst se čitao naglas, a učitelj ga je komentirao i ispravljao. Prirodno je da je diktiranje tekstova najprije napušteno u znanosti o jeziku; smatra se da se to dogodilo već u desetom stoljeću. To ne znači da se sasvim odustalo od diktiranja, jer je učitelj tražio od učenika da zapisuju njegove komentare; na primjer Muhamed ibn Abderahman (u. 1188) diktirao je svoja predavanja, a metodu čitanja naglas (uz tumačenje samo najvažnijih dijelova) primjenjivao je već učitelj Hadisa Ibn Kejsan (u. 912).

Ibn Haldun se žalio da vrlo malo učitelja njegovog vremena shvaća metode poučavanja. Oni su odmah učeniku postavljali najteža pitanja umjesto da *talqīn* tako organiziraju da se u njega ubacuju tumačenja; osim toga, jedan od osnovnih principa je princip nemiješanja različitih predmeta. Previše su ustrajavali na učenju napamet *(ḥifẓ)*. Mehaničko zapamćivanje priznaje se samo za *Kur'an*. Kad je Ibn Kejsan tumačio hadise, on se obraćao i slušaocima za mišljenja. Isto tako, i razred se osjećao pozvanim da učitelju postavlja pitanja. Aš-Šafii je običavao sjediti u svojoj velikoj *halki* u Meki i govoriti: »Pitajte me što vam padne na um, a ja ću vam odgovarati na osnovu *Kur'ana* i *Sune*«. Katkada su učitelji bili obasuti pitanjima. Ibn Džubeir je zapazio da se nekom učitelju u bagdadskoj Nizamiji uručuju čak i pismena pitanja. Ta dva načina još se uvijek koriste, čak i u vrlo velikim razredima.

8) Naziv za učitelja je *mudarris; ustāḏ* je neka vrsta počasnog naziva; on se još i danas koristi, ali se može odnositi i na studenta. U velikim džamijama bilo je mnogo učitelja. U medresi je u početku bio samo jedan. Medresa se često i nazivala po nekom istaknutom učitelju (npr. Gaznevija u Kairu, Šerifija, prvotno Nasirija). U velikim medresama, međutim, bilo je više učitelja; Saladin je na Kamhiju u Kairu namjestio četiri učitelja; u tom je slučaju svaki učitelj imao određeni broj studenata (20).

Lako ćemo razumjeti da su uvjeti u starijim džamijama, gdje se slobodno dolazilo i odlazilo, bili slobodniji nego u medresama koje su namjenski sagrađene za određene učitelje i studente. U najranijem razdoblju, vjerojatno, učitelji nisu bili službeno priznati. Kada su došli u upotrebu udžbenici, *idžaza (iğāza)* je postala svjedodžbom o kvalifikaciji i tako je to ostalo sve do danas. Svatko tko je učio kod nekog učitelja mogao je od ovoga dobiti dozvolu da poučava iz knjige koju je po diktatu napisao i iz koje je učio; učitelj bi napisao dozvolu *(idžazu)* u samu knjigu. Učitelj je mogao izdati i *iğāza 'āmma*, dozvolu danoj osobi da poučava iz svih njegovih djela. Uvriježilo se da putujući studenti sakupljaju brojne *idžaze*, tako je Abdelatif imao svjedodžbe od učitelja iz Bagdada, Horasana, Egipta i Sirije. Postojale su posebne formule za *idžaze*, za *tadrīs* i *futyā*. Neki učeni ljudi držali su predavanja samo povremeno, neki su se bavili samo vrlo uskim predmetom; tako je jedan postavljen u Nizamiji da predaje samo o Buharijevom *Ṣaḥīḥu*, jer je nekad o tome slušao predavanja slavnog učitelja. Ipak, bilo je i mnogo učenih ljudi koji su se posvetili poučavanju, te su predavali nekoliko predmeta, često i po mnogo sati dnevno, a pobožni su učitelji i noći provodili u džamiji, moleći. Katkad je učitelj počeo u mladosti diktiranjem hadisa, da bi kasnije dobio značajniju ulogu i šire mogućnosti rada u nekoj džamiji.

Razlikovanje između učitelja i studenta nije bilo u potpunosti provedeno; svatko je mogao dobiti za jedan predmet *idžazu*, a istodobno studirati neki drugi; čak su i zreli i već učeni ljudi pohađali predavanja znamenitih učitelja. To je poticalo studente da putuju iz jednog središta učenosti u drugi, baš kao što su u ranim razdobljima putovali da bi skupljali hadise. Primjera za to nalazimo u biografijama svih učenih ljudi; tako se nastavio stari helenistički običaj, a kraljevski su dvorovi još uvijek igrali istu ulogu; tu su učeni ljudi dobivali poklone koji su im omogućavali da se pojave kao učitelji u džamijama. Istaknute učenjake, dakako, često su posjećivali ljubitelji učenosti: tako se o jednom od njih govorilo *ruḥila ilayhi* ili *ilayhi kānat ar-riḥla* (»običavalo se k njemu putovati«). Javne rasprave održavane su u džamiji, mjestu gdje se moglo dati izraza osjećajima, tako se npr. u Rusafa džamiji u Bagdadu vodila rasprava između Ibn Sureidža (u. 918) i sina Davuda az-Zahirija, u kojoj je pobijedio onaj prvi. Učeni ljudi sačinjavali su klasu »onih koji nose turban« *mu'ammam, muta'ammim, arbāb al-imāma, aṣḥāb al-imāma).*

Unatoč elastičnosti, ipak je s vremenom nastavno osoblje postalo stalnije. To se dovodi u vezu s problemom plaćanja. Dugo vremena nije bilo riješeno pitanje da li je dozvoljeno prihvatiti plaću za nastavnu djelatnost. U zbirkama hadisa ta se praksa sad podržava, a sad osuđuje: smatra se da učitelj smije primiti, ali ne smije tražiti novac; pohlepni učitelji strogo se osuđuju. Neprestano se navode primjeri učitelja koji su besplatno držali predavanja. Ipak je prevladavalo pravilo da se učitelje plaća za obavljen posao. To može biti sasvim osobna darovnica od nekog vladara i bogataša, npr. at-Tabari je primio izvjesnu svotu novca kad je predavao u Amrovoj džamiji; ali u načelu bila je to redovita plaća koja se isplaćivala iz zaklade (vakufa), tako da je predavač držao redovitu profesorsku katedru; to je pogotovo bio slučaj s medresama. Učiteljske plaće jako su se razlikovale s obzirom na zakladu. Prema al-Makriziju, učeni ljudi mogli su dobivati 50 dinara mjesečno, pored dodataka u naturi. Prigodom svečanosti često su dobivali u znak poštovanja poklone u novcu ili počasnu odjeću.

Učeni ljudi bili su organizirani u esnaf. Nije detaljno poznato kako je ta organizacija funkcionirala. Krajem devetog stoljeća u Egiptu je utemeljena institucija *ri'āsa,* ali već i ranije nailazimo na titulu *rā'īs* (reis). Postoje dokazi o postojanju *rijase* za posebne predmete, npr. *šayḫ al-qurrā' bi-Miṣr, riyāsat al-ḥadīṯ bi-Miṣr,* itd. Liječnici nekog okruga imali su svoje *ra'īs al-aṭibbā'.* Kao počasni naslov za učenjake nalazimo i *šayḫ al-islām,* npr. u 13., 14., 15. stoljeću, ali se vjerojatno upotrebljavao i ranije; *šayḫ aš-šuyūḫ* označava najistaknutijeg sufijskog vođu.

Nije sasvim jasno kakva je bila stvarna važnost učiteljskog udruženja u ranije doba. U svakom je okrugu postojao glavni upravitelj udruženja, *ra'īs al-'ulamā',* tako u Medini, u Bagdadu, u Kairu i u Gornjem Egiptu, nazvan i *ra'īs ar-ru'asā'.* Svaki je *mezheb* imao svog *reisa* za svaki okrug. Glavni *reis* mogao se uplitati u djelatnost, npr., učitelja Hadisa. To je, vjerojatno, ista osoba koju znamo pod nazivom *naqīb an-nuqabā',* bez čije dozvole 451. g. po *Hidžri* halifa nije smio postaviti učitelja u al-Mansurovoj džamiji. Nije, međutim, poznato da li je postavljanje uopće slijedilo nakon ispitivanja. Pravo predavanja bilo je, u svakom slučaju, time u praksi ograničeno, iako nije postojao sistematski pravilnik.

Učitelj je u džamiji imao svoje stalno mjesto, često uz jedan od stupova: to je bio njegov *medžlis* koji je nasljeđivao od prethodnika. Vanjski oblik razreda nije se stoljećima promijenio. Slušaoci sjede u krugu *(ḥalqa;* slušaoci *taḥallaqū)* na podu ispred predavača. Učitelj sjedi na tepihu ili koži. To se smatra simbolom njegovog dostojanstva u misiji koju ispunjava. Kad je slušateljstvo veliko, onda učitelj često sjedi na povišenom sjedištu.

Nije bio običaj da učitelji žive u džamiji. Naravno da je učitelj, kao i svaka pobožna osoba, mogao živjeti u džamiji, pa čak i držati sobu u njoj; al-Gazali je, na primjer, živio u džamiji Umajada, gdje je Ibn Džubeir vidio njegovu sobu. Ali to je bila iznimka; al-Aziz je sagradio nastambu za učitelje u al-Azharu pokraj džamije. Ranije medrese, koje je osnovao Nizamulmulk, često su imale obitavališta za učitelje, pogotovo što su ovi često svoje stanove koristili i kao učionice, na što nailazimo i kasnije. Tako se u Salahiji predstojnik koledža nastanio u istoj zgradi.

Mnogi su učitelji bili i kadije (kao što su to svojedobno bili *quṣṣāṣ,* koji su svojevrsni prethodnici učitelja). Kadije su često preuzimale veći broj zaduženja. Tako je glavni kadija Ibn Bint al-A'az (oko 700. g. po *Hidžri*) imao 17 dužnosti. Učitelj je mogao istodobno biti i muftija.

Pored učitelja, često su postavljana i dva asistenta – repetitora *(mu'īd).* Njihova dužnost bila je da sa studentom ponovo pročitaju predavanje nakon sata, te da ga objasne onim manje nadarenim studentima. Slavni je fakih al-Bulkini počeo kao asistent svoga punca u Harubiji; postojala je mogućnost da se bude samostalni učitelj u jednoj školi, a asistent u drugoj. U Salahiji, koja je trebala imati 4 učitelja sa po dva asistenta, trideset je godina bilo samo 10 asistenata bez ijednog učitelja.

9) Svakome je bilo dozvoljeno ući u *halku* u džamiji i slušati učitelja. Al-Makdisi pripovijeda kako su obrazovani žitelji Farsa tu sjedili od ranog jutra do podneva, a obični ljudi od 'aṣra do *maġriba.* Ali čim su nastavnici počeli tvoriti pravu društvenu klasu, studenti *(ṭalaba, ṭullāb,* jedn. *ṭālib),* koji su sistematski proučavali islamske znanosti, reorganizirali su se u posebnu društvenu sekciju. Zajedno sa nastavnicima, oni su tvorili esnaf (ceh) obrazovanih, *aṣḥāb al-'imāma* (sada *ahl al-'imma* u Egiptu). Oni su mogli po volji birati učitelje: stoga su najslavniji učitelji imali najveći broj studenata. Mnogi studenti nisu nikad ni završavali studije, jer su uvijek nalazili nove učitelje kod kojih će studirati, pa tako sve do starosti, čak i u slučaju da su i sami predavali. Ambiciozniji su pristajali da studiraju samo kod znamenitih učitelja, pa su stoga mnogo putovali po islamskom svijetu. Ovaj običaj putovanja kako zbog učenja, tako i zbog poučavanja dugo se vremena sačuvao u islamskom svijetu.

Kad je student završio tečaj kod jednog učitelja, učitelj ga je proglašavao zrelim u nekom određenom predmetu, te se student mogao smatrati stručnjakom u toj specijalnosti. Odnos studenta prema nastavniku bio je patrijarhalan i student mu je ljubio ruke. Unatoč toga, znale su izbiti svađe, u kojem se slučaju s nastavnikom postupalo bez ikakvog poštovanja.

Medrese su uvele novinu u odnos između učitelja i stu-

denta time što se određen broj studenata (u pravilu 20) dodjeljivao svakom učitelju. Tako je nastava organizirana na sustavniji način. Ali, čak i nakon toga, primani su izvanredni studenti. Tek u najnovije doba nastava je zaista striktno organizirana.

Rijetko se čulo za ženske studente; zna se da je jedna bila član aš-Šafiijevog medžlisa. To u onim ranim stoljećima nije bilo čudno; spominje se nekoliko puta u hadisima, s time da su za žene bili rezervirani posebni dani. U medresama i nekim džamijama, studenti su dobivali stan i još neke pogodnosti, kao hranu, kruh i novac.

Student koji živi u džamiji zove se *muǧāwir*, ali tako se nazivaju i mekanski hodočasnici, kao i svi oni koji žive u džamiji. Studentske prostorije dijele se na *arwiqa* (obično prema narodnostima), a ta riječ se izvodi iz činjenice da su u početku živjeli pod kolonadama. Na čelu svakog *riwāqa* je *šejh*. Mnogi studenti žive u han(e)kahima, a neki i u privatnim kućama.

10) Kada je došlo do uspostavljanja veze između islamskog i evropskog svijeta, islamska znanost je već bila u opadanju. S jedne strane, to se odražavalo u uvođenju novih odgojnih ustanova po evropskom modelu, a s druge strane u reformi starog sustava obrazovanja u džamijama.

U 18. stoljeću, odgoj u Indiji odvijao se u džamijama kao i u drugim islamskim zemljama; tu je perzijski jezik, pored arapskog, igrao važnu ulogu. Godine 1782. Warren Hastings je utemeljio *Medresu* u Kalkuti, s reformiranim odgojnim sustavom, a svrha mu je bila školovanje službenika; druge medrese slijedile su ovu. Kada je 1837. g. ukinut perzijski kao sudski jezik, medrese su sačuvale svoje značenje uglavnom kao vjerske ustanove. Nove ustanove imale su sve više engleski karakter, kao npr. *Englesko-orijentalni koledž* u Aligarhu, osnovan 1875., te *Islamski koledž* u Lahoreu itd. To je potaknulo nove reforme unutar medresa. U kalkutskoj medresi osnovan je englesko-perzijski odsjek. Nakon konferencija održanih 1907.–1908., 1909.–1910. i 1912., te u julu 1914. god., objavljen je dokument *Reformed Madrassah Scheme* (Plan reformirane medrese). U reformiranoj medresi trebao se učiti engleski, a islamske znanosti zasnivale bi se na modernim udžbenicima; jedino je kalkutska medresa zadržala odsjek (Arapski odsjek), na kojem su se proučavale islamske znanosti, iako u donekle moderniziranom obliku. Obrazovanje u medresama povezano je s novim sveučilištima u Kalkuti i drugdje. Godine 1922. bilo je već 14 sveučilišta, od kojih je 9 osnovano nakon 1919. godine. Starija sveučilišta, koja su utemeljena po uzoru na londonsko, su ona u Kalkuti (1857. g.), Madrasu i Bombaju (1857.), Lahoreu (1882.) i Alahabadu (1887). Osnovna karakteristika reforme su nove nastavne metode, sistematska organizacija nastave koja završava ispitima, te stvaranje kvalificiranog tijela sposobnih nastavnika.

Istim je duhom bila prožeta, premda nije bila tako korjenita, reforma koja je provedena u središtu islamskih znanosti, na kairskom sveučilištu al-Azhar; do te je reforme došlo bez uplitanja evropskih sila. Godine 1872. ustanovljen je ispit za učitelje-početnike, a u godinama 1885., 1888. i 1895. provedeni su u praksu i novi propisi. Rektor je, ipak, mogao postavljati nastavnike i bez ispita. Studenti su se morali registrirati, tako da se može voditi računa da ne dobiju stipendije oni koji nisu toga vrijedni. 4. juna 1895. g. izabrano je vijeće od pet članova koje će pripremiti reformu. Ono se bavilo financijama i organizacijom.

MEKA (a. *Makka*).

1) *Prije Hidžre.* – S Muhammedovim rođenjem – oko 570–580. god. nove ere – Meka iznenada izlazi iz mraka prošlosti i svraća na se pozornost povjesničara. Zemljopisac Ptolemej čini se da je grad poznavao pod imenom *Macoraba*. Ali je on morao postojati već i prije njega. Vjerojatno je Meka bila mjesto odmora na »tamjanskom putu«, kojim su proizvodi Istoka, u prvom redu skupocjeni mirisi, pristizali na Sredozemlje. Značenje Meke ima osnovu u njezinom položaju na preplitaju trgovačkih puteva. To čudesno naselje oko vrela Zemzema i svetišta Kabe imalo je vrlo povoljan položaj na krajnjem rubu Azije i Afrike, nedaleko od jednog usjeka u gorski lanac Serat, u blizini sastajališta puteva Babilonije i Sirije prema Visoravnima Jemena i obalama Indijskog oceana i Crvenog mora. Preko ovoga je Meka bila povezana s tajnovitim afričkim kontinentom. Brojne su prednosti toga položaja na granici kulture i divljaštva, na doticajnim tačkama dviju državnih tvorbi, koje su se prinudnostima, kao što su političke žudnje, rasne i religiozne borbe, približavale jedna drugoj. Takva je bila uloga Palmiraca, koji su bili naseljeni između Rimljana i Parta. Ona je tražila izvanrednu spretnost i gipkost. Budući da su obje države često vodile rat među sobom, moralo se težiti da se taj položaj iskoristi. Ali premda je taj položaj nosio sobom opasnosti, ipak je davao prednost da se ratujućima mogla odrediti cijena za usluge. U toj nezgodnoj mešetarskoj ulozi između dva svijeta bio je Ismailićanima, zbog njihove odlučnosti, strpljenja i spretnosti, unaprijed osiguran uspjeh. Kulturni i barbarski ljudi mogli su povremeno zaključivati ugovore ili biti na ratnoj nozi, oni su znali s istom srećom izvlačiti korist iz njihovog sporazuma i svađe. Budući da su Mekanci bili dvolični i oslonjeni na obje strane, stajali su sa jednom nogom u svakom taboru, a da nisu mogli utvrditi kojoj su strani skloni.

Već rano su Mekanci zapodjenuli pregovaranja sa susjednim državama Arabije. Pomoću toga su dobijali propratnice i dozvole za slobodni prolaz karavana. Njihovi kroničari nazivaju to »zaštitom Cezara i Husreva«. Daljnje ugovore su zaključivali sa abesinijskim Negusom, vodećim šejhovima u Nedždu, kailima u Jemenu i sa filarsima Gasana i Hire. Pri pregovaranjima sa Grcima i Perzijancima nije bio priznat princip »otvorenih vrata«. Trgovački poslovi smjeli su se odvijati samo na graničnim postajama ili poimenično navedenim mjestima. U Palestini su to bile luke Ajla i Gaza, a možda još i Jeruzalem. U Siriji je Busra bila njihovo glavno tržište.

Sura CVI,2 spominje »dvojne, zimske i ljetne karavane« kao trajnu ustanovu. *Nassāba*, rodoslovci, pominju imena kurejšitskih prvaka, kojima je bilo pošlo za rukom ishoditi trgovačke povlastice. Zemlje, koje su bile otvorene za trgovinu i mekanske karavane, zvale su se *waǧh*, smjer, i *matǧar*, trgovačko područje. Brojne su prepreke širenju te povlastice. Orijentalne uprave nisu dozvoljavale slobodnu razmjenu. Sumnjičav već spram svojih podanika koji su se bavili trgovinom, Bizant se pokazivao u najvećoj mjeri nepovjerljiv spram stranaca, a prije svega beduina. Ovi su, dakle, morali pre-

uzeti na sebe teške žrtve, plaćati velike poreze, neprekidne carine i cestarine, a ponajprije postavljati utvrde. Meka nije postupala darežljivije; staralo se nadoknaditi štetu stranoj trgovini, te su se Bizantinci podvrgavali raznolikim porezima: desetini, porezu na boravak, promet, potvrda robe i zanata. Davanja su se morala namiriti pred stupanje u Meku. Postojalo je, isto kao u Palmiri, davanje za »odlazak« i izvoz. Ukratko, strani trgovci, koji su bili nastanjeni u Meki ili samo na prolazu, jako su iskorišćavani, a prije svega oni koji nisu dobili *ğiwār*, zaštitu, nekog domorodačkog roda ili ugledne osobnosti.

U doba hidžre mekanski žitelji su držali da potječu od jednog zajedničkog pretka. Zvali su ga Kurejš ili Fihr, a katkada i an-Nadr (an-Naḍr) s nadimkom Kurejš. Podrijetlo Kurejša bilo je vrlo skromno; zna se malo o svemu tome. Oni su predstavljali jednu od manje bogatih postraničnih linija među svima onima koji su pripadali glavnom plemenu Kinana. Životarili su najprije ubogim životom u divljim gorskim lancima, koji okružuju sveto područje Meke. Neki čovjek koji je došao iz sjevernog Hidžaza, po imenu Kusaj, silom ih je dovukao ka Meki, gdje je on plemenu Huzaa oteo prevlast. Sastojali su se od otprilike deset glavnih rodova: Hašim, Umaja, Naufal, Zuhra, Esed *(Asad)*, Tejm, Mahzum, Adi, Džumah i Sehm. Ti su bili nastanjeni poglavito u središtu grada, u dolini *al-Baṭḥā'*, gdje se nagomilava voda iz vrela Zemzema, u udolini u kojoj se nalazila Kaba. Po tome su nazivani *Abṭāḥī*, *Biṭāḥī* ili *Qurayš al-Biṭāḥ*. Ta središnja četvrt važila je kao stanište aristokracije i najstarijih kurejšitskih obitelji. Od tih deset rodova, neki tek Islamu zahvaljuju svoj glas. Prije svega, Tejm i Adi su postali glasoviti putem halifa Abu Bekra i Omara. Drugi rodovi, koji su manje određeno vodili lozu od jedinstvenog pretka, potisnuti su na krajnje granice mekanske naseobine, te su se nastanili na prvim obroncima ili klancima brda koja su vladala gradom. Zvalo ih se »Kurejšiti vanjskih okružja« *(Qurayš az-Zawāhir)*. Ti Kurejšiti iz predgrađa bili su manje ugledni od onih u Bathi, ali su se od ovih isticali svojom srčanošću.

Teško je otkriti pozitivne tragove uprave Mekom. Ipak je morao postojati začetak nekog arhiva za držanje ugovora o savezništvu i trgovini, te nadalje neka vrsta vlasti ili mjesta za utjerivanje poreza od stranih trgovaca. Nigdje nema izričite napomene o djelatnosti tog upravnog tijela. Predaja posvjedočuje samo počasne dužnosti, koje nisu davale nikakvu nadležnost. Ali nema jasnoće ni o broju šest ni deset, a ni o ovlastima tih dužnosti. U nekim predajama postoji sklonost da se uljepšaju prvi skromni počeci Kurejšita, pa se u vezi s tim onda izmišlja i u vezi s tim počasnim dužnostima.

Meka je bila, zapravo, trgovačka republika. Ako se o Abu Sufjanu govori kao o »šejhu i poglavaru Kurejša«, neki njegovi suvremenici su dobijali još više titule. Ne može ga se smatrati kurejšitskim »duždom«. U prvih osam godina nakon *Hidžre*, dobija se iz prikaza događaja pogrešan dojam kao da je vlast nad Mekom bila stavljena u njegove ruke. A u stvari, on je bio samo najspretniji i najpametniji među sebi ravnima, poglavarima kurejšitskih plemena. Po pouzdanim al-Fasijevim tvrdnjama, svi su ovi bili rangom jedni drugima jednaki. Predaja uvjerava da su ti poglavari predstavljali zatvoreno društvo. Meka je imala i neku vrstu senata ili velikog vijeća, *Dār an-nadwa;* ono se okupljalo pri izvanrednim prilikama. Od drugud se može utvrditi da su se, obično, poslovi općeg interesa pretresali u *medžlisu (mağlis)*, obiteljskim krugovima ili klubovima, u *Nādī qawmu*, koji se nalazio na predvorju Kabe – forumu i burzi grada.

Kur'an ne može zamisliti vlast bez vijeća odličnika, *mala'*. O toj ustanovi se u njemu tako često govori, da se može pretpostaviti da postoji i u Muhammedovo doba. U Meki vlada jedna oligarhija, *mala'*, gradski ekvivalent plemenskog vijeća *(medžlis)* kod nomada. Taj skup obuhvaćao je glavare najbogatijih i najutjecajnijih obitelji. Stoga su Umajade i Mahzumite obično zvali članovi *mala'*. U nju se nije ulazilo ni izborom ni vođenjem, nego ugledom, koji su pribavljali služba, inteligencija i imetak. Tako je ona spremno prihvatila vrlo bogatog Ibn Džudana, koji je pripadao skromnom rodu Tejm. Bio je to skup staraca ili, ako se hoće tako, senatora, prema arapskom principu starješinstva, njihov moralni ugled ograničavao se na to da podijele savjet, da iznađu mjere opreza i da trgovačkom gradu služe svojim iskustvom. Budući da nisu raspolagali prisilom, mogli su samo nagovaranje koristiti za pristanak drugih. Stoga je rječitost imala tako veliko značenje u toj sredini, gdje su se sve obitelji i rodovi smatrali samostalnim.

U obliku nadugo razvučenog polumjeseca, čiji su vršci namješteni na obronke Kuajkiana, nalazi se grad skoro uklješten u škripac između dvostrukog niza oštrih i golih brežuljaka. Središte tog loše propuhivanog prolaza podudara se sa slijeganjem tla. Prvotni grad je zauzimao najdublji dio. Bilo je to mjesto *wādī*, dolina, *baṭn Makka*, slijeg Meke. Sredina, najdublji dio te zdjelice, zvao se al-Batha. Neke zgrade te četvrti bile su tako blizu Kabe da se jutrom i večerom njihova sjena podudarala sa onom od svete građevine. Između tih kuća i Kabe nalazio se uski prazni prostor *(finā')*, dublji nego okolni predjeli. Taj prostor činio je prvotni *Mesdžid*, svetište pod slobodnim nebom. Predislamska *Batha* nije znala za neko drugo. Krajnje tačke ulica, koje su se slivale na taj trg, zvale su se »vrata Harema ili Mesdžida«. Ta vrata (ili izlazi) imala su imena po rodovima, koji su stanovali u blizini. Tako se u svakodnevnom govoru kazalo »vrata Benu Džumah«. Zidovi njihovih kuća činili su granicu Mesdžida. U prizemlju zgrada, koje su smještene prema Kabi, zasjedao je *medžlis* ili *nadi* najotmjenijih obitelji koje su činile *mala'*.

U predgrađima, kao i u klancima koje je erozija iskopala u brdima, nalazilo se sijaset trošnih zidova, skromnih i niskih kuća. Zemljopisac al-Makdisi opisao ih je kratko ovim riječima: »zagušujuća sparina, smrtonosni vjetar, oblaci muha.« Stalna nevolja bila je oskudica vode. Stanovništvo je bilo ovisno o nestalnoj količini vode Zemzema. Bilo je i drugih vrela, prije svega izvan grada. Vrela unutar grada nalazila su se na lošem glasu. Pod tako jadnim okolnostima može se misliti kakve su muke donosili sobom dani pasjih vrućina *(ramḍā' Makka)*; stoga su otmjene obitelji običavale dati svoju decu da se podižu u pustinji.

Padanje kiše bilo je vrlo oskudno. Zna se za sušna razdoblja od četiri godine. Ali kada su zimska doba vlažna, padavine su, ponekad, nečuvene žestine. Istočno od Meke čini jedan zid stijena strmenitu ogradu; niz strmeni i vrhova prelazi u gorske lance Serata. Ta rascjepkana brda skupljaju na svojim

obroncima pretek monsunskih kiša, koje su za Jemen tako povoljne. Duž tih strmenitih nizbrdica, gdje se ne zadržava ni lokva vode, strovaljuju se sa svih strana nabujale vode u korito mekanske doline *(baṭn Makka)* i sakupljaju na onom slegnuću zemlje, na čijem se najdubljem mjestu nalazi Kaba. One, ponekad, prodiru kroz »vrata Mesdžida« i izlivaju se u predvorje svetišta. One ga brzo napune i oplakuju Kabu.

Stoga su mekanski anali puni izvještaja o razaranju od strane tih voda *(sayl)*. Na to su se nadovezivale posebne bolesti. Mulj, koji je voda nosila, zagađivao je vrela; lešine, koje su bile nepokopane, bile su zarazišta epidemije kuge. Potpuna neplodnost okoline pribavljala je drugu muku, glad. Najmanji zastoj u dopremi žita iz Sirije ili Serata bio je dostatan da se ona zazove.

Meka je imala živ poslovni život u svojoj uskoj i neplodnoj dolini, u kojem je, dakako, trgovina potpuno prevladavala. Pisati i računati! Čovjeku pamet staje pred njihovim značajem u privrednom životu grada. Premda se kur'anski pridjev *ummī*, »bezbožnički«, krivo protumačio, i to na temelju pisaca koji su unaprijed imali mišljenje o stvari, kao što je al-Baladuri, ipak se ustvrdilo da su *Kurejšiti*, osim otprilike petnaest poimenično navedenih osoba, bili nepismeni prije *Hidžre*. Pored »knjige« računa, u malim dućanima Meke stalno se nalazila vaga; manje da bi se mjerile robe, a više da se preispitaju sredstva plaćanja svake vrste, pa i gotov novac. Kovanog novca, naime, nije bilo u velikom obilju na mekanskom tržištu. Zamjenjivali su ga plemenite kovine, šipke od srebra i zlata, te *tibr*, zlatna prašina. U nekim težim slučajevima, koristila se i pomoć *wazzāna*, znalac vaganja.

Teško se ostvarivao živi opticaj kapitala. *Tāǧir*, trgovac, nije se bavio isključivo time da sakuplja blago, nego je slijepo vjerovao u beskrajnu proizvodnost kapitala pomoću kredita. Veći dio stanovništva, koji se sastojao iz mešetara i posrednika, živio je od kredita. Nadarbina *(muḍāraba)* bila je vrlo omiljena, posebice »na polovicu«, koja je pribavljala udio u dobiti od 50%. Pomoću razvitka tih ustanova mogli su se najskromniji iznosi kapitalizirati, sve do svota od samo jednog zlatnog dinara ili čak *našša*, polovice dinara.

U Meku dopremani novac bio je uveliko raznolik: bizantski zlatni dinari, sasanidske i himjaritske srebrene drahme. Ti komadi, koji su često istrošeni, grubo kovani, a vrlo različitog oblika i težine, potjecali su iz raznih kovnica. Samo je mjenjač imao potrebno znanje i dovoljno izvježbano oko da se u toj množini snađe i tačno utvrdi finoću, vrijednost i još potrošive komade. A uz to su dolazile daljnje teškoće dvostruke valute, različitosti u težini i promjene tečaja. Bizantske provincije Sirija i Egipat spadale su u *ahl aḍ-ḍahab*, zemlje sa zlatnom valutom, a Babilonija u *ahl al-wariq*, zemlje sa srebrenom sasanidskom valutom. Mekanski *tāǧir* nikako se nije razlikovao od financijskog čovjeka: on je, u prvom redu, radio s novcem. Prigodno je on ulagao svoje kapitalije u trgovinu, u opremanje velikih karavana.

Meka je bila, prije svega, grad tranzitne trgovine i banaka, imala je navike i ustanove za takav promet i novčanu trgovinu. *Ribā*, zelenaštvo, javlja se sa svim svojim izraslinama: dinar za dinar, dirhem za dirhem, dakle 100%. Na osudu *ribe* u *Kur'anu*, Kurejšiti su primjećivali da je ona samo »podvrsta trgovine« (s. II, 276), davanje u zakup posuđenog kapitala. Pored zelenašenja, spekuliralo se grozničavo svim i svačim: tečajem novca, tovarom karavana, prinosom žetve i stadima, te, konačno, opskrbom grada. Izmišljala su se fiktivna društva i prodaje, na koje se, onda, uzimao novac. »U Meki«, tako izvještava Hadis, »nitko nije ništa vrijedio tko nije bio trgovac«. Kada su mekanski *Muhadžiri* po prvi put došli u Medinu, najprije su zatražili da im se pokaže gdje se nalazi tržište. I žene su imale trgovačke sklonosti. Mati Abu Džehla bavila se trgovinom mirisima. Poznato je da je Hadidža bila *tāǧira*. Žena Abu Sufjana, Hind, prodavala je svoju robu među sirijskim Kelbitima.

Oprema karavana bila je povod za beskrajne rasprave u *nadiju* kod Kabe. Njihov odlazak i dolazak bili su veliki događaji. Cijelo pučanstvo je u tome sudjelovalo. Tokom puta, karavani su bili u stalnoj vezi sa glavnim gradom, bilo putem beduina, koje su usput sretali, ili posebnih glasnika. Abu Sufjan je otposlao jednog takvog teklića da obavijesti o sumnjivom položaju karavane kod Bedra. Koštao ga je 20 dinara, silno velika suma, ali koja je odgovarala vrijednosti tereta u koji je Meka uložila 50.000 dinara. Mekanske karavane predstavljale su ugledne povorke. U njoj nije bilo konja ni mazgi, a broj deva iznosio je, ponekad, 2.500. Pratnja, trgovci, vođa *(dalīl)* i pratioci, kretala se između 100 i 300 ljudi. Pojačavala se oružana pratnja, kada se približavalo mjestima, koja su se činila nesigurnim zbog razbojnika *(ṣa'lūk)*, ili se moralo proći područjem neprijateljskih plemena. Karavana na Bedru je tipičan primjer. Kapital, koji je bio u nju uložen potjecao je sa 4/5 od umajadskih obitelji.

U prvom redu su te karavane nosile kožu, sa, ponekad, *zabībom* iz Taifa, nekom vrstom grožđica; nadalje, zlatne i srebrne šipke, koje su potjecale, dijelom, iz rudnika Benu Sulejma. Često se navode karavane sa *laṭīmom*, tj. karavane sa mirisima i rijetkim uljima. Najdragoceniji od tih mirisa bili su iz južne Arabije, »zemlje kada«, pa čak i Indije i Afrike. Uz tu robu dolazili su još mirišljive smole i medicinske droge, kao i mekansko planinsko lišće. Sve su to stvari koje su zauzimale malo mjesta, a skupo su se prodavale kulturnim zemljama koje su imale potrebe za luksuzom.

Iz Jemena su mekanske karavane donosile indijske proizvode, kineske svilene stvari i dragocjene tkanine, koje su se po gradu Adenu zvale *'adanī*. Osim zlatnog praha, Afrika je isporučivala, prije svega, slonovaču i robove. Iz ovih je Meka uzimala svoju radnu snagu i vojnike, *Aḥābiš* ili Abesince. U Egiptu i Siriji, Kurejšiti su se osiguravali luksuznom robom i izrađenim proizvodima s područja Sredozemlja, prije svega tkaninama od vune, lana i svile, kao i jako obojenim purpurnim tkaninama. Iz Busre i Šerata (Sirija) uzimalo se oružje, žito i ulje, koje je kod beduina bilo vrlo cijenjeno. Hod karavane bio je vrlo lagan. Ali preuzete stvari, koža, kovine i mirisavo drvo, nisu trpjele ni oštećenja ni zakašnjenja u toku tog laganog prenošenja. Izdaci su se svodili na novac za ishranu životinja, troškove za oružanu pratnju, putne troškove i, konačno, naknade plemenskim glavarima. Pri takvoj štedljivoj organizaciji, veliki su bili dobici svakoga dana.

Sada je jasno na koje se načine novac sabirao u blagajne mekanskih novčara, koji su, i inače, bili štedljivi. Može se shvatiti zlovolju Plinija Starijeg, kada on misli na »milijune sestercija«, »koje Arapi godišnje oduzimaju Rimskom Carstvu bez ikakve protuusluge«. Kao i Umajadi, tako su imovinom bili krupni vlasnici i Mahzumiti. Tejmijac Abdalah ibn Džu-

dan morao je biti milijunaš, jer, inače, ne bi nekom pjesniku palo na pamet uspoređivati ga sa Cezarom. Među milijunašima se navode još Mahzumiti, Valid ibn al-Mugira i Abdalah, otac pjesnika Omara ibn Abi Rabije. Nakon tih zastupnika krupnih novčara dolaze dobrostojeći Mekanci, kao Abderahman ibn Auf, koji je imao kapital od 8.000 dinara, al-Haris ibn Amir i Umaja ibn Halaf. A onda su tu bili još mali trgovci, mešetari i sitni trgovci, koji su činili srednji stalež. Najistaknutiji zastupnik te klase je kasniji halifa Abu Bekr, *bazzāz*, koji je vodio malu trgovinu tkaninama. Pripadao je, kao i Ibn Džudan, narodskom rodu Tejm, koji je imao mnoge djelotvorne muškarce, a i žene, kao što je Aiša, Abu Bekrova kći. On je, čini se, imao kapital od 400.000 dirhema. Abas, Poslanikov ujak, također se navodi među novčarskim bogatašima Meke. Ali o tome nema tačnih podataka. Drugi Hašimiti živjeli su u prilikama koje su ih pritiskale, a graničile su sa siromaštvom.

Meka prije *Hidžre* nije posjedovala ni mornaricu ni luke. Samo iznimno su strani brodovi bacali svoja sidra u malom zaljevu Šuajba uz pusto žalo. U taj zaljev zaputili su se prvi islamski iseljenici ka Abesiniji, sigurno na vijest da su se tu zadržala dva trgovačka broda. Rječe se ukrcavalo na napuštenom žalu Džide (Džede), koja je bliža Meki. Sa Osmanovim halifatom, Džida je došla na mjesto Šuajbe, te postala luka kurejšitskog glavnog grada. Kada je Muhammed presjekao put ka Siriji, mekanski glavari nisu uzeli u obzir da se probiju morskim putem. Oni su se pomirili s tim da prave golemi ophod preko Nedžda.

2) *Nakon Hidžre. Umajadsko doba.* – Prvih osam godina nakon *Hidžre*, kratko rečeno, sastoje se u borbi s Poslanikom. Ta borba i, konačno, predaja Meke bili su sudbonosni za privredno blagostanje grada. Velike obitelji iselile su se jedna za drugom u Medinu, koja je postala islamski glavni grad. Taj položaj se još zaoštrio pod prvom trojicom halifa, koji su svoju prijestonicu zadržali među Ansarima. Ali je, naposljetku, napustio Arabiju da se nastani u Kufi. Vodeći Kurejšiti, koje je država bogato plaćala i koji su postali generali i pokrajinski upravljači, nisu više imali interesa za trgovinu. Više se ne govori o karavanama ni o sajmovima Hidžaza. Meka oživi samo u doba hodačašća i onda vidi da se halifa pojavljuje na čelu hodočasnika. Osvajanje Iraka dovršilo je privredno propadanje zapadne Arabije. Trgovina s Indijom krči ponovo svoj stari put preko Perzijskog zaljeva i doline Eufrata. U zemljama su se stvorile izravne veze sa tržištima Prednjeg istoka.

Položaj se poboljšao s dolaskom umajadske dinastije. Muavija je imao živi interes za rodni grad. On je gradio građevine i pokretao u okolini poljoprivredne poslove, kopao vrela i gradio nasipe da bi zadržao vodene mase. Od njegovih nasljednika, a posebice od Mervanida, Meka je postala grad radosti i ugodnog života, sastajalište pjesnika i glazbenika, što je mamilo više društvo. Mnogi su se vratili u grad, nakon što su se, upravljanjem osvojenih pokrajina, obogatili. Doticaji s drugim kulturama razvili su profinjenije i više potrebe, te se navikava na kupatilo, luksuz koji pretpostavlja obilne vode. Nastojalo ih se dohvatiti u brdima Serata. Ime Halida al-Kasrija ostaje vezano uz taj poduhvat, koji je gradu dao sasvim drugačiji izgled. Protiv nevolje poplava, halife Omar i Osman doveli su kršćanske inženjere, koji su u visokim četvrtima gradili brane. Oni su, nadalje, pokušali zaštititi okolinu Kabe pomoću nasipanih zemljanih masa i nasipa. Umajadski halife ponovo su poduzeli ove radove i upotpunili ih. Oni su iskopali novo korito za tok bujice i nastojali njezinu žestinu prepriječiti pomoću stupnjevitih brana. Njihova najveća briga bila je zaštita Bathe, na kojoj se nalazila Kaba. Usprkos umješnosti hidrografa tog vremena, nije uspjelo ni odstraniti topografske prepreke, a ni spriječiti pustošenja zimskih oluja, pravih proloma oblaka. Nastojanja su propala na velikoj strmenitosti tla, što je još otežavala nenormalna tvorba Bathe, zemljišnog korita bez otjecanja. Ipak su kuće na pravcu bujice napuštene, a ulice u susjedstvu Kabe odstranjene. Svaka promjena ranijeg plana grada tražila je nove zemljišne žrtve. Te preobrazbe su, konačno, preoblikovale tradicionalni izgled grada, ali je bujica i dalje nastavljala pustošiti.

Zajedno s mjerama protiv poplava, staralo se da se proširi predvorje Kabe koje je postalo malo. Islam je želio imati hram koji bi zadovoljavao njegove potrebe kao svjetske religije. Trajna otkupljivanja, koja je započeo Omar, a upotpunio Valid I, pribavila su nužni prazni prostor. Plan velike džamije s njezinim galerijama, džinovsko dvorište, u čijem središtu se nalazi Kaba, djelo je tog umajadskog halife.

Važna uprava nad Hidžazom s njegova tri grada (Medina, Meka, Taif), načelno je mogla biti povjerena samo jednom članu vladajuće obitelji. Od tih najglasovitijih Umajada treba navesti: Saida ibn al-Asa i obojicu kasnijih halifa, Mervana ibn al-Hakama i Omara ibn Abdelaziza. Kada nije bilo Umajada, izbor je padao na iskušane službenike, kao što su Hadžadž i Halid al-Kasri. Prvo im je povjeren Taif, a onda su premješteni u Meku. Tek nakon tog iskušavanja, predana im je uprava nad sva tri grada. Ali čak i tada je Medina ostala sjedište uprave, koje je, pod Umajadima, Meku zasjenilo svojim političkim značenjem i kao mjesto boravka nove islamske aristokracije.

Pod Jezidom I je ustanak Abdalaha ibn az-Zubeira doveo sirijske trupe u Meku. Pobunjenik je svoj glavni stan smjestio u dvorištu velike džamije. Drvene skele, koje su bile pokrivene hasurama, štitile su Kabu. Nepažnjom nekog mekanskog vojnika izbije tu vatra. Ibn az-Zubeir ponovo je podigao građevinu, pri čemu je obuhvatio i Hidžr. Kada je al-Hadžadž pobijedio protuhalifu, ponovo je Kabi dao njezine stare dimenzije, koje je otada zadržala. God. 747. naše ere dokopao se Meke bez otpora neki haridžitski pobunjenik iz Jemena. Trupe Mervana II su ga uskoro pobijedile i usmrtile. God. 750. Meka je s ostalim halifatom došla pod vlast Abasida.

Premda je političko težište Islama nadalje bilo u Bagdadu, to razdoblje pokazuje u početku još uvijek istu sliku kao pod umajadskom vladavinom. Dvama svetim gradovima su, obično, upravljali abasidski prinčevi ili njima bliske osobe; ponekad su Meka i Taif bili podvrgnuti nekom namjesniku, koji je, istodobno, bio predvodnik hadža, dok je Medina imala svoga vlastitog upravljača.

Arabija je, ipak, bila od prvog stoljeća poslije *Hidžre* sjedište brojnih alijevskih grupa, koje su, gdje su to mogle, lovile u mutnom, kao vitezi-otimači vrebale hadžijske karavane i, katkada, razvijale svoje zastave tamo, gdje nisu bile spriječene premoću ili novčanim darovima halifa. Već je al-

-Mansur (754–774) imao muke sa zapadnom Arabijom. Krajem vladavine al-Mahdija (774–785), iznenada je Medinu napao Hasanid, Husein ibn Ali, te u njoj pustošio; kod Faha, *(Faḫḫ)*, u blizini Meke, bio je sa svojim mnogim pristašama posječen od abasidskog predvodnika hadža, a mjesto gdje je pokopan zove se sada *aš-Šuhadā'*. Znakovito je da on važi kao »mučenik od Faha«.

Harun ar-Rašid potrošio je prilikom svojih devet hodočašća velike novčane iznose u Meki. On nije bio jedini Abasid koji se na svetoj zemlji razbacivao novcem. To je na karakter Mekanaca imalo nepovoljan utjecaj. Potomaka starih otmjenih rodova jedva je više bilo, stanovništvo se naviklo na to da živi na račun drugih, a svome nezadovoljstvu da daje oduška u pobuni. To vladanje nalazilo je suviše često hrane u političkim prilikama.

Pod al-Memunom (813–833) ponovo su alijevci, Husein al-Aftas i Ibrahim ibn Musa, proširili svoju vlast nad Medinom, Mekom i Jemenom, zavojštili na zapadnu Arabiju i poharali blago Kabe. Kako je snažan bio tada alijevski utjecaj, vidi se iz činjenice da je al-Memum postavio dvojicu alijevaca za upravljače Mekom.

S propadanjem abasidskog halifata po al-Memunovoj smrti, nastupa u svetoj zemlji razdoblje anarhije, koju je često pratila skupoća ili glad. Bilo je pravilo da se više vladara pri hadžu predstavljalo na ravnici Arefata i tamo razvijalo svoje zastave; rijetko je, pri tome, sveti grad bio pošteđen borbe. Sigurnost hadžijskih karavana bila je slabo obezbijeđena; često su to bili baš alijevci koji su ih pljačkali.

Značajno ojačanje dobila je u to doba stvar alijevaca utemeljivanjem hasanidske dinastije u Tabaristanu. U Meki se odboj tog događaja osjetio u pojavi dvojice Hasanida, Ismaila ibn Jusufa i njegovog brata Muhameda, koji su pustošili u Medini i Džidi na već uobičajeni način (865–866).

Pojava karmata donosi gradu, pola stoljeća pred osnutak šerifata, još veću bijedu i nevolju. Potisnuti u srcu samog carstva, halife su jedva mogle i pomisliti na to da sudjeluju u aktivnoj podršci svetom području, a ni njihovi zastupnici nisu imali dovoljno sredstava za to. Od 916. god. karmati zaprečuju put hadžijskih karavana. God. 930. Meku napada 1.500 karmatskih ratnika, sijeku na hiljade žitelja i odnose Crni kamen u Bahrein. Tek kada su uvidjeli da takvim djelima nisu postigli svoj cilj – uništenje službenog Islama, popušta njihov žar, te oni 950. god. vraćaju Crni kamen. Time je neposredna opasnost od karmata mimoišla Meku. Naredne godine svjedoče o rastućem utjecaju alijevaca u zapadnoj Arabiji, a on je u vezi sa pomicanjem fatimidske vlasti ka Istoku, kao i sa vlašću Bujida u Bagdadu. Od tog doba, mekanski alijevci nazivani su titulom šerifa koja im je otada i ostala.

3) *Od utemeljenja šerifata do Katade (oko 960–1200).* – Vrela se ne slažu o datumu, kada je Džafer osvojio Meku; spominje se 966, 967, 968. god. kao i razdoblje između 951. i 961. Već prije njega su alijevci vladali u svetoj zemlji; s njim, ipak, započinje u Meki vladavina Hasanida, koji su ovdje u cjelini zvani šerifima, dok se u Medini ta titula pridaje vladajućim Huseinidima. Nastanak i dalje postojanje šerifata je znak relativne samostalnosti zapadne Arabije naspram ostalog islamskog svijeta u političkom i religioznom pogledu. Od osnutka šerifata, Meka dobija prvenstvo koje je Medina dosada imala. Koliko je odlučno mekanski šerifat nastojao održati svoju samostalnost, u tom razdoblju vidi se jasno iz dvije činjenice. God. 976. uskratila je Meka zakletvu odanosti fatimidskom halifi. Uskoro potom je vladar započeo opsjedati grad uz prekid dostava iz Egipta. Mekanci su morali uskoro popustiti, jer je Hidžaz ovisio o Egiptu za svoje životno uzdržavanje. Drugi znamen šerifskog osjećanja nezavisnosti je pojava Abu-'l-Futuha (994–1039) kao halife 1011. god. Vjerojatno je on na to bio ponukan krivovjernim novinama koje je uveo al-Hakim u Egiptu. Ovaj je, ipak, znao uskoro smanjiti područje vlasti novog halife toliko da se on, žurno, morao vratiti u Meku, gdje je, u međuvremenu, jedan od njegovih srodnika prigrabio vlast sebi. On se morao, prisiljen mukom, pomiriti sa al-Hakimom, da bi mogao protjerati svoga rođaka.

S njegovim sinom Šukrom (1039–1061) okončava se dinastija Musavida, tj. potomaka Muse ibn Abdalaha ibn Muse ibn Abdalaha ibn Hasana ibn Hasana ibn Alija ibn Abi Taliba. On je umro bez muškog potomka, okolnost, koja je izazvala unutarobiteljsku borbu Hasanida, što je praćeno uobičajenim lošim posljedicama za Meku. Kada je obitelj Benu Šejbe otišla tako daleko da je sve vrijedne metale iz Allahove kuće uzela u svoj privatni posjed, umiješao se vladar Jemena as-Sulajhi i uspostavio red i sigurnost u gradu. Taj nastup stranca činio se Hasanidima, ipak, još nepodnošljivijim nego ratovanje između sebe. Oni, stoga, predlože as-Sulajhiju da postavi nekog iz njihove sredine kao vladara i da napusti grad. On, na to, imenuje Abu Hašima Muhameda (1063–1094) za velikog šerifa, te s njim započinje dinastija *Hawāšim*, tj. Hašimita (1063–1200), koja vuče svoje ime od njega, koji je bio brat prvog šerifa Džafera; oba brata su bili u četvrtom stupnju potomci Muse II, praoca Musavita.

Za prve godine svoje vladavine morao se Abu Hašim neprestano boriti s ogrankom Sulejmanita, koji su držali da su njegovim imenovanjem zapostavljeni. Ti Sulejmaniti vodili su lozu od Sulejmana, jednog brata navedenog Muse II. Nadalje, vladavinu Abu Hašima obilježava bezočan način na koji je on vrhovnu vlast, tj. spominjanje u *hutbi*, kao i promjenu službenog obreda, koji se javno posvjedočuje u tekstu *ezana*, nudio onome koji najviše nudi, tj. fatimidskom ili seldžučkom sultanu. Mekancima, pri tome, nije bilo milo što se dobava iz Egipta prekidala, čim se službeno spominjanje Fatimida nije obavljalo. Promjena u tom smislu opetovala se više puta s ishodom da je seldžučki sultan, kojem je ta komedija dojadila, poslao u Meku više turkmenskih bandi. Zlovolja, koja je vladala između sultana i šerifa, donijela je veliku nevolju i hadžijama koji su dolazili od Iraka. Kada je vodstvo hadžijskih karavana iz tog kraja, pod Seldžucima, postupno prešlo s alijevaca na turske službenike i ratnike, Abu Hašim nije zazirao da napada i obrobljuje hodočasnike.

I vladavina njegovih nasljednika obilježena je gramzivošću i pljačkom. Španjolski hodočanik Ibn Džubeir, koji je Meku posjetio 1183. i 1185. god., iskazuje o tome užasne stvari. Pa ipak već tada Hašimiti nisu bili više sasvim slobodni u svome kretanju, budući da je prije više od deset godina dinastija Ejubida ne samo došla u Egiptu na vlast mjesto Fatimida, nego je bila u toku da prigrabi vlast na cijelom Prednjem istoku. Saladinov brat, koji je na svome putu ka južnoj Arabiji prošao kroz Meku, odustao je, doduše, od svoje

namjere da šerife sasvim odstrani, ali je počasno mjesto pri hadžu otada pripadalo Ejubidima, a pri *hutbi* se, nakon abasidskog halife i šerifa, spominjala ta obitelj. Nadalje, isti Ejubid je 1186. god. ukinuo šiitski (konkretno zejditski, budući da su šerifi dotada bili zejditi) oblik *ezana*, dao je u ime Saladina kovati novac i zastrašivao je šerifovu tjelesnu stražu, koja se nije ustručavala od pljačke i ubojstva, krvavim kažnjavanjima njihovih djela. Daljnja posljedica ejubidske vlasti bila je ta da je šafiitski obred postao vladajući. Ipak i sami moćni Saladin mogao je tek poboljšati ponešto u Meki; najgore zlorabe uspio je ukinuti ili zauzdati, no opće stanje stvari ostalo je kao što je i bilo.

4) *Vladavina Katade i njegovih potomaka, pa sve do doba Vahabita (oko 1200–1788).*– U međuvremenu se pripremao šerifski puč. Katada *(Qatāda)*, potomak Muse, od kojeg vode lozu kako Musaviti tako i Hašimiti, širio je postupno od Jenbua svoj zemljišni posjed, kao i svoju vlast, prema Meki, te sebi pribavio u gradu znatne pristaše. Po nekim vrelima, njegov sin Hanzala pripravio je tamo sve za odlučni udar; a po drugima, Katada se 27. redžeba dočepao grada, kada je cijelo stanovništvo bilo odsutno zbog obavljanja male *umre* u znak sjećanja na dovršenje izgradnje Kabe od strane Abdalaha ibn az-Zubeira, koja se tog dana slavila, skupa sa svetkovinom Muhammedovog uspeća. Ma kako da je bilo, Katadino zauzeće grada znači nastup vladara svjesnog cilja, praoca svih kasnijih šerifa. On je išao za ciljem da svoje područje učini neovisnom kneževinom. Sve mu je u datom trenutku išlo na ruku; a to što nije postigao svoj cilj, posljedica je okolnosti da je Hidžaz opet bio sjecište mnogih suprotstavljenih političkih interesa.

Ponajprije: oneraspoložio je Katada protiv sebe velike sile; sa sinom Ejubida al-Malika al-Adila (1145–1218) postupio je na izuzetno grub način; halifin gnjev je izazvao svojim nastupom protiv hadžija iz Iraka. Ipak je halifu znao smiriti, pa se njegova u Bagdad odaslana delegacija vratila s halifinim darovima. Osim toga, halifa ga je pozvao u posjet u Bagdad. Po nekim obavijestima, šerif se, ipak, vratio u svoj zavičaj, prije nego što je dospio u Bagdad. S druge strane, Katada je energično podržao nekog imama hasanidskog porijekla pri utemeljenju države u Jemenu. Nakon ponovnog osvajanja tog kraja od al-Adilovog unuka, u Meki su, pri *hutbi*, spominjani, uz halifu i šerifa, i Ejubidi, vladari Egipta, Sirije i južne Arabije.

Katadin život završio se u pokolju, koji je njegov sin Hasan počinio unutar svoje obitelji da bi istrijebio eventualne takmace. Ejubidski princ Mesud *(Mas'ūd)* postavio je, naskoro ipak, granicu njegovoj ambiciji i dao je da Mekom upravljaju njegove vojskovođe. Nakon Mesudove smrti, vlast, ipak, dospijeva opet u ruke šerifa, čije su područje jemenski vladari ostavili u nekoj samostalnosti, kao predstražu spram Egipta.

Oko sredine 13. st. islamski svijet dobija novi izgled s pojavom ličnosti i događaja velikog značenja. God. 1258. okončan je halifat zauzećem Bagdada od strane Hulagua. Hadžijskim karavanama iz Iraka ne pridaje se otada više neko političko značenje. U Egiptu vlast s Ejubida prelazi na Mameluke: sultan Bejbars (1260–1277) uskoro je postao najmoćniji islamski vladar. Vladavinu nad Mekom on je mogao prepustiti šerifu, jer je ovaj (Abu Numej) bio energična ličnost, koja je tokom druge polovice 13. st. (1254–1301) vladala ukupnim stanjem. Njegova duga vladavina učvrstila je temelje vlasti Katadinih sinova. Uza sve to, prva polovina stoljeća po njegovoj smrti ispunjena je gotovo sasvim bratoubilačkom borbom raznih pretendenata na prijesto. I doba vladavine Adžlana (1346–1375) puno je političkih nemira, toliko da se mamelučki sultan jednoć bio zarekao da će iskorijeniti sve šerife. Adžlan je uveo političke novine time što je 1361. god. svoga sina i budućeg nasljednika Ahmeda imenovao za sunamjesnika, kojom mjerom se nadao spriječiti bratoubilačku borbu nakon ili prije svoje smrti. I druga njegova mjera zaslužuje da se spomene, naime oštro postupanje sa zejditskim mujezinom i imamom; iz te činjenice vidljivo je, naime, da su vladajući šerifi pristupili vladajućem šafiitskom obredu i napustili zejditsku vjeroispovijed svojih predaka.

Među njegovim sinovima i nasljednicima zaslužuje da se spomene posebice Hasan (1396–1426), jer je svoju vlast proširio na cijeli Hidžaz i nastojao očuvati svoje financijske interese, pri čemu je znao ne dati blizu egipatskom vladaru. Ipak su se on i njegovi nasljednici morali 1425. god. podvrgnuti redovitoj kontroli u pogledu naplate carine. Od Hasanovog doba nadalje, pored tjelesne straže, sastavljene, u biti, od robova i oslobođenika, spominje se plaćenička vojska od pravih vojnika, koju preuzimaju vladari, jedan po jedan. Pa ipak je životni stil šerifa, za razliku od drugih orijentalnih vladara, jednostavan, i u skladu s arapskom okolinom. Kao vazal egipatskih sultana, dobijao je šerif od njih godišnje svoj *tawqī'* i počasnu odjeću. Od tri Hasanova sina, koja su se za očevog života sporila za taj položaj, sultan je Berekata priznao kao sunamjesnika; dvadeset godina kasnije, on je naslijedio svoga oca i s manjim prekidima uspio se održati sve do svoje smrti (1455). On je morao pristati da sultan pošalje u Meku stalnu posadu od 50 turskih vojnika pod vodstvom nekog emira. Taj emir može se smatrati pretečom kasnijih upravljača, koji su pod turskim vrhovništvom ponekad imali veliko značenje.

Sretno doba doživjela je Meka pod Berekatovim sinom Muhamedom, čije se doba vladanja (1455–1497) podudara otprilike s onim Kait-bega u Egiptu; ovaj zadnji je gradio mnoge građevine u Meki. Pod Muhamedovim sinom Berekatom II (1497–1525), koji se spretno i hrabro borio s uobičajenim srodničkim neprijateljstvom, a da u Egiptu nije našao željenu podršku, dolazi do velike političke promjene osvajanjem Egipta od osmanskog sultana Selima (1517). Premda je, otada, Carigrad za Meku dobio značenje koje je nekoć imao Bagdad, a uzajamno razumijevanje Turaka i Arapa bilo malo, grad je doživio mirno doba, ponajprije pod šerifima Muhamedom Abu Numejem (1526–1566) i Hasanom. Pod osmanskom zaštitom, područje šerifa se moglo proširiti na sjever do Hajbara, na jug do Halija, a na istok sve do Nedžda. Inače je i dalje postojala ovisnost o Egiptu; ako je središnja uprava u Carigradu bila slabija, manje se ta ovisnost osjećala, a inače više. Ona nije bila samo političke, nego i materijalne i religiozne naravi; Hidžaz je za svoje materijalno održanje bio upućen na slanje žita iz Egipta. Turski sultani su silno pridonijeli Meki svojim religioznim i znanstvenim vakufima.

Mana osmanske vrhovne vlasti bilo je njezino uplitanje u pravosudnu vlast. Od kako su šerifi prišli šafiitskom

mezhebu, šafiitski kadija bio je glavni sudac; osim toga, ta dužnost je stoljećima bila u jednoj obitelji. A sada se, godišnje, iz Carigrada u Meku slao kao glavni sudac onaj koji je najviše ponudio; naravno da su Mekanci plaćali trošak.

S Hasanovom smrću je Meka ponovo zapala u razdoblje meteža i borbi, u kojima su sudjelovale različite grupe Abu Numejevih potomaka, koje su se sporile o prvenstvu, češće su imale svoje vlastito područje, a ponekad su spram velikog šerifa ostvarivale stanovitu samostalnost, uz održavanje sistema uzajamne zaštite, koji je cijeli rod čuvao od propasti.

Borba za vlast, koju su presijecale razmirice sa činovnicima vrhovnog gospodara, kreće se poglavito u 17. st. oko roda Abadila, Zavi*(Dāwī)* Zejda i Zavi Berekata. Zejd (1631–1666) je bio energičan čovjek, koji nije trpio baš sve od turskih službenika. Ipak se nije mogao suprotstaviti jednoj mjeri, koja zbog svoga općenitijeg značenja zaslužuje da se spomene. Konfliktni odnos između sunitskih Turaka i šiitskih Perzijanaca prenio se i na Meku zbog naredbe sultana Murata da se iz svetog grada protjeraju svi Perzijanci i da ih se ubuduće više ne pripusti hodačašću. Ni šerifi ni viši slojevi grada nisu se mogli radovati zbog te mjere; samo je puku ona poslužila kao izlika da opljačka dobrostojeće Perzijance. Dok je turski upravljač dao da se takvi izgredi počine, šerifi su, ipak, dopustili šiitima, kao i prije, kako sudjelovanje u hodačašću tako i ostanak u gradu. Jednako tako su šerifi štitili i Zejdite, koje su Turci također češće protjerivali iz Meke.

Daljnja povijest Meke sve do pojave Vahabita odvija se u prilično jednoličnom izmjenjivanju šerifskih obitelji (Zavi Zajd, Zavi Berekat, Zavi Mesud) i osmanskih službenika u samom gradu ili u Džidi.

5) *Šerifat od vahabitskog doba do svoga kraja. Kraljevstvo.* – Premda se vahabizam osjećao već pod njegovim prethodnicima, tek je Galib (1788–1813) bio taj koji je vidio da se ovaj pokret približava njegovom kraju kao plima; jedino je on pokrenuo i oprobao sva sredstva da otkloni opasnost. Svoju vojsku je poslao na sjever, istok i jug; njegova braća i zetovi uključili su se u borbu; sirijske i egipatske hodočasničke predvodnike molilo se za pomoć pri svakom hodočašću, pa ipak bez uspjeha. God. 1799. zaključio je Galib s emirom od Dar'ije ugovor, pri čemu su utvrđene granice oba područja, pod uvjetom da Vahabitima bude slobodan pristup na sveto područje. Ipak se nesporazumi nisu mogli izbjeći, te se 1803. god. svetom gradu približila vojska emira Sauda. Nakon što se Galib povukao u Džidu, uslijedio je u aprilu Saudov ulazak u Meku, čiji su žitelji obznanili svoje preobraćenje. Sva kubeta su bila razorena, sve nargile i glazbeni instrumenti spaljeni, a iz *ezana* izbačene pohvale Poslanika. U julu se Galib vratio u Meku, ali je tamo bio okružen kao nekim zidom neprijatelja. U avgustu je započela stvarna opsada grada i time razdoblje gladi i kuge. U februaru naredne godine, Galib se morao izjasniti za priznanje vahabitskog vrhovništva, uz zadržavanje vlastitog položaja.

Visoka Porta je mirno gledala na sve te događaje. Tek nakon što su Vahabiti 1807. god. vratili hadžijske karavane iz Sirije i Egipta, s njihovim *mahmelima,* dobio je Muhamed Ali nalog da se, čim bude gotov s Egiptom, okrene ka Hidžazu. Potrajalo je sve do 1813. god., kada se on u osvojenoj Meki sastao sa Galibom, koji mu je oprezno pošao u susret. Uskoro je stradao u stupici koju su mu namjestili Muhamed Ali i njegov sin Tusun. Galib je poslan u Solun, gdje je živio sve do smrti (1816). U međuvremenu je njegov nećak Jahja ibn Serur (1813–1827) postavljen kao šerif. Tako je završila prva vahabitska vladavina nad Mekom, te je Hidžaz ponovo došao u stari ovisni odnos spram Egipta. U Meki je ostalo zahvalno sjećanje na Muhameda Alija, jer je on ponovo uspostavio pobožne zaklade (vakufe), koji su propadali, kao i isporuke žita, te onima koji su bili zaslužni za svetu znanost ili za druge nauke dodijelio plaće. God. 1827. morao se on ponovo uplesti u obiteljske stvari šerifa. Kada je Jahja postao neprihvatljiv zbog osvete koju je izvršio nad nekim svojim srodnikom, odstranio je Muhamed Ali Zavi Zejde sa vlasti i postavio jednog od Abadila, Muhameda, obično zvanog Muhamed ibn Aun (1827–1851). A taj je onda najprije poveo na stari način borbu sa srodnicima. Nesloge između njega i namjesnika Muhameda Alija bile su uzrok da su obojica bila poslana u Kairo (1836). Tu je šerif ostao sve do 1840. god., u kojoj je, na osnovu ugovora Muhameda Alija i Porte, Hidžaz ponovo bio izravno podređen ovom prvom. Muhamed ibn Aun vratio se u svoj zavičaj i ostao na svome položaju. Osmansko vrhovništvo bilo je, odsada, ponovo otjelovljeno u valiji Džide. Razmirice između njega i šerifa nisu izostajale; ovome je koristilo njegovo prijateljstvo sa Muhamedom Alijem. Zbog pohoda protiv vahabitskog vladara Fejsala *(Fayṣal)* u Rijad, kao i protiv plemena Asira, postao je zaslužan za tursku stvar. Također je pripravio, upadima na područje Jemena, osmansku vlast nad njim.

U međuvremenu je glava Zavi Zejda, Abd al-Mutalib (1851–1856) iskoristio svoje prijateljstvo s velikim vezirom i isposlovao smjenjivanje Abadila u korist Zavi Zejda. Ali mu nije pošlo za rukom s jednim od dvojice paša, s kojima je zaredom imao posla, ostati u dobrim odnosima. Već je 1855. god. bilo u Carigradu odlučeno da se njegovo postavljanje povuče, a Muhamed ibn Aun ponovo pozove. Najprije je Abd al-Mutalib odbio da prizna vjerodostojnost naloga; čemu je pogodovalo opće neraspoloženje protiv Turaka, koje je tada izbilo zbog zabrane ropstva. Konačno je, ipak, morao uzmaći pred Muhamedom ibn Aunom, koji sada (1856) nastupa po drugi put kao šerif, što neće potrajati ni dvije godine.

Vladavina Abdalaha (1858–1877), kojeg je cijenilo i stanovništvo, odlikovala se mirnim prilikama u unutrašnjosti i izvanjskim događajima od velikog značaja. Otvaranje Sueckog kanala (1869) značilo je oslobađanje Hidžaza od Egipta s jedne, te izravnije povezivanje s Carigradom s druge strane. I telegrafsko povezivanje Hidžaza s ostalim svijetom imalo je slično značenje. Ponovno tursko osvajanje Jemena pridonijelo je tome da se učvrsti dojam da će Arabija zauvijek biti tursko područje.

Kratka vladavina Huseina (1877–1880), omiljenog Abdalahovog starijeg brata, završila se njegovim ubojstvom od ruke nekog Afganca. Stari Abd al-Mutalib od Zavi Zejda poslan je iz Carigrada kao njegov nasljednik. Premda je narod u tom starcu gledao nešto kao sveca, njegova se vladavina ubrzo osjećala tako teškom da su uglednici u jednoj predstavci zamolili za njegovo smjenjivanje. Zbog toga je god. 1881. u Hidžaz poslan energični Osman Nuri-paša s tru-

pama, kao zapovjednik garnizona, sa posebnom zadaćom da pripravi ponovno postavljanje Abadila. Abd al-Mutalib je bio prevaren i uhvaćen; sve do smrti (1886) je živio pod stražom u nekoj kući kod Meke.

God. 1882. za valiju izabrani Osman-paša nadao se da će svoga prijatelja Abdilaha, jednog od Abadila, vidjeti kraj sebe kao šerifa; pa ipak je bio imenovan Aun ar-Refik (1882–1905). Budući da je valija bio vrlo energična ličnost, koja je, osim toga, bila zaslužna mnogim općekorisnim djelima, a Aun, premda vrlo povučen, nipošto beznačajan, štoviše tiranske naravi, sukob među njima bio je neizbježan, pogotovo što su obje nadležnosti bile uveliko istorodne, tako npr. pravosudna vlast i staranje za sigurnost karavanskih puteva. Nakon mnogih razmirica, smijenjen je Osman (1886) sa svoje dužnosti. Njegov nasljednik bio je Džemal-paša, koji je na dužnosti bio kratko, a zamijenio ga je Safvet-paša. Samo je Ahmet Ratib izdržao uz Auna i to tako što je na mnogo toga zažmirio i dao se umiriti nekim materijalnim koristima. Nakon smrti ovog šerifa, upućen je Abdilah za nasljednika, ali je umro prije nego što je iz Carigrada mogao krenuti na put u svoj zavičaj. Tako je za nasljednika stvarno došao njegov bratić Ali (1905–1908), a i on i Ahmet Ratib morali su uzmaći pred turskom revolucijom (1908).

S Huseinom (1908–1916–1924), također Aunovim bratićem, dolazi zadnji šerif na vlast. Bez velikog rata, njegov šerifat bi svakako protekao na uobičajen način. Trajno zapetljavanje Turske u rat dalo mu je povoda, 1916. god., da proglasi svoju neovisnost. Ponajprije kao osloboditelj *(munqiḏ)* Arapa, a onda (1916) kao kralj Hidžaza ili Arabije, te konačno kao halifa, nastojao je svoju vlast što je moguće više proširiti. Ipak, uskoro se pokazalo da je sultan Nedžda, Abdelaziz Al Saud, kao i njegovi preci vahabitskog uvjerenja, predodređen za to da mu se riječ snažno čuje u arapskim stvarima. God. 1924. osvoje njegove trupe Taif, a onda i Meku. Kralj Husein je pobjegao najprije ka Akabi, te se odatle uputi na Cipar (1925), a njegov sin Ali se povuče u Džidu. Ibn Saud je taj grad, kao i Medinu, opsjedao punu godinu, izbjegavajući prolivanje krvi, kao i teškoće s evropskim silama. Krajem 1925. godine predaju se oba grada. Od januara 1926. god. Ibn Saud je kralj Hidžaza. Njegova kraljevina, u početku Hidžaz, Nedžd i podređena područja, službeno se danas zove kraljevina Saudijska Arabija. Tako se ostvarilo političko jedinstvo, koje je obuhvaćalo veće područje nego što su šerifi ikada imali pod sobom, a koje je unutrašnje snažnije nego što je ikada bilo od propasti abasidske vlasti u Arabiji. Pomoću organizacije ratnika Nedžda *(iḫwān)*, ujedno i poljoprivrednika, zatim održavanja stroge discipline među beduinima, te uspostave vojnog redarstva, stvorena je sigurnost, kakva u Arabiji, možda, nikada prije nije vladala, te time pouzdana osnova za promet, posebice hadžija.

Vahabizam – Islam u varijanti hanbalitskog obreda – otada je državna religija. Mnogo starog bilo je uklonjeno, a učinjeni su i znatni pomaci na svim poljima života i društva. Meka kao islamska metropola očitovala se i u raznolikosti njezinog stanovništva. Pored prvotne mekanske jezgre, nalaze se, u njoj sada, brojni arapski elementi, te kolonije stranaca iz svih dijelova islamskog svijeta, koje su se iz raznih, ponajviše religioznih, razloga tu naselile. Od uspostave kraljevstva, Meka je samo rasla i u svome političkom i u svome religioznom značenju, te je već decenijama preporođeno središte svjetskog Islama.

MEKTEB (a. *maktab*), zapravo »škola u kojoj se uči pisati«, a u stvari »kur'anska škola«, budući da su muslimani mišljenja da dijete treba započeti s obučavanjem u *Kur'anu*.

Riječ *maktab* (množ. *makātib*), pripada klasičnom jeziku. U arapskim narječjima jedva da se nalazi u tom obliku. Tu se koristi pretežno riječ *kuttāb*, osobito u Kairu i Tunisu.

Kur'anska škola ima još i druga imena: *msīd* u Alžiru, Tlemcenu i kod nekih seljaka alžirskog Tela, zatim u Fesu, Rabatu i Saleu; *džama (ǧāma')* u Tangeru, Larašu, Konstantinu, Oranu i kod nekih seljaka Maroka i alžirskog Tela; *šrī'a* kod alžirskih nomada; *m'immra* kod marokanskih Džebala; Andalužani su koristili riječ *maḥaḍra*, koja je i danas uobičajena u Senegalu, itd.

Prostorija, u kojoj je smještena kur'anska škola, razlikuje se po svome izgledu na pojedinim područjima. Kod afričkih nomada sastoji se od šatora, koji služi i kao džamija. U većini gradova je to gotovo uvijek dvorana u prizemlju koja nije najpogodnija za nastavu. U Kairu su te škole smještene na gornjem katu neke javne zgrade. Škole u Fesu i Kairu ukazuju na arhitektonske posebnosti. Pročelje, vrata i obično veliki prozori su ukrašeni drvenom rezbarijom. U unutrašnjosti, kur'anske škole, po pravilu, ne trpe nikakav ukras. Hasura ili rogoz pokriva tlo. Uzvišenje od drveta ili kamena služi učitelju kao katedra.

Škole su raspoređene po raznim gradskim četvrtima. U neposrednoj blizini džamija se ne nalaze, jer je Muhammed naložio da se djeca i lude udalje od džamija. Obrnuto se često nailazi na kur'anske škole pri svetištima ili u *zaviji*, staništu vjerskih bratstava. Preporučuje se da škole budu uz prometne ulice, te da se izbjegavaju osamljena mjesta i udaljene ceste. U selima su smještene u dvorani džamijske zgrade. Prostorije kur'anskih škola su vakufska dobra.

Kur'anski učitelji su obično kao svu duhovnu naobrazbu znali samo kur'anski tekst u cjelini, a nisu bili podobni za njegova objašnjavanja. Znanjem opremljeniji su učitelji koji su kur'anski tekst mogli recitirati (učiti) po više od sedam prihvaćenih načina učenja sedmorice *šayḫ ar-riwāya*.

U nekim gradovima postoje te škole za djevojčice, ali to je više iznimka. Učenici su stari od šest do osamnaest godina. U školama se uči samo *Kur'an* bez nekog tumačenja. Cilj je da učenici nauče napamet sveti tekst. Ibn Haldun izvještava u *Muqaddimi* da se u njegovo vrijeme djecu obučavalo, u školama Španjolske i Tunisa, u čitanju, pisanju i arapskom jeziku, prije nego što se prešlo na učenje *Kur'ana*, kojeg su, onda, bez velikih teškoća naučili, dok se u ostalom Magribu djecu sililo da samo uče naizust *Kur'an* i to od početka obuke. Taj postupak je danas općenito uobičajen u Sjevernoj Africi. *Kur'an* se učio napamet zbog nagrada na drugom svijetu, te, nadalje zbog *barake* božanske Riječi.

Kada malo dijete započne sa svojim učenjem, uči ga se da malu drvenu ploču prevuče s finom bijelom, u vodi izmiješanom bojom *(ṣanṣal)*. Kada je pločica suha, jer je bila izložena suncu ili jer se odnijela na zajedničku peć, učitelj piše slova alfabeta na pločicu, pri čemu on koristi vrh kalema (ili

zarezanu trsku) bez mastila; on na taj način zarezuje boju, pri čemu slika vijugave znake, koji znače slova, a od učenika se traži da ih sa u mastilo zamočenim *kalemom* za njim izvuku. Istodobno, dijete uči napamet ime slova i njihov opis, a da učitelj još ne nalazi za nužno pokazati mu na pločici, koji znak odgovara određenom slovu.

Kada učenik može pisati po diktatu, učitelj mu diktira kur'anske stavke. Dijete ih piše jedne za drugim. Ako je neki stavak skoro napisan, onda se kaže *n'am yā sīdī* i dodaje zadnja riječ koju se taman napisalo. Učitelj mu, potom, diktira naredni ajet i tako redom, sve dok pločica nije sasvim pokrivena pismom. Onda dijete sjeda u pozadinu razreda i daje se na to da diktat naglas nauči napamet, pri čemu se tijelom njiše naprijed i nazad. Kada ga može reći napamet, govori ga učitelju. Ukoliko je ovaj zadovoljan, naređuje mu da otare pločicu. Učenik je otire, onda ponovo prevlači bojom i daje se ponovo s učiteljam na različite zadatke.

Učenje *Kur'ana* započinje s prvim poglavljem, *Fatihom*. Nakon te sure, obrađuje se zadnje, pa onda predzadnje, a na to predpredzadnje i tako redom do drugog sureta. *Kur'an* se uči, dakle, otpozadi. Ta metoda se objašnjava time da su sure, izuzev *Fatihe*, poredane po dužini, pri čemu su najkraće na kraju. Budući da vjernik pri molitvi govori jednu suru, i to obično jednu od zadnjih, ima svrhe da se učenje *Kur'ana* započinje sa zadnjim surama. Kada učenik zna sveti tekst u obrnutom redoslijedu, ponavlja ga i u pravilnom rasporedu.

Za učenje je *Kur'an* podijeljen na šezdeset jednakih dijelova, zvanih *ḥizb;* svaki *ḥizb* rastavlja se u četiri *rba'* ili četvrtine, svaka četvrtina u dva *tumna* ili osmine, a svaka osmina u dvije *ḥarrūba* ili šesnaestine.

Raspored sati u školi je takav da učenici i učitelj ulaze u razred pri osvitu dana (ili bar u principu); oni uče bez prekida sve do doručka, kada jedni idu na jelo svojim kućama i uskoro se vraćaju, a drugi donose doručak u školu i tu ga pojedu. Učitelja, koji je odsutan, zastupa neki stariji učenik. Učenje *Kur'ana* nastavlja se do Sunčevog zalaza. Onda svaki učenik ide kući na glavni obrok; često se vraća u školu na *ṣalāt al-'išā'*. Slobodni sat nije predviđen. Jedini otpočinak je zajedničko učenje (recitiranje) pohvala Poslanika.

U Magribu škola ne radi od podneva srijede do petka nakon podnevnog *ṣalāta*. Po tradiciji je halifa Omar (koji je, uostalom, prvi utemeljio kur'anske škole) propisao taj odmor četvrtkom, u čast što su se tog dana vratile trupe koje su osvojile Palestinu; budući da su đaci sudjelovali u svetkovinama, te zbog toga dobili slobodno, odredio je halifa da i nadalje taj dan bude dan odmora za đake. U Hidžazu je to utorak. Nadalje, škole su zatvorene za vjerske praznike i tokom ramazana jednu do dvije sedmice; svaki kraj ima za to posebne običaje.

Kada je učenik toliko uznapredovao da je naučio napamet određeni dio *Kur'ana*, prvu suru, prvu četvrtinu, polovinu ili cijelu knjigu, njegovi roditelji bi priređivali svetkovinu, na kojoj su sudjelovali svi učenici, učitelj i, često, i drugi učitelji te gradske četvrti. Te svetkovine su se, prema zemljama, zvale *ḫatma, sulka* ili *taḫrīǧa*, ponekad i *ḫādqa*, pri čemu se dio tih izraza koristi pri djelomičnom, a drugi pri potpunom učenju *Kur'ana*. Za tu svečanost, učitelj ukrašava učenikovu pločicu bojama. Neki ajeti (stavci) pišu se i na ploču. Ide se u redu djetetovoj kući, uči tamo jedan dio *Kur'ana* i sudjeluje na obilnoj gozbi.

Disciplina u školi zna se održavati i tjelesnim kažnjavanjem. Učitelj ima dugi štap kojim udari neposlušnog učenika. Pri teškim prijestupima, prijestupnik zna dobiti određeni broj udaraca po tabanima. Ipak se ta tjelesna kažnjavanja poneki put i ne koriste, ali se dosuđuju po jednoglasnom zahtjevu roditelja. U stvari je učitelj, načelno, zadužen i time da djeci da dobar odgoj, tj. sav religiozni odgoj.

U biti, škole su bile jednostrane, te je učenik, u najboljem slučaju, naučio *Kur'an*, ali nije znao pisati, a ni neku knjigu pročitati. Zato su đaci često, uz osnovnu školu, pohađali i kur'ansku školu. No ipak postoji niz zemalja, gdje se na vjerski odgoj strogo gleda i gdje su ove škole brojne i dobro posjećene. U osnovi, one su izvršavale svoju zadaću: da učenik dobije temelje vjerskog odgoja i da savlada kur'anski tekst, na kojem je utemeljen islamski život.

MELECI (a. *malā'ika*), »anđeli«. U *Kur'anu* (II,102; VII,20) se riječ pojavljuje dvaput u dualu *(malakayn)*, kada se govori o dva anđela, Harutu i Marutu, te o Ademu i Havi, koji u Raju podliježu iskušenju da povjeruju da će postati anđeli. Množina se u *Kur'anu* javlja vrlo često, a jednina svega dvanaest puta. To se događa kada ljudi očekuju objavu od anđela, a ne od ljudskog bića (VI,8,9,50; XI,12,31; XVII,95; XXV,7); žene Jusufa (Josipa) smatraju zbog njegove ljepote radije anđelom nego ljudskim bićem (XII,31); tu ne pomaže ni intervencija anđela (LIII,26); riječ se javlja dvaput u zbirnom značenju anđela, pored *'arša* (LXIX,17), te u redovima i redovima anđela (LXXXIX,2).

U s. XXXII,11 javlja se »anđeo smrti« *(malak al-mawt)*, ali ne poimence. Džebrail, anđeo objave, spominje se tri puta (II,97,98; LXVI,4). U s. XXVI,193–195, Džebraila se ne spominje po imenu, već se govori o »vjerodostojnom Duhu« *(ar-rūḥ al-amīn);* jasnim arapskim jezikom spušta on objavu sve do Muhammedovog *qalba*. Postoje i drugi opisi, iako ga se ne imenuje, tako u LIII,5–18 ili LXXXI,19–25, gdje se naprosto pojavljuje Muhammedu prilikom objave. On je bio poslan Merjemi (Mariji) kao »naš Duh« *(rūḥanā)* (XIX,17). U XVI,102 naziva se »sveti duh« *(rūḥ al-qudus)*, a Allah je putem njega pomogao Isi (II,90,159; V,110). Mikail (varijanta Mikal) je anđeo istog ranga kao i Džebrail; u predajama se on, zajedno sa Džebrailom, javlja Muhammedu i poučava ga; Muhammed tu dvojicu naziva svojim vezirima anđela. O Israfilu, anđelu sa eshatološkom trubom, ne govori se ni u *Kur'anu* ni u predajama, ali zato jako mnogo u eshatološkoj legendi. U XLIII,77, mučeni u paklu zovu čuvara Pakla: »O Malik!«, a u XCVI,18, čuvari pakla se zovu *az-Zabāniya*, što je inače riječ koja se ne upotrebljava, a izgleda da znači »žestoki udarači«; ovih, prema LXXIV,30, ima devetnaest i o njima se izričito kaže da su anđeli, kako bi se suzbila svaka pomisao da se radi o đavlima; kaže se da su »grubi, žestoki«.

Druga je klasa anđela nazvana *al-muqarrabūn* (IV,172) (»približeni« / Allahu); ovi neprekidno, danju i noću, slave Allaha. Al-Bejdavi zove ih još i *al-'alawiyyūn* i *al-karrūbiyyūn*, kao one koji su oko *'arša*. Isti naziv, *muqarrab*, upotrebljava se i za Isu (III,43), budući da je on među anđelima koji okružuju Allaha. Na početku sure o anđelima (XXXV)

postoji značajan opis: »Koji meleke sa po dva, tri i četiri krila čini izaslanicima *(rusulan);* On onome što stvara dodaje što hoće...« Ovo je imalo mnogo utjecaja na kasnije opise i slike. Oni su čuvari *(ḥāfiẓīn)* čovječanstva, znano im je što ljudi čine i oni to zapisuju *(kātibīn)* (s. LXXXII,10–12); u XXI,94 sâm Allah zapisuje ljudska djela; u LXX,4; LXXVIII,38 i XCVII,4 pojavljuje se vrlo čudna fraza: *»anđeli i ar-rūḥ«.* Al-Bejdavi pokazuje u prva dva odlomka koliko ga zbunjuje ta razlika: *»rūḥ* je anđeo postavljen iznad duhova *(al-arwāḥ);* ili je on čitav rod duhova; ili Džebrail; ili stvorenje *(ḫalq),* moćnije od anđela«. U *Kur'anu* se ne spominju dva anđela, Munker *(Munkar)* i Nekir *(Nakīr),* koji posjećuju mrtvaca u grobu u noći nakon sahrane i ispituju ga o njegovoj vjeri; nakon toga, ukoliko se radi o nevjerniku, grob postaje njegov prvi pakao, a ukoliko se radi o vjerniku, onda je to čistilište iz kojeg će na Sudnji dan prijeći u Raj. Tehnički naziv za ovo je »Ispitivanje Munkera i Nekira«, ali isto tako i »Kazna groba«. To učenje pripada kategoriji *sam'iyyāt* (tj. svjedočenje koje se osniva na Objavi, tj. *Kur'anu* ili na *Suni*), koji se temelji na implicitnom značenju kur'anskih odlomaka i na izričitim predajama.

Anđele se naziva također i nebeskom vojskom ili mnoštvom *(al-mala', al-a'lā,* XXXVII,8; XXXVIII,69); oni čuvaju vrata Raja da *džini* i *šejtani* ne bi »prisluškivali«.

Kur'an naglašava potpunu pokornost i odanost anđela Allahu. »A oni koji su kod Njega *('indahu)* ne zaziru da mu se klanjaju *('ibāda)* i ne zamaraju se, hvale ga noću i danju, ne malaksavaju« (XXI,19–20). »Oni ne govore dok On ne odobri i postupaju onako kako On naredi«. Prilikom stvaranja Adema razlika se utvrđuje između njih i njega, te njegovih budućih nasljednika: »A mi Tebe veličamo i hvalimo i, kako Tebi dolikuje, uzdižemo« (II,30). Nad paklenim ognjem vlada nekoliko strašnih i moćnih anđela koji se »onome što im Allah zapovjedi neće opirati, koji će ono što im se naredi izvršiti« (LXVI,6). Ali proteže li se ta apsolutna pokornost sve do bezgrešnosti? *Kur'an* veliča njihovu poslušnost, ali je, prema njemu, teško odrediti njihovu narav i njihov odnos prema *džinima* i *šejtanima.* Tako se u mnogim ulomcima *Kur'ana* priča o stvaranju čovjeka iz gline te o Allahovoj zapovijedi anđelima da mu se poklone. I oni su to svi, osim Iblisa *(illā Iblīs),* i učinili. Znači da je Iblis bio anđeo; kako al-Bejdavi kaže: »Da nije bio, onda se na njega ne bi ni odnosila zapovijed, pa njegovo isključivanje bilo bi neopravdano«. To bi značilo da anđeli nisu nepogrešivi. Ali, opet, u s. XVIII,50, tvrdnja se izlaže: »osim Iblisa, on je bio jedan od džinova i zato se ogriješio o zapovijest Gospodara svoga«. Dalje, u VII,12 i XXXVIII,76, Iblis se opravdava time da je čovjek napravljen od gline *(ṭīn),* a on od vatre *(nār);* a i *džini* su, navodno, nastali od vatre; ali u *Kur'anu* se ne kaže od koje su građe napravljeni anđeli. Predaja, koja dolazi preko Aiše, osnova je prihvaćenog mišljenja da su anđeli napravljeni od svjetlosti *(ḫuliqat min nūr), džini* od *māriğa* vatre, a Adem »od onoga što je već opisano«.

Komentirajući s. II,34, al-Bejdavi nadugo raspravlja o prirodi anđela koja završava zaključkom da samo Allah zna istinu o tom pitanju. Možda je Iblis, po svojim djelima, spadao među *džine,* a po porijeklu u rod anđela. Kod Ibn Abasa nalazimo također predaju prema kojoj postoji vrsta anđela koja se množi (što se oduvijek smatralo bitnom karakteristikom *džina* i *šejtana,* nasuprot anđelima), a koji su se zvali *al-ğinn;* upravo ovima pripadao je i Iblis. Ili je on *ğinnī* koji je odgojen među anđelima, pa se poistovjetio s ovima. Ili je i *džinima* bilo zapovijeđeno da se poklone Ademu. Ili neki anđeli nisu nepogrešivi, premda je to inače, njihova karakteristika, baš kao što su neki ljudi, npr. poslanici, osigurani od grijeha, dok većina ljudi to nije. Nadalje, možda postoji jedna vrsta anđela koja nije u biti različita od *šejtana,* već se razlikuje po nebitnim svojstvima, kao što su i ljudi ili dobri ili zli; u *džinima,* međutim, nalazimo oboje, a Iblis je pripadao upravo toj vrsti. Predaja, koja potječe od Aiše, ne daje odgovor na to objašnjenje, jer svjetlo i vatru, koji se tu spominju, ne treba shvatiti doslovno; te se riječi tu koriste kao u poslovici, a svjetlo je po prirodi blisko vatri, a vatra svjetlu, oni prelaze jedno u drugo; vatra se pročišćuje u svjetlost, a svjetlost tamni i postaje vatra. Tako je kod al-Bejdavija.

Usporedimo s ovim skolastičku raspravu u al-Idžijevom spisu *Mawāqif,* s komentarom al-Džurdžanija. Protivnik anđeoske *'iṣme* (nepogrešivosti) tu će naći dva dokaza: (1) pritisak koji ovi vrše na Allaha da ne stvori Adema, što pokazuje njihove poroke (ocrnjivanje, oholost, zlobu, kritiziranje Allaha) i mrlje na njihovom moralnom liku; (2) Iblis je bio buntovan, kao što je ranije rečeno. Na ove se navode odgovara skolastičkom metodom. Citiraju se razni kur'anski tekstovi o poslušnosti i pokornosti. Ali se ukazuje na to da ovi tekstovi ne dokazuju da su svi oni u svakom času zaštićeni od svih grijeha. Problem se, dakle, ne može u potpunosti riješiti. Možda ima pojedinačnih iznimaka u promijenjenim uvjetima, baš kao što su i *šejtani* kao rod zli, a ipak postoji predaja (koja se pripisuje al-Maturidiju) o jednom muslimanskom šejtanu, potomku Iblisovu, koji se ukazao Muhammedu i kojeg je ovaj naučio nekoliko kur'anskih sura.

Drugo pitanje o anđelima, kojim se bavila skolastička teologija, odnosi se na nadmoć anđela ili ljudi, te anđela ili poslanika. An-Nesefi na to ukratko odgovara: (1) »Poslanici *(rusul)* ljudskog roda *(al-bašar)* su iznad poslanika anđela i (2) poslanici anđela su iznad ostalih ljudi i (3) većina ljudi je iznad većine anđela«. At-Taftazani dalje razvija misao da postoje opće prihvaćena i potrebna shvaćanja o nadmoći anđeoskih poslanika nad čovječanstvom općenito, ali da će o ostala dva mišljenja biti neslaganja. On se zalaže za (1) poklonjenje anđela Ademu, (2) tvrdi da je Ademu dano znanje o imenima sviju stvari, (3) da je Allah »izabrao« Adema i Nuha i obitelj Ibrahimovu i Imranovu, te ih postavio iznad svih stvorenih stvari i (4) da ljudi postižu nadmoć i savršenstvo znanja i čina unatoč požudi i srdžbi. Ali mutaziliti i »filozofi«, pa i neki ašariti zastupaju nadmoć anđela. Oni tvrde (1) da su ovi duhovi lišeni materijalnosti, potpuni, slobodni od svake klice grijeha i nesavršenosti, kao što su požuda i srdžba, zatamnjenja materije i oblika, sposobni za izvanredna djela, te obdareni nepogrešnim poznavanjem prošlih i budućih događaja; odgovara im se da taj opis odgovara filozofskim, ali ne i islamskim načelima. (2) Poslanici uče od anđela; odgovor glasi da poslanici uče od Allaha, a da su anđeli tek posrednici. (3) Mnogobrojni su primjeri kako u *Kur'anu* tako i u predajama, gdje se anđeli spominju prije poslanika. Odgovara im se da to dugujemo činjenici što su ovi prije njih i postojali ili što je njihovo postojanje skriveno,

te stoga treba pojačati vjeru u njih. (4) U s. IV,172. »al-masīḥ« ne smatra ponižavajućim da bude Allahu i anđelima *'abd*, što znači da su anđeli iznad Ise. Odgovor je da se ne radi naprosto o nadmoći, već da se pobije kršćansko stajalište da je Isa sin, a ne *'abd* Allahov. U djelu *Mawāqif* nalazi se slična, ali mnogo podrobnija rasprava koja uključuje filozofsko razmatranje obdarenosti – fizičke, mentalne, duhovne – svih živih bića, počevši od nematerijalnih duhova pa do nižih životinja.

U al-Kazvinijevom traktatu *'Aǧā'ib al-maḫlūqāt* postoji objektivan opis anđela svih razreda i u njemu su tvrdnje iz *Kur'ana* i *Sune* prilagođene aristotelsko-novoplatonskom svemiru s njegovim sferama *(al-aflāk)*, a u skladu s al-Kazvinijevim općim ciljem da da sliku stvorenog svemira sa svim pojedinostima i čudesima. Međutim, dok anđeli posjeduju svojstvo »života« *(ḥayā)*, a žitelji su neba i nebeskih sfera, njih se ne smije ubrajati među životinje. Ad-Demiri uključuje i ljude i *džine*, pa čak i đavolske *džine*, kao što je *ġūl*, u svoj spis *Ḥayāt al-ḥayawān*, ali ne i anđele. U nekim specijalističkim malim raspravama al-Gazali se osvrće na tajnu anđeoske naravi isto tako oštro i skolastički, kao što je to u *Mawāqifu*, ali na duhovniji način nego što to čini al-Kazvini. Za njega to predstavlja dio općeg problema prirode duha kojem posvećuje svoj manji *Maḍnūn*.

MELIK (a. *malik*), »kralj«. Riječ se u *Kur'anu* odnosi, osim na zemaljske kraljeve, i na Boga, npr. XX,113: »Tako je Bog uzvišen, kralj, istina«; u s. III,25, Bog je *Mālik al-mulk*, »posjednik kraljevske vlasti«, koju On daje i uzima, kada hoće, a u *Fatihi* neki kur'anski učači uče (recitiraju) *malik* (umjesto *mālik*) *yawm ad-dīn;* Božje carstvo se obilježava i izrazima *mulk* i *malakūt*.

Općenito se islamski vladari ne nazivaju kraljevima; riječ je, kao u *Kur'anu*, ograničena na vladare stranih naroda, ukoliko se koristi u značenju zemaljskog vladara. U primjeni te riječi na islamske vlastodršce ne vidi se toliko uvreda, koliko nagovještaj oblika vladanja koji proturiječi islamskom idealu države. Stoga je Muavija vrlo zlo zapamtio što ga se označilo prvim kraljem u Islamu; a kada se kraljevstvo, koje se, u suprotnosti prema imamatu, jedino dostojnom islamskog vladara, ustrojilo, onda je stranka starih pobožnika umajadsku vladavinu napadala i ružila.

Dok se u religiozno-državnopravnoj teoriji ne priznaje riječ *melik* kao izraz za islamske odnose, dotle u djelima, zvanim »Ogledalo vladara«, čija građa najvećim dijelom potječe iz nemuslimanskih vrela, igra znatno veću ulogu, doduše samo ukoliko se govori o vladaru uopće, a ne tamo gdje se obrađuje posebno islamska problematika. Već al-Džahiz daje svome djelu *Kitāb at-tāǧ* podnaslov *Fī aḫlāq al-mulūk*, a o dužnostima kralja izričito se govori i u al-Farabija.

MEMLUK (a. *mamlūk*, množ. *mamlūkūn* i *mamālīk*), glagolski pridjev trpni I vrste od glagola *malaka*, »posjedovati«, odnosi se na roba kao imovinu njegovog gospodara. Riječ potječe, vjerojatno, od česte kur'anske fraze *mā malakat aymānukum*, »što pripada vašoj desnoj ruci«, koja obično označava roba bez određivanja spola. Riječ *mamlūk* nalazimo u *Kur'anu* svega jedanput (XVI,75), u izrazu *'abd mamlūk* (»rob u posjedu svoga gospodara«); čini se da sama riječ *mamlūk* još tada nije bila dovoljna da označi roba. U *Hadisu* se također javlja *'abd mamlūk*, ali kroz čitavu književnost *Hadisa mamlūk* se javlja kao tehnički izraz istog značenja kao i *'abd*. Ako se hoće razlikovati roba po rođenju i roba rođenog od slobodnih roditelja dodaje se riječi *'abd* genitiv za označavanje prvog slučaja, *kinnin*, a za drugi slučaj *mamlakatin*.

Mora se primijetiti da riječ *mamlūk* ni u *Hadisu* ni u arapskoj književnosti nije nikad – za razliku od riječi *'abd* – poprimila vjersko značenje. *Kur'an* nalaže gospodaru da bude human prema onome što »posjeduje njegova desna ruka« (IV,36). *Hadis* ima mnogo toga reći o istom pitanju. On nas uvjerava da je Muhammed na samrtnoj postelji neprestano ponavljao »(Preporučam vam) *ṣalāt* i ono što vaše ruke posjeduju«. »Onaj tko ne postupa s memlukom onako kako treba, neće ući u Raj«. »Kada memluk obavi *ṣalāt*, on je tvoj brat«; »Memluk može zahtijevati hranu i odjeću«. »Poslanik Božji štitio je memluke koji su mu se obraćali za pomoć«. »Memluk koji udovolji svojim dužnostima prema Allahu i prema svome gospodaru, primit će dvostruku nagradu«. »Čovjek mora oprostiti memluku pa makar to bilo i sedamdeset puta na dan«.

Spomenimo, napokon, i to da je u nekim krugovima riječ *mamlūk* označavala bijelog roba.

MESDŽID AL-HARAM (a. *al-Masǧid al-Ḥarām*), naziv za džamiju u Meki. Izraz postoji već u predislamskom dobu. Prilično često se koristi u *Kur'anu* i to već od drugog mekanskog razdoblja u raznim vezama: veliki je grijeh mnogobožaca, što »ljudima« brane pristup al-Mesdžidu al-Haramu (II,214; uspor. V,3; VIII,34; XXII,25; XLVII,25); al-Mesdžid al-Haram je predmet nove Kible (II,139,144), kod njega se sklapaju ugovori (IX,7).

Na tim mjestima se pod tim izrazom ne shvaća, kao kasnije, zgrada, nego samo Meka kao svetište, kao što i s. XVII,1 ne shvaća pod al-Mesdžid al-Aksom, »najdaljim svetištem«, zgradu. Po Predaji se molitva u al-Mesdžidu al-Haramu posebno upisuje u zaslugu, a on je najstariji i 40 godina stariji od jeruzalemskog svetišta.

Tome mekanskom svetištu pripadaju Kaba, Zemzem i *Maqām Ibrāhīm*, sve troje postavljeni na manjem, slobodnom mjestu. To mjesto je u 8. god. po *Hidžri* učinjeno džamijom za obredne službe. Ipak je uskoro taj prostor postao suviše mali, te su, pod Omarom i Osmanom, susjedne kuće porušene i podignut je zid. Pod Abdalahom Ibn az-Zubeirom, a zatim umajadskim i abasidskim halifama neprestano su ga povećavali i uljepšavali: Ibn az-Zubeir nadvisio je zid jednostavnim krovom. Al-Mahdi je dao da se okolo izgrade predvorja sa stubovima, koja su natkrivena krovom od tikovog drveta. Broj minareta dosiže do sedam. Oko Kabe su postavljeni mali stubovi u svrhu osvjetljavanja. Nadalje je bila podignuta mala drvena zgrada ili, prije, krovovi za korišćenje pri *ṣalātu* za po jednog imama od sve četiri pravovjerne škole. Konačno je šljunkom pokriveno tlo među predvorjima sa stubovima popločano mramorom, a također i *maṭāf* oko Kabe, kao i na raznim pristupalištima *maṭāfu*. Džamija je svoj konačni oblik dobila god. 1572–1577. pod Selimom II, koji je, pored drugih poboljšanja na građevini, dao krov zamijeniti velikim brojem malih okruglastih kubeta.

Mjere Harama (unutrašnja strana) iznose na sjeverozapadu 164, na jugoistoku 166, na sjeveroistoku 108, na jugozapadu 109 metara; kutovi su ponešto krivi, te cjelina djeluje otprilike kao paralelogram.

Džamija je stoljećima sjedište znanstvenog života islamske metropole. To je dalo povoda da se podignu medrese i *riwāqi* za studente svetih znanosti u samoj džamiji ili u blizini džamije, tako, npr. medresa Kait-bega lijevo od Bab as-Selama.

MESNEVIJA (a. *maṯnawī*), oblik pjesničkog djela, u kojem svaki (di)stih *(bayt)* po pravilu predstavlja u sebe zatvorenu cjelinu i gramatički je cjelovit. Dvije *misre* (polustiha) rimuju se međusobno, a – bez obzira na slučajne iznimke – ne sa narednim stihovima. Na perzijskom, turskom, te turkijskim i urdu jezicima postoje dugi spjevovi epskog, romantičkog, etičkog ili poučnog sadržaja u mesnevijskom obliku, čije se porijeklo nalazi, vjerojatno, u Perziji. Izvještava se da je u doba Dejlemita Adud ad-daule (u. 982) na dvoru u Kasr-i Širinu postojao stih *(bayt)* na »staroperzijskom«, čija su se oba polustiha rimovala. Ipak se tu ne bi moglo raditi o nekom takvom predislamskom pehlevi-stihu. Mesnevijski oblik mogao bi, štoviše, biti samo razvitak ili proširenje početnog (di)stiha *kaside* ili *gazela*. Ma kako da je bilo, u najstarijim očuvanim odlomcima islamsko-perzijske književnosti nalaze se primjeri za formu *mesnevi*, kao i za druge oblike stiha. Najstariji od tih odlomaka pripadaju djelu Abu Šukura iz Balha, koji je, vjerojatno, iznašao taj rod. Oni izgleda da su dijelovi niza mesnevija koje su se kazivale. Uz njih su dostatni dijelovi iz djela Rudegija (kasnijeg suvremenika Abu Šukura), da bi se pokazalo da je i on koristio isti oblik pri prijevodu *Kalile i Dimne*. Postoji i par stihova u metru *hezedžu*, koji predstavljaju jednu erotsku *mesneviju*.

Prvi potpuni očuvani spjev tog roda je *Šahnama*, koju je započeo Dakiki, a dovršio Firdusi. Ona, zapravo, bez obzira na raspored rima, nije redoviti mesnevijski tip. Karakteristično je Firdusijevo djelo *Jusuf i Zulejha*, koje je napisano u istom metru *(mutekarib)*. Počinje s određenim brojem uvodećih poglavlja, od kojih prvi služi za Allahovu pohvalu, a daljnji su nosili naslov: »U pohvalu Poslanika« odnosno »Opis vladara Islama«, »O osnovi objave sure o Jusufu«, »O povodu za pisanje ove priče«, itd. Sada dolazi prava povijest, koja započinje s opisom Jakubovih nastojanja oko lijepe žene i priča razne epizode iz Jusufovog života sve dok nije postao rizničar u vezirovoj kući, čija se žena Zulejha zaljubljuje u mladića. Kada on odbije njezine ponude, ona ga osumnjiči zbog čaranja kod svoga muža. Tu je umetnut često osvijetljeni slučaj egipatskih žena, koje su, pozvane od Zulejhe na neku svetkovinu, pri pogledu na Jusufa bile tako zapanjene njegovom ljepotom da su, a da nisu znale što čine, gulile kožu sa svojih ruku, umjesto narandži. Onda se priča o Jusufovom zatočenju, događaj, koji je doveo do njegovog oslobađanja i unapređenja, zbunjenosti bezbožne braće, Zulejhinog pokajanja, njezinog pomlađivanja i vjenčanja sa Jusufom, te Jakubovoj smrti.

Jedan Firdusijev suvremenik, Unsuri, napisao je romansu u obliku mesnevije, koja se nije sačuvala: *Vamik i Azra*. Njezin sadržaj je u neku ruku ponovno dan kao prijevod povijesti u jednoj turskoj, Lamiijevoj (u. 940/1533)* mesneviji. Po njemu se Vamik, svećenik u hramu obožavatelja vatre, zaljubljuje u Azru, djevicu posvećenu kultu. Oni su prisiljeni dalje otputovati. Azra je morala u hladna područja Sjevera, a Vamik u suhe zemlje etiopijske. Oni umiru od žalosti zbog rastanka i svojom smrću odlaze na zvijezde. Djevojka postaje *Virgo*, koja u svojoj ruci drži *Spica*, dok Vamik postaje *Arcturus*. Povijest nosi obilježja pehlevijskog porijekla; arapska imena su samo prijevodi.

Od očuvanih mesnevija slijede kronološki dva djela Nasir-i Husreva, naime *Rawšanā'ī-nāma* i *Sa'ādat-nāma*, dva etičko-poučna spjeva u metru *hezedžu*. Za ovima se obično, po vremenu, postavlja romansa *Wīs u Rāmin;* Aufi je pripisuje Fahr ad-dinu Gurganiju (u. 1048), koji ju je preuzeo sa pehlevija. U okviru, u kojem je očuvana, imamo pripovijest razuzdane strasti, koju Pizzi, u studiju perzijske poezije, određuje kao obični proizvod Indije iz Akbarovog doba. U priči Vis ili Visa, žena kralja Mobada od Merva, ima za ljubavnika brata svoga muža Rama ili Ramina. Ovaj se pokaže nevjernim spram nje, no na kraju je, ipak, oženi, nakon što je Mobad bio ubijen. Ako je djelo vjerodostojno, označava ono korak u razlikovanju romantičkog od epskog mesnevije, pošto je napisano u metru *hezedžu*, a ne u *mutekaribu*, koji je zajednički obama dotadašnjim.

Pravi tvorac romantičkog mesnevije je Nizami od Gendže; on počinje djelom *Maḫzan al-Asrār*, zbirkom etičkih i vjerskih izreka, isprepletenih anegdotama, a onda je napisao četiri druga djela, koja, sva zajedno, čine njegovu *Ḫamsu* ili *Pendž Gendž (Panǧ ganǧ)*. Taj »kvintet« postao je uzor za sve naredne mesnevijske pisce. Strogo uzevši, samo su drugo, treće i četvrto djelo romantički spjevovi, naime: a) *Ḫusraw u Šīrīn*, povijest o ljubavi sasanidskog princa Husreva Perviza i kršćanske princeze Širin, koju je još volio moćni graditelj i inženjer Ferhad, te izdaje ovog zadnjeg i tragičnog kraja; b) *Layla u Maǧnūn;* prizor je premješten u pustinju i pokazuje oboje zaljubljenih, koji su, zbog uzajamne mržnje njihovih obitelji, spriječeni da budu zajedno; c) *Haft Paykar (Heft Pejker);* ima za glavnog junaka Behrama Gura i sastoji se iz sedam priča, od kojih svaku kralju priča po jedna od sedam njegovih žena-miljenica. *Sikandar-nama*, koja čini peto djelo te grupe, obrađuje Iskenderov (Aleksandar) život u epskom prikazu, ali s mitskom primjesom u kasnijim dijelovima, koji ga čine kako poslanikom, tako i osvajačem. Svaka od pet mesnevija započinje sličnim uvodom kao Firdusijev spjev *Jusuf i Zulejha*, ali s nužnom promjenom uzorka itd., kao i s daljnjim odjeljkom: »O Poslanikovom *miradžu*«, koji je dodan djelima koja dolaze iza *Husreva i Širin*. Svaki oponašatelj Nizamijevih mesnevija kopira ga u tom, kao i drugim pogledima, tako čak i židovsko-perzijska *Daniyāl-nama* iz 17. st.

Glavni oponašatelji Nizamija su: na perzijskom – Džami; na turskom – Šejhi sa svojim *Husrev ü Şīrīn* i Fuzuli sa svojom mesnevijom *Leylâ vü Mecnun;* na čagatajskom – Mir Ali Šir Nevai sa svojom *Hamsom*, te na urdu jeziku – Amin sa svojom *Yūsuf u Zulayḫa*, Tadžali sa *Laylā u Maǧnūn*, itd.

Mesnevija *par excellence*, tj. *Maṯnawī-i ma'nawī* od Dželaludina *(Ǧalāl ad-dīn)* Rumija spada u zasebnu klasu;

* Vidi napomenu na stranici 13.

to je velika smjesa sufijskih učenja zajedno sa parabolama, alegorijama i pseudopovijesnim pripovijestima. Bez uvodnih odjeljaka, ona je karakteristična za romantičku *mesneviju*.

Arapski nema spjevove u rodu mesnevije, ali ima spjevove, u kojima se dvije *misre (miṣrāʿ)* svakog *bejta*, neovisno o ostalim stihovima, međusobno rimuju. Taj raspored rime zove se *muzdawiğa*. Kratki pokusi, koji su prevedeni sa perzijskog, navedeni su u Sealibijevom zborniku *Yatīmat ad-dahr*. Postoje i duža djela te vrste, naime gramatike u stihovima: od Haririja (*Mulḥat al-Iʿrāb*) i Muhameda ibn Malika (*Kitāb al-Alfiyya*).

Normalno, *mesnevija* ima metre koje su majstori koristili u svojim sastavima; npr. u dopunu gorespomenutih: *sari (sarīʿ)* i *hafif*, koje Nizami koristi u *Maḫzan al-Asrāru* odnosno u *Haft Paykaru; remel*, korišćen od strane Rumija u njegovoj *Mesneviji* i od Ferid ad-dina Atara u djelu *Manṭiq aṭ-Ṭayr*.

MEŠHED (a. *al-Mašhad*), glavni grad perzijske pokrajine Horasan, najveće šiitsko hodočastište u Perziji.

Mešhed se može u nekom smislu smatrati nasljednikom starijeg predislamskog grada Tusa, s kojim se on, nerijetko, brka. U Nukanu, odnosno u njemu pripadajućem selu Senabadu (*Sanābāḏ*), u samoj blizini današnjeg Mešheda, našle su, u toku istog desetljeća, dvije istaknute ličnosti islamske povijesti svoje posljednje stanište: halifa Harun ar-Rašid i alijevac Ali ar-Rida (Riza) ibn Musa. Kada je prvi kretao s vojskom na Horasan, spopadne ga smrtna bolest u Senabadu, kojoj podlegne kroz malo dana (809). Halifa je, sluteći smrt, u vrtu ljetnjikovca gdje je boravio dao iskopati svoj grob i tu su ga čitači (recitatori) *Kur'ana* blagoslovili. Otprilike deset godina nakon Harunove smrti zaustavi se na nekoliko dana halifa al-Memun, dolazeći iz Merva, u istom ljetnjem dvoru. U društvu s njim nalazio se njegov zet Ali ar-Rida ibn Musa, obilježeni nasljednik prijestola, osmi imam duodecimalnih šiita. Ovoga tu stigne, 818. god., iznenadna smrt.

Ne halifin grob, nego otpočivalište visokoštovanog imama učinilo je od Senabada (Nukan) u cijelom šiitskom svijetu glasoviti i ugledni gradić, koji se tokom vremena razvio iz malog mjesta, te dobio upravo ime *al-Mašhad*, što znači molitvište uz grob. Kao ime mjesta, Mešhed se javlja najprije kod al-Mukadasija, dakle u zadnjoj trećini 10. st. Sredinom 14. st. Ibn Batuta koristi naziv: »grad Mašhad ar-Riḍā«. Krajem srednjeg vijeka javlja se ime Nukan, no postupno biva potpuno potisnuto od al-Mešheda. (Povijest Mešheda detaljno razmatra djelo pod naslovom: *Maṭlaʿ aš-Šams* od Muhameda Hasan-hana Sani ad-daule).

Značenje Senabad-Mešheda sve više je raslo sa sve većom glasovitošću njegovog svetišta i istodobnom propašću Tusa. Ovome je smrtni udarac zadao 1389. god. Miran-šah, Timurov sin; grad je bio razoren, žitelji pobijeni, a ono malo preživjelih preselilo se u sjenu alijevskog svetišta. Tus je otada opustio, a na njegovo mjesto je došao Mešhed kao glavni grad tamošnjeg okružja.

Što se tiče političke povijesti Mešheda, ona se u glavnim tačkama podudara s onom pokrajine Horasan. Ovdje će se kratko istaći samo neki od važnijih događaja iz prošlosti grada. Kao i svi veći gradovi Perzije, i Mešhed je doživljavao, često, nemire i ratne užase. Za zaštitu svetišta podigao je utvrde namjesnik Horasana već 1037. god., pod vladom gaznevidskog vladara Mesuda; 1121. god. je onda cijelo mjesto bilo opasano zidinama. Ali je 1161. god. turskom plemenu Guzi pošlo za rukom da zauzme mjesto; pri pljačkanju su poštedjeli sveto područje. Mongoli su ga osvojili 1296. god., u doba sultana Gazana. Možda su najveći dobročinitelji grada, posebno njegovog svetišta, prvi timuridski vladar Šah Ruh (1406–1446) i njegova pobožna žena Džauher-Šaz (*Ğawhar-šāḏ*).

S dolaskom nacionalne dinastije Safavida započinje i za Mešhed nova era cvjetanja. Već prvi njezin šah, Ismail I (1501–1524) uzdigao je šiizam za državnu vjeru, te je u svome programu vladanja, kao i svojih nasljednika, predvidio staranje za svete gradove, a posebice za Mešhed i Kom. Hodočašće ka svetim grobovima zadobilo je znatan polet. U Mešhedu je nastala živa graditeljska djelatnost koju je otpočeo kraljevski dvor. Na tom polju su osobite zasluge stekli Tahmasp I i Abas I.

Grad je u 16. st. mnogo pretrpio pod stalnim upadima Uzbeka. Tako je 1507. god. bio osvojen od trupa Šejbani-hana, koje je tek 1528. god. uspio protjerati Tahmasp I. Onda je bio opremljen čvrstim zidinama i kulama, na koje je ponovo navalio isti uzbečki vladar. Uspjelo mu je god. 1544. provaliti u grad i izvršiti strašan pokolj. Katastrofalna je za grad bila 1589. god., kada se pred njim pojavio Šejbanid Abdelmumin i prisilio ga, nakon četveromjesečne opsade, na predaju. Grad je bio dokraja opljačkan, čak i svetište, a žitelji masovno pobijeni. Abbas I, koji je od 1585, pa do službenog ustoličenja u Kazvinu 1587. god., stolovao u Mešhedu, uspio ga je tek 1598. god. ponovo oteti od Uzbeka.

Početkom vladavine Tahmaspa II, 1722. god. prodrlo je afgansko pleme Abdali u Horasan. Mešhed ga je također zapao, ali se Perzijancima posrećilo 1726. god. da ga ponovo uzmu nakon dvomjesečne opsade. Posebni pokrovitelj grada bio je Nadir-šah (1736–1747), koji ga je uzdigao kao svoju prijestolnicu i dao podići i jedan mauzolej.

Nakon njegove smrti izbile su borbe oko nasljedstva, u toku kojih je propalo jedinstvo Perzijskog Carstva. Cijela istočna oblast, dakle – prije svega Horasan (s iznimkom područja Nišapura), dospjela je, naime, u to doba pod vlast energičnog afganskog šaha Ahmeda Duranija. Pokušaj Kerim-hana Zenda da ponovo zauzme Horasan i priključi ga Perziji nije uspio, a Ahmed, uz pobjedu, uzme 1753. god., nakon osam mjeseci opsade, Mešhed. Tu on ostavi Šah Ruha, Nadir-šahovog unuka, kao ovisnog kneza, koji je vladao skoro pola stoljeća bez nekog značajnog događanja. Tek po smrti Timur-šaha (1792) uspjelo je Aga Muhamed-hanu, utemeljitelju dinastije Kadžara, oteti vlast Šah Ruhu i smaknuti ga (1795), te time okončati odvojenost Horasana od ostale Perzije. Skora hanova smrt (1796) omogućila je, doduše, povratak Nadira, sina Šah Ruha, koji je bio pobjegao u Herat, te njegovo preuzimanje vlasti u Mešhedu. Jedna opsada kadžarske vojske bila je bezuspješna, no ipak ga je, god. 1803., Fath Ali-Šah, nakon duge opsade, osvojio.

Horasan je jako pretrpio do 1825. god. zbog pljačkaških pohoda turkmenskih hordi i stalnih svađa plemenskih poglavara. Radi ponovne uspostave reda krene s vojskom 1829. god. krunski princ Abas Mirza i smjesti svoj glavni stan u

Mešhedu; umro je tamo i bio pokopan na svetom području (1833).

Najvažniji politički događaj 19. st. za Mešhed bila je pobuna Hasan-hana Salara, tadašnjeg princa-namjesnika Horasana, rođaka vladajućeg šaha Muhamed-i Abasa. Otprilike dvije godine (1847–1849) odupirao se on trupama koje su na njega poslane; u doba uspona na prijesto Nasir ad-dina (1848), Horasan je, u stvari, bio neovisan. Tek kada su se žitelji Mešheda, prisiljeni nuždom, pobunili protiv Salara, vojska je uspjela savladati grad.

God. 1911. podigao se u Mešhedu neki Jusuf-han od Herata kao samodržac, te s grupom reakcionara oko sebe za dugo vremena ispunio Horasan nemirom. To je dalo izliku Rusima da umarširaju, te su 1912. god., uz grubu povredu suverenih prava, čak i bombardirali Mešhed, pri čemu su ubili mnogo nedužnog naroda, žitelja i hodočasnika. To bombardiranje perzijskog nacionalnog svetišta ostavilo je vrlo mučan dojam na cijeli islamski svijet.

Mešhed je danas središte perzijskog istoka, glavni grad pokrajine Horasan, koja, otkad je u 18. st. njezin istočni dio pripao Afgancima, posjeduje jedva više od polovice nekadašnjeg prostora. Namjesnik je, od propasti Nadirida, obično krunski princ; od 1845. god. s tom je čašću, po pravilu, povezana i unosna i vrlo utjecajna dužnost *mutawallī-bāšīja,* predstojnika ili rizničara imamskog svetišta.

Tlocrt grada prikazuje nepravilnu izduženost, čije su uzdužne osovine upravljene od sjeverozapada ka jugoistoku. Njegov obujam iznosi 9,5–10 km, najveća širina je 1,5–1,8 km, a protega po duljini, koju određuje glavna ulica koja ide kroz cijeli grad, cijeni se na nešto manje od 3 km. Kao i većinu perzijskih gradova, okružuje ga pojas zidina s oko 141 obrambenom kulom, što mu daje vrlo živopisan izgled. Sa sustavom gradskog utvrđenja neposredno je povezana tvrđava *(ark),* koja se nalazi na jugozapadnoj strani. Grad je podijeljen na šest velikih i deset manjih četvrti *(maḥalla).*

Sveto područje obično se naziva *Bast (Bäst);* češće se za njega koristi naziv *Ḥaram-i šarīf* ili *Ḥaram-i muqaddas* ili i *Ḥaram ar-Riḍāwī;* često se kratko kaže *Imām,* jer se u Perziji, kao i u Iraku, taj naslov pridaje i zgradi koja je posvećena imamu. *Bast,* pravokutnik sa duljinom strana od otprilike 270 i 210 m, nalazi se u donjoj polovici glavne ulice Hijaban. Sa svojim dvorištima, džamijama, svetištima, medresama, karavanserajima, bazarima, nastambama itd. predstavlja on, u neku ruku, grad za sebe; zidno okruženje zatvara ga sasvim od ostalih četvrti grada. Glavni pristup, od Hijabana, ide kroz dvoja velika vrata, na sjeveru i jugu, koja su, ipak, zatvorena lancima, tako da ni jedna kola ili konjanik ne mogu proći; tlo je *Basta,* naime, toliko sveto da se na njega smije stupiti samo nogom; životinje, koje se tamo slučajno dovedu, postaju vlasništvo uprave. *Bast* uživa i povlasticu azila (otuda i ime). Krivac, koji se u njega skloni, siguran je da ga se ne može uhvatiti; on se može izručiti samo na nalog *mutawallī-bašija,* što se, po pravilu, događa nakon tri dana. Nemuslimanima je pristup najstrožije zabranjen; ranije nije vladala takva strogost, pa su ga, osobito u 19. st., posjetili mnogi stranci.

Povijest svetišta poznata je po literarnim iskazima i postojećim natpisima. Po lokalnoj legendi, već je Iskender (Aleksandar Veliki) dao dotično mjesto okružiti zidom, jer mu je u snu predskazano da će biti grobište nekog sveca u budućnosti. Već u drugoj polovini 10. st., alijevsko svetište je zaštićeno čvrstim obzidom, unutar kojeg su se zadržavali pobožnici, koji su se posvetili *i'tikāfu.* Malo desetljeća kasnije, sultan Mahmud od Gazne (1030), potaknut snom, povećava grobnu zgradu i oprema novim okružujućim zidom. U naredno doba je svetište počelo ponešto propadati; otprilike stoljeće kasnije, ono je obnovljeno na nalog seldžučkog sultana Sandžara iz zahvalnosti – kako kaže mjesna predaja – što mu je tu bolesni sin našao ozdravljenje. U unutrašnjosti grobne odaje nalazi se jedan natpis, koji izvještava o obnovi 1215. god. S još jednim drugim, dokazuje da su Čingiz-hanovi Mongoli, kada su preplavili Horasan 1210. god., opljačkali svetište, ali su zgradu poštedjeli. Još jedna obnova zbila se pod vladom sultana Uldžajtua Hudabenda (1304–1316). Vrlo je zaslužan za Harem bio Timurov sin, Šah Ruh (1406–1446) i njegova žena Džauher Šaz. Ona je, posebno, izgradila divnu džamiju na jugu grobnog zdanja koja i danas nosi njezino ime. *Dār as-Siyāda,* raskošna dvorana zapadno od grobne odaje, kao i susjedna prostorija, *Dār al-Ḥuffāẓ,* također se duguje njoj. Pod Timurovim unukom, sultanom Huseinom Bajkarom (1469–1506) sagradio je vezir Šir Ali na južnom dijelu *Ṣaḥn-i Kuhne,* »starog dvorišta«, veličanstveni portik.

Sa vladavinom Safavida započela je u Mešhedu nova, blistava epoha. Vladari su se natjecali u daljnjoj izgradnji i što je moguće raskošnijoj opremi svetišta Alija Rize, koje su uzdigli na vjersko središte svoga carstva. Osobito su se, u tom pogledu, isticali Tahmasp I, Abas I i II, te Sulejman I. Čak i strani vladari u safavidsko doba davali su velike darove svetištu, kao car Akber od Indije, koji je 1695. god. došao na hadž u Mešhed, a još 1512. god. učinio je to Kutb-šah od Dakana u Indiji.

Veliki unapredjivač Mešheda u 18. st. bio je Nadir-šah (1736–1747). Premda je bio strogi sunit, ipak je odvojio od silnog blaga u zlatu, koje je nagrabio na svome pohodu u Indiji, znatan dio za raskošno opremanje velikog šiitskog hodočastišta. On je temeljito obnovio Sahn-i Kuhna, koje je izgradio Husein Bajkara. Na tamošnji portik stavio je bogatu ornamentiku i obložio ga zlatnim pločama, po čemu se i danas zove »zlatna Nadirova vrata«. God. 1730., još prije svog ustoličenja, podigao je u gornjem dijelu svetišta zlatom prevučeni minaret, kao protutežu onome na sjevernoj strani koji je izgradio Tahmasp I.

Vladari kadžarske dinastije u 19. st. Fath Ali, Muhamed-šah i Nasir ad-din nastavili su stopama svojih kraljevskih prethodnika.

Što se tiče tačnog opisa Harema i ocjene povijesti izgradnje, oni još nisu do kraja sprovedeni i predmet su daljnjih znanstvenih izučavanja. Ipak se može reći s priličnom vjerojatnoćom da su izvan grobne odaje, čiji je sadašnji oblik (bez kasnijeg kubeta) nastao početkom 12. st., prema natpisu koji sadrži datum 1118. god., svakako samo neznačajni preostaci postojali u starijem srednjovjekovnom dobu. Harem u svome tadašnjem obliku prikazuje, uglavnom, rezultat petstogodišnje građevinske djelatnosti, koja obuhvaća razdoblje od 15–19. st. Zgrada sa kupolom, sa svojim raznim dodacima, diže se usred svetog područja i ograničena je na sjeveru i

istoku sa dva velika pravokutna dvorišta, Sahn-i Kuhna i Sahn-i Nev, dok na jugu dotiče prostrano zdanje džamije Džauher Šaz. Hodočasnicima najdraži ulaz je na vrata s Bala-Hijabana. Put je kroz tu ulicu dug 80 m, a završava se portikom, kojim se stupa u Sahn-i Kuhna. Četiri ponosite zgrade sa kulama, udubljena predvorja (zvana *ivan*) posreduju pristup dvorištu. Najjednostavnije su zapadna i istočna zgrada s kulom, koje je podigao Abas I; prva ima kulu sa satom, dok platforma druge služi za glazbu, jer se, po perzijskom starom običaju, izlazak i zalazak Sunca pozdravljao glazbom. Na istočna vrata se dolazi kroz bazar Pain-Hijaban do istočnog izlaza iz *Basta*. Arhitektonski su mnogo uspješnije predstavljeni sjeverni portik, koji je podigao Abas II, te posebno južni, »zlatna Nadirova vrata«, sjajno djelo Nadir-šaha, najimpozantnija građevina cijelog Harema. Kod svakih od tih dvaju raskošnih vrata diže se 30 m visoki minaret, ukrašen u gornjem dijelu zlatnim oblogom – prvi djelo Tahmaspa I, a drugi Nadir-šaha. Ovaj zadnji vladar je podigao usred dvorišta glasoviti mramorni osmokutni »Nadirov zdenac« pokriven pozlaćenim baldahinom. Zidovi dvorišta se velikim dijelom razlažu u dvokatni red alkovna, čiji donji kat zauzimaju obrtnici, škole i stanovi službenika, dok je gornji pričuvan za više službenike Imama. Cijelo dvorište, koje je po dužini otprilike 90 m, sa oko 60 m širine, pokriveno je pločnikom od crnkastog mešhedskog kamena, koji dijelom, istodobno, fungira i kao grobni kamen. Zlatna Nadirova vrata vode južno na područje svetog groba, ka grobnoj odaji sa predvorjima i sobama koje je okružuju. Strogo uzevši, oznaka *Harem* pripada samo toj jezgri cijelog svetog područja, a proširuje se na cijeli *Bast*. Ulazom na ta vrata dolazi se, najprije, do *Dār as-Siyāde*, koju je izgradila Džauher Šaz, najdivnijeg predvorja svete četvrti. Tu je na jednom zidu učvršćena okrugla zdjela, prema legendi – ona na kojoj je Ali Rizi bilo ponuđeno otrovano grožđe. Kroz srebrene rešetke hodočasnik može baciti pogled iz *Dār as-Siyāda* na grobnu odaju. U jugoistočnom pravcu idući, nailazi se na manju, ponešto jednostavno ukrašenu prostoriju, *Dār al-Ḥuffāẓ*. Kraj nje se na sjever nailazi na zgradu s kubetom mauzoleja Imama. Unutrašnjost grobne odaje, koja je dostupna kroz troja vrata, gotovo je četvorna ploha od oko 10 m dužine i 9 m širine, gdje nedostaju pravi prozori, uvijek ispunjena prigušenom svjetlošću, koju prosipaju zlatni sviječnjaci i žižci, te ukrašena najbiranijom raskoši. Pravi grob se nalazi u sjeveroistočnom kutu i oivičen je s tri umjetnički izrađene rešetke, od kojih jedna, s datumom od 1747. god., potječe od mauzoleja Nadir-šaha. Grobni prekrivač sa zlatnom presvlakom poklonio je Abas I; na prozoru podno nogu dao je Fath Ali-šah staviti slonovačom ukrašena vanjska vrata od čistog zlata. U zidnom udubljenju iza staklenog zatvorenog prostora čuvaju se najvredniji predmeti, većinom darovi vladarske kuće. Na zidu se nalaze dva građevinska natpisa iz 1118. i 1215. god., od kojih prvi, istodobno, predstavlja najstariji dosad dokazivi primjer tzv. okruglog pisma (*ṯuluṯ*) arapske epigrafike. Dakle, to dokazuje da je 12. st. doba izgradnje grobne odaje, dok je tome pripadno, 20 m visoko kube, prekriveno pozlaćenim bakrenim pločama, prema natpisima na vanjskoj strani, podigao Abas I tek god. 1607, a obnovio Sulejman I god. 1675. Budući da se niti predaje o mjestu imamovog groba jedva mogu razmrsiti, to se može uzeti da je današnje kube nadsvođivalo pravo grobište. Od groba halife Harun ar-Rašida nema više ni traga; vjerojatno je ležao usred mauzoleja, zbog čega je grob kasnije umrlog imama smješten u kut odaje.

Od drugih prostorija i pojedinosti, koje pripadaju kompleksu pravog Harema, neka se spomene još samo na sjeveroistoku odatle *Gumbad* (grob s kubetom) Allah Verdi-hana, koji svoje ime nosi po onome koji ga je podigao, a bio je zaslužni general Abasa I. Kada se grobna odaja napusti kroz istočna vrata, onda se dospijeva, prolazeći dvije susjedne prostorije, do »zlatnih Nadirovih vrata«, koja izvode u Sahn-i Nev, koji oponaša u skromnom stilu Sahn-i Kuhna. Započeo ga je graditi god. 1818. Fath Ali-šah, a njegova dva nasljednika nastavila, te je dovršeno 1855. god. Kada se od spomenute *Dār as-Siyāde* krene na jug, dolazi se uskoro na područje dražesne džamije, koju je utemeljila Džauher Šaz. Ona je zgrada s najviše ugođaja i najotmenija na svetom području. Od različitih malih svetišta, koja hodočasnici običavaju posjećivati, mogu se imenovati samo dva, *Ziyārat Qadam-i Mubārak* odnosno *Šarīf*, tj. hodočastište blagoslovljenog odnosno najuglednijeg stopala, prostorija pokrivena okruglastim kubetom, u kojoj se nalazi zagasitosivi, okrugli kamen sa, kaže se, otiskom stopala Alija ar-Rize. Druga znamenitost je još visoki kameni stub, iz kojeg je grubo isklesano koritance, a koji je, kaže se, pao s neba, kao bezoblična masa, u svetište. Unutar svetog prostora nalaze se najbogatiji i najposjećeniji bazari grada, bogato darovane medrese, najunosniji karavanseraji i najomiljenija kupatila. Svi su oni, kao i skupna staništa službenika, vlasništvo imama koji tu počiva, odnosno vjerske vlasti koja upravlja svetištem. Postoje, osim toga, veliki posjedi u zemljištu, poljskim dobrima, zgradama, kanalima u svim perzijskim pokrajinama, posebice oko Mešheda.

Svetištem upravlja *mutawallī-bāšī*, glavni mutevelija, koji ne mora pripadati svećenstvu, te koji je, zbog položaja, vrlo utjecajna osoba. Uz njega se nalazi grupa visokih službenika (*mutawallī*). Nadalje mu je podređena velika hijerarhija svetog područja, u kojoj *mudžtehidi*, temeljiti znalci vjerskog prava i ljudi od velikog ugleda i utjecaja, zauzimaju prvo mjesto. Na njih se nadovezuje vojska nižih svećenika (*mullā*), koji obavljaju bogoslužne čine, djeluju u školama i vode hodočasnike.

Kako je velika želja svakog šiita da počiva u sjeni omiljenog imama, vrlo rano je nastalo groblje pri velikom hodočastištu. Hiljade mrtvaca putovalo je ka Mešhedu svake godine, naravno u prvom redu iz svih dijelova Perzije, a onda i iz drugih zemalja, posebice iz Indije, pa Afganistana i Turkestana. Nigdje u Perziji nema toliko grobova kao u Mešhedu.

Mešhed je također središte teološkog i pravnog islamskog studija u Perziji. Za to služi prilično mnoštvo visokih škola (medresa); najstarija medresa je *Dūdār*, koju je god. 1420. podignuo Timurid, sultan Šah Ruha, a koju je Sulejman I obnovio. Sa umjetničko-povijesnog stajališta, najviše se ističe medresa Mirze Džafera, koja općenito važi kao treća zgrada po ljepoti u Mešhedu. Po završetku devetogodišnjeg učenja u Mešhedu, studenti mogu nastaviti još visoku teološku obuku u Mešhed Aliju (Nedžef), gdje se slušaju predavanja tamošnjih profesora, prvih autoriteta šiitske teologije.

MEVALI (a. *mawālī*, jedn. *mawlā*), višeznačna riječ, na arapskom označava ponajvećma one koji nisu Arapi (npr. Perzijance ili Berbere), a koji su prešli na Islam kao oslobođeni robovi ili kao slobodnjaci, te su, u vezi s tim, formalno preuzeti u neko arapsko pleme. Takvi *mevali* u smislu pridruženih članova plemena postojali su već prije Islama.

Temeljni stav Islama, da su svi muslimani jednaki, tražio je da se potpuno jednako postupa sa *mevalijama* i Arapima, ali se to nije baš sasvim slagalo s arapskim osjećajem nadmoći i ponosa. Prodor *mevalija* u državnu upravu, njihov uspjeh na privrednom području i njihova djela u znanosti, a ne kao posljednji razlog i njihova djelomično izrazita etnička samosvijest, doveli su u umajadsko doba do napetosti, koju donekle (no ne toliko koliko se to uzima u starijoj sekundarnoj islamističkoj literaturi) objašnjava uspjeh »revolucije« Abasida. Strujanje tzv. pokreta *šu'ūbiyya* je literarni izraz negodovanja *mevalija* zbog određene nejednakosti koju su sprovodili Arapi, ali i nastojanja nekih među njima (osobito Perzijanaca) da dokažu ne samo ravnopravnu vrijednost nearapa, nego čak i njihovu nadmoć.

MEVLA (a. *mawlā*), riječ koja ima različita značenja, od kojih se navode slijedeća:

a) *Zaštitnik, skrbnik, pomagač.* U tom značenju riječ se upotrebljava u *Kur'anu*, XLVII, 2: »Gospodar je *mevla* vjernicima, a nevjernici nemaju *mevle*«. U istom značenju *mevla* se koristi u šiitskoj predaji, u kojoj Muhammed zove Alija *mevlom* onih čiji je *mevla* i on sam. Prema tumačenju pisca *Lisāna*, *mevla* ima značenje *velija (walī)* u predaji koja je povezana s Gadirom al-Humom. Recimo još da se ona nalazi i u *Musnadu* Ahmeda ibn Hanbala.

b) *Gospodar. Bog.* U *Kur'anu* se u tom značenju odnosi na Allaha (tu je *mevla* sinonim riječi *sayyid*), koji se u arapskoj književnosti često zove *mevlana (mawlānā)*, »naš Gospodar«. Upravo je zbog tog razloga u Predaji robu zabranjeno zvati gospodara *mevla*.

Nije u suprotnosti s ovom zabranom činjenica da Predaja često koristi riječ *mevla* u smislu »gospodara nekog roba«, npr. u poznatom *hadisu:* »Tri vrste ljudi dobit će dvostruku nagradu... kao i rob koji ispuni dužnost prema Allahu i svom gospodaru«.

Složenice od riječi *mevla* često se upotrebljavaju za oslovljavanje u mnogim krajevima muslimanskog svijeta, npr. *mawlāy(a), mūlāy*, »Moj Gospodaru« (naročito u Sjevernoj Africi, u vezi sa svetim osobama); *mawlawi (mollā)*, »Gospodstvo« (naročito u Indiji, u vezi sa učenjacima i svetim osobama).

Riječ *mevla* koristi se i da se označi prijašnjeg gospodara u odnosu na slobodnjaka, npr. u predaji: »Tko priđe novom gospodaru bez dozvole svog zakonitog *mevle*, neka bude proklet od Allaha«.

c) *Oslobođeni rob*, npr. u predaji »*mevla* se ubraja među ljude kojima pripada«. U tom se smislu *mevla* ili još više množina *mevali (mawālī)* mnogo koristi u arapskoj književnosti.

MEVLEVIJE (*a. mawlawiyya*, t. *mevleviye, mevlevīlik*), derviški red, kojeg Evropljani nazivaju »derviši koji igraju«. Ime mu dolazi od *mawlānā* (»naš učitelj«), titule, koja je dana Dželaludinu *(Ǧalāl ad-dīn)* Rumiju, (npr. od strane turskih pisaca Sadedina i Pečevija); perzijsku istoznačnicu je, prema *Manāqib al-'ārifīn*, Rumiju dodijelio njegov otac, s kojim taj životopis svetih osoba započinje. Prema istom djelu, njegove pristaše uzele su ime *Mevlevi* i stvarno sebe zovu tako prepisivači *Mesnevije* god. 687. i 706. po hidžri. Ali Ibn Batuta, koji je Konju posjetio nakon 706/1306. god.*, uvjerava da su se oni zvali Dželalije; također izgleda da se riječ *mevlevi* prigodice koristila u *Manāqibu* u smislu »učenjak«, značenje koje je uobičajeno u Indiji. To djelo navodi da je neki Bedr ad-din Guhartaš (historijska ličnost, jer se spominje u Ibn Bibijevoj kronici maloazijskih Seldžuka) podigao školu u Konji za djecu Rumijevog oca, koju je Rumi naslijedio. *Manāqib* (Šems ad-dina Ahmeda al-Aflakija, u. 761/1360.*) nije sasvim pouzdan izvor, pa se navodi moraju oprezno primati.

Evropsko ime reda potječe od njihovog obreda *(zikra)*, pri kojem se derviši na desnu nogu okreću na zvuk različitih instrumenata. Rumi je polagao pravo na to da je dozvao u život tu mističku vježbu, ali priznaje da ona nije bila novina. U stvari, igra *(raqs)*, kao sufijska vježba, spominje se već u djelima koja su stoljećima starija od Rumijevog doba, često, čak, uz strogu osudu. Povjesničar Sahavi, navodi, pri spominjanju nekog ukaza koji je 852/1448. god.* bio izdan u Egiptu protiv te prakse, stihove jednog od »najranijih sejida«, vrlo pogrdne za sufije koji se prepuštaju igranju.

Igra je, u stvari, prirodna popratna pojava uz glazbu, kaže se u knjizi *Aġānī*, ili uz pjesništvo *(Iršād al-arīb)*. Ali igra derviša čini se da, prije, namjerava dovesti u stanje uznesene vrtoglavice, nego poslužiti za ostvarenje neke ritmičke ideje. Od raznih razloga, koji su za to bili navedeni, najzanimljiviji je onaj naveden u *Manāqibu* za opravdanje Rumija, da je on, naime, ustupak zabave željnim žiteljima Male Azije, koji su time bili privučeni pravoj vjeri. Teorija da je igra prenošenje kretanja nebeskih tijela, nalazi se u Rumijevoj *Mesneviji*. Isto mišljenje iznosi Ibn Tufeil u svojoj mnogo ranijoj *Risali*, pri čemu je hipnotički učinak igre snažnije naglašen. Svete osobe su opisane u *Manāqibu* kao ljudi, koji su tu vježbu mogli mnogo dana i noći neprekinuto izvoditi; današnji *zikr* traje, pak, s nekim prekidom, samo jedan sat.

Premda su raniji mistici, kao al-Džuneid, al-Bistami i al-Haladž, spomenuti u *Manāqibu* s dubokim štovanjem, raspravljanje o utemeljiteljima redova, koji su bliže Dželaludinovom dobu potpuno je drugačije. Abdelkadira od Džilana (Gilana) se zanemaruje, Ibn Arabi se s prezirom navodi, a ar-Rifai uz oštru osudu. Hadži Bektaš se prikazuje kao da je poslao izaslanika da bi dublje upoznao Rumijev postupak, tj. kao da je priznavao vrhovništvo Rumija. Kasnije će suparništvo između redova mevlevija i bektašija biti veoma oštro.

Mada je činjenica da su mevlevije bile trpeljive spram drugih vjera, osobito kršćanstva, ipak je tvrdnja da su se tu sve vjere htjele povezati na filozofskoj osnovi potpuno lišena osnova; jednako stoji i sa argumentom da su muslimani Konje iskazivali štovanje prema vjerojatnom mjestu Platonovog pokopa (u nekoj džamiji, koja je nekoć bila crkva sv. Amfilohija), čemu su mevlevijski derviši navodno povlađivali jer se Platon i kršćanstvo ne mogu dovoditi u vezu (druga je stvar novoplatonizam) i jer su se baš mevlevije odlikovale

* Vidi napomenu na stranici 13.

štovanjem tradicije, te i Platona koji je u islamskoj tradiciji bio visoko cijenjen.

Manāqib pripisuje njihovo širenje izvan Konje Rumijevom sinu i drugom nasljedniku Sultanu Behaudinu (Bahaedinu) Veledu, koji je »Malu Aziju ispunio svojim zastupnicima.« Moglo bi, ipak, proizlaziti iz Ibn Batutovog izvještaja da njegove pristaše u to doba izvan Konje nisu bile brojne i da su se ograničavale na Malu Aziju. Međutim, Fon Hamer i drugi donose, prema Sadedinu, da je već 1357. god. Sulejman, Orhanov sin, u Buleiru dobio kapu od nekog mevlevijskog derviša; ovaj navod većina evropskih pisaca ne prihvaća, tvrdeći da je izmišljotina. Povjesničari ni najmanje ne aludiraju na značaj mevlevijskog poglavara, kada je Murat I zauzeo Konju 1386. god.; ali kada je Murat II osvojio grad, 1435. god., mir je, prema Sadedinu sklopio Mevlana Hamza, ali, prema Nešriju, potomak Rumija, Arif Čelebi je bio taj »koji je, po ugledu i porijeklu, okupio u sebi svu slavu i koji je posjedovao mističko znanje«. Evropski pisac V. Cuinet navodi da je Selim I, kada je 1516. god. prolazio kroz Konju, goneći Perzijance (?), na nagovor šejh-ul-islama naredio rušenje mevlevihane. Premda je ta naredba bila opozvana, ipak je snažno uzdrmala moralni i vjerski ugled glavara reda. Da su kasnije, u 16. st., svete osobe iz Konje bile visoko cijenjene u Osmanskom Carstvu, proizlazi iz spiska grobova, koje je Sejid Ali Kapudan posjetio 1554. god.; on počinje s grobom Rumija, njegovog oca i sina. God. 1634. Murat IV doznačuje Čelebiji *harač* oblasti Konje. Ipak, prvi dokaz o »dervišima koji igraju« u Carigradu je iz doba sultana Ibrahima (1640–1648). Cuinet spominje tri *mevlevihane* prvog stupnja i jednu *tekiju* drugog stupnja u Carigradu i okolici; a navodi i imena svetih osoba, čije su grobove sadržavali, i to bez datuma. Spominje i sedam drugih *mevlevihana* prvog stupnja u Konji, Manisi, Karahisaru, Bahariji, Egiptu (Kairo?), Galipolju i Brusi; a kao najznačajniju tekiju drugog stupnja onu Šemsija Tabrizija u Konji i tekije u Medini, Damasku i Jeruzalemu. Ovima drugi pisci pridružuju: *tekiju* u Kanei (Kreta, utemeljena 1880. god.), Karamanu, Remli, Tataru (u Tesaliji) i moguće u Tempi, a zna se i za Izmir, Solun i Cipar. Po tome bi red bio ograničen na granice Osmanskog Carstva, te se, u stvari, on nalazi samo na njegovim evropskim i azijskim područjima. Dekretom od 4. septembra 1925. god. sve su *tekije* zatvorene u Turskoj, a knjižnica *mevlevihane* u Konji prenesena u gradski muzej.

Što se tiče političkog značenja reda, mnogi evropski pisci prenose povijest, po kojoj je šejh mevlevija, ponajprije, zakoniti nasljednik seldžučke dinastije i, konačno, pravi halifa; drugi to drže za nekritičko prenošenje, te se pretpostavlja da se te povijesti temelje na tobožnjem »tradicionalnom pravu« mevlevijskog šejha da nove sultane opasuje sabljom. To se pravo ne može dokazati prije 1648. god. i, po svoj prilici, priznato je u 19. st. Čini se da su sultani, nosioci reforme, koristili mevlevijski red kao protutežu bektašijama, koji su podržavali janjičare, nadalje – protiv uleme koja se opirala reformama. U novije doba su sultani Abdelaziz i Mehmed Rešad bili članovi reda.

Ritual je već toliko opisan da se dobro poznaje. Odjeća se sastojala od kape *(sikke)*, dugog kaputa bez rukava *(tennūre)*, haljetka *(deste-gül)* s dugim rukavima, pojasnog poveza *(eli-flam-end)* i ogrtača *(hırka)* s rukavima, kojeg su nosili preko ramena. Šest instrumenata se koristilo pri obredu: flauta od trske, kitara, drvene gusle, bubanj, mali bubanj i još neki drugi. Cuinet nabraja četiri, od kojih se tri slažu sa ovim navedenim, dok je zadnji *halile* (narodski *zil*), neka vrsta malog cimbala. Drugi pisci navode tri instrumenta: flautu, violinu i okrugli bubanj. U *Manāqibu* se spominju flauta, violina i mali bubanj. Ceremonija *zikra* u Konji držala se dva puta mjesečno, nakon molitve petkom. U Carigradu, gdje su postojale razne *tekije*, bila je ona češća, da bi se članovima raznih *tekija* pružila mogućnost da u njoj sudjeluju.

Poglavar reda obitava u Konji i ima titulu: *Mollā Hünkār, Hazret-i Pir, Çelebi Mollā* i *Aziz Efendi*. Spisak poglavara reda nalazi se u *Ḥaqā'iq-i Aḏkār-i Mawlānā*. Poglavar staništa u Manisi važi kao drugi po ugledu. Sedam službenika bilo je određeno *Čelebiju* u Konji. Spominje se tajnik *(vekil)*. Oni koji su htjeli ući u red, morali su proći određeni postupak. Morali su 1001 dan obavljati sluganske poslove; ovi su bili podijeljeni na razdoblja od po 40 dana. Poslije toga, dobijali su tekijsku odjeću, doznačivale su im se ćelije i bili su poučeni u ritualnim vježbama reda. Oni su se time zanimali sve dok se i sami nisu smatrali sposobnim da, kroz igru, meditaciju i glazbu, uspostave dodir sa Božanstvom.

MEVLUD (a. *mawlūd, mawlid*), vrijeme, mjesto i proslava nečijeg rođenja, ali osobito rođendana Poslanika Muhammeda *(mawlid an-nabī)*. Od onog časa kada je u Islamu prevladana ona vizija Muhammeda koja je zacrtana u *Kur'anu*, te je ojačala sfera nadnaravnog, i prizori iz njegovog života poprimili su veću svetost u očima sljedbenika. Tako, na primjer, kuća u kojoj je rođen, u modernom mekanskom Suk al-Leilu, čija je povijest sačuvana uglavnom u kronici grada, u početku nije igrala nikakvu posebnu ulogu. Majka Harun ar-Rašida, al-Hajzuran (u. 789–790), pretvorila ju je od skromne nastambe u mjesto molitve. Kao što je to bilo i s Poslanikovim grobom u Medini – pobožni ljudi počeli su hodočastiti u njegovu rodnu kuću, *mawlid*, kako bi pokazali svoje poštovanje prema njoj i primili njezin blagoslov *(li-'t-tabarruk)*. S vremenom je poštovanje, koje je vladalo prema toj kući, našlo odraza u prikladnoj arhitektonskoj formi.

Zabilježbe o slavljenju Poslanikovog rođendana kao svetog dana potječu od mnogo kasnijeg datuma; po opće usvojenom mišljenju, taj dan je 12. rebijulevel. Priča, koju dugujemo Wüstenfeldu, a prema kojoj je pobožni šafiit Keredži (u. 944–945) slavio taj dan prekidajući post (a to je učinio samo još jednom prilikom, tj. za *'Īd al-fiṭr*), čini se da nije nigdje potvrđena i u suprotnosti je s općom praksom da se u ponedjeljak posti, budući da taj dan igra posebnu ulogu u Muhammedovom životu kao dan njegovog rođenja, dan hidžre i dan smrti. Od Ibn Džubeira (u. 1217) doznajemo da se na taj dan održavala posebna svečanost (javna, a ne privatna) i to najprije u Meki, gdje se to, prema mjesnim tradicijama, moglo i očekivati; on, očito, govori o običaju koji je već dugo na snazi. Glavno obilježje svečanosti je samo nešto veći posjet mevlidu-kući koja se iznimno, za tu priliku, ostavlja otvorenom tokom čitavog dana. Ova posjeta, kao i obredi uz nju vezani *(masḥ)*, izvode se u obliku koji je karakterističan za starinski islamski kult svetaca.

Ali upravo zato što se kasniji kult Poslanika ne može poistovjetiti sa poštovanjem koje se iskazivalo drugim svetim

ljudima, razvili su se novi i posebni oblici slavljenja njegovog rođendana, koji, unatoč manjim razlikama u vremenu i mjestu održavanja, pokazuju iste opće karakteristike i zovu se *laylat al-mawlid* ili naprosto *mawlid an-nabī*. Predhodnica svečanosti *mevluda* postojala je u Egiptu već sredinom ili krajem fatimidskog razdoblja. Za vrijeme dok je vezir al--Afdal (1095–1121) bio na vlasti, ukinuta su »četiri mevluda«, ali kasnije su ponovno uzdignuta do svoje stare slave. Svetkovina je trajala sve do bijela dana, a sudjelovali su, zapravo, samo službeni i vjerski krugovi. Nije bilo nikakvih pripremnih svečanosti; upriličila bi se svečana povorka svih dostojanstvenika prema palači halife, koji sjedi prekriven koprenom na jednom balkonu dvora: pred njim tri kairska *hatiba*, jedan za drugim, drže vjersko predavanje za vrijeme kojeg se odvijaju posebni obredi. Što se tiče tema, znamo samo to da su nalikovale na one o kojima se govorilo u noćima slavljenja, pa se pretpostavlja da su se uglavnom bavili povodom za tu proslavu. Zanimljivo je primijetiti da se proslava *mevluda* ne ograničava samo na Poslanikov *mevlud*, već da uključuje Alijev, Fatimin kao i onaj halife na vlasti, *imām al--ḥāḍir*. Kako u osnovnoj zamisli ovih svečanosti, tako i u pojedinim elementima, čini se da ima šiitskog utjecaja. Time se, vjerojatno, objašnjava i činjenica da – izuzev al-Makrizija i al-Kalkašandija – nema nikakvih aluzija na ove svetkovine u književnosti sunitskih krugova, čak ni onda kada se pisci, poput Ali-Paše Mubareka, bave obilježjima karakterističnim za Kairo i daju vrlo detaljnu povijest svečanosti *mevluda*.

Sjećanje na te fatimidske *mevlude* kao da je potpuno izblijedilo pred svečanostima u kojima su islamski autori jednodušno vidjeli porijeklo *mevluda*, koje je najprije slavio u Erbeli 1207. g. al-Melik Muzaffer ad-din Kekburi *(Kökbüri)*, Saladinov šurjak. Nešto kasniji suvremenik Ibn Halikan (u. 1282) daje detaljan opis, na kojem će i kasniji pisci zasnivati svoje tvrdnje. Pripreme započinju već daleko prije nego što ljudi pristignu iz dalekih pokrajina. Vladar posebno pazi da ljudi budu smješteni pod sjajnim drvenim *kubetima*, naročito izgrađenim za tu priliku, te da se zabave glazbom, pjevanjem i posebnim vrstama razonode (igra sjena, žongleri, itd.). Ulice grada već su sedmicama pune, kao u doba godišnjih sajmova. Uoči mevluda ophodnja s bakljama kretala je iz tvrđave prema *hankahu*, a predvodio ju je vladar nakon večernje molitve. Narednog jutra okupljalo se čitavo stanovništvo ispred *hankaha*, gdje je bio podignut drveni toranj za vladara i predavaonica za *vaiza*. S tog tornja vladar je nadgledao ne samo gomilu, koja se okupila da čuje govor, već i vojsku koja se okupila za smotru na obližnjem mejdanu. Nemamo podataka o sadržaju govora. Nakon završetka, vladar je odličnike pozivao u kulu da im podijeli svečane odore. Narod je na vladarev račun slavio na mejdanu, a odličnici su se gostili u *hankahu*. Slijedeću noć vladar i mnogi drugi provodili su u obredu sa sufijima.

Održavanje svetkovine proširilo se, prije ili kasnije, odatle u Meku, gdje je izmijenjen njezin prvobitni oblik. Taj je običaj putovao dalje obalom Sjeverne Afrike, preko Seute, Tlemsena i Fesa, pa sve do Španjolske, ali i na istok, do Indije, tako da se konačno čitav islamski svijet udružio da tom danu da često neslućen sjaj, ali da njegova osnovna obilježja ipak ostanu svugdje ista. Do nas su došli bezbrojni opisi svečanosti iz svih krajeva islamskog svijeta, a najpotpuniji su oni iz Meke (gdje je proslava uvijek bila raskošna), zatim iz Egipta, te iz Indije (ovdje se vrlo često slavi smrt Poslanikova umjesto njegovog rođenja). Ni turski element u Islamu nije odolio izazovu svetkovine *mevlida* (turski: *mevlud*). Od vremena kada ju je sultan Murat III uveo godine 1588., njezina popularnost samo je sve više rasla. Od 1910. god., ona se slavi kao narodna svečanost. Tačni opisi svetkovine, kako se slavila u starije doba na carigradskom dvoru, jasno ukazuju na njezinu vezu sa svetkovinama više narodnog karaktera, koje su se održavale u drugim islamskim krajevima.

Jedan element posebno se ističe i taj prevladava u kasnijim svetkovinama, a to je mevludski recital, tj. pohvalne pjesme, s obilježjem legende, koje počinju s Muhammedovim rođenjem, slaveći njegov život i vrline na najpohvalniji mogući način. Porijeklo tih govora nalazi se već u vjerskim govorima fatimidskog Kaira i Erbele. *Kitāb at-tanwīr fī mawlid as--sirāǧ*, koji je Ibn Dihja sastavio u vrijeme svog boravka u Erbeli, na nagovor Kekburija, bio je već u to doba glasovit kao pisani mevlud. Ali tek su kasnije mevludi postali istaknutim elementom proslave zajedno s povorkom s bakljama, slavljenjem i uličnim sajmovima koji su poprimili sve veće dimenzije. Dan-danas u Meki, npr., oni predstavljaju glavno obilježje svečanosti u džamiji; za pobožne ljude, oni su najpopularniji oblik večernje zabave, jer danima prije svečanosti učitelji prekidaju predavanja kako bi održali mevlud studentima i ljudima s ulice, a slušanje mevluda po kafanama predstavlja za ljude i pouku i zabavu. Broj ovakvih mevluda vrlo je velik. Osim glasovitog, ali ne jako popularnog *Bānat Su'ād* Kaba ibn Zuheira, koji pripada starijem razdoblju, zatim *Burde* i *Hamziyye* al-Busirija, te brojnih oponašanja, postoji čitav niz uobičajenih mevluda, od kojih neki imaju za cilj poučiti (kao oni Ibn Hadžara al-Hejtemija), dok drugi imaju za cilj moralno usavršavanje (kao npr. njegova kraća verzija, te posebno ona Ibn al-Džauzija i al-Berzendžija). Pored ovih, koji su na arapskom, postoje i brojni mevludi na turskom. Što se tiče uloge koju su ove pjesme odigrale, važno je istaknuti da su one iz mevludskih prešle u druge svečanosti, tako da je ta riječ počela značiti »svetkovinu« ili čak »proslavu« *('aẓīma)*. Recitacija mevluda popularna je u Palestini i u drugim prilikama, npr. pri ispunjenju nekog vjerskog zavjeta. Kao što je sadržaj ovih mevluda uvriježen, tako je i njihov oblik vrlo pravilan. Tu se izmjenjuju proza i poezija, uz česte prekide zbog prizivanja blagoslova na Poslanika. Na kraju se obično dodaje *zikr*.

Mevlud kao najljepši izraz poštovanja prema Muhammedu prihvaćen je u čitavom Islamu: on ispunjava vjersku potrebu naroda i dokazuje snagu sufijskog pokreta. Ne smije se biti time zaslijepljen, pa ne vidjeti da je isto tako bilo oduvijek i protivljenja tom običaju. Taj stav nalazimo već vrlo rano, u vrijeme svetkovine u Erbeli (as-Sujuti, *Ḥusn al-maqṣid*). Ta je proslava, naime, vjerska novina *(bid'a)* koja je u oštroj suprotnosti s predajom. To priznaju čak i vatreni zagovornici svetkovine, dok je pravovjerni elementi, koji se drže *Sune*, energično odbacuju. Ali kao i u mnogim drugim stvarima, praksa je ovdje bila jača od dogmatske teorije. Čim se svečanost jedanput uvriježila i ušla u vjerski život naroda, ona je s vremenom nužno morala naići na odobravanje kao element *idžme (iǧmā')*. Njezini zagovornici lako su postigli da se ova

bid'a ozakoni, barem teoretski, kao *bid'a ḥasena*. Kada je sporazumom Zajednice svetkovina prihvaćena, bitno je time bilo izvršeno, jer je suprotstavljanje izgubilo pravnu osnovu. Dok su se protivnici sveli na to da nalaze zamjerke vanjskoj formi svečanosti, dotle zagovornici neumorno ukazuju na zasluge tog običaja koji uključuje ishranu siromaha, češće čitanje *Kur'ana* i mevluda, te iskazivanje radosti zbog rođenja Poslanika i zbog svega onoga što je taj dan donio. Za prirodu suprotstavljanja znakovita je činjenica da protivnici napadaju upravo one oblike koji pokazuju utjecaj sufizma (ples, *samā'*, ekstatične pojave). Najzanimljivi dokument o ovom razdoru je as-Sujutijeva *fetva (Ḥusn al-maqṣid)*, koja donosi kratak prikaz povijesti svetkovine, raspravlja o razlozima za i protiv nje, i to vrlo podrobno, te zaključuje da svetkovina zaslužuje odobrenje kao *bid'a ḥasana*, ukoliko se izbjegnu sve zloupotrebe. Isto stajalište zastupaju Ibn Hadžar al-Hajtemi u svom *Mawlidu* i Kutb ad-din, dok Ibn al-Hadž (u. 1336), kao strogi malikit, žestoko napada *(Kitāb al-Madḫal)* taj običaj.

Premda je oporba dosegla vrhunac u osmom-devetom stoljeću, ona nije potpuno zamrla ni kasnije; zapravo s dolaskom Vahabita dobila je novi polet. Poslanikov kult u tolikoj je mjeri suprotan njihovom temeljnom načelu koje se zasniva na idealnom i pročišćenom prvobitnom Islamu, da moramo shvatiti zašto su oni takvi protivnici ovog najpučkijeg i najsjajnijeg njegovog izraza. U tom nastojanju oni provode u djelo protest ekstremnog hanbalita Ibn Tajmije (u. 1328), znamenitog prethodnika njihovog pokreta, protiv novotarija koje su suprotne *Suni*. Slične ideje nalazimo i danas kada je vahabizam odbačen, posebno u školi koju je utemeljio slavni Muhamed Abduh (u. 1905.) koji u časopisu *al-Manār*, raspravljajući o kultu svetaca, osuđuje *mevlud*.

Mevludi igraju veliku ulogu i u štovanju drugih svetih osoba. Iako uspjeh molitve nekom svecu ne ovisi o nekom konkretnom danu, ipak se neki dani (a posebno rođendani) smatraju posebno povoljnima. Ove se svetkovine povezuju s mjestima, s kojima je neka svetost bila posebno vezana od predislamskih doba (*mevlud* šejha Hasana al-Bedevija u Tanti). Postoje i *mevludi* bezimenih svetaca. U derviškom redu osobito se slavi, pored Poslanikovog *mevluda*, i *mevlud* osnivača reda. Ali-paša Mubarek spominje veliki broj ovih svetkovina u modernom Kairu, čija je karakteristika raskošno osvjetljenje grada, svečana povorka i veliko slavlje. Danas se ne može zamisliti pučka pobožnost u Egiptu bez ovih svečanosti.

MIHRAB (a. *miḥrāb*), prazno udubljenje u zidu džamije, koje pokazuje kiblu, pravac ka Meki. *Mihrab* je, u osnovi, jedini simbolički oblik džamije i od početka ima posvećeni karakter. Udubljenje se može prikazati i slikovito kao luk na nekoj mramornoj ploči ili u fajansi. Prvi *mihrab* u obliku udubljenja bio je uveden u džamiju u Medini 705–706. god. Prije toga se za označavanje kible koristilo koplje Poslanikovo, u Medini štap Poslanikov, palmino deblo, a u rano umajadsko doba, već, možda, mramorna ploča s prikazom luka odnosno udubljenja? (Kupola na stijeni, 691. god.).

Prvotno je, svakako, svaka džamija trebala imati samo jedan *mihrab*, pošto je to bilo mjesto, na koje se postavlja *imam* kao predvodnik zajedničke molitve. Ako je mjesto kible bilo jednoć utvrđeno i *mihrab* postavljen, tad je *mihrab* vrijedio kao nepovrediv, tako da ga se pri pregradnjama i proširenjima zadržavalo ili bar označavalo (Velika džamija u Kajravanu). Tako je u jednoj džamiji moglo biti više molitvenih udubljenja. Ali za molitvu petkom vrijedio je *mihrab* koji je bio povezan s *minberom*. Prikaz oblika *mihraba* na kamenim pločama, koje se mogu učvrstiti na raznim mjestima džamije, može se dokazati za 9. st., a ide, možda, unazad od u 8. st.

S pojavom pravovjernih pravaca dobija svaki pravac u džamiji, u kojoj se petkom moli skupna molitva, svoj vlastiti *mihrab* (Džamija Umajada u Damasku). Vladari i privatne osobe također su rado utemeljivali *mihrab*, tako da je neka džamija mogla sadržavati mnoštvo molitvenih udubljenja. Od 11. st. dobija, često, svaki dio velike džamije svoj vlastiti *mihrab*. Čiraci, viseće svjetiljke ili naglašeni upad svjetla podvlače posvećeni karakter *mihraba*. Vjernici ga rado dotiču dlanom da bi zadobili *bereket* (blagoslov).

U pogledu arhitekture, najjedostavniji temeljni tipovi su: poluokrugla molitvena udubljena (prije svega u Siriji i priključnim zapadnim područjima, a i na Istoku), mnogokutni (Andaluzija, sjeverna Afrika, a i Anadolija i Iran) ili pravokutni (prije svega Irak, Iran). Jednako tako su različiti veličina, dubina i plan *mihraba*. Odlikuje se općenito bogatim ukrasom, a u umajadsko doba mozaicima, poludragim kamenjem, mramornim inkrustracijama, postavljenim malim stubovima, djelomično s prikazom nekog čokota (Kajravan). Jedno od najranijih sačuvanih udubljenja, svakako sirijski rad iz 8. st. (Bagdad, muzej), pokazuje antičku tradiciju sa školjkom kao polukupolom, postranične, zavijene stubove i uspinjujući klek. Kasnije bogate gipsane dekoracije zamjenjuju dragocjeni materijal (Najin, 10. st.), svjetionici od fajanse (Kajravan 9. st.), a od 13. st. fajansa (Arslan Hane-džamija, Ankara). Pored toga, postoje bogato izrezbarena drvena udubljenja (Alep, medresa al-Halavija, 1245–1246. god.). Kao motivi pojavljuju se, pored geometrijske i biljkovite ornamentike, ponajvećma klek, žižak prema Kur'anu (XXIV,35) ili slika Kabe. Često udubljenje okružuju vrpce od pisma s vjeroispovijedi, ajet o prijestolju (II,255) ili druge kur'anske izreke. Dok se općenito na sirijsko-egipatskom prostoru zadržava tradicionalni *mihrab*, u Španjolskoj i Magribu pokazuje se težnja oblikovati *mihrab* kao vrata, često s izdvojenim, apsidijalnim udubljenjem (Kordova, 10. st.). U Iranu se udubljenje održava ponajvećma vrlo ravno, a od 10. st. da se dokazati običaj da se dva do tri oblika *mihraba* stupnjevito postave jedan u drugi (Najin). U Andoliji se razvija *mihrab* poput portala sa stalaktitnim udubljenjima, uokviren stubovima, koji u seldžučko doba svojim prodornim razmjerima djeluje »poput kamina«. U osmanskim džamijama *mihrab* zadržava klasični visoki portalni oblik.

MILET (a. *milla*, t. *millet*), »religija«, »obred«. U *Kur'anu* svugdje znači: »vjera«, a koristi se, kako za neznabožačke vjere (VII,86 i dalje; XIV,16; XVIII,19), te one kršćana i Židova (II,114), tako i za pravu vjeru otaca (XII,38). Posebno značenje dobija riječ u medinskim odjeljcima, gdje se, u polemici sa Židovima, govori o »Ibrahimovoj (Abrahamovoj) *milla*«, čime se misli na čistu prvotnu Objavu, čija je ponovna uspostava Poslanikova zadaća (II,124; III,89; XVI,124; XXII,77 i dalje). Po toj kur'anskoj uporabi uprav-

lja se islamska literatura, koja uostalom, tu riječ srazmjerno rijetko koristi. Sa vjeroispovjedne tačke gledišta, izraz *al-milla* označava pravu, *Kur'anom* objavljenu vjeru, te se onda, prigodno, koristi za *ahl al-milla*, pristaše islamske vjere, kao što se, jednako, nađe njegova suprotnost *aḏ-ḏimma*, »nemuslimani koji su pod islamskom zaštitom.«

MILK (a. *milk*), »posjed«, »vlasništvo«, ne nalazi se u *Kur'anu*, ali igra ulogu u pravnoj terminologiji. Dvojako značenje riječi pokazuje da se u *fikhu* ne razdvaja posjed i vlasništvo. Doduše, postoji poseban izraz za stvarnu vlast nad nekom stvari, dakle posjed u našem pravnom smislu, naime *yad*, doslovce »ruka«; međutim, razlika između prava posjeda i stvarne vlasti nema značenja za islamsko pravo, a ne postoji riječ za vlasništvo, koja pozitivno ili negativno uzima u obzir stvarnu vlast. Dosljedno se stoga, npr., ugovorom neposredno prenosi pravo vlasništva na neku stvar, ako se to namjeravalo, čak ako dotična stvar i nije odmah predana. S druge strane, ne samo stvari, nego i prava mogu biti predmet vlasništva.

Od mogućnosti da bude vlasništvo i da podliježe pravnim poslovima, izuzeti su: 1) nekorisne stvari (npr. divlje životinje); 2) stvari čija je upotreba u suprotnosti sa vjerskom zapovijedi (npr. grožđe); 3) stvari, koje su obredno nečiste ili toliko onečišćene da se više ne mogu očistiti (svinja, đubre, itd.), ukoliko nisu sastavni dio neke čiste, odnosno dozvoljene stvari. Ako su takve stvari, ipak, stečene, tada se ne govori o *milku*, nego o *iḫtiṣāṣu*, posebnom pravu na nju; i posebni pravni poslovi, koji se odnose na te stvari, označeni su drugim, neuobičajenim izrazima. *Kemāl al-milk* je pretpostavka za to da vlasništvo nekog posjednika bude podvrgnuto obavezi *zekata*.

MINARET (a. *manāra*, *ma'ḏana*), kula koja pripada svakoj džamiji u kojoj se petkom moli skupna molitva, a sa nje se upućuje poziv na molitvu *(ezan)*, općenito s unutrašnjim stepenicama ili s jednom ili više vanjskih galerija za mujezina. Najraniji minareti nastali su u umajadskoj Siriji (Damask, Velika džamija, 707–715). Kvadratni minaret postaje uzorom i za Španjolsku (Sevilja, La Giralda 1195) i za afrički Magrib (Kala Beni Hamad, prije 1109), dok se u Egiptu kvadratni oblik od početka 11. st. (Kairo, Hakimova džamija 990–1013) razvio u višekatnu gradnju sa zasebičnim kvadratnim, mnogokutnim i okruglim trupom. Posebni oblik na arapskom prostoru predstavljaju minareti obje džamije u Samari (Velika džamija 836, Abu Dulaf 860–861), koji su, pod inspiracijom starobabilonskog zigurata, opremljeni spiralnom vanjskom galerijom, te s time povezana Ibn Tulunova džamija u Kairu (876–879). Također u svome obličju su lokalno uvjetovani mnogokutni i okrugli minareti od crijepa turskih naroda u Turkestanu (Tirmiz, 1032), Afganistanu (Gazna, džamije Abu-'l-Muzafer Behram-šaha, 1148–1149. i Mesuda III, oko 1115), Perziji (Bistam 1120; Isfahan, minaret Sareban, kraj 12. st.) i Anadoliji (Sivas, Velika džamija, 1212–1213), koji su pomoću ornamentalno ispremetanih spojeva crijepova i dopunskih fajansnih umetaka većinom izvanredno bogato dekorirani.

Na početku slobodno-stojeći minaret biva iz reprezentativnih i arhitektonskih razloga uračunat u sve veću mjeri u cjelokupnu arhitekturu džamije: portalne gradnje sa dva minareta nastaju u Nahičevanu, dvostruki portal kod Gunbad-i Mumina Hatun (kasno 12. st.), koji su se u Perziji prenijeli sve do u safavidsko doba (Isfahan, Masdžid-i Šah, 1616); osmanske džamije imaju često više, a najviše šest minareta u parnom rasporedu (Istanbul, džamija sultana Ahmeta I, 1609–1617). U mekanskom svetištu nastalo je ukupno sedam minareta.

MINBER (a. *minbar*), povišeno mjesto u džamiji, s kojeg se petkom, nakon skupne molitve, izlaže o nekoj poučnoj temi *(hutba)*. Prvotno je služio kao vladarsko i sudačko mjesto halifa i njihovih namjesnika, sve dok se u umajadsko doba, i uspostavom *minbera* u medinskoj *muṣallī* (mjesto za molitvu), nije isključivo počeo koristiti kao džamijska govornica, predikaonica. Time u početku prenosivi *minber* stječe svoje čvrsto mjesto u džamijama u kojima se petkom moli skupna molitva, općenito desno od predvodnog molitvenog udubljenja *(mihrab)*.

Kulturno-historijski, najznačajniji primjeri izrađeni su iz drveta, kao najranije poznati *minber* u džamiji Sidi Ukbe u Kajravanu (postavljen prije 894.): stepenište, koje s više stupnjeva vodi do jedne zaravni, s bogato izrezbarenom daščanom oblogom strana. Ova još jednostavna gradnja, otprilike od fatimidskog doba, biva obogaćena vratima s okvirom na izlazu stepeništa i pokrivanjem zaravni na vrhu kupolom, te time postaje vjerski propisani oblik *minbera* (Hebron, Harem, 1091; Kus/Gornji Egipat, Amrova džamija, 1115; Jeruzalem, Džamija al-Aksa 1168). Najprije dodatno polagana daščana obloga strana sve više zadobija jasnije organizirano raščlanjenje polja, koje se nalazi u osnovi zvjezdastog ornamenta, a tako i seldžučki *minberi* u Anadoliji (Konja, Alaedinova džamija, 1151), koji su povezani s mnogim obloženim sirijsko-egipatskim primjerima. Perzijski i afganistanski spomenici srednjeg vijeka izgubili su se, vjerojatno, tokom mongolskih osvajanja. Doba cvjetanja takvih *minbera*, s obiljem još danas postojećih primjera, predstavlja drveni *minber* u mamelučkom Kairu. Pojedinačno, pored njega, postoje i kameni i mramorni *minberi* (*minber* Kajt-bega u derviškom staništu Feredža ibn Barkuka, 1483). Ponajviše u mramoru izrađeni osmanski *minberi*, nasuprot tome, općenito su od manje umjetničke vrijednosti.

MINTAKA (a. *minṭaqa*, *minṭaqat al-burūǧ*, *minṭaqat falak al-burūǧ* ili, rjeđe, *niṭāq al-burūǧ*), označava, isto tako kao u znanstvenoj literaturi, najčešće korišćeni tehnički izraz *falak al-burūǧ*, pojas sa dvanaest životinjskih slika u krugu, tj. znakova zodijaka, a onda i zonu ekliptike.

Kur'an sadrži na tri različita mjesta nagovještaje o *mintaki*, naime, u s. XV,16 (»Mi smo na nebu sazvježđa /*burūǧ*/ stvorili i za one koji ih posmatraju ukrasili«); u s. XXV,61 (»Neka je uzvišen onaj koji je na nebu sazvježđa /*burūǧ*/ stvorio i u njima dao Svjetiljku i Mjesec koji sja«); te u s. LXXXV, koja ima naslov *al-Burūǧ*, stavak 1 (»Tako mi neba sazvježđima /*burūǧ*/ okićenog«).

Kao zavičaj Kruga sa životinjama, s velikom vjerojatnoćom, treba prihvatiti Babilon. Sa sigurnošću se ne može utvrditi doba njegovog nastanka; prvi začeci grupiranja slika zvijezda na Sunčevom putu i zvijezda-ophodnica, ipak,

padaju u doba prije Hamurabija i sežu unazad, u svakom slučaju, do u 3. hiljadugođe prije naše ere; gotovo sva od nas uobičajena imena već se nalaze na sumerskim natpisima.

Jedini očuvani slikoviti prikaz zvjezdanog neba iz ranoislamskog doba, kupolna freska u Kusejir Amri, prikazuje ekliptiku kao široku vrpcu duž koje se grupira dvanaest *burūǧ;* osim toga, ona pokazuje pola ekliptike i 12 (ekliptičkih) meridijana, kao i ekvator i niz krugova usporednica. Osebujnost rasporeda cjelokupnog zvjezdanog neba preko ekvatora sve do prilično južnih širina na poluloptasto-običnoj unutrašnjoj plohi kupole pridonijela je tome da ekvator i ekliptika nisu oslikani kao najveći krugovi.

Što se tiče dvanaest *burūǧ,* imena sazvježđa navedena su u mnogostrukim varijacijama; ovdje će se navesti ona najuobičajenija. Kod zvijezda-stajačica treba, principijelno, razlikovati između takvih koje određuju lik neke zvjezdane slike *(kawākib min aṣ-ṣūra),* tj. »prave« zvijezde, i takvih, koje »izlaze iz zvjezdane slike« *(ḫāriǧ aṣ-ṣūra),* te na njih treba gledati kao na takve koje su samo u slaboj vezi s ovom, tj. »neprave« zvijezde.

Ovdje izneseni prikaz oslanja se u glavnim značajkama na navode iz 1. dijela al-Kazvinijeve *»Kozmografije«.*

1) *al-ḥamal* ili *al-kabš,* Ovan. Sastoji se od 13 »pravih« zvijezda, a 5 »nepravih« se nalazi u njegovoj najbližoj okolini; prednji dio mu je upravljen prema zapadu, a stražnji dio prema istoku; lice nosi na leđima. Obje svijetle zvijezde na rogu zovu se *aš-šarāṭāni* ili *an-nāṭiḥ* (»rogoubadač«); one čine, istodobno, prvu od 28 Mjesečevih postaja *(manāzil).*

2) *aṯ-ṯawr,* Bik: 32 prave i 11 nepravih zvijezda; prednji dio mu je upravljen prema istoku. Svijetla zvijezda na vrhu sjevernog roga pribraja se kako biku tako i vozaču. Prva se zove *ad-dabarān, ʻayn aṯ-ṯawr, tālī an-naǧm, ḥādī an-naǧm* i *al-fanīq* (»velika deva«), dok se okolne hijade zovu *al-qilāṣ* (»mlada deva«). Plejade nose ime *aṯ-ṯurayyā,* te čine 3., a *ad-dabarān* i hijade zajedno 4. Mjesečevu postaju.

3) *at-taw'amāni* ili *al-ǧawzā',* Blizanci: 18 pravih i 7 nepravih zvijezda. Blizanci imaju lik dva čovjeka, čije su glave upravljene prema sjeveroistoku, a noge prema jugozapadu. Kastor i Poluks zovu se *aḏ-ḏirāʻ al-mabsūṭa,* a tvore 7. Mjesečevu postaju.

4) *as-saraṭān,* Rak: 9 pravih i 4 neprave zvijezde. Zvijezde, koje čine 8. Mjesečevu postaju, nose arapsku oznaku *an-naṯra* (»nosna hrskavica«); u njegovom sastavu je i 9. postaja.

5) *al-asad,* Lav: 27 pravih i 8 nepravih; zamišlja se da gleda na zapad. U njegovom sastavu je 10. Mjesečeva postaja, *al-ǧabha* (»čelo lava«), 11. *az-zubra* (»griva lava«), te 12. *aṣ-ṣarfa.*

6) *al-ʻaḏrā',* Djevica: 26 pravih i 6 nepravih zvijezda. Pet plećastih zvijezda čine 13. Mjesečevu postaju, *al-ʻawwā',* a tu je i 14. po imenu *as-simāk al-aʻzal* ili *as-sunbula,* čija se oznaka primjenjuje na cijelu zvjezdanu sliku Djevice. U njezinom sklopu je i 15. Mjesečeva postaja.

7) *al-mīzān,* Vaga: 8 pravih i 9 nepravih zvijezda. Tu je i 16. Mjesečeva postaja, *az-zubāna* ili *zabāniyā al-ʻaqrab* (»klješta škorpiona«).

8) *al-ʻaqrab,* škorpion: 21 prava i 3 nepravè zvijezde; sa glavom pokazuje prema zapadu, a sa repom prema istoku. U njegovom sklopu su 17. *(al-iklīl),* 18. *(qalb al-ʻaqrab)* i 19. Mjesečeva postaja *(aš-šawla,* »žaoka škorpiona«).

9) *ar-rāmī,* Strijelac ili *al-qaws,* Luk, a i *as-sahm,* Strijela: 31 prava, a nijedna neprava zvijezda; lice s lukom i strijelom upravljeno je prema zapadu, a stražnji dio s konjskim tijelom prema istoku. Tu je 20. *(an-naʻāʼim)* i 21. Mjesečeva postaja *(al-balda).*

10) *al-ǧady,* Kozorog: 28 pravih, a nijedna neprava zvijezda; lik se zamišlja da gleda na zapad. Tu je i 22. Mjesečeva postaja, *saʻd al-ǧābiḥ.*

11) *sākib al-māʼ* ili *as-sāqī,* Vodenjak: 42 prave i 3 neprave zvijezde; glava pokazuje prema sjeverozapadu, a noge prema jugoistoku. U njegovom sastavu je 23. *(saʻd bulaʻ),* 24. *(saʻd as-suʻūd)* i 25. Mjesečeva postaja *(saʻd al-aḫbiya).*

12) *as-samakatāni,* dvije Ribe ili *al-ḥūt,* Riba: 34 prave i 4 neprave zvijezde; lik se zamišlja kao dvije ribe, zapadna na jug od Pegazovih leđa, a istočna na jug od Andromede. Obje ribe su povezane vrpcom zvijezda. Iz toga slijedi da je 28. Mjesečeva postaja na području 12. sazvježđa i čini njegov dio.

Mintaka se uveliko koristila u arapskoj astrologiji, gdje je raspoređena na svaka od tri kuta od četiri trokuta *(muṯallaṯa)* koji se međusobno presijecaju, a jednakih su strana, od kojih su, svaki, dodijeljen jednom od četiri elementa. Svaki trokut ima dvije od sedam zvijezda-ophodnica kao gospodara *(rabb),* jednu za dan, a drugu za noć; treća je objema pridružena kao »drug«.

Raspored je slijedeći:

1. *muṯallaṯa* – element: vatra.
Životinjski znak: *al-ḥamal, al-asad* i *ar-rāmī* (br. 1, 5 i 9).
Gospodar: danju *aš-Šams* (Sunce), noću *Muštarī* (Jupiter).
Drug: *Zuḥal* (Saturn).

2. *muṯallaṯa* – element: Zemlja.
Životinjski znak: *aṯ-ṯawr, al-ʻaḏrā'* i *al:ǧady* (2, 6, 10).
Gospodar: danju *Zuhara* (Venera), noću *al-Qamar* (Mjesec).
Drug: *Mirrīḫ* (Mars).

3. *muṯallaṯa* – element: zrak.
Životinjski znak: *al-ǧawzā', al-mīzān* i *ad-dalw* (3, 7, 11).
Gospodar: danju *Zuḥal* (Saturn), noću *ʻUṭārid* (Merkur).
Drug: *Muštarī* (Jupiter).

4. *muṯallaṯa* – element: voda.
Životinjski znak: *as-saraṭān, al-ʻaqrab* i *as-samakatāni* (4, 8 i 12).
Gospodar: danju *Zuhara* (Venera), noću *Mirrīḫ* (Mars).
Drug: *al-Qamar* (Mjesec).

Nadalje se onda razrađuje lista, mjesto, visina, područja itd., te kombiniraju u postojanije predznake.

Miṇṭaqa je u arapskoj astronomiji, kao i u grčkoj, temeljni sustav za sve proračune. Podijeljena je na 360 stupnjeva *(ǧuz'),* svaki stupanj na 60 minuta *(daqīqa),* svaka minuta na 60 sekunda *(ṯāniya),* a svaki sekund na 60 tercija *(ṯāliṯa).* Na osnovi toga se proračunavao ekliptičko-ekvatorski koordinatni sustav, koji se koristio na arapskim kartama zviježđa i zvjezdanog globusa.

MIR (p. *mīr*), perzijska titula, skraćena od arapskog *amīr*. U svome značenju približava se tituli *mīrzā*. Kao i *amīr*, ta titula se koristila za knezove, ali su je nosili i pjesnici i drugi pisci (npr. Mīr Ali Šir, Mīr Muhsin). U Indiji se tako pokatkad označuju *sejidi*. Kao uobičajena odredbena riječ koristi se ona kao *ṣāḥib*, npr. *Mīr Pañǧ*, *Mīr Āḫwūr*. U turskom je od nje izveden pridjev *mīrī* (»vlasti pripadajući«), od čega je u arapskom svakodnevnom jeziku Iraka nastalo *al-mīrī* (»vlast«).

MIRADŽ (a. *mi'rāǧ*), izvorno »ljestve«, kasnije »uzlaženje«, posebno »Muhammedovo uzlaženje na nebo«. U kur'anskim surama (LXXXI,19–25 i LIII,1–12) opisana je vizija u kojoj se nebeski glasnik pojavljuje pred Muhammedom, a u s. LIII,13–18 slična vizija. U oba slučaja, Muhammed vidi da prilazi nebeski lik iz daljine, a ne kaže se da on sam biva odveden. Drugačije iskustvo izvire iz XVII,1: »Hvaljen neka je Onaj koji je u jednom času noći preveo svog roba iz Hrama svetog u Hram daleki, čiju smo okolinu blagoslovili kako bismo mu neka znamenja Naša pokazali«. Obično se pod »robom« misli na Muhammeda i nema razloga to dovoditi u sumnju; iz *Kur'ana* sasvim je jasno da Mesdžid al-Haram znači mekansko svetište; ali što je to Mesdžid al-Aksa? Prema tradicionalnom tumačenju (koje nije jedino koje Hadis priznaje), to znači Jeruzalem. Otkad datira to objašnjenje nije sasvim sigurno; možda je već za njega znao i Omar ibn Abi Rebija, a i Abu Sahr; ali i oni pripadaju tek umajadskom razdoblju. Muhammed je pod al-Mesdžid al-Aksom podrazumijevao neko mjesto u Raju, kao ono na vrhu sedam nebesa gdje anđeli slave Allaha; u tom slučaju bismo imali dokaza (u s. XVII,1) o noćnom uzlaženju u rajske sfere, svjedočenje koje se zadovoljava spominjanjem samog doživljaja, a ništa ne govori o tome kako se odvijao. U *Kur'anu* je nekoliko puta dotaknuto pitanje o mogućnosti uspona na nebo. U s. XL,36, Firaun daje Hamanu naređenje da sagradi palaču kako bi mogao dosegnuti nebesku užad i uspeti se Musinom Bogu. U s. LII,38, postavlja se klevetnicima pitanje, da li posjeduju slučajno ljestve *(sullam)* kako bi mogli čuti nebeski glas, a u s. VI,35, razmatraju se posljedice koje bi na slušaoce mogli imati znakovi koje je Poslanik donio, služeći se ljestvama ka nebu.

Hadis daje daljnje pojedinosti Poslanikovog uzlaza. Tu se on obično povezuje s noćnim putovanjem u Jeruzalem, tako da uzlazi iz tamošnjeg svetišta. Postoje sačuvane i takve priče prema kojim uzlaz počinje u Meki, a putovanje u Jeruzalem uopće se ne spominje. U jednoj od tih, uzlaz se zbiva odmah nakon »pročišćenja srca«. U tom odlomku čitamo slijedeće: »Kada je, nakon objave, Poslanik spavao u Kabi, kao što su to Kurejšiti običavali, anđeli Džebrail i Mihail dođoše k njemu i rekoše: »S obzirom na koga primismo mi ovo naređenje?« Pa sami odgovoriše: »S obzirom na svoga Gospodara.« Nakon toga odoše, ali se naredne noći opet vratiše, i to utroje. Kad su ga našli kako spava, položiše ga na leđa, otvoriše mu tijelo, donesoše vode sa Zemzema, ispraše sve što su u njemu našli sumnje, idolopoklonstva, neznaboštva i grijeha. Tada donesoše zlatnu posudu ispunjenu mudrošću i vjerom, te ispuniše njegovo tijelo mudrošću i vjerom. Nakon toga ga odnesoše u najniže nebo«. Druge verzije iste priče imaju mnogo varijanata i dodataka; prema jednoj od njih, na primjer, Džebrail je došao Muhammedu kroz krov kuće koji se otvorio da ga pusti unutra; prema drugoj, Poslaniku se ukazao samo Džebrail; ima mnogo sličnih varijanti. Sve ove verzije datiraju Muhammedovo uzlaženje vrlo rano, te ga smatraju svojevrsnim posvećenjem njega kao Poslanika, a tome je utrlo put njegovo pročišćenje srca.

Kako je došlo do toga da ova, očito ranija predaja, po kojoj se uspon zbio u Meki, ustupi mjesto onoj kasnijoj prema kojoj se to događa u Jeruzalemu? Smještanje kur'anske Mesdžid al-Akse u Jeruzalem neki povezuju s naporima Abdelmelika da Jeruzalem uzdigne na pijedestal posebnog štovanja u očima vjernika; u svakom slučaju, ne može se dokazati da je ta lokalizacija nastala prije vremena Abdelmelika. Zamisao o »rajskom Jeruzalemu« možda je nešto utjecala na razvoj legendi o *isrā'*: kad Muhammed susreće Ibrahima, Musu i Isu u Jeruzalemu, prisuće tih poslanika u zemaljskom Jeruzalemu nije sasvim shvatljivo, ali gubi svako značajno obilježje, ako se ima na umu da je *Bayt al-Maqdis* u početku značilo »Rajski Jeruzalem«. Možda je i fraza *allaḏī bāraknā ḥawlahu* uzeta da potkrijepi ideju o Jeruzalemu; na drugim mjestima *Kur'ana*, ako naiđemo na te riječi, one se odnose na mjesta u svetoj zemlji. Dok navedene priče govore o tome kako je Džebrail odveo Poslanika u rajske visine, ali prešućuju kako se to zbilo, druge dodaju da su ljestve *(mi'rāǧ)* korištene za uzlaženje, te ljestve izgledaju blistavo; prema njima umirući okreću pogled i pomoću njih ljudske duše uzlaze na nebo; s. LXX,3,4 Allah naziva *Ḏu-'l-ma'āriǧ*, »Kome anđeli i duhovi uzlaze« *(ta'ruǧ)*. Prema s. XXXII,5, *amr* se diže od Allaha, a prema LVII,4 i XXXIV,2, Allah zna »šta s neba silazi i šta se prema njemu diže«; u s. XLIII,33 govori se o stepenicama *(ma'āriǧ)* u ljudskim kućama.

Na vratima svih sedam nebesa, kroz koja on ulazi zajedno s Poslanikom, Džebraila pitaju za njegovo ime i ime njegovog druga. Nakon toga ga još pitaju, da li je Muhammed već bio poslan kao Poslanik, što upućuje na zaključak da se, po izvornoj verziji, uzlaz dogodio u vrijeme koje je neposredno slijedilo iza njegovog poziva. U svakom nebu oni susreću jednog od prethodnih poslanika Božjih, obično u prvom Adema, Jahju i Isu u drugom, Jusufa u trećem, Idrisa u četvrtom, Haruna u petom, Musu u šestom, te Ibrahima na sedmom nebu; ima varijanti prema kojima je Adem sudac nad duhovima mrtvaca. O drugim glasnicima Božjim kaže se samo da su pozdravili Muhammeda, a uz to se daje opis njihovog izgleda; Musa je iznimka, jer kaže da je Muhammed više na cijeni kod Allaha nego on sam, te da je broj njegovih sljedbenika veći. Drugom prilikom, Muhammed započinje razgovor s Musom, nakon što je Allah propisao 50 *ṣalāta* dnevno kao obaveznu molitvu vjernika. Na nagovor Muse, Muhammed traži više puta smanjenje tog broja i svaki put ga dobiva; ali kad Musa reče da je i 5 salata dnevno previše, Muhammed odbija tražiti manje. Prema jednoj verziji, Musa stanuje na sedmom nebu, te se stoga taj razgovor doima prirodnije. Uzlazu pripadaju i posjeti Raju i Paklu. Raj je, prema mnogim verzijama, na sedmom nebu, a prema nekim u prvom; u nekima se, pak, uopće ne spominje. Tvrdnje o rijekama, koje tamo teku, proturječne su. U jednoj verziji, Pakao je ispod prvog neba. Prema drugoj, mjesto ispaštanja prokletih nalazi se između neba i zemlje, pa ga Muhammed vidi na putu za *Bayt al-Maqdis*.

Već u najstarijim pričama zabilježeno je kako se Muham-

med pojavio pred Allahovim prijestoljem u sedmom nebu, gdje se i zbio razgovor o obaveznim molitvama; taj se razgovor rijetko proteže na druge teme. Bilo je prigovora tvrdnji da je Muhammed tom prilikom vidio Allaha licem u lice, a isto tako je vrlo rano postavljeno pitanje, da li je uzlaz bio san ili java, da li je samo duša Poslanikova odnešena gore ili i njegovo tijelo.

Kasnije priče su pokupile i sistematizirale građu koja je bila rasuta po ranijim vrelima; one su gomilale materijale, a da nisu istodobno produbile misao. Među knjigama o *miradžu,* koje su u novije doba postale popularne, spomenimo al-Gajtijevu na osnovu koje je Derdir (u. 1786) napisao *hašije*; spomenimo i onu koju je napisao Berzendži (u. 1765). U nearapskim islamskim zemljama, Perziji, Turskoj, Indiji, Malaji, posebne verzije te legende pridonijele su njezinom širenju.

Poslanikov uzlaz kasnije je poslužio kao model za opis putovanja duša umrlih od prijestolja božanskog suca; za sufije je to, pak, bio simbol izdizanja duše iz okova tjelesnosti do visine mističkog znanja. Tako to tumači Ibn Arabi u djelu *Kitāb al-isrā' ilā maqām al-asrā,* a u *Futūḥātu* vjernik i filozof putuju zajedno, ali filozof dosiže samo sedmo nebo, dok pobožnom muslimanu nijedna tajna ne ostaje skrivena. *Risālat al-ġufrān* Abu-'l-Ala el-Mearija parodija je na tradicionalne priče o *miradžu.*

Prema Ibn Sadu *isrā'* se zbila 17. rebijulevela, a uspon 17. ramazana. Ali vjernici su stoljećima noć prije 27. redžeba – značajan datum u povijesti Meke – smatrali *Laylat al-miʿrāǧom,* a noć uoči njega, kao i uoči *mawlid an-nabīja,* posvećivali su čitanju legende o svetkovini.

MOGULI, MUGALI (a. *Muġal*), ime vladarske dinastije u Hindustanu, koju je 1526. god. utemeljio Babur na osnovu srodstva, preko Timura, preteče ove dinastije, s obitelji Mongola (Mogul, *Muġal*) Čingiz-hana.

Mogulsko Carstvo. – Vojska, koju je Babur vodio u Indiju i s kojom se kod Panipata borio sa 100.000 vojnika jakom vojskom Ibrahima Lodida, sastojala se od otprilike 10.000 ratnika, poglavito konjanika, ali i od jednog topničkog odjeljenja i malog dijela pješadije, većinom ljudi sa musketama. Baburov sin i nasljednik Humajun bio je u stanju u bitku na Gangu kod Kanavdža, gdje je potukao Šir-šaha, izvesti 100.000 ljudi, premda je uslijed velike neovisnosti svoga brata Kamrana, upravljača Kabula, bio u tome sprečavan, jer je ovaj pripojio Pendžab i tako ga odrezao od najboljih područja za novačenje muslimanske vojske u sjevernoj Indiji, Afganistanu i Transoksaniji. Pri svome povratku u Indiju, 1555. god., napustio je Kabul s vojskom ne većom od 15.000 ljudi; njegov sin i nasljednik Akber bio je pravi tvorac vojske u Carstvu, čiji je on, u stvari, bio utemeljitelj.

Vladavina je bila vojni despotizam. Upravljač provincije nosio je titulu *sipāh-sālār* ili »glavni zapovjednik«, upravljač jedne *pargane* ili podokružja – *fawǧdār* ili »zapovjednik«; svi dvorjani i službenici, čak civilni i sudbeni, bili su, po rangu, zapovjednici konjice. Konjičko zapovjedništvo zvalo se *manṣab* (»rang« ili »čast«), a nosilac *manṣabdār* (»časnik«). Svatko tko je zapovijedao sa preko 500 do 2.500 konjanika, važio je kao *amīr* (»plemenitaš«), a s više od tog broja kao *amīr-i kabīr* (»visoki plemenitaš«). Ti položaji su bili nominalni i davani su samo u svrhu da se utvrdi rang nosioca; zvali su se *manṣab-i ḏāt* (»osobni rang«). Svatko tko je vršio stvarnu vojnu vlast imao je, osim svoga osobnog ranga, još i rang *sawāra* (»konjanik«). Tako je mogao biti zapovjednik od 5.000 »zapovjednik nad 5.000 sa 4.000 konjanika«, tj. on je bio po rangu zapovjednik od 5.000, ali je trebao uzdržavati samo 4.000 konjanika. Neovisno o rangovima, koje su zauzimali kraljevski prinčevi, postojali su ešaloni, pod Akbarovom vladavinom, sa zapovjedništvom od 10.000 do 5.000 konjanika, ali krajem njegove uprave dobijala su dva ili tri plemenitaša takva zapovjedništva od 6.000 do 7.000. U oba ta visoka zapovjedništva nije postojala neka razlika u rangu, ali se svako drugo raspadalo na tri klase: takvo, gdje je rang *sawāra* bio jednak osobnom rangu; takvo, gdje je rang *sawāra* bio polovica osobnog ranga ili više; napokon, takvo, gdje je rang *sawāra* bio manji od polovice osobnog ranga. Čisto civilni službenik često nije imao rang *sawāra,* ali je razlika između civilnih i vojnih dužnosnika bila manje oštra nego što je danas, a u teoriji su svi službenici bili vojnici. Tajnik Abu-'l-Fazl služio je, bar u nekoj prilici, na bojnom polju, a Akbar je, jednom, prenio na dvorsku ludu i vodećeg liječnika vojno zapovjedništvo na bojnom polju, doduše sa zlosretnim ishodom.

Godišnja plaća »konjičkog zapovjednika« bila je 350.000 rupija za zapovjednika od 7.000 ljudi do 4.000 za nekog tko je imao ešalon od 100 ljudi, ali u zapovjedništvu s tri klase bila je nejednaka, prema klasi. U zapovjedništvu preko 5.000 dobijao je, npr., časnik prve klase 250.000 rupija, druge klase 242.500 rupija, a treće 235.000. Te plaće su bile povezane s osobnim rangom; službenik je morao od toga podmiriti svoj položaj na dvoru ili u pokrajini, svoje domaćinstvo i putovanja, kao i uzdržavanje toliko konjanika, koliko ide uz njegovu osobnu službu. Za plaćanje zaista uzdržavanih trupa stajao je na raspolaganju posebni novac.

Konjanici su se zvali *tābīnān* (»pratnja« ili »trupe«); većina je sjedala na svoje vlastite konje i uzdržavala ih, a i oružje, te na bojnom polju podmirivala svoje uzdržavanje. Oni su se dijelili u tri klase: ljudi sa dva i tri konja, od kojih je svaki dobijao gotovo 25 rupija mjesečno i ljudi s jednim konjem s nešto više od 16,5 rupija mjesečno. Kasnije su se te stavke u Dekanu povećale. Konjanici, koji nisu mogli držati vlastitog konja, zvali su se *bārgīr* i bili sluge ili pratnja onih koji su im ih pribavljali. Odnos tih klasa kod deset konjanika bio je uobičajen: tri čovjeka s tri konja, četiri sa dva i tri s jednim ili deset ljudi i dvadeset konja.

Plaćanje dijelova trupa, koje su uzdržavale *manṣabdāri,* bilo je, u početku, osigurano podjelom *ǧāgīra* ili lena, tako da se vojska uzdržavala na temelju feudalnog sustava, koji se, ipak, razlikovao od evropskog time da lena nisu bila nasljedna i *ǧāgīrdāri* ili nosioci lena nisu imali vlasnička prava na lena. Nosilac lena je mogao biti premješten s jednog na drugo, ili je dio njegovog lena ili čak cijelo moglo biti oduzeto. Akbarovom odlukom iz 1574. god. oduzeta su sva lena i pretvorena u krunske zemlje; plaćanje trupa vršila je tada državna blagajna u gotovom. Ta odluka je izazvala veliko nezadovoljstvo, jer je lenski sustav bio daleko omiljeniji nego novi. Pod ovim nije bilo mogućnosti za obogaćivanje, što je raniji sadržavao. Odluka je odmah promijenjena i, premda je novi sustav uveden u starim pokrajinama Carstva,

sustav *ǧāgīra* je zadržan u kasnije osvojenim: Bengal, Gudžerat i Sind, a nakon Akbarove smrti u mnogo slučajeva ponovo uspostavljen i u drugim pokrajinama.

Druga istodobna reforma, *dāġ u maḥallī* ili propis o žigu, naišla je čak na još veći otpor od uvođenja plaćanja u gotovom. Rijetko su *manṣabdāri* uzdržavali propisani broj konjanika: lažne smotre bile su zlo, od kojeg je mogulska vojska trpjela čak u najboljim vremenima. Da bi spriječio takve prijevare, uveo je Akbar ovaj propis, koji je predviđao izradu spiskova sa znacima raspoznavanja ljudi i konja, pri čemu su za službu sposobni konji opskrbljeni žigom; na smotri trupa dobijali su plaću samo oni koji su jahali takve označene konje. Taj sustav, kako se čini, pojavio se kod Seldžuka u Transoksaniji i Perziji i uveden je u Indiji od Ala ad-din Haldžija 1312. god., ali se, nakon njegove smrti, nije više tako strogo spravodio; sve dok, pod Šir-šahom, 1541. god. nije ponovo osnažen. Nakon njegove smrti je ponovo napušten, te je Akbar imao velike teškoće da ga ponovo uvede, zbog jednodušnog otpora prema svakoj mjeri, koja je trebala spriječiti da se službenici bogate na račun države. Stoga je on bio prisiljen isključiti zapovjednike od 5.000 i više konjanika od ove odredbe, premda su ovi, na posebnu zapovijed, morali dovesti svoje trupe na inspekciju. Kasnije se uredba nije strogo primjenjivala.

Osim trupa prinčeva i *manṣabdāra,* vladar je imao svoje vlastite trupe. Njegova tjelesna straža bila je odjeljenje koje se zvalo *wālāšāhī,* a poglavito se sastojalo od ljudi, koji su mu dodijeljeni u njegovoj mladosti i već su pod njim služili kada je bio princ. Izvještava se o njima kao carevim robovima, a pod Avrangzebom im je broj bio 4.000. Postojale su, nadalje, elitne trupe, koje je, najprije, stvorio Akbar i zvali su se *aḥadī*-odjeljenje. Oni se mogu usporediti s »časnicima tjelesne straže«; mnogi su bili prebačeni na civilne dužnosti.

Pješadija je bila, u svakom pogledu, podređeni rod. Uz nju su spadali vratari, noćni stražari, glasnici i izviđači, gladijatori, rvači i nosači; trupe za borbu sastojale su se od *musketira,* strijelaca lukom i kopljem. Akbar je uzdržavao vojsku od 12.000 musketira, čiji se glavni zapovjednik zvao *dārūġa.*

Osim tih trupa, postojale su još one pod imenom *dāḫilī,* od kojih su jedna četvrtina bili musketiri, a tri strijelci lukom. Te grupe su stajale na raspolaganju *fawǧdārima* u podokružjima, da bi održavale red i utjerivale poreze.

Topništvo se dijelilo u dvije klase: lako i teško. Babur je imao dobro topničko odjeljenje i služio se njime s velikim uspjehom, ali indijski muslimani nisu bili spretni topnici, te su časnici teškog topništva bili, obično, dijelom osmanski Turci, portugalski preobraćenici i, prigodno, drugi Evropljani. Municija se sastojala ili od masivnih kamenih ili željeznih kugli. Nad topništvom je stajao časnik pod naslovom *mīr-i ātuš* (»gospodar vatre«).

Vrlo često je Akbar koristio u borbi slonove i vodio ih u velikom broju na bojno polje. Obično su nosili strijelce (lukom) ili musketire. Ipak je uskoro njihovo korištenje bilo napušteno; to bi se već i ranije dogodilo, da nisu ostavljali tako snažan dojam; ali, u osnovi, više su štetili vlastitoj vojsci nego neprijatelju.

Glavni zapovjednik vojske bio je sam car, ali se na čelu vojne uprave nalazio službenik s titulom *baḫšī al-mamālik,* nešto poput općeg ađutanta. Uz njega su bila trojica *baḫšīja* i određen broj *bitikčija* ili tajnika; obaveze tog resora obuhvaćale su regrutiranje, vježbanje i isplaćivanje *manṣabdāra* i *tābīnāna;* odatle su morali nadzirati, da se propisa o žigu drže oni koji su njemu podložni. Osim njih, u glavnom stanu su se nalazili i službenici na sličnim funkcijama kod upravljača svake pokrajine.

Ne može se tačno procijeniti jačina vojske u doba Akbara. On je držao 12.000 musketira, te se ukupni broj vojnika procjenjuje na 25.000, od čega na konjicu otpada 12.000, broj koji je suviše mali. Humajun je, npr., izvodio 100.000 konjanika na bojno polje, te nije moguće da bi se Akbar zadovoljio manjom vojskom.

U drugoj polovini vladanja Šah-Džahana, trupe prinčeva i plemenitaša brojale bi 425.000 ljudi, da svaki od njih izvede puni sastav, što se nije čak ni očekivalo. U *Pādšāhnāmi* se nalazi prilično tačno stanje. Prema postojećih 8.000 *manṣabdāra* svakog ranga, 7.000 *aḥadī*ja i *barqandāza* na konjima, bilo je 200.000 konjanika, pored trupa, koje su dopuštene *fawǧdāri*ma za održavanje reda i utjerivanje poreza, nadalje 40.000 musketira pješadinaca, topništvo i bacači, od kojih je 10.000 bilo uz glavni stan i 10.000 u pokrajinama i tvrđavama.

Što se tiče privrednog aspekta, mogulska država je poljoprivredna. Jedine kovine, koje su, u većoj množini, stajale na raspolaganju, bile su željezo i bakar; obje su bile srazmjerno skupe, jer u 17. st. nisu postojale zalihe. Nalazišta uglja su bila nepoznata, a od ostalih mineralija koristili su se samo kreč, so, šalitra i, tu i tamo, građevinski kamen u većoj mjeri. Obradiva zemlja bila je podijeljena na dionice, koje su poznate pod imenom sela *(deh)* i obično, ali ne uvijek, napučene. Sela su se povezivala, od starine, u veća područja *(pargana),* kojima se upravljalo kao upravnim jedinicama *(maḥall).* Većinom, ali ne sva sela, napučena su seljacima, koji su bili povezani vezom zajedničkog porijekla. Svaki član tih zajednica posjedovao je vlastitu zemlju koju je obrađivao; ali je zajednica djelovala putem predstojnika *(muqaddam)* u seoskoj upravi kao cjelini, uzimala u zakup prekobrojnu zemlju, plaćala porez i druge rashode i vršila druge poslove.

Stanovništvo je živjelo pretežno od biljnih proizvoda. Meso za službenike i vojsku isporučivalo se na zahtjev, ali to nije bilo u pravoj nadležnosti poljoprivrede. Proizvodi tla su bili, osobito, krma, žito, proso i plodovi s ljuskom, kao i, u manjoj mjeri, šećer, povrće i mirodije. Sjemenke, koje su sadržavale ulje, gajile su se za mjesnu potrebu. Opij se mnogo gajio, a tek uvedeni duhan brzo se proširio po Carstvu. Pamuk i neke druge vlaknaste biljke, kao i indigo i drugi bojni materijali bili su glavni proizvodi manufakture. Zakupna dobra bila su, općenito, mala, a obrađivao ih je, većinom, sam seljak uz pomoć svoje obitelji i nadničara sela. Za oranje su se koristili volovi, a ratarsko oruđe je bilo primitivno; općenito je nedostajalo poljoprivrednog kapitala, što je tražilo prebrzu prodaju proizvoda pri svakoj žetvi, a na štetu seljaka.

Obrti su bili brojni i raznovrsni; najznačajnije je bilo, bez daljnjeg, tkanje; finije tkanine su se izvozile preko mora. Glavna prodajna tržišta konzervativno su se držala jednom utvrđenih vrsta i uzoraka. Tkanje svile bilo je značajno u Bengalu i Gudžeratu.

Na mirnim područjima trgovina je cvjetala i bila je, za tadašnje doba, vrlo organizirana. Vanjska trgovina ograničavala se gotovo samo na oba karavanska puta na Zapad preko Kabula i Kandahara, a pritom je postojala i mala trgovina sa Tibetom. Ka moru je Gudžerat održavao starinske odnose s Crvenim morem, Perzijskim zaljevom i Istočnom Afrikom, a s druge strane sa Sumatrom, Malakom i Dalekim istokom; u manjoj mjeri je Sind bio povezan sa Perzijom. Bengal je poglavito radio sa južnom Indijom, kao i Burmom i Sijamom. Tokom 16. st. svim morskim putevima vladali su Portugalci, koji su imali najveći interes u njihovom iskorišćavanju, te su značajno pridonijeli povećavanju trgovine, prije svega izvozu tkanina u Južnu Ameriku i Istočnu Afriku. Kada su Englezi i Nizozemci stvorili u 17. st. »tvornice«, nastala je značajna trgovina s indigom i kalikom sa Zapadnom Evropom. U drugoj četvrtini 17. st. razvili su Nizozemci trgovinu svilom, šalitrom, finim kalikom i muslinom. Glavno obilježje svake trgovine s Indijom bila je nužnost da se uvozi zlato i srebro. Osim metalne industrije i luksuznih roba, Indija je malo kupovala, ali je bila vrlo upućena na to da svoje proizvode prodaje za gotov novac; a pošto Zapadna Evropa nije mogla isporučivati ono što se najviše tražilo, to se djelatnost trgovačkih društava stavila na to da tokare zlata i srebra uputi u Indiju iz zemalja koje su njime raspolagale; tako je, tada, zlato dolazilo iz Kine, a srebro, kasnije i zlato, iz Japana. Pomorske luke su bile zamršeno, ali probitačno organizirane; one su preuzimale ono što se trebalo prodati, pribavljale ono što se trebalo kupiti, te su što je moguće dalje tragale za zlatom i srebrom. Unutrašnja trgovina bila je, nužno, manje na visini. Koristili su se naveliko Hind, Gang, Džumna i bengalski vodeni putevi; ali najveći dio Carstva ovisio je o nepošljunčanim putevima; ponekad su bili obilježeni nizom drveta, ali su uvijek imali odmorišta, sigurna od razbojnika i sa zalihama hrane. Za prijevoz su se koristili kola i teretne životinje, općenito volovi, mjestimice i deve.

Životne prilike pokazuju velike opreke. Masa stanovništva, seljaci, obrtnici i radnici, živjela je u žalosnom siromaštvu, a gotovo isti standard prevladavao je kod srazmjerno značajnog gradskog sloja služinčadi, slobodnih kao i robova, no koji je, ipak, živio sigurnije od seljaštva. Srednji sloj, srazmjerno mali, živio je oskudno i jednostavno; više činovništvo bilo je izvanredno dobro plaćeno.

Napredak države ovisio je, poglavito, o tri čimbenika: jačini oborina, opsegu unutrašnjeg mira i djelatnosti poreske uprave. U pogledu prvog, godišnje oborine bile su, kao i danas, neizvjesne, te je njihovo izostajanje imalo za posljedicu nedostajanje hrane. Ljudi su tada napuštali domove u potrazi za hranom, te se u ondašnjim dokumentima čita često o tada svakodnevnim pojavama, kao što je glad, kanibalstvo i kupovanje djece kao robova. A ćudima vremena treba pridružiti i utjecaje uprave, dakako na prvom mjestu poreske. Car je bio na čelu i opće i poreske uprave, te su mu u tome pomagali četiri visoka službenika, *wakīl* ili prvi ministar, *wazīr* ili ministar financija, *baḫšī* ili ministar vojske i *ṣadr*, onaj koji bdije nad islamskim zakonom i upravom zakladama (vakufima). Sustav opće uprave, koji su Moguli preuzeli u sjevernoj Indiji, nije bio visoko razvijen. Veliki dio zemlje bio je u rukama službenika; oni su bili dužni starati se za mir, a u praksi su imali slobodne ruke. Pod Akbarom je uveden djelotvorniji sustav, koji je ostao svo vrijeme. Carstvo je podijeljeno na pokrajine *(ṣūbah)*, a svakom je upravljao po jedan potkralj *(sipahsālār, ṣūbahdār)*, odgovoran caru u svemu, a od 1595. god. uz iznimku poreznog sustava. Uz potkralja su se nalazili službenici, koje bi se moglo nazvati upravljačima *(fawǧdār)*. Gradovi su bili pod upravom službenika s titulom *kotwāl*, koja je uključivala u sebe dužnosti najvišeg upravnog službenika, poglavara redarstva, gradskog upravljača i suca. Sposobnost te upravne organizacije mijenjala se s onom središnje uprave, koja je poglavito ovisila o caru; krajem 18. st. započelo je njezino konačno opadanje, te je nered zavladao cijelim Carstvom.

Poresku upravu je vodio *wazīr;* financijska vlast zvala se *dīwānī* nasuprot *huḍuru* ili dvoru. Porez je, tada, značio isto što i porez na zemlju; carska riznica je imala prihode iz drugih vrela – carina, so, kovnica, darovi, nasljedstvo i glavarina *(džizja)* – ali svi skupa, u poredbi sa poreskim davanjima seljaštva, bili su beznačajni. U skladu sa, u Indiji tradicionalnim i u hinduskom pravu utemeljenim, sustavom morao je svatko tko obrađuje zemlju jedan dio proizvoda isporučiti vladaru. Islamski osvajači preuzeli su taj »kraljevski dio« kao *harač*, koji im, po islamskom zakonu, pripada. U mogulsko doba, obradiva zemlja se dijelila u tri klase: zemlja glavara, rezervirana i dodijeljena. Od okružja, kojima su upravljali značajniji glavari, *vezir* nije tražio zemljišni porez; niži glavari su ga uplaćivali, s tim što su dio zadržavali kao naknadu za njihove službe. Na područjima, koji su bili podložni izravnoj upravi, bila su rezervirana određena zemljišna okružja, zvana *ḫāliṣa*, koja su državnu blagajnu opskrbljivala gotovim novcem; sa njima je upravljao štab službenika ministarstva financija; najprije je mjesno tijelo bilo pod pokrajinskim potkraljem, ali je god. 1596. u svakoj pokrajini uspostavljen jedan *divan*, koji je sve poreske poslove obavljao pod izravnim vodstvom ministra; tako je došlo do podjele između *dīwānī* (poreski poslovi) i *fawǧdārī* (opći poslovi), koje je otada karakteristično za lokalnu upravu. Rezervirane zemlje nisu se mogle drugome dodijeliti. Svaki službenik u carskoj službi imao je pravo na dohodak u gotovom novcu. Kratko za Akbarove vladavine, taj dohodak se isplaćivao u gotovom novcu. Ali uobičajeni postupak se sastojao u tome da se svakom službeniku dodjeljivao komad zemlje, čiji je dohodak odgovarao njegovoj utvrđenoj plaći. On bi tada preuzimao upravu nad dodijeljenom zemljom, utvrđivao poreze i skupljao ih, bar teoretski, po općevažećim propisima.

Dio, koji je Akbar tražio od plodova zemlje, bio je trećina; kasnije, negdje u prvoj polovici 17. st., bio je taj odnos minimum, dok je maksimum bio polovica, što je sve više postajalo pravilo. Glavne metode utvrđivanja poreza bile su: procjena dijela, mjerenja i grupna procjena. Svaki gospodar je, po svome nahođenju, primjenjivao neku od ovih metoda. Za Baburovog vremena pretezala je grupna procjena (predsjednik sela i službenik suglašuju se na sumi gotovog novca za tekuću godinu). Šir-šah je u cijelom Carstvu uveo procjenu premjera (davanje, ovisno o prihodu, svake jedinice obradive zemlje), a to je, ponajprije, nastavio Akbar. God. 1579–1580. uvedeno je praktičnije ubiranje – u gotovom novcu: davanje svake obradive jedinice iznosilo je, sad, utvrđeni broj *dāma* (računato 40 na jednu rupiju). Nekad, vjerojatno pod Dža-

hangirom, te liste su odstranjene i ponovo se prihvatila grupna procjena, koja je ostala i za doba Engleza. To se sve odnosi na povijest poreskog utvrđivanja u unutrašnjosti Carstva. Ali daleke pokrajine nisu bile tako ravnomjerno strogo organizirane, nego su mjesne prilike određivale metode koje će se primjenjivati.

U upravnim okruzima postojao je, tokom islamske vladavine, sasvim određeni ideal poljoprivrednog napretka kao osnove države, naime povećavanje obradive zemlje, povišenje sposobnosti prinosa i izgradnja sustava za navodnjavanje. Tome idealu nasuprot djelovala je prisilna nužnost što je moguće više izravnih poreza istisnuti iz seljaka. Teško je ulaziti u pojedinosti te opreke, ali se može reći da je sredinom 17. st. poljoprivreda već prestala biti privlačno zanimanje i da seljaci napuštaju zemlju u potrazi za novim izvorima prihoda. Iz toga proistekli nazadak zemljišnih prinosa bio je najvažniji čimbenik pri konačnom slamanju Carstva.

Propadanje Mogulskog Carstva, koje se očitovalo već za doba Avrangzebove vladavine, nastavilo se i pod njegovim naposrednim nasljednicima. Bahadur-šah (1707–1712), bijaše suviše prijatan, Džahandar-šah (1712–1713) suviše pokvaren, a Faruhsijar (1713–1719) suviše slab, da bi Carstvu ponovo vratili život. U sedam krvavih bitaka za red nasljeđivanja, koje su se šest godina po smrti Avrangzeba vodile, carska obitelj je pokazala svoju razuzdanost i gubeću snagu. Onda je postala lopta suparničkih stranaka. Neko vrijeme bila su dva glasovita brata sejida, Abdalah i Husein Ali od Barhe gospodari palače, ali ih nije podržavalo plemstvo. Kada se 1720. god. pobunio Asaf Džah Nizam al-Mulk, krenuo je Husein Ali na njega, ali je bio ubijen u sporazumu sa Muhamed-šahom, kojeg su on i njegov brat 1719. god. postavili za cara. Uskoro potom je njegov brat Abdalah bio potučen i, nakon dvogodišnjeg zatočeništva, otrovan u Delhiju. Nakon njegove propasti, Nizam al-Mulk je pokušao sve što je bilo moguće da ponovo uspostavi stari poredak u upravi. On se nije htio naturati Muhamed-šahu. Kada car, kojeg je on oslobodio, nije htio prihvatiti njegove savjete, te kada su se miljenici na dvoru izrugivali njegovom staromodnom odijevanju i ceremonijalnom nastupu, on se radije povukao, da bi u Dahanu stvarno neovisno vladao.

S njegovim povlačenjem iz Delhija, nestalo je i zadnjih izgleda da se ponovo ojača Carstvo. Nikada neka propadajuća država nije pokazala veću nesposobnost da se preuredi. Uskoro je, u povodu preobraćanja nekog Hindusa koji je htio povući za sobom i obitelj, a ona nije pristajala, došlo do meteža u Delhiju. Da bi umirio uzbunjene, Hindusova kći, koja je odbila prijeći na Islam, a on je, zbog njezine maloljetnosti tražio da slijedi očevu vjeru, bila je uhvaćena, te par dana potom i sahranjena po islamskom propisu.

Nasljednici Nizam al-Mulka prilagodili su se lakomislenom caru kojem su tobože služili. Usred takvog zamršenog stanja i pod takvim vladarima, Carstvo se brzo raspadalo. Marati, koje je čak Avrangzeb uzalud pokušavao potčiniti, postali su uskoro najopasnija snaga u Indiji. Pri smrti Avrangzeba, njegov nasljednik Bahadur-šah ostavio je maratskog kneza, Šahu Radžu, u očajnoj nadi da će pomoću njega, bar izvanjski, ponovno uspostaviti carsku vlast. Šahu Radža je našao utjecajnu i valjanu podršku. God. 1708. zaposjeo je Sataru i narednih godina bio općenito priznat kao vladar. Jedan brahman postao je njegov prvi ministar i započeo provoditi novu politiku, koja je pri slabljenju Carstva odigrala svoju ulogu. Ta politika sastojala se u tome da se utjerivalo pravo na jedan dio (koji je bio »četvrtina«) carskih prihoda u što je moguće više pokrajina. God. 1709. tom zahtjevu je popustio mogulski upravljač u Dekanu, te, premda ga kasnije upravljači osporavaju, 1719. god. ponovo su ga priznali sejidi Barhe. I kasniji vođi širili su u svim pravcima teror maratskog pustošenja, te upravljačima pojedinih pokrajina nije više bilo duže moguće otpravljati svoja godišnja davanja u glavni grad. Kada su, pri tome, uvidjeli da njihovo vršenje dužnosti sve više ovisi o njihovoj vlastitoj moći i prihodima, trudili su se, potom, postati neovisni vladari.

Sva ta zbrka, koju je izazivala unutarnja situacija, bila je povećana napadom izvana. God. 1722. srušeni su Safavidi u Perziji, te, nakon kratkog vremena velikog nereda, gospodarem se učinio Turkmen Nadir Kuli pod imenom Nadir-šah. S njim su nastale teškoće na granici kod Kandahara. On je, naime, nastojao pokoriti tamošnje Gilzaje, te je poslao tri puta izaslanike sa zahtjevom da se njegovim protivnicima ne pruža utočište na tlu Mogulskog Carstva. Ali je tada u pokrajini Kabul vladao isti nered kao i drugdje. Dvor je mislio izvući se od obaveze na taj način što nije odgovarao na opetovane zahtjeve Nadir-šaha, a na to ovaj upadne u Indiju. U pokrajinama Kabul i Pendžab nije naišao ni na kakav otpor. God. 1738. zauzet je Kabul, a narednih godina njegova vojska se pojavi pred Delhijem. Car mu izađe u susret da mu iskaže punu pokornost, te zajednički uđu u grad. Delhijska masa, koja je potcijenila svoga protivnika, pokušala je pobiti nametljivce. Za kaznu je Nadir-šah pustio svoju vojsku na grad: otprilike 20.000 žitelja je, pri tome, poginulo; osim toga je nametnuta velika otkupnina, uključujući i čudesne dragulje u vrijednosti od 50 karata, koje su sebi za užitak pribavili raniji mogulski vladari. Po smrti Nadir-šaha, uspostavio je Ahmed-šah Durani novo carstvo na granicama Indije i više puta upadao u Indiju. Nakon propasti tog carstva, u prvim godinama 19. st., pokrajine Sind, Pendžab i Kašmir pripale su afganskom kraljevstvu.

Evropljani u Indiji – Nizozemci, Francuzi i Englezi – pratili su s velikim interesom sve te događaje. U njihovom uzajamnom nadmetanju, najviše smisla za političku stvarnost pokazali su Englezi, koji su potisnuli Francuze, te, kada su se dočepali Bengala, nisu se trudili obnoviti carsku vlast. Princ Alija Gavhar, koji se 1760. god. proglasio Alam-šahom II, prvi je došao pod njihovu zaštitu. God. 1765. je prenio na Engleze *divane* pokrajina i za to dobio izvjesnu godišnju odštetu. Istodobno su mu doznačena okružja Kora i Alahabad, te on odluči zasjedati u ovom zadnjem. Kako mu se ubrzo nije više dopadao njegov ovisni položaj, on se prikloni Maratima koji su ponovo upali u sjevernu Indiju. Na to, Englezi oba okružja predaju Navab Veziru, nećkajući se da dalje plaćaju godišnju odštetu. Otada pa do kraja stoljeća bio je vladar pod kontrolom Marata. Jedan od tadašnjih poglavara, Mahadadži Sindhija, postupno stvori vlastito jako kneževstvo, te osvoji pokrajine Agru i Delhi i nastupi čak kao carev staratelj. Stanje stvari ostalo je takvo sve do poraza Sindhije, kojeg su potukli Englezi 1803. god., te starateljstvo nad carem prijeđe na njih. Oni se nisu upuštali u svađu s njim, nego su mu dodijelili sredstva za uzdržavanje, a sve

naredbe u Delhiju i dalje objavljivali u njegovo ime, premda je zbiljsku upravu vodio jedan engleski otpravnik poslova. Malo po malo su se promijenili stari odnosi. Mogulski car i britanski opći upravljač našli su se, naposljetku, na istoj razini. Carevo ime je nestalo s novca. Htjelo se pristupiti upravo tome da se carska titula, po smrti Bahadur-šaha, zadnjeg koji ju je nosio, više ne prizna, pošto je indijski ustanak, u kojem je više indijskih prinčeva igralo aktivnu ulogu, premda su oni, kako se čini, malo sudjelovali u njegovom izbijanju, vodio formalnom procesu protiv cara i njegovom smjenjivanju, kao i iščezavanju dvora, koji je, još stoljeće toleriran od stvarnih nosilaca vlasti, vodio prividan život.

MONGOLI. Još za svoga života podijelio je Čingiz-han džinovsko carstvo na pojedina upravna područja, koja je on predao svojim sinovima-miljenicima. Nakon njegove smrti (1228), nastala su iz toga mongolska carstva. Na Zapadu su to bila carstvo Čagataja, koje je obuhvaćalo Transoksaniju, oblast Tarim u Kineskom Turkestanu i Semiriječje, a zatim i carstvo Zlatne horde u južnoj Rusiji; kasnije se pridružilo i carstvo Ilhanida u Perziji. U početku se svi mongolski vladari odlikuju zamjetnom trpeljivošću u religioznim pitanjima. U Kini su s vremenom pokazali, ipak, osobitu sklonost za tibetski oblik budizma, lamaizam. Na Zapadu su se, nakon malo generacija, mongolski vladari preobratili na Islam. Time su raskinuli veze sa pravim carstvenim središtem Karakorumom, kasnije Pekingom. Također je posljedica bila to da su tim korakom Mongoli u tri navedena carstva bili brzo asimilirani. Kada se carstvo Čagatajca Tarmaširina (1326–1334) preobratilo na Islam, došlo je do rascjepa u ionako već islamskoj Transoksaniji i u Turkestanu, koji su islamski historičari nazivali »Mogulistan« (zemlja Mongola). U mješavini naroda, koji su tamo živjeli, bile su zastupljene razne vjere, k tome su mongolski osvajači u Tjen-šanu pronašli idealna područja ispaše, tako da su tu mogli ostati privrženi svome prvotnom načinu života i kulturi. Tek je Timur ponovo ujedinio te dijelove carstva nakon osvajanja i prisilnog islamiziranja krajem 14. st. Dio carstva, koji je bio prvotno predan najstarijem sinu Čingiz-hana, Đočiju, a koji je ipak, nakon njegove rane smrti, prešao njegovom sinu Batuu, poznat je u evropskoj povijesti kao carstvo Zlatne horde. Njegova prava jezgra bijaše područje turskih Kipčaga, koji su, kao i Mongoli, bili pastirski nomadi. Nakon što ih je već Berke (1258–1267) preobratio na Islam, prekinuli su veze sa postojbinom. Ipak, pripadnost jednoj vjeri, sunitskom Islamu, nedvojbeno je unaprijedila povezanost te mješavine naroda, te pogodovala potpunoj asimilaciji, iz koje je onda izrastao narod Tatara, koji je dalje igrao ulogu u ruskoj povijesti. Kasniji vojni pohodi pod Hulaguom, bratom mongolskog vladara Möngkea, doveli su do osnutka carstva Ilhanida u Perziji. Bagdad, sjedište abasidskih halifa i time religiozno središte Islama, osvojio je Hulagu 1258. god. Za sve mongolske vladare tako karakteristična vjerska trpeljivost završila se pod njegovim kasnijim nasljednikom Gazanom (1259–1304), koji se preobratio na Islam. Islamiziranje vladarske kuće ostvarilo se brzo, a sa smrću vladara Abu Saida (1317–1335) išla je dinastija kraju. Vladavina Čingizhanida u Perziji nije potrajala čak ni cijelo jedno stoljeće.

MORISCI, *Moriscos.* Tim imenom označavaju se nekadašnji španjolski muslimani, koji su nakon 1492. god. prisilno pokršteni, kako domorodački Granađani, tako i svi *Mudéjares* (muslimanske vazale). Povijest Moriska obuhvaća time godine između 1492. i 1610., datuma njihovog konačnog protjerivanja. Oni su, uz Židove, najvažnija religiozno-kulturna manjina španjolskog »siglo de oro« (zlatnog vijeka) i bili su kao takvi u to doba, koje je religiozno jedinstvo uzdiglo do preduslova za političko jedinstvo carstva, izloženi višestrukim proganjanjima i tlačenju. Broj istjeranih Moriska kreće se između 300.000 i 500.000 (1/20 španjolskog ukupnog stanovništva). Teška situacija Moriska, koji su se od suvremenika osjećali kao strano tijelo u španjolskom narodu, objašnjava se činjenicom da su svi Morisci nastupali prema vani kao pokršteni, kršćani, a ipak su velikim dijelom i dalje potajice ispovijedali Islam. To je odredilo njihovu sudbinu i kraj. Njihova povijest je, time, povijest fizičkog i duhovnog pritiska, koji se nad njima vršio, a koji je svoj vrhunac dostigao, nakon faze relativne trpeljivosti, oko sredine 16. st. u oštrom proganjanju svih kriptomuslimana od inkvizicije, te se okončao prisilnim progonom. Već nakon 1517. god., nakon ugušenja pobune *Alpujarras*, zadnjeg političkog očitovanja španjolskog Islama, bili su granadski Morisci raseljavani po Kastiliji, što je moralo pospješiti njihovo društveno raspadanje i njihovo preobraćanje. Od tih ciljeva, prvi se približno, a drugi se gotovo nije postigao. Za islamski otpor Moriska treba razloge potražiti u slijedećem: nedostatna privlačna sila obraćanja, budući da je pokršteni Morisko, na temelju učenja o »limpieza de sangre« (čistoći krvi), ostajao društveno nejednak, nedostajanje privrednih poticaja, na religioznom području – neslomljenost islamske tradicije i obrazovanja, usprkos tome što više nije bilo duhovnog vodećeg sloja, te konačno, kao najvažniji bedem religioznog otpora, individualno izgrađeni postupak za zatajivanje vjere, *taqiyya*. Ta sunitska *tekije* jedva je mogla unazad doseći teološke uzore, nego se orijentirala samo na *fetve* islamskih učenjaka. Jedinu poznatu *fetvu* za Moriske sastavio je 1504. god. muftija iz Orana, Ibn Bu Džuma, i ona je bila u opticaju u španjolskom prijevodu. Veliki dio Moriska toliko je iznutra čuvao Islam, da mu se bez teškoća i izvanjski vratio nakon izgona u zemlje progona (npr. Tunis). Vlastita literatura Moriska, koja prije svega sadrži islamske sastavke, molitvene knjige i magične rasprave, napisana je pretežnim dijelom na alhamijadu *(aljamiado)*, arabizmima snažno prožetom španjolskom mješovitom jeziku, koji je napisan arapskim slovima. Od islamskih sila njihovog doba Morisci su, iz političkih razloga, bili potpuno ostavljeni na cjedilu. Pored sjeverno-afričkih država, protjerane su preuzeli Turska i Francuska, a jedan se mali dio koji je ostao u Španjolskoj, asimilirao.

MOSTOVI. Izgradnja cestovne mreže na pravcu islamskih osvajanja vodila je pomoću mostova koji se mogu koristiti u svako doba godine (a. *ǧisr* ili *qanṭara*, p. *pol*, t. *köprü*). Premda pismena vrela govore o pontonskim mostovima i mostovima od drveta, a brojne ruševine doka-

zuju da su mostovi pravljeni od crijepa, ipak je tesani kamen dani materijal za ovu, u prvom redu građevinsko-tehničku, zadaću. Najraniji netaknuto sačuvani kameni mostovi preuzeli su antički sustav s lukovima jedan do drugog, nanizanim na šiljasto pojačanim riječnim stubovima. Kod voda u planinskim predjelima, srednji luk biva nadvišen do veće stabilnosti, uslijed čega se – kao kod mostova Artukida iz 11. i ranog 12. st. u istočnoj Anadoliji (Hasankejf, Silvan, Dunajsir) – sporedni lukovi udaljuju na stranu. Mirni vodeni tokovi bivaju, naprotiv, prijeđeni pomoću niza jednoličnih lukova (mostovi mamelučkog sultana Bejbarsa u Siriji i Egiptu: Ludd/Lidda, Jubna kod Kaira). Taj temeljni oblik prate kako najduži islamski mostovi, *Uzunköprü* iz 1443. god. u evropskoj Turskoj (174 luka na 1.254 m), tako i mostovi Safavida iz 17. st. u Isfahanu (Allahverdi-han, Pol-e Hadžu), koji su obogaćeni gornjim katom i paviljonom.

MOZAIK (a. *fusayfisā'*), kako riječ odaje, umjetnost polaganja mozaika preuzeta je iz bizantskog kulturnog područja. U obliku podnog mozaika od prirodnog kamena i zidnih mozaika doživjela je ta antička umjetnička grana pod Umajadima u 7–8. st. još jednoć vrhunac. Fajansni mozaici javljaju se tek u 12–13. st. U džamiji u Damasku da se pokazati oko 30 različitih tonova boje staklenih kocki. Kocke su uzete iz crkava, a i pravljene na licu mjesta. Prema jednom nacrtu u crvenom i crnom, staklene kocke se utiskuju u sloj zidnog maza. Stakleni mozaici koriste se, pri gradnji sakralnih građevina velikog stila, kao unutrašnja i izvanjska dekoracija: u Kabi, 683–684., u Kupoli na stijeni, 691–692., u džamijama Damaska, Jeruzalema, Meke, Medine, vjerojatno Fustata, 705–715, Alepa, 715–717. Majstore su halife uzimali iz Bizanta, a pridavali su im vlastite radnike. Dvorci, prije svega na sirijsko-palestinskom prostoru, pokazuju bogate podne mozaike (*Miniya*, 710, *Ḥirbat al-Mafǧar*, druga četvrtina 8. st.).

U doba Abasida nalaze se mozaici, vjerojatno, samo još u rano doba, pri proširenju džamije u Meki i u Velikoj džamiji u Samari (860–861). U gradnji palače u Samari čini se da su se, pored staklenih kocaka, sastavljali ustima napuhani stakleni oblici u zidnu dekoraciju. Možda su pojedinačno i kupatila bila opremljena mozaicima. Prema umajadskoj tradiciji, uzeo je u 10. st. al-Hakam II bizantske majstore u Andaluziju, da bi ukrasio *mihrab* džamije u Kordovi. Oni su morali ostaviti iza sebe neku školu. I u sjevernoj Africi, u Mahdiji, ponovo je prihvaćena stara tradicija podnih mozaika, pa ipak je kvaliteta dosta opala. Bez obzira na radove na obnovi džamije u Damasku i Mesdžid al-Akse (Jeruzalem), pod Seldžucima u 11. st. i Zengidima u Damasku u 12. st., do opsežnijih radova dolazi tek opet pod Mamelucima u 13. st. Kako pokazuju mozaici u nadgrobnom spomeniku sultana Bejbarsa u Damasku (1277–1281) i medresi Kalauna u Kairu (1285), ne radi se o novim tvorbama, nego o kvalitetno nižim oponašanjima umajadskih radova. Glasoviti su još danas mozaici *Qubbat aṣ-Ṣaḫre*, *Masǧid al-Aqṣe* i Džamije u Damasku s prikazima Raja u obliku krajoličkih motiva i biljkovite ornamentike oko *mihraba* u Kordovi. Najbogatije podne mozaike pokazuje *Ḥirbat al-Mafǧar* s geometrijskim motivima i, svakako, simboličkim prizorima borbe životinja pod jednim drvetom. Usprkos preuzimanju iz bizantskog područja, islamska umjetnost dospjela je i kod mozaika do vlastitih izražajnih oblika, a prije svega u ornamentici.

MUHADŽIRI (a. *al-Muhāǧirūn*), »iseljenici«, »emigranti«, u *Kur'anu* često korišćeni naziv za one od Muhammedovih pristaša koji su s njim odselili iz Meke u Medinu. Riječ izvedena od *hiǧra*, što ne znači »bijeg«, nego raskid, razrješavanje veze koja je počivala na lozi, na čije mjesto dolazi nova veza. Glavna Muhammedova zadaća bila je da u medinskim domorocima pobudi naklonost za iseljenike, koji su, u početku, velikim dijelom živjeli u vrlo oskudnim prilikama. On ih opisuje najvećom rječitošću kao posebne Allahove miljenike, koji će dobiti predivnu nagradu za svoju požrtvovanost. No osim te upute na još neostvarenu budućnost, Poslanik im je nastojao praktično pomoći u teškoj situaciji. Siromašnim iseljenicima, koji su potjerani sa svojih dobara da bi služili Allaha, poklanjao se dio ratnog plijena: »oni su, zaista, pravi vjernici« (LIX,8). Da bi se veza između njih i Medinaca što je moguće više učvrstila, objašnjava s. VIII,73 da iseljenici i oni koji im daju krov i pomažu (*Anṣār*) međusobno budu srodnici po osnovu te sveze, dok, naprotiv, oni, koji su vjeru primili, a nisu iselili, ne bi pripadali toj svezi. Po vladajućem tumačenju, to mjesto se odnosi na osebujno »bratimljenje«, koje je utemeljeno između iseljenika i vjernika-Medinaca, tumačenje, koje, ipak, nije sasvim sigurno, pošto mjesto, možda, izražava samo princip općenito. Uostalom, uobičajeno tumačenje vidi u odredbama o nasljeđivanju (IV,13,15) dokaz za to da je ta posebna sprega prilično rano ukinuta.

U s. IX,20 se vrlo snažno izražava visoka ocjena iseljenika. *Muhadžir* je na taj način postalo počasno ime (uspor. s. XXIX,25). I osobe, koje su se odselile u Abesiniju, a ne u Medinu, s ponosom su se tako nazivale. Ali pravo »iseljavanje«, ipak, ostaje ono u Medinu, u kojem je sudjelovao i sam Poslanik. Broj *Muhadžira* je, međutim, postupno rastao, budući da je Poslanikova sve veća privlačnost pomalo pokrenula različite Mekance da napuste svoj neznabožački grad i prijeđu u Medinu. Na takve se odnosi s. VIII,76, gdje su oni kasnije, kao i prvi iseljenici, primili vjeru, iselili su i, potom, borili uz starije *Muhadžire*, te bili priznati kao da pripadaju zajednici (»oni su vaši«). Posebno se zna da su, nakon ugovora u Hudajbiji, mekanske žene napuštale svoje neznabožačke muževe i odlazile u Medinu, gdje se one, po Muhammedovom tumačenju ugovora, nisu izručivale (s. LX,11 i dalje).

Lako je razumljivo da je Muhammed bio naklon *Muhadžirima*, jer su, ipak, tokom njegovog boravka u Meki trpjeli njegove muke i mnogo za vjeru žrtvovali, a određeni broj ljudi je, iz najčišćih motiva, prihvatio njegovo učenje. Sa zauzećem prestaje iseljenje, ali je, ipak, grupa *Muhadžira* kao visokocijenjena zasebna skupina i dalje postojala.

MUHAMED ABDUH (a. *Muḥammad 'Abduh/u/*), islamski teolog, utemeljitelj egipatske reformističko-modernističke škole.

Muhamed Abduh je pripadao egipatskoj seljačkoj porodici, a rođen je 1849. god. u Donjem Egiptu. Naučivši *Kur'an* napamet, 1862. god. je poslan u teološku školu u

Tanti, ali je ovu napustio obeshrabren; nastavio je školovanje tek na nagovor prastrica koji je u njemu pobudio zanimanje za misticizam. Godine 1865. vratio se u Tantu, da bi već slijedeće godine pošao u Kairo, u džamiju al-Azhar. Tamo se Muhamed Abduh odmah potpuno posvetio misticizmu, povukao se od svijeta i živio asketski. Isti prastric ga je ovaj put nagovorio da se okani takvog načina života. Godine 1872. došao je u vezu s Sejidom Džemal ad-dinom al-Afganijem koji mu je otkrio tradicionalno učenje u sasvim novom svjetlu, ukazao na evropska djela koja su mu pristupačna preko prijevoda, te usmjerio njegovu pažnju na suvremene egipatske i islamske probleme. Muhamed Abduh uskoro postaje njegovim najvatrenijim učenikom; ovo se vidi već iz prva dva njegova djela o misticizmu i vjerskim zasadama. Pod utjecajem al-Afganija, Muhamed Abduh se 1876. god. prihvatio novinarstva, kojim će se i nadalje baviti. Nakon završetka studija u džamiji al-Azhar i dobivanja svjedodžbe *'ālima,* počeo je privatno poučavati; godine 1879. postavljen je za nastavnika na *Dār al-'Ulūmu,* ali je iste godine iz nepoznatih razloga otpušten i poslan u rodno selo; istodobno je al-Afgani prognan iz Egipta. Liberalno ministarstvo uskoro je pozvalo Muhameda Abduha nazad i postavilo ga za glavnog urednika službenih novina *Al-Waqā'i' al-miṣriyya;* pod njegovim vodstvom su te novine postale glasnogovornik liberalne stranke.

Unatoč zajedničkom konačnom cilju – oslobođenju islamskih naroda i obnovi Islama, oslanjajući se na vlastite snage – postojala je bitna razlika između programa Muhameda Abduha i al-Afganija; ovaj drugi bio je revolucionar koji je težio oružanom ustanku, dok je Muhamed Abduh smatrao da politička revolucija ne može zamijeniti postupno mijenjanje mentaliteta. Pobuna Arabi(Urabi)-paše okončala je djelatnost Muhameda Abduha na tom području. Njegova uloga u tom pokretu nije dovoljno rasvijetljena. Nakon što je buna ugušena osuđen je na progonstvo iz Egipta (1882. g.). Nakon toga, najprije polazi u Bejrut, a zatim u Pariz, gdje se početkom 1884. god. sastaje sa al-Afganijem. Oni zajedno osnuju društvo nazvano *Al-'urwa al-wuṯqā* i počinju izdavati novine pod istim nazivom; novine su prestale s izlaženjem nakon osam mjeseci, ali su imale vrlo jak utjecaj na razvoj nacionalizma na islamskom Istoku; one su u potpunosti izražavale gledišta al-Afganija. U Tunisu je Muhamed Abduh nastavio propagirati te novine, ali je uskoro raskinuo s njima i nastanio se u Bejrutu početkom 1885. g. Tu je poučavao na teološkoj školi, te se odao proučavanju islamskih i arapskih znanosti. U tom je razdoblju sa perzijskog jezika preveo *Risālat ar-radd 'alā ad-dahriyyīn,* jedino značajno djelo al-Afganija (1886), te dvije vrijedne filološke rasprave *Šarḥ Nahǧ al-balāġa* (1885) i *Šarḥ Maqāmāt Badī' az-zamān al-Hamaḏanī* (1889). Kada mu je 1889. god. dozvoljeno da se vrati, on odmah pođe u Kairo, gdje bude postavljen za suca pri *Tribunaux Indigènes,* a dvije godine kasnije za savjetnika pri *Cour d'Appel.* Rezultat njegovog rada pri sudovima bio je njegov traktat *Taqrīr fī iṣlāḥ al-maḥākim aš-šar'iyya* (1900), koji je potaknuo važne reforme u suđenju po šerijatu. Godine 1899. popeo se na najviši vjerski položaj u Egiptu, a to je funkcija muftije, koju je obavljao sve do svoje smrti. Najznačajnija njegova *fetva* bila je ona kojom je dozvolio jesti meso životinja koje ubijaju Židovi ili kršćani, te ona koja se odnosila na ozakonjenje kamatnih posudbi. Iste godine, 1899. postao je član *Conseil Législatif,* koji je značio prvu etapu ustavnog zastupništva u Egiptu. Konačno je 1894. g. postao član Vrhovnog vijeća al-Azhara, koje je i utemeljeno na njegov prijedlog; na taj način, ne samo da se svojom reformom jako proslavio, već je i u nastavi odigrao aktivnu i dalekosežnu ulogu.

Pored ove mnogostrane djelatnosti, našao je vremena izdati svoje najvažnije knjige: temeljno teološko djelo *Risālat at-tawḥīd* te neku vrstu obrane Islama protiv Kršćanstva nazvanu *Al-Islām wa an-naṣrāniyya ma'a al-'ilm wa al-madaniyya* (1902), te komentar jednom djelu iz logike: *Šarḥ Kitāb al-baṣā'ir an-nāṣiriyya, taṣnīf al-Qādī Zayn ad-Dīn* (1898). Na žalost, nije uspio završiti komentar *Kur'ana,* na koji je mnogo važnosti polagao i kojeg su samo neki dijelovi izašli za vrijeme njegovog života; taj je komentar revidirao i završio njegov učenik i prijatelj šejh Muhamed Rešid Rida, te ga izdao najprije u *al-Manāru.* Muhamed Talat Harb Bej (1905. g.) izdao je na francuskom prijevodu dva (1900) od njegovih brojnih članaka kojima je on (kao i svojim predavanjima) najviše utjecao na javno mnijenje; naslov tih članaka je bio *L'Europe et l'Islam.* Napredne ideje, koje je istaknuo Muhamed Abduh, izazvale su najžešće neprijateljstvo u redovima pravovjernih i konzervativnih krugova, koje se očitovalo ne samo u energičnom pobijanju, već i u čitavoj hrpi pogrdnih napisa. Ali njegovo učenje naišlo je na veliku podršku mnogih ozbiljnih muslimanskih duhova. Glavni organ, koji je izražavao njegove poglede, bio je mjesečnik *al-Manār,* koji se počeo javljati još 1897. god. pod uredništvom Muhameda Rešida Ride, koji je također sazdao obiman književni spomenik svome učitelju. Muhamed Abduh umro je 1905. godine, ali njegovo djelo širi svoj utjecaj sve do današnjeg dana. Hafiz Ibrahim sastavio je o njemu elegiju; kuća u kojoj je rođen proglašena je povijesnim spomenikom; od 1931. god. zaklada (vakuf) iz koje se izdaju stipendije za al-Azhar nosi njegovo ime.

Program Muhameda Abduha, prema vlastitim riječima, bio je: 1. reforma islamske vjere vraćanjem na izvorne pozicije, 2. obnova arapskog jezika, te 3. priznavanje prava naroda. Osim toga, bio je ponesen rodoljubnim idejama, za koje se prvi oduševljeno zalagao u Egiptu. Kako je bio protivnik evropske vladavine i istočnjačkog despotizma u muslimanskim zemljama, zalagao se za unutrašnju asimilaciju zapadne civilizacije, bez istodobnog napuštanja temeljnih islamskih ideja, te za sintezu dvaju čimbenika.

Od ovog programa, koji mu je osigurao značajno mjesto među utemeljiteljima suvremenog Egipta, moraju se odvojiti napori oko njegovog sprovođenja na teološkom polju. Tu je njegov glavni cilj bio uspostaviti i održati Islam kao vjeru protiv nadiranja Zapada, dok je bez borbe predavao one vidove muslimanskog istočnjačkog života, u kojima je vjera igrala manje važnu ulogu. Stvarni temelji njegovog učenja su učenje Ibn Tajmije i Ibn Kajima al-Džavzija, koji su se zalagali za reformu sa konzervativnog stajališta, te al-Gazalijeva etička koncepcija vjere. S tih je pozicija napadao *mezhebe* i *taqlīd,* te tražio slobodu za *idžtihad* i novu *idžmu,* u skladu s novim uvjetima života, ali i sa *Kur'anom* i istinskom *Sunom;* stoga je odbacio cjepidlačenja *fakiha,* kult svetaca (u čija čuda on ne vjeruje), te sve novotarije *(bid'a).* Zastarjeli sustav

fikha, protiv kojeg se Muhamed Abduh u teoriji borio, ali je u praksi čuvao njegove metode i većinu njegovih pozitivnih učenja, trebalo je zamijeniti novim sustavom prava koja su podložna razvoju: briga za opće dobro *(maṣlaḥa)* i za vrijeme trebala bi dobiti prevagu nad doslovnim tekstom *(naṣṣ)* Objave. Muhamed Abduh je vjerovao da se znanje i vjera, ako ih zaista razumijemo, uopće ne sukobljavaju; ali razum mora, nakon što je provjerio dokaze koje vjera pruža o istini, konačno prihvatiti njezine temeljne stavove. Na planu vjerskih zasada, on prihvaća zapravo najracionalnije koncepcije, koje se ipak dadu pomiriti s pravovjerjem. Za njega je Objava intuitivno znanje koje nam je od Boga dano i koje je svjesno svoga porijekla; ali ta vrsta vjerskog doživljaja pripada poslanicima; on također čini gipkom koncepciju vjere, koja je za njega intuitivno osjećanje puteva ka sreći na ovom i onom svijetu, koje se ne može razumom potpuno shvatiti. Cilj poslanstva za njega je moralno uzdizanje masa; stoga su vjersko učenje i zapovijedi namijenjeni masama, a ne eliti. Muhamed Abduh smatra *Kur'an* stvorenim, te nastoji oslabiti kruto suprotno stanovište koje pravovjerje zastupa. Premda pravovjerje niječe uzročnost i prirodne zakone, on nalazi načina protumačiti prirodu zakonima uzročnosti, ali njegovo rezoniranje sasvim je skolastički formalno. Što se tiče pozitivnih vjerskih zapovijedi, Muhamed Abduh se pridržava četiriju osnovnih dužnosti: obredne molitve, milostinje, posta i hodočašća; samo što ih on prenosi s područja pobožnosti na područje morala. Što se tiče pitanja slobodne volje, Muhamed Abduh se odlučuje za neodređenje, zagovara da svi moraju biti krajnje djelatni, te da se (u skladu s etikom mistika) moraju međusobno potpomagati. Slanje poslanika postupan je proces odgajanja; zadnji i vrhunski stadij, stadij apsolutne vjere, predstavlja slanje Muhammeda. Ako islamski narodi današnjice ne odgovaraju islamskom idealu, to je samo rezultat gubljenja nekadašnje čistoće učenja; stanje je moguće popraviti, ukoliko mu se ljudi vrate. Ovaj izvorni Islam Muhameda Abduha nije povijesni Islam, već idealizirani Islam. Nadmoć Islama nad Kršćanstvom sastoji se, prema Muhamedu Abduhu, u njegovom racionalizmu i bliskosti sa stvarnošću, te u izbjegavanju nedostižnih životnih ideala.

U ovoj teologiji, vjerski sadržaj svodi se na pokornost Bogu, poštovanje Poslanika, oduševljenje za *Kur'an*. Tu nema mjesta tipu pobožnosti, kakva je šiitska, niti misticizmu, izuzev njegovog etičkog plana. Naprotiv, pravi stari islamski racionalizam za Muhameda Abduha je glavno oružje obrane Islama, koje zauzima mjesto produbljivanja vjere, tako da njegova teologija nosi pečat apologetskog kompromisa. Njegov doprinos je u otvaranju vrata zapadnim idejama koje će on neko vrijeme pratiti i motriti njihovo ukotvljivanje; iako ga je općeniti razvoj moderniziranja već donekle pretekao u ono doba, a sada ga ostavio pozadi, on je, ipak, znatno pridonio stvaranju mjesta za Islam u suvremenom svijetu.

MUHAMMED (a. *Muḥammad*).

1) Opći pogled.

Islamski Poslanik bio je dijete grada Meke, iz kojeg su energični Kurejšiti, korišćenjem tamošnjeg svetišta, učinili u 6. st. cvatuće trgovačko središte. Uslijed nepouzdanosti vrela kojima se danas raspolaže, teško se može tačno utvrditi godina njegovog rođenja. Da je Muhammedova djelatnost u Medini obuhvaćala deset godina (622–632), to čvrsto stoji; a o mekanskom razdoblju, obrnuto, nedostaju sasvim sigurni podaci. Pa ipak, nema razloga koji bi silio da se posumnja u navod pjesme, koja se, ponegdje, pripisuje Abu Kajsu ibn Abi Enesu, a ponegdje Hasanu ibn Sabitu, po kojem njegovo djelovanje kao Poslanika u Meki treba da je potrajalo »deset i neku godinu«. U svakom slučaju, ne može se mjeriti mekansko razdoblje, jer su, po izvještaju Urve prošle »neke godine« nakon iseljenja muslimana u Abesiniju, prije nego što su se vratili, poslije čega su nastale nove nevolje, koje su dale povoda iseljenju u Medinu.

Za doba prije njegovog nastupa kao religioznog vjesnika postoji samo neodređeni izraz *'umr* (s. X,17). Islamski povjesničari ističu da je, pri svome poslaničkom pozivu, imao najviše 40, a po nekima 43 godine, što je u vezi s navedenim datumom, 570. godinom, kao približnom godinom rođenja. Ali kada Predaja smješta njegovo rođenje dalje u tzv. »Godinu slona«, onda je to bez povijesne osnove, jer se Abrahin napad na Meku morao zbiti znatno prije 570. godine. Ukratko, mogla bi 580. god. ili jedna od narednih dobro proći kao godina Poslanikovog rođenja, tako da bi kur'anski izraz *'umr* imao značenje od otprilike 30 godina.

Ime Muhammed je, prema Arapima, postojalo već ranije, te već zbog toga na njega ne treba gledati kao na ukrasni pridjev koji se Poslaniku pridao tek kasnije. Što se tiče Muhammedovog porijekla, više starih spjevova je potvrdilo navode Predaje da je pripadao rodu Hašim; a da ga je on priznavao svojim članom, proizlazi iz toga da mu je samo zaštita donekle jakog roda omogućila da se, usprkos neprijateljstva svojih sugrađana, tako dugo održi u Meki (uspor. riječi koje izgovaraju protivnici Šuajba u s. XI,93): »da nije roda tvoga, mi bismo te kamenovali«). Rod Hašim, koji je u srodstvu s Benu Mutalib, spadao je, očito, u bolje mekanske obitelji. S druge strane, mekanski protivnici Poslanika kažu (s. XLIII,30) da bi mu oni, prije, povjerovali, da je bio jedan od uglednih ljudi oba grada (Meke i Taifa). U svakom slučaju, dakle, rod Hašim nije se mogao mjeriti s najodličnijim obiteljima kao što su Mahzum ili Umaja; a i ono što je ispričano o oskudnim prilikama Muhammeda i nekih od njegovih srodnika, ukazuje na to da je rod Hašim tada morao biti jako osiromašen. S maternje strane, on je imao srodničke odnose s Medinom koji se ne mogu sagledati; po Musi ibn Ukbi, Medinci su zvali al-Abasa svojim »sestrićem«. Inače se o njegovim precima ne zna ništa sigurno, jer u onome što se ispričalo ima dosta legendarnih primjesa. Njegov otac, koji je umro prije njegovog rođenja, lik je koji nije ničim pobliže označen. Njegov djed zvao se Šejba ili Abd al-Mutalib; ali odnos između ta dva imena je isto tako nejasan, kao i između Abd al-Mutaliba i često spominjane obitelji Mutalib ili Benu Šejba. Samo je sigurno ono što kaže *Kur'an*, da je Muham-

med kao siroče izrastao u vrlo teškim prilikama (s. XCIII,6 i dalje). Povijesno se mogu odrediti njegovi ujaci: Abu Talib, koji ga je, prema izvještaju, primio s ljubavlju, Abas, Hamza i Abd al-Uza. Boravio je kao dijete, prema tadašnjem običaju, kod beduinskog plemena Sad ibn Bekr.

U navedenoj suri XCIII kaže se, nadalje, da je Allah bio dobročinitelj prema siromašnom siročetu. Tome u predaji odgovara Muhammedova ženidba s bogatom trgovkinjom Hadidžom, u čijoj se službi on nalazio. Ona mu je rodila četiri kćeri i neke sinove, koji su pomrli kao mala djeca, a od kojih je, u svakom slučaju, jedan morao povijesno postojati, pošto se njegovo neznabožačko ime Abd Menaf nije moglo izmisliti; a i takva izmišljotina kao što je Lammensova da je to posmrtna utjeha da bi se ublažila sramota zbog nedostajanja muških nasljednika, sasvim je bezrazložna, ako su sinovi pomrli uskoro po rođenju. Iz kur'anskih iskaza, te i iz toga da Muhammed rado koristi trgovačke izraze proizlazi logički da je Muhammed, kao Hadidžin pomoćnik i suprug, sudjelovao u trgovačkim poslovima; izvještavalo se, mada mnogi u to sumnjaju kao u naknadna umetanja, da je kao dijete putovao sa Abu Talibom i kasnije u Hadidžinoj službi u susjedne zemlje. Sura XXXVII,137 i dalje, u svakom slučaju, ne dokazuje posve sigurno da je on sam proputovao Lutova (Lotova) staništa. Ni sama Hadidža nije samostalno opremala trgovačke karavane.

No sve ovo dosada rečeno nema, u stvari, neko suviše veliko značenje, jer su problemi, koji se odnose na Muhammedov nastup kao vjerovjesnika, od daleko zamašnijeg značenja, budući da su vrela o tome nedostatna. Gledano čisto povijesno, Muhammed je, prvotno, sasvim sigurno dijelio religiozna shvaćanja svoje okoline – njegov stric Abu Leheb bio je vatreni zagovornik neznaboštva, a njegov ujak Abu Talib umro je ne primivši Islam – to potvrđuje ne samo ime njegovog umrlog sina, nego i s. XCIII,3: »i za pravu vjeru nisi znao, pa te je na pravi put uputio« (uspor. i s. XLII,52: »Ti nisi znao šta je Knjiga niti si poznavao vjerske propise«, te saopćenje Ibn al-Kelbija da je on, nekoć, Uzi *(al-'Uzza)* žrtvovao ovcu; o tome postoje tragovi i u korišćenju osebujne govorne forme staroarapskih svećenika u rimovanoj prozi prilikom prenošenja božanskih objava.

Kada Muhammed, iznenada, započinje sa saopćavanjem *Kur'ana*, koji, za tadašnje uvjete, predstavlja nešto sasvim novo (svoju poredbu ima samo u davno iskazanim ranijim objavljenim knjigama), onda je to, po islamskom učenju, djelo ne čovjeka, nego Božje odluke i nadahnuća, da još jednom i konačno saopći ljudima, ogrezlim u sirovim porivima i samoživim osjećajima, Istinu, koju je već ranije bio saopćavao, a ljudi je ili nisu uzorito shvaćali i primjenjivali ili su je zanemarili, pa i izopačili. Zato se Islam ne postavlja kao suprotnost ranijim objavljenim religijama, nego kao njihovo ispravljanje i dovršavanje. Koliko je to jedinstvena Istina i koliko je to jedan Bog vidi se iz s. X,94, gdje se kaže: »Ako sumnjaš u ono što ti objavljujemo, upitaj one koji čitaju Knjigu, prije tebe objavljenu«. Sasvim je, dakle, isključeno – u tome se svi slažu – da je Muhammedovo učenje rezultat njegovog izučavanja ranijih religija. S. VII,156 označava ga riječ *ummī* – da se, uostalom, i ne govori o njegovoj spremnosti za čitanje i pisanje, mada je kao trgovac morao imati nešto vježbe u tome – kao neukog laika, koji nije u stanju čitati hebrejsku ili grčku Bibliju. Neki orijentalisti prevodili su tu riječ sa »neznabožački«, »paganski«, *(ethnikos)*, ali ako bi to i moglo odgovarati na nekim mjestima, to bi jedva prošlo za s. II,73, gdje se govori o razlici između »onih koji imaju Knjigu« i *ummiyyūn* među Židovima. Već iskazi kao onaj, da je Isa (Isus) »primio« Indžil (Evanđelje) (III,44; V,50; LVII,27), te onaj, da ga se morao »držati« kao Zakona (V,70,72), ne svjedoče uopće da je Muhammed bio upoznat sa stvarnim sadržajem njegovog učenja. Istina, Muhammed je spadao, i prije Objave, u izabrani krug arapskih ljudi koji su tragali za duhovnijom vjerom nego što je ona staroarapska. Predaja daje važnu obavijest o tome, jer po njoj je uz njega, u njegovoj potrebi za čistom vjerom, postojalo još ljudi. Navode se razne osobe, koje su se, nezadovoljne arapskom vjerom, okretale ka nekoj duhovnijoj. Ti podaci su, uza sve moguće ograde, povijesno utemeljeni, jer im svrha nije bila prikazati Muhammeda u povoljnijem svjetlu. Uz to se javljaju i tzv. *ḥanīfi*, o kojima su predaje Arapa očuvale samo nejasnu sliku. Ali onda kada započinje Muhammedovo poslaničko djelovanje, njegovu svijest i dušu ispunila je, iznenada, nepokolebljiva duhovna sila koja je odredila cijeli njegov život: Objava i spoznaja da je islamski Poslanik. Teško se može prihvatiti tumačenje da je to rezultat dugog unutrašnjeg postupnog razmišljanja. Prije se može vjerovati Predaji, koja govori o iznenadnoj provali svijesti da je pozvan biti saopćitelj Božje riječi. To povrđuje i *Kur'an*, koji ukazuje na taj odlučni, vremenski određeni moment (XLIV,2 i dalje; XCVII,1; II,181). O samom načinu Muhammedovog nadahnuća *Kur'an* sadrži samo neke nagovještaje; preko toga se prostire veo koji se, ni od samog Poslanika, nije mogao, a ni htio potpuno odstraniti. Možda se zamotavanje (s. LXXIII,1; LXXIV,1) odnosi na neku pripremu za doček objava, na način starih svećenika; na to neizravno navodi to da su ga protivnici, češće, optuživali da je opsjednuti *(magnūn)*, vrač *(kāhin)*, čarobnjak *(šaḥir)*; jer oni su ukazivali da se on, u trenucima nadahnuća, doimao slično kao ove osobe koje su staroj Arabiji bile dobro poznate. Uz to dolaze i neke predaje, koje su njegovo stanje u takvim trenucima podrobno opisale, te se moraju, dakako, smatrati vjerodostojnim, budući da su posljednja stvar koju bi docniji Islam bio sklon da izmisli, dok su ta tajnovita stanja bila za njegovu okolinu dokaz vrhunaravnog porijekla njegovih duševnih uzvišenja. Bizantski spisatelji (npr. Teofan), navode da je to njega zahvatala padavica; pa i moderni psihijatri primaju tačnost opisa njegovih napadaja, pri čemu, naravno, niti određuju približu vrstu tog stanja, a još manje daju objašnjenje za to kako iz tog stanja potječu takve misli i poruke, kakve su sadržane u *Kur'anu*. No ono što je bilo bitno za razvitak Islama je to da sam Muhammed nije sumnjao u objektivnost božanskih saopćenja. Stoga, znanstveno shvaćanje ne vidi u njemu nekog obmanitelja, te je u punom suglasju s dojmom iskrenosti i istinitosti, koje odaju njegovi iskazi o objavama, kao i s činjenicom da je on u Meki, u nepokolebljivoj svijesti o svojoj visokoj zadaći, godinama izdržavao objede i poniženja sa nesebičnom postojanošću. Svakako, ne samo njegove prvotne pristaše, i ne samo zbog nevolja, nego i on sam bili su čvrsto uvjereni da nad njim stalno lebdi Božji duh, te mu, po određenom ritmu i potrebi, saopćava objave. Budući da je on, pri tome, koristio samo izvanjske forme starih arapskih

predskazivača, Mekanci su ga shvaćali kao jednog takvog, ali iz toga još ne proizlazi da je on, od početka, duhovno srodan s tim vračima koje su nadahnjivali *džini*. Srdžba, s kojom je Muhammed odbijao takvo uspoređivanje, nije neki dokaz za takvu srodnost, od koje se on, osjećajući je, htio osloboditi, nego je prirodna posljedica toga da su prosvijećeni Mekanci u takvim osobama gledali smiješne zanesenjake najniže vrste, dok je on bio čvrsto uvjeren da je ispunjen sasvim drugačijim duhom koji je njegovim protivnicima potpuno nepoznat.

Pođe li se od objava, koje je dobio, onda se sagleda jedna osebujna osnova koju, očito, nije izmislio. Iza toga bila je predodžba o božanskoj Knjizi, *al-Kitāb*, koja se nalazi na nebu, o dobro čuvanom Spisu, kojeg mogu dodirnuti samo čisti (LVI,76 i dalje), o dobro čuvanoj ploči (LXXXV,21 i dalje), »majci Knjige« (XLIII,2 i dalje), na časnim listovima, uzvišenim i čistim, iz ruku plemenitog i pobožnog pisara (LXXX,13 i dalje). Dakako da je sam Poslanik nije čitao, kako neki misle, nego mu je ona dio po dio usmeno priopćavana i to ne u izvornom obliku, nego u arapskom prijenosu koji je njemu i njegovim zemljacima bio razumljiv (uspor. XII,1; XIII,37; XX,112; XXVI,192 i dalje; XLI,2; XLIV,58, a posebice XLI,44: »A da Kur'an objavljujemo na tuđem jezika, oni bi sigurno rekli: Trebalo je da su mu ajeti /»čuda«, od malih dijelova teksta/ razumljivi! Zar jezik tuđ, a onaj kome se objavljuje Arap?«). A uz to dolazi da je Muhammed bio svjestan toga da mu nije bio priopćen potpuni sadržaj Knjige, što se vidi, npr., izričito iz onog što se kaže o povijestima poslanika, o kojima mu sve nije ispričano (XL,78; IV,162). Saopćenja je primio uhom, time što mu je Allah govorio sadržaj pojedinih dijelova (LXXV,16 i dalje i ponovljeno), što je na više mjesta pobliže određeno time da su se objave ostvarivale posredstvom duha (XXVI,192 i dalje; XVI,104; XLII,52) ili anđela (XVI,2; XV,8; uspor. LIII,5 i dalje; LXXXI,23 i dalje), a po jednom kasnijem mjestu iz medinskog doba još određenije – posredstvom Džebraila (s. II,91). Ta saopćenja bila su veliko čudo, koja su mu pala u dio, dok on izričito i ponovljeno kaže da mu je uskraćena (suprotno od Ise/Isusa) sposobnost da pravi čudo u običnom smislu. Iz te nebeske Knjige, čiji sveobuhvatni sadržaj, uostalom, ni izdaleka nije iscrpljen kur'anskim tekstom, potječu i starije objavljene religije »ljudi Knjige«, na koje se, stoga, Islam nadovezuje. To je, opet, povezano s učenjem o nizu poslanika, koji započinje s Ademom (Adamom), a čiji završetak je sam Muhammed.

Sadržaj najstarijih, dosta strasno intoniranih objava, odnosio se na vjerovanje u jednoću Allaha, dakle Onog koji je bez ikakva druga, vrhunaravan, svemoćan i sveprisutan, te u Muhammeda kao Njegovog poslanika. Ali on nije utemeljen samo na pojmu jednoboštva, strogog i dosljednog, nego i na snažnom općenitom religiozno-moralnom shvaćanju, koje je, svakako, moralo voditi ka konačnom raskidu sa mnogoboštvom. Prije svega tu djeluje ideja moralne odgovornosti čovjeka kojeg je Allah stvorio i misao o predstojećem sudu na Dan oživljenja. Pa ipak postupno se sve više i jače ocrtava jednoboštvo kao temeljna misao koja svime vlada. Sa iskonskom snagom ukazuje se na čuda svakodnevnih pojava, posebice na čudesni nastanak čovjeka. Religiozne dužnosti, koje su nametnute njemu i drugima, male su i jednostavne: treba vjerovati u Boga, od njega tražiti oprost od grijeha (XXIII,11), često se moliti, i noću (XI,116; LXXIII,20; uspor. LXXVI,25 i dalje), pomagati svoje bližnje, posebice potrebite, izbaviti se ljubavi za varljivim bogatstvom i prijevare (XXVI,182 i dalje; LV,8 i dalje), te voditi krijepostan život. To je ideal istinske pobožnosti, koji se označava imenom *muslim* (LXVIII,35; XXI,108 itd.) ili *ḥanīf* (X,105; XXX,29; XCVIII,4; uspor. VI,79).

Kako se u pojedinosti oblikovao odnos između Muhammeda i Mekanaca, može se utvrditi samo nedostatno zbog nedovoljnih vrela. *Kur'an* sadrži samo neodređene nagovještaje, koji ne dopuštaju neko kronološko raspoređivanje, dok je Predaja puna toga, ali ne uvijek i pouzdana. Samo izvještaj, koji je Urva učinio za halifu Abdelmelika daje odmjeren ali povjerenjem ispunjavajući pregled glavnih događaja. Ponajprije, Muhammed nije naišao na neki veći otpor, te kod ne malo njih našlo je njegovo objavljivanje prijemljivo tlo; štoviše, možda se u tome, što je rečeno o Salihu (XI,64), smije pronaći nagovještaj da je on, u početku, pobudio veća očekivanja kod Mekanaca. Sve predaje slažu se u tome da je Hadidža bila prvi vjernik, dok se, obrnuto, razlikuju u tome tko je bio prvi muški pristaša. U svakom slučaju, Abu Bekr, oslobođeni rob Zeid ibn Harisa, Zubeir ibn al-Avam, Talha ibn Ubajdalah, Abderahman ibn Auf, Sad ibn Abi Vakas i Muhammedov posvojenik Ali spadaju u najstarije pristaše. Većina tih ljudi, koji su bili pridobijeni, bili su, ipak, mladi i u društvenom pogledu slabo imućni ljudi, dok su se dobrostojeći i moćni suzdržavali (XIX,74; XXXIV,30 i dalje; XXXVIII,62 i dalje; LXXIII,11; LXXX,1 i dalje). To je postao još više slučaj, kada je sam Muhammed postao svjestan domašaja novih ideja i kada je otvoreno započeo napadati vjeru svoga grada; jer sada su Mekanci, čija je većina, bez dvojbe, malo marila za takvo pobožnjačko tajno druženje, otkrili da bi religiozna revolucija mogla ugroziti njihove sajmove i njihovu trgovinu. Da je to, naime, bila glavna tačka njihovog otpora protiv Muhammeda proizlazi iz toga da *Kur'an*, češće, nastoji u tom pogledu umiriti Kurejšite: mekansko svetište je pripadalo Allahu kojeg i Mekanci priznaju za najvišeg Boga (XXXI,24; XXXIX,39; V,14; XIII,12, gdje je Allah gospodar Kabe), te će on štititi i blagosloviti svoje svetište, ako mu se oni prepuste (XXVII,93; XXVIII,57; XXIX,67; CVI,1 i dalje).

Predaje su opširno izvijestile o mekanskim progonima i zlostavljanjima, koje su pretrpjeli Muhammed i njegove pristaše. Ako tu i ima pretjerivanja, ipak se nešto tačnoga nalazi u osnovi toga. Urva govori o dvostrukoj *fitni* (progonu), koje je vjernike dva puta prisilio na iseljenje, a u *Kur'anu* se govori o »istragama«, koje su protivnici prouzročili vjernicima, ženama i muškarcima (LXXXV,10), te i izričito o tome da moćni hoće spriječiti Muhammeda da se moli (XCVI,9 i dalje). Osebujna naznaka, koja se opetovano nalazi u povijestima poslanika, da su protivnici poslanika prijetili da će kamenovati njih i njihove pristaše (s. XI,93 i ponavljano), mogla bi biti bliska pomisli da su time Mekanci stvarno prijetili Muhammedu, ali bi to, onda, bilo samo trenutačni izljev strasti, te se, u svakom slučaju, spor vodio poglavito kao borba riječima u dugim raspravama, pri kojima je Muhammed bio duhovno nadmoćan. Njegova snaga je bila u svijesti da živi za Mekance zatvorenim višim duhovnim životom i da iznosi misli, kojima »kad bi se svi ljudi i džinovi

udružili da sačine jedan ovakav *Kur'an,* oni, kao što je on, ne bi sačinili...« (XVII,88). Vrlo oštroumno ukazuje on često na nedosljednost svojih protivnika, kada priznaju Allaha kao pravog Boga, ali ne žele izvući zaključke iz tog priznavanja. Pa ipak se njegovi nepobitni dokazi odbijaju o nepokolebljivi zid njihovih predrasuda koje vode materijalni interesi. Stoga se sadržaj kur'anskih iskaza upravlja, sad, na najosebujniji način prema toj okolnosti. Budući da su se protivnici Muhammedovi rugali zbog izostajanja božanskog suda na koji ih se opominjalo (XXXVIII,15; LXX,5), započele su u sve većem obimu objave u kojima su se iznosile povijesti ranijih poslanika, te kako su ih njihovi suvremenici dočekivali s nevjericom i stoga navukli na se strašne kazne. Za Muhammeda je otpor očevidnoj istini bio nešto nepojmljivo i on je nalazio oslon u stavu da ljudsko protivljenje nije moglo staviti prepreku Allahu, beskrajno Uzvišenom i Svemoćnom; dakle, nevjerica protivnika posljedica je same božanske volje. Allah pušta griješiti onome kome hoće i vodi onog kojeg hoće (X,99; XXXII,12 i dalje; XXXV,9; LXXIV,34 i dr.).

Iz mekanskog razdoblja ističu se neke epizode, koje su, manje ili više, nejasne, te je govor o njima, u stvari, nesigurna kombinacija. Stoji činjenica, mada se o tome ništa ne spominje u *Kur'anu* (ni s. XVI,43 i dalje ne govori o tome), da je islamska zajednica, jednoć, dospjela u veliku nuždu, te da je znatan dio zbog toga iselio u Abesiniju. Za kasnije islamsko shvaćanje je sudjelovanje u tom izbjeglištvu bilo potvrda posebne vrijednosti, slično kao kasnije iseljavanje u velikoj *Hidžri* u Medinu. Mišljenje orijentalista da je Poslanik otposlao one svoje pristaše, za koje se bojao da neće imati dovoljne snage da održe svoju vjeru pod mukotrpnim prilikama u Meki, ne može se održati jednostavno zato što ih je slao u kršćansku sredinu, gdje takvi još prije mogu napustiti novostečenu vjeru. Upravo obrnuto, on je tamo uputio, po uvjerenju, vrlo snažnu grupu, što dokazuje i osvjedočeno raspravljanje kako sa kršćanima u Abesiniji, tako i sa mekanskim neznabožačkim izaslanstvima koja su tražila njihovo izručenje, a i činjenica da nije bilo prijelaza na tamošnju vjeru. Prema Urvi, ovi iseljenici vratili su se u rodni grad, kada je Islam ojačao pristupanjem nekih moćnih osoba.

No mnogo je teže promisliti jednu drugu epizodu iz mekanskog razdoblja, priču o bojkotu Hašimita. Jasno je da je cijeli Muhammedov položaj, tokom njegove borbe s Mekancima, bio moguć samo zbog podrške, koju mu je dao njegov rod. Svi članovi hašimskog roda, osim Abu Leheba, udovoljavali su viteški toj dužnosti, premda ih je samo malo vjerovalo u njegov poziv. Stoga, ne bi bilo neprirodno da su Mekanci, na kraju, pokušali cijeli rod učiniti neškodljivim, a da se otvorenim napadajem ne zaduže krvavim zločinom. A priča o tome kako su Hašimiti bili prisiljeni povući se u svoju četvrt i obavezati se da se uzdrže od svakog općenja s njima, nije potvrđena *Kur'anom,* a ni kod Urve, te se čini pretjeranom. Uostalom, da taj pokušaj, na kraju, nije uspio, priznaje i sama ta priča.

U zadnjem dijelu mekanskog vremena pada, svakako, Muhammedovo noćno putovanje ka »najudaljenijoj bogomolji«, koje je kasnije postalo tako glasovito, a na koje kratko cilja s. XVII,1 (možda i stavak 62) – bez sumnje jedna vizija koja ga se dojmila kao zbilja. Po vladajućem shvaćanju, krajnja tačka putovanja bilo je svetište u Jeruzalemu, te se onda iz toga zaključivalo o visokom značenju, koje je taj grad za njega imao. Novija tumačenja, međutim, sklonija su pod *Mesdžid al-Aksom* shvatiti bogomolju anđela na nebu (uspor. VII,205; XXXIX,75), što se, nedvojbeno, može više iznositi, prije svega zato što je noćno putovanje već u predaji, koju saopćava Ibn Ishak, povezano s nebeskim putovanjem i što se u *Kur'anu* više puta govori o usponu na nebo (VI,35; XVII,92 i dalje; XV,14 i dalje).

O drugim pojedinostima treba se još spomenuti to da je Muhammed koji je živio u čvrstom uvjerenju da je Islam povezan Božjom istinom s religijom »ljudi Knjige«, uza sve to, već u Meki započeo odbacivati crkvene kristološke dogme. To ne narušava temeljnu istovetnost Božje istine, te time i Islama i ranijih objava, nego samo kasnije crkvom usvojeno pogrešno učenje, jer je on dopuštao da je Isa (Isus) energično odbijao učenja o svojoj božanstvenosti.

Što se tiče završetka mekanskog razdoblja, vrela su nešto bogatija. Po Urvinom izvještaju, Muhammedu je, doduše, pošlo za rukom, nakon iseljenja jednog broja pristaša u Abesiniju, pridobiti neke odličnike u Meki (među njima, svakako, i Omara). Ali, uglavnom, njegovo nastojanje religiozne reformacije može se smatrati neuspjelim; a kada su umrli Hadidža i Abu Talib, njegov položaj je pomalo postajao bezizgledan. Pokušaj da se ukorijeni u Taifu, doveo ga je, prema priči, u veliku opasnost, premda je odziv, na koji je njegov zagovor Islama naišao kod nekih *džina* (uspor. XLVI,28; LXXII,1), sigurno ohrabrio njegovo srce. U to doba, svakako, Mutim ibn Adi ga je uzeo u svoju zaštitu. On se, sada, mogao umiriti time da je ispunio svoju dužnost kao opominjač, te je mogao smatrati da je Allahova volja da njegovi zemljaci nisu htjeli spas (uspor. X,99; XLIII,98). Ali svijest da je odabrani Allahov glasnik bila je toliko jaka u njemu da se on više nikako nije mogao vratiti u obični život neobavljena posla. Stoga mu se nametala potreba da stvori širi krug djelovanja nego što je to malo, ponajviše bezutjecajnih pristaša, te je odlučio da taj krug potraži izvan Meke, ma kako mu je kao Arabljaninu moralo pasti teško da raskine spone koje su ga vezivale s plemenom i rodom. Za takav pokušaj dobru priliku pružalo je slivanje ljudi iz svih krajeva na hodačašće u Meku. Nakon nekih neuspjelih pregovora, naišao je na sklonost kod nekih ljudi iz Medine. Nije pitanje da Medinci nisu toliko željeli sebi privući nadahnutog Poslanika, koliko su oni tražili vođu, koji bi ponovo sredio političke prilike koje su poremetile plemenske borbe, čiji je vrhunac bila bitka kod Buasa. Time se dolazi i do najtežeg problema u Muhammedovoj životnoj povijesti, kada nadahnuti religiozni reformator, nakon preseljenja u Medinu, stupa na svjetovno poprište i dokazuje se smjesta kao politički genij. Da je Muhammedov pogled u Meki obuhvaćao šire političko stanje, pokazuje predskazanje iz s. XXX,1 i dalje, ali to mjesto stoji sasvim osamljeno. Nakon što se povezao s nekim Medincima, koji su kao hodočasnici došli u Meku, ovi su započeli u svome gradu, zajedno s ljudima koje je on tamo uputio, širiti Islam, te je Poslanik mogao, nakon prethodnog dogovora na al-Akabi, na istom mjestu pri hodočašću naredne, 622. god. zaključiti formalni ugovor s većim brojem Medinaca; oni su se obavezali, u ime svojih sugrađana, primiti ga u svoju zajednicu, te ga štititi kao jednog od svojih, što je, kao što daljnja povijest pokazuje, važilo i za

njegove mekanske pristaše, kada su se preselili u Medinu. Sigurno predaja s pravom tu govori o obećanju Medinaca da Muhammeda uzmu pod svoju zaštitu, a ne o daljnjim obavezama. Obrnuto, Muhammed im je, po Ibn Hišamu, pri prvom dogovoru na Akabi nametnuo niz propisa; ali to »polaganje zakletve« je, kao što već ime pokazuje, uzeto iz kasnijeg mjesta u s. LX,12, a, osim toga, skrojeno je jasno za mekanske prilike (posebice zavjet da se djeca ne ubijaju). To pregovaranje, koje nije ostalo nepoznato Mekancima, izazvalo je veliko ogorčenje, te je nastala druga *fitna* za vjernike, koji su se morali još više učvrstiti u svojoj odluci da se presele u Medinu. U većim ili manjim gomilama su izlazili, tako da su preostali samo Muhammed s Abu Bekrom i Ali; a onda su naposljetku i oni, uz veliku muku, otišli, što potvrđuje i s. IX,40.

Iseljenje Poslanika, *Hidžru*, s pravom su muslimani uzeli za polaznu tačku svoga računanja vremena, jer ono predstavlja početak razvitka koji je u kratkom vremenu dobio svjetsko-povijesno značenje. Po uobičajenom računanju, Poslanik je došao 12. rebijulevela prve godine, tj. 24. septembra 622. godine u medinsko predgrađe Kubu, te se, ubrzo potom, zaputio u svoju novu domovinu. Zadaće, koje su ga očekivale, postavljale su najveće zahtjeve njegovim diplomatskim i organizatorskim sposobnostima. S punom sigurnošću morao je računati samo na one koji su se s njim iselili, *Muhadžire*, jer je cijela njihova buduća egzistencija počivala isključivo na njemu, a, naravno, bili su samo ti iseljeni čvrsto uvjereni u istinu njegovog poslanja. Uz njih su dolazili i oni Medinci, koji su već primili Islam ili su to učinili uskoro po njegovom dolasku, tzv. *Ansari* ili pomoćnici, koji su, ipak, činili samo dio stanovništva. Na izravan otpor naišao je samo kod nekih rodova, kao što je Avs Allah; ali, pored njih, postojao je jedan broj, koji mu se nije baš opirao, ali se nevoljko priključio novim prilikama, tzv. *Munāfiqūn*, koji su mu pripravili mnoge teške časove. Na sreću im je bio na čelu čovjek, Hazredžit Abdalah ibn Ubej, koji je u tolikoj mjeri posjedovao munafičko svojstvo neodlučnosti da je redovito propuštao svaku priliku, gdje je mogao dati uspješan otpor. Daljnja opasnost ležala je u tome što staro ogorčeno neprijateljstvo između oba glavna plemena, Avs i Hazredž, nipošto nije iščezlo, nego je moglo pri svakoj prilici lako ponovo buknuti. A onda su tu još bili i Židovi i požidovljena plemena u Medini, koji su zbog svoga bogatstva i zaleđa u velikim židovskim kolonijama u Hajbaru i drugdje igrali značajnu ulogu.

Iz tih raznorodnih sastojaka Muhammed je trebao stvoriti jedinstvenu zajednicu. Prva zadaća, koju je morao riješiti, bila je pribavljanje potrebnih sredstava za život iseljenika koji su, najvećim dijelom, bili srednjeg i siromašnog imovnog stanja, što se privremeno moglo postići samo požrtvovnošću Ansara, a sigurno samo na nedovoljan način. Da bi učvrstio odnose zaštite, naredio je bratski savez između jednog doseljenika i jednog domoroca. Ali ta uredba, uz koju je uveo i pobratimstvo između dvojice doseljenika, bila je ukinuta nakon bitke na Bedru surom XXXIII, 6, te je ostavila samo malo tragova. U zamjenu, posjeduje se iz nešto kasnijeg vremena, kada se već zamjećivala zlovolja između Muhammeda i Židova, vrlo dragocjen dokumenat u Muhammedovom ustavu zajednice, koji je sačuvao Ibn Ishak, a koji svjedoči o njegovoj velikoj diplomatskoj obdarenosti, kada spaja ideal religiozne *umme* sa zbiljom stvarnih odnosa. Doduše, najviši autoritet je kod Allaha i Muhammeda, kojem se moraju predočiti sve veće stvari; ali *umma* je obuhvaćala još Židove i neznabošce, zbog čega su, u biti, zadržani pravni oblici starih arapskih plemena. Veće praktično značenje, uostalom, nije imao ovaj nacrt kojeg *Kur'an* nigdje (a jedva u VIII,58) ne spominje, budući da su ga uskoro nadmašili odnosi koji su se brzo mijenjali.

Politički razbor Muhammed je pokazao i svojim praktičnim ustupcima Židovima, mada se ne može prihvatiti mišljenje da je od njih preuzimao obrede; tako, neki tvrde da je uvođenje 10. muharema kao dana posta (*'ašūrā'*) paralelno židovskom postu 10. tišrija, dana pomirbe. Da je izbor Jeruzalema kao kible spadao u te ustupke, nije sigurno, pošto se podaci o mekanskom razdoblju razlikuju u tom pogledu. Da li se tada Jeruzalem koristio kao kibla, što je bio pravac molitve raširen po Istoku, da li se okretalo ka Istoku, te da li je uopće kibla postojala (*Kur'an* ništa o tome ne govori) – sve to ostaje sasvim nesigurno. Ipak, svi ti ustupci i blagonaklonost nisu imali učinka na medinske Židove; premda su oni živjeli u aktivnom očekivanju Mesije, činilo im se nemogućim da jednog Arapina priznaju za očekivanog izbavitelja, te uskoro *Kur'an* bilježi da samo malo njih među njima vjeruje u njega (III, 106). Na njihovo ozloglašeno podrugivanje, posebice kada se radilo o starozavjetnim povijestima, *Kur'an* je odgovorio da su Židovi dobili ne samo jedan odlomak Objave (IV, 47; uspor. III, 115), a od toga neke pojedinačne, vremenski određene zakone (IV, 158; VI, 147; XVI, 119), nego su i naspram boljeg znanja, svašta u svojim svetim spisima zatajili (II, 39, 141, 154, 169; III, 64 i dr.), štovište upravo ih krivotvorili (II, 56; IV, 48; V, 16, 45; VII, 162). Budući da je i crkveno kršćansko učenje ocijenjeno kao izmjena pravog Isusovog učenja, sada se jače naglašava uloga Islama i njegovog Poslanika kao religioznog reformatora. Zbog toga je za Poslanika objavljeno da je pečat (XXXIII, 40), zadnji, na kojeg je sam Isa (Isus) ukazao pod imenom Ahmed (LXI, 6; uspor. III, 75). Dakako da se usporedo s kritikom ranijih religija, a posebice u oštroj suprotnosti židovstva, odvijala pozitivna izgradnja Islama kao samostalne religije. U vezi s tim je naglašavanje njegovog nacionalnog karaktera, time što su razni staroarapski obredni oblici uključeni u novu vjeru. Odatle potječe u 2. god. po *Hidžri* (623–624. god.) promjena, u smislu da Jeruzalem nije više kibla kojoj se treba okretati pri molitvi, nego staro svetište u Meki (II, 136–145), jer je ono »sabiralište i utočište ljudi« (II, 119). Kao nadomještenje za hadž, koji je sada uključen u Islam kao jedan od glavnih obreda, ali iz kojeg su muslimani bili, privremeno, isključeni, Poslanik je žrtvovao te godine na 10. zulhidže životinju na *muṣalli* u Medini, a naredne godine je hadž naveden kao jedna od dužnosti spram Allaha (III, 90, i dalje). Petak je zadržao svoje značenje, ali on ne treba biti dan odmora kao židovski sabat (LXII, 9 i dalje). Na mjesto posta *ašure*, određen je sasvim novi osebujni obred, po kojem se cijeli ramazan, mjesec u kojem je Muhammed dobio temeljnu objavu (II, 281), treba postiti.

To, posljedicama ispunjeno, arapsko obilježavanje Islama dalo je Poslaniku zaključnu legitimaciju, koja je bila u skladu s ranijim pozivanjem na stare objavljene religije, time što se on pojavljuje kao obnovitelj Ibrahimove vjere (*millat Ibrāhīm*), koju su Židovi i kršćani izopačili. Ibrahim (Abraham), kojeg

su kako Židovi tako i kršćani priznavali kao veliki vjerski uzor i na kojeg i sam *Kur'an* osobito ukazuje kao na pravog *hanifa* (npr. VI,79), sada izrasta u *hanifa* koji je u suprotnosti ne samo sa neznabošcima, nego i s ljudima Knjige. On i njegov sin Ismail (Ismael), praotac Arapa, utemeljili su mekansko svetište i tamošnji obred, koji su uprljali neznabošci, a koji Muhammed treba obnoviti (II, 118 i dalje; XXII, 27 i dalje).

Istodobno s daljnjom izgradnjom islamske vjere, i osobni Muhammedov položaj postupno je sa promijenjenim okolnostima postao drugačiji. Najprije je medinski ustav određivao da se sve važne stvari iznose Allahu i Njegovom poslaniku. *Kur'an* ističe da je sada glavna dužnost vjernika biti im podložan (III, 3, 29, 126, 166; IV, 17 i dalje, 62; V, 93; XXIV, 51, 62). Uz vjeru u Allaha, sada se ističe i vjera u Poslanika (XLVIII, 9; LXIV, 8 i dr.). Allah je njegov zaštitnik kao i Džebrail, a anđeli su mu na pomoći (LXVI,4).

Uzdizanje Meke kao religioznog središta postavlja Poslaniku nove zadaće, koje su uskoro vodile ka neslućenim rezultatima. Ako je posjet svetišta u i oko Meke dužnost od toga isključenih muslimana (XXII, 25 i dalje), tada proizlazi kao neminovno nužnost da se iznudi pristup k njemu. Bilo je za to, dakako, i teškoća. Medinci su se samo obavezali da ga brane, ako bude napadnut, a nisu bili skloni započinjanju rata. Što se tiče doseljenika, oni, istina, nisu bili time vezani, ali je u njima, ipak, postojao arapski osjećaj da se bore protiv svojih suplemenika i krvnih srodnika. Koliko je to bilo živo, a i koliko je Poslanika to bolilo, svjedoče prigovori koje saopćava *Kur'an* (II,212; XXII,39 i dalje, te drugi). Prevladavanju toga pomogla je glasovita epizoda na Bedru sa bogatom karavanom iz Sirije. Ali je oprezni Abu Sufjan, koji ju je vodio, uspio saznati za zasjedu, te je otpravio glasnika u Meku po pomoć. Doduše, poslao je uskoro potom, kada se domogao sigurnosti na području obale, nove glasnike u Meku, koji su opozvali prve glase. Naljućeni Mekanci, međutim, sakupili su vojsku, koja je bila tri puta veća od Muhammedovih četa, te nisu htjeli propustiti priliku da teškog protivnika temeljito kazne. Oni krenu ka Bedru, gdje su islamski ratnici očekivali karavanu, te koje, kada su vidjeli znatnu mekansku silu, zahvati velika pomutnja (vid. s. VIII, 5 i dalje). Ali je Poslanik znao da je sukob Allahov usud, te je silnom snagom uvjerenja smirio i ohrabio svoje ljude, te oni daleko nadmoćnijeg neprijatelja pobijede. Jedan dio Mekanaca je pao, među njima, i vođa aristokrata Abu Džehl, a više ih je, među ostalim i Muhammedov ujak Abas, dovedeno u Medinu kao zarobljenici, gdje su dvojica (an-Nadr i Ukba ibn Abi Muait) bili ubijeni, a drugi su se morali otkupiti. Bitka je bila od golemog značenja za povijest Islama, jer se pobjeda doživjela kao snažna potvrda vjere u Allahovu nadmoć (VIII, 17, 66; III, 119) i Muhammedovu misiju, a, osim toga, Meka je u Arabiji uživala tako veliki ugled da su njezini pobjednici morali na sebe svrnuti sve poglede.

U god. 3/624–625. god.* nastavljeno je sa napadima na mekanske karavane, te su Kurejšiti uvidjeli nužnost da energičnije nastupe i osvete se za Bedr. Opremljeno je 3.000 ratnika, te upućeno pod Abu Sufjanom na Meku. Na islamskoj strani je odlučeno da se ne ostane u gradu, mada su to neki svjetovali, nego da se s vojskom, znatno smanjenom odlaskom Munafika, izađe na podnožje brda Uhud. Usprkos brojčanoj premoći Mekanaca, razvila se, najprije, borba povoljno za muslimane, sve dok se neki u zaklon postavljeni strijelci nisu bacili u borbu protiv Muhammedovog izričitog naloga, što je Halid ibn al-Valid smjesta iskoristio da Muhammedovu vojsku udari u bok. Tada se situacija promijenila i mnogi su muslimani počeli bježati, posebice kada se proširio glas da je pao Poslanik (uspor. III, 138). U stvari je bio samo ranjen i spasio se s nekim odanicima kroz klanac na južnoj strani brda. Mekanci nisu do kraja iskoristili ili znali iskoristiti ovu pobjedu, nego su se zadovoljni što su spasili svoju čast, mirno vratili u Meku. Muhammed je time izbjegao ono najgore, ali je imao mnogo palih, među njima i Hamzu, koje je oplakivao, a i stečeni ugled mu je bio narušen, što se vidjelo iz otvorenog židovskog radovanja, a i ponašanja raznih beduinskih plemena naredne, 4. god. po *Hidžri*. Kao što je nakon bitke na Bedru, neprijateljsko ponašanje Židova imalo za posljedicu protjerivanje plemena Kajnuka, tako je sada ista sudbina pogodila pleme Nadir.

Ali opasnost od Mekanaca nije bila prošla. Huškani od hajbarskih Židova, a i zbog stalnih uznemiravanja karavana, oni se odluče napasti samu Medinu. Svjesni svoje male ratničke podobnosti, oni su revno vodili pregovore s raznim beduinskim plemenima i izveli su na taj način veliku vojsku – navodno 10.000 ljudi, s kojom krenu 5. god. (juna 626 – maja 627) na pohod. Različita godišnja doba (dijelom mjesec nakon žetve ječma, a dijelom zimske oluje) odužila su opsadu grada. Nadolazak goleme vojske koja je ostavljala dojam izazvao je veliku smetenost u Medini, koja se još više povećala zbog kolebljivog držanja Munafika i otkrića ili, možda, samo sumnje da su Židovi u dosluhu s neprijateljem (XXXIII, 10 i dalje, 26). Muhammed je dao, da bi ojačao snagu otpora, iskopati jedan jarak, jendek (*ḫandak*, perzijska riječ) ispred nezaštićenih dijelova grada, po prijedlogu Perzijanca Selmana. To se ne samo dojmilo neprijatelja, nego je još više odužilo opsadu. To vrijeme je Poslanik iskoristio za tajne pregovore sa Gatafanom i potpirivao je spretno uzajamno nepovjerenje među neprijateljima, a kako su istodobno i vremenske prilike bile nepogodne, opsjedatelji su izgubili volju i započeli su pomalo odlaziti, te je i zadnji pokušaj Kurejšita da osvoje grad potpuno propao. Te okolnosti su mnogo više koštale židovsko pleme Kurajza, koje je bilo do kraja neprijateljski raspoloženo; njihova četvrt je opkoljena i uništena, a predaja za to okrivljuje Sada ibn Muaza.

S tim odstranjivanjem, koje, uostalom, nije iskorijenilo iz Medine sve Židove, veliki cilj – stvaranje religiozno određene *umme*, bio je na pomolu.

Krajem 6. god. po *Hidžri* Muhammed je procijenio da se može odvažiti na jedan korak koji bi ga doveo bliže cilju kojem je težio. Još uvijek su on i iseljenici bili isključeni iz Meke i njezinog svetišta, ali je on putem povjerljivih osoba, u koje se, sigurno, može računati i njegov ujak Abas, znao da se raspoloženje u gradu pomalo promijenilo. Sve je više bilo onih koji su se zamorili od bezizglednih borbi i koji su slutili da bi za mekansku trgovinu bilo daleko probitačnije zaključiti mir s neumornim protivnikom, posebice nakon što je vrelo bogatstva grada, hodočašće, postalo islamska dužnost. Obaviješten o toj velikoj promjeni, Poslanik je naredio, u

* Vidi napomenu na stranici 13.

zulkadi 6. god., tj. u martu 628. god., svojim pristašama da poduzmu s njim malu *umru* u Meki. Možda se za to, mjesto velikog hadža, opredijelio zbog toga što se posljedice susretanja sa raznim plemenima, s kojima je vodio rat, nisu mogle predvidjeti; a možda se bavio i mišlju da, ako sve dobro prođe, i naredni mjesec ostane tamo. Ipak je taj korak bio odvažan, zbog čega je on od nekih beduinskih plemena tražio da idu s njim za slučaj da dođe do otpora. Ali se, ipak, ratnički karakter pohoda napustio, te su muslimani išli kao obične hadžije. U Meki je bilo više njih koji su željeli izaći u susret njegovoj želji, ali je ratnička stranka bila još dovoljno jaka, te mu se u susret pošalje jedan broj naoružanih ratnika da mu spriječe prilaz. On se utabori tada na mjestu al-Hudajbija, gdje započne pregovarati s Mekancima, a kako to nije vodilo nekom rezultatu, pošalje on kao zastupnika u grad Osmana koji je bio zaštićen svojim obiteljskim vezama. Ali kada ovaj nije dugo dolazio, a naposljetku se proširio i glas da je ubijen, situacija je postala kritična, te Muhammed napusti sve pregovore, sakupi pristaše i oni mu se zakunu da će se do zadnjeg za njega boriti (XLVIII,10,18). Ali su uskoro potom došli neki Mekanci i dostavili posredujući prijedlog, koji je vrlo karakterističan za nestalnu mekansku politiku, po kojem će on ovog puta otići, ali će zato moći *umru* proslaviti naredne godine. On pristane na taj prijedlog, zaključi desetogodišnje primirje sa Kurejšitima i obaveže se još izručiti sve nesamostalne Mekance koji su mu prišli. Muslimani, koji su se, nakon zakletve, nalazili u stanju oduševljenja, jedva su suzdržavali bijes zbog tih uvjeta; ali Muhammed ih smiri, prinese žrtve, a onda odreže kosu, što učiniše i njegovi negodujući prijatelji. Tek se kasnije pokazalo da je on time, zapravo, napravio političko remek-djelo, time što je Mekance naveo na to da izopćene bjegunce priznaju kao sebi ravne protivnike i da s njim zaključe mir koji je nosio pozitivnu budućnost. Bogatu materijalnu naknadu za prividno osujećenu *umru* zadobili su muslimani početkom 7. god. (628–629) zauzećem plodonosne oaze Hajbar, koju su nastanjivali Židovi. Bilo je to prvo pravo Poslanikovo osvajanje, te je vodilo ka jednoj praksi, koja će kasnije postati mjerodavna kada bi se predali Židovi ili kršćani, naime da se žitelji nisu ubijali niti progonili, nego su se ostavljali kao neka vrsta najamnika, koji su godišnje imali plaćati određeni iznos. U to doba, uz kolebanje u vezi sa tačnim datumom, smještaju predaje i slanje Poslanikovih pisama upravljaču Aleksandrije Mukavkisu, vladarima Abesinije, bizantskom caru, perzijskom kralju i dr., u kojima je tražio da prime Islam. Mnogi drže da je to malo vjerojatno, te navode da se jedan tako dobar i razborit političar kao što je Muhammed, koji je tada imao pred očima realni cilj – osvajanje Meke, ne bi mogao upuštati u takve zamisli, jer vladari, kojima se obraćao, nisu mogli razumjeti »jasni arapski *Kur'an*«, a nije ih se moglo ni siliti ni koristima pridobijati. Osim toga, u medinskom razdoblju je objavljeno da »nema prisile u vjeri«, a i tamo gdje su se stvari morale rješavati oružjem, uvijek se radilo samo o arapskim područjima. Pa i kada je, nakon osvajanja Meke, objavljivao rat »ljudima Knjige«, može se dokazati da su se poduzeti pohodi uvijek odnosili na Arape koji su bili pod bizantskom odnosno perzijskom vlašću. A odlučujuće je to da Muhammed na vrhuncu svoje moći nije čak ni tražio od Židova i kršćana da prime Islam, nego se zadovoljavao njihovim pokoravanjem i plaćanjem danka. Ipak, veliki je broj onih koji čvrsto drže da su ove Muhammedove poslanice vjerodostojne.

U martu 629. god., Muhammed je obavio *umru* koju je dogovorio u mirovnom ugovoru na Hudajbiji (*umra* »Pogodbe« ili »Naknade«). Za onog koji je iz svoga grada prognan bila je sigurno velika zadovoljština da je mogao Meku pohoditi kao gospodar i vođ Medine; a inače je događaj, privremeno, imao više simboličko značenje, te pokušaj njega kao spretnog diplomate da boravak produži pomoću ženidbe sa svastikom svoga druga Abasa, Mekanci su učtivo ali odlučno odbili. Suprotno tome, od velikog značenja je bilo to da su mu neki od najznačajnijih Mekanaca, kao što su Amr ibn al-Asi i vojnički genij Halid ibn al-Valid, koji su u njemu upoznali čovjeka budućnosti, otvoreno pristupili, dok su njegov ujak Abas i valjano rodoljubni, ali oprezni Abu Sufjan nastojali, pomoću tajnih pregovora, na što je moguće povoljniji način pripremiti neizbježni svršetak stvari.

Sigurno je da primirje nije moglo zadovoljiti Poslanika, jer mu je moralo biti nepodnošljivo da neznabošci još uvijek drže u svojoj vlasti Allahovo svetište. A tu je pridošla i jedna nova okolnost, kada je ratnička stranka u Meki, usprkos savjeta Abu Sufjana, podržala pleme Bekr protiv Huzaa, koje je bilo u savezu sa muslimanima, te je time stvoren uvjerljivi povod ratu. U ramazanu 8. god. (629–630) izašao je Poslanik iz Medine na čelu vojske koja se sastojala od doseljenika, Ansara i beduina. Vijest o tome izazvala je bojazan u Meki, gdje se broj za rat voljnih dnevno topio, tako da su smotreni sada mogli preuzeti vodstvo. Abu Sufjan, koji je s nekim drugima bio izaslan i koji je susreo Muhammeda nedaleko od grada, laskao mu je i postigao je oprost za sve Kurejšite, koji se kane oružanog otpora. Osim malog broja nepomirljivih, oni su pristali na to, te je Poslanik u svoj rodni grad ušao skoro bez borbe, čiji su žitelji gotovo svi primili Islam. On je nastupio s velikom blagošću, ali je tražio nemilice uništenje svih idola u i oko Meke.

Nije se moglo dugo radovati ovom trijumfu, jer nije bio savladan ne samo s Mekom blisko povezani Taif, nego ni pleme Havazin u središnjoj Arabiji, koje se spremalo za odlučnu borbu. S njima je došlo do borbe kod Huneina na putu za Taif, koja je, posebno zbog nepouzdanosti više novopreobraćenih, ponajprije zaprijetila da postane kobni poraz, sve dok neki muslimani nisu uspjeli vratiti bjegunce i potući neprijatelje; utvrđeni Taif nije se mogao osvojiti, ali će ovaj grad kasnije slijediti vrijeme i pristati uz Islam. Kada se dijelio plijen sa Huneina, Ansari su očitovali svoju bojazan da će ih Poslanik onda napustiti i prijeći u svoj rodni grad, a negodovali su i zbog bogatih darova ranijim neprijateljima, dok su oni sami ostali praznih ruku, ali ih je Muhammed toliko dirnuo svojim riječima umirenja, da ih je ganuo do suza.

Znakovito za 9. god. (630–631) su mnoga izaslanstva, koja su dolazila u Medinu sa raznih strana Arabije, da bi se pokorila osvojitelju Meke, kao i poslanice koje je upućivao plemenima da bi utvrdio uvjete njihovog pristupa. U to vrijeme, kako se čini, vodio je Poslanik u Medini borbu sa nekom tegotnom opozicijom (IX,58–73,125). To je išlo čak dotle da su neki protivnici, iza kojih je, po jednoj predaji, stajao njegov stari nepomirljivi protivnik, asketa Abu Amir Abd Amr, sagradili vlastitu bogomolju »za cijepanje među

vjernicima, kao oslon onima koji su se ranije borili protiv Boga i Njegovog poslanika« (IX,108 i dalje). Ali je tekst i *Kur'ana* i predaja tako nedovoljan da nije moguće stvoriti jasnu sliku o toj neobičnoj stvari. Uza sve, Poslanik je sproveo svoj plan o pohodu na sjever, koji je naišao na protivljenje, ostao je tamo neko vrijeme i onda se vratio u Medinu. Ali, ipak, taj pohod nije bio bez uspjeha. Njegov ugled je sada postao tako velik da su mu se i male kršćanske i židovske države u sjevernom dijelu Arabije pokorile za njegovog boravka u Tebuku, tako kršćanski kralj Juhana u Ajli, žitelji u Adruhu *(Aḏruḥ)* i Židovi u lučkom gradu Mekni.

Kako su se zaoštrene prilike u Medini dalje razvijale, ne zna se; ali se može, svakako, posigurno pretpostaviti da je smrt Abdalaha ibn Ubeja, koja je uslijedila nedugo nakon pohoda na Tebuk, pridonijela tome da spadne napetost. Prema vani je rasla snaga Islama i autoritet njegovog Poslanika, pa se među beduinima pojavila sklonost da se pridruže pobjedniku Meke. To je bio, npr., slučaj sa plemenskim kompleksom Amir ibn Sasaa *(Ṣa'ṣa'a)*, s dijelovima velikog plemena Temim i susjednog Asad, te dalje na sjeveroistoku sa Bekr i Taglib. Čak je u tako udaljenim krajevima kao što su Oman i Bahrein, koji su spadali u područje perzijske vlasti, te među južnoarapske vladare prodrlo novo učenje i poredak i tu pronašli revne pristaše. Ali to ne znači da je cijelo stanovništvo tih krajeva prišlo Islamu, nego su to bile manje grupe, a ostali su odbijali priključiti se novom pokretu. A onda se znalo: budući da su bili neznabošci, da su tvrdoglavo ostajali pri neznaboštvu i nisu htjeli okaniti se svojih mnogih idola, protiv njih se vodio »sveti rat«. Ali u Arabiji nisu postojali samo oni, nego i Židovi, kršćani, na što dolazi i više parsista u istočnom i južnim dijelovima. Nakon što su (u s. IX,29 i dalje) kršćani i Židovi pridruženi mnogobošcima, te što su ocijenjeni kao oni koji Allahu pridaju sina i, uz njega, ljude štuju kao gospodare, sasvim kao što su prije njih činili nevjernici, bilo bi za očekivati da će ih Islam i Poslanik suzbijati kao neznabošce, ako ne prime Islam. Ali, naspram tih iskaza, postoji jedan drugi, u s. V,85, gdje se o kršćanima govori sa simpatijom, jer se oni, suprotno Židovima, ljubezno odnose prema vjernicima i smjerni su, što se pripisuje okolnosti da su imali svećenike i redovnike. O Židovima se, naprotiv, sudilo vrlo oštro. Pa ipak se potpuno gubi razlika između Židova i kršćana pri konačnom reguliranju njihovog položaja; oni su podvedeni pod ime »ljudi Knjige«, te im je dozvoljeno da zadrže svoju vjeru, ako priznaju političko vrhovništvo Islama i Poslanika time da plaćaju danak *(džizja)*; a ako to neće, onda se s njima treba nemilosrdno boriti. Daljnji predusretljivi korak prema »ljudima Knjige« bila je kur'anska dozvola muslimanima da mogu ženiti i njihove kćeri i koristiti meso koje oni kolju (V,7). Kasnije se grupacija »ljudi Knjige« proširila sa parsistima *(Madžus)*, što ne proizlazi iz *Kur'ana*, nego iz Muhammedovog pisma njima u Hadžar, ali ipak uz ogradu da muslimani ne mogu ženiti njihove kćeri ni uživati meso koje oni kolju.

Uza sve to, glavni cilj – stvaranje religiozno određene *umme* – bio je blizu, jer se žitelji više dijelova Arabije sada stvarno drže skupa pomoću religije. Stare suprotnosti plemena s njihovim beskrajnim svađama, njihovom krvnom osvetom i pjesmama-rugalicama koje su poticale na nove razmirice sada su trebale nestati, a svi se vjernici sada osjećati braćom (IX,11; XLIX,10 i dalje). Sada ne treba postojati druga nejednakost do veća ili manja pobožnost (XLIX,13). Ali ostvarenje tog ideala imalo je, naime, naličje: smanjivanje njegovog sadržaja. Uz stare pristaše, koji su zaista duboko vjerovali i kroz mnoge teškoće iskušani, nalazilo se, sada, mnoštvo novopreobraćenih, koji su uveliko bili motivirani strahom (uspor. poznatu pjesmu Kaba ibn Zuheira) ili materijalnom koristi. O dubokom preobraćaju kod tih Arapa, unatoč upućenih učitelja, teško se moglo govoriti, a koliko je, neoslabljen, staroarapski duh i dalje živio u njima, pokazuju, između ostalog, hvalisanja i rušenja u pjesmama, koja ništa ne zaostaju za starima. Koliko su beduini daleko od prave vjere, iskazala je i sura XLIX,14: oni ne smiju reći da vjeruju, nego samo da su primili Islam. Naspram društvenih i političkih odredbi, religiozni i obredni nalozi su očito iza njih, što je naravna posljedica toga da novi članovi nisu bili dovoljno zreli za ta pitanja. Na tom planu, neznanje je bilo, sigurno veliko, te se čak u glavnom taboru, izgleda, nalazilo još mnogo njih koji su bili na samom početku. To vrijedi čak za tako temeljni zakon kao što je raspored dnevnih molitvi, budući da se kasnije obaveznih pet molitvi ne uspostavlja nigdje u *Kur'anu* (usporediti i izraz: »dopodne i večerom« u Aišinoj pjesmi). Da su one uvedene od samog Poslanika na kraju njegovog života, moguće je, ali zbog toga što *Kur'an* o tome ništa ne govori, nije vjerojatno; a to što se u nekom Poslanikovom pismu spominje pet vremena, također ne mora biti siguran dokaz, budući da se ne može očekivati apsolutna diplomatska savjesnost u prenošenju takvog dokumenta. Samo je par obrednih ustanova nešto podrobnije obrađeno u *Kur'anu*, veliki hadž ka svetištima kod Meke i *umra* u samom gradu; ali je hadž, nedvojbeno, predstavljao i krunu islamskih i Poslanikovih stremljenja koja su započela u Medini i koja su žilavom istrajnošću postignuta. Još u 8. god. Poslanik, koji je tada gospodario Mekom, nije sudjelovao u hodočašću, što je kasnijima bilo nerazumljivo; a i 9. god. nije došao u Meku na hodočašće, ali je pokazao svoj interes za njega, time što je poslao Abu Bekra kao zastupnika, te mu dao pročitati posljedicama bremeniti proglas (po uobičajenoj predaji bio je to Ali, ali je to, po svoj prilici, namjerna izmjena; uspr. kod at-Tabarija, gdje se Abu Bekr žali zbog tog zapostavljanja, a Muhammed ga tješi, na što dolazi još jedna predaja, prema kojoj je Abu Bekr prenio Abu Hurejri da prije hodočašća objavi isključenje neznabožaca). Bila je to tzv. *barā'a*, po kojoj je svim neznabošcima bilo zabranjeno svako sudjelovanje u njemu, te im dan rok od četiri mjeseca, nakon kojeg su imali izabrati između prijelaza na Islam i neumoljivog suzbijanja (s. IX). Time se objašnjava njegovo držanje podalje od svetkovine, jer je on čekao da ga može slaviti u skladu s Islamom ili, kako se tvrdilo, s ceremonijama koje je uveo Ibrahim (Abraham) (s. II,119 i dalje). Konačno je sve bilo spremno, te krajem 10. god. (april 631. do marta 632) mogao je on obaviti prvi reformirani hadž (»Oproštajni hadž« ili islamski hadž), koji je za sva naredna vremena postao mjerodavan.

Oproštajni hadž, na kojem je Poslanik održao djelotvorni govor, označava vrhunac njegovog djelovanja. Što je on u to vrijeme osjećao, može se, svakako, doživjeti iz Allahovih riječi u s. V,3: »Sada sam vam vjeru vašu usavršio i blagodat svoju prema vama upotpunio i zadovoljan sam da vam Islam bude vjera«. Doima se, stoga, skoro dramatski da se njegov

život par mjeseci kasnije završio. Budući da je Muhammed obolio iznenada, svakako od uobičajene medinske groznice koja je za duhovno i tjelesno prenapregnutog čovjeka postala pogibljenom. Nakon kratkog proplamsaja njegove snage, on je umro 13. rebijulevela 9. god., tj. 8. juna 632. god., na krilu svoje žene Aiše, po pričanju s riječima: »Najviši prijatelj *(rafīq)* Raja!« On nije ostavio – uostalom, na spas svoje zajednice – legitimnog nasljednika, jer je i mali Ibrahim, kojeg mu je rodila koptska robinja Marija, bio umro kratko prije toga (27. januara 632). Strašna pomutnja, koja je buknula u Medini pri obznani njegove smrti, imala je za začudnu posljedicu da je njegovo tijelo ostalo ležati cijeli dan, sve dok, konačno, nije pokopan u Aišinoj kući.

Muhammedov životopisac osjeća stalno teškoće koje se sastoje u tome da istinska tajna njegovog djelovanja, čudesna snaga njegove ličnosti i njegov sugestivni utjecaj na okolinu nije u starim vrelima zabilježen, a i nije mogao biti zabilježen. Iz *Kur'ana* se, doduše, može saznati o najstarijim jedinstvenim nadahnućima, koja još uvijek pobuđuju svoj učinak, te kasnije, u Medini, o njegovoj visokoj političkoj obdarenosti. Nailazi se, svakako, i na momente u bici na Bedru i u ugovoru na Hudajbiji, gdje se silno ističe njegova duhovna nadmoć; ali su to samo pojedinačne osvijetljene tačke, a ponajviše se glavno mora čitati između redova i zadovoljavati se poukama punim analogija. Ono što je istinski odlučujuće bila je od početka pa do kraja njegova nepokolebljiva svijest o svome poslaničkom pozivu po Allahu, jer je upravo takvo uvjerenje, koje nije nikada znalo ni za najmanju dvojbu, izvršilo neprocjenjiv utjecaj na druge, a sigurnost, s kojom je istupao kao izvršitelj Allahove volje, dala je njegovim riječima i odredbama autoritet, koji se, konačno, nametnuo svima. Sama njegova ličnost, sa svim ograničenjima, potpuno je neskrivena: govori se da su njegova snaga i znanje ograničeni, sposobnost da pravi čuda uskraćena, a govorilo se neuvijeno o njegovim greškama i korio se zbog propusta (VI,69; XXXIV,49; XL,57; XLVII,21; XLVIII,1 i dalje; LXXX,1 i dalje; IX,43). On je, bez obzira na objave kojima je milostivo darovan, čovjek kao i drugi i govori se više puta o tome da će umrijeti (XXXIX,31; XXI,35 i dalje; III,138).

Ako, dakle, Muhammedovi životopisci mogu, iz svih tih razloga, staviti rezerve, to se, ipak, pokazuje bitna strana njegove djelotvornosti, koja se mora snažno istaći, posebice zato što ona u novijim obradama njegovog života ne dolazi uvijek do svoga značenja. Neki novi pisci su skloni podvući ne samo nepovoljne stvari, nego nastoje potisnuti njegovo pravo religiozno značenje. Da je on težio ka svjetovnoj dobiti, ženidbama, progonima itd., tada bi Islam, kojeg je on organizirao i koji se razvijao nakon njegove smrti, bio bez učinka. Nemoguće je ne priznati da je on, svojim djelovanjem, probudio vjerski osjećaj svojih zemljaka i saopćio skup religioznih i moralnih načela i misli, koji su ponijeli ne samo njegove suvremenike, nego i kasnije žitelje osvojenih zemalja starih kultura, te im bile osnova njihovog energičnog i dalekosežnog stvaralaštva.

2) Muhammedov vjerski, moralni i socijalni nauk.

a) *Vjerski nauk.*

Muhammed bijaše, prije svega, vjerski reformator. Izjavio je da je bio određen ne samo svojoj zemlji, Meki, ili Arabiji uopće, nego cijelome svijetu; da je posljednji od Božjih poslanika, te da njegova poruka ne vrijedi, dakle, samo u njegovom dobu, već trajno. Koja je to poruka za koju je Muhammed jamčio da je božanska objava, obnavljanje vječite istine?

Zna se da je islamska vjera ukratko izložena u jednostavnoj formuli: *lā ilāha illa-'llāh Muḥammadun rasūlu-'llāh* »Nema Boga osim Boga Jedinog, a Muhammed je Božji poslanik«. U jednoj slavnoj predaji Muhammed je sam iznio na vidjelo tri vida te formule; on ih naziva *iman* (vjera), *islam* (pokoravanje, praksa) i *ihsan* (ukras, duh). Što se tiče *imana,* on ga ovako definira: »Vjerovati u jednoću Božju, u Njegove anđeoske glasnike, u Njegove objavljene knjige, u Njegove ljudske glasnike (poslanike), u Sudnji dan (oživljenje i suđenje) i u Božje određenje dobra i zla«. Na pitanje: »Što je *islam?*« odgovorio je ovim riječima: »Potvrditi da nema Boga osim Boga Jedinoga i da je Muhammed rob i poslanik Božji; obavljati molitve, isplaćivati porez-*zekat,* postiti u mjesecu Ramazanu i hodočastiti u Kuću Božju (u Meku)«. U pogledu *ihsana,* on je precizirao: »Klanjati se Bogu kao da Ga vidiš, premda ga ne vidiš; On tebe sigurno vidi«. To je na neki način komentar formule vjere.

Vidi se da se tu radi o vjerovanju, o svakodnevnoj praksi i, na kraju, o duhu i metodi. Proučimo pobliže taj trojni nauk koji čini islamsku vjeru.

Vjerovanje u jednoga Boga nije nepoznato u davnini; Muhammed se nikada nije proglašavao novatorom, već samo obnoviteljem vječite istine, božanske istine, koja je toliko puta bila objavljena, ali i zaboravljena. Sve do danas, i to ne samo u velikim vjerama razvijenijih dijelova ljudskog roda, nego čak i u primitivaca, postoji više ili manje jasna koncepcija jednog jedinog Boga, gospodara sviju: vidimo ga kako se pojavljuje u svojoj nedokučivosti pod krivom formulom fetiša, idola i drugih predmeta poklonstva.

Muhammedov nauk razlikuje se od ostalih po jednostavnosti svog čistog jednoboštva: on ne prihvaća ni slike, ni sudionike u božanstvu, čak ni materijalno predstavljanje Boga, koji je iznad svake ljudske percepcije, koji je vječit, u prošlosti i u budućnosti, koji nema ni roditelje, ni djecu, ni drugove i koji uvijek ostaje transcendentan: niti Bog postaje čovjekom, niti čovjek postaje Bogom, čak ni na neko vrijeme. Muhammed naziva stvari njihovim pravim imenima i uporno traži da se tako uvijek i radi. Za njega je Bog ne samo Stvoritelj sviju, nego i njihov jedini Gospodar, koji vlada na nebesima i na zemlji; ništa se ne miče bez Njegovog dopuštenja i Njegovog znanja.

Muhammed je rekao da Bog ima 99 »lijepih imena« *(asmā' ḥusnā),* prema 99 njegovih glavnih svojstava, kao što su: Stvoritelj, Bit opstojanja svega, Mudar, Pravedan, Posvudašnji, Svemogući, Sveznajući, Odreditelj svega, Kome pripada život, smrt i oživljenje, itd. Prema *Kur'anu,* Bog je svjetlost nebesa i zemlje (XXIV, 35). A po riječima koje se pripisuju Muhammedu, Bog je Vrijeme *(dahr),* Onaj koji čini da dan smjenjuje noć, Bog je ljubav (*wadūd – Kur'an* LXXXV,14).

Naravno da se shvaćanje o Bogu razlikuje u pojedinaca: filozof ga ne zamišlja onako kao čovjek s ulice. Muhammed se divio žaru vjerovanja jednostavnih ljudi i često je kao rimjer spominjao »vjeru starih žena«, nepokolebljivih i punih iskrenosti. Kao što su s pravom rekli neki mistici s početka

Islama: postoji istina o Bogu koju spoznaju obični ljudi, koju spoznaju posvećeni, koju spoznaju poslanici i, konačno, koju posjeduje sam Bog. U jednostavnosti Muhammedovog učenja ima dosta gipkosti da se zadovolje potrebe različitih kategorija ljudi: učenjaka i neznalica, inteligentnih i priprostih, pjesnika, umjetnika, pravnika, teologa i svih ostalih. Mogu se mijenjati tačka i kut gledanja, ali predmet gledanja uvijek ostaje isti.

Anđeli: kako je Bog nevidljiv i s onu stranu svakog fizičkog opažanja, mora postojati način općenja čovjeka s Bogom, kako Bog ne bi ostao nepoznat, potpuno samo i neuhvatljivo božanstvo. Bog je stvoritelj ne samo naših tijela, nego i naših osobina, toliko različitih i tako podobnih razvijanju, Bog je onaj kome treba pripisati dar intuicije, moralne savjesti i druge mogućnosti, koje čovjek upotrebljava kako bi se uputio putem dobra. Čovjekov duh prima i dobra i loša nadahnuća. Među običnim ljudima može se dogoditi da dobri ponekad prime i loša nadahnuća, a loši ljudi dobra. Islam je odbacio mogućnost bilo kakve zabune između čovjeka i Boga: čovjek ostaje čovjek i Bog se ne sjedinjuje s prirodom niti jednog čovjeka. Čovjek prima božansku poruku samo izvana. Postoji razlika i u količini i u kvaliteti među različitim stupnjevima božanskog nadahnuća koje Bog šalje ljudima. Svi ga primaju, premda ga neki među njima ne slušaju.

Prema islamskom učenju, zasnovanom na jednoj Muhammedovoj riječi, čak i »dobre snove« nadahnjuje Bog i čovjeka vodi na pravi put. Muhammed ih je priznavao, ali im je pridavao neznatnu vrijednost.

Postoji *ilqā'* (doslovno: baciti nešto prema nekome), što je vrsta autosugestije, intuicije, predviđanja ishoda u nekom škripcu, nerješivom ili veoma teškom problemu.

Dalje: postoji *ilhām,* što bi se moglo prevesti kao božansko nadahnuće. Bog naputi na nešto srca stanovitih ljudi, duboko nesebičnih i punih blagonaklonosti prema bližnjima. Sveci iz svih vremena primali su takve darove. Kad se preda svome Bogu i kad nastoji sebe zaboraviti, tada postoje trenuci – samo vrlo kratki – kada jedan bljesak dovede čovjeka u božansko prisuće, u kojem on bez napora shvati ono što nikakav napor ne bi mogao razjasniti. Duh čovjekov (ili njegovo srce, kako radije kažu stari) tako je rasvijetljen da osjeća uvjerenost, zadovoljstvo i poništenje sebe. To ga Bog vodi i nadgleda njegove misli i njegova djela. Na žalost, primajući *ilhām,* čovjek ga može loše razumjeti. Mistici uvjeravaju da su čak najpobožniji ljudi ponekad smućeni svojim nepoželjnim »ja«, odnosno opakim inspiracijama koje dolaze od Sotone (šejtana), a kojima ih je Bog htio iskušati.

Waḥy, nazvan po Muhammedu, najviši je mogući stupanj dodira čovjeka s njegovim Stvoriteljem, te najsigurnije i najpouzdanije sredstvo između čovjeka i Boga. To nije jednostavno nadahnuće, već objava. Čovjek je sav materija; Bog je, naprotiv, čak s onu stranu duha, dakle s onu stranu svakog dodira s čovjekom. Prema tome *malak* (doslovno: »glasnik«, »nosilac nebeske vijesti«, obično se prevodi riječju »anđeo«) služi kao kanal prenošenja Božje poruke njegovom ljudskom glasniku, poslaniku, u korist sviju ljudi. Nitko osim poslanika ne prima takvu objavu posredstvom nebeskog vjesnika. Prema *Kur'anu,* nebeski vjesnik, koji je donosio božanske objave Muhammedu, zvao se Džebrail (Gabrijel). *Kur'an* navodi i Mikala (Mihajla) kao jednog od glavnih anđela, a govori i o drugima anđelima, bez imena i svojstava; svi oni izvršavaju naloge Božje. Džebrail je isto tako imenovan u *Kur'anu* kao »vjerodostojni duh« *(ar-rūḥ al-amīn).*

Objavljene knjige: Islam je utvrdio ne samo da nas je Bog stvorio, nego da je on naš Gospodar ovdje dolje; prema Njegovim zapovijedima treba djelovati i ponašati se. Bog je gospodar i vrelo svakog zakona, duhovnog i svjetovnog. Zbirka objava čini Objavljenu Knjigu, božansku uputu.

Formula vjerovanja, koje je objavio Muhammed, govori o knjigama, a ne o knjizi (u smislu jednog *Kur'ana*). Ta snošljivost karakteristična je za Muhammedovo učenje. *Kur'an* o tome govori u brojnim stavcima. On, na primjer kaže:»... i vjernici, svaki vjeruje u Allaha, u meleke njegove, i knjige njegove i poslanike njegove: »Mi ne izdvajamo nijednog od poslanika njegovih« (II,285). U jednom drugom odlomku piše:»... a nije bilo naroda, kome nije došao onaj koji ga je opominjao« (XXXV,24). I još: »I prije tebe smo poslanike slali, o nekima od njih smo ti kazivali, o nekima ti nismo kazivali« (XL,78).

Kur'an izričito priznaje »Ibrahimove listove«, »Musin Tevrat«, »Davudove Zebure« i »Isin Indžil«, kao knjige objavljene od Boga. Istina je da ne postoji nikakav trag Ibrahimovih (Abrahamovih) listova; Musin (Mojsijev) Tevrat (Tora) bio je više puta uništavan, zatim po sjećanju obnavljan, kao i Zeburi (Psalmi). Isa (Isus) nije imao vremena redigirati ono što je naučavao; njegovi učenici i nasljednici skupili su njegove riječi, uvrstili su ih prema kontekstu u Kristovu biografiju i prenijeli u određeni broj prikaza. Mnoge od njih je priličan broj kršćana smatrao apokrifima. Vjerovanje ne samo u *Kur'an,* već i u ranije zbirke Božjih objava je vjerski princip za sve muslimane. Oni smatraju da je *Kur'an* »najnovije izdanje«, obnavljanje Božje poruke, koja je ponavljana u više navrata i koja se gubila u bratoubilačkim ratovima.

Poslanici Božji: To što smo rekli odnosi se i na ljude – glasnike Božje, koje muslimani nazivaju prorocima, poslanicima, glasnicima, vjesnicima, opominjačima, itd. *Kur'an* govori o nekima od njih, koji su sami primili svete knjige; i o drugima koji su se zadovoljili slijediti Knjigu svojih prethodnika.

Eshatologija: Muhammed je zahtijevao vjerovanje u Sudnji dan. Prema *Kur'anu,* Bog će oživjeti čovjeka poslije smrti i suditi mu za djela koja je činio u ovom životu; dobro će nagraditi, a zlo kazniti. *Kur'an* i Hadis govore o danu kad će naš svemir biti uništen po Božjem nalogu; a zatim, nakon nekog vremena, ponovno oživljen, opet po nalogu Onog koji nas je stvorio. Raj kao nagrada, a Pakao kao kazna samo su uobičajeni izrazi koji označavaju jedno stanje stvari koje nam potpuno izmiče u našem sadašnjem životu. Riječi, koje je Muhammed često navodio, kažu: »U Raju ima stvari koje nijedno oko nikada nije vidjelo, nijedno uho nikada čulo, i nijedno srce nema o tome ni najmanjeg pojma«. Jedan drugi hadis kaže da će stanovnici Raja niti obuzeti kontemplacijom u božanskom prisuću i neće misliti ni na što drugo.

Međutim, *Kur'an* i Hadis neprestano opisuju radost Raja i užase Pakla, s izrazima najbližim onima kojima se opisuje događaj na ovom svijetu: u Raju ima perivoja, ima mladih i lijepih žena, ima sagova i odjeće s perlama, dragog kamenja; ima pića, voća, ptica i svega što čovjek poželi. Naprotiv, u

Paklu su vatra, zmije, torture, lanci, užasno hladni predjeli, a, usprkos mučenjima, nema smrti. Ali na kakav bi to drugi način trebalo govoriti, pa da jednostavni, nepismeni beduini, koji su nastanjivali tako pustu zemlju kao što je Arabija, shvate rajsko stanje? U to doba Sirija je za njih možda bila idealna zemlja: oni su je znali po njezinim »perivojima kojima su tekli potoci«, voljeli su vino, med, mlijeko, ptičje meso, a, kao svi drugi, voljeli su putena zadovoljstva. Koji to čovjek, živeći teškim životom, ne bi volio živjeti, barem poslije smrti, u takvom Raju kakvog smo upravo opisali? Svakome treba govoriti već prema sposobnostima njegove inteligencije.

Ukratko, za muslimana, Raj ne znači ništa drugo nego od Boga obećanu nagradu za dobra djela učinjena za života ovdje, a Pakao – kaznu. Za *Kur'an* nije važno da to bude neko određeno mjesto ili određeno stanje; rezultat je isti u svakome slučaju. *Kur'an* o tome govori naprosto zato da bi nagovorio ljude da žive pravedno i da idu pravim putem.

Samo se po sebi razumije da će nagrada u Raju biti vječita: sigurno je da jednom zaslužena, više neće biti ukinuta. Neki će odmah ući u Raj; neki će najprije stanovito vrijeme trpjeti kaznu u Paklu, da bi zaslužili Raj. Pitanje je: da li je za bezbožnike Pakao vječit? Mišljenja muslimanskih teologa su o tome podijeljenja; najveći dio njih tvrdi da, prema podacima iz *Kur'ana* i Hadisa, Bog može oprostiti sve grijehe i sva zlodjela osim nevjerovanja u Boga i da je kazna za to zlodjelo vječita. Drugi misle da će se i kazna za nevjerovanje jednog dana, ipak, dovršiti.

Predodređivanje i slobodna volja: Muhammed također upućuje na vjerovanje kako određenje svega dobra i svega zla dolazi od Boga. Znači li to da je čovjeku sve predodređeno? Ili je to samo tvrdnja da raspodjela sadržaja dobra i zla u svakom djelu ovisi o Bogu? Ništa nije samo po sebi ni dobro ni zlo, nego jedino zato što ga je Bog takvim označio, objava pred kojom se čovjek mora prikloniti. Zaista, teolozi imaju razloga za dvoumljenje: ako je čovjek odgovoran za svoja djela, onda je to teško spojiti s njihovim predodređenjem. Ako je čovjek slobodan u svojim činima, kad je u pitanju djelovanje bilo kojeg pojedinca u zemaljskom životu, to onda proturječi tvrdnji da je Bog svemogući i sveznajući, pa je Bog stavljen, tako reći, u mirovinu, barem sve do Sudnjeg dana. Očigledno je da postoji teškoća: čovjeka se želi učiniti odgovornim istodobno, dok se Bogu želi pripisati znanje koje prethodi svemu i apsolutna moć nad svim što se u svemiru događa.

Muhammed je, međutim, tu raspravu ismijao, jer ona ne može dovesti ni do kakvog zaključka. Svojim pristalicama, stoga, zabranio je da u njoj sudjeluju, govoreći im: »Narodi prije vas bili su smućeni takvim raspravama«. Tu je raspravu sveo na istu razinu smiješnog na kojoj je i nastojanje da se utvrdi primat jajeta ili kokoši. Na jednoj strani, *Kur'an* proklamira odgovornost ljudi: vodit će se računa i o njihovim najsitnijim dobrim i zlim djelima; na drugoj, kaže da se u svemiru ništa ne zbiva bez moći i znanja Božjeg. Ali za *Kur'an* u tome nema proturječja; on odvaja dvije stvari: kad govori o čovjeku, ne promatra ga u odnosu prema Bogu; kad govori o Bogu, ne promatra ga u vezi s čovjekom. Reklo bi se da u tome nema logike. Prema *Kur'anu,* Bog voli vjernike i vjernici vole Boga, a u ljubavi nema logike: razuman čovjek zato prihvaća stajalište da je odgovoran za sva svoja djela i u isto vrijeme priznaje svemoć i sveznanje svoga Gospodara. Osim toga, shvaćanje odgovornosti zemaljska je stvar, dok je Božje određenje nebesko i to ne treba brkati.

Takvo tumačenje nije izazvalo letargiju, već je dalo poticaja čudesnoj aktivnosti prvih muslimana, kojima po brzini osvajanja, kako vojničkih tako i intelektualnih, po veličini ostvarenja, nema jednakih u ljudskoj povijesti.

Eto to su sažeci onog u što musliman treba vjerovati. Međutim, Islam nije samo vjerovanje: on je isto tako i praksa koja ujedinjuje duh i tijelo. To obuhvaća, kao što je sam Muhammed precizirao, četiri osnovna čina: molitvu, post, hodočašće i plaćanje poreza.

Molitve: »Služba molitve je stub vjere«, rekao je Poslanik. *Kur'an* o tome govori više od stotinu puta i naziva je *ṣalāt* (povijanje), *ḏikr* (spominjanje), *tasbīḥ* (očišćenje), itd.

U brizi da stvori ozračje Božje vlasti na zemlji, *Kur'an* je propisao pet zajedničkih molitvi svakodnevno: »... i obavljaj molitvu hvaleći Gospodara svoga, prije izlaska sunca i prije zalaska njegova, i obavljaj je u noćnim časovima, i po danu, – da bi bio zadovoljan« (XX,130). Izraz »na krajevima« *(aṭrāf)* je u množini i treba misliti na najmanje dva kraja (kao u dualnom obliku: *ṭarafay,* što se potvrđuje u jednom drugom stavku). Kako je prije izlaska sunca već rečeno, dva kraja dana mogu biti jedino podne i zalazak sunca. Treba, dakle, moliti kad se ustane, a treba ustajati rano – na početku i na kraju popodneva, navečer i noću, prije spavanja. Vjernik tako napušta, na nekoliko trenutaka, a za svake molitve, svoje materijalne i osobne interese, kako bi time posvjedočio svoju pokornost i priznao svoga Stvoritelja. Prava i dužnosti su uzajamni, molitva je čovjekova dužnost i pravo njegovog Gospodara.

Uz ove dužnosti obavlja se svečano još i sedmična molitva svakog petka. Dva velika praznika svake godine – jedan na kraju mjeseca posta, drugi prilikom hodočašća u Meku – započinju posebnim molitvama.

Prema *Kur'anu,* svakoj stvari pripada način kojim se zahvaljuje Bogu. Slijedeći stavak je naročito poučan: »Zar ne znaš da se i oni na nebesima i oni na Zemlji Allahu klanjaju a i Sunce, i Mjesec, i zvijezde, i planine, i drveće, i životinje, i mnogi ljudi, a mnogi i kaznu zaslužuju« (XXII,18).

Govoreći o tajnama molitve, veliki mistik Ahmed Valijulah ad-Dihlavi izražava se ovako:

»Znaj da je čovjek ponekad uznesen, poput munje, ka vijencu Svetosti (božanskog prisuća) i osjeti se priraslim, najvećom mogućom odanošću, uz prag Boga Svevišnjeg. Tu na njega silaze božanska preobraženja *(tağallī),* koja vladaju njegovom dušom. On tada osjeća i vidi stvari koje čovjekov jezik ne može opisati. Kad prođe to stanje – bljesak, čovjek se vrati u prijašnje stanje i uznemiren je tim gubitkom ekstaze. On pokušava opet postići ono što mu je pobjeglo. Svoje zemaljsko stanje dovodi što je moguće bliže poništenju pomoću spoznaje Boga. To je stanje poštivanja, odanosti i gotovo izravnog suočenja s Bogom...

Molitva se sastoji od tri bitna elementa: prvi je osjećaj poniznosti pred uzvišenom Božjom prisutnošću; drugi je priznavanje njegove apsolutne nadmoći putem usvojenih izraza, a treći je zauzeti tijelom i svim njegovim dijelovima položaj prikladan štovanju...

Da bi se nekome ukazala čast, stane se uspravno, te se

okrene prema predmetu štovanja i zazove molitvu. I za još veće poštovanje, čovjek se nakloni i glavu spusti u znak smjernosti... Vrhunac poniznosti je spuštanje glave – što sabire, na svom najvišem stupnju, ja i savjest – te dodirne zemlju pred onim što štuje... Kako čovjek postupno postiže vrhunac svog duhovnog razvitka, očito je da će takvo putovanje proći kroz tri etape, te će kompletna molitva sadržavati tri položaja: stajati uspravno, klanjati se i pred Bogom spustiti glavu k zemlji, kako bi se postigao neophodni razvoj duha, kako bi se osjetila božanska uzvišenost i ljudska poniznost pred Bogom«.

Zna se da je pet molitava dnevno propisano muslimanima tokom Muhammedova uspona *(mi'rāǧ)*. Osim toga, Muhammed je izjavio da je »molitva vjernika njegov vlastiti uspon«, na čijem se kraju nađe u Božjoj prisutnosti. To nisu prazne riječi. Pogledajmo što čini vjernik za svoje molitve: prvo, diže se uspravno, digne ruke i kaže: »Jedino Bog je velik«, ne priznajući to nikome do Njemu i podvrgavajući se Njegovoj volji. Kada je izrekao pohvale u slavu Gospodara, osjeti se toliko poniznim pred Njegovom uzvišenošću da se klanja, pa spušta glavu u znak štovanja, govoreći: »Hvala mom Gospodaru, koji je jedini veličajan«. Zatim se diže, zahvaljuje se Bogu što ga je vodio. Razmišljajući na trenutak, on je zadivljen veličinom Boga, a neznatnošću svog čina u tolikoj mjeri da se baca ničice, u svojoj poniznosti spušta glavu k zemlji, pa kaže: »Hvala mome Gospodaru koji je jedini Svevišnji«. Nakon toga, ponavljajući te pokrete, on priziva prisuće, izravni i osobni susret s Bogom. Kad se dva bića susretnu, uvijek izmijene pozdrave. Musliman se služi izrazima koje su upotrebljavali, dok su izmjenjivali pozdrave, Muhammed i Bog za vrijeme *miradža:* »Najblagoslovljenije i najsmjerenije štovanje Bogu – Mir tebi, o Poslaniče, i milosrdnost i blagoslov od Boga – Mir nama i svim robovima Božjim koji čine dobro«.

To je najviše moguće uznesenje čovjeka u Islamu, svakodnevna bliskost, čak pet puta dnevno, za muslimana »dar božanski« kojeg je donio Muhammed od Boga za svoje vjernike: sjećanja na njegov uspon *(miradž)*.

Mi smo ovdje izložili samo duhovni aspekt molitve, premda ona pruža brojne materijalne koristi: okuplja pet puta dnevno žitelje jedne četvrti, a jedanput sedmično žitelje cijelog grada, ne govoreći o dva praznika, kad se okupe čak i posjetioci iz udaljenih sela, za kojih vjernici susretnu druge članove svoje zajednice, ali i najviše funkcionare kraja. Upravni poglavar pokrajine (a poglavar države u glavnom gradu) ima povlasticu i dužnost voditi službu Božju. Sa stajališta društvenog života, značenje ovih molitava je u tome, što vjernik osjeća oko sebe vlast Božju; provodi život u vojničkoj disciplini, jer molitva je stvarna smotra za koje se kreće po nalozima rukovodioca službe Božje. Osim toga, svi vjernici, sa sve četiri strane svijeta, okreću se za svojih molitava prema jedinom središtu, Kabi, Kući Božjoj u Meki, a to je činjenica koja ostavlja jak dojam na najjednostavnije i najnerazvijenije duše, podsjećajući ih da je čitava zajednica podložna Bogu jedinome, živućem, sveprisutnom i jedinom dostojnom pokornosti.

Svakoj molitvi prethodi očišćenje, čistoća tijela, odjeće i mjesta za molitvu, čistoća duše, tog mjesta neophodnog za svaki »odnos« čovjeka i njegovog Gospodara.

To je, prije svega, obredni aspekt kojim se stvara duhovna atmosfera u materijalnom životu. Vjerniku se, međutim, preporučuje misliti na Boga u svakom trenutku: kad radi, kad ide spavati, kad ustaje zbog poslova. *Kur'an* nam o tome kaže: »... One koji stojeći, i sjedeći, i ležeći pominju Allaha i o stvaranju nebesa i Zemlje razmišljaju. »O Gospodaru naš, ti nisi ovo uzalud stvorio« (III,191). Bog je sve što se nalazi na zemlji i u zemlji stvorio za nas, kao što je ranije rečeno u *Kur'anu,* i time se treba koristiti, ali to uživanje mora biti priznavanje Onog i pokoravanje Onom, kojem to i dugujemo, a ne pobuna (protiv Boga) i nepravda (spram drugih stvorenja).

Post: druga dužnost svakog vjernika je post koji traje čitav jedan mjesec svake godine. Tada se treba uzdržavati od jela, pušenja i pića, bilo kojeg, od zore pa do zalaska sunca, u ekvatorijalnim i tropskim zemljama (trajanje uzdržavanja u predjelima udaljenim od ekvatora, gdje dužina dana ili noći postaje suviše velika za nekih godišnjih doba, u zemljama na geografskoj širini većoj od 45. paralele, određuje se prema satu, a ne prema Suncu). Razumljivo je da se za vrijeme posta valja uzdržati čak i od pomisli na zadovoljstva, putena ili druga. To je doista vrlo stroga disciplina; pripadnicima drugih vjera može se učiniti da ju je vrlo teško primjenjivati u praksi. Međutim, čak su se i novi obraćenici, dobrom voljom, brzo na nju navikli, kao što to svjedoče stoljetna iskustva.

Posti se mjesec dana neprestano, a zna se da Islam slijedi godinu po Mjesecu. Zato se dogodi da mjesec posta – ramazan, pada, po redu, u svako godišnje doba, zimi, ljeti, itd.; pa se vjernici tako navikavaju na stalna lišavanja u vrijeme nesnosnih vrućina, kao i u vrijeme oštrih hladnoća. Sve to čine iz pokornosti Bogu. Dakako, iz toga se izvlače i svjetovne koristi, kao i u molitvi, ali je smisao u razvijanju anđeoskih elemenata u čovjeku koji posti.

Hadž: najstariji hram posvećen Bogu Jedinom je hram koji je Ibrahim sagradio u Meki. Islam, nasljednik ibrahimskih tradicija, naređuje vjernicima da barem jedanput u svome životu posjete Božju kuću, Kabu, prema kojoj se svi vjernici okreću pet puta dnevno prilikom molitvi. Hodočašće *(hadž)* počinje sastankom svih vjernika na Arefatu i Mini (u okolici Meke), odakle svi zajedno kreću u svečani posjet Kabi. Za vrijeme hodočašća svi moraju očuvati najveću poniznost (to pravilo vrijedi, bez iznimke, i za kralja i za prosjaka), te najstrožiju disciplinu odricanja: zabranjeno je češkati se, brijati se ili imati bračne odnose. Zabranjeno je čak i muhu ubiti (jedine iznimke su zmija i škorpion) za vrijeme hodočašća, koje traje najmanje nekoliko dana. Treba zaboraviti na sebe i misliti jedino na Boga. To je vježba koju provodi hodočasnik.

Zekat: četvrta i posljednja dužnost vjernika je plaćanje vlasti određenog postotka od prihoda koji prelaze minimum koji je odredio Poslanik. Karakteristično je da se u *Kur'anu* u istoj rečenici izgovara: »Obavljajte molitve i udjeljujte milostinju«, tj. namirujte porez-*zekat,* te je tako ujedinjeno duhovno i materijalno, oba svijeta, ovaj dolje i onaj gore, postaju potpuno harmonični; tako ni jedan vid života vjernika nije zanemaren. *Zekat* nije milostinja, milosrđe, već obavezni porez. Primijetimo, ipak, da je Islam, oduhovljujući svjetovno, plaćanje poreza utuvio u svijest vjernika; tako

je ono postalo ne dužnost prema čovjeku, već prema Bogu, duhovna dužnost – vjerski princip.

Treći vid vjere, onako kako ga je Muhammed tačno odredio u ranije navedenom tumačenju, je razvitak moralne svijesti, poljepšavanje *(iḥsān)* djela. Moramo stalno biti svjesni božanskog prisuća: treba raditi kao da Gospodar motri i na najmanju pojedinost u radu vjernika.

Vjerovanje, praksa i savjesno izvršavanje dužnosti je trojni temelj potpunog Muhammedovog učenja. Zapaža se briga Islama za usklađenje i ujednačenje duhovnog i svjetovnog. Odreći se svijeta i svega onoga što je ugodno u namjeri da se udubi u razmišljanje i sjećanje na Gospodara, takav bi bio čovjekov duhovni zahtjev; misliti samo na zadovoljstvo materijalnog života i iz toga izvlačiti koliko je moguće više koristi, takav bi bio njegov tjelesni zahtjev. Kad bi čovjek imao samo jednu od te dvije strane svoje prirode, njegova bi težnja ka njezinom zadovoljavanju bila opravdana. No čovjek se sastoji od obje komponente, a i duhovne dispozicije pojedinaca se međusobno vrlo mnogo razlikuju. U takvim okolnostima vjera, čiji je cilj ujedinjenje svih oblika života za najveći mogući broj pojedinaca, nema drugog izbora do zlatne sredine: podjednako uzeti u obzir oba aspekta, duhovni i materijalni, i pri tome više misliti na običnog, nego na iznimnog čovjeka.

S jedne strane, Islam će, dakle, zahtijevati određenu duhovnu praksu koju smo upravo izložili, njezin nužni minimum, a s druge će strane formalno zabraniti život u samoći i odricanje od svijeta, pripisujući jasnim riječima potpunu legalnost uživanja u životu, uz jedini uvjet da to ne škodi nikome i da ne prelazi granicu uljudnosti. *Kur'an* uporno zahtijeva: »Reci: Ko je zabranio ukrase koje je Allah stvorio za robove svoje, i ukusna jela? (VII,32). Prema jednom drugom stavku: »... a ne zaboravi svoj udio ni na ovom svijetu i čini dobra djela« (XXVIII,77). Ili, dalje, u molitvi koja poučava vjernika: »Gospodaru naš, podaj nam dobro i na ovom i na onom svijetu, i sačuvaj nas patnje u ognju« (II,201). Sve što je Bog stvorio u svemiru, na Zemlji kao i na nebu, sve je za korist čovjeka; ali čovjeka samog Bog je stvorio da bi Ga obožavao i da bi Mu se pokoravao.

b) Moralni i socijalni nauk.

Karakteristično je da *Kur'an* upotrebljava izraz »priznat« *(ma'rūf)* za dobro, a »osuđen« *(munkar)* za zlo. U drugim izrazima on nalaže dobro, koje svi priznaju kao takvo, i zabranjuje zlo, koje svi priznaju kao takvo. To se slaže s jednim drugim iskazom, prema kojem su *Kur'an* i Muhammed potvrda vječite istine, božanskih zapovijedi ponavljanih više puta posredstvom poslanika.

Tako *Kur'an* nalaže pravičnost, milosrđe, umjerenost, sažaljenje, pa i prema životinjama, naređuje da se govori istina, da se održavaju obećanja i da se ispunjavaju dužnosti prema Bogu, drugim bićima, i čak prema sebi. Zabranjuje ubojstvo, nepravdu, tlačenje, laž, krađu, blud i bračnu nevjeru, nepoštovanje, kršenje obećanja, itd.

Ali neki nauk je ipak osobitost Islama i zaslužuje da bude istaknut.

Ponajprije, karakteristično je za *Kur'an* i za Hadis da naglašavaju umjerenost čak i u onome što se smatra apsolutnim dobrom: često bi Muhammed rekao: »O, čovječe, imaš dužnosti prema sebi«, ili: »Najbolje od djela je umjerenost«. Jednom je doznao da je jedan od vjernika molio cijelu noć; strogo mu je to zabranio. Jedan drugi je neprestano postio, čak i izvan ramazana; to mu je bilo zabranjeno. Kad bi slao misionare i upravljače u pokrajine, Muhammed im je davao upute: »Učinite vjeru lakom, ne činite je teškom i ne plašite njome nikoga«. Jednom upravljaču je rekao: »Kad obavljaš obred, ne moli dugo, jer bi se moglo naći bolesnika, staraca, putnika kojima se žuri«. Što se tiče milostinje u novcu, Muhammed je često govorio: »Bog više voli da pustite vašu djecu u blagostanju, nego da sve potrošite na milostinju i ostavite svoje nasljednike da prose na javnim mjestima«. Netko ga je molio za dopuštenje da oporukom sva svoja dobra ostavi za milostinju, na štetu bliskih rođaka: Poslanik je odgovorio: »Ne«; bogobojazni pratilac smanjio je prijedlog na dvije trećine, zatim na polovicu dobra, no Muhammed je to stalno odbijao; na koncu je ovaj predložio trećinu, a Poslanik je rekao: »Dobro, trećina, ali čak je i trećina mnogo«. Što se tiče osvete, Poslanikovo naučavanje je prožeto istom umjerenošću: nikad se ne inzistira da se ne oprosti pretrpljeno zlo; *Kur'an,* naprotiv kaže: »Nepravda se može uzvratiti istom mjerom, a onoga koji oprosti i izmiri se, Allah će nagraditi« (XLII,40); ili: »Ako hoćete uzvratiti na nepravdu, onda učinite to samo u onolikoj mjeri koliko je vama učinjena; a ako otrpite, to je, doista, bolje« (XVI,126); ili još jače: »Neka vas mržnja koju prema nekim ljudima nosite nikako ne navede da nepravedni budete. Budite pravedni, to je najbliže čovječnosti, i bojte se Allaha« (V,8).

Kur'an je posebno naglašavao dužnost dobrog postupanja prema roditeljima, siročadi, strancima. Oslobađanje robova je jako drago *Kur'anu;* to je nazvano »prijeći brežuljak«. Muhammed je govorio: »Onaj od nas, koji se nije sažalio nad slabima među nama, i koji nema štovanja za starije među nama, uopće nije jedan od nas.« U jednom lijepom odlomku Poslanik izjavljuje: »Svatko od vas je pastir i bit će smatran odgovornim za svoje stado: tako je vladar pastir i bit će odgovoran za svoje podanike; muškarac je pastir i bit će odgovoran za svoju obitelj; žena je pastirica i bit će odgovorna za muževu kuću; sluga je pastir i bit će odgovoran za dobra svog gospodara; sin je pastir i bit će odgovoran za dobra svog oca; ukratko, svatko od vas je pastir i bit će odgovoran za svoje stado«. Navedimo i dvije rečenice Muhammedove, koje govore o odnosu prema bližnjima: »Nije pravi vjernik onaj koji za bližnjeg ne voli ono što voli za samog sebe«, i: »Džebrail mi je toliko govorio u prilog bližnjeg, da sam počeo vjerovati kako će mu dati dio u nasljedstvu jednog pokojnika«.

Jedno veliko načelo Poslanikovog nauka sadržano je u ovoj rečenici: »Djela će biti prosuđena samo po namjeri«. *Kur'an* za to daje karakterističan primjer: »Do Allaha neće doprijeti meso njihovo i krv njihova, ali će Mu stići dobra djela vaša«. Ni samo znanje o vjeri, ni žrtvovanje samog sebe iz vjerskih razloga ništa ne vrijedi ako su bili potaknuti željom za dobrim glasom; samo namjera svidjeti se Bogu, bez ikakvog drugog razloga, treba biti uzrokom svih naših djela.

Jednom je Muhammed izjavio: »Ima sedam vrsta ljudi koji će biti pod koljenima Boga na dan oživljenja, na dan kad nikakvog drugog okrilja neće biti: pravedan vladar; čovjek koji čak i u svojoj mladosti izvršava dužnost prema Bogu; čovjek koji se boji Boga kad je sam i tada roni suze; onaj, čije

je srce neprestano vezano uz džamiju (da redovito moli); prijatelji koji se vole samo zbog Božjeg lika; čovjek koji, zavođen od neke otmjene lijepe žene, kaže: »Ne, ja se bojim Boga«; onaj koji daje milostinju tako da lijeva ruka ne zna što je desna dala«!

Islam se diže protiv svih praznovjerja. Evo jednog lijepog primjera: Muhammed je mogao biti sklon prihvatiti tvrdnje svojih vjernika ili jednostavno šutjeti, kad se na dan smrti njegovog najmlađeg sina pojavila pomrčina Sunca i kad su ljudi ustvrdili da je to znak tuge zbog smrti Poslanikovog sina! Ali kad je on to čuo, razljutio se i rekao: »Ne, Sunce i Mjesec su znakovi Božje moći; njihova pomrčina nema veze ni sa čijom smrću«.

Jedna od najvažnijih reformi, koju je Islam ostvario, bilo je suzbijanje slučajnih nejednakosti među članovima ljudske vrste: nikad se nije pomirio s mišlju da samo jedna rasa može biti izabrana od Boga. Kur'an kaže: »O ljudi, Mi vas od jednog čovjeka i jedne žene stvaramo i na narode i na plemena vas dijelimo da biste se upoznali. Najugledniji kod Allaha je onaj koji je najpobožniji, Allah uistinu sve zna i ništa Mu nije skriveno«. (XLIX,13).

Na drugom mjestu kaže:

»... i raznovrsnost jezika vaših i boja vaših; to su, zaista, pouke za one koji znaju« (XXX,22).

U svom slavnom oproštajnom govoru u Meki, 10. god. po *Hidžri*, Muhammed je rekao: »Vi ste svi Ademovi potomci, a Adem je bio stvoren iz prašine; Arapin nema nikakve nadmoći nad onima koji nisu Arapi, ni obratno, osim po snazi straha od Boga«.

Među ostalim osobitostima Islama istaknimo potpunu zabranu alkoholnih pića i hazardnih igara (bile to lutrija, oklade na trke životinja, ili drugo) (V,90–91).

Danas znamo, kakva sve zla dolaze od alkoholizma; to nije potrebno naglašavati. Što se tiče hazardnih igara, one remete cijelu razumnu i razboritu podjelu bogatstva među pripadnicima jednog naroda: hiljade i stotine hiljada gube da bi jedna jedina osoba zaradila; ta lagana zarada se u Islamu smatra suprotnom čitavom društvenom moralu. *Kur'an* je zove »šejtansko djelo«. Doista, ako se svakodnevni »mali gubici« takve vrste nastavljaju duže vremena i ako porok zarazi cijeli narod, sva ekonomija je oštećena i svaka nada za popravak izgubljena, a da se i ne govori o slučajevima samoubojstava i drugih zločina.

Osim alkoholnih pića, *Kur'an* (V,3; VI,145) zabranjuje i svinjsko meso, meso životinja koje nisu zaklane na način propisan zakonom, i krv. *Kur'an* dodaje da te zabrane ne važe za onoga tko je u nevolji i tko bi umro od gladi ili žeđi kad bi uzeo zabranjene stvari.

Zabrana utjerivanja kamata od posuđenog novca vrlo je oštra; *Kur'an* označava ustrajavanje na kamati kao objavu »rata od Allaha i poslanika«. *Kur'an* je »nacionalizirao« posuđivanje novca bez kamate, pri čemu su vlasti preuzele odgovornost pomaganja onima kojima je privremeno potrebna posudba. *Kur'an* uviđa da je novac bitna stvar, čak temelj društva; nemojmo se, dakle, čuditi da propisuje neprestano kolanje bogatstva među svima pripadnicima naroda i da ne dopušta gomilanje bogatstva u rukama malog broja ljudi. Upravo zato Islam zabranjuje, na primjer, posuđivanje s kamatom i hazardne igre, a naređuje da se nasljedstva obavezno dijele svim bliskim rođacima, ne dopuštajući mogućnosti ostavštine u korist samo jedne osobe (IV,11–12,17).

3) Temeljna načela Muhammedove politike.

Cilj, za koji je Muhammed radio dušom i tijelom, bio je ljudska sreća na ovom i onom svijetu. A kakav je bio način na koji je to postizao? Da bi se bolje procijenila načela njegove politike, ne smije se ispustiti iz vida da je to pustinjska zemlja, a stanovništvo polu-nomadsko i polu-sjedilačko, kao ni prilike sveopćeg rata koje su tada vladale. Poznati su uspjesi te metode: na moralnom i duhovnom polju, Muhammed je dao svojoj zajednici vjeru i pravila ponašanja u svim životnim prilikama. U materijalnom pogledu, povezao je svoje sljedbenike u neovisnu zajednicu i stvorio im državu. Sjetimo se usput koliko je preobraćenja bilo već za njegovog života i koliko se područje te države, sastavljene od malih jedinica, u samo deset godina proširilo, da bi postupno obuhvatilo cijeli Arabijski poluotok i južne dijelove Palestine i Mezopotamije.

Razumljivo je da se politika, koju je vodio Muhammed, dijeli na dvije velike kategorije; u prvom redu na opću politiku, bez obzira na pojedina plemena; a zatim na politiku koja se razlikovala, ovisno o pokrajinama i narodima, prema tome da li je u pitanju Meka, Arapi, Židovi, strano uplitanje u Arabiju u obliku protektorata, i, konačno, velike susjedne zemlje. Radi se i o političkom (državnom) aspektu svih tih grupacija i o njihovim vjerama. Evo načela koja se mogu izlučiti iz proučavanja Muhammedova života.

A. *Širenje Islama.* Širenje ideologije pokornosti čovjeka volji Boga jedinoga, kako u duhovnim tako i u materijalnim pitanjima, sinonim je Muhammedova života, bezuvjetni razlog njegovog postojanja. To mu je bio cilj, a sve je drugo samo sredstvo da se to postigne: pa bio to osnutak države, organiziranje neovisnosti zajednice i davanje toj zajednici zakonodavstva, morala, posebnog postojanja ili bilo što drugo. Muhammed je živio samo za to, sve je trpio jedino u tom cilju. Vidjeli smo kako je podnosio uvrede i mučenja izlažući Islam svom narodu. Mekanci su mu ponudili kraljevsku vlast, novac, najljepše žene i sve što zaželi samo da prestane govoriti zlo o idolopoklonstvu. Zna se njegov odlučni odgovor: »Sve da mi date, Sunce u desnu ruku, a Mjesec u lijevu, ne bih prekinuo svoj zadatak!« Kad je zadobio vlast, mislio je na Islam, a ne na osobnu osvetu ili na bogaćenje na račun krivaca. Meku je osvojio poslije 20 godina patnji i borbe uz potpunu amnestiju, jer nije htio uzeti čak ni svoje nekretnine koje su on i njegovi drugovi morali ostaviti pri iseljenju. Svaki put kad bi netko izrazio svoje preobraćenje na Islam, on mu je opraštao svu zločinačku prošlost, čak i ubojstvo muslimana. Poznata je njegova izreka: »Islam briše sve grijehe i zločine prije obraćanja«; započinje, dakle, novi život.

B. *Moral i pravda prije svega.* Osim lukavstava kojima se služio protiv neprijatelja u ratno doba, postupao je pravedno i moralno prema svakome. Poštivati zadanu riječ, kako slovom tako duhom, to je bila njegova politika čitavog života.

C. *Jednakost među ljudima.* Na polju vjere nikada nije vodio računa samo o pojedinačnom; od samog početka, njegova misija je imala u vidu cijelo čovječanstvo, bez razlike na rasu ili kraj. Od prvih godina misije, među njegovim

pristašama susreću se ne samo Mekanci ili Arabljani, nego i Abesinci, Nubijci, Perzijanci, Kopti, Bizantinci i drugi, svi u savršenoj jednakosti. Jedina razlika koju je priznavao, bila je razlika pojedinačnog ponašanja ili »strah od Boga«, prema njegovom izrazu.

Među Arapima i Židovima onog vremena bilo je kasta, krv članova nekih skupina bila je vrednija od krvi drugih; za brisanje te nejednakosti bilo je dovoljno ne preobraćanje, nego čak i političko podređivanje pojedinih nemuslimana islamskoj državi. *Kur'an* nikad ne govori o »arapskom Bogu« ili o »muslimanskom Bogu«; to je »Bog svih svjetova« *(rabb al-'ālamīn)*. Poznato je da grupe pojedinih rasa gube svoju vitalnost poslije nekog vremena; Islam će iskoristiti prisustvo raznih ljudskih rasa u njemu da bi naizmjenice dobivao svoje zagovornike i iskoristio vrline svake od tih rasa. Muslimanska misao, kako filozofska, tako vjerska, znanstvena, književna i druge, samo se mogla obogatiti prisustvom obraćenih iz drugih krajeva.

D. *Solidarnost i unutrašnji mir.* Uoči Islama stanovnici Arabije bili su rastrzani unutrašnjim ratovima. Poziv na Islam nije nikoga isključivao, odatle prisutnost pojedinaca i grupa u muslimanskoj zajednici koje su prije bile u neprijateljstvu, što nije olakšalo zadatak da se njima upravlja. Za početak, Medinci su u vrijeme *Hidžre* bili podijeljeni u dva roda: Avs i Hazredž, koji su uzajamno generacijama prolijevali krv jedni drugima; beduini su postavljali druge probleme discipline. U Arabiji je bilo plemena koja se nisu slagala s Perzijancima, Abesincima, Bizantincima, Židovima ili bilo kojom drugom skupinom. Potpuno prekinuti prošlost i u Islamu započeti potpuno nov život još je jedna značajka politike koju je tako odlučno vodio Muhammed. Taj je unutrašnji mir bio potreban za slogu zajednice i za vanjsku sigurnost, za samu svrhu postojanja Islama.

U ostvarivanju tog cilja, Islam mu je pomogao: *Kur'an* je svojim vjernicima ulio pojam jedinog Boga, Stvoritelja sviju, vjeru da su isti par, Adem (Adam) i Hava (Eva) početak ljudskih bića svih rasa, a da je razlika u jeziku ili boji samo znak umijeća Stvoritelja; da su ljudi jednaki pred Bogom, a jedina je razlika pojedinačna nadmoć u vrlinama, ne pridavajući ni najmanju važnost skupini ili porijeklu.

Muhammed se dosljedno držao tog učenja, a njegova je nepristranost dala povjerenja »manjinskim« skupinama među muslimanima. Spomenimo ovu nezgodu s jednom ženom iz samog plemena Poslanikovog. Izvršila je bila krađu, a jedan od onih koje je Poslanik najviše volio došao se založiti da je pomiluje. Muhammed se razbjesni i reče: »I da je Fatima, moja rođena kći, izvršila tu krađu, dosudio bih joj predviđenu kaznu; stari su zalutali samo zato što su kažnjavali siromašne u društvu, a opraštali bogatima, uglednima«. Briga za nepristranošću u pravdi ogleda se i u ustavu grada-države Medine, koji zabranjuje svaku zaštitu zločincima, pa bili oni i bliski rođaci.

E. *Povlačenje i širenje.* Zbog dviju istovremenih potreba, za učvršćenjem postignutog i za širenjem islamskog kruga, Poslanik je, s jedne strane, naredio gotovo obavezno useljenje novoobraćenih s drugih područja na islamsko i slanje misionara u susjedne krajeve. U vrijeme *Hidžre* stanovništvo Medine nije bilo pretežno muslimansko. Ali poslije osvojenja Meke, 8 god. kasnije, Muhammed je rekao: »Nema više useljenja poslije Osvojenja«, jer odmah poslije zauzimanja Meke došao je velik broj plemena iz raznih dijelova Arabije i izrazio svoje obraćanje na Islam; nisu, dakle, bile potrebne velike seobe pučanstva.

Prvotna naredba za useljenjem imala je i drugih razloga: obraćeni često nisu imali nikakve slobode vjeroispovijesti u svojim neznabožačkim plemenima, a još manje mogućnosti obreda koju su pružali džamije, imami, mujezini, itd. Na neislamskom području nije postojala mogućnost obavještenja o zakonima i obredima nove vjere; opasnost od progona je bila stalna, te su vjernici mogli doći u napast da se odmetnu.

Za Poslanikovog života, Islam nije još bio izgrađen, nego je svaki dan donosio objavu novih stavaka *Kur'ana;* a Poslanik je svakog dana stvarao zakone s obzirom na slučajeve koji su dolazili pred njega. Da bi bili u toku razvoja Islama, novoobraćeni su se morali nalaziti na islamskom području, na dohvat predstavnika vlasti. To je podrazumijevalo ustaljivanje nomada na jednom mjestu, čime je Poslanik bio vrlo zadovoljan.

F. *Poštivanje ljudskog života.* Područja, koja su se pokorila Muhammedu od *Hidžre* do njegove smrti, tačno deset godina kasnije, obuhvaćaju milijune km^2, što znači da je Islam osvajao po stotinjak km^2 dnevno u prosjeku tokom tih deset godina. Ako izuzmemo slučaj Benu Kurajze (što je bila posljedica odluke suca kojeg su sami izabrali), tokom ovih deset godina broj ubijenih u neprijatelja bio je manji od tri čovjeka mjesečno. Najviše poginulih bilo je u prvom sukobu muslimana s neprijateljima kod Bedra, gdje su protivnici izgubili 70 ljudi. Broj muslimana ubijenih u trideset godina Poslanikovog života u Medini još je manji.

G. *Ekonomski pritisak.* Drugi način da se smanji prolijevanje krvi bila je upotreba ekonomskog pritiska umjesto oružane sile. Meka nije imala nikakve poljoprivrede, živjela je od trgovine i sve je uvozila. Lako je zamisliti kako je kobno moglo biti zatvaranje njezinog karavanskog puta. Velik je broj arapskih plemena bio povezan s neznabožačkom Mekom iz jednostavnog razloga što su imali udjela u mekanskoj trgovini. Presjeći Mekancima put, značilo bi izazvati sve njihove saveznike. Ali uz određeni oprez moglo ih se odvojiti od Meke i uključiti u ekonomski blok muslimanske države. A to je Poslaniku i uspjelo. Njegov je ekonomski pritisak na Meku imao i drugih razloga: na stotine muslimanskih obitelji iselilo se iz Meke, a njihovi su sugrađani zaplijenili pokretnine i nekretnine iseljenika. Osim uobičajenog međunarodnog prava o ratnom stanju, Poslanik je imao i druga prava zaustavljati karavane: korist od karavanske trgovine Meke upotrebljavana je za uništenje Islama; bio je, dakle, stvarni zadatak muslimana spriječiti takvo korištenje mekanske privrede.

To je načelo lako izreći, ali ga je teško ostvariti. Poslanik je tek postupno u tome uspio, i to ne bez teškoća. Kao nekadašnji vodič karavana, znao je kako je teško zatvoriti puteve u pustinjskom kraju. U početku je imao vlast samo nad polovinom grada Medine, a trebalo je pridobiti čitava područja da bi se stvarno presjekao put. Bilo je potrebno nekoliko godina da bi se presjekao put na sjever prema Siriji i Egiptu; trebalo je još nekoliko godina da bi se onemogućila trgovina sjeverno-istočnim putem prema Iraku. Obraćanje Sumame ibn Usala zatvorilo je dio Jemame za Mekance. Jemen i neki

drugi krajevi uspjeli su još uvijek izbjeći islamskoj naredbi. U svakom slučaju, ekonomski pritisak oslabio je Mekance, što je bio prvi korak ka njihovom pripojenju.

H. *Povezati se sa prijateljima svojih neprijatelja.* Još jedno stalno načelo Poslanikove politike čini se da je bilo ne samo zadržati svoje prijatelje, nego i pridobiti prijatelje svojih neprijatelja. Za tu je politiku trebalo vremena.

Neznabošci iz Medine otišli su u Meku da bi se povezali s Kurejšitima; Muhammed ih uspije nagovoriti da se radije priklone Islamu. Isto tako, po ustavu grada-države Medine, Židovi i Arapi-nemuslimani ovog grada nisu smjeli pomagati ni Mekancima ni saveznicima Mekanaca niti pružiti zaklon osobama i njihovim dobrima. Prije primirja u Hudajbiji, Židovi iz Hajbara bili su saveznici i prijatelji Mekanaca i taj savez je bio velika prijetnja sigurnosti Islama. Muhammedu uspije pridobiti Mekance, odvojiti ih od Hajbaraca primirjem sklopljenim u Hudajbiji. Mnogobrojni su ugovori u kojima Muhammed zahtijeva od novoobraćenih da prekinu sve odnose s neznabošcima, čak bliskim rođacima, ako se još nisu obratili na Islam.

I. *Okružiti neprijatelja njegovim neprijateljima.* Usprkos svom nastojanju da novoobraćeni napuste rodni kraj i isele se na islamsko područje, Poslanik je ponekad bio popustljiv u tom zahtjevu. Tražeći razloge tom popuštanju, uviđa se da se i zahtjev i oslobođenje od njega temelji na dobru zajednice. Na primjer, 5. god. po *Hidžri,* Poslanik je dozvolio plemenu Muzejna da ostane na svom području. U stvari, oni su živjeli na području koje je bilo udaljeno samo 20 milja od Medine, a imali su na stotine ratnika; ostavljajući ih na njihovom području, u stvari se širilo područje islamske države; njihovo bi useljenje na islamsko područje dovelo do teških ekonomskih problema, dok bi vode i napuštene plodne zemlje zauzeli stranci, možda neprijatelji Islama. Osim toga, ako je bilo plemena, koja su nastanjivala područja između Medine i područja plemena Muzejna, ona bi tako bila opkoljena s dvije strane islamskim područjem i podvrgnuta vjerskom i političkom pritisku koji bi mogao dovesti do njihovog skorog preobraćenja.

Pleme Huzaa, nasljedni saveznici Poslanikovi i neprijatelji Meke, živjelo je oko Meke. U njemu je bilo mnogo obraćenih, te islamskim članovima od njih nisu prijetili progoni. Osim toga, ono je za islamsku državu značilo zapravo početak opkoljavanja neprijatelja – Meke. Pripadnici plemena Huzaa su se mogli sresti čak i južno od grada, a kad je i područje sjeverno od Meke prešlo na Islam, grad je bio potpuno opkoljen, pa su mekanski Kurejšiti lako pokoreni bez borbe.

Ista politika provedena je prema Taifu. Meka je islamizirana 8. god. po *Hidžri,* a kad je pridobijeno i pleme Azd, s druge strane Taifa, ovaj je, potpuno opkoljen, poslije nekoliko mjeseci bio prisiljen na predaju bez borbe.

Da bi takva politika uspjela, trebalo je štititi udaljene položaje Islama svom snagom i svim raspoloživim sredstvima za slučaj napada. Poslanik to nikada nije propuštao, iako je pazio da njegovi saveznici ne skrive što svojim susjedima i ne uvuku muslimansku državu u nepotrebne zaplete.

J. *Diplomatski rat.* Propaganda i druga sredstva borbe protiv neprijatelja bez upotrebe oružja bila je važan element Poslanikove politike. Kad je jedan napadački savez opsjedao Medinu 5. god. po *Hidžri,* Muhammed je nastojao kupiti odstup jednog dijela saveznika. U tom istom ratu sjajno mu je uspjelo izazvati razdor između opsadatelja i medinskih Židova, čime je izbjegnut siguran slom u presudnom trenutku. Poznata je Muhammedova izreka koja je postala poslovična: »Raj je lukavstvo«. To je pravilo primjenjivano u njegovim ratovima i borbama protiv neznaboštva. Nije se služio lažima, ali je svojim držanjem zbunjivao one koji nisu poznavali potanko njegove riječi i stavove, te se u tom lukavstvu isticao.

K. *Izazvati neslaganje među neprijateljima.* Spomenimo dobro poznati slučaj koji pokazuje kakvom je budnošću Muhammed pratio stanje u neprijateljskim zemljama i koji otkriva i drugi način njegove politike: sijati razdor kod neprijatelja. U jednoj unutrašnjoj svađi nekog Jemenca Abu Uzejhira, saveznika Abu Sufjana, koji je živio u Meki, ubio je neki mekanski visoki glavar. Traženje »glave za glavu« izazvalo bi rat između dva velika roda u Meki. Zato Abu Sufjan ostavi ovaj zločin nekažnjenim. Kad je ta vijest stigla u Medinu, Poslanik zatraži od svog službenog pjesnika da napiše satirične stihove u kojima će kritizirati kukavičluk Abu Sufjana i potaknuti bliske rođake žrtve na osvetu. Pjesme su se tada širile tako lako i djelotvorno kao sada novine ili emisije radija: izazvale su željeni učinak. Abu Sufjan jedva je uspio smiriti vlastito pleme zbog izazova kojeg su sadržavale Hasanove pjesme, ali rođaci žrtve u Jemenu stali su se osvećivati na mekanskim putnicima u Jemenu i tako omeli kurejšitsku trgovinu.

L. *Zadobiti simpatije jednog dijela neprijatelja.* Kao dopunu prethodnog načela, čini nam se da je Poslanik često znao proizvesti ugodan dojam na jedan dio neprijatelja, makar i najmanji. Tako, kad su u vrijeme oskudice 3–6. god. po *Hidžri* Mekanci, koji su njome bili pogođeni, zamolili Muhammeda da ukine zabranu na izvoz namirnica iz islamizirane Jemame u Meku, Poslanik je ne samo to učinio odmah i bez uvjeta, nego je i znatnu sumu od 500 zlatnika poslao da se razdijeli siromasima u Meki. Sigurno se sjećamo odgovora Abu Sufjana: »Muhammed time samo želi zbuniti mlade«. Mora da su siromašni Meke, kao i široke mase općenito, bili zapanjeni suprotnošću između škrtosti svog vlastitog vođe u tom času velike bijede i postupka njihovog navodnog neprijatelja.

M. *Počasti novoobraćenima.* Još jedno načelo Muhammedove politike bilo je: postupati s ljudima prema njihovim sposobnostima i zaslugama; rano ili kasno preobraćenje nije bilo jedino mjerilo za počasti. Islam briše sve krivnje prošlosti. Navest ćemo ovdje Muhammedove izreke: 1) »Na dan Oživljenja muslimana vodit će se računa o vrlinama i dobrim djelima iz doba Neznanja«; 2) »Odličnici među vama iz vremena Neznanja bit će odličnici i u Islamu, ako produbе poznavanje i obrede Islama«. I doista, Islam i ostale religije razlikuju se samo u nekim pitanjima: i druge vjere traže milosrđe i dobra djela. Zato nije čudo što je Muhammed rekao čak i ovo: »Vrline iz doba Neznanja poštovat će se i u Islamu«.

Halid je bio veliki mekanski vojskovođa: samo njegovom krivicom potučeni su muslimani na Uhudu. Ali kad je prešao na Islam, Muhammed mu je dao počasni naziv *Sayf Allāh* (Sablja Božja), što je postalo dio njegovog imena. I

Amr ibn al-As bio je visoki mekanski poglavar i okorjeli neprijatelj Islama. Kad je prešao na Islam, Poslanik ga je imenovao zapovjednikom odreda u kojem su čak i Abu Bekr i Omar bili pod njegovim zapovjedništvom. (To je i zaslužio: zar nije uspio kasnije oduzeti Bizantincima Egipat sa samo 10.000 vojnika?) Kome nije poznato neprijateljstvo Abu Sufjana prema Islamu? Za dvadeset od dvadeset i tri godine Poslanikovog misionarskog života, on se više od svih drugih borio protiv Islama. Ipak, kad se preobratio, Poslanik je njegovu kuću proglasio nepovredivim skloništem za muslimane; imenovao ga je namjesnikom u jednoj pokrajini i kao da je zaboravio na njegovu neprijateljsku prošlost prema Islamu.

N. *Opće napomene.* Ovo su samo neki primjeri Muhammedove politike. Kao i na drugim poljima, Muhammed se odlikovao i u politici. Ali od drugih se političara razlikuje po tome što je njegova politika bila usmjerena na dobrobit čovječanstva, kako ju je on zamišljao, i što nije težio ni svom osobnom uzdizanju ni stjecanju povlastica za svoju zajednicu na račun prirodnih prava drugih. Borio se protiv neznaboštva koje je smatrao nedostojnim čovječanstva. Kao i sve druge bolesti koje napadaju čovječanstvo, i duhovna bolest zahtijeva liječnika ili kiruršku pomoć, i to s voljom i protiv volje bolesnika koji je u neznanju. Muhammed je zaključio da politika, po kojoj je dovoljno biti osobno krijepostan i pustiti druge raditi što hoće, nije prava snošljivost, nego je opasno varljiva i da nikad ne bi došlo do poboljšanja stanja samog po sebi ako se na nju ne djeluje. Čovječanstvo ima istovremeno sposobnost za dobro i zlo, ali zlo je ne samo raširenije nego i privlačnije. Zlo treba silom potiskivati da bi se dobro – koje je uvijek slabije i nježnije – moglo slobodno razvijati, isto kao što treba plijeviti obrađena polja, u kojima je korov snažniji od biljaka koje se uzgajaju.

4) Ideja poslanstva.

Svi orijentalisti utvrdili su da istočnjaci mnogo neposrednije i realnije doživljavaju i uopće odnose se spram svijeta Nevidljivog, na kojem se, zapravo, temelji i utemeljuje religija. Ono što se na planu vrhunaravnog, u bilo kojem obliku, zapadnom čovjeku, racionaliziranom nakon renesanse, čini tek tlapnjom neznalica ili fantasta, zaludnim i nekorisnim, to je, obrnuto, žitelju Orijenta, sudbonosna, duboko iskrena, sveopća potreba. Vrhunaravno, Božansko, nešto mu je tako realno i blisko, da se njegovi znaci nalaze svagdje oko njega i s njima je prožet cijeli njegov život i on sam.

Unutar tog osebujnog konteksta mora se smjestiti i pojava poslanstva. Povijesna je činjenica da su tri velike religije Objave nastale upravo na istočnom tlu i da one, i pored svoje neosporne univerzalnosti, sadrže i izražavaju osobine mentaliteta toga tla. Osnovano je smatrati da se ta specifična pojava povezuje s mističkom sklonošću, što je karakteristična za taj mentalitet, kao i, općenito, za orijentalni odnos spram Vrhunaravnog.

A njemu treba pripisati četiri temeljne karakteristike. Najprije, neposrednost doživljaja Božanskog, bilo da se on ostvaruje u panteističkom ili personalističkom smislu. Zatim je taj odnos trajna težnja ka Beskonačnom, za koje se pouzdano drži i vjeruje da je najviša Istina, Ljubav, Dobrota i Pravda. Nadalje, taj odnos je, prvenstveno, individualan po karakteru, metodi i sadržaju. Napokon, ovaj odnos zahvaća cjelinu čovjekovog života, pa se zajednica pojavljuje ne kao njegovo mjerilo, još manje uvjet, nego, jednostavno, kao činjenica njegovog statusa.

Sve karakteristike sabiru se u ličnostima iznimnih ljudi, proroka i poslanika. Sveti čovjek, kojem se na Istoku pridaje snažan magijski utjecaj, pojava je poznata kod svih naroda toga tla, a kod Semita posebice. Njegov povlašteni položaj, u društvenom i moralnom pogledu, posljedica je opće vjere da je on u neposrednoj vezi sa svijetom Nevidljivog i da je opsjednut ili nadahnut njegovim magijskim silama, koje obični ljudi najčešće negativno doživljavaju.

I stari Arabljani su znali za takvu jednu povlaštenu ličnost. Bio je to pjesnik, čije se izražavanje doživljavalo kao magija, a on sam kao proricatelj-odgonetač neznanog i tajnog, te kao obrambena moć protiv neprijatelja. To je u staroarapskom *šā'ir*, što znači »onaj koji osjeća, zna«. Svoju izražajnu snagu, mudrost, umješnost i razorni utjecaj dobija on od svoje veze sa *džinima*, tim anonimnim silama što čovjeka okružuju i na njega utječu. Taj isti motiv zamjećuje se čak i u prvo doba Islama. Tako pjesnik Hasan ibn Sabit, vjerni Muhammedov sljedbenik, brani svog Učitelja oštrim stihovima od neznabožačkih napadaja. Premda Muhammed nije volio poeziju (razlog je upravo što je bila oblik neznabožačke magije, a ne odsustvo osjećaja za lijepo), on je, slušajući ovog pjesnika, prokomentirao: Bog ga nadahnjuje Svetim duhom (ovaj nema veze s kršćanskim pojmom, nego se odnosi na Džebraila, Anđela Objave) tako dugo, dok brani i slavi Njegovog poslanika.

Stari Arapi su razlikovali tri vrste ovakvih magijskih ljudi: *šā'ir* (pjesnik), *kāhin* (predskazatelj) i *'arrāf* (proricatelj). Posljednji ovaj bio je zadužen za izgubljene stvari, kao i da otkriva gdje se nalazi odlutala stoka, a ponekad se s njim savjetovalo i kao s iscjeliteljom od bolesti. *Kahin* pogađa budućnost i uopće tajne, vezan je uz neko svetište, gdje i vrši svoja predskazanja. *Šā'ir* je, međutim, slobodna osoba, savjetnik plemena, koji je u izravnom odnosu sa tajnovitim i utjecajnim vrhunaravnim bićima, *džinima*. On je ratnik, a kao čovjek nije vezan ni za kakav oltar i uživa punu slobodu. On posjeduje ne samo vrhunaravno znanje, što ga izriče strašnim i uzvišenim riječima; njegova magijska snaga može očuvati ili uništiti život, a može i obradovati finom ljepotom svoje dražesti. Tako je, npr., bio običaj da on, na dan bitke, istupi ispred ratničkog reda i da recitira ratničke i pogrdne stihove protiv neprijatelja. A razlog nije bio samo to da se osokole vlastiti ili zbune protivnički ratnici, nego što se vjerovalo da njegove riječi sadrže magijsku moć i učinak.

Što se tiče *kāhina*, koji, na neki način, neposrednije idu uz problem proroka i poslanika, oni su bili osobe koje su, tako bi se moglo reći, bile zadužene u svome plemenu za sve što spada u tajne stvari. Kao takve, bile su, uvijek, vezane za svetište, ponekad izravno uz pleme, a vršila su i funkciju sudaca.

Forma njihovog iskaza bila je nepromjenjiva i, poput grčkih vrača, izražavali su se u rimovanoj prozi koja se zove *sağ'* što doslovno znači »golublji guk«. Ona se sastoji od niza kratkih rečenica u prozi – dakle, bez fiksiranog metra, ali on može imati ritam – koje su skupno i iznutra rimovane.

Prema tome, za arapskog čovjeka toga vremena nije bila

neobična pojava Muhammeda, kojeg se, za dulje vremena, svrstavalo u *kāhine;* zna se da su mnogobošci držali da je on opsjednut ili nadahnut *džinom,* kao i drugi predskazivači.

Ali postoji jedna opće priznata i bitna razlika između njega i *kāhina.* Ona nije u formi iskazivanja, nego upravo u sadržaju: u njegovom učenju o Bogu Jednom i Jedinom, čiji je on samo Poslanik, zadnji i konačni.

Time se on ne samo oštro odvaja od učenja hebrejskih velikih proroka, kršćanskog učenja o trojstvu, nego i od cjelokupnog polidemonističkog neznabožačkog sistema. Na jednoj strani je apsolutno transcendentni personalni Bog, Allah, a na drugoj, svo stvaranje, zajedno s anđelima, *džinima,* vragom, čovjekom. Dvostruka redukcija: na božanskoj strani (Jedan i Jedini Bog) i na ljudskoj strani (zadnji Poslanik). Sve posredničke karike su odstranjene i čovjek je sam, pozvan i upućen na pravi put, suočen izravno s Božjim veličanstvom i djelom.

Sigurno je da se oko takve osobite ličnosti morao stvarati mit koji će se, kasnije, stapati sa islamskom apologijom i ideologijom. Poznat je Ibn Haldunov prikaz, u kojem on, najprije, daje psihološki aspekt poslaničkog nadahnuća.

U stanju nadahnuća, kaže se u njegovoj *Sveopćoj historiji* (Odjeljak o nadahnuću i viziji), Poslanik se iskazivao bez svijesti o svojoj okolici uz mukle zagrcaje u grlu – sva je pojava kao da se onesvješćivao ili gubio. Ali to nije ništa od svega toga; u stvari je on uranjao u doživljaj duhovnog glasnika. To se događalo kada je on shvatio ono što mu je blisko, ali što tjelesna osjetila ne mogu doseći. Potom to silazi u tjelesna osjetila, bilo putem slušanja zuja govora – tako to Poslanik razumije – bilo da mu se samo predočava u obliku individualnog izricanja onoga što je dobio od Boga. Tada to stanje nastaje u njemu i on je dobio poruku. Poslanik, zapitan o nadahnuću, rekao je: »Kada mi to dolazi liči zveckanju zvona; to je najveća muka u meni; tada to postupno nestaje iz mene i ja sam zapamtio što je rečeno. A ponekad se anđeo predstavi sam kao čovjek i govori mi; tada ja zapamtim što je rekao«. Tokom toga običavala ga je zadesiti takva muka i pritisak u grlu da se ne može izreći. Predaja kaže: »Velika je muka bila u njemu kada je objavljivao«. Aiša kaže: »Nadahnuće je silazilo na njega u trenutku goleme studeni; tada se postupno povlačilo iz njega; a njegovo lice bi se osulo znojem.« Bog kaže: »Znaj, natovarit ćemo te snažnom riječi«. A jer je silaženje nadahnuća imalo tako tešku posljedicu, mnogobošci su običavali optuživati poslanike da su obuzeti *džinom.* Oni bi govorili: »Oni su drugovi *džina*«. Ali samo zato što su gledali izvanjsku pojavu tih stanja, nisu razumijevali slučaj Poslanika. On nema vodiča kojeg Bog odvodi s pravog puta.

Nakon ovog izlaganja, Ibn Haldun nabraja pet karakteristika poslanika.

Svi ovi prikazi nisu sasvim pouzdani. Općenito se, prema svjedočanstvima, potvrđivalo da je Muhammed objave saopćavao nakon što je izlazio iz stanja zanosa, iako se ni iskaz u transu ne može isključiti, pa, prema Makdonaldu, čak ni automatsko govorenje. Prema tomu, neka vrsta transa, jedan dubok i potresan zanos, gubitak osjećaja za realno stanje, prva je, po Ibn Haldunu, karakteristika poslanika.

Razumljivo je da su poslanici prije nadahnuća, u dobroj dispoziciji, u stanju krijeposti i čistoće. To je ono što se misli kada se kaže da su zaštićeni od grijeha i prijestupa. Besprijekornost duše i čina bila bi, po predajama, druga njihova karakteristika.

Oni su posebno pozvani za religiju i bogobojaznost, to jest molitvu i pomaganje siromašnih, i valjani uput. Ta njihova misija, koja ih izdvaja od drugih, a i suprotstavlja drugima, budući da oni narušavaju konvencionalni red i vjerovanje, mjerilo i orijentaciju, uzvišena je i dovoljan dokaz da su vjerovjesnici.

Četvrta karakteristika je u tomu da je poslanik osoba od časti u svome narodu. On nije poslan da poživi u sigurnom položaju i bogatstvu sa svojim narodom. A to znači da on može imati svoju stranku i vlast da se brani od nevjernika, sve dok predaje Božju poruku i izvršava Njegovu volju izgrađujući Njegovu vjeru i utemeljujući zajednicu.

Napokon, karakteristika poslanika je narušavanje prirodnog reda, što dokazuje njihovu istinitost. A to su djela, za koja ostali ljudi nisu sposobni i koja su izvan zakona stvorenog svijeta.

Oko ovog problema se, onda razvila rasprava o načinu na koji se to događa. Teolozi su općenito držali da se to zbiva Božjom moći, a ne poslanikovim djelom, kao i da je poslanik samo oruđe Božje volje. Tako, čudo dokazuje istinitost poslanika pomoću toga da narušava prirodni red i da se kontroverzno primjenjuje – a ta primjena je dio njega ili, po skolasticima, bitna kvaliteta. Ta kontroverzna primjena odvaja poslaničko čudo koje dokazuje *(mu'ǧiza)* od čuda što ga vrši najviši Sudac *(karāma)* i od magije, iako su *keramet* mnogi uopće odbacivali. Filozofi, sa svoje strane a pod utjecajem grčkih pisaca, držali su da je čudo poslaničko djelo, iako, serijom uzročno-posljedičnih veza, izvorno potječe od Boga.

I bez neke posebne religiozne pristranosti mogu se utvrditi neke značajke Muhammeda kao osobnosti i poslanika. Svi se ozbiljni islamolozi slažu da je bio duboko iskrena osoba, koja je svom svojom dušom bila predana misiji što ga je zaokupila i u kojoj je on vidio svoj istinski poziv. Ta iskrenost je, sigurno, izraz njegove moralne čistoće koja je bila zapažena još u njegovo vrijeme i izazivala poštovanje njegovih sunarodnjaka i suplemenika. U značajke njegove osobnosti spada, nedvojbeno, i izraziti dar za refleksiju koja, i danas, izaziva čuđenje, pa i divljenje. Njegova povučenost, potreba za promišljanjem, neobičnost njegovih zaključaka, širina zahvata raznovrsnih problema, komparativna svjedočenja, sposobnosti polemičkog suočavanja, čak i s uvjerenjem o njegovom Bogom danom nadahnuću, što je temeljni stav Islama, a pogotovo bez toga, što je stav zapadnih islamologa, potiču mnoga pitanja na koja, do sada, nisu dati odgovori ili, bar, ne zadovoljavajući i konačni. Muhammed je bio neobično čvrst karakter, neodstupan i nepokolebljiv, bez obzira na povoljne ili nepovoljne situacije, i ništa ga nije moglo slomiti, pokolebati ili oslabiti. I na kraju, bio je, uza sve zapadnjačke aluzije na njegovo mnogoženstvo, sklon asketizmu, skroman, umjeren i jednostavan, uvijek iznad zemaljskog, potpuno obuzet Veličanstvom i Uzvišenošću Boga koji mu se objavio.

Bez obzira na razna mišljenja, pa čak pod pretpostavkom da je sve što je o njemu preneseno plod bilo legende bilo apologetike, ostaje neporeciva činjenica da je bio apsolutno velika i iznimna pojava u svojoj sredini, goleme refleksivne, izražajne i sugestibilne snage, unutrašnje čvrstine, idealističkog zanosa i moralne ispravnosti.

Ibn Haldunov prikaz značajan je i zbog toga što se u njemu sažima i islamski nauk o prirodi poslanika.

Polazeći od ptolemejske slike svijeta, a utemeljen na povezanosti novoplatonizma i aristotelizma, Ibn Haldun zagovara dva koncepta: njegovo jedinstvo na emancionističkom principu, to znači, na jednoj liniji, postupno upojednačivanje kojem je polazište Bog, a po drugoj liniji, vraćanje ka Njemu, koji je savršeno jedinstvo; istodobno, po aristotelizmu, cjelinu prirode kao nagon s vitalnim poticajem ka sve višim oblicima i organski život kao uspinjajuću skalu kompleksnosti kojoj je čovjek krajnji rezultat.

Utvrdivši promjenljivu i progresivnu organiku svijeta, gdje se započinje sa elementima, pa, u striktnoj povezanosti uspona, stiže do čovjeka, Ibn Haldun tu sferu karakterizira promjenljivošću, ali i duhovnošću. A iznad duše, koja je središte shvaćanja i koja pokreće, postoje i druga bića koja joj daju tu snagu shvaćanja i pokretanja, a čija je bit čisto shvaćanje i apsolutna racionalnost. Taj svijet je svijet anđela.

U tom doticaju su dva pravca: prema gore i prema dolje. Duša se povezuje s tijelom dolje i tako stječe osjetilni prijem što je osposobljava za aktualno djelovanje razuma. A gore se ona veže uz sferu anđela i time može shvatiti božansko znanje i Nevidljivo.

Nakon što je razvio psihološko učenje o duši u svim njezinim stupnjevima, on konstatira tri vrste duše: osjetilno-imaginativno, tjelesno određenu, pojmovnu, ukratko čiji je plod znanost, konceptualna i afirmativna; druga je vrsta usmjerena ka duhovnom umu i shvaćanju koje se ne služi tjelesnim oruđem, a to su stanja ekstaze koja pripadaju svecima, ljudima vjerske znanosti i izbavljenima, nakon smrti, u stanju između njihovog okončanja i oživljenja; treća vrsta, po Ibn Haldunu, potječe od moći prelaženja od čovječnosti, njezina tijela i duha, ka anđelima, tako da, u trenutku, ona postaje stvarno anđeo, a u tom trenutku i očevidac Svetog duha i čuje duhovni govor i božanske besjede. To su poslanici kojima je Bog stvorio moć trenutačnog oslobađanja od čovječnosti. I to je stanje nadahnuća. Pomoću svoga karaktera, koji je kombinacija težnje i iskrenosti pomoću kojih gledaju prema Bogu i pomoću želje da mu služe, koja im je usađena u prirodu, a koja se pokazuje pri tom gledanju i koja olakšava njihov put, Bog im uklanja zapreke i neprilike tijela tako dugo dok su s njim pomiješani kroz svoju ljudsku prirodu. Tako, bilo kada zažele, oni se zapućuju u tu sferu sredstvima te moći oslobađanja i te konstitucije u kojoj su stvoreni, a ne stjecanjem ili umijećem.

A kada se zapute i oslobode od svoje čovječnosti i susretnu u tomu Sveti duh, vraćaju se kanalima tjelesnog shvaćanja, kako bi objava bila dolje poslana sredstvima tih kanala i prenesena stvorenjima. Tako, u neko vrijeme, jedan od njih čuje snažan glas, kao da je sugestija govora, čiji smisao on može primiti, a taj snažni glas ne prestaje sve dok on to ne zapamti i ne shvati. A, ponekad, anđeo koji mu donosi objavu, predstavlja se sam čovjekom, razgovara s njim i on pamti što je rečeno. Susret i sve u njemu zbiva se kao u jednom bljesku ili treptaju oka. To se ne događa u vremenu, nego sve odjednom, zajedno. Tako se sve to pokazuje u brzini i stoga se i zove nadahnuće *(waḥy)*, jer to, na arapskom, znači »otkriće«.

Ovi izabranici se dijele na dvije vrste: oni koji su upućeni bez knjige – to su oni koji su samo čuli šumljenje, i oni koji su upućeni knjigom – to su oni kojima se anđeo pojavio u ljudskom liku. Tjelesna muka, što se tom prigodom javlja, zbog toga je što je nadahnuće odvajanje od tjelesne naravi radi anđeoskog razumijevanja i doživljaj govora duše.

Tradicionalni islamski nauk o poslanstvu utemeljen je, dakle, na iracionalnom shvaćanju duše i njezinom procesu odnošenja spram svijeta Nevidljivog. U njemu se, očito, ostvaruje kombinacija aristotelske racionalne psihologije i novoplatoničkog misticizma, koji je prostor između intelektualne razine duše i Jednog naselio tajnovitim emanacionističkim međuprijelazima.

Ali neovisno od ove svoje metafizičke podloge, kojoj suvremena znanost poriče supstancijalno značenje, ostaje historijski neosporna činjenica Muhammedovog poslanstva koje se nije moglo ni ustanoviti, a ni izvršiti bez njegove veličine i iznimnosti kao čovjeka i njegove naduhnutosti kao islamskog vjesnika. Pitanje vrela njegove misije, stvar je preferencije: onaj koji vjeruje u svijet Nevidljivog, dakle i u Boga Jednog i Jedinog, koji ima unutrašnje potrebe i volje da nadiđe svoje neposredno i skučeno Ja i živi prema nekim višim odnosima i svrhama, tome mistički proces poslanstva nije nešto strano niti besmisleno. Obrnuto, čovjek racionalne orijentacije, koji se utemeljuje na imanentnosti svijeta i na nužnosti čovjekove samopostavljenosti, gleda na to kao na prevladani stadij razvoja od mitosa do logosa.

Sadržaj Muhammedovog poslanstva na pravcu je one velike i stalne potrebe čovječanstva da nadvladava Zlo i da kroči putem Dobra; da nadmašuje svoju prvotnu razjedinjenost i sukobljenost i da pronađe osnovu koja bi omogućila sabiranje njegovih snaga, htijenja i vrednota u zajedništvo zasnovano na moralnosti koja nije samo stega, nego i osmišljenost života; da raznovrsnost i promjenljivost svijeta, koja se čovjeku čini nesigurnom, sistematizira na temelju jedinstvenog principa i mjerila i tako mu osigura objašnjenje, poredak i zakonitost; napokon, da čovjeka upozorava na nedostatnost svijeta materijalnih interesa i da ga potiče i upućuje ka višim svrhama, idealima, stremljenjima kojima se može ostvariti njegova integralna ličnost.

Učinak Muhammedova poslanstva bio je silan, a njegov kulturno-historijski aspekt izvanredno značajan. Svijet mnogoboštva, koji je bio jedna niža faza u razvoju čovječanstva, a posebno u staroj Arabiji, nadmašen je jednim strogo monoteističkim sistemom, u kojem su, na stvaralački i spontan način, bili sintetizirani orijentalni neposredni doživljaj Božanskog, princip jedinstvenosti Tvorca, visoka moralna norma, potreba novog zajedništva i jedan čudesan zanos za obnovom svijeta i čovjeka koji će trajati čitava stoljeća i donijeti grandioznu civilizaciju i kulturu kojoj čovječanstvo neobično mnogo duguje.

Islamska kultura, prema tome, nema razloga odricati činjenicu, intenciju i učinak Muhammedova poslanstva, kao ono što, i pri racionalnoj analizi, izdržava kulturno-historijski sud. Ako mu religiozna svijest daje još jednu dimenziju – mističko-iracionalni proces općenja sa Božanskim, to je prirodno, s obzirom na njezinu strukturu i intencionalnost. Ali to, onda, nije više stvar intelektualne analize, nego predmet vjerovanja ili, kako se to na Istoku govorilo, spoznaje srcem.

MUHTESIB (a. *muḥtasib*), »nadziratelj«, od halife ili vezira imenovani službenik, koji se stara za provedbu islamskih propisa, otkriva prijestupe i kažnjava krivce. Njegova dužnost je bila *ḥisba*, te, strogo uzevši, mogla se povjeriti samo uglednim ljudima. Kao i svi koji su vršili javnu službu, morao je biti musliman i slobodan čovjek. Obično je bio pravnik; pored nadzirateljske službe, imao je i dužnost suca. U nekom pogledu bile su mu nadležnosti kao kadijine, ali se njegovo sudovanje odnosilo samo na robu, trgovačke poslove, lažne mjere, prijevare prodajom i naplaćivanje duga. Pa i u tim slučajevima je mogao odlučiti samo o takvim stvarima, kod kojih istina nije bila u pitanju. Čim se išlo na dokazivanje i moralo se koristiti prisega, on više nije bio nadležan. Kao nadziratelj, imao je ovlast da sprovodi zakon, a da ne čeka tužbu oštećene strane. Pazio je i na to da u mjestu, gdje stanuju muslimani, oni ne propuste skupnu molitvu petkom u džamiji; on također nije mogao siliti pojedinog muslimana da sudjeluje u obredu u džamiji, uz iznimku onog koji ju je stalno zanemarivao; i tada, čak, mogao ga je samo opomenuti. On je zahtijevao i *ezan* i pazio da se obavi po propisu. Ako je neku džamiju trebalo opraviti, njegova dužnost je na to upozoriti odgovarajuće vlasti.

Jedna od glavnih dužnosti *muhtesiba* bila je paziti da se poštuju šerijatski propisi. Osobe koje ramazanom krše post, udovice i rastavljenice koje se ne drže propisanog proteka vremena prije nove udaje, te drugi kršitelji Zakona morali su se opravdati kod njega. I javni moral je spadao pod njegovu praksu; zatim, uživanje alkoholnih pića, igara i zabava. Ipak, nije mogao postupati samo na temelju sumnji, a nije imao pravo ni istraživati iza zatvorenih vrata. Njegovo područje vlasti moglo se proširiti tamo, gdje se radilo o duhovnoj dobrobiti muslimana. Ako je, npr., neki *fakih* širio gledišta, koja nisu bila u suglasju sa *idžmom*, dužnost je *muhtesiba* da ga pozove na red, te, ako on i dalje nastavi s tim, da ga prijavi vladaru. Mogao je posjećivati i škole, pa ipak manje radi nadziranja metoda pouke, a više zbog toga da li učitelj previše ne tuče đake. Druge stvari, koje su spadale pod njega, tiču se, više, staranja za javno blagostanje, nego pitanja morala i vjere. Tako je mogao u gradovima, gdje se kvarila voda za piće ili gdje nije bilo spremljeno hrane za siromašne putnike, potaći žitelje da odstrane te nepovoljnosti. On je pazio na to da kuće ne budu više od ženskih odaja druge muslimanske kuće, da voda ne prska s kuća na prolaznike ili da im oluci ne nanose štetu, te, konačno, da tržište bude čisto i da na njemu ne bude prepreka za promet.

MUNAFICI (a. *al-Munāfiqūn*, jedn. *al-Munāfiq*), riječ koja u *Kur'anu* označava one Medince, u čiju se vjernost i žar Muhammed nije mogao pouzdati. Uobičajeni prijevod je »licemjer«, a daljnji opis istih ljudi jest: »oni u čijim je srcima bolest« (slabost, sumnja) – dakako, oni su suprotstavljeni nepokolebljivim vjernicima. Katkada se misli (IX,67 i dalje; XXXIII,73; XLVIII,6; LVII,13) na žene te vrste *(Munāfiqāt)* pored muških *munafika*. Pobliže poznavanje tih odlomaka u *Kur'anu* pokazuje da ne moramo imati na umu strogo određenu stranku, katkada se misli na one Medince koji su Poslaniku pristupili nevoljko ili iz prisile prilika, a katkada na one koji su mu prišli iz poštenih pobuda, ali nisu ustrajali u svome vjerovanju i oduševljenju. U jednoj prilici, Muhammed govori o *Munaficima* među beduinima. Prva je grupa uzela za vođu Abdalaha ibn Ubeja, koji bi bio izabran poglavarom plemena Kajle, da mu se u Muhammedu nije suprotstavila nova i nadmoćna snaga kojoj nije bio dorastao. Ipak su ovi nezadovoljnici, kojima su pristupili i drugi nepouzdani elementi, bili dovoljno jaki da Poslaniku prave velike neprilike u kritičnim časovima, npr. prije bitke kod Uhuda, u ratu na Jarku, te prije pohoda na Tebuk, budući da je uvijek morao biti na oprezu da ih ne bi otjerao u neprijateljski tabor. Nije nimalo, stoga, čudno što ih se opisuje kao licemjere, koji govore drugačije nego što u srcu osjećaju; budući da su neodlučni, oni se katkada priklanjaju muslimanima, a katkada njihovim neprijateljima, već prema tome u kojem svjetlu vide svoju budućnost; ako vjernicima stvari loše krenu, oni odmah vjeruju da ih je njihova vjera prevarila. Kada su u krugu svojih istomišljenika, oni o Poslaniku i o njegovim objavama prave zlobne primjedbe i na taj način se osvećuju za prisilu koju su im nametnule prilike; ali s druge strane žive u velikom strahu da Allah ne izda njihove tajne razgovore. Nemarni su u molitvi, odbijaju sudjelovati u borbi, ne pridonose svojim financijskim sredstvima; uzdaju se da će Poslanikova moć oslabiti, te da će vredniji istjerati one manje vrijedne. Kako su bili predstavnici prave medinske aristokracije, njihovo ponašanje i blagorječivost prilično su se dojmili Poslanika, ali kad se bolje pogleda oni su samo »šuplji naslonjeni balvani« (LXIII,4). Jednom riječju, oni nisu ništa bolji od nevjernika. Bog čini da oni griješe, pa će njihovo obitavalište biti paklena vatra. Smrću Abdalaha izgubili su vođu, te su Muhammedovim uspjesima posljednjih godina pružili tek nijemi otpor.

Riječ *munafik* sačuvala se do danas, te je, kao i drugi kur'anski izrazi, korištena u borbi različitih stranaka kao pogrdna riječ; usp. njezin smisao kada se misli na Ibn Zubeira i njegovu stranku.

Kur'anska sura (LXIII) zove se prema *Munaficima;* većina ga komentatora povezuje s pohodom na Benu Mustalik.

MUNKER I NEKIR (a. *Munkar wa Nakīr*), ime dva anđela koja ispituju i, ako je potrebno, kažnjavaju mrtvog u njegovom grobu. Tom ispitivanju podliježu i nevjernici i vjernici – ispravni kao i griješni. Oni su postavljeni uspravno u svojim grobovima i moraju iznijeti svoje mišljenje u pogledu Islama. Ispravni vjernici odgovaraju da je Islam njihova vjera i da je Muhammed Allahov vjerovjesnik; na to ih anđeli puštaju na miru sve do Sudnjeg dana. Griješnici i nevjernici, s druge strane, neće raspolagati zadovoljavajućim odgovorom. Zbog toga, anđeli će ih udarati svakog pojedinačno, toliko dugo koliko se to Allahu svida, a, po nekim autoritetima, sve do Sudnjeg dana, osim petkom.

U nekim vrelima pravi se razlika između kažnjavanja i pritiska u grobu, a ispravni vjernik biva oslobođen prvog, no ne i drugog, dok nevjernici i griješnici trpe kažnjavanje, kao i pritisak.

Kažnjavanje u grobu ne spominje se otvoreno u *Kur'anu.* Nagovještaji o tome mogu se naći u nekim odlomcima, npr. s. XLVII,27: »A kako će tek biti kad im meleki budu duše uzimali udarajući ih po obrazima i po leđima njihovim!« (uspor. i VI,93; VIII,50 itd.).

Ovo kažnjavanje vrlo često se spominje u Predaji, bez

anđela. Prosto se kaže da je mrtvi kažnjen u grobu ili zašto je kažnjen, npr. zbog nekog posebnog grijeha ili zbog toga što se jadao na život.

Ni imena anđela ne nalaze se u *Kur'anu,* a samo jednom u priznatoj Predaji. Osim toga, u nekim predajama se spominje neki bezimeni anđeo kao onaj koji ispituje i kažnjava.

Tako se čini da o tome postoje četiri stadija u predajama: bez spominjanja anđela, s »nekim« anđelima, sa dva anđela, te s imenima Munker i Nekir.

Slično je i u ranim kodifikacijama vjerovanja. U knjizi *Fiqh Akbar I,* koja može potjecati iz sredine 8. st., kažnjavanje u grobu javlja se samo kao eshatološka predodžba (čl. 10). U *Waṣiyyat Abī Ḥanīfa,* što predstavlja pravovjerna gledišta iz sredine 9. st., nalaze se dva člana (18,19): »Ispovijedamo da će se kazna u grobu zasigurno dogoditi. Ispovijedamo, s obzirom na predaje o tom predmetu, da je ispitivanje Munkera i Nekira realno.« »Realno« očito želi da istakne suprotnost alegoričkom tumačenju eshatoloških predodžbi, kako su učili mutaziliti.

Fiqh Akbar II, koji izražava novo pravovjerje iz sredine 10. st., još je razrađeniji (čl. 23): »Ispitivanje mrtvog u grobu od Munkera i Nekira je realno, te ponovno sjedinjenje tijela sa duhom u grobu je realno. Pritisak i kažnjavanje u grobu je realnost koja će se dogoditi u slučaju svih nevjernika, te realnost koja će se dogoditi u slučaju nekih griješnika koji spadaju u vjernike.« Kasnije se razvijalo tumačenje na sličan način.

Keramiti su učili da su Munker i Nekir istovjetni sa dva anđela-čuvara koji prate čovjeka. Al-Gazali prihvaća ideju da su eshatološke predodžbe realnost koja se događa u *malakūtu.*

MURTEDD (a. *murtadd),* »onaj koji odstupa«, naročito od Islama, vjeroodstupnik, otpadnik, renegat. Otpadništvo se zove *irtidād* ili *ridda;* može se zgriješiti riječju, zanijekavši neko načelo vjere, ili djelom, npr. odnoseći se prema *Kur'anu* bez poštovanja.

Kur'an otpadnicima prijeti kaznom samo na onome svijetu; »srdžba Allahova« će ga stići, kako glasi sura iz posljednjeg mekanskog doba (XVI,106 i dalje) i stroga kazna »osim ako bude na to primoran a srce mu ostane čvrsto u vjeri«. Slično je zapisano i u medinskoj suri III,87 i dalje: »Kazna im je – prokletstvo Allaha i meleka i svih ljudi«; kazna im neće biti olakšana ni ublažena, (88) osim onima koji se kasnije pokaju i isprave grijeh, jer Allah je milostiv i prašta (89). Onima koji prestanu vjerovati nakon što su vjerovali, te još više ogreznu u nevjerovanju, pokajanje neće biti prihvaćeno; jer oni su pravi griješnici (90). One koji su nevjernici, te i umiru kao nevjernici neće moći iskupiti ni sve blago svijeta, čak i kada bi se njime željeli iskupiti; bolna je njihova kazna, a nitko im neće moći pomoći (91). Suru II,217 treba tumačiti na isti način, premda je aš-Safii navodi kao glavni dokaz za smrtnu kaznu: »A oni među vama koji od vjere svoje otpadnu i kao nevjernici umru – njihova djela biće poništena i na ovom i na onom svijetu, i oni će stanovnici džehennema biti, u njemu će vječno ostati«.

U Predajama nema mnogo govora o ovim kaznama na drugom svijetu. Umjesto toga, u mnogim predajama nalazimo novi element, smrtnu kaznu. Tako Ibn Abas prenosi Poslanikove riječi: »Ubij onoga tko vjerom okrene« ili »glavu mu odrubi«. Prema jednoj predaji, koja nam dolazi od Ibn Abasa i Aiše, Poslanik je, navodno, dopustio da se prolije krv onoga »tko je napustio svoju vjeru i odvojio se od zajednice«. Ali u početku nije postojalo jedinstveno mišljenje o prirodi smrtne kazne; tako Ikrima (u. 724) i Enes ibn Malik (u. 710) kritiziraju Alija, što je spaljivao otpadnike. Prema predaji koju nam prenosi Aiša, otpadnike treba ubijati, pribijati na križ ili prognati.

Predaje se razilaze u mišljenju da li otpadnicima treba dati priliku da se pokaju. Abu Burda (u. 722) prenosi predaju, prema kojoj je Muad ibn Džebel odbio sjesti, dok odmetnika kojeg su mu priveli nisu, »u skladu s Božjom odredbom i Njegovog vjerovjesnika«, pogubili. Istoj predaji Abu Davud dodaje, da su toga otpadnika tokom 20 noći uzalud pokušavali razuvjeriti. I to halifi Omaru se priča kako se nije slagao s tim postupkom, te je rekao: »Zar ga, dakle, niste zatvorili na tri dana davši mu *raġīf* (okrugli kruh) dnevno, te ga pokušali pridobiti da se pokaje. Možda bi se bio pokajao i vratio pokoran Bogu. O Bože! Nisam bio tamo, nisam to zapovijedio i ne odobravam to; vidite, tako mi je dojavljeno«. Prema nekim predajama Bog ne prihvaća kajanje otpadnika, a prema drugima je Poslanik, dapače, opraštao otpadnicima.

Fikh se jednodušno zalaže da muški otpadnik treba glavom platiti otpadništvo, ukoliko je odrastao i duhom zdrav, te ukoliko nije radio pod prisilom. S druge strane, žena treba, po hanefitskom i šiitskom učenju, biti bačena u zatvor dok ne prigrli opet Islam, a prema al-Avzaiju, Ibn Hanbalu, malikitima i šafiitima, i ona plaća otpadništvo glavom (trudna žena, međutim, tek nakon porođaja). Iako takva kazna nije baš pravi *ḥadd,* neki je pravnici ipak takvom smatraju, budući da se radi o *ḥaqq Allāh;* stoga izvršenje kazne ovisi o imamu; ako se radi o robu, onda je *mevla* može izvršiti, kao da se radi o bilo kojoj *ḥadd*-kazni. Kazna se izvršava sabljom. Prema navedenim predajama, otpadnici su nekad bili mučeni do smrti. Halifa Omar II naredio bi da ih privežu za stub, te da im se kopljem probode srce. Badžuri izričito zabranjuje svaku vrst mučenja, kao što je spaljivanje, davljenje, utapanje, nabijanje na kolac, deranje kože; on navodi da je sultan Bejbars (1309–1310) prvi uveo mučenje. Bilježi se slučaj žene, koja je zbog otpadništva vođena ulicama Kaira na magarcu, zatim udavljena u čamcu nasred Nila i bačena u rijeku (bacanje leševa u Nil uvriježilo se već u fatimidskom razdoblju u Kairu). U novija vremena, sljedbenike kadijanija ili ahmedija u Afganistanu kamenovali su do smrti. U ranijim turskim zemljama i u Egiptu, te u islamskim zemljama pod evropskom vladavinom sredinom 19. stoljeća ukinuta je smrtna kazna za otpadnika (po kadijinoj presudi), ali je još uvijek ostao na snazi zatvor i deportacija; uza sve to, otpadnici nisu nikad sigurni za svoj život, jer njihovi rođaci nastoje da ih se tajno riješe otrovom ili na drugi način. Povremeno moderni islamski pisci (oni iz pokreta ahmedija) nastoje dokazati da Islam ne poznaje smrtnu kaznu za otpadništvo; indijski apologeta Muhamed Ali jako naglašava činjenicu da u *Kur'anu* nema ni jednog ukazivanja za smrtnu kaznu.

Pitanje je *iḥtilāfa* da li treba pokušavati nekoga preobratiti. Izvjestan broj pravnika 1. i 2. st. po *Hidžri* (7. i 8.) to opovrgavaju (kao što to čine i zahiriti) ili pak, kao i Ata (u. 733), prave razliku između otpadnika rođenog u krilu Islama i onoga koji je obraćen na Islam; prvog treba odmah sma-

knuti (to isto misle i šiiti . Drugi zahtijevaju da se triput pokuša s obraćaniem ili da ga se najprije zatvori na tri dana. Drugi pak smatraju da treba čekati da prođe pet molitvi i svaki put tražiti od njega da izvrši *ṣalāt;* tek ako svaki put odbije to učiniti, ima ga se kazniti smrću. Ako se, međutim, pokaje i još jednom prigrli Islam – on biva oslobođen. U kasnija vremena uvijek se primjenjivala *istitāba.* Kršćanin ili Židov, koji biva obraćen na Islam, mora ne samo izgovoriti *šehadu,* već se i odreći ranije vjere.

Pored toga što otpadništvo lišava *murtedda* pokopa po islamskim obrednim običajima, ono ima i neke pravne posljedice. Imovina *murtedda* je *faj* – prema Šafiiju i Maliku; ako se odbjegli *murtedd* pokaje, vraća mu se ostatak imovine. Drugi, posebno kasniji šafiiti smatraju da mu se pravo na imovinu obustavlja, te s njim postupaju kao da je pod skrbništvom; tek ako odbjegli otpadnik umre u *dār al-ḥarbu,* njegova imovina postaje *faj.* Kod hanefita i šafiita, kadija dodjeljuje imovinu zakonitim nasljednicima, a *mudabbar* i *umm walad* se oslobađaju čak i ako otpadnik pobjegne u *dār al-ḥarb,* jer je to istovjetno smrti. Ako se, međutim, pokajnički vrati, on dobiva onaj dio imanja koji je preostao; nasljednicima ne pripada naknada. Brak *murtedda* nije valjan *(bāṭil).* Od njegovih pravnih postupaka djelotvoran je *istīlād,* tj. *umm walad* dobiva slobodu; *kitāba* se nastavlja. Ostale pravne djelatnosti, oslobađanje roba, darivanje, oporučivanje, prodaja, obustavljaju se *(mawqūf)* prema Abu Hanifi; prema Abu Jusufu, one su valjane ako se radi o zdravoj osobi, a prema Muhamedu aš-Šejbaniju, međutim, postupa se kao da se radi o invalidu, tj. on može raspolagati samo jednom trećinom imanja. Kada se radi o ženi-otpadniku, njezina pravna djelatnost je uvijek valjana. Ako otpadnik nakon bijega u *dār al-ḥarb* poradi na gornjim pravnim postupcima, oni nisu valjani. Prema Šafiiju i Maliku, čitavo njegovo imanje postaje *faj,* pa stoga takvi pravni postupci nisu valjani; jedino se oslobađanje roba odgađa do njegovog eventualnog pokajničkog povratka; u slučaju njegove smrti, i njegov rob postaje dio *faja* (usp. ipak gledanje kasnijih šafiita).

Ako se pokajnički vrati, biva kažnjen za zločine koje je počinio prije otpadništva; što se tiče zločina, počinjenih u vrijeme otpadništva, ne uzimaju se u obzir *ḥuqūq Allāh* (tj. nema *ḥadda*), već samo na *ḥuqūq al-'ibād,* te on mora (na primjer) platiti krvarinu *(diya).*

Musa, biblijski prorok Mojsije.

1. *Prema Kur'anu.* Muhammed smatra Musu svojim pretečom, uzorom, te smatra da ga je Musa predskazao (VII,157); njegova je vjera Musina vjera (XLII,13). I Musa je zamišljen po Muhammedovom liku. Protiv njega se dižu optužbe slične onima koje se dižu protiv Muhammeda: smatra se da on želi odvratiti ljude od vjere otaca (X,78); on se bavi magijom (XXVIII,19). I Musa i Harun kao da su poslani tvrdoglavom Faraonu prije nego izraelskim vjernicima. Objava mu je dodijeljena: *tawrāt, kitāb, furqān, ṣuḥuf,* a s njom i prosvjetljenje, upućivanje i vodstvo. Po životopisu, Musu čuva vlastita sestra, on odbija mlijeko drugih dojkinja, već ga doji vlastita mati. Priskočivši u pomoć mučenom Izraelcu, on ubija Egipćanina, ali se odmah kaje za zločin na koji ga je đavo namamio. Progonjen, bježi u Medjan *(Madyan).* Vodom iz tamošnjeg zdenca napaja stado dviju šejhovih kćeri. Jedna od njih ga čedno poziva kući. On je uzima za ženu uz cijenu od 8–10 godina služenja. Ova je ranija biografija ispričana u s. XVIII,1–28; često se spominje i njegova misija.

Musa prima od gorućeg grma u svetoj dolini Tuva (XX,12; LXXIX,16) naređenje da svuče cipele, poruku Faraonu, znakove svoje misije, štap, zmiju, ruku koja postaje bijela. Njegov je govor teško razumjeti (XLIII,52); Harun ga prati kao vezir (XX,31; XXV,37). Faraon mu prilazi s nezahvalnošću, govoreći da su ga oni odgojili (XXVI,18). Faraon saziva vrače, ali Musin štap proždire njihove štapove. Vračevi ispovijedaju vjeru u Boga i za kaznu bivaju osakaćeni (VII,109–126; XX,57–76; XXVI,35–51). Faraon želi da mu se mole kao Bogu, te zapovijeda Hamanu da mu sagradi kulu kako bi mogao doseći Musinog Boga (XXVIII,38; XI,36). Musa vrši devet čudesa (XVII,101; XX,57–76; XXVII,12). To su: 1. štap i zmija, 2. bijela ruka, 3. potop, 4. skakavci, 5. uši, 6. žabe, 7. krv, 8. mrak, 9. dijeljenje mora.

Musa provodi 40 noći s Bogom (VII,142). On na pločama donosi poduke i opomene. U njegovu odsustvu, Samiri gradi zlatno tele koje muče (VII,148; XX,77–98). Musa razbija ploče. Želi vidjeti Boga. Bog mrvi brdo u prah (VII,14). Izrael se plaši rata, te je prisiljen lutati 40 godina divljinom (V,21–26). Stradavaju Musini neprijatelji Karun (Korah), Faraon i Haman (XXIX,39).

2. *Musa u legendama.* Povijesti poslanikâ (posebno ona Salebijeva) dopunjuju kur'ansku priču pričama iz Biblije, Hagade i narodne predaje.

Mnogo je toga dodano iz Hagade. Faraonove bolesne kćeri odmah ozdravljuju čim samo dotaknu Musinu kolijevku. U *Exodus Rabba* (I,23) Faraonova kći ozdravljuje od gube. Još kao malo dijete, Musa ogrebe Faraonu bradu; Faraon ga zato hoće ubiti. Asija ga nagovori da ga iskuša, te da na jednu stranu stavi zlato i dragulje, a na drugu žeravice. Musa posegne za zlatom, ali mu Džebrail otkloni ruku prema žeravici. Musa stavi u usta opečenu ručicu i otada počne mucati.

I elementi drugih legendi utkani su u legendu o Musi. Legenda o Ibrahimu i Nimrudu dodaje ove elemente: Faraon, preplašen snovima, progoni svu dojenčad; Musa je skriven od progonitelja u užarenoj peći, ali vatra se hladi i on ostaje nepovrijeđen. Faraon naređuje da mu se obraćaju molitvom kao Bogu, gradi kulu, šalje strijelu u nebo; strijela se vraća umrljana krvlju, a Faraon se hvali kako je ubio Boga. Iz priča o Jakovu i Labanu uzeto je slijedeće: Musa služi 8–10 godina za ženu. Tast mu nudi pjegave janjce koji se ojagnje u njegovom stadu, pa ovce u koritima donose na svijet pjegave janjce. Često se govori o nekoj pobožnoj Egipćanki, koja je mučena sa svoje sedmoro djece, od kojih joj je najmlađe još na grudima; ovo je, dakako, rađeno po uzoru na mučeničku majku Makabejaca.

Ima tu mnogo maštovitih uljepšavanja, na primjer u prizorima sa zmijom, sa pošastima, te u prizorima sa Crvenog mora; naročito veliku ulogu igra Mojsijev štap. On potječe iz Raja; prije njega koristili su ga Adem, Habil, Šis, Idris, Nuh, Salih, Ibrahim, Ismail, Ishak i Jakub. Kod at-Tabarija nalazimo da je anđeo donio taj štap. Musa ga je dobio od žene; tast spori vlasništvo nad njim, a jedan anđeo odlučuje spor u Musinu

korist. To je čarobni štap i Salebi (*Ṭa'labī*) potanko priča o čudima koje on izvodi. On sija u mraku; on zove kišu u sušnom razdoblju, a, ako ga zakopaš, iz njega će izrasti drvo i voće na njemu; on daje mlijeko i med opojnog mirisa; uperen protiv neprijatelja, on postaje dvoglavi zmaj. Probija brda i stijene, vodi preko rijeka i mora; on je i pastirski štap te čuva Musino stado od divljih zvijeri. Jednoć, dok je Musa spavao, štap je sam ubio zmaja, a drugi put sedam Faraonovih ubojica.

Svi ti najrazličitiji elementi iz Biblije, Hagade, legendi i bajki pomiješani su u islamskoj priči o Musi u vrlo živopisnu sliku, a u Salebijevoj verziji to postaje pravi roman.

MUSALA (a. *muṣallā*), gl. pridjev trpni II vrste od korijena *ṣ-l-w*, »mjesto gdje se svakoga dana održava *ṣalāt*.« Kada se Muhammed odlučio nastaniti u Medini, on je redoviti *ṣalāt* obavljao u svom domu (*dār*), koji mu je u isto vrijeme bio i *mesdžid* (ne u smislu: hram). Izvanredni *ṣalāti* održavali su se na jednom mjestu južno od grada na teritoriju Benu Selime, izvan gradskih zidina, na sjeveroistoku od mosta na rječici (*wādī*), gdje danas iz predgrađa al-Anberija vodi put prema tržnici Ber al-Munaha.

Na ovom se mjestu obavljao *ṣalāt* 1. ševala i 10. zulhidže. Na ovaj posljednji dan, uz *ṣalāt* su se klala i dva pjegava ovna. Na te dvije svetkovine, Muhammeda i njegove drugove predvodio je Bilal noseći koplje (*'anaza*).

Priča se da se *ṣalāt* za kišu održavao na *muṣalli*. Priča se, nadalje, da se i bogoslužje mrtvima održavalo na tom mjestu. *Muṣalla* se, napokon, spominje i kao mjesto gdje su se držala predavanja. Posvećeni karakter mjesta vidi se iz toga što su žene dobivale uputstva da ga u doba mjesečnog pranja izbjegavaju.

Spomenuti obredi (ili barem neki od njih) održavali su se na *muṣalli* ne samo u Medini, već i u mnogim drugim mjestima. An-Navavi smatra da se to obavljalo gotovo u svim glavnim gradovima. Taj se običaj zadržao do današnjeg dana. Sjevernoafričke *muṣalle* koristile su se za obrede 10. zulhidže. To je prostrano mjesto, opasano zidom sa *mihrabom;* tu postoji i uzdignuto mjesto za *hatiba*. Takav oblik ima *muṣallā* u mnogim marokanskim gradovima.

Znalci prava smatrali su spornim pitanje, da li da se svečani obredi održavaju na *muṣalli* ili u džamiji. Razlike u mišljenjima postojale su čak i unutar pravnih škola.

MUSHAF (a. *al-muṣḥaf*), drži se etiopskom riječju, a znači kodeks ili, po definiciji arapskih leksikografa, listove (*suḥuf*, množ. od *saḥīfa*), ako su uvezani između dviju korica.

U predaji o redakciji *Kur'ana* za Osmanovog halifata kaže se da su listovi, koje je Zeid ibn Sabit napravio na Omarov poticaj, prepisani i sređeni u *maṣāḥif;* onda su poslani u svim pravcima (kao uzoriti prijepis). *Ṣuḥuf* su bili vraćeni Omarovoj kćeri Hafsi, kod koje su bili i nakon njegove smrti. Ostali *ṣuḥuf* bili su, kad god je bilo prilike, uništeni.

Od doba redakcije *Kur'ana* pod Osmanom, često se u arapskoj literaturi spominju *maṣāḥif*. U predaji o Amr ibn al-Asovoj poznatoj lukavštini tokom bitke kod Sifina kaže se da je golemi *muṣḥaf* iz Damaska bio pričvršćen na vrške tri koplja.

U predaji o *ṣalātu* se uzima da je *muṣḥaf* u džamiji u Medini imao svoje određeno mjesto. I Aiša je imala jedan *muṣḥaf*, koji joj je njezin *mevla* Abu Junus prepisao za njezinu privatnu upotrebu.

Maṣāḥif su islamski vojnici nosili sobom na bojno polje. Taj običaj, ipak, nije nailazio na odobravanje, što se temeljilo na bojazni da mogu pasti u nečiste ruke. Iz istog razloga se osobama koje nisu čiste, u obrednom smislu te riječi, zabranjuje doticaj *mushafā*, ako nisu u posebnom omotu.

MUSLIM, glagolski radni pridjev IV vrste od korijena *s-l-m*, označuje pristašu Islama. Riječ se uvriježila u nekim evropskim jezicima (i u obliku *moslim, moslem*) kao imenica, kao pridjev ili kao jedno i drugo, paralelno s riječju Muhamedanac (u raznim oblicima). Ona je uglavnom zamijenila riječ *Musulman* (različiti oblici), osim, recimo, u francuskom, gdje se ova posljednja riječ koristi i kao imenica i kao pridjev ili u srpskohrvatskom (*musliman*), gdje je isključivo imenica. *Musulman* vjerojatno potječe od *muslim* uz dodatak perzijskog pridjevskog nastavka *-ān*. U arapskoj književnosti, riječ *muslim* oduvijek je označavala pristašu Islama.

MUTAZILITI (a. *al-mu'tazila*), naziv je velike teološke škole koja je bila tvorac spekulativne islamske dogmatike. Naziv je objašnjen u al-Masudijevom djelu *Murūǧ*. Mutaziliti su oni koji izlažu učenje o *i'tizālu*, tj. učenje o *manzila bayn al-manzilatayn* ili stanju koje je između vjerovanja i nevjerovanja, a to je temeljno učenje škole. Predaja, koja potiče od *ahl al-ḥadīṯa* dovodi ime *mu'tazila* u vezu sa rascjepom koji se zbio u krugu al-Hasan al-Basrija: priča se da su se Vasil ibn Ata i Amr ibn Ubajd, nakon što su utemeljili učenje o *manzila bayn al-manzilatayn*, odvojili (*i'tazala*) od al-Hasanovog kruga da bi osnovali neovisnu školu ili da su pak bili istjerani iz Hasanovog kruga. Ove predaje nisu potpuno lišene povijesne osnove, ali tumačenje imena, koje se na njima zasniva, zasigurno je krivo. Mutaziliti su se ponosili svojim imenom, što sasvim sigurno ne bi bio slučaj da je to bio nadimak koji su im nadjenuli njihovi neprijatelji. Ovdje imamo posla (kao što to mnoge verzije pokazuju) s tendencioznošću *ahl as-sunna wa al-ǧamā'a* i njihovom željom da rehabilitiraju al-Hasana, a mutazilite žigošu kao krivovjerce.

Porijeklo i politička povijest. – Postoje sasvim sigurne naznake da je mutazilizam političkog porijekla, te da je nastao u istom sklopu prilika u kojima i šiitski i haridžitski pokret. Dolazak Alija na vlast predstavlja veliko razvođe u tokovima islamske povijesti. Poznato je da je nekoliko glasovitih Poslanikovih drugova odbilo Aliju odati počast koju je zahtijevao ili da su to učinili vrlo nerado. Najčešće se spominju Talha i az-Zubeir, ali sačuvana su i imena mnogih drugih: Sad ibn Abi Vakas, Abdalah ibn Omar, Muhamed ibn Meslema, Usama ibn Zeid, Suheib ibn Sinan i Zeid ibn Sabit. Talha i az-Zubeir otvoreno su se pobunili protiv Alija, ali je većina ostala neutralna. Medinci su općenito slijedili primjer ovih drugih, a u Basri su se al-Ahnaf ibn Kais sa 6.000 Temimaca, kao i grupa Azdijaca pod vodstvom Sabre ibn Šejmana također suzdržali od sukoba. Govoreći o ovom posljednjem, tekst koristi glagol *i'tazala* još u njegovom pravom značenju, a to je »odvojiti se«, ali će on uskoro poprimiti političko značenje: »zauzeti neu-

tralni stav u sporu između Alija i njegovih protivnika«. Sada an-Naubahti spominje stranku, koja se, po dolasku Alija, odvojila i slijedila Sada ibn Abi Vakasa, Abdalaha ibn Omara, Muhameda ibn Meslemu i Usamu ibn Zeida. »Ovi su se odvojili od Alija odbivši i da se protiv njega bore i da stupe na njegovu stranu, iako su mu se bili poklonili i prihvatili ga u početku; oni se nazvaše al-Mu'tazila, te su prethodnici svih kasnijih mutazilita«. Mutazilitima, kao teološkoj školi, prethodila je politička *mu'tazila*, koja je odredila njezinu kasniju strukturu.

Ta će se pretpostavka lako potvrditi, ako se analizira što je zabilježeno o utemeljiteljima te teološke škole. Predaja je jednodušna u tvrdnji da su je osnovala dva čovjeka iz Basre: Vasil ibn Ata i Amr ibn Ubajd. Njihova djelatnost proteže se kroz čitavo vrijeme vladavine halife Hišama i njegovih umajadskih nasljednika, tj. razdoblje između 723. i 748. Postoji priličan broj vrlo ranih obavijesti o njima koje su, premda se uočavaju izvjesne šupljine, ipak dovoljne da se iz njih prikupe i shvate glavne ideje njihovog teološkog djela. Iz ovih predaja doznajemo da je polazište za osnivanje škole bila ideja *i'tizāla*, da ju je Vasil prvi formulirao, a da je tek kasnije pridobio Amra za svoje učenje. Evo kako al-Hajat *(al-Ḥayyāṭ)* tumači porijeklo ideje *i'tizāla*. Muslimani su se slagali u tome da onaj tko počini težak zločin zaslužuje naziv *fāsiq* i *fāǧir*, ali što se tiče karaktera pojedinca koji dobije taj naziv – u tome su se mišljenja razilazila. Haridžiti su ga smatrali nevjernikom. Murdžiti su smatrali da je vjernik, unatoč *fisqa* i *fuǧūra;* al-Hasan al-Basri i njegov krug smatrali su ga licemjerom *(munāfiq)*. Vasil dokazuje da se kur'anski opis vjernika i nevjernika ne mogu primijeniti na vjernika koji je počinio težak zločin; on, stoga, nije ni vjernik ni nevjernik. Nemoguće je također smatrati ga licemjerom, kao što to al-Hasan hoće, jer licemjer prolazi kao vjernik sve dok njegovo licemjerje ne bude otkriveno. Jedina moguća kazna je staviti *fāsiqa* u posebnu kategoriju, u koju spadaju oni koji su u prijelaznom statusu *(manzila bayn al-manzilatayn)*. Iste ideje nalaze se u raspravi kojom je (kako se smatra) Vasil pridobio Amra za učenje o *i'tizālu*.

Iza ovih razmišljanja kriju se politički problemi. Učenje *manzila bayn al-manzilatayn* nije rezultat čistog umovanja, već proizlazi iz jasno definiranog stava u pogledu onih koji su sudjelovali u nesuglasicama koje su izbile oko Alijevog halifata. Nevjerojatno je koliko mjesta u kasnijim (inače oskudnim) informacijama o teologiji Vasila i Amra zauzimaju problemi oko Alija, Talhe, az-Zubeira i Aiše; ne možemo se oteti dojmu da su oni predstavljali samu srž problema. Vasil i Amr nisu se opredijelili u tom sporu. Prema njihovom gledanju, Ali, Talha, az-Zubeir i Aiša u početku su bili pobožni vjernici. Ali rat, koji je među njima izbio, podijelio ih je u dvije stranke koje ne mogu obje imati pravo; jedna od tih dviju stranaka griješi, ali ne znamo koja. Stoga moramo prepustiti stvar Onome koji zna, a njih (zbog odnosa jednih prema drugima) ne možemo smatrati pravim vjernicima. Stoga ako jedan od ovih ljudi prinese dokaze protiv drugoga iz suprotne stranke, mi te dokaze ne možemo prihvatiti; jedan u odnosu na drugoga je *fāsiq* i to u oba smjera. Ako je vjerovati *ahl al-hadīṯu*, Amr je još stroži od Vasila; priča se da je odbio prihvatiti optužbu bilo kojeg člana jedne stranke protiv člana zajednice o bilo kakvom pitanju; jer on je proglasio krivima *(fussāq)* po sebi obje stranke koje su sudjelovale u bici Deve. Stoga nije čudno da su Vasila i Amra katkada brkali s haridžitima.

Mišljenje vodećih ličnosti mutazilizma o Aliju zasniva se na drugačijim temeljima. Kako bismo dobro razumjeli njihovo stajalište, važno je znati: 1) da su Vasil i svi mutaziliti bili odlučni neprijatelji Umajada i 2) da je Vasil zauzeo donekle dvosmislen stav prema Osmanu i njegovim ubojicama. Ovo prešutno uključuje opredjeljenje u korist alijevaca, koji su bili protagonisti drame što se 656. god. odigrala u Meki. U stvari, Vasil je bio u prilično prisnim odnosima s medinskim alijevcima; zejditi ga poštuju kao jednog od svojih vođa, a zejditska teologija zasniva se na Vasilovoj. To se ne odnosi samo na spekulativnu teologiju, već se oni slažu i u političkim gledištima. Zejditi ne tvrde da su prvi halife, Abu Bekr i Omar bili uzurpatori, kao što će to reći šiiti; Vasil i čitava *mu'tazila* drže Abu Bekrov halifat pravovaljanim, ali ostavljaju otvorenim pitanje tko je imao veće pravo: Abu Bekr, Omar ili Ali, no između Alija i Osmana svakako se opredjeljuju za Alija. Ovaj stav, koji je pomalo složen kada se radi o Aliju i stoga predostrožan prema krajnjim šiitima, a u isto vrijeme otvoreno neprijateljski prema Umajadima, može se tumačiti samo na jedan način. Svi ovi, prividno različiti pravci opredjeljivanja, usmjereni su zapravo zajedničkom središtu, a to su Abasidi. Upravo je Vasilov stav karakterističan za pristaše Abasida. Kako su se ovi smatrali pravim *ahl al-bayt*, očevidno je njima bilo u interesu umanjiti donekle visoko mjesto koje je zauzimao Ali (u očima krajnjih šiita, dakako), a istodobno iskoristiti ugled koji je uživala Poslanikova obitelj; s druge strane, postojalo je mnogo razloga da se ne prekinu veze sa šiitima koji su im bili neophodni saveznici. Očito da im je u takvim okolnostima bilo neobično važno pridobiti za svoje ciljeve relativno umjerenu zejditsku stranku. Vasilovo učenje o *al-manzila* može se potpuno razumjeti samo ako ga sagledamo unutar teorijske kristalizacije političkog programa Abasida prije njihovog dolaska na vlast. Sve nas navodi na zaključak da je teologija Vasila i ranog mutazilizma zapravo službena teologija abasidskog pokreta. Ovim lako objašnjavamo činjenicu da je ona bila tokom čitavog jednog stoljeća, pa i duže, službeno učenje abasidskog dvora. Čini se vjerojatnim čak i to da su Vasil i njegovi učenici izravno sudjelovali u abasidskoj propagandi. Safvan al-Ansari priča u svojoj *kasidi* da je Vasil imao zastupnike u svim krajevima islamskog svijeta. To su, prema Safvanovim riječima, bili vatreni vjernici i osamljenici, koji su se i licem i odjećom razlikovali od ostalih ljudi; oni su bili Božjim osloncima *(awtād)* u svim zemljama i mjestima, gdje su se njegove zapovijedi obnarodovale i u kojima je cvalo umijeće raspravljanja (s neprijateljima vjere). Vrijeme ove djelatnosti tačno se poklapa s vremenom najjače abasidske propagande u koju su bile uključene sve snage što su se udružile da sruše Umajade; stoga je nemoguće ne vjerovati da postoji veza između ove dvije aktivnosti. Dokaz da je Vasil proširio svoj djelokrug daleko na Zapad je i taj što je dugo vremena poslije pada Umajada u Tahertu postojala vasilska zajednica, koja je brojila oko 3.000 ljudi i koja se bila povezala s ibaditima. Oni su se, za vrijeme Idrisa ibn Abdalaha al-Hasanija, bili pobunili protiv al-Mansura, pa su se stoga ubrajali među neprijatelje prvih abasidskih halifa.

Zanimljivo je spomenuti da je ovdje stvarno i postojala veza između Vasila i haridžita za koju je Ishak ibn Suveid al-Adavi pretpostavljao da bi mogla postojati.

Neslaganje Vasila i njegovih sljedbenika s Džehmom ibn Safvanom težak je problem koji još do sada nije riješen. S jedne strane, Džehmova teologija ostavila je duboke tragove na mutazilite; učenje o stvorenom *Kur'anu,* koje će kasnije postati temeljna mutazilitska postavka, vjerojatno je formulirao Džehm; isto tako, u učenju o božanskim svojstvima postoje sličnosti koje ne mogu biti tek slučajne. S druge strane, postoje i mnoge duboke razlike koji su, vjerojatno, praktičke i političke naravi. Džehm je zastupao učenje o predodređenju *(ǧabr)* u njegovom krajnjem obliku. Čovjek ne stoji svojom voljom iza svojih djela. Vasil je, naprotiv, zastupao tezu o slobodnoj volji. I opet naziremo političke probleme, skrivene iza ovih teoloških sporova; Umajadi su se radije priklanjali stavu o predodređenju, dok su njihovi protivnici prihvatili stav o slobodnoj volji u najširem smislu riječi; u Damasku je Gajlan ad-Dimaškija (koji se ubraja među prvake mutazilizma) halifa Hišam dao smaknuti zato što se držao učenja o slobodnoj volji.

Ako prihvatimo pretpostavku o nesumnjivoj vezi između mutazilita i Abasida, onda se u sasvim novom svjetlu javlja pitanje odnosa između mutazilizma, koji je utemeljio Vasil, i ranih mutazilita Alijevog doba. Priznat ćemo da postoji zapanjujuća sličnost između držanja tih nekadašnjih Poslanikovih drugova i držanja Abasida. Istina je da je Abdalah ibn Abas stupio u Alijevu službu tek nakon Osmanove smrti, ali njegovi pravi osjećaji pomalo su dvostruki; bijaše veliki Osmanov prijatelj, ali nekako mlak kao Alijev pristaš, pa ipak se nakon Osmanove smrti odlučio služiti Umajadima. Njegovi nasljednici nisu ostali u Medini, vjerojatno zato što su im alijevci bili tamo takmaci; njegov sin, napustivši Damask, pošao je u Humejmu blizu Adruha, gdje će 716–717. god. doći do formalnog zbližavanja između Abasida i alijevaca.

Prije toga događaja, Abaside možemo u određenom smislu smatrati nekom vrstom mutazilita u starom značenju te riječi.

S Amrom ibn Ubajdom u mutazilizam su ušli neki novi elementi u odnosu na one koje je unio Vasil. Amr je u početku bio jedan od *ahl al-ḥadīṯa;* kako je odrastao u krugu al-Hasana al-Basrija, on je zapamtio i prenio velik broj predaja od svog učitelja, te ga ubrajaju među *muḥaddiṯūn.* Njegovo preobraćanje na učenje o *i'tizālu* dovelo je do raskida između njega i ovih krugova; ali zajedno s njime, mutazilizmu je prišao znatan broj kadarita od *ahl al-ḥadīṯa* i tako ojačao politički orijentiranu liniju kadarita, kojoj je Vasil bio glavar. *Kadarit* i *mutazilit* uskoro će postati sinonimi. Čini se da je Amr bio odlučno protiv Alija, u svakom slučaju više je volio Abu Bekra od Alija. Ovaj stav uključuje i izvjesnu naklonost prema Osmanu koju kod Vasila ne nalazimo; zapravo jedan dio Basranaca, među kojima i al-Džahiz, navodno je pripadao stranci nazvanoj *al-'Uṯmāniyya* (»Osmanovci«). Amrovo stajalište bilo je neobično važno za razvoj mutazilizma. Nakon konačne pobjede, Abasidi će odmah raskinuti savez s šiitima koji su za njih bili tek političko oružje. Što se tiče krajnjih šiita, *ar-rawāfiḍ,* mutaziliti su bezrezervno slijedili svoje nove gospodare, ali je isto tako jasno da neki od njih nisu odmah željeli raskinuti s umjerenim šiitima. Posljedica toga bio je rascjep. Jedan dio je ostao vjeran savezu s umjerenim šiitima – oni će kasnije tvoriti posebnu mutazilitsku školu u Bagdadu. Ali mutaziliti iz Basre, na čelu s Amrom, pristupili su bez rezerve uz ciljeve Abasida. Amr je postao čak prisni prijatelj al-Mansurov, tako reći njegov duhovni otac. Na zapadu su se mutaziliti povezali s haridžitima i zajedno pobunili protiv Abasida.

Ponovimo tipična obilježja mutazilizma u početku abasidskog razdoblja. Mutaziliti su bili: 1) općenito uzevši, odani stvari abasidskih halifa (osim jedne frakcije), 2) izrazito neprijateljski raspoloženi prema ekstremnim šiitima *(ar-rāfiḍa),* 3) neprijateljski raspoloženi prema džehmitima, pod čijim su utjecajem ipak pomalo bili, 4) *kadariti* ujedinjuju više frakcija pod istim imenom, 5) oštro se suprotstavljaju *ahl al-ḥadīṯu* koji će ih uskoro proglasiti krivovjernim. Ovaj položaj imao je odlučnog utjecaja na određivanje strukture mutazilitske teologije. Počeci ove teologije povezani su s Vasilom i Amrom, te sa borbom protiv ekstremnog šiizma. Krajnji šiiti vrlo su rano usvojili priličan broj neislamskih vjerovanja; ne sumnjamo da je maniheizam tu odigrao izvjesnu ulogu, u svakom slučaju neke gnostičke i dualističke ideje u Islam su prodrle preko ovih šiita. Ove su se tendencije očitovale u Kufi, a bile su vidljive i u Basri; u kući nekog Azdija, koji je bio *sumanī,* tj. budista, Vasil i Amr često su se sastajali s Abdelkerimom ibn Abi-'l-Avdijaom i Salihom ibn Abdelkudusom, koji su ispovijedali dualističko učenje (čitaj *aṯ-ṯanawiyya* umjesto *at-tawba;* pod time bi vjerojatno trebalo podrazumijevati manihejske poglede), te pjesnikom Bešarom ibn Burdom. Ovaj zanimljivi *medžlis* rasturila je duboka nesloga. I to je odlučilo čitavu budućnost mutazilizma. Odsada će bitna tačka mutazilitskog programa biti upravo borba protiv učenja *zandaqe* i *ṯanawiyya.* Sam je Vasil sastavio raspravu protiv maniheizma koju će još i al-Bahili (300. god. po *Hidžri*) moći koristiti. Ali oni su bili prisiljeni odlučno se odupriječi tom krivovjerju u pozitivnom smislu, iznošenjem protivargumenata; učenju o vatri, koje je propovijedao Bešar, suprotstavili su teologiju zemlje (da je tako nazovemo), teologiju zasnovanu na prirodnoj filozofiji tog vremena. Primjer te teologije pružaju pjesme Safvana al-Ansarija; to je jedan od temeljnih dokumenata za povijest mutazilitskog učenja. Nije sasvim jasno otkud potječe filozofija koja se stavila u službu teologije, ali je njezin karakter sasvim očevidan; to je filozofija alkemičara i fizičara kasne antike, neka vrsta ukupnosti znanstvenih principa koji su bili prihvaćeni po čitavom antičkom helenizmu. Možda Safvan aludira na krugove iz kojih je ta filozofija prodrla u mutazilizam, kada nam priča kako je Bešar nazivao Vasila i njegove prijatelje *dayṣānī;* to je, u svakom slučaju, vrijedno zabilježiti. Dalje je njegovu filozofiju prirode preuzela škola koju muslimani nazivaju *dehriti.* Mutaziliti su se tako žestoko borili protiv dehrita da upravo to odaje koliko su bili svjesni sopstvene ovisnosti o njihovoj krivovjernoj filozofiji. Pravi utemeljitelj dogmatičkog sustava mutazilizma bio je Abu-'l-Hudail Muhamed ibn al-Hudail al-Alaf (u. 840). Ovaj je, sa svojim prijateljima i učenicima, nastavio na širokom frontu polemiku protiv maniheizma, polemiku koja je imala izvjesnog utjecaja na progone kojima su Abasidi izvrgnuli javne i tajne pristaše te vjere. S druge strane, on se okomio vrlo žestoko i na ekstremni šiizam, čiji je predstavnik u to doba bio

istaknuti teolog Hišam ibn al-Hakam; upravo zato da bi mogao s ovim raspravljati, Abu-'l-Hudail se i latio čitanja filozofskih knjiga koje su mu pružile osnovu za izgradnju sustava koji će biti malo presmion, ali pun plodnih zamisli. Istodobno s njime postojao je čitav niz značajnih teologa u Basri: Muamar, neovisni mislilac, čije ideje još nisu dovoljno proučene; Hišam ibn Amr al-Fuvati i al-Asam, protivnici Abu-'l-Hudaila, te mnogi drugi. Među učenicima Abu-'l-Hudaila najprije spomenimo Ibrahima ibn Sejara an-Nazama. Spomenuti su teolozi dali mutazilitskom učenju o vjerskim zasadama njegove bitne karakteristike. Ta je teologija (1) apologetska: ona ima za cilj obraniti Poslanikovu objavu; kao rezultat toga ona je (2) strogo kur'anska: sveta knjiga jedino je vrelo teoloških naziva *(asmā')* i vjerskih propisa *(aḥkām);* ona je (3) polemička: ubacuje se duboko u područje drugih islamskih stranaka, kako bi ih porazila na vlastitom tlu; ona je (4) spekulativna: obraća se filozofskom oružju kojim pobija svoje protivnike i formulira svoje zasade; ona je, dakle (5) intelektualistička: na vjerske probleme gleda sa čisto intelektualnog stajališta. Ništa nije manje opravdano nego gledati na mutazilite kao na filozofe, slobodne mislioce i liberale. Naprotiv, oni su teolozi najstrožije škole; njihov je ideal dogmatsko pravovjerje; filozofija je za njih tek sluškinja vjere; mutaziliti jedva da su trpeljivi. Oni su tvorci islamske skolastike.

Paralelno s onom u Basri, osnovana je mutazilitska škola u Bagdadu, a utemeljitelj joj je Bišr ibn al-Mutamir (u. 825–826). Kako je ova škola pristala uz alijevce (naime pretpostavila je Alija Abu Bekru), Bišr je bio proganjan od Harun ar-Rašida. Ali pod al-Memunom (813–833), koji je bio izrazito naklonjen alijevcima, Bišrova škola je bila vrlo utjecajna, posebno zahvaljujući teolozima kao što su Sumama ibn Ašres (u. 825–826) i Ibn Abi Duad (u. 854–855). Ova se škola naročito okomila na one koji su zastupali učenje o nestvorenom *Kur'anu.* Ovaj je napad, međutim, imao za mutazilite porazne posljedice. Kako ih je napustio halifa al-Mutevekil (847–861), koji se priklonio učenju o nestvorenom *Kur'anu,* mutaziliti su izgubili utjecajni položaj koji su do tada držali i našli se okruženi žestokim neprijateljima. U drugoj polovini 3. st. po *Hidžri,* veliku je pomutnju učinio Ibn ar-Ravendi, pristalica bagdadske škole, napustivši mutazilizam i priklonivši se uznapredovalom ekstremnom šiizmu; sa svom žestinom svoje naravi okomio se na mutazilite i nanio im mnogo štete. Krajem trećeg stoljeća na scenu stupa karmatski pokret koji će podržati ekstremni šiizam i prouzrokovati neprilike u svim svjetovnim i duhovnim sferama. U borbi protiv karmata, umjesto mutazilita u prvi plan istupaju *ahl al-ḥadīṯ.* Godine 912–913. al-Ašari je raskinuo s basrijskim mutazilitima čiji je ranije bio uvjereni pristaša; on će uvesti spekulativno učenje o vjerskim zasadama u krug *ahl al-ḥadīṯa,* koji će uskoro njime obilježiti sunitsku teologiju.

Deseto stoljeće bit će svjedok šiitskog procvata i propasti abasidske moći; raniji gubitak ugleda mutazilizma je donekle nadoknađen naklonošću nekolicine bujidskih namjesnika. Škole su nastavile s radom, a mutazilizam se proširio na istok. U Basri je za al-Džubaijem ostao velik broj učenika, ali njegovu je školu uskoro nadjačala škola njegovog sina Abu Hašima; predstavnici ove posljednje, među ostalima su i Abu Abdalah al-Husein ibn Ali al-Basri (u. 970), Abu-'l-Husein al-Azrak (Ahmed ibn Jusuf ibn Jakub) at-Tenuhi (u. 979), član poznate obitelji at-Tenuhi; Abu Ishak Ibrahim ibn Ajaš al-Basri i njegov učenik Abdeldžebar ibn Ahmed al-Hamadani. Posljednji, koji je bio najznačajniji basrijski teolog toga vremena, preselio se 971. godine u Rej, gdje je utemeljio utjecajnu školu, te je tu i umro 1025. U Bagdadu je tokom čitavog stoljeća dominirala škola Abu Bekra Ahmeda ibn Alija al-Ihšida (u. 932). Slavni Bagdađanin Abu-'l-Kasim Abdalah ibn Ahmed al-Balhi al-Kabi, učenik al-Hajata, osnovao je školu u Nesefu, gdje će 931. i umrijeti; među njegovim učenicima nalazimo al-Ahdaba Abu-'l-Hasana. I u Isfahanu nalazimo mutazilite: tu su mutazilitsko učenje uveli Abu Bekr Muhamed ibn Ibrahim az-Zubejri, koji je pripadao školi Abu-'l-Hudaila; nadalje, u Kirmisinu (škola Abu Hišama), Gurganu, Nišapuru i mnogim drugim gradovima Horasana. U 11. stoljeću, teologija Abdeldžebara vlada u Basri; jedan od njegovih učenika, Abu Muhamed al-Hasan ibn Ahmed ibn Metevejhi, prenio nam je veliko djelo svoga učitelja *al-Muḥīṭ bi at-taklīf;* drugi teolog, Abu Rašid Said ibn Muhamed an-Nejsaburi (u. oko 1068) sastavio je sažetak pitanja o kojima se raspravljalo u školama Basre i Bagdada. Nekoliko bagdadskih teologa postiglo je slavu; neki su od njih pripadali zejdizmu, zapravo bagdadska škola se sve više i više stapala sa zejditima. Posljednji veliki mutazilitski teolog bio je az-Zamahšari (u. 1144), ali škole su nastavile djelovati i dugo vremena nakon njega, naročito u Hvarizmu (Horezmu). Vjerojatno im je tek mongolsko osvajanje zadalo posljednji udarac. Mutazilizam se, međutim, sačuvao do danas u krilu zejditske zajednice.

Predmet mutazilitske aktivnosti nije bila samo spekulativna dogmatika. Njihova uloga u povijesti tumačenja *Kur'ana* vrlo je značajna; oni su bili prvi koji su uveli strogo gramatičku metodu. Postoji vrlo tijesna veza između njih i basrijske filološke škole, čiji su predstavnici općenito poučavali mutazilitsko učenje (npr. al-Asmai). Protivnici mutazilita (npr. Fahr ad-din ar-Razi) koristili su uveliko egzegetska djela mutazilita, koja su najvećim dijelom izgubljena. Mutazilitska škola temeljito je raspravljala o svim pravnim pitanjima; utjecaj mutazilizma na *uṣūl al-fiqh* i na *mezhebe* tek treba svestrano istražiti. U zadnje vrijeme je znanost Hadisa dobila mnogo poticaja od mutazilitske kritike *ahl al-ḥadīṯa.*

Učenje. – Mutazilitska teologija dade se svesti pod pet načela *(uṣūl)* ili temeljnih učenja koja se moraju prihvatiti u cijelosti, ako se želi biti priznat kao mutazilit. Ova načela, koja su po porijeklu glavne tačke u programu mutazilitske propagande, postala su osnova spekulativne dogmatike.

I. *Aṣl at-tawḥīd:* ispovijedanje najstrožijeg jednoboštva (nasuprot bilo kakvom dualizmu); odricanje bilo kakve sličnosti između Allaha i njegovih stvorenja (protiv antropomorfizma koji su zastupali *muḥaddiṯūn,* s jedne strane, a ekstremni šiiti i manihejci, s druge); priznavanje božanskih svojstava (protiv džehmita), ali lišavanja istih stvarnog postojanja: oni nisu entiteti pridani božanskom bitku (to bi bilo *širk*), već su istovjetni s njim (Vasil, Abu-'l-Hudail); alegorička tumačenja kur'anskog antropomorfizma; odricanje blažene vizije; energično zastupanje ideje osobnog Boga i stvori-

telja (nasuprot dehrita); apsolutna potvrda Poslanikove objave, uz razlikovanje između prirodne teologije i one do koje smo došli putem objave.

Problemi koji se ovdje raspravljaju:

1. priroda Boga i njegova svojstva: a) sveprisutnost: Bog je svugdje, on svima upravlja (Abu-'l-Hudail; al-Džubai) – on nije nigdje (opće usvojena teza); b) spoznatljivost: njega se osjetilima ne može spoznati (opće usvojena teza) – njega se spoznaje srcem (Abu-'l-Hudail) – on je skrivena *māhiyya* koju ćemo spoznati na drugom svijetu pomoću šestog čula, što će ga Bog tada stvoriti (Hafs al-Ferd i drugi; ova je teza proglašena krivovjernom; c) svojstva (vječna; esencijalna imena): istovjetna s biti (Abu-'l-Hudail; opće usvojena teza) – inherentan u biti preko *ma'āni* (Muamar) – preko *aḥwāla* (Abu Hašim); izražava pozitivne aspekte (Abu-'l--Hudail i inače) – negativne (znanje: negacija neznanja itd.; an-Nazam).

2. Struktura stvorenog svijeta: a) polazište: antropologija kojoj pristupamo pozitivno (tačna definicija vjerskih dužnosti) i negativno (odbijanje *dualizma*) čovjek je empirička pojava koju vidimo, tijelo koje se sastoji od izvjesnog broja nedjeljivih cjelina (atoma), a koji su podloga akcidentalnih svojstava: života, osjetila, boja, itd; *nafs* je *ma'nā*, a razlikuje se od *rūḥa* (Abu-'l-Hudail) – an-Nazam je poučavao slijedeće učenje: čovjek se sastoji od tijela i *rūḥa* (isto što i *nafs*) koji se uzajamno prožimlju; boje, osjetila, osjećaji, oblici i duh tvore različite kategorije *ǧawāhira* (to nisu akcidentalna svojstva; to nisu atomi); sve što živi sačinjava jednu kategoriju – drugo učenje: čovjek je nedjeljivi entitet *(ǧawhar)* kojeg karakteriziraju *ḥayāt, 'ilm, qudra;* i tijelo je instrument toga *ǧawhara;* akcidentalna svojstva (pokret, mirovanje, boje, itd.) inherenti su mu preko *ma'ānī* (značenja), koji su opet inherentni u drugim *ma'ānī*, itd. u beskraj (Muamar) – čovjek je *bašar* (Abad ibn Sulejman); *nafs* je oruđe koje tijelo upotrebljava; *rūḥ* je nebitno svojstvo (Džafer ibn Harb) – *rūḥ* je tijelo i razlikuje se od života koji je akcidencija (al-Džubai); b) fizički svijet: mrtva priroda razlikuje se od žive utoliko što priroda djeluje kroz nužnost *(ḍarūra)*, dok živa bića djeluju preko njihove slobodne volje *(iḫtiyār);* u ostalim stvarima, obje su kategorije jednake strukture, budući da su problemi fizike zapravo problemi antropologije (substancija, akcidencije, tijela, atomi, itd.); teorija *ǧuhūra* i *kumūna*, kako ju je formulirao an-Nazam, a koja odgovara teoriji o međusobnom prožimanju: stvari su skrivene jedna u drugoj, a fizički razvoj sastoji se u tome da skrivene stvari postaju očevidne (npr. vatra skrivena u kamenu).

3. Odnos između Boga i stvorenog svijeta: a) *laysa kamiṯlihi šay'un:* strogo razlikovanje između *qadīm* i *muḥdaṯ* (ne *ḥulūl);* b) Božje djelovanje, izraženo kroz njegova svojstva, ima kao cilj stvari stvorenog svijeta. Ako je to djelovanje vječno, onda i stvari to moraju biti; ali stvari su stvorene, tj. počele su postojati nakon što nisu postojale; nekoliko rješenja tog problema: »stvar« je jedino ono što postoji, a prije stvaranja stvar nije bila stvar, što uključuje da je božansko znanje rođeno sa stvarima (džehmitska postavka koju je usvojio Hišam al-Fuvati) – prije stvaranja stvari su (pret)postavljene *(ṯābit)* kao nepostojeće u božanskom vječnom znanju, ali bez slučajnih (akcidentalnih) svojstava koja ih karakteriziraju u postojanju (aš-Šaham i drugi) – s tim slučajnim svojstvima (al-Hajat, al-Kabi i nekoliko teologa iz Bagdada (tzv. *ma'dūmiyya)* – Bog je stvorio sve stvari odjednom, jedne u drugima, a ove se stvari očituju u stvorenom svijetu jedna za drugom (an-Nazam); c) da li su predmeti božanskog znanja i moći ograničeni? da (Abu-'l--Hudail) – ne (drugi); d) božanska moć ne proteže se na slučajna svojstva (Muamar) – na pojave koje spontano proizlaze iz ljudskog djelovanja *(tawallud).*

4. Objava: a) poslanstvo poslanika je *ma'sūm,* tj. slobodan od teških grijeha; b) *Kur'an:* stvoren; Bog stvara riječ u supstratnom sloju *(lawḥ al-maḥfūẓ;* Poslanik; grm, itd.). *Kur'an* je čudesan po kompoziciji i stilu – to niječe an--Nazam; razlikovanje (koje potječe od Vasila) između *muḥkama* (kur'anska pravila koja su jasna i nedvosmislena) i *mutašābiha* (pravila koja nisu odmah jasna i očevidna); razlikovanje između *nāsiḫ* i *mansūḫ.*

II. *Aṣl al-'adl:* Bog je pravedan; sve što radi, to je za dobro njegovih stvorenja; on ne želi zlo niti ga nalaže *(amr* i *irāda* su istovjetni). On nema ništa s ljudskim zlim djelima; čovjek ima moć *(qudra)* i *istiṭā'a qabl al-fi'l;* čovjek će biti nagrađen za svoja dobra djela, a kažnjen za zla. Problemi koji se ovdje razlažu: 1. Božanska moć: a) može li Bog počiniti nepravdu? Ne: an-Nazam – može, ali ne čini: opće usvojena postavka; b) teodicija: može li Bog spriječiti zlo? Da, jer posjeduje veliku skrivenu milost *(luṭf)* koja je dostatna da uništi odmah čitavo zlo: Bišr ibn al-Mutemir i nekolicina bagdadskih teologa – ne, jer on uvijek čini ono što je najbolje i najmudrije za svoje stvorenje: opće usvojena postavka. 2. Ljudska moć: od Boga stvorena; fizička zla, bolest itd. nisu podložni ljudskoj volji; ljudsko djelovanje i kretanje; razlikovanje između *af'āl al-qulūb* i *af'āl al-ǧawāriḥ;* problem *tawalluda,* koji je istakao Abu-'l-Hudail, osobito je razmatran u bagdadskoj školi: posljedice radnje pripisuju se počinitelju, koji čak i nakon smrti ostaje za njih odgovoran.

III. *Aṣl al-wa'd wa al-wa'īd* (ili *al-asmā' wa al-aḥkām):* praktična teologija. Problemi koji se ovdje raspravljaju: a) vjerovanje i nevjerovanje: vjerovanje se sastoji u vršenju svih čina pokornosti, obaveznih ili neobaveznih (ali pohvalnih); grijesi se dijele na velike/teške *(kabā'ir)* i sitne/lake *(ṣaġā'ir);* Bog u svojoj milosti može oprostiti *ṣaġā'ir;* onaj tko nije musliman, poslušan je Bogu ako vrši nešto što je Bog zapovijedio u *Kur'anu:* Abu-'l-Hudail (postavku je odbacio an-Nazam i bagdadska škola); razlikovanje između *īmān billāh* i *īmān lillāh,* od Hišama al-Fuvatija nadalje; vjerovanje se sastoji u izbjegavanju *kabā'ira,* tj. djela s obzirom na koja je Bog zaprijetio: an-Nazam; b) *al-asmā' wa al--aḥkām:* dobro *(al-ḥasan)* je ono što je Bog naložio u *Kur'anu,* zlo *(al-qabīḥ)* je ono što je zabranio; pitanje *fikha* uopće; c) predaje: vjerodostojnost neke predaje jamči 20 vjernika, od kojih je jedan predodređen za Raj; u svakoj generaciji postoji 20 vjernika koji su sačuvani od teških zločina: Abu-'l-Hudail i Hišam al-Fuvati; *tawātur* ne pretpostavlja nužno vjernike; islamska zajednica može se složiti u pogledu nečega što je grijeh ili pogreška: an-Nazam i drugi.

IV. *Aṣl al-manzila bayn al-manzilatayn:* 1. Problem vla-

sti: a) Abu Bekrov halifat je legitiman, ali se ne temelji na božanskoj objavi: općenito usvojena postavka; nadmoć Abu Bekra nad Alijem (Abu Bekr je iznad Omara, ovaj iznad Osmana, ovaj iznad Alija): stari Basrijci i Sumama; Alijeva nadmoć nad Abu Bekrom: ostali predstavnici bagdadske škole i neki kasniji Basrijci (al-Džubai pri kraju života; Ab--deldžebar); neutralan stav *(tawaqquf)* prema svemu što se tiče pitanja prednosti Abu Bekra, Omara ili Alija; jedino je sigurno da Ali ima prednost pred Osmanom: Vasil, Abu-'l--Hudail, Abu Hašim. 2. Problemi *fāsiqa;* budući da stari problemi nisu bili više aktualni, ovdje su raspravljani problemi sitnih grijeha *(ṣaġā'ir).*

V. *Aṣl al-amr bi al-ma'rūf wa an-nahy 'an al-munkar:* program mutazilitske djelatnosti prije dolaska Abasida; vjeru treba širiti riječju, rukom i sabljom; kasnije se malo raspravljalo o ovom *aṣlu;* al-Asam nije priznavao njegovu obaveznost.

MUTEFERIKA (t. *müteferrika),* odred stražara koji su, po starim osmanskim dvorskim odredbama, stajali osobno sultanu na raspolaganju. Naziv se primjenjuje i na osobu koja pripada toj straži. Njihove zadaće bile su iste kao i one *ča(v)uša,* nevojnog karaktera, i to ne samo za dvorsku službu, nego su korišćeni i za više ili manje važne javne ili političke naloge. Jednako kao i *ča(v)uši,* i *muteferike* su bili konjička tjelesna straža. Kasnije su postojale dvije klase, *gedikli* ili *zeametli müteferrika,* i oni bez lena. Tokom vremena je rastao njihov broj. Krajem 17. st. bilo ih je najviše 120, a početkom 19. st. broj je iznosio 500. Ponekad je Porta morala naglasiti značenje službe, time što ih je priznavala kao izvanredne poslanike kod stranih vlada. Premda se daju razna objašnjenja titule *müteferrika,* po svoj prilici ti službenici nisu imali neku posebnu dužnost, nego su, prvotno, predstavljali kategoriju, koja se koristila za različite poslove. U tom smislu se riječ još koristi u današnjem turskom.

LEKSIKON ISLAMA

NASER (a. *Ǧamāl /Gamāl 'Abd an-Nāṣir*), egipatski političar, rođen 1918. god. u Aleksandriji kao sin poštanskog činovnika. Nakon završetka više škole (1936), pohađa vojnu akademiju (1937–1938). U rangu majora sudjeluje u izraelsko-arapskom ratu 1948–1949. god. Doživljaj poraza uvjerava ga u nužnost obaranja monarhije, kao pretpostavke za odstranjenje korupcije i neravnopravne suradnje s Velikom Britanijom. Naser postaje jedna od vodećih ličnosti grupe nacionalno-revolucionarno raspoloženih vojnih časnika, koji 26. 6. 1952. prisiljavaju kralja Faruka na odreknuće od prijestola (proglašenje republike 18. 6. 1953). God. 1954. Naser postaje predsjednik vlade, 1956. predsjednik Egipta. Nacionalizacija Sueckog kanala (26. 7. 1956) donosi njegov politički trijumf, budući da Vijeće sigurnosti OUN glasovima SAD i SSSR prisiljava na uzmak britanske, francuske i izraelske invazione snage. Kada su se 1958. god. Egipat i Sirija povezali u Sjedinjenu arapsku republiku, Naser se pojavljuje kao najuspješniji državnik novije arapske povijesti. Savez se kida u septembru 1961. god. Sve do lipanjskog rata 1967. god. Naser, ipak, ostaje istaknuti lik arapskog svijeta, te se na njegovu osobu usredotočuju nade mnogih pristaša panarabizma i od njega (osobito od 1960) unapređivanog »arapskog socijalizma«. Na njegovu ostavku nakon poraza od Izraela (9. 6. 1967) narodne mase u Kairu uzvratile su manifestacijama simpatije i podrške. Ostao je na dužnosti do svoje smrti, 28. 9. 1970, ali više nije mogao postići neki značajniji politički uspjeh.

NASLJEDSTVO (a. *mīrāṯ*, množ. *mawārīṯ*); *wāriṯ*, »nasljednik«; *mūriṯ*, »osoba koja ostavlja imetak«. Ova grana islamskog prava zove se i *'ilm al-farā'iḍ*, »znanost o dodijeljenim dijelovima«.

U skladu sa patrijarhalnim sustavom koji je prevladao među Arapima, imetak umrlog plemenika pripadao je najbližem muškom srodniku (srodnicima); red nasljeđivanja, po kojem ti muški srodnici, tzv. *'aṣaba*, nasljeđuju, održao se sistematizirano u islamskom pravu. Maloljetnici, kao nesposobni za oružje, bili su isključeni iz nasljedstva, kao i ženski srodnici; udovice također nisu imale pravo da nasljeđuju, a prvotno su, vjerojatno same činile dio imetka, shvaćanje koje se sačuvalo u leviratskom braku uobičajenom među Arapima, na koji se odnosi s. IV,19, zabranjujući ga. Nema dokaza o nekom pretpostavljanju prvorođenog sina, koje se drugdje nalaze u semitskom pravu. Prvotni zakonski stav sigurno je do Muhammedovog doba promijenio ponešto u korist žene; u slučajevima, kada umrli nije ostavio muške srodnike, njegove kćeri izgleda da su dobijale imovinu: ali se prema ženi nije jednako vladalo kao prema muškarcu, kao što se vidi iz kur'anskih propisa. Osim tih glavnih nasljednika, predislamski Arapi su imali i sporedne nasljednike, koji odgovaraju kasnijim tzv. dio-nasljednicima *(ḏawū al-fara'iḍ)*, a dobijali su dio imovine, dok je veći dio išao *'aṣabi*. Iz s. II,180 i IV,33, koje potvrđuju tu podjelu, vidi se da to uključuje roditelje, »bližnje« – očevidno utoliko ukoliko nisu *'aṣaba* – i tzv. saveznike, one s kojima su se sklopili ugovori *(ḥalīf*, množ. *ḥulafā')*; utvrđivanje dijelova koji im dopadaju obavlja se – bar djelomice prema zadnjoj volji oporučitelja.

Kur'an znatno mijenja taj sustav u pojedinostima, a glavna tačka je poboljšanje položaja žene, kao i u pogledu obiteljskog prava općenito; u isto vrijeme postoji očit pokušaj da se u pravnom obliku utvrdi praksa, koja je bila znatno raznolika u neznabožačko vrijeme. Neki propis, koji je nastao pod posebnim okolnostima, kasnije se napuštao; odmah nakon *Hidžre*, bilo je određeno da se onaj tko se iselio sa Poslanikom i vjernici u Medini trebaju smatrati braćom i stoga nasljeđivati jedni druge, dok se sve veze odnosa između iseljenika i njihovih srodnika koji su ostali u Meki, čak ako su i vjernici, trebaju smatrati prekinutim (VIII,72, uz ogradu u VIII,75); ali je to izričito bilo opozvano u s. XXXIII,6. Predaja smatra ovo bratimljenje posebnim slučajem udružbe, saveza. Uostalom, *Kur'an* u prvom medinskom razdoblju potvrđuje sustav sporednih nasljednika i svu opću praksu u pogledu nasljeđivanja. U vezi s tim je s. II,240, koja osigurava ženi, ako nadživi muža, ostavštinu za uzdržavanje od godinu dana. A ne mnogo kasnije, dolazi propis s. IV,19, koji zabranjuje da se žene nasljeđuju, protiv njihove volje to se nije zamislilo kao redoviti pravni propis, nego je dio kur'anskog nastojanja da se poboljša položaj žene. Vrlo brzo nakon bitke na Uhudu, kada su poginuli mnogi muslimani, javlja se – kao rezultat toga stanja – konačni kur'anski propis s. IV,7–12: »Muškarcima pripada dio onoga što ostave roditelji i rođaci, a i ženama dio onoga što ostave roditelji i rođaci, bilo toga malo ili mnogo, određeni dio (7). Kada se dioba vrši u prisustvu rođaka, siročadi i siromaha, i njima nešto darujte i koju lijepu riječ im recite (8). I neka se pribojavaju, kao kad bi sami iza

sebe ostavili nejaku djecu za koju strahuju, i neka se boje Allaha i neka govore istinu (9). Oni koji bez ikakva prava jedu imetke siročadi – doista jedu ono što će ih u vatru dovesti i oni će u ognju gorjeti (10). Allah vam naređuje da od djece vaše – muškom pripadne toliko koliko dvjema ženskima. A ako bude više od dvije ženskih, njima – dvije trećine onoga što je ostavio, a ako je samo jedna, njoj – polovina. A roditeljima, svakom posebno – šestina od onoga što je ostavio, ako bude imao dijete; a ako ne bude imao djeteta, a nasljeđuju ga samo roditelji, onda njegovoj materi – trećina. A ako bude imao braće, onda njegovoj materi – šestina, pošto se izvrši oporuka koju je ostavio ili podmiri dug. Vi ne znate ko vam je bliži, roditelji vaši ili sinovi vaši. To je Allahova zapovijed! – Allah, zaista, sve zna i mudar je (11). A vama pripada – polovina onoga što ostave žene vaše, ako ne budu imale djeteta, a ako budu imale dijete, onda – četvrtina onoga što su ostavile, pošto se izvrši oporuka koju su ostavile, ili podmiri dug. A njima – četvrtina onoga što vi ostavite ako ne budete imali djeteta; a ako budete imali dijete, njima – osmina onoga što ste ostavili, pošto se izvrši oporuka koju ste ostavili, ili podmiri dug. A ako muškarac ili žena ne budu imali ni roditelja ni djeteta, a budu imali brata ili sestru, onda će svako od njih dvoje dobiti – šestinu; a ako ih bude više, onda zajednički učestvuju u – trećini, pošto se izvrši, ne oštećujući nikoga, oporuka koja je ostavljena ili podmiri dug; to je Allahova zapovijed! – A Allah sve zna i blag je (12)«. Pitanja su ostala neodlučena u pogledu dodjeljivanja naslijeđa u neizravnoj liniji, a s. IV,176 nadopunjuje: »Oni traže od tebe rješenje. Reci: Allah će vam kazati propis o »kelāli«: ako neko umre, i ne bude imao djeteta a ima sestru, njoj – polovina njegove ostavštine, a i on će naslijediti nju ako ona ne bude imala dijete; a ako su dvije, njima – dvije trećine njegove ostavštine. A ako su oni braća i sestre, onda će muškarcu pripasti dio jednak koliko dvjema ženskima. To vam Allah objašnjava, da ne zalutate. A Allah zna sve.«

Predmet tih određivanja naprosto je dodatak zakona u pogledu prava *'aṣabe;* to nije reorganizacija cijelog prava. Svakoj od navedenih osoba, stoga, odmjeren je samo određeni dio; ostatak imovine, a to je, kao pravilo, veći dio, dopada, kao i prije, *'aṣabi.* Ženski srodnici, na taj način, općenito dobijaju pola od udjela muških srodnika istog stupnja. Udjeli, koji su tu dani, ukidaju oporučna dodjeljivanja dijelova uobičajena u neznabožačko doba, koja je još uvijek odobrila s. II,180; to je povijesno polazište za predaju – ranije tumačenu u drugom smislu – da ostavština u korist nasljednika ne vrijedi. Na s. II,240 se, vjerojatno, s pravom gleda kao na ukinutu određivanjem dijela za udovicu. Tu postoji mala teškoća u tumačenju samo s. IV,12; ali tu ne može biti sumnje da se odlomak odnosi na polusestru po majčinoj liniji, kao što se, zaista, uvijek i tumačilo. Stavak IV,176, s druge strane, odnosi se na prave sestre. U s.IV,11 »koliko dvjema« tumačilo se, kako smisao traži, kao »dvjema i više«.

Sve pojedinosti, koje Predaja daje u pogledu uzroka objave koja uređuje nasljedno pravo, nisu povijesne; po posve unutrašnjim razlozima može se reći da se zbila ubrzo nakon bitke na Uhudu. Predaja može izvijestiti samo o vrlo malo stvarnih razilaženja sa propisima *Kur'ana:* jedno od njih je da žena dobija nazad, kao svoje nasljedstvo, roba kojeg je poklonila svojoj majci, a koji predstavlja cijelu imovinu ove zadnje. Prema drugoj priči, rečeno je da je Poslanik izjavio da žene *Muhadžira* nasljeđuju kuću muža. Dok se u korist prvog *hadisa* ne može ništa navesti, drugi, koji izgleda nije smjerao da bude temelj neke pravne odredbe, može imati jezgru povijesne istine.

Propisi *Kur'ana* dopunjeni su i razvijeni u bezbrojnim predajama, od kojih srazmjerno velik broj izvještava ne o odlukama samog Poslanika, nego njegovih drugova; u stvari, na njih ne treba čak ni gledati kao na takve, nego samo kao na dokaze o početnom razvitku nasljednog prava. Već tada je čvrsto postavljeno da nemusliman ne može naslijediti muslimana; pravo muslimana da naslijedi nemuslimana također je konačno odbačeno, premda je bilo otpora tome. Iz naslijeđa je isključen i onaj koji je ubio vlasnika imovine, bar ako je ubojstvo bilo hotimično. Da rob nema nasljedno pravo držalo se za potvrđeno. Zakonsko srodstvo je nužno za to pravo; tako, nezakonita djeca ili ona čije se očinstvo osporava putem *li'āna* nisu imala pravni zahtjev na imovinu njihovih očeva i njegovih srodnika. *Mevla* je pripojen *'aṣabi:* zaštitnik i oslobođeni rob nasljeđuje jedan od drugog, a, prema jednom gledištu, isto pravo je čak dopušteno čovjeku prije kojeg je dotična osoba usvojila Islam, a koja se također zvala *mevla.* Nakon *mevle* dolazi – mada se neki opiru tome – *ḏawū al-arḥām,* tj. osobe koje su u odnosu s oporučiteljem po ženskoj liniji, a čiji predstavnik je obično *ḫāl,* odnosno materin ujak. U slučaju da svi ovi nasljednici ne postoje, imenovali su se bližnji – plemenici. Uz neke izmjene, koje se nailaze u kasnijem učenju, sa kćerima od sina postupa se isto kao sa kćerima i djedom i bakom, kao i sa roditeljima, ali je ta odredba bila priznata samo nakon otpora i izmjena u pojedinostima. To postavlja problem udjela djeda uz braću, koji ide unatrag ka njegovom različitom položaju u redovima *'aṣabe;* skupa s drugim gledištima, navodi se i jedno da brat prevladava, ali ne izgleda da je najranije. *Kur'an* postavlja da se, prije diobe imovine, mora odbiti vrijednost ostavština i dugova; u rana doba – vjerojatno zbog doslovnog tumačenja kur'anskih stavaka – ostavštine su često imale prednost pred dugovima; nakon nekih otpora, priznalo se obrnuto stanje. Da se plati *diya* za ubijenog čovjeka, moralo je biti podložno uobičajenim propisima da je to dio njegove imovine; ali u ranim vremenima, ženi se nije odobravao udjel u krvarini za njezinog ubijenog muža, što ide unatrag ka starim arapskim shvaćanjima obitelji; no drugo gledište je kasnije prevladalo. Veliki interes za nasljedno pravo, koji je zaokupio rani Islam, odrazio se u Hadisu, gdje postoje predaje po kojima je Poslanik naredio da se nasljedno pravo uči i poučava, a zvalo se »pola znanja« zbog njegove težine, te izražava bojazan da bi se taj predmet, tako težak da se pamti, mogao izgubiti iz pamćenja njegove zajednice.

Evo sada i nasljedno-pravnih principa kako ih je razvio *fikh,* a prema šafiitskoj vjersko-pravnoj školi:

1) *Pravo uopće, kada nema oporuke.* – Nema spajanja između vlasništva umrlog i vlasništva njegovog nasljednika; vjerovnik imovine može, stoga, dokazivati svoje zahtjeve samo protiv imovine. Uz obaveze na koje se obavezao umrli, dugovi imovine uključuju pogrebne troškove i vjerske dužnosti koje je propustio umrli, ukoliko se tiču konkretnih stvari (npr. neplaćeni *zekat*) ili mogu biti popravljene plaćenjem (npr. zanemareni post) ili mogu biti provedene na račun

imovine putem ovlašćenika (npr. *hadž* propušten bez valjanog razloga). Nakon dugova, mora se platiti svaka ostavština; ostalo ide nasljednicima. Nužni je uvjet za nasljeđivanje da je nasljednik nadživio umrlog; u dvojbenim slučajevima, kada osobe koje trebaju naslijediti nekog drugog koji je umro, a da se ne zna tko je umro prvi, po pravilu nasljedstvo se ne zbiva među njima. Nasljednik mora postojati i kad umre oporučitelj; samo u slučaju kada muškarac ostavi trudnu udovicu ili *umm al-walad*, dječji udio je ostavljen za nerođeno dijete. Isključenja iz nasljedstva su slijedeća: onaj koji je prouzročio smrt umrlog, *murtadd*, nemusliman od naslijeđa muslimana i obrnuto, *ḥarbī* (nemuslimanski član države s kojom muslimani ne stoje u ugovornom odnosu) i rob. *'Aṣaba* su normalni nasljednici; nasljedstvo putem drugih je samo iznimka; tako, *'aṣaba* dobija cijelu imovinu nakon odbitka dijelova za »udio-nasljednike«. Ako nema *'aṣabe*, ostatak imovine odlazi u državnu riznicu, pod uvjetom da s njim upravlja po pravu za potporu muslimana; inače, »udio-nasljednici« dobijaju ostatak imovine u srazmjeru sa njihovim udjelima primjenom tzv. zakona reverzije *(radd)*, uz iznimku udovca ili udovice. Samo ako nema ni *'aṣabe* ni »udio-nasljednika« niti se državnom riznicom upravlja u skladu sa pravom, pozivaju se u naslijeđe *ḏawū al-arḥām*, tj. osobe koje su u odnosu s umrlim po ženskoj liniji, kao i oni ženski srodnici koji ne mogu imati »udio-nasljednike«. Ako njih nema, ma koji musliman može zaposjesti imovinu, ako je sposoban i spreman upravljati njome na opće dobro muslimana.

2) *Nasljeđivanje 'aṣabe.* – *'Aṣaba* se poziva u nasljedstvo ovim redom: muški potomci umrlog po muškoj liniji, a bliži isključuje daljeg iz nasljedstva; najbliži muški srodnik po uzlaznoj muškoj liniji uz odredbu da otac, ali ne djed (i daleki uzlazni rođak), umrlog nasljeđuje prije braće; najbliži muški srodnik po muškoj liniji među potomcima oca: prvo, prava braća, onda polubrat po očevoj strani, onda potomci prave braće, onda oni polubraće po očevoj strani; najbliži muški srodnik po muškoj liniji među potomcima djeda itd.; konačno, *mevla*, tj. zaštitnik (ili zaštitnica), ako je umrli oslobođenik, a onda njegova *'aṣaba*.

Braća umrlog nasljeđuju uz djeda kao *'aṣaba* u jednakim dijelovima, ali, ako je više od dva brata, djed dobija ne manje od jedne trećine onog što se dijeli između njega i braće. Ako postoje i »udio-nasljednici«, djedu se priznaje u zbroju bar šestina imovine (koju on nasljeđuje kao »udio-nasljednik«). On može, onda, birati jednu od tri najpovoljnije odredbe.

Što se tiče ženske *'aṣabe*, ako umrli ostavlja sinove kao i kćeri, oni nasljeđuju zajednički, a udio sina je dva puta veći od onog kćeri, jer udio odmjeren kćerima opada, kao što smjera duh kur'anskog prava. Kći, koja nasljeđuje uz sina, je, stoga, zvana također *'aṣaba*. Prema kćeri sina oporučitelja vlada se na sličan način, a nasljeđuje uz sinovog sina; a slično prava sestra, koja nasljeđuje uz pravog brata; konačno, i polusestra po očevoj strani, koja nasljeđuje s polubratom po očevoj strani. Ako prava sestra i polusestra po očevoj strani nasljeđuju uz kćer umrlog ili njegovog sina, ne dobijaju svoje udjele koji, u tom slučaju, idu kćeri ili sinovoj kćeri, no dobijaju ostatak imovine, nakon odbitka svih udjela koje treba platiti.

3) *Dio »udio-nasljednika« (ḏawū al-farā'iḍ).* – Istina je da je *Kur'an* samo kćerima, roditeljima, mužu i ženi, te braći sestrama odmjerio udio, ali propisi kojih se drže za kćeri proširili su se na kćeri sina, a oni za roditelje na djeda i baku; osim toga, razlika se pravila među sestrama, između prave sestre, polusestre po očevoj strani i polusestre po majčinoj strani. Cjelokupni broj »udio-nasljednika« popeo se, tako, do dvanaest: a) Kći ima pravni osnov za pola imovine, dvije ili više kćeri dobijaju dvije trećine, ali, ako kćeri nasljeđuju uz sinove, postaju *'aṣaba*. b) Kći sina podliježe istom propisu kao i kći, te zauzima njezino mjesto kada ove nema; nasljeđujući uz sinovog sina, postaje *'aṣaba;* kada je kći sina u odnosu s umrlim putem njegovog sina, isključena je iz sudjelovanja ako nasljeđuje sin umrlog; kći, s druge strane, ne isključuje izravno sinovu kćer iz naslijeđa; kako, ipak, kćeri i sinove kćeri skupa imaju samo dvije trećine imovine kao svoj udio, sinova kćer ima samo jednu šestinu ako postoji kćer, a ništa, ako postoje dvije ili više, ako ona ne nasljeđuje u tom slučaju uz sinovog sina kao *'aṣaba*. c) Očev udio je uvijek jedna šestina imovine; osim toga, on je *'aṣaba* i dobija također svaki preostatak imovine nakon odbijanja svih udjela, ako nema muških potomaka umrlog. d) Očev djed (u nedostatku njega, daleki uzlazni rođak) također dobija šestinu kao svoj udio, ali ga isključuje otac; on je također *'aṣaba*, ako nema muških potomaka, a ni oca umrlog; ali ako, u tom slučaju, postoje i braća oporučitelja, on postaje *'aṣaba* uz njih (za dio koji dopada djeda u tom slučaju i u slučaju kada postoje i »udio-nasljednici«). e) Mati dobija šestinu ako postoji dijete, sinovo dijete ili dva ili više braće ili sestara umrlog; inače trećinu (u praksi otac, u tom slučaju, po pravilu dobija dvije trećine, tj. šestinu kao »udio-nasljednik«, a ostatak kao *'aṣaba*. f) Udio bake je uvijek šestina; od toga materinu mater isključuje majka, a očevu mater otac i mati; ako nema bake, njezino mjesto zauzimaju daleki ženski uzlazni srodnici umrlog, ukoliko nisu u odnosu s njim putem muškog potomka koji nema pravni osnov da naslijedi. g) Prava sestra dobija polovinu, dvije ili više sestara zajedno dvije trećine imovine; uz pravog brata ili djeda, ona postaje *'aṣaba* i dobija polovinu bratovog dijela; uz kćer ili sinovu kćer, ona postaje također *'aṣaba;* sinovi, sinovi sinovi i otac isključuju je iz nasljedstva. h) Postupanje sa polusestrom po očevoj strani je slično onome sa pravom sestrom; uz polubrata po očevoj strani ili djeda, ona postaje *'aṣaba*, a slično uz kćer ili sinovu kćer; sinovi, sinovi sinovi, otac i prava braća isključuju je iz nasljedstva; prave sestre je isključuju samo toliko koliko kćeri isključuju sinove kćeri. i, j) Svaki od polubraće po majčinoj strani i polusestara po istoj strani dobija šestinu, a dvoje ili više zajedno dijele trećinu među sobom; iz nasljedstva ih isključuju potomci i muški uzlazni srodnici. k) Udovac dobija polovinu imovine, ali samo četvrtinu ako postoji dijete ili sinovo dijete; svejedno je da li postoje njegovi vlastiti potomci ili ne. l) Udovica dobija polovinu onoga što bi dobio udovac pod istim okolnostima; ako umrli ostavi više udovica, one dijele jednako udio priznat udovici. Tokom *'idda* (period čekanja) nakon opozive rastave, muž i žena se još uvijek smatraju mužem i ženom u svrhu nasljeđivanja.

4) *Iznimke od općih pravila.* – Premda »udio-nasljednici« ne mogu nikada sve naslijediti zajedno, a posebice je većina pobočnih srodnika isključena od onih u izravnoj liniji, broj

kvalificiranih »udio-nasljednika« može ponekad biti tako velik da je zbroj njihovih dijelova veći od cijele imovine; u tom slučaju, njihovi dijelovi se srazmjerno smanjuju. Inače, stjecanje broja nasljednika ne zahtijeva promjenu glavnih pravila, osim u malo pojedinačnih slučajeva koji imaju posebna imena; postoje slučajevi u kojima će, ako bi se strogo provodila glavna pravila, nasljedstva biti u jednakom omjeru jedna s drugima, što bi bilo suprotno duhu prava. Npr. u slučaju tzv. *ġarībatān:* ako netko umre, ostavljajući muža ili ženu ili oba roditelja, mati će u svakom slučaju dobiti trećinu, a očev dio ipak, koji je obično dvije trećine, bit će tu smanjen udjelom bilo udovice ili udovca; prema Predaji, Omar je bio taj koji je, u tom slučaju, odlučio da otac i mati dijele, u srazmjeri dva prema jedan, ono što ostaje poslije odbijanja dijela udovice ili udovca. Drugi slučaj, tzv. *mušarraka,* onaj je u kojem žena ostavlja svoga muža, svoju mater, dvojicu ili više polubraće po majčinoj strani, te također jednog ili više prave braće; kako udjele, u tom slučaju, nadoknađuje cijela imovina, ništa neće biti ostavljeno za pravu braću kao *'aṣabu* u tom slučaju, što je također, kaže se, bio odlučio Omar; pravo postavlja da prava braća imaju ista prava kao polubraća, tako da svi nasljeđuju u jednakim dijelovima trećinu, prvotno stavljenu na stranu za polubraću.

Glavne tačke razlikovanja među pravnim školama su slijedeće. Nemuslimani, koji pripadaju raznim vjerama, ne mogu nasljeđivati jedni od drugih prema Maliku i Ibn Hanbalu, a mogu prema Abu Hanifi i aš-Šafiiju. Postoje i suprotni pogledi o nasljedstvu od *murtadda.* Tko hotimično i nezakonito ubije vlasnika imovine, po jednoglasnom mišljenju je isključen iz nasljedstva. Abu Hanifa, aš-Šafii i Ibn Hanbal, ali ne i Malik, isključuju i onog koji ga ubije bez namjere. Netko tko je djelomično rob ne može, po Abu Hanifi, Maliku i aš-Šafiiju, ni naslijediti ni biti naslijeđen; prema Ibn Hanbalu, Abu Jusufu, aš-Šejbaniju i al-Muzaniju, može u omjeru u kojem je slobodan. Tzv. pravo reverzije za »udio-nasljednika«, ako nisu *'aṣaba,* kao i prednost *ḏawū al-arḥāma* i Riznice, ako nema ni »udio-nasljednika«, raspravljali su se među pravnim školama. Otac ne isključuje očevu baku iz nasljedstva, samo po Ibn Hanbalu; po njegovom mišljenju, u tom slučaju ona nasljeđuje šestinu ili sama ili dijeli jednako s majkom. Postoje osjetljive tačke razlike u pogledu nasljedstva dalekih ženskih uzlaznih srodnika. Netko tko ima pravni osnov dobiti udio s više od jedne strane nasljeđuje, po Maliku i aš-Šafiiju, samo po osnovu »strožijeg« srodstva, a, po Abu Hanifi i Ibn Hanbalu, po osnovu oba odnosa; u slučaju dva bratića po očevoj strani, od kojih je jedan i brat po majčinoj strani, ovaj zadnji, to je jednoglasno mišljenje, dobija šestinu, a ostatak dopada dvojici kao *'aṣabi* u jednakim dijelovima, dok Abu Saur *(Ṭawr)* smatra da on nasljeđuje cjelinu. U posebnom slučaju tzv. *mušarrake,* Malik se slaže sa aš-Šafijem: po Abu Hanifi i njegovim sljedbenicima, Ibn Hanbalu i Davudu az-Zahiriju, prava braća stvarno ne dobijaju ništa.

Nasljedno pravo, kao grana obiteljskog prava, a imajući osobito vjerski karakter zbog njegovog punog određivanja u *Kur'anu,* bilo je uvijek jedan odjeljak islamskog prava koji se najbrižljivije poštovao u praksi. Kako je to na dugi rok moralo neizbježno voditi ka dijeljenju čak i najvećih imetaka, brojni su pokušaji da se izbjegne takav rezultat, koji se smatrao nepoželjnim. Metoda, često usvajana, bila je da se znatni dijelovi imetka zasnuju kao vjerske nadarbine, čijim dohocima bi mogao raspolagati darovatelj po svojoj volji; ali se većina nadarbina tokom vremena uglavnom raskomadala ili potpuno otuđila. Drugi je način usvojen, na primjer, u Indoneziji, u vezi s lokalnim običajima, da se prihvati samo dio stvarne imovine za diobu među nasljednicima; ponekad je imovina dijeljena već tokom života vlasnika putem dara ili povoljne nagodbe, a ne rijetko neki član obitelji, prema prilikama, naprosto preuzme obaveze i imovinu umrlog. Posebice je zemljišno vlasništvo često izmicalo kontroli islamskog prava. Žene su isključivane iz nasljedstva po običajnom pravu u mnogim zemljama, kao među Berberima, u dijelovima Indije, Kine, Alžira. Različite smicalice *(ḥiyal),* koje mogu poslužiti da se izbjegnu islamska pravila nasljeđivanja, iznesene su u literaturi već u rano doba. Dosada se samo vrlo malo indijskih modernista (Huda Buhš) usudilo otvoreno kritizirati nasljedno pravo i tražiti njegovo ukinuće. Ono je danas važeće u islamskim zemljama i koriste ga šerijatski sudovi, koji su zaduženi i za raspodjelu imovine. Islamsko nasljedno pravo primjenjuje se i na članove drugih vjera, kada dolaze na šerijatske sudove, što se često dogodi u islamskim zemljama.

NASREDIN HODŽA (t. *Nasreddin*), glavni nosilac dosjetljivih i šaljivih priča kod Turaka. O njegovom životu u opticaju su razna mišljenja. Jedna predaja čini ga, npr., učenjakom u doba Harun ar-Rašida, a druga suvremenikom Horezmišaha Ala ad-dina (Alaedina) Tekeša (vladao otprilike 1172–1200). Te dvije predaje ne treba uzeti ozbiljno; može ih se, najvećma, smatrati kao putokaz za to da su mnoge hodžine lakrdije potjecale iz halifskog doba, odnosno da su neke od njih došle perzijskim posredovanjem. Druge verzije o njegovom životu mogu se izdvojiti u dvije grupe, od kojih se prva zauzima za 14. i početak 15. st. (doba Bajazita I, Timura i osmog Karamanida Ala ad-dina), a druga za 13. st. (epoha Seldžuka Ala ad-dina). Prvo mišljenje potječe, kako se čini, iz putopisa Evlije Čelebija (III,16–17). Tamo se izvještava, među ostalim, i o Nasredinovom susretu sa Timurom u kupatilu, pri čemu je hodža rekao da bi za Timurovu pregaču dao, doduše, četrdeset akči, ali za njega samog ništa. Unatoč svoj nevjerojatnoći takvog odgovora i unatoč okolnosti da su starije *tezkire* taj odgovor stavile u usta Ahmedija, Evlijina verzija se preko Kantamira, Dica, Getea, Hamera i dr. proširila u Evropi. Druga grupa predaja zauzima se za 13. st. i oslanja na ove činjenice. Već pjesnik Lamii (u. 1532–1533) tvrdi u svome *Letaifu* da je Nasredin bio suvremenik Šejada Hamze, koji je živio u 13. st. Nadalje, u starim rukopisima se hodža dovodi u vezu sa sultanom Ala ad-dinom. Köprülü-zade je sklon, stoga, mišljenju da je bio suvremenik Seldžuka Ala ad-dina (13. st.). On to utemeljuje na djelomično novim dokazima: natpis na Nasredinovom grobu u Akšehiru sadrži 386. god., što, pod uvjetom da se okrene, znači da je hodža umro god. 683/1284–1285*; zatim, u dva punovažna zakladna pisma *(vakfije)* iz god. 655/1257,* odnosno 665/1266–1267.* javlja se neki »Nasredin hodža« pred kadijom kao svjedok, te se napokon, podaci, koje je

* Vidi napomenu na stranici 13.

naveo bivši muftija od Sivri-Hisara prije otprilike 45 godina o Nasredinu, slažu s time; po njima je Nasredin rođen u selu Hortu kod Sivri-Hisara 1208–1209. god., obavljao je tamo od oca naslijeđenu imamsku dužnost i preselio se 1237–1238. god. u Akšehir, gdje je 1284–1285. umro. Te navode što ih saopštava Köprülü-zade stručnjaci nisu uopće uzeli u obzir, mada se unaprijed ne mogu odbaciti, osim što je na njih upozorio Fehim Bajraktarević u »Politici« od 6. januara 1932. kao na pažnje dostojne, ali, zasada, još ne sasvim uvjerljive. Neki učenjaci sumnjaju u povijesno postojanje hodže uopće.

Te sumnje dijelom su u uskoj vezi s pitanjem o porijeklu Nasredinovih šala. Basset, npr., misli da su one prijevod starih arapskih pošalica, koje su obilno postojale i koje je sakupljao, krajem 4/10 st.*, neki Džuha (Džoha) iz plemena Fezare u Kufi. Njegove ludorije su postale poslovične među Arapima, što već posvjedočuje Mejdani (u. 1124), a Džuhina *Knjiga anegdota* izričito se spominje već u *Fihristu* (I,313) an-Nedima (u. 995). Ta zbirka, koja je već usmenom predajom došla na Zapad, prevedena je u 15. ili 16. st. na turski, a glavna osoba se poistovjećuje s nekim Nasredin hodžom. Te teze se ne mogu uzeti bez primjedbe. Horn i Kristensen, npr., ne vjeruju u prijevod iz stare knjige Džuhinih lakrdija, a Veselski misli da iz doba prije Nasredinovog stvarnog ili tobožnjeg života nije posvjedočena ni jedna jedina Džuhina priča, koja bi se morala uzeti kao vrelo Nasredinovih lakrdija. Horn i Krimski gledaju na hodžine lakrdije kao na putujuće priče, koje se gotovo svugdje nalaze.

Ma kako da je, jedno se čini sigurnim: najbliže vrelo većine Nasredinovih lakrdija treba tražiti u arapsko-islamskom kulturnom svijetu, gdje je Džuha, ipak, često nosilac takvih priča. Drugim riječima, Džuha bi, konačno, mogao važiti kao uzorak mnogih Nasredinovih lakrdija. Prema tome je Base (Basset) imao pravo, kada je uputio na bogatu arapsku pošalnu književnost. Da mnoge šale, izvorno, nisu arapske, nego perzijske, sirijske, indijske, grčke itd., razumije se samo po sebi, upravo s obzirom na njihov putujući karakter.

Za problem Nasredin hodže važno je i utvrditi da Džuhine priče vrlo rano spominju perzijski pjesnici i spisatelji (Minučiri, u. 1040–1041) ili prenose: jedna priča kod Enverija (u. oko 1190), tri priče kod Dželal ad-dina Rumija (u. 1273), a, osim toga, tuce priča kod Ubajd-i Zakanija (u. 1370–1371). Budući da je perzijska kultura igrala veliku ulogu kod rumskih Seldžuka i njihovih osmanskih nasljednika, to je vjerojatno da su neke Džuhine priče i perzijskim posredovanjem došle do Turaka. To je utoliko vjerojatnije što je sam Dželal ad-din Rumi najveći dio svog života proveo u Anadoliji (posebice u Konji) i Džuhinu popularnost koristio za ilustraciju svojih mističkih ideja.

Upravo s obzirom na tu njegovu popularnost i usmenu predaju nije isključeno da je narod tuđe mu ime Džuha (Džoha) slogovom metatezom promijenio u hodža. S druge strane, mogao je kod Osmanlija, odnosno Seldžuka, postojati neki Nasredin, koji je, uz svoje šale, složio i mnoge tuđe, te tako postao tipični predstavnik svakog humora i svake lakrdije. Iz tog razloga su mu, svakako, natovarene i priglupe priče Karakuša, upravitelja Saladinovog dvora, koji je umro već 1201. god. I druge ludorije, pripisivane Nasredinu, dosižu, čak, unazad nekoliko stoljeća, te su dokaz da nisu mogle potjecati od njega. Neizvornost većine lakrdija je očevidna, usprkos svim izmjenama i preradbama koje su pretrpjele kod Turaka. Jedna od tih turskih preradbi (s dodacima) prevedena je sredinom 11/17. st.* na arapski, te su, tako, Turci dijelom Arapima vratili to što su, svojedobno, od njih posudili. Kasnije su se Nesredin i Džuha, kao slični tipovi, stopili tako da ih arapska izdanja poistovjećuju u naslovu. A opet ih, ponekad, Arapi razlikuju, time što su Nasredin hodžu nazivali »rumelijski Džuha«. Taj Džuha iz zbirki *Nawādir* lako je došao preko Arapa Berberima, kao Si Džeha (Džoha). Slično imaju i Nubijci svoga Džauhu, te Maltežani svoga Džahana. Da li sicilijanska narodna luda *Giufà* ili *Giucà* potječe od Džuhe, još je pitanje.

S druge strane, turska verzija nasredinskih lakrdija (pod njegovim ili drugim imenom ili bezimeno) raširila se ne samo kod Rumunja, Bugara, Grka, Albanaca i Jugoslavena, nego i u Armeniji, Gruziji, Kavkaziji, na Krimu, u Ukrajini, Rusiji, Turkestanu itd. Na tom dugom putu, Nasredin je doživio, naravno, mnoge izmjene, iskrivljenja i, čak, takve dodatke, koji su turskoj verziji sasvim strani, tako da je broj njegovih (odnosno Džuhinih) priča narastao na nekoliko stotina. Međutim, najstariji rukopis, koji je već 1625. god. u posjedu jednog Evropljanina, sadrži samo 76 šala.

Prvo izdanje narodne knjige o Nasredinu, koje je poslužilo za osnovu mnogim kasnijim izdanjima, pojavilo se 1837. god. (125 šala). Najpotpunije ali nekritičko tursko izdanje je Behaijevo (pseudonim Veled Čelebije), čije četvrto izdanje (1926) sadrži blizu 400 anegdota. Uskoro potom su slijedila i evropska izdanja: njemačko (Camerloher i Prelog) 1857., a francusko (Decourdemanche) god. 1876. Poslije su Nasredinove šale bile prevedene na ruski, engleski, mađarski, grčki, srpskohrvatski, bugarski itd.

NAZAR (a. *naẓar*) je vjerojatno tek u 9. st. nove ere, kao prijevod grčke riječi *theoría,* dobilo značenje »istraživanja u smislu znanstvenog ispitivanja«. Aristotel je filozofske znanosti dijelio na teorijske *(naẓariyya)* i praktične *('amaliyya):* ove su istraživale korisno ili dobro za ljude, a one prve čistu istinu, i to u fizici, matematici, metafizici.

Naẓar je, najprije, spoznajno-teorijski pojam, a obrađivao se u Arapa po postupku Amonija Hermije, jednog Proklovog učenika, u spisu koji je bio na čelu Porfirijeve *Isagoge.* Osim toga se o *naẓaru* govorilo kao djelatnosti ljudskog razuma u psihologiji, ali tada, najvećma, o sinonimima kao *fikr, tafakkur* i drugima.

Povijest te terminologije još mora biti napisana. U najstarijoj, još nedovršenoj logici (koju je obradio Abdalah ibn al-Mukafa ili njegov sin Muhamed) već su se razlikovali, kao dijelovi filozofije, *'ilm* i *'amal,* ali se *'ilm* definira kao *tabaṣṣur* i *tafakkur qalb*a (tj. razuma).

Možda je, u staroj spekulativnoj teologiji, razlikovanje *'ilm, 'aqlī* > *šar'ī* uobičajeno, kao *naẓarī* > *'amalī*. *'Aql* je općenito poznat kao korijen mutazilitskog sustava. *Naẓar* se osjećao novinom, slično kao *ra'y* i *qiyās* u pravu. Protiv preuzimanja *naẓara* bila je hanbalitska škola, ali njezin najveći zastupnik, Ibn Hazm, dopušta da *'aql,* naravno od Allaha stvoreni i oblikovani, vrijedi kao vrelo spoznaje.

* Vidi napomenu na stranici 13.

Priznanju *Kur'ana,* Sune i *idžme* ne vodi ga slijepa vjera *(taqlīd),* ni zaključivanje na nepoznato *(qiyās),* nego sasvim sigurno znanje. Ništa nije toliko često i snažno Ibn Hazm naglašavao kao ovo: nema drugog puta ka izvjesnosti do puta vraćanja na osjetilno opažanje i razumsko promatranje. Štoviše, on je toliko davao prednost osjetilnom opažanju pred njim da je promatranje putem uma nazvao šestim *idrākom.* Filozofsko postavljanje Ibn Hazma podsjeća na helenistički eklekticizam, po kojem sva ljudska spoznaja potječe ili iz osjetilnog opažanja ili razumskog promatranja ili putem dokaza biva izvedena iz onih vrela. Ali su mnogi naglašavali neposrednu očitost osjetilnog opažanja i uma, te na put dokazivanja gledali kao na mučni i nesigurni put. Stoga se, od Stoe, isticala opća suglasnost (a. *iğmā'* i *iğtimā'*) kao mjerilo istine. Samo tamo gdje nema suglasnosti, potrebno je istraživati.

Dualističko spoznajno učenje eklektičara (osjetilo + um) u Islamu se snažno promijenilo prodorom umnog monizma u novoplatonskoj metafizici i aristotelske logike. Istina, razlikuju se različiti stupnjevi ljudskog znanja, ali pravo znanje se, ipak, proizvodi samo pomoću razumskog promatranja i posredujuće djelatnosti mišljenja. Za novoplatoničare su promatranje, intuicija glavna stvar. *Naẓar* u tom smislu neposrednog promatranja konstruirao se sa prijedlogom *ilā,* a inače sa *fī.* Za *naẓar fī,* posredno promišljanje ljudskog razuma, novoplatonska *Aristotelova teologija* koristi u prvom redu *fikr* i *rawiyya,* kao što se i osjetilni svijet, povezan s našom dušom, naziva *'ālam al-fikra wa ar-rawiyya.* Po uzoru na *Teologiju,* islamski mistici koriste *naẓar* ponajviše za oznaku duhovnog promatranja.

Ali u *kelamu,* u toku borbi teoloških struja, *naẓar* dobija dijalektičko značenje. Kako izgleda, ponajprije biva logički dokaz preuzet od šiitske strane u sklopu *uṣūl ad-dīn.* U svojim *Maqālāt* al-Ašari izvještava o raznim pogledima osam stranaka u vezi sa *naẓarom.* Po tome, od prve do treće stranke se drži da je sva spoznaja misaono-nužna, tj. sa samim razumom dana ili nije dana, tako da joj *naẓar* i *qiyās* ništa ne mogu dodati; a one stranke, kao osma, koje svo znanje svode na Božje poslanike i imama, ovdje se izdvajaju. Četiri ostale opredjeljuju se za neko pridošlo, tj. stečeno znanje (tu kao i tamo radi se o spoznaji Boga), i to četvrta putem *naẓar wa al-istidlāl,* šesta i sedma putem *naẓar wa al-qiyās.*

Sam al-Ašari je, svakako, najbolji svjedok za to da se spekulacija ljudskog razuma smatrala ne tek u njegovoj školi, nego od raznih sekti prije njega, kao vrelo (ili metoda) spoznaje Boga. *Naẓar* (kao *ra'y* u pravu) označavao je duhovnu djelatnost umujućih teologa. Pri tome, srodne logičke metode označavaju se (tu možda još sinonimno) kao *qiyās* (zaključivanje po sličnosti) i *istidlāl* (dokaz po indiciji). Ali tek od ašaritske škole – ne prije – prodire izvanjski shvaćena metoda *naẓara* u *kelam,* a *kelam* se definira kao *'ilm an-naẓar wa al-istidlāl.* U početku od većine odbačen, a postupno podnošen i procijenjen kao bojovno sredstvo protiv krivovjeraca i »sofista«, *naẓar* je, konačno, priznat u pravovjernoj školi kao religiozna obaveza.

Što se tiče općeg pojma *'ulūm naẓariyya,* al-Farabi (u. 950) ga je, u posebnoj raspravi *(Iḥṣā' al-'ulūm),* na uzorit način podijelio. On je bio čovjek, koji je, najprije, obradio cijelu aristotelsku logiku, zbog čega se njegova škola često zove škola *manṭiqiyyūna.* On, s Aristotelom, prihvaća da *'aql* sadrži u sebi temeljne principe sveg znanja, čija se očevidnost jednostavno treba priznati. Ali ka neočevidnom vodi put razmišljanja i dokazivanja, čiji je vrhunac, apodiktički dokaz *(burhān),* opisan u »drugoj Analitici«. Sa vrhunca treba promatrati znanost. Naravno da je sama logika jedan *naẓar* sa svojim vlastitim predmetom. Slijedi znanost fizike, matematike i metafizike, s glavnim i djelomičnim znanostima. Svaka je od njih *naẓar;* ali se primjećuje da je, npr. među fizičkim znanostima, medicina mješovita, teorijsko-praktična, a isto tako muzika među matematičkim disciplinama. Ali metafizika je, kao i logika, čisto teorijska. Za zaključak, tri Aristotelove praktične znanosti: etika, ekonomika i politika, sažete su kao politička znanost, te su joj pridodani *fikh* i *kelam,* pri čemu al-Farabi zamjećuje da se znanost *fikha* i umijeće *kelama* bave dijelom mišljenjima, a dijelom postupcima.

Ako s tom filozofskom podjelom usporedimo podjelu ašaritskog teologa Abdelkahira ibn Tahira al-Bagdadija (u. 1037–1038) u njegovom djelu *Uṣūl ad-dīn,* onda imamo slijedeće: nakon što je određena razlika između božanskog znanja i znanja drugih bića, ovo zadnje je dobilo svoju podjelu.

I *Ḍarūrī*
(nužno, neposredno očevidno)

1) *Badīhi*	2) *Ḥissī*

(unutrašnje i izvanjsko opažanje)

II *Muktasab* (= *'ulūm naẓariyya*)
(stečeno)

1) *'Aqliyya*	2) *Šar'iyya*

(znanost o razumu i zakonu)

Pobliže je dana četvorna podjela *'ulūm naẓariyya,* s obzirom na način stjecanja:

1) *istidlāl bi-'l-'aql min ğihat al-qiyās wa an-naẓar* (spekulativna teologija);

2) *ma'lūm min ğihat at-tağārib wa al-'ādāt* (npr. medicina);

3) *ma'lūm min ğihat aš-šar'* (znanost o zakonu);

4) *ma'lūm min ğihat al-ilhām* (učenje o poslanstvu i poslanicima; profetologija).

Ako se ta podjela usporedi sa al-Farabijem, izgleda još uvijek prilično eklektična. Ali od 11. do 13. st. nove ere filozofija i teologija, a da se nisu objedinile, nešto su se

približile jedna drugoj; Ibn Sina, koji se temelji na al-Farabiju, bio je posrednik; al-Gazali je pokušao ujediniti *nazar ilā* novoplatonske mistike sa *nazar fī* racionalističkih mislilaca; a ar-Rāzī je, u većoj mjeri nego njegove teološke preteče, usvojio dokazni postupak aristotelske logike.

NEBI (a. *nabī*), »prorok«, »vjerovjesnik«, nalazi se u *Kur'anu* od drugog mekanskog razdoblja u jednini i množini *nabiyyūn;* u medinskom se također nalazi nepravilna množina *anbiyā'*. Popis poslanika dan je u s. VI,83–86; III,39; IV,163 i dalje; daljnje obavijesti o njima nalaze se u nekim odlomcima s. XIX i XVII,55. Dok su poslanici Božji *(rasūl,* množ. *rusul; mursalūn)* slani također drugim narodima u prošlosti – npr. Hud ili Salih – prema kur'anskoj ideji, »vjerovjesnici« se javljaju samo među *ahl al-kitāb*. Sam Muhammed nije zahtijevao ime *nabī* sve dok nije došao u Medinu, gdje ga se oslovljavalo »vjerovjesniče« *(yā ayyuha-'n--nabī),* a, kako je okončao niz poslanika, zvalo ga se »pečat« *(ḫātam).* Kada ga se u s. VII,157 i 158 naziva *an-nabī al--ummī,* to je zato da bi ga se istaklo kao vjerovjesnika koji je ponikao među neprosvijećenima, neznabožcima, koji se u Kur'anu zovu *al-ummiyyūn* (s. LXII,2; III,20,75). Objašnjenja o ostalim vjerovjesnicima, do kojih je došlo u Islamu u razdoblju nakon *Kur'ana,* sabrana su u djela o *qiṣaṣ al--anbiyā',* koja, ipak nisu ograničena na poslanike navedene u *Kur'anu,* nego se bave i povijestima osoba o kojima nema nikakve naznake u *Kur'anu.*

NIGERIJA, s otprilike 97. mil. (god. 1986.) žitelja, te glavnim gradom Lagosom. U 14–15 st. prodire Islam od Nigerova koljena u sjevernu Nigeriju i pronalazi široku osnovu nakon *džihada* (svetog rata) Fulbi protiv Hausa (1804–1810); i pod britanskom vladavinom islamiziranje se nesputano razvija dalje. Danas je taman polovica ili nešto manje pučanstva muslimansko, 20% kršćani, a ostatak pristaše tradicionalnih prirodnih religija. (Pretežno) malikitski islam prevladava na sjeveru, zadobija prostor na zapadu i od nedavno hvata korijen i u obalnim gradovima. Najvažniji derviški red su tidžanije, koji od prijelaza stoljeća sve više potiskuju kadirije. Na muslimanskim područjima vrlo široko se primjenjuje šerijatsko pravo pri vlastitom sudstvu. Osim u osobnom, obiteljskom i nasljednom pravu, važi, pri odgovarajućoj stranačkoj volji, i u drugim oblastima privatnog prava. Do 1959. god. primjenjivalo se čak i malikitsko kazneno pravo. Brojne su škole za učenje (recitiranje) *Kur'ana* na muslimanskim područjima i staraju se za nastavu prvih godina, pa ipak Islam igra važnu ulogu i u višim školama. Najvažnija muslimanska stranka bila je, do zabrane stranaka (1966), Sjeverni narodni kongres.

NIJET (a. *niyya*), »nakana«. Postupci obrednog prava, obavezni ili ne, zahtijevaju prije njihovog izvršenja izjavu od strane izvršenika, da ih kani izvršiti. Ta izjava, izrečena da se čuje ili u sebi, zove se *niyya.* Bez nje, postupci su ništavni *(bāṭil).*

Nijet se traži prije obavljanja *'ibādāta,* kao obredno pranje, kupanje, molitva, milostinja, post, žrtvovanje, itd. Nadalje, *nijet* mora neposredno prethoditi činu, da ne bi izgubio svoj karakter i postao prosta odluka *('azm).* Nijet mora pratiti čin sve do kraja. Tako je *nijet* postao sam zakonski čin. Obično se smatra obaveznim, ali u nekim slučajevima, kao pranje mrtvaca, preporučljivim. Po al-Badžuriju u *nijetu* se moraju ostvariti četiri uvjeta: onaj tko ga izriče, mora biti musliman, duševno zdrav, dobro upoznat s činom koji treba obaviti, te ispunjen odlukom da ga obavi.

Izraz se ne nailazi u *Kur'anu.* On postoji u priznatom Hadisu, ali se vidi da još nema značenje tehničkog izraza, koji se javlja u aš-Šafiija *(Kitāb al-umm).* U Hadisu je *nijet* samo u općem značenju nakane.

U tom smislu je *nijet* od velikog značenja. Buhari započinje svoju zbirku s predajom, koja se, očito, ovdje javlja kao *motto.* Ona glasi: »Djela su samo u njihovoj nakani *(innamā--'l-a'māl bi-'n-niyya* ili *bi-'n-niyyāt)*«. Ta predaja postavlja vjersko i moralno mjerilo iznad pravnog. Vrijednost nekog *ibadeta,* čak obavljenog u punom suglasju s propisima zakona, ovisi o nakani obavljača, a, ako je njegova nakana griješna, djelo nema vrijednosti. A na pitanje, koliko je dugo *Hidžra* otvorena, predaja kaže: »Ne postoji *Hidžra* nakon zauzeća Meke, samo sveti rat i nakana«. To više mjerilo, jednom prihvaćeno, može učiniti zakon nevažećim u nekim slučajevima. Tako nakana, u tom smislu, postaje samo djelo, baš kao nakana u njezinoj pravnoj primjeni. Dobru nakanu Allah uzima u obzir, čak ako i nije izvedena; ona povećava vrijednost djela. S druge strane, uzdržavanje od zle namjere cijeni se kao dobro djelo. S tim u vezi se može razumjeti predaja, koja je prenesena nakon priznatih zbirki, prema kojoj je nakana vjernika bolja od njegovog djela. U sličnim slučajevima, *nijet* se približava značenju *iḫlāṣa.*

NIŠANDŽI (t. *nişancı*), državni tajnik, čuvar sultanskog pečata, »kancelar«.

Već su Seldžuci i Mameluci imali posebne službenike za označavanje (nacrtavanje) tzv. *tugre,* znaka sultanskog imena. Budući da su Osmanlije naslijedili njihovo uredsko ustrojstvo u svim pojedinostima, proizlazi samo od sebe da su preuzeli i taj položaj. Nosilac tog položaja zvao se *nišandži* ili *tevkii.* Imao je isti rang kao *defterdar,* a čak je bio i ispred njega, jer se ovaj mogao unaprijediti u *nišandžiju,* ali obrnuto ne. Uloga *nišandžije* se mijenjala tokom vremena. Pored zadaće kao državni tajnik za znak sultanskog imena *(nišan),* imao je, prvotno i znatne zakonodavne ovlasti, te ga se zvalo *müfti-i kanun* (suprotno pravom muftiji, tj. *šejh-ul-Islamu).* U njegovu dužnost je spadalo dogotovljavanje zakonskih tekstova, a on ih je i sprovodio. Većina prenesenih islamskih zakonskih zbirki *(kanun)* potiču od aktivnosti *nišandžija.* Budući da su oni, osim toga, uživali pravo da sadržajno ispituju dokumente predočene za potpis sa znakom sultanovog imena, imali su ne mali utjecaj na poslove državne uprave. Što se tiče njihove karijere, treba reći da su, po *kanun-nami* Mehmeda II, morali potjecati iz reda pravno obrazovanih profesora *(müderris),* očito zato što su morali pokazati zakonodavne sposobnosti, ili iz skupine *defterdara* i uredskih poglavara (glavara pisara). Kako je tokom stoljeća važnost ovih sve više rasla, dolazi do znatnog opadanja utjecaja *nišandžija,* te se, naposljetku, njihova dužnost svodi na izradu tzv. *tugre.*

NUH (a. *Nūḥ*), biblijski Noje, posebno je popularan lik u *Kur'anu* i islamskoj legendi. Salebi (*Ṯa'labī*) navodi petnaest vrlina kojima se Nuh odlikuje među poslanicima; Biblija, međutim, ne drži da je on poslanik. U *Kur'anu*, s. XI,36, Nuh je obdaren darom *waḥya* (nadahnuća), i on je prvi poslanik kazne, a slijede ga Hud, Salih, Lut, Šuaib i Musa. Ibrahim je jedan od njegovih sljedbenika (XXXVII,83). On je razumljivi opominjatelj (XI,25; LXXI,2), *rasūl amīn*, »istinski poslanik Božji« (XXVI,107), *'abd šakūr*, »zahvalni rob Božji«. Allah je stupio u pogodbu s Nuhom, baš kao s Ibrahimom, Musom i Isom (XXXIII,7). Mir i blagoslov su mu obećani (XI,48), *selam* na oba svijeta (XXXVII,79), kao i Ibrahimu, Musi, Harunu i Ilijasu. Misija Nuha je stavljena na istu razinu s misijom Ibrahima, Muse i Ise, pa čak i sa Muhammedovom (XLII,13). Baš kao Ibrahim, Musa, Muhammed, Nuh se također smatra muslimanom (X,72). *Kur'an* svojim sudom o Nuhu i njegovim protivnicima zapravo podržava Muhammeda u njegovoj zadaći. I Nuh je jedan jedini među ljudima (X,71–73), i za njega se drži da je u zabludi (VII,60), držali su ga lažnim (VII,64), *džinom* obuzetim (LIV,9), samo su mu se nižnji pridružili (XI,27; XXVI,111). A kada Nuh odgovara: »...ako vam je dodijao moj boravak među vama ... od vas nikakvu nagradu ne tražim, mene će Allah nagraditi...« (X,71–72), onda se u tome da sagledati i Muhammedov položaj i teškoće njegove poslaničke zadaće.

Legenda o Nuhu, nakon kur'anske objave, popunjava nedorečenost, te uveliko povezuje, npr. povezuje Nuha sa Feridunom iz perzijskog epa, mada je ukazano da Magi (Perzijanci) nisu znali povijest Potopa. Nuhova žena se zove Valija, a njezin grijeh je u tome što je Nuha opisala njegovom narodu kao *medžnuna (mağnūn)*. Kur'ansko tumačenje daje i ime griješnog Nuhovog sina koji je nestao u potopu: Kanan, »kojeg su Arapi zvali Jam«. Islamska legenda zna Nuhovu povijest, njegovo doba i sinove, ali je uljepšava uveliko, te u al-Kisaija postaje čitava priča.

NUMIZMATIKA. U predislamsko doba bio je kod Arapa u opticaju kovani novac susjednih velikih carstva, dakle Perzije i Istočnog carstva, odnosno Bizanta. Najomiljeniji zlatni novac bijaše istočno-rimski *solidus*, koji je pokrivao i zlatne potrebe sasanidskog carstva. Taj *solidus* zvao se *dīnār* u arapskoj i perzijskoj jezičnoj upotrebi, ime koje dolazi od *denarius*, dakle zapravo od jednog rimskog srebrenog novca. Najviše korišćeni srebreni novac bijaše sasanidska *drahma*, koju su Arapi nazivali *dirham*. I ovdje ime označava prvotno grčki srebreni novac. Uz to se kao novac na tržištu javlja bakreni novac, arapski *fals*, od *follis*, kasnog rimskog novca. Halifa Abdelmelik zabranjuje, nakon jedne borbe s bizantskim carem, upotrebu tuđeg novca i uvodi 696–697. god. čisto arapsku valutu, koja se zasnivala na težini i finoći starog kovanog novca. Zlatni dinar, 4,25 g težak, vrijedio je za 10 dirhema, 2,97 g težine. *Fals* (množ. *fulūs*) težio je 1–9 g. Ovaj novčani sustav ostao je sve do sloma halifata, kojeg je prouzročila mongolska navala 1258. god., premda su se već ranije srebro i zlato uzimali u velikoj količini po težini.

Kovani novci nosili su prvotno čisto religiozne natpise koji su bili uzeti iz *Kur'ana*. Na zadnjoj strani po rubu nalazila se kovna formula, koja je kod zlata i srebra jednako glasila: »U ime Allahovo je ovaj dinar (odnosno dirhem) iskovan u (slijedi mjesto kovanja), godine (slijedi broj godine riječima)«. Pod abasidskim halifama pojavljuje se ime halife, a, tokom raspadanja središnje vlasti, imena pojedinih knezova, ali i pobunjenika, pored halifinog imena na novcu. Budući da pravo kovanja (*sikka*), uz imenovanje petkom pri *hutbi*, ima u Islamu istaknuto državno-pravno značenje, kovani novci su u islamskom svijetu historijska vrela prvog ranga.

Umajadi iz Kordove zadržali su do sloma svoga carstva tradicionalni tip kovanog novca, dok su fatimidski halife mijenjali tipove svoga novca, koji su se oštro razlikovali od novca na Istoku. Njihove zlatne novce djelomično su barbarski oponašali križari. U svijetu bez likova, pri islamskom umijeću kovanja novca, osobitost predstavljaju bakreni novci malih turskih vladara, koji su stolovali u Siriji i na gornjem Eufratu. Ti veliki novci, čija problematika nije još sasvim objašnjena, djelomično pokazuju astrološke ili heraldičke simbole. A jedan broj ima i likove koji su preuzeti s grčkog, rimskog i sasanidskog novca. Osobitost te grupe predstavlja po Saladinovoj smrti, 1193. god., kovani bakreni novac jednog artukidskog kneza, koji pokazuje narikače oko omotanog pokojnika. Taj prikaz označava se općenito kao žaljenje za Saladinom.

Nakon mongolske katastrofe razvijaju pojedinačna područja vlasti, katkad, vlastiti novčani sustav. Na Zapadu najveću prođu ima almoravidski zlatni novac dvostrukog dinara, a španjolska oznaka novca »maravedi« nosi, stoga, upravo to ime. Tip je četverokut koji je postavljen u krug novca. U tako stvorenim segmentima nalazi se mjesto i godina. Još su emiri iz Granade kovali taj tip. Mameluci kuju novac, ne prema čvrstoj težini za tržište, nego kao iskovani komad zlata u svrhu poklona. Ta feudalna država, koja nije nikada znala za uređeni novčani sustav, ostavila je svojim prikazima grbova na novcu zanimljive dokumente. Mongoli u Iranu kuju teške srebrene novce, sve dok Ilhan Árgun ne pokušava novčanu reformu. Ali politički kaos, koji je uskoro uslijedio, ogleda se na kovanom novcu. Pod Timurom i njegovim nasljednicima, *tanka* od 6 g je srebrena novčana jedinica. Safavidi uvode, kada uspostavljaju državu u Perziji, novi novčani sustav. Srebrena jedinica je, najprije, *šahi* sa 1,9 g, a kasnije njegov mnogoplošnjak, te uz njega zlatni *ašrafi* (3,52 g). U 19. st. dinastija Kadžara ponovo uspostavlja u Perziji privredni red. Jedinica kovanog novca je oko 1826. god. zlatni *tōmān* (3,5 g) i srebreni *qrān* (7 g). Islamski vladari Indije imali su, ponajprije, srebreni novac (oko 1210. g. 10,76 g) i zlatni novac (4,66 g). Oba se zovu *tanga*. Novci Mogula su zlatni *mohur* sa 16 rupija u srebru. Bakreni novac je *pajs(a)*, koji je, većinom, nezgrapni komad od kovine.

Karakteristično za cjelokupno kovanje novca u srednjovjekovnom islamskom svijetu je nemarno kovanje kovine, koje često omogućuje da se stave samo dijelovi natpisa na novac. Seldžuci iz Ruma kuju, zakratko, u velikoj količini srebrene dirheme klasične težine, a među njima tip sa lavovima sa suncem. Njihovi srebreni novci su danas vrlo rijetki. Osmanlije kuju, najprije, isključivo srebro i bezimeni bakar. Sićušna *akče* sa 1,2 g pokazuje ime sultana i mjesto kovanja, kao i godinu u brojkama, a nije redovito

kovana. Bakreni novci *mangur* razne težine nose često ornament i samo sultanovo ime sa formulom blagoslova. Tek pod Mehmedom II pojavljuju se zlatni novci, *sultani*, općenito zvani samo *altın*, »zlatnik«. Uobičava se staviti na novac samo još datum stupanja na prijesto, a uz to se, onda, u 18. st. pojavljuje godina vladanja. Privredno opadanje Osmanskog Carstva ogleda se vjerno na njegovom novcu. *Akçe*, koja postaje sve siromašnija, dovodi do valutne reforme krajem 17. st. Kao domaći ekvivalent evropskom velikom srebrenom novcu (talir, pezo itd.), koji je kolao po cijelom carstvu, nastaje *guruş (kuruş)* sa 19,24 g. Ime dolazi od njemačkog *Groschen* (groš). I taj zalet završava katastrofom malog srebrenog *metalika (metelik)* iz doba vladavine Mahmuta II. God. 1844. uvodi se srebrena *medžidija (mecidiye)*. Zlatna jedinica je turska *lira*. *Medžidija* ima 800 bakrenih *para*. Novčani sustav iščezava krajem prvog svjetskog rata. Danas se kovanje novca u islamskom svijetu ništa ne razlikuje od drugih valuta na zemljinoj kugli.

NUR (a. *nūr*), »svjetlost«.

U *Kur'anu* se nalaze ajeti o »svjetlosti« (posebno je s. XXIV,35, »stavak o svjetlosti«; usporedi sa s. XXXIII,46, Muhammed kao svjetiljka i s. LXI,8 i dalje: Allahova svjetlost; LXIV,8, svjetlost koja je poslana dolje = Objava). Odlomak o svjetlosti glasi: »Allah je izvor svjetlosti nebesa i Zemlje! Primjer svjetlosti njegove je udubina u zidu u kojoj je svjetiljka, svjetiljka je u kandilju, a kandilj je kao zvijezda blistava koja užiže blagoslovljenim drvetom maslinovim, i istočnim i zapadnim, čije ulje gotovo da sija kad ga vatra ne dotakne; sama svjetlost nad svjetlošću! Allah vodi ka svjetlosti svojoj onoga koga On hoće. Allah navodi primjere ljudima, Allah sve dobro zna«.

Iz konteksta postaje jasno da se misli na svjetlost vjerske spoznaje, svjetlost istine koju Allah objavljuje svakom stvoru, posebno vjernicima, preko svoga Poslanika. To je čista svjetlost, svjetlost nad svjetlostima koja nema ništa zajedničko s vatrom *(nār)* koja se pali iz masline, možda ne od ovog svijeta. I konačno, Allah kao sveznajući upućuje ljude i vodi ih ka svjetlosti Svoje objave. U *Kur'anu* su česti odlomci u kojima se Allah pojavljuje kao Onaj koji zna *('alīm)* i Onaj koji vodi *(hādī)*. Ne treba daleko tražiti tumačenje ovih ajeta. Kao što primjećuje al-Ašari mutazilit al-Husein an-Nedžar objašnjava ajet o svjetlosti tako da Bog vodi žitelje neba i Zemlje. Zejdidi su također tumačili svjetlost kao Allahovo dobro vodstvo.

Od oko 100. god. po *Hidžri* pa nadalje nailazimo na poslaničko učenje o *nuru*, a postupno i na još općenitiju metafiziku svjetlosti, tj. na učenje da je Bog, u biti, svjetlost, prva svjetlost i kao takav vrelo života, postojanja i sveukupnog znanja. Ovakvo tumačenje osobito se razvilo među misticima, u čijem se emotivnom razmišljanju stopilo biće, ime i predodžba. Materijal za te nove ideje pristiže iz razmišljanja o *Kur'anu*, iz perzijskih vrela, gnostičko-helenističkih spisa, a najupornije iz riznice helenističke filozofije. Kumeit (u. 743) je već opjevao svjetlost koja isijava iz Adema pa preko Muhammeda obasjava Alijev rod. Učenje o svjetlosti dijalektički je razradio Sehl at-Tustari (u. 896).

Prvi predstavnici metafizike svjetlosti u Islamu odmah su bili osumnjičeni za maniheizam, tj. za dualizam *nūr* versus *ẓulma* (tama) kao vječnih načela. Nesporazume mora da je potakla at-Tirmizijeva predaja, po kojoj je Allah stvarao u mraku. Liječnik Razi (u. 923 ili 932), iako je bio helenistički filozof, usvojio je perzijske ideje i zato su ga mnogi teolozi i filozofi odbacili ili prokleli. Mnogi su mistici bili (npr. al-Haladž) optuženi za dualizam.

Spekulativna razmišljanja o *nuru* od devetog stoljeća nadalje dobit će snažnu podršku u monističkom učenju o svjetlosti novoplatoničara (ne zna se za nikakav perzijski monizam svjetlosti), koji nije bio suprotan islamskom monizmu. Otac tog učenja bio je Platon, koji u *Politeji* uspoređuje ideju Dobra u nadosjetilnom svijetu sa Heliosom kao svjetlom fizičkog svijeta. Stoga se tu ne radi o suprotnosti između svjetla i tame, već između svijeta ideja ili duha i njegove kopije, svijeta fizičkih tijela; gornjeg svijeta čiste svjetlosti i donjeg svijeta, gdje je svjetlost višemanje izmiješana s tminom. Za novoplatoničare je ideja Dobra jednaka vrhovnom Bogu, koji je, opet, isto što i svjetlost. Ovu je zamisao omogućilo Aristotelovo tumačenje svjetlosti, po kojem ona nema ništa tjelesnog *(De anima)*. Iz tog konteksta (koji nije sasvim jasan) proistječe da je Aristotel svjetlost smatrao djelotvornom silom. Ali to ovdje nije bitno. Mnoge aristotelske sile i platonske ideje novopitagorejci i novoplatoničari nazivaju sad silama, a sad (duhovnom) supstancijom. Aristotelova predodžba mraka znači odsustvo svjetlosti prije nego afirmaciju nečeg pozitivnog.

Iz ovog se razvilo učenje koje nalazimo u arapskoj *Aristotelovoj teologiji*. Odmah u početku kaže se: prvi uzrok, stvoritelj, prenosi silu svjetlosti *(quwwa nūriyya)* na *'aql*, a kroz *'aql* na svjetsku dušu, a onda od *'aqla*, kroz svjetsku dušu, na prirodu, a od duše svijeta kroz prirodu na stvari koje nastaju i propadaju. Čitav ovaj proces stvaralačkog razvoja odvija se bez pokreta i vremena. A Bog, koji čini da se sila svjetlosti očituje, također je svjetlost *(nūr;* povremeno kao sinonimi: *ḥusn, bahā')*, »prva svjetlost«, »svjetlost nad svjetlostima«. Svjetlost kod Boga nije svojstvo *(ṣifa)*, jer Bog i nema osobina, već djeluje kroz svoje biće *(huwiyya)*. Svjetlost teče kroz cijeli svijet, naročito svijet ljudi. Od nadosjetilnog vrela prvog čovjeka *(insān 'aqlī)*, ono teče prema drugom čovjeku *(insān nafsānī)*, a od drugog prema trećem *(insān ǧismānī)*. To su uzorci takozvanih pravih ljudi. Svjetlost u njenom najčišćem obliku nalazimo u duši mudrih i dobrih. Treba također reći da se *nūr* kao duhovna sila *(rūḥānī, 'aqlī)* razlikuje od vatre *(nār)*, koja je samo sila materije određenih osobina. I vatra dakako, kao i sve drugo, ima svoj nadosjetilni uzor. Ali on je više povezan sa životom, nego sa svjetlošću.

Uzdizanje duše do božanskog svijeta svjetlosti odgovara stvaralačkom silaženju svjetlosti. Kada duša prije povratka prolazi s onu stranu svijeta *'aqla*, ona tamo vidi čistu svjetlost i božansku ljepotu, svrhu svih mistika.

Iako pisac djela *Liber de causis* smatra da se o Bogu ne može ništa tvrditi, on ga ipak naziva prvim uzrokom ili, tačnije, čistom svjetlošću, pa je kao takav vrelo svega postojanja i svega znanja (u Bogu je *wuǧūd = ma'rifa)*.

Svjetlost koja isijava iz Boga, može se, ukoliko se uzme

kao zaseban entitet, smjestiti u razne dijelove sustava. Većina filozofa i teologa povezuju je s *rūh* i *'aql* ili je poistovjećuju s njima, a ponekad i sa životom *(ḥayāt)*, ali to treba pobliže ispitati.

Veliki islamski filozofi al-Farabi i Ibn Sina povezivali su učenje o svjetlosti sa *'aql*om, kako u metafizici tako i u psihologiji. Al-Farabi rado upotrebljava mnogo sinonima za božansku svjetlost i *'aql* (*bahā'* i dr.). U životopisu al--Farabija, iz pera Ibn Abi Usajbije, ovome je stavljena u usta molitva u kojoj Boga naziva »prvim uzrokom stvari i svjetlošću Zemlje i neba«. Ibn Sina uzima, kao i al-Farabi, učenje o svjetlosti iz teologije, te ga dalje razvija. U napisima iz psihologije, on na svjetlo gleda kao na vezu duše i tijela (usp. Sehla at-Tustarija koji *nūr* smješta između *rūḥ* i *ṭīn* u četiri čovječja elementa). U *Kitāb al-išārāt*, on čitavo metafizičko učenje o *'aql*u aristotelovaca tumači kur'anskim stavkom o svjetlosti. Svjetlost je *'aql bi-'l-fi'l*, vatra *'aql fa"āl* i tako dalje. Allahov *nūr* isto je što i Aristotelov *nous*. Ovo je Ibn Sinino otkriće uključeno u al-Gazalijeva pobožna razmišljanja.

LEKSIKON ISLAMA

OBREZIVANJE (a. *ḫitan*).

Obrezivanje mora da je u rano doba bilo u Arabiji uvriježena praksa. Ne spominje se u *Kur'anu,* već u pjesništvu tog ranog razdoblja (npr. u Divanu Hudalita, kod Ferezdeka i drugih pjesnika), te u Hadisu. U jeziku tog ranog razdoblja postoji posebna riječ za »neobrezane« *(aġral).*

U Hadisu se priča da je Ibrahim obrezan u 80-oj godini. Ova se predaja temelji na biblijskom kazivanju. Ibn Sad je sačuvao predaju prema kojoj je bio već obrezan u dobi od 13 godina.

Ta je predaja, po svemu sudeći, odraz prakse obrezivanja u prvim stoljećima Islama. Možemo je povezati s tvrdnjom izraženom u vezi s Ibn Abasovim obrezivanjem koju nalazimo u Hadisu.

Obrezivanje se u Hadisu spominje u priči o horoskopu cara Heraklija. Heraklije je pročitao u zvijezdama zapisanu poruku »kralja obrezanih«. Tada je stigao poslanik gasanidskog kralja koji je donio vijest o tome kako Muhammed zagovara Islam. Taj je glasnik bio i sam obrezan, te je obavijestio cara o tome kako običaj obrezivanja sve više uzima maha kod Arapa.

U Hadisu se priznaje kako obrezivanje spada među predislamske običaje. Među predajama, koje nabrajaju karakteristike prirodne vjere *(al-fiṭra),* obrezivanje se spominje usporedo sa rezanjem noktiju, upotrebom čačkalice, rezanjem brkova i brade ako previše izraste, itd. Prema predaji, koju je sačuvao Ahmed ibn Hanbal obrezivanje se naziva *sunna,* ako se radi o muškarcima.

Što se tiče pravila obrezivanja, postoje razlike između pojedinih *mezheba.* Umjesto pregleda pojedinih gledišta, možda će dostajati odlomak iz an-Navavijevog komentara Muslima o tom pitanju:

»Obrezivanje je obavezno *(wāǧib)* prema aš-Šafiiju i mnogim učenim ljudima, ono je *sunna* prema mišljenju Malika i većine učenjaka. Prema aš-Šafiiju, ono je obavezno kako za muškarce tako i za žene...

Zdrav *(ṣaḥīḥ)* je stav naše škole, koji dijeli većina naših prijatelja, da je obrezivanje dopušteno, ali ne i obavezno u ranom dobu; izdvojeno je gledište da *walī* mora dati obrezati dijete prije nego što doraste do zrelosti. Drugo izdvojeno mišljenje zabranjuje obrezivanje djeteta prije njegove desete godine. Smatramo da je zdrav stav da je obrezivanje sedmog dana po rođenju preporučivo *(mustaḥabb).* Mišljenja se ne slažu u tome da li je dan rođenja uključen u tih sedam dana ili nije«.

U pravnim knjigama pitanje obrezivanja nema značajno mjesto. Veći mu se značaj daje u narodnim procjenama. Pretjerana važnost, koja se u narodnim masama pridaje tim propisima, nema pravne osnove, jer ih pravo stavlja u isti red s mnogim drugim odredbama kojima mase daju daleko manje značenje. U mnogim islamskim zemljama obred se naprosto naziva *sunna* ili *sunnat* (*sunet* kod jugoslovenskih muslimana).

U Atčinu se obrezivanje nevjernika smatra naprosto svečanošću prijema u Islam. Važnost, koja se pridaje obrezivanju, vidi se i iz predaje prema kojoj je Muhammed rođen obrezan. U sjevernoj Africi, ako je dijete rođeno s kratkim prepucijem to se smatra srećom.

U Meki, gdje se taj obred zove *ṭahār,* djeca se obrezuju u dobi između 3. i 7. godine, i to djevojčice bez slavlja, a dječaci s velikim slavljem. Dan prije nego što će obred biti izvršen, dječaku se navlači svečano i skupo ruho, vodi ga se ulicama na konju, a nekoliko ga slugu sa svake strane čuva da ne padne, te ga tu i tamo osvježava mirisnom maramicom. Pred njim idu bubnjari prateći *zikr* koji drugi recitiraju. Uz samog dječaka ide stara crna služavka njegovog oca, noseći na glavi žeravnik s ugljenom, smolom i soli. U drugom dijelu ophoda su dječakovi siromašniji drugovi, također na konjima. Ophod prolazi glavnom ulicom u doba *'aṣra,* a vraća se na polazište malo prije zalaska sunca. Ženski članovi obitelji provode večer s prijateljicama, a uveseljavaju ih pjevačice.

Slijedećeg jutra u zoru brijač obavlja operaciju. Nakon operacije služi se doručak za najbliže rođake. Treba reći da Hadramiti, koji se još pridržavaju svojih starih običaja, obrezuju djecu četrdeset dana nakon rođenja.

U Egiptu su (ili: bili su) dječaci obrezivani u dobi od pet i šest godina. Dječaka se prije operacije svečano provodi ulicama. Obično se ta povorka kombinira s vjenčanom povorkom, kako bi se umanjili troškovi; u tom slučaju, dječak i njegova pratnja na čelu su povorke. On je divno odjeven kao djevojka.

D'Ohsson opisuje obrezivanje kakvo se provodilo u Turskoj, a pod naslovom »Obrezivanje, *sunneth*«. Ono se obavljalo u prisustvu imama džamije koji je ceremoniju pratio molitvom za spas djeteta; ovo je u času operacije imalo obično sedam godina. Obrezivanje carskih prinčeva odvijalo se obično uz veliku raskoš.

U Sjevernoj Africi djeca se obrezuju u dobi između 7. dana nakon rođenja i 13. godine, a operaciju obavlja brijač nožem ili škarama. U Alžiru se za tu operaciju koristi kameni nož. Danas taj običaj nije, izgleda, poznat. U Sjevernoj Africi, kao i u Egiptu, nekolicina dječaka se zajedno obrezuje, a troškove svečanosti snosi otac onog koji je najbogatiji. Na Javi obrezivanje se obično kombinira sa svečanošću *hatme* ili *kataman*. Dob, u kojoj se dječaci obrezuju, različita je u raznim dijelovima Jave: viša je među konzervativnim pučanstvom (14–15 god.), nego u krugovima koji su bolje upoznati s islamskim pravom (10 godina ili ranije).

OMAN (a. *'Umān*), do 1970, Maskat i Oman, sultanat na jugoistoku Arapskog poluotoka; pretežno ga nastanjuju Arapi, a u gradovima postoji perzijska, beludžijska, etiopijska manjina: Crnci su potomci afričkih robova. Ukupno ima (1985) oko 1,25 milijuna žitelja. Većina su ibaditi, oko 25% su suniti, a ostatak šiiti. Poglavaru ibadita bila je priznata ograničena (duhovna) suverenost, a od 1954. god. ima pojava razračunavanja između imama i sultana. Nakon smjene sultana Saida ibn Tejmura 1970. god., zemlja se počela lagano reformirati, a inače je šerijat na snazi. Protiv sadašnjeg vladara, Kabusa ibn Saida, borila se, prije svega (od 1965. do 1976), »Narodna fronta za oslobođenje zaposjednutog arapskog zaljeva« u Dofaru (*Ẓufār*) na sunitskom jugu zemlje.

OMAR, *OMER* (a. *'Umar ibn al-Ḫaṭṭāb*), drugi halifa (634–644), jedna od najveličajnijih ličnosti s početka Islama i utemeljitelj arapskog carstva. Iako je legenda, koja je stvorena oko njega, ponešto izmijenila pojedine momente u vezi s njim, ipak je moguće dati njegovu realnu sliku. Kao i svi drugi, kojima je snaga volje glavno obilježje karaktera, bio je Omar, najprije, ljuti protivnik one stvari kojoj će kasnije služiti svim svojim snagama. Možda je legenda o progonu prvih muslimana, koji je izvršio Omar, malo pretjerana, da bi se jače podvuklo njegovo nenadano preobraćanje nakon što je čuo par kur'anskih ajeta (stavaka) kod svoje sestre Fatime, koja je, s mužem Saidom ibn Zejdom, već ranije bila prihvatila Muhammedov poziv.

Po predaji je prešao na Islam u 26. godini života, četiri godine prije *Hidžre;* po svoj prilici, brojka od okruglih 30 godina, koja mu se pridaje u vezi s početkom računanja vremena, nije vjerodostojna; u svakom slučaju je sigurno da je bio u cvijetu svoga života, kada je započeo svoj novi životni put kao aktivni zagovornik Islama. Legenda pretjeruje kada tvrdi da je, osim sebe, stavio Islamu na raspolaganje i moć svoga roda (pripadao je Benu Adi ibn Kab *(Ka'b)*, koji su bili samo *Qurayš aẓ-Ẓawāhir*, te, stoga, nisu imali neki utjecaj na politički život mekanske trgovačke države). Iako je, kako predaja obavještava, s njegovim pristupom uskoro islamska zajednica osjetno porasla, ipak njegovo posredovanje nije bitnije utjecalo na događaje, jer su oni doveli do iseljavanja u Medinu. Tu je tek on, na strani Poslanika i, očito, ojačan snagom njegove inicijative, radio, zapravo, na organizaciji nove države, a da nije imao neki službeni položaj. Njegova uloga je bila više uloga savjetnika, nego ratnika; premda je sudjelovao u borbama na Bedru, Uhudu itd., gotovo se ništa ne govori o nekim njegovim junačkim djelima, a, nasuprot tome, brojne su obavijesti o takvim djelima Alija i drugih Drugova. Predaja, koja samo tri kur'anske objave svodi na njegov poticaj (s. II,125 – o štovanju *Maqām Ibrāhīma* pored Kabe; XXXIII,53 – o zastoru u vezi s Poslanikovim ženama; LXVI,6 – o upozorenju tih žena) mogla bi biti ne samo istinita, nego čak i veoma škrta u spominjanju slučajeva Omarovog utjecaja na Poslanika i njegovu inspiraciju. Karakteristično je za Omarovu ulogu u zajednici tokom medinskog razdoblja njegova potpuna suglasnost s Abu Bekrom, koja nikada nije bila ničim narušena. Time da je, kao i Abu Bekr, bio Poslanikov punac putem udaje njegove kćeri Hafse, nikada mu nije ni na um palo da bi bio Abu Bekrov suparnik; daleko od toga, on je bio upravo taj koji je gurao Abu Bekra da preuzme halifat. Bilo je, dakle, logično da je on, nakon ovoga, bio prirodni nasljednik.

Pitanje o naznačavanju Omara za narednog halifu od strane umirućeg Abu Bekra predstavlja mnogostruko sporno pitanje kod islamskih teoretičara ustavnog prava. U stvarnosti, kako izgleda, nije se zbio neki formalni čin postavljenja, koji čak ne bi ni imao vrijednosti, budući da je suprotan arapskom običaju. Omar je *de facto* preuzeo vlast, a priznanje, koje mu je uskoro izrazila većina Poslanikovih drugova, osiguralo mu je njezino vršenje na sasvim sličan način, kao što se vrši imenovanje emira u plemenima. Takav postupak stvara teškoće tek tada, kada su suprotnosti stranaka osobito oštre, kao, npr., pri Alijevom izboru. S Omarovim izborom je bila nezadovoljna samo »legitimistička« stranka Alija i Ansara, koja je bila potučena već halifatom Abu Bekra, tako da i nije mogla tjerati neku opoziciju.

Kada je stupio na položaj halife, Omar je zatekao osvajanja u punom toku; kada se s njima započelo, on je tome pridonio možda više nego drugi, kao savjetnik svoga prethodnika. Ne ulazeći u pojedinosti tih osvajanja, treba podvući da je čuđenja dostojna činjenica da je on, obični građanin male Meke, bio spreman, jednostavnom zapovjednom vlašću, držati na uzdi nedisciplinirane, po širokom prostoru rasturene beduinske gomile i da je znao učiniti da njegov bezuvjetni autoritet osjete njegovi vojskovođe, koji su stvarno bili jedini gospodari stanja stvari. Premda vojni uspjesi nisu, neposredno, Omarovo djelo, ipak mu pripada zasluga da nikada nije izgubio kontrolu nad svojim generalima, a posebice se znao poslužiti moćnom i nadarenom umajadskom obitelji, ne dozvoljavajući joj, ipak, potpuno slobodne ruke. Njegov sukob sa Halidom ibn al-Validom, koji je, nakon svojih najsjajnijih pobjeda, koje je izborio za Islam, bio smijenjen i onda umro u zaboravu, pokazuje, istodobno, visoku mjeru Omarove političke spretnosti i doseg njegove vlasti. Osjećaj za granice svoje moći naputio ga je da obzirno postupa sa lukavim Amrom ibn al-Asom i da mu prepusti vodstvo pri osvajanju Egipta; ali mu je uz bok oprezno stavio starog Poslanikovog druga az-Zubeira, koji mu je mogao osporiti autoritet. Hotimično je povjeravao općenito (zadaća az-Zubeira nije bila iznimka) vodeće položaje najistaknutijim Poslanikovim drugovima, o čijem je ugledu morao voditi računa; on ih je rado držao pod brižnim nadzorom, a i umirivao one među njima, koji su pokazivali neke posebne težnje, prihodima s velikih dobara u Iraku i Siriji, koja im je dodijelio. Ako Predaja kod Omara osobito cijeni njegov strogi način, ne smije se pri tome

zaboraviti da je on znao postići uspjehe i sa blažim i manje jednostavnim metodama.

Omarov halifat, koji znači potpuno preoblikovanje islamske države, važi u Predaji kao doba, u kojem su nastale sve kasnije političke ustanove islamske države. Nema sumnje da se tu pretjeralo, pa se sav rad više generacija sveo samo na jednu ličnost. Ali još uvijek Omarov udio ostaje velik. Norme za vladanje sa nemuslimanskim podanicima, uspostava registra onih koji imaju pravo na vojnu potporu *(divan)*, utemeljenje vojnih tabora *(amṣār)*, iz kojih su proistekle buduće metropole Islama, te stvaranje kadijske službe, svakako su njegovo osobno djelo. Od njega potječe nadalje, i niz mjera vjerske (molitva u mjesecu ramazanu, obavezno hodočašće), kao i civilno-pravne i kazneno-pravne naravi (računanje vremena po *Hidžri*, kažnjavanje pijanstva i kamenovanje preljubnika). Premda je, u stvari, više tih ustanova, posebice fiskalnih, nosilo, prije, obilježja privremenog sređivanja nego konačnog ozakonjenja i premda su, u stvari, perzijski i bizantski službenici i dalje vodili financijsko stanje, a novac se, dalje, kovao sa simbolima oba ta carstva, ipak se ovog vladara mora označiti političkim genijem; on je znao šarolikom i zamršenom mnoštvu, iz kojeg se sastojala nova islamska država, dati jedinstveni i trajni pečat.

Usprkos autoritarnom karakteru njegove vladavine, Omarov halifat nije imao ništa u sebi od monarhističkog režima. On se, uostalom, razlikovao od onog Abu Bekrovog dubokim razumijevanjem za trajni karakter: tako se za titulu *ḫalīfa*, kojoj je u temelju predodžba o »namjesniku«, javlja naziv *amīr al-mu'minīn* (koju je Omar prihvatio 19. god. po *Hidžri*), čime se jače naglašava karakter vladara, a istodobno i vjerska strana jasnije ističe. Moglo bi se, zaista, reći da je Omar imao sklonosti – naravno, u drugom smislu – da obnovi Poslanikovo vladanje iz prvotnog doba Islama; premda on nije mogao, a ni htio nastupati kao Poslanik, ipak je znao iskoristiti iskustvo prijateljskih odnosa koji su ga vezivali sa Poslanikom, da u njegovom duhu izdaje zakone, te da nekim mjerama prida gotovo natprirodnu osnovu. Možda to hoće izraziti Predaja, kada kaže da je Muhammed rekao: »Ako bi Bog htio da se nakon mene još pojavi drugi poslanik, to bi bio Omar«. Lako se može uvidjeti da je takav stav bio moguć samo zbog izvanrednog Omarovog ugleda (i s njim se prekida; učenja o prijenosu poslaničkih svojstava tek će ponovo dohvatiti šiiti).

Predaja pokazuje da se Omara više plašilo, nego što ga se voljelo. Taj osjećaj mogao bi biti istinit; ali se mora primijetiti da Omar duguje štovanje samo moralnom utjecaju, koji je pobudivao, budući da materijalna moć, kojom je raspolagao, nije bila velika. Opozicija (Alijevoj prethodnoj opoziciji priključila se većina Poslanikovih drugova) nije se usudivala javno istupiti. Omarova povjerljiva osoba, možda i nasljednik *in pectore*, bio je Abu Ubajda. Kada je on umro, kao žrtva velike kuge, god. 18. po *Hidžri*, Omar se više, kako izgleda, nije bavio pitanjem nasljedstva. On je, uostalom, bio u najboljoj dobi (53. god.), kada je 3. novembra 644. god. pao kao žrtva od udarca bodežom Abu Lulue, jednog kršćanskog roba upravljača Basre al-Mugire ibn Šube *(Šu'ba)*. Po Predaji navedeni motiv tog čina trebao bi biti prekomjeran porez, na što se rob uzalud žalio halifi; talijanski orijentalista Kaetani drži da je ubojica bio samo oruđe jedne urote Drugova, kojima je omrznula halifina tiranija. Sigurno je da je jedan od Omarovih sinova, siloviti Ubajd Allah (Ubajdalah), koji je pao u bici kod Sifina, iznosio istu sumnju; ali ništa ne opravdava pretpostavku da je ta sumnja osnovana. Svakako se može pretpostaviti da bi se Omar, da mu je bio priušten duži život, pobrinuo za svoga nasljednika; njegov jasnoviti duh nedvojbeno bi mu ukazao na nužnost da uredi to pitanje. Nedostajalo mu je vremena, te je odluka izbornog tijela *(šūra)*, koje se sastojalo od šest starijih Poslanikovih drugova, na osnovu koje je proizašao Osmanov izbor, mogla – čak i ako je Omar to tijelo imenovao na svojoj smrtnoj postelji (neki to osporavaju) – biti samo izlaz iz nužde.

Omar bi se mogao zadovoljan osvrnuti na svoje djelo. On je stvarno, kako se kaže, drugi utemeljitelj Islama, koji je zgradi, podignutoj Poslanikovim nadahnućem, dao društvene i političke okvire. Ali se mora dodati da silnim problemima, koji su se javili džinovskim i brzim širenjem Islama, nije dao konačno rješenje. Osobito su odnos između onih koji su duže vremena bili u Islamu i Ansara, na jednoj, i novajlija iz mekanske aristokracije, s druge strane, te podređenost arapskih borbenih jedinica, rasutih po golemom prostoru carstva, središnjoj vlasti predstavljali, premda još neispoljeno, vrlo ozbiljne teškoće. Tek Omarov nasljednik, Osman, morat će se suočiti s ovim izazovima, a da, ipak, nije imao potrebne kvalitete da zagospodari s njima.

Dok pravovjerna Predaja štuje u Omarovoj ličnosti ne samo velikog vladara, nego i jednog od tipičnih uzora islamskih vjerskih vrlina, šiizam nije nikada tajio svoju odbojnost spram njega, koji je prvi odbacio zahtjeve Alija i njegove obitelji.

ORIJENT. Međunarodno jedinstvena oznaka za veliki prostor »Sjeverne Afrike i Prednje Azije« ne postoji. Na njemačkom česti pojam »Bliski Istok« uključuje Egipat (a ponekad i Libiju i Sudan), a isključuje zemlje Magriba. Grupa zemalja Iran–Afganistan–Pakistan prigodno se etiketira kao »Srednji Istok«. »Middle East«, što je u opticaju na engleskom govornom području od 2. svjetskog rata, podudara se uglavnom s »Bliskim i Srednjim istokom« u već navedenom smislu; za »Near East« (»Bliski Istok«) u toj terminologiji nema mjesta; poneki anglosaksonski pisci koriste »Near East« u smislu »područja rasprostranjenosti Osmanskog Carstva«. Pojam »Orijent« često se, izvan njemačkog govornog područja, ograničava na »Daleki Istok«, no usprkos tome se nudi kao skupno ime za područje koje se sastoji od arapskih država, Turske i Irana (pa i Afganistana). Niti oznake »arapski svijet«, a niti »islamski svijet«, ma koliko prisutne, ne odgovaraju etničkim, odnosno vjeroispovjednim odnosima, jer Arapi čine, među 200 milijuna žitelja »Orijenta«, samo otprilike polovinu, a, naspram muslimana Sjeverne Afrike i Prednje Azije, stoje oni u ostaloj Aziji, Africi južno od Sahare i u Evropi.

Virt (E. Wirth) je naveo pet odredbenih elemenata koji u zbiru relativno cjelovito određuju »Orijent«: a) Orijent je zapadni i srednji dio velikog starovjekovnog sušnog pojasa (sušnost jača svugdje od obalnih područja u unutrašnjost zemlje); b) on je naftom najbogatije veliko područje Zemlje; c) on je kulturno-povijesno središte iz kojeg potječu kako neolitska revolucija, tako i naše visoke kulture; d) on je onaj

dio antiknog sredozemnog svijeta, koji je od Arapa (odnosno Berbera i Turaka) osvojen i još i danas pretežno pripada Islamu; e) zemlje Istoka danas su rentno-kapitalistički obilježene zemlje u razvoju stare kulturne tradicije. Taj pojam »Orijenta« može se dobro povezati s istaknutom činjenicom da su sve zemlje između Atlantika i Hinda u prvom stoljeću *Hidžre* potpale pod islamsku vlast. Dijelovi zemlje na kojima danas živi gotovo dvije trećine svih muslimana (Indija, Južna Azija, Zapadna Afrika itd.) oblikovani su Islamom tek dva do pet stoljeća kasnije.

ORIJENTALISTIKA je oznaka za grupu jezikoslovnih i historijskih znanstvenih područja, čije je zanimanje usredotočeno na jezike i kulture, ponajprije Prednjeg Istoka, zatim Orijenta općenito, dakle Azije i Afrike, ali i na orijentalne utjecaje na druga područja, recimo na Iberijski poluotok, Balkan, kavkaske zemlje i Oceaniju. S razdvajanjem znanstvenih grana koje su u pitanju, na što su ponukali sve veći znanstveni, a i praktični interesi, posebice u doba nakon drugog svjetskog rata, odomaćile su se i druge oznake, među njima »istraživanje Azije i Afrike«. To ime odaje napuštanje ranije ograničenosti na jezikoslovne i historijske zadaće. Stvarno postoje od nekog vremena težnje ka novom sadržajnom određenju, pri čemu se u prvom planu nalazi uključenje privrednih i društvenih znanosti. Ali, pored tog opširnog određenja, do danas se održalo i uže pojmovno određenje, koje orijentalističko područje rada ograničava na Prednji Istok. U grane duhovnih znanosti koje na tome poslu sudjeluju spada i poznavanje Islama, a i islamistika, istraživanje Islama ili islamsko jezikoslovlje. Ova uže shvaćena orijentalistika utoliko ima uže veze sa semitistikom i arabistikom, sa iranistikom, sa turkologijom, kao i altaistikom, odnosno mongolistikom, na jednoj strani, te sa znanošću o kršćanskom Orijentu, kao i judaistikom, na drugoj strani. Mnogostruki odnosi postoje sa staroorijentalistikom (asirologija, prednje-azijska arheologija), sa egiptologijom, indologijom i afrikanistikom.

Predmet poznavanja Islama je istraživanje islamske religije, njezinog širenja i njezinih raznolikih pojavnih oblika, povijesti islamskog svijeta, kao i kulturnih i duhovnih čimbenika i razvitaka, koji su, kratko prije i od nastanka Islama, igrali neku ulogu u njegovom području širenja i susjedstvu. Iz toga proizlazi istraživačko područje golemog vremenskog, prostornog i predmetnog protezanja, čije je raščlanjenje započelo tek u najnovije vrijeme. Ono obuhvaća religiozno-znanstvene i teološke aspekte, univerzalno-historijsku problematiku od 5–6. stoljeća, znanost prava i Predaje, filozofiju i etiku, razne opsežne književnosti, povijest medicine i prirodnih znanosti, uključujući značajne odnose prema antici i duhovnom životu evropskog Srednjeg vijeka (sa iz toga nastalim novovjekovnim razvitkom), etnološka i folklorističke pitanja, privrednu i društvenu povijest, povijest matematike i zemljopisa, arhitekturu i likovne umjetnosti.

Stadij poznavanja Islama ne može se odvojiti od njegovih jezičkih pretpostavki. Na prvom mjestu je arapski, započev od jezika staroarapske pjesničke umjetnosti i *Kur'ana* pa do modernog književnog jezika današnjice i današnjih dijalekata, kao i njihovih starijih predstupnjeva. Uz to, prije svega, stoji novoperzijski i više turskih jezika, među kojima su osmanski (»turski Turske«) i istočnoturski (čagatajski) od velikog značaja. Niz drugih orijentalnih (i afričkih) jezika, čije znanje može zatrebati od slučaja do slučaja, također dolaze u obzir, ali nisu elementarne pretpostavke, jer ili ne daju za razvoj Islama ili islamskog svijeta odlučujuće dokaze ili se ne mogu koristiti za prikaz modernih istraživačkih rezultata.

Jedan broj specijalnih znanosti uključio se svojim metodama u poznavanje Islama. K njima pripadaju papirologija i učenje o ispravama, čije značenje je, kod raznih islamskih naroda, s pojavom bogate građe i buđenjem razumijevanja za arhivalije poraslo u zadnjim desetljećima, nadalje arheologija, čije mogućnosti u islamskom svijetu nipošto nisu iscrpljene, te usko s tim povezana povijest umjetnosti. Spoznaje oba ova zadnja područja su, kulturnim učincima islamskog svijeta putem zornih izdanja, ali i plime popularnih publikacija, pribavile, čak u širim krugovima, ugled i sklonost. I ove znanosti, koje u prvom planu nisu jezično uvjetovane, ne mogu biti bez jezikoslovnog utemeljenja, a može se raditi o izvještavanjima iz historijskih i književnih vrela, koja su potrebna za njihovo razumijevanje, o epigrafskom i numizmatičkom materijalu ili uresu knjige, koji je u islamskom umijeću minijature dostigao zadivljujući vrhunac. Ako su se zastupnici evropskog duhovnog života već u 11. i 12. st. podrobno zanimali određenim djelima arapskog spisateljstva – prvi latinski prijevod *Kur'ana* potječe iz god. 1143. – to se u tome ne mogu spoznati pravi počeci znanosti o Islamu, kao ni u arapskim studijima, na koje se već u 14. st. nailazi na pojedinim zapadnim sveučilištima: ciljevi, za kojima se pri tome išlo, potekli su po pravilu iz potreba i predodžbi kršćanskih teologa, te nemaju uopće ništa, ili samo malo, zajedničkog s razumijevanjem Islama i njegove kulture. Takve misli nalaze se tek u kasnom 18. st., i to kod Johana Jakoba Rajskea (Reiske), utemeljitelja znanstvene arabistike, koji je arapski jezik oslobodio okova »svetog jezikoslovlja« i već pokušao kao historičar tumačiti islamsku povijest i uvrstiti je u svjetsku povijest. Time je postao preteča islamistike, premda mu nije pošlo za rukom postići njezino priznanje kao znanstvene discipline.

Samostalno znanstveno područje poznavanje Islama postaje tek stoljeće kasnije, putem djela koja su krčila puteve, a koja je donijela generacija velikih evropskih učenjaka pod utjecajem historizma. K njima pripadaju istraživanja islamske predaje Ignaza Goldzihera (1850–1921), radovi o islamskom pravu Christiana Snouck Hurgronjea (1857–1936), istraživanja povijesti islamskog svijeta Juliusa Wellhausena (1844–1918), te doprinosi povijesti *Kur'ana* Theodora Nöldekea (1836–1930), koje su kasnije slijedili učenjaci kao Wilhelm Barthold (1869–1930), sa svojim istraživanjima povijesti Središnje Azije i Helmut Ritter (1892–1971), s istraživanjima književnosti islamskih naroda. Ta, i mnoga druga imena, predstavljaju veliko poglavlje međunarodnog duhovno-povijesnog istraživanja, na kojima su sudjelovali mnogi drugi učenjaci u gotovo svim evropskim zemljama, a od nekih desetljeća i u islamskim i sjevernoameričkim, te nedavno i u Japanu, Australiji i Južnoj Africi.

Na njemačkim sveučilištima, koja su nastala do 1965. god., poznavanje Islama spada u temeljnu spremu, a na novijim obrnuto – još ne. Nakon ostvarenih strukturalnih

promjena (od 1968), na sveučilišnim seminarima i institutima, koji su služili gajenju islamistike, sa njihovim katedrama, ukoliko su se ove održale, profesurama i drugim personalnim mjestima različito se postupalo, te je izučavanje Islama, dijelom, prešlo na orijentalne fakultete ili u stručne nadležnosti, a dijelom se spojilo s drugim strukama u jezično i kulturno-znanstvena stručna područja. Uključenje poznavanja Islama u orijentalne seminare, koji su posvećeni njegovanju različitih ili svih orijentalnih odjeljaka, predstavlja drugi organizacioni model. Na nekim njemačkim sveučilištima poznavanje Islama pripada velikim duhovno-znanstvenim projektima, na kojima se radi na tzv. područjima posebnih istraživanja.

U SAD i Kanadi, islamistika je isto tako doživjela od drugog svjetskog rata znatan polet, kao i u SSSR. U tim zemljama ponegdje se pošlo novim putevima, nerijetko podjelom struke, recimo na povijest islamskog svijeta, arabistiku, iranistiku, indoislamsku kulturu i turkologiju, a onda i njezinim uključivanjem u druga stručna područja, recimo sociologiju, političke znanosti, znanost o religiji ili istraživanje Azije i Afrike. Ruku pod ruku s tim idu i intenzivniji doticaji s islamskim svijetom i islamskim učenjacima. Njemački orijentalisti preporučuju i uključenje sadašnjih problema Prednjeg Istoka u islamističko istraživanje, te je to na nekim sveučilištima i ostvareno. Pretpostavke za to pruža Orijentalni institut Njemačko-istočnjačkog društva u Bejrutu (od 1961), kao i Njemački orijentalni institut u Hamburgu (od 1960), premda sa sasvim različitim postavljanjem cilja. Seminar za orijentalne jezike na Bonskom sveučilištu (od 1959) nastavlja neke tradicije ranijeg Berlinskog seminara, no ne može se još uspoređivati s ustanovama, kao što su School of Oriental and African Studies u Londonu (utem. 1906) i Institut National des Langues et Civilisations Orientales u Parisu (utem. 1795., kao École Nationale des Langues Orientales Vivantes).

Pored raznih sveučilišnih i izvansveučilišnih instituta, islamistika se unapređuje i putem Union Académique Internationale, kao i putem nekih akademija znanosti. Tim akademijama, katkada, zapadaju, povrh toga, napose u socijalističkim zemljama, slične zadaće kao učenim društvima u zapadnim zemljama. Najstarija orijentalna društva, Société Asiatique (od 1821), Royal Asiatic Society (od 1823), Deutsche Morgenländische Gesellschaft (od 1845) i American Oriental Society (od 1849), unapređuju islamske studije objavljivanjem svojim istraživačkih rezultata u časopisima, u nizu rasprava, serijama tekstova i pojedinačnim djelima, kao i staranjem za velike islamističke istraživačke poduhvate, nadalje sazivanjem znanstvenih kongresa i zasjedanja. Ona njeguju, putem međunarodnog povezivanja (Union internationale des Études Orientales et Asiatiques, preko Conseil International de la Philosophie et des Sciences Humaines) suradnju s organizacijom UNESCO. Od 1873. god. održavaju se međunarodni orijentalistički kongresi, posljednji 1986. god. u Hamburgu. Oni se ubuduće trebaju držati svake pete godine. Union Européenne d'Arabisants et d'Islamisants drži (od 1962) stručne kongrese u dvogodišnjem turnusu u različitim evropskim gradovima, zadnji 1988. god. u Budimpešti. Tokom posljednjih nekoliko desetljeća broj orijentalističkih organizacija i kongresa silno se umnožio.

ORNAMENT. Ukrašavanja površine igraju istaknutu ulogu na području arhitekture i male umjetnosti od početka islamske umjetnosti, što je pospješeno zabranom slika. Kao tehnike koriste se: kamen, crijep, mozaik, gips, keramika, drvo, slonova kost, staklo i kovina (bronca). Motivi, koji su već u umajadsko doba, u 8. st., izabrani iz oblikovnog bogatstva predislamske umjetnosti, prije svega bizantskog i sasanidskog područja, te složeni u nove uzorke, mogli su se primijeniti na sva umjetnička područja. Pri tome se često pokušavalo oponašati učinak određenog materijala u stranom materijalu.

Usprkos razlici područja i tradicije, na cjelokupnom islamskom prostoru može se utvrditi istovrstan razvitak. On se objašnjava zajedničkom duhovnom i religioznom pozadinom i živom razmjenom u svim dobima. Uz biljkovite teme, koje su nastale u antici, kao palmete, a prije svega rasprsnute palmete, listove vinove loze, rozete, javljaju se geometrijski sastavi, arhitekturalni dijelovi kao što su stubovi, figuralni motivi, koji se, ipak, pojavljuju podređeno i prvotno, možda, imaju simbolični karakter, a, ne na posljednjem mjestu, i pismo. Ti motivi mogu, pokatkad, iznova biti međusobno kombinirani, ali se u sastavu podređuju određenim principima. Svim ornamentima je svojstvena sklonost ka apstraktnom, ritmičkom raščlanjenju i potpunom ispunjavanju površine. Postoji mogućnost da se dijelovi ornamenta po volji šire u svim pravcima, budući da on, premda u sebi zatvoren, ne znači nužno kraj nekog sastava. Taj princip vodi razvitku arabeske. Ornament podliježe isključivo svojoj vlastitoj zakonitosti. On se ne odnosi na predmet i ne obzire se na strukturu predmeta. Tako biva, npr., neka građevina »prevučena«, a oblici bivaju kao ornament zasjenjeni. Samo se u ornamentici sa crijepom događa da je ukrašavanje površine istovjetno s arhitekturom, kao, npr. kod mauzoleja Samanida Ismaila u Buhari (oko 907.).

U umajadskoj arhitekturalnoj dekoraciji još pretežu radovi od mramora i kamena – za kratko vrijeme gips potiskuje ranije materijale, budući da on, neovisno o uštedi troškova, zbog toga što se s njim može improvizirati i lako obrađivati, izlazi u susret islamskom osjećaju za oblik. Od 11. st. razvija se na iransko-turskom prostoru sklonost ka obojenosti, s kojom ono jasno-tamno ornamenta oživljava pomoću fajanse. S Mongolima u 13. st. pritječu apstraktnim biljkovitim i geometrijskim oblicima novi motivi i uzorci iz Kine, te određuju naredna stoljeća (životinje iz bajki, oblaci, simboli itd.). S time u vezi, sve se veća »naturalistika«, koja daje prednost prije svega dekoru sa cvijećem, umeće na perzijsko-tursko područje. Prostor Sredozemlja manje je zahvaćen tim tokom, te ostaje, štoviše, vjeran ponajprije svome starom načinu dekoracije sa radovima od kamena i gipsa i naslijeđenim motivima sve do širenja Osmanskog Carstva u 15. st. Naredna velika provala u islamsku ornamentiku uslijedila je, zatim, od strane Evrope, prije svega u doba baroka i rokokoa.

OSMAN (a. *'Utmān ibn 'Affān*), treći halifa (644–656), pripadao je velikoj mekanskoj obitelji Benu Umaja, tačnije ogranku Abu-'l-Asija, čiji je bio unuk. Vrlo je karakteristično da je brzo slijedio Muhammeda, što se, premda ne na početku njegovog nastupanja, ipak dogodilo vrlo rano, nekoliko godina prije *Hidžre*. Osman je bio bogat trgovac i otmjen

svjetski čovjek. Što se tiče dubljih povoda, koji su ga pokrenuli da pristupi jednoj stvari čiji se uspjeh tada još nije mogao predvidjeti, ostaju pitanja. Jedan dio povijesne predaje dovodi Osmanov prijelaz na Islam u vezu s njegovom ženidbom s Muhammedovom kćeri Rukajom, ali druga vrela stavljaju, vjerojatno s većim pravom, tu ženidbu u doba nakon njegovog prijelaza na Islam. Prijelaz na novu vjeru Osmana, prvog muslimana visokog društvenog ranga, morao je sām po sebi govoriti u prilog i pridonijeti uspjehu nove vjere; ipak, osobno on sam nikada nije bio posebno aktivan. Njegov nehaj, koji, uostalom ide uz živahnu vjeru, te veliko blagostanje, drugo je obilježje koje Predaja pripisuje Osmanu; nije nevjerojatno da se pri tome pretjeruje, da bi se halifovom pasivnošću opravdali službenici koji su zanemarili dužnosti, a upravo zato što se nedovoljna energija i poduzetnost duha kod Osmana očituju na početku njegovog životnog puta; ovaj nedostatak izgleda da odgovara činjenicama. Osman je sudjelovao u oba iseljavanja u Abesiniju, a onda se priključio Muhadžirima u Medini; ali se nije borio na Bedru (govorilo se da je morao njegovati svoju bolesnu ženu; no Poslanik je smatrao kao da je prisutan i dodijelio mu je njegov dio plijena). Nakon Rukajine smrti, Osman se ponovo orodio s Poslanikom, ženidbom s njegovom drugom kćeri Um Kulsum.

Za Poslanikovog života, kao i halifata Abu Bekra i Omara, Osman se nalazi sasvim u pozadini: kako se, onda, moglo dogoditi da ga izabere za nasljednika vijeće koje je, kaže se, Omar uspostavio na smrtnoj postelji? Sigurno se moglo dogoditi samo to da, kako to kod potpuno zatvorenih sjednica zna izaći kao rezultat, najistaknutiji takmaci jedni druge isključuju: u ovom slučaju, prije svih Ali, čiji bi izbor značio zaustavljanje Omarove politike, a zatim i Zubeir i Talha, koji su, kako izgleda, bili također Omarovi protivnici. Ako je od trojice preostalih, Sada ibn Abi Vakasa, Abderahmana ibn Aufa i Osmana, upravo ovaj zadnji bio izabran, može se nagađati da je, više nego njegovo srodstvo s Poslanikom, odlučila njegova pripadnost umajadskom rodu. Umajadi su već za Muhammedovog života, a tek zapravo za Omarovog halifata, dobili nazad dio svoga položaja, koji su zauzimali tokom Džahilije. Ništa ne opravdava pretpostavku, kako je poneko zastupa, da je Abu Sufjan, glava te obitelji, iznenada postao *deus ex machina* u politici prvih dvadeset godina halifata, a bilo bi naivno zamišljati Umajade kao da su neke vrste »tajnog odbora«, koji raspolaže islamskom državom kako hoće. U stvarnosti, Umajadi su dugovali svoj utjecaj više stvarnom poslovnom daru, koji je nekolicina njihovih članova posjedovala, nego svome plemenitaškom položaju. Ali je taj utjecaj u Omarovo doba imao svoju protutežu u drugim elementima, osobito u najstarijim Poslanikovim drugovima; snažna osobnost drugog halife znala je održavati ravnotežu između mnoštva najraznovrsnijih dijelova, koji su se često uzajamno sukobljavali.

Drugačije je bilo s Osmanom. On je samo nastavio Omarovu politiku i dalje je razvijao; teškoće, na koje je naišao, bile su samo posljedica puta koji je prokrčio njegov prethodnik. Ali je postojala razlika u sposobnosti.

Tragedija, koja je na krvavi način pripremala kraj Osmanove vladavine i otvorila epohu građanskih ratova, stavlja arapske povjesničare pred najveće teškoće; oni moraju navesti cijeli niz optužbi, podignutih od Osmanovih protivnika protiv njegove vladavine i tada se odlučiti bilo da priznaju da se halifa ogriješio o islamski Zakon bilo da su njegovi tužitelji, među kojima su neki štovanja najdostojniji uglednici Islama, imali krivo ili bili u zabludi. Zahvaljujući toj mučnoj dilemi (kojoj je pravovjerna Predaja doskočila učenjem o »oprostivoj grešci«) sačuvan je dugi popis optužbi. Prvi i, možda, najteži prigovor je da je članove svoje obitelji imenovao za upravljače pokrajina. Dok je Sirija već dugo bila stavljena pod Umajada Muaviju ibn Alija Sufjana, Osman je zamijenio, u Basri i Kufi, Abu Musu al-Ašarija i Sada ibn Abi Vakasa svojim srodnicima Abdalahom ibn Amirom ibn Kurejzom i al-Validom ibn Ukbom, svojim polubratom; kada je ovaj morao biti smijenjen, jer se zapleo u neki skandal, zamijenjen je drugim Umajadom, Saidom ibn al--Asom, kojem se pripisuju glasovite riječi: »*Sawād* Kufe je vrt Kureiša«. Čak je Egipat, čiju je upravu, kako se čini doživotno trebao imati njegov prvi osvajač Amr ibn al-As, zapao Abdalaha ibn Sada ibn Abi Serha, koji, doduše, nije bio Umajad, ali čija je islamska prošlost, u najmanju ruku, bila dvojbena. Naposljetku, povjerljivi savjetnik halife, čiji zlokobni utjecaj opisuje Predaja, bio je Mervan ibn al-Hakam ibn Abi-'l-Asi, neki Osmanov rođak, čijeg oca je halifa pozvao natrag iz progonstva, na kojeg ga je osudio Poslanik. Ne može se ne priznati u svemu tome određena crta nepotizma kod Osmana, ali se mora u tome vidjeti i dublji povod, naime namjera da se uspostavi jedinstvo između vladanja i upravljanja, koje je bilo ugroženo prevelikom neovisnošću upravljača pokrajina. Bio je to, uglavnom, isti cilj koji je sebi postavio Omar; ali je ovome zbog njegove energije i ugleda pošlo za rukom da svoju vlast osigura čak i kod pokrajinskih upravljača koji su pripadali drugim plemenima i rodovima. Osman je mislio da može postići isto putem korišćenja službenika s kojima je u krvnom srodstvu. On nije imao uspjeha; uloge su se izmijenile i halifa je bio pod utjecajem svojih srodnika (možda, uostalom, u manjoj mjeri nego što to hoće službena povijest); osim toga, narodno negodovanje vidjelo je u tome jedini uzrok svih šteta koje su nastupile, a koje, vjerojatno, nisu imale ništa zajedničko s osobnošću službenika. U stvari je, od Omara uspostavljeni, sustav *divana* iziskivao da ratni plijen stalno raste, budući da redoviti porezni prihodi od *ahl aḍ-ḍimma* nisu dostajali za novovrbovane trupe koje su iz unutrašnje Arabije pritjecale u pokrajine. To je dalo povoda za nove vojne pohode, koji su za Osmanovog halifata neprekidno širili granice arapskog carstva: tako osvajanje zadnjih pokrajina sasanidskog carstva (čija se dinastija ugasila ubojstvom zadnjeg kralja, Jazdegirda III); zaposjedanje Armenije; niz upada duž obale sjeverne Afrike, u Nubiju, u Malu Aziju i u vode istočnog Sredozemlja. Ako se svede račun o osvajanjima, koja su Arapi izveli ili započeli pod Osmanom, tada se uviđa da ona, istina, nisu bila nošena silnim zanosom ranijih osvajanja pod Omarom, ali da su bila ne manje golema, budući da su predstavljala, s jedne strane, završetak početnog razdoblja arapskog carstva i, s druge, prijelaz ka drugoj eposi osvajanja, dobu Umajada.

Uza sve to, plijen, osvojen pri tim vojnim pohodima, nije bio, možda, tako bogat kao što se nadalo: uostalom, Osman je – to je jedan od daljnih prigovora njemu – umjesto da ga cijelog prepusti ratnicima, pridržao jedan dio za svoje uprav-

ljače pokrajina i članove svoje obitelji, čime je dalje razvio sustav lena (*qaṭā'i'*), kojeg je naveliko već koristio Omar. U tome se mora, možda, manje gledati prosto sredstvo da obogati svoje rođake, a više svjesni pokušaj da se stvore državna dobra, nasuprot zajedničarskom postupku diobe plijena bez ostatka među ratnike. Islamsko carstvo je, po unutrašnjoj nužnosti, težilo tome da postigne pravu pravcatu upravu, pri čemu su uzore pružale bizantska i perzijska država. Ono što je već Omar započeo, kasnije su, dijelom, ostvarili Umajadi, a Abasidi dovršili, naime pretvaranje nepovezane i bezredne plemenske raščlanjenosti u apsolutnu vladavinu po orijentalnom uzoru, što je bio i Osmanov program.

Jedna od mjera, koja je najviše pridonijela tome da se vjerski nastrojeni krugovi, naime stari Poslanikovi drugovi, kao Amar ibn Jasir, Abu Dar, Abdalah ibn Mesud i dr., dignu protiv Osmana, bila je službena redakcija *Kur'ana*. Ono što je, pri tome, bilo najviše omraženo, bilo je uništenje primjeraka u pokrajinama. Osman je tako postupio, sigurno, na temelju vjerske rasudbe, ali je, možda, prevagnulo političko gledište. Čitači *Kur'ana* (*qurrā'*) koji su ga znali napamet i, naravno, tumačili, imali su time golemu moć nad masama, koja je bila, u neku ruku, neovisna o središnjoj vlasti, jer ova nije imala sredstva nadzirati da li su kur'anska mjesta, na koja se oslanjaju *qurrā'*, tačna ili kriva. Time što im je vlast oduzela tu moć i postala sama čuvar božanske Objave, prirodno je da je dovelo do njihovog otpora i optužbe da je halifa izopačio Božju riječ.

Tako je Osman zadobio neprijatelje u najrazličitijim krugovima. Što se tiče događaja koji su uslijedili, o njima se može reći tek nešto ukratko. Predaja dijeli Osmanovo vladanje na dva razdoblja: šest godina dobrog (644–650) i šest godina slabog (650–656). Simbol promjene vidi se u gubitku Poslanikovog pečata, koji je Osmanu, po priči, ispao 650. god. u zdenac Eris (*Arīs*). Uostalom, postoji suglasnost o tome da su tada izbili prvi nemiri, i to najprije u Iraku, koji je najviše trpio od privredne krize. Povijest Abu Dara (*Ḍarr*), jednog od preteča asketizma u Islamu, koji je sa nekim svojim pristašama protjeran u Siriju, a onda u Rebadu, da bi tamo umro u siromaštvu, ponešto je legendom iskićena, ali govori o stavu pristaša pobožnosti spram sve većeg posvjetovljenja halifata. Do mnogo ozbiljnjih meteža došlo je u Kufi 652–653. god.; na čelu su im bili *qurrā'*, koji su okupili oko sebe sve moguće elemente. Usprkos nekim strogim mjerama protiv buntovnika, ipak im je pošlo za rukom da postignu smjenjivanje Saida ibn al-Asa, kojeg je zamijenio nekadašnji upravljač Basre Abu Musa al-Ašari, i sam pristaša pobožnosti i Osmanov protivnik; otada je Kufa izmakla vlasti središnje uprave. Jednako tako je morao Ibn Abu Serh u Egiptu ustupiti vlast jednoj grupi koju je vodio mladi Muhamed ibn Abi Hudajfa, koji je, premda Osmanov usvojenik, istupio protiv njega. Kako izgleda, lukavi Amr ibn al-As, koji se, nakon svoga svrgnuća, povukao u Palestinu, potiho je poticao prevratnički pokret u Egiptu. Već dugo prijeteća nesreća izbila je krajem 656. god., kada su horde pobunjenika krenule iz pokrajina u Medinu. Prvi su došli Egipćani; između njih i halife zbile su se dramatične scene; optužbe podignute protiv Osmana iznesene su u vrlo oštrom tonu. Ali su buntovnici bili razoružani smjernim i pomirbenim držanjem halife; on je pristao na sve njihove zahtjeve, te obećao ukinuti dosadašnje mjere i promijeniti pokrajinske upravljače; na to se Egipćani povuku zadovoljni. Iznenada, međutim, oni zaustave na povratku kod al-Ariša Osmanovog glasnika i oduzmu mu pismo, koje je Osman uputio Ibn Abi Serhu, sa zapoviješću da vođe, pri povratku, ubije ili osakati. Bijesno se tada vrate ka Medini s čvrstom odlukom da se osvete. Osman je poricao vjerodostojnost pisma i čak je dao razumjeti da su ga lažno sastavili njegovi neprijatelji da bi mu pribavili propast. Premda službena Predaja teži da ga pripiše Mervanu, postoje i tragovi drugih izvještaja, među njima čak jedan (koji se nalazi samo kod al-Baladurija), koji tvrdi da je Osman sumnjao u Alija. Ma što se mislilo o tom slučaju, ako je to pismo bilo naposredni povod za tragični Osmanov kraj, stvari su u svakom slučaju već bile nezaustavljivo krenule. Pristupilo se pravoj opsadi Osmanovog stana; stav starih Poslanikovih drugova, koji su bili u opoziciji, bio je dvojak; oni nisu htjeli sudjelovati u nasilnom svrgnuću halife, ali ga nisu štitili od pobune, nego su bili u tom sukobu neutralni. Pritjeran do zida, Osman je imao snage ponovno naći svoje dostojanstvo – odbio je ostavku. Nakon opsade od više dana, prodre zadnjih dana 656. god. nekoliko ljudi u kuću; na čelu im je bio Muhamed ibn Abu Bekr (sin Abu Bekra i Aišin brat), koji napadne Osmana. Da li mu je on ili netko drugi zadao smrtonosni udarac, nije utvrđeno. Njegova žena, Kelbijka Naila bint al-Furafisa, bila je ranjena a kuća opljačkana. Žena i neki prijatelji pokopali su ga tajno tokom naredne noći. Trupe, koje je Muavija poslao iz Sirije, vratile su se, kada su čule za ubojstvo halife.

Zna se kako je izbor narednog halife, Alija, protekao usred pobune i meteža, pa i nasilja. Ali se novi halifa, od početka, morao boriti i protiv onih koji su ga podržavali, a koji su bili razočarani, i protiv Muavije, jedinog umajadskog upravljača koji je ostao gospodar svoje pokrajine. Osmanov halifat i njegov nesretni kraj označavaju prekretnicu u povijesti Islama i daju trećem halifi značenje koje mu, kao ipak prosječnom vladaru, u osnovi ne pripada.

OSMANSKA DINASTIJA naziva se, po utemeljitelju dinastije Osmanu, turska vladarska obitelj, koja je dala ime Osmanskom Carstvu, a u širem smislu i islamskim žiteljima (Osmanlije) tog zadnjeg islamskog velikog carstva.

Na rubu carstva rumskih Seldžuka u Anadoliji, od Mongola načetog i u raspadanju, nastala su, krajem 13. st., iz graničnih pokrajina, samostalna kneževstva. Ali dok se većina tih malih država uzajamno graničila, granično susjedstvo sa neprijateljskom bizantskom zemljom dalo je Osmanovom begluku (*beglik*) dobar polazni položaj. U sve uspješnijim borbama stjecali su Osmanlije slavu boraca za vjeru, natovarivali se plijenom i zaposjedali sve više i više teritorije. Turski nomadi, koji su pred Mongolima bježali ka zapadu, ali čiji se siloviti, religiozno inovjerni životni stil nije uklapao u sređene, pravovjerne okvire starih seldžučkih središta Anadolije, dojurili su i ojačali osmansku ekspanzivnu silu. Odlučujuće za daljnji polet bijaše to da su Osmanlije čuvali svoj glas kao borci za vjeru, učvrstili položaj, te svojoj državi dali trajnu organizaciju. Kroz deset generacija dinastija je Carstvu pribavljala značajne vladare, a nijedan nije došao kao dijete na vlast, većina je vladala dvadeset, trideset godina ili više.

Ta neprekidnost vodstva preko dva i po stoljeća dala je carstvu udarnu silu prema vani i unutrašnju stalnost koja se teško mogla uzdrmati. Država je bila usmjerena na osvajanje, te stoga vojnički organizirana. Borci za vjeru iz najranijeg doba *(gazi)* bijahu Turkmenci u plemenskom savezu, a pored njih su postojali i drugi savezi gazija, koji su bili dovoljno elastični da uključe i pridošlice sa strane; nagrada im je bio plijen. Da bi se stvorila trajnija vojna sila, u uvjetima gdje je plemenita kovina bila rijetka, a novčana privreda malo razvijena, prihvatili su Osmanlije, u sustavu *timara*, nagrađivanje vojske iz osnovnih prihoda. Podjela te vojske na pozive po sandžacima pod sandžak-begom, koji je potčinjen beglerbegu, osigurala je upravnu podjelu Carstva na sandžake i beglerbegluke. Rano su sultani, osim toga, stvorili jedinice od kršćanskih dječaka, koje su se zaprisegnule samo njima samima, a koji su se putem »odabiranja dječaka« *(devširme)* uzimali od kršćanskog pučanstva carstva. Preobraćeni na Islam i turski odgojeni, činili su elitne trupe janjičara. Najobdareniji su prolazili sarajsku (dvorsku) školu, vršili dvorske službe za sultana i uzdigli se na najviše državne položaje. Kao carski glavni gradovi izdvojeni su Brusa, Jedrene i Istanbul.

Odlučni korak prijelaza u Evropu izvršio je 1352. godine Orhanov sin Sulejman (u. 1357), time što se okoristio stranačkom svađom i građanskim ratom u Bizantu. Murat I (1362–1389) osvojio je dijelove Bugarske, Trakije i Srbije i razbio na Kosovu (1389) balkanski savez Srba, Hrvata i Bosanaca. Bajazit I (1389–1402) pronio je u munjevitim prodorima osmansku vlast ka Tesaliji i sve do Dunava. Venecija, papa i Bizant sakupili su evropsku vitešku vojsku protiv njega, ali ju je on kod Nikopolja (1396) do nogu potukao. Porast osmanske vlasti u Evropi nije mogao ostati bez učinka i na Anadoliju. Nastale su dvije fronte, kršćanska na Zapadu, te muslimanska na Istoku. Najteže iskušenje na istočnoislamskoj fronti donio je porazni sudar s Timurom (Tamerlanom) kod Ankare (1402). Bizant i Zapad su se činili rasterećenim, pa ipak su slabost anadolskih malih vladara, te nesloga kršćana spasili Osmanlije, koji su pobijeđeno, ali ne razoreno, Carstvo ponovo izgradili. Mehmed I (1413–1420) polazi za rukom, u borbi sa svojom braćom, da ga ponovo ujedini, a njegovom sinu Muratu II (1420–1451) da ga učvrsti. Mehmed II (1451–1481) zaslužio je naziv »Osvajača« Konstantinopolja (Carigrada, 1453), Srbije (1459), Moreje (1460), Bosne (1463) i Albanije u Evropi, a Trapezunta (1461) i Karamana (1468) u Anadoliji. On je odbio Uzun Hasana, vladara Ak Kojunlua, Đenovljanima je oduzeo vlast nad Crnim morem, a Moldavska (1455) i Krim (1475) došli su pod njegovo vrhovništvo. Bajazit II (1481–1512) dao je iscrpljenoj zemlji potrebnu stanku mira. Ostarjeli i oboljeli sultan nije se više mogao suprotstaviti opasnostima, što su dolazile od uspona safavidskog carstva u Perziji, koje je privuklo velike grupe Turkmena iz Anadolije, a u vezi sa društvenim pokretima i prerano izbilim sporom prinčeva oko prijestolja. Selim I (1512–1520) ga je smijenio, pobijedio braću, a onda i Safavida Ismaila (1514) i Mameluke (1516–1517). Uključenje Sirije (1516) i Egipta (1517) donijelo je silan porast bogatstva, vlasti i ugleda, koje je Sulejman Veličanstveni (1520–1566) htio iskoristiti. Franjo I, francuski kralj, nastojao je i uspio sklopiti savez sa Sulejmanom, koji je osvojenjem (1526) i priključenjem (1541) Mađarske postao susjed habsburškog carstva. Protiv francusko-osmanskog zaokruženja postarali su se Karlo V i Ferdinand za habsburško-safavidski savez, pa ipak je samo francusko-osmanska sprega vodila ka koordiniranim zajedničkim akcijama. Neizravno je Sulejman podržavao protestantizam, kojem je turska opasnost uvijek iznova davala mogućnost iznuditi ustupke od Habsburgovaca. Iako je Sulejman još mogao Safavidima otrgnuti značajna područja, nije mu pošlo za rukom, ni na na Zapadu ni na Istoku, skršiti i konačno pobijediti neprijatelje. Carstvo je prekoračilo granice svoje sposobnosti za rasprostiranje. Na pomorskoj fronti postigla je osmanska flota, pobjedom kod Preveze (1538), prevlast, koju joj je tek bitka kod Lepanta (1571) ponovo oduzela.

Sulejmanova epoha vrijedila je kasnijima kao mjera i cilj. Ne oduzimajući samima sebi zadnju odluku, sultani su obilje vlasti, koju im je ograničavalo religiozno pravo, prenijeli na velike vezire. Oni su predsjedavali divanu, koji se, prije svega, bavio financijama, vojskom i pravosuđem. Svaka ova nadležnost raspolagala je visokobirokratiziranom upravom. Najvažniji prihodi potjecali su od poreza, carina i davanja ovisnih država. Izdaci su se odnosili poglavito na održavanje sultanskog dvora, upravu carstvom, nagrađivanje trupa, ratni materijal, gradnju tvrđava i brodova. Religiozne, društvene, kulturne i odgojne ustanove nisu bile državna stvar. Pobožne zaklade *(waqf)* pojedinih osoba – među njima, naravno, sultana i vezira – stvorile su one građevinske komplekse džamija, medresa, škola, knjižnica, bolnica, kupatila i kuhinja za sirotinju, koji čine jezgru osmanskog grada i daju mu karakterističnu obris. Ovim ustanovama upravljala je, prije svega, ulema, koja je organizirana u *ilmiju*, a starala se i za odgojni i pravni sustav. Ona je jamčila pravovjernoislamski karakter hanefitskog pravca koji je carstvo činio strogo, ali ne i fanatično islamskim. U tim okvirima nalazili su čak i derviši, premda je među njima znalo biti i sumnjive pravovjernosti, svoje mjesto i funkciju, ukoliko nisu otvoreno nasrtali na državu i vjeru. U sustavu *milleta*, koji je neislamskim vjerskim grupama priznavao samoupravnu nadležnost, prema vlastitim religiozno-pravnim propisima, u unutrašnjim poslovima, nalazili su pokoreni narodi mogućnost da očuvaju svoju religiju, jezik i identitet. Red u Osmanskom Carstvu, malo opterećenje stanovništva na selu, praksa da se od zatečenog u osvojenim zemljama zadrži mnogo i da se problemi ne rješavaju općenito-načelno, nego od slučaja do slučaja individualno, te, recimo, povlastice koje se ne obaziru na religiozne granice (kršćanski nosioci *timara*!) bili su važni elementi za širenje prema vani i za *pax ottomanica* unutra.

Nakon Sulejmana nastupa postupno opadanje. Dinastija se zapušta i pokazuje samo još u malo sultana nekadašnju snagu, tako da spletke janjičara, harema i uleme preuzimaju glavnu ulogu. Te se grupe povezuju radi oduzimanja utjecaja, svrgnuća i, čak, umorstva sultana. Igra se, doduše, nikada nije vodila tako daleko da se izravno ugrozi dinastija ili država. Valjani veziri kao Mehmed Sokollı (Sokolović, 1565–1579) i Köprülü (1656–1676) bili su kadri propast privremeno odložiti. Nije se prestalo s politikom velike sile, a daljnja osvajanja su se posrećila: Cipra (1571), Krete (1645–1669), Podolja (1676). Ratovi protiv Austrije, Venecije, Poljske, Perzije i Rusije mogli su se, doduše, još održa-

vati bez velikih gubitaka, ali društveni i privredni rezultati bijahu negativni. Troškovi pohoda, te nabujali izdaci za održavanje dvora, nisu se uskoro više mogli pokriti redovitim prihodima. Budući da se državno zemljište sve više zlorabilo za opskrbu haremskih dama i dvorjanika, a državna zemlja se uvakufljivala, slabe ne samo državni prihodi, nego opada i snaga timarskog pozivanja u vojsku. To se moralo nadomjestiti plaćenim trupama, koje su iziskivale dodatni novac. Posljedica su bila povećanja poreza, a ona su prouzročila bježanje sa sela. Opadanje vrijednosti kovanog novca donijelo je dodatne teškoće, a uvoz jeftinog južnoameričkog srebra iz Evrope upropastio je vrijednost zlata. Pošto nije bilo neke promišljene privredne politike, svodio se državni interes na opskrbu dvora i glavnog grada, kao i na prihode od carine i poreza. Gomile nekadašnjih studenata medresa, odbjegli seljaci i spahije bez posjeda vukli su se, pljačkajući i robeći, kroz zemlju i hrlili pobunjenim pašama. Protiv te porasle nesigurnosti našlo se u mnogim pokrajinama utjecajnih ljudi *(ayan-ı vilayet, derebey)*, koji su sa svojim ljudima stvorili nova središta moći i starali se, po područjima, za određeni, često tiranski i protudržavni red. Njihove privatne vojske bile su neizbježne za državno vođenje rata.

Još jednom se samo pokrenula silna vojska na osvajanje (druga opsada Beča, 1683). Pa ipak je Karlovački mir (1699) pokazao nove odnose snaga. Mađarska i Erdelj su bili izgubljeni. Ali sva razmišljanja o reformi obazirala su se na Sulejmanove dane. Osjećaj nadmoći, koji se korijenio duboko u religiji i samosvijesti Osmanlija, priječio ih je da u sebi potraže razloge protivničkih pobjeda. Duhovni život, kojim je ovladala duboko-konzervativna ulema, ograničavao se na ponavljanje i čuvanje već duge i konačne skolastičnosti u islamskim znanostima: novine su pobožno tumačene kao osnove propasti, a prirodne znanosti su samo prividno postojale. Duhovnom okoštavanju odgovaralo je okoštavanje na društvenom području. Stari oblici su se okorili i trajali su posvećeni starošću i osveštanim pravom, bez vlastitog sadržaja, pa ipak su se mnogi time okoristili.

Da je carstvo potrajalo do kraja 18. st. nerazoreno, ima se zahvaliti suparništvu evropskih sila, a ne njegovoj vlastitoj snazi. U okvirima ranijih reformnih pokušaja potrudio se Selim III (1789–1806) dokinuti neke neprilike i trupe izgraditi po modernom uzoru *(nizam-ı cedid)*. Janjičari su se osjećali ugroženim i smijenili su ga. Mahmutu II (1808–1839) pošlo je za rukom 1826. god. uništiti janjičare, te je time bio oslobođen put za pravu reformu. Neovisnost Grčke, samostalnost Srbije, Moldavske i Vlaške (1829) nije mogao spriječiti. Dva puta (1833, 1839) prodire upravitelj Egipta Muhamed Ali duboko u Anadoliju. Velike sile su spasile sultana. Pod pritiskom nužde i velikih sila zamašne reforme (*Tanzimat*, 1839–1876) moderniziraju vojsku, upravu, školstvo i pravni sustav. Položaj nemuslimanskih podanika se poboljšava, a počeci narodnog zastupstva se oživotvoruju. Mladi ljudi, slani u inozemstvo na izobrazbu, vraćali su se s novim idejama, javljaju se prijevodi, nastaje štampa, a nova književnost, pod jakim francuskim utjecajem, kida s tradicijom. Abdulhamid II (1876–1909) obznanjuje ustav (*Kanun-i esasi*, 1876), pa ipak Parlament i njegova vrlo ograničena prava bivaju uskoro ponovo ukinuti. Protiv reformnog, ali autokratskog, sultanovog režima diže se otpor kod osporavanih nacionalnosti i liberalnih intelektualaca, koji se organiziraju u tajna društva, čiji se upliv širi i na vojne časnike. Različite grupe skupljaju se 1907. god. u Društvo za jedinstvo i napredak (Mladoturci), zadobijaju utjecaj na armiju u Makedoniji i prisiljavaju sultana da ponovo uspostavi Ustav. Ali mladoturska vladavina (1908–1918) nije mogla zaustaviti razračun među nacionalnostima. Budući da osmanizam, kojeg su i Mladoturci početno propagirali, nije naišao na odjek, uvriježio se postupno turkizam. Objavom neovisnosti Bugarske i njezinim priključenjem istočne Rumelije, aneksijom Bosne i Hercegovine od strane Austrije, a Krete od Grčke (1908), nastavlja se razgradnja carstva u jugoistočnoj Evropi. Italiji je uspjelo otkinuti staro islamsko područje s Tripolitanijom (1912). Tokom Balkanskih ratova (1912, 1913) izgubljeni su Jedrene, Trakija, Makedonija i egejski otoci. Nastojanja za odjeljivanjem unutra i opasnosti izvana ponukali su Mladoturke da uspostave diktaturu pod Enver-pašom. Jedrene je bilo vraćeno, a turski nacionalizam i svjetovna orijentacija snažno naglašeni. Sudjelovanje u prvom svjetskom ratu na strani Njemačke završilo je razaranjem carstva. Saveznici su zaposjeli Istanbul i diktirali sultanu ugovor iz Sevra (1920): carstvu su trebali ostati samo Istanbul i jedan dio Anadolije. Prije toga su se Grci već bili iskrcali u Izmiru (1920). Na to se dignu, pod vodstvom uspješnog vojskovođe Mustafa Kemal-paše, anadolski Turci na oslobođenje domovine. To nacionalno podizanje već je faktički značilo kraj Osmanskog Carstva, a ukidanje sultanata (1922), prije objave Turske republike (1923), bilo je još samo forma.

LEKSIKON ISLAMA

PADIŠAH (p. *pād-i šāh*), naziv za islamske vladare u raznim zemljama, pretežno za sultane. Perzijska sintagma *pād-i šāh*, tj. »kraljevski gospodar«, prvotno je titula koja pripada isključivo sultanu, a koja se, potom, davala i nekim zapadnim vladarima, kada su Osmanlije, tokom vremena, dolazili u doticaj i pregovore sa zapadnim državama. U prepisci Porte sa zapadnim silama po prvi put je veliki vezir Kujudžu Murat-paša (u. 1612) upotrijebio titulu *padišah* spram njemačkog cara Rudolfa II. Rusija ju je tražila na nemirovskom zasjedanju (1737) za svog cara, te je to ponovo zahtijevala na sastanku u Bukureštu (1773). Kada se titula *padišah* javlja kao naziv za sultana, *padišāh-i Āl-i Osman*, tačno se ne može utvrditi. U svakom slučaju, nalazi se on u vezi sa svakim mogućim rimujućim dodatkom već početkom 16. st. u osmanskim ispravama. *Padišah* je, dakle, morao krajem 15. st., svakako namjesto starinskije perzijske riječi *hünkâr*, koja se, jednako kao *sultan*, već koristila u derviškoj mistici, doći u modu i trajno se upotrebljavati sve do kraja sultanata.

PAKISTAN (Islamska republika), sa blizu 100 mil. žitelja, od toga 97,2% muslimana, 800.000 kršćana, 30.000 hinduista, 6.000 Parsa i par stotina Židova i budista. 20% muslimana su dvanaestoimamski šiiti, a ostalih 80% su suniti hanefitske vjersko-pravne škole. Nadalje, postoje manje, ali privredno značajne grupe ismailita (Bohora i Hodža). Pakistan je nastao 14. 8. 1947. god., na zahtjev muslimana, putem podjele britanske Indije na dvije države-nasljednice. Nova država je bila sastavljena od dva indijskim teritorijem odijeljena nejednaka dijela. Unutrašnje nesloge između ova dva dijela dovele su do ukidanja te podjele 1971. god., kada je Istočni Pakistan, pod imenom Bangladeš, proglasio svoju neovisnost. Sva četiri dosadašnja ustava (1956, 1962, 1972, 1973) označila su zemlju islamskom republikom, a zadnji je uzdigao Islam do državne vjere. Sva četiri predviđaju da samo musliman može biti državni poglavar; četvrti to propisuje i za ministra-predsjednika. Suglasnost zakona s islamskim propisima mora biti zajamčena, a nad tim bdije udruženje (zajednica) teologa. Odluka o uvođenju islamskih privrednih učenja u Pakistan, posebice zabrana kamate, odložena je na neodređeno vrijeme. Vjerskim i etničkim manjinama zagarantirane su sve slobode. Privatno vlasništvo mora biti zaštićeno, premda su, dosada, dva puta sprovedene agrarne reforme (1959, 1972). Vanjska politika Pakistana, premda uz oslonac na SAD, nosi jasne islamske oznake, te je i držanje Pakistana u pogledu palestinskog i drugih međunarodnih pitanja izraz te politike. Najjača politička stranka bila je Pakistanska narodna stranka, koja je postavljala kako središnju vladu tako i pokrajinske vlade u dvije od četiri pokrajine, a zagovarala je islamski socijalizam. I druga velika stranka, Nacionalna Avami-stranka, htjela je uvesti socijalizam. Muslimanski savez raspao se na više sitnih stranaka i bio je, stoga, uveliko beznačajan. Najvažnije islamske stranke su bile: Džemaat-i Islami; Džemijet-ul-Ulema-i Islam i Džemijet-ul-Ulema-i Pakistan. Sve stranke su zabranjene još od državnog udara kojeg je izvršila vojska 1977. god. pod vodstvom donedavnog predsjednika, generala Zija-ul-Haka (poginuo 1988). Urdu je državni jezik, ali engleski je ostao, prije svega, jezikom uprave. Štovanje svetačkih grobova je široko rasprostranjeno, a isto tako štovanje derviša. Među sufijskim redovima zastupljeni su suhravardije, čištije i kadirije. Pobožnim zakladama (vakufi) upravlja javna služba, koja mora preispitivati i financije još malo zaklada koje se nalaze u privatnim rukama. Organizacija učilišta za teologe *(ulemu)* nalazi se još uveliko u nadležnosti islamskih grupa. Tek odnedavno postoji u Lahoreu poluslužbena akademija za ulemu. Dva od danas ukupno 12 sveučilišta u zemlji daju posebne tečajeve za ulemu. Neovisno o malo iznimki, nedavno su podržavljene sve škole, banke, osiguravajući zavodi i ključne industrije.

PALESTINA (a. *Filasṭīn*). Prvotna Palestina, zapadna jordanska zemlja od Karmela na sjeveru do Gaze na jugu, osvojena je od Arapa između 634. i 641. god., te se zadržala, ponajprije, kao upravno okružje Palestina. Upravno daljnje dijeljenje i dodjeljivanje područja bilo je onda podložno stalnim promjenama, kako su se smjenjivale dinastije i vlastodršci. K tome treba pribrojati privremenu i djelomičnu vladavinu kršćanskih upadača (1099–1291). Od 1516–1917. god., Palestina je pripadala Osmanskom Carstvu. Pa ipak se, opet, nije područjem upravljalo kao jedinstvom, nego je bilo podijeljeno na promjenljiva okružja. Južna Palestina (Judeja) nalazila se od 1874. god. kao *mutasarrıflık* Jeruzalem izravno pod Portom. Od kratkoročne invazije Napoleona (1799) pokazuju evropske sile povećani interes za Palestinu, za »Svetu zemlju« »od Dana do Beeršeba« (Galileja, Samarija,

Judeja) iz religiozno-političkih, strateških, prometno-tehničkih i privrednih razloga. Nakon engleskog osvajanja 1917. god. došlo je ovo područje, do 1920. god., pod vojnu upravu.

U pogledu njegove budućnosti postojala su tri utanačenja i obećanja koja su bila u proturječju: po Sykes-Picotovoj nagodbi iz 1916. god. (podjela Osmanskog Carstva) trebala je Palestina dospjeti dijelom pod međunarodnu, a dijelom pod englesku kontrolu. Britanski visoki komesar u Egiptu, McMahon, ipak je već u oktobru 1915. god. dao obećanja šerifu Huseinu od Meke (prepiska Husein-McMahon), koja su, s arapske strane, uvijek tumačena tako da Palestina treba pripadati onim arapskim područjima, koja, po obaranju Osmanskog Carstva, postignu neovisnost. Konačno, britanska vlada je izjavila u Balfurovoj deklaraciji od 2. 11. 1917. god. da hoće poduprijeti »osnutak nacionalne domovine za židovski narod u Palestini«.

Zbog svojih izravnih strateških i neizravnih privrednih interesa, Engleska je po završetku rata odrekla Arapima data obećanja u pogledu Palestine, te je uredila da je Savez naroda postavi za mandatora za to područje. Odredbe mandata, koje su formalno stupile na snagu tek u septembru 1923. god., sadržavale su obećanja iz Balfurove deklaracije, koja su bila službeni razlog britanskog prisuća u Palestini. Palestinski Arapi, čiji je političko-diplomatski protest i pasivni otpor protiv mandata i izgradnje židovske »nacionalne domovine« – ako se ne uzmu u obzir neki krvavi izgredi – pretežno imao miroljubivi karakter, uzalud su dva desetljeća zahtijevali da se prekine s useljavanjem Židova i prodajom zemlje, kao i da se uspostavi neovisna, reprezentativna vlada za Palestinu. Od 1936. god. pa do izbijanja drugog svjetskog rata, Arapi su nastojali iznuditi ispunjenje svojih zahtjeva putem općeg štrajka i gerilskog rata. U »Bijeloj knjizi« iz 1939. god. britanska vlada je, konačno, obećala da će uskoro okončati židovsko useljavanje i stjecanje zemlje od strane Židova, kao i da će nakon deset godina dati punu neovisnost Palestini, ali se dotle stanje u zemlji, u toku tih dvadeset godina, već bilo znatno promijenilo na štetu Arapa. Nakon rata, Engleska, ipak, nije bila u stanju tu politiku izvršiti, te je odgovornost za Palestinu predala Ujedinjenim narodima. Ovi su zaključili u novembru 1947. god., pod vodstvom SAD i uz podršku SSSR, da se zemlja podijeli na arapsku i židovsku državu, kao i da se Jeruzalem internacionalizira. Arapske države uzalud su nastojale vojnom silom spriječiti ostvarenje tog zaključka. S proglašenjem države Izrael, od 14. 5. 1948. god., njezinim uspješnim sudjelovanjem u prvom izraelsko-arapskom ratu, priključenjem ostatka Palestine Transjordaniji i Egiptu, kao i protjerivanjem i bijegom najvećeg dijela arapskih žitelja sa područja koje je kontrolirao Izrael, bila je razorena Palestina kao političko-upravno biće. UNRWA (Agencija Ujedinjenih naroda za pomoć i radove za palestinske izbjeglice na Bliskom istoku) trebala se starati da ovi ljudi bez domovine materijalno prežive. Na dan 1. 4. 1973. god. bilo ih je 1,532.287, a od tog broja 601.956 živjelo (registrirano) je u tzv. privremenim logorima. U međuvremenu se njihov broj znatno uvećao.

PAŠA (t. *paşa*), titula visokog osmanskog časnika. Riječ *paša* je, vjerojatno, perzijskog porijekla, a po svemu sudeći skraćeni i izmijenjeni oblik titule *padišah*, koja je izvorno značila »kraljevski gospodar«. Kod osmanskih Turaka pretrpjela je titula znatno obezvređenje. Sve do otprilike polovine 16. st. bila je još jednaka rangu *vezira*. Kasnije je imala manju vrijednost: postala je stalna titula upravitelja (*beglerbeg*) velike osmanske pokrajine (*vilajet*). Paše su u Osmanskom Carstvu imale dva *tuga*, tj. zastave ukrašene sa dva konjska repa, za razliku od sandžakbega, koji su imali jedan, odnosno *vezira* koji su imali pravo na tri *tuga*. Nakon moderniziranja Osmanskog Carstva 1839. god. dobili su rang *paše*, kako visoki vojni, tako i civilni časnici. Titula *paše* ostala je kao vojni službeni čin i u doba Turske republike, te je tek 1934. god. morala uzmaknuti pred činom generala.

PERZIJSKA KNJIŽEVNOST

Od prvih početaka do mongolske provale (13. st.).

Novoperzijska književnost podrazumijeva obično, suprotno srednjeperzijskoj, sve na novoperzijskom napisane spise ili, drugim riječima, cijeli kompleks perzijske književnosti od arapskog osvajanja pa do naših dana. Ali treba imati u vidu da se ta književnost može samo do nekog stupnja shvatiti kao jedinstvo. Povijesna sudbina Prednje Azije donijela je sobom da je novoperzijski postao književni jezik niza naroda, čiji svakodnevni govor nije povezan s perzijskim. Perzijski je za te narode postao jezik viših staleža, kao što je, npr., bio francuski u 18. st. za više evropskih naroda. Tako se zbilo da je novoperzijska književnost u širem smislu riječi obuhvaćala ne samo književnost Perzije, nego i Srednje Azije, dijelom Turske, Indije i Afganistana. Premda su se, sve do 16–17. st., te književnosti, međusobno, prilično slabo razlikovale, to su se, ipak, u zadnjim stoljećima zapažale razlike do velikog stupnja, da se te književnosti već nisu više mogle vezati u jednu cjelinu. Ta okolnost učinila je od sveobuhvatnog prikaza svih književnosti, koje se kriju pod nazivom »novoperzijska«, gotovo neostvarivu zadaću i silila je istraživače na tačno razgraničenje, koje se i ovdje nije moglo izbjeći. Pod novoperzijskom književnošću, dakle, treba razumjeti samo novoperzijsku književnost Irana (Perzije), a takve spisatelje, koji su pripadali srednjeazijskim, afganskim ili indijskim krugovima, malo se ili gotovo uopće ne uzima u obzir.

Do danas još nije bilo moguće tačno proslijediti prve korake novoperzijske književnosti. Doduše, ne nedostaje anegdotskih izvještaja, koji opisuju te prve pokušaje, no oni su tako očito nevjerodostojni da skoro ne zaslužuju pažnju. Pa ipak, očuvani odlomci daju mogućnost da se postave neka nagađanja, koja ne odstupaju suviše mnogo od stvarnog stanja. Prvo doba nakon arapskog osvajanja donijelo je sobom postupno odumiranje srednjeperzijske književnosti. Na prvi pogled moglo bi se učiniti da je književna djelatnost Perzije sasvim presahnula. Ali to nije bio slučaj. Ako se okrene ka arapskoj književnosti tog doba, tad se, pod arapskom krinkom, nalazi veliki broj perzijskih pjesnika i učenjaka. Dragocjena antologija as-Sealibija (u. 1038), *Yatīmat ad-Dahr*, sadrži vrlo zanimljive obavijesti, koje dokazuju da je već u 9. st. arapski postao književni jezik viših staleža u

Horasanu i Transoksaniji. Ali se u isto doba zamjećuju i suprotne struje. Politički položaj Perzije, čiji su vladari nastojali skinuti arapski jaram, te postupno malaksavanje halifata, tražili su da se ne samo nastupi protiv politike Arapa, nego i da se arapska prevlast okonča na području književnosti. Ali, naravno, 150 godina arapske vrhovne vlasti nije prošlo bez traga. Srednjeperzijski je jedan od mrtvih jezika; prema tome, arapskom kao književnom jeziku mogao se suprotstaviti samo novoperzijski. S druge strane, posebice u pjesništvu, postojali su arapski oblici *(kasida, gazel)* te arapski kvantitativni metar *aruz ('arūḍ)*, koji je u srednjeperzijskom tako snažno ustalio, svakako, tuđu rimu, da je povratak pjesničkoj tehnici iz doba Sasanida već bio isključen. Doduše, arapsko pjesništvo moralo se podvrći nekim preinakama, kao, npr., uvođenju predugog sloga u metriku, koji na arapskom tlu uopće nije bio moguć a nastao je, svakako, u procesu uključivanja perzijskih riječi u arapske redove.

Kako i kada su nastali prvi potpuni redovi stihova na perzijskom jeziku, jedva će se ikada moći sa sigurnošću utvrditi. Perzijska vrela žele očuvane odlomke jedne *kaside* Abasa Mervazija, koja je bila, navodno, ispjevana u čast ulaska al-Memuna u Merv (809), smatrati najstarijom novoperzijskom pjesmom. I danas je prilično teško nešto određeno reći o vjerodostojnosti tih stihova. Antologije *(taḏkira)* i rječnici (poglavito Asadijev dragocjeni *Luġat-i Furs*) sadrže pojedine retke više pjesnika, kao što su Abu Hefs Sugdi, Hanzala Badgisi, Mahmud Varak Herevi, Firuz Mašriki, Abu Salik Gurgani i dr., od kojih neki, možda, pripadaju još 8. st. Ipak su ti odlomci samo oskudni ostaci, koji, istina, svjedoče o postojanju neke pjesničke umjetnosti, ali se po njima ne može dobiti jasna predodžba o najstarijem razdoblju perzijskog pjesništva.

Neki neznatni fragmenti iz perioda vladavine Tahirida i Safarida (820–900. godine) su od koristi. U njima se očituje da se polovicom 9. stoljeća izgradio profinjeni, uglađen i elokventan poetski stil. U razdoblju Samanida (875–999. godine) snaži perzijska poezija; već se zna za mnoga imena, a jedno od najvećih je Abu Abdalah Džafer ibn Muhamed, zvani Rudaki. Tvrdi se – naravno pretjerano – da je napisao 1,300.000 stihova. Ako se i ne računa golem niz hvalospjevnih oda i lirskih pjesama, on je u stihovima napisao i glasovitu basnu, *Kalila i Dimna*. Općenito je bio neobično umješan, pisao je začudno lijepo, s tonovima lake i milozvučne melankolije i koristeći ugodne asonancije. Od njega nije mnogo ostalo, ali i to potvrđuje vjerodostojnost suda da je bio prvi pjesnik svoje zemlje.

Ni počeci perzijske proze ne mogu se lako i precizno odrediti. Prevlast arapskog je potpuna i perzijski je potjeran u strogu privatnost. On postaje službenim tek kad se počinju ustanovljavati poluneovisni lokalni vladari. Po epskoj prozi iz prve polovice 8. st. moglo bi se uzeti da to predstavlja početak. Abu Ali Balami, koji od 963. godine prevodi na perzijski Tabarijevu »Opću povijest«, tvrdi da je njegov jezik, otada, priznat kao valjano sredstvo izražavanja. Nekako u isto vrijeme grupa transoksanijskih učenjaka, također na zahtjev samanidskog vladara, započinje raditi perzijski prijevod drugog Tabarijevog djela, golemog »Komentara *Kur'ana*«.

Epska poezija započinje po prvi put u razdoblju 976–999. godine a autor je Abu Mansur Muhamed ibn Ahmed Dakiki. Bit će da je njegova intencija bila suprotstavljanje arapskim osvajačima pomoću oživljavanja velikih likova perzijske prošlosti.

Dakiki se oslanja, doduše, na dulju tradiciju u koju spada i Ibn al-Mukafin prijevod sa pehlevi-jezika na arapski sasanidskog djela *Hodaj-nama*. Drugi su pridonosili time što su održavali poznavanje predislamskih knjiga, sve dok Perzija nije upoznala tri kompilacije iz prve polovine 10. st., *(Šāh-nāma)* pod imenima Abu-'l-Muajad Balhija, Abu Alija Balhija i Abu Mansura Tusija. Očuvani uvod od posljednjeg pokazuje gotovo potpuno nedostajanje arapskih riječi i opredjeljenost za čistoću vlastitog jezika.

To su, zapravo, uvjeti stvoreni za pojavu jedne tako stvaralački iznimne osobnosti kakav je bio Firdusi. On je rođen oko 940. godine u Tusu, u doba ambicioznog Abu Mansura Tusija, koji 957. godine pokreće projekt *Šah-name*. Osim, po svoj prilici, nekih epskih pokušaja, započinje on svoju 30-godišnju literarnu aktivnost tek po smrti Dakikija (oko 980). Prilike tokom njegovog dugog rada na *Šah-nami* (dovršio ju je oko 1010. godine) znatno su se promijenile: pala je samanidska, a uspostavljena je turska, gaznevidska dinastija. Strogo pravovjerna, ona nije pokazala interes za veliko djelo i pjesnik joj se odužio oštrom satirom. Poslije toga ide pod zaštitu na provincijalni dvor Tabaristana, gdje, navodno, komponira romantičnu idilu, *Jusuf i Zulejha*. Poslije se vraća u rodno mjesto, gdje umire 1020. ili 1025. godine.

Veliko njegovo djelo čudesne je zamisli i srazmjera. On je opjevao cijelu povijest svoje zemlje, od stvaranja čovjeka do pada Sasanida, u nekih 60.000 distiha u metru *mutekaribu*. To je, uza svu rasklimanost, niz samosadržajnih epizoda koje su labavo povezane kronološkim osnovom. Središnja tema je i suviše očita: vječna slava Perzije i njenih najvećih junaka.

Poema je djelo blistavog dara, iako ponešto monotona zbog dužine i sličnosti tema. Mnogi smatraju da joj je literarna vrijednost na najvišem nivou, ali ima i onih koji, držeći je uzorom epike, ne dozvoljavaju da se usporedi sa najboljim djelima perzijske romantičke i lirske poezije.

Firdusi je od zaborava sačuvao i sam perzijski jezik. Ritmički i harmonički govor posebna je kvaliteta perzijskog čovjeka. Zato je svako prozno djelo, koje je imalo namjeru oblikovati perzijsku svijest ili uopće utjecati na šire slojeve naroda, moralo biti rimovano i okićeno retoričkim ukrasima. Stoga je perzijska poezija očuvala perzijski jezik; i to ona poezija koja se ne sastoji samo od svojih vlastitih dekorativnosti, nego koja svojim stihom dotiče i potiče osjećajnost običnog čovjeka. A takva su bila djela Firdusija, ali i Sadija i Hafiza.

Šah-nama je, osim toga, sam život. Uz rodoljublje, u njoj je i nešto najbolje za zdravu razonodu. Jezik joj je solidan kao čelik, a gladak kao tekuća voda; slično lijepom licu kojem ne treba »posuđeni sjaj umjetnog«, on je neobično jednostavan i nenakićen; ne sadrži slabe ili smekšane linije, a stil je ujednačen i jezgrovit. Događaji i teme izloženi su, a predmeti opisani s najvećom sažetošću, i to još s potpunom jasnoćom. Ponavljanja, koja su česta, nisu pjesnikova omaška: on je ograničen knjigom i prati ono što se zbivalo, bez zabune i

propusta, smatrajući to svojom svetom dužnošću kojoj podređuje i svoje pjesničko umijeće.

Firdusi je bio otjelovljenje svih značajki perzijske rase, njezinih emocija, ideja, ponosa, karaktera. Bio je pravi i zaneseni rodoljub, ali ne zbog ksenofobije. Bio je, u stvari, osjetljiv na zlo i pokvarenost. Stoga je bio sklon svim ljudima koji su bili žrtve patnje i tlačenja. U tom djelu, koje je naizgled pretrpano i razvučeno, sabrani su mnogi darovi: stil lijep i nadahnut, nepatvoren jezik, izvorna tema, suptilna osjećajnost, misaona poruka.

S Firdusijem se završava prvo razdoblje perzijske literature, u kojem je ona stasala i započela po vlastitom ritmu i sadržaju svoj novi put.

Gaznevidsko razdoblje turskih sultana, osobito sultana Mahmuda, koji je bio sklon umjetnosti, bilo je pogodno za razvoj poezije. Ona je, dakako, imala hvalospjevnu značajku, jer je vladar bio »apsolutni autoritet«, a »cijeli svijet je osvijetljen u odraznom svjetlu njegovog sunca«, kako je to pisao Aufi.

Najveći dvorski pjesnik bio je Unsuri (u. 1050. godine); on je postavio konvencije pjesničkog govora za cijelo to razdoblje, pa i za kasnije. Kako tada, uslijed pravovjerne orijentacije vladara, silno prodire arapski, perzijski jezik se zasipa arapskim riječima i pojmovima. To se zamjećuje i u Unsurija, čije je pjesništvo, inače, stjecište briljantne invencije, protkane začudnom lakoćom i eufonijom jezika.

Uz ovog pjesnika, čiji se duh i talent ne mogu osporiti, idu još tri: Faruhi, Minučihri i Asadi. Prvi je poznat po sjajnom opisu žigosanja ždrebadi, drugi je dao čudesan prikaz svjetla svijeća, a treći je napisao »tenconu« (*munāẓara*), u kojoj se Dan i Noć nadmeću u nekoj, gotovo srednjovjekovnoj, raspravi.

Faruhi je, posigurno, najdarovitiji nasljednik Unsurija. Njegov opus je niz hvalospjeva i deskriptivnih pjesama visoke kvalitete. Imao je izraziti dar za prirodne opise, poznat je i po suptilnom iskazu erotičkih doživljaja, a ljubavne su mu elegije ispunjene nježnom osjetljivošću.

Ibn Sina (Avicenna), koji se također ubrajao u Mahmudovu kulturnu svitu, pisao je i na perzijskom. Sastavio je jednu enciklopediju, iz koje se vidi da je izumitelj filozofske nomenklature na perzijskom, od koje će kasnije, ipak, odstupiti u korist arapske. Iako njegovo djelo ne spada strogo u povijest literature, ipak je njegov lucidni, nesputani i nadahnuti stil primjer i ljepote književnosti.

U 11. st. afirmiraju se tri značajnija povijesna djela. Tako je neki nepoznati pisac napisao *Povijest Sistana*, a ona se kasnije protegla do 14. stoljeća. U njoj se o događajima iz rane seldžučke epohe izvještava jednostavno i nepretenciozno, a od arapskih vrela koristi se *Povijest* od al-Hvarizmija (u. oko 850. godine) koja je kasnije izgubljena.

Još jedno djelo karakterizira to doba. To je *Povijest Gaznevida* od Bejhakija (u. 1077) koja se sastojala od trideset svezaka. Predmet mu je vladavina sultana Mesuda I (u. 1041), ali je sačuvana samo šestina teksta. I to je djelo lišeno retoričke kićenosti i visokoparnog govora, kakav je tada bio uobičajen.

Kratku povijest Perzije, piše Gardizi iz istog vremena, sa osvrtima koji se odnose na njegovo doba, vladu Abd ar-Rašida (u. 1053. godine). Kao i prethodna dvojica, i on gaji jezgrovitu jednostavnost kazivanja o događajima koji su potresali njegovo vrijeme i sredinu.

Ibn Sina (Avicenna) potakao je korišćenje perzijskog jezika za teoretske rasprave. Teologija, koja je, do tada, bila po strani, sada se počinje pisati tim jezikom. Godine 1050. Hudžviri stvara prvo mističko djelo, *Glavni put vjere*. On je, stoga, prisiljen stvoriti i novu terminologiju, pri čemu se, uglavnom, oslanja na arapski. I tehnički i tematski momenti pridonijeli su velikoj složenosti stila. Krajem stoljeća javljaju se i drugi mistici. Al-Ansari (u. 1088. godine) je glasovit po jezgrovitom prikazu sufijskog pravca, koji je napisan na arapskom i veoma je mnogo komentiran. Ali on piše i na perzijskom jedan biografski rječnik svetih ljudi i mistika, pri čemu se oslanja na as-Sulemija (u. 1021). Međutim, poznat je najviše po svom djelu *Munāǧāt*, i jednoj kratkoj zbirci molitvi u rimovanoj prozi.

Jedan od najvećih perzijskih pjesnika je glasoviti Nasir-i Husrev (u. 1060. ili 1061.), svestran i iznimno nadaren pisac, koji je dinamično proživio život, da bi završio u nemilosti u brdima Badahšana.

Napisao je 30.000 stihova, a u prozi je sastavio petnaestak djela. Stihovi su izvedeni u obliku dugih oda, koje su, inače, služile za himne vladarima, dok ih on ispunjava drugim temama: Božje jedinstvo i veličajnost, vjersko nadahnuće, čistoća morala, svrha valjane nauke, itd.

Njegove ode doimaju se kao jednolične i zamorne, ali ih je on sastavljao izvanredno umješno i stilski čisto. Stoga su ga sami Perzijanci pridruživali svojoj šestorici najvećih – Firdusiju, Hajamu, Enveriju, Rumiju, Sadiju, Hafizu. Ta tehnička savršenost blista; ni jedan drugi pjesnik nije imao tu ritmičku lakoću niti je pisao jasnoćom tako bogatog perzijskog jezika.

Što se tiče proznih sastava, najviše se zna za njegovu Safar-nāmu, fascinantni putopis iz Egipta. Sva su ostala djela specijalističke naravi i mogu zanimati samo filozofe i teologe.

Stil Nasir-i Husreva bio je ponešto starinski, jer mu je uzor perzijska ismailitska proza (sam je, naime, pripadao ismailitima), kakva se dijelom nalazi u Sidžistanijevom djelu *Kašf al-maḥǧūb*.

Prvi počeci mističke proze donekle su i začeci sufijske poezije na perzijskom jeziku. Od prvih pjesnika nema značajnijih ostataka. Pod imenom Abu Saida ibn Abi-'l-Hajra (u. 1049) bilježi se oko 600 stihova.

Cijeli problem postaje utoliko zanimljiviji što su te mističke pjesme sastavljene u formi koja se naziva *rubā'ī* (katren), a Evropi je postala poznata preko glasovitog Ficdžeraldova (Fitz-Gerald) prepjeva rubaija Omara Hajama. Iako je njezin nastanak nepoznat (postoji, doduše, priča o nekom pjesniku koji je, slušajući djecu koja su se igrala u parku, uhvatio novi metar, ali je malo vjerojatno), krajem 10. stoljeća je uveliko prevladala, osobito za sastave *ex tempore;* osvojila je sve krugove: plemenite i obične, učene i neobrazovane, asketske i nevaljale, pobožne i bezbožne.

Rubaija je jedinstvena, jer se od svih drugih poetskih formi razlikuje svojim ritmom. Jednu drugu formu katrena, zvanu *du-baytī* koja ima istu ritmičku shemu: aaba, ali je u jednostavnoj verziji metra *hezedž*, koristio je, u isto vrijeme, putujući mistik Baba Tahir.

Oba mistika, i Abu Said i Baba Tahir, bili su neizvještačeni i jednostavni, ali ograničeni uskim okvirima utvrđene poetske konvencije.

U gaznevidskom razdoblju valja spomenuti i četiri značajna prozna djela koja se smještaju na sam njegov kraj. Na prvom mjestu je vrlo istaknuto djelo perzijske literature, a predmet mu je umijeće vladanja, što ga je sabrao i osmislio vezir Nizamulmulk (u. 1092). U brizi za prijestolje kojem služi, on razrađuje program vjerskog odgoja kojem je cilj onemogućiti razornu ismailitsku propagandu i utvrditi sunitsko pravovjerje. Iza njega je ostala njegova politička oporuka pod imenom *Siyāsat-nāma,* koja se sastoji od 50 poglavlja savjeta vladaru.

Dok se u ovom radu poziva na inteligenciju i znanje, u jednom drugom, što ga je sastavio princ *Kaj-Kaus,* zagorava se nešto ciničkiji stav. *Qābūs-nāma* je ugodna knjiga, prepuna opservacija, iskustva i ležernosti.

Krajem 11. stoljeća napisana je i prva rasprava o retorici na perzijskom, za koju se utvrdilo da je iz pera ar-Radujanija. Slijedeći strogo svoj uzor, arapskog pjesnika-učenjaka al--Marginanija iz 11. stoljeća, dijeli rad na 73 poglavlja u kojima izlaže sve retoričke metafore što ih pjesnici koriste.

Slično Nasir-i Husrevu, ali za obrnutu vjersku orijentaciju, i al-Gazali (u. 1111. godine) koristi perzijski za svoj program. Krajem života sastavio je on *Kīmiyā-i sa'ādat,* perzijski sažetak glasovite njegove rasprave o asketskoj teologiji: *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn.* Stil mu je strog, elokventan, ponešto težak, ali impresivan.

12. stoljeće upoznalo je najviši sjaj perzijskog hvalospjeva kojeg je na tako zavidnoj visini započeo Rudaki.

Katran ibn Mahmud (u. 1072. godine) bio je u službi Seldžuka koji su vladali sjeveroistokom Perzije. Mada su mu osporavali znanje perzijskog, on je, ipak, bio vrstan u sastavljanju formalnih oda. Stil mu je bio briljantno umjetan i visokoparan, sa svim napuhanim retoricizmom. Ali on nije bio ništa manje spretan u deskriptivnim stihovima, pa mu je opis razorenog Tabriza (1042) čudesan.

Drugi jedan pjesnik, Fahrudin Asad Gurgani, posvetio je 1048. godine jednom veziru svoj romantički ep o jednoj staroj perzijskoj temi, *Wīs u Rāmīn,* što se uspoređuje s evropskom poemom o Tristanu i Izoldi.

Masud-i Sad-i Selman (u. 1121) bio je također nadaren. Nakon lagodnog života favorita pao je u nemilost i zatvor. U njemu je složio pjesmu: *Ḥabsiyya* (»Zatvorska pjesma«), melankoličnu tužaljku svoga života. Napisao je i *Divan,* u kojem je uveliko sadržan hvalospjev, čija je elokvencija zanosna, mnogi odlomci neobično lijepi i iskreni. On je autor i mnogih lirskih pjesama, a smatra se da je i 400 rubaija njegovo djelo.

Abu-'l-Faradž Rumi je još jedan pjesnik od značenja, a s njim i Abu Bekr Azraki koji je pisao vrlo teške manirističke stihove.

Naspram svih tih umješnika pljeska stoji, međutim, sjajna, ironična i iznimno obdarena osobnost Omara Hajama (u. 1132. godine).

Bio je već 1074–1075. god. talentiran i visokocijenjen matematičar koji, po nalogu Melik-šaha, sudjeluje na reformi perzijskog kalendara. U znanostima je sljedbenik Ibn Sine. Bio je svestrano obrazovan, osobito u filozofiji, pravu i povijesti, ali iz njih nije mnogo napisao. Glavno mu je znanstveno djelo o algebri, u kojem je dao mnoga za tadašnje vrijeme napredna i vidovita rješenja. Napisao je i jednu metafizičku raspravu o egzistenciji, a pripisuju mu se, mada sumnje u autentičnost nisu neosnovane, i neka druga djela.

Kao pjesnika ga al-Isfahani pominje rano, već 1172. Kasnije mnogi drugi navode njegove stihove na perzijskom i arapskom jeziku.

U njima se – a pitanje autentičnosti je još uvijek iznimno aktualno – očituju elementi mističkog perzijskog duha, sa složenim i refleksivnim traganjem za istinom. Ali Hajamove *rubaije* nisu turobna učenjačka metafizička samozapitanost. To je složeno tkivo koje se sastoji od splitaja sarkastičkog pesimizma i epikurejskog hedonizma, pronašanih kroz svijest o slabostima naše slučajne opstojnosti.

Njegova poezija gaji stil ležernog oblikovanja koji je djelo velikog talenta i umijeća, a svojom glavninom u kontekstu je perzijske pjesničke tradicije. Inspiracija mu je snažna, jezik bogat i sočan, sretna sprega narodnog i kultiviranog govora, tonalitet je mek i gibak, a metrika odaje visok stupanj tehničke savršenosti.

U 12. stoljeću javlja se i prvi mistički ep, a njegov tvorac je Senai (u. 1141. godine) iz Gazne. Njegov najveći spjev je *Ḥadīqat al-ḥaqīqa.* Opus mu nije beznačajan: *divan* oda, lirike i katrena ima 872 stranice, a *Sayr al-'ibād* nešto oko 770 stihova.

Uzor mu je Nasir-i Husrev, budući da je razrađivao ideju Božje veličine i valjanog života. Bio je vrlo nadaren, istančan, maštovit i spiritualan.

Ḥadīqat al-ḥaqīqa je spjev od 748 strana kojem se on osobito posvetio. Taj veliki mistički ep, kojeg će, kasnije, pred očima imati Atar i Rumi, sastoji se od 10 poglavlja, a ova se, opet, dijele na ilustrativne priče. Evropski kritičari mu prigovaraju formalne nedostatke, dok ga perzijski smatraju remek-djelom perzijske poezije.

U ovom djelu je prepun neke inovatorske revnosti, te stoga, prema tadašnjoj konvenciji, gaji visokoparni stil. Ode su mu pisane u manirizmu, s puno afektacije i izvanjskog retorizma. Stil religioznog epa je, međutim, jednostavan i naravan, sa jasnoćom i žustrinom perzijskog jezika jednog al--Gazalija. Doduše, u njemu je mnogo opetovanja, a i sadržaj je dosta ispreturan.

Abu-'l-Meali Nasr Allah (Nasrulah) ibn Muhamed spjevao je perzijsku verziju *Kalile i Dimne,* glasovite zbirke indijskih basni. Stil je njegov bio veoma cijenjen, jer se odlikovao čistoćom, elegancijom i istančanošću.

Općenito se u prvoj polovici 12. stoljeća stvara niz proznih djela. Istaknuto je pero Ahmeda Gazalija (u. 1126. godine), kojeg je, svakako, zasjenio njegov veliki brat, ali koji je dao niz značajnih djela na arapskom, a i perzijsku književnost zadužio jednom raspravom. *Sawāniḥ* je djelo u kojem se na lijep i suptilan način razmišlja u 65 odjeljaka o Božjem misteriju ljubavi.

Virtuoznom umješnošću vladao je i Hamid ad-din Abu Bekr iz Balha i pokazao je u svojim *Maqāmāt.* On je uspio ostvariti vrhunac narodnog uzora rimovane proze.

Iste godine, 1156, kad je Hamid započeo svoje djelo, prozaist Nizami piše svoje *Čahār maqāla* za »Kralja ovog vremena, tog učenog, pravednog, Bogom poticanog, pobjed-

ničkog i nebom pomaganog monarha, Pomagača Islama i muslimana, Istrebitelja nevjernika i mnogobožaca«, itd., itd., a u stvari malog i beznačajnog princa iz dinastije Gurida. Ovo se vrijedno djelo sastoji od četiri rasprave o četiri uvažavane djelatnosti u Perziji: civilne službe, poezije, astrologije i medicine. Ono sadrži i recept za uspjeh u književnosti. A sada, kaže se tu, »pjesnik mora biti nježnog temperamentna, dubok mišlju, zdravog duha, jasne vizije, brze pronicavosti. Mora poznavati više znanosti, a brzo uzeti najbolje iz svoje sredine; kao što poezija koristi svakoj znanosti, i svaka znanost koristi poeziji. A pjesnik mora znati voditi zabavnu konverzaciju na društvenim skupovima i pri svetkovinama; njegov stih mora doseći takvu visinu da je zapisan u knjigu Vremena i slavljen od plemenitih, i da je takav da ga se može zapisati u knjigu i recitirati u gradovima. Budući da je besmrtna slava najvrsniji dio poezije, to je ona, dok se slava ne postigne, jalova. Da bi to postigao, pjesnik mora naučiti već u mladosti 20.000 bejtova Starih i 10.000 stihova Modernih, i stalno čitati i pamtiti divane majstora svoje umjetnosti, zapažajući kako su oni rješavali svoje teškoće, tako da se oblik i raznolikost stihova mogu ukorijeniti u njegovoj prirodi, a nedostaci i ljepote poezije upisati na ploči njegovog razumijevanja.« *Čehār maqāla* svrstava se među remek-djela rane proze; treba se diviti Nizamijevoj lakoj rječitosti, punoj jezgrovitosti i razgovornom tonu.

Suparništvo među vladarskim kućama, koje je u 12. st. tako uočljivo, pridonijelo je žetvi povijesnih djela. Tako je Ibn al-Balhi napisao *Fars-nāmu Muhameda Seldžuka* (1104–1117), u kojoj je napravljen kratki pregled predislamskih i poslijeislamskih promjena u Perziji. Neki nepoznati autor je pripravio *Muğmal at-tawārīḫ*, živopisnu i sažetu povijest svijeta do 1126. godine. O Seldžucima je pisao i Ravendi, a Bejhaki je razvio punu sliku geografije Balhe, s podacima o porezima, upravljačima, itd.

Najpoznatiju perzijsku raspravu o poetici napisao je Rašid-i Vatvat (u. 1182. godine).

Proza 12. stoljeća ima blještav završetak. To je pojava i djelo eminentnog sufije Šihab ad-din (Šihabudina) Suhravardija Maktula. Glavna mu je preokupacija bila da skladno poveže aristotelsku logiku i sufijski misticizam. Stoga se on dao na jednu metafiziku koja uvažava ili, bolje, koristi zoroastrijske ideje i novoplatonističko učenje o iluminaciji. Dok na arapskom piše složene rasprave, na perzijskom sastavlja, sa snažnim artističkim osjećajem, basne koje se mogu dovesti u liniju s Platonovim mitovima. Živim stilom, jasnoćom, smislom za pripovijedanje, pun didaktičke nakane, s pjesničkim umecima, ostavlja dojam nadarenog i značajnog literate.

U tom zrelom seldžučkom dobu, opsjednutom dinastičkom moći i ugledom, pjesništvo je bilo u funkciji visoke dvorske službe. Uvjeti su, s jedne strane, bili pogodni da se ono izrazi ali je, s druge, bilo ograničeno svrhom i zadaćom. Nije, stoga, čudo da se gaje forme dvorske poezije.

Muizi je bio jedan od istaknutih hvalospjevnika na dvoru Melik-šaha. Njegov *Divan* bio je duga oda od 892 strane, a sadržavao je 18.623 bejtova. Bio je vrlo elokventan i elegantan stilist, virtuozan znalac perzijskog. Smatra se, po perzijskim kritičarima, da bi, što se tiče gipkosti izraza i vladanja riječju, bilo teško naći premca njegovom djelu, uz iznimku Zahirija Farjabija i Šejha Sadija.

Ipak ga je hvalospjevna tematika, a i tehnika, silila da koristi artificijalna sredstva i povišeni ton iskaza, s mnogo kićenosti i hiperbola. To isto se primjećuje i u lirskoj poeziji, a i u čuvenoj elegiji u povodi smrti Nizamulmulka i Melik-šaha.

Enveri (u. 1190) je drugo veliko ime tog razdoblja, a ubraja se u »tri pjesnička proroka« perzijske poezije. Vladao je cjelokupnim umijećem poezije, koristio neobično mnogo retoričkih figura, imao je izrazitu sklonost ka misaonosti. Njegova snažna osjećajnost bila je posve prirodna, ali je nerijetko očitavao uzvišenost; metafore su mu slikovite i adekvatne; dikcija je elegantna, čista, živa i jednostavna, a versifikacija neobično laka, mada polagana i svečana.

Enveri je bio virtuozan pjesnik, uzvišenog i jasnog tonaliteta, ali s iznimnim smislom za ritam i riječ, velikog dijapazona i svagdje, od satire do hvalospjeva, jednako nadahnut i osjećajem ispunjen.

I Hakani (u. 1185. godine), sa obala Kaspijskog jezera, bio je glasovit kao pjesnik. I sam je tvorio hvalospjeve, prenapete i opterećene hiperbolama, te krupnim i veličajnim izrazima.

Put na hadž u Meku poslužio mu je za njegovu dugu poemu *Tuḥfat al-ʿIrāqayn*, koju je spjevao u rimovanim distisima, čiji je sadržaj opis viđenih zemalja i gradova, kao i laskanje uglednim osobama.

Intrige su pripomogle da se, po povratku, nađe u zatočenju. To mu je bila prigoda, koju će, uostalom, imati mnogi pjesnici, da ispjeva zatvorske pjesme, pune melankolične tužaljke i »svjetskog bola«. Bol je iskazana s mjerom, nadahnuto, iskreno, briljantno opisana i s biranom misaonošću.

Smrt njegovih bližnjih bila je poticaj za divne elegije, duboko zbiljske i autentične. Napisao je i golemi *Divan*, svestran, zanimljiv, poletan i snažan.

Nizami je, sigurno, iznad sve trojice prethodnika, svojim univerzalnim genijem i smješta se s pravom odmah iza Firdusija. Bio je neobično pobožan, gotovo asketski predan tajni vjere, kojoj posvećuje svoj golemi i snažni pjesnički dar.

Oduševljen mističkim sastavima Senaija, napisao je 1176. godine svoj *Maḫzan al-asrār*. Spjev je pun pristupnih iskaza: u slavu Boga, u počast Muhammedu, za posvetu Behram-šahu, a nešto i o nakani rada.

Nizamijev stil je neobičan. On se služi načinom koji je rijedak, mada su se njime služili i perzijski pjesnici, a koji je mješavina konvencionalne i nekonvencionalne nejasnoće. Njegove slike i metafore mogu se shvatiti samo u poetskom kontekstu i po zdravom sudu.

Naravno da je sva pjesma simbolički zamišljena i stoga se, neizbježno, mora smjestiti u mistički kontekst, te je, dakle, svaka doslovnost besmislena i nekorisna. Završnica je prožeta tužaljkom zbog zloće svijeta; on se tada okreće herojskim i romantičkim temama.

A to se osjeća u njegovom narednom radu, *Husraw u Šīrīn*. U 7.000 distiha ispjevana je ljubavna priča sasanidskog cara, kao i tragedija njegovog suparnika. U spjevu *Laylā u Mağnūn* oživljava legendu davne Arabije, a predmet joj je melankolična zaluđenost kajsitskog pjesnika za Lejlom, i njihova strašna sudba.

Četvrti dio Nizamijevog »kvinteta« epova (radi se o spjevu sa više od 10.000 stihova) je *Iskandar-nāma*, sjajni spjev o Aleksandru Velikom i njegovom žudnom traganju za Vrelom

života. U njemu se osobito naglašava uloga filozofa-upravljača, što je povezano sa sviješću perzijskih pjesnika da su, svojim zagovorom mudrog savjetnika, nasljednici Platona. Pjesnik, dakako, odaje priznanje svome prethodniku na tom planu, Firdusiju. I to ne samo neizravno, preuzetom temom i korišćenjem herojskim *mutekarib*-metrom, nego i izravno.

Godine 1198., na 4 godine pred smrt, Nizami je dovršio svoje najveće djelo, *Haft paykar*. Tema mu je životna povijest cara Behrama Gura. On se, po slikama, zaljubi u sedam princeza: Indije, Kine, Horezma, Rusije, Perzije, Bizanta i Maroka. Zaljubljen u sve, on ih zaruči i svakoj izgradi zaseban dom, stilom, klimom i bojom prilagođen njihovoj domovini, a zatim ih redom posjećuje i s njima razgovara.

Nizami je napisao priličan broj oda u svome karakterističnom stilu, s neobičnim bogatstvom boja, u kojem je bilo i kovanica, kao i izvornih zamisli, iskrenih i dojmljivih slika veličine i uzvišenosti.

Atar (*'Aṭṭār*, u. 1230. godine), taj neobično originalni pjesnik, sav se posvetio mističkim temama koje je varirao sa začudnom lakoćom i širinom. Bio je silno plodan i, prema srednjevjekovnim vrelima, opus mu se sastoji od 114 knjiga, po jedna za svaku kur'ansku suru, ali to moderna kritika reducira na 12 spjevova. Glavno mu je djelo *Manṭiq aṭ-ṭayr*. U njemu se na alegorični način opisuju mistički doživljaji sa parabolama, koje je Suhravardi unosio u perzijsku prozu. Sadržaj je neobičan: kako su se ptice, pod vodstvom Hupua, dale na dugo hodočašće u potrazi za mističkim Simurgom, da bi ga učinile svojim kraljem – simbolički prikaz traganja duše za sjedinjenjem s Bogom.

Ilāhī-nāma, drugo značajnije djelo, povijest je o kralju sa šest sinova, od kojih traži da mu kažu što najviše žele – s mnogim sličnostima atmosfere iz *Hiljadu i jedne noći*. Poruka mu je uobičajena: naspram sinovljevih zemnih interesa stoji čudesni, blaženi i trajni svijet duhovnog.

Istovjetna je didaktika i *Muṣībat-nāme*. Sadržaj se veže za glasoviti Muhammedov uspon na nebo. Na pokušaj perzijskih mistika, posebno Bistamija, da ostvare duhovni »uspon« po Poslanikovom uzoru, pjesnik u ovom djelu piše 7.000 distiha na tu temu.

Sva tri spjeva se, dakle, okupljaju oko jedinstvene osnove: duhovno samousavršavanje i samoostvarivanje, oko kojeg se organiziraju mističke romanse. U *Asrār-nāmi*, Atar se približio Senaijevom djelu, a i navijestio Rumija; postoji čak i podatak da je ovaj dobio kopiju *Asrār-nāme* od samog, već ostarjelog pisca.

On se, po naknadnim istraživanjima, pokazao i tvorcem *Husrev-nāme*, *Muḫtār-nāme*, *Pand-nāme* i *Divana* odi i lirike. Osobito se u njima iskazuje pjesnikom velike originalnosti u stilu, jeziku i obliku. Jednako je složio životopise i kazivanja svetih ljudi i mistika u svom djelu, *Taḏkirat al-awliyā'*, koje je vrijedno vrelo za ispitivanje ranog sufizma. Njegova proza se, također, odlikuje individualnošću. Ona je jasna i starinska, bez manirističke afektacije, dostojanstvena i nenametljive ljepote.

Kao što cvjeta poezija, raste i interes za povijest. Perzijska literatura u širem smislu prepuna je povijesničarskih imena – da se navedu samo Ibn al-Balhi, Ravendi, Hasan Nizami, Bejzavi (*Bayḍāwī*). Neka od njih imaju značenje i za literaturu u užem smislu svojim tematskim aspektima, a pogotovo izražajnim sredstvima.

13. stoljeće, veoma metežno, bilo je neobično pogodno za razvoj te vrste literature. Prvo djelo nije bilo izvorna perzijska tvorba, nego Džarbazakanijev prijevod arapske knjige: *al-Kitāb al-Yamīnī*, previše nakićenog životopisa sultana Mahmuda, koji je 1021. godine sačinio al-Utbi. Već je po tome očito da je napuštena jednostavnost perzijske tradicije i da se, po ukusu vladara, gajio povišeno-monotoni i nategnuto-svečani ton od Džarbazakanija do Džuvejnija i Vasafa. Prava je oaza odmora i svježine manje iskvareni stil jednog Ibn Isfendijara, koji je napisao *Tārīḫ-i Ṭabaristān*. Baveći se starim rukopisima, on je na perzijski prenio arapski prijevod jedne rasprave upućene od sasanidskog glavara tabaristanskom princu. Ona je uvod povijesti njegovog kraja, koja je ispričana živim stilom, začinjena brojnim anegdotama i pjesničkim citatima.

Muhamed Aufi poznat je po pregledu rane perzijske književnosti. *Ǧawāmi' al-ḥikāyāt*, golema enciklopedija sa oko 2.000 anegdota i nije striktno povijest, jer je ispresijecana mnogim neobičnim i često naivnim podrobnostima. Prva knjiga je u maniri pretjeranosti i napuhanog stila, dok kasnije koristi jednostavni i čisti perzijski jezik, privlačan zbog svoje svježine i izvornosti izraza.

Džuvejni (u. 1283. godine), koji je bio u službi mongolskih osvajača, dovršava 1260. godine svoje glasovito djelo *Tārīḫ-i Ǧahān-gušāy*. Povijest je to u 3 knjige, doduše silno nakićena, o Čingiz-hanu, njegovim precima i potomcima, o dinastiji šaha iz Hvarizma (Horezma), kao protivniku Mongola, te o ismailitima, čijem je kraju osobno prisustvovao.

Bio je veoma obrazovan i kultiviran pisac i mislilac i silno je pridonio očuvanju i razvoju islamske kulture nakon mongolske provale. To je djelo od prvorazredne povijesne važnosti. On je jedini od perzijskih povjesničara koji je boravio u Mongoliji i opisao krajeve Dalekog Istoka.

Džuvejni je bio suptilni i vrhunski predstavnik tog općepriznatog umijeća verbalne arabeske. Ali su golemo njegovo znanje, širina pogleda, iskustveno bogatstvo, pa i autentičnost misli (preteča je, donekle, Ibn Haldunove filozofije historije) ublažavali te nedostatke općeg stila epohe.

Postojao je još jedan suvremenik kojeg valja spomenuti u ovom skupu. Bio je to Džuzdžani, koji je napisao djelo *Ṭabaqāt-i Nāṣirī* (u 23 knjige) značajno, po općoj ocjeni, za ranu povijest muslimanske Indije. Stil mu je bez ukrasa i neafektiran, a pokazuje veliko poznavanje jezika. Pisac se kloni svake nezasluženе pohvale, bavi se savjesno i pomno činjenicama i očituje se tačnošću u obavijesti i iskrenošću u sudu.

Dok kod ovog pisca uloga mongolskih osvajača zauzima neznatno mjesto, na samom kraju knjige, dotle Rašid ad-din Fadl Allah/Rašidudin Fazlulah (u. 1318), pišući svoju opću povijest, već prvi svezak posvećuje turskim i mongolskim plemenima. A to je i nužno: živio je stvarno pod mongolskim vladarem Abaka-hanom (1265–1282).

Godine 1306. dovršio je prvi svezak svoga djela *Ǧāmi' at-tawārīḫ*, a ostatak tog golemog djela radio je još pet

godina. Ono je vrlo pouzdano vrelo o mnogim zemljama, pogotovo Dalekog Istoka, jer su u njemu iskorišćene prvorazredne kronike, kao što je slavna mongolska kronika *Altan däptär*. Osobno je pisac bio neobično svestrano obrazovan; znao je mnogo čak i o evropskim zemljama, sve do Engleske.

Sedam godina potom, on je svome vladaru predstavio pisca koji će nastaviti djelo Džuvejnija. Bio je to Vasaf, pisac djela *Tağziyat al-amṣār*, pregleda perzijske povijesti od 1257. do 1328. godine. To djelo također je dragocjeno vrelo podataka o tadašnjem razdoblju, ali je njegova vrijednost znatno umanjena zamršenim i blagoglagoljivim, vještačkim i razvučenim stilom.

Postoji još jedno područje perzijske literature – uostalom, svjetski poznato i priznato. To su pripovijesti, niz pripovijesti obično, koje se, okupljene oko neke zajedničke osnove, kazuju na živ, maštovit i atraktivan način, a uzor im je glasovita »*Hiljadu i jedna noć*« (vidi *HILJADU I JEDNA NOĆ*).

Tu je na prvom mjestu *Sindbād-nāma*, koju je 1160–1161. godine u perzijskoj verziji kompilirao Zahiri i posvetio vladaru Samarkanda. On sam obavještava da je knjiga izvorno bila na pehlevi-jeziku. Vladar Nuh ibn Mansur naredi učenjaku Fanaruziju da je prevede na perzijski i da unese potrebne korekture i dodatke. Godine 950–951. on je taj posao obavio, ali suhoparnim stilom, pa je prijetila opasnost da djelo bude zaboravljeno.

Ta verzija je doista i nestala, kao i još jedna, rimovana, koju je sastavio seldžučki pjesnik Azraki (umro prije 1072. godine). Sam Zahiri je stavio sebi u zadatak da literarno okiti golo tijelo priče, u čemu je postigao briljantan uspjeh. On je sastavio jednu složenu rimovanu prozu, a prožeo ju je navodima iz djela oko 48 arapskih i perzijskih pjesnika.

S manjim literarnim pretenzijama u tu vrstu spada i *Baḫtiyār-nāma*, koja se također poziva na pehlevi-original. Najstarija postojeća verzija je iz 13. stoljeća, a autor joj je Dakaiki iz Merva. Ona je, mada postoje različite, pa i potpuno iskrivljene verzije (npr. hinduska), bila rađena u istom stilu: ljupke priče, maštoviti zapleti, ležernost jezika i suptilna aluzivnost.

U taj kontekst spada i *Marzbān-nāma*, koju je, kao prijevod zbirke bajki princa Merzbāna ibn Rustema, preveo na perzijski Veravini i predao azerbejdžanskom vladaru Ildigizu (1210–1225).

Već iz uvoda se vidi da je pisac cijeli život posvetio »skupljanju pjesničkih dragulja« i da je živio s knjigama i za njih; da je, u želji da iza sebe ostavi traga, sastavio u modernom idiomu *Marzbān-nāmu*, s kojom se može usporediti samo *Kalila i Dimna* »po vrsnoći znanja i savjetu koji se nameće«.

Knjiga se sastoji od 9 poglavlja, od kojih je 6 serija basni, naravno prepunih didaktike. Stil kojim je napisana je u konvenciji doba: kićen, uzvišen, svečan, zanesen, ali sa blagom primjesom humora.

Očito je da se Veravini uklapa u jednu orijentalnu tradiciju, po kojoj se moćnim vladarima nisu davali (nisu mogli davati) izravni savjeti. Smatralo se mnogo boljim i djelotvornijim da se svaka preporuka iznese u formi metafore, poredbe ili parabole bilo kao da je govori netko drugi, a naročito životinje. Kasnije je taj dvorski stil prerastao postupno u narodni običaj.

Širaz, koji je ostao po strani od mongolskih upada i uživao mir, izrastao je u sjajan centar kulturne aktivnosti. U njemu su stasala i dvojica najvećih perzijskih pjesnika. Prvi je svakako, Sadi (u. 1292. godine). Nakon školovanja u rodnom mjestu prelazi u Bagdad, čini se iz političkih razloga, i tu studira na Nizamiji. Po svoj prilici se susreo sa velikim mističkim misliocem Suhravardijem (u. 1234. godine), a i Rumijem. Dosta je putovao i pri tom se zlopatio; bio je čak i križarski zatočenik oko 1221. godine.

U rodno mjesto se vratio potkraj vladavine Ibn Zendžija (1231–1260).

Būstān, koji se pokatkad naziva *Saʿdī-nāma*, prvo je njegovo djelo iz 1257. godine. U divnim i lepršavim stihovima oblikovane su razne teme u 10 odjeljaka: o pravdi, dobroj vladi, ljubavi, zadovoljstvu, itd. Nešto ranije je pisao didaktičke pjesme i u tom je slijedio tradiciju od Husreva do Abu Šekura, čija se *Āfarīn-nāma* izgubila. Gnomički stihovi su se mogli, tu i tamo, pronaći u Firdusija, u *Šah-nami*, a svi su pjesnici intenzivno koristili domaće poslovice u retorici i rimi. Sadi je, dakle, nastavljač jedne bogate baštine; mnogi stihovi *Būstāna* postali su poslovice zbog svoje epigramatske jezgrovitosti. I narodna mudrost je inteligentno unesena u mnogim anegdotama sa silnim i nadahnutim umijećem; a i korišćenje zbiljskih ili izmišljenih događaja iz njegovog vlastitog pustolovnog života umješno je i adekvatno ostvareno. Sve je to oblikovano s otmjenom elegancijom, bogatom rječitošću, neobičnom gipkošću i lakoćom, pravom delikatnošću, neodoljivim šarmom, jednostavnom mudrošću. Samo se *Šah-nama* i Rumijeva *Mesnevija* mogu usporediti sa *Bustanom* i *Gulistānom (Golestānom)*.

Ovaj zadnji napisan je godinu dana nakon prve knjige. Sam pisac ostavio je prilično romantično svjedočanstvo o njegovom nastanku. On priča da je, jedne proljetne noći, šetao po vrtu s prijateljem između prekrasnog cvijeća blistavih boja, zanosnog mirisa i pjeva slavuja. Tu, u razgovoru o prolaznoj ljepoti ruža, Sadi je izjavio da je u stanju napisati knjigu o ružama, koja će oduševiti čitaoca, a preživjeti tiranski udar jeseni i stalno cvjetati. Obavezavši se tako, za malo dana su bila napisana dva poglavlja, a nešto kasnije, dok su ruže još cvale, i cijela knjiga pod nazivom »Vrt ruža«.

Djelo je vrlo brzo postalo silno popularno kao poema ljepote, ljubavi, samožrtve, prijateljstva i ozbiljnosti. Šareni život Istoka, zanos vjere, čistoća ideala, snaga sudbine, veličina slave, dubina ljubavi, itd. – inspirativna je panorama poezije i života, izmiješanih na razini kultiviranog jedinstva.

Sadi je bio veliki stilist, što se dā uočiti iz usporedbe njegovih proznih sastava i *Gulistana*. Njegovo *Pismo* (prvo) napisano je na starinskom perzijskom, s atraktivnom jednostavnošću, ali začinjeno brojnim arabizmima. Već u drugom, koje se sastoji od pet propovijedi, raznovrsnost je neobična: prve dvije su dane u iskrenoj prozi koja je prožeta poetskim izvacima, treća je po uzoru na Ansarija, četvrta je kao u Hudžvirija, a peta je artistički jednaka *Gulistanu*. U svome trećem *Pismu (Risāla)*, upućenom veziru, stil se odlikuje

silnom elegancijom, ali s mnogo visokoparnih fraza i ulomaka. Četvrto *Pismo* je suptilna rasprava o umu i osjećaju kao spoznajnim putevima do Boga, dok se peto vraća stilu prvoga. Šesto je opis susreta s uglednicima dvora.

Ali, bez obzira na svu ovu sposobnost i raznovrsje, Gulistan je otjelovljenje pjesnikove umjetnosti, talenta i osobnosti. U njemu je izgrađen potpuno nov stil, koji se odvaja i od rogobatnog stila davnine i od patvorene ekstravagancije sadašnjice. On pripada makamskom tipu kompozicije i time se može usporediti sa Hamidijevim *Makamama*, s tim što je ovaj bio oponašanje, dok je *Gulistan* originalna i inovatorska tvorba koja je satkana od najsloženije potke suptilno variranih ritmova, koji ne izmiču začudnom ostvarenju savršeno kontrolirane virtuoznosti.

Pand-nama (nekada zvana *karīma*) u 201 distihu (metar : *mutekarib*) djelo je o popularnoj etici, u kojoj on snažno afirmira suptilni osjećaj za pravdu, vrlinu, slobodu. Zalagati se za to u vrijeme mongolskog nasilja i njihovih bjesomučnih vladara bio je akt goleme hrabrosti i očit dokaz nepokolebljive odanosti islamskim principima.

Kao i svi, morao je pisati i hvalospjeve, a onda se služio bombastičkim stilom. Pa i tada je nalazio snage da kraljevskom patronu otvoreno kaže kako treba vladati.

Ali, iznad svega, Sadi je bio sjajni lirik, tako velikog talenta da je po prvi put uspostavio prvenstvo čiste lirike nad formalnom odom. To se događa u 13. stoljeću, iako je i ranije bilo pjesnika, npr. Senai, koji su slobodno gajili oba ova pjesnička usmjerenja. Ali je ranija lirika bila mističke naravi i sadržaja, dok se sa Sadijem ona određuje kao medij za ljudsku strast. Posvećena je, obično, lijepoj mladosti ili tvrdoglavoj dragani, ali se u njoj, nerijetko, nalaze i molbe vladaru ili veziru. Uostalom, on je uveo u svoje pjesme teme familijarnog repertoara, karakterističnog za klasičnu perzijsku liriku, koji je kasnije postao suhoparni manirizam.

Karakteristika njegova lirskog pjevanja bila je savršena tehnička kontrola, neobično laka dikcija, ugodna formalnost, kao i prigodna blaga uzvišenost.

Sve te karakteristike mogu se, u neobičnom izljevu blistavog talenta, pronaći u mnogim njegovim pjesmama, pa i onima koje su koristile oblik hvalospjeva, kao što je onaj posvećen Prijestolonasljedniku, u kojem, na kraju, sam sebe hvali – takmičarski element u perzijskih dvorskih pjesnika.

Sa Sadijem, pogotovo s njegovom divnom lirskom poezijom, započelo se završavati jedno razdoblje perzijske književnosti, a ocrtavalo se novo koje će, nešto kasnije, dati trijumfalne predstavnike. Sadijeva posebna zasluga bila je u otvaranju puta za rascvat lirike koja će u Hafizu dobiti svog najvećeg umjetnika.

Ali Sadija prati, u vremenskom smislu, još jedno blistavo ime perzijske poezije, koje će joj dati neslućenu dubinu, snagu i izraz. Bio je to veliki mistik Rumi, rođen u Balhu 1207. godine, od oca koji je bio poznati sufija. Uslijed razloga, koji nisu do kraja razjašnjeni, ovaj mora napustiti rodni grad i, nakon mnogih putovanja, nastanjuje se u Konji, gdje i umire 1230. godine.

Svoje obrazovanje Rumi je najprije stekao od oca, koji je bio vrlo učen; poznata je knjiga njegovih razmišljanja *Ma'ārif*. Očev prijatelj upućivao ga je u misterij sufijskog nauka i discipline. Godine 1240. on je stekao rang šejha i već tada početno radi na formiranju svoga reda. Još za studija kod očevog prijatelja Burhan ad-dina putovao je na nauke u Alep, a zatim je produžio za Damask, gdje je ostao četiri godine. Potom se vratio u Konju. Godine 1244. susreće se on s pustinjakom-mistikom Šems ad-dinom iz Tabriza, što će imati za njega iznimno značenje. Zavist i ljubomora učenika prisilili su, u dva maha, da se raskine bliskost ova dva čovjeka; pri trećem sukobu, stari je pustinjak nestao. Ipak, njegov trag se nije potpuno zagubio, budući da je njegovo učenje očuvano u knjizi *Maqālāt* (neobjavljenoj). Godine 1273. Rumi umire vrlo cijenjen na svim stranama islamskog svijeta.

Cijeli život Rumija bio je predmet pretjeranih legendi, u koje su, po potrebi, uplitana i čuda. Ali ostaje činjenica da su strasna narav, silna uobrazilja, ljubav za istinom i asketska pobožnost, bili faktori njegove uznesenosti i opsjednutosti vrhunaravnim i njegovim tajnama.

Rumi je, nema dvojbe, bio na prvom mjestu iznimna mistička ličnost silne snage, bogobojaznosti i samožrtvovanja. Stoga je i njegova poezija samo posljedica tog golemog duhovnog žara, što se ogleda u tehničkim nedotjeranostima stila. Pogled na njegove ode i rubaije, a sve je skupljeno u knjizi *Dīwān-i Šams-i Tabrīz*, potvrđuje da se radi o improviziranim i ekstatičnim stihovima.

Pisao je Rumi, dakako, i u prozi. Prva knjiga je *Mağālis-i sab'a*, sedam vjerskih izlaganja u tradicionalnoj maniri. Nakon doksološkog uvoda o Poslanikovoj predaji izlaže se tekst, koji se oprema kur'anskim navodima, bogobojaznim pričama i poetskim odlomcima. I stil je tradicionalne naravi, jedna zamršena i izvještačena proza koja se teško da razabrati. Njegova pisma (144), koja je sabrao neki njegov nepoznati učenik, raspravljaju privatna i spiritualna pitanja. Stil je lagan, gibak i iskren, bez uobičajenog manirizma. Ipak je najvažniji spis *Fīhi mā fīhi*, a obuhvaća nešto poput razgovora za stolom. U njima se razrađuju mnoge religiozne i mističke teme, popraćene raznim pričama i navodima.

Uza sav književni talent što se očituje u ovim proznim sastavima, on se, ipak, najsnažnije a i univerzalno očituje u poeziji. Riječ je o *Divanu* i *Mesneviji*. Kasnije se *Divan* naslovno vezuje za Šems ad-dina iz Tabriza – razumljivo na temelju Rumijevog poistovjećivanja sa svojim prijateljem. Sami stihovi svjedoče da on starog mistika smatra jedinim nadahnućem svoje pjesme.

Divan je golema pjesnička zbirka, pa se, prema perzijskim piscima, Rumiju pripisuje 50.000 distiha; a postoji i mišljenje Furuzanfara da je originalno jezgro, koje je također bilo veliko, tečajem stoljeća bilo nadopunjavano samovoljnim dodacima.

Spontanost je ono što odlikuje njegove lirske stihove, te stoga nije imao sklonosti za istančano oblikovanje stila. Što se tiče tema, treba imati u vidu da je on sufija i da misticizam nema mnogo ideja, ali njihova razrada je čudesno imaginativna i raznolika. To je slučaj općenito s islamskom poezijom, s obzirom na strogost klasičnog kanona.

Upravo se na tom polju izdvaja Rumi. On je, za razliku od drugih perzijskih pjesnika, izradio široko područje novih sadržaja i ilustracija. Mističke elemente kvijetizma, bogobojaznosti, strasti, teozofije itd. uveliko su obrađivali Ansari, Senai, Atar, a on se dao na korišćenje plesa u krug po

zvucima svirale, što je onda otkrilo cijeli jedan svijet emocija, misli i iskaza koji se izlio u svježi i vedri ritam. Sve to rađa nove izraze, simbole i slike, jer se Rumi svim žarom svoje ushićene duše trudi iskazati ekstatička mistička iskustva silne snage i vjerodostojnosti.

Drugo veliko Rumijevo pjesničko djelo bio je spjev *Maṯnawī-i ma'nawī (Mesnevija)* u 6 knjiga sa ukupno 25.000 distiha, koji, kako sam pjesnik kaže, sadrži osnove osnova Vjere i raspravlja o tajni sjedinjenja i sigurnom znanju; on je Velika znanost o Božjem pravu, najslavnijem Zakonu Božanstva, najjasnijoj Očitosti Božjeg bitka.

Aflaki je izvijestio o okolnostima njegovog nastanka. Razlog je, po njemu, u tome da je Husam ad-din (Husamudin) doznao da neki Rumijevi učenici proučavaju Senaijevu *Ilāhī-nāmu,* kao i neka Atareva djela. Stoga je predložio Rumiju da napiše nešto poput *Ilāhī-nāme,* ali u metru Atarovog djela *Manṭiq aṭ-ṭayr,* a prijatelji da će tada napustiti sve druge pjesnike i samo njega proučavati. Rumi je smjesta izrecitirao dio *Mesnevije,* rekavši da ga je Bog upozorio na želje braće.

Djelo je započeto na ovaj poticaj malo nakon 1258. godine, a nikada nije dovršeno, budući da zadnja knjiga nije dovedena do kraja uslijed piščeve smrti. Ma koliko se činila kaotična i proizvoljna skupina tema i motiva, djelo je spleteno finim unutrašnjim vezama, te svaka knjiga predstavlja suptilnu umjetničku cjelinu.

Mesnevija je velika knjiga priča i anegdota. U njoj je nekoliko stotina pripovijesti, s uzorcima svakog žanra. Glavninom se sastoji od legendi iz *Kur'ana* i njegovih komentara, Poslanikovih predaja i života predmuhamedanskih poslanika i islamskih »svetih ljudi«. A ima i drugih vrela, kao što su Ibn Sina, pjesnici, narodne zbirke priča, razne »putujuće« priče koje su kazivali derviši i drugi putnici. Primjer za to je poznata priča o čudu što ga je doživio egipatski mistik iz 9. stoljeća Zu-'n-Nun, *(Ḏū an-Nūn),* a koja se prenosila; o njoj npr., osim hagiografa, izvještava al-Isfahani (u. 1038. godine), nekoliko godina kasnije i glasoviti sufija al-Kušajri, a u 11. st. i drugi mistički pisac Hudžviri.

Primjetan je u spjevu izravni polu-govorni stil, koji, kada to sadržaj traži, postaje svečan i dostojanstven, što se skladno povezuje s tradicijom artificijalne dikcije u perzijskoj poeziji. U stvari je bitna značajka Rumijeve dikcije općenito, i u prozi i u poeziji, da on neobičnom lakoćom koristi riječi i konstrukcije iz općeg govora koje se, inače sve do modernista, jedva pojavljuju u perzijskoj književnosti. On spretno kombinira pučki i književni jezik, što daje izvanrednu snagu onome što kaže, a i očita je potvrda starih obavijesti o spontanoj i govornoj kompoziciji. Njegovi spjevovi su dosegli najvišu visinu za koju je sposobna poezija koja se inspirira mističkom vizijom i zanosom.

Od mongolskog vladanja do novijeg doba (19–20 st.).

Prve godine mongolske vladavine bile su za Perziju teška vremena. Premda su se kasniji mongolski vladari starali o ponovnoj izgradnji zemlje, to su, ipak, pustošenja tokom prvih upada bila tako strašna da se zemlja samo lagano mogla oporaviti. Pri općem razaranju, nije se, naravno, moglo očekivati da bi perzijska književnost slijedila svoje ranije puteve. Ipak su baš te godine donijele veliki niz istaknutih povjesničara, čija su djela predstavljala glavni oslon svih evropskih istraživanja. Ne ulazeći pobliže, moraju se kratko ponoviti bar najveća imena. To su Ata Melik Džuvejni, Vasaf, veliki Rašid ad-din Fadl Allah i Hamd Allah (Hamdulah) Mustaufi Kazvini. Pjesnici, obrnuto, postaju rijetki, a i oni traže utjehu, poglavito u mistici. Dvorsko pjesništvo održava se, nakon uništena sjajnog dvorskog života, poglavito u udaljenim dijelovima zemlje, koji su manje pretrpjeli od sveopćeg pustošenja. Ali ni to pjesništvo nije se, većma, moglo dići iznad razine klasičnog razdoblja i nastoji svoje prethodnike nadmašiti tehničkom spretnošću. Više pjesnika, koji su bili svjesni određene završenosti i ispunjenosti, napustilo je svoju domovinu, da bi kod vladara Indije potražilo utočište. Tako je Srednju Aziju napustio Bedr-i Čač, prilično spretan majstor kaside, da bi postao dvorski pjesnik Muhameda ibn Tugluka (1325–1351); onamo ga je slijedio i Kanii iz Tusa, koji se, doduše, kasnije preselio u Malu Aziju. Oživjeti, s mongolskim i turskim posuđenicama, formalno suhoparni dvorski jezik pokušao je Pur-Baha-ji Džami, koji je u jednoj uspjeloj kasidi opisao zemljotres koji se dogodio 1267–1268. god. u Nišapuru. Samo su još mistički pjesnici očuvali ostatke zanosa, koji su vrili u djelima njihovih prethodnika. Od velikog značenja je Fahr ad-din (Fahrudin) Iraki iz Hamadana (u. 1289), koji je u svome *Lama'āt*u, polazeći od Ansarijevog *Munāǧāt*a, stvorio jedno osebujno djelo, a i njegova *'Uššāq-nama* pruža mnogo dragocjenog. Manje poznat, ali zanimljiv je Avhad ad-din (Avhadudin) Kirmani, čiji *Miṣbāḥ al-Arwāḥ* u mnogo čemu podsjeća na Danteovu *Božanstvenu komediju.* Veliki glas je stekao Avhadi iz Merage. Njegov *Ǧām-i Ǧam,* koji se sada samo malo čita, bio je tokom jedne jedine godine 400 puta prepisan. Za evropsku znanost je djelo Mahmuda Šebisterija (u. 1320), *Gulšan-i rāz,* imalo veliko značenje. To je prvo djelo na osnovu kojeg se dobila jasnija predodžba o učenjima sufizma. Dalji razvitak mističkih rubaija nalazi se kod Afdal ad-dina (Afzaludina) Kašanija (zvanog i Baba Afzal, u. 1307), koji svraća pozornost na sebe i kao pisac više rasprava filozofskog sadržaja. Sasvim osebujno mjesto među svim tim spisateljima zauzima Nizari Kuhistani (u. 1320). Također ismailit, kao i stari Nasir-i Husrev, on se, ipak, razlikuje od njega zajedljivim ispadima protiv pravovjernog Islama, koji djeluju tako drastično da gotovo svi autoriteti proglašuju njegove spise za krivovjerne i vjeri neprijateljske, te se zbog toga rukopisi njegovih djela nalaze samo vrlo rijetko. Neki od njegovih većih spjevova (kao *Muẓhir u Aẓhar*) djeluju kao hotimična parodija Sadijeve životne mudrosti i dvorske epike.

Ako je perzijska književnost u mongolsko doba bila zapala u određenu ukočenost, pod Timurom (1370–1405) i njegovim nasljednicima ponovo je doživjela polet. Osnova toga je, svakako, ta da je sa padom mongolske vladavine oživio određeni broj mjesnih malih dinastija, koje su sve težile uspostaviti stare običaje dvorskog života i svoje dvorove ukrasiti pjesnicima. Tako je to razdoblje postalo novo cvjetno doba perzijske pjesničke umjetnosti, koje bi se moglo nazvati drugim klasičnim razdobljem. Premda većem dijelu njihovog pjesništva nedostaje svježina i životna radost predmongolskog razdoblja, nekima od njih je, ipak, uspjelo čak nadmašiti svoje prethodnike. Od majstora tog doba moraju se navesti slijedeći: Ibn Jemin (u. 1368), neko vrijeme dvorski

pjesnik Serbedara u Sebzevaru, veliki umjetnik u formi *qiṭ'a*, koja se prije njega, zapravo, samo malo koristila kao umjetnički oblik, i to poglavito za prigodne pjesme. Hadžu Kirmani (u. 1281), tvorac je jedne *Ḫamse*, koja se nastoji riješiti ponešto teške Nizamijeve učenosti i istaći lakoćom i gracijom. I njegovi *gazeli* pokazuju nastojanje da se oslobode od Sadijevih moralizirajućih natruha i da se predaju očitovanju čistog osjećaja. Ubajd Zakani (u. 1371), jedna je od najizvornijih figura perzijske književnosti, a njegove, katkada, nešto smione parodije sadrže bezobzirnu kritiku i porugu perzijske aristokracije. Selman Savedži (u. 1376), zbog teških igri riječima, mudrolija i tehničke spretnosti visoko cijenjen, te konačno, *Lisān al-Ġayb Ḫwāǧa* Hafiz Širazi (u. 1389), neusporedivi majstor gazela, koji je s elegancijom koju je tražio ukus vremena znao povezati najveću svježinu i dubinu osjećaja i tako gazele doveo do vrhunca njihovog razvitka, koji nakon njega nitko više nije dosegao. Mora se još navesti, kao karakteristične zastupnike doba, dva manje talentirana parodista, Abu Ishaka *Aṭ'ima*, »kuhinjskog pjesnika«, i Karija Jezdija (druga polovica 15. st.), »krojačkog pjesnika«. Njihova djela pokazuju da je veliki stil dvorske umjetnosti već preživio, te da je prodro novi val, koji je njezine slabosti razgolitio i nove »niže« stvari uzeo za predmet svoje umjetnosti. Među prozaistima treba tu još spomenuti Zija ad-dina Nahšebija, čija je knjiga o papagajima, *Ṭūṭī-nāma* (1330), prerada stare, iščezle *Sindbād-nāme*, imala veliki uspjeh i bila korišćena od više kasnijih pisaca. Pažnje je vrijedan i njihov mali prozaički »roman« *Gulrīz*.

Pod Timurovim nasljednicima ojačala je još više težnja za izvještačenošću. Pjesnik ne nastoji uopće da bude shvaćen. Obrnuto, njegov cilj je pjevati samo za malo izabranih znalaca koji njegove teške majstorije mogu ocijeniti. Izvanjski se to stremljenje izražava u širenju jedne nove vrste pjesmotvora, *mu'ammā*, neka vrsta zagonetke u stihovima. Najbolji pjesnici tog razdoblja nisu prezali koristiti *mu'ammu*, pa joj je čak od svijeta odvojeni mistik Džami posvetio teoretsku raspravu. Među piscima tog vremena, već su svi manje-više sudjelovali u sufizmu; bilo je to posljedica teških godina i velikih stranih navala, što je moćnima svijeta jasno pokazalo nepostojanost zemaljske sreće. Glasoviti šejh i naveliko slavljeni svetac Nimet Allah (Nimetulah) Kirmani (u. 1431), koji je utemeljio derviški red svoga imena, ostavio je za sobom, osim otprilike 500 malih rasprava u prozi, i opsežni *divan*, koji odiše određenom ljepotom. Značajan je mistik Kasim al-Envar (u. 1433–1434), koji je u svome *divanu*, osim perzijskog, koristio i turski jezik i čak dijalekt Gilana. Katibi Nišapuri (u. 1434–1435) ponovo se vraća planu *Ḫamse*, ali su gotovo svih pet dijelova njegovog djela prožeti mističkim akordima i nastoje određenu ukalupljenost prikriti tehničkim spretnostima. Arifi iz Herata (u. oko 1449) stekao je veliki glas svojom poznatom *Ḥāl-nāmom*, zvanom i *Gūy u Čawgān*. Zanimljiv je i Ismet Buharai (u. 1425–1426), kojem je, u *Adham-nāmi* pošlo za rukom jednu staru sufijsku legendu preraditi u lijepo umjetničko djelo. Istaknuto mjesto zauzima Husein Vaiz Kašifi (u. 1504–1505), koji je veliku slavu postigao svojom ponovnom obradom djela *Kalila i Dimna*, pod naslovom *Anwār-i Suhaylī*, te je stvorio neusporedivi uzor visokoumjetne proze, neobično teškog jezika. Najveći majstor razdoblja je, nema dvojbe, Abdurahman Džami (u. 1492), plodni pjesnik, koji je ostavio, osim sedam velikih *mesnevija*, još opsežne *divane* i mnoge rasprave. Usprkos velikoj mnogostranosti i izvjesnoj iskrenosti osjećaja (kao, npr., u poznatim spjevovima *Jusuf i Zulejha* ili *Leila i Medžnun*), sva njegova djela, ipak, sadrže epigonstvo, koje se posebno jako ističe, kada njegove spjevove usporedimo s djelima klasičnog razdoblja. I u to doba su cvjetala djela o povijesti, a od niza istaknutih historičara mogu se spomenuti imena kao što su Hafiz-i Ebru, Abderezak Samarkandi (u. 1482), Mirhond (u. 1498) i Hondamir (u. nakon 1534).

Obično se u Evropi povijest perzijske književnosti završava s dobom Timurida. Stvarno je vladavina Safavida, očito, doba dubokog pada perzijskog pjesništva. Budući da ti vladari nisu potpomagali hvaljenje svjetovne vlade, to su pjesnici tog doba nastojali u svojim kasidama opjevati navodne spletke vladara, te šiitske imame, što je pjesniku Muhtešemu Kašaniju (u. 1588) dalo priliku da svoj glasoviti *Haftband* ispjeva u čast imama. Inače se može navesti još vrlo mnogo imena, kao Hatifi (u. 1520–1521), Baba Figani (u. 1519), Umidi (u. 1519 ili 1523–1524), dva Ehlija – Turšizi (u. 1257–1258) i Širazi (u. 1535–1536), Hilali (u. 1528–1529), Lisani (u. 1533–1534), Vahši (u. 1583). Ali se mora priznati da je orijentalistika sve te pjesnike gotovo zanemarila. A čini se da pojedinačna pjesnička djela, kao, npr., Vahšijevo *Farhād u Šīrīn* i dr., zaslužuju pažnju.

Karakteristično obilježje 16. i 17. st. jeste prodor perzijskih pjesnika u Indiju, gdje ih je privlačio sjajni dvor Akbara i njegovih nasljednika. Posljedica toga bila je da je u Indiji nastalo drugo središte perzijske pjesničke umjetnosti i postupno se čak razvio svojevrsni »indijski« stil, koji je i na književnost Srednje Azije izvršio veliki utjecaj. Najpoznatiji od tih indijsko-perzijskih pjesnika su Urfi Širazi (u. 1590–1591), koji je neukusnu retoriku htio zamijeniti snagom i »slašću« *(ḥalāwat)*, i njegov učitelj Fajzi (u. 1595), istaknuti učenjak, koji se zanimao za indijska vjerska učenja i čak neka djela preveo sa sanskrta na perzijski. Sedamnaesto stoljeće znalo je, opet, za veliki niz imena, među kojima se može navesti Sehabi (u. 1601–1602), zadnji veliki majstor rubaije, Zulali (u. 1615), autor *Sab' Sayyāre*, sedam većih pjesničkih djela, među kojima poglavito *Maḥmūd u Ayāz* zahtijeva pažnju, Talib Amuli (u. 1626–1627), pisac zanimljive pustolovne novele u stihovima, te najposlije Hafiz 17. stoljeća, Saib Tabrizi (u. 1677–1678), koji se sve do naših dana mnogo čitao u Indiji i Srednjoj Aziji. Sufizam, kojeg su Safavidi nemilice progonili, dolazi gotovo sasvim u zasjen u to doba, ali se, zato, razvija na perzijskom jeziku vrlo sadržajna teološka književnost šiita. Budući da su teolozi tog doba težili da što je moguće više prošire učinak svojih djela, uspjelo im je stvoriti osebujnu laganu i elegantnu prozu, koja se toliko razlikuje od umjetnih razdoblja Timurida i priprema tlo za noviju perzijsku književnost. I filozofija se snažno obogatila poglavito djelima velikog Mola Sadra (u. 1640–1641) i njegovih nasljednika.

Dinastija Kadžara, koja se krajem 18. st. učvrstila, donijela je Perziji novi polet književnosti. Ako su dvorski pjesnici Fath Ali-šaha još uvijek slijedili stare tradicije i stvorili malo vrijednog, to se u drugoj polovici 19. st. zamjećuje određeni zaokret, koji je posljedica bližeg dodira s Evropom. Dvorski

pjesnici Fath Ali-šaha, kao Našat (u. 1828–1829) sa svojom nježnom lirikom, Saba (u. 1822–1823) sa *Šāhān-šāh-nāmom*, replikom Firdusija, koja veliča borbe Abas-Mirze s Rusima, ili »Džami« 19. stoljeća, Visal, dali su valjana djela, ali su, nedvojbeno, epigoni, koji su potpuno lišeni originalnosti. Sasvim novi zvuci odjekuju iz djela tri velika majstora tog doba: Kaanija (u. 1853–1854), Šejbanija (u. 1888) i Jagme (u. 1860). Premda se Kaani već bavi francuskim i engleskim i prevodi neke knjige s tih jezika, ipak su njegove *kaside* uglavnom ponavljanje dvorskog pjesništva koje je dugo vremena zastarjelo. Ali se u *nesibima* (ljubavnim prolozima) tih natrpanih stilskih vježbi nađe poneki čudesno realistični prizor, koji bi bio potpuno nemoguć u »zlatno« doba. Sejbani, koji je od Kadžara pretrpio teške nepravde, unosi sumorne pesimistične tonove i gorko optužuje cijelo trulo zdanje kadžarske vladavine. Jagma, možda najzanimljiviji od njih trojice, čiji je život bio također samo neprekidni lanac patnje, nastupa sa jetkom porugom protiv perzijskih uglednika, a završava s još crnjim pesimizmom i potpunim odricanjem mogućnosti sretnijeg života. Vrlo su zanimljivi njegovi pokušaji da perzijski jezik očisti od svih arapskih posuđenica.

Veliki utjecaj na dalji razvitak imalo je utemeljenje *Dār al-Funūna* (1852), prvog nastavnog zavoda koji je podupirao uvođenje zapadne znanosti, a čiji su prvi učitelji bili gotovo isključivo Evropljani. Rad tog zavoda tražio je prevođenje niza zapadnih udžbenika. A tada se pokazalo da je nemoguće koristiti rimovanu prozu klasičnog razdoblja za takve svrhe. Radovi tih prvih prevoditelja, koji su, osim školskih udžbenika, preveli i više, poglavito francuskih romana, bili su za perzijski književni jezik od silnog značenja i pripravili su donekle tlo za književnost današnje Perzije. I za perzijsku znanost je *Dār al-Funūn* imao veliko značenje. Njegov prvi ravnatelj Riza Kuli-han (u. 1871), koji je kao pjesnik koristio *taḫalluṣ* (umjetničko ime) Hidajat, bio je jedan od najvećih književnih povjesničara Perzije. Među njegovim učenicima ističe se glasoviti povjesničar Sani ad-daula, kasnije poznat pod nazivom *Iḥtišām as-Salṭana* (u. 1896), čiji su radovi do danas jedno od najdragocjenijih vrela za povijest nove Perzije. U vezi sa radom *Dār al-Funūna*, pažnje je dostojno djelovanje Mirze Abdurahima Nedžar-zadea, koji je pod imenom *Tālibōf* objavio niz popularnih spisa, koji su se bavili najrazličitijim pitanjima. Među tim djelima su najvažnija *Kitāb-i Aḥmad* i *Masālik al-Muḥsinīn*. Najveće značenje za perzijsku književnost 19. st. imalo je uvođenje štamparstva (prva štamparija u Tabrizu 1816–1817), koje je omogućilo da se pojavi i štampa. Doduše, prve novine su bile namijenjene samo za dvorske krugove, a prve veće novine pojavile su se tek 1851. god. Sjajan polet zadobilo je novinarstvo za vrijeme velike borbe za ustav, posebice nakon otvaranja Medžlisa.

Najnovije razdoblje.

U vrijeme diktature Rize (Reze)-šaha (1924–1941) koja je Perziji donijela neke reforme, viši slojevi, bojeći se da bi odviše duboko prodiranje slobodoumnih ideja moglo uzdrmati i uništiti njihove ekonomske povlastice, nastojali su odvratiti pažnju naroda parolama pretjeranog nacionalizma, povratkom na Darijevu i Kserksovu slavu, teorijama o arijevskoj rasi, čija je kolijevka bio Iran, i tako dalje. Iran se istovremeno sve više otvara kulturnim utjecajima tadašnje već dekadentne Evrope, te počinju prodirati čisti »estetizmi«, iskustva rasapa u Evropi, egzistencijalizam i tako dalje. Književnost, iz poznatih razloga, povlači se u »l'art pour l'art«-izam i postaje još nepolitičnija. Ovo međutim, ne smije navesti na potpuno negativan zaključak. Nova će iskustva, ipak, nečemu poslužiti i možda neće proći uzalud kroz nove generacije perzijskih pjesnika. Među najboljim književnicima estetske, nepolitičke škole može se navesti prozaistu Sadika Hidajata (rođen 1903. godine u Teheranu, izvršio samoubojstvo u Parizu 1951. godine), a među pjesnicima Rašid Jasimija (1896–1953).

Ali prije njih, kao uvoditelja u perzijsku književnost tipa »realističke« novele, treba spomenuti sejida Muhameda Alija Džamal-zadea. Rođen nepoznatog datuma, ali zasigurno oko posljednjeg desetljeća devetnaestog stoljeća, objavio je 1922. godine u Berlinu, u edicijama lista *Kave*, svoju prvu zbirku novela pod naslovom *Yakī būd yakī nabūd* (»Bijaše jednom«). Radi se o realističkim sličicama, bez sentimentalnih idealizacija, tadašnjeg iranskog društva: intelektualci, zanatlije, seljaci kao u kaleidoskopu prolaze pred očima čitaoca; no da li se doista može govoriti o pravom realizmu? Zasluge Džamal-zadea i njegovih sočnih novela vrlo su velike za razvoj perzijske književnosti, ali, umjesto o realizmu, čini se da treba govoriti o tipizaciji karaktera u živahno prikazanim skicama. Iz 1942. godine je glasoviti roman *Ludnica*, u kojem se vješto opisuju tipovi luđaka, ali ponekad u odviše opširnim tiradama. Treba spomenuti (ali ne navodeći popis svih njegovih djela) i *Ṣaḥrā-ye maḥšar*, iz 1947. godine, satiričku viziju oživljenja mrtvih (s njihovim raznovrsnim željama i u raznolikosti tipova) na dan Sudnjeg dana. Bitna zasluga Džamal-zadea u tome je što je po prvi put u perzijsku prozu uveo svakodnevni govor, često razne tipove govornog jezika i narječja.

Još je naglašenija tendencija upotrebe govornog jezika, s folklornim elementima pomiješanim s fantastičnim i imaginarnim, kod već spomenutog Sadika Hidajata (Sadeka Hedajata). Perzijanci ga jednodušno smatraju najvećim suvremenim prozaistom. Rođen je 1903. god. u Teheranu, studirao je nekoliko godina u Francuskoj, putovao je u Indiju u potrazi za zoroastrijskim sjećanjima, izvrstan poznavalac francuskog jezika i kulture, činovnik ne na visokom položaju u perzijskoj prijestonici, samoubojica u Parizu, u svojoj »drugoj domovini«, 1951. godine. Hidajat je, uz razne eseje, prijevode, predgovore i poneko djelo iz pehlevi-filologije, autor i brojnih novela, romana, te kratkih zabavnih kazališnih komada. Njegovo književno djelovanje započinje u deceniji 1930–1940, i podudara se, dakle, s vrhunskim razdobljem diktature Reze-šaha. Među njegove omiljene autore spadaju u domovini Hajam, stari skeptički pjesnik kojeg, pod evropskim utjecajem, nove generacije slave kao prethodnika novog doba. U Hidajatovoj umjetnosti općenito se razlučuju dva razdoblja (bilo bi bolje reći, dva vida): realistički i skeptičko-mistički njegovog glasovitog kratkog romana *Būf-i kūr (Slijepa sova)*, objavljenog najprije na ciklostilu u Indiji, zatim u podlistku lista *Iran*, te napokon, u obliku knjige, 1941. godine. Teško je iznijeti sadržaj romana: radi se o nebuloznim dogodovštinama osamljenog slikara i pušača opija koji zazire od ljudi, da bi zazirao i pisati o samom sebi, kad ne bi želio da ga na taj način upozna jedina prijateljica, njegova

vlastita pogrbljena i crna sjena koju svjetlost svijeće odražava na suprotnom zidu. Ovoj sjeni protagonista priča kako je našao i izgubio svoju ljubav, jedinu ljubav i jedini ideal, o kojem je dugo sanjao, u jedinom objektu koji je njegova umorna i razočarana ruka neprestano slikala, još prije nego što ga je ugledao u stvarnosti: djevojku s cvijetom u ruci uz čempres na obali potoka. Na slici, međutim, pored te želje stoji i prikaz mòre: grbavog starca, neugodnog i strašnog podsmjeha s turbanom na glavi. Djevojka, starac i čempres vraćaju se u raznim, ali uvijek sličnim slikama, u snu, sjećanjima, u razmišljanjima, željama i žaljenjima glavnog junaka: i dok je dobro izgubljeno, mòra pobjeđuje. Osjećaj jezivog prožima cijeli prizor što se odvija u okolici Teherana, pretvorenoj u nadrealističke kulise, zastrtih boja što se prelijevaju, gdje prikaz sna živi zajedno sa slikom groze. Unatoč ovoj jedinstvenoj egzotičnosti (jer, napokon, starac iz mòrē nosi turban, a djevojka iz sna ima bademaste oči poput Turkmenki: njezin lik je ovjekovječen na drevnoj keramici iz Reja, zakopanoj pod zemlju i nakon nekoliko stoljeća opet dospjeloj u ljudske ruke, a ima i prizora iz tajnovite Indije, s opčiniteljima zmija i bajaderama!), koja je pomiješana s egzistencijalizmom cjelokupnog Hidajatovog djela. U njegovim djelima, naročito u nekim novelama iz zbirki *Se qaṭre ḫūn (Tri kaplje krvi)*, 1932. godine, *Saye-roušan (Svijetlo-tamno)*, 1933. godine i *Saġ-e velgard (Pas lutalica)*, 1942. godine, susrećemo se i realističke crte, pa čak i ultrarealističke, s upotrebom narodnog govora i žargona. Ali ipak, i pored oduševljenja modernih perzijskih generacija ovim piscem, zasigurno formalno vrlo značajnim za uvođenje novih tehnika u mladu perzijsku novelistiku, u takozvanim realističkim kompozicijama djeluje on ne tako iskreno. Nakon diktature, Hidajat se u djelu *Hāğğī Āġā* (1946) ogledao u moralnom romanu, s tezom. *Hāğğī Āġā* je otjelovljenje negativnog elementa modernog perzijskog društva, stara i prepredena varalica, licemjer obdaren svim porocima i nijednom vrlinom. S crtama starinskog čovjeka, on je starac, jer je u starom, nazadnjačkom i gluhom društvu koje mladi gledaju kao vrelo zala i nepravdi. Hidajat je već ranije bio obratio pažnju povijesti i folkloru, već bijaše stvorio rodoljubno djelo pričajući, na primjer, povijest o *Parvīn duḫtar-i Sāsān (Pervin, Sasanova kćer)* i razastirući pred našim očima lokalnu boju Širaza u *Dāš-i akal*. Ovdje, vrativši se u ne tako daleka vremena, on skida staroj Perziji masku i pokazuje je ogoljenu. Kao da vidimo tog odvratnog i bijednog starca, obogaćenog sumnjivim poslovima, ali koji živi poput siromaha, vraća se kući lupkajući štapom po sokaku, da se skutri u bijednoj i skromnoj sobi na kraju hodnika (nikad ne ulazi u salon) nadomak vike kućnih žena i odrpane djece, gdje prima svakovrsne posjete koje Hidajatu daju priliku za majstorske opise tipova. S njima Hadži Aga vodi beskrajne razgovore, različite prema tipu i plijenu kojem se nada, ne nudeći ih, ne samo slatkišima ili krastavcima, već čak ni propisanim čajem koji ni najškrtiji Perzijanac nikad ne zaboravi ponuditi. Tako ide iz razgovora u razgovor dok ne dođe napokon »pravi«, vrlo providnog i alegorijskog imena *Munādi-ul-ḥaqq (Objavljivač istine)*, koji napokon, ponosno kaže Hadži Agi što ga spada, ostavivši ga zapanjenog ali ne i pokajanog. Treba priznati da je govor (besjeda) *Munādi-ul-ḥaqqa* umjetnički najmanje lijep od svih: osjeća se, reklo bi se, napor autora da stvori progresivno djelo, s tezom, koja ne odgovara njegovom mentalitetu. Hadži Aga, napokon, razboli se i, nakon dugog oklijevanja, odluči se na operaciju. U bolnici zaspe i usne san (evo drugog omiljenog elementa fantastike) da je umro. Izjavljuje Anđelu da je nedužan, navodi mu čak i svoje zasluge, ali ga ne uspijeva uvjeriti; ovaj naređuje bijednoj duši da obiđe grad koji je ostao bez Hadži Age, te se i Hadži Aga uvjeri u ono što rade i misle njegovi sada kada su se oslobodili njegove zagušujuće prisutnosti. Ali sve je ovo šala i Hadži Aga se budi, no ne budi se nimalo preobraćen. Knjiga se završava duhovnim testamentom starca koji potiče na najsramotnije licemjerje.

Navesti sve ili samo najznačajniji dio bezbrojnih perzijskih pjesnika najnovijeg razdoblja bio bi nadljudski napor: gotovo svaki Perzijanac je pjesnik i piše pjesme, a, zbog položaja elite u Iranu, krajnje ih lako i objavljuje. Ograničit ćemo se stoga na primjere određenog tipa pjesništva, vrijednog po svom obliku, te navesti Rašida Jasimija (1896–1953) koji je zajedno s Baharom, Muhamedom Alijem Furugijem i drugima, pripadao književnom udruženju i objavljivao u njegovom glasilu, časopisu *Armaġān*, osnovanom već 1919. godine. On često uspijeva izvorno osobno stopiti s klasičnim u načinu i stilu koji obnavlja ne prekidajući ga. Ovdje ćemo navesti »Pjesnikov doručak« zbog njegovog kućnog, intimističkog sadržaja, koji je prilično rijedak u klasičnom perzijskom pjesništvu. Pjesnik (mirni i konformistički državni funkcionar) svjestan je opreke između njegovog bisernog svijeta snova i realnosti i rješava ga, humorističkim potezom, u osmijehu.

Značajna pjesnička osobnost, pobornik u Evropi već poznate, ali u Perziji nove poetike, jest Nima Jušidž (umro 1959. godine). Rođen oko 1900. godine u Jušu u Mazenderanu (odatle njegovo prezime Jušidž, u lokalnom dijalektu, umjesto klasičnog Juši) živio je gotovo uvijek povučeno, u svom rodnom mjestu i premda još danas ima mnogo sljedbenika i obožavatelja, nije se sviđao nijednoj od dviju vladajućih tendencija modernog perzijskog pjesništva, ni klasicistima, koji mu predbacuju iznevjeravanje kvantitativnog stiha i rime, ni lijevim »angažiranim«, koji ga optužuju zbog formalizma. Njegove ideje o »ars poetica« izložene su najbolje u pismu napisanom prozaisti i pjesniku Šin Partau (objavljenom s adresatovim odgovorom u Teheranu, 1950. godine), u kojem tvrdi da prozodija i rima nisu bit pjesništva. Poezija je snaga što nagoni na izražavanje, može biti poezija pa bila u rimi i prozodiji ili ne, dok prozodijski i rimovan tekst može ne biti poezija. Zanijekavši klasično sredstvo rime i prozodijske kvantitete, Nima osjeća potrebu da uspostavi vlastitu teoriju harmonije poetske fraze, zasnovanu na »emotivnom« naglasku, sličnu teoriji evropske poetike. U svom pismu-raspravi gdje, vjerojatno s razlogom, tvrdi da je prvi u Iranu zastupao pravi pravcati slobodni stih, navodi Hegela (potkrepljujući svoju teoriju da je život, i pjesništvo s njime, neprestano obnavljanje i neprestano mijenjanje), Ilju Erenburga, Gorkog, *Discour sur le style* Buffona, teološko-etičke traktate Gazalija, Nizamija, Šebisterija, Dantea Alighierija, Puškina, Hakanija, Gate, a sve to u cjelini koja, iako sadrži u biti ispravne ideje, djeluje sklepano i početnički. Njegovo pjesničko djelovanje započelo je prije 1920. godine i nastavilo se sve do njegove smrti. Najpoznatija su mu djela

Qiṣṣa-i rang-parīde (1920), *Afsane* (1922), *Ḫanwāde-i Sarbāz* (1925) i mnogo neobjavljenih stihova. U *Afsani* u dugom dijalogu između Bajke ili Mašte i Ljubavnika, postavlja se novi način izražavanja ljubavi, napadaju se »hafizovski« način i tradicija. Nima u svojim pjesmama rado navodi mjesta, a ponekad i dijalektalne izraze iz svog šumovitog rodnog kraja Mazenderana, ali ovaj pseudorealizam ostaje ipak, samo izvanjski u njegovoj poeziji koja je, čini se, bitno nenarodska, meditativna, u biti intelektualistička. U svakom slučaju, zauzima prilično visoko mjesto u povijesti modernog perzijskog pjesništva. Iako mnoga njegova djela mogu ne izgledati ni po čemu nova, u Iranu su bila vrlo nova i izazvala su plodonosne rasprave.

Među novelistima iz Pahlavi-razdoblja treba navesti romantičnog i ponekad prilično sladunjavog Muhameda Hidžazija (rođenog potkraj devetnaestog stoljeća) koji u zbirkama novela poput *Ogledala* i romanima poput *Homa* (1928), *Paričehr* (1929) i *Ziba* (1948), izražava čeznutljivi pesimizam u vrlo lijepoj i čistoj, stilski možda ne baš izvornoj prozi, ali koja, nakon čitanja nekih kaotičnih pokušaja bezuvjetne obnove, djeluje odmarajuće. Lijepa proza nalazi se i u povijesnom romanu, izvorno zamišljenom kao filmski scenarij o životu poslanika Muhammeda, pisca Zein-ul-Abedina Rahnoma, objavljenom u Bejrutu 1937. godine (zatim ponovno tiskanom u Teheranu 1951. godine, u tri knjige), koji se nikad ne navodi u pregledima moderne perzijske književnosti, a koji je jedan od najboljih, najtečnijih i najblistavijih primjera suvremene proze, bez pretenzija na »originalnost radi originalnosti«.

Već je prije rečeno da prostor onemogućava iscrpno nabrajanje svih pjesnika i pisaca redom. Potkraj diktature Reze Pahlavija 1941. godine, u razdoblju od tog datuma pa do obnovljenih tokova 1953. godine, i u književnosti se susreće smeteno buđenje; smeteno, jer kao da se sve struje kaotično isprepliću zajedno i često istovremeno kod istog pisca. To je razdoblje u kojem hajamovski i kafkijanski Sadik Hidajat poduzima svoje »socijalne« pokušaje da bi završio samoubojstvom. To je trenutak najjače djelatnosti komunističkih i socijalističkih pisaca poput Buzurga Alavija (rođenog 1908, docnije profesora perzijskog jezika u istočnom Berlinu), pisca romana poput *Češmāyeš* iz 1951. godine i zbirke novela *Nāmè-hā* iz 1952. godine, naprednjaka Sadika Čubaka, pisca novela, potom Šin Partaua, također pisca novela i u pjesništvu sljedbenika Nime, i tako dalje. Množe se prijevodi (da navedemo samo jedan primjer: Alavi je prevodio Čehova, Pristliya, Šoa itd.), uzima zamaha kazališni život (najbolji se autori i režiseri okupljaju oko kazališta »*Sa'dī*«, s progresističkim, a zatim otvoreno komunističkim idejama, koje su desničari zapalili i tek ne tako davno je ponovno otvoreno), čiji je jedan od najznačajnijih predstavnika i A. H. Nušin. Suvremeno perzijsko kazalište, zasnovano potpuno na evropskim uzorima i zanemarujući svaku vezu s jedinim narodnim, pretežno religioznim, pokušajima perzijske drame, dosada nije dalo značajnijih većih plodova, te kazališta u Teheranu i u unutrašnjosti i dalje, češće nego perzijske drame, prikazuju prevedene komedije.

Bitni je problem suvremene perzijske književnosti nalaženje puta za prevladavanje sukoba između novog (koje nije izniklo iz unutrašnje potrebe i povijesnog razvoja, nego je, većim dijelom, doslovno preneseno iz Evrope) i tako blistave i čarobne tradicije, koja još nije izumrla u Iranu, već se naprotiv mirno suživljava, često u neočekivanim vidovima, s najnaprednjačkijim tendencijama. Izvanredna gipkost perzijskog jezika, živahni i prijemljiv duh stanovnika Irana, naspram goleme »kvantitete« estetskih vrednota (njihove blistave klasike i brzo asimiliranih vrednota neizmjerne i raznolike zapadne tradicije), bez sumnje će u budućnosti stvoriti genijalna djela. Ali trenutačno ovo neočekivano obilje vrednota kao da je smelo pera perzijskih pisaca. Mnogi od njih, ako je strancu dozvoljeno ili moguće suditi o ovako osjetljivoj stvari, počinili su možda tešku grešku: što su se odvojili – prosuđujući je, možda odviše evropeiziranim očima, naivnom, od struje moralne i političke obnove tipa Mole Zein-ul-Abedina i Mirze Abdurahima Talibofa (koji su, između ostalog, bili u plodnom neposrednom dodiru s modernom turskom i ruskom kulturom), pa su se utopili u jedinstvenu mješavinu skeptičkog i pesimističkog egzistencijalizma i ahemenidskog pseudopatriotizma, odustajući sve više od kulturne suradnje (koja bi ih mogla mnogo čemu naučiti) sa susjednim islamskim narodima.

PERZIJSKI JEZIK (p. *fārsī*). Pripadajući indoiranskim jezicima, perzijski je srodan i prostorno susjedski s kurdskim na Zapadu i paštuom na Istoku. Uz arapski i turski, predstavlja on treći veliki kulturni jezik islamskog svijeta. Jezično-povijesno je perzijski dokazan, kao staroperzijski i srednjeperzijski, katkad s područnim varijantama, u istočnim dijelovima jezičnog prostora. Najzamašniji jezični razvici već su zaključeni sa srednjeperzijskim: gubitak roda i padeža imenica, zadaća oblika svršenog glagola izvan sadašnjih osnova i iščeznuće glagolskih završetaka. Djelomični nadomjestak stvaraju pomoćne konstrukcije kao prijedložna prenošenja, opisne tvorbe i slično, koji odsada određuju perzijski jezik. U toku povijesti, perzijski se služio najrazličitijim sustavima pisma. Dok je staroperzijski poznat iz ahemenidskih klinastih natpisa, srednjeperzijski se javlja u pismu koje vodi porijeklo iz aramejskog.

Arapsko osvajanje Irana ne predstavlja izravni početak, a sačuvana mlađa djela predislamske perzijske književnosti potječu općenito tek iz doba nakon tog datuma. Ali sa rascvatom središta religiozne i znanstvene učenosti, čiji je jezik ponajprije bio sasvim arapski, ulazi arapsko pismo u Iran. S njim se vezuje perzijski jezik do danas. Jezično je razvitak novoperzijskog obilježen, prije svega, polaganim gubitkom starijeg jezičnog blaga, ali to sa trećim stoljećem islamskog vremena doživljava određeni završetak. Ubuduće dolazi do gotovo potpunog otvaranja naspram arapskog jezičnog blaga, koje podliježe djelomično još i arapskoj gramatici. Ali time je jezični razvitak, u biti, završen, čime se pokazuje čudnovata činjenica da današnji Perzijanac bez velike muke razumije najranija svjedočanstva novoperzijske književnosti iz 9. i 10. st. Na tome jedva nešto mijenja to da se od 14. st. samoglasnici ē i ō podudaraju sa ī i ū, i to samo u zapadnom dijelu jezičnog područja, dok ih je Istok do danas sačuvao. Neke zastarjele gramatičke pojave još su, uostalom, u upotrebi kao posebni slučajevi, te područno i dalje postoje, pri čemu je Istok, opet, ostao konzervativan. Područje širenja perzijskog jezika s prodorom Turaka u islamski prostor

znatno se sužilo, posebice treba zabilježiti gubitke u Središnjoj Aziji i odjeljivanja u jezične otoke; s druge strane, priključile su mu se male grupe stranih plemena. Ali kartografski prikaz jezičnih područja posebno može obmanuti u slučaju islamskog svijeta: širenje perzijskog kao obrazovnog jezika, kao *Lingua franca*, pokazuje stoljećima krajnje raznoliku sliku, u kojoj se ne može čak ni područje jezgre utvrditi. To vrijedi za prva stoljeća islamskog doba, u kojem arapski predstavlja skoro isključivi jezik učene i zemljopisne književnosti koja je nastala u Perziji. To važi i kad su kasnije turkmenski vladari Perzije pisali pjesme na turskom, a princevi i sultani Male Azije i Sjeverne Indije, naprotiv, pisali perzijske stihove. Kako je perzijski bio obrazovni jezik od Bosfora do Delhija još i u prošlom stoljeću, to je on u užem području iranske visije do danas jezik prometa. Takvo stanje stvari može se pokazati nesrećom – da su današnje države tog prostora dospjele do traganja za samorazumijevanjem po uzoru Francuske: nijedna od tri države, koje obuhvaćaju, maternje-jezično, perzijsko područje, ne poklapa se sa jezičnim granicama. U današnjem Iranu prevladava brojčano pučanstvo koje govori perzijski, u Afganistanu ono je nešto uzmaklo iza onih koji govore paštu, ali predstavlja drugi službeni jezik. Svakako, tadžikistanska SSR jezično je homogena tvorba. Želja da se ima samo jedan jezik suzbija se tada, pored naraslih problema manjina, službenim verzijama, po kojima se može govoriti o tadžiskom jeziku i *Fārs-i dārī* u Afganistanu nasuprot perzijskom u samom Iranu. U pisanju književne povijesti to samo vodi ka znatnom iščašenju i višestrukim traženjima, a za budućnost su s time povezana prava skretanja, ako se smiju precjenjivati nastojanja na diobama: već u tridesetim godinama nastala je, po uzoru na Francusku akademiju, u Teheranu *Farhangistan*, koja je, oživljavanjem starijeg jezičnog blaga i novim tvorbama, poduzela beznadnu borbu protiv arapskog elementa, ali je makar djelovala protiv prodiranja evropskog jezičnog utjecaja. Ali njezino jezično čistunstvo izbjeglo je grdobe i zastranjivanja, kao u Turskoj. Izvan Irana ta nastojanja nisu utjecala dalje; snažna orijentacija Afganistana ka indijskom subkontinentu pogodovala je pritjecanju izraza materijalne kulture iz susjednih jezika i engleskog. Tadžikistan je morao sa sve jačim uključenjem u tehnički svijet, koji je ovdje privredni prostor SSSR, doživjeti jednostavno pridruživanje ruskog jezika. Dakako, uslijedio je i u Tadžikistanu, nakon međuigre latiničkog pisma, već povrat vlastitom jeziku na ćirilskom alfabetu, koji je obogaćen nekim dodatnim slovima. I na preostalo jezično područje tražili su ranije, prije glasni nego utjecajni, krugovi uvođenje latiničkog pisma. Ali raspravljanje o sumnjivim prednostima je suvišno, jer alfabetiziranje i sve veća proizvodnja knjiga i časopisa u Teheranu, kao i u Kabulu, prelazi preko toga silom činjenica života.

PIR (p. *pīr*), »najstariji«. U sufijskom sustavu je to *muršid*, »duhovni voditelj«.

On postavlja zahtjev da je, u izravnoj liniji, jedan od objašnjivača Poslanikovog tajnog učenja, te odatle izvodi svoju punomoć da početnika u iskušavanju (*murīd*) vodi na putu. Ali on sam mora biti dostojan oponašanja. On mora imati temeljno znanje, kako teoretsko tako i praktičko, o tri stupnja mističkog života i biti slobodan od svojstava puti. Ako je *pīr* – bilo svojim izravnim znanjem ili duhovnom vlašću (*wilāyat*) koja se nalazi u njemu – iskušao valjanost nekog *murīda* da se poveže s drugim sufijama, on je polagao svoju ruku na iskušenikovu glavu i zagrnuo ga *hirkom*. Nije bezuvjetno nužno da *murīda* zaodjene onaj *pīr* koji ga je poučavao i koji se zove *pīr-i ṣuḥbat*. *Pīr* je i titula za utemeljitelja derviškog reda.

PISANJE (materijali). Najvažniji islamski materijal za pisanje bio je, do pojave papira, papirus (*qirṭās*), koji je izrađivan iz papirusa, močvarne biljke koja je rasla prije svega u Egiptu. Taj materijal, koji je na starom Orijentu imao dugu tradiciju, bio je poznat već predislamskim Arapima, pa ipak je tek s osvajanjem Sirije i Egipta došao uveliko u upotrebu. Budući da se na papirusu napisano nije moglo promijeniti, a da na materijalu ne bi bilo prepoznato, papirus se rado uzimao za prepisku halifa, akta i druge službene pismene isprave. O raširenoj upotrebi svjedoči oko 33.000 očuvanih arapskih papirusa, odnosno odlomaka. Biljka papirus bila je u Egiptu izdašno uzgajana i prerađivana u radionicama u materijale za pisanje; osim Egipta, osnovana je radionica papirusa 836. god. u Samari na Eufratu. Izrada papirusa obavljala se tako da su se iz stabljike biljke izrezivale trake, koje su se polagale jedna do druge na drveni krevet, a onda, u poprečnom pravcu pokrivane širim redom, lijepljene i meko prikucane; pojedini listovi su u svitke prislonjeni jedni na druge. Širina listova iznosila je većinom oko 25 cm, a visina oko 35 cm. Radionice su se nalazile, ukoliko već po sebi nisu bile državno vlasništvo, pod strogim nadzorom vlasti, što se navodilo i u obaveznoj službenoj bilješci na zadnjoj strani najgornjeg lista svitka. Papirus, građa za pisanje, bio je vrlo skup i morao se štedljivo koristiti; ponekad se, stoga, koristila i zadnja strana, koja nije bila određena za pisanje, ili bi se opralo staro pismo.

Pored papirusa koristio se papir (*kāġiẓ*), koji se od 8. st. dobijao od otpadaka, a čija je izrada bila odomaćena u Samarkandu, putem kineskih ratnih zarobljenika. U 9. st. već je prevladavala upotreba papira na islamskom Istoku, premda je proizvodnja bila ograničena još na Samarkand, a sredinom 10. st. osnovani su mlinovi za papir i u ostalim mjestima kao što su Basra i Damask. U Egiptu se upotreba papirusa mogla još nešto duže zadržati.

Kao daljnji materijal za pisanje koristili su se, već od predislamskog doba, grane palme, liko, tekstilije, rebra i plećka deve, cigla od ilovače i kameni odlomci, a prije svega koža, pergament, drvene ploče i drveni komadi. Na te razne materijale bili su zabilježeni u najstarije doba dijelovi *Kur'ana*.

Kao oruđe za pisanje služilo je trščano pero (*qalam*), koje se zarezivalo džepnim nožem na odsječenoj stabljici. Tinta (*ḥibr*) pravila se po raznim recepturama, bilo iz čađi, bilo iz šišarke, i lijevala u tintarnicu koja je ispunjena mekanim vlaknom. Pera, tintarnica, džepni nožić, odsječena stabljika i drugi pribor čuvani su u sanduku od kartona ili kovine. Tintarnica se mogla pričvrstiti i vani na sanduku.

PLEMENITE KOVINE. Zlato i srebro navedeni su u *Kur'anu* kao mjerilo zemaljskog i time zadnjeg prolaznog bogatstva (V,14; III,91). One, koji gomilaju plemenite kovine, očekuje »bolna kazna« (IX,34). Djelomične još neve-

zane izreke Hadisa – npr. »Svaki ostavljeni dinar znači žig na onom svijetu« – oslabili su tumači: sakupljanje imovine, pa i u plemenitim kovinama, dozvoljeno je, ako su se samo namirila davanja za siromahe. Brojne predaje okreću se protiv upotrebe zlatnog i srebrenog posuđa za jelo i piće. Pitanje je da li je ta »zabrana plemenite kovine« razlog toga da muzeji posjeduju samo malo primjera zlatnog i srebrenog posuđa iz islamskog doba (npr. perzijske srebrene šalice u sasanidskoj tradiciji). Prije je njihova visoka vrijednost naškodila njihovom održanju. Ne može se dokazati ni nagađanje da je rasprostranjenost robe od svijetle tkanine pospješena neprijateljstvom Predaje prema luksuzu. U svakom slučaju, ukras od plemenite kovine nosio se u svim vremenima. U većini islamskih zemalja igrali su Židovi značajnu ulogu kao draguljari, mjenjači, činovnici kovnice. Zlato i srebro su materijal za obredni pribor (držači *Kur'ana*, relikvijari). Kupole šiitskih svetih mjesta su pozlaćene, a rešetke na mauzolejima su srebrene. Plemenite kovine koristile su se za opremu Kabe (među ostalim, ključevi, okviri Crnog kamena). Najvažnije korišćenje zlata i srebra na islamskom području bilo je njihovo korišćenje kao kovane kovine.

U Srednjem vijeku muslimani su primali svoje zlato najvećim dijelom iz zapadnog Sudana (Gana). Putnici izvještavaju o bajkovitom bogatstvu afričkih kraljeva (Kankan Musa iz Malija u 14. st.). Pored toga se zlato dobijalo u staroj zemlji Nubiji i na Arabijskom poluotoku. Klasična područja, iz kojih je potjecalo srebro, su Horasan i Transoksanija, a nakon osmanskog osvajanja, i Balkan. Osmanlije su razvili strogi sustav unapređenja, raspodjele i kovanja plemenitih kovina, kojim je državi pritjecala znatna gotovinska dobit kao pretpostavka za uzdržavanje plaćene vojske. Jemenski učenjak al-Hamdani napisao je u 10. st. djelo o oba »plemenita topljiva materijala«, tj. zlatu i srebru, u kojem, među ostalim, opisuje rudna ležišta, te tehnike kopanja i taljenja.

PLOVIDBA. Preuzimanjem egipatskih i sirijskih pristaništa, halifat je od 642. god. postao sredozemna pomorska sila. Iz Aleksandrije i feničkih pristaništa, a kasnije i Magriba, razvijala se živa pomorska trgovina, pomorski rat i pomorski grabež. Pomorska trgovina s drugim susjedima, koja se podržavala usprkos neprekidnim ratnim i grabežnim pohodima protiv kršćanskih obala, odomaćila je brzo Arape sa svim stranama sredozemne plovidbe. Pri tome se preuzela antička i bizantska tehnologija. Dugi brod na vesla služio je trgovini i ratovanju, a obli brod na jedra miroljubivom pomorskom prometu. Galera za bitku imala je 120–150 ljudi posade, 80–100 u dvije ravnine poredanih dugih vesala, dva kormila na strani, te dvije utvrdice na kljunu i krmi. Arapska novina bijahu sa Crvenog mora uvedena »latinska« užeta na brodu. Pod broda je bio relativno ravan, što je uvjetovalo jako skretanje i otežavalo krstarenje. Tek je oko 830. god. preuzeta u 7. st. izumljena bizantska »grčka vatra«, pustošeće oružje pomorskog rata. Od 10. st. izgradilo se vrlo mnogo većih izvedbi tog tipa (do 250 ljudi posade). Pojava okrugle krme u 13. st. dovela je do veće čvrstine kursa i upravljivosti. S usponom talijanskih pomorskih gradova prodro je taj tip i na Levant pomoću dugog broda koji je pokretan veslima na jednoj ravnini. Taj tip, sa stalno poboljšavanim linijskim vođenjem, ostaje u upotrebi do 18. st. Zbog prevlasti roba s malim prostornim potisnućem i njegove borbene sile igrao je on istaknutu ulogu kao nosilac trgovine. Najvažnija prijevozna dobra bili su robovi i dragocjena luksuzna dobra, kao što su začini, plemenite kovine, mirisi, svila, papir; drvo za gradnju brodova bilo je najznačajniji masovni teret.

Navigacija je počivala na tačnom poznavanju obala i pristaništa. Bilo je poznato određivanje zemljopisnih širina pomoću mjerenja visine zvijezda, no zbog nedovoljne tačnosti nije igralo neku ulogu na nevelikom prostoru Sredozemnog mora. Još u ranom novom vijeku počivala je sredozemna navigacija sasvim na tačnom promatranju tipičnih obalnih tačaka i udaljenosti među njima. Osmanski priručnik o jedrenju Piri Reisa iz 1521. god. je najznačajniji dokument te znanosti. Od 1521. god. znalo se za kompas – da li posredstvom Arapa, ne zna se. Širenjem Osmanskog Carstva zadobila je islamska plovidba nove dimenzije. Istanbul je postao najvažnije prekrcalište i ratni arsenal. Agresivna pomorska sila sjevernoafričkih zemalja Magriba, koja je nastala u 16. st., pružila se od južnoevropskih voda pa sve do kršćanskih atlantskih obala i Sjevernog mora. Za taj rat krstaša nastao je novi tip broda, *şebek*, brzi brod s visokom palubom sa latinskim užetima, vitke linije i oštrog kljuna galere novog vijeka. Osmanska flota pratila je, pri daljem razvoju, galeru i linijski brod na jedra sve do uvođenja modernih oklopnih brodova zapadnih uzora. Unutar Osmanskog Carstva i u razmjeni s Venecijom zadobio je pomorski promet veliki polet, pri čemu je u Crnom i Egejskom moru prevladavao grčki element. Uska veza antičke, islamske i kršćanske plovidbene tehnike dolazi do izražaja i u pomorskom rječniku, koji se razvio kao zajedničko dobro latinskih naroda, Grka, Arapa i Turaka u sredozemnoj trgovini.

Na sasvim drugim tradicijama počivala je islamska plovidba na Istoku. Kao monsunsko brodarstvo razvila se ona od Perzijskog zaljeva i Crvenog mora na širinu Indijskog oceana i napredovala je do u Žuto more. Tu se halifat nadovezao na staru pomorsku trgovinu s Indijom od helenističkih vremena. Glavna izlaznica bila je Mezopotamija sa riječnim brodarstvom do Basre. Već sredinom 9. st. redovito se dosizala Kina. Sirat, Bahrein i Hormuz bili su najvažnije međupostaje. Istodobno prodirala je arapska plovidba od Crvenog mora ka Indiji. Od 10. st. sve važniji promet na tom putu vodio je preko Džide i Adena; on je bio stalno ugrožen od indijskih gusara na Sokotri. Monsunska vožnja omogućavala je sigurno i prostrano jedrenje daleko od obale i s daleko slabijim brodovima nego po Sredozemlju. Pomorski promet od Crvenog mora ka Indiji obavljao se postupno od zaobilaznice preko Omana i Perzije i vodio je konačno (najkasnije u 10. st.) izravno preko slobodnog oceana. Stalnost monsuna i vedro vrijeme omogućavali su da se orijentira isključivo po zvijezdama. Pomorski promet od Perzijskog zaljeva ka Istočnoj Africi cvjetao je također već prije Islama i dalje se obavljao u starim oblicima do u naše vrijeme. Njegov najvažniji cilj bio je Zanzibar, zbog kupovine robova, ambre i slonove kosti, a dopirao je do Madagaskara i Mozambika. Kada su oni dosegnuti, ne zna se sigurno; vjerojatno još prije 10. st.

Brodogradnja se potpuno razlikovala od sredozemne tehnike. Tip monsunskog plovila, koji je preživio sve do najnovijeg vremena, gradio se od tikovog i kokosovog drveta, a

daske se nisu vezale. Trup se završavao u šilj prednjom i stražnjom stranom broda, on je imao dva kormila na strani i oštri kljun. Nosio je latinska jedra, koja su, čini se, otuda dospjela u Sredozemlje. Cijelo plovilo bilo je rastegnuto udugulj, podobno za mali gaz i krstarenje. Od pojave Portugalaca u Indijskom oceanu nakon 1500. god. prodiru atlantski elementi brodogradnje: prikivani trup, široka stražnja krma, više trbušasti oblik trupa. Dijelom u prvotnom obliku (u vrlo udaljenim područjima čak još sa vezanim daskama), dijelom s navedenim atlantskim, jednako vrlo starinskim promjenama, taj tip se uspio održati sve do druge polovine ovog stoljeća. Književni odjek istočne plovidbe nalazi se u poznatim Sindbadovim pričama iz *Hiljadu i jedne noći* i u *Kitāb 'aǧā'ib al-Hind* od Buzurga iz 10. st.

POKRETI ZA NEOVISNOST (a. *istiqlāl*).

Na klasičnom i srednjovjekovnom arapskom jeziku riječ *istiqlāl* ima više značenja i funkcija, a posebice da izrazi pojmove »odvajanja«, »odjeljivanja«, »neograničavanja« i sl. Riječ nije uopće pripadala političkoj terminologiji. U osmanskoj službenoj upotrebi stekla je značenje »neograničena vlast«, npr. pri imenovanju pokrajinskog upravljača. To značenje je i na turskom i na arapskom zadržala sve do kraja 18. i početka 19. st. U isto doba, pod utjecajem političke misli i prakse Evrope, započela je zadobijati smisao političke suverenosti jedne zemlje ili naroda.

Tako je na arapskom, dakle, u prvi plan došlo vezivanje ove riječi za narodne pokrete za neovisnost kod Arapa u 19. st.

Poslije prvog svjetskog rata, uvjeti mira 1919–1920. god., nametnutog osmanskim posjedima od Saveznika, dali su Velikoj Britaniji i Francuskoj široku kontrolu nad arapskim teritorijima Plodnog polumjeseca plus ranija rješenja u Egiptu, sjevernoj Africi, južnoj Arabiji i na Perzijskom zaljevu. Bez tog razvitka i posljedica arapske pobune 1916–1918. god., riječ *istiqlāl* imala bi ograničenu upotrebu i ostala nepoznata, jer se, tokom razdoblja koje je prethodilo svjetskom ratu, politička agitacija Arapa protiv osmanske države usredotočila na postizanje samostalnosti unutar političke decentralizacije.

Fejsalovo kratkotrajno arapsko kraljevstvo u Damasku 1918–1920. god. označava pojavu dvije varijante pojma *istiqlāl*. Jedna, usredotočena, početno, na ustoličenje Fejsala ili arapsku pobunu, a predstavljena, nakon 1920. god., u Siriji, Transjordaniji, Palestini i Iraku »istiklalcima« ili strankom *Istiqlāl*, težila je panarapskoj orijentaciji; ona je žalila uništenje Fejsalovog kraljevstva u Damasku i suprotstavljala se mandatima u Plodnom polumjesecu. A druga je obuhvaćala razne odvojene pokrete za neovisnost, a protiv francuskog ili britanskog mandata i drugih oblika vladanja, u zemljama kao Egipat, Irak, Sirija, Libanon, Maroko, Tunis i Alžir, kao i Transjordanija i Sudan; što se tiče Palestine, ona je posebni slučaj, jer u toj zemlji arapsko-palestinski pokret za neovisnost nije uspio i, na njegovo mjesto, cionizmu je pošlo za rukom osnovati Izrael, koji je naslijedio britanski mandat. Prema tome, poslije 1922. god., *istiklal* se, posebno, odnosi na želju da se okonča stanje koje je uspostavio mandat.

Dosta različito u slučaju Egipta, *al-istiqlāl at-tāmm*, »potpuna neovisnost«, postaje politička lozinka bar dvije stranke: Narodne (*Waṭanī*) i *Wafd;* ona se primjenjuje na pokret koji teži postići veću neovisnost nego što je ona koja je stečena jednostranom britanskom izjavom od februara 1922. god. s njezine četiri tačke. Ona postaje lozinka praktično svake političke stranke i priznati prioritet, ako ne i glavna politika, svake egipatske vlade. U početku, ona smjera, osobito, na promjenu uvjeta »posebnih odnosa« sa Vel. Britanijom. Prvi cilj postigao je Vafd potpisom anglo-egipatskog ugovora od 1936. god. A drugi, koji postaje sektor žestokog osporavanja egipatske politike od 1936. do 1952. god., postiže se tek potpisom ugovora od 1954. god. o odlasku britanskih snaga iz zone Sueckog kanala i, dramatičnije, 1956. god.

Kraljevstva i šejhati Arapskog poluotoka i patrijarhalne države, plemensko-religiozne i dinastičke, Perzijskog zaljeva nisu sudjelovali u pokretu za neovisnost, tako da riječ *istiklal* nije mnogo zastupljena u njihovom političkom rječniku. Saudijska Arabija postaje, pobjedama Ibn Sauda nad protivnicima, službeno kraljevina 1932. god. Zejditski imamat Jemena bio je neovisna teokracija i pod Osmanlijama, samostalan od početka Islama, te mali šejhati Zaljeva (do kraja 1971. god. države na obali su pod britanskom zaštitom), bili su samostalne, pustinjske i obiteljske enklave. Na temelju ugovora o sličnoj zaštiti, no kasnije (1899), sa Vel. Britanijom, Kuvejt, bogat petrolejom, kojim vlada porodica Al Sabah, postaje neovisan 1961. god. Sa radikalizacijom međuarapske politike u novije doba, osobito pod vodstvom Abd an-Nasira (Naser) i stranke Baas, 1950. i 1960. god., te povlačenjem Britanaca iz Adena i južne Arabije, stvaranjem Republike Južni Jemen, 1967. god., i promicanjem Federacije arapskih emirata (1968) u neovisni status 1971. god., ta istočna strana arapskog svijeta bila je uvučena u ideološki tok *istiklala*. Bahrein, slijedeći svoj otočki nagon i osjećaj da se odvoji od ostatka Federacije arapskih emirata, opredijelio se za vlastitu neovisnost 1971. god.

Istiklal, kao politički pojam i pokret, treba se, dakle, zapravo vezati uz noviju političku povijest zemalja Plodnog polumjeseca i sjeverne Afrike. Tako je britanski mandat nad Irakom okončan krajem 1932. god., kada je zemlja primljena u Društvo naroda; ali neovisnost, stečena na osnovu anglo-iračkog ugovora, bila je ograničena britanskom kontrolom vanjskih poslova i održavanjem baza u Basri i Bagdadu. Napori u cilju šire neovisnosti, koji su doveli do potpisivanja ugovora 1948. god., bili su poništeni žestokim protestima protiv tih članova, što je dovelo do toga da ga Iračani odbace. Pristup Velike Britanije Bagdadskom paktu 1955. god. doveo je do revizije osnove odnosa između dvije zemlje. Ipak, činjenica da je Irak napustio pakt pod Kasemovom vladom može se smatrati zadnjim činom raskida odnosa koji su potrajali četrdeset godina i, bar s psihološkog stajališta, postizanja potpune neovisnosti.

Sirija i Libanon jednako su nastojali, tokom međuratnog razdoblja, prijeći od ograničene samostalnosti pod francuskim starateljstvom do neovisnosti. *Istiklal* postaje politička lozinka djelovanja praktično svih političkih grupa i stranaka dvije zemlje. U stvari, on postaje predmet raspri među suparničkim grupama. Čvrst stav, bez nagodbe, u cilju njezinog ostvarenja postaje oznaka rodoljublja i političkog pošto-

vanja. U svakom slučaju, Sirija i Libanon bili su samostalne republike pod francuskim mandatom od sredine 1920. god.; ugovor iz kraja 1936. god. između Libanona i Francuske čini prvi korak ka neovisnosti koja je trebala postati stvarna u roku tri godine; prije toga, iste godine, Sirijci su odbacili sličan ugovor sa Francuskom. Ti ugovori predviđali su posebne odnose sa silom, bivšim mandatarom, koja je, za uzvrat, trebala pomagati obje zemlje da postignu neovisni status i učiniti da se on prizna. Rat se 1939. god. umiješao u te prilike, te su tek nakon operacija, koje su vodili Britanci i Slobodni Francuzi protiv francuskih snaga u tim zemljama, u proljeće 1941. god., Slobodni Francuzi bili prisiljeni javno izjaviti svoju nakanu da priznaju njihovu neovisnost; otuda proglasi generala Katrua, koji se tiču ovih zemalja krajem 1941. god.; teškoće i nemiri u povodu prijenosa vlasti potrajali su do 1945. god. Ali pod pritiskom Velike Britanije i nakon kratke vojne intervencije u Siriji, zadnje francuske trupe napustile su, krajem 1946. god., obje zemlje, koje postaju potpuno neovisne.

Poluneovisni emirat, kojim je vladao Abdalah ibn al-Husein nakon prvog svjetskog rata, Transjordanija je, konačno, ostao pod kontrolom britanskog Visokog komesara u Jeruzalemu. Ugovorom od 1923. god., Velika Britanija ga je priznala kao samostalnu ustavnu državu kojom vlada emir Abdalah pod britanskim starateljstvom. Djelovanja »istiklalaca«, koji su tražili potpuno oslobođenje od britanske vladavine, neizravno je pomagao Abdalah da bi osigurao veću zakonodavnu i upravnu samostalnost svojoj državi, koja se rađa ugovorom zaključenim sa Velikom Britanijom 1928. god. God. 1934., on je bio ovlašćen stvoriti konzularno predstavništvo u inozemstvu, a, 1939. god., Zakonodavno vijeće je pretvoreno u vladu. Ugovor u Londonu, zaključen sa Velikom Britanijom 1946. god., priznao je neovisnost hašimitske kraljevine Jordan, a Abdalah je proglašen za njezinog prvog kralja. Taj ugovor, za kojim slijedi drugi iz 1948. god., bio je načinjen po uzoru na onaj koji je bio zaključen s Egiptom 1936. god., u smislu da je neovisnost Jordana ograničena posebnim odnosima sa Velikom Britanijom. Taj zadnji trag ovisnosti ukinut je 1957. god.

U 1920–1950. god., pitanje *istiklala* bilo je svojstveno Egiptu i Plodnom polumjesecu. S opadanjem britanske prekomorske moći i povlačenjem od prisuća ili utjecaja, koje je obznanjeno rasapom carstva u Indiji 1947. god., pokreti *istiklala* izbili su i drugdje na arapskom Istoku. Isto tako, raspad francuskog carstva, nakon drugog svjetskog rata, najprije u Indokini, a zatim Africi, potkopao je francuski položaj u Magribu. God. 1950., *istiklal* je osvojio Libiju, Sudan, Tunis i Maroko. Kuvajt na Istoku i Alžir na Zapadu slijede 1961. i 1962. god. Za razliku od drugih zemalja, Alžir je svoju neovisnost dobio tek nakon dugog rata protiv Francuske.

Usprkos dugoj historijskoj povezanosti Egipta i Sudana, ovim drugim je, nakon 1924. god., vladala samo Velika Britanija, što je okončalo anglo-egipatski kondominij iz 1899. god. Slijedila je postupna sudanizacija lokalne uprave. Anglo-egipatski ugovor iz 1936. god. izazvao je brzi razvoj sudanskog nacionalizma, te se rađa pokret za neovisni Sudan, osobito nakon zadnjeg rata. On se pokazao mnogo jačim nego plan koji je slijedio Egipat i njegovi sudanski štićenici u cilju neovisne i ujedinjene doline Nila, koja bi obuhvaćala Egipat i Sudan pod britanskom krunom ili, nakon 1952., pod Republikom Egipat. Polazeći od uredbe iz 1953. god. o odlasku Britanaca iz zone Sueca, Sudan, nakon prijelaznog razdoblja od tri godine, postaje neovisan 1950. god.

Paradoksalno, Libija, zemlja najmanje razvijena u sjevernoj Africi, bila je prva koja je postigla svoju neovisnost 1951. god. Svaki pokret za neovisnost za vrijeme talijanske okupacije (1911–1942), samo je očitovao želju, koju je imalo bratstvo Senusija, na čelu sa Idrisom, da se oslobodi okupatora. To je, u velikoj mjeri, bila stvar Kirenaike, koja je bila usko vezana, u 1930. i 1940. god., sa Egiptom, gdje je Idris našao utočište. Time se neće reći da Tripolitanci nisu bili uključeni u borbu za neovisnost, ali su oni bili više usmjereni ka Magribu i, na Istoku, ka Siriji. Ipak su Britanci bili ti koji su Idrisa vratili na vlast 1949–1950. god. Napustivši svoje položaje u Egiptu i Plodnom polumjesecu, Britanci su primijenili stari sustav posebnih odredbi na Libiju kojoj su pomogli da dobije neovisnost, ovog puta ugovorom o vojnim bazama zaključenim 1952–1953. god. Kao i druge zemlje prije nje, Libija je, ipak, tražila 1964. god. uklanjanje stranih baza (britanskih i američkih) u ime potpune samostalnosti, te u slijedu pritisaka, koji su nastali putem sukoba među arapskim državama ili koje je vršio radikalniji nacionalistički pokret. Vojni državni udar 1969. god. oborio je senusitsku kraljevinu i zatražio trenutačno ukidanje svih tragova ili privida podređenosti strancima koji pritišću *istiklal*.

Tunis i Maroko postaju neovisni 1956. god. Pokret u cilju *istiklala* vodila je u Tunisu buržoaska elita, koja je pod zapadnim utjecajem, tj. formirana po francuski, a koja je činila stranku Destur, u savezu sa konzervativnijom vladajućom arapskom klasom, čiji prethodnici sežu unazad do reformističkog ustavnog pokreta Hajr ad-dina at-Tunisija. Suprotno Tunisu, gdje bejovi nisu bili povezani s pokretom za neovisnost, u Maroku je šerifski alavitski sultan Muhamed V bio priznat vođom borbe protiv francuskog protektorata. Ali borba za *istiklal* u obje ove zemlje različita je od Alžira, jer su one, i pored francuske kontrole, bile sačuvale neku lokalnu samostalnost. Obrnuto, Alžir je činio, legalno, sastavni dio metropolske Francuske, tako da je pokret za odvajanjem u cilju *istiklala* završio pretvaranjem u oštri i krvavi rat. Dok je alavitska kraljevina preživjela nakon neovisnosti Maroka, to se nije dogodilo u pogledu nasljedne dinastije tuniskih bejova; zadnji, Muhamed al-Emin bio je svrgnut, kada je ustavotvorna skupština ukinula njegovu funkciju 1957. god. i proglasila Tunis za republiku.

U cjelini gledano, tokom pedeset zadnjih godina, razni arapski pokreti za nacionalnu neovisnost usporedo su postojali i često se slagali sa željom nekih među njima da se proširi konotacija *istiklala*, i to tako da obuhvati širi entitet, onaj arapske nacije, ukidajući granice među državama. Uloga, koju je to šire shvaćanje *istiklala* igralo u radikalizaciji međuarapske politike, jasnije se javlja u središnjoj težnji stranke Baas za arapskim jedinstvom u pedesetim godinama. U arapskim zemljama, uzetim pojedinačno, političke stranke, koje su željele primijeniti više panarapsku politiku, često su prisvajale ime *istiklal*, kao, na primjer, iračka stranka »Istiklal« koju su vodili Muhamed Mahdi Kuba,

Sidik Šenšel i Faik as-Samarai, ili ona u Maroku sa Alalom al-Fasijem na čelu.

Zanimljivo je zabilježiti da, tokom razdoblja posebno snažnog sukoba među arapskim državama u 1957–1967. god., *istiklal* zadobija nove ideološke dimenzije. U toku tog razdoblja, arapske države se polariziraju i tvore arapski socijalistički i revolucionarni ili, prije, korjenito nacionalistički tabor, s jedne strane, i konzervativni tabor, s druge strane. Prvi, koji se poistovjećuje sa Abd an-Nasirovim vodstvom i, u drugom smislu, sa ideologijom Baasa, obuhvaćao je, poglavito, arapske države, u kojima su vojni državni udari oborili ranije režime koji su stalno bili tijesno povezani s jednom ili drugom evropskom silom; krajem pedesetih godina, više ovih zemalja okrenulo je svoju vanjsku politiku prema SSSR-u (Egipat, Sirija, Irak, Alžir i Jemen nakon 1962. god.). Drugi tabor je obuhvaćao, poglavito, tradicionalne kraljevine – neke bogate naftom: Saudijsku Arabiju, Maroko, Kuvejt i Jordan. Revolucionarni tabor je zagovarao da nema pravog *istiklala* u suprotnom arapskom taboru, zato što su ti režimi reakcionarni i održavaju trgovačke, ekonomske i političke veze s evropskim silama i Amerikom. Taj »hladni rat« između dva tabora potrajao je i nakon izraelsko-arapskog rata 1967. god., a danas se nešto ublažio zbog agresivne cionističke ekspanzije i promijenjenih međuarapskih i međunarodnih okolnosti.

POLUMJESEC (a. *hilāl*). Srp mladog mjeseca sa zvijezdom važi naprosto kao simbol Islama. Za razliku od duhovno-religioznog simbola zelenog, polumjesec igra veću ulogu u odnosima političke vlasti. Na grbovima i zastavama modernog islamskog svijeta vraća se značenje polumjeseca putem izbora panarapskih boja od strane Egipta (1958) i Libije (1969) (ali uspor. Alžir, Maleziju, Mauritaniju, Pakistan, Tursku, Tunis, Singapur itd.). Staroorijentalni dvojaki simbol, polumjesec i zvijezda, može se već rano dokazati u dekorativnoj primjeni (na kovanom novcu, na nakitu) na području Islama. Premda se prigodno pojavljuje i kao ukras na religioznim zgradama i priboru, te u manje ili više promijenjenom obliku ukrašava i ratne zastave Osmanlija od 16. st., na Zapadu je polumjesec prije doveden u čvrstu vezu s Islamom nego u samom islamskom svijetu. Za to mogu biti razlogom kod Osmanlija omiljeni ukrasi na džamijskim kupolama, vojni stijegovi, štapovi s praporcima u vojnoj glazbi, većinom u obliku polumjeseca. U svakom slučaju na početku velikog rata s Turskom bila je »borba križa s polumjesecom« formula koja je bila uobičajena u Evropi. U Osmanskom Carstvu svjesno je uveden polumjesec kao državni simbol tek u 19. st. Crvenom križu odgovara u islamskim zemljama »Crveni polumjesec« (u Osmanskom Carstvu od 1877; samo se u Iranu analogna organizacija, osnovana 1924. god., zove »Crveni lav i sunce«). Protumačenje ove parne sintagme pomoću imena sure LIII (»Zvijezda«) i LIV (»Mjesec«) sekundarno je i naknadno, kao što i značenje izlazećeg mjeseca u obrednom pravu (proračun početka hodočašća, početak i kraj posta u ramazanu) nema veze sa kasnijom religioznom i političkom simbolikom.

POREZ (a. *ḍarība*), jedan od najčešćih naziva za porez koji se upotrebljava za sve kategorije nameta koji su u praksi dodani na »klasične« islamske poreze; ti porezi (*zekat* ili *ušr*, *džizja* i *harač*, itd.) obrađeni su pod odgovarajućim natuknicama.

Osim *džizje*, koja se odnosila na osobe, a ne na neku vrstu bogatstva, navedeni porezi, koji su osnova službenog fiskalnog sustava Islama, tijesno su povezani sa poljoprivredom i uzgojem; samo teoretsko određenje *zekata* omogućuje da se uključe proizvodi industrije i trgovine, ali jedino muslimana, te, kao što ćemo vidjeti, daleko je od toga da obuhvati sve stvarne oblike nameta koji se za njih određuju; nijedan vjerski priznati porez ne utjeruje fiskalna prava koja država sebi prisvaja da bi nadoknadila izvjesne troškove samog obavljanja uprave.

O cijelom tom skupu nameta, koji se obično nazivaju *darā'ib* ili *rusūm*, a koje su teoretičari također često žigosali, zbog njihovog manje-više izvanvjerskog karaktera, imenom *mukūs*, pokušat će se govoriti ovdje, mada je, upravo zato što se rijetko pojavljuju u učenim raspravama, a također i u dokumentima, njihovo proučavanje teže i s manje podataka od proučavanja vjerskih »kanonskih« poreza.

Posljednjih godina Poslanikovog života, ugovori, zaključeni sa nekoliko zajednica *zimija*, obuhvaćali su, prilikom njihovog nastanka, davanja predmeta koji su bili potrebni muslimanima; odmah po osvajanju, na višoj razini, pogodbe iste vrste opet su bile formulirane u korist osvajačke vojske; tokom stoljeća nalazimo ih u sastavu poreza, koje su dugovale izvjesne provincije, a koje su raspolagale proizvodima, prirodnim ili proizvedenim, značajnim i za njih specifičnim. Ali ovdje se očevidno radi o modalitetima organiziranja globalnog poreza provincije, a ne o posebnim nametima na industriju i trgovinu pojedinca. Što se tiče *zekata*, on podrazumijeva, naravno, uzimanja od imovine u plemenitim kovinama (uključujući novac) ili od robe kao druge kategorije bogatstva, od trenutka kada prijeđe procjenu od 200 dirhema (drahmi), koja je uzeta za granicu između »bogatih« i »siromašnih«. Ali se, u stvari, radi o tarifi određenoj prvenstveno muslimanima u okviru jednog općenitijeg poreza koji pogađa trgovce svih vjeroispovijedi: u teoriji se dogovorilo da musliman plaća 1/40 = 2,5%, *zimija* 1/20 = 5%, a strani trgovac 1/10 = 10%. U tako shvaćenom *zekatu* povezuju se dva principa; što se tiče stranaca, radi se (a izričito u izvještajima o inicijativama koje se u tom pogledu pripisuju halifi Omaru) jednostavno o saglasnosti u međunarodnom ponašanju, a porez od 10% je uspostavljen u uzajamnosti sa uobičajenim porezom koji je postojao u Bizantu za strane trgovce; za domaćeg trgovca, odnos između *zimija* i muslimana je isti za uzimanja od trgovačkih dobara, kao i za *haradž* i za zemljišnu desetinu, a shvaćanje poreza čini se da je inspirisano onim kako se oporezivanje vršilo u pogledu stoke (osim ako se taj porez plaća u novcu, a ne u naturi), u tom smislu da se radi o godišnjoj naplati na ukupni trgovački kapital, a ne o porezu na prihod od trgovine. Dionisije iz Tel-Mahre opisuje takav postupak, početkom abasidskog perioda, za pobiranje »desetine« (*'ušr*) od robe, ali koji izgleda smatra iznimnim po njegovoj oštrini ili samoj prirodi; popis, koji podrazumijeva takva koncepcija, sa službenim određivanjem vrijednosti i razlikom između dobara za trošak i onih namijenjenih trgo-

vini, očevidno predočava mnoge poteškoće, posebno kada trgovac, putujući, mora, predstavljajući se činovnicima neke nove provincije, dokazati da je već izvršio obavezno godišnje plaćanje, pošto se nijedna uprava nije mogla zadovoljiti pravom, koje je, teoretski, priznato muslimanu, da sam odredi sumu svog *zekata* i da ga čak izravno plati »siromašnima«; koncepcija godišnjeg plaćanja postaje neizvodljiva tokom političkog cijepanja Islama, pošto nijedna država ne može dozvoliti da joj budu uskraćeni porezni prihodi pod izlikom da su već plaćene nekoj drugoj državi, te se Ibn Džubeir, na primjer, žali da aleksandrijska carina oporezuje putnike ne istraživši da li su već izmirili svoj *zekat*, a, osim toga, ne praveći razliku između predmeta za potrošnju i trgovinu, te između putnika i trgovca. Sve ovo pomaže da se razumije kako se tu, u stvari, reorganiziraju i razvijaju vrste nameta koji su bili poznati u predislamskim carstvima i koji mora da su manje-više preživjeli osvajanje u okviru lokalnih ustanova, posebno u gradovima koji su koristili »ugovor«, a on im je ostavljao slobodu da uspostave svoj danak, pošavši od onih izvora koji su odgovarali njihovim upravljačima.

Prva grupa nameta proizlazi iz onog što bismo mogli nazvati carinama, uvozninama, putarinama *(marāṣid, me'āṣir)*. Postoje carine na granicama koje su dobro organizirane, postoje i carine na velikim međunarodnim trgovačkim putevima; a naravno, prvenstveno u lukama (Ubulla, vanjska luka Basre, zadržala je ime *al-'aššāra*, pobirača). »Desetina«, koja je ovdje ubirana, mogla je biti u naturi za samo neke vrste robe, a u većini se moralo plaćati u novcu, prema službenoj procjeni vrijednosti te robe. Teoretski, ne bi trebalo da carine postoje drugdje do na granicama Islama, jer strani trgovac je obavezan samo prema islamskoj zajednici u cjelini. U stvari, od početka, izgleda da je svako veliko područje imalo svoju carinsku samostalnost i to se uopćava i postaje nepovratno sa osnutkom više kneževina. Pored toga, postojale su često uvoznine na gradskim kapijama i putarine na putevima, osobito na vodenim putevima, čega ni sam *hadž* nije bio oslobođen. Teoretsko opravdanje tih prava, kolikogod da se traži, ovdje je manje jasno nego ono za carinu; u izvjesnim slučajevima može se raditi, kao kod drugih prava o kojima će se govoriti, o nametima za korištenje puta koji pripada državi; obično se nailazi na razne varijante »zaštite« *(ḥimāya ili ḥafāra)* za koju se plaća *imamu* i drugim lokalnim vlastima, mada se i normalni porez podrazumijeva, a u beduinskoj zemlji plemenima prema prastarom običaju; naplaćivanje se vrši prema »teretu« magarca ili kamile. Na kraju treba dodati, usprkos neupućenosti pravnika, da su se porezi razrezivali na pravo uvoženja robe ili su ih ponekad zamjenjivali drugi, pri izlasku (za dobijanje dozvole), kao i u drugim srednjovjekovnim društvima. Iz svega ovoga proizlazi, suprotno onome što bi se moglo misliti, da islamski svijet, čak u trenucima svoje manje ili veće političke jedinstvenosti, nije oslobađao promet dobara svih onih nameta svojstvenih znatno rascjepkanijim i podjeljenijim evropskim društvima.

Druga kategorija prava može se svrstati pod predmet davanja u najam terena ili građevina koje pripadaju državi. Ona se, pod Abasidima, oživljavajući antičke običaje i pravila, smatrala ponekad za vlasnika čitavog gradskog terena, u svakom slučaju uvijek vlasnika zidina i javnih puteva koji su se premjeravali na bazi jedinice širine od 40 lakata; sve ono što je podizano ili građeno na tom terenu moralo je priznati vlasništvo države plaćanjem najamnine; praktično pod te propise potpadale su sve trgovine sukova i sva tržišta na javnim mjestima. Postoji svjedočanstvo o tome iz doba vladavine al-Mahdija, za koje znamo posebno preko al-Jakubija, da je ovaj vladar uveo plaćanje pristojbi na sukove u Bagdadu, a po drugima da je poduzeo istu inicijativu u Egiptu. Ovo, uostalom, nije značilo da država ne priznaje korisnicima izvjestan oblik vlasništva nad trgovinama ili izgrađenim kućama na iznajmljenoj zemlji, jer im je ostavljala slobodu da njima normalno raspolažu naslijeđem, prodajom, *vakufom* itd. Smatrala se izravnije vlasnikom *hanova* i *funduka*, gdje je trebalo, naravno, platiti za ulazak; u Egiptu je bila vlasnik mnogobrojnih skladišta.

U slučaju *hanova*, postoji također *ḥimāya*, čuvanje robe, kao posebno plaćana usluga. Isto tako se opravdava pravo države da naplati od pojedinca korištenje pošte *(barīd)*, vaga i mjerenja, tj. izvjesnih instrumenata nad kojima je držala monopol, a naravno da ima prihod od kovanja novca. Pećnice, prese i mlinovi su također ulazili u tu kategoriju, iako je bilo privatnih, koji su podlijegali nametima usporedivim s onima koji terete obrte općenito.

Izgleda, u stvari, da je država naplaćivala određenu pristojbu kolektivno na različite organizirane obrte ili industrijska postrojenja – a da se ne spominju nuzgredni nameti kontrole, pakiranja itd. u slučaju uspostave cijena proizvoda, čiji je izvoz kontrolirala i monopolizirala (tkanine iz Egipta i Perzije, između ostalih). S druge strane, bili su određeni porezi na izvjesne prodaje (osobito stoke) i mešetarenja neizbježna za trgovačke odnose sa strancima. Ovdje se ne govori o proizvodnji nad kojom je država držala monopol, ni o petini na rudnike i slično.

Davanja na ime »zaštite« *(ḥimāya)* javljaju se veoma često, a da nije uvijek moguće razlikovati one koje se miješaju ili ne miješaju sa nekim već spomenutim pristojbama. Početno, radilo se uglavnom o zahtjevima pojedinaca ili lokalnog redarstva, ali je država zamijenila te korisnike i podržavala njihove zahtjeve. Ne govori se o pristojbama države na naslijeđa.

Naravno, svako nastajanje pisanog akta podrazumijeva taksu. *Vakufi* su izuzeti, osim u slučaju plaćanja poreza kada to država zahtijeva; ali država teži uspostaviti upravljanje, plaćajući u tom slučaju utvrđenu doznaku korisnicima, a zadržavajući višak ako ga ima: način mobilizacije nepokretnih dobara.

Ne bi trebalo, međutim, zamišljati da su različite vrste poreza i pristojbi uvijek i svuda postojale jedne uz druge u istom stupnju. Egipat je bio raj za državnu blagajnu, sasvim u antičkoj tradiciji. Moguće je da osvajač u početku, zadovoljan što mu plaćaju glavarinu, poreze i zemljišna davanja određena ugovorima o kapitulaciji, nije posvetio pažnju vrelima prihoda druge vrste koje su dodali prethodni režimi: kada se kasnije ponovo uspostavljaju ekvivalenti, muslimani optužuju Kopte da su ih sebi prisvojili, bez mogućnosti preciziranja da li su pod tim podrazumijevali da su ti prihodi ponovo pripali privatnom dobru ili su lokalni moćnici utajili iznose. Tradicija, pojednostavljujući složeniji i davno započeti proces, prebacuje naročito na Ibn al-Mudebira, poglavara egipatskih financija uoči perioda Tulunija (sredinom 9. st.), odgovornost da je započeo politiku uvođenja novih

izvanvjerskih nameta. Naredni režimi, bilo da ih je vodila želja za jednakošću i pristupačnošću širokim slojevima, ili, pak, financijska potreba, ukidali su naizmjenično i ponovo uspostavljali dio tih nameta koji dostižu vrhunac u svome razvoju u teškim vremenima posljednjih Fatimida; jedan dio (bez carina, doduše) je Saladin ukinuo (gubitak više od 100.000 dinara), a izvještaj o tome, koji je do danas sačuvan, jedno je od glavnih vrela za poznavanje tadašnjeg poreskog sistema; ali Saladinovi nasljednici ponovo uspostavljaju i usavršavaju ukinute poreze.

U Iraku, tradicija i običaji nisu dopuštali da se dosegne isti porezni sustav i činjenica da Abasidi nisu znali ili mogli unovčiti u svoju korist prihode od trgovine, kao one od poljoprivrede, igra bar djelimičnu ulogu u nastajanju njihovih financijskih teškoća. Ibn Raik je, kažu, prvi uspostavio uvoznu carinu na samim kapijama Bagdada. Naravno, Bujidi su bili ti koji su činili uzastopne napore da uvedu u Iraku uređenje slično uređenju Fatimida; Adud ad-daula, najbolji organizator dinastije, i njegovi prvi nasljednici, pokušali su udariti poreze na finu tekstilnu proizvodnju, od koje su živjeli mnogobrojni bagdadski obrtnici; narodne bune su ih, najzad, prisilile da odustanu od toga, kao i od nameta koje su pokušali udariti na mlinove, itd. Basra je u vrijeme Bujida bila poznata po težini svojih *ḍarā'iba*, a Perzija također; u Iranu nasuprot, posebno u Isfahanu i na cijeloj teritoriji Samanida, postojali su umjereni porezi.

Ta raznovrsnost postavlja sobom jedan problem. Dakako, ona se sreće na svim područjima fiskalne organizacije, koja je prilagođena ekonomskim uvjetima i opterećena tradicijama koje su različite u raznim krajevima. Ali tu se radi i o nečem drugom. U principu, musliman ima pravo predati izravno »siromašnima« svoj *zekat*, te ako ga, kao što se u stvari događalo, preda posebnim službenicima, dogovoreno je da novac mora ići izravno korisnicima, ne prolazeći kroz državne blagajne, što podrazumijeva da je novac trošen na licu mjesta i nije centraliziran u glavnom gradu; s druge strane, naznačili smo da različiti nameti treba da budu shvaćeni kao naknade za zaštitu *(ḥimāya,)* što očevidno za sobom povlači da su korisnici oni koji osiguravaju tu *ḥimāyu*, tj. lokalne vlasti. Nema dvojbe da je redarstvo pod svojim službenim oblikom *(šurṭa)* ili u obliku milicije *(aḥdāṯ)*, itd., primalo, posebice, prihode izvjesnih gradskih nameta. Iz svega ovoga proizlazi da svi ti nameti nisu namijenjeni državnoj kasi. Međutim, ne bi trebalo pretjerivati ni u suprotnom smislu. Zaista, svi *mukūs*, koje je ukinuo Saladin, donosili su obilnu korist njegovoj riznici, a podjednako je očevidno da je, da bi uvećao svoje bogatstvo, Adud ad-daula u Bagdadu učinio fiskalni napor o kojem smo već govorili. Carine, koje su se ticale i muslimana i nemuslimana, bile su shvaćene kao da nemaju veze sa *zekatom* i hranile su Riznicu. Porez na iznajmljivanje je, naravno, činio isto. Međutim, bio je princip fiskalne islamske uprave da su se lokalni rashodi pokrivali prihodima od lokalnog poreza, čiji se samo višak slao u Riznicu, a ova ne stavlja na raspolaganje instrumente procjene i kontrole za *ḍarā'ib*, kao ni za *haradž* i druge temeljne poreze. Doista, *ḍarā'ib*, osim iznimno, ne figuriraju u abasidskim »budžetima« koji su sačuvani do danas. Dobici od izvjesnih poreza su, međutim, po svoj prilici bili dio prihoda privatne riznice halife ili vladara, kojima su se, tako, obezbjeđivali fondovi za obavezna »dobra djela«.

Ekonomske i međunarodne okolnosti dovodile su ponekad do znatnih preobražaja u režimu poreza, a osobito carina. Al-Gazali je odobrio da tarifa može biti smanjena, čak i u korist nevjernika, ako je to korisno za zajednicu, da podrži uvoz izvjesnih dobara. To je bilo zaista, od 12. st., predmet ugovora sa »Frankima«, koji su uvodili, ovisno o robi, diferencirane namete i išli ponekad dotle da trgovcima tih naroda odobre prednosti veće od onih koje su zakonski uživali muslimani. Tu nema, naravno, ničeg posebnog u islamskim državama: Bizant zaključuje slične sporazume. Izgleda čak da su neke muslimanske grupe, kao *Karimiti*, u trgovini Indijskim oceanom uživali preferencijalne tarife na samom kraju srednjeg vijeka.

PORTA (t. *Bāb-ı Alī*, rjeđe *Bab-ı asafi*), Uzvišena porta (osmanska), raniji ministarski odjel velikog vezira, zvan, prvotno, *Paşa* (ili *Vezir*) *Kapusu*.

Običaj da se dvor, palača ili vlada vladara naziva »porta« (vrata, ulaz) i »prag« bio je u davna vremena vrlo raširen (sasanidski Iran, faraonski Egipat, Izrael, Arapi, Japan). Izraz se vratio u Isfahan u više turskom obliku *'Ālī Qapu*.

U isto vrijeme osobno prebivalište velikog vezira, »Porta« gubi postupno svoj karakter poluprivatne palače i konačno se ustaljuje pod od tada službenim imenom, počev od 1718. god., kada se veliki vezir Nevšehirli Ibrahim-paša vraća sa svojim puncem sultanom Ahmetom III iz Jedrena u Carigrad, nakon mira u Požarevcu. Prije tog datuma, izraz Bab-ı Ali je označavao, radije, sultanovu palaču ili carski *divan*.

U Uzvišenoj porti, isto tako, nalazilo se sve do kraja Carstva ministarstvo unutrašnjih poslova, stari uredi Kethude (Ćehaje), oni vanjskih poslova, stare službe *reis-ül-küttaba*, u pravom smislu »pročelnika tajnika«, državno vijeće, a da se i ne računaju dvije modernije komisije koje su ukinuli Mladoturci.

Pet dana pred ukidanje sultanata (1. novembar 1922.), zgrada je, prije nego što je postala zgrada istanbulskog vilajeta, poslužila za sjedište Delegacije ankarske vlade (Refet-paša, uskoro zamijenjen Reuf-bejom i Adnan-bejom Adivarom, sva trojica kasnije opozicionari).

Ulica ispred Porte, *Bab-ı Ali caddesi*, koja se penje ka sjeveru od željezničke stanice Sirkedži da bi zaobišla ogradu (unutar koje se nalazi i džamija), bila je preimenovana u *Ankara caddesi*. Obrubljena knjižarama, ona izlazi na ulicu *Soğuk Çeşme* prolazeći između te ograde i one Starog saraja (zvanog *Top Kapı Saray*). Na toj zadnjoj ulici nalazi se glavni ulaz, naspram vrata Starog saraja zvanih *Soğuk Çeşme*, nedaleko od kojih se nalazi uglavljen u isti zid prostrani vidikovac zvani *Alay Köşkü*, koji je izgradio Mahmut II 1819–1820. god., da bi mogao prisustvovati službenim »povorkama«.

POST (a. *ṣawm, ṣiyām, masdari*, glagolske imenice od korijena *ṣ-w-m;* oba se *masdara* ravnopravno upotrebljavaju). Izvorno značenje te riječi u arapskom je »biti miran«. Riječ ima značenje posta u medinskim surama; u mekanskim surama javlja se samo u XIX,26, gdje je komentatori tumače sa *ṣamt*, »tišina« (stoga se to značenje pojavljuje u rječni-

cima kao jedan od mogućih prijevoda). Ali možda i ovdje tu riječ treba prevesti naprosto sa »post«.

Porijeklo obreda posta. – U mekanskoj suri XIX,26, glas zapovijeda Merjemi (Mariji) da kaže: »Ja sam se zavjetovala Milostivom na *ṣawm* i danas ni s kim neću progovoriti«. Postoji mogućnost da *ṣawm* ovdje znači naprosto »post«. Muhammed, u svakom slučaju, nije poznavao pojedinosti, jer se tek nakon *Hidžre* ašura prevela u post. Prema jednodušnoj i pouzdanoj predaji, 2. godine nakon *Hidžre* ukinuta je obaveza posta ašure, a uspostavljen je ramazanski post.

Prvi propisi o načinu muslimanskog pošćenja dani su u s. II,183–185; oni, vjerojatno, čine cjelinu, mada neki drže suprotno, tj. smatraju da je ajet 185 kasnija objava; al-Bajdavi također smatra da su ta dva dijela posebno objavljena: obaveza je postiti određeni broj dana, tačnije rečeno u mjesecu ramazanu, »u kojem je Kur'an poslan na zemlju«; od toga su oslobođeni bolesnici i putnici, pod uvjetom da to nadoknade. Pokoravajući se ovoj Božjoj naredbi, muslimani su postili u ramazanu, a posebno pobožni među njima su postili od jednog zalaska sunca do slijedećeg, sve dok novom objavom (II,187) nije vrijeme posta ograničeno na obdanicu. Post se spominje i drugdje u *Kur'anu:* u II,196, gdje se propisuje kao nadomjestak za *hadž* u nekim okolnostima; u s. IV,92, gdje se određuje post tokom dva mjeseca zaredom, kao ispaštanje za nenamjerno ubojstvo vjernika-pripadnika savezničkog naroda; u s. V,89, potrebno je tri dana postiti ako se prekine zakletva; u s. V,95, treba postiti ako se ubije divljač za vrijeme hodočašća; prema s. LVIII,4, treba postiti dva mjeseca uzastopce ukoliko se želi obezvrijediti *ẓihār.* U XXXIII,35, izrazom *ṣā'im* označuje se pobožni musliman (ovome se pridaju i drugi pridjevi), dok u II,45 i 153 *ṣabr* se tumači kao *ṣawm.*

Zapovijedi koje nalazimo u s. II,183–185, 187 tvore osnovu za potrebne propise koje će pravnici razraditi u propise za post; mnogi detalji uzeti su i iz predaja. Ovo što slijedi sažetak je propisa za post prema šafiitskoj školi, kako se nalaze u raspravi Abu Šudža al-Isfahanija (5. stoljeće nakon *Hidžre*) *Muḫtaṣar fī al-fiqh;* zabilježio ga je Ibn Kasim al-Gazi (u. 1522), a glosirao Ibrahim al-Badžuri (u. 1861).

Kako treba postiti i tko je dužan postiti. – Post u vjerozakonskom smislu je uzdržavanje *(imsāk)* od stvari koje krše post *(mufṭirāt),* a sa posebnim *nijetom* (nakanom) za svaki propisani post i za cijeli dan; *ṣā'im* je musliman koji je u punom smislu sposoban *('āqil),* a, ako se radi o ženi, onda ne smije biti u razdoblju mjesečnog pranja niti krvarenja nakon porođaja. Post je valjan *(ṣaḥīḥ)* pod tim uvjetima; obaveza posta postoji za svakog odraslog čovjeka *(bāliġ),* ako je tjelesno sposoban *(qādir).* Treba spomenuti da je za *ṣiḥḥu* neophodno ispovijedati Islam u tom razdoblju dok je za *wuğūb* valjan i Islam *murtadda,* samo je ovaj nakon obraćenja obavezan nadoknaditi posebne dane koje je propustio *(qaḍā');* onaj tko je rođen kao *kāfir,* ali se zavjetovao na Islam, te je stoga dužan pokoravati se njegovim zakonima, ne mora nadoknađivati svoje propuste. Post nekoga tko nije *bāliġ,* ali je *mumayyiz* (posjeduje moć razaznavanja) je valjan (dijete od desete godine nadalje treba prisiliti na post), a isto tako i post ne-*qādira.*

Arkān (stupovi) posta su, pored samoga *ṣā'ima, nijet* i suzdržavanje od *mufṭirāta.* Prije zore svakog dana posta treba formulirati *nijet; taqlīdom,* međutim, šafiiti slijede malikitski *mezheb* koji dopušta formuliranje *nijeta* za čitav mjesec ramazan u noći koja prethodi prvom danu ramazana; ako netko dobrovoljno posti, on može formulirati *nijet* prije podne, ukoliko je stvarno postio prethodni dio dana.

Mufṭirāt su:

1. unošenje bilo koje stvari u tijelo, ukoliko se to radi svjesno, a moglo se spriječiti, npr. uzimanje hrane i pića, udisanje mirisa duhana, gutanje pljuvačke koja se mogla izbaciti; ulijevanje vode ili unošenje instrumenata u bilo koji otvor tijela; zadržavanje onoga što bi tijelo prirodno izbacilo;
2. namjerno povraćanje, koje je dozvoljeno samo po naredbi liječnika, a i onda obavezuje na *qaḍā';*
3. spolni odnos;
4. namjerno izbacivanje sjemena, koje je posljedica spolnog dodira; u ostalim slučajevima, razlikuje se da li je uzrokovano strašću ili nije, da li je osoba koja je to uzrokovala tuđinac ili *ḏū maḥram,* dječak, žena ili *ḥā'il.* Noćno i slično izbacivanje sjemena nije *mufṭir;*
5. mjesečno pranje; ono čak post čini *ḥāramom* (al-Badžuriju ovo pravilo nije jasno, jer post inače ne zahtijeva obrednu čistoću);
6. krvarenje žene poslije porođaja;
7. pomućen um;
8. pijanstvo (7 i 8 čini nemogućom svaku *'ibādu*), a njemu se može dodati i porođaj, ali samo po mišljenju nekih pravnika.

Do *ifṭāra* dolazi samo u slučaju namjernog postupka *(ta'ammud),* znanja *('ilm)* i slobodne volje *(iḫtiyār),* a ne nemarnošću, nepoznavanjem dužnosti (ukoliko se to može oprostiti) ili pak pod prisilom. »Ako netko nešto pojede ne misleći« – kaže predaja – »on smije nastaviti post, jer Bog ga je sam naveo jesti«.

Preporučljivo je da *ṣā'im* 1) uzme *faṭūr* čim sunce zađe; najbolje da jede zrele datulje, pije Zemzem-vodu ili uopće nešto ukusno; 2) da pojede *saḥūr* (obrok poslije ponoći) što je kasnije moguće, i to najradije ono što je jeo i za *faṭūr;* 3) da se suzdrži od nepristojnog razgovora, ogovaranja, klevetanja, laži i uvreda; 4) da izbjegava takve radnje koje bi, iako nisu izričito zabranjene, ipak mogle u njemu ili u drugima izazvati provalu strasti; 5) da nastoji ne prokrvariti; 6) da ne kuša nikakvu hranu; 7) da ne žvače ništa hranjivo; 8) da zahvali Bogu nakon dana posta; 9) da sebi i drugima uči (recitira) *Kur'an;* 10) da se u mjesecu ramazanu pridržava *i'tikāfa* (u skladu sa s. II,187). Al-Gazali ovome dodaje i davanje milostinje u mjesecu ramazanu.

Post može biti prema pet pravnih kategorija:

1. Obavezan *(wāğib, farḍ):* a) u mjesecu ramazanu; b) ako netko mora nadoknaditi dane propuštene u ramazanu *(qaḍā');* c) post na koji se netko zavjetovao; d) u određenim okolnostima, kada se ispašta za prijestup *(kaffāra)* i e) kad imam propiše *istisqā'*-obred (molitvu za kišu) u doba suše. U slučaju neoprostivog *ifṭāra,* čovjek mora – prema mišljenju al-Gazalija – postiti do kraja dana.

Post u mjesecu ramazanu četvrti je stub Islama; svatko tko niječe obavezu postaje *kāfir,* osim ako je u dodir s Islamom došao tek nedavno ili je odrastao daleko od uleme. Tko propusti post ali ne zaniječe tu obavezu, treba biti zatvoren i naveden da formulira *nijet* prisilnim suzdržavanjem. Opća

obaveza posta počinje prvog dana ramazana, nakon 30. šabana ili nakon 29., ukoliko je *ḥākim (qāḍī)* tada prihvatio svjedočenje *'adla* da je vidio mladi Mjesec; osobna obaveza u slučaju neprihvaćanja *ru'ye* (viđenje mlađaka), kako svoje vlastite tako i druge osobe u koju se u tom pogledu ima povjerenja, čak ako ona i nije *'adl* – nakon 29. šabana; ako je samo jedan *'adl* vidio mladi Mjesec 29. šabana, post itd. postaje obavezan tek 2. dana ramazana. Početak ramazana mora biti oglašen narodu na način koji je mjesnim običajima utvrđen (hicem iz puške, vješanjem svjetiljki na minaret, a na Javi udaranjem u *bědug*). Postoje posebni propisi u vezi sa *nijetom* i *qaḍā'*, ukoliko je netko onemogućen čuti objavu ili ako je loše obaviješten. Promatranja zvjezdoznanaca, proračuni matematičara ili san nekoga tko je prilikom spavanja dobio obavijest o početku ramazana od samog Poslanika vrijede jedino za samog zvjezdoznanca, matematičara i snivaoca i za one koji u njih čvrsto vjeruju.

Zakon predviđa olakšice u slijedećim okolnostima:

A. za one koji su dosegli izvjesnu dob (za muškarce 40, dok za žene nije tačno određeno) i za bolesne, za koje nema nade u ozdravljenje; oni smiju propustiti post bez obaveze *qaḍā'* u slučaju da im se snaga i zdravlje povrate;

B. ako se trudne žene ili dojilje boje da bi im bilo opasno postiti, *iftār* je za njih *wāǧib*, ali je *qaḍā'* obavezna;

C. bolesnici koji se nadaju oporavku, kao i oni koji su svladani glađu i žeđu smiju prekinuti post, ali moraju izvršiti *qaḍā';*

D. putnici koji kreću na put prije izlaska sunca mogu, ako je to potrebno, prekinuti post, ali ne i u slučaju da kreću na put po danu;

E. oni kojima predstoji obavljanje teškog fizičkog rada moraju formulirati *nijet* po noći, ali smiju, ako je to potrebno, prekinuti post.

Ako tokom dana nestane opravdanje za olakotne okolnosti, *sunna* je provesti ostatak dana postеći.

2. Dobrovoljni post *(ṣawm at-taṭawwu')* je hvalevrijedan za udane žene jedino uz pristanak njihovih muževa; može se prekinuti nekažnjeno; *nijet*, koji treba formulirati u bilo koje vrijeme prije podne, ne mora biti potpuno određen, iako neki smatraju to poželjnim za *sunan rawātib*. *Sunan rawātib* je post a) na dan ašure, b) na dan Arefata – 9. zulhidže, c) tokom šest dana ševala. Post na dan Arefata odnosi se posebno na one koji taj dan ne provode na Arefatu. Predaja nije jednodušna u tome da li je Muhammed postio na taj dan.

Na bilo kojih šest dana ševala može se zasebno postiti, ali je najbolje ako se odmah nakon svetkovine, tj. od 2. do 7. ševala uzme za post šest dana zaredom.

Slijedeći su još dani preporučeni za dobrovoljni post: dan prije i dan poslije ašure; *yawm al-mi'rāǧ* (27. redžeba); ponedjeljak i utorak, jer je u ove dane, po predaji, ljudski trud posvećen Bogu. Srijeda »iz zahvalnosti« – kaže al-Badžuri – »što na taj dan Bog nije poveo *ummu* u propast kao ostale zajednice«; dane bijelih noći, tj. 13., 14., 15. i naročito 12. svakog mjeseca; i kao suprotnost tome, vjerojatno po primjeru bijelih noći, i – dane crnih noći, tj. 28., 29., 30. (ili 1.) i naročito 27. svakog mjeseca; nadalje, svakog dana kada se nema što jesti; i sve druge dane, ako su prikladni za post.

Kao dodatne dane prikladne za post, al-Gazali spominje srednji i zadnji dan svakog mjeseca, te govori o prednosti posta u svetim mjesecima *(al-ašhur al-ḥurum:* muharem, redžeb, zulhidža i zulkada), ali još je značajnije što kaže o cjeloživotnom postu *(ṣawm ad-dahr)* koji su provodili mistici njegovog vremena i to na različite načine (kao što su to već činili askete najranijeg islamskog razdoblja). Vrlo se preporučuje postiti svaki drugi dan, što al-Gazali smatra još teže postići; Muhammed je rekao: »Najdivniji je način posta moga brata Dauda koji posti jedan dan, ali ne i slijedeći«. Vrlo je hvalevrijedan i post svakog trećeg dana. Dobrovoljno postiti više od četiri dana redom i ulema i al-Gazali smatraju neispravnim.

3. Post je zabranjen *(ḥarām)* na dane dvaju velikih blagdana, u *tašrīq*-dane, te za žene u vrijeme mjesečnog pranja; u određenim slučajevima, kada prijeti opasnost, kao što je spomenuto.

4. Pokudno je postiti u petak, jer to odvraća pažnju od bogoslužja (ali, prema al-Gazaliju, to je pohvalno); nadalje, u subotu i nedjelju ili barem u slučaju da čovjek nema nikakvog posebnog razloga za pošćenje, budući da Židovi i kršćani štuju ove kao svete dane. Čovjek ne bi smio postiti, ako se boji da će od toga trpjeti na bilo koji način. Nikako ne valja postiti bez posebnog razloga na »sumnjivi dan« *(yawm aš-šakk)*, te u drugoj polovini mjeseca šabana. »Sumnjivi dan« je onaj koji slijedi nakon 29. šabana u slučaju da (za vedra dana) čovjek ne zna da li je *'adl* ugledao mladi Mjesec ramazana.

Ostale se tri škole u pojedinostima razlikuju od šafiitske; razlike su sabrane u knjigama *Iḫtilāf*. Ovo što slijedi uzeto je iz *Kitāb al-mīzān* Abdelvehaba aš-Šaranija.

1. Abu Hanifa uči da post nedoraslog dječaka ili djevojčice nije valjan, ali da je valjan post *murāhiqa* (momačko doba), a post *murtadda* ne podliježe obavezi *qaḍā'* nakon preobraćenja.

2. Abu Hanifa uči da post ne treba strogo specificirati putem *nijeta*, već da je dovoljna namjera da se učini dobro djelo.

3. Abu Hanifa ne smatra namjerno gutanje mrvica hrane jednim od *mufṭirāt*, kao što se ne smatra ni stavljanje obloga na ranu (za razliku od mišljenja koje se pridaje Maliku).

4. Prema Abu Hanifi i Ahmedu ibn Hanbalu povraćanje nije štetno do izvjesne mjere, ali ta je granica za njih dvojicu različito postavljena.

5. Malik uči da prosipanje sjemena kvari post ako je ono rezultat osjetilnih vizija, čak i bez prethodnog seksualnog dodira.

6. Suprotno gorespomenutoj predaji, Malik smatra da svatko tko namjerno jede, pije ili spolno opći prekida post, te podliježe obavezi *qaḍā';* Ahmed ibn Hanbal smatra da se to događa samo u zadnjem slučaju, ali tada je potrebna i *kaffāra*.

7. Malik kaže da je ljubljenje uvijek *ḥarām;* Ahmed ibn Hanbal drži da i pacijent i onaj tko mu pušta krv krši post; oba imama smatraju da je uzimanje *kuḥla* pokudno, a ako miris uđe u grlo, onda je to *mufṭir*.

8. Malik zahtijeva da svjedočenje dvaju *'adla* odluči o početku ramazana, Abu Hanifa zahtijeva samo jednoga, osim u slučaju čistog neba kada ih treba mnogo.

9. Kao i aš-Šafii, i Abu Hanifa poučava da slaboumni ne moraju vršiti *qaḍā'* u slučaju da ozdrave; Malik poučava suprotno; oba se mišljenja pripisuju Ahmedu ibn Hanbalu.

10. Četiri imama nameću najveću *kaffāru* onome tko pre-

krši ramazanski post; neki pravnici i onima koji prekrše ramazanski *qaḍā'*-post. Ahmed ibn Hanbal nameće *kaffāru* za svaki prekršaj gornjih propisa, čak ako ih se nekoliko počini istog dana; prilikom drugog prijestupa i žena, ako je kriva, podnosi tu obavezu. Abu Hanifa nije tako strog.

11. Ahmed ibn Hanbal nameće, uz to, manje *kaffāre* i trudnim ženama i dojiljama, ako su prekršile post iz straha da sebi ne nanesu zlo; Abu Hanifa za taj slučaj predviđa samo *qaḍā'*, a ostali samo *kaffāru* bez *qaḍā'*.

12. Bolesnici za koje nema nade kao i starci podliježu, prema Abu Hanifi i dijelu šafiita, samo *fidyi;* Malik to niječe.

13. Putnici smiju, kao što nas uči Ahmed ibn Hanbal, prekršiti post čak i ako su na put krenuli nakon početka posta, ali ta olakšica ne uključuje u sebe i dozvolu spolnog dodira; stoga i kod njih dolazi u obzir primjena propisa o *kaffāri.*

14. Malik nas uči da post tokom šest dana ševala nije preporučljiv; i on, kao i Abu Hanifa, kaže da čovjek mora izvršiti i jedan dobrovoljni dnevni post.

15. Trebalo bi postiti i na »sumnjivi dan» – kaže Ahmed ibn Hanbal – kad je oblačno; inače je pokudno.

16. Naposljetku, treba spomenuti da je, prema hanefitskim i malikitskim gledanjima, obavezan post za vrijeme *i'tikāfa.*

Šiitski propisi za post razlikuju se u mnogim pojedinostima od sunitskih.

Al-Gazali daje na početku djela *Kitāb asrār aṣ-ṣawm* u djelu *Iḥyā'* neka svoja razmišljanja o vrijednosti posta. Oslanjajući se na poznate predaje, on ističe veliko značenje koje u očima Gospodara ima post; kao razlog navodi to da je post pasivno djelo, te da nitko ne vidi kad netko posti osim Boga; to je, nadalje, način da se potuče neprijatelj Božji, jer se ljudske strasti, koje su Šejtanovo sredstvo za postizanje mračnih ciljeva, razjaruju jelom i pićem. Strasti su mjesta gdje šejtani žive u obilju i gdje se hrane; dok to obilje postoji dotle oni dolaze, a dok oni dolaze, Božansko veličanstvo biva skriveno od očiju Njegovog roba, te je ovaj spriječen da se s Njime sastane. Poslanik Božji čak kaže: »Kad šejtani ne bi letjeli oko srdaca ljudi, ovi bi više mislili na Raj«. Stoga je post »kapija koja vodi u službu Bogu«.

U prvom *faślu* al-Gazali podrobno iznosi pravne obaveze i preporuke za post prema šafiitskom učenju, a u trećem preporučljive dane za obavljanje posta; to bi isto učinio i svaki drugi *fakih.* Ali u drugom *faślu* on kaže da bit posta ne leži u ma kakvom preciznom pridržavanju vanjskih propisa za post. On razlikuje tri razine. Prva je razina *fikha,* a treća razina Poslanika, skupine *ṣiddīqūn* i svih onih koji su pripušteni u blizinu Boga *(muqarrabūn),* čiji se post sastoji u suzdržavanju od svih sitnih želja i svjetovnih misli. Za pobožne vjernike dovoljna je druga razina; sastoji se u tome da svoje osjetne organe čuva od grijeha i svega što odvraća od Boga. Treba izbjegavati sve što može pokvariti rezultate posta: npr. kod *ifṭāra* se ne smije jesti više ili bolje nego obično (to je suprotno propisima *fikha*); ne smije se spavati danju kako se ne bi osjećala glad i žeđ, jer oni su *rūḥ* i *sirr* posta, budući da se suprotstavljaju sili strasti. Prvi cilj posta nije suzdržavanje, već pobjeđivanje strasti, čime se duša približava Bogu; i on umuje o bezvrijednosti pọsta onih čije ponašanje kod *ifṭāra* uništava rezultate dnevnog posta, a o kojima predaja kaže: »Koliko li je onih koji poste, a kojima je jedini rezultat glad i žeđ«.

Etičko shvaćanje posta, koje al-Gazali daje u ovom drugom *faślu,* nadopunjuje, kako on kaže, oskudne propise *fakiha;* čini se da se on često ovima suprotstavlja. Već se u Hadisu nalaze razne predaje s etičkim stremljenjem koje al-Gazali navodi u potvrdu svojim mišljenjima. Pored toga, u Hadisu se nalazi mnoštvo predaja koje se odnose na post. Ovdje možemo jedino navesti nekoliko predaja koje se odnose na poštovanje posta u ranom islamskom razdoblju. Kako je sve do sada rašireno mišljenje da je post (a posebno ramazanski) najpodesniji oblik ispaštanja za grijehe počinjene tokom godine – to se post kao običaj vrlo uredno održava, iako ne uvijek onako strogo kako bi *fuqahā'* poželjeli; isti je slučaj bio i sa starim muslimanima. Mnoge predaje uspoređuju vrijednost posta u jednom razdoblju s vrijednošću u nekom drugom, kao npr. »postiti jedan dan u svetim mjesecima bolje je nego 30 dana u neko drugo doba, a postiti jedan dan u ramazanu bolje nego 30 dana u nekom drugom svetom mjesecu«. »Ako netko posti tri dana u svetom mjesecu, i to četvrtkom, petkom i subotom, Bog smatra jedan njegov dan jednako vrijednim kao 900 godina«. Slične predaje odnose se i na dan ašure, na deset dana zulhidže i osobito na ramazan. Bog onoga tko se u njegovu slavu odriče strasti uspoređuje sa svojim anđelima, pa mu kaže: »Ti si sa Mnom kao jedan od Mojih anđela«, te apelira na anđele da poštuju one koji poste. Opisuju se radosti onoga tko posti u Raju i kako je on tamo čašćen; on će ući na posebna vrata *(ar-Rayyān)* i sastati se s Bogom. U tome je njegovo rajsko veselje, a njegovo zemaljsko veselje je *ifṭār.* Stoga mu se ne smije uskratiti ta radost, jer on ima na nju pravo.

POSUĐENICE (iz islamskih jezika: arapskog, turskog i perzijskog) su posredovane u velikom broju od srednjeg vijeka raznim putevima u Evropu. Posudbe su bile uvjetovane u srednjem vijeku nadmoćnošću arapsko-islamske kulture, kojoj evropske zemlje nisu mogle suprotstaviti ništa ravno. Na temelju tog kulturnog pada evropske posuđenice su rijetke u islamskim jezicima u srednjem vijeku; tek u novom vijeku nastaje obrnuta tendencija.

Kronološki gledano, islamske riječi su najprije posuđivane iz arapskog, a kasnije, sa prevlašću Osmanskog Carstva, iz turskog. Preko arapskog jezika posredovao se perzijski i indijski, a preko turskog arapske i perzijske riječi. Evropski jezici, koji su izravno posuđivali, bili su romanski koji su se govorili na Sredozemnom moru. Putevi posredovanja unutar Evrope bili su različiti i katkad isprepleteni, pa ipak se, npr. za arapske riječi u njemačkom jeziku, mogu utvrditi tri glavna puta: 1) arapski > španjolski > francuski > njemački. Primjer: arap. *ġadāmasī* («gademeška (koža)«) > španj. *guadamaci* > franc. *gamache* > njem. *Gamasche* (dokoljenica, tozluci). 2) arapski > talijanski > francuski > njemački. Primjer: arap. *dār aṣ-ṣinā'a* («radionica, brodogradilište«) > starovenec. *arzana* > franc. *arsenal* > njem. *Arsenal.* 3) arapski > talijanski > njemački. Primjer: arap. *sukkar* (šećer) > tal. *zucchero* > njem. *Zucker.* Arapsku riječ mogla su ponuditi dva romanska jezika neovisno jedan o drugom. Jezici, koji su iz turskog izravno posuđivali, su talijanski, a prije svega venecijanski, te jugoistočno-evropski jezici, kao i

francuski. Turske posuđenice u njemačkom posredovane su, kao i arapske, pretežno preko talijanskog i francuskog.

Što se tiče formalne strane posudbe, to starije posuđenice više nego mlađe, a arapske posuđenice više nego turske, podliježu promjenama. Posebice su evropski jezici morali niz njima nedostajućih arapskih glasova zamijeniti drugim glasovima. A mogla su se priključiti i pučkoetimološka pretumačenja. Tako se *d* u admiral < arap. *amīr* (emir, »zapovjednik«) objašnjava time da je riječ zbog visokog ranga, kojeg je označavala, dovedena u vezu sa lat. *admiratus* (»divljen«), a u venecijanskom *arzana* < arap. *dār aṣ-ṣinā'a* nedostaje početno *d*, jer se poistovjećuje s prijedlogom *d'* i stoga se izlučuje. Francuski pridružuje katkada *h* u pisanju početnog samoglasnika.

Što se tiče puteva predaje islamskih riječi u pojedinosti, to su se posuđivale najranije i istodobno najopsežnije grupe iz arapskog, kada su, uslijed arapskih osvajanja, Arapi i Romani došli u izravni doticaj. Najveći udio arapskih riječi pokazuju španjolski i portugalski, u manjem opsegu provansalski, talijanski i sardinijski. Kod velikog dijela tih riječi radi se o oznakama za kulturna dobra, koja su preko Arapa posredovana s Orijenta. Iz te grupe su posredovane na njemački iz španjolskog preko francuskog riječi *Alkohol* <a. *al-kuḥl*, *Laute* (lutnja) < a. *al-'ūd*, *hazard* < a. *az-zahr* (potez u kockanju), kao i *Gamasche*, a iz talijanskog izravno ili preko francuskog riječi *orange* < a. *nāranǧ*, *safran* (šafran) < a. *za'farān*, kao i *Admiral* i *Zucker*. Manja grupa arapskih riječi bila je preuzeta tokom križarskih pohoda, također pretežno iz romanskih jezika, npr. *Beduine* < a. *badawī*, *Kalif* < a. *ḫalīfa*, *Limon[ade]* < a. *laymūn* i *Tambour* (bubnjar) < a. *ṭabl*. Daljnje arapske riječi prije svega jezika trgovine i brodarstva prenesene su putem trgovine i to pretežno po Veneciji, tj. *Havarie* (šteta koja je snašla brod na putovanju) < a. *'awwār*, *Kalfatern* (šuper) < a. *qalafa*, *Magazin* < a. *maḫzan*, pl. *maḫāzin*, *Tara* (odlazak) < a. *ṭarḥ*, *Tarif* (oglas, cijena) < a. *ta'rīf*, kao i *Arsenal*. Sve te arapske riječi, koje su posuđene u izravnom govornom doticaju, pripadaju govornom arapskom. Njima nasuprot je opsežna grupa učenih posuđenica iz arapskog, koje su od 10. st. prenesene putem latinskih prijevoda djela arapskih znanosti koje se drže nadmoćno arapskim. Središte te prevodilačke djelatnosti bijahu Toledo i Salerno. Riječi su katkada dobro iznakažene, što se objašnjava nedostatnim poznavanjem arapskog od romanskih prevoditelja, i širene kasnijim prepisima ili štamparskim greškama. Tako je, morao, recimo, u riječi *Zenith*, koja se svodi na arap. *samt*, element *ni* biti proširen i izmijenjeni zapis od *m*.

Putevi prenošenja u novom vijeku bile su evropske kolonijalne vlasti – ovamo spadaju npr. *Razzia* (napadaj, upad, otimanje) < franc. *razzia* < a. *ġaziyya* i putopisna književnost s riječima kao *Fellah* < a. *fallāḥ* (seljak). Radio i štampa su u nedavno vrijeme prenijeli riječi kao *Fedai* < a. *fidā'ī* (tko žrtvuje svoj život).

I turske riječi su došle raznim putevima u Evropu. Najranije posuđenice posredovane su putem trgovine Veneciji, npr. *Kaffee* < t. *kahve* (< a. *qahwa*), Kiosk < t. *köşk* (< p. *kušk*) i *Serai* < t.-p. *saray*). Brojne turske riječi prešle su putem izravnog doticaja u jezike jugoistočne Evrope. Daljnja grupa prenesena je putem putopisa; njoj pripadaju *Harem* < t. *harem* (< a. *ḥaram*), *Minarett* < t. *minare* (< a. *manāratun*), *Molla* < t. *molla* (< a. *mawlā*), te *Muezzin* < t. *müezzin* (< a. *mu'aḍḍin*).

POVIJEST. U ranoislamsko doba postojao je, s jedne strane, određen interes za usmenu predaju o predislamskom kraljevstvu južne Arabije i, s druge strane, za povijest arapskih plemena i njihovih borbi. Obe vrste legendarne predaje koristili su, putem pismenih zbirki, kao *Kitāb at-tīǧān* Vahb ibn Munebiha, kasniji islamski povjesničari, pisci i jezikoslovci.

Odlučujući motiv za nastanak pravog pisanja povijesti bila je nužnost da se iz Poslanikovih izjava i djela dopre do pravilnog shvaćanja islamskog Zakona i rješenja teoloških ili društvenih problema koji su se nanovo pojavili. To je pretpostavljalo sabiranje, pismeno utvrđivanje i (naspram uskoro nastalog krivotvorenja) kritičko ispitivanje Hadisa, te je unaprijedilo interes za Poslanikov život (*sīra*) i ratne pohode. Najraniji očuvani Poslanikov životopis potječe od Ibn Ishaka (u. 767), no prenesen je samo u izvacima koje je priredio Ibn Hišam (u. oko 833). Najpoznatije i najbolje očuvano djelo o Poslanikovim ratnim pohodima poteklo je od al-Vakidija (u. 823). U vezi sa nastojanjem da se izluče krivovjerne (ili loše) predaje o Poslanikovom učenju i djelovanju, razvio se živi interes za životopise Poslanikovih drugova i njihovih potomaka, budući da su se pojedini izvještaji Hadisa oslanjali na njihovo svjedočenje u obliku predajnog lanca (*isnād*). Životopisni rječnik (*Kitāb aṭ-ṭabaqāt*, Ibn Sada (u. 844–845), koji također sadrži jedan Poslanikov životopis, plod je takvih izučavanja. Vrhunac klasičnog arapsko-islamskog pisanja povijesti predstavlja djelo *Tārīḫ ar-rusul wa al-mulūk*, povijest poslanika i kraljeva, od Muhameda ibn Džerira at-Tabarija (u. 923), koje je zamišljeno kao dopuna njegovom komentaru *Kur'ana* i do danas je najvažnije arapsko vrelo za ranoislamsku povijest.

Od 10. st., pisanje povijesti, dalekosežno, postaje posao uredskih tajnika i obrazovanih dvorjanika, čiji se obzor, manje-više, ograničavao na povijest dinastija (koje su s propašću Abasida bile sve brojnije), kojima su oni služili. Vrijednost tih vrela umanjena je sklonošću većine pisaca da stvore poučno-zabavnu literaturu. Obrnuto, od zamašne vrijednosti kao vrela su biografski leksikoni za pojedine gradove, tako na primjer, Hatiba al-Bagdadija (u. 1071) za Bagdad, te Ibn Asakira (u. 1176) za Damask, u kojima se, u okviru biografske građe, sakupila silna masa obavijesti o društvenim i kulturnim prilikama. Neobična pojava u cjelokupnoj islamskoj duhovnoj povijesti je Ibn Haldun (u. 1406), koji je, u opsežnom predgovoru (*Muqaddima*) svojoj kronici (*al-'Ibar*), stvorio do danas divljenja dostojnu filozofiju povijesti. Njegova *Muqaddima* je doduše, ako se ne uzme u obzir interes nekih osmanskih učenjaka, na islamskom području bila stoljećima ostala skoro nezapažena. Osmansko osvajanje središnje-arapskih zemalja i Egipta u prvoj trećini 16. st. i kraj islamske kulture u Španjolskoj (1492) doveli su, istina, do određenog zalaza arapskog pisanja povijesti, pa ipak su, u osmanskom dobu, nastala još sasvim značajna arapska djela – tako, recimo, kronika Munedžim Baše (u. 1702) i *'Aǧā'ib al-āṯār* al-Džabertija (u. 1822).

Pod dinastijama iranskog porijekla, koje su nastale u

istočnom abasidskom carstvu, započelo je, od 10. st., oživljavanje perzijskog kao književnog jezika. Pojava turkmenskih dinastija u 11. st. (Gaznevidi, Seldžuci, itd.), kao i mongolsko uništenje abasidskog halifata (1258) poduprli su taj proces, budući da su oni također davali prednost perzijskom kao književnom izražajnom sredstvu. Kako predislamski Iran, po svemu sudeći, nije poznavao pravo pisanje povijesti od nekog značenja (ali, svakako, mitove i legende jeste), povijesna literatura na perzijskom jeziku koja se, sad, pojavila, stajala je koncepcijski izričito, a djelomično i po jeziku, pod utjecajem arapskih djela. Najprije su Samanidi dali (963. god.) da se napravi skraćeno perzijsko izlaganje at-Tabarijeve kronike. Pod Mahmudom od Gazne je Firdusi (u. 1020) stvorio narodni ep Perzijanaca, *Šāh-nāma*, kojem se do danas dive – veličanje predislamske povijesti Irana. Visoki službenik Bejhaki (u. 1077–1078) napisao je opsežnu, samo djelomično očuvanu povijest svoga doba, što sadrži prikaz političkog, društvenog i kulturnog života, koji se prati dan za danom, a koji se prožima dokumentima i povijesnim osvrtima. Pod mongolskim vladarima Irana, Ilhanidima, nastala je srazmjerno velika povijesna literatura na perzijskom. Dva najznačajnija djela tog doba potječu iz pera ilhanidskog ministra, naime *Tārīḫ-i ǧahān-gūšāy* od Džuvejnija (u. 1283) i glasovita svjetska povijest *(Ǧāmiʿ at-tawārīḫ)* od Rašid ad-dina (u. 1318), u kojoj se obrađuje i povijest Kine, Indije i Evrope. Dok se on ističe jasnim jezikom, dotle se Džuvejni služi, kao i kasniji perzijski povjesničari, izvanredno složenim stilom, koji je stoljećima bio uobičajen u perzijskom pisanju povijesti.

Rano osmansko pisanje povijesti ima svoje korijene u legendi primjerenim prikazima slavnih djela boraca za vjeru, bezimenim godišnjacima i u kalendarima s popisom poslanika do Muhammeda, halifa i kasnijih dinastija sve do Osmanlija. Ahmedi (u. 1413) napisao je svojom *Iskender-namom* neku vrstu svjetske povijesti u stihu, čiji kraj predstavlja povijest Osmanlija sve do njegovog doba. Najranije očuvano djelo, koje je isključivo posvećeno povijesti Osmanove kuće, potječe od Ašikpaša-zadea (u. 1485) i predstavlja najvažnije vrelo za povijest Osmanlija, djelo njegovog mlađeg suvremenika Nešrija (u. 1520?), koji je, sa svoje strane, pokušao po prvi put probiti uobičajeni oblik godišnjaka. Osmanski sultani očito su se pozabavili time da unapređuju putem pisanja povijesti slavu svoje dinastije. Tako je na poticaj Bajazita II nastala povijest Carstva od Idrisa Bitlisija (u. 1520), napisana na perzijskom, i povijest Carstva Kemalpaša-zadea (u. 1535) na turskom. Krajem 16. st., konačno, prestalo se pisati povijest na perzijskom u korist osmansko-turskog. Posebice na polju svjetske povijesti i povijesti Carstva, osmanska historiografija, koja spada u najznačajnija djela osmanske literature uopće, dala je kroz stoljeća djela visoke razine – tako djela Sadedina (u. 1599), Alija (u. 1600), Hadži Halife (u. 1657), Naime (u. 1716) i Ahmeda Vasifa (u. 1806). U 19. st. se može zapaziti korišćenje zapadnih vrela (što se, prigodno, i prije već događalo) i postupna primjena novih oblika pisanja povijesti, tako kod Ahmeda Vefik-paše (1823–1891). Najznačajnije djelo iz tog doba, koje je obuhvaćalo povijest Carstva od 1774. do 1826. god., je iz pera Ahmed Dževdet-paše (1822–1895), doduše napisano još u tradicionalnom stilu.

Pri korišćenju zapadnih metoda i perspektiva, u pisanju povijesti islamskih naroda faktički ne postoje neki posebni spisi o društvenoj i privrednoj povijesti. Ali dok se u povijestima Carstva, pokrajina i gradova, kao i biografskoj i zemljopisnoj enciklopedistici nalazi bogata građa, koja se, npr., može koristiti za izučavanja srednjevjekovne povijesti trgovine, dotle su poljoprivreda i poljoprivredno stanovništvo skoro potpuno izvan obzora.

Preporod literature na islamskim kulturnim jezicima od 19. st. pokazuje se i na području pisanja povijesti, pri čemu se osjeća, i u obliku prikazivanja i u primjeni metoda, zapadni utjecaj. S prodorom ideje nacionalne slobode i samostalnosti mijenjao se i povijesni horizont, pomjerao se interes jednog dijela povjesničara: neki arapski autori okretali su se, svjesno, istraživanju i prikazu predislamske povijesti Arapa (u okviru povijesti starih predazijskih visokih kultura), dok su Turci i Iranci otkrivali sjaj svojih predislamskih carstava. Te težnje nisu samo prožimale cjelokupnu islamsku svijest o povijesti, nego su i ugrozile povijesno opravdanje svearapskog htijenja za nacionalnom samostalnošću. Nastanak sveučilišta i škola iskazivao je potrebu za izradom modernih udžbenika povijesti. Bilo da se, najprije, naveliko prevodilo sa zapadnih jezika, bilo da su se radile kompilacije klasičnih tekstova, nastalo je, u međuvremenu, u mnogim zemljama povijesno spisateljstvo, koje je izviralo iz vlastitih izučavanja. Od sve većeg značenja su tekstovno-kritička izdanja klasičnih povijesnih djela, koja su djela orijentalnih učenjaka.

PRANJE. Obredno pranje služi za ponovno postignuće obredne čistoće. Prema oba stupnja nečistoće Islam poznaje dvije vrste obrednog pranja: »malo pranje« *(wuḍūʾ)* za uklanjanje male nečistoće i »veliko pranje« *(ġusl)* za očišćenje od velike nečistoće. U malo pranje spada pranje lica, ruku i podlaktice sve do lakta, protrljavanje po glavi mokrom rukom, pranje nogu. Za važenje pranja mora se poštovati ovaj redosljed, a prije toga očitovati namjeru da se poduzme to pranje, ali obavezna nisu, među ostalim, ispiranja usta, ispušivanje nosa, istiranje ušiju. Po sunitskom učenju može se, pod određenim uvjetima, pranje nogu zamijeniti otiranjem cipela, što šiiti opovrgavaju. Šiiti drže, nadalje, da je malo pranje obavezno prije svakog *ṣalāta* (molitve), a suniti samo pri nečistoći koja se dogodila prije toga. Za pranje je propisana čista voda; mišljenja, u kojem je slučaju voda čista, doduše, ponešto se razilaze. Redovito je u ili kraj džamije pružena mogućnost za pranje. Ako nema uopće čiste vode na raspolaganju, tada se smije, mjesto nje, uzeti čisti pijesak. Takvo pranje naziva se *tayammum*. Veliko pranje sastoji se u pranju ili uronjavanju cijelog tijela, uključujući i kosu, u čistu vodu, pošto se prethodno izgovori namjera. Za to pranje su (bili) predviđeni posebni bazeni u kupatilu. Osim obaveznog *ġusla*, zna se da se u zaslugu upisuju kupanje u petak i na oba Bajrama (po našem vremenu u predvečerje odnosno u noći uoči tih dana), te po ozdravljenju od bolesti.

PREOBRAĆENICI. Prijelaz kršćana, Židova i zoroastrijanaca na Islam je, osobito u Osmanskom Carstvu, problem, time što je njihov broj bio tako velik da su oni na mnogim područjima javnog života započeli potiskivati staroislamski element. Budući da Islam ne dopušta prisilno preobraćanje prema onima koji imaju Svetu knjigu *(ahl al-kitāb)*,

a fiskus je nerado pregarao otpadanje glavarine *(džizje)* koju su plaćali nemuslimani, te se nije lakomio za prijelazom na Islam, bio je prijelaz na Islam naveliko dragovoljna odluka. Iznimku je predstavljalo »odabiranje dječaka« u Osmanskom Carstvu *(devširma)*, a kao prisiljavanje može se gledati i formalni zahtjev za prijelaz prije početka borbenog napada na nevjernike. Već prema prilikama uvjetovanim motivima za prijelaz, preobraćenici su bili društveno vrlo raznorodni. Oportunizam, profesionalno častoljublje, težnja da se otkupi iz ropstva, pustolovni razlozi, bijeg od državnog proganjanja u domovini, nada u privredno i pravno poboljšanje položaja, nacionalna rezignacija, no u manjoj mjeri pravo religiozno uvjerenje, bili su glavni razlozi za prihvat Islama. Mnogi preobraćenici održavali su potajnu vezanost za staru religiju. Pojava preobraćivanja je stvorila, s jedne strane, sadržaj za obiteljske sukobe, a i mogućnost uzajamnog pomaganja, s druge strane. Odluka da se prijeđe bila je, u svakom slučaju, teška, budući da je islamsko pravo osuđivalo povrat kao odmetanje i prijetilo smrtnom kaznom. Načelno treba razlikovati između podanika neke muslimanske vlasti koji prelaze iz jedne u drugu vjeru i preobraćenika koji doseljavaju iz nemuslimanskih država. Doduše, njihov pravni položaj bio je isti, no prihvaćanje je, ipak, raznoliko. Dok masovni prijelaz vlastitih podanika iz fiskalnih razloga nije bio rado gledan (što je značilo opreku čistom učenju), rado su se privlačili inozemni preobraćenici, ako su imali korisna znanja, te se i na pitanju religioznog pridržavanja propisa, katkada, pokazivala velika širina. Mnogi preobraćenici uspeli su se, osobito u Osmanskom Carstvu, do najviših položaja u politici, upravi, privredi i vojsci. Prihvat islamskog osobnog imena bijaše uobičajen, u neka vremena preobraćenike je obilježavao i patronimikum »Ibn 'Abdallāh«, a jednako tako određeni nadimci, koji su pomagali da se zaključi o njihovom porijeklu. S islamskog gledišta, preobraćenik je »pravovoditelj« *(muhtadī)*.

PROMET. Sve do otvaranja pomorskog puta za Indiju (1497–1498) Orijent, kao središnje područje Starog svijeta, bio je most za cjelokupni promet između Evrope i Južne, odnosno Istočne Azije. U islamsko doba su stari prometni putevi i sredstva zamijenjeni gotovo potpunim potiskivanjem točka: gdje kopneni promet kolima nije više postojao, otpadala je prisilna potreba umjetno održavati ceste (među ostalim rimske). Dakako, i glavne veze između središta islamskog svijeta poštovale su prirodne faktore, koji su određivali tok ranijih trgovačkih puteva (uspor. »Put svile« od Perzije ka Istočnom Turkestanu, »Put tamjana« od Jemena ka Siriji, itd.). Ali pretvaranje Orijenta u »karavansku prometnu zonu« značilo je i mogućnost proći uzduž i poprijeko goleme pustinjske prostore. Najvažnije životinje za jahanje i teret bijahu mule i deve, a uz njih konj i magarac. Kao životinju za vuču treba navesti govedo. Slon je kao prometno sredstvo bio beznačajan. U arapskom srednjem vijeku kola su se koristila samo iznimno i na kratkim cestama: za prijevoz preteških tereta, pri svečanim ophodima, za stare i iznemogle. Gdje su se ona pojavila, izazivala su čuđenje.

S ojačalim nastupanjem Mongola i Turaka na Prednjem Istoku mijenja se slika. Od prijelaznih doba vozile su se po stepama Središnje Azije taljige s rudom na dva točka. Ibn Batuta putovao je tamo vozilom na četiri točka, na kojima se nalazila jurta. U Egiptu u 14. st. Mameluci su držali kola za »turski izum«. U novo doba bila su kola u Perziji i Turskoj luksuzno vozilo, posebno uglednih gospođa, a u jednostavnom obliku prometno sredstvo seljaka, koje se u slučaju rata često oduzimalo. Staranje za vladara protegnulo se u prometnom sustavu poglavito na opskrbu puteva s karavansarajima, čiji je položaj ovisio o postojanju vode. Ljetni i zimski putevi mogli su se znatno razlikovati po voženju putem i utrošku vremena. Najvažnije prometne građevine bili su mostovi. U pustinjskim područjima morala su se kopati vrela i postaviti oznake. Osmanlije su davali poreske povlastice selima na položajima prijelaza, a žitelji su, kao protuuslugu, imali zadaće osiguranja od razbojničkih prepada, itd. Putevi su se samo oskudno uređivali, kad je najavljen vojni pohod ili kad je putovao neki dostojanstvenik.

Po pravilu skupljali su se putnici u karavane pod vođom koji je uživao neograničenu vlast. On je znao puteve i mjesta gdje je voda, određivao vremenski plan i raspored kretanja. U toplom godišnjem dobu putovalo se noću. Zbog stočne paše birale su se velike zaobilaznice. Samo u slučaju nužde, karavani su sobom nosili stočnu hranu (računalo se: jedna životinja s hranom na šest s drugim teretom). Srednja karavana na putu između Basre i Alepa mogla se sastojati od 120 trgovaca, s njihovim pomoćnicima, i 1000 životinja. To je značilo bar 4 km dugo putovanje. Deve su nosile zvona, bile su katkada povezane po sedam ili deset, te vođene od konja i mula, a nosile su, ipak, za trećinu više tereta. Prosječni dnevni put bio je mali: šest sati puta, koji je odgovarao oko 25 km. Vojska se kretala, prije svega nakon nastanka topništva, ne brže od 10–12 km na dan. Poštanski jahač premašivao je brzinu karavana za pet ili šest puta.

Kod malobrojnih rijeka Orijenta, koje su cijelu godinu imale vode, brodarstvo u unutrašnjosti zemlje imalo je tek neznatno značenje, premda su na Nilu niže bukova i na Eufratu i Tigrisu otpremana i krupnija dobra (splavovi od šaše, mješine). U zemlji dviju rijeka postojao je spomena vrijedni promet kanalima. Velika jezera, kao istočnoanadolsko Van i Urmija u Azerbejdžanu, prolaze se u vožnji uzduž i poprijeko tek danas. Veći projekti gradnje kanala (npr. pod Osmanlijama između Volge i Dunava odnosno Izmitskog zaljeva i jezera Sapandža) ostali su na počecima zatureni. Sve do izgradnje Sueckog kanala postojala je uzajamna veza između pomorskog prometa Crvenim odnosno Sredozemnim morem i povezanim kopnenim prometom. Veliki karavanski putevi iz Perzije i Mezopotamije završavali su u levantskim lukama.

Izgradnja željeznica, uvođenje parobroda (od 1840. na Tigrisu), podizanje modernih cesta za svako vrijeme (npr. od Bejruta ka Damasku 1862. god.) bitno mijenjaju orijentalni prometni sustav. Prije svega treba istaći prijevozni učinak teretnjaka: srednji LKW otprema tovar 75 deva. Od južnomarokanske Sidžilmase ka Timbuktuu potrebno je danas četiri dana mjesto tri mjeseca, od Tabriza ka Teheranu jedan dan umjesto 16–18, od Jedrena do Istanbula pet sati mjesto sedam dana itd. Tek gusto premrežavanje zemalja Orijenta putem cesta omogućilo je seljaku prizvoditi za tržište i sudjelovati u državnom životu.

PUTOPISI.

1) *Orijentalni putnici.* Izvještaji orijentalnih putnika javljaju se tek od 10. st. u većem broju. Stanje izvora osiromašeno je time što su u islamskim zemljama tek oko prijelaza iz 18. u 19. st. počeli raditi štamparski strojevi. Tako su se izvještaji s puta orijentalaca (među njima su pretežno Arapi i Židovi, manje Perzijanci, a jedva po koji Turčin) održavali većinom u jedan do tri primjerka rukopisa; često se mogu samo još izvaci iz originala uzeti ili ponovo uspostaviti iz kasnijih sastava (kod kroničara, geografa i kozmografa). Najveći dio tih putnika mora se za doba od 10. do 16. st. pribrojati »zemljopiscima«, budući da njihovi izvještaji, vezani za program puta, sadrže pretežno zemljopisne, društveno–ekonomske, etničke i političke prikaze. Ali pisci te vrste izvještaja nisu sami nužno bili učeni zemljopisci; veliki dio otpada na zastupnike drugih znanosti, na trgovce, hadžije, diplomate, vojne časnike i »uživatelje u putovanjima«. Sami izvještaji su, po obliku i sadržaju često u tradiciji zemljopisnih škola. Orijentalci bez stručno uvjetovanog, čvrstog cilja prošli su većinom samo središnje zemlje islamskog svijeta (Egipat, Palestina, Sirija, Irak), ali su, ipak, očuvana i djela pisaca, koji su dodatno proputovali Crnu Afriku, Aziju, Južnu i Jugoistočnu Evropu, među kojima se ističu Ibn Batuta iz Tangera (14. st.) i turski putnik Evlija Čelebi. Putovanja ka Srednjoj Evropi bila su vrlo rijetka (npr. trgovac Ibrahim ibn Jakub iz Tortose primljen je 965. god. od cara Otona I u Magdeburgu). Nadalje, ovamo spada više španjolskih Arapa i Židova, koji su proputovali Francusku, Italiju i Siciliju. Nakon doba Napoleona I dolazi više u prvi plan motiv obrazovnog, kasnije i studijskog putovanja orijentalaca ka Evropi, a time i ciljevi putovanja u Zapadnu i Srednju Evropu. I putovanja diplomata postaju od tog doba češća. Svakako najglasovitija evropska putovanja nekog orijentalca u novije doba bila su ona perzijskog šaha Nasir ad-dina u godinama 1873, 1879. i 1889.

2) *Evropljani na Orijentu.* Ako se ne uzme u obzir ono malo putnika koji su u trgovačkoj, diplomatskoj ili misionarskoj djelatnosti stizali na Bliski Istok ili ga prošli uzduž i poprijeko, Evropljani su u većoj mjeri posjećivali ovaj prostor tek od kasnog križarskog doba. Veliki udio su imali pri tome plemstvo i svećenstvo, i to iz svih evropskih zemalja. Sve do sredine 16. st. najčešći motiv su bila hodočašća u Palestinu. Pri tome je put većinom vodio preko Venecije, gdje se ukrcavalo i plovilo što je moguće izravnije ka Jafi, a onda se vraćalo. S renesansom su se priključili i razlozi humanističkog obrazovanja, koji su pažnju više upravljali na preostatke helenske kulture. Tako su, onda, hadžije više vremena koristile na posjet grčkim otocima, Carigradu, Egiptu, Sinaju i Siriji, nego na pravo hodočašće. Stoga putnički izvještaji onog doba sadrže nešto više podataka o islamskom Istoku. U okvirima reformatorskih razračunavanja zadobili su na aktualnosti opisi istočne crkve. Uključivanje Osmanskog Carstva u zajednicu evropskih država uvjetuje česta putovanja zapadnih diplomata, u čijoj su se pratnji nalazili često zemljopisci, slikari, jezikoslovci i teolozi, koji su – većinom po nalogu svoga zemaljskog gospodara – zapisivali bilješke. Uspon građanstva postupno potiskuje udio plemstva i svećenstva u korist trgovaca, obrtnika, liječnika i učenjaka. Razjašnjenje o vojsci i dvoru osmanskih i mamelučkih sultana posebno daju izvještaji nekadašnjih ratnih zarobljenika i vojnika. Doba prosvijećenosti i kolonijalnih interesa Engleske i Francuske na Bliskom istoku dovodi to područje ponovo u svijest Evropljana – nakon što je prošla turska opasnost – i stvara osnažene interese. U to doba pada i znanstveni pohod pod C. Niebuhrom (1761–1767), koji je pridonio »otvaranju« Arabijskog poluotoka, posebice Jemena. Opadanjem osmanske moći i otvaranjem Turske za zapadne utjecaje, putovanja za Evropljane postala su manje riskantna, te za to poučnija i ugodnija. Ako se smije vjerovati novinama tog doba, putovati na islamski Istok već je spadalo, u prvim desetljećima 19 st., u znake »dobrog ponašanja«. Doba romantizma oživjelo je i putopisnu književnost: ona sada služi pjesnicima kao pozadina za dramska zbivanja (Bajron, Lamartin, itd.) ili izravno ulazi u višu književnost (recimo kod Ž. de Nervala). Od romantike se u evropskoj književnosti obrađuju istočne teme (Gete, Rückert, V. Igo, itd.). Orijentalni utjecaj i tema »islamski Istok« može se preko Monteskjea, Remboa, Karla Maja i Dž. Džojsa slijediti sve do moderne književnosti.

LEKSIKON ISLAMA

RAB (a. *rabb*), »gospod(ar)«, »Bog«, »gospodar roba«. Predislamska Arabija, po svoj prilici, koristila je ovaj izraz za svoje bogove ili neke od njih. U tom smislu, riječ odgovara izrazima kao Ba'al, Adon u sjevernim semitskim jezicima, gdje *rabb* znači »uveliko, veliko«. U najstarijim surama (poglavljima *Kur'ana*), npr. CVI, 3, Allah se naziva »gospodar Hrama«. Slično, *al-Lāt* nosi epitet *ar-Rabba,* posebice u Taifu, gdje se obožavala u liku kamena ili stijene.

U *Kur'anu, rabb* (posebice sa posvojnim sufiksom) je jedno od uobičajenih Božjih imena. To objašnjava zašto se rob u Hadisu ne smije obraćati svome zemaljskom gospodaru sa *rabbī,* što se mora zamijeniti sa *sayyidī*. Apstraktna imenica *rubbūbiya* (gospod/ar/stvo) ne postoji ni u *Kur'anu* ni u Hadisu; u općoj je upotrebi u mističkoj teologiji.

RAMAZAN (a. *ramaḍān*), naziv za deveti mjesec islamskog kalendara. Korijen te riječi, *r-m-ḍ* odnosi se na ljetnu vrućinu, te nam ukazuje u koju je sezonu padao taj mjesec, u vrijeme dok su stari Arapi još nastojali umetanjem mjeseci uskladiti svoju godinu sa godinom po Suncu.

Ramazan je jedini mjesec koji se spominje u *Kur'anu* (s. II,185): »U mjesecu ramazanu počelo je objavljivanje Kur'ana«, a to je u vezi s ustanovljenjem ramazanskog posta. (Pravni propisi povezani s ramazanskim postom dani su u članku o postu). Među značajnim danima u tom mjesecu, al-Biruni, među ostalima, spominje 6. kao dan rođenja mučenika Huseina ibn Alija, 10. dan, kao dan Hadidžine smrti, 17. dan, kao dan bitke kod Bedra, 19. kao dan zauzeća Meke, 21. kao dan Alijeve smrti, te smrti imama Alija ar-Rize (Ride), 22. dan kao dan Alijevog rođenja, te konačno noć 27. ramazana kao *Laylat al-qadr*.

Naziv za ovu noć potječe iz *Kur'ana;* njoj je posvećena XCVII sura. Tu je ona opisana kao noć koja »je bolja od hiljadu mjeseci«, u kojoj anđeli silaze bez ikakvog zadatka i koja je blagoslovljena sve do pojave jutarnjeg rumenila. U nju se izričito smješta kur'anska Objava. Istu noć spominje s. XLIV,2, kao »blagoslovljenu«. Datum (27.) nije potpuno siguran, pa zato pobožni ljudi koriste sve neparne noći zadnjih deset dana ramazana za dobra djela, jer je jedna od njih svakako *Laylat al-qadr*.

Trgovina i proizvodnja se u vrijeme ramazana zaustavljaju, osobito ako ovaj pada u vruću godišnju dob. Ljudi su, stoga, skloni da noću nadoknade propuste dana. Kako spavanje u doba posta nije (strogo) zabranjeno, oni često dio dana provode spavajući; a noću, kada se smiju veseliti, odaju se raznim užicima. Ramazanske noći doba su javnih zabava, kazališta sjena i drugih predstava.

RAZI (a. *Faḫr ad-dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Umar al-Ḥusayn ar-Rāzī*), glasoviti teolog i vjerski filozof. Rođen je 1149. ili 1150. godine u ar-Reju, gdje je njegov otac bio *hatib*. Zbog toga se njegov sin i zove još Ibn Hatib ar-Rej. Nakon naukovanja u rodnom gradu i u Meragi kod odličnih učitelja (u filozofiji je to bio al-Medžd al-Džili, a u fikhu – al-Kemal as-Simnani), i sam je djelovao kao šafiitski i ašaritski učitelj. Pošao je bio u Hvarizm (Horezm), kako bi se obračunao s mutazilitskim učenjem, koje je tamo uzelo maha, ali je kasnije morao napustiti zemlju, pa je otputovao u Buharu i Samarkand. Oko 1185. godine radio je u Gazni i Hindu (Pendžab), dok se nije konačno nastanio u Heratu, gdje je živio pod zaštitom guridskih sultana i šaha Horezma Ala ad-dina. U kasnijoj životnoj dobi djelovao je u prijestonici ovog posljednjeg, al-Džurdžaniji. U Heratu je za njega osnovana medresa, u koju je, kao glasoviti učitelj, sa titulom *Šayḫ al-islām*, privlačio mnoštvo učenika. Imao je, međutim, i brojne neprijatelje, a među ovim je bio i njegov rođeni brat Rukn ad-din, pa mu je 1189. godine zaprijetila velika opasnost, jer su ga napali keramiti, optužujući ga da je izdao Islam. Umro je 1209. god. u Heratu, kako se priča, otrovan po nagovoru keramita.

Njegova živa i prodorna inteligencija, čudesno pamćenje (kao mlad je naučio napamet al-Džuvejnijev opus magnum *Šāmil*), metodički duh omogućili su mu da postane slavan učitelj za sva područja Središnje Azije, odakle su dolazili da se s njim posavjetuju o svim pitanjima. Bio je, osim toga, izvrstan predavač, pa je sjajnim predavanjima, koja su izazivala snažne osjećaje kod slušatelja, mnoge keramite priveo sunitskom učenju. Bio je vrlo pobožan, usprkos svome velikom filozofskom obrazovanju i brojnim sporovima. Krajem života je često razmišljao o smrti i, po riječima Ibn as-Salaha, prigovarao je sebi što se posvećivao racionalnim znanostima (filozofiji i *kelamu*), koje nisu u stanju voditi ka sigurnim istinama. U svojoj »Oporuci« je napisao: »Ogledao sam se u svim metodama *kelama* i u svim sredstvima filozofije, no u tome nisam našao ni zadovoljstvo ni smirenje, koje bi moglo

biti ravno zadovoljstvu koje sam doživio pri učenju (čitanju) Kur'ana«.

Premda uvjereni ašarit, ar-Razi je bio, bar u djelima iz mladosti, protivnik atomizma. Istina, kasnije, čini se, da je promijenio mišljenje ili, bar, bio manje oštar u kritici atomizma, kojoj je posvetio svoj *Kitāb al-ǧawhar al-fard*. Prema Hansariju *(Rawḍat al-ǧannāt)*, također bi bio kritičar ašaritskog učenja o božanskim svojstvima. Njegovo duboko poznavanje filozofije (izučavao je al-Farabija, a komentirao *Išārāt* i *'Uyūn al-aḥbār* od Ibn Sine) omogućilo mu je da njezina velika područja koristi u svojoj sintezi koja se bavi vjerskim zasadama (npr. najveći dio *Mabāḥiṯa*). Ali je to činio, zadržavajući slobodu duha, te kritizirajući snažno Ibn Sinu tamo gdje ga on nije htio slijediti.

Ar-Razijeve ideje utjecale su i na tako neovisni duh kao što je Ibn Tajmija, koji je koristio glavna njegova djela: *Muḥaṣṣal*, *Ma'ālim uṣūl ad-dīn*, *Kitāb al-Arba'īn* i, u mnogim pitanjima, dao ustupke njegovom učenju o poslanstvu. Osim toga, njegova politička sociologija bila bi neshvatljiva, ako se ne bi primijetilo da je reakcija na ar-Razijevu zamisao o suverenosti i teoriji halifata; neosporno je i to da ga je ar-Razi uputio da dublje prouči filozofiju i učenje o krivovjerju. Ipak je Ibn Tajmija dao dosta strog sud o ar-Raziju *(Buġyat al-murtād)*.

Ar-Razijevo životno djelo značajno je po tome što je u njemu nastojao pomiriti filozofiju i vjerske tradicije, pri čemu je njegov racionalizam bio neuobičajen za to doba. Djelo ar-Razija je silno: ono je prava enciklopedija, ali najveći dio njegovih knjiga tiče se *kelama*, filozofije i tumačenja *Kur'ana*. Postoji spisak djela čiji su se rukupisi očuvali (Brockelmann, S I,920–924; I², 666–669), a podijeljen je na trinaest rubrika: 1) Povijest; 2) Fikh; 3) *Kur'an;* 4) Dogmatika; 5) Filozofija; 6) Astrologija; 7) Hiromantija; 8) Retorika; 9) Enciklopedistika; 10) Medicina; 11) Fiziognomija; 12) Alkemija, te 13) Mineralogija. Ali Sami an-Nešar pokušao je skupiti sve podatke o spisku djela, koje daju životopisci, te ih je svrstao ovako: *Kur'an* (tumačenje), 5 djela; *Kalām* (40); *Ḥikma* i filozofija (26), Arapski jezik i književnost (7), *Fiqh* i *uṣūl al-fiqh* (5), Medicina (7), Hamajlije i geometrija (5), Povijest (5); no spisak nije nipošto kritički napravljen.

Ovdje se navode glavna arapska djela.

1) *Asās at-taqdīs fī 'ilm al-kalām*, djelo posvećeno sultanu Abu Bekru ibn Ejubu, a bavi se problematikom spoznaje Boga. Sadrži četiri dijela: izučavanje dokaza o Božjoj netjelesnosti i neprostornosti; kako primijeniti *ta'wīl* (tumačenje) neodređenih izraza u *Kur'anu;* učenje Starih, posebice što se tiče jasnih stavaka *Kur'ana* i onih nejasnih; te svođenje tog izlaganja, govoreći osobito o neodređenim stavcima.

2) *Lawāmi' al-bayyināt fī al-asmā' wa aṣ-ṣifāt*, rasprava o Božjim imenima, jedna od bitnih u islamskoj teologiji. Sastoji se od tri dijela: uvoda, gdje se izučavaju problemi, koji se postavljaju u povodu imena općenito, te u slučaju kada se primjenjuje na Boga: priroda imena i naziva, razlika između imena i svojstava, porijeklo božanskih imena, njihova dioba itd.; tu se nalaze i izvrsna raspravljanja o *zikru* i molitvama zamolbe. Najduži je drugi dio (od 73. do 259. str.), a izučava sustavno svako od 99 Božjih imena; tako, poglavlje posvećeno imenu »Allāh« sadrži 30 stranica. Naposljetku, treći dio daje precizne naznake o određenom broju imena van prethodno proučenih 99 imena.

3) *Šarḥ al-Išārāt* (s Tusijevim komentarom). Radi se o komentaru fizike i metafizike Ibn Sininog *Kitāb al-Išārāt wa at-tanbīhāt*, tj. počev od prvog *namaṭa*. Ar-Razi, najprije, cjelovito reproducira paragraf Ibn Sininog teksta, a onda ga komentira, pokazujući plan koji slijedi autor, kao i razne raščlambe.

4) *Lubāb al-Išārāt*, sažetak slavnog Ibn Sininog djela, napisan nakon prethodnog komentara. Ne radi se o izvacima iz djela, nego o stvarnom sažimanju misli Ibn Sine.

5) *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa al-muta'aḫ-ḫirīn min al-'ulamā' wa al-ḥukamā' wa al-mutakallimīn*, u kojem se daje kratki pregled ideja učenjaka, filozofa i znalaca *kelama*, starih i novih. Kelam, kaže on, dijeli se na četiri dijela koje naziva »temelji« *(arkān)*. Odmah započinje s prvim dijelom, uvodnim, a da druge i ne spominje, naime: 2) bitak i njegove podjele; 3) racionalna teologija *(ilāhiyyāt);* 4) tradicionalna pitanja *(as-sam'iyyāt)*. Uvodi znatno premašuju one kod al-Džuvejnija *(u Iršādu)* i al-Gazalija *(u Iqtiṣādu)*, a u njima su tri velika pitanja: – prvi pojmovi; – obilježja razmišljanja *(an-naẓar)*; – apodiktičko dokazivanje. Drugi dio se razvija s manje jasnoće. On počinje govoriti o poznatim stvarima *(ma'lūmāt)*, u čemu se teško daju razlučiti tri podjele: – karakter postojećih bića; – nebitak; – nijekanje posrednih modusa između bitka i nebitka. Dva zadnja dijela izravno raspravljaju o *kelamu:* treći dio izučava *ilāhiyyāt*, a četvrti, isključivo na osnovu *Kur'ana*, sadrži četiri poglavlja: učenje o poslanstvu, eshatologiju, »statuse i imena« (problem vjere) i imamat.

6) *Al-Ma'ālim fī uṣūl ad-dīn*, za koji on sam kaže da je sastavljen od pet vrsta znanja: učenje o vjerskim zasadama (dogmatika), metodologija prava, fikh, principi prihvaćeni u spornim stvarima, principi rasprave i dijalektike.

7) *Mafātīḥ al-ġayb* ili *Kitāb at-Tafsīr al-kabīr*, u 8 knjiga. To je, sigurno, najznačajnije ar-Razijevo djelo, a spada u vrstu komentara istodobno filozofskog i *bi-'r-ra'y*. U njega je on uložio svo svoje znanje, istodobno filozofsko i religiozno. Komentar započinje velikom raspravom o *isti-'āḏi*, a zatim *besmeli*. Ocjena komentara je nejednaka, prema autorima. Neki protivnici filozofije i *kelama*, npr. Ibn Tajmija, govore omalovažavajuće o tom komentaru *Kur'ana*, te u njemu nalazi sve osim komentara. A na to oni koji se dive ar-Raziju odvraćaju da se u njemu, s komentarom *Kur'ana*, nalazi sve.

8) *Al-Munāẓarāt*, jedna vrsta autobiografije, u kojoj pisac podrobno izvještava o šesnaest sporova koje je imao tokom svojih putovanja. On je raspravljao sa šafiitskim, hanefitskim, ašaritskim ili maturiditskim učenjacima. Polovina poglavlja, po prilici, posvećena je osjetljivim pitanjima vjerskog prava. A drugi dio ima za predmet pitanja filozofije i teologije.

9) *I'tiqād firaq al-Muslimīn wa al-mušrikīn*, mala rasprava u kojoj pisac vrlo sažeto, ali precizno i objektivno navodi većinu islamskih sekti i određen broj sekti zoroastrijanaca, Židova i kršćana.

10) *Al-Mabāḥiṯ al-mušriqiyya* je djelo o metafizici i fizici, u kojem se ne daje nikakvo mjesto kategoriji *sam'iyyāt*.

Djelo ima tri knjige: prva je izučavanje bitka i njegovih kvaliteta, a zatim njegovog korelativa – nebitka, zatim biti, jedinstva i mnoštva; naredna je posvećena velikoj podjeli na moguće, supstanciju i akcidencije; konačno, treća se bavi »čistom metafizikom« i sadrži četiri poglavlja: dokaz o postojanju Boga, njegovim svojstvima, djelima, te učenje o poslanstvu.

11) *Kitāb al-Firāsa* je knjiga o fiziognomiji i sadrži tri rasprave: prvu o glavnim vrstama te znanosti, druga je s četiri poglavlja (znaci temperamenta, uvjeti četiriju doba, uvjeti raznih stanja, te razlike u karakterima koje proistječu iz razlika zemalja, podneblja itd.), a treća govori o značenju brojeva.

12) *Kitāb al-Arba'īn fī uṣūl ad-dīn* je teološka rasprava, napisana za starijeg sina Muhameda. U njoj je 40 poglavlja, u kojima se raspravljaju sva moguća teološka pitanja.

REFORMIZAM.

1) **Arapski svijet.** – U modernom arapskom jeziku, riječ *iṣlāḥ* pokriva opću ideju reforme; u suvremenoj islamskoj literaturi, označava pobliže prevovjerni reformizam, kao što je onaj koji se javio preko učenja Muhameda Abduha, u spisima Rašida Ride *(Riḍā)*, te kod drugih islamskih pisaca koje su nadahnula ova dva učitelja.

Pojam *iṣlāḥa*, jako raširen u modernoj islamskoj kulturi, zauzima valjano mjesto i u kur'anskom rječniku, gdje je semantičko polje korijena *ṣ-l-ḥ* vrlo široko. Među izvedenicama od tog korijena u kur'anskoj upotrebi bilježe se: a) glagol *aṣlaḥa* i odgovarajući infinitiv *iṣlāḥ*, koji se koristi čas u smislu da se čini djelo mira *(ṣulḥ)*, uspostavi sloga, potiče na pomirbu i nagodbu (uspor. II,228; IV,35,114; LXIX,9,10), čas u smislu da se čini dobro djelo *('amal ṣāliḥ)*, vrli čin *(ṣalāḥ)*, ponaša kao sveta osoba *(ṣāliḥ)*; uspor. II,220; IV,128; VII,56,85,142; XI,46,90; b) imenica *muṣliḥ*, množ. *muṣliḥūn*: oni koji čine dobro djelo, koji imaju duh svetosti, koji zagovaraju mir i slogu, koji se brinu za moralno usavršavanje svojih bližnjih i zaokupljeni su da ljudi budu bolji. Upravo se tako određuju moderni islamski reformisti, koji ponosno zahtijevaju naziv *muṣliḥūn*, kojem Objava daje stanovit ugled (uspor. VII,170; XI,117; XXVIII,19). Pristaše *iṣlāḥa* postavljaju svoje djelovanje na liniju poslanika-reformatora, čiji je život naveden u *Kur'anu* kao primjer (uspor. osobito sure VII; X; XI; XX); no oni se pobliže pozivaju na Poslanika Muhammeda, kojeg smatraju kao Reformatora *par excellence*. Tako *iṣlāḥ* ponire svojim korijenima u prva vrela Islama.

Kao napor – osobni ili zajednički – koji stremi, s jedne strane, da Islam odredi isključivo pozivanjem na njegova vjerodostojna vrela (tj. *Kur'an* i Sunu) i, s druge, učini tako da život muslimana, iz ugla osobnog i društvenog, bude stvarno u suglasju s normama i vrednotama njihove vjere, *iṣlāḥ* se javlja kao trajna činjenica u vjerskoj i kulturnoj povijesti Islama. Taj dvojni postupak, koji obilježava *iṣlāḥ*, potpuno se opravdava s kur'anskog stajališta. Naime: a) Islam nije ništa drugo do sadržaj Objave, prenesen i objašnjen od Poslanika; b) raditi je to za Dobro, težiti boljem *(aṣlaḥ)*, ako se nastoji obnoviti islamske vrednote u modernom islamskom društvu; iz tog ugla gledano, *iṣlāḥ*, predstavlja na intelektualnom planu, a vrlo često i na planu djelovanja, odgovor na kur'anski nalog: »pozivati na dobro i odvraćati od zla« (III,104,110). Tu vjersku obavezu *(farḍ, farīḍa)* – glavna obaveza za vođu Zajednice – stalno su prizivali reformatori u isti mah kao opravdanje za svoje djelovanje i kao podsjet vjernicima, koji su jednako imali, svaki na svojoj razini i svojim sredstvima, sudjelovati u »pozivanju na dobro djelo i odvraćanju od zla«.

Kao i svi muslimani zaneseni idealom pobožnog i vrlog života *(ṣalāḥ)*, reformisti su se rado pozivali na brojne kur'anske stavke u pohvalu »onih koji čine djelo *iṣlāḥa*« (VI,42; VII,170; XXVIII,19), a posebice XI,90, za koji su držali da je prava lozinka islamskog reformizma. Ti podaci iz *Kur'ana*, osvjetljavani jednom Poslanikovom predajom, koja izražava ideju da će Islam trebati, povremeno, da se oživljava i da će Providnost, od stoljeća do stoljeća, podizati ljude sposobne da obave tu zadaću nužnog preporoda.

Zajednica je uvijek cijenila ljude koji su potaknuti željom da preuzmu upravo tu zadaću *iṣlāḥa*. U početcima, kao i kasnije, *iṣlāḥ* se poistovjećuje u općim crtama, sa služenjem Suni, budući da se smatralo da ona daje najbolji uzor islamskog života (uspor. *Kur'an* XXXIII,21), a u isto doba ona pribavlja bitne obavijesti o prvotnom pravovjerju Islama. Bez sumnje, *Kur'an* predstavlja povlaštenu uputu za moderni *iṣlāḥ*. Ali, uzet u svojim prvim očitovanjima, *iṣlāḥ* se javlja, najprije, kao izraz potpune odanosti Poslanikovoj Predaji. Ta aktivna, a ponekad i bojovna, odanost, dobija svo svoje značenje u obrani Sune naspram »sramnih novina«, za koje se smatra da nisu spojive s objektivnim podacima Uzvišene knjige, neospornim poukama Poslanika i svjedočanstvima »pobožnih prethodnika« *(as-salaf aṣ-ṣāliḥ)*. Za pristaše strogog prvotnog pravovjerja, porast novotarija je posebno osjetljiva stvar: a) na planu vjerskih zasada; uspor., npr., razmišljanja koja pothranjuje nacionalna teologija u nastanku *(kelam)*; kur'ansko tumačenje u batinitskom pravcu; teze krajnjeg šiizma; b) na području obreda; asketizam, pretjerane pobožnosti, paraliturgijski rituali koje je nadahnuo sufizam, po njima, pokazuju duh pretjerivanja suprotan biti islamske duhovnosti. Ta vrsta novina držala se dostojnom osude, zato što se u njoj vidjelo vrelo zabluda i kvasac krivovjerja.

Povijesni razvitak *iṣlāḥa* čini se da treba staviti u vezu s novim duhom, od kojeg su potekle novotarije *(bid'a)*, već prema kulturnom razvoju Zajednice. Neke osnovne tačke: a) podsjetit će na moralnu i političku krizu koja je bila posljedica bitaka kod Sifina (37/657)* i Nahravana (38/658)*; uslijedila je žestoka političko-religiozna polemika između pokreta otpora (haridžiti, a onda šiiti) i vlastodržaca. U tu klimu rascjepa smješta se polazište stremljenja u učenjima koja su, više-manje, optužena za krivovjerje od klasičnog sunizma. Doba Muhammedovih Drugova bilo je jedva proteklo (oko god. 90/708)*, kada su već započela teološko-filozofska razmišljanja koja će za dugo uzdrmati islamsku svijest; b) Krajem 1. st. po *Hidžri*, opći razvoj islamske zajednice bio je dovoljno uznapredovao da se jedinstvo monolitne vjere i uvjerenja iz prvih desetljeća zamijenilo raznovrsnošću intelektualnih i

* Vidi napomenu na stranici 13.

religioznih stavova prema kur'anskoj objavi i problema koje je ona postavljala (predodređenje i slobodna volja, problem zla, Božja svojstva, narav *Kur'ana*, itd.). Usprkos svome vladajućem položaju (bar u teoriji), službeni sunizam nije bio dosta dinamičan, a ni istorodan, da bi djelotvorno mogao uvjetovati moralno i vjersko ponašanje novih pokoljenja. Mnogi čimbenici (osobito društveno-kulturni) malo po malo su smanjivali vjersko i kulturno značenje Sune, čiji se sociološki oslon bio, uostalom, razvodnio u masi širokog carstva; c) Sa Hasanom al-Basrijem, dotiče se granica prvog doba Sune, prije širenja velikih sporova koji će podijeliti muslimane (na polju tumačenja *Kur'ana*, te, počev od slobodnog filozofskog umovanja o objavljenoj Knjizi). Glasoviti raskid između Hasana al-Basrija i Vasila al-Ate unaprijed oblikuje kasnije svađe i sukobe, koji će imati za posljedicu stvaranje jedne stranke Predaje *(ahl as-sunna)* i »pobožnih prethodnika«; d) Lik Ahmeda ibn Hanbala predstavlja solidno izgrađeni sunizam, te u položaju da se bori protiv novih škola mišljenja, koje dovode u pitanje prvotne pravovjerne zasade.

Odbaciti zablude doba, boriti se protiv sekti, za koje se drži da uvode u Islam novine koje su za osudu, vratiti vjernike čistoći vjere i prvotnog obreda, obnoviti Sunu izučavanjem i oponašanjem Poslanikove predaje – takve će biti težnje brojnih reformatora, koji obilježavaju religioznu povijest Islama od samih početaka sunizma. R. Rida navodi da je svako doba imalo svoga reformatora i obnovitelja *(muǧaddid)*, ali da su oni, nažalost bili osamljeni *(ġurabā')* u svijetu, po slici samog Islama; odatle uput na *hadis*: »Islam je rođen samotnički i ponovo će biti samotnički, kao u svojim počecima. Kako su sretni samotnici! Oni koji će doći, reformirat će ono što se izopačilo poslije mene«. Samotnički, zbog svoga otpora duhu doba, a često izvrgnuti oholosti moćnih, svjetovnom skepticizmu, neprijateljstvu formalističke *uleme* i branitelja postojećeg reda, reformatori su, ipak, privrženi očuvanju Sune i, preko nje, neprekidnosti izvornih vrednota Islama.

U tako shematiziranoj historijsko-kulturnoj neprekidnosti moderni reformizam *selefije (salafiyya)* predstavlja moment iznimne plodnosti. Širinom prvih očitovanja, raznovrsjem i rasponom talenata, dinamizmom i brzinom širenja u arapskom svijetu i dalje, *iṣlāḥ* je jedna od najznačajnijih pojava u razvoju Islama od kraja 19. st. On je pratnja kulturnog pokreta koji je potekao iz preporoda *(nahḍa)*, a koji označava buđenje arapskog Istoka (usporedo s onim islamskog svijeta uopće), pod utjecajem i izazovom zapadne civilizacije. To osvješćivanje moglo se tumačiti kao izravna posljedica djelatnosti koju je obavljalo nekoliko snažnih osobnosti iz druge polovice 19. st., od kojih se, u prvom redu, mogu spomenuti Džemal ad-din al-Afgani, Muhamed Abduh i Abderahman al-Kevakibi. Ipak, treba zabilježiti da je buđenju arapsko-islamske svijesti prethodila faza sazrijevanja, koju je pomoglo široko stjecanje unutrašnjih i vanjskih čimbenika: 1) zamah vahabizma, koji je težio (najprije u Arabiji) obnoviti islamsku pobožnost i moral u izvornoj čistoći i gajio je jednu vrstu idealizacije prvotne zajednice; 2) razvitak pismenosti, na području štampe i izdavanja, poglavito na arapskom; 3) utjecaj zapadne kulture, posebno na intelektualnom planu; 4) liberalni razvoj osmanskog režima, kao posljedica zamišljenih i provođenih reformi; 5) misionarski poduhvati kršćanskih crkvi.

Sve je to, u sustjecaju, pridonijelo arapskom preporodu, koji rada živo intelektualno djelovanje. A ono je bilo praćeno, kod arapskih autora, povijesno-sociološkim razmišljanjem, zahvaljujući kojem su se nadali promisliti svoje društveno i kulturno stanje, da bi odredili prave uzroke zaostajanja, i to, naravno, u svrhu njegovog prevladavanja. To je bila glavna tema članaka u glasilima *al-'Urwa al-wuṯqā* (1884), a onda *Manār* (od 1898), iz pera Muhameda Abduha i Rašid Ride; to je i tematika knjige *Umm al-qurā*, gdje je al-Kevakibi nastojao utvrditi preciznu dijagnostiku zla, od kojeg je trpjela islamska zajednica.

Stanje Islama u modernom svijetu postaje, tako, jedna od glavnih tema reformističkih rasprava. Nakon glasovitog predavanja E. Renana o »islamizmu« i spora koji je uslijedio između njega i al-Afganija, jedna od glavnih zaokupljenosti reformista bilo je pobijanje teze, prema kojoj je Islam protivan znanstvenom duhu, a što bi se, zbog toga, moglo smatrati prvim uzrokom kulturnog nazatka islamskih naroda. »Mi smo koristili naša pera i naš glas«, pisao je R. Rida, »da se mnogo napiše i ponovi kako se nesreće muslimana ne mogu pripisati njihovoj vjeri, nego, radije, novinama koje su u nju uvedene, te činjenici da su one »nosile« Islam kao bundu nošenu naopako«. Kada je utvrđena dijagnostika, veliki cilj reformista bio je da pospješe osvješćivanje svojih suvjernika i da promaknu, unutar Zajednice, volju da se izađe iz stanja društvenog i kulturnog zastoja. Neka se zabilježi u tom pogledu njihovo stalno pozivanje na odlomak *Kur'ana* (XIII,11): »Allah neće izmijeniti jedan narod dok on sam sebe ne izmijeni«. U toj perspektivi, reformistička misao čini se da se kristalizirala oko ideje poboljšanja *(iṣlāḥ)* postojećeg stanja. Da bi se postigao taj cilj, oni su preporučivali sredstva djelovanja: borba protiv vjerskih (posebice mističkih bratstava) i društvenih snaga (konzervativne i tradicionalističke sredine), na koje su gledali kao na otjelovljenje mračnjaštva; reforma starinskih metoda odgoja i programa obrazovanja; populariziranje znanstvenih grana i modernih tehnika. Reformistički pozivi u korist društvenog i intelektualnog razvoja ticali su se nužnosti da se poboljša, ozdravi, popravi, reorganizira, obnovi: svi izrazi koji odgovaraju, u općim crtama, raznim značenjima glagolske imenice »*iṣlāḥ*«.

Ti pozivi na opći *iṣlāh* bili su sasvim dobro primljeni kod intelektualnih arapskih i islamskih sredina krajem 19. i početkom 20. st. Zajednički napori reformista uspjeli su u tome da se, konačno, ideja *iṣlāḥa* uključi u moderno muslimansko mišljenje. *Iṣlāḥ* je postupno zadobio obrise neke vrste mita, uz koji se vežu svi oni, vjernici ili ne, muslimani ili ne, koji su se borili za društveno i kulturno oslobođenje svoga naroda. Zato su, usporedo s djelovanjem vjerskih reformatora *(selefije)*, neki laički »angažirani« duhovi uzeli u obzir zahtjeve *iṣlāḥa*, ali dajući im isključivo društveni i kulturni smisao. Najupadnija figura tog reformističkog pravca je ona velikog iračkog pjesnika Džemila Sidkija az-Zehavija (1863–1936).

Ali osim mladeži i ljudi od pera, *iṣlāḥ* prihvaća i dio prosvijećenih sunitskih sredina. Oni su bili radosni da se javlja pokret privržen Suni i čvrsto zaokupljen obranom

vjere, a koji se pokazuje sklonim nužnom društvenom razvoju i razvitku modernih znanosti i tehnika u arapskom svijetu.

Pa ipak, usprkos interesu koji je mogao izazvati među mladom generacijom, sklonom modernom, i među prosvijećenim sunitima, *iṣlāḥ* nije imao manje i teškoća od svog početka. On se činio pokretom koji je sumnjiv u očima sila koje su, tada, vladale većim dijelom arapskog svijeta (Turska, Velika Britanija, Francuska), zbog svoje kulturne i političke usmjerenosti (oduševljenje arabizmom, panislamizam). Njegove pozicije su, osim toga, navukle neprijateljstvo vladajućih klasa i velikih sustava vezanih uz postojeće stanje (sveučilište, pravosuđe, vjerska hijerarhija, mistička bratstva). Svojim objavama rata novinama svih vrsta, magičko-vjerskim predrasudama, običajima »dostojnim neznaboštva« i strogom teologijom Jednoće, u ime koje je u mnogim bezazlenim oblicima narodne pobožnosti vidio pojave *širka*, *iṣlāḥ* je posijao nemir u konformističkim sredinama i navukao na se nepovjerenje običnih ljudi, vezanih za tradicije i obrede koji su, po njima, činili sastavni dio religije. Reformisti su se, naime, izložili tome da budu optuženi kao novatori i razarači svete sunitske tradicije; oni su se stalno trudili da se prihvati iskrenost njihovih nakana i osobito islamski karakter njihovog reformnog djela, što su im protivnici, dakako, osporavali. Zato su naišli na snažan otpor u Egiptu i Siriji, kao i u Alžiru i Tunisu.

Pravi smisao *iṣlāḥa* pokazuje se u ispitivanju njegovih temeljnih principa i glavnih linija njegovog učenja.

Iṣlāḥ je, u svome principu, vjerski nadahnuti pokret. No ako se ide na njegove početke, zapaža se da argumenti, koje ističu njegovi zagovornici, imaju manje duboko moralni i duhovni, a više društveno-kulturni smisao. Oni su htjeli uvjeriti muslimane da je popravljanje njihovog moralnog i materijalnog života funkcija obnove Islama; ta obnova može se obaviti »vraćanjem vrelima«, da bi se u njima ponovo pronašle islamske pouke i vrednote, istodobno u svojoj vjerodostojnosti i punoći.

Tema vraćanja vrelima opće je prisutna u reformističkoj literaturi. Ona se opravdavala vjerskim i povijesnim argumentima. Prvi su izvučeni iz *Kur'ana*, a mogu se sažeti: Islam je cjelovito sadržan u Kur'anu (V,3; VI,38); pouka Poslanika – Bogom nadahnuta (LIII,3–4) – je prirodna dopuna objavljene činjenice. Religija se može dobiti samo po Bogu i Njegovom poslaniku (IV,59). Muslimani se trebaju držati onog što je Božji poslanik prenio, što se tiče naloga i zabrana (LIX,7). Za reformiste, prema tome, islamska odanost se bitno određuje odanošću ovim dvama vrelima: Objavi i Suni. Vjerski argumenat podržan je argumentom uzetim iz historijske predaje. Radi se o postavci, čija se formulacija pripisuje Maliku: »Uspjeh te Zajednice, u njezinom potomstvu, bit će moguć samo zahvaljujući onome što je uspjela u svojim počecima«. A, objašnjava se, ono što objektivno utemeljuje povijesni uspjeh Arapa, to je Islam. Kao i njihove daleke preteče, i muslimani danas morali bi pristupiti svjetovnoj moći i doživjeti sretni moralni procvat, pod uvjetom da se naoružaju istim moralnim uvjerenjima koja su činila veličinu i snagu preteča, te da se posvete oživljavanju, u modernom islamskom društvu, vjerskih vrednota i općih islamskih pouka u njihovoj čistoj vjerodostojnosti. A u čemu se upravo sastoji ta vjerodostojnost? Odgovor im je bio jasan i jednostavan: Islam je u cjelini sadržan u *Kur'anu* i Suni, kojima se pristoji pridružiti, kao putokaz objašnjenja, a ne kao vjerski priznatu dogmu, predaju preteča *(salaf)*.

Iṣlāḥ je ponudio opću reformu muslimanskog života.

a) Za reformu na praktičnom planu, on se obraća, s jedne strane, na usmena izlaganja *(waʿẓ, iršād)* u džamijama i kulturnim krugovima koji su im bili skloni. S druge strane, širenje *iṣlāḥa* osigurano je brojnim publikacijama i časopisima, od kojih su neki, kao *Manār* (1898–1935) Rašida Ride ili *Šihāb* (1925–1939) Abdelhamida ibn Badisa, imali duboki i trajni utjecaj na Mašriku i Magribu.

Velike teme reformističke propagande mogu se ovako sažeti: obnova obreda u njegovom prvotnom obliku; odstranjenje mnoštva naizgled vjerskih obreda i postupaka koji nisu zasnovani ni na Suni ni na predaji *salafa* (pogrebni obredi, kao, na primjer, javno učenje *Kur'ana* nad grobovima, proslava *mevluda* itd.); čuvanje od pobožnih vjerovanja i obreda, u kojima su reformisti vidjeli prežitke neznaboštva (kult svetaca, zazivanje mrtvih, itd.); bodrenje vjernika na jedinstvo, na vjersku solidarnost povrh razlika među školama i prevladavanje tradicionalne suprotnosti između sunizma i šiizma; razviti moralnu cenzuru, da se, istodobno, osigura ispunjavanje vjerske obaveze pokornosti Bogu, kao i da se nagovara na dobro, a odvraća od zla, te ozdraviti islamsku zajednicu (borba protiv poroka, hazardnih igara, upotrebe alkohola i droga itd.) i mnogo drugog, a sve u svrhu da se pospješi pojava novog islamskog čovjeka, sposobnog da se bez bojazni suoči sa problemima suvremenog svijeta.

b) Za teorijsku reformu, najprije zabilježimo da su glavni reformisti bili, iznad svega, ljudi od akcije i nisu imali mnogo slobodnog vremena da izrade razvijena i razrađena doktrinarna djela. Religiozne ideje Muhameda Abduha izložene su, u biti, u njegovoj »poslanici« *Risālat at-tawḥīd*. Ostatak njegovog nauka nalazi se u odlomcima u opsežnom *Tafsīru* R. Ride, gdje nije lako odvojiti osobni doprinos njegovog učenika. Al-Kevakibijevo (u. rano 1922) djelo svodi se na dva ogleda: *Ṭabāʾiʿ al-istibdād* i *Umm al-qurā*, u kojima je udio umovanja o dogmama vrlo skroman. Alžirski reformator Ibn Badis, koji je bio, kao i Muhamed Abduh, tokom života sijač ideja, nije praktično ostavio do seriju članaka o komentaru *Kur'ana*, objavljenih u *Šihābu*. Ostaje značajno djelo R. Ride, posebice *Tafsīr*, koji predstavlja najvažniju osnovu za izučavanje pozicija modernog *iṣlāḥa* u pogledu dogmi.

Napor *selefije* osobito se sastojao u kritiziranju učenja njihovog doba, bilo zato što su u tome vidjeli skrućeni oblik klasičnog učenja (sunitske škole), bilo zato što su u tome nalazili drzovite analize i formulacije, plodove modernizma, za koji su držali da je problematičan u principu i da je nespojiv s mjerilima pravovjerja po *iṣlāḥu*. Čineći to, reformisti su pokušali odrediti »idealne« islamske pozicije, vodeći računa o objektivnim činjenicama dva temeljna vrela i shvaćanja »časnih pređa«: a te su sagledali, principijelno, preko tumačenja Ibn Tajmije i njegovog učenika Ibn Kajima al-Džauzije, koje su držali najsigurnijim jamcima predaje *salafa*.

Iz reformističkih kritičkih djela i komentara mogu se izložiti ove tačke učenja:

a) *metodologija:* sunitsko vladajuće učenje zasniva kanonsko vjersko znanje (*'ilm*) na četiri temeljna vrela: *Qur'ān, Sunna, iğmā'* i *iğtihād;* počev od njih, pravno-moralna pravila izvedena su suglasno dobro određenim mjerilima, koja čine predmet znanosti o *'uṣūl. Iṣlāḥ* preuzima klasičnu teoriju o četiri vrela, a da čisto i prosto ne usvaja u cjelini tradicionalnu kriteriologiju u materiji.

Njihovi stavovi na tom području mogu se sažeti na četiri odjeljka. Prihvaćajući dva temeljna vrela (*Kur'an* i Sunu), reformisti su živo kritizirali pravovjerne škole i njihove učenjake: škole su se općenito poistovjetile sa težnjama koje su protivne razumu i znanju; one su zaustavile istraživanja koja je poticao *idžtihad* i time onemogućile kulturni napredak Zajednice; one su, praktički, dale prednost spoznaji *fiqha* nad znanjem zasnovanim na dvama temeljnim vrelima. Vraćanje njima (i predaji Preteča), prema tome, bio bi čimbenik jedinstva i pomirbe muslimana.

Oni su jednako živo kritizirali duh sluganske ovisnosti o tradicionalnim autoritetima (posebice u okviru pravovjernih škola). Pojam *taqlīd,* očito, ne primjenjuje se ni na pobožno oponašanje Poslanika, ni na pristup vjerodostojnoj predaji *selefa.* U ovom slučaju se ne govori o *taqlīdu,* nego o aktivnoj privrženosti Predaji Poslanika i *selefa (ittibā').* Kritika *taqlīda* usmjerena je, istodobno, na tupi konformizam i hotimičnu podršku društvenim i političkim strukturama zatvorenim za napredak i osobnu inicijativu, a sve u ime jedne nepokretne vizije religije i kulture. Kod *muqallida,* drže reformisti, religiozni život samo je izraz stečenih navika i pasivnog prihvaćanja postojećeg stanja; vjerski obredi se ograničavaju na verbalne formule, bez unutrašnjeg odjeka. Zato što je davao prednost argumentu autoriteta na štetu individualnog razmišljanja i iskustva, *taqlīd* je suprotan duhu Islama, koji priznaje razumnim bićima sposobnost da se svjesno odlučuju.

Iṣlāḥ zagovara nužnost i opravdanost obraćanja *idžtihadu,* u čemu R. Rida vidi princip života za religiju. Pretpostavka o »zaključavanju vrata« *idžtihada* (počev od 4/10. st.*), je, tako, napuštena i smjesta u drugi plan odbačeno svo naslijeđe zabrana i mitova, koji su teretili islamsku svijest kroz duga stoljeća. Ali otvaranje *idžtihada* ne znači pravo da se olabave uzde kritičkom duhu i ne podrazumijeva da se sve može staviti u pitanje. Potpuna sloboda rasudbe u vjerskim stvarima došla bi do neograničene avanture. A to nije bila želja reformista, kojima je konzervativni sunizam, ipak, prigovarao da ohrabruju novatore i pospješuju anarhiju u učenju. Tradiconalisti, shvaćajući religiju (u širem smislu) kao božansko savršeno i dovršeno djelo (*Kur'an* V,5), bojali su se da će vidjeti kako moderna kritika, dočepavši se oruđa *idžtihada,* potkopava bitnu osnovu Islama. Međutim, reformističko shvaćanje *idžtihada* nije bez ograničavajućih uvjeta.

Ponajprije, *iṣlāḥ* određuje nedodirljivo područje, tj. područje temeljnih vjerskih zasada (*'aqā'id*), temeljnog bogoštovlja (*'ibādāt*) i vjerskih zabrana (*taḥrīm dīnī*), sve zasnovano na sigurnim kur'anskim odredbama, bilo zbog njihovog izričitog karaktera, bilo zbog nepobitne vjerodostojnosti njihovog tumačenja. Na tom određenom području nema uopće mjesta *idžtihadu.* Ako se ovi sveti »aksiomi« izuzmu, *iṣlāḥ* dopušta obraćanje *idžtihadu,* ali ga stavlja na dva različita plana i povjerava svakom posebno značenje.

Kao napor shvaćanja dva temeljna vrela, *idžtihad* je dio prava i – dužnosti – koje ima svaki musliman da sām nastoji spoznajno prodrijeti u Objavu i Sunu. Jedna od glavnih ideja reformističkog izlaganja je da se muslimani trebaju osobno zainteresirati za Božju riječ i Poslanikov nauk, koji je objašnjava, te iz toga izvlačiti principe za moralno i duhovno ravnanje (*hidāya*). Taj oblik čisto unutrašnjeg *idžtihada* pogodan je da pothrani duhovnost i osvijetli svijest u njezinim moralnim sudovima i praktičnom izboru. Ali, osim ove individualne strane, *idžtihad* sadrži veliki interes za Zajednicu, koja treba, stalnim naporom tumačenja dva temeljna vrela, odrediti opće principe svoje »politike« (društvene, ekonomske, vanjske itd.), suglasno sa temeljnim zahtjevima *Kur'ana* i Sune. Kao konstruktivan napor od dvojake važnosti, za Zajednicu i praksu, više na zakonodavnom nego na dogmatičkom planu, *idžtihad* spada u nadležnost *ūlū al-amr,* tj. legitimnih nosilaca (vjerskog) autoriteta (*Kur'an,* IV,59), onih koji, svojim odgovornostima, vjerskim znanjem, posebnom sposobnošću, imaju poziv »da vezuju i odvezuju« (*ahl al-ḥall wa al-'aqd*), tj. da vrše vlast odlučivanja u ime Zajednice i najboljeg u njezinom interesu. Njihova nadležnost se prostire na poslove koji su obično iz djelokruga onih koji upravljaju, osim pitanja koje se odnose na obred i kur'anski osobni status, gdje bi *idžtihad* bio pravo krivovjerje. S te tačke gledišta, ne vrijede napori *idžtihada,* na koje nagovaraju neke vođe arapskih država, da bi reformirali one odredbe za koje drže da nisu spojive s duhom suvremene civilizacije. U stvarima vjerskih temeljnih zasada, uloga *ūlū al-amra* sastoji se u tome da čuvaju pravovjerje. Uz tu značajnu ogradu, razlikuju se dvije vrste problema, na koje se može primijeniti njihov *idžtihad:* čisto svjetovne stvari (uprava, znanost, vojska itd.), te one stvari koje imaju neki odnos sa vjerskim područjem, u kojem slučaju njihov *idžtihad* može tražiti tumačenje koje mora biti suglasno slovu i duhu dva temeljna vrela. Gledan iz tog ugla, *idžtihad* donekle podsjeća na metodu *kijasa* (analogije), takvu kakva je određena, npr., u aš-Šafiijevoj *Risāli.* U osnovi, u cijeloj raspravi, R. Rida usvaja – u općim crtama – novohanbalitsko stajalište, prema al-Džauziji, gdje su *ra'y* i *qiyās,* sve u svemu, samo posebni aspekti *idžtihada* i, kao i on, mogu se prihvatiti samo izvan bogoštovlja. Ako se stavi po strani osobni napor tumačenja *Kur'ana,* koji izražava volju da se pristupi bliskom razumijevanju Božje riječi, te želja da se dosegne milost koja iz nje proistječe, *idžtihad* se svodi, u reformističkom učenju, na onaj koji *ūlū al-amr* primjenjuju na javne stvari koje ovise o svjetovnom području. Ali da ne bi bio izvor smutnje i sukoba, on se treba vršiti u okviru uzajamnih savjetovanja (*šūrā*), prema jednom od etičkih zahtjeva *Kur'ana* (XLII,36). Zajednica nije ni na koji način vezana osobnim mišljenjima neovisnih *mudžtehida.* Sporazum *ūlū al-amra* je bitni uvjet vrijednosti njihovog *idžtihada.* On predstavlja osim toga, u reformističkoj perspektivi, *idžmu* u pravom smislu te riječi.

U pogledu nje, reformistički stav je (kao i kod *idžtihada*) sasvim različit u odnosu na klasičnu teoriju *uṣūla.* On se priznaje trećim temeljnim vrelom Islama (a ne više samo »Zakona«), ali se tradicionalne klasifikacije i formulacije ne zadržavaju. Za reformiste, klasične koncepcije u pogledu tog

* Vidi napomenu na stranici 13.

predmeta nikako se ne opravdavaju u odnosu na dva temeljna vrela, mada je pojam *idžme* implicitno sadržan u *Kur'anu* i Suni. Taj metodološki princip treba biti određen ne u funkciji pojma »jednoglasja« *(iğmā')*, nego, radije, u funkciji pojma »zajednice« *(ğamā'a)*, a ovaj se uzima u smislu zakonitih nosilaca autoriteta *(ūlū al-amr)*, a ne u uobičajenom smislu islamske zajednice u cjelini. Na liniji učenja Ahmeda ibn Hanbala i novohanbalitske škole, reformisti selefijskog pravca kane ograničiti *idžmu* u vjerskim stvarima na slaganje Poslanikovih drugova, a onu kasniju lišavaju vrijednosti, pogotovo ako potvrđuje učenja koja tom njihovom slaganju proturječe. Isto tako, kao za sve u vezi sa obrednim stvarima, slaganje Drugova (uključujući, ako je potrebno i *tābi'ūn*) je pravo mjerilo pravovjerja, a sporazum *ūlū al-amra* o svjetovnim pitanjima treba se držati za mjerilo zakonitosti, jer su oni pravi čuvari zakonitosti Zajednice: *ūlū al-amr* su oni kojima ona priznaje vlast kontrole nad upravljačima i njihovim političkim djelovanjem.

Pred odsućem svakog savjetodavnog sustava u kojem bi funkcija *šure* bila djelotvorna na razini Zajednice, većina reformista osjećala je potrebu da tu prazninu popuni obraćanjem na *idžmu*, kojoj bi bili dani moderni sadržaj i oblik. No tu razmišljanja nisu bila dovoljno produbljena da bi se moglo odrediti neko povezano reformističko učenje o primjeni instituta *idžma* u suvremenim uvjetima. Muhamed Ikbal (1934) je izrazio želju da se *idžma* organizira u obliku stalne zakonodavne ustanove. R. Rida (1922) razmatrao je mogućnost zasnivanja savjetodavnog tijela *(Ğamā'a)* koje je trebalo pomagati vrhovnom vođi Zajednice, što upućuje na obnovu halifata. Realističniji Ibn Badis (1938) odbacuje tlapnju halifata i zagovara ustanovu jedne *Ğamā'at al-Muslimīn*, neke vrste stalne saborske skupštine koja okuplja ljude od znanja i iskustva, te koja bi imala izučavati specifično islamske probleme i donositi islamska rješenja. Ova visoka moralna i religiozna ustanova ne bi bila u službi ni jedne države, te bi morala imati strogo apolitički status, a naravno i da joj se zajamče neovisnost i sloboda, neophodne za njezinu zadaću. Zajednička ideja reformatora bila je da *Džemaa* posluži za povlašteno mjesto *idžme* Zajednice, te da ima dvojaku ulogu: na vjerskom planu, vlast reguliranja, ukazujući na put pravovjerja u stvarima koje dovode do teških razilaženja *(iḫtilāf)*; na planu svjetovnih poslova, osiguranje funkcije poticanja, primjenjujući princip *idštihada* na široko polje te nadležnosti. Tako su se oni starali otkloniti svako brkanje između plana *'ibādāta* i plana *'ādāta*, te pridonijeti promicanju slobodnih istraživanja neophodnih za napredak Zajednice.

Na liniji novohanbalitske škole, moderni *iṣlāḥ* teži uspostaviti jasnu razliku između područja *'ibādāta* i onog *'ādāta*. Taj postupak se opravdava principom da, za obredne stvari, sve je bilo postupno i konačno Bogom uređeno *(Kur'an)* i Poslanikom saopćeno (Suna); za ostalo, tj. za ono što tiče organizaciju materijalnog života, stvari su prepuštene slobodnoj procjeni *ūlū al-amra*. Na osnovu te razlike, reformisti su označili razboritu rezervu u pogledu svega onoga što nije bilo izričito naređeno po Bogu ili propisano po Poslaniku. Za R. Ridu, ono što Bog nije zabranio, ne mogu zabraniti ni ljudi; ono što je On dozvolio, ljudi ne mogu proglasiti nedovoljnim; ono što je prešutno dopustio, treba se smatrati podnošljivim. »Znalci Zakona« nemaju nikakve moći da stvari iskažu dopuštenim ili nedopuštenim. Njihova uloga se svodi na primjenjivanje Objavljenog zakona *(šarī'a)*: samo po tom osnovu duguje im se poslušnost. Što se tiče kur'anskih ili poslaničkih naznaka u odnosu na neke svjetovne stvari (hrana, lijekovi, itd.), one se ne trebaju smatrati prisilnim: radi se o »orijentacijama« u smislu poželjnog, a ne o vjerski-obaveznim propisima. Razlika između *'ibādāta* i *'ādāta* ovlašćuje reformiste da osude nagomilavanje pobožnjačkih postupaka i zabrana, koji su se širili u ime sufizma tokom stoljeća, a koje je narodna vjera na kraju u se uključila, premda nisu utemeljeni na *Kur'anu* i Suni. To im omogućuje, osim toga, putem okresavanja klasičnog pravno-moralnog učenja (pomoću *fetvi*) i ublažavanja tradicionalnih pravila, da postanu vjesnici jedne disciplinirane i neupadljive religioznosti, koja je, prema njima, više suglasna s duhom umjerenosti pravog Islama. Na kraju, takav stav potiče da se spokojno gleda na koegzistenciju – unutar *Umme* – raznih političkih, društveno-ekonomskih i ideoloških sustava, pod uvjetom ako je očuvano temeljno jedinstvo muslimana u vjeri i obredu, te njihova zajednička privrženost bitnom sadržaju islamskog Zakona. Ipak, ova razlika je imala više apologetsku nego stvarnu praktičnu važnost. Fragmentarne naznake (a suviše neodređene) nisu omogućavale da se tačno okruži ono što se, u tradicionalnom zakonodavstvu, treba smatrati temeljnim, dakle nepovredivim, i ono što treba biti pridruženo *'ādātu*.

I apologetika je zauzimala veliko mjesto u glavnim reformističkim djelima. Premda usredotočena na unutrašnje probleme islamskog društva, ona se upravljala, jednako, na »osporavatelje« Islama, bilo izravno, ili, pak, neizravno, u obliku upozorenja muslimanima na navođenja na zlo od strane zapadne civilizacije i ideologije. U oba slučaja, reformisti su nastojali istaći savršenost Islama, kao vjere, etike, te političkog i pravno-društvenog sustava.

Glavne linije te obrane su slijedeće: osloboditeljski poziv Islama, najprije kao duhovne poruke. Argumenat se svodi, bitno, na uzdizanje *tawḥīda*, kao principa ljudskog oslobođenja. Što se tiče moralnog oslobođenja, potvrda božanske jednoće ukida svaki oblik obreda izvan obreda posvećenog Bogu (Jedinom), kao i svaku pretenziju na nepogrešivost, budući da su jedina nepogrešiva vrela Objava i Poslanik, nadahnut Bogom. S druge strane, potvrda božanske transcendencije osuđuje svaku vrstu premoći utemeljenu na principu posredovanja. Shodno tome, *tawḥīd* oduzima svaku zakonitost posredničkim strukturama između ljudi i Boga (kao što su crkve), te čini bespredmetnim vjerovanje u posredničku funkciju nekih kategorija ljudi (svetaca, mistika, itd.). U pogledu društvenog oslobađanja, postavka o božanskoj svemoći temelji jednakost svih ljudi, u njihovoj zajedničkoj ovisnosti o Bogu, i njihovo jednako sudjelovanje u uzvišenom dostojanstvu ljudske osobnosti; ona oslobađa svijesti od svake pasivne ili krotke podložnosti, bilo argumentu autoriteta, bilo statusu manje vrijednosti ili sluganstva koje nameću »moćni«. Oblik samog kulta (zajednička molitva, hodočašće, itd.) ističe karakter islamske vjere, koji je zasnovan na jednakosti ljudi. Osloboditeljski poziv Islama, osim toga, osvjetljava etika *Kur'ana* i Sune, koji postavljaju temeljno jedinstvo ljudskog roda, te osuđuju svako razlikovanje koje je motivirano rasnim razlikama ili društvenim životom.

Islam ima i općenitu vrijednost u pogledu religije *(dīn)*;

reformističko obranaštvo tu preuzima tradicionalnu temu o sveopćem karakteru Muhammedove misije; on je izabran da vodi narode dobru i da sve ljude poziva na vjerovanje u Boga Jedinog. Kao i mnogi islamski mislioci, reformisti vjeruju da je Islam sveopća religija u pravom smislu, zato što preuzima bitno iz ranijih objava, te dovršava njihovu poruku. Što se tiče Islama kao političkog i društveno-pravnog sustava, oni proglašuju izvrsnost, trajnost i općeniti karakter islamskog Zakona, nasuprot ljudskim zakonodavstvima koja uvijek ostaju nesavršena. *Šerijat* – bar u dijelovima utemeljenim na Objavi – izvodi svoju bit iz božanske mudrosti; po tom osnovu, on je taj koji najbolje odgovara potrebama ljudi, na svim mjestima i u svim vremenima, jer je u njemu dobro ljudi sagledano u dvojnoj perspektivi, njihove zemne sreće i budućeg spasa. To ne znači, ipak, da reformisti misle da je islamsko zakonodavstvo zatvoren sustav, koji je sam sebi dostatan u svojoj istini i konačnoj savršenosti. Ako neke odredbe *šerijata* (npr. osobni status žene) odista drže za idealne norme, s kojima se ni stara ni moderna zakonodavstva ne bi mogla natjecati, oni ne odbacuju ideju da se muslimani mogu nadahnuti nekim učenjima prihvaćenim u zemljama uznapredovale civilizacije. Ipak, selefija odbija prihvatiti da su svi aspekti zapadnog napretka dobri. Uostalom, *ūlū al-amr* treba da surađuju u prilagodbi islamskog zakonodavstva, vodeći računa o novoj stvarnosti, ali uz apsolutno štovanje temeljnih stavova Zakona, te uvažavanja opće etike Islama. Oni rado opetuju da, na području praktičnog života, Islam prepušta ljudima punu slobodu *(fawwāḍ)* djelovanja imajući u vidu njihovo dobro na svijetu. Iz svega ovoga, oni izvlače argument da utvrde liberalni karakter Islama i da opravdaju njegovu prilagodljivost (ne, dakako, kao *dīna,* nego kao *šerijata*) svim ljudskim situacijama.

Govoreći o tom liberalnom karakteru Islama, oni se zalažu, izvan stvari vjere i nepromjenljivih elemenata *šerijata,* da Islam ne označuje nikakvu ogradu upotrebi Razuma. U vezi sa delikatnim problemom Vjere i Razuma, reformistički princip je da se kur'anska poruka obraća istodobno svijesti i duhu, te ne zahtijeva samo pristup putem Vjere, nego i razumijevanje putem Razuma. Ako *Kur'an* postavlja međe Razuma, to je jedino na područjima, koja pripadaju Nespoznatljivom *(ġayb),* da bi spriječio da ljudi ne zapadnu u neizbježne greške i pripišu Bogu stvari koje ne priliče Njegovom Bitku.

Oni rado prizivaju argument Razuma da ustvrde da ne samo da Islam ne čini prepreku intelektualnom istraživanju, nego da to pozitivno unapređuje i ljude potiče da njeguju inteligenciju kojom je Bog dao prednost ljudskom rodu. Rasprava o Vjeri i Razumu čini da se dotiče jedno od proturječja reformističke misli, naime želja da se usvoji jezik i čak, ponekad, intelektualni postupci, suglasni modernom duhu, a da se isti sasvim vežu uz principe i pozicije za koje se cijeni da su u savršenom skladu s učenjima *selefa.* Zabilježimo da su liberalne težnje reformatora bile često zauzdane njihovom bojazni da umujući Razum ne nagrize područje Vjere, te da iskušenja ljudskih strasti postupno ne prevagnu nad vodećim principima Objave. Konačno, reformisti su se srazmjerno malo bavili teološko-filozofskim umovanjima. Osim Abduhovog traktata *Risālat at-tawḥīd* (koji je, prije, temeljna shema nego ukupnost teološkog učenja) i *Risālat aš-širk* Mubaraka al-Milija (koji je, prije svega, pobijanje marabutskih vjerovanja), ne postoji neka prava teologija, izrađena u učeni sustav.

Tema spoznaje i civilizacije zauzima odabrano mjesto u njihovim izlaganjima. Zahvaljujući inteligenciji, kojom ga je Bog obdario, čovjek se mora dići iznad pogrešnih vjerovanja, sujevjerja, njegovati znanost i vezati se uz zdrava uvjerenja; on mora, jednako, povećati svoju vlast nad prirodom, izvući korist iz raznih izvora stvaranja, da bi došao do materijalne moći i doživio sretni moralni rascvat. Tako predočen, Islam se javlja kao religija posebno pažljiva spram moralnog i materijalnog napretka čovječanstva: to je bio učinkoviti argument da se odbace teze renanovskog tipa (Islam je protivan znanstvenom duhu) i da se ospori kritika koja potječe iz marksizma (Islam je reakcionarno učenje). Reformisti žale što se o Islamu sudi po ponašanju i manama njegovih pristaša, koji o njemu daju iskrivljenu sliku zbog raznih novotarija, sujevjernih vjerovanja koja su potekla iz neznanja, prijevare lažnih (vjerskih) učenjaka, te nemoralnosti političara. Kada se on svede na svoj pravi izraz, prema Objavi i Suni, to je religija koja se može povezati sa znanošću i civilizacijom; ona potiče napredak i znanost; ona veliča znanje i slobodu duha, uvjete čovjekove veličine. Islam je sposoban preporoditi civilizaciju Istoka i spasiti onu Zapada.

Islam je, po reformatorima, i reformatorski princip ljudskog roda. Kao *din* i *šerijat,* on predstavlja progres u odnosu na ranije religije. Odatle dužnost za muslimane da očituju islamske istine: to je dio vjerske obaveze »pozivanja na dobro«. Pozivati se na Boga, sastoji se, u ovom slučaju, u objavljivanju vrednota Islama, u odbijanju, pomoću njegovih dokaza, pogrešnih ideja koje mu se pripisuju, u nastojanju da se spoznaju njegove »ljepote«: sve to, da bi se muslimani učvrstili u svojoj vjeri i da bi se objasnilo nemuslimanima, manje da ih se pridobija za Islam, a mnogo više da bi o njemu sudili s manje predrasuda ili fanatizma. Ideja preobraćenja nije, ipak, strana reformističkim naporima. Međutim, M. Abduh daje prednost dužnosti trpeljivosti nad preobraćanjem: »Islam je sposoban, svojom vlastitom svjetlošću, proželi srca«.

U praksi, misija pozivanja na Boga nalaže određene religiozne, moralne i kulturne stavove: voditi život u punom skladu s općim propisima Islama; zagovarati kur'anske istine i surađivati, tako, u prenošenju objavljene poruke; nastojati privesti u krilo Islama one od muslimana koji, pridobijeni laičkim ideologijama ili nagriženi modernom znanošću, gledaju na Islam kao na »iznošeno odijelo kojeg se stide javno nositi«; boriti se protiv izopačenja u islamskom društvu u ime »tobožnjeg modernizma«; razobličavati političare koji, iako nisu iskreni muslimani, koriste Islam u demagoške svrhe; naspram pretjeranog nacionalizma, dati prednost religioznoj vezi nad etničkom i političkom, a sve u svrhu ostvarivanja jedinstva Zajednice; u odgovor zastupnicima društvenih i kulturnih vrednota Zapada, veličati vrednote svojstvene islamskoj etici.

Reformističku apologetiku obilježava stav spram dvije zbilje: s jedne strane, prema materijalnoj i kulturnoj privlačnosti kojom je Zapad opsjenio i privukao intelektualne elite i vladajuće klase, a s druge, prema naporu sustavnog modernističkog obnavljanja, u svrhu da se muslimansko društvo

odmah prilagodi, i to što je moguće djelotvornije, potrebama modernog života. Ova apologetika se, dakle, sastoji ne samo u reakciji – obrane ili prosto odbijanja – na neke aspekte zapadne civilizacije, nego i u odgovoru muslimanima, koje su zadobile ideje napretka i modernizma, te koji su željeli potražiti neku nagodbu između temeljnih zahtjeva Islama i nužne prilagodbe islamskog života stvarnosti suvremenog svijeta.

U razdoblju nakon glavnih zastupnika reformističkog pokreta razvila se vrlo plodna literarna djelatnost u svim arapskim zemljama, nadahnuta temeljnim odrednicama velikih preteča. Pa ipak, unatoč toj neospornoj plodnosti, reformističko djelo, u toku našeg polustoljeća, nije donijelo potpuno zadovoljavajuće odgovore za sve društvene slojeve Zajednice. Društveno i političko učenje, kao i teološko-moralno, *iṣlāḥa* činilo se da je najviše odgovaralo težnjama srednje klase koja se, tada, stvarala u gradskim središtima: klase općenito prosvijećene, koja je, ponekad, spajala minimum arapsko-islamske kulture sa glazurom moderne, te željela obilježiti svoju odanost nekom obliku tradicije, u isti mah kad i volju da se otvori spram stanovite modernosti. Ideali te klase, koju je pridobio *iṣlāḥ*, izražavali su se u terminima ravnoteže i zlatne sredine; na vjerskom planu, ona je tražila »razborite« pozicije, isključujući narodni tradicionalizam, kao i nepomirljivi fundamentalizam (koji su predstavljali neki među *Muslimanskom braćom*) ali i modernizam, za koji su držali da je pretjeran, pristaša potpuno posvjetovljene države. Pravovjerni reformizam *selefije* bio je, tako, podržan od dosta široke publike koja je vjerovala u red i razborit razvoj, pune poštovanja za moralni autoritet vjerskih vođa, te uvjerene da Zajednica treba »vodiče« da je vode na putu napretka koji bi bio spojiv sa reformističkim uvjerenjima.

Ali taj razvitak *iṣlāḥa*, očito skladan, pretrpjet će protuudare političkih preokreta i društvenih i moralnih promjena, koji su posljedica drugog svjetskog rata, a koji su uveliko pridonijeli da oslabi reformistički pokret i njegov program ili da se znatno izmijene njegovi oblici. U cjelini gledano, premda se on, kao religiozni pokret i kulturni tok, više ne javlja snagom, istorodnošću i jedinstvom koje ga je ranije karakteriziralo, *iṣlāḥ* nastavlja svoj razvoj u različitim oblicima, jednim žestokim, a drugim diskretnim. Neka se promotri liberalni *iṣlāḥ* umjerenih intelektualaca, koji za Islam traže trpeljivost i slobodu duha, zagovaraju oslobađanje naroda odgojem i poukom, te temelje svoju optimističku viziju ljudskog roda na trijumfu Razuma i Znanosti; ili, pak, *iṣlāḥ* Muslimanske braće, s njihovom mističkom odanošću Muhammedovoj misiji i voljom da Islamu daju djelotvorno prisuće u svijetu; ili *iṣlāḥ* idealističke mladeži, koju su zadobile ideje ljevice, te koju potiče zahtjev za društvenom pravdom i političkom moralnošću – svaki od tih pravaca mišljenja predstavlja jednu od temeljnih opcija pravovjerne reforme koju su zagovarali Džemal ad-din al-Afgani, Muhamed Abduh, Abderahman al-Kevakibi, a slijedili njihovi odani nastavljači na Mašriku i na Magribu. U trenutku ubrzanog međuprožimanja kultura i razvoja ekumenističkog duha, islamski reformizam ne može duže ostati zatočen u statički svijet *selefije*. Raznolikost sadašnjih njegovih težnji omogućuje mu da izbjegne kruti dogmatizam, koji vreba monolitne pokrete, te ga čini vrijednim da bude mjesto susreta brojnih mislilaca, koji osjećaju da ih se osobno tiče budućnost Islama u suvremenom svijetu i koji se trude da islamskoj kulturi daju novo polazište.

2) **Iran.** – Islamska misao i izraz, koji sadrže čisto moderni pečat, bili su manje očitovani i manje značajni u Iranu nego u arapskim zemljama ili na indijskom potkontinentu, te tu ne postoji neka osoba, čiji se utjecaj ili pisano stvaralaštvo može usporediti s onima, npr., Sejida Kutba ili Muhameda Ikbala. Ta činjenica može se pripisati, dijelom, srazmjernoj izdvojenosti Irana u odnosu na intelektualne tokove drugih islamskih područja, izdvojenost koja se duguje tome što se u njemu ispovijeda šiizam, a, dijelom, i samoj naravi šiizma, koji je, budući ezoteričan po biti, manje podoban da na njega utječu oluje povijesnih poremećaja, koje su, drugdje, izazvale modernističku reakciju. Tradicionalne znanosti i ustanove, uostalom, krajnje dobro su očuvane u Iranu, te dok je, u drugim krajevima, islamski modernizam često rođen iz nestrpljenja »laika« pred stavom *uleme* prema vjeri, kao i iz njihove želje da izlože i ostvare svoju volju neovisno o svećenicima, iranska *ulema*, obrnuto, sačuvala je visoku razinu utjecaja i ugleda. Postojali su, ipak, neki tokovi modernističkog izraza u Iranu, kojima je uzrok bio zapadni utjecaj i koji su težili osobito da Islam predoče kao političku i društvenu reformu, usklađenu sa modernom znanošću i racionalizmom.

Prvo očitovanje seže unazad do vladavine Fath Ali-šaha (1797–1834): prijestonasljednik Abas Mirza oslonio se na kur'anski tekst da bi uveo neke vojne reforme zapadnog porijekla. Kasnije, reformistička misao je uobičajila društvene i političke promjene predočavati kao prirodnu posljedicu vjerskih propisa i dužnosti. Ali ta misao, uglavnom, nije bila predmet sustavnog izlaganja i često su je izražavale jedinke lišene dubokih vjerskih uvjerenja, a koje su se starale osobito da steknu taktičko sredstvo za zadobijanje podrške *uleme* i masa u korist reformi. U toj kategoriji je bio najutjecajniji Mirza Malkum-han (1834–1903), jedan perzijski Armenac; njegovi privatni iskazi omogućuju da se kaže da je bio slobodni mislilac; ipak, spada u povijest reformizma u Iranu, jer je s mnogo spretnosti i autoriteta objašnjavao da Islam dopušta i traži, čak, reforme.

U poistovjećivanju vjerskih dužnosti s potrebom reformi, pitanje prava igralo je prvorazrednu ulogu: treba li pravni sustav obnovljene zemlje biti *šerijat* ili kodeks zapadnog nadahnuća? Problem je bio riješen – bar za neposredni trenutak – proglašenjem jednakosti dva sustava, zasnovana na tobože zajedničkoj osnovi: pravedno i uređeno funkcioniranje društva u svrhu povećanja napretka. To izjednačenje je mnogo jasnije od Malkuma izložio Mirza Jusuf-han *Mustašār ad-Dawla* u raspravi *Yak Kalima* (1870).

Utjecaj, koji je u Iranu izvršio Džemal ad-din al-Afgani, težio je, jednako, ka pozapadnjivanju, ali njegova misao je imala religiozni ton i mnogo dublji sadržaj nego ove dvojice prethodnika. Taj utjecaj je bio u Iranu manji nego u ostalim dijelovima islamskog svijeta, te je njegovo glavno djelo u obranu vjere, *Ḥaqīqat-i maḏhab-i nayčirī* (1881), više čitano na arapskom prijevodu *ar-Radd 'alā ad-dahriyyīn*). Ipak, tokom dva putovanja u Iran (1886–1887. i 1889–1891), došao je u vezu sa raznim osobama na koje je ostavio snažan dojam, posebice Sejida Sadika Tabatabaija i Mirzu Nasra-

laha Isfahanija zvanog *Malik al-Mutakallimin*, a poslije i sa drugim, manje važnim, te se općenito može reći da je ojačao tok iranskog modernizma.

Panislamizam je prva od tema, uz koje tradicija vezuje njegov utjecaj; ta tema je, čak, i zauzela određeno mjesto u islamskom modernizmu Irana, usprkos izdvojenosti kojoj je uzrok šiizam: imao se tu osjećaj da su Osmansko Carstvo i Iran izloženi istoj opasnosti od zapadnog imperijalizma i da bi odgovaralo, kao obrambena mjera, da se ujedine pod osmanskim vladarom, prihvaćenim kao sultan, ali ne i halifa. Prolazeći Carigradom, al-Afgani je radio na ojačanju tog osjećaja, te su bila upućena pisma šiitskoj *ulemi* u Iranu i u svete gradove u Iraku, koji su naklono odgovorili. Dodiri između Carigrada i te *uleme* nastavili su se i nakon al-Afganijeve smrti i igrali su dosta značajnu ulogu u poslovima Irana tokom više godina, osobito od 1900. do 1903. godine. Jedini koji je temeljito raspravljao o panislamizmu na perzijskom jeziku bio je kadžarski princ Mirza Abu-'l-Kasim Šejh ar-Rais *(Ittiḥād-i Islām,* Bombay, 1894). Tokom docnijih godina, težnje za islamskom solidarnošću očitovale su se nanovo u Iranu, ali više u obliku približavanja sunita i šiita, nego iz aspekta jedinstva ili političke federacije.

Neke modernističke teme, a osobito prednosti, s vjerskog gledišta, društvene i pedagoške reforme i obaveza steći moderno znanje, bili su zacrtani u djelima, koja se nisu, u biti, bavila pitanjima vjere: *Kitāb-i Aḥmad* (1896), te *Masālik-i Muḥsinīn* (1905) od Azerbejdžanca Talibova i *Siyāḥatnāma-yi Ibrāhīm Bīg* (3 sv. 1903–1909) od njegovog zemljaka Zejn-ul-Abidin Meragaija.

Nijedno od spomenutih djela nije potjecalo od *uleme,* premda su neki od njenih predstavnika mogli donekle utjecati na autore; tek u godinama ustavne revolucije (1905–1911) postoji ozbiljno i povezano izlaganje o pitanjima političke i društvene reforme, koje je nadahnuto pravim interesom i izraženo u učenim izrazima, a autori su članovi *uleme.* Djelo, o kojem se radi, je rasprava o ustavnoj vladi sa stajališta šiitskog Islama, a naslov mu je: *Tanbīh al-umma wa tanzīh al-milla dar asās wa uṣūl-i mašrūṭiyyat* (1909), a pisac je šejh Muhamed Husein Naini (1860–1936), *mudžtehid* iz Nedžefa, koji je bio učenik slavnog Mirze Hasana Širazija. Sudjelovanje znatnog broja *uleme* u ustavnoj revoluciji često se pripisivalo zbrci ili slučajnom pritisku ili se još smatralo nastavkom tradicionalnog neprijateljstva te klase spram države. Ali Nainijevo djelo izlaže pozitivne motive učenja zbog koje je ona podržana, a solidno ih je temeljio na *Kur'anu* i Suni; on je odredio funkciju države kao funkciju podrške ravnoteži unutar društva i njegove obrane od napada izvana. Država ne treba imati više vlasti nego što joj treba za ispunjenje te funkcije, jer bi svaka pretjeranost vodila tiraniji, koja bi, sa svoje strane, vladara stavila u iskušenje da prisvoji božanska svojstva vrhovništva, čime bi počinio teški grijeh *širka.* Jedno takvo izopačavanje može se izbjeći samo *'iṣmom* (nepogrešivošću) vladara, njegovim oslobađanjem od grijeha i zablude, te je upravo zato legitimna vrhovna vlast pripadala imamima tokom njihovog života. Nakon iščezavanja dvanaestog imama, legitimnost je prestala postojati na zemaljskom planu, te su svi postojeći režimi izloženi da budu prozvani zbog nasilnog prisvajanja vlasti; moguće je i poželjno, ipak, da im se umanji značenje time što bi se ograničila vlast vladara i uspostavila skupština *(medžlis)* zastupnika, koja bi ostvarila princip savjetovanja predviđen u *Kur'anu.* Ona bi mogla djelovati kao zakonodavna, ali samo za stvari koje već nisu predviđene u *šerijatu;* ona može jednako dopuniti, na posebnim pitanjima, opće odredbe *Kur'ana* i Sune. Funkcioniranje skupštine treba biti regulisano ustavom, koji nije nikakav takmac *šerijatu.* Dajući skupštini ograničenu zakonodavnu vlast, nalazimo se pred dvojnošću civilnog i vjerskog prava, no sve nezgode mogu se izbjeći uvođenjem u nju određenog broja *mudžtehida.*

Modernistička misao u islamskom izrazu bila je uspavana tokom čitave vladavine Reze-šaha (1926–1941), koji je poticao nacionalističku ideologiju s laičkom i protuislamskom tendencijom, pa ipak manje energično nego u susjednoj Turskoj. S dolaskom Muhamed Reze-šaha, javila se izvjesna sloboda izražavanja, koja je koristila različitim vjerskim krugovima; no premda su se, poslije, mogućnosti izražavanja bez prisile ozbiljno smanjile, islamski modernizam se stalno, od drugog svjetskog rata, razvijao u Iranu. Posebno tokom zadnjeg desetljeća (1960–1970), objavljena su brojna vjerska djela; ona imaju oblik moderne misli i bave se društveno-ekonomskim problemima, odnosima između znanosti i vjere i zadaćom koja se sastoji u promišljanju Islama na način da ga shvati mladež koja je dobila laičko obrazovanje.

Tokom razdoblja, koje se pruža između ustoličenja Muhamed Reze-šaha i pada Muhamed Mosadeka *(Muṣaddiq),* 1953. god., preporod Islama kao istaknutog elementa u javnim poslovima bio je obilježen velikom političkom djelatnošću koju je pratio zastoj intelektualne ili literarne; bio je to slučaj sa organizacijom *Fidā'īyyān-i Islām,* koju je vodio Navab Safavi, te pojava kao što je ajatolah *(āyat allāh)* Abu-'l-Kasim Kašani. Pripadnici ovog pokreta nisu nikada izradili neku čvrstu povezanu ideologiju ili program koji bi težio da preoblikuje život države i društva u smislu Islama; njihov organ, *Zilzila,* komentirao je osobito svakodnevne činjenice, te je vječna pitanja raspravljao samo fragmentarno. Kašani, premda povremeno surađuje s njima, nastavlja tradiciju ustavnih *mudžtehida* početkom stoljeća i bio je čak jedan od najboljih učenika Mule Kazima Horasanija u Nedžefu; u svojim govorima i prepisci, on je preuzeo misao prethodne generacije *uleme* i prihvaćao, kao Naini, da *Kur'an* i Ustav čine dva vrela političke vlasti, u oštrom i polemičkom stilu koji je odražavao do kraja napetu atmosferu doba.

U tom momentu, Kašani nije bio vodeća osobnost u vjerskom životu Irana, nego ajatolah Husein Burudžirdi (1875–1962), koji se općenito smatrao vodećim u pobožnosti i znanju, ali miroljubiv i, ponekad, čak lojalist u političkom stavu. On se ne može, u biti, smatrati modernistom, jer se nije mnogo bavio političkim ili društvenim problemima, ali tokom petnaestak godina, kada je bio jedini *marǧa'-i taqlīd* zajednice dvanaestoimamskih šiita, pokrenuo je proces obnove i samokritike unutar vjerske ustanove, proces koji je osnažio nakon njegove smrti i uveliko pridonio sadašnjoj bujici vjerske misli u Iranu. On je uspostavio mrežu veza koje su išle od Koma u sve krajeve zemlje da organizira prijem *sahm-i imāma* i ta se mjera kasnije pokazala korisnom za širenje vjerskih uputa. Na području čiste učenosti, on je povratio čast neovisnom izučavanju *Hadisa* i pristupio kritič-

koj reviziji temeljnog šiitskog priručnika, *Wasā'il aš-šī'a ilā taḥqīq masā'il aš-šarī'a* od Muhameda ibn Hasana al-Hura al-Amulija. On se, s druge strane, ozbiljno bavio približavanjem šiita sunitima, te, u tu svrhu, ušao u prepisku sa rektorima al-Azhara; uz njihovu podršku, stvorena je u Kairu i jedna ustanova s ogrankom u Komu; ona je objavljivala svoj organ, *Risālat al-Islām*. Djelovanje, koje je poduzeo Burudžirdi, nastavilo se i poslije njegove smrti; prekid diplomatskih odnosa između Kaira i Teherana, koji je potrajao više godina, otežao je nastavak kontakta sa al-Azharom, ali se ta prepreka ukida 1970. Burudžirdi je poduzeo i drugu inicijativu koja je nastavila donositi plodove: slao je šiitske izaslanike u zapadnu Evropu da se staraju za potrebe Iranaca i da propagiraju šiitski Islam među Evropljanima koji se za njega zanimaju.

Njegova smrt lišila je šiitsku zajednicu njezinog jedinog *marǧa'*, tj. neprikosnovenog autoriteta u stvarima vjere, te se problem vođenja i usmjeravanja postavio na oštriji način nego prije toga; javno mišljenje je smatralo da je nedostatna tradicionalna politika, koja je činila da je jedan ili više *mudžtehida*, koji se ističu pobožnošću ili znanjem, postajao »vrelo oponašanja«, te da ne može odgovoriti na stvarne potrebe zajednice; priznalo se, osim toga, da vladanje tradicionalnim vjerskim znanostima nije dostatno za djelotvornu orijentaciju zajednice, a, s druge strane, da je očito da jedna jedinka nije u stanju postići sva potrebna znanja za tu zadaću, što je neke dovelo do toga da su smatrali da je poželjno da *marǧa' at-taqlīd* bude kolektivno tijelo. To je izloženo u knjizi iz 1963. god. *Baḥṯī dar bāra-yi marǧa'iyyat wa rūḥāniyyat*, djelu sedam svjetovnih i vjerskih osoba, koje je, možda, najutjecajnije i najbitnije koje se u Perziji pojavilo od Nainijeve studije. Ono sadrži jasno i sažeto izlaganje o temeljnim pojmovima (redakcija je Sejida Muhameda Huseina Tabatabaija i Murtaza Motaharija), te o društvenoj funkciji vjerske klase uopće i o vrhovnom vjerskom autoritetu posebice (rasprava Mahdija Bazargana i Sejida Muhameda Beheštija); najznačajnija poglavlja su, možda, ona u kojima Motahari raspravlja o nužnosti da se da financijska neovisna osnovica vjerskoj ustanovi, tako da je se oslobodi od svake uslužnosti državi ili javnosti, te ona u kojima Bazargan i Sejid Murtaza Džezairi predlažu da se jedinstveni *marǧa'* zamijeni kolektivnim. Uz to izučavanje problema posebnog za suvremeni šiizam, na vjerskoj pozornici nakon rata u Iranu javljaju se prijevodi modernističkih djela objavljenih u drugim krajevima islamskog svijeta. Među njima je najviše utjecaja imalo Kutbovo djelo: *al-'Adāla al-iǧtimā'iyya fī al-islām*.

Najplodniji i najutjecajniji pisac modernističke literature svojstvene današnjem Iranu je Mahdi Bazargan; njegovo djelo obilježava očevidan utjecaj nekih modernističkih sunita, te nastojanje da se afirmira vrijednost usklađenosti znanosti i vjere. Njegova prva knjiga, *Muṭahhirāt dar islām* (1943), podrobno je dokazivanje korisnosti, s biološke i higijenske tačke, islamskih propisa o obrednoj čistoći. Među kasnijim djelima, koja idu već do dvadesetak, treba navesti *'Išk wa parastiš* (1963), s podnaslovom »Termodinamika čovjeka«, *Du'ā* (1964), koje raspravlja o psihološkim prednostima molitve, te *Dars-i dīndārī*, koje podvlači stalnu potrebu vjere koju osjeća čovjek i društvo u modernom svijetu. Bazargan je jednako djelovao politički kao poticatelj *Nihḍat-i Āzādija* jednog od vjerski orijentiranih elemenata Narodne fronte, grupe zabranjene opozicije; jedan od njegovih suradnika u tome bio je Sejid Mahmud Talegani *(Ṭaliqānī)*, pisac više djela, od kojih je najznačajnije *Ǧihād wa šahādat* (1965). Većina djela te dvojice je objavila teheranska izdavačka kuća zvana *Širkat-i Intišar*, koja je i dalje lansirala najveći broj modernističkih djela; od ovih se mogu navesti: *Islām wa ilāmiyya-yi ǧahānī-yi ḥuqūq-i bašar* (1964) od Alija Gafurija, koji pokazuje kako je Islam unaprijed oblikovao opći pojam ljudskih prava, *Tafsīr-i Nuwīn* (1967) od Muhameda Takija Šarijatija, komentar zadnjeg *džuza Kur'ana*, sasvim racionalističkog pravca, te *Ǧāmi'a-yi insāni-yi islām* od Muhameda Mudžtahida Šebisterija, koji podvlači sveopće i bratske aspekte Islama.

Postoje dvije kategorije vjerske literature koje su posebno karakterizirane, te koje zaslužuju da se istaknu. Jedna je popularna vjerska biografija, čiji je glavni predstavnik Zejn-ul-Abedin Rahnama, a druga je polemičke naravi. Brojna ova djela napisana su da se podvuče jedinstvena narav šiizma, bilo da se pospješi približavanje sunitima, bilo da se ono spriječi. Najbolje djelo te vrste je, možda, ono Muhameda Huseina Tabatabaija: *Šī'a dar islām* (1969). Uz tiskana djela, razgovori na radiju o vjerskim temama naveliko su pridonijeli da se proširi suvremena islamska misao.

Jedna novina poratnog razdoblja je ona udružbi i organizacija koje su posvećene *tablīǧu*, tj. propagandi vjere riječju i perom. Najstarija je *Anǧuman-i Tablīǧāt-i Islāmī*, utemeljena 1943., sa sjedištem u Teheranu i ograncima u više gradova u pokrajini. Ona je objavila više brošura o temeljnim principima vjere, kao i časopis *Nūr-i dāniš* i godišnjak pod istim zaglavljem.

God. 1965. stvorena je u Komu ustanova zvana *Dār at-tablīġ al-islāmī*, na preporuku Burudžirdija prije njegove smrti i pod pokroviteljstvom drugog *mudžtehida*, ajatolaha Muhameda Kazima Šarijatmadarija; ona je obrazovala studente u vjerskim znanostima, ne kao medresa, na čisto teorijski način, nego da ih pripremi za djelotvorno širenje vjere među masama; tu se učio i engleski da bi se stvorili misionari za djelovanje u inozemstvu. U povodu svoje četvrte godišnjice, ta ustanova je objavila luksuzni svezak pod naslovom *Sīmā-yi islām*, koji sadrži članke najviđenijih suvremenih vjerskih pisaca. Još nedavnije je utemeljena u Teheranu jedna ustanova, zvana *Ḥusayniyya-yi Iršād;* radi se o centru, gdje se održavaju vrlo posjećena predavanja o vjerskim pitanjima, a drže ih istaknute ličnosti, *ulema* ili znanstvenici.

3) **Turska.** – U tursko-osmanskom kontekstu, pojam *iṣlāḥa* rijetko sadrži smisao religioznog modernizma, te je izraz najčešće povezan uz političke reforme; ove, sa svoje strane, podrazumijevaju u početku (17. i 18. st.) povrat starom političkom redu, a onda (nakon 1800) uspostavu političkog sustava koji počiva na principima sve daljim od načela sultanata i halifata. Ne postoji posebni izraz da označi ideju vjerskog modernizma različitog od modernizacije vjerskih ustanova, posebice medresa, te se riječ *iṣlāḥ*, jednako, koristila i u tom slučaju.

To odsuće pojma i pokreta čini se da je rezultat specifično osmanskog spajanja vjere i države, koju simbolizira izraz *din u devlet* često korišćen od osmanskih pisaca. Sa stajališta

ustanova, kao i teologije, vjerski modernizam je imao malo izgleda da se razvije postrance od pokreta za političkom reformom; osmanska država je uspjela, bolje od svih ostalih, da Islam i njegove predstavnike, *ulemu*, održi u okviru upravne organizacije, a vjerska ustanova, koja nije predstavljala duhovni autoritet, bila je samo odjeljak vladajuće ustanove, koja je organizirana u obliku reda ili *odžaka*. Njezina glavna uloga bila je izučavati pravo *(fikh)*, davati mišljenja u pravnim stvarima *(iftā')* te ostvarivati uredbe *šerijata* i *kanuna; medresa* nije bila, bitno, teološka škola, nego, osobito, centar za pravno obrazovanje. Posredstvom te pravne organizacije, država je prisvojila sunitsko pravovjerje, uz naglasak na maturiditskoj teologiji i hanefitskoj pravnoj školi, što je ograničilo mogućnost teoloških sporova.

Pa ipak, uz tu vjersku pravovjernu ustanovu, uvučenu i hijerarhiziranu sa odgojnog i pravnog gledišta, bilo je mjesta za drugi vjerski pravac, koji se približavao onome što bi se moglo smatrati samostalnom duhovnom ustanovom: bili su to mistički redovi ili *tarike*, kojih je bilo veliko mnoštvo zbog njihove težnje da se dijele i množe. Ipak, što se tiče njihovog stava spram svijeta i države, većina ih je pristajala, bar naizgled, uz jedno ili drugo od glavnih stremljenja, konzervativno, umjereno ili krajnje; samo kada bi izbio neki sukob, unutar granica prihvaćene samostalnosti, između *uleme* i sufijskih redova, mogao se roditi neki oblik vjerskog spora; kada bi se on proširio sve do samih temeljnih principa pravovjerja, *ulema* je imala težnju da ga promatra u političkom, prije nego u religioznom svjetlu i gledala je na zagovornike takvih ideja kao na krivovjerce. U svim tim okolnostima, imala je podršku političke vlasti; pa ipak, većina *tarikata* izbjegavala je očitovati otvorenu opoziciju i podržavala je svoju poziciju u okviru osmanskih ustanova, primjenjujući kvijetizam ili ravnodušje spram političko-religioznih tema, te posvećujući se sve više ceremonijalizmu i magiji ili, pak, pjesništvu i umjetnosti. Osim toga da je očuvao njihovo postojanje, taj stav je pridodao njihovom ugledu i povećao im popularnost kod različitih klasa u društvu, a osobito među zanatlijama, vojnicima i službenicima. Tako je *tarika* bila novi oblik sjedinjavanja vjere i države, privlačeći u svoje okvire ne samo *ulemu*, nego i visoke časnike države i, često, same vladare.

Nakon dosta dugog razdoblja suradnje, vjerski sporovi su izbili kada su se, u 17. st., država, *ulema* i redovi našli pred prvim izazovima modernog svijeta. Predmet tih rasprava bili su korišćenje kafe, duhana, pića, svile i dragocjenosti itd. Sve to postavlja problem novotarije *(bid'a)* u središte vjerskih rasprava; *ulema* i *šejhovi* uzajamno su se optuživali da su začetnici tih novina, a država sa svoje strane, koja je bila možda najveći »krivac«, koristila se time da ojača svoj utjecaj nad obje grupe.

Ipak, naspram djelovanja modernog svijeta, nije bilo temeljnih promjena u tradicionalnom pogledu *uleme* ili redova, osim što treba, inače, reći da *ulema* nije baš uvijek bila protiv novina. Kako je imala interesa da očuva osmanski sustav, njezin stav spram promjene bio je određen principom *maṣlaḥa*, tj. političke pogodnosti, te se samo u rijetkim slučajevima suprotstavljala politici države i pokušajima reforme. U razdoblju napetosti, ona se, radije, okretala protiv sufija nego protiv države, a, pod njezinim napadajima, *tarikati* su davali dokaza veće poslušnosti, što je označilo važnu etapu na putu koji ih je vodio, kasnije, ka opadanju i gubitku povjerenja. Premda s nekom elastičnošću, *ulema*, u cjelini, čvrsto se držala strane države, ali je uspjela preživjeti prvu fazu krize samo uz osjetan gubitak svoje vitalnosti i vjerskog poleta. Tako su te dvije vjerske ustanove bile u opadanju mnogo prije 1800. god.; još sredinom 17. st., Kočibej je u svojoj *Risali* opisao korupciju *uleme*, a, kasnije, Hadži Halifa je u svome *Mīzān al-ḥaqq fī iḫtiyār al-aḥaqq* ismijao sporove između *uleme* i *šejhova* i žalio duboko nepoznavanje vjerskih i razumskih znanosti u medresama. Ali dok se *ulema* čvrsto vezivala uz materijalni svijet, *tarikati* su sve više težili odbiti se od stvarnosti.

Pod vladom Selima III (1789–1807), kada se po prvi put ozbiljno poduzima cjelovita reforma, *ulema* se pokazala više zaokupljena zemaljskim stvarima, nego vjerskom reformom. Među projektima, koji su ovom vladaru podneseni, najbolje je bio pripremljen od Mole Abdulaha, koji je zauzimao visoki rang među *ulemom*, ali nijedna od njegovih preporuka nije imala učinka na *šejh-ul-islama* ili na njegove kolege, a nisu postigle ni neki rezultat pogodan da ih se smatra vjerskim modernizmom. *Tarikati* su se sve više potcjenjivali, te je jedan od njih, Bektašije, zadobio smrtni udarac raspuštanjem janjičara, uz podršku *uleme*, 1826. god.; otada, redovi su se zaista uzdigli još samo dva puta, u razdoblju Abdulhamida II (1876–1909) i počev od 1940. god.

Prvi znak temeljne promjene u stanju vjerskih ustanova javio se tek s primjenom odredaba *Tanzimata*. U početku, *ulema* se pravila da ne vidi posljedica *Tanzimata*, ali je to zakonodavstvo, koje je otvorilo novu etapu većeg uvlačenja vjerskih ustanova u politiku, u isti mah označilo prvo odvajanje države i vjere. Usprkos toj težnji ka posvjetovljenju institucija koje su tradicionalno bile pod kontrolom vjere, *šejh-ul-islam*, *ulema* i *medrese* i dalje su igrali istaknutu ulogu u svjetovnim stvarima. Intervencije uleme, razne naravi i proturječne, vodile su je osporavanju sekularizovanih ustanova, podrivanju ozakonjenja *Medžele*, podržavanju države protiv intervencija evropskih sila u svrhu posvjetovljenja i sudjelovanju u urotama protiv vladara, što je dokazivalo da je izgubila svoje unutrašnje jedinstvo i da su njezine veze s državom znatno oslabile.

Tokom *Tanzimata*, kao i od mladoturskog ustavnog pokreta, *ulema* nije imala istinske mislioce. Jedina istaknuta ličnost, koja je izašla iz njezinih redova, bio je Ahmet Dževdet-paša (1822–1895). Bio je, možda, najveći reformator doba, ali u domenu prava, a nije bio vjerski mislilac. On je spriječio da promotori *Tanzimata* preuzmu cijeli francuski zakonik i, s druge strane, shvatio da *ulema* ne može dati odgovore na zahtjeve modernog pravnog sustava. *Mecelle* (1870–1877) i *Kanun-i Erazi* (1858) rezultati su njegovog poduhvata modernizacije i kodifikacije islamskog prava. Ipak, njegov prosvijećeni modernizam nije išao do punog konstitucionalizma; imao je podršku Mladoturaka za svoj modernizam u pravu, ali se svrstao uz Abdulhamida protiv pobornika ustava.

Pod vladom ovog vladara (1876–1909), religiozna reforma se postupno zaustavlja. Obrnuto, dolazi do preporoda *tarikata*, osobito onih koji su, bez povijesne prošlosti u Carstvu, uvezeni, posebno iz sjeverne Afrike, a koje je vladar poticao da bi ojačao osmanski utjecaj u arapskim zemljama. Inače,

može se utvrditi neki utjecaj modernizma Muhameda Abduha u spisima, prije 1908. god., svjetovnih intelektualaca koji su protiv vladara. Abdulah Dževdet prvi je širio ideje M. Abduha u svome časopisu *Ictihad*, objavljivanom u izgnanstvu. Nakon obnove ustavnog režima 1908. god., prvi modernistički časopis *Sırat-ı Müstekim* (kasnije *Sebīl ür-Reşad*) bio je glasilo mlade *uleme*, koja nije više činila duhovničku korporaciju u starom smislu; glavne suradnike, ipak, smetali su zaplitaji koji su proizašli iz opasnosti sukoba između panosmanizma Mladih Turaka i islamsko-arapskog nacionalizma egipatskih modernista, te je časopis, čini se, radije slijedio R. Ridu nego M. Abduha. Tako se ono što se u arapskim zemljama cijenilo kao modernizam smatralo u Turskoj kao religiozna reakcija protiv osmanskog halifata. Svjetovne pristaše zapadnjaštva gledale su jednako na te moderniste, te je spor između dvaju pjesnika iz ovih sučeljenih tabora, Tevfika Fikreta i Mehmeda Akifa (Ersoja), ostao, otada, uzor suprotnih pogleda svjetovnjaka i modernista.

Dok su modernisti ovog časopisa u njegovoj kasnijoj fazi postali konzervativci zbog izazova zapadnjaka i nacionalista, stvar religioznog modernizma podržali su na čvršći način svjetovni intelektualci; Abdulah Dževdet i Kılıç-zade Hakki poduzeli su napad na *ulemu*, kao i na moderniste. Ipak, najviđenija i najuticajnija figura, Zija Gekalp (1876–1924), izašla je iz redova turskih nacionalista. Za razliku od svoga suvremenika Muse Džarulaha ili Bigijeva (1875–1949), teologa i reformatora turskih muslimana u ruskom carstvu, Gekalp (Gökalp), nije bio ni teolog ni religiozni mislilac; nacionalistički sociolog, on je izložio ideologiju utemeljenu na tri principa, u kojoj je Islam imao značenja samo u granicama zapadnjačkog modernizma i kulturnog preporoda turske nacionalnosti. U njegovim spisima utvrđuje se da su njegova mišljenja o islamskom modernizmu neodvojiva od njegovih ideja o državi i nacionalnoj kulturi.

Religiozni modernizam Gekalpa prokrčio je put korjenitom posvjetovljenju koje je naglašeno u kemalističkom dobu (1923–1938). Kemal Ataturk (1881–1938) bio je još udaljeniji od tradicije »islamskih znanosti«, od *uleme*, *medresa* i *tarikata*, koje je okrivljavao za natražnjaštvo, neznanje, sujevjerje i urotu, te za njih nije vidio nikakvo mjesto u političkim i društvenim ustanovama koje su sve više posvjetovljavane. Među revolucionarnim preobratima koje je izvršio, najspektakularniji je bio ukidanje sultanata, halifata i islamskog prava; organizacije *uleme*, *medrese* i *zavije tarikata*, bile su ukinute, a njihov imetak prenesen na upravu vakufa, koja je već postala odjel ministarstva.

Bilo bi pogrešno misliti da su kemalističke reforme težile potpunom uništenju Islama u Turskoj; one su ukinule, u stvari, samo zapletenost veza koje su povezivale Islam sa osmanskim sustavom vjere i države. U mjeri u kojoj je Islam zadobio karakter ustanove u okviru toga režima, unutar kojeg je uvijek trpio od formalizma i jalovosti, on je neizbježno štetovao i od postupnog rastakanja sustava te vladavine. Islam je od sada živio samo od privrženosti vjernika; mjesta za obred su bila pristupna, a njihova uprava bila je pod vlašću odjela za vjerske poslove kojeg je financirala država, ali lišenog svake vlasti u teološkim pitanjima.

Priznate vjere, Islam, kršćanstvo i judaizam, bili su stavljeni pod zaštitu zakona, ali je svaka politička organizacija, koja bi imala ma kakvu vezu s vjerom, bila zabranjena, te je bilo spriječeno stvaranje novih sekti ili redova. Opadanje i kvarenje starih vjerskih ustanova, što je bilo samo aspekt slamanja Osmanskog Carstva, učinili su kemalističke reforme lakše provodljivim i prihvatljivim, nego što bi se to moglo vjerovati.

Kada se, nakon drugog svjetskog rata, stišala nacionalna gorljivost, koja je uveliko olakšavala da se ostvare i prime kemalističke reforme, ponovo se može sagledati da se javlja novi interes za Islam. Tu se, međutim, ne može utvrditi neki trag *iṣlāḥa* u smislu modernizma, kao što je to uglavnom stalno i bio slučaj u turskoj tradiciji. Taj preporod očituje se na četiri razna načina: 1) znanstveni interes za Islam, koji dovodi do objave djela povijesne naravi, izdanja i prijevoda sociooloških tekstova i studija; 2) nova buržoazija zanima se sve više za religiju i to pokazuje osobito time što financijski pridonosi obnovi starih vjerskih spomenika ili izgradnji novih džamija, te očitujući religioznost štovanjem vjerskih praznika, učenjem (recitiranjem) *Kur'ana* i Mevluda, davanjem milostinje, hodočašćem i postom; 3) pojava novih ilegalnih *tarikata*, osobito netradicionalnog tipa, koji se iskazuju kao sektaške protestne grupe, a imaju naklonost zanatlija, sitnih trgovaca, te bogatijih trgovaca; 4) ideološka stremljenja koja su protivna svjetovnom sustavu i koja traže obnovu *šerijata* i, čak, islamske države.

Taj pravac, odlučno protukemalistički, osobito podržavaju nezadovoljne grupe pozapadnjene inteligencije i dio nacionalističke mladeži. Činjenica da su svi ti elementi donedavna, do vojnog udara, imali punu slobodu djelovanja, stvarala je dojam da se radi o prevladavanju kemalizma, a u stvari je bilo, više, rezultat pluralističke demokracije, koja je u ovoj zemlji postojala.

4) **Indija i Pakistan.** – Indijski muslimani bili su prvi, među islamskim narodima, koji su došli u doticaj sa zapadnom civilizacijom, ali tek od vladavine Istočne kompanije izravni utjecaj Zapada načeo je njihov život i duh. Prva veća reforma, koja je imala učinka na njihov društveni i pravni život, bila je ona koja se, u obliku anglo-muslimanskog prava, razvila u zadnjim desetljećima 18. st., namijenjena građanskim i kaznenim granama šerijatskog prava, ali ne i pitanjima osobnog statusa; no domoroci nisu sudjelovali ni na koji način u formulaciji i razvoju te reforme.

Utjecaj Evrope osjetio se krajem 18. i početkom 19. st. po nekim indo-muslimanskim putnicima, Itisam ad-dinu, Jusufu Kanu Kamalpušu i Mirzi Abu Talibu Kanu. No njihovo djelovanje na indo-islamsku elitu bilo je beznačajno, ako je ipak postojalo.

Apologetsko oblikovanje modernizma općenito se pripisuje Ahmedu Kanu, čiji spisi predstavljaju, bez ikakve dvojbe, temelj njegovog kasnijeg razvoja; ali pravu shemu te apologetike postavio je, blizu desetljeća ranije, Karamat Ali Džaunpuri (u. 1873) u svome djelu *Ma'āḥiḍ al-'ulūm*. On podržava obranašku tezu, koja je kasnije postala tekuća, prema kojoj su moderna znanstvena otkrića, daleko od toga da su samo suglasna s *Kur'anom*, već da su i zaista nadahnuta njime, zahvaljujući prijenosu koji je Španjolska izvršila Evropi; on dodaje da se, prisvajajući ta zapadna otkrića, muslimani u stvari, samo vraćaju istini koja je implicitno sadržana u njihovoj vlastitoj religiji.

Silna osobnost Sajida Ahmeda Kana dominira cijelom zgradom indo-muslimanskog modernizma. On stavlja u usporedbu istinu, koja se podrazumijeva i tumači kur'anskom objavom, i vlastitu zamisao o dva mjerila rasudbe u 19. st., razumu i prirodi. Objava je riječ Božja, a priroda Njegovo djelo; ne može biti proturječja među njima. Od četiri tradicionalna vrela islamskog prava, on odbacuje *idžmu;* on *kijas* (analogiju) zamjenjuje *idžtihadom* (korišćenjem osobnog razmišljanja), koji, u njegovim očima, predstavlja pravo svakog inteligentnog i obrazovanog muslimana; on sumnja u vjerodostojnost i, dakle, valjanost velikog dijela Hadisa, te se skoro isključivo posvećuje ponovnom tumačenju *Kur'ana.* U svome tumačenju, on pobija svaku vrijednost *nasḫu* (poništenju prethodno objavljenog ajeta) i smatra ga primjenjivim samo u povijesnoj uzastopnosti židovske, kršćanske i muslimanske Knjige, pri čemu naredna čini prethodnu nevažećom. Njegova eshatologija, učenja o anđelima i demonima su nematerijalni, a utemeljeni su na racionalizaciji ovih koncepata; u svome tumačenju društvene strukture Islama, on se diže protiv mnogoženstva i ropstva; s druge strane, on prihvaća interes na kapital i vlasništvo, a zabranjenu lihvu *(ribā)* izjednačava sa složenim interesom.

Njegovo djelo bilo je dopunjeno prilozima njegovih suradnika, od kojih je najradikalniji bio Čirag Ali, koji je veoma mnogo pisao o mogućnostima reforme u modernoj islamskoj državi i o *džihadu.* Mahdi Ali Kan Muhsin al-Mulk, koji je slijedio liniju Sajida Ahmeda Kana na području odgoja i politike, bio je srazmjerno umjereniji u svojim religioznim zamislima. Apologetiku Sajida Ahmeda Kana i njegovih suradnika djelomično je prihvatila elita viših slojeva srednje klase; brojne pojedinosti bile su odbačene, ali, u cjelini, ona je proširila obzorje i učinila liberalnijim pojam religioznog vjerovanja. No, ona je od strane *uleme* bila potpuno odbačena.

Amir Ali, koji je pisao samo na engleskom i koji je računao na mješovitu, muslimansku i zapadnjačku publiku, nije pripadao pokretu Sajida Ahmeda Kana, ali je pretrpio njegov utjecaj i širio apologetske i reformističke zamisli. Sajid Ahmed Kan bio je protiv revivalizma koji mu se činio natražnim; ali ta tema se stalno vraća u drami modernizacije sa pjesmom *Musaddas* i drugim pjesničkim djelima njegovog suradnika Halija; taj element dosegao je svoj vrhunac sa panislamskim stihovima Ikbala.

Muhamed Ikbal (1875–1938) je najistaknutija ličnost indo-muslimanskog modernizma 20. st.; usporeden sa Sajidom Ahmedom Kanom, njegova modernistička orijentacija i analiza su istančanije, neodređenije, u cjelini teže shvatljive i ponekad čak proturječne. Njegova privlačnost je prevashodno poetska, donekle intelektualna, ali ne stvarno teološka.

Vrednote, koje on bira kao nužne za rascvat individualnosti i razvitak zajednice, nisu izvedene izravno iz *Kur'ana,* nego su s njim apologetski dovedene u vezu; te vrednote su kretanje, moć i sloboda, teme koje se stalno vraćaju u njegovom pjesničkom djelu i u većem dijelu njegovih brojnih spisa. U njegovoj religioznoj misli, intuicija predstavlja temeljni pojam i jedan od viših oblika uma; do nekih razina, ona je asimilirana daru poslanstva i igra važnu ulogu u Ikbalovoj bergsonovskoj ideji evolucije, a koja je temeljno moralna, unatoč svoje vezanosti za vrijednost moći. U pravnim stvarima, i Ikbal stavlja, na istaknut način, naglasak na *idžtihad,* ali, suprotno Sajidu Ahmedu Kanu, on prihvaća vrijednost *idžme* i proširuje njezin pojam, izjednačavajući je sa demokracijom ili zastupničkim sustavom vladanja. U isto doba, on pravi neke ustupke mišljenju da *ulema* treba također igrati ulogu u svakom reformističkom pokretu, tako da mu osigura ravnotežu; to mišljenje je utjecalo u velikoj mjeri na redakciju pakistanskog ustava. Za indijski Islam, on zagovara ulogu konzervativizma, podobnog da bude protuteža turskom sekularizmu.

Njegov suvremenik Abu-'l-Kalam Azad (1888–1958) nije, pravo govoreći, modernist, ali, u tumačenju *Kur'ana,* on liberalizira i humanizira islamsko vjerovanje, naglašavajući neka svojstva Boga, time što ga najradije naziva Hranitelj, Opskrbljivač, Milosrdni, te Lijepi. Dok je Ikbal stavio čovjeka u središte svijeta, kao Božjeg pomoćnika s neograničenim mogućnostima, za Azada je Bog na poziciji vrhovnog autoriteta u svemirskom poretku i ne daje čovjeku drugog izbora do onog da Mu se divi, da Ga sluša, da Ga obožava, te da Ga slijedi.

Ikbal i Azad utjecali su na misao Gulama Ahmeda Parveza, čiji je modernizam, u cjelini, pragmatički i svjetski, a temelji se na neodrživo ekstravagantnom i preslobodnom tumačenju kur'anske terminologije; ta pretjeranost je učinila da je njegov utjecaj na modernističku elitu bio minimalan.

Ti putokazi intelektualne povijesnosti modernog Islama u Indiji imali su neki učinak na društvenu modernizaciju viših muslimanskih klasa do 1947. god. Tek se poslije toga datuma razvila, u Pakistanu, velika rasprava između pristaša pozapadnjivanja i pravovjerja, rasprava koja se i danas još uvijek nastavlja. Na području društvene reforme, jedini dobitak, privremeni, koji je modernizam dosada ostvario u Pakistanu, sastoji se u reviziji obiteljskog prava. Elita, koja je stvorila Pakistan i koja je njime kasnije vladala, bila je, u cjelini, modernistička i vesternizirana, kako u gledanju na društvo tako i u upravnim odlukama, ali, na području politike i u redakciji ustava, modernizam je pod jakim pritiskom pravovjerja i posebice fundamentalističkog pokreta Abu-'l-Ala Mavdudija. Kasniji državni udar, koji je donedavna predstavljao osnovu pakistanskog režima, bio je u kontekstu ovog velikog sukoba zemlje, a donio je određenu prevagu fundamentalističkoj struji.

RESUL (a. *rasūl,* množ. *rusul*), »glasnik«, »poslanik«. Prema *Kur'anu* postoji tijesna veza između poslanika i njegovog naroda *(umma).* Svakoj *ummi* Bog šalje samo jednog poslanika (X, 47; XVI,36). Te tvrdnje nalikuju onima u kojima se spominje svjedok kojeg će Bog uzeti iz svake *umme* na Sudnji dan (IV,41;XXVIII,75, a usp. i opise *resula* koji će na čelu svakog naroda prijeći preko mosta u drugi svijet.

Muhammed je poslan narodu kojem Allah još nije poslao poslanika (XXVIII,46; XXXII,3; XXXIV,44). Ostale ličnosti kojima *Kur'an* daje dostojanstvo *resula* su Nuh, Lut, Ismail, Musa, Šuaib, Hud, Salih i Isa.

Popis vjerovjesnika ili poslanika *(nabī)* je dulji od ovoga; on sadrži, pored imena većine poslanika, biblijske i nebiblijske likove, kao što su Ibrahim, Ishak, Jakub, Harun, Davud, Sulejman, Ejub, Zu-'n-Nun. Muhammed se u *Kur'anu*

naziva katkad *resulom*, a katkad *nebijem*. Čini se da su vjerovjesnici oni koje je Bog poslao narodu kao zagovarače i opominjače *(naḏīr)*, ali oni nisu, kao *resul*, na čelu *umme*.

Učenje nakon objave *Kur'ana* povećalo je broj vjerovjesnika na 313 ili 315 bez navođenja imena.

Učenje da su oni oslobođeni smrtnih grijeha sastavni je dio vjerovanja. Što se ostalog tiče, razlika između *resula* i *nebija* – osim znatne razlike u broju – u kasnijoj književnosti kao da nestaje u globalnom učenju o poslanicima. Tako u djelu *'Aqīda*, Abu Hafsa Umara an-Nesefija obje se kategorije zajedno razmatraju, a autor ne pravi nikakve razlike između *resula* i *nebija*. Isto tako al-Idži raspravlja o vjerovjesnicima općenito, te, kako se čini, u tu skupinu uključuje i *resule*. Ako se želi naći neka razlika, onda je to ta da je *resul*, za razliku od vjerovjesnika, zakonodavac, te da posjeduje knjigu. Prema vjeronauku, *resuli*-zakonodavci bili su Adem, Nuh, Ibrahim, Musa, Isa i Muhammed.

U vjeronauku Abu Hafsa Umara an-Nesefija, slanje vjesnika *(risāla)* zove se činom mudrosti Božje. U at-Taftazanijevom komentaru zove se *wāǧib*, ne u smislu obaveze koju ima Bog, već kao posljedica Njegove mudrosti. Svi skolastici, međutim, ne zauzimaju to poluracionalističko stajalište: prema as-Senusiju, npr. (usp. njegov spis *Umm al-barāhīn*), to je *ǧā'iz* po sebi, ali je vjerovanje u nj obavezno.

RIFAIJE (a. *rifā'iyya*, u turskom izgovoru i *rufaiye*), nazvani po svome iračkom osnivaču Ahmedu ar-Rifaiju (u. 1183), postali su, zbog svoga spektakularnog *zikra*, poznati na Zapadu kao derviški red pod nazivom »urličući derviši«. U Osmanskom Carstvu, red se proširio vrlo široko u drugoj polovici 16. i prvoj polovici 17. st. i veoma aktivno je sudjelovao u razračunima između pravovjerja i sufija. *Zikr* sadrži, među ostalim, samoranjavanje glatkim oružjem (bodež, sablja), bez gubitka krvi, pokrete u igri s oružjem, ponekad i igre s vatrom. Budući da rifaije te elemente *zikra*, kako je dokazano, nisu znali prije mongolske provale iz 1258. god., za pretpostaviti je da se radi o starinskom mongolskom običaju. Najvažnija središta rifaija nalazila su se u Carigradu, a posebice su svojedobno bile poznate i rifaije u Sarajevu.

ROB (a. *'abd*).

Rob se u Arabiji obično nazivao *'abd* (množ. *'abīd*) ili *mamlūk*, a robinja *ama* ili *ǧāriya*.

Zarobljenici iz Poslanikovih ratova bili su, prema starom arapskom običaju, dovođeni u ropstvo (uključujući žene i djecu), ukoliko nisu bili otkupljeni. Tako je u pohodu na Benu-'l-Mustalik vrlo velik broj žena pao u ruke muslimana. Među ovima se nalazila Džuvejrija bint al-Haris koja je pripala Sabitu ibn Kaisu. Sabit pristade da je oslobodi u zamjenu za devet ili deset unca zlata; kad je to bilo dogovoreno, ode ona Poslaniku i zamoli ga za pomoć. Poslanik ne samo što plati za nju otkupninu, već joj ponudi i brak. To je navelo muslimane da oslobode i ostale žene koje su im dopale ropstva; jer rekoše, nije u redu da žene iz plemena s kojim se njihov Poslanik srodio, budu njihove robinje.

Robovi su se u Arabiji nabavljali kupnjom ili otimačinom. Na primjer Zejd, Muhammedov rob, koji je prvi prigrlio Islam, potjecao je iz plemenitog roda Benu Kelba. Jednog dana njegova majka, htijući posjetiti svoj rod, krene na put i uzme Zejda sa sobom. Napadnu ih konjanici i zarobe Zejda. Odvedu ga u Ukaz da ga tamo prodaju i tu ga otkupi Hadidža, koja ga kasnije, nakon vjenčanja s Muhammedom, pokloni suprugu. Nakon nekog vremena, opaze ga neki Kelbiti u Meki, te jave njegovu ocu da su ga otkrili. Ovaj pohita u Meku i reče Muhammedu: »Vrati nam ga, a mi ćemo platiti otkup«; ali Zejd izjavi da više voli ostati uz Muhammeda.

U to je doba bilo među robljem i mnogo Arapa. Ali robovi su postojali i ranije, u neznabožačko doba, i crni, dovedeni iz Afrike, i bijeli, iz sjevernih zemalja. Kažu da je halifa Omar prvi postavio princip da Arap ne može biti rob čak ni ako je kupljen za novac ili zarobljen u ratu; jedino stranci mogu biti robovi. U svakom slučaju, islamsko pravo brani muslimanima da pripadnike svoje vjere drže u ropstvu. Tako roditeljima nije dopušteno da prodaju svoju djecu, a vjerovnicima da prodaju u roblje dužnike-muslimane, što je pak rimsko pravo dozvoljavalo.

Uvjeti u kojima su robovi živjeli u ranom razdoblju Islama našli su odraza u mnogim odlomcima *Kur'ana* koji govore o ropstvu. Loš položaj u kojem su se nalazili robovi jasno se vidi iz parabole u suri XVI, 75, kao i iz propisa koji se tiču odmazde u s. II, 178 (slobodan čovjek za slobodnog, rob za roba). *Kur'an*, s druge strane, preporuča da se prema njima dobro postupa (s. IV, 36; XVI, 71), te ih uključuje među one koji moraju imati koristi od darovnica pobožnih ljudi *(ṣadaqa)* – uspor. s. II, 177; IX, 60. Ovdje se robove naziva *riqāb*, (množ. od *raqaba*), što je metaforički izraz koji se također upotrebljava i u odlomcima u kojima se propisuje oslobađanje roba kao naknada za ubijanje nekog vjernika (s. IV, 92) ili kršenje zakletve (s. V, 89). Pravila dobrog ophođenja s robovima uključuju prijateljske odnose među ovima i ostalim članovima kućanstva. Robinje se ne smiju prisiljavati na prostituciju (s. XXIV, 33). U s. XXIV, 33 preporučuje se također i oslobađanje robova. Novina, koju je donio Islam, sastoji se u tome da se za brak rađe bira pobožni rob nego nevjernik (s. II, 220), premda i dalje vrijedi pravilo da je dopušteno spolno općenje sa robinjama, koje ne obavezuje na brak (s. IV, 3, 25; XXIII, 6). U s. XXIV, 32, opće preporuke o sklapanju braka protežu se i na robove i robinje.

U zbirkama Hadisa na ropstvo se odnose jedino poglavlja koja govore o oslobađanju i njegovim posljedicama. Međutim, čitava pravna tradicija daje mnoštvo dokaza o stvarnom značenju ustanove ropstva za javni i privatni život ranog razdoblja Islama. Poslanik u svojim kazivanjima ustrajava na dobrom postupanju prema robovima, koji su muslimanska braća; onaj tko udari roba može se nadati oprostu jedino ako ga potom oslobodi. Mnogo se govori o kažnjavanju robova u raznim prilikama. Poteškoće, koje se javljaju pri prodaji robova i pri sklapanju brakova među njima, zasjenjuju i otežavaju sustavniju obradu ovih predmeta u islamskom pravu. Govoreći o oslobađanju, mnoga vrela spominju slučaj robinje po imenu Berira, koju je Aiša željela kupiti, kako bi je mogla osloboditi; njezini su gospodari bili spremni na to pristati samo pod uvjetom da oni i dalje zadrže pokroviteljstvo *(walā')* nad njom. Poslanik se usprotivio tome, te je nakon toga općenito zabranio prodaju ili otuđenje prava pokroviteljstva. Očito je novi, islamski stav potaknuo Posla-

nika da ponekad donese neuobičajene odluke. Jednoć se dogodilo da je, i ne znajući, primio ukazanu mu počast od nekog roba; kad je doznao da se radi o robu, otkupio ga je od gospodara i zatim oslobodio.

Teoretski, robovi nemaju uopće nikakvih prava; prema zakonu, oni su naprosto stvari, svojina vlasnika. Ovaj ih može po volji otuđiti, prodavši ih, poklonivši ili davši u miraz. Pred licem zakona oni nemaju prava donositi nikakve odluke, tako da ne mogu niti otuđivati, niti preuzeti odgovornost, sročiti oporuku, ne mogu biti skrbnici niti izvršitelji oporuke; njihova zarada pripada gospodaru. Rob se ne može pojaviti na sudu kao svjedok. Jedino može, po nalogu gospodara (ukoliko je prodavač u njegovom dućanu), sklopiti ugovore o imovini i preuzeti obaveze.

Brak između robova i njihovih gospodara nije moguć, dopušteno je jedino priležništvo; u svim drugim slučajevima – a odnosi se to i na robove – brak se smatra zakonitim postupkom. Robovi sklapaju bračnu vezu uz dozvolu gospodara. Većina pravnika drži da robovi imaju pravo na samo dvije žene (robinje ili slobodne); malikiti, naprotiv, smatraju da imaju pravo na četiri, baš kao i ostali. Rob, kao i slobodan čovjek, obavezan je dati miraz i stoga mora raditi da bi ga stekao. Miraz, koji dobivaju ženska djeca, pripada gospodaru, budući da rob ne može imati osobno vlasništvo. Rob se može samo dvaput rastaviti. Rok čekanja za robinje isti je kao i za slobodne žene, uz slijedeću razliku: ako robinji umre muž, ona mora čekati samo dva mjeseca i pet dana, a ako ga izgubi na neki drugi način, dva *qur'a* umjesto tri. Djeca udane robinje pripadaju njezinom gospodaru.

Zakon dopušta da slobodan čovjek sklopi brak sa robinjom drugog gospodara. Ozbiljna je posljedica toga ta što djeca rođena u takvom braku postaju robovi majčinog gospodara. Stoga je brak između slobodnog čovjeka i robinje dopušten samo pod slijedećim uvjetima: 1) da on još nije oženjen; 2) da ne posjeduje potreban miraz za slobodnu ženu; 3) da se, ostavši neženjom, izlaže opasnosti da bludno griješi; 4) da je robinja muslimanka (*Kur'an*, IV, 25). Jedino hanefiti dozvoljavaju brak sa židovskim i kršćanskim robovima, te ne ustrajavaju na drugom i trećem uvjetu.

Ako gospodar po pravu vlasništva dobije od robinje dijete, ono pripada staležu svog oca, tj. slobodno je. Ovaj je princip Islam prvi postavio. U najstarijem razdoblju Islama, pravi arapski duh nije mogao podnijeti činjenicu da robinja nosi »vlastitog gospodara« tj. slobodno dijete, te da se može dogoditi da čak i halifa bude potomak robinje. Robinja koja gospodaru rodi dijete naziva se *umm walad*, tj. »majka (njegova) djeteta«. Nakon gospodareve smrti, ona postaje slobodna. Stoga gospodar ne može svoju *umm walad* ni prodati ni založiti.

Oslobađanje robova Islam smatra dobrim djelom *(qurba)* koje čovjeku daje osnova za nagradu na onome svijetu. »Tko oslobodi muslimana, bit će spašen paklenog ognja«, kaže se da je izjavio sam Muhammed.

Ako je rob vlasništvo nekolicine ljudi, od kojih ga jedan odluči osloboditi, on će to moći učiniti ukoliko suvlasnicima plati vrijednost njihovog dijela; inače rob postaje tek djelomično slobodnim i zove se *muba''aḍ*, što doslovno znači »podijeljen«.

Umm walad, kao što je rečeno, dobiva slobodu nakon gospodareve smrti. Isto tako, tko god je svojina njegove najbliže rodbine, stječe samim tim slobodu. Prema šafiitskoj školi, jedino izravni srodnici u uzlaznoj ili silaznoj liniji vlasnika mogu na taj način dobiti slobodu; prema malikitima, slobodni postaju i njegova braća i sestre, a prema hanefitima – sve one osobe koje su u takvom krvnom srodstvu sa vlasnikom da među njima brak nije dopušten.

Ako netko kaže robu: »Nakon moje smrti bit ćeš slobodan«, to se zove »*tadbīr*«, oslobađanje. Većina pravnika (i hanefiti i malikiti) zastupaju mišljenje da se *tadbīr* ne može opozvati, te da se rob ne može otuđiti. Prema mišljenju šafiija, vlasnik može opozvati *tadbīr*, kao i svaku drugu oporučnu odredbu. No svi su jedinstveni u pogledu oslobađanja roba nakon smrti vlasnika, te *tadbīr* smatraju oporučnom odredbom.

Kitāba je neka vrsta otkupljivanja samog sebe, običaj koji je postojao i u starih Arapa. To je ugovorno oslobađanje, a uvjet je da rob gospodaru plati odgovarajući iznos za svoju slobodu – po šafiitskom mišljenju, najmanje dvije do tri otplate. Vlasnik ne može opovrgnuti ugovor, ali rob može, ako to želi. Vlasnik mora dopustiti robu da se oslobodi, a rob se obavezuje platiti ugovorenu cijenu.

Pohvalno je pomagati robu da zadobije slobodu, te bi, prema šafiitskom stajalištu, vlasnik morao takvom robu ponuditi sniženu cijenu, kako bi ovaj mogao kupiti svoju slobodu. Jedan dio *zekata* (poreza u korist sirotinje) treba namjenski odvajati u ovu svrhu. Ukoliko rob zatraži *kitābu*, vlasnik, doduše, nije obavezan da mu to omogući, ali je vrijedno hvale ukoliko to učini.

Rob se zove *kinn*, ako je potpuno neslobodan.

Pravna posljedica svakog oslobađanja su »štićenici« ili »pokroviteljstvo« *(walā')*. Oslobođeni rob postaje štićenik osloboditelja. Ako umre bez nasljednika, osloboditelj nasljeđuje njegovo imanje ili, ako je osloboditelj već mrtav onda to pravo stječu njegovi muški nasljednici *('aṣabāt)*. Po smrti pokrovitelja, pokroviteljsko pravo prelazi na njegov *'aṣabāt*, koji, pored prava na nasljeđivanje, stječe još neke povlastice. Pokrovitelj je »svadbeni punomoćnik« *(walī)* oslobođene robinje, a u slučaju umorstva oslobođenog roba on dobiva krvarinu.

Odnos *'abd-rabb* često se u *Kur'anu* uspoređuje s odnosom čovjeka prema Allahu. Ovdje se uvriježeno zapadnosemitsko značenje riječi *'abd* u smislu »rob, sluga« suprotstavlja riječi *rabb* u smislu »Gospodar«. Riječ *'abd* imala je ovo značenje već u predislamsko doba, kao što to potvrđuju mnoga neznabožačka imena koja počinju sa *'abd*, a završavaju imenom nekog božanstva. Predislamsko je i ime 'Abd Allāh, jedno od najčešćih islamskih imena. Tvorba imena pomoću *'abd*, te jednog od »prekrasnih imena« Allaha zasniva se na staroj tradiciji, isto kao i tvorba sirijskih kršćanskih imena pomoću *'ebed*. U *Kur'anu* je množina *'ibād* rezervirana za odane vjeri; u surama XXV, 63 i XLIII, 19 *'ibād ar-Raḥmān* izgleda kao nagovještaj čestog kasnijeg imena *'Abd ar-Raḥmān* (Abderahman, Abdurahman). Upotreba glagola *'abada* u smislu »služiti Bogu« potječe uglavnom iz *Kur'ana* (usp. suru CIX), a izvodi se iz vjerskog smisla riječi *'abd*.

U mističkoj terminologiji izraz *'ubūdiyya*, nasuprot izrazu *rubūbiyya*, označava pobožne, u sebe povučene predane muslimane; *'ubūdiyya* označava još mnogo potpuniju preda-

nost Gospodaru, nego izvedenica *'ibāda*, koja se, uglavnom, upotrebljava da bi se označilo izvršavanje dužnosti koje propisuje islamski zakon.

RUBAIJA (a. *rubā'ī*, množ. *rubā'iyyāt*), kitica od četiri stiha, katren. Sastoji se iz dva dvostiha *(bayt)* ili četiri polustiha *(miṣrā')*, koji se, uz iznimku trećeg, rimuju jedan s drugim; taj treći nosi ime *ḫaṣī* (zapravo »odrezan«); oba polustiha prvog *bejta* bezuvjetno se rimuju. *Rubaija* s četiri polustiha jednake rime nalazi se osobito kod starih perzijskih pjesnika. Ona je pogodna za sve vrste misaonog izraza. Perzijski jezikoslovci pripisuju iznalazak tog metra jednom djetetu, koje se sa svojim drugovima igralo orasima: kada bi neki od tih oraha udarom ponovo izletio iz rupe, a onda se ponovo onamo svaljao, dijete bi uzvikivalo: »kotrljajući se, kotrljajući se, juri on u dubinu rupe«. Po Devletšahu to dijete je bilo sin safaridskog emira, a časnici na njegovom dvoru prepoznali su u tom polustihu promijenjeni oblik *hezedža:* »dodali su još drugi polustih po istom skandiranju, a onda još drugi stih, što su nazvali *du-baytī* (»pjesma od dva distiha«). Ali obrazovani ljudi, s obzirom na to da je ona brojala četiri polustiha, uzimaju naziv *rubā'ī*, a Rudaki se ističe kao prvi u tome. Anegdota se nalazi i u djelu Šams-i Kajsa iz 1220. god. (dakle, tri stoljeća prije Devletšaha): nekog praznika ugleda Rudaki (»bar tako mislim«, dodaje pisac) djecu na ulici u Gazninu, kako se igraju s orasima. Neki mladić od 10–15 godina improvizira pod istim okolnostima jednake polustihove. »Te riječi pokažu se pjesniku dobrodošlim metrom, te ugodnim pjesničkim oblikom; on ih usporedi s pravilima prozodije i prepozna u tome jednu podvrstu metra *hezedža;* ... pošto je to u njegovim očima bilo od velike važnosti, svede ga Rudaki na dva stiha za svaku pjesmu; ... a pošto je pronalazač tog metra bilo mlado i svježe *(ter)* dijete, Rudaki nazove taj metar *tarāna.*« *Haft Qulzum* naziva *tarāna rubaiju,* čija četiri polustiha imaju istu rimu (što je lako osporivo). Po Šams-i Kajsu, znalci nazivaju uglazbljenu pjesmu *tarāna* uglazbljenom *rubaijom,* a *du-baytī, rubaijom* bez glazbe, jer ne broji više do dva stiha; arabizirani Perzijanci zovu *rubaijom du-bayt,* jer na arapskom *hezedž* ima četiri stope *mafā'īlun* (na perzijskom, naprotiv, osam); dakle, svaki stih tog (perzijskog) metra iznosi dva arapska stiha. Budući da na tom metru korišćena metarska promjena ne postoji u arapskom pjesništvu, ranije nije bilo arapskih stihova napisanih u tom metru; ali sada ga moderni pjesnici nesputano upotrebljavaju, te su arapske *rubaije* u arapskim zemljama postale uobičajene. Inače se čini da je *rubaija* svoj vrhunac doživjela u seldžučko doba. Nijedan perzijski metar ne omogućuje tolike varijacije. U stvari, teoretičari su nabrojali 24 podvrste *rubaije,* pola u metričkoj skupini *hazağ-i aḫram,* a pola u *hazağ-i aḫrab.* U 24 metra koji tu spadaju pisala je *rubaije* većina perzijskih pjesnika. Više njih duguje ovoj vrsti pjesništva svoju glasovitost: tako Abu Said, Omar Hajam, Baba Afzaledin *(Afḍal ad-dīn)* Kašani. Cijela zbirka *rubaija* pripisuje se Rumiju.

RUM, perzijsko-turski naziv za bizantsko carstvo. *Rūm* znači »carstvo Romejaca« (grčki: *Romajoi*) odnosno Bizantinaca, premda se u unutrašnjoj Aziji Rūm koristi i za Rimsko Carstvo. Kasnije se pojam sve više sužava. Dok *Rum* još predstavlja staro ime za Konju, naziv *Rum* obuhvaća, u ranoosmansko doba, okružje Amasije i Sivasa, dok je Anadolija zahvaćala tzv. pokrajinu sa glavnim gradom Kutahjom. Od ranog naziva Rum za staru Grčku (uspor. *Iskender-i Rumi,* tj. Aleksandar Veliki), te za sve istočnorimsko, bizantsko, u Turskoj je on primijenjen kao ime za Novogrke (i *Urūm*), u suprotnosti spram starih Grka, koji su se pretežno zvali *Yūnāniyān,* naime Jonjani. Rum, katkad, označava čak i Tursku; uspor. izraz *Rūm pādiṣāhī* za sultana. *Rumi* je, kasnije, dobilo pežorativno značenje: *Rum meşrebi* znači: grčkog karaktera, nevjeran, prevrtljiv.

RUMELIJA. Sintagmom *Rum-eli,* odnosno *Rum-ili* (tj. »zemlja Romejaca«), suprotno od *Anadolu* (Anadolija), označava se u užem smislu pokrajina koja je u sebe uključivala Trakiju i Makedoniju, dakle predio koji je na istok ograničen Crnim morem i Bosforom, na jug Mramornim morem i Egejom, tzv. »Bijelim morem«, a onda brdskim lancem Olimpa, te na zapad brdskim lancima Pinda, Barna i Šare. Obuhvaćala je, dakle, antičke predjele, koje su predstavljale nekadašnja Trakija, Bugarska, Makedonija, Srbija, Albanija i stara Grčka, s iznimkom, ipak, onih obalnih rubova i svih otoka Egejskog mora ili Arhipelaga, koji su, kao vlastito namjesništvo, bili podvrgnuti velikom admiralu *(kapudan-paša).*

Namjesništvo Rumelije *(Rum-eli eyaleti)* graniči na sjeveru s Austrijom i Vlaškom, na sjeveroistoku s Moldavskom i Rusijom, na istoku s Crnim morem, na jugoistoku s Jonskim i na zapadu s Jadranskim morem, a na sjeverozapadu s Austrijom i Bosnom. Pri tome treba primijetiti da su u tim granicama uključeni sandžaci Galipolja, Negroponta (Egrip) i Ajnebahti (Naupakt), koji pripadaju namjesništvu Arhipelaga *(Cezair eyaleti),* a od kojih je prvi obalna pruga od Istambula do ušća rijeke Kara Su u Egejsko more, sa predjelom koji znatno zahvaća u unutrašnjost, dok su drugi i treći obuhvaćali istočnu i južnu obalu prave Grčke uz isključenje Moreje (Peloponeza). Površina cjeline računala se, u doba najveće protege, na oko 5.100 četvornih milja, dok se pučanstvo procjenjivalo na ne više od oko 5–5,5 milijuna, a bilo je sastavljeno od raznih naroda *(millet),* naime Turaka (Osmanlija, koji su, premda vladajući narod, činili najmanji dio), Tatara, Grka, Slavena, Arnauta, Armenaca, Židova kao i Cigana. Vladajuća vjera je bio Islam, dok su, među kršćanskim vjeroispovijedima, tzv. nepounijaćeni Grci bili većina.

Sjedište beglerbega Rumelije bilo je, u početku, Filibe (danas Plovdiv), koji su Turci zauzeli 1363. god. Tamo je zasjedao, kao prvi namjesnik, Lala Šahin-paša, osvajač tih krajeva, čije se turbe i danas može vidjeti nedaleko od Stare Zagore. God. 1385. kao beglerbeg se javlja Timurtaš-beg, sa sjedištem u Sofiji.

Namjesništvo Rumelije podijeljeno je na sandžake, čiji se broj tokom stoljeća mijenjao, a čije su granice bile podložne trajnim promjenama. Oko 1830. god. iznosio je njihov broj 22, i to: *Viza, Kirk Kilise, Silistre, Niğbolu* (Nikopolj), *Vidin, Sofya, Çirmen, Küstendil, Selanik* (Solun), *Tirhala* (Trikkala), *Janya, Delonya* (Delvina), *Avlona* (Valona), *Elbasan, Iskenderiye* (Skadar), *Dukagin* (Dukađin), *Ohri* (Ohrid), *Perzerin* (Prizren), *Velçterin* (Vučitrn), *Üsküb* (Skoplje), *Alaca hisar* (Kruševac) i *Semendere* (Smederevo). Sultanovim *hatt-i şeri-*

fom od 21. 6. 1836. god., područje rumelijskog valije, tj. namjesništvo Rumelije, nanovo je omeđeno. Budući da je Sofija kao ranije sjedište najviše upravne vlasti trajno pogodovala pobuni nevjernih vazala i stremljenju ka neovisnosti gorštačkih plemena, prije svega, u Albaniji, određen je za upravno središte Monastir (danas Bitolj) na jugoistočnoj krajnjoj tački te pruge zemalja. Osim toga, područje valiluka podijeljeno je na slijedeće pododjeljke: 1) okružje grada Monastira (Bitolja), pod neposrednom upravom namjesnika; 2) apanaža sultanove majke *(Valide)* ili područje Ohrida; 3) sandžaci *Elbasan, Kavaya, Tirana* i *Leş* (Alessio), kojima upravljaju smjenljivi, ali ipak arnautski namjesnici; 4) pašaluci *Işkodra* (Iskenderije, Skadar), *Perzerin* (Prizren) i *Ipek* (Peć) podređeni su vojnoj upravi (divizijskim generalima, *ferik*); 5) *ajanluci* Podgorice, Bara i Ulcinja, koji se nalaze pod domorodnim nasljednim *ajanima*, s tačno uređenim zakupom uprave; 6) okruzi *Zadrim, Mirdit, Dibra* (Debar), koji se nalaze pod samoizabranim glavarima, kojima su pridodani turski službenici samo za utjerivanje poreza. Prvotno u rumelijski *ejalet* uključeni pašaluci Priština, Niš i Tetovo dodijeljeni su 1839. god. *müşiru* Sofije. Pašaluci Üsküb (Skoplje) i Kalkandelen (Tetovo) bili su podređeni valiji Rumelije samo za politički nadzor, a nipošto za upravu, dok su sjeverna plemena i Crna Gora *(Karadağ)*, doduše, bili nominalno pod namjesnikom Rumelije, osobito pod skadarskim pašom, a u stvari s osmanskom upravom nisu bili u nekoj organskoj vezi. Ostatak nekadašnje Rumelije bio je dijeljen u daljnje pašaluke, od kojih su Jedrene (ranije zvano »sandžak Čirmen«, jer je Jedrene bilo sjedište sultanovog dvora), kao i tri bugarska pašaluka: *Rusçuk, Vidin* i *Silistre*, bili najvažniji. Podjela uprave Rumelijom bila se, od Murata III (1574–1595), koji je prvi podijelio Carstvo na *ejalete*, stalno mijenjala, te se čini da su u kasnije doba pojedini namjesnici i paše ćiftinski trgovali sa razgraničenjem uredovnih okružja. Tako je 1635. god. veliki vezir Mehmed-paša dobio, uz svoje dostojanstvo, namjesništvo Rumelije, kao tzv. »novac za ječam« *(arpalık)*, kao što ga je prije, osobito pod Sulejmanom Veličanstvenim, prigrabilo više velikih vezira. Dobar primjer za takve promjene predstavlja značajno namjesništvo Silistre. *Live* silistrijskog *eyaleta*, združene sa onom *Özüja (Oçakov), Hotina, Bendera, Akkermana* i *Hiliye*, činile su stari *eyalet Özü* ili *Oçakov*, čiji je glavni grad bio *Özü (Oçakov)*. Kada je ugovorima od 1792. i 1812. god. pet zadnjih *liva* moralo biti ustupljeno Rusiji, *Silistre* je postalo glavno mjesto novog *ejaleta* sa šest *liva* /*Silistre, Semendria* (Beograd), *Çirmen, Viza, İbrail* (Braila) i *Kirkkilise*). U svim vremenima, dakle, stalno se mijenjala podjela Rumelije, tako da je 1860. god. *eyalet* bio, npr., podijeljen na četiri okruga ili *live*, naime *Işkodra* (Skadar), *Ohri* (Ohrid), *Monastir* (Bitolj) i *Kesriye* (Kastoria), pri čemu je ohridski okrug obuhvaćao svu srednju Albaniju, dakle dopirao je sve do obala Jadranskog mora.

Tako je podjela Rumelije ostala, sve do 1864. god., prvi vilajetski zakon. tj. upravnim zakonom, koji je bio uvjetovan namjerom da se stvore veće pokrajine i da se povjere valjanim upravljačima. Ti su trebali, uz pomoć stručnih službenika i brojnih podupravljača, tzv. *mutasarrıfa*, ostvarivati napredne planove vlade. Opće namjesništvo, zvano ranije *eyalet*, a sada *vilayet*, na čijem je čelu *valija*, dijeli se i dalje na *live*, nekada *sandžake*, čiji se poglavar, odsada, zove *mutasarrıf*. Kao uzorita pokrajina uspostavljen je, najprije, u decembru 1864. god. vilajet Dunava, te povjeren Midhat-paši koji se već opravdao kao namjesnik Niša i Prizrena. Vilajeti Solun i Janja (Ioannina) stvoreni su 1867. god. Ime *Rumili*, Rumelija, potpuno je nestalo, da bi se 1878. god. ponovo pomolilo. Tada je, Berlinskim ugovorom, stvorena nova kneževina Bugarska, koja se proglasila samostalnom, na danak obaveznom kneževinom sultanovog lenskog vrhovništva, te se ograničila na Dunavsku Bugarsku, raniji Dunavski vilajet *(Tuna Vilayeti)*. Od prekobalkanskog područja južne Bugarske stvorena je samostalna pokrajina Turske pod imenom »Istočna Rumelija«. Tamo su djelovali Aleko-paša (1879–1884) i Gavril-paša (1884–1885) kao upravljači. Zapadna Rumelija činila je sastavni dio Osmanskog Carstva i razbila se na tri vilajeta: *Edirne*, Solun i *Monastir* (Bitolj). Dok je Istočna Rumelija već 1885. god zaposjednuta od Bugarske, mirom u Bukureštu (1913), *Monastir* (Bitolj) ustupljen je Srbiji, a Solun Grčkoj, te je samo vilajet Edirne ostao Osmanskom Carstvu.

Povijest Islama u Rumeliji, koja je usko povezana sa širenjem osmanske vlasti na evropsko tlo, još je, što se tiče 14–16. st., vrlo neosvijetljena. Politička pocijepanost i šarenilo naroda pogodovali su u Rumeliji, više nego drugdje, stvaranju sekti; tako su se već odmah nakon prodora Osmanlija na evropsko tlo, a štoviše, možda, već i prije u bizantsko doba – kao što pokazuje nedovoljno rasvijetljeni problem šiitskog sektaša Sarija Saltuka, a da se ne govori o nejasnoj povijesti Turaka u dolini Vardara (Vardarioti) – u Rumeliji razvile razne islamske sekte, čije je istraživanje još sasvim zanemareno. Islam se kalemio na stare vjerske predodžbe, te se stvorila neka vrsta sinkretizma, koja religiozno istraživanje stavlja pred teške zadaće. Tako se mora podsjetiti, prije svega, na islamizirane, ranije bogumilstvu pripadajuće žitelje nekih bugarskih predjela, te, nadalje, na islamske sekte i derviške tekije na sjeveru Bugarske, gdje se nedavno prije toga širilo kizilbaštvo, nedvojbeno u svome nastanku potpomognuto onim znamenitim »jeretikom«, šejhom Bedredinom Mahmutom (u. 1416. u Seresu), koji je u južnoj Bugarskoj i, prije svega, u Deli Ormanu zadobio začudno brojne pristaše. Usko je s prodorom osmanske vlasti povezana povijest prisuća bektašija u Rumeliji. Bektašije su svuda utemeljili naselja i unapređivali su svoje šiizmu bliske poglede uskoro čak do obale Jadranskog mora. Čini se da su se pogotovo u Bugarskoj, u teško pristupačnim šumama golemog Deli Ormana, zamašno širili Kizilbaši. Tamo je njihova nejasna povijest usko povezana sa svetom osobom Demir Babe i njegovim bratom i potomcima, na koje se i danas još može naići. Tamo su, djelomično, nakon zabrane derviških redova u Turskoj, pronašli utočište i protjerani šejhovi i članovi derviških zajednica. Osim u Bugarskoj, dervištvo se, prije svega, širilo i u tadašnjoj Makedoniji, gdje se, donedavna, moglo naići na tekije raznih pravaca. Nedovoljno objašnjen problem predstavljaju i tzv. Pomaci u Rodopu, kao i oko Lofče (danas Loveč), kao i Gagauzi na obali Crnog mora.

Ali i povijest službenog Islama u Rumeliji traži još istraživanje. Sigurno je da na nekim mjestima, kao u Jedrenu, Plovdivu, Sofiji, Šumli (Šumen), Razgradu (Hezargrad), Dupnici, Ćustendilu, Lofči (Loveč), Plevni (Pleven), gdje su

se nalazile brojne i bogate zaklade (vakufi) i građevine Mihal-Oglua, zatim u Skoplju, Štipu, Prizrenu, Prištini, Kalkandelenu (Tetovo), Prilepu, Monastiru (Bitolj), a prije svega u Tesaliji i Makedoniji, stvorila žarišta islamskog duhovnog života, kao što dokazuju tamo utemeljene škole, džamije itd. Na tim mjestima islamskog obrazovanja stvarale su se ličnosti koje su u osmanskoj duhovnoj povijesti predstavljale poštovanja dostojna imena. Posebice su Skoplje, Prizren i Priština bogati takvim figurama, a ovdje još treba primjetiti da se, ponajviše, radi o južnim Slavenima koji su bili preobraćeni na Islam. Posebnu ulogu u islamskoj kulturnoj povijesti zauzimali su Epir i Albanija, iz kojih je Osmansko Carstvo, ako se ne uzme u obzir Bosna i Hercegovina, dobijalo svoje najsposobnije i najveće državnike i vojskovođe. Broj ljudi, rođenih u Rumeliji, koji su igrali važnu ulogu u duhovnom životu Carstva, čini cijelu legiju. Radilo se, pri tome, gotovo isključivo o domorocima, a ne o osmanskim naseljenicima, čiji je broj uvijek morao biti vrlo mali, budući da su se Osmanlije ograničavali na to da iskorišćuju područje koje se dijelilo na velika i mala lena (tzv. *zeamet* i *timar*).

Osmanska vlast u Rumeliji, koja se uspostavila s prijelazom Turaka na evropsko tlo (1356–1357), i uskoro se s osvojenjem Jedrena, koje je uslijedilo u proljeće 1361. god., vidljivo izrazila – što se tiče 14. i čak prve polovice 15. st. – samo se vrlo površno poznaje. Može se nagađati da su neka uporišta, kao, recimo, Solun, ponovljeno mijenjala posjednike, iz čega se najjednostavnije mogu objasniti, npr., različiti datumi zauzeća toga grada. Pri jakoj političkoj rastrojenosti južne Evrope, prodor Osmanlija je nailazio na različito jak otpor; izgleda da su velike osmanske vojskovođe 14. i 15. st., koje su se istakle na rumelijskom tlu i uskoro čak, kao zemljišno plemstvo, zadobile silan utjecaj – npr. porodice Evrenos-oğlu, Mihal-oğlu, Timurtaş-oğlu, Malkoç-oğlu, te Kavanos-oğlu, »maloazijski feudalni rod«, koji je od 17. st., a možda već daleko prije, pa do 1835. god., kada je umro valija Rumelije Kavanos-zade Husein-paša, vladao u i oko Tatar Bazardžika, obitelji koje su, djelomično, sve do u 19. st. bile u stanju očuvati svoj nasljedni posjed – znale elastičnom politikom pridobiti za sebe stanovništvo.

U toku stoljeća mogli su se, tu i tamo (prije svega u Albaniji i Epiru, kao i u Tesaliji), neki plemenski glavari učiniti manje ili više neovisnim o Porti, tako da im se morala uvijek priznati neka vrsta samostalnosti. To dokazuju jurački begovi, kojih je oko 1840. god. bilo sedam u Rumeliji, a prije svega ajani u Albaniji, koji su se znali učiniti manje-više neovisnim. Slučaj Ali-paše od Janjine, i cijelog njegovog roda, najrječitiji je dokaz za to. Usprkos tome što je raspad turske vlasti na rumelijskom tlu trajao više od 100 godina, utjecaj, koji je tursko biće tamo ostvarilo može se prepoznati i pronaći sve do danas, te, čak ako više nijedan spomenik iz islamskog doba ne podsjeća na tu prošlost, ona trajno ostaje u običajima, navikama i predajama.

RUMI (a. *Galāl ad-dīn ibn Bahā' ad-dīn Ṣulṭān al-'Ulamā' Walad ibn Ḥusayn ibn Aḥmad Ḥaṭībī*), poznat pod nadimkom Mevlana *(Mawlānā)*, perzijski pjesnik i utemeljitelj derviškog reda mevlevija. Rodio se 30. septembra 1207. god. u Balhu, a umro 17. decembra 1273. u Konji. Njegov otac, čija su vjerska izlaganja sačuvana i štampana, bio je izlagač vjerskih učenja u Balhu. Teško se mogu dokazati tvrdnje da on, po rodoslovlju, dopire do Abu Bekra i da je njegova majka bila kći šaha Hvarizma (Horezma) Ala ad-dina Muhameda. Prema vrelima, napustio je Balh zbog raspre sa šahom Hvarizma Ala ad-dinom Muhamedom i svojim zaštitnikom Fahr ad-dinom ar-Razijem (u. 1209), te, kada mu je sin Dželal ad-din imao pet godina, tj. 1212. god., odselio se na istok. Zaista, vjerska predavanja Beha ad-dina sadrže napade na šaha Hvarizma i teologa ar-Razija. Ali, prema istoj knjizi vjerskih predavanja, on je bio u Vahšu između 1204. i 1210. god., te u Samarkandu 1212. god. Ipak se vratio iz Samarkanda u Balh, jer je, prema vrelima, odatle krenuo pri odseljavanju. Datum 609. godine je, u svakom slučaju, preran za taj događaj; kako on, prema Aflakiju, dolazi u Malatju tek 1217. god., može se pretpostaviti da se odselio te godine ili prethodne. God. 1219. Beha ad-din je bio u Sivasu; boravio je oko četiri godine u Akšehiru, blizu Erzindžana, te otišao u Larende, vjerojatno 1222. god., i tu ostao sedam godina. U tom gradu se nalazi grob Mevlanine majke Mumine Hatun; također je tu Beha ad-din oženio svoga sina sa Dževher Hatun, kćeri Šeref ad-dina Lale.

God. 1229., na molbu seldžučkog vladara Ala ad-dina Kejkubada, obitelj se smješta u Konju, gdje Beha ad-din Veled *(Walad)* umire 23. februara 1231. god. Godinu dana potom, Sejid Burhan ad-din Muhakik, jedan od njegovih starih učenika, dolazi u Konju vidjeti svoga starog učitelja, no prekasno; Dželal ad-din postaje *murid* Burhan ad-dina i to ostaje do njegove smrti, devet godina kasnije. Ipak, Burhan ad-din se povukao u Kajseri malo vremena po svome dolasku u Konju, te je tamo i umro, po svoj prilici 1239–1240. god., gdje mu se nalazi i grob. Prema Aflakiju, Dželal ad-din je otišao u Alep i Damask, po Sejidovom dolasku, da bi dovršio svoja izučavanja. Pretpostavlja se da ga je Burhan ad-din uputio na to da je njegov otac, osim ezoteričkih znanja, raspolagao i drugima, koja se ne stječu izučavanjem nego unutrašnjim iskustvom. Nakon smrti Burhan ad-dina, Dželal ad-din je ostao sam pet godina; 29. novembra 1244. god., putujući derviš Šams ad-din Muhamed Tabrizi dođe u Konju i tu se smjesti u *hanu* trgovaca šećerom. Dželal ad-din ga susretne i porazgovara se s njim; Šams ad-din ga je pitao o smislu jedne izreke Bajezida Bistamija, te mu je on dao odgovor. Prema Aflakiju, on je već bio ranije vidio Šams ad-dina u Damasku. Ma kako da je, pojava ovoga u Konji izazvala je odlučni preokret u Mevlaninom životu. Prema sufijskom načinu, on je zavolio derviša i prešao kod njega. Nije bilo moguće nešto reći o Šams ad-dinovoj osobnosti dok nisu izdane njegove sakupljene izreke, *Maqālāt*. Stalno je nosio crnu kapicu *(kulāh)* i, zbog svoga neprestano lutalačkog života, zvalo ga se *paranda*, »leteći«. Premda je, kao što njegov *Maqālāt* pokazuje, vladao tekućim teološkim shvaćanjima svoga doba, nastojao je Mevlanu udaljiti od izučavanja knjiga. Šams-i Tabrizi se u vrelima zove *ṣulṭān al-ma'šūqīn*, »vladar voljenih«, a Mevlanin sin, Sultan Veled, koji je vrlo dobro poznavao Šams ad-dina i koji je znao očev odnos s njim, razvija u svojoj *Ibtidānāmi* teoriju, da postoji jedna druga klasa »zaljubljenih koji su dosegli cilj« *('āšiqān-i wāṣil)* pored »savršenih svetaca« *(awliyā-i kāmil)*; s druge strane, postoji jedan dalji stupanj *(maqām)*, onaj »voljenog« *(ma'šūq)*. Prije pojave Šams ad-dina, nitko nije čuo da se

govori o tom stupnju, a on ga je postigao; on je Mevlani pokazao taj put sufijske ljubavi i ovaj je morao sve ponovo naučiti od njega. Mevlanina ljubav za Šams ad-dina učinila ga je pjesnikom, no tjerala ga je u isti mah da zapusti svoje *muride* i da zanemari sav svijet, osim Šams ad-dina. *Muridi* su zbog toga bili razdraženi i zagovarali su da su oni važniji od stranog i nepoznatog derviša; čak su zaprijetili da će ubiti Šams ad-dina. Tada se on odseli u Damask, 11. marta 1246. god. No *muridi* nisu postigli svoje ciljeve. Mevlana, sav smućen, pošalje Sultan Veleda u Damask, a Šams ad-din nije mogao odbiti njegova preklinjanja i Mevlanino pismo, napisano živim pjesničkim jezikom, te se pješke vrati u Konju. Ali *muridi* započnu ponovo negodovati i nastojati udaljiti Šams ad-dina od Mevlane. Šams ad-din tada izjavi da će nestati zauvijek i da ga nitko neće moći pronaći. God. 1247. ubijen je sukrivnjom drugog Mevlaninog sina, Ala ad-dina, ili na njegov poticaj. Njegova smrt je sakrivena Mevlani, budući da ga je dva puta išao u Damask tražiti. Tada se osobito iskazao kao pjesnik, te se posvetio glazbi i igri *(samā')*, do te mjere da čak njegov sin smatra to pretjeranim, ali je on u tome pronašao izgubljenog Šams ad-dina. U većini njegovih *gazela, taḫalluṣ* (pseudonim) nije njegovo vlastito ime, nego ime njegovog voljenog mistika.

Šams ad-din je, ipak, dobio nasljednika. God. 1249. Mevlana je obznanio da se ovaj javio u obličju jednog od *murida*, Salah ad-din Zerkuba iz Konje. On je učinio tog zlatara, koji je bio nepismen, ali se isticao ljepotom i prijatnim karakterom, svojim zamjenikom *(ḫalaf)* jer se sam htio povući od dužnosti *šejha* i predavača. *Muridi* su našli da je lakše bilo podnositi Šams ad-dina nego zlatarskog pomoćnika bez kulture, te su ga nakanili maknuti, ali plan bude otkriven. Kada su zapazili da ih Mevlana kani sasvim napustiti, zaklinjali su ga da im oprosti. Može se pretpostaviti da su lojalni stav samog Sultana Veleda i skromna i prijatna ličnost Salah ad-dina omogućili da se ta druga kriza prevlada. Tokom deset godina, Salah ad-din je vršio dužnosti zastupnika *(nā'ib* i *ḫalīfa)*, a zatim se razbolio i umro, prema natpisu na njegovom grobu, 1258. god. Njegov nasljednik Čelebi Husam ad-din Hasan, čija je obitelj došla iz Urmije, bio je onaj koji je nadahnuo *Mesneviju*. Husam ad-din je živio deset godina sa Mevlanom, sve do njegove smrti 1273. god. Nakon Mevlanine smrti, Husam ad-din je ponudio dužnost *halife* Sultanu Veledu, koji ju je odbio. Husam ad-din je umro 1284. god. Na navaljivanje ljudi, Sultan Veled je prihvatio titulu *šejha* i zadržao je do svoje smrti 1312. god. Za nasljednika je imao svoga sina Ulu Arifa Čelebija (u. 1319), kojeg je slijedio brat Abid Čelebi, a onda drugi brat Vadžid Čelebi (u. 1342).

Istinska povijest reda započinje sa Sultanom Veledom, koji mu je utemeljio prve ogranke i omogućio mu da pribavi više ugleda. Već za života Mevlane, članovi reda imali su naziv mevlevi *(Mawlawī)*. Vrbovali su se, ponajprije, osobito među zanatlijama, što je izazivalo negodovanja. U središtu vršenja religioznih obreda bilo je slušanje glazbe i igra, koji su bili uobičajeni i u drugim redovima, ali nikada od najveće važnosti, kao kod mevlevija. Obred s igrom, u redovitom i svečanom obliku koji je uobičajen u kasnijem dobu, prvi je uveo Pir Adil Čelebi (u. 1460).

Mevlanina pobožnost i misao nisu još bili predmet produbljenog ispitivanja. Svaki poduhvat istraživanja ne treba se suviše zasnivati samo na komentarima *Mesnevije*, jer oni pripisuju djelu mišljenja svoga doba ili osobne poglede komentatora. Isto tako, Mevlanin *Divan* tek je kasnije donekle postao predmet kritičkog izdanja, tako da njegovo pravo izučavanje tek treba započeti. Mevlevije ne smatraju da je njihov red sufijski red u strogom smislu riječi, te ga neki dobri znalci pridružuju pokretu melamatija iz Horasana. Čitajući predavanja Mevlaninog oca, zapaža se čak pohvala sreći, što podsjeća na »radost srca« kalenderija, koji su u srodstvu sa melamatijama. Neke Čelebije su živjeli kao derviši kalenderi, tako npr. Ulu Arif Čelebi i još više njegov brat Abid Čelebi i Divane Mehmed Čelebi, koji je znatno pridonio razvitku reda. No to ne dokazuje očito ništa s obzirom na samog Mevlanu. On je, čini se, imao čovjekoljubiv karakter, nije bio nimalo fanatičan, ali zato silno emotivan, ako se o tome sudi po brojnim ljubavnim pjesmama *Divana*, lako zapaljiv i sklon da svoje nemire utažuje igrom.

Od njegovih djela, navedimo:

1) *Divan (Dīwān)*, koji sadrži *gazele i rubaije*. U njemu se nalaze i stihovi na grčkom i turskom, što daje dokaza nekim odnosima sa dijelovima sirotinjskog svijeta, a i sa nemuslimanskim žiteljima Konje. Njegov *taḫalluṣ* je *Ḥāmūš*, no on ga obično zamjenjuje imenom Šams-i Tabriz, a u nekim *gazelima* i Salah ad-din.

2) *Mesnevi-i manevi (Maṯnawī-i ma'nawī)*, poučno pjesničko djelo u dvojnim stihovima, u šest *deftera*. Tu dugu poemu nadahnuo je Husam ad-din Čelebi, koji je Mevlanu naputio da sastavi nešto slično vjerskim *mesnevijama* Senaija i Atara. Mevlana je tada odmah izvukao već napisanih glasovitih osamnaest stihova uvoda iz svoga turbana; ostalo je diktirao Husam ad-dinu. Ne zna se datum kada je započeo svoje djelo; zna se samo da je između prvog i drugog *deftera* bila stanka od dvije godine, prouzročena smrću žene Husam ad-dina. Drugi *defter* započeo je 1254. god., kao što kaže on sam. Mevlana je diktirao svoje stihove svugdje gdje su mu došli na pamet, kada je igrao, bio u kupatilu, sjedio, hodao, ponekad u noći, pa sve do jutra. Husam ad-din je ponovo čitao ono što je napisao, pa su pravljene potrebne popravke. Cjelina je sastavljena bez pretjerane preciznosti i bez i najmanjeg prethodnog plana. Ideje se povezuju u slobodnom povezivanju, a umetnute povijesti često su prekidane, da bi se nešto dalje ponovo započele. Klasično evropsko izdanje je ono od R. A. Nicholsona: *The Mathnawi of Jelálu'ddín Rúmí* iz 1924–1940; (London).

3) *Fīhi mā fīh*, zbirka Mevlaninih izreka (naslov je uzet od jednog stiha Ibn al-Arabija).

4) *Mawā'iẓ mağālis-i sab'a.*

5) *Maktūbāt.*

Nije lako sustavno sažeti glavne značajke Rumijeve misli. On nije filozof (njegova djela često sadrže napade na ispraznost čisto umne filozofije), a izjavljivao je da nije klasični pjesnik (u *Divanu* i *Mesneviji*, on kazuje da prezire rime i pjesničko umijeće), te je, prije svega, strasni zaljubljenik u Boga, koji izražava svoje osjećaje na pjesnički način, nepravovjerni, vulkanski, stvarajući tako jedan stil koji je jedinstven u cijeloj perzijskoj književnosti. Povijesno, mogu se sagledati utjecaji koje je na njega izvršila religiozna i filozofska misao al-Gazalija, Ibn al-Arabija, Senaija, Atara; možda se donekle pretjeruje s Ibn al-Arabijevim utjecajem.

Prva tema Rumijeve misli je Bog. Apsolutna nadnaravnost Boga čini se da je zamišljena ne samo prostorno i intelektualno, nego i moralno. Bog je On sam, Apsolutna vrednota, dobro i zlo u odnosu su s Njim, a oboje s Njegovim zapovijedima. Zbilja se raspoređuje u četiri »prostora«: kraljevstvo Ništavila, Utvare (Fantazije), Postojanja, Osjetila i Boja. Bog je s one strane Ništavila i Bivanja, On djeluje u Ništavilu koje je Njegova radionica. U tom slučaju, teško je govoriti o stvarnom »panteizmu« kod Rumija; u svakom slučaju, imanentizam je potpuno stran sklopu njegovog duha.

Dželal ad-din je, čini se, prihvatio ašaritsku ideju isprekidanosti vremena i stvaranja. Bog stvara i razara sve u isprekidane atome vremena. On stvara stvari šapćući im na uši začarajuće riječi, dok su one još uspavane u Ništavilu.

Ne-ljudski svijet čini se da je Bog stvorio da bi pripravio stvaranje čovjeka. Priroda je Božja sugestija: svako drvo koje raste iz mrke zemlje, pružajući svoje grane prema suncu, simbol je oslobađanja duha od tvari. Stvaranje je, ipak, bilo postupno. U slavnom odlomku, Rumi zacrtava teoriju mističkog razvoja. Pomaljanje čovjeka (koji uvijek ostaje čovjekom, čak u prijašnjim etapama svog razvoja) izvan životinjskog svijeta je prvi korak koji naznačuje druge puteve ka kraljevstvu anđela i božanstva.

Čovjek nije samo sastavina tijela i duše. Ljudski sklop je formiran od tijela, svoga vidljivog dijela dublje duše *(rūḥ)*, još dubljeg duha *('aql)* i, još dubljeg, *rūḥ-i waḥy* (duh koji sudjeluje u Objavi), a imaju ga samo svete osobe i poslanici. Rumijeva duhovna antropologija ne prihvaća mogućnost za svakog, bez razlikovanja, da dopre do najviših stupnjeva svetosti. Poslanici i sveti ljudi su »različiti« od običnih ljudi. U vrlo zanimljivom odlomku, Dželal ad-din pokazuje pragmatičku korisnost štovanja svetih ljudi: to je jedini način da se skrši oholost i gordost čovjeka, koje se uvijek ponovo javljaju. Bog govori ustima »Božjeg čovjeka«. Poslanik, sveta osoba, je očitovani znak Božjeg jedinstva; on je iznad normalnih ljudskih mjerila.

Rumi je daleko od toga da se izražava jezikom modernih »slobodoumnih« vjerskih mislilaca. Izvanjsko vršenje obrednih čina obavezno je za sve; razlog za to je jednako pragmatičkog karaktera: izvanjski obredi su korisni, kao darovi zaljubljenog svojoj voljenoj osobi. Ako je ljubav nešto čisto duhovno, zašto bi Bog stvorio tvarni svijet? O problemu slobode i sudbine, on umjesno primjećuje da postoji velika razlika između trenutačnog Božjeg čina *(ṣun')* i rezultata tog čina *(maṣnū')*, između čina odluke ili predodređenosti *(qaḍā')* i predodređene stvari *(maqḍī)*. Treba se voljeti Božji *ṣun'*, a ne njegov *maṣnū'*, kao što to čine idolopoklonici. Kada su njegove duhovne oči otvorene, čovjek upoznaje da je, u isto doba, napravljen i pokretan od Boga, a i potpuno slobodan, sa slobodom bez mjere, iznad malih sloboda običnih ljudi. Da bi došao do te dublje slobode u Bogu, potrebni su napori i djelovanje *(kūšiš)*. Savršene primjere te najviše slobode pokazuju svete osobe i poslanici.

Rumi nije nikada osjećao blizinu Boga u onostranim svjetovima kao stvarno apsorbiranje u Bogu bez ikakvog ostatka. Slikoviti izrazi, koje koristi da izrazi *fanā'* u jednom zanimljivom odlomku *Mesnevije* su, na primjer, slijedeći: plamen svijeće u prisuću Sunca (ali svijeća ipak postoji, te »ako stavite pamuk iznad nje, bit će sagoren iskricama«), ili košuta u prisuću lava, ili, drugdje, kao željezo koje se tali u vatri, kada ono dobije svojstva vatre, a da nije izgubilo svoju vlastitu bit; u tom stanju, ono može pretendirati da je vatra isto toliko koliko željezo. Duša, u blizini Boga, postaje tada takva da, »po njezinoj želji, oluje i rijeke teku, a zvijezde se kreću tako kako ona hoće«. U drugom odlomku, Dželal ad-din govori o zaljubljeniku, koji, kada je dospio u prisuće svoje drage, umire, a »ptica, njegov duh, uzlijeće iz njegovog tijela«, jer »Bog je takav da, kada dođe, ne ostaje ni jedna jedina dlaka od tebe«. Ali ne treba zapasti u zabludu u njegovom panteizmu, jer on je prepun iznenađenja. Tako, stvarni kraj povijesti ispričan je nekoliko stihova dalje, pod naslovom: »Kako je dragana mazila zanesenog zaljubljenika da bi ponovno stekao svoja osjetila«. Rumi ide čak tako daleko da prihvaća element djelatnosti na planu onostranosti, tako da je najviši stupanj života duha »ne da dosegne, nego da beskrajno teži da bude dosegnut.« »... postoji vrlo skrivena tajna u činjenici da se Musa sprema otrčati kod Hizra... Taj božanski dvor je beskrajna ravan. Ostavi počasno sjedište: Put je tvoje počasno sjedište!«

Stil Rumijevih *gazela* uvjetovan je time da je jedan broj njih pjevao sam pjesnik ili namijenio da budu pjevani. Dobro znana predaja svjedoči o Dželal ad-dinu kako bez priprave sastavlja ode igrajući oko jednog stuba svoje škole, a druga priča kaže kako je našao jednog od svojih učenika i voljenih drugova, Salah ad-dina, kako sluša, očaran, na ulici, ritmičko udaranje svoga zlatarskog čekića. Njegov silni smisao za ritam ne prati uvijek pažnja podudarna sa strogim pravilima klasičnog perzijskog pjesništva, utemeljenog na kvantiteti. On se često žalio na metre, a više stihova, u *Divanu* kao i u *Mesneviji*, pokazuje teške nepravilnosti. U njegovom *Divanu* se mogu razlikovati dva stila, »pjevajući« i »poučni«. *Gazeli* često započinju u prvom stilu (snažan ritam, dvojne rime, itd.), da bi lagano prešli u drugi, i obrnuto. U *Mesneviji*, koja je jedna jedina neprekinuta rasprava, gdje pripovjedača često odvlači jedna riječ ili slučajni spoj riječi ka sve novim i novim predmetima, anegdotama i podanegdotama, mogu se razdvojiti tri stila. Stil čisto »pripovjedni«; na kraju ili u toku neke povijesti, komentari bi, ipak, uveli u »poučni« stil. Tu i tamo, bilo u tekstu neke povijesti, bilo u komentaru, autor je, čini se, iznenada ponesen kao nekim zanosom, te on koristi tada svoj »uzneseni« stil, u kojem su napisani neki od najboljih stihova *Mesnevije*. Pripovjedni i poučni stil su prostodušni i znatno jednostavniji, te u tom pogledu skoro jedinstveni u tadašnjoj perzijskoj književnosti. Elementi govornog jezika ponekad čak uđu i u prefinjeniji jezik *gazela* i »uznesenog« stila *Mesnevije*. Postoje čak Rumijevi stihovi koji sadrže riječi i fraze iz govornog grčkog. Zahvaljujući njegovim snažno osobnim crtama, Rumijev stil praktički nije imao oponašatelja, ali je visoko, i s pravom, ocijenjen od suvremenih Perzijanaca (čak onih koji nisu sasvim suglasni s njegovim mističkim shvaćanjima), te je, možda, izvršio određeni utjecaj na pokret pojednostavljenja i modernizacije perzijske književnosti, koji je započeo u prošlom stoljeću.

»RUŽA I SLAVUJ«. Taj motiv je toliko središnji za perzijsko-tursko pjesništvo da se mora uzeti da je njegovoj omiljenosti pridonijela ne samo zgodna rima *gül-bülbül*, nego i psihološki razlozi. U stvari, slavuj je samo posebni

oblik mističke predodžbe o duši-ptici, koja je u islamskoj narodnoj vjeri bila uobičajena. Simbolika ptice javlja se u sufizmu najprije u al-Gazalijevoj poslanici *Risālat aṭ-ṭayr*, a onda ju je genijalno razradio Atar (*'Aṭṭār*) u svome mističkom epu *Manṭiq aṭ-ṭayr*, »Ptičji razgovor« ili »Zbor ptica« [motiv ide unazad do Sulejmana (Solomuna) = mističkog vođe, i njegovog razgovora s pticama = dušama]. Prije toga je Senai pjesnički protumačio »*Tužaljku ptica*«.

Obrnuto, ruža (mnogi pobožni ljudi drže da je nastala iz znoja Poslanikovog pri njegovom putu na nebo) bila je, prema Ruzbihanu Bakliju, pravo očitovanje božanske slave, te svaka ruža (*gül*) nosi, dakle, u sebi sjaj cjeline (*kull*), kao što je često ponavljao Rumi. Tako slavuj postaje duša, i on, odvojen od ruže i mučen trnjem materijalnog svijeta, pjeva svoju beskrajnu ljubav božanskom cvijetu i priželjkuje nebeski ružin žbun, slično kao duše-sokoli, koji čeznu nazad ka ruci svoga vlasnika.

LEKSIKON ISLAMA

SABR (a. *ṣabr*). Značenje ovog pojma teško da se može jednom jedinom riječju prevesti na evropske jezike. Prema arapskim jezikoslovcima, korijen *ṣ-b-r* znači »obuzdati« ili »svezati«; otuda *qatalahu ṣabran* znači »nekoga vezati, a onda ubiti«. Ubojica se, u tom slučaju, zove *ṣābir*, a ubijeni *maṣbūr*.

U *Kur'anu* se često javljaju izvedenice iz korijena *ṣ-b-r*, u prvom redu u smislu: »biti strpljiv«. Muhammed se upozorava kao i Božji poslanici prije njega – da bude strpljiv (XXXVIII,17; XLVI,35: »Allahovo obećanje je zaista istina...«, dodaje se u XXX,60). Strpljivom je obećana dvostruka nagrada. U XXXIX,17 čak se kaže da će *ṣābirūn* primiti nagradu bez *ḥisāba* (što u ovom slučaju znači: »bez mjere ili ograničenja«). Ta riječ dobiva posebno značenje u svetom ratu u kojem se slučaju može prevesti sa: »izdržljivost«, »upornost«.

Riječ se nadalje javlja u značenju »pokoravanje« npr. u suri o Jusufu (XII,18), gdje Jakub, čuvši za smrt svog sina, kaže: »ja se neću jadati...«.

Katkada se *ṣabr* povezuje sa *ṣalātom* (II,45,153). Komentatori smatraju da je u tim odlomcima sinonim postu, te kao potvrdu navode *šahr aṣ-ṣabr*, naziv koji pridaju mjesecu ramazanu.

U *Kur'anu* se nalazi pridjev *ṣabbār*, povezan sa *šakūr* (XIV,5): usp. o tome at-Tabarijev *Tafsīr*, gdje se kaže da je dobro da se čovjek pokori kada ga pogodi nesreća, a da bude zahvalan kada dobije darove milosti; a Muslim, u *Zuhdu*, iznosi: »Divno je držanje vjernika; njemu je sve dobro; ako mu se nešto ugodno dogodi, on je zahvalan i to se kod njega pokazuje dobrim; ako ga zgodi nesreća, on se pokorava, pa opet time zauzima najbolje moguće držanje«.

Kasniji razvoj tog shvaćanja ponovo se odražava u kur'anskim komentarima; teško je reći koliko su ta tumačenja već sadržana u *Kur'anu*. Umjesto mnogih tumačenja komentatora ovdje će se dati samo ono Fahr ad-din ar-Razija. On razlikuje četiri vrste *ṣabra:* 1) ustrajnost u napornom intelektualnom zadatku bavljenja stvarima vjere, npr. učenja o *tawḥīdu, 'adlu, nubuwwi, ma'ādu*, te spornim tačkama; 2) ustrajnost u obavljanju radnji koje netko mora ili mu je preporučljivo obavljati; 3) čvrstoća da se odupre zabranjenim djelatnostima; 4) pokoravanje u nevolji, itd. *Muṣābara* je, po njemu, primjena *ṣabra* na svoje bližnje (kao na susjede, »Ljude Knjige« i sl.), obuzdavanje od osvete, itd.

Veliko značenje koje se daje *ṣabru* vidi se i iz činjenice da je *ṣabūr* jedno od najljepših Allahovih imena. Prema *Lisānu, ṣabūr* je sinonim *ḥalīmu*, s tom razlikom što se griješnik ne treba bojati nikakve odmazde od *ḥalīma*, ali ne može se pouzdavati u takvu blagost od strane *ṣabūra*. U Hadisu se Allahov *ṣabr* uznosi do te mjere da se kaže kako nitko nije strpljiviji od Njega prema onome što vrijeđa Njegovo uho.

U Hadisu se *ṣabr* nalazi najprije u općem smislu kao npr.: onome koji provodi *ṣabr*, Allah će udijeliti *ṣabr*, jer *ṣabr* je vrhunska moć; u Hadisu se *ṣabr* upotrebljava i za ustrajnost u svetom ratu; u nekim odlomcima nalazimo tu riječ u smislu »izdržati«. Obično ta riječ znači pokoravanje, kao u često spominjanoj izreci: »(Istinski) *ṣabr* pokazuje se već pri prvom udarcu«. Često se riječ nalazi u tom smislu, ali povezanu s osnovnom riječi za prepuštanje, a to je *iḫtisāb;* usporedimo s time slijedeći *ḥadīṯ qudsī:* »Ako moj sluga bude lišen očinjeg vida na oba oka, nagradit ću ga Rajem u naknadu«.

Zaključujući, možemo reći da je u priznatom Hadisu značenje »odricanje« (koje poprima tako veliko značenje u etičko-asketskom misticizmu) vrlo rijetko. Al-Buhari (koji, kao i poglavlje *zuhd* u drugim zbirkama Predaje, predstavlja najstariji stadij ove tendencije u Islamu) imao je u *targami* »...Omar reče: U *ṣabru* smo pronašli najbolji dio našeg života.«

To što *Kur'an* i Hadis kazuju o *ṣabru* pripada djelomično etičko-mističkoj književnosti; no ta je riječ ovdje postala, da tako kažemo, tehnički termin (i to vrlo značajan), budući da je u ovoj školi i njezinom načinu razmišljanja *ṣabr* vrhovna vrlina. Kao i za druge temeljne pojmove, i za *ṣabr* nalazimo brojne definicije koje često više ukazuju na bujnost mašte, nego što daju iscrpno tumačenje pojma, ali neobično su vrijedne zbog svjetlosti kojom (poput munje) osvijetle temu. Al-Kušajri u *Risali* daje slijedeće definicije: »Gutanje gorčine bez pokazivanja grimase« (al-Džuneid); »suzdržavati se od zabranjenih stvari, mirno podnositi udarce sudbine, pokazivati se bogatim kada se u život useli siromaštvo«; »upornost u doličnom ponašanju pod udarcima sudbine (Ibn Ata); »priklanjanje pred udarcem bez plača i žaljenja«; »*ṣabbār* je onaj tko se navikao iznenadno suočiti sa zabranjenim stvarima« (Abu Osman); »*ṣabr* se sastoji u tome da se veselimo bolesti kao da se radi o zdravlju«; »čvrsto stajanje uz Boga i dočekivanje njegovih udaraca s nepokoleb-

ljivošću i mirom« (Amr ibn Osman); »čvrsto stajanje za naredbama Knjige i Sune« (al-Havas); »*ṣabr* mistika (doslovno: ljubljenika) teži je od *ṣabra* isposnika« (Jahja ibn Muad); »suspregnuti se od žaljenja« (Ruvaim); »traženje pomoći od Boga« (Zu-'n-Nun); »*ṣabr* je kao Njegovo ime« (Abu Ali ad-Dakak); »tri su vrste *ṣabra, ṣabr mutaṣabbira, ṣābira* i *ṣabbāra*« (Abu Abdalah ibn Hafif); »*ṣabr* je: ne praviti razliku između stanja milosti i iskušenja, u oba ostati miran duhom; *taṣabbur* znači mirnoća pod udarcima, dok je čovjek u teškoj muci« (Abu Muhamed al-Džurejri).

Al-Gazali se bavi *ṣabrom* u četvrtom dijelu *Ihyā'*, u kome su opisane vrline što čine čovjeka blaženim (II knjiga). Vidjeli smo da se već u *Kur'anu* zajedno susreću *ṣabr* i *šukr*. Al-Gazali raspravlja o ove dvije koncepcije posebno (u drugoj knjizi), ali zapravo u tijesnoj vezi. Tu vezu ne zasniva na kur'anskoj frazeologiji, već na maksimi: »vjerovanje se sastoji od dvije polovice: jedna je *ṣabr*, a druga *šukr*«. To opet ima korijene u predaji: »*ṣabr* je polovina vjerovanja«.

Ovdje možemo dati njegov pristup samo u najkraćim crtama. *Ṣabr* kao svi vjerski *maqāmāt*, sastoji se od tri dijela: *ma'rifa, ḥāl* i *'amal*. *Ma'ārif* (znanja) su kao drvo, *aḥwāl* (stanja) kao grana, a *a'māl* (djela) plodovi. Od tri razrade bića, jedino čovjek posjeduje *ṣabr*. Životinjama potpuno upravljaju njihove želje i nagoni; anđeli su pak do kraja ispunjeni čežnjom za božanskim, tako da nad njima želje nemaju nikakve moći, te nije potreban *ṣabr*, da bi ih potisnuo. U čovjeku, međutim, bore se dvije težnje: poriv želja i vjerski poriv; prvim upravlja šejtan, a drugim anđeli. *Ṣabr* znači pristajanje uz vjerski poriv, a protiv osjetilnog poriva.

Postoje dvije vrste *ṣabra:* a) fizički, kao podnošenje fizičkog zla, bilo da je ono aktivno, kao pri izvršavanju teških zadataka, ili pasivno, kao pri podnošenju udaraca itd., to je vrsta hvalevrijedna; b) duhovni, kao odricanje usprkos prirodnim impulsima; iz ove šarolikosti značenja shvatit ćemo zašto je Muhammed, kada je bio upitan, odgovorio: »*īmān* je *ṣabr*«. Ta vrsta *ṣabra* je apsolutno vrijedna hvale.

S obzirom na čvrstinu *ṣabra*, razlikujemo tri vrste ljudi: a) onaj vrlo mali sloj kojem je *ṣabr* postao trajnim stanjem; to su *ṣiddīqūn, muqarrabūn;* b) oni u kojima prevladavaju životinjski nagoni; c) oni u kojima traje neprestana borba između ta dva impulsa: to su *muǧāhidūn;* možda će se Allah okrenuti prema njima.

U VI odjelu, al-Gazali pokazuje kako vjernik traži *ṣabr* u svim okolnostima; a) u zdravlju i sreći; tu se vidi prisna veza između *ṣabra* i zahvalnosti, b) u svemu što ne pripada ovoj kategoriji, pa tako i u ispunjavanju zakonskih obaveza, u uzdržavanju od zabranjenih stvari, u svemu što se čovjeku događa protiv njegove volje, bilo da dolazi od čovjeka ili od Boga.

Kako je *ṣabr* pokazatelj borbe između dva poriva, njegov spasonosni učinak sastoji se u svemu onome što učvršćuje vjerski poriv, a slabi životinjski. Do slabljenja životinjskog poriva dolazi se preko asketizma, izbjegavanja svega što povećava taj poriv, npr. uzmicanjem ili provođenjem onoga što je dopušteno (brak). Do jačanja vjerskog poriva dolazi se a) buđenjem želje za plodovima *muǧāhade*, npr. čitanjem životopisa svetih osoba; b) postupnim privikavanjem ovog poriva na borbu s onim suprotnim, tako da konačno prevlada radost svijesti o nadmoći.

SADAKA (a. *ṣadaqa*), »milostinja«. Prema mišljenju arapskih autora, ta riječ dolazi od glagola *ṣadaqa*, »kazati istinu«; ova se upotreba tumači ukazivanjem na to da je davanje milostinje za muslimana dokaz istinitosti njegove vjere. Njezino je pravo značenje stoga: »dobrovoljno i spontano davanje milostinje«.

Arapski autori koristili su riječ *ṣadaqa* u dva različita smisla. Ona se, u prvom redu, upotrebljava kao sinonim za *zakāt*, tj. porez za sirotinju, koji je pravna obaveza i čija visina je utvrđena. U tom smislu koristi je *Kur'an*. Tako se koristi i u djelu *Muwaṭṭa'* Malika Ibn Enesa, u kojoj se *(u Kitāb az-zakāt) ṣadaqa* upotrebljava umjesto *zekata*. To je očito kada se radi o *zekatu* koji se plaća na četvoronožne životinje, ali i u drugim slučajevima. Buhari, međutim, zamjenjuje *ṣadaqu* i *zakāt*, te ih koristi kao sinonime. Buhari upotrebljava riječ *zakāt* za ono što Malik zove *ṣadaqom*. On navodi predaju: »nema *ṣadaqe* na manje od pet *ḍawda* (5 do 9) deva«, u istom smislu u kojem i Malik, a na drugom mjestu govori o *ṣadaqat al-fiṭr* umjesto *zakāt al-fiṭr*, kako bi rekao Malik. Isti nedostatak razlikovanja dviju riječi nalazimo i u kasnijih autora kako pravnika tako i povjesničara. Kada bi i bilo kakve sumnje u istovjetnost *ṣadaqe* i *zakāta*, ona bi bila uklonjena činjenicom da se, u oba slučaja, spominju istih šest ili sedam razreda osoba koji ih koriste, a to su siromašni, oni kojima je posao dijeljenje *sadake* ili *zekata*, muslimanski zarobljenici u neprijateljskim rukama, dužnici, oni koji vode *džihad*, putnici, te (u početku) i *mu'allafa qulūbuhum*.

Pravo značenje riječi *sadaka* je, kako smo već rekli, dobrovoljno davanje milostinje. U tom smislu, radi razlikovanja, naziva se *ṣadaqat at-taṭawwu'* (»spontana milostinja«). Ovu *sadaku* Ibn al-Arabi definira ovako: »Dobrovoljna je *sadaka* čin bogoštovanja koji proizlazi iz slobodne volje pomiješane sa autoritetom; ako nije takva, onda to nije dobrovoljna *sadaka*, jer čovjek je nameće sebi kao obavezu, baš kao što Bog smatra Svojom obavezom milosrđe prema onima koji se kaju, a popravlja one koji griješe iz neznanja«. *Sadaka* u tom smislu upotrebljava se u ostalim odlomcima *Kur'ana*, osim u ona dva gore navedena. Ti odlomci *Kur'ana* tvore prirodnu osnovu mnogih tumačenja kasnijih pisaca.

Malik uzima riječ *sadaka* u njezinom etimološkom značenju, te se u završnim paragrafima svoga djela bavi njome zajedno s mnogim drugim temama. Ne koristi nikakav razlikovni izraz kao *ṣadaqat at-taṭawwu'*. Pod naslovom: »Poticanje na davanje milostinje« bilježi Muhammedove riječi: »Tko da milostinju iz poštene zarade (a Bog prima jedino poštenu) stavlja je u ruke Milostivog, a On će učiniti da ona poraste na njegovu korist, baš kao što bi netko od vas uzgajao ždrijebe ili devu, dok ne postane velika kao planina«. Enes ibn Malik je običavao pripovijedati kako je Abu Talha, koji bijaše najbogatiji Ansari u Medini, cijenio više nego čitavo svoje bogatstvo jedan zdenac pored džamije iz kojeg se Muhammed znao napiti. Kad je bio objavljen stavak: »Nećete zaslužiti nagradu sve dok ne udijelite dio od onoga

što vam je najdraže« (III,92), on poželi da daruje taj zdenac. Ali ga Muhammed nagovori da ga zadrži za svoju obitelj. Muhammed je udijelio milostinju nekima koji su uvijek prosili, ali ih je ukorio rekavši da je »najljepši dar strpljivost«. Govoreći sa predikaonice *minbar* o davanju milostinje i o uzdržavanju od prošnje, Poslanik je upotrebljavao često navođenu izreku: »Gornja je ruka bolja od donje«. Malik tumači da je gornja ruka ona koja troši, a donja ona koja moli. Muhammed je također govorio: »Tako mi Onoga u čijim je rukama moj život, za vas bi bilo bolje da uzmete uže i skupljate drva nego da molite nekoga kome je Bog velikodušno podario, bilo da vam dade ili odbije dati«. Pod naslovom: »Što nam se ne sviđa u pogledu milostinje«, Malik piše da Muhammedova obitelj ne može primati milostinju, već to može samo »talog ljudskog društva«. Muhammedu nije bilo dopušteno davati milostinju iz *sadake* (odnosno *zekata*), već samo od vlastite imovine.

Al-Buhari u slijedećem stoljeću piše o *sadaki* u oba smisla, a da možda i nije svjestan da govori o dvije različite stvari. Govoreći o dobrovoljnom davanju milostinje, on u različitim poglavljima kaže da je to dužnost svakog muslimana. Ako mu nedostaju sredstva, on ne može dijeliti milostinju, mora raditi i steći ih. Ako ne može naći posao, onda se mora barem ustegnuti da zlo ne čini, pa će mu se to računati kao milostinja. Milostinja se daje u skladu s mogućnostima, a od viška vrijednosti. Mora se davati desnom rukom, ali ne krivoj osobi. Žena smije dati milostinju iz muževljeve imovine, a rob od one svoga gospodara. Ne valja prositi; ali milostinja se uzima od bogatih, a daje siromašnim. Davanjem milostinje iskupljuju se grijesi.

Al-Gazali raspravlja o davanju milostinje u *Iḥyā'*, osobito u 8. *waẓīfī* (dužnosti), u kojoj definira kakav mora biti onaj tko prima milostinju. Mora biti asketa, učen, voliti istinu, ne žaliti se, mora biti u nuždi, a u srodstvu s onim koji mu daje. U 4. *faṣlu* (odjeljku) raspravlja o *ṣadaqat at-taṭawwu'*. Nakon što nam je ispričao izreke, koje se pripisuju Muhammedu i drugima, on dolazi na pitanje koje se postavlja u *Kur'anu*, a to je, da li je bolje milostinju davati javno ili tajno, te zaključuje da svaki način ima svoje prednosti i da to ovisi o okolnostima i motivima. Zatim raspravlja pitanje, da li je bolje prihvatiti *sadaku* ili *zekat* i ponovo odbija dati opće pravilo. Slučajevi su različiti.

Ibn al-Arabi bavi se tim problemom u 70. *bābu* (poglavlju) djela *Futūḥāt al-Makkiyya*, kad govori o »tajnama *zekata*«. I on raspravlja pitanje tajnog ili javnog davanja.

Gledanje šiita na *sadaku* i *zekat* slično je gledanju sunita, ali dok i jedni i drugi brane Poslanikovoj obitelji da koristi *zekat*, šiiti im, ipak, dozvoljavaju da uzimaju *sadaku*.

SAFAVIDI, ponajprije starješine istoimenog *(ṣafawiyya)* sufijskog reda, a onda vladarska dinastija u Perziji (1501–1722). Ime se vraća na Safi ad-dina (u. 1334), poglavara jednog – tada još sunitskog – sufijskog reda u Erdebilu *(Ardabīl)*. Pod njegovim potomcima, red je dobio zamah među turkmenskim plemenima koja su živjela u Azerbejdžanu, istočnoj Anatoliji i Siriji. Njihov duhovni utjecaj na Turkmene doveo je Safavide do toga da se u toku 15. st. umiješaju i u politička zbivanja. Otprilike u isto doba gomilaju se predznaci šiitskih težnji kod Safavida. Vladar Kara Kojunlua, Džahan-šah protjerao je politički opasnog Safavida Džuneida, koji je iza toga tragao za svojim široko rasprostranjenim pristašama i konačno je prijazno primljen kod vladara Ak Kojunlua, Uzun Hasana. Prijateljske veze sa klanom Ak Kojunlu – Džuneid i njegov sin Hajdar oženili su, u neko vrijeme, princeze Ak Kojunlua – okončale su se političkim i počev od Hajdara (u. 1488) i vojnim težnjama Safavida. Uvođenje vojničkog uređenja našlo je, između ostalog, svoj izraz u uvođenju uniformiranog pokrivanja glave crvenim pokrivalom, koje je razlog da većinom turkmenski pristaše Safavida nose ime *kızılbaş* (»crvenoglavi«).

Ak Kojunlu nisu mogli spriječiti uspon Safavida. Ismail, Hajdarov sin, skupio je vojsku među *kızılbaşima*, s kojom je pobijedio Ak Kojunlu i 1501. god. zauzeo Tabriz, uzdigao ga za svoj glavni grad i preuzeo vladarsko dostojanstvo. On je proglasio šiitsko učenje o 12 imama kao državnu religiju i time pripremio tlo da Perzija postane šiitska. Do 1509. god. njegova vojska je osvojila Zapadnu Perziju, 1510. god. pobijedila je Uzbeke i zadobila Horasan. Opasnost, koja je za Osmanlije porasla zbog brojnih Turkmena u Anadoliji, dala je povod za pokolj safavidskih pristaša u Maloj Aziji. God. 1514. prodiru osmanske trupe u Azerbejdžan i nanose težak poraz Ismailovim trupama. Nakon Ismaila (u. 1524) slijedio je njegov sin Tahmasp (u. 1576). Pod njim su izbile sve veće razlike između vođa *kızılbaša*. Budući da je safavidska država u ono doba vojnički i politički najvećim dijelom nošena od nomadskih plemena, položaj šaha naspram njih bio je većinom slab. Već su se rano zapažale težnje da se školovanim perzijskim birokratima povjere visoke funkcije, kako bi se interesi središnje vlasti sproveli na račun Turkmena. Ali nije samo birokracija perzijskog jezika podržavala vladara: šah je u rano safavidsko doba doveo arapske teologe koji su zastupali učenje o 12 imama, a koji su državi, nošenoj talasom narodne pobožnosti, trebali dati teološki temelj. Osiguranje njihovog životnog uzdržavanja bilo je uveliko povezano s vladarskom naklonošću. Pod Abasom I (1587–1629), unukom Tahmaspa, potisnut je utjecaj Turkmena u državi i labilna politička tvorba pretvorena u organiziranu centraliziranu državu. Kao vanjski simbol tog razvitka može se ocijeniti premještanje glavnog grada u Isfahan, koji je središnji po položaju (pod Tahmaspom je to bio Kazvin). Abas I stvorio je vojsku koja je bila izravno podređena vladaru, a koja se vrbovala pretežno od gruzijskih robova. Turkmeni su postavljeni na granice, čime je svaka koncentracija plemena spriječena. Istodobno se veliki dio zemlje podvrgao upravi krunskih dobara. Upravitelji krunskih pokrajina bili su šahu neposredno odgovorni činovnici Krune, dok su u drugim pokrajinama upravljali, ponajviše, plemenski glavari sa znatnom domaćom vlašću, koji su uzeli za zadatak da postignu dalekosežna prava vladara na svojim područjima. Veliki zemljišni posjedi pretvoreni su u vakufske (zakladne) zemlje, što je znatno pridonijelo jačanju položaja religioznih časnika. I trgovinska djelatnost je bila unaprijeđena (izgradnja puteva, itd.), svakako u nastojanju da se poveća krunski imetak. Stoga su privatna ulaganja često međuvezana, te mnoge proizvodne privredne grane podvrgnute krunskom monopolu.

Uz vanjsko-političke uspjehe mora se, napokon, ukazati još i na sjajnu izgradnju Isfahana. Vladarovi nasljednici, koji

su isključivo izrasli u haremu i za svoju vladarsku dužnost jedva bili pripravljeni, zaostajali su za Abasom II. Ako se ne obazire na privremene uspjehe Abasa II (1642–1666), činjenica je da je pod njima opadao centralistički sustav upravljanja. Poneki lokalni vlastodršci su se osamostalili, što je vodilo ka ojačalom poreskom opterećenju provincija-domena, dok je osnaženi plemenski sustav pridonio opustošenju njima izloženih pokrajina. Naspram evropskih trgovinskih poduzeća nisu mogli uspjeti ni ionako potisnuti domaći trgovci ni nadležne krunske instance. U političkom pogledu bio je položaj vladara ugrožen od svećenstva: čvrsto posjedujući prihode sa bogate vakufske (zakladne) zemlje teolozi i *sejidi* (potomci Poslanikovi) nisu već dugo više bili ovisni o šahu, nego se nisu ni osvrtali na njega. Safavidska vlast, od koje su se oni izmakli, pala je pod prvom navalom: 1772. god. šah je kapitulirao pred pobunjenim afganistanskim plemenima. Podjeli nekadašnjeg safavidskog carstva između Afganaca, Osmanlija i Rusa opiralo se, doduše, stanovništvo koje se Safavidima i dalje pokoravalo. God. 1763. uspjelo je plemenskom vođi Nadiru, nakon što se dugo vremena izgovarao da bdije nad interesima safavidskih pretendenata, izbrisati zadnje tragove safavidske vlasti.

SALADIN (a. *al-Malik an-Nāṣir Ṣalāḥ ad-dīn Yūsuf I*), utemeljitelj dinastije Ejubida. Rođen je 1138. god. u Takritu, kao sin emira Nedžm ad-dina Ejuba. Njegov otac se, kratko nakon njegovog rođenja, iselio u Siriju, te je od Zengija imenovan za upravljača Baalbeka i tu je ostao i dalje (darovan lenom od trećine grada i uz nju ovisnim), kada je Burid atabeg Abak zauzeo grad. Tu je odgojen Saladin (Salah ad-din) sa svojom braćom. Sa 17 godina je, s ocem, na dvoru Nur ad-dina, kada je ovaj 1154. god. osvojio Damask. Čudno je koliko se malo zna o njegovoj mladosti i odgoju; tu, na tom dvoru, nije igrao nikakvu ulogu, a emir Usama, koji je tu živio, nije ga čak ni znao. Javno se pojavljuje po prvi put, kada ga je 1164. god. Širkuh, usprkos njegovoj nesklonosti (razlozi se za to ne znaju), uzeo sobom na njegov prvi pohod na Egipat. Šavar, vezir halife al-Adida, bio je smijenjen od suparnika Dirgama, te se obratio za pomoć Nur ad-dinu, atabegu Sirije. Obećao mu je trećinu prihoda Egipta, a Dirgam je molio za pomoć kralja Amalrika I od Jeruzalema i za to mu obećao golemi danak. No, prije nego što mu je jeruzalemski kralj pritekao u pomoć, bio je pobijeđen i ubijen, a Šavar ponovo postavljen za vezira. Budući da ovaj nije održao svoje obećanje, Širkuh je, da bi došao do svoga prava, naložio Saladinu da zaposjedne grad Bilbais i okolinu, te tamo ubere porez. Došlo je do krvavih bitki. Šavar, pritiješten, pozove u pomoć kralja Amalrika, tako da su Širkuh i Saladin bili prisiljeni da se u Bilbaisu ukopaju. Grad su obojica tako dobro branili da ga protivnici nisu mogli zauzeti. U međuvremenu je Nur ad-din zauzeo važnu tvrđu Harim i krenuo pred Banijas, tako da je Amalrik bio prisiljen povući se iz Sirije. Nur ad-din se složio sa Širkuhom u tome da se ovaj izvuče iz Egipta i Šavaru prepusti vlast. Na to, ovaj prispije sa Saladinom, početkom 560/krajem 1164. god.*, u Siriju. Pohod je, poglavito, bio uspješan zato što je Nur ad-din stekao jasnu sliku o Egiptu, njegovom bogatstvu i odnosima snaga. Širkuha je dražilo da zemlju osvoji i tamo se učvrsti. Ali Nur ad-din, ipak, nije želio u borbi sa križarima razbijati svoje snage. Tek nakon tri godine, kada je Šavar ponovo zaključio savez s Amalrikom, dobio je Širkuh nalog za drugi pohod na Egipat i opet je sobom uzeo Saladina (1168). Njegov prvi cilj bio je zauzeće obale Nila; nakon što je savladao teškoće puta, prispije, izbjegavajući Franke, južno od Kaira, te udari utvrđeni tabor kod Gize; kratko potom, naiđe i Amalrik sa svojim trupama i utabori se preko puta kod al-Fustata. On odmah zaključi ugovor o pripomoći sa samim halifom. Na to, Amalrik napadne Širkuha i prisili ga na bijeg u Gornji Egipat. Kod Bebana zaustavi on Širkuha, a ovaj nakon početnih oklijevanja, na savjet Saladina i nekih emira, prihvati boj. Uspjelo mu je potući Amalrika, dok je Saladin natjerao u bijeg halifine trupe. Širkuh nije bio u stanju iskoristiti pobjedu; on se povuče sa Saladinom ka Aleksandriji i tu ga ostavi s pola vojske; on sam krene ka Gornjem Egiptu da utjera danak. To je bilo Saladinovo prvo samostalno zapovjedništvo. Amalrik se pomjeri sa svojim i egipatskim trupama ka Aleksandriji, dok je križarsko brodovlje čuvalo obalu. Saladin se namučio da održi grad od Franaka, koji su postavili velike opsadne strojeve, te pozove Širkuha u pomoć. Ovaj se pokrene u ubrzanom maršu i utabori, najprije, pred Kairom. Pregovarao je, potom, s Amalrikom o miru, koji je 1167. god. zaključen; morao se obavezati da sa Saladinom ode u Siriju, te razmijeni zarobljenike, a Saladin bude ugošćen od Amalrika u njegovom taboru, dok su kršćani posjetili Aleksandriju. Obje strane su slavile pobjedu, a Amalrik ostavi posadu, kao i ured za utjerivanje danka u Kairu. Strah od Nur ad-dinovih uspjeha mogao bi biti glavni razlog za ostvarenje mira. No Amalrik se nije držao mira. Njegovi savjetnici su ga ponukali da već 14 mjeseci kasnije upadne u Egipat, a u isti čas su mu njegove posade u Aleksandriji i Kairu savjetovale da čvrsto zaposjedne Egipat. Tako on dođe pred Bilbais, zauzme grad 1168. god., te da pobiti skoro sve žitelje. Taj čin okrutnosti otuđi Egipat od njega. Iza toga se pomjeri ka Kairu. Da zaštiti grad, vezir Šavar naredi zapaliti predgrađe al-Fustat, koje je gorjelo navodno 54 dana i dimom spriječilo Amalrika da opsjedne Kairo sa pogodne strane. Halifa, ne časeći ni časa, uputi glasnika Nur ad-dinu za pomoć, dok je Šavar pregovarao s Amalrikom. Nur ad-din pošalje Širkuha i s njim Saladina, koji se, još pod dojmom patnji pri opsadi Aleksandrije, teško odlučio poći. Amalrik je uzalud nastojao Širkuhu presjeći put, pa se konačno povukao 1169. god.; nekoliko dana potom, Širkuh se pojavi pred Kairom i bude pozdravljen kao spasitelj, a samo se Šavar držao neprijateljski spram njega i planirao je, pri nekoj gozbi, zarobiti njega i njegove emire. Kada su ovi saznali za tu namjeru, Saladin zaključi da ga se oslobodi. On ga se dokopa na jahanju u okolici Kaira i pogubi ga. Halifa, radostan da se otarasio svoga tiranskog vezira, odredi Širkuha 1169. god. za svoga nasljednika. Ipak, ovaj umre nakon dva mjeseca, a halifa, koji je Saladina držao, uslijed njegove ljubeznosti, za njemu poslušno oruđe, imenuje ga za vezira s titulom »*al-malik an-nāṣir*«. Nur ad-din ga prizna, u jednom pismu-čestitki, za zapovjednika sirijskih trupa.

Otada se pokazuje Saladinova veličina. Moć, koja mu se podarila uslijed povoljnih okolnosti, dobila je visokonadarenog čovjeka, koji ju je znao iskoristiti. Ako je dosada zazirao da svoj život posveti ratu, tako da ga je Nur ad-din gotovo

* Vidi napomenu na stranici 13.

morao siliti da se bavi pohodima na Egipat, a on se, dotada, najradije posvećivao teološkim raspravama i isticao se što je moguće manje, čak je uživao i zabranjeno vino, on to sada prekida. Njegov put mu je bio jasno označen: učvršćenje svoje moći i moći svojih najbližih, suzbijanje šiizma, te potpuno potiskivanje križara. Te ciljeve je mogao postići u dalekosežnoj mjeri zato što je, bez obzira na njegovu pamet i podobnost, tlo za njega bilo pripremljeno. Bez prethodne djelatnosti Nur ad-dina, bez diplomatske spretnosti njegovog oca, bez propadanja fatimidskih halifa i malaksalosti egipatskog naroda, bez unutrašnjih razmirica križara, ne bi mu, pri početnom nejedinstvu islamskih vladara, u takvoj mjeri bili suđeni veliki uspjesi njegovog života. On je bio više političar nego vojskovođa, dostupan utjecaju razumnih savjetnika, pametan i sretan u izboru suradnika, a da nikome nije dao vlast iz svojih ruku. Dva učenjaka, al-Kadi al-Fadil i, kasnije, Imad ad-din al-Katib al-Isfahani, oba glasoviti po svome stilu i umijeću svoje prepiske, vodili su mu kabinet kao veziri, te su sa Saladinovim najznačajnijim službenicima i prijateljskim vladarima bili u stalnoj prepisci. Kasnije, od 1188. god. stupio je u njegovu službu kadija Ibn Šedad, njegov životopisac, kao povjerljivi tajnik.

Saladin je u Egiptu energično uzeo u ruke uzde vlasti i izazvao negodovanje crne tjelesne straže (Nubijci i Abesinci), koji su došli u Kairo kao vojnici, pod slabim halifama domogli se vlasti i zauzimali najutjecajnije položaje na dvoru i u upravi. Uz njih su se pridružili svi, koji su od početka, kao revni šiiti, bili nezadovoljni Saladinom kao sunitom. Upravitelj halifinog dvora poslao je Amalriku po pomoć; ali kako je glasnik uhvaćen, propao je udar. Evnuh bude pogubljen, a čuvanje halifine palače povjereno sigurnim ljudima. U Kairu se, na to, pobuni crna tjelesna straža, tako da Saladin, da bi je bacio na koljena, zapali njihovo stanište. Oni odbjegnu ka Gizi i budu tamo uništeni od Saladinovih trupa.

Franki, koji se nisu mogli pomiriti s njegovom vlašću, budući da su, s pravom, u njoj sagledali ugrožavanje Jeruzalema, hitno su poslali po pomoć u Francusku, Njemačku, Englesku, do bizantskog cara i pape, i postigli da iz Carigrada dođe brodovlje s trupama i pomoćni korpus iz južne Italije. Bizantinci i Franki se slože u tome da, najprije, osvoje Damijetu, a onda krenu na Kairo. Saladin zamoli Nur ad-dina za pomoć, kako bi se, na jednoj strani, obranio od križara, i, na drugoj, od uvijek nemirnih Egipćana; i to je molio da pomoćne trupe vodi njegov otac, kao što je, već i ranije, pozivao sebi u Kairo druge članove svoje obitelji. Rezultati križara bili bi sretniji, da nisu, uslijed energične obrane, opsadu predugo zavukli; time je bizantska vojska došla u prehrambenu teškoću, a Amalrik je dvojio o punom uspjehu, tako da je radije stupio u pregovore sa Saladinom i, uz veći iznos novca, zaključio mir. U međuvremenu je Nur ad-din upao u Hauran i opremio ga za protunapad Franaka, ali je strašna trešnja, ljeta 1170. god., koja je silno opustošila sirijske gradove, prisilila muslimane i Franke da odlože oružje i prihvate se izgradnje porušenih gradova. Naredne godine (1171), upao je Saladin u Palestinu i prodro do Remle i Askalona, ali se onda vratio u Egipat da se pripremi za osvajanje luke Ajle na Crvenom moru i da postupno osigura povezanost Egipta i Palestine; još iste godine je zauzeo tu luku. God. 1171. ispunio je Nur ad-dinovu želju, te ispustio spominjanje halife u hutbi petkom i unio ime abasidskog halife. Uskoro potom je umro halifa al-Adid, da li od prirodne smrti – to je pitanje. Kada je abasidskom halifi bilo saopćeno to proširenje njegovog područja, pošalje on Nur ad-dinu počasnu odjeću, ali ne dolikujuću njemu (vladara-sizerena), tako da ga je on, doduše, obukao, a onda ga s halifinim izaslanikom poslao dalje Saladinu.

Odnos između Saladina i Nur ad-dina morao se uskoro pomutiti. Za ovog je prvi bio suviše samostalan u Kairu, njegov otac i braća bili su kod njega, tako da Nur ad-din nije imao taoca u rukama. Kada se, sad, Saladin htio ponovo prihvatiti plana osiguranja puta između Egipta i Palestine, predloži on Nur ad-dinu da opsjedne Šaubak i Kerak, te krene na marš; ali onda, kada Nur ad-din pođe ka Keraku, emiri posavjetuju Saladina da mu ne pođe u susret, jer su se bojali za njegovu sigurnost. Slijedeći taj njihov savjet, okrene on natrag i ispriča se nesigurnim prilikama u Egiptu. Krajnje razljućen time, Nur ad-din sabere svoje trupe protiv Saladina. Kada se to doznalo na dvoru ovoga, dio emira mu savjetovaše da se bori, ali ga, ipak, skloni njegov otac, koji se plašio velikog Nur ad-dinovog ugleda, da mu napiše ponizno pismo, tako da se uspostavi snošljiv odnos. Pa ipak, njihovo uzajamno nepovjerenje nije se više prevladalo, tako da nije došlo do osvajanja spomenutih mjesta, kao što općenito u to doba Saladin nije svoga vrhovnika, koliko je to bilo u njegovoj moći, podržavao u borbi protiv križara. Naredne godine krene on ka Keraku, ali opet, kada se Nur ad-din približi, vrati pod izlikom bolesti oca. U tom teškom položaju, odluči Saladin sebi i svojima stvoriti sigurno pribježište, na način koji bi Nur ad-dina zadovoljio. On pošalje svoga brata Turan Šaha 1176. god. protiv sektaša Abd an-Nebija, koji se bio dokopao Jemena. Turan Šah ga uspije protjerati i Jemen osvojiti. On se, zatim, da u hutbi petkom spomenuti kao vladar nakon halife i pošalje glasnike Saladinu, koji, sa svoje strane, izvijesti Nur ad-dina i halifu. Ipak je Saladinov položaj i dalje bio ugrožen, pogotovo što je u proljeće te godine morao ponovo ugušiti ustanak; no sada Nur ad-din odluči nastupiti protiv njega, osobito jer ga je on bio uvrijedio time što je izjavio da bi »Saladinovo zaustavljanje ojačalo moć križara«. Već je bio trupe sakupio, kada se u Damasku teško razboli i u malo dana umre.

Time je Saladin bio lišen velike brige i mogao je svoju vlast potpuno razviti. Najprije je priznao Nur ad-dinovog 11-godišnjeg sina al-Melika as-Saliha Ismaila i posvetio se suzbijanju Normana sa Sicilije, koji su se krajem 1173–1174. god. pojavili sa snažnom flotom pred Aleksandrijom. Oni su iskrcali svoje ljudstvo, ali je već nakon tri dana, uz pomoć trupa koje su ojačale jaku posadu, potučeno i većina ubijena. Saladin zadobije silan plijen. Kratko prije toga je umro i kralj Amalrik, tako da se Saladin, neugrožen u svojoj velikoj moći, mogao potpuno posvetiti cilju svoga života, borbi s križarima. Najprije je obratio pažnju na prilike u Siriji, gdje je 1174. god. bio pozvan od emira u Damask. On tamo nađe stanje utoliko nepovoljnije ukoliko je među muslimanima nedostajala jedinstvena volja. S pravom je smatrao, kao nekoć Nur ad-din u sličnom položaju, neophodnim zadobiti istinsku vlast u Siriji, premda najprije kao as-Salih Ismailov vazal, čiji skrbnik je težio postati. Stanje se, najprije, složilo nepovoljno. Alep mu se odupro, jednako kao Hama, Hims

(Homs) i Baalbek; Ismailov stric, Gazi, dođe s velikom vojskom iz Mezopotamije, tako da je Saladin bio spreman na mir povoljan za Ismaila. Budući da njegovi uvjeti nisu prihvaćeni, Saladin bude prisiljen na borbu. On se proglasi za neovisnog, time što iz hutbe petkom ispusti ime as-Saliha Ismaila. Odluka mu ispadne u korist, a protivnici hametice potučeni kod Kurun Hame. Saladin postupi s velikom umjerenošću; on ostavi bezopasnom as-Salih Ismailu posjed Alepa i dade srodnicima kao lena Hamu, Hims i Baalbek, koji su mu pripali bez borbe. Tada mu je 1175. god., na njegovu zamolbu, halifa podario vlast nad Egiptom, Nubijom, Jemenom, Magribom (od Egipta do Tripolisa), Palestinom i središnjom Sirijom, te se odsada smatrao sultanom, a tako su ga smatrali i njegovi suvremenici. Titulu »sultan« kao takvu, on nije nosio; on se nazivao *»sulṭān al-islām wa al-muslimīn«*. Zadnji pokušaj zengidske stranke da ga suzbije završio se, nakon više borbi i treće opsade Alepa, mirom krajem 1176. god., kojim je Saladin, konačno, bio priznat u posjedu od njega osvojenih zemalja. Ismailovog saveznika, tzv. »Starca sa brda«, šejha Sinana, poglavara Asasina u Mesjedu, koji je više puta slao na njega svoje ubojice, on je uskoro potom opsjeo, u njegovom utvrđenom dvorcu, ali ga nije mogao zauzeti, budući da su fanatični Asasini pružili žestoki otpor. On prekine opsadu i dobije od Sinana obećanje da ga više neće napadati, te se vrati u Egipat.

Kao na važnu zadaću u Kairu gledao je na izgradnju tvrđave, koju je naredio te iste godine. God. 1177. krene on na brzinu u Palestinu i opustoši predjel Gaze i Askelona. Kralj Balduin IV, stane mu nasuprot, ali se morao povući zbog Saladinove očite premoći. Saladinove trupe se potom rasture zbog pljačke, dok su se Balduin, templari i mnogi vitezovi sakupljali i ponovo se pojavili na bojnom polju. Saladin je tek morao sakupljati svoje brojne trupe. Vojske se sukobe južno od Remle. Vitezovi su pokazali veliku srčanost, te su Saladina strašno porazili. Pobjeda je bila tako nenadana da su je i oni sami pripisivali čudu. Sam Saladin je lebdio u opasnosti da bude zarobljen; njegov bratić, drugi glavari i učenjaci iz njegove pratnje bili su zarobljeni. Posljedica tog poraza bila je da je naredne (1178) godine kralj Balduin, a da ga Saladin nije mogao u tome spriječiti, izgradio kod mosta preko Jordana Džisr Benat Jakub jednu tvrđavu, koja mu je omogućila kontrolu nad rijekom Jordanom i ravnicom sve do Banijasa. Obrnuto, Saladin, koji je uzalud kralju nudio odštetu od 100.000 dinara da gradnju napusti, morao se braniti. On pošalje svoje najsposobnije vojskovođe, Iz ad-dina Faruh-šaha, te svoje bratiće, protiv Balduina, koji početkom 1179. god. pretrpi poraz. U toku kasnijeg vremena, Saladinu pođe za rukom nanijeti mu težak poraz kod Merdž Ujuna, 1179. god.; zarobljen je tada veliki broj otmjenih franačkih glavara. Dva mjeseca kasnije, Saladin osvoji utvrđeni dvorac na Jakubovom gazu i sravni ga sa zemljom. Godina koja je nadolazila nije donijela neke veće borbe. God. 1180., Balduin zaključi dvogodišnji mir sa Saladinom.

Naredne godine umre Ismail, Nur ad-dinov sin; njegov nasljednik, po njegovoj zadnjoj volji, postane za rat sposobni rođak Iz ad-din Mesud; ali on razmijeni Alep sa svojim bratom Zengijem II za Sindžar, da bi uspostavio povezano područje vlasti. U međuvremenu, zbog stalnih prepada na karavane za Egipat od strane vladara Keraka, Rajnalda de Šatijona, dođe do ratnog stanja između Saladina i Franaka; Zengi II, obrnuto, zaključi mir sa Frankima. Ali Saladin je težio tome da održi jedinstveno vođstvo islamskih područja, te iskoristi narednu godinu za to da osvoji (1183) ostatak sirijskog područja (Alep), te da dobije vrhovništvo u Mezopotamiji, pomoću toga što je zauzeo najvažnije gradove i razdijelio ih kao lena. Doduše, s križarima nije vladao trajan mir, ali su se i veće borbe izbjegavale s obje strane, te se u istoj godini zaključi četvorogodišnji mir između Balduina V, skrbnika Rajmunda II od Tripolisa, i Saladina. Kratko potom umre Balduin V, a njegov nasljednik Gij de Lusinjan, uspne se naredne godine na prijesto usprkos Rajmundovom protivljenju. Ali je mir bio narušen time što je Rajnald de Šatijon, opet, napao veliku karavanu iz svoga dvorca Kerak i uskratio svaku zadovoljštinu i naknadu štete. Tada je Saladin, krajnje naljućen, upao krajem 1186. god. na područje Keraka i poveo sobom egipatske trupe da osigura hadžije iz Meke koje su se vraćale, dok su se njegove sirijske trupe koncentrirale kod Harima. Križari su uvidjeli strašnu opasnost. Gij se pomirio sa Rajmundom, a sa svih strana su dolazile trupe, tako da Gij sakupi vojsku od 20.000 ljudi i smjesti se u Safuriji. God. 1187. prispije Saladin južno od Genezaretskog jezera i osvoji grad Tiberijas nakon 6 dana; otpor mu je bio pružen samo iz tvrđave. Uzalud je Rajmund upozoravao križare na to da ne napuste svoje vodom bogato stanište, koje je na strašnoj vrućini bilo dobro zaklonjeno. Njegovi neprijatelji, koji su mislili na sporazum sa Saladinom, savjetovali su kralju da napadne sultana. On naredi da se napreduje u pravcu Tiberijasa i utabori se u noći kod Hatina, gdje vojska ne nađe čak ni dosta vode. Usprkos velikoj hrabrosti, križari budu potpuno potučeni, a kralj i veliki dio vođa zarobljen. Dok je Saladin kralja prijateljski primio, ubio je prekršitelja mira Rajnalda vlastitom rukom i dao, preko svojih emira i kadija, pogubiti sve templare i ivanovce. Kao što mu je nekoć bitka kod Kurun Hame osigurala vlast nad Sirijom, to mu je odlučujuća bitka kod Hatina dala u ruke Palestinu sa Jeruzalemom. Utvrđeni gradovi su padali jedan za drugim. Onda je on napredavao ka Jeruzalemu i zauzeo (1187) Betlehem, Betaniju i Maslinovu goru. Saladin se utabori, najprije, na zapadu od grada, čiji su se žitelji hrabro borili; ali kada ih je napao s povoljnijeg mjesta na sjeveru i upotrijebio katapulte i druga bacačka oruđa, grad se morao predati. Imućniji su se mogli otkupiti; oni, koji nisu mogli platiti, odvedeni su u ropstvo, pa ipak je više hiljada, na želju viših islamskih i kršćanskih ličnosti, bilo oslobođeno, kao i od strane samoga Saladina veliki broj starijih siromaha. Samo su neki bolesnici smjeli tu ostati, a jednako i oni koji su se obavezali na plaćanje glavarine. Sve što je podsjećalo na kršćansku vjeru razoreno je, a Kupola na stijeni i džamija al-Aksa vraćene u prijašnje stanje, te utemeljene bolnice i škole u znak sjećanja na veliki događaj. Posljedica te pobjede bila je da je Saladin preostale kršćanske gradove ili utvrde uzeo silom ili predajom; samo su Antiohija, Tripolis, Tir, kao i jedan broj manjih gradova i dvoraca, ostali u kršćanskom posjedu.

Ostatak godine protekao je nesretno za Saladina; on počini grešku, dozvolivši svojoj premorenoj vojsci opsadu Tira. Tu je pretrpio težak udarac, uslijed hrabre obrane opsjednutih, te neuspjeha na moru. Aku je on, pomoću svoga emira

Karakuša, koji se iskušao kao graditelj tvrđave u Kairu, ponovo izgradio i učvrstio. Tada krene, nakon uzaludnog pokušaja da uzme Kevkeb, u Damask, te pozove, 1188. god., islamske vladare Sirije i Mezopotamije s njihovim trupama na novi pohod. U toku te vojne osvojili su Latakiju, Džebelu, Sahjun, Sermin i Burzuju, a s vladarom Antiohije je zaključen sedmomjesečni mir. Saladin se vrati 1. ramazana iste godine u Damask i otpusti saveznike iz Mezopotamije, dok je svoje trupe zadržao pod oružjem da osvoje Safad, Kevkeb, Kerak i Šaubek. Taj pohod je bio dugotrajan, ali uspješan, te se završio (1189) zauzećem svih tih mjesta.

Na vijest o zauzeću Jeruzalema, Grgur VIII naredi novi križarski rat, a nakon njegove smrti nastavi Klement III. Sva neprijateljstva među vladarima u Evropi budu prekinuta. Kao prvu pomoć novih križara pošalje Viljem od Sicilije svoje brodovlje, koje oslobodi opsade Tripolis i koje je predstavljalo, u narednom dobu, oslon za palestinske lučke gradove. Postupno se krenu i trupe iz Evrope, te se sve skupa iskrcaju u Tiru. Franki, ojačani stalnim pridolaženjem, otpočnu 1189. godine opsadu Ake, koja se računa u jedan od najveličajnijih vojnih poduhvata srednjeg vijeka. Prilikom zauzeća Jeruzalema zarobljeni kralj Gij de Lusinjon i grof de Montferat bili su, na molbu kraljice Sibile, već 1188. god. oslobođeni od strane Saladina, uz obavezu da se više neće protiv njega boriti, te su sada započeli opsadu Ake, nakon što ih je patrijarh razvezao njihove prisege, a računajući na pomoć cara Fridriha I, Ričarda I i Filipa, te na već pridošla pojačanja. Tu se pokazala sva Saladinova energija, i križari su, u višegodišnjem ratu, upoznali odista velikog sultana i naučili ga cijeniti.

Kralj Gij je doveo Franke, nakon dvomjesečnih priprema, pred Aku, a dan kasnije prispije Saladin. Za osvojenje grada borio se na kopnu i moru. Križari su bili u prednosti, jer je posada bila, većinom, odsječena od mora i trpjela od nedostataka živežnih namirnica. Osim toga su stalna pojačanja u vojsci i pristizanje brodova sa živežnim namirnicama dali križarima odlučnu prednost. Uz to su još raspolagali sjajnim opsadnim strojevima. Saladin je imao prednost u jedinstvenoj volji, premda mu je vojska dugim ratovima bila oslabljena, tako da ni izmjena posade u Aki nije donijela znatnu korist, a i njegova vojska se, konačno počela buniti. Križari su, kao i uvijek, bili u međusobnim razmiricama. Naredna godina je obilovala borbama i na kopnu i na moru. Saladin je uzalud nastojao posredstvom halife privući nove snage iz istočnih zemalja. God. 1191. predala se posada samovoljno, a da nije čekala Saladinovu odluku. Trđava, kao i svi zarobljenici koji su se u njoj našli, morali su biti izručeni, a posada oslobođena tek nakon plaćanja 200.000 zlatnika. Kada mjesec dana kasnije novac još nije bio isplaćen, Ričard od Engleske naredi ubiti 3.000 zarobljenika. Strašni čin imao je za posljedicu da su svi zarobljenici kod muslimana također bili pobijeni. Ričard, potom, nakratko zauzme Kajsariju i utvrđenu Jafu, dok je Saladin razorio utvrdu Remlu. Mirovni pregovori su, otada, tekli skoro neprekidno. Glavni zahtjevi su bili ustupanje Jeruzalema i povratak Svetog križa, a kasnije je Ričard predložio da Saladinov brat al-Melik al-Adil, koji je vodio pregovore s muslimanske strane, oženi njegovu sestru, te vlada Jeruzalemom; on je slijedio pomirbenu politiku, koja je postupno dovela do mira, 1192. god. Lida i Remla budu podijeljene, Askalon srušen, a križarima dopušteno da bez oružja hodočaste na sveta mjesta. Usprkos naporima cjelokupne Evrope, najveći dio Palestine ostao je pod Saladinom sve do obalne linije, a povezanost s Egiptom osigurana. Saladin se mogao još malo mjeseci, koliko mu je ostalo od života, radovati miru; on je ojačao Jeruzalem i onda lagano krenuo u Damask, gdje ga je stanovništvo dočekalo s radošću i klicanjem krajem godine. God. 1193. se razbolio i umro, u dobi od 55 godina.

Njegov najstariji sin dobije Damask, drugi sin – Alep, a treći Egipat, brat Adil – sjevernu Arabiju i Mezopotamiju. Jedinstvo njegovog carstva iščezlo je već nekoliko godina nakon njegove smrti. Njegov autoritet, utemeljen na osobitoj pameti, dobroti i pobožnosti, bio je nepokolebljiv. Gramzljivost je bila daleko od njega; dva puta, kada je umro fatimidski halifa i atabeg Nur ad-din, imao je priliku steći golema bogatstva. Bogatstvo halife je podijelio svojim trupama i pristašama, a Nur ad-dinovo nije ni dirnuo, nego predao njegovom sinu. Fanatičan je bio protiv križara kao cjeline, ali ne i protiv pojedinaca i ne protiv podložnih kršćana svoga carstva. On je išao istim putem kao i Nur ad-din i može se nazvati podupirateljem sunitske reakcije protiv šiitsko-perzijske prevlasti u Islamu. Saladin je bio omiljen i štovan od svojih i, sa sultanom Bejbarsom i Harun ar-Rašidom, još i danas je najpopularnija ličnost Istoka. U Evropi vrijedi kao uzor viteštva, jer stvarno nikada nije bio nepotrebno okrutan, a često je bio velikodušan pri oslobađanju iz zarobljeništva i pri darivanjima. Bio je prijatelj teološke znanosti, te zaštitnik učenjaka i veliki naručitelj građevina. Začudo, Arapi nisu uzeli Saladina za predmet narodne pjesme i romana, osim jedne iznimke (naime, u jednom poglavlju romana o Bejbarsu), dok je, uskoro po smrti, potakao maštu engleskih trubadura, premda ga oni prikazuju u nepovoljnom svjetlu; u poeziji Francuza i Talijana igra on pozitivnu ulogu. I modernije pjesništvo (Scott u *Talismanu* i Lessing u *Natanu Mudracu*) ga je opisalo, u prvom slučaju više kao energičnog orijentalnog vladara, a u drugom kao tankoćutnog Evropejca.

SALAT (a. *ṣalāt*), uobičajen arapski naziv za obrednu molitvu ili bogoslužje. Prijevod »molitva« bez pobližeg određenja nije precizan; pojmu molitve odgovara arapska riječ *du'ā'*.

1) Jasno je da Muhammed u početku nije imao dovoljno građe za obred. Taj podatak dobiva se iz slavne predaje o objavi XCVI sure, koja je, prema mišljenju većine, prva objavljena. Na zapovijed anđela da recitira, on odgovara: »Nemam što«.

Iako *ṣalāt* nigdje u *Kur'anu* nije opisan ili precizno regulisan, može se pretpostaviti da njegova karakteristična obilježja nisu tokom povijesnog razvoja bogoslužja izmijenjena. Na to navode indicije koje se nalaze u *Kur'anu* u pogledu njegovih sastavnih dijelova. Svugdje se stojeći položaj uzima kao osnovni, s tim da se kombinira s povremenim naklonima *(rukū')* i padanjem ničice *(suǧūd)*. Prisna veza *ṣalāta* s učenjem (recitiranjem) *Kur'ana* vidi se iz činjenice da se u XVII,78 jutarnji *ṣalāt* zove *Qur'ān al-fağr*. S druge strane, zna se da je i samo učenje (recitiranje) *Kur'ana* povezano sa položajem tijela ničice (sura LXXXIV,21).

Već u to doba veličanje je predstavljalo dobar dio *ṣalāta*,

što se vidi iz kur'anskih odlomaka kakvi su XX,130 i XXIV,41, u kojima su *taḥmīd* i *tasbīḥ* spomenuti u najtješnjoj vezi sa *ṣalātom*.

Spominjanje *ṣalāta* i glagola *ṣallā* u najstarijim surama navodi na zaključak da je taj obred pratio Islam od najranijih vremena. Iz s. XVII jasno se uočava koliko je Muhammed uznemirio Mekance svojom novom vjerom: u toj suri mu Allah preporučuje da ne obavlja *ṣalāt* suviše glasno, što predaja s pravom tumači kao dokaz da su ga nevjernici-sugrađani napali što to radi prebučno. Ovo se slaže s činjenicom da je u razdoblju, kada mu je savjetovano da se povede za uzorom ranijih poslanika i da slijedi njihov primjer strpljivosti, redovito ukazivano i na to da su i oni okupljali ljude oko sebe i držali im *ṣalāt* (npr. XXI,73; XIX,31; XIV,37; XIX,55; XX,132).

U *Kur'anu ṣalāt* se često spominje istodobno kao i *zekat;* oba su se očito smatrala dokazima pobožnosti koje je Allah najviše cijenio. U s. II,45,153 vjernici se potiču da traže pomoć u *ṣalātu* i *ṣabru; ṣabr* se ovdje tumači kao post. U *Kur'anu* nema traga spominjanju pet »stubova« vjere, koji će kasnije postati toliko značajni. *Ṣalāt* je izraz poniznosti (XXIII,2). Strogo pridržavanje *ṣalāta* zapovijeda se bez prestanka (VI,92; XXIII,9; LXX,34), a zanemarivanje se prekorava (CVII,5). U IV,103 sličnoj se zabrani daje slijedeće opravdanje: »jer *ṣalāt* je *kitāb mawqūt*, tj. »utvrđeni propis vjere«. *Munāfiqūn* (licemjeri) se prekoravaju što *ṣalāt* obavljaju bez žara i samo prividno (IV,142). Ograničenje, a kasnije i zabrana pijenja vina potječu otuda što je pretjerano uživanje remetilo službu Božju (IV,43).

Bitne karakteristike kasnijeg *ṣalāta*, prema tome, bile su utvrđene već na samom početku Islama. Vrlo malo znamo o posebnim obilježjima *ṣalāta*, te popratnim pojavama u najstarijem islamskom razdoblju. U V,6 propisuje se obredno pranje prije *ṣalāta; nidā'* (poziv) na *ṣalāt* spominje se u V,58, a posebice za *ṣalāt* petkom u LXII,9. U IV,102 propisuje se poseban *ṣalāt* u času neposredne opasnosti. Slavljenje Muhammeda i *taslīm* tvore kraj kasnijeg *ṣalāta*. Ovo dobiva opravdanje u s. XXXIII,56, u kojoj piše: »Allah i meleki njegovi blagosilju Vjerovjesnika. O vjernici, blagosiljajte ga i vi i šaljite mu pozdrav«. *Ṣalāt* petkom spominje se u LXII,9 riječima: »O vjernici, kada se u petak na molitvu pozove, kupoprodaju ostavite i pođite da molitvu obavite; to vam je bolje, neka znate«.

U tim okolnostima razumljivo je da je Muhammed energično naglašavao da oni koji su spremni usvojiti Islam moraju odmah pristupiti vršenju *ṣalāta*. Predaja kazuje kako je poslao Esada ibn Zuraru ili Musaba ibn Umaira k Medincima, s namjerom da im po prvi put održi *ṣalāt* petkom. U Muhammedovim porukama arapskim plemenima *ṣalāt* se često prikazuje i nameće kao dužnost muslimana. Prema Predaji, ustanovljenje pet dnevnih *ṣalāta* vodi porijeklo od samog početka Islama. Ono se povezuje uz Muhammedov uzlaz u Raj. Kad je Muhammed odveden u najviše nebo, Allah naloži njegovoj zajednici pedeset *ṣalāta* dnevno; Muhammed se vraća od Allaha s tom obavezom; na povratku susreće Musu, koji ga pita što je Allah naložio njegovoj zajednici. Čuvši naredbu, reče: »Vrati se svom Gospodaru, jer zajednica nije u stanju to izvršavati«. Tada Allah smanji broj *ṣalāta* na dvadeset i pet. Na povratku Muhammed ponovo sretne Musu, ispriča mu o promjeni, ali mu ovaj opet reče isto. Isto se ponovilo dok ovaj nije dobio smanjenje broja na svega pet. S druge strane, vrlo raširena predaja kazuje kako je Džebrail pet puta sišao u istom danu i u Muhammedovom prisuću izvršio *ṣalāt*, a Muhammed ga je svaki put oponašao.

Ova ideja ne može izdržati tekstualnu i povijesnu kritiku. Iz s. XI,114 vidi se kako je uređena mekanska služba: »I obavljaj molitvu početkom i krajem dana, i u prvim časovima noći!« Sura XVII,78 spominje jutarnji *ṣalāt*, *ṣalāt* pri zalasku sunca i noćni *ṣalāt;* XXIV,58 spominje *ṣalāt al-fağr* i *ṣalāt al-'išā'*. A onda, iznenada, u medinskoj suri II,238 nalazi se »središnji ṣalāt« *(al-wusṭā)* Ovaj je vjerojatno u Medini dodan dvama uobičajenima *ṣalātima*.

Tako su već u Muhammedovo vrijeme postojala tri *ṣalāta*. Na pitanje kako je došlo do pet *ṣalāta*, odgovor je da su dva podnevna salata *(ẓuhr* i *'aṣr)* i dva večernja salata *(maġrib* i *'išā')* ponavljanje *wusṭā* odnosno *'išā'*, a lako ih je protumačiti nemogućnošću tačnog određivanja vremena *ṣalāta* u Muhammedovo doba. Za sada se ne može tačno utvrditi kada je čvrsto ustanovljena praksa pet *ṣalāta*. Prema kazivanju Ibn Abasa, Muhammed je u Medini »kombinirao« nekoliko *ṣalāta*, npr. *ẓuhr* i *'aṣr*, s jedne strane, a *maġrib* i *'išā'*, s druge, čak i ako nije bio na putu ili u opasnosti. Kada su ga upitali za razlog, Ibn Abas je odgovorio da on nije želio izložiti članove svoje zajednice (opasnosti) da zgriješe (time što ih previše opterećuje). U drugoj verziji istog hadisa nalazimo: »U Muhammedovo doba bili smo navikli spajati *ṣalāte* dva po dva«. An-Navavijev komentar navedenih odlomaka ukazuje na probleme koje su ove predaje postavljale pred ulemu i kako ih je rješavala. Za nas te predaje predstavljaju dokaz da broj *ṣalāta* u Muhammedovo vrijeme nije još bio utvrđen na pet.

U prizatom Hadisu, broj pet se nalazi u brojnim predajama. U pravnim školama ne nailazi se na razlike u mišljenju u tom pogledu. Stoga se porijeklo te teorije mora staviti prije kraja prvog stoljeća po *Hidžri*.

Pet obaveznih salata zovu se prema dobu dana u kojem se održavaju: *ṣalāt aṣ-ṣubḥ*, često nazvan i *ṣalāt al-fağr*, *ṣalāt aẓ-ẓuhr*, *ṣalāt al-'aṣr*, *ṣalāt al-maġrib*, *ṣalāt al-'išā'*, nazvan i *ṣalāt al-'atama*, iako se ovaj drugi naziv često osuđuje kao nepodesan.

2) Svaki musliman odrasle dobi obavezan je obavljati pet dnevnih salata *(al-maktūba*, za razliku od dobrovoljnih *ṣalāta*, koji se zovu *nāfila* ili *ṣalāt at-taṭawwu')*. Bolesni su oslobođeni te obaveze. Propuštene *ṣalāte* treba nadoknaditi. Strogo uzevši, svatko tko namjerno propušta *ṣalāt* zbog toga što ga ne priznaje svojom dužnošću smatra se *kāfirom* (ali to samo u teoriji, koja u Islamu, u mnogim slučajevima, nema ništa zajedničko sa praksom).

Za obavljanje punovrijednog *ṣalāta* postoji nekoliko preduvjeta. Treba postići obrednu čistoću, ako je to potrebno i pomoću *wuḍū'a*, *ġusla* ili *tayammuma*. Odijelo mora odgovarati pravnim propisima, tj. mora »pokrivati intimne dijelove«. To znači da muškarci moraju biti pokriveni od pupka do koljena, a slobodne žene po čitavom tijelu izuzev lica i ruku. Zanimljiv je propis koji se tiče žena, jer je u očitoj suprotnosti s mišljenjem Evropljana o obaveznom pokrivanju lica muslimanskih žena. U Hadisu, pitanja odjeće, kao i

mnoga druga pitanja, nisu jedinstveno formulirana. Katkad se spominje samo pokrivanje intimnih dijelova, a katkad se Muhammedu pripisuju riječi da treba pokriti i ramena; katkad se u vezi s time izričito spominje oskudna *šammā'*; istodobno se govori o tome kako je dopušten, pa čak i uobičajen *šalāt* u jednom komadu odjeće *(ṯawb)*; s druge strane, kaže se da onaj tko posjeduje dva *ṯawba* mora oba odjenuti za obavljanje *šalāta*.

Šalāt se ne mora nužno obavljati u džamiji, već se može to činiti u kući ili bilo kojem drugom mjestu; ovo se zasniva na Muhammedovim riječima, prema kojima mu je dana povlastica da je za njega zemlja *masǧid wa ṭahūr*. Izuzimaju se grobovi i nečista mjesta.

Mjesto gdje se obavlja *šalāt* označeno je pomoću prekrivke *(sutra)*. Po pravilu se koristi *saǧǧāda (sedžada)*. Pazi se na to da vjernik bude okrenut prema Meki.

Šalāt u užem smislu sastoji se od slijedećih elemenata (opis zasnovan na šafiitskoj praksi).

Nijet (= nakana) se iskazuje ili glasno ili tiho, uz objavu *šalāta* koji dotični želi izvršiti. Onda se izgovaraju riječi *Allāhu akbar*, tzv. *takbīrat al-iḥrām*, i s njima započinje posvećeno stanje. *Šalāt* se obavlja stojeći. *Sunna (sunet)* je izreći *du'ā' (dovu)* ili *ta'awwuḏ* nakon *takbīra*. Slijedi učenje (recitiranje) koje se obično sastoji od *Fatihe*. U Hadisu je značenje ovog *kiraeta (qirā'a)* izraženo maksimom: *lā šalāt li-man lam yaqra' bi-fātiḥati 'l-kitāb*. U zajedničkom *šalātu*, običaj je da se samo *Fatiha* uči (recitira) skupa sa imamom; ako imam započne s drugim *kiraetom*, prisutni trebaju slušati. U Hadisu se nalaze brojna mišljenja o tome da li treba učiti (recitirati) glasno ili tiho.

Zatim dolazi *rukū'*, koji se sastoji u tome da se klanja sve dok dlanovi ne dođu u ravninu s koljenima. Zatim se zauzima uspravan stav *(i'tidāl)*; čim se podigne glava, dižu se ruke prema gore i izgovara se »Allah se brine za onoga koji ga hvali«. Ovo se nalazi vrlo rano, već u Hadisu.

Bilo je različitih mišljenja u pogledu dizanja ruku u *šalātu* i *dovi*. Neki pričaju da je Muhammed običavao dići ruke prilikom *šalāta*. Smatra se važnim odrediti visinu do koje je dopušteno dignuti ruke. Pored dizanja ruku, dolazi i do njihovog širenja. Iz navedenih odlomaka očito je da do dizanja ruku ne dolazi samo nakon *rukū'a*, već i u drugim dijelovima *šalāta*. Ta se obredna gesta osobito običavala izvoditi prilikom molitve za kišu. Povremeno se *raf' al-yadayn* tj. dizanje ruku, objavljivalo dopuštenim, ali jedino za *istisqā'* (molitva za kišu). Kakvo se značenje pridavalo ovom obredu može se vidjeti, na primjer, iz činjenice što Muhammed mora izvršiti ritualno pranje prije dizanja ruku prilikom obavljanja *dove*. *Sunna*, nadalje, povezuje s *rukū'*om *qunūt*, koji pripada istom redu stvari kao i dizanje ruku.

Slijedeći »stub« *šalāta* je padanje ničice *(suǧūd)* ili *sedžda*. Zatim vjernik zauzima napola-klečeći, a napola-sjedeći stav, koji se u arapskoj terminologiji obično naziva *ǧulūs*. A onda ponovo slijedi *suǧūd*.

Obredi koji se nižu od *Fatihe* do (zaključno) drugog *sudžuda* sačinjavaju jednu *rak'a (rekat)*. Treba napomenuti da u hadiskoj književnosti ova terminologija još uvijek jako varira. Katkad se *rekat* koristi u istom smislu u kojem i *sedžda*, katkad (a ta je upotreba kasnije bila redovita) *rekat* ima širi smisao, te označuje upravo opisani srednji dio. Tek će povijest islamskog obreda, koja predstoji da se napiše, razjasniti tačno stanje stvari. Uobičajena terminologija daje broj *rekata* za svaki salat: za *šalāt al-faǧr* dva, za *šalāt aẓ-ẓuhr* četiri, za *šalāt al-'aṣr* četiri, za *šalāt al-maġrib* tri, za *šalāt al-'išā'* četiri. Predaja čak kazuje da se *šalāt* izvorno sastojao od dva *rekata*, da je taj broj zadržan za *šalāte* prilikom putovanja, ali da su za normalan *šalāt* utvrđeni četiri *rekata*.

Tvrdnja da se neki *šalāt* sastoji od toliko i toliko *rekata* znači da se uvodni obredi, koji prethode prvom *kiraetu*, kao i oni koji slijede iza drugoga *sudžuda*, trebaju izvršiti samo jednom u toku *šalāta*, dok se, naprotiv, obredi, koji su između njih, ponavljaju toliko i toliko puta.

Obred, koji slijedi iza drugog *sudžuda*, je *tašahhud*, ispovijedanje vjere koje se obavlja u sjedećem stavu. Pravilo, po kojem se neki dijelovi *šalāta* ponavljaju, razvilo se postupno, što nam pokazuje i predaja koja Muhammedu pripisuje tvrdnju da *tašahhud* treba ponavljati nakon svaka dva *rekata*.

Zatim dolazi *šalāt* Poslaniku, koji se sastoji od slavljenja, a u koja ulazi i često raspravljana formula *šalā 'llāhu 'alayhi wa sallama*. Ove se formule izgovaraju u sjedećem stavu. Vjernik ostaje u sjedećem stavu pri završnim obredima nazvanim *salām* ili *taslīmat at-taḥlīl* kojima se zaključuje posvećeno stanje. Najpotpunija verzija ovih pozdrava (prema an-Navaviju) jeste: *as-salāmu 'alaykum wa raḥmatu-'llāhi;* ali ona se može i skratiti. Izgovara se dvaput, jedanput gledajući na desno, a drugi put na lijevo. Smatra se pozdravom vjernicima, ali se odnosi i na prisutnog anđela-čuvara (usp. s. XVII,80).

Različiti obredi koji sačinjavaju *šalāt* razvrstani su prema njihovom značenju ili njihovim obaveznim preporučljivim obilježjima. An-Navavi slijedeće ubraja među *arkān aš-šalāt: niyya, takbīrat al-iḥrām, qiyām, qirā'a, rukū', i'tidāl, suǧūd, ǧulūs, tašahhud, qu'ūd, aṣ-ṣalāt 'alā an-Nabī, salām* i tačan redoslijed *(tartīb)*. Druge ceremonije – od kojih su neke spomenute – on smatra *sunnom (sunetom)*.

Upravo mnogobrojni obredni postupci, iz kategorije poželjnih i pohvalnih *(sunet)*, već prema tome da li su skraćeni ili izvedeni do u tančine, daju svakom *šalātu* njegov posebni karakter i znatno utječu na njegovu dužinu. To naročito vrijedi za umetnuta slavljenja i za *kiraete;* jer nakon učenja (recitiranja) *Fatihe* može uslijediti *kiraet* (učenje, recitiranje) drugih odlomaka *Kur'ana*. Hadis daje mnogo podataka o tom pitanju. Izgleda da je velika revnost mnogih imama često bila za vjernike opterećenje. Čini se da su se neki žalili Muhammedu i da je on priznao da imaju pravo. Ovako je opomenuo imame: »Mislite na to da među vama ima slabih i starih ljudi«. Nalazimo čak i to da je dotičnog imama nazvao *fattān* (»iskušavatelj«). Muhammeda hvale i za to što je *šalāt* obavljao potpunije i brže nego itko drugi.

Prirodno je da *fakihi* smatraju tačan redoslijed obreda *šalāta* jednim od »stubova« vjere. Ali opravdano je pretpostaviti da je tu još dugo nakon Muhammedove smrti bilo znatnih razlika. Takva nenamjerna odstupanja od uobičajenog broja i redoslijeda obreda raspravljaju se unutar fikha, a Hadis daje tim raspravama povijesnu osnovu. Nepodijeljeno je mišljenje da se takva nenamjerna odstupanja u manjim stvarima nadoknađuju izvođenjem dodatnih *rekata* ili *sedždi*.

Kod an-Navavija može se zapaziti s kakvom se podrobnošću fikh bavi ovim problemima. Hadis se, s druge strane, ograničuje na to da ustvrdi: Muhammed, kojem su također kasnije pripisivali takva odstupanja, u takvim slučajevima zadovoljavao se izvršenjem dvaju dodatnih *sedždi*, koje se onda zovu *sağdatā as-sahw*.

Fikh također određuje vrlo precizno koje su to radnje i stanja tijela koja poništavaju valjanost *ṣalāta*. Hadis bilježi da su u početku vjernici slobodno razgovarali za vrijeme *ṣalāta* i pozdravljali Muhammeda i jedan drugoga, ali da je Poslanik stao na kraj takvoj slobodi. Taj prvi stadij osvjetljava često pripovijedana priča kako je Muhammed obavljao *ṣalāt*, dok mu je Zejnebina kćerkica bila obgrlila vrat; kad je došao do *sudžuda*, on je, kako pričaju, spustio dijete na zemlju, a onda je ponovo digao k sebi pošto se ispravio. U drugoj se predaji pripovijeda kako su mu za vrijeme *sudžuda* Hasan i Husein skočili na leđa. Bila su to dobra stara vremena, za koja fakihi nikako ne bi poželjeli da se vrate.

3) Pored pet dnevnih *ṣalāta*, ima i takvih koji nisu obavezni; al-Gazali ih dijeli u tri kategorije: *sunna*, *mustaḥabb* i *taṭawwu'*; neki od njih uvriježili su se tek nakon Muhammedove smrti, pa zato nikad nisu dobili snagu propisa, dok su neki već za Muhammedovog života donekle zaboravljeni.

Ovo posljednje dogodilo se sa noćnom molitvom *(ṣalāt al-layl)*. Taj je naziv najčešći u Hadisu, dok se u *Kur'anu* koristi naziv *tahağğud* (XVII,79). U opisima noćnih molenija u *Laylat al-Qadru*, te za ramazanske noći, općenito najradije se koristi naziv *qiyām*, što pokazuje da je na velikoj cijeni bilo stajanje i održavanje u budnom stanju.

Iz Hadisa se saznaje da su se ovakva noćna molitvena bdjenja marljivo provodila u staroj zajednici. Recimo jedino još i to da ona ni u Muhammedovo vrijeme nisu bila obavezna.

Noćni je *ṣalāt* tijesno povezan s *witrom*. Ta riječ znači »neparan« jer obred se zaista i sastoji u dodavanju jednog *rekata* parnom broju *rekata* noćne molitve. Koliko je u najstarijoj zajednici praksa u pogledu dnevnog *ṣalāta* bila neujednačena, vidi se po tome kako se razlikuju tvrdnje o *ṣalāt ad-ḍuḥā*, jedinom *ṣalātu* u toku prijepodneva. Ahmed ibn Hanbal na ovaj način utvrđuje vrijeme: Muhammed je obavljao *ṣalāt aḍ-ḍuḥā* kad bi sunce bilo upravo onoliko udaljeno od horizonta koliko će biti udaljeno prilikom *ṣalāt al-'aṣra*. Neki tvrde da je Muhammed preporučio *ṣalāt aḍ-ḍuḥā*, čak je rečeno da je on za njega bio *farīḍa*, a za muslimane *sunna*. Drugi, pak, tvrde da je taj *ṣalāt* obavio samo jednom ili da su ga svjedoci, na čije se tvrdnje oslanja, vidjeli kako obavlja svega jedanput; ili da ga je Muhammed obavljao jedino po povratku s putovanja. Ove tvrdnje potkrepljuju predaje (Buhari) koje tvrde da ugledni ljudi kao Abu Bekr, Omar i Ibn Omar nisu obavljali *ṣalāt aḍ-ḍuḥā*. Ad-Darimi ide tako daleko da ga zove *bid'a* (= novotarija, što je veoma snažan izraz).

Brojni su *ṣalāti* prije i poslije obaveznih, a sastoje se od dva *rekata*. Prije i poslije *ṣalāt al-fağra:* al-Buhari, Abu Davud. Prije i poslije *ṣalāt aẓ-ẓuhra:* al-Buhari, Muslim. Prije i poslije *ṣalāt al-'aṣra*, ali treba paziti da se ne dogodi u času zalaska sunca: Abu Davud, al-Buhari. Prije i poslije *ṣalāt al-maġriba:* al-Buhari; (šest *rekata*) nakon *ṣalāt al-maġriba:* at-Tirmizi. Nakon *ṣalāt al-'išā':* al-Buhari. Ali priča se da čak ni sam Muhammed nije svakodnevno obavljao sve ove dobrovoljne *ṣalāte;* njihov broj se procjenjuje na 16 ili 12. Pored ovih, postoje *rawātib* na određene dane sedmice i mjeseca i u različitim prigodama, tako pri ulasku u neku džamiju, po povratku s putovanja, itd.

4) Dnevni se *ṣalāt* može obavljati pojedinačno; ali ga je preporučljivo obavljati u zajednici. U svakom slučaju, prema an-Navaviju, ne postoji nikakva obaveza koja se tiče žena; za njih se čak ništa i ne preporučuje. U Hadisu su izričito preporučene prednosti zajedničkog *ṣalāta*. Kao mjesto okupljanja preporučuje se džamija, iako to nije obaveza; za valjanost *ṣalāta* nije potrebno da bude prisutan određeni broj sudionika. Kod Abu Ishaka aš-Širazija nalazimo da *džemat (ğamā'a)* mogu činiti i samo dva čovjeka. Vrlo se često opisuju *ṣalāti* koje obavljaju tri osobe.

Preporučuje se tiho pristupiti *ṣalātu*. Posebno se hvalevrijednim smatra zauzeti mjesto nešto prije početka *ṣalāta* i ostati na mjestu nešto nakon završetka. Ako netko zakasni tako da može obaviti samo jedan *rekat*, ipak se smatra da je »obavio *ṣalāt*« (al-Buhari, Muslim). Malik zastupa suprotno stajalište. Ako netko uđe u džamiju nakon što je sam obavio *ṣalāt*, ipak se treba pridružiti zajednici (Abu Davud, at-Tirmizi). I suprotno stajalište ima svoje zagovornike (Abu Davud). Često se spominje pravilo po kojem čovjek treba sam nadoknaditi ono što je propustio napraviti u *džematu*.

Vjernici se poredaju u redove *(ṣaff);* mnogo se polaže na to da ti redovi budu gusti i pravilni. Posebno se cijeni prednji red, a unutar ovoga osobito se preporučuju mjesta na desno od imama. Ovo se odnosi samo na muškarce; ženama se preporuča da se smjeste u zadnjem redu. *Ṣalāt al-ğamā'a* vodi imam koji stoji ispred prvog reda ili (ako su samo dvije osobe prisutne) između ovih ili tako da mu je jedna na desno, a jedna pozadi.

Drži se do toga da se imama u svemu oponaša. Tkogod se ogluši na ovaj zahtjev izlaže se kazni Božjoj (Ahmed ibn Hanbal, Malik).

U Islamu dužnost imama može preuzeti svaki član zajednice koji je za to kvalificiran. Za Muhammedovog života, u Medini se smatralo iznimnim ako Poslanik nije sam vodio *ṣalāt*. U vrijeme njegove zadnje bolesti i u drugim prilikama, kad je bio odsutan, obično ga je (prema kazivanju) zamjenjivao Abu Bekr. Hadis rado i mnogo izvještava o tome; u mnogim stvarima koje se tu nalaze mora se vidjeti odraz prilika koje su nastale nakon Muhammedove smrti. Tada je vođenje *ṣalāta* bilo iznimno važno, što postaje jasno ako razmotrimo mnogobrojna značenja riječi *imām*. Voditelj *džemata* u Poslanikovoj džamiji bio je prirodno i vođa zajednice u političkim pitanjima. Postupno su funkcije odijeljene, ali halifa i vođa najmanjeg seoskog *džemata* zovu se jednako – *imam*.

Imam za Poslanikovu džamiju je – barem u doba ranih halifa – bivao imenovan; u provinciji se, međutim, moglo s razlogom očekivati da dođe do odstupanja u službi. U Hadisu se teško nalaze tačno opisani običaji koji su vladali u provinciji. Iz toga, možda, treba zaključiti da se tu, u prvom stoljeću nakon *Hidžre*, još nije definitivno ustalila neka određena praksa. Ako se nekoliko osoba sakupi u *džemat*, nekad najstariji vodi *ṣalāt*, a nekad onaj tko najbolje poznaje

Kur'an. Tu su dužnost mogli obavljati i robovi i slobodnjaci. U zejditskoj predaji spominju se čak i žene kao imami. U knjigama fikha i u zbirkama predaja raspravlja se i pitanje iza koga se, kao imama, smije obavljati *ṣalāt*.

Naglašava se problem imamove odgovornosti i nagrade koja ga očekuje na nebu. On se mora povući ako je prisutan netko s većim ugledom u vjerskim stvarima. Imam ne smije biti stranac, već domaći čovjek.

Vođenje *džemata* postupno se razvilo u više-manje određeni posao. U Egiptu je imam obično bio neki mali trgovac ili učitelj. Veće džamije namještaju dva imama i plaćaju ih iz vlastite blagajne. U Meki nalazimo na funkciji imama i najslavnije učitelje i sasvim beznačajne osobe. U Indoneziji tu dužnost često obavlja *pangulu*, koji obavlja i sudsku dužnost.

Pored pet dnevnih *ṣalāta* postoje i posebna bogoslužja koja je zajednica dužna održavati u nekim prilikama. Na prvom mjestu je *ṣalāt* petkom, zatim prilikom dvaju blagdana, te za kišu.

Sasvim je drugačiji kratki *ṣalāt* koji se obavlja na putovanju, a sastoji se od dva *rekata*. Pravnici, dakako, mnogo raspravljaju o tome što se podrazumijeva pod putovanjem. Još jedna olakšica prilikom putovanja sastoji se u spajanju dvaju ili većeg broja *ṣalāta* u jedan. Hadis o tome donosi mnoge obavijesti. Kao što se spomenulo, Muhammed je – kako pričaju – u Medini spajao više *ṣalāta* u jedan.

Poseban *ṣalāt*, koji je također opisan u *Kur'anu*, je onaj koji se drži kad prijeti opasnost od neprijatelja (IV,101–103). Odstupanje od uobičajenog obreda vidi se u tome što su vjernici poredani u dva reda od kojih jedan čuva stražu pod oružjem, dok drugi obavljaju *sudžud;* to se ponavlja dok svi ne obave *sudžud*. Tada svi zajedno uče (recitiraju) *tašahhud*. Ako se neprijatelja očekuje iz drugog smjera a ne *kible*, onda se obred u skladu s time mijenja. U tom slučaju, *ṣalāt* se može i skratiti. Čak se spominje *ṣalāt al-ḫawf* od jednog *rekata*.

Na koncu kratko ćemo se osvrnuti na *ṣalāt* za mrtve (*aṣ-ṣalāt 'alā al-mayyit, ṣalāt al-ǧināza*). To je kolektivna dužnost (*farḍ al-kifāya*), koja se samo u iznimnim okolnostima smije izostaviti. U nekim predajama nalaže se održavanje *ṣalāta* za svakog umrlog muslimana. U Hadisu se propovijeda kako je Muhammed držao *ṣalāt* za mrtvog Abdalaha ibn Ubeja, ljutog nevjernika, i kako ga je Omar za to ukorio. Stoga je došlo do objave s. IX,84: »I nijednom od njih, kad umre, nemoj molitvu obaviti, niti sahrani njegovoj prisustvovati, jer oni u Allaha i njegova Poslanika ne vjeruju i kao nevjernici oni umiru«.

U Hadisu se, nadalje, pripovijeda da je Muhammed izostavio *ṣalāt* za mrtve koji su počinili samoubojstvo. An-Navavi kaže, međutim, da se u tom slučaju nije činila iznimka. Hadis kazuje također da je Muhammed odbijao održati ovaj *ṣalāt*, ukoliko duhovi umrloga nisu bili plaćeni. Stoga Zakon preporuča onima koji su za njim u žalosti da što prije riješe tu stvar. U Hadisu nalazimo proturječne tvrdnje o tome da li je Muhammed držao *ṣalāt al-ǧināza* za one koji su smaknuti po zakonskoj odluci. Prema Abu Ishaku aš-Širaziju ovako se odvija *ṣalāt* za mrtve: imam stoji uz vrh nosiljke, ako se radi o muškarcu, pri dnu ako se radi o ženi (ovo je stara tradicija); izgovara *nijet* i četiri *tekbira* podignuvši ruke; kod prvog uči (recitira) *Fatihu*, kod drugog slavi Muhammeda,[5] kod trećeg izgovara *dovu* za umrlog, kod četvrtog *dovu* za one koji sudjeluju u bogoslužju; obred se završava sa dva *teslima*.

U pogledu mjesta na kojem treba održati *ṣalāt al-ǧināza*, mišljenja se ne slažu. Postoje dokazi da se u staroj Medini koristila za to *muṣallā;* na primjer, u slučaju bogoslužja za Nedžašija koji je umro u Abesiniji. Kod Ibn Sada se nalazi da je Muhammed držao *ṣalāt* u kući umrloga. Stoga se kao na novinu gledalo na slučaj kada je tijelo Sada ibn Abi Vakasa, na zahtjev Aiše ili Poslanikovih udovica, donešeno u džamiju. Priča se da je Aiša na to odgovorila: »Kako je kratko ljudsko pamćenje. Muhammed je doista običavao držati ovaj *ṣalāt* u džamiji«. Muslimov komentator, an-Navavi donosi mišljenja različitih škola o tom odlomku (kako što to az-Zurkani čini za Malika), te navodi pravnu kategoriju u koju one stavljaju održavanje *ṣalāta* u džamiji. U svakom slučaju, danas u mnogim dijelovima islamskog svijeta vlada običaj da se *ṣalāt* održava u džamiji. U Ačehu (Ačinu), naprotiv, kao i na Javi, u većini se slučajeva *ṣalāt* drži u prednjem dvorištu kuće umrloga. Ovo, ako već nije preporučeno, a ono je barem dozvoljeno (ovisno o *mezhebu*).

Tijelo umrlog nije nužno prisutno prilikom *ṣalāta*. U Meki je običaj držati *ṣalāt al-ǧināza* i za one građane koji su umrli daleko od kuće. Opravdanje za ovaj običaj nalazimo u raširenoj predaji prema kojoj je Muhammed u Medini držao *ṣalāt* za mrtvog Nedžašija.

5) Evropski kritičari jednostrano gledaju na pitanje o značenju *ṣalāta*. Obično, po uzoru na Rankea, daje se veliko značenje *ṣalātu* kao mjeri discipline, i zaista, ovu je ulogu teško dovoljno istaknuti. Veliki dio života zajednice odvijao se u Muhammedovo doba oko *ṣalāta* u Medini i kroz to se stari arapski mentalitet postupno pretvorio u islamski. Ista se pojava kasnije ponovila u pokrajinama halifata. *Ṣalāt* je bio jedan od najdjelotvornijih činitelja izgradnje zajednice.

Evropljanin, međutim, svoj sud o *ṣalātu* stvara na osnovu vlastitog gledanja; protestantu tu nedostaje intenzivnosti, a katoliku velebnosti obreda.

Sa znanstvenog stajališta, oba gledišta su neispravna. Tko god želi dobiti jasniji uvid u značenje *ṣalāta* mora se zapitati: što on znači za muslimane? Na to pitanje djelomično već odgovara i samo promatranje zanosa i oduševljenja koje muslimani raznih zemalja pokazuju za *ṣalāt*.

Značajne su Lejnove napomene u vezi sa *ṣalātom* u Egiptu: »U javnom bogoslužju, muslimani se ponašaju neobično svečano i dolično. Njihov izgled i ponašanje u džamiji odlikuje se prije mirnoćom i skromnom pobožnošću, nego zanosnim žarom. Za vrijeme molitve nikad ne griješe namjerno ni riječju ni djelom. Ponos i fanatizam koje pokazuju u svakodnevnom životu, u odnosu s pripadnicima njihove ili neke druge vjere – sve to oni potpuno napuštaju ulazeći u džamiju i predaju se u cjelosti obožavanju svoga Stvoritelja – ponizni i skrušeni, ali bez lažne skromnosti i hinjene suzdržanosti«.

Vjerska literatura predstavlja bogato vrelo za proučavanje značenja *ṣalāta* za vjerski život muslimana. Za prva dva stoljeća po *Hidžri* moramo se obraćati prvenstveno Hadisu. U popisu »stubova« Islama, *ṣalāt* se uvijek nalazi na drugom mjestu. U često spominjanoj priči o neukom beduinu koji je zapitao Muhammeda: »Kako ću se spasiti?« Muhammed

odgovara, dajući mu popis dužnosti koje Islam nameće vjernicima, a to su: pet *ṣalāta* dnevno, post ramazanom i *zekat*. I u drugim predajama koje nabrajaju obaveze muslimana, kao na primjer u uputama danim Muadu ibn Džebelu, kad ga je Muhammed poslao u Jemen, spominju se, pored *tawḥīda* ili služenja Allahu, i pet dnevnih *ṣalāta*, te *zekat*. Tu su izostavljeni *hadž* i ramazanski post. Na ljestvici najpohvalnijih djela, *ṣalāt* često zauzima prvo mjesto. Strogo pridržavanje pet dnevnih *ṣalāta* osigurava mjesto u Raju. Izostavljanje *ṣalāta* vodi u nevjeru i neznaboštvo: »između čovjeka i mnogovjerstva i nevjerstva stoji zanemarivanje *ṣalāta*«.

Moć očišćenja koju ima *ṣalāt* u Predaji je opisana alegorijski: *Ṣalāt* je kao vrelo slatke vode koje teče uz vrata svakog od vas; čovjek u njega uranja pet puta dnevno; možete li vjerovati da nakon toga ostaje išta nečisto?« U isto tako poznatoj predaji, on je opisan bez alegorije: »obavezan *ṣalāt* očišćenje je od grijeha koji su počinjeni između njega i onoga slijedećeg«; kao što se zna, teški zločini su tu isključeni, na njih se ne odnosi očistiteljski učinak pobožnih službi.

Ṣalāt treba obavljati predano, usredotočene pažnje. Često se priča kako je Muhammed odbacio komad odjeće, jer mu je šara na njoj odvraćala pažnju prilikom *ṣalāta*.

Iz slijedeće predaje vidi se da *ṣalāt* nije samo izvršenje neke dužnosti, već da u njega treba unositi svoje srce. Muhammed reče: »Od svjetovnih stvari najdraže su mi žene i mirisi, ali *ṣalāt* je utjeha mojim očima«! Katkad se spominje i plakanje prilikom *ṣalāta*.

Ali daleko najznačajnije obilježje *ṣalāta* je to da on predstavlja razgovor s Allahom. Tu ideju nalazimo izraženu u slijedeće dvije situacije. Prvo, u Hadisu se nalazi da je zabranjeno pljuvati u smjeru *kible*, jer *ṣalāt* je prisni odnos s Allahom. Drugi vid, u kojem je taj smisao izražen, jeste slijedeći: »Ako netko od vas vrši *ṣalāt*, on je u povjerljivom razgovoru s Gospodarom; u tom slučaju, čovjek mora tačno znati što govori Bogu; stoga nitko ne smije prigušiti glas drugoga za vrijeme učenja (recitiranja)«. Ilustraciju za ovo nalazimo u slijedećem *ḥadīṯ qudsī:* »Allah reče: Podijelio sam *ṣalāt* u dvije polovice, od kojih jedna pripada Meni, a druga robu Mome, te Moj rob postiže ono što traži«. Poslanik Božji reče: »Uči (recitiraj)«, a kad rob reče: »Neka je slavljen Allah, Gospodar svjetova!«, Allah reče: »Rob Moj me slavi«; kad rob reče: »Milostivi i Milosrdni«, Allah reče: »Rob Moj me uzdiže«; kad rob reče: »Gospodar sudnjeg dana«, Allah reče: »Rob Moj me slavi«; kad rob reče: »Tebe služimo i Tebe molimo za pomoć«, Allah reče: »Ovaj razgovor je između Mene i roba Moga i on je dobio što je tražio«; kad rob reče: »Vodi nas pravim putem, putem onih koje voliš, na koje se ne ljutiš i koji ne griješe«, Allah reče: »To pripada robu Momu i on postiže što je tražio.«

Ṣalāt iscjeljuje, ali to nije ništa novo u usporedbi s drugim religijama. Spomenimo *ṣalāt al-ḥāǧa*, koji se služi da bi se postigao neki cilj za kojim se žarko žudi, te *ṣalāt al-istiḫāra* prije donošenja neke odluke.

Opis *ṣalāta* kao *munāǧāta* karakterističan je za meditativnu komponentu koja postoji već u najranijem razdoblju Islama; to je očito bio jedan od glavnih puteva kojim je misticizam ušao u Islam izvana.

Jedan od najstarijih muslimanskih mistika al-Muhasibi (u. 857) napisao je raspravu o značenju *ṣalāta*, a filozof at-Tirmizi (*Tirmīḏī*) (u. 898) tumačio je mističnu stranu *ṣalāta* u 42 aforizma. Kod novijih mistika, *ṣalāt* ustupa mjesto *zikru (ḏikr)* i *virdu (wird)*. Al-Kušajri u *Risāli* ne posvećuje mu posebno poglavlje. Al-Hudžviri ga smatra posebno prikladnim za početnike, koji u njemu trebaju donekle vidjeti odraz čitavog mističkog puta. Za njih *ṭahāra* predstavlja preobraćenje, *kibla* ovisnost o duhovnom vodstvu, učenje (recitiranje) *zikr*, *rukū'* – poniznost, padanje ničice – samospoznaju, *tašahhud – uns*, *taslīm* – odricanje od svijeta. Svaki pravi mistik vidi u *ṣalātu* nešto drugo: jednom je to način *ḥuḍūra* s Bogom, drugom *ġayba*.

Od filozofa treba spomenuti samo Ibn Sinu (Avicennu). Napisao je kratku raspravu o *ṣalātu*. Po njemu, bit *ṣalāta* je spoznavanje Boga u Njegovom postojanju i nužnosti postojanja. On je ili egzoteričan ili ezoteričan, već prema tipu vjernika koji ga obavlja. Zakonodavac je shvaćao da se svi ljudi ne mogu uspinjati stepenicama duha. Stoga je takvim ljudima potrebna tjelesna disciplina i stroga obaveza da obuzdavaju svoje prirodne porive. To je egzoterična strana *ṣalāta*. Njegov istinski ezoterički smisao je *mušāhadat al-Ḥaqq*, s čistim srcem i dušom oslobođenom i očišćenom od želja (*amānī*). Ibn Sina ide dalje, te razmatra izreku prema kojoj je čovjek koji moli u prisnom razgovoru s Bogom. To se, po njemu, može dogoditi jedino izvan materijalnog svijeta. Oni koji su u takvom stanju duha nalaze se u duhovnoj prisutnosti Boga, te gledaju božanstvo *(al-Ilāh)* u stvarnoj viziji. Stoga je *ṣalāt* prava *mušāhada* i čisto služenje Boga, tj. stvarna božanska ljubav i duhovna vizija.

Al-Gazalijevo poglavlje o *ṣalātu* stoji u *Iḥyā'* u *rub' al-'ibādāt* između *ṭahāre* i *zekata* (kao i u fikhu). I u ovom slučaju, kao i kod drugih *'ibādāta*, treba vidjeti s kolikom pedantnom preciznošću on opisuje pravne propise i kako, s druge strane, uzdiže *ṣalāt* na etičko-mističku razinu koja odgovara svim zahtjevima osnaživanja osjećaja. Nakon svega što je već rečeno, može se samo dati kratki pregled zadnjeg dijela njegova izlaganja. Unutrašnji *ma'ānī* (smislovi), koji do savršenstva dovode život *ṣalāta*, slijedećih su šest: prisustvo srca, razumijevanje, obzir, poštovanje, nada i poniznost.

Posebno su značajne njegove primjedbe o prisutnosti srca. Fakihi zahtijevaju prisutnost srca jedino pri *takbīru;* međutim, prema mišljenju *fuqahā' al-mutawarri'ūn* i *'ulamā' al-āḫira*, srce mora biti prisutno tokom čitavog *ṣalāta*. Ali vrlo malo njih to može postići. Idealan je *ṣalāt* Hatima al-Asama koji je rekao: »Kada dođe vrijeme za *ṣalāt*, ja obavim opsežan *wuḍū'* (obredno pranje), te odem na mjesto na kojem želim obaviti *ṣalāt*. Tu sjednem dok mi se udovi ne odmore, zatim ustanem, okrenem se u pravcu Kabe, *ṣirāṭ* mi je pod nogama, a Raj na desno, Pakao na lijevo, a anđeo smrti pozadi; pomislim tada kako mi je ovo posljednji *ṣalāt*. Kolebajući se između nade i sumnje, obavljam *takbīr* i *taḥqīq*, učim (recitiram) s *tartīlom*, izvršim *rukū'* s predanošću i *sugūd* s poniznošću, sjednem na lijevo bedro, ispružim gornji dio lijeve noge, a desnu stavim da stoji na velikom prstu i to popratim *iḫlāṣom*. I još uvijek ne znam da li je moj *ṣalāt* milostivo prihvaćen ili nije«!

Al-Gazali izražava svoje etičko gledanje u slijedećoj rečenici: »Ako *ṣalāt* čovjeka ne obuzda od zla i grijeha, onda ga on samo udaljuje od Boga«.

U poglavlju: »Korisni savjeti za osiguravanje *ḥuḍūr al-*

-*qalba*«, tj. prisuća srca, glavnim krivcima, koji odvraćaju pažnju od *ṣalāta*, smatraju se uznemirujuće misli. Protiv ovih neprijatelja treba se boriti tako da se okomimo na njihove uzroke koji su dvovrsni, unutrašnji i vanjski. Vanjski uzroci, koji nas rastresaju (*ġafla*, kod sirijskih mistika *fehyā*), potječu od osjetilnih organa. Stoga treba spriječiti da se ovi uzbude. *Muta'abbidūn* (pobožnjaci), stoga, vrše *ṣalāt* u tamnoj ćeliji u kojoj ima jedva dovoljno prostora za *sudžud*. Priča se da Ibn Omar nije držao ni jedan jedini predmet u toj ćeliji. Unutrašnji uzroci imaju jači učinak. Njihovi su korijeni u ovozemaljskim brigama, mislima i zanimanjima. Protiv njih se treba boriti razmišljanjem o budućem životu. Sve pripreme za *ṣalāt* i svi njegovi dijelovi povezani su sa *āḫirom* (onim svijetom). Pri *ezanu* treba misliti na poziv na Dan oživljavanja. Prilikom pokrivanja *'awre* (sramnih dijelova tijela) treba se pitati, ne postoji li neka unutrašnja *'awra*, itd.

Vrhovni cilj *ṣalāta* je potpuna zaokupljenost Božanstvom putem poniznosti. Navode se glasovite riječi Sufjana as-Saurija (*aṯ-Ṯawrī*): »Ako čovjek ne poznaje poniznost, *ṣalāt* mu je bezvrijedan«.

Među jugoslovenskim muslimanima uobičajen je turski naziv *ṣalāta* – *namaz*, kao i sljedeći nazivi pet obaveznih dnevnih molitvi: *sabah*, *podne*, *ikindija*, *akšam* i *jacija*.

SALNAMA (t. *salname*, riječ perzijskog porijekla), »godišnjak«, »almanah«, »kalendar«; kaže se i *ruzname*, od p. *rūz* (»dan«); arapska riječ za kalendar je *taqwīm*. Turci su, često koristili tablice, bilo za jednu godinu, bilo važeće za duže vrijeme. Zadnje se protezalo na razdoblje od 8 do 85 godina. Imale su oblik svitaka ili tankih sveščica, a obično su vrlo brižljivo pisane raznobojnim mastilom i daju datum po aleksandrijskom, kršćanskom, dioklecijanskom i dželalijskom računanju vremena (od seldžučkog sultana Melik-šaha). Nadalje se u tim kalendarima nalaze imena godina po tursko-mongolskom životinjskom krugu, podaci o položaju zvijezda (u astrološke svrhe), muslimanske, židovske, kršćanske i perzijske svetkovine, usporedna tabela za sirijske mjesece, astronomska i meteorološka predskazanja, te podaci o vremenima, u kojima treba poduzeti najglavnije poljoprivredne i druge radove. Mujezini su, za utvrđivanje vjerski-važećih sati za molitvu i za doba mladog Mjeseca, koristili posebne tablice, koje su se zvale *zidž* ili *takvim*.

Salname su se zvali i službeni godišnjaci Turskog Carstva.

SANDŽAK (t. *sancak*), 1) zastava, stijeg (konjički) (arapski: *liwā'*), posebno velikih dimenzija (značajnija od *bajraka*, arap.: *rāya* ili *'alam*). Sandžak se može pobiti u zemlju ili trajno objesiti na zgradi ili brodu; 2) (kao pomorski izraz) brodska zastava, položaj *(ikinci sancak)*; prednji bok broda; 3) (staro) vojno leno ili *has(s)* izvjesne prostranosti u Osmanskom Carstvu; 4) tursko upravno okružje; 5) te neka biljka.

Kao što al-Kalkašandi pokazuje već u 15. st., *sanǧ-aq* dolazi od glagola *sanǧ-maq*, koji znači »zabiti oružje ili neki oštri predmet u tijelo neprijatelja ili u zemlju«.

Riječ *sancak* spada u obitelj izvedenih riječi, koje skupno sadrže značenje probadanja, te odatle mogu označavati: »harpun ili strijelu za ribu«, »vile«, »probadajući bol«, »grčeve u stomaku«.

Sancak je prešao u određeni broj stranih jezika, u novije doba u balkanske jezike, ranije već u arapski i perzijski, gdje znači ili je značio: »zastavu, veliku iglu od metala za pričvrstiti neku vrstu kape na glavi, nadalje neku vrstu pojasa«. U modernom perzijskom znači jednostavno »pribadaču«. Freytag drži da je *sancak* perzijska riječ, a i Turci su pisali tu riječ po perzijski (*s-n-ǧ-ā-q*), dok su glagol *sanc-* pisali sa *ṣ*, dakle *ṣanǧ-*.

Navedene etimološke pojedinosti čine vjerojatnim tumačenje: »zastava sa dolje zaoštrenim štapom«, premda ne treba isključiti ni objašnjenje »koplje sa zastavom« (koje ide nazad do al-Kalkašandija). Vrlo je teško odrediti kakvi su izgledali najstariji turski sandžaci. Da li su to bile motke sa konjskim repom, ili, da li je to bilo ime za svaku pravu zastavu? Jesu li sličile na *çalış* (ili *šališ* kod Ibn Halduna)? Smisao tih izraza bio je, možda, manje omeđen, nego što to mi mislimo, te se morao jako mijenjati prema vremenu i mjestu. Riječ *tuǧ*, koja se, obično, shvaća u smislu »konjski rep«, značila je, po Kašgariju, ne samo »narandžastu svilenu ili brokatnu zastavu«, nego i »bubanj«, drugi znak vlasti.

Ma kakav mogao biti prvotni izgled, u svakom slučaju se *sandžak* javlja kod Seldžuka kao kraljevski znamen. U turskom tekstu Ibn Bibija, riječ je stalno u vezi sa sultanskom titulom. Tamo je riječ o tim bajracima prigodom raznih opsada utvrđenih mjesta, na čije zidove se nasađuje nakon predaje. Ponekad su sami opsjednuti spremni predati se, a onda mole, budući da u tom znamenu, očito, vide zalog zaštite od pljačkanja, za slanje *sandžaka*. Inače, nije nužno da sam sultan bude uz svoju zastavu; povjesničar obavještava da su beglerbezi izlazili u boj sa stijegom vladara.

Dugo vremena štovali su susjedni vladari i vazali Seldžuka ovu njihovu povlasticu; atabeg Mosula, Seif ad-din Gazi, bio je prvi koji je dao nositi razvijeni *sandžak* iznad svoje glave.

Ejubidi su to činili kao i njihovi prethodnici. God. 1189. sultan al-Melik al-Aziz od Egipta prenio je na svoga bratića, kneza od Damaska, »da razvije *sandžak* i *livu* iznad cijelog svijeta«. God. 1250. Turkmen Ajbek, koji se oženio s ejubidskom princezom i proglasio se sultanom Egipta, sudjelovao je na pohodu, gdje se za njega razvio kraljevski bajrak (*as-sanāǧiq aṣ-ṣulṭāniyya*). Kod Mameluka se razlikovalo između *sandžakdara*, »nosioca kraljevske zastave«, i običnih *alemdara*, no kasnije se to u značenju izjednačilo.

Krajem seldžučke vladavine u Maloj Aziji postao je *sandžak* jedan od znakova postavljanja novih lenskih gospodara, osobito prvih osmanskih vladara. God. 1280., nakon Osmanovog zauzeća Karadža Hisara, poslao mu je sultan Ala ad-din II, preko Ak Timura, Osmanovog bratića, za posvećenje tog osvajanja jedan *sandžak* »sa opremom«. Ašik-paša Zade izričito izvještava, u povodu toga, da je Osman na taj način postao *sandžak-beg;* otada se, kao što se zna, spominje njegovo ime u *hutbi*.

Kao neovisni sultani, osmanski vladari su onda, sa svoje strane, imenovali sve više sandžakbegova. *Sandžak*, koji je već ponešto bio izgubio od svoje veličine, sad se poistovjećivao s teritorijem nad kojim se vihorio; on se, otada, javlja kao politička ustanova, koja se, istodobno, vezuje uz vojni život i upravno zastupstvo centralne vlasti. Sa *sandžakom* je općenito bio povezan *dirlik* (prema *diri-lik*, »životna sredstva, leno«) ili *has(s)* (ime za *dirlik*, koji je godišnje donosio više od 100.000 akči). Nadređeni su bili veći *hasovi* beglerbega ili

općih upravljača pokrajine, a podređena manja lena, naime *zeameti, timari* i *kilidži*, prema redoslijedu njihovog značenja. Ponekad je sultan podijelio *sandžak* svojoj djeci ili umirovljenim beglerbezima i vezirima. *Sandžakbeg* ili *mir-liva*, koji je imao pravo na jedan tug, nije bio, načelno, vlasnik svoga okružja, nego su bili samo u njegovom »posjedu« ili *tasarrufu*. Ponekad je *sandžakbeg* bio samo službenik sa stalnom godišnjom plaćom *(ulūfe)*; to je dalo povoda izrazu: njihovi sandžaci su ih zapali kao *sāliyāne*. Tako je bilo sa svim *sandžacima* periferijskih azijskih *ejaleta*, kao Bagdad, Basra, Habaš, Jemen i Egipat, te sa tri pomorska u *ejaletu* Arhipelaga i na Cipru.

Početkom 19. st. postojalo je 290 *sandžaka*, koji su spadali u 25 *ejaleta*.

U slučaju mobilizacije, sandžakbegovi su kretali sa trupama u svojstvu vojnih zapovjednika *(mir-liva)*, a trupe su se, putem njihovih vazala ili podređenih službenika, sabirale na označenim zborištima (npr. ravnica Isakči u Rumeliji). Pomorski *sandžaci* morali su opremiti brod i na moru ratovati, a ponekad istodobno i na kopnu. Riječ *sandžak* je, uostalom, prešla i u turski i u arapski pomorski jezik, i to s raznolikim značenjima. Drži se da podjela carstva na *ejalete* i *live* potječe od Murata III.

Nakon što je Mahmud II, na dan ukidanja janjičara (1826), ukinuo i vojnu feudalnu organizaciju, koja se 1837. god. potpuno ugasila, dobili su, konačno, *sandžak* ili *liva*, a i *mutasarrıflık* karakter običnog upravnog kotara. *Mutasarrıf* ili upravljač sandžaka je, otada, civilni službenik, za razliku od *mir-live*, koji je, nadalje, brigadni general. Podjela na *sandžake* ili *live* održala se zakonom o *vilajetima* (stari *ejaleti*) od 8. novembra 1864. god. i zakonom od 21. januara 1871. god.

Vlada Velike narodne skupštine ukinula je *sandžak* ili *livu* osnovnim zakonom od 20. januara 1921. god., koji nosi ime *Teşkilat-i esasiye*. Čl. 10. glasi: »Turska se dijeli, prema zemljopisnoj nužnosti i privrednim vezama, na *vilajete*, a *vilajeti* na *kaze*. Ove zadnje se razbijaju na *nahije*«. U praksi je ta mjera izašla na pretvaranje starih *sandžaka* u *vilajete*.

SARACENI, naziv za Arape, prvotno za veći ili manji dio njih. Najstarije kronološki sigurno spominjanje tog imena nalazi se u jednom spisu Dioskorida od Anazarba, koji je sastavljen oko sredine 1. stoljeća naše ere, a koji smolu bdel (a. *muql*) naziva proizvodom »saracenskog drveta« i dodaje da se uvozi preko Petre i zaostaje u kakvoći za indijskom smolom iste vrste. Dakako, najnoviji izdavači, suprotno svim rukopisima, mijenjaju ne samo od Dioskorida navedeno domorodno ime *Madlakon* u *Maldakon*, nego i *Sarakeniku* u *Arabiku*. U Plinijevom djelu iz istog doba navedena su među arapskim plemenima unutrašnjosti, koja graniče sa Nabatejcima, pored poznatijih imena Taveni *(Ṭayy)* i Tamudaei *(Ṯamūd)* i ime Araceni; blisko je u njemu vidjeti Saraceni. Ptolemej (sredina 2. st. naše ere) navodi pod *Arabia Petraea*, predio Sarakene i lokalizira ga zapadno od »Crnog brda«, koje se, po njemu, proteže od zaljeva Faran do Judeje, »kod Egipta«; obrnuto on Sarakenima naziva narod u unutrašnjosti Sretne Arabije; po njemu, obitavaju Skeniti na gorskim lancima prema sjeveru, kao i Oaditai *('Ād)*, a južno od njih Sarakeni i Tamideneri *(Ṯamūd)*. Po Stefanu Bizantincu Saraka je »kraj s one strane Nabatejaca, a njegovi žitelji se zovu Sarakenoi«; Taienoi, tj. Taji, kaže isti pisac, obitavaju južno od Sarakena, za što se on poziva na arapske povijesti Ulpijana i Uranija. Ako je Stefanov jamac, Uranije, na kojeg se, sigurno, svode i podaci o Saraki, pripadao zadnjem dijadoškom dobu, kao što se nastoji dokazati, onda bi tu bilo najstarije svjedočanstvo o Saracenima. U svakom slučaju, mora se, na temelju navedenih mjesta, tražiti prvotno sjedište Saracena na Sinajskom poluotoku prema egipatskoj granici i u blizini Nabatejaca, te je B. Moric prepoznao njihove potomke u malom beduinskom plemenu *Sawārqe*, koje u novije doba prebiva na obalskoj duži između Pelusijuma i Gaze. Na te Sarakene u užem smislu moglo bi se misliti u pismu Dionizija, aleksandrijskog biskupa, o kršćanskim progonima u Egipat u prvoj godini Decija (249–250. naše ere), koje je očuvano kod istodobnog Euzebija: mnogi kršćani spasavali su se u »arapska brda«, gdje su ih sarakenski barbari prodavali kao roblje. U raznim redakcijama kršćanske *Diamerismos tēs gēs*, kojoj je u osnovi mojsijevska tabela naroda i koja potječe iz 3. st., u *Liber Generationis Mundi* i u Barbarusa Skaligerija, u *Chronicon Paschale* i u Epifanijevom spisu *Ancoratus*, Saraceni i Taieni su navedeni kao veće narodne skupine. U Bardesanovom traktatu, *Keṯābā de Nāmōsē d'Aṯrawāṯā*, koji se smješta na početak 3. st., Tajoje i Sarakoje su predstavnici neovisnih nomadskih arapskih plemena; čini se da je, oko sredine 3. st., ranije samo malo znano pleme Saracena stupilo na čelo manjih plemena, asimiliralo ih i uznemirivalo granice Rimskog Carstva. Kod crkvenih pisaca 4. st., Euzebija i Hijeronima, Saraceni se poistovjećuju sa biblijskim Ismaelitima: oni obitavaju izvan pokrajine Arabije u pustinji, kod Kadeša, u kraju Farana odnosno Midijana, gdje se nalazi brdo Horeb, na istoku od Crvenog mora, a najprije su zvani Ismaeliti, kasnije Hagareni i, napokon, Sarakeni. Otada se ime Sarakeni proširilo na ostala arapska plemena; profani pisci 4,5. i 6. st., a od crkvenih povjesničara Sokrat i Sozomen izbjegavaju biblijske nazive i radije upotrebljavaju naziv »Saraceni«, a samo prigodno Arapi; za uzeti u obzir su nazivi *Saraceni Assanitae* (tj. Gasanidi) kod Amijana. Konačno, i Arapi na sjeveru, u Mezopotamiji i na perzijskoj granici označavaju se kao Saraceni.

Nakon što su Poslanikovi nasljednici utemeljili arapsko carstvo, Bizantinci označavaju kao Saracene islamske narode koji su podložni halifama, te se taj naziv održao do u kasni Srednji vijek, i nakon propasti halifata u Bagdadu, kao što pokazuje anegdota koju je ispričao Ibn Batuta, kako ga je u Carigradu bizantinski car pozdravio kao »sarakino, tj. muslimana«. Seldžuci i Turci su, obrnuto, nazivani Perzijancima ili Hagarenima. Od Bizantinaca je ime »Saraceni« putem križarskih vojni došlo u zapadne zemlje i još je u novija vremena služilo za oznaku arapskih naroda i proizvode orijentalnih zemalja, za što rječnici romanskih jezika pružaju brojne dokaze.

U upadljivoj opreci spram široke upotrebe imena »Saraceni« u zapadnim zemljama, sami Arapi ne znaju ga ni kao naziv nekog manjeg plemena ni kao skupno ime za sjevernoarapska plemena; etimološka izvođenja od *saraqa*, »pljačkati, otimati« ili od *šarq*, »istok« ili, čak, od *šarīk*, treba odbaciti.

SATOVI. Prvi poticaj za utvrđivanje određenih vremena u toku dana dali su u Islamu propisi o molitvi. Tako, klasične pravne škole određuju za početak popodnevne molitve (*'aṣr*) da sjena nekog okomitog predmeta treba biti za dužinu (ili dvije dužine) veća od predmeta nego u podne. U početku su za takve odredbe dostajali jednostavni sunčani satovi, koji su bili rasprostranjeni kod svih starih naroda, sa okomitim štapićem (*miqyās*) na vodoravnoj površini; oni su, većinom, nazivani *ruḫāma* (mramorna ploča). Uz njih su se za mjerenje kraćih vremenskih odlomaka koristili od starine vodeni satovi, posebice u područjima navodnjavanja za raspodjelu vodenih obroka.

S prodorom u Islam helenističkog kulturnog naslijeđa preuzete su i značajne tečevine antike i Bizanta na području izrade satova, te dalje razvijene. Već istaknuti zvjezdoznalac i matematičar Sabit ibn Kura (u. 901), liječnik i drug više halifa, raspolagao je pomoćnim matematičkim sredstvima da naznači dužinu sjene za omiljene sunčane satove, ako su bili poznati Sunčeva visina i azimut. Kasnije se izgrađuju i putni sunčani satovi s mogućnošću zabadanja kazala sjene, ali, načelno, islamski sunčani satovi nikada nisu premašili stanje koje je postignuto u antici; uvijek su korišćeni i nejednako dugi sati (1/12 vremena između izlaska i zalaska Sunca). Na mnogim javnim zgradama bili su postavljeni sunčani satovi, koji su naznačivali, uz crte za sate raznih godišnjih vremena, i vremena za molitve. Samo u zvjezdoznanstvu vrijeme između dva podneva, koja su slijedila jedno za drugim, dalje je dijeljeno na 24 jednako duga sata. Osim toga, astrolab, koji je služio kao opći zvjezdoznanski instrument, dobija odgovarajuću podjelu.

Za mjerenje vremena tokom noći razvili su se vodeni satovi od seljačkih u precizne instrumente. S druge strane, vodeni satovi, nastavljajući bizantinsku tradiciju, dotjerani su do stupnja satova za gledanje i raskošnih satova, koji su bili opremljeni uređajem za otkucavanje, prozorima koji su se otvarali svakog sata, figurama koje su plesale i svirale glazbene instrumente, te sličnim igračkama. Jedan takav umjetnički sat bio je predan 807. god. Karlu Velikom od arapske delegacije. O takvim javnim satovima izvještavali su putnici iz Bagdada, Damaska i drugih gradova. Oni su zahtijevali, svakako, stalnu podvorbu i kontrolu na dobrom sunčanom satu; neovisno o tome što se dužina satova morala prilagoditi (uskladiti) sa godišnjim dobom, pokretanje stroja je vršeno jednim plovkom koji može istjerati samo malu silu i stoga je osjetljiv na kvarenje.

I drugi događaji koji su se neprestano odvijali bivaju korišćeni za mjerenje vremena. Ovamo spadaju pješčani satovi i satovi na svijeću koji su uveliko rasprostranjeni u privatnom životu. Posebno mjesto ima sat na živu sa pogonom na uteg i zapreku s trenjem, koji je 1276. god. Alfons opisao mudracima Kastilje, a koji se sigurno svodi na islamske uzore, pošto se na njega može gledati kao na preteču sata na kotače, koji je oko 1300. god. izumljen u Srednjoj Evropi. Također ništa ne znamo o prethistoriji sunčanog sata, koji se u Evropi pojavio oko 1350. god., sa štapićem za sjenu koji je pokazivao prema nebeskom polu, a koji je naznačivao jednako duge sate.

SEBIJE (a. *sab'iyya*), »sedmaši«, naziv za razne šiitske skupine koje ograničavaju broj vidljivih imama na sedam. Legitimistički šiiti, koji smatraju da se karakter imama prenosi s oca na sina, bili su zbunjeni kada je 762. god. Ismail (najstariji?) sin šestog imama Džafera as-Sadika umro prije svog oca. Dok je većina šiita Ismaila zamijenila drugim Džaferovim sinom, Musom al-Kazimom, sedmim u nizu od dvanaest vidljivih imama (dvanaestoimamski šiizam), a drugi pristali uz manje istaknute sinove Muhameda, Abdalaha i Alija, najstrožiji legitimisti ostadoše vjerni Ismailu. Oni su poricali da je on umro prije svog oca. Dokazi, koje su ovi sakupili, kako bi njima potkrijepili svoje stajalište, kao da su se dojmili čak i njihovih protivnika, jer su ovi našli za shodno da ocrne Ismailov karakter, kako bi ga se riješili; tvrdili su da ga je njegov otac zbog nevaljalog života lišio prava nasljedstva koje mu je u početku bio namijenio. Ove optužbe, a naročito ona koja se odnosi na pijančevanje, mogu se objasniti kao posljedica napada »sedmaša« (ismailita) na pretjeranu blagost pravnih propisa; tim se kontranapadom ciljalo na imama koji im je i nadjenuo ime.

Od samog početka pokret »sedmaša« nije bio jedinstven. Mubarekiti su »stajali čvrsto« uz Ismaila, tako da je, po njima, on posljednji Imam i Mahdi. Ali većina je protegnula imamat na njegovog sina Muhameda, koji postaje *qā'im az-zamān*, sa službenim nazivom *at-Tāmm*, »onaj koji završava«; neki manji sustavi imaju predrasuda prema tom nazivu, budući da nakon njega slijede nevidljivi imami koji su poznati samo upućenima. Unatoč položaju Muhameda »at-Tama«, Ismailovo ime ostaje povezano sa velikim grupama. S obzirom na svoje hijerarhijsko gledište, »sedmaši« spadaju među mnoge »vakifite« (»one koji čvrsto stoje«). To se djelomično može protumačiti političkom situacijom toga doba. Godine 762–763. abasidski halifa al-Mansur ugušio je ustanak u Medini, koji je vodio an-Nefs az-Zekija Muhamed ibn Abdalah ibn al-Hasan ibn al-Hasan ibn Ali; naredne je godine pao i njegov brat Ibrahim. Tako je alijevski problem za neko vrijeme riješen i to tako uspješno da je čak i u onim aktivističkim krugovima, koji su imama birali iz redova borbenih alijevaca, što su posizali za mačem, kao što je sekta džarudita, prihvaćen an-Nefs az-Zekija kao skriveni Mahdi. Tendencija nadanja u povratak još se više povećala kod legitimista koji su dogmom bili vezani za određene osobe, budući da bi bilo beskorisno u stvarnosti nastaviti dalje s imamatom koji se pokazao beznadnim. Bilo ih je koji su »čvrsto pristajali« uz svakog od Ismailove braće; musaviti, s pogrdnim nadimkom *mamṭūra* (»pokisli«), često nazivani naprosto vakifiti, postadoše donekle značajnim. Strogo uzevši, i te su grupe potpadale pod »sedmaše«. Ali, po pravilu, naziv »sedmaši« koristi se ravnopravno sa nazivom ismailiti. Kod njih se upornost nije izrodila u napuštanje političkih ciljeva – iako je trebalo proći čitavo stoljeće pa da to postane jasno – već u vrlo vješt plan očuvanja najdjelotvornije zamisli o Imamu koji to postaje posvećenim rođenjem, te uz odbacivanje pojedinaca koje je sudbina iznijela na površinu kao (često nesposobne) prvijence od sjemena Alijevog i Huseinovog. Tako je pokret »sedmaša« postao neobično značajan i u svjetovnoj povijesti, i to preko ljudi koji su se pojavili kao *dā'ī* skrivenog sedmog imama Muhameda ibn Ismaila, kao Hamdan Karmat, ili, pak, kao njegov nasljednik koji je

izašao iz skrivenog stanja, zatim, kao Fatimid Said ibn Abdalah ibn Mejmun. Karmati, Fatimidi, asasini i ismailiti Indije, Perzije i Srednje Azije su grupe kroz koje je pokret »sedmaša« ušao u svjetovnu povijest; isto tako i Druzi, a donekle i metavila i nusajriti vuku trag od starih sebija.

Sebije su isto toliko vjerski (i to neovisni vjerski), koliko i politički pokret. Značajna karakteristika da se broj imama istodobno utvrđuje na sedam, i to u imenima Džaferovih sinova, može se bolje shvatiti, ako uzmemo u obzir da je spomenuti politički razlog potkrijepljen stajalištem, prema kojem se svi kozmički i povijesni događaji zbivaju pod zakonom svetog broja sedam. Primjer hatabita, koji su se Ismailovom ocu Džaferu klanjali kao Bogu, pokazuje da u ranom razdoblju povijesti Sebije nije bilo potpuno nezamislivo da se imam predstavi kao Bog. Ne može se, dakako, u ovim okvirima baviti teologijom »sedmaša«. Zna se samo za neke crte različitih sustava, pa i te su često nejasne, jer su do nas došle preko protivničkih tabora. Može se uzeti da se doprinos »sedmaša« teologiji sastoji u gnostičkoj kozmologiji; međutim, u njoj se imena i stvari ne koriste dosljedno. Stupnjevi emanacije su: 1) Bog; 2) sveopća inteligencija *('aql);* 3) sveopća duša *(nafs);* 4) prvotna materija; 5) prostor ili pleroma; 6) vrijeme ili kenoma; 7) svijet zemlje i čovjeka. Taj broj sedam javlja se u nižem svijetu u sedam poslanika ili *nāṭiqa*, (»govornika«) u povijesti iskupljenja: Adem je prvi *nāṭiq*, ali po pravilu ne i prvi čovjek; slijede Nuh (Noje), Ibrahim (Abraham), Musa (Mojsije), Isa (Isus), Muhammed i *Muḥammad at-Tāmm;* između svake dvojice ovih umetnuto je sedam »šutljivih«, *ṣāmit*, od kojih su prvi, kao posebni pomoćnici *nāṭiqa* pod nazivima kao što su *fātiq* (oslobodi-telj) ili *asās* (»utemeljenje«), posebno značajni, jer samo preko ezoteričkog izlaganja, koje oni izvode, učenja i zakoni *nāṭiqa* dobivaju svoje pravo značenje ili se potpuno rastu-raju. Paralelno sa *ṣāmitom*, postoje još niži hijerarhijski stupnjevi, organizirani po sedam ili po dvanaest, a to je status *huǧǧa (hudžet)* i *dā'ī*. Taj je sustav iskompliciran teorijom otjelovljenja koja sedmog imama poistovjećuje s Bogom; tako Abdelkahir al-Bagdadi navodi, oslanjajući se na čovjeka koji je izvjesno vrijeme surađivao u ismailitskoj propagandi, da je ovaj posljednji trebao u *Muḥammadu at-Tāmmu* vidjeti Onoga koji se otkrio Musi (Mojsiju). U mnogim je skupi-nama, kao na primjer kod indijskih ismailita, kozmogonija, a s njom i periodičnost svetog broja, pala u zadnji plan, a Ali je, kao prvi imam, postao Bogom. Tako od »sedmaša« put vodi ka grupaciji *Ahl-i Ḥaqq*. Počevši s Alijem, hodže *(khōdjas)* mogu nabrojati 47 imama, od kojih je posljednji sadašnji Aga Han Muhamed-šah. Odmah do imama dolazi *huǧǧa*, koji ga u povijesti često po značaju i nadmašuje. Poslanik Muhammed često se smatra Alijevim *hudžetom*. No on je, zapravo, iz političkih razloga pronađena zamjena za Selmana al-Farisija, na koga se u suštini misli.

Radi spasenja potrebno je priznati Skrivenog imama koji je poznat samo upućenima; stoga veliku važnost dobija »upući-vanje«, pa se, u skladu s tim, »sedmaši« često zovu i *ta'līmi-yya*. Upućivanje u ezoteričku religiju zbiva se kroz 7 ili 9 stadija. Al-Bagdadi spominje: 1) *tafarrus*, »točno istraživa-nje«, osobito spretnu psihološku metodu ili gotovo način ulaženja u onoga kojeg treba pridobiti, te zauzimanje zajed-ničkog stajališta s njim. Tada se pristaši pokazuje 2) u *ta'nīsu* čitava »ljepota« njegovog ranijeg vjerovanja, uz uvje-ravanje da je ona daleko sjajnija nego što je on i slutio; nakon čega 3) u *taškīku* njega »drma sumnja« da još nije do kraja svjestan svoga vjerovanja. Nakon ovog antropozofskog duhovnog vodstva, dolazi čas kada pripravnik biva »pove-zan« i »priljubljen« uz tajni autoritet, formulom da pravo znanje pripada jedino Skrivenome i njegovim organima preko 4) *rabṭa* i 5) *ta'līqa*. U 6) *tadlīsu* pravo ezoteričko značenje izvodi se alegoričkim tumačenjem ispod vanjske prekrivke slova, koja »zatamnjuje« sva povijesna poslanstva i zakone. 7) Sad može početi »temeljno naukovanje« ili »ukorjenjivanje« *(ta'sīs)*, kroz obučavanje određenog trajanja, nakon čega učenik zavjetuje dušu i tijelo »ugovorima koji su potvrđeni zakletvom«, 8) *mawāṯīq bi-'l-aymān*, a za uzvrat biva »oslobođen« u 9) *ḫal'u* i *sulḥu* od svih ranijih dogmatičkih okova i svih izvanjskih zakona osim ovih obaveza.

Čitav sustav čvrsto se oslanja, forme radi, na odlomke iz *Kur'ana*, što se može izvesti s obzirom na često nejasne nagovještaje u Svetoj knjizi. Kad novi pristaša pročita u *Kur'anu* (XV,99): »i sve dok si živ, Gospodaru svome se klanjaj!«, njegova pažnja biva usmjerena na činjenicu da je njegovo ranije služenje Bogu bilo tek uvodni stadij. Odlomci, u kojima se javlja riječ *bāṭin*, »unutrašnji«, uzimaju se kao *dicta probantia* za pretjerani, ali ne baš sasvim izvorni sustav alegorija, koji uključuje opsežnu alfabetsku kabalu koja nije ograničena na tajnovita slova u pojedinim surama i na imena imama, ili ipak na vjerski utvrđene formule. Razjašnjavanju odnosa među sektama nije pridonijela činjenica da neka skupina dobiva više imena po raznim svojim obilježjima, te da su, npr. »sedmaši« također uključeni pod nazivom »bati-niti«, zajedno s nekim drugim grupama sasvim suprotnih tendencija, kao što su huremiti i mezdekiti, te da su čak često opisani kao batiniti, zbog čega ih njihovi protivnici zovu odgovarajućim nadimkom, *mu'aṭṭila* (»prazni«, »nihili-sti«).

Istinsko izvorište spekulativnih ideja »sedmaša« nije ništa bolje poznato nama danas, nego što je bilo islamskim pisci-ma, čija se mišljenja moraju vrlo oprezno preuzimati, jer je njihovo gledanje iskrivljeno mržnjom prema krivovjerni-cima. Sunitski simbolisti smatraju da se radi o židovskom ili kršćanskom, još više o sabejskom, a osobito parsijskom porijeklu; ali oni isto tako sumnjaju na vezu s helenističkom filozofijom i hermetičkim spisima.

Muslimani, pa i šiiti, oštro se okomljuju na sve slojeve »sedmaša«. Smatraju ih onima koji su do krajnosti »pretje-rali«, *ġulāt* i koji daleko zaostaju za Islamom, pa ih neki simbolisti uopće ne navode. Glavni je razlog tome što oni umanjuju Allahovo božanstvo i konačnost Muhammedovog poslaništva. Zahvaljujući velikoj elastičnosti nomenklature islamskih sekti, te zbog više polemičkog nego realističkog slijeda misli, nazivaju ih i dehriti *(dahriyya)* te se povezuju s materijalistima, koji se od njih bitno razlikuju. Dodatni razlog nenaklonosti prema njima bila je, dakako, i gorčina koju su izazivali njihovi revolucionarni ciljevi i politička propaganda u ime sedmog imama; ali još je više tome pridonijelo njihovo odbacivanje vanjskih zakona vjere, što je osu-đivano kao puka raskalašenost; u napadima na njih veliku ulogu igrale su i optužbe (koje su često upućivane tajnim

sektama) o sodomiji i noćnim orgijama uz vino i žene. Neke skupine »sedmaša«, kao karmati i asasini bili su zaista krajnje netrpeljivi prema ostalim muslimanima; ali, kao suprotnost njima, spomenimo vrlo snošljivu i mudru upravu mnogih Fatimida u Egiptu. Za neke grupe katkada se znalo reći da su komunističke, ali to nije njihova opća osobina. Dok u 4. i 5. st. po *Hidžri* muslimanski pisci izvještavaju o njihovom širenju i njihovoj propagandističkoj aktivnosti po čitavom islamskom svijetu, stare grupe već su odavno postale okamenjene. Ali njihove su ideje i dalje djelotvorne, a susrećemo ih od Perzije do dalekog sjevera, i od Indije sve do Istočne Afrike. Unatoč svijesti o povezanosti sa starim »sedmašima«, priroda njihovog vjerovanja u bitnome se izmijenila. Politički vid djelovanja je iščezao, a vjerski stavovi nisu više tako agresivni. Treba reći da su suvremeni »sedmaši« često upravo najjači zagovornici osjećaja islamske solidarnosti.

SEDŽADA (a. *sağğāda* mn. *sağğāğīd*, *sawāğid*), prostirka ili tepih na kojem se vrši *ṣalāt*. Tu riječ ne nalazimo ni u *Kur'anu*, ni u Hadisu; sam je predmet, međutim, poznat još od najranijeg razdoblja, što se može vidjeti iz predaja. U Hadisu se često priča kako su Muhammed i njegovi drugovi obavljali *ṣalāt* na podu džamije nakon velike kiše, tako da su nosom i glavom dodirivali blato. To pokazuje da se u doba Poslanika nisu svugdje koristili tepisi. Neka se usporedi s ovim činjenicama i to da su u nizu predaja Muhammedu u usta stavljane riječi kako, za razliku od ostalih poslanika, on ima povlasticu da je zemlja za njega *masǧid wa ṭahūr*. At-Tirmizi također pripovijeda da neki *fakihi* više vole vršiti *ṣalāt* na goloj zemlji; u suvremenom Egiptu i Maroku osobe nižeg reda ne koriste uopće tepihe.

Iz Hadisa se stječe slijedeća slika. Muhammed obavlja *ṣalāt* na vlastitom komadu odjeće, s tim da ruke štiti od vrućine tla pri padanju ničice pomoću rukava, a koljena nogavicom, dok je čelo štitio pomoću *'imāme* ili *qalansuwe*. U odlomku citiranom iz Muslima an-Navavi primjećuje da je, prema aš-Šafiiju, zabranjeno padati u molitvi ničice na odjeću koja se nosi. Al-Buhari kaže da je Muhammed obavljao *ṣalāt* na svome pokrivaču.

I iz Hadisa saznajemo da je *ṣalāt* obavljao na prostirci; npr. at-Tirmizi spominje *bisāṭ;* u jednom daljem odlomku govori se kako je *bisāṭ* bio napravljen od palminog lišća. At-Tirmizi dodaje da većina autoriteta dopušta *ṣalāt* na *ṭunfusi* ili *bisāṭu*. Slična prostirka od palmina lišća, na kojoj se obavljao *ṣalāt*, zvala se *ḥaṣīr*.

An-Navavi primjećuje da su *fakihi* dopuštali vršenje *ṣalāta* na svemu što raste iz zemlje. Od Abu Davuda, međutim, doznajemo da su se krajem 3 st. po *Hidžri* već upotrebljavale štavljene životinjske kože.

Istodobno, često nalazimo kako se spominje da je Muhammed vršio *ṣalāt* na *ḫumri*. Razlika između *ḫumre* i *ḥaṣīra* nije, kako se čini, bila u materijalu, već u veličini. Prema Muhamedu ibn Abdalahu al-Alaviju, odnosno njegovim rubnim bilješkama na Ibn Madžino djelo *Iqāma*, *ḫumra* je bila upravo toliko velika da je omogućavala stav ničice *(sudžud)*, dok je, naprotiv, *ḥaṣīr* bio veličine čovjeka.

Na riječ *sedžada* nailazi se jedno stoljeće nakon svršetka vjerski priznate književnosti Hadisa. Al-Dževhèri u *Ṣaḥāḥu* tvrdi da je *sedžada* sinonim *humri*. Ibn Batuta spominje da su stanari neke kairske *zavije* zajedno odlazili u džamiju, te da je sluga postavljao *sedžadu* za svakog od njih posebno. Isti putnik pripovijeda slične stvari o Maliju, gdje je svatko slao slugu sa *sedžadom* u džamiju da je namjesti za njega. Dodaje da su one bile izrađene od listova nekog drveta sličnog palmi.

U suvremenoj Meki, u velikoj džamiji, *ṣalāt* se obavlja na *sedžadi*, a to je obično mali tepih, dovoljan za *sudžud*. Nakon upotrebe, treba ga smotati i odnijeti na ramenu. Niži slojevi vjeruju da nije uputno ostaviti tepih nesmotan nakon upotrebe, jer će Iblis iskoristiti priliku da na njemu obavi *ṣalāt*. *Sedžade* imućnijih ljudi čuvale su sluge, ali to nije opće pravilo. Katkad se umjesto *sedžade* koristi ručnik, na primjer onaj kojim se čovjek briše nakon abdesta. Crte utkane u tepih nisu simetrične, već se stječu u tački (na jednoj od kraćih strana) koja se nalazi u smjeru *kible*.

U Maroku obični ljudi ne koriste *sedžadu;* niži slojevi više vole male tepihe od pusta *(labda)*, koji se kao prekrivke za sedlo, tek toliko velike da dopuste obavljanje *sudžuda*. Osobito ih upotrebljavaju *fakihi*, pa su zato postali njihovim obilježjem. U Alžiru se *sedžada* upotrebljava vrlo rijetko, osim kad se radi o poglavarima tarike i različitim *marabutima*. Te *sedžade* sastoje se obično od kože koze ili gazela. Obično ljudi tim kožama pripisuju nadnaravnu moć; u legendama ih *marabuti* često koriste da bi na njima preletjeli do Meke ili hodali po valovima. Povremeno hodočasnici donose iz Meke *sedžade;* takve se prostirke danas često uvoze iz Evrope.

Lejn pripovijeda da su se *sedžade* uvozile iz Male Azije u Egipat, ali da su ih tu koristili samo bogataši kako za *ṣalāt* tako i za prekrivanje sedla. Bile su veličine tepiha pred kaminom. Na njemu je bila prikazana »niša«, a njezin vrh je gledao u smjeru kible. Pripadnici nižih slojeva često obavljaju *ṣalāt* na goloj zemlji; oni ne brišu odmah prašinu koja prione uz nos i čelo; ali kad netko posjeduje ogrtač ili neku drugu odjeću koju je pristojno skinuti, on to prostre po tlu.

U Indoneziji se na pod džamije polaže prije početka službe izvjestan broj uskih prostirki i tepiha, i to po širini. Nakon službe, ti se smotaju i odlože. Usporedo s ovim, postoji i običaj da se donosi svoju prostirku.

U Carigradu je tepih, koji je ranije prekrivao pod Aja Sofije, uzorkom bio podijeljen na posebne *sedžade*, ali se pri obavljanju *ṣalāta* nije pazilo na ovu podjelu.

U svetoj odaji carigradskog Saraja, u kojoj se čuvaju Poslanikovi ostaci, navodno je pohranjena i Abu Bekrova *sedžada*.

Sedžada ima osobito značenje za vjerska društva i derviške redove. U derviškim redovima Egipta, ta je riječ postala sinonim sa riječju »red« u izrazu *šayḫ as-sağğāda*, koja označuje predstojnika reda. U Perziji postoji odgovarajući naziv: *sağğada-nišīn*.

U terminologiji tih društava, *sedžada* se javlja naizmjenično s riječju *bisāṭ*, te izrazima posuđenim iz drugih jezika. Prema jednoj legendi, Džebrail je Ademu donio *sedžadu* napravljenu od kože rajskih ovaca, na kojoj je Adem trebao klečati za vrijeme svečanosti *šadd* (primanja u red). Taj *sağğādat al-ḫilāfa* koristit će sve iduće generacije za istu svečanost; posebno se spominju Muhammed, Abu Bekr,

Omar, Osman i Ali. Nakon Alija, ona je prešla na šejhove reda i tu se zadržala do današnjeg dana. Šejh sjedi na ovoj *sedžadi* za vrijeme svečanosti *šadd*, a izraz *bisāṭ aṭ-ṭarīq(a)* čini *sedžadu* na neki način prijestoljem čitavog reda.

Prije početka svečanosti inicijacije, nju prostire *naqīb*, čija je to i dužnost. Šejh na nju svečano sjeda nakon što je ona prostiranjem »otpečaćena«. Kandidat, zbog kojeg se svečanost održava, stoji na tzv. *bisāṭ al-ǧam'u*. Iz opisa nije sasvim jasno da li se pod kandidatom misli na običnog početnika ili na *naqība*.

Sa *sedžadom* ili *bisatom* povezan je čitav niz mističkih tumačenja. Njoj se pripisuje glava, noge itd., kao da se radi o živoj životinji; ona ima četiri slova, koja se povezuju s elementima; pronalazi se veza sa *sedžadom* staze spasa, a ispovijedanje *tawḥīda* zove se »*sedžada* vjere«.

SEKTE. Riječ »sekte« široko se koristi kao ekvivalent za arapsku riječ *firaq*, jedn. *firqa*. Pri tome treba imati u vidu da ova dva izraza, kao tehnički termini, ne odgovaraju potpuno jedan drugome, što je vodilo mnogim krivim tumačenjima i razumijevanjima. Izraz *firqa* (doslovce: »grupa ljudi«) označava, naime, grupu koja je oslobođena od svakog spoljnog pozitivnog ili negativnog vrednovanja, a koja ima u sebe zatvoreno religiozno, svjetonazorno ili ideološko učenje, potpuno neovisno o tome da li se radi o odobrenoj ili neodobrenoj tvorbi, o velikoj ili maloj zajednici. Tako promatrano, u Islamu se teško može govoriti o sektaštvu naspram pravovjerja. Sve religiozne zajednice, ma kakve one mogle biti po vrijednosti i broju, zovu se uvijek *firqa*. U tom smislu, sasvim općenito govoreći, u Islamu se razlikuju dvije temeljne vrste religioznih tvorbi: 1) islamsko učenje i njegovom načinu shvaćanja odgovarajuće sljedbe; 2) reformne tvorbe.

Prema islamskom učenju, mogu se razlikovati tri osnove za podjelu sljedbi, određene tipovima odgovora na tri glavna pitanja vjere: 1) tko, u kojem svojstvu i pod kojim uvjetom je ovlašćen, nakon Muhammedove smrti, upravljati islamskom ekumenom i zajednicom?; 2) kako treba razumjeti učenje koje je prenio Muhammed o bitku Boga i Njegovim svojstvima, zatim poslanje poslanika i vjerovjesnika, opravdanje dotičnih nasljednika Muhammedovih, Sudnji dan i slobodu čovjeka, njegovo djelovanje i posljedice toga djelovanja, tj. nagradu ili kaznu?; 3) kako treba uzimati propise privatnog i društvenog života iz *Kur'ana* i *Sunne*?

Kod prvog i apsolutno najzamašnijeg pitanja radi se o sadržaju pojma nasljeđivanja. Je li ono božanski nalog, koji zato može uslijediti samo putem izričitog, od Objave ovisnog imenovanja od strane Muhammeda, kao što je to uvjerenje grupa koje priznaju Alija, Muhammedovog zeta, kao jedinog pravnog nasljednika i zato se zovu šiiti, ili je pak to religiozno motivirana i zasnovana, ali čisto upravna funkcija, tako da je stvar islamske zajednice odnosno njezinih nadležnih zastupnika *(ahl al-ḥall wa al-'aqd)* izabrati nasljednika u određeno vrijeme? Za drugu mogućnost izjasnili su se a) suniti, koji su pripadnost plemenu Kureiš učinili uvjetom za dužnost vrhovništva (ali se nije uvijek radilo po tome) i Abu Bekra izabrali za prvog halifu; b) haridžiti, koji su također izbor nasljednika promatrali kao stvar vjerničkog naroda, ali bez ikakve posebne plemenske i obiteljske pripadnosti: nasljednik se mora samo, u interesu vjerničkog naroda, držati religioznih propisa. Ako on to ne čini, važi kao nevjernik i mora biti svrgnut. Dok je shvaćanje sunita, šiita i haridžita, s obzirom na pitanje nasljedstva, uvijek utemeljeno na službenim vjerskim tekstovima, postoji četvrta grupa, koja premašuje šiitsko i islamsko učenje općenito, te koja prvom šiitskom imamu – Aliju (a onda i drugim imamima) dodjeljuje božansko štovanje i to čini osnovicom svoje vjere, zbog čega drugi muslimani na nju gledaju kao na krivovjerničku, te je dobila ime *ġulāt* (»ekstremisti«). Dok shvaćanje sunita u odnosu na nasljeđivanje nije vodilo daljnjem grananju, šiitski zahtjev, kritički stav haridžita i pretjerano uvjerenje *ġulāta*, proizveli su račvanja u sitne grupe, koje je u cjelini teško sagledati.

Kod drugog tipa radi se o takvim sljedbama, koje su nastale uslijed različitih mišljenja i rasprava o temama ranije navedenog drugog kompleksa pitanja. One se odlikuju svojim originalnim postavkama, pretpostavkama i metodama. Među njima su murdžiti, mutaziliti i Ašariti dobili posebno značenje. Premda ih historičari religije označavaju kao *firaq*, oni nisu nastupali kao u sebe zatvorene religiozne zajednice, nego se mogu označiti kao »škole«.

Još manje su tvorbe narednog, trećeg tipa imale karakter zatvorene zajednice. One su, prema ishodišnim pitanjima kojima se bave, pravne vrste, te se više i ne nazivaju *firaq*, nego *mezheb* (*maḍhab*, pravac). Odnosi tri tipa tvorbi, jednog spram drugog, su slijedeći: pripadnik jedne religiozne zajednice (1. tip) mora se istodobno usmjeriti prema vjerskom učenju jedne škole (2. tip) i svoje djelovanje obavljati prema jednom pravcu pravnog učenja o dužnostima (3. tip), a da se neka posebna škola ne mora podudarati s nekim posebnim pravcem. Doduše, religiozne tvorbe drugog i trećeg tipa poglavito su nastale unutar sunitske zajednice. Druge zajednice imaju svoja vlastita učenja o vjeri i dužnostima, koja važe kao integralni sastojak cjeline.

Običava se religioznu tvorbu prvog tipa (uključujući i sunite) označiti političkom. To bi bilo pogrešno, ako bi se političko uzimalo kao pretežna sadržajna (i strukturalna) oznaka. A bilo bi ispravno, ako bi se ono, suglasno s islamskim učenjem, promatralo kao objektivni učinak raznih religioznih motiva i kao religiozni sastojak političkog sustava. Upravo se imaju u vidu ti rascjepi nalik na shizmu, kada se govori o islamskim »sektama«. Najvažnije od njih, historijski gledano, realizirale su se kako slijedi: najprije je uspjela ona grupa koja je u Muhammedovom nasljedniku gledala upravljača islamske ekumene i zaštitnika islamske zajednice, naime grupa, koja je tek kasnije, prije svega zbog razgraničenja spram šiita, dobila ime suniti i u svako doba do danas posvjedočila se kao većina muslimana. Već u Muhammedovo doba Ali je imao pristaša koji su u njemu gledali od Boga ovlašćenog nasljednika. Doklegod su trojica prvih halifa uživala Alijevo priznanje, dotle su se i njegove pristaše, doduše, pokoravajući se njemu kao svome imamu, skupa s njim zakleli na vjernost prvoj trojici vladalaca. Nije došlo do nekog posebnog grupiranja. Iskorišćujući nezadovoljstvo mnogih muslimana, halifu Osmana je ubila jedna grupa koja je u Aliju, na osnovu šiitskog shvaćanja, gledala otjelovljenje božanstva. Premda ju je Ali, nakon svoga preuzimanja vlasti, surovo suzbio, organiziralo se božansko štovanje Alija u jednoj zatvorenoj »sekti«, koja je dobila naziv *ġulāt* (a i

ġāliya), »ekstremisti«. Ne ta grupa po sebi, nego njezina ideja, vodila je u toku povijesti Islama ka stvaranju ekstremnih grupa, od kojih još postoje neke male skupine. Bez obzira na *ġulāt*, islamska zajednica, koja je sad vidjela da je i halifat i imamat ovaploćen u Aliju, našla bi svoje jedinstvo, da nereligijski čimbenik, tj. suparništvo Umajada Muavije (u. 680), nije dovelo do borbe protiv Alija. Kada je Ali, krajem jedne borbe protiv Muavije (657), popustio zahtjevu većine svojih ljudi i pristao na arbitražu, podigla se protiv njega druga grupa njegovih sljedbenika, koja nije s tim bila sporazumna. Ta grupa, haridžiti, mogla se, nadalje, održavati kao religiozna zajednica time što se držala ideje nasljednika koji je neovisan o plemenu i obitelji. Njezin kritički stav utisnuo je toj grupi, ne samo unutar islamske zajednice, pečat zastrašujuće opozicije, nego je vodio i još uvijek potencijalno vodi novim tvorbama. Njihovi preostaci postoje još i danas. Kada je Alija ubio jedan haridžit, a njegovog sina Hasana (u. 669) šiiti priznali za drugog imama, te on s umajadskim vladarem Muavijom sklopio mir i povukao se, odvojilo se svjetovno vladanje nad muslimanima od duhovnog vodstva. Ta okolnost dovela je, s jedne strane, do inicijalnog nastajanja »škola« (2. tip) i »pravaca« (3. tip) unutar sunitske zajednice. Rascjep između sunita i šiita produbio se kada je treći imam Husein ustao protiv umajadske vladavine i stradao mučeničkom smrću (680). Za Alijeve pristaše iz historijskih događaja i načina ponašanja njihove prve trojice imama, naročiti značaj imali su sljedeći elementi: 1) Alijeva šutnja tokom doba trojice prvih halifa; 2) njegova borba protiv ozbiljnog kršenja Islama; 3) njegova popustljivost kada su vjernici zaprijetili da će se odmetnuti od Islama; 4) mirovni ugovor njegovog sina Hasana, kada nije postojao izgled na uspjeh; 5) Huseinova mučenička smrt; 6) misao o božanskom štovanju Alija i njegovom daljem življenju, misao koja je vodila ka vjeri u Mahdija, sa svim posljedicama. Ti faktori dali su uvijek iznova povoda za nove rascjepe (ukupno više od 70) unutar šiitske zajednice.

Najvažnije šiitske grupe, koje još postoje, su zejditi i ismailiti, dvanaestoimamski šiiti, koji danas u cjelini, kao šiiti, stoje naspram sunita, koji čine većinu islamskog svijeta. Slažući se sa sunitima u općim islamskim načelima, oni se razlikuju od njih u tome što drže da trima zajedničkim vjerskim stavovima (Bog, poslanstvo Muhammedovo i Sudnji dan) treba dodati i imamat i Božju pravednost kao nužne principe vjere. Dalje razlike u učenju o vjeri i dužnostima mogu se shvatiti školskim razlikama u mišljenju u odnosu na predaju i tumačenje *Kur'ana* i Sune. U cjelini bi se šiite i sunite moglo označiti, ako ne razvojno-povijesno, a ono, ipak, po karakteru, kao dva ispovijedanja, dvije ispovijesti islamske vjere. Oba su ogranka u svome izvoru izravno izvedena iz Muhammedovog učenja, dok je daljnje cijepanje unutar šiizma bilo sektaškog karaktera, a unutar sunizma posljedica stvaranja teoloških i vjersko-pravnih škola.

Suprotno dosada imenovanim grupama, reformatske religiozne tvorbe pripadaju novom dobu i nastale su i na sunitskom kao i na šiitskom tlu. Najvažnije od njih su vahabiti, babiti (nazvani tako po Muhamedu Babu, u. 1850), behaiti (nazvani tako po Mirzi Gulamu Ahmedu Kadijaniju, u. 1908). Ahmedije, kao i babiti i behaiti, nadovezuju se na misao o Mahdiju (Mesiji). Kao očekivani Mahdi, njihov osnivač, koji je vjerovao da je otjelovljenje Ise i Muhammeda, htio je svoju reformaciju sprovesti na miran način. Zahvaljujući svojim misionarskim organizacijama, ahmedije, a i behaije (behaiti) postigli su zapažen uspjeh u svijetu.

SELAM (a. *salām*), glagolska imenica od glagola *salima* (»biti dobro«, »biti neoštećen«, »biti zdrav«), koja kao imenica znači »mir«, »zdravlje«, »pozdrav«.

Riječ se često susreće u *Kur'anu*, posebno u surama koje se smještavaju u drugo i treće mekansko razdoblje. Najstariji odlomak u kojem se nalazi *salām* je s. XCVII,5, gdje se o *Laylat al-Qadru* kaže: »Mir je do dolaska zore«. Isto tako treba shvatiti riječ *salām* u *Kur'anu* L,34; XV,46; XXI,69; XI,48. *Salām* znači mir i na ovom i na onom svijetu. U drugom značenju nalazi se u izrazu *Dār as-Salām*, »mjesto blaženstva (mira)«, što označuje Raj (X,25; VI,127).

Ali *salām* u *Kur'anu* najčešće se koristi kao pozdrav. Tako u s. LVI,89 (iz prvog mekanskog razdoblja) ljude s desne ruke njihovi drugovi u blaženstvu dočekuju sa *Salām laka*, »Mir s tobom«. *Salām* ili *Salām 'alaykum* pozdrav je blaženih u Raju ili pri dolasku u Raj. *Salām* je i pozdrav Ibrahimovih gostiju kao i njegov odgovor (LI,25; XI,69). U XX,47, Musa, obraćajući se Firaunu, koristi izraz *as-salām 'alā man ittaba'a-'l-hudā*, »mir neka bude s onim tko slijedi pravi put«. *Salām 'alaykum*, »mir s vama«, nalazi se u s. VI,54 na početku obavijesti koju Poslanik isporučuje vjernicima. *Salām* se kao blagoslov koristi više puta u s. XXXVII, u kojoj se, nakon spominjanja svakog pojedinog poslanika, izriče *salām*. U s. LIX,23 (medinskoj) javlja se *as-salām* kao jedno od Allahovih imena koje al-Bejdavi tumači kao *maṣdar* (gl. imenica) upotrijebljen kao *ṣifa* (pridjev) u značenju »Bezgriješni«. Smatra se da ta riječ označuje Allaha i u formuli *as-salām 'alaykum*.

Već se vrlo rano među muslimanima uvriježilo mišljenje da je pozdrav *salām (selam)* islamskog porijekla. To je istinito samo utoliko što *Kur'an* preporučuje korištenje tog pozdrava, i to u jednom kasnijem mekanskom odlomku, kao i u dva medinska odlomka: u s. VI,54 Poslaniku se preporučuje: »A kada ti dođu oni koji u riječi Naše vjeruju, ti reci: Mir s vama *(Salām 'alaykum)*. Gospodar vaš je sam Sebi propisao da bude milostiv«; a u XXIV,27: »O vjernici, u tuđe kuće ne ulazite dok dopuštenje ne dobijete i dok ukućanima ne kažete *salām (wa tusallimū)*« itd.; slično i u XXIV,61: »kad ulazite u kuće, vi recite *salām* jedno drugome *(fa-sallimū)*« itd. Međutim, ukazano je na odlomke iz pjesništva kao dokaz gledištu da se *salām* kao pozdrav upotrebljavao već i prije Islama. Odgovarajući hebrejski i aramejski izrazi *Šālōm leḵā, Šelām lāḵ (leḵon), Šelāmā 'elāḵ*, koji imaju ishodište u Starom zavjetu, koristili su se kao pozdrav među Židovima i kršćanima. Velik broj nabatejskih natpisa ukazuje na to da se korijen *š-l-m* koristio da izrazi dobre želje u sjeverozapadnoj Arabiji i na Sinajskom poluotoku, a arapski *s-l-m* često se nalazi na safaitskim natpisima kod izražavanja blagoslova.

Muhammed je formuli *selama* pridavao veliko vjersko značenje, budući da ju je smatrao pozdravom kojim anđeli dočekuju blažene, te ju je koristio upućujući pozdrav poslanicima koji su mu prethodili. *Selam* kao što je onaj u *tašahhudu* ili kao pozdrav mira kojim se završava *ṣalāt* možda je već od samog početka bio osnovna karakteristika bogoslužja.

U obredu *ṣalāta* vjerozakonski je propisano da blagoslov Allahu i *selam* Poslaniku, pobožnim ljudima i svima prisutnima, te Allahovim vjernim službenicima, prethodi ispovijedanju vjere u *tašahhudu*. Među obavezne komponente *ṣalāta* spada i *taslima al-ūlā* (na njenom kraju), koja se sastoji u tome da vjernik sjedeći okreće glavu na desno i na lijevo, te da svaki put izgovori: *as-salām 'alaykum wa raḥmat Allāh*.

Zapovijed *Kur'ana* o formuli *selama* i njezino korištenje u bogoslužju znatno su pridonijeli tome da se ona počne smatrati isključivo islamskim pozdravom *(taḥiyyat as-salām)*. Kao što smo već rekli, *Kur'an* propisuje da nakon *taṣliya* treba uslijediti *selam* Poslaniku. Predaja kazuje da ga je on nastojao uvesti. Priča se da su i oni oko njega nastojali uvesti taj pozdrav. Smatra se da su Židovi, imajući na umu Muhammeda, pretvorili taj pozdrav u *as-sām 'alayka,* »smrt tebi!«, na što je Poslanik odgovorio *wa 'alaykum,* »i vama!«.

Mogli su se koristiti slijedeći izrazi: *salām* ili *salām 'alaykum (-ka)* ili *as-salām 'alaykum*. U *Kur'anu* prevladava *salām 'alaykum*. Fahr ad-din ar-Razi nastoji protumačiti da neodređeni oblik ima prednost, te formulira svoju zamisao o savršenom pozdravu. Često se, međutim, kao pozdrav koristila formula *as-salām 'alaykum*. Neodređeni oblik izričito se propisuje za *taslīmu*. U odzdravljanju uobičajeno je reći *wa 'alaykum as-salām*.

Neke predaje navode da je Muhammed izraz *'alayka as-salām* opisao kao pozdrav mrtvima, te da je zahtijevao da ga pozdravljaju sa *as-salām 'alayka*. Ali ima i predaja u kojima Poslanik pozdravlja mrtve na groblju izrazom koji počinje sa *(as)-salām*.

Formula *selama* vrlo je rano produžena dodatkom riječi *wa raḥmat Allāh* ili *wa raḥmat Allāh wa barakātuhu*. Prvi dodatak koristio se u *taslīmi,* a drugi u *tašahhudu*. U skladu s kur'anskom zapovijedi (IV,86): »Kada pozdravom pozdravljeni budete, ljepšim od njega otpozdravite«, preporuča se *(sunna)* kod otpozdravljanja dodati dobru želju i blagoslov, a kad se odgovara jednostavnim *selamom,* onda samo prvo od toga.

Izraz *wa-'s-salām ('alayka, -kum)* često se koristi na kraju pisma (npr. Ibn Sad). *Wa -'s-salām* katkada znači »i to je kraj«.

U skladu s *Kur'anom* (XX,46) uvriježila se upotreba oblika *as-salām 'alā man ittaba'a-'l-hudā* u obraćanju s nemuslimanima, kada je to potrebno. Nalazimo je, na primjer, u pismima koja se pripisuju Muhammedu. O tome najprije svjedoče papirusi iz godine 710. Muhammedovo pismo Židovima Makne završava se, međutim, s *wa-'s-salām;* slično završava i pismo upućeno kršćanima Ajle.

Salām ima još i značenje *ṣalawāta,* koji se izvikuje s minareta svakog petka pola sata prije početka podnevne službe, prije *ezana*. Taj se dio obreda ponavlja u džamiji prije početka redovitog obreda, a izgovara ga nekoliko ljudi koji imaju dobre glasove i pri tom stoje na *dikki*. Isti naziv nosi blagoslov Poslaniku koji se uči s minareta tokom mjeseca ramazana, pola sata nakon ponoći.

Formula za dobru sreću *'alayhi-s-salām,* morala bi, prema strogom pravovjerju, kao i *taṣliya,* slijediti nakon imena poslanika, ali je u ranijoj književnosti korištena slobodnije. Šiiti su je upotrebljavali, ne ograničavajući je na Alija i njegove nasljednike.

Indijski suniti pridaju čudotvornu moć upotrebi sedam *selama* koje dovode u vezu sa surama XXXVI,58; XXXVII,79,109,120,130; XXXIX,73; XCVII,5. U zoru prije svečanosti Ahir-i Čaharšambe, oni ispisuju ili daju da se ispiše sedam *selama* šafranovom vodom, tintom ili ružinom vodicom na list mango-drveta ili svetog smokvinog drveta ili pisanga. Nakon toga vodom isperu napisano i tu vodu popiju, nadajući se da će uživati u miru i sreći.

Salām na novčićima (katkad skraćeno u *s*) znači »pune težine, potpun«.

SELDŽUCI, turski vladarski rod, koji je od 11. do 13. st. vladao u Središnjoj i Prednjoj Aziji nad prostranim predjelima. Razlikuju se slijedeće dinastije: 1) Veliki Seldžuci; 2) irački Seldžuci; 3) kirmanski Seldžuci; 4) sirijski Seldžuci i 5) maloazijski (rumski) Seldžuci.

Praotac svih tih vladara bio je Seldžuk ibn Dukak (Tukak), s nadimkom *Timuryaliğ,* tj. »onaj se željeznim lukom«. Bio je član oguskog plemena Kınık, koje se na spisku tih plemena kod al-Kašgarija navodi na prvom mjestu. O njemu se kod Ibn al-Asira *(al-Kāmil)* kaže ovo: »Bio je predvodnik Guza, kojem su se oni utekli, ali mu nikada nisu proturječili niti neku zapovijed zanemarili. Budući da se jednog dana dogodilo da je kralj Turaka, imenom Bajgu, sakupljao vojsku i htio krenuti protiv područja Islama, Dukak odjaši i, kako su oni o tome dugo govorili, uputi mu kralj Turaka prijekore grubim riječima. Na to ga Dukak udari šakom i povrijedi mu glavu. Kada su ga potom sluge kralja opkolile i htjele uhvatiti, on se branio i borio s njima, a oko njega se skupe njegovi ljudi, odvojivši se od njega (kralja). Potom je stvar među njima izglađena, te je Dukak ostao kod njega«. Sličnu povijest o tome priča njegov sin Seldžuk, ali je kraj sada drugačiji; Seldžuk se odvojio sa svojima od kralja, krenuo u zemlju Islama, te uzeo za svoje boravište okolinu Džanda, na ušću Sajhuna. Da li je sva ta priča vjerodostojna ili ne, ostaje pitanje, kao i to da li je pleme ili bar glavar Seldžuk bio već tada prešao na Islam; možda je do prijelaza na Islam došlo tek nakon što je u Džandu došao u dodir s islamskim žiteljima.

Politički odnosi u Transoksaniji, gdje su se Samanidi i turski Karahanidi borili za prevlast, bile su povoljne za rast moći Seldžuka i njegovih Guza. Oni su bili uvučeni u taj sukob i obično su držali stranu Samanida, ali su pri tome nalazili priliku da tjeraju i vlastitu korist. U međuvremenu umre Seldžuk u Džandu, navodno u 107. godini života. Njegovi već znameniti sinovi nisu više bili tamo, nego (oko 985. god.) u blizini Buhare, u Nur Buhari (sada Nur Ata). Među njima je, čini se, Israil, čije je pravo ime Arslan, zauzimao prvo mjesto. Ponekad se imenu dodaje Bajgu, što, vjerojatno, znači titulu = Jabgu; samo pod tim imenom je i naveden kod historičara Gardizija, kao poglavar Guza, koji su 1003. god. pomogli samanidskom pretendentu Muntasiru u pobjedi nad Karahanidima. Onda je ponovo spomenut kao saveznik Alija Tegina, koji se tada dokopao Buhare. Da ga sruši, poduzeo je Mahmud gaznevidski 1025. god. pohod na Transoksaniju i pri tome se susreo sa Karahanidom Kadir-hanom, s kojim je utvrdio zajedničko nastupanje u stvarima lokalne politike. Na tom pohodu se propitao i za moć Seldžuka. Poznata je anegdota da mu je Arslan, kojeg je kao

zarobljenika o tome pitao, pokazao dvije strijele, s napomenom da bi se 100.000 ljudi postrojilo, ako bi se te strijele uručile njegovom narodu, a ako bi se dodao i luk, bilo bi ih koliko bi se samo moglo poželjeti. To se Mahmudu, izgleda, činilo ponešto sumnjivim; zato je upitao svoga *hadžiba* Arslana Džaziba, što da se radi s tim ljudima. Ovaj na to savjetovaše da se svakom čovjeku odsiječe palac, tako da više ne bi mogli rukovati lukom ili, kako dodaje Ibn al-Asir, skupno ih utopiti u Džejhunu. Mahmud je nalazio da su te mjere suviše nečovječne, a i neizvedive, te je sudio da je bolje prevesti ih preko Džejhuna i rasuti po širokim područjima Horasana, da bi ih se lako moglo obuzdavati. Arslana je poveo sa sobom u Gaznu i držao ga zatočenog u tvrđavi Kalandžar u Multanu, kao jamca za dobro ponašanje njegovih ljudi. Ali mjera je promašila svoj cilj; Guzi se pokažu nepokorni, bez obzira na stroge kazne, koje je Taš Feraš nad njima dosudio. Pod vođstvom svojih vođa Jagmura, Kizila, Buke, Koktaša i drugih, izmaknu oni nadzoru svoga gaznevidskog vladara i ugroze zemlje Islama svojim pljačkaškim pohodima. Te Guze je Bejhaki, koji šuti o Arslanu, nazivao uvijek iračkim Guzima i razlikovao od onih koji su se vratili u Transoksaniju, a koje on nagovještava kao ljude Tugril-bega, Dauda i »Nijalijuna« (po svoj prilici Jinalijuna, ujaka Tugril-begova po majčinoj strani, koji je vodio ljude Inala ili Jinala.) Turgil-beg Muhamed i Čagri-beg Daud su sinovi Mikaila ibn Seldžuka, koji je, po nekim obavijestima, uskoro pao u ratu s Turcima-nevjernicima. O trećem sinu Seldžukovom, Musi, malo se čulo; no njegovi sinovi ubrzo se priključe Tugril-begu.

Ti Seldžuci su obitavali tada nesmetano u Nur Buhari, dok je živio Ali Tegin; zato što im nisu bila dovoljna ispasišta, dobiju oni od Haruna ibn Altuntaša, namjesnika Hvarizma (Horezma), dozvolu da se zimi zadrže na njegovom području. Ali kada je umro Ali Tegin (1034), dođu oni u sukob s njegovim nasljednicima; kako je, kratko potom, ubijen Harun ibn Altuntaš i gospodar Džanda, Šahmalik krenuo protiv Hvarizma, bili su prisiljeni potražiti drugo stanište. Oni su se stoga, u jednom pismu, okrenuli protiv namjesnika Horasana Abu-'l-Fazla Surija, koji je bio na zlu glasu zbog svojih iznuđivanja, da bi od Mesuda, gaznevidskog vladara, izmolili da im dodijeli okružja Nasa i Farava. U tom čudnovatom pismu Tugril, Daud i treći brat Pajgu već se nazivaju štićenicima »vladara pravovjernih«. Ukratko rečeno, došlo je do otvorenog rata između Seldžuka i Gaznevida; Mesudovi generali su ponovljeno doživjeli poraze i konačno i sam Mesud padne u boju kod Dandanakana (1040). Krajem 1038. god. Seldžuci su zauzeli Nišapur, te Tugril-begovo ime bude tamo navedeno u *hutbi*, a prispije i halifin izaslanik da se potuži na iračke Guze koji su pljačkali. Vlast Velikih Seldžuka bila je utemeljena.

1) *Veliki Seldžuci* (1038–1157). – Povijest pojedinih vladara, uz iznimku Mahmuda i Melik-šaha II, čija su imena samo nakratko navođena u *hutbi*, bit će obrađena uz kratke naznake. Što se tiče širenja seldžučkog carstva, valja reći da su se, dragovoljno ili prisilno, većina islamskih vladara istočnih i središnjih pokrajina pređašnjeg halifskog carstva pokorili vlasti Tugril-bega. Već 1041–1042. god. to su učinili vladari u Džurdžanu i Tabaristanu; 1042–1043. god. osvojen je Hvarizm (Horezm), a slijedile su ostale zemlje koje su pripadale tadašnjoj Perziji; god. 1048. zarobljen je knez Abhazaca, a poduzeti su kazneni pohodi na Malu Aziju. God. 1055. navedeno je Tugrilovo ime u *hutbi* u Bagdadu i, pri svečanom prijemu (1057), halifa, koji je u međuvremenu oženio kćer njegovog brata Čagri-bega, oslovio ga je »kraljem Istoka i Zapada«. U cijelom Iraku, u Mosulu i Dijarbekiru priznalo se vrhovništvo seldžučkog sultana. Pod Alp Arslanom doprla su seldžučka osvajanja sve do Jaksarta, te, nakon pobjede nad Armencima i Bizantincima, dospjela je gotovo sva Mala Azija pod vlast Turaka. Naposljetku je pridošla još i Sirija, a 1092. god. osvojeni su čak i Aden i Jemen, premda se o pravoj vladavini Seldžuka u Arabiji jedva može govoriti. Smrt Melik-šaha iste godine, potom nastale borbe oko prijestola među njegovim sinovima, i križarske vojne, postavili su granicu osvajanjima.

Što se tiče osvojenih zemalja, u mnogo slučajeva su i dalje vladali tamošnji vlastodršci i plaćali danak; u Kirmanu, a kasnije u Siriji i Maloj Aziji uzdigli su se prinčevi, koji su te zemlje osvojili, kao samostalni vladari i nisu ih se više ticali Veliki Seldžuci, pa su čak vodili rat s njima. Slično se događalo i s drugim udaljenim pokrajinama carstva, koje su sultani, kao npr. Alp Arslan, 1066. god., podarili svojoj braći i drugim srodnicima, s tim, međutim, da ovima nije pošlo za rukom utemeljiti nasljednu vlast. Po turskom shvaćanju, pravo vladati pripadalo je cijelom rodu, a najstariji član, kao »prvi među jednakima«, imao je pravo na poslušnost ostalih muških srodnika, ali u tako razgranatom rodu, kao što je bio rod Seldžuka, sloga se nije mogla dugo održati. Već pod Tugril-begom pobunio se njegov bratić Ibrahim ibn Inal, a to što su se njegov brat Čagri-beg i Pajgu držali vjerno uz njega treba, svakako, poglavito pripisati okolnosti da on nije imao sinova. Njegov nasljednik se borio protiv Kutulmiša, Arslanovog sina i praoca Rumskih Seldžuka; jednako je bilo pod Melik-šahom, a, nakon njegove smrti, vladavina Barkijaruka, koja, doduše, nije dugo trajala, bila je obilježena stalnim ratovima s ujakom Tutušom i bratom Muhamedom. Carstvo Velikih Seldžuka obuhvaćalo je, dakle, zapravo samo istočne pokrajine starog halifskog carstva s iznimkom Kirmana; oni su zasjedali u Isfahanu, Bagdadu, te u Mervu pod Sandžarom, koji je sinovima svoga brata Muhameda prepustio vladavinu nad Irakom, Farsom, Huzistanom i zapadnim pokrajinama. Samo je ovaj zadnji od velikih sultana više nego jednom bio prisiljen svojim autoritetom najstarijeg u obitelji i sabljom izgladiti razmirice među svojim bratićima; inače se zadovoljio s vlašću nad Horasanom i istočnim graničnim pokrajinama. Kada je 1157. god. umro bez djece, bilo je gotovo s vladavinom Velikih Seldžuka.

Za Islam je pojava Seldžuka značila pobjedu sunitskog vjerovanja, dotle dokle je dopirala njihova vlast, nad šiitskim težnjama, koje su sve više osvajale prostor pod Bujidima i Fatimidima. Bujidi su, doduše, pustili da i dalje opstojava, po imenu, abasidski halifat u Bagdadu, ali 1058. god. dao je al-Besasiri i u Iraku navesti u *hutbi* ime fatimidskog halife; Abasid al-Kaim bi-Amrilah morao je napustiti Bagdad i njegova tamošnja palača bila je više dana izložena pljački. Tugril-beg, koji je tada bio u uskim odnosima s halifom, baš se u to doba borio s Ibrahimom ibn Inalom; čim je ovaj bio uhvaćen i ubijen, vratio je on halifu u Bagdad. Kasnije je došlo, osobito u zadnjim godinama Melik-šaha, do opasnih

trvenja između halife i sultana, ali ta nisu imala svoj osnov u vjerskim pitanjima i bila su osobne naravi. Seldžuci su na halifu gledali kao na poglavara pravovjernog Islama, kojeg su oni pozvani braniti sabljama. Oni su energično postupili protiv opasnih rovarenja ismailita, te su unaprijedili interese sunitskih teologa, premda u tom pogledu nisu samo oni sami, nego i njihovi veziri, osobito veliki Nizamulmulk, stekli najveću zaslugu. Osobno baš nisu bili fanatični muslimani, kao što se vidi iz puštanja na slobodu već navedenog abhazijskog kneza (Liparit) i, kasnije, bizantskog cara Romana Diogena, kao i iz postupka spram svojih kršćanskih podanika. To stoji gotovo isto onako kao i sa zaslugama koje su neki sultani, npr. Melik-šah, pribavili sebi u pogledu znanosti; premda neobrazovani, znali su cijeniti ono što sami nisu posjedovali. Stoga su i upravu svoga carstva prepuštali svojim vezirima, koji su se ponekad, kao Nizamulmulk, starali za nju s neograničenom punomoći. Što se tiče umjetnosti, malo se očuvalo za potomstvo od onoga što su gradili Seldžuci; samo u Mervu postoje još značajni ostaci iz doba Sandžara. Kada se sve uzme u obzir, mora se priznati da su seldžučki sultani znali voditi prosti oguski narod, čije su vođe bili, i s tačnim uvodom iskoristiti za njega prednost arapsko-perzijske kulture.

2) *Irački Seldžuci* (1118–1194). – Nakon smrti Muhameda (god. 1118), postao je nasljednik njegov najstariji sin Mahmud, trinaestogodišnje dijete, kao sultan cijelog carstva, s iznimkom Horasana i sjeveroistočnih graničnih zemalja, gdje je vladao njegov brat Sandžar. Nakon njega su vladali: Daud, Tugril I, Mesud, Melik-šah II, Muhamed II, Sulejman-šah, Arslan-šah i Tugril II. Gotovo svi ti sultani popeli su se na prijesto kao još malodobna djeca i doživjeli preranu, često nasilnu smrt. Stoga se za većinu ne može reći da su vladali; bili su puko oruđe u rukama njihovih atabega i emira. Po staroturskom običaju, bila su četiri Muhamedova sina (Mahmud, Tugril, Mesud i Sulejman) odgojeni od nekog turskog uglednog emira, koji je igrao ulogu drugog oca i, stoga, nosio titulu *atabega*. Prirodna posljedica toga bila je da je svaki od tih atabega nastojao sultansku titulu dobiti za njemu dodijeljenog princa, da bi time povećao svoj ugled. Odatle stalne borbe između tih sinova, koje su, onda, zakratko odlučene posredovanjem Sandžara u korist nekog pretendenta; i abasidski halife su bili uvučeni u te borbe, a dvojica od njih, al-Musteršid i ar-Rašid, našli u tome smrt. To se dogodilo za vladavine hrabrog sultana Mesuda, ali je njegov nasljednik Muhamed II (Melik-šah II nosio je sultansku titulu samo tri mjeseca) morao prekinuti (god. 1157) opsadu Bagdada. Otada je moć halifa bila opet u porastu; sultani nisu više sjedili u Bagdadu, nego u Hamadanu. Općenito su ti sultani, već od Mahmuda, bili vlastodršci samo po imenu; veliki turski emiri posjedovali su većinu pokrajina kao vojno leno; sultanima je, stoga, nedostajalo kako novaca tako i potrebnih trupa da bi pribavili priznanje svoje vlasti, ukoliko im njihov dotični atabeg nije pomogao. Oni su njima prepuštali i rat s vanjskim neprijateljem, npr. sa križarima u Siriji, jer su sami bili stalno zabavljeni borbom s unutrašnjim neprijateljima. Neki od tih emira uspjeli su utemeljiti nasljednu vlast, te bilo pod titulom *atabeg*, bilo *šah*, bilo *melik*, zauzeti neovisni položaj. U prve se mogu računati Artukidi u Mardinu i Hisn Kejfi i Armanšahovi u Hilatu, koji su već u prethodnom razdoblju u tome uspjeli, a u druge – Zengidi u Mosulu i drugim mjestima, Salguridi u Farsu i atabegovi u Azerbejdžanu. Prvi od tih atabega, Šems ad-din Ildegiz, oženio je udovicu Tugrila I i, kada je Sulejman-šah umro 1161. god., dao je proglasiti za sultana svoga pastorka Arslana ibn Tugrila, a da mu, dakako, nije prepustio neku vlast. Kada je on kasnije zaprijetio da postane opasan, dao ga je Pehlevan, Ildegizov sin, otrovom ukloniti s puta i uzdići na prijesto svoga malodobnog sina Tugrila II (1175). Kada je taj narastao i Pehlevan umro, pokušao je on svojoj vlasti pribaviti priznanje, ali nije bio dorastao Kizil Arslanu, Pehlevanovom nasljedniku, premda je trupe s njime udruženog halife natjerao u bijeg kod Dajmarga (1188). Bio je, međutim, zarobljen od strane Kizil Arslana; nakon njegove smrti je, doduše, oslobođen, ali je, kratko potom (1194), pao u okršaju s trupama šaha Hvarizma, Takaša.

3) *Kirmanski Seldžuci* (1041–1186). – Praotac i utemeljitelj te linije bio je Kavurd Kara Arslanbeg, sin Čagri-bega, koji je oko 1041. godine krenuo u Kirman sa svojim Guzima, te nekoliko godina kasnije (1048–1049) zagospodario glavnim gradom Bardasirom. Na svoju ruku je, onda, vodio daljnje ratove protiv Šabankara, Kufsa u Garmsiru (vrući obalski predjel) i postao, čak, gospodar Omana, a da se nije mnogo obazirao na Tugril-bega. Kada je njegov brat Alp Arslan stupio na vlast, pokušao se (1067) vladati kao neovisni vladar, ali se pokorio kada je Tugril-beg požurio doći čak u Kirman da ga prisili na posluh. Nakon Tugrilove smrti vjerovao je on da, svakako, kao najstariji član obitelji ima pravo popeti se na seldžučki prijesto, te krene sa trupama protiv Melik-šaha, ali pretrpi u blizini Hamadana strašan poraz, pri čemu sam bude zarobljen i potom udavljen (1074). Pobjednik krene, potom, čak u Bardasir, gdje su, u međuvremenu, najprije Kirman-šah, a onda Sultan-šah, Kavurdovi sinovi, preuzeli vlast, no ubrzo se povrati, jer su mu se ovi pokazali podložnim, te im prepusti vlast njihovog oca. Sultan-šah je vladao do 1084, a slijedili su mu Turan-šah (1097), Iran-šah (1100 ili 1101), Arslan-šah (1142), Muhamed (1156), Tugril-šah (1169), Behram-šah i Arslan-šah II (1174), Turan-šah II (1183), te Muhamed-šah (1186). Prispijeće jednog ogranka Guza prouzročilo je kraj ove dinastije; ovi su se, nakon Sandžarovog poraza, sjurili na Perziju kao pustošeća plima i krenuli su svugdje tamo, gdje im je slabost vladavine pružala prigodu da steknu bogat plijen. Kirman, gdje je među posljednjim Seldžucima vladala gotovo puna anarhija, bio je za njih laka igra; natjerali su u bijeg Turan-šaha, koji im je izašao u susret, te kružili zemljom, pljačkajući je. Kada je ovaj ubijen, njegov nasljednik Muhamed-šah bio je uskoro prisiljen napustiti zemlju, da bi kod susjednih vladara potražio pomoć, što mu, međutim, nije uspjelo. Neki guski poglavar, poznat pod imenom Melik Dinar, postao je, nakon toga, gospodar Kirmana.

4) *Sirijski Seldžuci* (1078–1117). – Nakon što se 1070–1071. god. Mervanid Nasr od Alepa pokorio Alp Arslanu, krenuo je jedan odjel Turkmena pod Atsizom ibn Abakom (ili Avakom) u Palestinu, osvojio Remlu i Jeruzalem i ostalu Judeju, s iznimkom Askalona, gdje su se održali Fatimidi. On se zatim okrenuo ka Damasku, kojim je zagospodario tek 1076. godine. Nije uspio njegov pokušaj da naredne godine osvoji Egipat; natjerao ga je u bijeg fatimidski general Bedr al-Dže-

mali, a potom se u Siriji našao tako žestoko pritisnut da je pozvao u pomoć Tutuša ibn Alp Arslana, koji je došao u Siriju i izručio mu Damask (1078). Ovaj ga onda da izdajnički ubiti i postane sam gospodar Damaska; nije mu, međutim, uspio pokušaj da zagospodari Alepom; tadašnji gospodar grada, Ukajlid Muslim ibn Kureiš, napadne ga čak u Damasku (1082), a kada je ovaj pao (1085) u borbi sa maloazijskim Seldžukom Sulejmanom, požuri sam Melik-šah doći u Alep i postaviti tamo Aksunkura, praoca Zengida, za namjesnika, na veliki bijes Tutuša, koji je, u međuvremenu, onemogućio svoga takmaca Sulejmana da vlada tim gradom, u boju 1086. god., pri čemu je Sulejman poginuo. Tek smrt Melik-šaha (1092) otvorila mu je put da zadovolji svoje častoljublje, da ostvari velika osvajanja i da nastupi kao takmac u borbi za sultanat protiv svoga bratića Barkijaruka, sve dok, naposljetku, 1095. god. nije pobijeđen i ostao na bojnom polju. Nakon toga je njegov sin Ridvan postao gospodar Alepa, a drugi sin Dukak – gospodar Damaska. Ovaj umre već 1104. godine, ali je pravi vlastodržac bio njegov atabeg Tugtegin, koji je, potom još zakratko, dao da se obavlja *hutba* u ime Dukakovog malodobnog sina, a kasnije i brata, po imenu Ertaš, no onda se učinio neovisnim i utemeljio dinastiju Burida. Ridvan od Haleba umre 1114. godine; nakon njega je vladao njegov sin Alp Arslan, ali ga je uskoro ubio sluga Lulu. Potom je dao njegovog brata Sultan-šaha proglasiti za sultana, ali je i sam bio 1117. god. ubijen. Na to su žitelji prenijeli vlast nad gradom Ilgaziju, te je sa seldžučkom vlašću bilo okončano.

5) *Maloazijski Seldžuci* (1077–1302). – Praotac i utemeljitelj dinastije je Sulejman ibn Kutulmiš ibn Arslan ibn Seldžuk. Njegov otac Kutulmiš bio je jedan od seldžučkih prvoboraca pod Tugril-begom, no pobunio se potom protiv Alp Arslana i, zbog toga, našao smrt na bojnom polju nedaleko od Reja (1064). Sam on je došao u Malu Aziju nakon glasovite bitke kod Malazgirda (1071), u kojoj su Bizantinci pretrpjeli strašan poraz, a njihov car bio zarobljen; došao je kao i mnogi drugi turski emiri u namjeri da tamo ostvari nova osvajanja i utemelji vladavinu. To mu je uspjelo kao princu vladajuće obitelji, te ga se nalazi oko 1077. god. kao kneza Nikeje (Iznik), gdje su mu, izgleda, bizantske svađe oko prijestola pružile lijepu priliku da odigra značajnu ulogu. Kada se to nadanje izjalovilo ustoličenjem Aleksija Komnina, okrene se on na Istok, otme Armencu Filaretu grad Antakiju (Antiohiju), 1085. god., te zbog toga dođe u sukob sa Muslimom ibn Kureišom i, nakon što ovoga pobijedi i ubije, s Tutušom, što dovede do njegove smrti naredne godine. Ti događaji potakli su Melik-šaha na pohod na Alep, da sredi prilike tamo i drugdje, npr. u Antakiji i Edesi. Sulejmanovog sina Kilidž Arslana vodio je sa sobom, kada je ponovo odlazio; tek nakon njegove smrti, pod Barkijarukom, ovaj se vratio u Malu Aziju. Što se u međuvremenu tamo dogodilo, arapska vrela samo oskudno izvještavaju, tako da se slika može dobiti iz bizantskih, sirijskih i armenskih izvještaja, u što se ovdje ne može ulaziti. Treba, ipak, navesti imena vladara: Kilidž Arslan I (1107), Melik-šah i Mesud (1155), Kilidž Arslan II (1192), Rukn ad-din Sulejman II (1204), Kilidž Arslan III i Gijas ad-din Kejhusrev I (1210), Iz ad-din Kejkaus I (1219), Ala ad-din Kejkubad (1237), Iz ad-din Kejhusrev II (1245), Iz ad-din Kejkaus II (nekih godina sa oba svoja brata, 1261), Rukn ad-din Kilidž Arslan IV (1266), Gijas ad-din Kejhusrev III (1284), Gijas ad-din Mesud II i Ala ad-din Kejkubad III, naizmjenično, sve do 1302. godine.

Carstvo tih Seldžuka imalo je vrlo promjenljivu sudbinu. Više puta se činilo da je propast blizu, da bi potom iznova procvjetalo, sve dok ga, naposljetku, mongolski upad nije srozao do beznačajnosti i uništio. Sulejmanovo sjedište, Nikeja (Iznik), izgubljeno je u prvoj križarskoj vojni, 1097. god., da nikada više ne pripadne Seldžucima; time se okončala turska vladavina u cijeloj zapadnoj Maloj Aziji, zato što su Bizantinci pod Komninima ponovo zagospodarili tim krajem i znali se u njemu održati tokom cijelog razdoblja seldžučke vladavine. Seldžuci su na Sjeveroistoku, zbog novostvorenih kršćanskih kneževina Antakije (Antiohije) i Edese, kao i procvata maloarmenskog carstva, bili odsječeni od ostalog islamskog svijeta. Tako su bili, u biti, upućeni na unutrašnjost Male Azije, pa i tamo nisu bili jedini gospodari, jer su u Danišmendidima imali opasne takmace. Kilidž Arslanov pohod na Mosul okončan je brzo zbog njegove prerane smrti. Tek je njegovom sinu Mesudu pošlo za rukom, nakon što je pobijedio svoju braću, utemeljiti u Konji čvrstu vlast i postupno proširiti svoju moć. Njegov nasljednik Kilidž Arslan II nastavio je njegovo djelo i prisilio Danišmendide da se pokore njegovoj vlasti, premda se moćni Nur ad-din prihvatio njihove stvari. I u ratovima s Bizantincima nije bio nesretan i uspjelo mu je nanijeti težak poraz caru Manojlu (1176). Kada je ostario, postao je lopta u rukama brojnih sinova, koji su raspolagali svaki svojim područjem; uz to je pridošlo još i to da su križari prošli njegovim zemljama i čak osvojili glavni grad Konju (1190). Uskoro potom (1192) umro je kod najmlađeg sina Gijas ad-din Kejhusreva i ostavio carstvo u stanju pune anarhije, jer su se njegovi sinovi međusobno sukobljavali. Naposljetku je uspjelo jednom od njih, Rukn ad-dinu Sulejmanu, gospodaru Tokata, da pokori ostalu braću i da otme Erzerum od Soltukida. Vlast nad tim gradom podari on svom bratu Tugril-šahu, koji je do svoje smrti (1225) tamo zapovijedao kao neovisni knez i dao kovati novac sa svojim imenom. Ali njegov sin Džahan-šah je od strane Kejkubada I, tokom rata sa šahom Hvarizma Dželal ad-dinom, bio svrgnut sa prijestola i njegovo područje pripojeno. Nakon nesretnog rata sa Gruzijcima, umre Rukn ad-din, a njegov brat Gijas ad-din, koji je nakon mnogih lutanja našao utočište kod Bizantinaca, dođe na prijesto. To se dogodilo otprilike u doba, kada se u Bizantu utemeljilo latinsko carstvo; time je on imao lijepu prigodu da proširi seldžučku moć. On se 1207. god. dokopao važnog lučkog grada Antalije, a njegov nasljednik Iz ad-din Kejkaus zauzeo je Sinop.

Time je Tursko Carstvo bilo otvoreno svjetskom prometu; započele su veze s talijanskim trgovačkim republikama, a izvoz obilnih plodova zemlje i prijelazni promet s Malom Armenijom dobio je veliki polet, tako da je tadašnja »Turska« važila za najbogatiju zemlju svijeta. Grčki knezovi Nikeje (Iznik) i Trapezunta (Trabzon), kao i Maloarmenci u Kilikiji obavezali su se dragovoljno ili prisilno na plaćanje danka. Artukidi i Ejubidi u susjednim gradovima na jugoistočnoj granici i simbolično su priznali vrhovništvo Seldžuka na svome novcu i u *hutbi*. Sultani i njihovi veliki emiri natjecali su se u podizanju sjajnih građevina, džamija i medresa,

mostova i karavansaraja. Ukratko, carstvo je doživjelo doba cvjetanja, ali nije bilo bez sjena. Raskoš vlastodržaca činio ih je plašljivim i izazvao negodovanje nižih slojeva i pobožnih ljudi. Već Kejkaus I i Kejkubad I, premda su sami oni još bili valjani vladari, morali su se u svojim ratničkim pohodima pouzdavati u svoje strane, grčke, armenske i arapske pomoćne trupe, a utoliko je to više bio slučaj kada se na prijesto popeo (1237) ništavni Kejhusrev II. U međuvremenu je mongolska plima dosegla granice Male Azije; granična tvrđava Erzerum platila je njihov udar, a uskoro potom pretrpjela je turska vojska, 1243. god., sraman poraz. Time je odlučena sudbina carstva. Doduše, kasnije je zaključen mir, a sultanu je, uz plaćanje visokog danka, zajamčen privid neovisnosti, ali su bogatstva zemlje stalno poticala mongolsku pohlepu i dražila na nove pljačkaške pohode, za što su kao izlike služile svađe oko prijestola između Kejhusrevovih sinova. Naposljetku se pod Hulaguom poduzela dioba carstva, pri čemu je Iz ad-din trebao vladati s ove, a Rukn ad-din s one strane Kizil Irmaka, ali kada se prvi upustio u tajne pregovore sa din-dušmanima Mongola, egipatskim Mamelucima, morao je bježati u Bizant. Rukn ad-din je otada, doduše, ponovo jedini vladar, ali je pravu vlast vršio Muin ad-din Sulejman pod titulom *pervane*, po nalogu Mongola, a kada im je on postao neugodan, makli su ga 1266. god. i vladali su slobodnije u ime njegovog malodobnog sina Gijas ad-dina.

U međuvremenu su se Turci u Larendi i inače pokrenuli protiv Mongola. Neki turski begovi okrenuli su se, stoga, mamelučkom sultanu Bejbarsu i predložili mu pohod na Malu Aziju, gdje bi svo stanovništvo bilo na njegovoj strani, ako bi samo jednom potukao mongolske trupe koje se nalaze u zemlji. Bejbars pristane na to, pobijedi Mongole u strašnoj bici kod Albistana i prodre do Kajsarije (1277). Ali su se *pervane* i sultan držali po strani, a ni stanovništvo se nije pokrenulo, tako da je Bejbars, zbog nedostatka u živežnim sredstvima, bio prisiljen da se vrati, pa je sve ostalo po starom. Uskoro se pojavi u Maloj Aziji Abaka i strašno se osveti Turcima, koji su se, po njemu, držali uz Egipćane. I *pervane* je morao životom iskajati svoju neaktivnost. Mongolska uprava je, otada, bila sve strožija; mongolski financijski službenici utvrđivali su poreze, koji su, većinom, išli na uzdržavanje trupa u zemlji; seldžučki sultani, čije se ime još do 1302. god. pisalo na novcu, nisu više imali čak ni vlast. Buntovni turski emiri, među kojima su Benu Karaman i Benu Ašraf *(Eşref)* igrali glavnu ulogu, bili su više puta, strašnim kaznenim pohodima, prisiljeni na neko vrijeme na posluh, da bi, potom, opet iz svoje skrivenosti izašli na svjetlo dana i, kada je naposljetku popustila mongolska vlast, utemeljili neovisne emirate. Na taj način je na ostacima seldžučkog carstva nastalo tuce turkmenskih dinastija. Zadnji izdanci seldžučkog roda, o kojima povijest daje obavijesti, nalazili su se u Sinopu i, možda, Alaji. Kilidž Arslan ibn Lutfi-beg, koji se 1471–1472. god. morao predati osmanskom generalu Gedik Ahmet-paši, bio je skupa s obitelji odveden u Carigrad i od sultana dobio Gumuldžinu kao *timar*, ali je poslije odbježao u Egipat; on je, svakako, vukao lozu od starog vladarskog roda.

SENEGAL ima 6,6 mil. žitelja (god. 1986.), a glavni grad je Dakar. Usprkos preobraćanju nekih uglednika Takrura od strane Almoravida oko 1050. god., nešto šira islamizacija ostvarena je tek negdje do 14. stoljeća; od 1900 god. zadobijena je za Islam daljnja četvrtina stanovništva.

Danas približno 84% žitelja ispovijeda Islam, pretežno malikitskog pravca. Pored njih, osim pristaša prirodnih religija, samo je otprilike 4% kršćana. Senegal je laička republika, a na čelu mu je dugo bio ugledni i utjecajni katolički predsjednik Senghor, a danas je na čelu države musliman. Pravosudna vlast je jedinstvena od 1960. god., a od 1. 1. 1973. god. (od stupanja na snagu zakonika o obitelji) važi jednako pravo za sve građane, bez obzira na vjeru. Obiteljski zakonik dopušta mnogoženstvo, ali ne poznaje jednostrani razvod. Na području nasljednog prava i prava bračnih dobara postoji mogućnost biranja, u korist alternativno kodificiranog malikitskog prava. Inače, pravni sustav je izrađen prema francuskom uzoru. Nasuprot svjetovnosti u javnom životu stoji vladajuća uloga Islama u društvenom životu. Većina muslimana pripada nekom derviškom bratstvu, pretežno tidžanijama; Muridije, koji vladaju dijelom poljoprivrede i trgovine, bili su prvotno grana još uvijek snažno zastupljenih kadirija.

SERAJ (p. *sārāy*, t. *saray*, *seray*). Riječ, koja potječe iz staroperzijskog oblika *srāda*, ima na perzijskom opće značenje »stan, stanište«, »sjedište«, »boravište«. Arapska riječ *surādiq*, »šator«, je posuđenica demunitiva od *srāda*, izgrađenog dodavanjem glasa *q*.

Na perzijskom se riječ *seraj* nalazi, često u vezi s nekom drugom imenicom, za oznaku posebne zgrade, kao »karavan-seraj«. U perzijskom mističkom pjesništvu, *seraj* je izraz za zemaljski svijet, prolazno stanište ljudi (povezano sa *sipendž*).

Pretežno u zemljama tursko-islamske civilizacije, *seray*/*saray* je postao oznaka za sjedište vlade (tačno kao riječ *konak*), te za rezidenciju vladara, za palaču, dvor. Na to značenje upućuju imena gradova u tatarskim zemljama i u Turskom Carstvu, koja jednostavno glase *seray* ili su povezana sa *saray*, npr. Ak-saraj, Sarajevo. U Turskom Carstvu je *Saray-i Hümayūn* na Top Kapuu u Carigradu bio naprosto poznat kao *Saray*.

U arapskom se nalazi oblik *sarāya* (ili *sarāyā*) za palaču u »Hiljadu i jednoj noći«.

SERDAR (p. *sārdār*), prvotno otprilike »vođstvo«, a onda, obično, »glavar« ili »predvodnik« i, stoga, i »vojni zapovjednik«. U tom smislu su ga posudili Turci, koji ga, ipak, ponekad objašnjavaju pogrešno kao *sirr-dār* (»čuvar tajne«). Preko Turaka je došao do Arapa, a u jednom pismu, koje je napisano 1581. god. od »nekog arapskog vladara (Jemena)«, nalazi se fraza: *»wa 'ayyana sardāran 'alā al-'asākir«* (»i on je postavio vođu nad vojskom«). Postoji i apstraktna imenica *sardāriyyat*.

Posuđenica *sardār* dugo je odomaćena kod stanovništva Egipta koje govori arapski, te se tako, svakako, može objasniti činjenica da je bila izabrana za službenu titulu britanskog vrhovnog zapovjednika nad egipatskom i sudanskom vojskom. U Perziji se riječ od prije nekog vremena koristila za tvorenje počasnih titula, kao *sārdār-i ğäng*. U Indiji se koristila općenito kao oznaka klase (indijskih) vojnih časnika.

SIFA (a. *ṣifa*), »opis«, »osobina«, »odlika«, »pridjev«; ova riječ se ne nalazi u *Kur'anu* osim što se jedanput susreće infinitiv *waṣf*, a imperfekt prve glagolske osnove trinaest puta, u značenju »pripisati ili ustvrditi kao opis«, i to uvijek krivotvoreni. Tako opisi Allaha u kur'anskim surama VI,100; XXIII,91; XXXVII,159,180; XLIII,82 – svi su isti, izraženi ustaljenim frazama; to tumačenje koristi Ragib al-Isbahani u djelu *Mufradāt*, uz nagovještaj da su svi opisi Allaha krivi.

Allahove *ṣifāt* treba razlikovati od Njegovih imena *(asmā')*. Imena su epiteti koji Mu se pridijevaju u kur'anskim opisima. Ali Njegove *ṣifāt* isključivo su apstraktne kvalitete koje se skrivaju iza epiteta, kao na primjer *qudra* iza *qadīr*, a *'ilm* iza *'alīm*. U teologiji je važan problem odnos ovih *ṣifāt* prema njihovom *ḏāt* (supstanciji). Pravovjerni je zaključak, do kojeg se došlo nakon mnogih rasprava, da su oni vječni, da leže u Njegovoj biti, ali da nisu On kao što nisu ni drugo do On *(lā huwa wa lā ġayruhu)*. Težilo se, djelomično, tome da se sačuva unutrašnje jedinstvo Allahove osobnosti, djelomično tome da se da za pravo kur'anskim opisima Njega, a djelomično tome da se odredi koji su od ovih prvobitni, a koji su samo veza i mostovi s materijalnim svijetom. Bilo je o tome sporova s filozofima-nevjernicima, s mutazilitskim »krivovjernicima«, te unutar pravovjernog Islama, između ašarita i maturidita. Sva ta djela prožima gledište izraženo u *Mufradāt*, prema kojem su opisi Allaha u najboljem slučaju neodgovarajući i krivi, a u krajnjem slučaju i – nemogući.

SIHR (a. *siḥr*), »opsjena«, »magija«. Islam je sustav otvoren prema nadnaravnom; po njemu, iza materijalnog osjetilnog svijeta postoji duhovni svijet s kojim možemo stupiti u dodir, ili putem magije ili putem vjere. S islamskog stajališta važno je pitanje, da li odnos s ovim duhovnim svijetom narušava čovjekovu vezu sa Allahom i ugrožava njegovo spasenje za vječnost. U Arabiji Muhammedovog vremena svijet duha sastoji se od Allaha, plemenskih bogova i *džina*; a spone između ovih i ljudi su *kahini*, vrači i gatači, pjesnici i luđaci. Murtada az-Zebidi u komentaru al-Gazalijeve knjige *Iḥyā'* navodi Tadž ad-dina as-Subkija koji kaže: »*Siḥr*, *kahāna*, astrologija i *sīmiyā'* (»bijela magija«) pripadaju istom *wādīju*« (tj. »istom toku«).

Kad se Islam proširio izvan Arabije, došao je u dodir s natprirodnim vjerovanjima i magičnim vještinama i obredima različitih naroda i zemalja koje je osvojio, pa su se ovi miješali s islamskim i arapskim idejama i praksom. Ta je zbrka djelovala u dva pravca 1) predrasude i nomenklatura Arabije nametnuta je nearapskim i čak nesemitskim narodima i 2) u izvorni Islam prodrla su njemu potpuno strana vjerovanja.

Siḥr, po strogoj etimologiji, znači ograničen oblik magije nazvan »opsjena«, »čarolija«. Prema lingvističkom tumačenju, to je skretanje nečega od njegove prave prirode *(ḥaqīqa)* ili forme *(ṣūra)* prema nečem drugom što je neprirodno ili tek prividno *(ḫayāl)*.

Za Muhammeda i njegovu okolinu, *siḥr* je bio realna stvar, iako poruka koja se preko nje dobiva može biti kriva. Daleko je najvažniji stavak *Kur'ana*, koji se odnosi na taj predmet, onaj iz sure II,102: »i povode se (nevjernici) za onim što su šejtani o Sulejmanovoj vladavini kazivali. A Sulejman nije bio nevjernik, – šejtani su nevjernici učeći ljude vradžbini i onome što je bilo nadahnuto dvojici meleka, Harutu i Marutu, u Babilonu. A njih dvojica nisu nikoga učili dok mu ne bi rekli: »Mi samo iskušavamo, i ti ne budi nevjernik«! I ljudi su od njih dvojice učili kako će muža od žene rastaviti, ali nisu mogli time nikome bez Allahove volje nauditi. Učili su ono što će im nauditi i od čega nikakve koristi neće imati iako su znali da onaj koji tu vještinu osvoji neće nikakve sreće na onom svijetu imati«.

Unatoč al-Bejdavijevom zgusnutom stilu, njegovo izlaganje o tom predmetu zauzima preko jedne stranice, a u az-Zamahšarijevom *Kaššāfu* stranicu i pol. U većim komentarima nadugo se o tome raspravlja, kao o klasičnom mjestu: tako, u at-Tabarijevom *Tafsīru* i u *Mafātīḥu* Fahr ad-dina ar-Razija. U tim komentarima, *šejtani* se smatraju vrelom magije: oni su prisluškovali uz zid Raja, te su to što su čuli pomiješali s lažima; to su prenijeli *kahinima* i napunili njime knjige. Židovi su čak tvrdili da Sulejman nije poslanik, nego vrač, a ovaj stavak je odgovor njima. Na drugim mjestima u *Kur'anu* (XXXVII,6; XLI,12; LXVII,5; LXXII,8,9) govori se o tome kako su *džini* znali sjediti pored najbližeg neba i slušati Nebeskog gospodara *(al-mala' al-a'lā)*, ali su potjerani odatle pomoću svjetiljki koje su bile postavljene za ukras, pa su ih anđeli-čuvari gađali njima. Oni su stalno slušali, ali sada *(al-āna*, LXXII,9) – valjda otkad je poslan Muhammed – anđeli su postali naročito budni i paze na njih. U s. XXVI,221–225 postoji značajan odlomak koji kazuje kako *šejtani* dolaze svakom lašcu *(affāk)*, te mu govore što su čuli. Pjesnici-lutalice ih također slijede po svakom *wādīju*, nikad ne čineći ono što govore.

Kasniji Islam smatra da čitava dopuštena ili »bijela« magija potječe od Sulejmana. Sve druge zgode u vezi sa *siḥrom* ili tome sličnim povezuju se uz Musu, Isu i samog Muhammeda. Sve što o tome predmetu nalazimo u nekim surama odnosi se na Musu i njegovo natjecanje s vračima faraona. Mnogi drugi odlomci (kao npr. VI,7; X,2 itd) odnose se na Muhammeda. Tu su i neke značajne rečenice i značenja: *siḥr* se suprotstavlja *al-ḥaqqu* (= zbilja) u XX,75,76; XLIII,30; XLVI,7, a isto tako i stvarnosti Pakla (u LII,15). U XXI,3 i dalje napada se Muhammed i optužuje za više raznih stvari: da je njegova poruka *siḥr*, da je ona »pregršt tlapnji«, itd., a u LXXIV,24 (najstarija zgoda u *Kur'anu*) Muhammedova se poruka naziva *siḥr yu'ṯar* »vradžbina koja potječe ili je naučena« od nekog drugog. Višekratno se *Kur'an*, njegove poruke i dokazi nazivaju magijom: XI,7; XXXIV,43; XLIII,30 itd. Ali Muhammed nije pokazao nikakav znak da je vrač ili čudotvorac. Kad se radi o dva odlomka o magiji (X,2; XXXVII,15), komentatori, npr. az-Zamahšari i al-Bejdavi, sa sigurnošću tvrde da se radi o magiji, ali cjelokupno kur'ansko htijenje, pa i htijenje tih istih odlomaka, pokazuje da se odnose na objave. Ranim muslimanskim tumačima bilo je neophodno strogo razlikovati pojave koje su se događale Muhammedu od drugih veza sa svijetom duhova. To su učinili naglašavajući razliku između objave preko Džebraila od automatskog govora preko duha koji nas opsjeda. Za Muhammeda, *siḥr* znači neznabožačko objavljivanje koje dolazi iz svijeta duhova i utoliko je stvarnost, ali iskrivljena i napuhana od posrednika, bili oni duhovi ili ljudi.

U predajama koje govore o tom predmetu nemoguće je razlikovati što potječe od Muhammeda, a što je uneseno

tokom kasnijih sporova. Spomenimo Muslimov *Ṣaḥīḥ*, u kojem se nalazi mnoštvo najrazličitijih stvari od medicine *(ṭibb)* i čarolija *(rukwa)*, dopuštene i nedopuštene magije, te trovanja, pa do *šejtana, ġūla, kahāne, ṭayra, fa'la* i slično. (O snovima općenito, te o viđenju Poslanika u snovima, vidjeti Muslimovo *Ru'ya*.) Sve su te teme bliske jedna drugoj u muslimanskom duhu.

Ali premda je Muhammed bio sasvim siguran u stvarnost ovih pojava, bilo da su one »opsjene« ili izvitopereno objavljenje duhova onih koji ne vjeruju, rani racionalistički teolozi, mutaziliti, jako su u njih sumnjali. To se jasno vidi iz knjige Ibn Kutejbe (u. 889) *Muḫtalif al-ḥadīṯ*. Mutaziliti su odbacili predaje koje govore da je Muhammed bio začaran; to se nije moglo dogoditi poslaniku koji je pod Allahovom zaštitom *(ma'ṣūm)*. Isto tako su držali da je i magija, o kojoj govori *Kur'an*, npr. u priči o Musi u s. II,102, – čista prijevara.

U *Fihristu* (napisanom između 987–1010) nalazi se potpuno razvijen sustav magije za kojim stoji obimna literatura. Najvažniji odlomak nalazi se u drugom *fannu* osmog *maqāla*. Vrači, kako dozvoljeni tako i nedozvoljeni – po riječima pisca – svi tvrde da se magija izvodi preko pokornosti duhova vraču. Zakonom dozvoljeni vračevi *(al-mu'azzimūn)* tvrde da vlast nad duhovima stječu pokoravajući se Allahu i moleći ga. Protuzakoniti vračevi *(as-saḥara)* tvrde da oni potčinjavaju duhove žrtvama i zlim djelima koja se Allahu ne dopadaju. Spominje se nekoliko vrsta magije, posebno one što se prakticiraju u Egiptu (*Bābilu* vračeva), a spominju se još i filozofi i obožavatelji zvijezda, Indijci, Kinezi i Turci.

Dozvoljena magija *(aṭ-ṭarīqa al-maḥmūda)* potječe od Sulejmana ibn Davuda, koji je prvi podjarmio duhove. Isto se priča i za perzijsku Džemšidovu magiju. Pojedinosti u vezi sa literaturom o magiji, koja se pripisuje Sulejmanu, dane su u al-Džauberijevom djelu *Kitāb fī kašf al-asrār. Fihrist*, nadalje, daje popis imena duhova. Drugi popisi i opisi nalaze se u Kazvinijevom *'Aǧā'ib al-maḫlūqāt*, te u Demirijevom *Ḥayāt al-ḥayawān*. Zabranjena magija *(aṭ-ṭarīqa al-maḏmūma)* potječe od Iblisa, njegove kćeri ili kćeri njegovog sina, Bajdah; *Fihrist* dodaje i imena još nekih osoba i njihovih djela.

Autor *Fihrista* očito je sumnjao u postojanje stvarne magije, pa je naprosto bilježio biografske i bibliografske podatke onako kako je na njih nailazio. Al-Gazali, naprotiv, nije imao nikakvih sumnji. Za njega je svijet duhova vrlo stvaran; tokom čitave *Iḥyā'*, on ulazi i u najmanje pojedinosti opisa *džina, šejtana* i njihove djelatnosti, a pisao je također i o tumačenju snova *(at-taḥbīr fī 'ilm at-ta'bīr)*. Njegov filozofski pragmatizam naveo ga je na prihvaćanje svih onih radnji u prirodi i u čovjeku za koje je našao dovoljno dokaza. *Budūḥ*-kvadrat je, na primjer, »funkcionirao« – i zato ga je on prihvatio, kao i sve ono što se tu podrazumijeva. Ali, kao moralisti, predstojao mu je zadatak da razmotri i klasificira one koji se magijom bave. To je učinio već u *Iḥyā'*. Od znanosti koje ne potječu od Poslanika neke su pokudne, kao na primjer obje vještine magije, uključujući hamajlije i varke. Pokudne su, stoga, što su više štetne nego korisne ljudima. Nasuprot al-Gazaliju, skolastika je ukazala na to da je, s jedne strane, samo prakticiranje magije u loše svrhe pokudno, a, s druge strane, da je poznavanje magije potrebno svakome tko želi razlikovati rezultate magije i čuda *(mu'ǧizāt)* koje poslanici izvode u dokazne svrhe, a još više *karāmāt* svetaca.

Vrijedno tumačenje dao je Fahr ad-din ar-Razi u komentaru sure II,102: on određuje magiju kao psihičko djelovanje sa fizičkim posljedicama. Ibn Haldun još dalje razvija ovo stajalište ar-Razija, te ga objašnjava dotle da ga usklađuje s modernim psihološkim učenjem o automatizmima. Po njegovom mišljenju, ključna snaga magije je u vračevom *nafsu*. U odnosu na djelo o magiji iz pera al-Bunija (u. 1225) *Šams al-ma'ārif* – koje se i danas mnogo proučava – u kojem je pisac pokušao zacrtati sustav dozvoljene magije, Ibn Haldun je smatrao da se tu radi o nedopuštenoj magiji, jer svoju snagu izvodi iz prirodnih sila, a ne od Allaha.

U pravovjernom Islamu nikada se nije ugasilo staroarapsko brkanje *kahina* i *nebija*. Tako je utrt put proučavanju, pa čak i prakticiranju magije. Još jedan razlog zbog kojeg je magija i danas živa među muslimanima jeste njezina povezanost s kultom svetaca. Brojne narodne priče u kojima nevjerne *džine*, magiju i zapise nevjernika-vračeva pobjeđuju jači zapisi, koji potječu od ranijih poslanika, te, napokon, pučko gledanje na filozofe kao na vrače, osobito na Ibn Sinu.

Tako je magija i dalje živjela kao zbilja (unatoč tome što to može biti opasno) u *Kur'anu* i u Suni, u pravovjernoj teologiji, mističkoj teologiji svih faza njezinog razvoja, sve do panteističke teozofije, u filozofiji i prirodnim znanostima svih vrsta, od eksperimentalne psihologije do spekulacije tobožnjih pristaša Ibn Sine, kao i u primitivnom pučkom vjerovanju.

SILAHDAR (a.-p. *silāḥdār*), »nosilac oružja«, časnik na mamelučkom dvoru, koji je nosio svaki komad sultanove oružane opreme i dodavao je kada je sultanu zatrebala. Bilo ih je više; njihov predvodnik, *amīr silāḥ*, vodio je nadzor nad oružanom, nad svim što se tamo koristilo, dostavljalo i izdavalo; pripadao je stotini emira i nosio titulu *Ǧanāb karīm 'alī*.

Osmanski Turci zadržali su taj naziv u perzijskom obliku *silāhdar*. *Silāhdar ağa* i *çokadar ağa* bili su prvi časnici sultanove odaje; u džamiji su mu dodavali tri puta ružinu vodicu i mirise od rajskog drveta. Tokom ceremonije *Hırka-i şerif, silāhdar ağa* je stajao uz svete ostatke; svaki puta, kada bi ih netko poljubio, on bi ih obrisao maramicom od muslina, koju je onda pružao dotičnom. Uz njega je stajao časnik sa svim tim maramicama. Zadnjeg dana ramazana, sultan je išao, nakon podnevne molitve, u odaje *silāhdar ağe* i s povišenog paviljona prisustvovao igrama tomaka (borbama s kopljem).

Silahdari su bili konjička trupa, jednako stara kao i janjičari; pod Mehmedom II bilo ih je 8.000, a pod Ahmetom III 12.000. Njihov zapovjednik zvao se također *silahdar ağa*, kao i nosilac sultanovog oružja, ali nije uživao iste povlastice kao ovaj.

SINAN, obično zvan *Koca Mi'mār Sinan*, najveći osmanski arhitekt. Potječe iz Kajserija u Anadoliji, gdje je, navodno, rođen 1589. god., kao sin kršćanskog Grka. Njegov otac se, kasnije, zvao Abdülmennan, a pravo mu ime nije poznato. Mladi Sinan došao je putem *devširme* (odabira djećaka) u Carigrad u Saraj, postao janjičar, istakao se hrabrošću

na pohodima na Beograd (1521) i Rodos (1522) i unaprijeđen je u čin *zemberekçi-başı*, tj. glavara onih koji priređuju streljivo. U perzijskom ratu (1534) pokazao je posebnu majstorsku spremu, kada je postavio skelu za prijelaz preko jezera Van. Napredovao je u rangu i, konačno, uzdigao se do gradskog upravnika, subaše *(su-başı)*. Kada je Selim I kretao na Vlašku, Sinan se nalazio u pratnji. Uspostavio je most preko Dunava, koji mu je donio daljnje divljenje i, konačno, utemeljio njegovu slavu. Otada mu je povjerena isključivo gradnja džamija i palača, koje su mu naručivali sultani, kao i drugi uglednici carstva. Isključeno je, već iz hronoloških razloga, da se, kako se često može pročitati, neposredno po smrti Selima I pozabavio gradnjom tzv. Selimije, koja se u Carigradu uzdiže na uzvisini petog gradskog brežuljka, a koja je dovršena već 1522. god.

U vrtoglavo brzom slijedu ostvaruju se, krajem tridesetih godina, daljnja djela majstora koja, većinom, nastaju na nalog Sulejmana Veličanstvenog po svim dijelovima carstva. Navode se samo najveće džamijske građevine: 1539. god. Rokselanina džamija *(Hasseki Hurrem);* 1548. Prinčevska džamija; 1550–1556. Sulejmanija, 1567–1574. Selimija u Jedrenu, građena na nalog Selima II. To su njegova blistava djela. Uz njih postoji određeni broj malih džamija, palača, škola, mostova, kupatila itd. Pjesnik Musfala Sai, njegov biograf, nabraja: 81 džamiju, 50 malih bogomolja, 55 škola, 7 kur'anskih škola, 17 sirotinjskih kuhinja, 3 bolnice, 7 vodovoda, 8 mostova, 33 palače, 18 konačišta, 3 hambara, 33 kupatila, 19 turbeta (grobnih zgrada), sve zajedno 334 građevine. Tri četvrti stoljeća je Sinan radio svugdje, od Bosne, pa do Meke. On je preko četverokutne, šesterokutne i osmokutne temeljne forme razvijao svoja prostorna obličja, uvijek stremeći ka svečanom, snažnom učinku dvorane, ka jedinstvenoj arhitekturi, koja je okruživala na molitvi vladare i njihovu gospodsku pratnju. Pretežno ga je zanimala prostorna umjetnost, a zbog nje je on lako zanemarivao ono izvanjsko. Ali se svugdje ističe osebujnost osmanskog bića, svugdje on stvara uzorite tvorbe, koje su tako malo bizantske, kao i perzijske, tako malo sirijske, kao i seldžučke, a koje su, ponajviše, osmanske. Uz Sinana su izrasli i stajali brojni učenici, među njima Ahmet-aga, Kemaledin, koji su zbog slobodoumlja pogubljeni, Daud-aga, Jetim Baba Ali, Jusuf i mladi Sinan, koji se često brka s njim samim, pa je, za razliku od njega, učitelj kasnije prozvan *kodža*, »stari« Sinan. Jusuf, njegov učenik-miljenik, mora da je graditelj onih palača u Delhiju, Agri i Lahoreu, koje svoj nastanak duguju caru Akbaru. U starosti od skoro 90 godina umro je »osmanski Mikelanđelo«, i u dugovječnosti mu sličan, 1578. god. u Carigradu. Iza svojega remek-djela, džamije Sulejmanije, blizu nekadašnje zgrade *šejh-ul-islama*, pokopan je uz jednu malu džamiju *(mesdžid)*, također njegovo djelo, školu i vodoskok. *Tarih* (stih u kojem je broj godine) pokazuje, doduše, jasno 986. kao godinu smrti, pa ipak je Ahmet Refik-bej prihvatio da je u *tarihu* vokal *ī*, sa brojčanom vrijednošću 10 ispao, tako da bi se 996/1588. god.* pokazala kao godina smrti, što se i u brojkama čini da je napisano. Budući da *tarih* potječe od Mustafe Saija (u. 1595), glasovitog *nakkaša* (»kamenopisca«) svoga doba, to je taj nedostatak u najvažnijem stihu u najmanju ruku čudan.

SINDIBAD-NAMA (p. *Sindibād-nāma*), zbirka vrlo raširenih priča. Glavna tema joj je sljedeća: neki kralj povjeri mudrom Sindibadu odgoj svog sina. Ovaj dobije od svoga učitelja nalog da sedam dana provede u šutnji; tokom tog vremena ga okleveta kraljeva miljenica, te se kralj spremao da ga pogubi. Sedam vezira postignu odgodu smrtne kazne, time što je svaki ispričao jednu ili dvije priče, a osmog dana princ, koji je opet mogao govoriti, dokaže nevinost. Taj ciklus nosi i ime »Povijest sedam vezira«. U drugom obliku (»Povijest deset vezira« – *Bahtijar-nama*) optuži deset vezira nekog princa, od kojeg su htjeli otkloniti naklonost kralja, a princ se brani time što priča povijest.

Knjigu o Sindibadu naveo je al-Masudi (4/10. st.*) uz »Hiljadu i jednu noć«; kasnije je preuzeta u »Hiljadu i jednu noć«, ali je očuvala svoju samostalnost. Nalazi se na svim orijentalnim jezicima: sirijskom, hebrejskom, grčkom, pehleviju, perzijskom, arapskom i turskom, a preuzeta je u zapadne književnosti srednjeg vijeka.

SIRA (a. *Sīra*), tradicionalni Muhammedov životopis. Ta riječ prvi put je upotrijebljena kao naslov posebne rasprave u sklopu Ibn Hišamovog djela, ali postoje dokazi da se i ranije koristila u smislu Muhammedovog životopisa. U to vrijeme riječ *sīra* već je značila životopis uopće (npr. *Sīrat Mu'āwiya*). Čini se da se u početku radije upotrebljavao oblik množine, *siyar*, kada se imalo na umu Poslanikov životopis, jer se vjerojatno mislilo na priče iz Muhammedovog života u stilu *siyar al-mulūk* koje potječu iz srednjeperzijskog razdoblja. Riječ *siyar* u većini pristupačnih nam ranoarapskih književnih djela, koja se odnose na Muhammedov život, povezana je s riječju *maġāzī* (»vojni pohodi«).

Cilj prvih životopisa Poslanikovih bio je utvrditi ispravno bogoslužje i vjersko pravo, oslanjajući se na učenje i primjer Poslanika; isti je motiv potakao i razvoj književnosti Hadisa. S druge strane, muslimani tog ranog doba željeli su slaviti, po uzoru na predislamsku Arabiju, ratna junaštva svoga vođe; ta su kazivanja tek nastavak i dalji razvoj književnosti *ayyām al-'Arab*. Zbirku tih rasutih materijala za prvu biografiju Poslanikovu dugujemo razvojnom putu koju je prošla Muhammedova ličnost u vjerskoj svijesti Islama.

Moramo zaključiti da je na taj način skupljena građa sistematizirana i organizirana u školi medinskih znalaca hadisâ. Vjerski pragmatizam odrazio se i na pričama, koje se odnose na medinsko razdoblje, i promijenio njihov karakter, često i vrlo korjenito; ali ovdje već nalazimo precizne povijesne podatke koji su razrađeni po običaju i u stilu koji se uvriježio za priče o predislamskim vojnim pohodima.

Prve književne verzije *Sire* izrasle su iz priča koje su kazivali *qussās*, profesionalni pripovjedači. Primjerak te vrste književnosti bio je *Kitāb al-maġāzī* Vahba ibn Munebiha (654–728). Najstariji pisac biografije Muhammedove bio je Urva ibn az-Zubeir (643–712), sin znamenitog Poslanikovog druga. Kod at-Tabarija se nalazi citat iz njegovog djela. On je svojim učenicima prenio i usmene obavijesti koje su garantirane *isnadom*. Eban ibn Osman (642–723), sin halife, usvojio je isto pravilo. Ova najranija književna djela zovu se *maġāzī;* isti naziv daje se djelima druge i treće generacije povjesničara

* Vidi napomenu na stranici 13.

kao što su Asim ibn Umar ibn Katada (umro između 737. i 746), Ibn Šihab az-Zuhri (671–751), te Musa ibn Ukba (u. 758).

U istom razdoblju i izvan Medine njegovao se *'ilm al-maġāzī* (Sulejman ibn Terhan u Basri, Mamar ibn Rešid u Sani), ali ta su djela zasjenjena uspjehom Muhameda ibn Ishaka (u. 767. ili 768). On je prvi smjestio Islam i njegovog Poslanika u okvir opće povijesti; dolazak Islama je, po njemu, nastavak židovske i kršćanske »svete povijesti«, dok je Muhammed najsjajniji predstavnik arabizma, koji treba da započne eru arapske vladavine u svijetu. »Sira Ibn Ishaka«, koju mi imamo, zapravo je znamenita verzija Ibn Hišamova; ona predstavlja samo jedan dio ukupne historiografske djelatnosti Ibn Ishaka, koja se sastojala od usmenog predavanja i pismenih zapisa. Kao što je opće priznato, Ibn Hišam je sačuvao gotovo nedirnut izvorni tekst Ibn Ishaka. Ibn Ishakova ambicija bila je sročiti djelo šireg značenja nego što su bili *maġāzī* njegovih prethodnika; stoga je *isnade* koristio na taj način da je povrijedio skolastičku tradiciju *'ilm al-ḥadīṯa*, te mu je ova uskratila naslov *muḥaddiṯa* dostojnog povjerenja. Ovu je osudu izrekao Enes ibn Malik još za Ibn Ishakovog života; ona znači oštro odjeljivanje povijesti od čisto doktrinarnog učenja Hadisa, kakvo nalazimo u poglavljima *maġāzī* i *manāqib* Buharijeve i Muslimove zbirke.

Ibn Ishak nastoji navesti porijeklo (ne uvijek pouzdano) nekih obavijesti, naročito ako ih je dobio iz židovskih i kršćanskih vrela. On ne odbacuje, za razliku od svojih prethodnika, pjesništvo kao vrelo, a kazivanje o životu Poslanikovom započinje obilnim genealoškim i arheološkim podacima. To objašnjava golemi uspjeh djela tokom stoljeća, uspjeh koji ne samo da je zasjenio prethodna djela, kao i neka koja su napisana kasnije (kao *Maġāzī* Abu Mašara, u. 786, te Jahje ibn Said ibn Ebana, u. 809), već je imao odlučan utjecaj na kasniji razvoj *sire*.

Samo jedan kasniji pisac stekao je ugled sličan Ibn Ishakovom, a to je Muhamed ibn Umar al-Vakidi (797–874), čije je biografsko djelo o Poslaniku došlo do nas kroz tri kanala: 1) preko njegovog djela *Kitāb al-Maġāzī*, koje nam je prenio Muhamed ibn Šudža as-Seldži (797–874); 2) preko *Sire* koja prethodi *Ṭabaqātu* njegovog učenika Muhameda ibn Sada (u. 845); 3) preko samog *Ṭabaqāta*, osobito u III i IV svesku. Al-Vakidijevo djelo – iako je njegov autor sastavio i *Kitāb at-Ta'rīḫ wa al-mabda' wa al-maġāzī* – ima (za razliku od Ibn Ishakovog) uglavnom oblik zbirke odvojenih monografija, od kojih su najznamenitije one koje su posvećene Muhammedovom javnom životu, njegovim pohodima, njegovoj prepisci, izaslanstvima koja je primao i slao. Ono pokazuje veliko zanimanje za kronologiju, pa od njega počinje njezino sustavno obrađivanje. Skupljajući izjave iz predaja o Poslanikovim drugovima, utemeljio je pobočnu granu znanosti *'ilm ar-riǧāl*, a to je biografija i kritički pogled na tradicioniste. *Sira* u al-Baladurijevom djelu *Ansāb al-ašrāf* temelji se gotovo u cjelosti na al-Vakidiju.

Nakon al-Vakidija tokom nekoliko stoljeća nitko se nije bavio *sirom* u nekom značajnijem djelu; pažnju povjesničara privukli su *dalā'il an-nubuwwa* i *šamā'il*, ogranak koji se odvojio od *sire* i razgranao u vlastitom pravcu. Brojne zbirke životopisa Poslanikovih drugova – kao *Isti'āb* Ibn Abdelbera, *Usd al-ġāba* Ibn al-Asira i *Iṣāba* Ibn Hadžara – sadrže i neke krive tvrdnje o *Siri*. Većina građe koja se nalazi u komentarima Ibn Hišamove *Sire* – od kojih je najpoznatiji Suhejlijev (1114–1185) *Rawḍ* – sastoji se uglavnom od kasnijih legendi ili naprosto daje varijante već poznatih priča. Među kasnijim mnogobrojnim *sirama* dovoljno je spomenuti slijedeće: *'Uyūn al-āṯār* Ibn Sejida an-Nasa (1273–1334); *al-Mawāhib al-laduniyya* al-Kastalanija (1448–1517); *as-Sīra aš-Ša'miyya* Šems ad-dina aš-Šamija (u. 1536); *as-Sīra al-Ḥalabiyya* od Nur ad-dina al-Halebija (1567–1635); i komentari dva djela koja smo prva spomenuli: *Nūr an-nibrās* Sibta Ibn al-Adžemija (u. 1438), te *Šarḥ al-Mawāhib* az-Zerkanija (umro 1710).

SIRIJA (a. *aš-Ša'm*, danas *Sūriya*). Od davnine su beduini, nemirni susjedi Sirije, bili privučeni plodnošću tog područja, »zemlje vina i kvasca«. Uspijevalo im je čas u cijelim plemenima, a čas u malim grupama prodrijeti u krajeve koji su graničili pustinjom. Od 2. pretkršćanskog stoljeća tamo su se utemeljile kneževine u Himsu, Palmiri i Petri. U 5. st. nove ere, gasanidski filarsi štite sirijsku granicu i uskoro primaju kršćanstvo, a i neka plemena koja su se u 6. st. kretala duž sirijsko-arapske granice. Sva su se držala za Sirijce i održavala su s Arapima Nedžda i Hidžaza samo trgovačke odnose. Kod Mute su se borila na bizantskoj strani protiv medinskih napadača.

Poslanikova smrt i izbor Abu Bekra za halifu doveli su u Arabiji do *ridde*, otpadništva nekih plemena. Godinu dana potom stvorile su se oko Medine družine među beduinima, koje su sudjelovale u ugušivanju ustanka. One su se kretale ka Siriji bilo po nalogu bilo da tu zemlju opljačkaju. Sergije, zapovjednik Cezareje, mislio je da se radi o običnom upadu beduinskih pljačkaša, te im požuri u susret sa nekih stotinjak ljudi, te naleti na Arape u dolini al-Arabe, zapadno od Mrtvog mora. Bizantinci, malobrojniji, budu pobijeđeni, te uzmaknu i pretrpe kod Dasine i drugi poraz. Tada oni sakupe nove trupe, a i Arapi dobiju pojačanje iz Medine. Pod vrhovnim zapovjedništvom Halida ibn al-Valida, koji je dojurio iz Iraka, nanesu oni krvavi poraz carskim trupama kod Adžnadejna (13/634)*. Pobijeđeni su se pokušavali nanovo formirati iza močvara Bejsana; neorganizirani, prijeđu oni Jordan i budu ponovo potučeni kod Fihla. Palestina je konačno bila izgubljena za carsku državu.

U martu 635. god. dospjeli su Arapi pred zidine Damaska. Napušteno od grčke posade, stanovništvo se preda na jesen. Vojska, koju je sakupio Heraklije, dođe suviše kasno. Arapi se koncentriraju u Džabiji, a onda se povuku da bi se ukopali iza Jarmuka, istočne pritoke Jordana. U bizantskom taboru dođe do pobune među armenskim trupama. Usred bitke napuštene od sirijskih Arapa, carske trupe su potpuno potučene. Tog dana, 20. avgusta 636. god., odlučena je sudbina Sirije. Osvajanje Sjevera i feničanske obale nije bilo ništa drugo do marš za vježbu. Svugdje su gradovi, lišeni trupa, plaćali ratne namete. Nigdje se nije naišlo na ozbiljni otpor. Bilo je to doslovce *fatḥ yasīr*, »lako osvajanje«, kako to taktično kaže al-Baladuri. Jeruzalem je pao 638. god., Cezareja tek nakon više ili manje neprekidne sedmogodišnje opsade (19/640)*, izdajom nekog Židova. Nakon predaje zadnjeg mjesta na

* Vidi napomenu na stranici 13.

moru u Palestini, osvajanje se moglo smatrati završenim.

Kratko pred predaju Jeruzalema došao je halifa Omar u Siriju da bi predsjedao na skupu ili »danu Džabije«. Tu se raspravljalo o organizaciji Sirije. God. 639. bila je karakteristična zbog kuge u Amvasu. Jezid ibn Abi Sufjan, namjesnik Damaska, bio je njezina žrtva. Na to mjesto je došao njegov brat Muavija. Omar se pridržavao političkog razlikovanja pobjednika i pobijeđenih. Ovi drugi su činili klasu *zimija* (*ḏimmī*), štićenika. Povlaštena klasa Arapa činila je vojnu aristokraciju i skupinu koja je uživala državnu rentu. Sirija je podijeljena na slijedeće *džunde*, ili vojne uprave: Damask, Hims, Palestina, *al-Urdunn* ili pokrajina Jordan. Jezid I pridružio je, kasnije, *džund* Kinisrin sjevernoj Siriji. Iz svojih vojnih tabora, od kojih je naglavniji bio Džabija, nadzirali su osvajači zemlju i prispijeće poreza. Osim poreza na zemlju, *zimije* su plaćali i osobni danak ili porez na glavu (*džizja*).

Od početka svoga namjesništva, koje se pod Osmanom proširilo na cijelu Siriju, Muavija je znao da se mora osloniti na sirijska plemena, koja su bila politički zrelija nego beduini Arapskog poluotoka. Kada ga je Ali htio smijeniti, Sirijci stanu na stranu svoga namjesnika. Sukob kod Sifina nije bio odlučujući, te su određeni presuditelji da taj spor riješe. Nagodba iz Azruha (*Aḏruḥ*) odredila je smjenjivanje Alija (37/658)*. Muavija je iskoristio svoj diplomatski uspjeh i poslao je svoga vojskovođu Amra ibn al-Asa na Egipat. Kada je Ali ubijen (40/661)*, njegovom suparniku bilo je slobodno polje.

Muavija nije čekao do tog dana da bi se pripremio da utemelji dinastiju. Starija grana zvala se Sufjanidi, po Abu Sufjanu, Muavijinom ocu, a mlađa, koju je utemeljio Mervan ibn al-Hakam, zvala se Mervanidi.

Muaviju su u Jeruzalemu sirijske trupe i emiri izvikali jednoglasno za halifu. On je premjestio svoje sjedište u Damask, koji sada dolazi na mjesto oba ranija glavna grada, Medine i Kufe. Svjesno ili nesvjesno, tom mjerom se pomjerilo težište halifata u korist Sirije; time je bio zadan udarac prevlasti beduina, od kojeg se oni nisu više oporavili. Muavija je, mjesto njih, uspostavio prevlast Sirijaca-Arapa, koji su pod Umajadima igrali glavnu ulogu. On je dva puta opsjedao Carigrad. Umro je u starosti od otprilike 75 godina (60/680)*.

Njegov sin i nasljednik Jezid I morao je ići brzo protiv ustanka, koji je dugo bio sprečavan opreznošću njegovog oca. Husein ibn Ali i Abdalah ibn az-Zubeir, Aišin bratić, opirali su se priznati Jezida, te su odbjegli na nepovredivo područje Meke. Husein ga je ponovo napustio i bio poražen i pogubljen kod Kerbele (61/680)*. Medina se odbije od Sirije, te njezino stanovništvo proglasi svrgnuće Jezida. Nakon uzaludnih pregovora, ponovo se latilo oružja, te su Sirijci napredovali ka Meki, gdje je Ibn az-Zubeir proglasio neovisnost. Njegov glavni stan bio je u velikoj džamiji. Drvene skele, prekrivene slamom, štitile su Kabu od sirijskih hitaca. Nepažnjom nekog Mekanca, došlo je do požara. U to dođe i vijest o halifinoj smrti, te se sirijska vojska povuče. Jezid je nastavio politiku svoga oca, te je dovršio upravnu organizaciju Sirije.

Njegov mladi sin, boležljivi Muavija II, vladao je kratko. Vjerojatno ga je zgrabila kuga, koja je pustošila 684. god. Njegova braća su bila sva još mlađahna. Njihova maloljetnost prisilila je sirijske emire da izaberu Mervana ibn al-Hakama (64/684)*. Sirijski Kajsiti, koji su se opirali priznati ga, bili su potučeni kod Merdž Rahita. Njegova vladavina bila je neprekinuti niz borbi. Brzi vojni pohod osigurao mu je osvajanje Egipta. Umoran i iscrpljen, halifa je umro u 70. godini u Damasku (65/685)*. Naslijedio ga je najstariji sin Abdelmelik. On je morao osvojiti istočne pokrajine i Arabiju od protuhalife Ibn az-Zubeira, i, istodobno, odbiti upad Mardaita ili Džuradžima (nazvanih tako po gradu Džurdžumi). Zahvaljujući njemu, u Jeruzalemu je podignuta džamija al-Aksa. Njegovu vladavinu obilježava početak arabiziranja uprave, koja se dosada nalazila u rukama poreskih obaveznika. Pošlo mu je za rukom uvesti u upravne službe arapsko narječje, uz uobičajeni grčki. Umro je 86/705. god.*, nakon dvadesetgodišnje vladavine.

Njegov nasljednik Valid (Velid) I sproveo je punu autokraciju, te je pokazao vjersku revnost, kakva se nije znala kod njegovih prethodnika. Bio je veliki »graditelj« dinastije. Al-Valid je oduzeo od kršćana baziliku sv. Ivana, koju su oni dotle držali, te je pretvorio u džamiju. Pod njegovom vladavinom, arapsko carstvo je doseglo svoje najšire granice. Bio je autokrat i u provedbi poreske politike. Umro je 96/715. god.*

Brat Sulejman ibn Abdelmelik, utemeljitelj ar-Remle u Palestini, bio mu je nasljednik. Strasno se bacio na zlosretnu opsadu Carigrada. Njegov nasljednik bio je (99/717)* njegov rođak Omar II ibn Abdelaziz, koji je uskoro umro, a na njegovo mjesto došao nesposobni Jezid II. Od Valida I su se Umajadi navikli na to da napuštaju Damask. Premda i službeno glavni grad, ipak nije više bio sjedište halifa. Nakon smrti Omara II, započinje opadanje dinastije. Hišam, koji je naslijedio Jezida II, uzalud se starao da ponovo podigne ugled sirijskog halifata. S osvajanjima je bilo gotovo. U Francuskoj, kod Poatjea Arapi su doživjeli poraz (732). Hišamova lakomost, neuspješnost njegove vojne politike, konačno osamljenost, u koju se povukao u svome pustinjskom dvorcu, učinili su da ovaj vladar, najmarljiviji među umajadskim halifama, ne bude obljubljen u narodu. Njegov nasljednik je bio njegov bratić Valid II (125/743)*, sin Jezida II. Taj vladar, umjetnik i pjesnik, stalno je zasjedao u pustinji, gdje je započeo s gradnjom sjajnog dvorca Mšata, ali je ubijen još prije njegovog dovršenja (126/744)*. Njegov nasljednik, Jezid III, bio je prvi halifa, koji je potekao iz braka s robinjom, a umro je već nakon pet mjeseci. Za nasljednika je odredio svoga brata, beznačajnog Ibrahima, koji nije znao izboriti priznanje.

Sada, usred općeg nereda, javlja se snažni namjesnik Mezopotamije, Mervan ibn Muhamed, unuk halife Mervana I. Pobjeda kod Ajndžera u Biki donosi otpor njegovih protivnika, sirijskih Jemenita. Kada je postao halifa (127/744)*, počinio je Mervan II grešku da je svoj glavni grad premjestio u Haran u Mezopotamiji. Time se otuđio od Sirijaca. On se iscrpio u suzbijanju ustanaka Sirijaca i haridžita. Međutim, Abasidi su se potajno urotili protiv umajadske dinastije. Abu-'l-Abas as-Sefah iskoristio je sve veću odbojnost Sirijaca protiv Mervana i dao se izvikati za halifu u Kufi (132/749)*. Nakon poraza na Velikom Zabu (132/750)*, Mervan je morao napustiti jednu za drugom Mezopotamiju i Siriju. Napušten od Sirijaca, pobjegao je konačno u Egipat i došao u Abusir (750). Umajadi su svugdje bili proganjani i iskorjenjivani. Njihova grobišta su obeščašćena, a njihov

* Vidi napomenu na stranici 13.

pepeo predan vjetru. Sirijci su uzalud nastojali da ponovo sebi pribave značenje. Suviše su kasno shvatili da su bezbrižno gledali na slom Umajada i time izigrali budućnost i prevlast Sirije.

Odmah nakon osvajanja, sirijska plemena su morala prisvojiti kurejšitsko narječje, koje je uzdignuto na rang klasičnog jezika. Kod Siro-Arapa, koji su osvajanjima prema vani i suzbijanjem ustanaka prema unutra bili odvojeni od duhovnih interesa, duhovni život pod Umajadima ograničavao se na njegovanje pjesništva. Nakon kršćanskog Taglibida, al-Ahtala, glavni zastupnici književnog preporoda bili su halife Jezid I i Valid II. Umjetnosti i slobodni pozivi bili su monopol na porez obaveznih, a jednako i novčarstvo i trgovina. Pokret kadarita, koji je, čini se, započeo od Sirije, pokazuje da su se sirijski Arapi započeli zanimati za filozofske probleme, s kojima su se upoznavali doticanjem sa svojim kršćanskim sugrađanima.

Ratarstvo je i dalje cvjetalo, premda je fisk mnogo zapetljao. Pomorski promet pretrpio je od rata s Bizantom znatne gubitke. Ali uskoro su se javili kao konkurenti trgovački gradovi Iraka, posebice Basra. Sirijska trgovina, koja je pod Justinijanom bila živa, nazadovala je pod Arapima. Od doba Mervanida, veliki se gradovi istočne Sirije, Damask i Hims, započinju islamizirati zbog podizanja vojnih tabora. Na porez obavezni preuzimaju arapski jezik, a da se ne prekida upotreba aramejskog ili grčkog. Arapsko pučanstvo, koje su desetkovali epidemije i glad, nemiri u unutrašnjosti i ratovi; ponovo se lagano umnožavalo. Osim mjesnih provala fanatizma, ne može se utvrditi da su vlasti povlađivale nekim makinacijama usmjerenim na preobraćanje na Islam. Vlasti su vršile samo neki pritisak na kršćane arapske rase: na plemena Tenuh i Taglib. Benu Kelb i druga sirijska plemena prešla su na Islam kratko nakon osvajanja.

Usprkos svome položaju kao političkih helota, bilo je to za nemuslimane doba dragocjenog spokoja i trpeljivosti u poredbi s tlačenjem koje ih je očekivalo pod Abasidima. Za Arape, koji su od države vukli rente i životna sredstva, bilo je to zlatno doba. Njihove vođe, koje su se obogatile izrabljivanjem pokrajina, nakupile su silna dobra.

S padom Umajada gubi Sirija svoje vodstvo i ne predstavlja više središte prostranog carstva. Ona je još samo obična pokrajina, nad kojom se ljubomorno nadzire zbog njezinih odnosa sa starim režimom. Glavni grad halifata prenesen je odatle na Eufrat. Sirijci su drhtali pred vlašću, čije su neprijateljstvo neprekidno osjećali. Isključeni su iz svakog sudjelovanja u vladanju, kao što će to od sada uvijek biti pod Fatimidima i narednim dinastijama. Halife Bagdada staraju se za Siriju samo da bi ona, sve oštrijim fiskalnim teretima, osjetila svoju ovisnost.

Nevolje njihove zemlje, gubitak samostalnosti nisu bili u stanju navesti Kajsite i Jemenite da zaborave svoje zlokobne svađe. Time su Sirijci bili tek sasvim oslabljeni, te njihovi napori, da zbace abasidski jaram, bili su osuđeni na neuspjeh. Muavijin potomak, Ali ibn Abdalah as-Sufjani razvio je »bijeli bajrak«, koji je postao simbol neovisnosti Sirije. Ali pošto se oslanjao na Kelbite, otuđio je Kajsite (809–813). Ni drugo podizanje nije imalo drugačiji ishod. Nepoznati Arap, Abu Harb, jemenskog porijekla, izdavao se za Sufjanida. Ravnodušje Kajsita učinilo je da i on propadne, u doba kada je al-Mutasim bio halifa (833–847). Po svome hiru, dosjetio se halifa al-Mutevekil (847–861) da svoj glavni grad premjesti i da zasjeda u Damasku. Revolt njegovih turskih čuvara prisilio ga je da se vrati u Mezopotamiju. Bio je netrpeljiv, te u njegovo doba nije više bilo kršćana arapskog porijekla.

Do prvih Abasida sežu unazad sirijske vojne granice, stvaranje *'awāṣim* i *ṯuġūr*, linije utvrda, koje su podignute da zaustave bizantske upade. God. 906. uhvaćen je jedan agitator, koji se izdavao za Sufjanida. Bio je to zadnji pokušaj ponovne uspostave umajadske vlasti, a propao je zbog ravnodušja obeshrabrenih Sirijaca. Turski Mameluk, Ahmed ibn Tulun, već gospodar Egipta, upao je u Siriju pod izlikom da je brani od Bizantinaca. Tu je objavio svoju neovisnost. Od njega utemeljena dinastija bila je kratkotrajna (873–905), kao i ona Ihšidida, koji su preuzeli pokušaj Tulunida. U međuvremenu, Sirija je opustošena od karmata, koji su tu ostavili zametak ismailitskih učenja. Od Tulunida se ta zemlja mogla smatrati politički izgubljenom za Abaside. Tu će njihova vlast, ubuduće, samo zakratko oživjeti.

Beduinska plemena htjela su i sama sudjelovati u raspadanju carstva. Taglibidsko pleme, Benu Hamdan, poduzelo je da Siriju ponovo zadobije od Ihšidida i da tamo zaustave Bizantince u njihovom napredovanju. Ono se naselilo na sjeveru zemlje kao gospodar, a da nije raskinulo sa halifatom. Najglasovitiji od tih hamdanidskih emira bio je Sejf ad-daula, koji se na svome dvoru u Alepu pokazao prosvjetiteljem i zaštitnikom umjetnosti i znanosti (944–967). Nakon sloma Hamdanida (1003–1004), Sirija je došla, unatoč privremenoj abasidskoj reakciji u Damasku, za duže od stoljeća (977–1098) pod vlast jedne alijevske ili, tačnije, ismailitske dinastije – Fatimida.

Fatimidska vojska, koja je zavladala Egiptom, upala je u Siriju (969) i zauzela Palestinu i potom Damask, a da nije naišla na otpor. Za središnji i sjeverni dio pokrajine teško je odrediti u čemu se, zapravo, sastojalo egipatsko osvajanje. Neposredno vrhovništvo Fatimida važilo je dotle, dokle su njihovi vojnici zaposjedali predjele. Ako ih nije bilo, onda su lokalni emiri radili na svoju ruku, a da, ipak, nisu prekidali s vladarom u Kairu. Fatimidska vlast držala se u Siriji samo time što su se službenici, kojima su se morala prepustiti vladarska prava, uvijek iznova smjenjivali, čime se nepostojanost uprave učinila trajnim stanjem. U Palestini je uprava morala računati sa rodom Benu al-Džerah. Ti emiri iz plemena Taj prisvajali su tokom jednog stoljeća pravu vrhovnu vlast nad sirijskim nomadima. Pod vladavinom al-Hakima (996–1020) palo je ovom nomadskom klanu na pamet da imenuje protuhalifu i da ga, onda, ponovo vrate u Meku, odakle su ga uzeli.

Car Nićifor Foka (963–969) iskoristio je taj nered i osvojio sjevernu Siriju. Njegovi nasljednici švrljali su pobjednički dolinom Oronta i duž feničanske obale. Od tih osvajanja, Bizantinci su držali duže od stoljeća vojvodstvo Antiohiju. Pomalo se Siriji uspijevalo osloboditi Egipta. Usred političke zbrke jačao je utjecaj beduina. Oko 1023. god. naselio se u Alepu rod Benu Mirdas, od kajsitskog plemena Benu Kilab, te se tu održao, s prekidima, sve do 1079. god.

U to doba su se već u Siriji ukorijenili Seldžuci, te su pokrajine jedna za drugom došle pod njihovu vlast, a sam

Damask 1075. god. U Jeruzalemu je seldžučki emir Ortok (Artuk) utemeljio lokalnu dinastiju (1086–1087). God. 1084. bio je otet zadnji grčki sirijski posjed, Antiohija. Sirija je podijeljena na dva seldžučka sultanata, onaj u Alepu i onaj u Damasku. Manje-više neovisni seldžučki emiri, svi međusobno u borbi, vladaju u Antiohiji i Himsu. U Tripolisu utemeljuje jedan obični kadija dinastiju Benu Amara. Na jugu od toga grada, obalna mjesta su u vlasti Egipćana. Usred tog zaplitaja, te teritorijalne rascjepkanosti, upala je križarska vojska.

Trajno neprijateljstvo Abasida prema sirijskim intelektualcima, politički nered, režim turskih i berberskih pustolova, neobrazovani i gramzivi vladari, sve to nije bilo u stanju unapređivati duhovne interese. Ipak, skupljali su se pjesnici oko Hamdanida i Mirdasida u Alepu. Unapređenju, koje je ostvario Sejf ad-daula, treba zahvaliti nastajanje glasovitog djela *Kitāb al-Aġānī*. Može se ukazati još samo na Abu Temama, Abu-'l-Ala al-Maarija, al-Mutenebija, koji je, doduše, rodom iz Kufe, ali je odgojen i boravištem bio Sirijac, te na al-Makdisija, koji je, s pravom, cijenjeni arapski zemljopisac. Manje trpeljivo, ali i s više snage nego Umajadi, vlasti su započele uvoditi Islam. Postupno dolazi arapski na mjesto sirijskog kao jezik općenja podanika obaveznih na plaćanje poreza, a onda počinju i pisati arapski. Briga za profane znanosti, osobito za medicinu, bila je, kao i prije, u rukama Židova i kršćana. Kraj tog vremenskog razdoblja podudara se s osnutkom medresa, koje su širili Seldžuci, posebno u Alepu i Damasku. Zao glas, na koji je došao abasidski halifat, protegao se i na pravovjerni Islam. To pogoduje brzom širenju sekti, koje se nadovezuju na šiizam: Druza, ismailita, nusajrita i mutevalita.

Iznuđivanje abasidskih i fatimidskih službenika trajno je slabilo životnu snagu zemlje, a da je nije potpuno uništilo. God. 923–924. bio je osuđen neki namjesnik Damaska za to što je iz državne riznice uzeo 300.000 dinara. Sela u ravnici počinju gubiti žitelje, a ratarstvo nazaduje. Njegovo potpuno nazadovanje još je pojačano uvođenjem novih kultura: šećerne trske i narandže; razvija se sjetva pamuka, koja služi izradi papira. U 10. st., Damask je imao tvornicu papira. Mora se čitati u al-Makdisijevom zemljopisu, *Aḥsan at-Taqāsīm* o sirijskoj trgovini, da bi se dobila predodžba o raznovrsnim privrednim vrelima zemlje, koju ni hiljadugodišnje potčinjavanje i vrlo loša uprava nisu mogli osiromašiti.

God. 1097. javlja se križarska vojska pred zidinama Antiohije. Nakon mukotrpne opsade, prodire ona u grad sredinom 1098. god. Onda su, na 40.000 boraca svedeni, Franki dospjeli kroz dolinu Oronta preko Nusajritskih brda i duž obale u Jeruzalem. Grad, koji su Fatimidi upravo oteli Ortokidima (Artukidima), bio je 1099. god. zauzet na juriš. Gijom de Bujon izabran je za glavara novog kraljevstva Jeruzalem (1099–1100). Ali je, u stvari, prvi franački kralj bio njegov brat i nasljednik Balduin I. On je osvojio obalne gradove Arsuf, Cezareju, Akon (Aku), Saidu, Bejrut, Tripolis, a poginuo je pri pohodu na Egipat. Njegov nasljednik Balduin II uzeo je Tir (1124). Pred Damaskom nije uspio, ali se grad morao obavezati na plaćanje poreza.

God. 1130. doseglo je kraljevstvo Jeruzalema svoje najšire granice, od Dijarbekira, pa sve do granice Egipta. U Siriji ono nikada nije prešlo preko doline gornjeg Oronta, a ni preko grebena Antilibanona. Veliki gradovi u unutrašnjosti, Alep, Hama, Hims, Baalbek i Damask, koji su pristali na plaćanje poreza, bili su slobodni. Nakon smrti Balduina II (1131), započinje raspad križarske države. On je ubrzan izdvojenošću križara i njihovom neslogom. Bez većeg uspjeha od svoga prethodnika, kralj Balduin III (1144–1162) ponovo je poduzeo opsadu Damaska (1148). Nur ad-dinu, koji je već bio gospodar Alepa, pošlo je za rukom čvrsto se ukorijeniti u Damasku. Amalrik, od 1162. god. kralj Jeruzalema, smislio je smioni plan da naslijedi fatimidsku dinastiju koja se gasila. Nur ad-din mu je, ipak, doskočio time što je najbrže poslao svoga vojskovođu, Kurda Salah ad-dina (Saladina), u Egipat. Kada je umro zadnji fatimidski halifa proglasio se Saladin u Egiptu za neovisnog, i utemeljio je ejubidsku dinastiju. A onda se dokopao grada Damaska nauštrb Nur ad-dinovih sinova. God. 1187. pala je sva kršćanska vojska sa kraljem Gijem od Lusinjana kod Hatina (između Tiberijadskog jezera i Nazareta) u ruke Saladina. 2. oktobra predao se i Jeruzalem. Napušteni od branitelja, morali su se predati i drugi gradovi, uz iznimku Antiohije, Tripolisa i Tira.

Treći kršćanski pohod započeo je predajom Akona 1191. god. U primirju između sukobljenih strana križari su ustupili obalu od Jafe do Tira. Umjesto Jeruzalema, koji se nije mogao ponovo osvojiti, odsada je Akon bio glavni grad kraljevstva. Saladinova smrt imala je za posljedicu diobu među njegovim brojnim baštinicima. Njihove svađe je iskoristio car Fridrih II da sklopi ugovor sa al-Melikom al-Kamilom, ejubidskim sultanom Egipta, o napuštanju Jeruzalema i nekih drugih strateški beznačajnih mjesta. Ugrožen od Saladinovih sinova, koji su se povezali s Frankima, pozove njihov ujak al-Melik al-Kamil Horezmijce; ovi unište kod Gaze (1244) združene Franke i Sirijce i omoguće Egipćanima da zaposjednu Jeruzalem, Damask i Hims. Sedmi križarski rat ponukao je kralja Ludviga da dođe u Siriju, nakon što je njegov pohod na Egipat propao. Četiri godine (1250–1254) je potrošio na učvršćivanje obalnih gradova. Mamelučki sultani: Bejbars, Kelaun i al-Melik al-Ešref (Ašraf), zadali su zadnji udarac jeruzalemskom kraljevstvu. Akon je pao 1291. god., nakon hrabre obrane, a ubrzo i ostali gradovi. Impozantna tvrđava Aslis (*'Atlīt*) između Haife i Cezareje predala se zadnja (600/1291)*. Franačke kolonije u Siriji prestale su postojati.

Ratno stanje je oslabilo duhovni život islamskih Sirijaca, a da ga, ipak, nije potpuno zagušilo. U Damasku se al-Kalanisi bavio poviješću, a Ibn Asakir je dovršio svoju veličanstvenu enciklopediju (*Ta'rīḫ Dimašq*) o svim onim osobama koje su bile u bližoj ili daljoj vezi sa Sirijom. Na kraju svoga nemirnog života sastavio je emir Usama ibn Munkiz svoj životopis, koji je od velike vrijednosti za izučavanje odnosa sa Frankima. Jakobitski patrijarh Barhebraeus napisao je na sirijačkom opsežnu kroniku. Muslimani, Židovi i kršćani uspješno su njegovali medicinu. Ako se izuzme rimsko doba, graditeljstvo, osobito križara, nikada nije razvilo takva ostvarenja. Dolazak robovske dinastije, Mameluka, značio je i kraj tog procvata, jer je u Siriji nastupilo doba anarhije, kakvu ona prije nije znala.

Iz straha od Franaka, da se ponovo ne bi vratili, i od

* Vidi napomenu na stranici 13.

evropske flote koja je vladala Sredozemljem, započeli su Mameluci razarati obalne gradove, čak najcvjetnije, kao Akon, Tir i Tripolis; u Saidi i Bejrutu srušene su tvrđave. Tripolis se ponovo podigao na udaljenosti od dvije milje od obale. U upravnom pogledu pridržali su nekadašnja ejubidska lena i podijelili Siriju na šest glavnih okružja *(mamlaka* ili *niyāba):* Damask, Alep, Hama, Tripolis, Safed i Kerak (Transjordanija).

Prošlost Damaska osigurala je njegovom potkralju *(naib)* ne samo vrhovništvo nad drugim gradovima Sirije, nego i poseban utjecaj. Taj viši službenik smatrao je da ima ista prava na prijesto, kao i njegov vladar u Egiptu. Da se osigura od častohleplja sirijskog *naiba,* Kairo je pribjegao tome »da ih stalno smjenjuje«. Nikada takve srazmjere nije dosegla nepostojanost u upravi i gramzivost namjesnika, koji nisu znali što im donosi sutrašnji dan. Libanon je, i nadalje, uživao neku vrstu samostalnosti. Islamski disidenti u brdima – Druzi i mutevaliti – koristili su teškoće Mameluka u borbi s Frankima i Mongolima za to da proglase svoju neovisnost. Valjalo je pokrenuti sve bojovne snage Sirije i voditi dugi i teški rat (1293–1305), koji je okončan potpunim uništenjem pobunjenika i pustošenjem središnjeg Libanona.

Mongolski hanovi Perzije stalno su mislili na to da se osvete za poraze koje su im nanijeli Mameluci. Najenergičniji od njih, Gazan (1296–1304), osigurao je 1299. god. podršku Armenaca i Gruzijaca, kao i Franaka na Cipru, i natjerao Mameluke kod Himsa u bijeg. Njegove trupe su zaposjele Damask i prodrle do Gaze. Kada su Egipćani ponovo upali u Siriju, Gazan je opet prešao Eufrat da ih odbaci, ali je 1303. god. bio potučen kod Merdž as-Sufara, u blizini Damaska. Sirija nije ništa dobila pojavom Burdžida, koji su 784/1382. god.* stupili na mjesto bahridskih Mameluka. »Oni su«, kaže Ibn Ijas, »zadržali stari poredak«, naime anarhiju svojih prethodnika. Sultan Feredž (1398–1405) morao je čak sedam puta iznova započeti osvajanje Sirije. God. 1401. započeo je upade Timur. Nakon zauzeća i robljenja Alepa, njegove horde se pojave pred Damaskom. Premda se grad predao, Tatari su ga sustavno opljačkali. Najveći dio za oružje sposobnih žitelja odvučen je u ropstvo, posebice umjetnici, graditelji, kovači oružja i puhači stakla. Gotovo su svi odvedeni u Samarkand. A onda se unutrašnji grad zapalio. Timur je odveo svoju vojsku nazad i prepustio Siriju epidemiji i razbojništvu. Međutim, na anadolijskoj visoravni je nastajala moć Osmanlija, a osvajanje Carigrada (1453) potaklo je njihovo častoljublje. Samo je smrt spriječila Mehmeda II da upadne u Siriju. Njegovi nasljednici nisu se okanili toga da se za to pripreme. Između Kait-bega (1468–1496) i Bajazita sklopljen je ugovor o miru, ali je to bilo samo primirje.

Hulaguovo razaranje Bagdada i slom halifata ponovo su težište islamskog svijeta smjestili zapadno od Eufrata. Arapska književnost našla je u mamelučkim državama još jedno nesigurno utočište. Neki napredak se i nije mogao očekivati od neznalačkih i okrutnih vladara. Intelektualci su uživali u prošlosti. Njihovoj djelatnosti nedostajalo je izvornosti. Bilo je to zlatno doba skratitelja, kompilatora, sastavljača priručnika i enciklopedija. Među enciklopedistima mora se posebno mjesto priznati zaslužnom Šihab ad-dinu ibn Fadlalahu al-Umariju, sastavljaču *Masālik al-Abṣār,* historijsko-zemljopisno-književne kompilacije u više svezaka, za upotrebu u mamelučkom uredu. Nadalje, navedimo povjesničara i zemljopisca Abu-'l-Fidu, zemljopisca Šems ad-dina ad-Dimaškija (u. 1327), ali koji je bio manje značajan od al-Makdisija. U Mezopotamiji rođeni ad-Dahabi *(Dahabī)* živio je i umro (1353) u Damasku. Ibn Arabšah (u. 1450) je pisac povijesti Timura. As-Safedi (1296–1383) napisao je veliki biografski rječnik. Salih ibn Jahja (u. 1436), pisac *Ta'rīḫ Bayrūt,* ostavio je u toj monografiji o emirima *Ġarba* najbolji prilog povijesti Libanona, kao i dragocjenu dopunu godišnjacima križarskih država. Ibn Tajmija i njegov učenik Ibn Kajim al-Džauzija mogu se računati u najoriginalnije pojave tog doba. Njihova djelatnost obuhvaćala je cijelo područje islamskih znanosti, a osobito pravo i teologiju.

Odlazak križara značio je kraj jednog čudesnog privrednog cvjetanja. Sirijska trgovina ponovo je opala. Međutim, postupno je nužnost silila na to da se ponovo uspostave veze s Evropom. Zli udes obalnih gradova, a i slom armenske kraljevine Cilicije, gdje su se zapadni trgovci najprije zaputili, iskoristio je Bejrut. Za više od stoljeće bio je on glavna luka Sirije. U susjedstvu Damaska i Cipra, kraljevstva Lusinjana i skupljališta evropskih pomoraca, u Bejrut se svake godine dolazilo sa svih strana. Naseobine Venecijanaca, Đenovljana, Katalonaca, Provansalaca i ljudi sa Rodosa imale su, otada, na svome čelu konzule, koje su Mameluci službeno priznali i dobijali dotaciju *(gāmakiyya).* Za to ih je uprava u Kairu smatrala taocima *(rahīne);* oni su bili odgovorni ne samo za svoje državljane, nego i za neprijateljske postupke gusara. Konzuli su štitili hodočasnike i intervenirali u korist domorodnih kršćana. To je već kapitularno pravo koje se razvilo u narednim stoljećima.

Početkom 16. st. vlast Mameluka doživljava puni raspad. Njihova iznuđivanja naljutila su stanovništvo do najvišeg stupnja. Osmanski sultan Selim I htio je iz toga izvući korist i upasti u Siriju. Da bi ga predusreli, pokrenuo je mamelučki vladar Kansu Guri svoje trupe i marširao preko Damaska i Alepa u Anadoliju. Kod Dabika, dan hoda sjeverno od Alepa, došlo je do sudara. Tursko topništvo i janjičari unijeli su metež u egipatske redove. Sam Guri je nestao u porazu (1516). Alep, Damask i drugi sirijski gradovi otvarali su vrata pobjedniku, koji je išao dalje na Egipat i okončao mamelučku vladavinu. Turci su, najprije, zadržali staru teritorijalnu podjelu. Mameluk Gazali, *naib* Damaska, prešao je u turski tabor nakon bitke kod Dabika. Za to je dobio upravu zemljom, s iznimkom *nijabe* Alep, koja je dodijeljena jednom turskom paši.

Na vijest o Selimovoj smrti, Gazali se dao izvikati za sultana pod imenom al-Malik al-Ešref (Ašraf). Ipak je bio potučen kod Kabuna pred vratima Damaska i ubijen (1521). Još prije kraja 16. st. Sirija je bila podijeljena na tri velika pašaluka: 1) Damask sa deset sandžaka, od kojih su najvažniji bili Jeruzalem, Gaza, Nablus, Saida i Bejrut; 2) Tripolis, sa sandžacima Hims, Hama, Selemija i Džebel; 3) Alep, koji je išao uz pašaluk Maraš. Narednog stoljeća stvorio se pašaluk Saida za Libanon. To stanje je ostalo, u glavnim crtama, sve do sredine 18. st.

Divan u Carigradu zauzimao se za Siriju samo da bi odatle nadzirao Egipat i Arabiju, te da bi odatle vukao novac za

* Vidi napomenu na stranici 13.

pokriće izdataka dvora i ratova. Službe su se dobijale putem dražbe i davale onome koji je najviše nudio. Po izvještaju venecijanskog konzula, pašaluk je koštao 80.000–100.000 dukata. Paša je izravno upravljao samo značajnim gradovima i njihovom okolicom. Unutrašnjost zemlje predana je starim nosiocima lena, čiji je broj i utjecaj nastao još u mamelučko doba, naime emirima beduina, Turkmena, mutevalita, Druza i nusajrita. Porta je od njih zahtijevala samo plaćanje danka (*mīrī*), ne zamjerajući im kada su se međusobno svađali. Zemljoradnja je propadala, a stanovništvo opadalo.

Nesigurnost položaja povećala je kod službenika žudnju za grabežom. U razmaku od 180 godina, Damask je imao 133 paše. U to doba se javlja Fahr ad-din, pobornik sirijske neovisnosti (1583–1635), nadalje Benu Harfuš, mutevalitski emiri i gospodari Baalbeka i Bike, Benu Mansur ibn Furajh, beduinski šejhovi, koji su u Palestini i u predjelu Nablusa prisvojili neko leno. Lakomost tih lenskih ljudi bila je manje nepodnošljiva; oni su znali zaštititi svoje podanike od turske samovolje. Zaposjedanje Indije od strane Portugalaca bilo je kobno za Siriju, jer je time skrenula trgovina Prednjeg Istoka vođena oko rta Dobre nade. Luka Bejruta je ostala pusta. Najprije Tripolis, a onda – zahvaljujući inicijativi Fahr ad-dina – Saida, privukli su evropske trgovačke brodove, da tovare svilu i pamuk. Alep, glavna etapa na izravnom putu za Perzijski zaljev, ostao je tri stoljeća prvo trgovačko mjesto sjeverne Sirije, zahvaljujući svome položaju između Mezopotamije, mora i anadolskih pokrajina, kojima je služio kao tržište.

U drugoj polovici 18. st. je iznenada pustolovina triju ličnosti privukla pažnju na grad i okolicu Akona; to su bili Dahir al-Umar, Džezar i Bonaparta. Prvi je, kao beduinski šejh i gospodar područja Safeda, proširio svoju vlast na Galileju i nastanio se u Akonu, koji je ponovo izgradio i učvrstio. Opirao se Porti (1750–1775), podržavan od egipatskih Mameluka i ruskog brodovlja koje se kretalo sirijskim vodama. Opsjednut je u Akonu i tamo pao 1775. god. Njegov nasljednik Džezar uhvatio se tamo tokom tri mjeseca u koštac s Napoleonom (1799). Kao paša od Damaska i Akona bio je gotovo četrdeset godina (1775–1804) neograničeni gospodar Sirije, unatoč svome iznuđivanju i okrutnosti.

Od 4.000.000 žitelja, koje su Sirija i Palestina imale pri arapskom osvajanju, ostalo je, nakon 300 godina turske vlasti, samo još 1,500.000. Kulture svile i pamuka, jedno od bogatstava zemlje, potpuno su opale, kada se Muhamed Ali domislio da u Egipat presadi sirijske biljke. To anarhično stanje omogućilo je emiru Libanona, Beširu, da se uplete u sirijsku politiku. Sve do 1840. god. njegovo ime je vezano za povijest zemlje. Visoki turski službenici dali su čak i povoda za njegove poteze. Jusuf, paša od Damaska (1807–1810), molio je njegovu podršku protiv prijetećeg upada Vahabita. Bešir je, zatim, u Damasku sproveo postavljenje Sulejmana, paše koji je već bio određen za Jusufovog nasljednika. Usred tog općeg meteža iskoristio je, međutim, priliku Muhamed Ali da Siriju uključi u svoje egipatsko namjesništvo. Abdulah-paša, Sulejmanov nasljednik u Akonu (1818), bio je spreman da mu je preda. Ali mu je uskratio izručenje egipatskih felaha, kao povrat naknade štete od milijun pjastera. Paša od Akona, pod kojim je bio Libanon, a koji je zatražio priloge za plaćanje te sume, revoltirao je kršćanske žitelje Libanona. To podizanje kršćana bilo je nešto novo. U doticaju s Evropljanima započeli su kršćani bivati svjesni svoje snage. Muhamed Ali uzeo je uskratu paše kao izliku i naredio svome sinu Ibrahim-paši da umaršira u Siriju na čelu vojske izgrađene po evropskim metodama. Akon se predao nakon opsade od sedam mjeseci (1832). Nešto kasnije, Ibrahim je potukao Turke kod Himsa. Kratko potom je forsirao prolaz kod Bejlana i upao u Anadoliju. God. 1833. dobio je Muhamed Ali mirovnim ugovorom Siriju kao doživotni posjed.

Novi vladar pokazao se snošljivim. Olakšao je položaj nemuslimanima, te radio na reformi redarstva i pravosuđa. Obrnuto, ozlovoljio je žitelje time što je čak na poluneovisnim područjima Libanona uveo kuluk i vojnu obavezu. Pobune su izbile među Druzima Libanona i Haurana, kod nusajrita i u pokrajini Nablus, koja je uvijek bila nepotpuno pokorena. Ibrahim se bio iscrpio u svojim potčinjavanjima. Turci su držali da je došao trenutak da se Sirija ponovo osvoji. Kod Niziba, sjeverno od Alepa, bili su potpuno potučeni (1839). Tada se uplela evropska diplomacija, na poticaj engleske vlade, koju je uznemirilo častoljublje Muhameda Alija. Do Bonapartinog pohoda Egipat je uopšte nije zanimao. Otada se engleska diplomacija stalno bavila tom zemljom i Crvenim morem. Njezini agenti su revolucionirali cijeli Libanon. Združena flota bombardirala je Bejrut (1840), 2. septembra pao je Akon, a Ibrahim je morao donijeti odluku da se makne. Kratko prije toga, emir Bešir je otišao u progonstvo.

Od vladavine Mahmuta II, Porta je uvela politiku upravne centralizacije, te odredila ukidanje samostalnosti i lenskih odnosa pojedinih pokrajina. Nakon odlaska Egipćana, premjestilo se upravno sjedište starog pašaluka Akon i Saida u Bejrut, koji je sve više dobijao na značenju, da bi se pripremilo prisvajanje Libanona. U istoj nakani je isključila iz uprave stare knezove brda, emire Šihab. Ali time je postigla samo stanje trajnog nereda. Od 1830. god. mijenja se položaj u Libanonu. Kršćani, koji su se s Turcima borili protiv Egipćana, zahtijevaju da se s njima postupa jednako kao s Druzima. U južnom Libanonu su neki od njih stekli zaplijenjene zemlje druskih vođa, koje je bio protjerao Ibrahim-paša. Ti su tražili, nakon povratka iz progonstva, povrat vlasništva i ponovnu uspostavu svojih starih povlastica. Turci su stali na njihovu stranu, te je to dalo povoda za nove i krvave sukobe. Sirijski muslimani bili su ne manje razljućeni zbog kršćana, koji su od egipatske uprave bili djelomično oslobođeni. *Hatt-ı hümayūn* sultana Abdulmedžida, koji je saopćen Pariškom kongresu (1856) i prešutno zajamčen od velikih sila, izazvao je provalu gnjeva u javnom mnijenju muslimana, ali je ulio kršćanima povjerenje. U Damasku i velikim gradovima, oni su izvukli koristi iz toga i obogatili se. Potajna agitacija započela je buniti krugove Druza i muslimana; ipak je do otvorene pobune došlo tek sa događajima iz 1860. god.

Krvavi sukobi između muslimana i nemuslimana, koje turske vlasti nisu znale ili htjele suzbiti, bili su izlika za iskrcavanje francuskih trupa 1860. god. u Bejrutu. Porta ih je pretekla i poslala Fuad-pašu s neograničenim ovlastima u Siriju. On je poduzeo masovna pogubljenja; progon kolovođa, koji su većinom bili osramoćeni Turci, kao i Druzi,

stavio je Evropu pred svršen čin. Francuska intervencija je, ipak, učinila da je Libanon postao samostalna pokrajina pod nadzorom Evrope i tako se zadobilo oko pola stoljeća mira.

Nakon 1864. god., Sirija se dijeli na dva vilajeta: Alep i Damask. God. 1888. Bejrut, glavna luka Sirije i središte njezinog privrednog života, promoviran je u posebni vilajet. Sirija, oslabljena potresima 1860. god., ostala je ravnodušna pri padu sultana Abdulaziza i Murata, pri pojavi Abdulhamida i pri odobrenju uskoro povučenog Ustava iz 1876. god. Između 1881. i 1883. utemeljene su prve židovske poljoprivredne naseobine, koje su utirale put cionizmu. Svoje prvo službeno priznanje cionizam zahvaljuje »Balfurovoj deklaraciji« od novembra 1917. god., a preuzeta je u tekst britanskog mandata o Palestini. Već je pod Abdulhamidom iseljavanje dobilo uznemirujući opseg. Izrabljivani u svojoj domovini od grabežne države, Sirijci su odlazili u inozemstvo. S pravom se žalilo na vlast da zanemaruje javne radove. Francuski kapital je intervenirao u Siriju, koja je bila prepuštena sebi, a stvaranjem Sueca objektivno pogođena. S iznimkom sirijskog odjeljka bagdadske pruge i hidžaske pruge – djela Abdulhamida – sirijska željeznička mreža uglavnom je francusko djelo. Ti poduhvati su povećali bogatstvo i proizvodnost Sirije, jer je time znatno proširen trgovački promet, koji je na sjever išao u Anadoliju, a na jug u Arabiju i Egipat.

Još manje od Mameluka, Turci se uopće nisu brinuli za duhovni napredak zemlje. Abdulhamid se otvoreno iskazao kao neprijatelj arapske književnosti i započeo je turciziranjem Sirije. Usprkos preprekama, kršćani iz Alepa su ponovo uspostavili odnose s arapskim duhovnim životom, iz kojeg su stoljećima bili praktički isključeni. Javljaju se prve štamparije, škole, instituti, časopisi, te Sirija postaje središte arapskog obrazovanja. Bejrut, koji je preuzeo vodstvo u duhovnom životu, i Sirija, dali su niz novih, mladih pisaca. Uskoro im je domovina bila suviše uska, pa se više njih uputilo u Egipat. Među njima su i dvojica Jazidžija, Nasif i njegov sin Ibrahim (u. 1906), kao i Butrus al-Bustani (u. 1883). Kako se Turci nisu zanimali za nastavu i obrazovanje Sirijaca, javili su se stranci, koji su kroz obrazovanje i vaspitavanje tjerali svoje interese.

Kada su aprila 1907. god. Mladoturci srušili Abdulhamida i vratili ustav od 1876. god., Sirija je oduševljeno pozdravila revoluciju. Ali te iluzije nisu dugo trajale. Mladoturci su nastavili sa turciziranjem koje je započeo prethodni sultan. Ta izazovna politika udružila je sirijske muslimane i kršćane, te se kod svih javila želja za zajedničkim programom i djelovanjem. Njihovi zahtjevi ograničavali su se na reforme kojima je cilj bila decentralizacija. Oni su tražili da se pri podjeli javnih službi uvažavaju napreci koje je Sirija, najciviliziranija pokrajina Carstva, bila ostvarila, te nadalje, da se pri razdiobi i korišćenju poreza, uzmu u obzir potrebe njihove zemlje. Oni su držali da je došao trenutak da se zajamči određena upravna samostalnost. Tvrdoglavo opiranje Mladoturaka dalo je osnova za ideje o otcjepljenju.

God. 1914. Turska je ušla u prvi svjetski rat. Odmah se ukinula samostalnost Libanona i postavio turski upravljač. Džemal-paša je s neograničenim ovlastima preuzeo upravu cijele Sirije. Odmah je dao pogubljivati sirijske rodoljube, muslimane i kršćane; stotine su otišle u progonstvo. Energično, ali drzovito, sanjajući o osvojenju Egipta, jurnuo je na Suecki kanal (1915). Nakon neuspjeha drugog napadaja (1916), Englezi su napredovali sve do Gaze. Krajem 1917. bili su gospodari južne Palestine i ušli su u Jeruzalem, iz kojeg su se Turci maknuli. Dugo su se oni tukli na liniji od Jafe do Jordana; odlučni boj bio je krajem 1918. god. u ravnici Sarone kod Tulkerima. Tu su turske linije bile probijene, što je dovelo do punog rasapa. Krajem septembra Englezi su, bez otpora, doprli do okolice Damaska. Odgodilo se daljnje napredovanje za nekoliko dana, da bi se dalo vremena emiru Fejsalu, sinu Velikog šerifa Meke, da pohita iz Transjordanije i 1. oktobra na čelu beduinskih trupa uđe u Damask; 31. oktobra Turci su potpisali primirje. Sedmicu dana kasnije zadnji njihovi vojnici povukli su se iza Taurusa.

Englezi su zemlju zaposjeli vojnički, dok je francuski pohodni korpus, koji je znatno pridonio pobjedama u Palestini, zaposjeo sirijsku obalu. U toku rata su saveznici, da bi osigurali pomoć Velikog šerifa Meke Huseina ibn Alija, obećali da će mu potpomoći u uspostavi konfederacije arapskih država, »uz pridržaj prava koje je Francuska stekla«. Emir Fejsal pozivao se na to dvosmisleno formuliranje, da bi zahtijevao cijelu Siriju za sebe, te je u Damasku stvorio nešto kao vladu. God. 1920. »sirijski kongres« proglasio je Fejsala za kralja Sirije. Francuzi na to reagiraju prodorom u Damask, a Fejsal odbjegne. God. 1920. je ugovor u Sevru odvojio Siriju od Turske, a mandat je na konferenciji u San Remu povjeren, dakako, Francuskoj. God. 1920. je francuski komesar svečano proglasio državu Veliki Libanon. Tako se stvorila »konfederacija sirijskih država«, s tri samostalne države: Damask, Alep i područje Alavita (nusajrita), sa sjedištem u Latakiji. Četvrta država je stvorena za hauranske Druze. Kao i žitelji Libanona, oni su htjeli ostati izvan sirijske konfederacije. Na njihovom čelu je bio sirijski predsjednik.

Današnja Sirija je (god. 1986.) imala oko 11 mil. žitelja, a uz to i više od 200.000 izbjeglih Palestinaca; većina stanovništva (86%) su muslimani, mahom (70%) suniti, a uz njih, ima i nekih 700.000 kršćana, 400.000 Alavita, 120.000 Druza, te 25.000 ismailita. »Sirijsko-arapska republika« (nastala 1920. god. kao francuski protektorat, od osmanskog vilajeta Šam, s jednim dijelom Džezire) samostalna je od 1946. god.

Pokušaji ponovog uzdizanja Sirije, po jedinstvenim načelima, do stupnja ranijeg cvjetanja, dostižu vrhunac u ustavu iz 1973. god., koji je priređen sasvim po programu socijalističke Baas-partije (na vlasti od 1963. god.). Islam se u njemu prvotno spominjao samo pri navođenju šerijatskih sudova, a nakon krvavih nemira, koji, svakako, imaju izvor u krugovima »Muslimanske braće«, bilo je naknadno određeno da predsjednik države mora biti musliman. Premda vjera u službenim proglasima ne igra više neku zamjetniju ulogu, sudjeluje ona još uvijek djelotvorno, s časopisima i publikacijama, u javnom životu. Za kadar šerijatskih sudova postoji na Sveučilištu u Damasku Fakultet za islamsko pravo, pretežno šafiitskog pravca, a pri brojnim džamijama postoje i dalje škole za izučavanje *Kur'ana*. Živu književnu djelatnost iz početnog doba arapskog nacionalizma s izvjesnim utjecajem njeguje i dalje Akademija u Damasku (osnovana 1919) i Arapska akademija, koje su vrlo zaslužne za započinjanje proučavanja arapske kulturne prošlosti.

SKULPTURA. Kolijevka Islama je kameniti predjel zapadne Arabije. U predislamskoj Arabiji obožavali su se stele i kameni kipovi. Također se kamen koristio za gradnju kuća. Kuće grada, koji je izgrađen za Kureišite, bile su od kamena i cigle. Možda su nalikovale na građevine al-Hidžra (Sjeverozapad-Arabija), Petre i Jemena. Bizantski utjecaji dosegli su Hidžaz preko Sirije, a sasanidski preko Iraka. U 8. st. koristile su se za prve kamene građevine Islama, kao što pokazuje Umajadska džamija u Damasku, spolije iz rimskih hramova i kršćanskih crkvi. Pa ipak se već rano mogu naslutiti i drugi utjecaji. Ornamentalno bogatstvo pustinjskog dvorca-utvrde Mšata (južno od Amana, pročelja u muzeju u Istočnom Berlinu), koje nastoji pokriti cijelu površinu kamenitih ortostata, podsjeća na zidove jedne palače kod Buhare iz istog doba, koji su ukrašeni štukom. Tako u islamsku umjetnost stupa kamen u konkurenciju sa štukom. I motivi kamene skulpture Sredozemlja dobijaju druge oblike. Kamene radove iz abasidskog doba prenijeli su obrtnici iz Sredozemlja. Majstori iz Latakije (Sirija) bijahu dobili naloge za izvođenje mramornih radova u Samari. Kamenolomi su otvoreni, a u imućnim središtima i dalje se rade kamena skulptura i kameni mozaik. U umajadskoj Andaluziji nalaze se podsjeti na bizantsku i zapadnogotičku umjetnost (npr. Velika džamija u Kordovi, Medinat az-Zahra). U Egiptu, osobito u mamelučko doba, kao i u drugim središtima Sredozemlja, razvija se tehnika koja radi sa višebojnim kamenom. A što se tiče postojbine materijala od pečene ilovače, Srednje Azije, iznenađuju u karahanidskoj sredini kameni blokovi u stilu grobnog kamenja, koje su podizali nomadski Turci. Čovjekolike figure sada su opremljene turbanom. Za skulpture gaznevidske palače dopremao se mramor iz Indije, pa ipak se njezina ikonografija sastojala iz srednjeazijskih elemenata: lovci koji jašu, lavovi sa ženskom glavom, bajkovite i obične životinje, grane i spirale.

Taj dekor, koji se razvio pod Samanidima i Karahanidima, utjecao je, s arhitektonskim oblicima, i na seldžučku umjetnost. Seldžuci, koji su se prilagođivali i domaćoj tradiciji, uvlačili su i kamenu skulpturu u srednjeazijske arhitektonske oblike i ikonografsku baštinu. Kamene građevine seldžučkog razdoblja odlikuju se dobro utvrđenom srazmjerom i turskoj tradiciji odgovarajućim dekorom velikih dimenzija na jednostavnom, snažnom građevinskom tijelu. Među anadolskim građevinama 13. i 14. st. može se pomenuti Sultan Han kod Konje i Gökmedresa u Sivasu, s njihovim portalima, kao i natpisima ukrašeni kenotafi. Spomena su vrijedne i skulpture anđela, vladara i životinja, možda astrološke ili heraldičke smisaonosti, na gradskom zidu Konje. Kamena skulptura anadolskih Seldžuka utjecala je i na građevine u Dagestanu i na Bugare na Volgi od 12–13. st., dijelom i tokom doba Zlatne horde. Kamene građevine Bugara na Volgi tvore neku vrstu međupostaje za osmansku umjetnost. Građevine sa ravnim kupolama, kao u Kara Saraju, minareti koji nose kupasta kubeta, grobni kamenovi koji stoje uspravno, povraćanje vanjskog dekora, nedostajanje figurativne umjetnosti u arhitekturi – sve su to karakteristike, koje su se dalje razvile u osmanskoj eposi. Jedino su Osmanlije došli, time što su podizali niz sultanskih džamija na carigradskim brežuljcima, do monumentalnih veličina. Osmanska turbeta, natkriti zdenci *(sebil)* i grobni kamenovi ukrašeni turbanima odnosno valjkastom kapicom *(hotoz)*, također se ubrajaju u osmansku umjetnost. Značajna središta kamene skulpture bili su Sind i Hindustan. Tu su nastale brojne građevine od crvenog indijskog pješčenjaka i bijelog mramora u stilu koji je nadahnut Srednjom Azijom, od Kutb minareta, podignutog pod delhijskim sultanima, do Tadž Mahala iz mogulskog doba.

SLAVENI. Arapska riječ za Slavene *ṣaqlab*, rjeđe *ṣaqlāb* (i *saqlāb*) ili *ṣiqlāb*, množ. *ṣaqāliba*, svakako je posuđena iz grčkog *(sklabenoí, skláboi)*. Slavenski vojnici bili su naseljeni u 7. st. naše ere na istočne granične pokrajine Bizantskog Carstva, tako da su Arapi upoznali Slavene već tokom njihovih prvih borbi protiv Bizantinaca. Meslema, tokom svoga pohoda na Carigrad (715–717), odmah po prekoračenju bizantske granice, osvojio je »grad Slavena« *(madīnat aṣ-Ṣaqāliba)*. Druge Slavene su Arapi zatekli u carstvu Hazara (između Kavkaza i donjeg toka Volge). Za vlade halife Hišama (724–743), odveo je Mervan ibn Muhamed (kasnije halifa Mervan II) 20.000 Slavena iz hazarske zemlje i naselio u Kahetiji (Hahitu); tamo »su ubili oni svoga emira i bježali, na što ih je on (Mervan) sustigao i pobio« (Baladuri); ipak se ti Slaveni još pod halifom Mansurom (754–775) spominju kao kolonisti naseljeni na bizantskoj granici u Kilikiji. Uvijek se isticala riđa (ili riđasta) boja kose ili lica Slavena, tako već u 1. st. po *Hidžri* u Ahtalovom *Divanu*. Unatoč tom tjelesnom obilježju, Slaveni su, kao Jafetovi (arapski *Yāfaṯ*) potomci, stavljani zajedno s Turcima. Svaki od tri Nuhova (Nojeva) sina imao je, opet, tri sina; Vahb ibn Munebih naziva kao Jafetove sinove samo Turka, Goga i Magoga, a, obrnuto, već Said ibn Musejeb (u. 713–714) navodi Turke i Slavene kao Jafetove potomke, uz Goga i Magoga, udružene u jedan narod, te jednako tako i Ibn Ishak i Gardizi, s pozivanjem na Ibn al-Mukafu. Said ibn Musejeb dodaje da su sva tri Semova sina (preci Arapa, Perzijanaca i Grka), dakako, uspjela, a, obrnuto, Jafetovi sinovi, kao i Hamovi, nisu bili ni za što. Bezimeni pisac *Muğmil at-Tawārīḫa*, koji piše u 6/12. st.*, pod turskom vlašću, pravi, među Jafetovim sinovima, iznimku za Turke i Hazare; oni su bili razboriti, a, obrnuto, nema se šta dobro reći za njihovu braću. Prema jednoj kaži, koju je ispričao Ibn al-Mukafa, Jafetov sin Saklab bio je othranjen kujinim mlijekom; s time je povezana perzijska etimologija (*säg*=pas, *läb*=usna). Kod Gardizija su Kirgizi, zbog svoje »riđe kose i bijele kože«, označeni kao potomci Slavena. Ibn Fadlan naziva »kraljem Slavena«, ne samo kod Jakuta, nego, kako je danas utvrđeno, i u prvotnoj *Risāli*, kneza Bu(l)gara na Volgi; isto tako se mora, vjerojatno, objasniti obavijest o pljačkaškim pohodima Horezmijaca protiv Bu(l)gara i Slavena kod Ibn Haukala; vjerojatno su i ti Slaveni bili podanici kneza Bu(l)gara. Na iste knezove se, možda, odnosi i pričanje Jakubijevo o »vladaru *(ṣāḥib)* Slavena«, s čijom pomoći, a istodobno s pomoći »vladara Grka« i »vladara Hazara«, podigao se neki kavkaski narod oko 854–855. god. protiv Arapa. Obrnuto, at-Taberijevo pričanje, pod 283/896. god.*, o vojnom pohodu »kralja Slavena« na Carigrad odnosi se na rat 893. god. između cara Simeona (890–927) sa Dunava i cara Lava VI. Oznaku »Slaveni« za stanovništvo današnje južne

* Vidi napomenu na stranici 13.

Rusije postupno je potisnuo naziv »Rusi«. Don, na kojeg se u donjem toku gleda kao na rukav Volge, najprije se zvao »rijeka Slavena«, a kasnije »rijeka Rusa« *(nahr ar-Rūs)*.

Srodnost Slavena s narodima Zapada čini se da je, najprije, zapazio Ibn al-Kelbi; s pozivanjem na svog oca, on je Slavene označio kao braću Armenaca, Grka i Franaka, a potomke Junana ibn Jafeta. Tačnije obavijesti o Slavenima kao susjedima Grka izgleda da su bile sadržane u djelima Muslima ibn Abi Muslima al-Džermija, koji se 845. god. vratio iz osmogodišnjeg bizantskog zatočeništva; s pozivanjem na Muslima, Ibn Hurdadbeh spominje »zemlju Slavena« *(bilād aṣ-Ṣaqāliba)*, zapadno od Makedonije. Kod al-Masudija javljaju se Franci, Slaveni, Longobardi, Španjolci, Gog, Magog, Turci, Hazari, Burdžani, Alani i (španjolski) Dželalika (Galicijci) kao Jafetovi potomci. Na drugom mjestu, područja tih naroda promatraju se u zemljopisnom redoslijedu od Istoka ka Zapadu; područje *('amal)* Slavena javlja se tu između područja Burdžana i Grka. Riđa boja *(šuqra)* spominje se kao obilježje Slavena i Grka. Bu(l)gari i Slaveni preuzeli su, većim dijelom, Kršćanstvo, te se podvrgli vladaru Rima, glavnog grada Franaka; kao stanište velikog dijela tih naroda označavaju se obale Dunava. Grci, Rimljani, Slaveni, Franci i njima susjedni narodi na Sjeveru govorili su zajednički jezik, te činili zajedničko carstvo.

Najpodrobnije obavijesti o Slavenima u Evropi nalaze se u putopisu španjolskog Židova Ibrahima ibn Jakuba iz 965. god., koje je ispisao al-Bekri; tamo se spominju kako Slaveni na Jadranskom moru tako i granična zemlja Slavena na sjeveroistoku, područje poljskog kneza *Mieszka (Mšqh)*, otprilike 960. do 992. god., susjeda Rusa i Prusa. Obrnuto, Idrisi spominje zemlju Slavena samo na Balkanskom poluotoku u vezi sa Venecijom; u opisu slavenskih zemalja od Češke do Poljske ništa nije rečeno o zajedničkom slavenskom porijeklu stanovništva tih zemalja. Otada su postupno iščezle riječi *ṣaqlab* i *ṣaqāliba* iz islamske literature i koristile su se samo u navodima starijih djela. Riječ »Slaveni« ne nalazi se ni u izvještajima o mongolskim evropskim vojnim pohodima kod Džuveinija, a ni Rešid ad-dina. Današnja turska riječ *İslav* posuđena je iz moderne evropske znanosti, vjerojatno iz francuskog.

Kao i Turci, i Slaveni su, pokatkad, dovođeni kao robovi u islamske zemlje, posebice kao bijeli evnusi. Kao i turski, na taj način dovođeni robovi, tako su i slavenski činili posebne odjele vojske, čiji su se predvodnici, pod pogodnim okolnostima, mogli uzdići do kneževskog položaja.

U islamskoj Španjolskoj, riječ *Ṣaqāliba* već vrlo rano je skupni naziv za stranu tjelesnu stražu umajadskih halifa Kordove. Prvotno se odnosila na sve zarobljenike, koje su germanske vojske dovodile sa svojih pohoda protiv Slavena i onda ih prodavale andaluzijskim muslimanima. Ali već u doba putnika Ibn Haukala »Slaveni« su u Španjolskoj bili oznaka za one strane robove koji su primljeni u vojsku ili su vršili različite dvorske dužnosti u palači i haremu. Zemljopisac izričito navodi da su u doba, kada je on pohodio Iberijski poluotok, tamošnji »Slaveni« potjecali ne samo sa obalnog područja Crnog mora, nego i iz Kalabrije, Lombardije, zemlje Franaka i iz Galicije. Očevidno su znatnim dijelom vodili porijeklo od nenadanih napadaja koje su maghribski i andaluzijski gusari poduzimali na evropske sredozemne obale. Oni koji su bili odabrani za čuvare *harema* bili su predmet posebne trgovine židovskih trgovaca, koji su, prije svega, u Francuskoj i posebice u Verdenu imali značajne »tvornice evnuha«. Većina tih zarobljenika bila je većinom još mlada, kada je stigla u Andaluziju; brzo su se obikli govoriti arapski, te su postali muslimani.

Broj im je bio uskoro vrlo visok. Po izvještaju al-Makarija, njihovo brojčano stanje u glavnom gradu, pod vladom Abderahmana III, iznosilo je, zaredom, 3.750, 6.087 i 13.750. Usprkos svome ropskom statusu, igrali su, često, u ono doba značajnu ulogu u društvu. Neki su polučili bogatstvo, a ponekad su stekli vrlo prostrane zemlje, te čak dotle dotjerali da su i sami imali robove. U doticaju sa sjajnom andaluzijskom kulturom i sami su se profinili; među njima je bilo književnika od značaja, pjesnika i bibliofila; jedan od njih, Habib as-Siklabi, napisao je za vladavine Hišama II cijelu knjigu (po Ibn al-Ebaru i al-Makariju) koja je imala za predmet zasluge andaluzijske slavenske literature, a zvala se: *Kitāb al-istiẓhār wa al-muġālaba 'alā man ankara faḍā'il aṣ-Ṣaqāliba*.

Kao nekoć pretorijanci u Rimskom Carstvu, i španjolski robovi, u mjeri u kojoj je rastao njihov broj i uzdizao se njihov položaj u andaluzijskom društvu, bili su pozvani da odigraju istaknutu političku ulogu. Pod Abderahmanom III, dogurali su, svakako, po prvi put do visokih državnih civilnih dužnosti, čak do vojnih zapovjedničkih mjesta. Halifa se služio njima da izravna i suzbije utjecaj, koji je u njegovom carstvu zadržavala arapska aristokracija. On nije, usprkos nezadovoljstvu njegove okoline, prezao od toga da Slavenu Nedždi povjeri, 939. god., zapovjedništvo na vojnom pohodu protiv kralja Leona, koji se, uostalom, nesretno završio.

Njegov nasljednik, al-Hakam II, dopustio je da Slaveni igraju ništa manju ulogu nego ranije, a njegov obzir spram njihovog sve drzovitijeg i čak bezočnijeg nastupanja uvijek ponovo dovodi u čuđenje povjesničare vladavine tog prosvijetljenog vladara. U trenutku njegove smrti, Slaveni su se osjećali gospodarima stanja u zemlji. Po *Bayān al-muġribu*, u palači je tada bilo više od 1.000 evnuha, a u Kordovi je korpus »sakalibske« tjelesne straže stajao na raspolaganju dvjema pažnje veoma dostojnim osobnostima, Faiku an-Nizamiju, velikom upravitelju sobara, i njegovoj desnoj ruci Džaudaru *(Ǧawḏar)*, velikom rizničaru i velikom sokolaru. Oba ta slavenska evnuha držala su u tajnosti al-Hakamovu smrt i pokušala se suprotstaviti proglašenju prijestolonasljednika, koji je još bio dijete; imali su, međutim, nadmoćnog protivnika u ministru al-Mushafiju i Ibn Abi Amiru, čija je popularnost samo mogla porasti strogim postupkom protiv njih.

Išlo bi predaleko iznositi pojedinosti o ulozi Slavena tokom cijelog doba propadanja Umajadskog halifata Kordove: nalaze se oni tu kao sudionici u svim urotama, koje su se snovale u Kordovi ili ostaloj Andaluziji, ponekad kao pobjednici, a ponekad kao gubitnici, ali uvijek poduzetni i odlučni, častoljubivi i pohlepni na vlast. Posebni spomen zaslužuje evnuh Hajran, koji je početkom 11. st. naše ere bio vođa slavenske stranke u glavnom gradu.

Za doba nakon kordovskog halifata, arapski povjesničari daju mnogo manje pojedinosti o političkoj i društvenoj ulozi

koju su Slaveni igrali u *al-Andalusu;* vjerojatno su se oni, nakon što su više generacija bili muslimani, rastvorili postupno u ostalo stanovništvo i izgubili, istodobno sa sjećanjem na svoje strano porijeklo, značenje koje su znali sebi stvoriti u doba propasti španjolskih Umajada.

SLIKARSTVO. Iz ranog doba Islama, do pada Umajada, održale su se poneke značajne građevine sa slikarskim ukrasima u mozaiku i freskotehnici, koji daju najranija saznanja o korišćenju i karakteru slikovnog prikazivanja u islamskom carstvu. Radi se o tzv. Kupoli na stijeni u Jeruzalemu (691–692) i Velikoj džamiji u Damasku (oko 715), kao i na osami postavljenim dvorcima-utvrdama umajadskih prinčeva iz prve polovice 8. st. Broj tih spomenika je malen, te su danas velike teškoće da se dobije dovoljna predodžba o zadaći, opsegu i rangu slika, a da se ne govori o ukupnoj predstavi, koja bi se mogla shvatiti kao razvitak. U mozaičkoj dekoraciji džamija nedostaje svaki prikaz čovjeka ili životinje; odlučujuće je ono biljkovito. Ono je ili jako stilizirano i povezano s umjetnim elementima kao što su vaze, rogovi obilja ili krune i dragulji, složeno u monumentalne tvorbe; ili – u Damasku – bliže prirodi, dano u grupama drveća i cijelim slikama krajolika, kojima su pridružene kuće i grupe palača; vrste prikaza, koje su se nadmetale, korišćene su jedna do druge. Očita je snaga kasnoantičkih tradicija, koja je i dalje djelovala; a isto tako su jasni sasanidski utjecaji na program motiva i stil. Ne znamo koje su okolnosti (ili odluke) u neko doba dovele do pretege jednih ili drugih komponenti. U prostorijama gdje je prijesto, kupatilima ili prostorijama dvoraca-utvrda, koje s obzirom na njihove funkcije nisu više odredive, nalaze se alegorije i prikazi vladarskih zahtjeva: likovi koji sjede na prijestolju, koji stoje, jahači, glazbenici i kupači; također razne životinje. Značenja, prikazana slobodnim vezivanjem raznovrsnih elemenata, mogu se odrediti u obrisu, a da se ukupno ne mogu precizno shvatiti. Čini se kao da bi se u tome mogla prepoznati osobina ranoislamske umjetnosti. Među prepoznatljivim poljima značenja preteže ono koje opravdava vlast. Obilježajna je freska u Kusair Amri, na kojoj se sučeljava onaj koji (realno) sjedi na prijestolju sa poimence označenim kraljevima Zemlje; bilo da prikaže da je on jednakog ranga kao član »obitelji kraljeva«, bilo da se ti vladari carstava koja je Islam pobijedio zaklinju na vjernost pobjedniku. Kao znak moći i pobjede pojavljuju se krune i dragocjeni nakiti u Kupoli na stijeni. I predodžbe o onom svijetu (Damask) i kozmološki nacrti čini se da se mogu utvrditi – ovi zadnji zasebno zastupljeni, kroz fresku zvjezdanog neba na kupoli kupatila u Kusair Amri, koji egzaktno znanstveno poznavanje zaodijeva u slikovne formule preuzete iz antike. Zidovi pokazuju bujna gola ženska tijela, koja plivaju ili tu lijeno stoje. Prikazi slobodnog kretanja u kupatilima mogu se pojedinačno dokazati na spomenicima sve do u kasni srednji vijek, npr. u Fustatu (Kairo, 11. st.).

Malo je očuvanih svjedočanstava monumentalnog slikarstva iz kasnijeg doba. Uspoređeni sa veličinom halifske palače u abasidskom sjedištu Samari (9. st.), oskudni su ostaci slikarskog ukrašavanja: pretežno dekorativni obrubi, pojedinačne ljudske figure, kao što su dva ženska lika, protumačena kao plesačice, koji, visoko postavljeni, ispunjavaju zidno polje, čije su koordinate podložne njima i njihovim pokretima. Sasanidski utjecaj određuje stil. I u drugim dijelovima islamskog svijeta pronađeni su odlomci fresaka; tako u Nišapuru (9. st.), u Laškari Bazaru (Afganistan, 11. st.) i u seldžučkoj prijestolnici Reju (12. st.).

Prvo oslikavanje knjiga nastalo je u vezi s prijevodima, prije svega grčkih i sirijskih tekstova na arapski; slike ili crteži za objašnjenje teksta dobijeni su, možda, iz originala. Najraniji očuvani ilustrirani rukopisi su knjiga o bilju Dioskorida (Lajden) i »Knjiga o zvijezdama-stajačicama« Abderahmana as-Sufija (Oksford), obje nastale oko 1010. god. Ona prva sadrži umjetnički nepretenciozne male slike, a ova druga daje grčke slike zvijezda kao ponajviše cjelostranične crteže perom i usko povezuje znanstvenu ilustraciju s dvorskim motivima. Takva djela su često ilustrirana; isto vrijedi i za znanstvena i praktična djela i priručnike, koji pripadaju drugim naučnim oblastima. Od početka 13. st. poznajemo djela ljubitelja umjetnosti sa slikovnim ukrašavanjem, tako omiljena (indijska) bajka *Kalila i Dimna* u više primjeraka. Ali su, van dvojbe, najrašireniji bile Haririjeve *Makame.* Samo iz jednog stoljeća, iz 1220. god., održalo se dvanaest ilustriranih rukopisa. Suprotno znanstvenim djelima, s njihovim, često stotinama, malih slika, i to najčešće više njih sakupljenih na jednoj strani, rukopisi popularnih al-Haririjevih *Makama* sadržali su, po pravilu, stotinjak ilustracija. Jedno »luksuzno izdanje« (London) sadržavalo je, međutim, oko 400 slika: malo ih je do kraja izvedeno, neke su dane samo u nacrtu, a najveći dio nije ni započet. To što ta ambiciozna namjera nije uspjela, nikako nije slučajno. Osobitost ilustrirane povijesti, s njezinim obiljem sličnih situacija, ionako sili slikara na ponavljanje; a uz to dolazi i činjenica da »arapsko« slikarstvo radi s vrlo ograničenim programom slikovnih elemenata (kompoziciona shema, tipovi figura, itd.). Za to slikarstvo se mogu dokazati bizantski i središnje-azijski (uz uvijek još upotrebljive starije elemente) korijeni. Naspram tih genetičkih utvrđivanja, jedva da se može do danas odgovoriti na važno pitanje, što je osobitost te nove povezanosti raznorodnih elemenata i njihova namjera.

Još malo znamo o toj umjetnosti. Grube podjele su moguće. Takozvana »Bagdadska škola«, u ranom 13. st., smijenjena je mamulečkom, iz kasnog 13. i ranog 14. st.; mjesta njihovog nastanka nisu, međutim, s dovoljnom sigurnošću utvrđena. Koje su konkretne prilike bile uzrok tih slika, nejasno je. Da li su postojale, kao kasnije, slikarske škole? Pokušaj, da se u vezi sa rukopisima *Makama* (za dokazivanje uzajamne ovisnosti) utvrdi razvitak, nije bio uspješan. Čini se da su se slikari, crpeći iz opće raspoloživog repertoara, ponekad iznova pozabavili s tekstom, u granicama općenitijih umjetničkih konvencija, koje preciznije valja tek otkriti. Tako ovu umjetnost karakterizira manje razvitak njezinih mogućnosti, a više njihovo stručno razuđivanje.

Mongolska navala, koja je lice svijeta promijenila u tako mnogom pogledu, u slikarstvu nije prouzročila izravni prekid, nego postupnu promjenu, koja je išla skupa sa sve većom primjenom i približavanjem dalekoistočnim elementima. Perzijsko slikarstvo bitno se razlikuje od arapskog, sa svojom koncentracijom na mali broj velikih, nabijeno načinjenih

figura. Slika se razvija u visoki, konačno cjelostranični pravokut; ona postaje sve više na manje segmente djeljivi, osobito strukturirani obojeni kontinuum. Ljudi, u odnosu spram slikovnog polja dani u maloj, te vitkoj srazmjeri, nalaze se u bogato raščlanjenim krajolicima, koji na više planova postižu dubinu i, fantastičnim oblicima bregova, tvore visoki horizont. Duševna raspoloženja izražavaju se, prije svega, u skladu sa rajski savršenom prirodom (ali i u parovima: glavne i sporedne figure) i samo se rijetko u naglom pokretu očituje pretjerani zanos. Slike su odmaknute od stupaca teksta, koji je, ipak, gotovo uvijek bar pojedinim redovima zastupljen u slici; tekst i ilustracija čine jedno – našem pojmu slike neodgovarajuće – jedinstvo. U 16. st. nastao je važan prijelaz višebojnih slika (čiji se pravokut može razložiti djelomičnim proširenjima) u jednobojno pisani ili sivo-ukrašeni obrub. Naravno, to karakteriziranje zna i za iznimke: pogotovo rane ilustracije (npr. knjige o životinjama oko 1300. god.) i grupa tzv. »malih *Šahnama*«, koje se mogu ograničiti na Širaz, sa dugačkim poprečno-pravokutnim slikama i snažnobijelim osnovama.

Među svim ilustriranim tekstovima pretežu epovi i pjesmotvori sa srodnim motivima: među njima Firdusijeva *Šahnama* i Nizamijeva *Hamsa*. Uz njih postoje drugi tekstovi – često mističkog karaktera – i posebna grupa historijskih djela, al-Birunija prije svega i Rašid ad-dina; početkom 14. st. u Tabrizu nastali rukopisi velikog formata, koji postaju uzoriti za buduća djela te vrste. Tek sada zapravo postaje jasan razvitak – ma koliko se on izvanjski može odvijati u skokovima i pomicanjima. Vodeće slikarske radionice bile su vezane za dvorove, ovisno o podupiranju vladara, koji su slavljeni zbog svoje ljubavi za umjetnost; nakon njihovog pada ili smrti, raspadale bi se škole, poneki slikar radio bi i dalje za prodaju, a glavni majstor nalazio bi nove zaštitnike. U 14. st. bio je Tabriz središte koje je stvaralo stil. U drugoj polovici stoljeća postojala je živa slikarska djelatnost pod zaštitom Dželajrida. U 15. st. bio je vrlo značajan Širaz, gdje su se stvorili uvjeti koji su do kraja 16. st. određivali tamošnju proizvodnju. Pod Timuridama, Šah-Ruhom i Bajsungurom, postao je Herat mjesto umjetnosti i učenosti. Tu nastaju ukusna minijaturna djela, a krajem stoljeća u Heratu je radio protomajstor Bihzad (Behzad), čija je umjetnička osobnost ostala nenatkriliva i shvatljiva budućnosti. Utjecaj njegovih strogo rađenih slika djelovao je daleko u 16. i čak 17. st. Vodeći umjetnici starijeg vremena su pojedinačno navedeni; no oskudni podaci dopuštaju jedva nešto drugo do nagađanja. Literaturu koja bi komentirala umjetničko stvaranje islamski Orijent nije poznavao.

Pod Safavidima započeo je novi rascvat umjetnosti, a koncentriran je na dvoru: Tabriz, Kazvin, konačno Isfahan. U Tabrizu je pod starost djelovao Bihzad, a uz njega tako značajni umjetnik kao što je Sultan Muhamed i Mir Musavir. Umjetnici su zajednički izvodili velike narudžbe, natječući se i utječući jedan na drugog. U tom pogledu mogu se usporediti nedavno otkrivene zidne slikarije u palačama šaha Abasa u Isfahanu. Od 16. st. nastajali su sve više portreti i prikazi slični portretu u sebe zadubljenih, većinom mladih osoba. Kasnije je došao do izražaja crtež kao samostalno umjetničko sredstvo; glasoviti majstori te tehnike bili su Muhamedi, Sadiki-beg, Muin i prije svega Riza Abasi, čije djelo odražava stremljenje ka proširenju predmetnog područja slikarstva: u svijet običnog čovjeka, s jedne, te u područje erotičke osjetilnosti, s druge strane; ovakvo usmjeravanje dovelo je do jedinstvenih ostvarenja. U kasnom 17. st. započeo je utjecaj Evrope, sa Muhamedom Zemanom, koji je studirao u Italiji, određivati predmete, stil i tehniku. Dugo vremena prije nego što se uočila pojava opadanja, slikarstvo 18. i 19. st. doživjelo je, tek nedavno, pravedno vrednovanje svoje osobitosti.

Istraživanje turskog slikarstva tek je započelo i zaliha spomenika stalno se obogaćuje putem otkrića koja mijenjaju cjelokupnu sliku. Najraniji ilustrirani rukopis je roman *Varka i Gulšah*, iz predmongolskog doba, koji pokazuje spomena vrijedno suglasje s istodobnom keramikom, posebice u Reju. Svakako oko 1400. god. nastali su čudni listovi – sakupljeni u 16. st. – s pretežno demonskim prikazima upravo zaprepašćujuće neposrednosti divljeg izraza i neobuzdanih pokreta, te savršeno ujednačene, ukalupljene obojenosti. Oni su, prema potpisu, djelo nekog Sijah Kalema (»Crnog pera«), o čijoj osobi nije ništa poznato, ali čija je umjetnost upravo veličanstvena. Čini se da je kod njega snažan utjecaj središnje-azijskih stepskih tradicija. Mala djela dvorske umjetnosti 15. st. nisu značajna; tek od 16. st. više je očuvano. Uz ilustracije starijih tekstova, npr. prijevoda *Kalile i Dimne* ili Kazvinijeve *Kozmografije*, javljaju se velika »historijska« djela, s prikazima vladarskih ratnih pohoda i opsada, velikih državnih svetkovina itd. Karakterističan je budni smisao za faktičko (i prigodno kozmičko), kao i određena suhoparnost prikaza, koja je obraćala pažnju na tačnost i detalj, ali se gotovo potpuno odricala raščlanjivanja i izražavanja osjećaja. Usprkos postojećim vezama s perzijskim slikarstvom, suprotnost prema njemu je očevidna.

Povijest indo-muslimanskog, mogulskog slikarstva započinje nakon što je vodeći slikar Kajsar Humajun došao iz svoga perzijskog izgnanstva u Indiju; od drugih, tu su i Mir Sajid Ali i Abdesamad. Pod njihovim vodstvom i po njihovim zamislima nastalo je, po opsegu i formatu monumentalno, djelo izvanrednih pretenzija, takozvana *Hamza-nama*, s otprilike 1.400 slika formata 63 × 78 cm (samo oko 130 očuvano). Na desetine domaćih umjetnika sudjelovalo je na izradi djela (treća četvrtina 16. st.), koje se označavalo kao »škola oslikavanja biljaka mogulskog slikarstva«. U daljem toku izgradilo je mogulsko slikarstvo relativno samostalni provincijalni stil. Njegova uska vezanost za tekuće dvorske potrebe i povode pogodovala je nastanku dvaju oblika portreta koji su mu svojstveni: grupni portret i portret cijele figure u profilu. Osim toga, razvila se posebna vrsta krajoličkog slikarstva, čiji su atmosferni efekti razlog prednosti bojenih pred crtežnim vrijednostima. Sedamnaesto stoljeće došlo je, uz asimilaciju evropskih motiva, do osobenih slikovnih iznalazaka i dubokoumnih alegorija.

SLONOVAČA. Rezbarenje u slonovači, udarnom zubu slona koji se lako može obrađivati, ima na Prednjem Istoku tradiciju staru hiljadu godina. Očuvani su brojni egipatski radovi u kosti i slonovači iz kasne antike. Odvajanje tih (koptskih, aleksandrijskih, ranobizantskih) komada od ranoislamskih je problem, a osobito se nedavno pokušalo

dokazati da je reljef propovjedaonice u ahenskoj stolnoj crkvi umajadski. I brojni stolići grubo izrezbareni od kosti s vinovim listom i palminom krošnjom ili arhitekturalni elementi, nekoć svakako kovani rad na namještaju ili kovčezima, mogu biti ranoislamski. Poneke šahovske figure i mali stolići i piksidi s gustim umetkom vinovog lista u ravnom ili snažno podrezanom reljefu su sigurno ranoislamski. Oni potječu, svakako, iz Sirije i Egipta, pa i Mezopotamije, Istočnog Irana i Indije. I tu su mnoga pitanja otvorena. Jasnije se može shvatiti grupa maurskih radova, koji potječu iz doba između 950. i 1050. god. (nakon što je ta tehnika, svakako, pod Abderahmanom III odomaćena u Španjolskoj). U gradovima Medinat az-Zahra, Kordova i Kuenka postojale su radionice. Poneki komadi imali su na sebi potpise umjetnika; pa ipak, radi se o umjetnosti koja stvara najviša djela kolektivno, a ne individualno. Pravokutni sanduci s poklopcem i valjkaste pikside služili su čuvanju dragocjenih ulja i dragog kamenja. Najraskošnija djela nastala su za moćne vezire Umajada. Sasvim biljkovito ornamentirani dijelovi stoje kraj drugih, s figuralnim ukrašavanjem; pogotovo sanduci iz Kordove pokazuju bogatu ikonografiju dvorskih prizora i vladarskih simbola; izrađuju se brojni medaljoni. Prezrene kaste iz grada Kuenke imaju vodoravnu raspoređenost. Održali su se i pojedini radovi izrezbareni za kršćanske naručitelje.

Svakako, iz fatimidskog Egipta potječu ploče i vijenci s ljudskim figurama; poneki komadi (u Berlinu) mogu se sabrati u pravokutne okvire (naslon prijestolja?). Drugi, kao dodaci, ukrašavaju drvena vrata, minbere ili namještaj. Zapadno pjesništvo poznaje lovačke rogove ili rogove od slonovače, kao rogove za lov odnosno za davanje signala. Očuvani komadi držali su se dugo za egipatske; od nedavno važe kao južnotalijanski. Dugi su između oko 45 i 69 cm i koriste razne sheme dekoracije. Ukrasni vijenci većinom s biljkovitim ukrasom naglašavaju pisak i otvor; veliki međuprostor je ili neukrašen ili pokriven nizom medaljona sa životinjama. Drugi imaju dekor, koji je postavljen na uske uzdužne trake, odmaknute jedne od drugih na način fasete. Vjerojatno sa Sicilije potječe opsežna grupa oslikanih i pozlaćenih sanduka od slonovače, čiji je program motiva sličan onom izrezbarenih radova, a datiraju se u 12–13. st. Iz kasnijeg doba očuvani su samo pojedinačno radovi od slonovače, pretežno kao dodaci. Poznata je samo kasna grupa visokovrijedne rezbarije: vitko napravljeni i fantastično oživljeni rogovi za barut iz 17. st. iz Indije.

SMRT I POKOP. Pri bliskoj smrti, musliman još jednom vrši ritualno pranje, kao i pred molitvu. Nakon preminuća, tijelo biva potpuno očišćeno, u platno omotano i na nosila položeno. Učenje (recitiranje) *Kur'ana* (prije svega VI sure) prati te priprave. U arapskim zemljama igra veliku ulogu naricanje (recitativ koji hvali vrline umrlog) i neka vrsta plesa smrti (s udaranjem po licu) od strane narikača, koje su često unajmljene.

Nakon uređenja ostavinskih stvari, mrtvac se nosi, većinom isti dan, u džamiju (kod hanefita samo pred džamiju). Molitva, koja se tamo obavlja, je »dužnost zajednice«. Predvodnik molitve postavlja se kod muškaraca kraj glave, a kod žena kraj nogu (kao što u grobu mrtvac većinom leži na desnoj strani, s licem u pravcu kible). Nakon *nijeta* (izjave o namjeri) slijede: četiri *takbīra* (»Bog je velik« – *Allāhu akbar*), uvodna sura *Kur'ana* (*al-Fātiḥa*), pohvalni govor o Muhammedu i molitva (*du'ā'*) za umrlog i njegove rođake. Za vrijeme hoda od kuće žalosti do džamije odnosno od džamije do groblja izmjenjuju se nosači, pa se i uličnom prolazniku upisuje u zaslugu da pomogne tijelo otpremiti neki korak.

Prave ceremonije na groblju su kratke. U njih spada pouka mrtvog od strane predvodnika molitve, u vezi sa odgovorima koje on treba dati anđelima groba, Munkeru i Nekiru. Prvih četrdeset dana nakon pokapanja ispunjavaju se prehranjivanjem siromašnih, sastancima žalosti, te religioznim učenjem (recitiranjem). Predaja se protivi podizanju nadgrobnih spomenika i natpisa. To što se već u 9. st. jednom pobožnom čovjeku izričito zabranjuje mauzolej, dokazuje tadašnju rasprostranjenost prakse obilježavanja grobnog mjesta. Pokopavanja prostoga svijeta su jednostavna, već prema kraju – svod od cigle ili grobovi sa kamenim pločama. Karakteristične su za muslimanska groblja stele (*nišani*) pri glavi i podnožju, prvi često u obliku turbana.

SOCIJALIZAM (a. *ištirākiyya*). Već u prvoj polovici 19. st. zapažaju muslimanski putnici, diplomate i studenti postojanje socijalističkih teorija i pokreta u Evropi. Na arapskom do danas uobičajena oznaka za socijalizam – *ištirākiyya* vjerojatno je izvedena od oblika *ištirak-i emval* (»zajednica posjeda«), koji je prvi put upotrijebljen u turskim spisima 19. st., te se otprilike 1885. god. pojavljuje i u arapskim časopisima. Prvi začeci organizacija sličnih sindikatu, kao što je Udruženje za radničku dobrobit (*Ameleperver Cemiyet*) iz 1871. god. u Carigradu, utemeljeni su bez oslonca na neku socijalističku teoriju. Dugo vremena vladala je u takvim skupovima (npr. u Egiptu oko 1890) težnja ka paternalističkom upravljanju putem rukovođenja poduzećem.

Stroga cenzura za vladanje sultana Abdulhamida II (1876–1909) spriječila je otvoreno širenje socijalističkih misli u Osmanskom Carstvu. God. 1910., dvije godine nakon pobjede Mladoturaka, nastala je prva legalna turska socijalistička stranka, *Osmanlı Sosyalist Fırkası*, no bila je već nakon tri mjeseca zabranjena. I u naredno doba socijalistički pokreti u Turskoj doživljavali su takvu sudbinu.

Relativno liberalna politika britanske okupacione sile u Egiptu (od 1882) omogućila je da su poneki arapski pisci, kao Šibli Šumejil (1853–1917), doseljeni Libanonac kršćanskog porijekla, zatim, iz koptske manjine potekli, Salama Musa (1887–1958), sa svojom knjigom *al-Ištirākiyya* (»Socijalizam«), Kairo, 1913. god., te Mustafa Husein al-Mansuri u *Ta'rīḫ al-maḏāhib al-ištirākiyya* (»Povijest socijalističkih pravaca«), Kairo, 1915. god., mogli prikazati temeljne misli evropskog socijalizma.

U Iranu su socijalističke ideje već relativno rano izravno utjecale na skupove radnika. To se objašnjava time da su (većinom azerbejdžanski) radnici i intelektualci iz Perzije radili u ruskoj Transkavkaziji i tamo došli u doticaj sa socijalno-demokratskim pokretom Rusije. Već su pristaše udruženja Idžtimaijun Amijun, koje je po svoj prilici utemeljeno 1904. god. u Bakuu, aktivno sudjelovali u iranskoj revoluciji od 1905–1909. god. Prva jasno komunistička stranka Irana, *Ḥizb-i 'adālat* (»Stranka pravde«), nastala je nakon Oktobarske revolucije u Bakuu i održala je u maju

1920. god. u Enzeliju (sada: Pehlevi) svoj prvi kongres. Doista je bila utjecajna marksistička stranka Tudeh, osnovana između 1945. i 1953. god.

U najjače marksističke stranke u islamskim zemljama spadala je, privremeno, KP Indonezije, koja je 1920. god. proizašla iz socijalno-demokratske organizacije utemeljene 1914. god. Pod predsjednikom Ahmedom Sukarnom, koji je sam propagirao posebni, religiozno optočeni oblik socijalizma, bili su komunisti godinama vrlo utjecajni, ali su nakon prevrata 1965. god. krvavo suzbijani.

Već krajem 19. st. očituje se u privatnim izjavama panislamskog zagovornika al-Afganija pokušaj da se socijalistički principi tumače kao izvorni sastojci prvotnog islamskog mišljenja o državi. Te teze su, doduše, tek od tridesetih godina ozbiljno širene i otada ih propagira ne mali broj političara i intelektualaca u islamskom svijetu – i to kako zastupnika islamsko-konzervativnih pokreta, kao što su Muslimanska braća, tako i socijalno-revolucionarnih vojnih režima. Primjerice u Egiptu, Alžiru itd. prakticirani »arapski socijalizam« jedna je takva varijanta. Uveliko se radi o tome da se pragmatičke odluke iz privredne politike obrazlože stavovima islamskih uzora i osiguraju od islamsko-konzervativnih reakcija.

Savez marksističkih stranaka s takvim režimima pokazuje se, dakako, uvijek ideološki sumnjivim. Većinom je to moguće samo putem taktičkih reorganizacija. Tako je, na primjer, KP Egipta odlučila 1965. god. da se raspusti, a svojim članovima preporučila da se priključe državnoj stranci, Arapskom socijalističkom savezu, na čijem čelu su bili revolucionarni oficiri. A tamo gdje se – kao u Libiji pod Muamerom al-Gadafijem – socijalizam kojem se teži izvodi isključivo iz Islama, svi »pravi« socijalistički pokreti i stranke odlučno nisu priznati.

Arapsko-islamski socijalizam, koji svoja mjerila izvodi iz *Kur'ana*, Hadisa i vladanja ponekih Poslanikovih drugova, nedvojbeno ostvaruje znatnu privlačnu silu na dijelove građanstva, radništva i seoskog stanovništva. Obrnuto, misli i organizacioni oblici zapadno-evropske socijalne demokracije nailaze na malo odjeka. Prije može poći za rukom političarima iz tradicionalno utjecajnih obitelji da, korišćenjem njihovog bogatstva i ugleda, utemelje umjereno reformne stranke. Primjer je, 1949. god. utemeljena »Socijalistička stranka napretka« druskog emira Kemala Džunb(u)lata u Libanonu. Takve stranke, kao i one koje proizlaze iz krugova intelektualaca i studenata, dopiru rijetko dalje od strukture i učinka nekog političkog kluba ili labave biračke zajednice. Jedan od važnih protuprimjera je arapsko-socijalistička, panarapski orijentirana i stoga, prvotno, protukomunistička stranka Baas (*Ba'ṯ*), koja je potekla iz kruga intelektualaca oko Mišela Aflaka i Salah ad-dina Bitara u Damasku, i koja je u mnogim arapskim zemljama našla pristaše, a docnije se razdvojila na dva krila, sirijsko i iračko.

Posebice od 1967. god., zamjećuju se u programima palestinskih organizacija otpora jasni marksistički utjecaji. To se pokazuje kako u pogledu predodžbe o cilju uspostavljanja zajedničke arapsko-židovske države u Palestini, tako i u pogledu puta kojim treba ići ka postizanju tog cilja.

SOFTA, narodski izgovor pasivnog participa *sūḫte* od perzijskog glagola *sūḫtān*, »gorjeti«, »zapaliti«, dakle, zapravo, »raspaljen«, »plamteći«, naime, ljubavlju prema Bogu ili znanosti. *Softa* je naziv, pretežno na turskom, za studenta (ar. *ṭālib*), i to početnika u znanostima, osobito u teologiji. Nakon njihove prve izobrazbe, studenti su se nazivali, većinom, *dānişmend*. U osmanskoj povijesti, pobune *softi*, koji su se udruživali, igrale su, tu i tamo, opasnu ulogu.

SOKOLOVIĆ, MEHMED-PAŠA (t. *Mehmed Paşa Sokollu*), s nadimkom *Tavil*, »Dugi«, jedan od najglasovitijih velikih vezira Osmanskog Carstva. Bio je rođen u prvim godinama 16. st. u bosanskom selu Sokol. Po jednoj hvalospjevnoj biografiji, koja je napisana 1570. god. pod naslovom *Ǧawāhir al-manāqib (Cevāhirü'l-Menakıb)*, a koja važi kao glavno vrelo za Sokolovićevu mladost, *sokol* bi trebalo značiti »sokolovo gnijezdo«. Bio je najstariji sin i od svojih roditelja je uzet putem *devširme* u prvim godinama vladavine Sulejmana I. Njegove izvanredne kvalitete osigurale su mu u službi Saraja važne položaje, gdje je, konačno, obavljao utjecajnu dužnost *kapıcı kâhyası*. U to doba je preselio svoje roditelje u Carigrad, kao i oba brata – koja uskoro potom umiru – i jednog bratića, koji je kasnije postao Mustafa-paša, budimski beglerbeg. God. 1546. odlazi Mehmed-paša iz dvorske službe kao *kapudan paşa* i nasljednik Hajredin-paše Barbarose, što je bilo izvanredno unapređenje. U tom svojstvu je vršio pohode na područje Tripolisa. Već tri godine kasnije, imenovan je za beglerbega Rumelije. Sudjelovao je na raznim vojnim pohodima; tako se 1552. god. dokopao Temišvara. God. 1554. pratio je sultana Sulejmana u Perziju (zauzeće Nahčevana), a potom je promaknut na rang *vezir-i salisa*. Kada je izbio spor između prinčeva Selima i Bajazita (1559), zapovijedao je Mehmed-paša trupama koje su Selimu pomagale protiv njegovog brata; od tog doba bio je on posebno vezan uz Selima, te je oženio 1562. god. njegovu kćer Esmihanu, koja je bila 40 godina mlađa od njega. Postao je i *vezir-i sani*, te je, konačno, 1565. god. imenovan velikim vezirom, namjesto umrlog Ahmet-paše.

Mehmed-paša je bio veliki vezir sve do svoje smrti 1579.god. Dakle, obavljao je tu dužnost tokom zadnjih petnaest mjeseci Sulejmanove vladavine, za cijelog vladanja Selima i tokom četiri prve godine Murata III. Najveći dio cijelog tog vremena bio je pravi gospodar u Carstvu, osobito pod vladom Selima, koji se jedva i starao o državnim poslovima. Mehmed-paša je, svojim dugogodišnjim iskustvom i pameću, bio prosto dani čovjek da učvrsti slavnu tradiciju Sulejmanovog doba. Njegova glavna briga bilo je održanje mira i unutrašnjeg reda. Premda se ne zna za neko njegovo istaknuto djelo, bio je, ipak, pokretač svih velikih događaja svoga doba. Vrlo karakterističan za njega je način na koji je prikrio Sulejmanovu smrt pod Sigetom, sve dok novi vladar nije dobio vremena da dođe do vojske; a onda, kada se Selim kolebao, protiv Mehmed-pašinog savjeta, da odobri dar u povodu stupanja na prijesto, ovaj se umiješa u zadnji čas da uguši bunu janjičara. Po povratku s vojne na Siget, veliki vezir nije više sudjelovao u vojnim pohodima; isprave tog vremena svjedoče, ipak, o njegovom marljivom djelovanju u svim granama uprave. Za vrijeme njegovog velikog vezirata, Carstvo, a osobito glavni grad, doživjelo je najslavnije doba svoje povijesti, tokom kojeg su stare jednostavne tradicije bile još

dovoljno snažne da zaustave već nastalo moralno propadanje. Jedino ozbiljno opiranje, na koje je Mehmed-paša naišao u svojoj unutrašnjoj i vanjskoj politici, potjecalo je iz kruga spletkara, kojeg je predvodio Židov Jusuf Nasi, miljenik Selimov, i njegovi židovski ljubimci. Židovski bankari vodili su carinu, a ovladali su i cijelim privrednim životom, te Mehmed-paša nije bio u stanju sasvim se protustaviti tom utjecaju, koji se, između ostalog, očitovao u pogoršavanju kovanog novca.

U vanjskoj politici Mehmed-paše vidi se, s pravom, sveislamsko stremljenje. Do zadnje godine njegovog velikog vezirata nije se raskidao mir s Perzijom (zaključen 1554. god. u Amasji), a i Carstvo se trudilo priteći u pomoć muslimanskim vladarima Indije i Indonezije protiv Portugalaca, kao i hanovima Transoksanije protiv Rusa. I u svojoj evropskoj politici bio je miroljubiv; on je bio stalno oprezan spram Rusije Ivana Groznog, Austrije i Španjolske, te se nadao da će ih držati u šahu prijateljstvom sa Poljskom i Francuskom. Ipak, nije mogao spriječiti vojnu na Cipar i pomorski rat sa Venecijom, te – posljedica toga – protiv drugih sila. Osvajanje otoka Cipar duguje se poglavito utjecaju Jusufa Nasija i njegovih prijatelja kod sultana. Istom nakon što je bila donesena odluka, stavio je veliki vezir sve u igru da osigura uspjeh vojne; tako također, njegovoj neumornoj energiji treba zahvaliti da se, nakon uništenja osmanske flote u zaljevu Navarina (1571), izgradila nova flota za manje od jedne godine. Mehmed-paša je bio manje uspješan u drugim miroljubivim poduhvatima, kao, primjerice, u izgradnji kanala između Volge i Dona i u probijanju Suecke prevlake. Osim toga, bio je vrlo umješan na polju diplomatskih pregovaranja; vodio ih je s učtivošću i tananošću (za jednog venecijanskog poslanika dao se je naslikati), a ponekad s najvećom bezobzirnošću. S Venecijom zaključeni mir (1573) prepustio je Turskoj otok Cipar; bilo je to kao da uopće nije ni bilo bitke kod Navarina.

Mehmed-paša je zauzimao zasebni osobni položaj. Nije bio ni prijatelj naroda, a ni posebno obljubljen kod sultana, ali ga je svatko štovao. Kao što je to odgovaralo njegovom karakteru, nije štitio literaturu i pjesništvo, a usprkos tome ga je pjesnik Baki veličao u svojim *kasidama*. Živio je raskošno u svojoj palači u Carigradu (kasnije kupljenoj od strane sultana Ahmeta I, da bi se tu sagradila njegova džamija). Svojim velikim utjecajem znao je neprijatelje držati podalje, a da prave prijatelje nije imao. Znao je ukloniti s puta teškoće, koje bi na druge utjecajne osobnosti njegovog doba, kao Lala Mustafa-pašu i Sinan-pašu, uveliko nahrupljivale. Njegovi najbliskiji pouzdanici bili su njegov pisar Feridun-beg, kasnije *reis-ül-küttab*, i njegov *kâhyâ* (ćehaja) Džafer-aga. Uostalom, Mehmed-paša je opisan kao savjestan i nepodmitljiv čovjek. To ga nije priječilo da prima silne darove, koji su ga, skupa s njegovim prihodima, činili jednim od najbogatijih ljudi. Zapadna vrela mu predbacuju škrtost, ali je isto tako tačno da je Mehmed-paša dao podići, osim dvije džamije u glavnom gradu – džamiju i tekiju u četvrti Kadirga i džamiju i medresu u Azab Kapuu – mnoge zgrade u pokrajini za opće dobro, a osobito karavanseraje. Osim toga, svakako mu se s pravom prigovaralo da je jako potpomagao svoje brojne srodnike i zemljake; on ih je dovodio iz Bosne, a mnogi od njih su zauzimali važne položaje. Povjesničar Ibrahim Pečevi bio je sin jedne rođake Mehmed-paše.

Po ustoličenju Murata III opadao je veliki utjecaj Mehmed-paše. Miljenici novog sultana, kao Šemsi-paša, postigli su da njegovi štićenici budu smijenjeni. Ali još prije nego što je bio smijenjen sam veliki vezir – smjenjivanje koje se činilo neminovnim – postao je žrtva atentata 11. oktobra 1579. god. Jedna osoba, obučena kao prosjak, približila mu se kada je napuštao *Divan*, i ubila ga nožem. Sahranjen je u turbetu, koje je on dao podići na Ejubu.

SOMALIJA, oko 4 mil. žitelja 1986. god. U obalnim gradovima, koji su se nalazili u doticaju s Arapima, od 5. st. putem trgovine i doseljenja, uspostavljao se Islam sve do 10. st. Plemena u unutrašnjosti zemlje pretežno su islamizirana od derviških redova. Danas je stanovništvo (Somalci, 30.000 Arapa, indijska, pakistanska, evropska manjina) sasvim (99,8%) muslimansko i slijedi, osim nekih zejditskih Arapa, šafiitsko učenje. Osim izvjesnog broja građana, gotovo svi muslimani pripadaju nekom derviškom bratstvu (kadirije, salihije, kao i ahmedije i rifaije). Islam je državna vjera. U školstvu igraju važnu ulogu brojem najjače zastupljene škole za izučavanje *Kur'ana*. Trostupnjevita struktura sudstva bila je 1962. god. ujedinjena združivanjem vjerskih sa državnim sudovima. Šerijatsko pravo se, pritom, primjenjuje u građanskim stvarima, ako je tužbeni osnov nastao po šerijatskom pravu, tako da postoji izvjesna mogućnost izbora u korist državnog prava, a s druge strane, može se primijeniti islamsko pravo, povrh domena osobnog, obiteljskog, nasljednog prava, prava poklanjanja i zaklade (vakufa), i na, npr., dužničko pravo. Nakon što su još važeće odredbe *dije* (krvarine) stavljene izvan snage 1970. god., kazneno pravo je u cjelini državno.

SOVJETSKI SAVEZ. Osvajanjem niza zemalja s islamskim pučanstvom (među ostalim, Kazan, Astrahan, Krim, Azerbejdžan, Sjeverni Kavkaz, Turkestan), postao je Islam u Rusiji najjačom konfesijom nakon kršćanske. Pod carevima, muslimanima nije bila dozvoljena središnja vjerska uprava. Tek 1789. god. dozvolila je Katarina II stvaranje vjerske duhovne uprave za muslimane područja Volga-Ural i Sibira u Ufi. Ipak je u ruskom carstvu prije Oktobarske revolucije (1917) postojala 24.321 džamija (od toga 12.733 u Turkestanu, otprilike 7.000 na području Volga-Ural), te više od 45.000 religioznih časnika.

U godinama između 1917. i 1920. potrudili su se islamski narodi stvoriti svoje nacionalne države, koje je Sovjetska Rusija suzbila zbog njihovog buržoaskog karaktera. Suprotno tome, naspram Islama kao religije nastupala je lojalno, jer je znala, ipak, da su muslimani trpjeli pod carističkom vlašću. U mjere, koje je poduzela da pridobije muslimane za sebe, mogu se, među ostalim, ubrojati: proglas muslimanima ruskog carstva i Istoka od 3. decembra 1917. god.; vraćanje primjerka *Kur'ana*, koji je pripadao halifi Osmanu, iz Petrograda (Lenjingrada) u Samarkand; odobrenje osnivanja vjerskih udruženja; podnošenje šerijatskih sudova; daljnje postojanje vjerskih škola. Rukovodstvo je zanemarivalo suprotnosti između socijalizma i Islama, štoviše se i naglašavala veza među njima. Drugdje, npr. u Turke-

stanu, na Islam se unaprijed gledalo kao na nešto neprijateljsko. Turkestanski sovjetski komesarijat u Taškentu, koji se sastojao isključivo od ruskih članova, zabranio je 1918. god. šerijatske sudove i zaplijenio posjede pobožnih zaklada (vakufa). God. 1922. bili su vakufski zemljišni posjedi predani na daljnje korišćenje njihovim ranijim upravljačima (škole, medrese, mjesta hodočašća, derviški redovi, organizacija hodočašća, džamije), te ponovo dopušteni i vjerski sudovi. Iste godine ustanovljeno »Društvo za šerijatske sudove« u Turkestanu ponovo je zabranjeno 1923. god.

Razdoblje koegzistencije s Islamom okončalo se 1926. god. Otada se više nije mogla stvoriti nikakva središnja vjerska uprava, vjerske škole se nisu mogle otvarati, a djeca se nisu više mogla pripuštati vjerskoj nastavi; utemeljenje islamskih bratstava zahtijevalo je odobrenje vlasti; religiozno spisateljstvo bilo je zabranjeno. Između 1926. i 1938. god. bili su zatvoreni svi značajniji islamski svećenici, dijelom i pogubljeni ili prognani. Vakufska dobra bila su podržavljena (uključujući džamije i druge vjerske zgrade). Utemeljenje »Saveza ateista«, 24. 8. 1924. god., pod Jaroslavskim imalo je za cilj i suzbijanje Islama. Sad je vjera izgubila i svoje pojavne oblike putem zabrane vjerskih svetkovina, zaključenja šerijatskog braka, javnog bogoslužja itd. Zabranjeno je obavljanje vjerskih dužnosti, kao što su post i hodočašće, džamije su srušene ili im je promijenjena svrha. Isto tako je okončano obrazovanje svećenika. Ateistički odgoj muslimanske mladeži bio je obavezan.

Za vrijeme drugog svjetskog rata dozvoljeno je (1942. god.) uspostavljanje vjerskih vlasti, da bi se podigao moral boraca na fronti. Time su u SSSR nastale četiri najviše islamske vjerske uprave (za evropski dio Sovjetskog Saveza i Sibiriju; za Sjeverni Kavkaz; za Azerbejdžan; za Turkestan, tj. po sovjetskoj terminologiji, Srednju Aziju i Kazahstan). Te uprave postoje još i danas i igraju korisnu ulogu u propagandi, prije svega spram inozemstva. Te vlasti nemaju niti pravo izdavati vjerske spise (čak ni četveromjesečni časopis), a niti se braniti od ateističke propagande. Jedino je upravi za Srednju Aziju i Kazahstan dopušteno (1969) da izdaje časopis *Muslimani Sovjetskog Istoka*. Bilo je i nekoliko izdanja *Kur'ana*. S druge strane, formalno postojanje ovih uprava olakšava održavanje islamske svijesti. U Sovjetskom Savezu ima, po prilici, još 500 džamija, od kojih je u 12 dozvoljena služba Božja. Prema popisu od 1979. god. živjelo je u SSSR 43,4 miliona pripadnika turskih i iranskih narodnih grupa, koji su u prvoj generaciji bili muslimani; one se administrativno-politički dijele na SSR Azerbejdžan, Kazahstan, Kirgizija, Tadžikistan, Turkmenija i Uzbekistan, te ASSR Baškirija, Dagestan, Kabardin-Balkarija, Tataristan i Čečen-Inguška (u okviru Ruske SSR) i ASSR Kara-Kalpakistan (u okviru Uzbečke SSR). Nakon drugog svjetskog rata, krimski Tatari i Kabardini, Balkari, Čečeni i Inguši izgubili su nasilnim preseljenjem svoj zavičaj, što je postalo stalnim izvorom nestabilnosti i međuetničkih/međukonfesionalnih sukobljavanja.

SPAHIJA (p. *sipāhī*, t. *sipahi*, »vojnik«, »konjanik«). *Sipāhī* se imenički koristilo za »pripadnika vojske«, »vojnika« i nalazi se u perzijskom književnom, ali ne više u živom, govornom jeziku. Turci su posudili ovu riječ u kolokvijalnom obliku *spahi*, sa značenjem, kao i u perzijskom, vojnika-konjanika. U Indiji su Englezi i Francuzi označavali njome (u nešto iskrivljenom obliku) stalnu pješadiju, obučenu i naoružanu po evropski.

SRCE (a. *qalb*, množ. *qulūb*).

1) *Mistika.* – Sufijski rječnik pridržava veliko mjesto za »srce«, te ga shvaća kao vrelo dobre ili loše čovjekove težnje, mjesto vjerskih znanja ili spoznaja i božanskih pohoda. Jedan od prvih mističkih pisaca, al-Hasan al-Basri, najavio je ono što je zvao »znanje srca i kretnje duše«.

Ta uloga srca u čovjeku i spoznaji uveliko je u suglasju sa semitskim tradicijama, a sufijsko »znanje srca« temelji se solidno na *Kur'anu*, u kojem se *qalb* često koristilo (npr. VII,179; XXII,46; X,74 itd.).

Prema tome, iz srca potječe spoznaja ili neznanje Boga. Ali ne radi se o čistom intelektualnom shvaćanju, nego o spoznaji koja obavezuje život. Da bi srca zaista bila mjesto božanskih spoznaja, ona moraju da se, »kad se Allah pomene, smiruju« (XIII,28), moraju biti čista (XXVI,89) i odana (L,33). Ako je srce mjesto vjerskih znanja, ono je i mjesto tog milosrđa, te »vjere nad vjerom«: Bog je taj koji je učinio da Njegovo prisuće siđe u srca vjernika, da bi pridodali vjeru na vjeru (XLVIII,4), itd. Uz ove tekstove se može navesti Masinjona: »Sažeto rečeno, *Kur'an* čini od srca princip znanja i svijesti: kako ništa u njemu 'ne zadržava' nepovratno i neprebolno rasipanje njegovih snaga (djela, osjeti), čovjek se može ponovo zadobiti samo unutar samog sebe, u svome *taqlību*, u svome srcu«.

Prema tome, produbljivanje, doživljeno vjerom i traganjem za Božjim jedinstvom, prvotni i stalni plan mistike, pridružuje se izučavanju »znanja srca« *('ilm al-qulūb)*. Razlike se nadaju tako: sjedište misli i svijesti o sebi nije premješteno u mozak, nego u srce. Uloga duhovnog učitelja *(šayḫ)*, naspram »početnika« *(murīd)*, mora biti u tome da ga nauči tom »znanju« intimnih želja, misli i kretnji, da ga nauči prepoznati i boriti se protiv težnji koje dolaze iz »tjelesne duše« *(nafs)*, te dočekati i štititi nadahnuća »duhovnog daha« *(rūḫ)*, pomoću kojeg se Bog očituje u čovjeku. Sve ono što čovjeku omogućuje da se bori protiv strasti, sve što ga vodi da potvrdi svoju vjeru *(īmān)* i hrani svoju prepuštenost Bogu *(islām)*, sve to ulazi u »znanje srca«. Upravo je zato slavno djelo *taṣawwufa* Abu Taliba al-Mekija (4/10. st.*) nosilo naslov: *Qūt al-qulūb* (»Hranjenje srca«).

Taj naglasak, stavljen na srce, nikako nije tek puka »emocionalizacija« vrijednosti vjere. On se uzdiže iz jedne antropologije na eksperimentalnoj osnovi, gdje se inteligencija i volja udružuju u egzistencijalnom ponašanju koje obavezuje čovjeka i čovjekovu sudbinu. On ostaje u punom skladu s jednom od vladajućih oznaka kur'anske pouke. Tu se *qalb* približava sufijskom pojmu *ma'rifa*, neposredne spoznaje »uvedenog u tajnu« *('ārif)*.

Brojna su mistička djela koja razmatraju »znanje srca«, no ograničimo se na najbolje, na al-Gazalijevo djelo *Iḥyā'*... Prva knjiga trećeg dijela zove se »Komentar o čudesima srca«. Dobro su poznate prethodne definicije, gdje on anali-

* Vidi napomenu na stranici 13.

zira četiri pojma: *qalb, rūḥ, nafs, 'aql.* Za svakog od njih, razlikuje fizički i duhovni smisao. U prvom smislu, *qalb* je tjelesni organ, *rūḥ* »vitalni duhovi« koji su u krvi, *nafs* ukupnost strasti, konačno *'aql* je sposobnost spoznati, a ima svoje sjedište u *qalbu.* U drugom smislu, *qalb* je »istančani, božanski, duhovni« princip, koji je »zbilja čovjeka«; *rūḥ* je duhovna supstancija koja djeluje i poima u čovjeku; *nafs* – to je čovjek u svojoj zbilji, ali koji se može odrediti raznim svojstvima, prema tome kako duša zapovijeda tjelesnim užicima ili osuđuje strasti i radi na tome da se popravi ili je smirena, te prihvaćena od Boga: ona je, tada, jednaka »razumnoj duši«; konačno *'aql* je ono što shvaća i spoznaje, te je, naposljetku, »samo srce«.

U zaključku, al-Gazali smatra, kao i cijela sufijska tradicija, da je srce kao tjelesni organ sjedište *'aqla,* sposobnosti za spoznaju. A »duhovno srce« je domen moralista. Ako se *'aql* poistovjećuje sa *qalbom,* obrnuto ne bi moglo biti. Samo očišćena spoznaja srca, u svome dvojnom i nerastavljivom aspektu, umstvenom i doživljenom, ima spasonosnu vrijednost. Prema tome, duhovni učitelji trebaju razviti i obogatiti sav odgoj »srca«, neprestano u samima sebi i svojim učenicima.

2) *Pjesništvo.* – U stvari, stari arapski *nasīb* (ljubavni prolog kaside) gotovo ne navodi srce u smislu sjedišta strasti, bar u zbirkama koje se, općenito, drže da su najviše beduinske. Može se pretpostaviti da rijetkost te riječi kod utemeljitelja arapske lirike ovisi o samoj naravi ljubavi koju veliča *nasīb.* Ali »stvari srca« imaju kod njih društvenu, naime sociološku važnost. *Nasīb* predočava, u stvari, mnoge crte svojstvene »obredu prijelaza«. Pjesnik je u potrazi za zaštitnikom, moćnijim ili starijim »susjedom«, čija intervencija dovodi do nove plemenske veze; *ḥimā* ili »napušteni tabor« izgleda da je mjesto gdje su se zbili obredi »prijema«, ceremonija se, možda, zvala *'aqīqa;* pjesnik postaje čovjek podložan novom rodu, rodu Gospođe koja je smatrala da ga treba zatočiti *(sabī),* on postaje »talac« roda Gospođe, *rahn;* u istu vezu da se dovesti baratanje svetim strijelama *(qidāḥ),* koje se uspoređuju sa »Gospođinim strijelama«; a i ideja pjesnikove deve, jer se zna da, u arapskom folkloru, zaljubljenik traga za zalutalom devom, *nišdān,* budući da je posjet Gospođe znak da je pjesnikova potraga bila krunisana uspjehom.

Nišdān, kao i *'aqīqa,* je stari neznabožački obred (uspor. *hadis* o zabrani da se u mekanskom Haremu traga za negdašnjom *ḥimom*); *munšid,* hodočasnik *ḥime* i kandidat u »posjeti«, je u potrazi za »znakovima«, kao što ukazuje smisao korijena. Ti »znaci« su oni koje pribavlja *zaǧr:* sve ovo ima karakter općih mjesta u klasičnom *nasību.* Traganje *munšida* okončava, katkad, sa *'azā',* izraz čije je sociološko značenje očito (plemenska veza). Posjet Gospođi ili hodočašće *ḥimi* čini se da je bilo vezano uz godišnje doba, proljetnu ravnodnevicu, *redžeb,* za prve susrete, poslije posjeta koji se činio svetištu Kabe; moguće je, prema *Kur'anu,* da su *wa'd* i *iḫlāf* bili u vezi sa mijenama tog traganja arapskog zaljubljenika, koje je, u kasnijoj književnosti, postalo traganje »srca« kao takvog.

Polazeći od tih fragmentarnih, ali usklađenih naznaka, može se nagađati da »arapska ljubav« odgovara »obredu prijelaza«, vezanom, bar u sastavu svoga rječnika, uz prisuće neke Gospođe stranog plemena, koja vezuje zaljubljenog tajnovitom vezom, čije tačno trajanje i narav ostaju neodređeni, uslijed istog »tabua« koji pogađa »stvari srca«.

Taj »tabu« nije bio više valjan, kada se beduinski smisao ljubavne pjesme sasvim izbrisao i kada je ona pretrpjela združene utjecaje poezije u gradovima, glazbe i vjerskog jezika. Pjesnik, koji se, uslijed poništenja plemenske veze, postavlja, manje rado, spram budućnosti nego prošlosti, prenosi srcu glavne vrijednosti beduinske ljubavi, koje su pale na rang običnih metafora. Zadržale su se slijedeće ideje:

1) sada je pjesnikovo srce to koje je, uvijek tjeskobno ili u tuđini, u »potrazi« za Gospođom;

2) postavši sjedište strasti, tj. Sjećanja i Tajne, ono je samim tim neizbježni element udvorne dijalektike, istodobno pouzdanik i sudionik.

Što se tiče prvog, srce je u stalnoj potrazi koja se kreće u pratnji karavana koji odnosi. To srce, o kojem se ne zna više vrlo dobro koje mjesto nastanjuje i koje, zbog neizvjesnosti svoga boravka, osuđuje pjesnika na stalno lutanje, zvalo se *murtahin.* Odvojeno od pjesnika i njegove grupe, ono je rascijepljeno ili, još, leti po prostoru, plijen snažne emocije, te ne može prepoznati svoj pravi zavičaj (metafora preuzeta od mistika Džuneida). Ta nestalnost srca, koje ne zna svoje prebivalište i svoju pravu pripadnost, čini od njega nomada bez ispaše, koji je određen i osuđen da slijedi ćudi godišnjih doba. To stanje je, pravo govoreći, *tatayyum,* robovanje u izgnanstvu. Također je i *ṣibā,* zov strasti (u pratnji znakova danih *munšidu*), munje, jezik ptica, to što srce izvodi na pravi put. Skitnica i lutalica, srce je u isto doba zatvorenik mreže ljubavi koja ga osuđuje na stalno žuđenje za *waṣlom* ili *wiṣālom* (naklonošću Gospođe). U toku tog *ṭalaba,* traganja, srce je, uistinu, nagonjena životinja (gazela u svetom zabranu) koju Gospođa lovi i koju će konačno dostići njezine strijele. Srce, koje je pretrpjelo žestoke napade, sada se, osvojeno ljubavlju, privilo uz dobru volju i želje Gospođe. Te metafore su uzajamne između zaljubljenika, kojeg predstavlja njegovo srce, i Gospođe: žrtva dobija crte i svojstva svoga progonitelja i obrnuto. Tako onda pjesnik izjavljuje da je Gospođa zauzela njegovo srce, budući da je samo srce postalo sveti zabran, gdje se razigravaju hiri Gospođe. Ona zauzima najbolje mjesto u pjesnikovom srcu, »najuzvišenije mjesto«, te tu uzima sve slobode, osjećajući se u osvojenoj zemlji.

U pogledu drugog obilježja, radi se o dubljoj, »udvornijoj« ili normativnijoj ljubavi, s kojom su se pjesnici iračkih gradova morali suočiti kada su odlučili da zavire u sopstveno srce.

Srce je sjedište Sjećanja na ljubav. To Sjećanje miješa se s Ljubavlju. Usporediti zaljubljenika s njegovom Gospođom, znači usporediti odnosno stanje njegovog srca. Srce trpi vatre *(nīrān)* strasti. Gospođa vlada srcem zaljubljenog, čiji je ona vladar. To Sjećanje jedva se razlikuje od slike Gospođe, koja prebiva u srcu koje ne može sadržavati ništa drugo. Manje se ustrajava, obrnuto, na lomljenju i pucanju srca *(ṣudū', futūr),* simbolu nesmirenog života zaljubljenika i njegovom odvajanju od svoga plemena.

Arapsko pjesništvo je, otada, dodijelilo srcu važnost, koja će ostati karakterističnom za udvorni, galantni duh. Ali srce ima također svoje sukobe i probleme koji zanimaju teoretičare kao i pjesnike. Najprije, srce se javlja kao princip ljubavi, pa se pita, da li ne dijeli tu ulogu s očima, čiji je pogled ranio pjesnika. Pitanje pretpostavlja, u pozadini,

drugo jedno, o »dopuštenosti pogleda« bačenog na voljenu osobu, a koje je glavni predmet udvornog morala. Priznati prvenstvo pogleda, to znači pristati uz imperativ strogog morala koji osuđuje zaljubljenog i, možda, udvornu ljubav u ime društvenog reda. Govoriti o pretežnoj, ako ne odlučujućoj, ulozi srca, znači prihvatiti sudbonosnost strasti i njezino opravdanje apsurdom, što je činilo srž zahiritskog skandala koji je najavio Ibn Davud. Teško je dovoljno naglasiti važnost ove rasprave, čiji se utjecaj već osjećao kod iračkih »logografa« i pripovjedača u 3/9. st.*

Može se pretpostaviti da je određeni broj kazivanja, koja se tiču priče o romantičnim junacima, zapravo neizravno opredjeljenje u odnosu na ovu raspravu. Dodajmo da su mistika i teologija stavljali u prvi plan ideju viđenja srcem. Na kraju, Sjećanje Gospođe, urezano u srce slikama, sigurno, tradicionalnim, ali koje su se doživljavale snažno, asimilirat će se toj teofaniji božanskog lica, čija »čežnja« salijeće islamsku misao, onu teologa kao i filozofa (*ru'ya* dominira: u zadnjem poglavlju al-Kušajrijeve *Risāle, ru'ya ḥasana* ima za sjedište »srce« koje se smatralo u mističkoj *sālimiyyi* kao »područje Anđela«). Vizije srca i čežnje, koje su međusobno povezane i združene u svjetlosti novog ili bar proširenog shvaćanja srca, pridonose tome da se orijentalnoj galantnoj ljubavi pribavi ona nijansa sjenovite neodređenosti i snoviđenja, koja se uvijek snažno doima zapadnog promatrača.

SREDOZEMNO MORE. Od 637. god. prodire Islam od Sirije u basen Sredozemnog mora, a 649. god. utemeljuje Muavija sredozemnu flotu halifata; 655. god. postiže ona na licijskoj obali prvu pobjedu nad bizantskom carskom flotom. S prodorima duboko u Egej i prvom pomorskom i kopnenom opsadom Carigrada, 674–678. god. započinje dvoboj dvaju velikih carstava na moru. God. 655. Kartaga biva osvojena, uz nju utemeljen Tunis kao novi pokrajinski glavni grad, a uskoro baza za napadaj na Siciliju i Sardiniju. U Aleksandriji, Babilonu, Klismi, Rozeti i Damijeti u Egiptu, u Akonu (Akka) i Tiru u Siriji, nastaju najvažnija, većinom utvrđena brodogradilišta halifata. S osvajanjem Španjolske 711. god. cjelokupna južna obala Sredozemlja je u islamskim rukama. God. 717–718. ne uspijeva druga opsada Carigrada. Kao i kod prve, arapsku flotu pobjeđuje, prije svega, grčka vatra. Istočni Rim se održao i zadobio ponovo pomorsku nadmoć u zapadnom i središnjem kutu Sredozemlja. God. 827–828. započinje drugi veliki val arapske sredozemne ofanzive: 827. god. započinje dugotrajno osvajanje Sicilije od strane aglabidskog emira Zijadet Allaha; istodobno osvajaju Kretu politički emigranti iz Španjolske. Značajno je da sada arapska flota dolazi u posjed grčke vatre. Arapski pomorski pohodi vode sve do pred Rim (840) i Arl (850). Borba sa Bizantom oko središnjeg položaja na Sredozemlju traje 200 godina: Kreta biva, nakon mnogih navala, ponovo grčka. U Donjoj Italiji zadobija Bizant nazad arapske mostobrane, dok 902. god. potpuno gubi Siciliju. Dioba Sjever–Jug na Sredozemlju završena je i ostaje manje–više stabilna devet stoljeća. I iz Kilikije (Tarsus) i Sjeverne Sirije vode se abasidske pomorske operacije protiv Zapada. Nestajanje pučanstva na anadolijskoj južnoj obali i kalabrijskoj obali, izumiranje mnogih antičkih pristanišnih gradova historijski su rezultati tog dugotrajnog pomorskog rata.

Teza belgijskog historičara Anrija Pirena, da tek upad Islama u Sredozemlje razara životno jedinstvo antičkog svijeta i prisilnom autarkijom donosi pravi srednji vijek na Zapad, dopunjena je i usavršena kroz široku znanstvenu raspravu. Ne treba dvojiti o političkom rascjepu Sredozemlja; ali pomorska trgovina robovima, orijentalnim luksuznim dobrima i drvetom, praćena kulturnim doticajima, postoji između Islama i Evrope. Carigrad, Venecija, Napulj, Amalfi važna su pristaništa. Istodobno, uveliko cvjeta promet obala na južnoj strani Sredozemnog mora.

Uz Siciliju, sa Palermom, ostaje Ifrikija glavnom bazom islamskog pomorskog rata. Pod Aglabidima i Fatimidima *ribāṭ* na obali – čvrsti arsenal, kur'anska škola i vjerski centar istodobno – središte je svetog rata na moru: tako djeluju Monastir, Susa, Sfaks, Mahdija. Od umajadske Španjolske flota, koju je Abderahman stvorio oko 845. god., operira, uz gusare, u Provansi i Liguriji. Ona je odbila vikinške upade.

Ujedinjenje Sjeverne Afrike, od Maroka do Sirije, pod fatimidskim halifatom 969. god. nanovo ojačava islamsku pomorsku moć. S usponom Pize i Đenove, normanskim osvajanjem Sicilije (1060–1090. god.), te križarskim pohodima, ipak su carstva Fatimida, Ejubida i Mameluka potisnuta u defanzivu i u istočnom Sredozemlju. Usprkos uspostavi područne pomorske sile pod Seldžukom Ala ad-dinom Kejkubadom (1219–1237) i usprkos konačnom uništenju križarskih država (1291), održava se nadmoć Talijana. Oni nose silni polet levantske trgovine u kasnom srednjem vijeku. Nakon Normana, prodiru Aragonci (1282. na Siciliju, a 1296. na Sardiniju) u zapadno Sredozemlje.

Tek ekspanzija Osmanlija (1430. Solun, 1453. Carigrad, 1517. Egipat) donosi preokret u odnosu snaga. Pod Mehmedom II postaje Galipolje najvažnije brodogradilište (kasnije pored Carigrada). Pod Sulejmanom Veličanstvenim prelazi zakon trgovanja na Islam. God. 1517. utemeljuje Urudž u Alžiru bazu za novu pomorsku silu. God. 1552. istjeruje Sulejman čak i ivanovske vitezove s Rodosa, koji tada na Malti preuzimaju novu pomorsku predstražu. Hajredin *Barbarossa* (Riđobradi), brat i nasljednik Urudžov, priznaje vrhovništvo Carigrada i postaje Sulejmanov *kapudan-paša* (veliki admiral). Težište turske ofanzive pomjera se pod njim na zapadno Sredozemlje. God 1535. prepušta on, doduše, Tunis Karlu V, ali su već 1537–1541. Venecijanci protjerani sa njihovih posjeda u Egeju, a 1538. Hajredin je potukao Andriju Doriju kod Preveza. On i Uludž Ali poharali su, u savezu s Francuskom, talijanske obale; god. 1543. pokušali su osvojiti Nicu i prezimili s flotom kao gosti francuskog kralja u Tulonu. Nakon Hajredinove smrti (1546), nastavljaju te napadaje Pijale-paša i Turgut Reis i uzalud opsjedaju (1565) Maltu. Turskom zauzimanju Cipra slijedi strašni poraz osmanske flote kod Lepanta (1571), u borbi protiv armade Svetog saveza pod Don Juanom od Austrije. Bio je to veliki kršćanski uspjeh, ali bez opipljivog neposrednog rezultata. Osvajanjem Krete (1645–1669), osmanski posjedi na istočnom Sredozemlju su zaokruženi. Istodobno prodiru Engleska i Nizozemska, kao značajne trgovačke sile, na Levant. Na zapadu traje mali rat Tunisa, Alžira i Tripolisa

* Vidi napomenu na stranici 13.

protiv kršćanskog brodarstva i španjolsko-talijanskih obala, prije svega otoka i Južne Italije, sve do 19. st.

Opadanje osmanske pomorske sile počinje porazom kod Češme 1770. god u borbi sa grofom Orlovom. Uplitanje velikih sila, Rusije, Engleske i Francuske u grčku borbu za slobodu dovodi do uništenja osmanske flote kod Navarina 1827. god. Egipatski vlastodržac Muhamed Ali izdvojio je svoju stvarno neovisnu egipatsko-sirijsku vlast iz saveza sa Carstvom i držao do 1841. god. i Kretu. S francuskim zauzimanjem Alžira (1830), Alžir, doduše, još dugo nije bio do kraja koloniziran, ali gusarstvu sjevernoafričkih država zadan je odlučni udarac. Cipar su Turci izgubili 1878, Kretu 1898, a Dodekaneze 1911. god. Time odlazi sa scene zadnja velika islamska pomorska sila na Sredozemnom moru. Ali, pod francuskom, talijanskom i britanskom vladavinom i dalje se vodila intenzivna arapska pomorska i obalska trgovina. Trgovačko brodarstvo Turske ostalo je trajno značajno, a svi islamski sredozemni susjedi izgrađuju danas moderne trgovačke mornarice.

STAKLO. Obrada stakla je u tradiciji sirijskih i aleksandrijskih radionica, tako da se ona iz ranoislamskog doba umjetnički i povijesno jedva može prepoznati, budući da je nastavljena upotreba nazubljenog dekora, tehnike »mille fiori«, reljefnog brušenja i polivanja, aplika, pečatnog i štamparskog dekora, pri jednakim sredstvima boja. Za stakleni mozaik Umajadi su pozivali bizantske majstore. Partsko-sasanidski postupci, posebice na lijevanom i brušenom suđu, kao i bojom dekoriranom, napuhanom, utjecali su na razvitak nakon osnutka Bagdada. Puhači stakla iz Basre išli su u Samaru i imali, možda, bizantsko-egipatsko školovanje. Iskopavanja palača pokazuju jednobojne i »mille fiori«-ploče kao zidni ukras, kobaltno-plavo i višebojno posuđe sa dijamantnim urezivanjem, figuralno i geometrijski izbrušene čaše u stilu spreme od kremena, kao i jednobojne kućanske robe. Čaše s osjajenim, višetonskim oslikavanjem srebrom odgovaraju u isto doba novoj tehnici od fajanse. Priprave su dobijane iz Egipta, gdje se tehnika, prema natpisima dokazivo, koristila oko 750. godine. Natpis na jednoj kupi te vrste iz Rake (9. st.) dokazuje porijeklo iz Damaska. Jednobojno, brušeno, iransko staklo cijenjeno je u najvišem stupnju sve do u 8. st. u Kini i Japanu. Radionica za posuđe sa brušenim dekorom iz 10–11. st. iskopana je u Afrasijabu.

Od 10. st. javlja se figuralno i geometrijsko brušenje u stilu kosog rezanja, koje oponaša posuđe od kremena i tirkiza. Egipatska osobitost su novci s imenima namjesnika, kao i apotekarski utezi iz 10–12. st. Iranska brušena i puhana stakla iz 10–13. st. ističu se mnogostrukim oblikom. U 13. st. u Alepu i Damasku rascvjetava se višebojno oslikavanje emajlom s pozlaćivanjem.

Figuralni dekor u stilu minijaturnog slikarstva, latinski natpisi, kinesko-mongolski motivi, karakteriziraju promjenu vremena. Pehari za piće te vrste pripadaju pokopnom obredu kod hordi sjeverno od Crnog mora. Spoj sa venecijanskom proizvodnjom treba vidjeti u osobi majstora Aldrevandina. S križarima su u Evropu stigli, i u njoj trajno ostali, brojni reprezentativni primjerci umjetnosti obrade stakla u islamskom svijetu. Luksuzni proizvodi mamelučkog doba su žišci s kur'anskim tekstovima i sultanskim imenima iz kairskih džamija. Pod Safavidima cvjeta u Iranu proizvodnja jednobojnih flaša za prskanje i dvovratnih ibrika s izljevom. Emajliranje je iznimka, osobitost slikarstva lakom u minijaturnom stilu na neprozirnom, bijelom staklu. Osmansko puhanje stakla u 16. st. ilustrira slikovni izvještaj sa nekog ophoda na dan svetkovine obrezivanja, a da umjetničko-obrtni proizvodi nisu bili očuvani. Dok u 16. st. Venecija isporučuje, po osmanskoj narudžbi, žiške za džamije, valja reći da se trgovalo i češkim staklom u 18–19. st., i to preko Španjolske ka Damasku. Kratkotrajnu proizvodnju s otiskivanjem reljefa, brušenjem i pozlaćivanjem isporučuje kasnoosmanska tvornica stakla u Bejkozu (Carigrad). Kao obojeni zatvarač prozora sa rešetkama od štuka staklo igra ulogu pod Umajadima u 7–8. st., a i pod Osmanlijama u 16–19. st.

STIL (a. *inšā'*) znači: »izgradnja«, »konstrukcija«, »kompozicija«, »stil«, ali stoji i u *'ilm al-inšā'* (»učenje o stilu«, »stilistika«) i označava, konačno, spise, čije se pisanje obavlja po obaveznim pravilima *'ilm al-inšā'*, te u islamskom svijetu priručnika o poznavanju stila i epistolografiji, koji su, u prvom redu, bili određeni za uredsku upotrebu. Sadržaj takvih djela prostire se od prijepisa službenih dokumenata i uzoraka za službenu prijepisku svake vrste do prijevoda privatnih isprava i osobnih pisama. Njihovi sastavljači gaje pri tome uvijek namjeru da ponude stilističke uzore za prijepiske i spise najrazličitije naravi. Ti uzoriti spisi slijede u više slučajeva vjerodostojne uzore. Ako se pomisli da arhivarstvo u mnogim islamskim zemljama i uredima nije dostiglo ono stanje koje je karakteristično za evropske odnose, to onda *inšā'*-djela predstavljaju za historičara, koji se bavi Islamom, vrela visoke važnosti. Njihovo korišćenje, doduše, komplicira se time što pisci *inšā'*-literature na nejednak način uvrštavaju vjerodostojnu i izmišljenu građu, te često spisima, ispunjenim izmišljanjem, potvrđuju historijsku osnovu ili vjerodostojne tekstove stavljaju u lažnu historijsku vezu. Osim toga, često izvorni piščev predložak prenosi se samo djelomično promijenjen ili u nekim tačkama, pa ipak se većinom rukovodi stilističkim razmatranjima. Historičnosti svoje građe posvećuje on često – ako uopće i posvećuje – samo sporedni interes. Za historičara, *inšā'*-literaturu čini privlačnom ne samo sadržajna strana: budući da su njihova djela često pisana samo za uredske svrhe i služe kao upravni priručnici, krajnje su značajna za institucionalno-povijesna i upravno-povijesna istraživanja.

Smije se pretpostaviti da su se već u rano islamsko doba štovali obavezni stilistički propisi za sastavljanje službene i privatne prijepiske. Za djelatnost ranih pisaca pisama mogla je biti značajna činjenica da su se, nakon osvajanja, bizantske i sasanidske uredske tradicije, premda u promijenjenom jezičnom ruhu, započele koristiti u Arapa. S porastom društvenog položaja uredskih pisara *(kātib)* pod Abasidima razvila se i *inšā'*-književnost: stilistički zahtjevi, koji su se poštovali pri sastavljanju spisa, bili su sve složeniji i tražili su književne sposobnosti. Množini kategorija službenog i privatnog pisanja odgovarale su specijalne stilističke i retoričke obaveze, pomoću kojih svaka pojedina od tih klasa dobija svoju osobitost. Djela *inšā'*-literature, koja su se najšire razvila, premašivala su u svakom pogledu karakter knjiga obrazaca i pojavljuju se često kao enciklopedija u više svezaka, u

kojoj su našli pristupa obrazovni sadržaji koji su se smatrali važnim za životno opredjeljenje njihovih pisaca. Uz velike pisce arapske *inšā'*-književnosti (Ibn as-Sajrafi, al-Umari i al-Kalkašandi) javljaju se od 12. st. i sastavljači (bar djelomično) perzijskih priručnika (npr. Rašid ad-din Vatvat, Bagdadi i Nahdžuvani). Svakako kao najglasovitije djelo osmanske epistolografije treba navesti *Münşeâtü s-Selâtîn* Feridun Ahmet-bega.

SUBAŠA (t. *su-başı*), stara vojna titula u zemljama turske civilizacije. Na starom istočno-turskom *su* znači »vojska«, a, prema tome, *su-başı* »vojni zapovjednik«. U kasnijoj narodnoj etimologiji uvijek se riječ *su* vezivala uz značenje »voda«, što ne treba čuditi, jer se, u stvari, nadzor nad raspodjelom vode u svrhe navodnjavanja često povjeravao vrlo utjecajnom službeniku. No ti službenici su se uvijek zvali *mīr-āb*, ali nikada *su-başı*.

Su-başı (subaşı) je u vojnoj i redarstvenoj upravi Osmanskog Carstva postala vrlo raširena titula, ali u Maloj Aziji nalazi se već u doba Seldžuka. Svaki iole značajni grad imao je subašu. Kada se, npr., Osman dokopao svoga prvog sjedišta Karadža Hisara, prvo mu je bilo da svoga rođaka Alp Gündüza postavi da obavlja tu dužnost.

Sa učvršćenjem Osmanskog Carstva, dolazi do razlikovanja zadaće i položaja subaša u pokrajinama i u glavnom gradu. U pokrajinama su oni dobili položaj u lenskom uređenju, što također govori u prilog njihovog vojnog porijekla. *Subaše* imaju, čak, lenska dobra *(timar)* i vrše redarstvenu kontrolu nad drugim spahijama i žiteljima povjerenih im područja. Upravno su podložni *alaj-begu*, koji se, sa svoje strane, nalazi pod *sandžak-begom*. Te subaše imaju više povlastica, koje su različite već prema pokrajinama; imaju pravo na određenu visinu poreza koji se prikupljaju od naroda i na novčane kazne.

U glavnom gradu je subaša postao jedan od visokih redarstvenih časnika, koji stoji uz bok *čauš-baši*, čija je služba predstavljala ministra unutrašnjih poslova. Odgovarao je, sa *muhzir agom* i *ases-bašom*, za izvršenje sudskih odluka, kao i općenito za poštovanje redarstvenih propisa.

SUDAN (Demokratska republika), sa glavnim gradom Kartumom. Žitelja ima (god. 1986) 22,2 mil. i više od 70% su uglavnom malikitski muslimani. Islam vlada na sjeveru, ali i u središnjim pokrajinama koje se već broje u Crnu Afriku; samo na trećini zemlje južno od 10° žive, pored otprilike 200.000 kršćana, još pretežno pristaše prirodnih religija. Prema ustavu od 14. 4. 1973. god., Islam je državna vjera. U pravnom sustavu za muslimane važi hanefitsko (to je tursko-egipatsko nasljedstvo) pravo za pitanja obitelji, nasljeda i zaklada (vakufa), a inače pravo pod britansko-indijskim utjecajem. Odvojena pravosudna vlast, koja je postojala za oba pravna sustava, trebala se, prema odluci od maja 1972. god., spojiti. U obrazovanju igraju zamašnu ulogu brojne, i dalje djelatne vjerske škole, kao i islamsko sveučilište u Omdurmanu. Derviška bratstva ne samo da su odlučujuće pridonijela islamiziranju zemlje, nego su se u novije vrijeme često pretvarala i u (1969. god. zabranjene) političke stranke. Najvažnija bratstva su kadirije, kojima u širem smislu pripadaju i ansarije (mahdije), hatmije (Demokratska unionistička stranka), kao i šazilije, madžzubije (magdubije), idrisije i tidžanije.

SUDNJI DAN (a. *al-qiyāma*), »dizanje«, »oživljenje« (ljudi), i *as-sā'a*, »Čas« (ili »Dan sudnji«), što teolozi zovu zajedničkim nazivom *al-ma'ād*, »vraćanje«, tj. povrat u život nakon smrti; taj se pojam svrstava među *as-sam'iyyāt*, tj. stvari koje se temelje na *Kur'anu* i Predaji.

Po eshatološkom redoslijedu, događaji se odvijaju ovako:

1. znaci koji će najaviti približavanje kraja, osobito pojavu Protu-Ise (Antikrista), ad-Dedžala, koji će zavesti gotovo sve ljude, nakon čega će sići Isa ili Mahdi (ili su obojica Isa), te će ubiti ad-Dedžala; slijedit će razdoblje vjere;
2. prve trube; sve živo umire. Stanka. Druge trube, koje zazivaju ponovo u život sve što je bilo živo i okupljaju na sastajalište *(al-maḥšar)*. Dugo stajanje na tom mjestu *(al-mawqif)* u prisutnosti Allaha, te preznojavanje *(al-'araq)*;
3. suđenje započinje. Allah osobno ispituje svakog pojedinca. Zapisi. Vaganje djela onih oko kojih bi moglo biti dvojbe. Brisanje neprijateljstava i oprost grijeha između čovjeka i čovjeka, te čovjeka i životinje;
4. most preko Pakla prema Raju *(aṣ-ṣirāṭ)*. Posredovanje. Muhammedov rezervoar;
5. Oganj (Pakao i Čistilište); vrt (Raj); limb (prema nekim teolozima).

Kur'an je pun nagovještenja o Sudnjem danu i Oživljavanju. Riječ *ma'ād* javlja se samo jednoć (sura XXVIII,85), te očito nema to značenje, već može značiti mjesto Muhammedovog oživljenja ili Meku u koju će se vratiti iz progonstva. Ali se zato glagol vrlo često upotrebljava: u surama X,4,34; XXI,104; XXX,11,27; LXXXV,13, o Allahovom vraćanju ljudi putem oživljenja, nasuprot Njegovom prvobitnom stvaranju *(abda'a)*; nasuprot njegovom *anbata* u suri LXXI,17,18; nasuprot njegovom *faṭara* u XVII,51. Isti se glagol upotrebljava da se označi ponovljeni postupak stvaralačke moći na Zemlji u XXVII,64; XXIX,19, te za čovjekov ponovni povratak zemlji u času smrti i ukopa, u XX,55. *Al-Qiyāma* se samo u frazi *yawm al-qiyāma* pojavljuje 70 puta, npr. II,85,113,174,212; III,55,77,149; LXVIII,39; LXXV,1,6 (posljednja javljanja). *As-sā'a* se javlja 40 puta, obično u stalnim frazama, a kada je sa članom uvijek se odnosi na Čas; npr. VI,31,40; VII,187; XII,107; XV,85; XLVII,18; LIV,1,46; LXXIX,42 (posljednja pojavljivanja). U al-Gazalijevom djelu *Iḥyā'* postoji dugi spisak naziva za Čas koji se pojavljuju u *Kur'anu* ili se mogu izvesti iz kur'anskih fraza. Spomenimo slijedeće: *al-qāri'a*, »onaj koji udara«; *al-ġāšiya*, »onaj koji pokriva«; *aṣ-ṣāḫḫa*, »onaj koji oglušuje«; *yawm al-faṣl*,»dan diobe«; *al-wāqi'a*, »događaj«; *al-ḥāqqa*, »sigurnost«; *yawm al-ḥisāb*, »dan polaganja računa«; *yawm al-ba'ṯ*, »dan ustajanja«; *yawm muḥīṭ*, »sveobuhvatni dan«; *yawm ad-dīn*, »dan suđenja«; također i *ad-dīn* samo, u značenju »suđenje«.

U apsolutno teocentričkom islamskom učenju, učenje o oživljenju po značenju dolazi odmah iza onog o stvaranju svijeta od Allaha; ono je njegova nužna posljedica i ono se kroz njega dokazuje. Allah stvoritelj značio je i Allaha vladara i Allaha suca. Ali suđenje pretpostavlja oživljenje, pa su sve sličnosti s onim što zovemo prirodom ukazivale na mogućnost takvog povratka i ponavljanja života, premda pod novim

uvjetima. Za Arape njegovog doba, oživljenje je bilo daleko teže prihvatljivo, nego učenje o stvaranju. Objava je dokazivala jedno drugim. Kao posljedica svega toga, u *Kur'anu* su od početka do kraja brojni sablasni opisi Sudnjeg dana, s uvjerljivim podacima o njegovoj neminovnosti, blizini i strahotama, opisima paklene vatre i, kao suprotnost njoj, rajskih vrtova. Prema *Kur'anu,* sudi se pojedincima, a ne narodima ili vjerskim organizacijama. Kasnija predaja, a još više sami teolozi promijenit će sve to u skladu s islamskom *idžmom* (»konsenzusom«).

U kur'anskim opisima postoje izvjesni nagovještaji i aluzije koje je (1) Predaja preciznije razradila i razvila, takvi (2) koje su sistematični teolozi oprezno koristili u svojim kratkim eshatološkim tvrdnjama, ali koje su (3) pisci u svrhu vjerskog odgoja nedopustivo proširili i razglobili na mnoge proturječne pojedinosti. Tako, primjera radi, *ṣirāṭ* se pojavljuje svega jedanput u *Kur'anu* (XXXVII,23), *ṣirāṭ al-ǧaḥīm* – kao puka aluzija na »put za Pakao«. To je Predaja pretvorila u »most« koji je precizno opisala kao da prolazi »preko leđa Pakla«. Imenica *mawqif* ne pojavljuje se u *Kur'anu,* ali se četiri puta (VI,27,30; XXXIV,31; XXXVII,24) javlja aluzija na čovjeka koji na Sudnji dan stoji pred Allahom. To je grozan prizor koji je al-Gazali detaljno opisao u djelu *Durra.* Mnogo se više u *Kur'anu* nalazi o trubi koja je znak oživljenja. Kur'anska je formula *nufiḫa fī aṣ-ṣūr,* osim u LXXIV,8, gdje se nalazi *nuqira fī an-nāqūr.* U s. LXIX,13 dovoljan je tek jedan gromki zvuk trube, ali u XXXIX,68 potrebna su dva javljanja trube; na prvi se zvuk svi na nebu i na Zemlji, izuzev onih koje Allah čuva, onesvijeste; na drugi zvuk, oni dolaze k sebi i ustaju. Ovaj je ulomak zasigurno odigrao prvorazrednu ulogu u stvaranju kasnije slike Sudnjeg dana. Prema Predaji, prvi se zvuk trube smatra znamenom tog Dana. Riječ »vaga« u *Kur'anu* izražava opću ideju pravde, a množina iste imenica *(mawāzīn)* upotrebljava se jedino u stalnim frazama, kada se radi o vaganju ljudskih djela, dobrih i zlih, na eshatološkim vagama Sudnjeg dana. Između Allaha i svakog čovjeka postoji osobni račun (*ḥisāb* i drugi nazivi), te postoje knjige koje su pisali za to zaduženi anđeli *(safara, kātibūn).* Svaki čovjek ima knjigu vlastitih djela ili naprosto knjigu, a Allah je sam svjedok *(šahīd)* ili motri sa skrovitog mjesta, poput lovca *(la-bi-'l-miṣād);* *ǧahannam* (pojavljuje se 77 puta), međutim, donosi se kao da je pokretan, a postoji i njegov opis, kako reve i kipti, gotovo puca od bijesa kao da je zvijer. U s. XLIV,10, postoji vrlo nejasno mjesto: »zato sačekaj dan kad će im se činiti da prema nebu vide vidljiv dim.« Al-Bejdavi daje kao moguće tumačenje da je dim jedan od znakova Sudnjeg dana. *Kur'an* nagovještava silazak *(nuzūl)* Ise. Još jedan od znakova na koje se aludira u *Kur'anu* je zvijer zemlje *(dābbatan min al-arḍ,* XXVII,82); al-Bejdavi ga poistovjećuje sa *al-ǧassāsa,* »dokučitelj«, koji je opisan u predaji u Muslimovom *Ṣaḥīḥu,* kako služi Mesiha ad-Dedžala na nekom otoku (ovo prenosi Temim ad-Dari). Muhammedov rezervoar također igra nejasnu ulogu u zamisli Sudnjeg dana, iako se ne javlja u *Kur'anu.* U priči o Zu-'l-Karnejnu *(Ḏū al-qarnayn)* u *Kur'anu* (XVIII,83–98), ovaj gradi visoki zid protiv Jadžudža i Madžudža. Ali taj će ih zid zadržati samo do Sudnjeg dana; tada će se on srušiti u prah i oni će doći (XXI,96).

U *Kur'anu* se nalazi vrlo malo toga o znakovima koji prethode Sudnjem danu; ali i ti slučajni živopisni podaci pokazali su se korisnim u kasnijem razvijanju te slike. Sustavni teolozi bili su daleko najoprezniji u tome. An-Nesefi nabraja svega pet znakova: pojavu ad-Dedžala; zvijer zemlje; Jadžudža i Madžudža; silazak Ise; dizanje Sunca na zapadu. At-Taftazani u komentaru tog odlomka nabraja deset znakova: dim; Dedžal; zvijer; dizanje Sunca na zapadu; Isa; Jadžudž i Madžudž; tri pomračenja, na zapadu, na istoku i u Arabiji; požar koji će buknuti u al-Jemenu i stjerati ljude na sastajalište. Ali tradicionalisti su tendenciozno davali obilate podatke. Jedno je poglavlje u predajama posvećeno *al-fitan wa ašrāṭ* ili *āyāt as-sā'a,* »iskušenjima i znakovima Časa«. Čak i među islamskim misticima preobraćenje se izvodilo iz straha od Allahove srdžbe; stoga su njihove knjige pune slika strahota smrti, Oživljenja i Sudnjeg dana. U tome je čitav smisao zadnje al-Gazalijeve knjige, *Iḥyā'* (4), »Razmišljanje o smrti i onom što će doći nakon nje«, a završava s nekoliko stranica opisa blaženstva Raja i veličine Allahovog milosrđa, za dobru sreću. Njegov manji traktat, *ad-Durra al-fāḫira,* govori o istoj temi, ali ide još dalje u tom smjeru.

U ovoj masi predaja, ipak, naziru se izvjesni teološki i povijesni tragovi utjecaja i razvoja. Tu je razvoj učenja o dva suda, onom manjem prilikom smrti i sahrane pojedinca, te o onom većem, na sam Dan. Teško je reći da li je Muhammed tako zamišljao tu stvar, ali je to prirodan razvoj učenja o kazni u grobu, iza koje Predaja tako čvrsto stoji. Iz toga će također prirodno izvirati učenje o ognju kao privremenom mjestu pročišćenja »za neke buntovne vjernike«. I to učenje se nalazi u Predaji, a ušlo je i u teologiju. Ovo prirodno navodi na vezu koja postoji između vjere, djela i grijeha, većih ili manjih, a posljedica toga je da su i vjernici svrstani u različite razrede. Neki će vjernici ući u Raj bez kazne, pa čak i bez svođenja računa *(ḥisāb);* tih će biti 70.000. Zatim dolaze *šuhadā',* čiji je duh, čini se, već u Raju, a tu spada i čovjek koji je ubijen braneći svoju imovinu *(šahīd),* dok će njegov ubojica gorjeti u ognju. Ali teološko pitanje, koje je najteže pogađalo islamski svijet u času kada su stvarane predaje, bilo je pitanje posredovanja.

Povijesni utjecaji su vrlo jasni u ovim predajama. Neki tragovi mogu sezati sve do Muhammeda koji je nagovještavao o budućnosti svog naroda; proći će teška vremena prije nego što se ljudi poprave. Tako postoje predaje koje kažu da posljednji čas neće doći dok se ne izgubi svaka vjera, dok i posljednji čovjek ne zaboravi zazivati ime Allahovo. Neke su predaje očito vezane za kasnije građanske ratove. U proricanje posljednjeg časa ubrajaju se i predaje koje su prorekle Osmanovo ubojstvo, a pokazuju duboko očajanje vjernika, uzrokovano građanskim ratovima i porastom bezvjerja. Zatim, kada je nada u brzu pobjedu nad Carigradom izblijedjela, pojavilo se vjerovanje da će osvajanje toga grada biti jedan od znakova kraja. Čim se u tom gradu začuje klik muslimanske pobjede, vojske će biti pozvane u borbu protiv Antikrista, ad-Dedžala. Tada će sići Isa. Tako neke predaje vide čitav svijet uronjen u bezvjerje prije samog konca, dok, prema drugima, kraj će oglasiti sjajna pobjeda Islama.

Teolozi su jasno uočili da je iz takvih materijala teško izgraditi suvislu priču o tome što će se dogoditi na Sudnji dan. Stoga su napustili taj pokušaj i zadovoljili se ustvrditi da su stvari kao *ṣirāṭ,* vaganje, rezervoar, itd. realnosti

(ḥaqq), ali nisu pobliže odredili o kakvoj se realnosti radi. S filozofskog stajališta, znali su dobro da postoji više vrsta realnosti. Stoga su opisivanje Sudnjeg dana ostavili vjerskim piscima kojima je svrha poučavanje, a ne provjeravanje činjenica. Očito da je razlika između te dvije stvari njima bila sasvim jasna, a ona se temelji na osnovnom načelu Islama, načelu o ekonomičnosti pouke (»Govori ljudima onako kako oni to mogu shvatiti« – izreka je koja se pripisuje i Aliji i Poslaniku). To stanje ilustrira al-Gazalijeva metoda koja je bila, barem, trostruka. U zadnjoj knjizi *Iḥyā'*, a još više u djelu *Durra*, njegov očiti cilj je da pobudi strah; sve su to činjenice – zaista grozne činjenice! Pa ipak ga savjest filozofa nagoni, te čak u *Iḥyā'* (knjiga *at-Tawba*, »Kajanje«) poučava da se riječi, koje se na ovom svijetu upotrebljavaju da označe konkretne stvari, mogu koristiti za označavanje stvari na onom svijetu samo u metaforičkom značenju. U svom *Iqtiṣādu*, on je trijezni skolastik – *mīzān* i *ṣirāṭ* su *ḥaqq* putem Objave i stoga ih razum ne može zanijekati; u *Maḍnūnu* razvija donekle i filozofsku potku ideje posredovanja, obračunavanja i *ṣirāṭa*, te zadovoljstava Raja, koja će potjecati od naših osjetila, mašte i razuma. Ostaje osjećaj da postoje daljnje razlike, objašnjenja i prefinjenosti, a taj osjećaj pojačava njegov *Miškāt al-anwār*. Al-Gazali je, nadalje, razradio učenje o limbu za one koji, zbog mladosti, psihičke patnje, povijesnih ili geografskih uvjeta, te okoline nisu bili u stanju postati muslimani, te nisu stekli nikakvih zasluga vršenjem djela pokornosti. Nisu ni za što krivi, te ne bi bilo u redu da budu kažnjeni ognjem; ali nema ničega, s druge strane, za što bi ih trebalo nagraditi. Stoga se za njih pronašlo mjesto u kur'anskom *al-A'rāfu* (VII,45–47), koji se tumači kao »visovi«, s kojih oni u limbu gledaju dolje, kako na Raj tako i na Pakao, i na njihove stanovnike. Ovakva je zamisao bila sasvim sigurno strana Muhammedovom duhu, ali je kao teološka priča zadovoljavala al-Gazalijeve svrhe.

Al-Idži u svom djelu *Mawāqif* razglaba o eshatologiji na suhoparni skolastički način, što predstavlja zapanjujući kontrast slikovitosti materijala koji koristi. Kao i al-Gazali, ne obrađuje znamenja; ona pripadaju povijesti, a ne filozofskoj teologiji. Počinje s mogućnošću povratka u nebiće *(ma'dūm)*, te se za to zalaže napadajući različite nevjerničke filozofske škole: razni elementi koji slijede sugeriraju mu isključivo vjerske zasade koje treba dokazati; čak i sâmo učenje o Muhammedovom posredovanju zanima ga samo onoliko, koliko je povezano s mutazilitskim »krivovjerjem«.

SUHRAVARDI (a. *Šiḥāb ad-dīn Yaḥyā ibn Ḥabaš ibn Amīrak as-Suhrawardī*), s nadimkom *al-Maqtūl* (da se razlikuje da nije *šahīd*), rodio se sredinom 12. st. Učio je u Meragi pravo i živio kao filozof i sufija, najprije u Isfahanu, a onda u Bagdadu i Alepu. Tu mu je, kako izgleda, u prvo vrijeme poklonio svoju naklonost potkralj al-Melik az-Zahir, Saladinov sin; ali, kako ga je njegova mistika učinila vjernicima podozrivim, a pravovjerna stranka tražila njegovu smrt, al-Melik ga je dao 1191. god. smaknuti; otuda mu i nadimak »*Maqtūl*« (»Ubijeni«).

As-Suhravardi se izdaje za filozofa (peripatetičara) i sufiju. U svome tumačenju Aristotela bio je pod Ibn Sininim (Avicenna) utjecajem. Ali se Ibn Sina općenito služio mistikom samo da nekim novoplatonskim učenjima upotpuni ili razvije monističke tendencije u Aristotelovom misaonom toku tamo, gdje je on, po njemu, imao praznine, a koje se nalaze već u djelu Učitelja. Obrnuto, u Suhravardija se, uz peripatetičke ideje, nalazi cijela mistička teozofija, koja je preuzeta iz helenističkog sinkretizma. Za Suhravardija i druge mistike, svi filozofski sustavi i sve religije samo su izraz jedne jedine istine, te on navodi kao svoje učitelje Agatodemona, Hermesa i »pet najvećih filozofa Grčke«, Empedokla, Pitagoru, Sokrata, Platona i Aristotela, jednako tako kao Gamaspa i Buzurgmihra. On drži, nacionalno ponosit, da su ova posljednja dvojica preteče grčkih mislilaca; po njemu, oni su prvi – daleko od toga da su bili dualisti – izrazili istinu nužnog i slučajnog bitka, pod simbolima svjetlosti i tame. Ali premda on uči o suglasnosti Platona i Aristotela, u njegovom glavnom djelu: *Kitāb ḥikmat al-Išrāq* nalazi širok prostor polemika s Aristotelom. Njegovo krajnje slobodarstvo dopušta mu čak da kritiku *kelama* zasnuje na nekim temeljnim učenjima Aristotelove logike i metafizike, premda na drugim mjestima zastupa kritizirane teorije, npr. kritiku *kelama* na definiciji bitka i na učenju o materiji. Općenito se kod njega nalaze one teorije i argumenti skeptika i stoika koje je *kelam* ponovo prihvatio.

Ali glavno obilježje njegovog djela je njegova metafizika svjetlosti, »obasjanja« *(išrāq)*. To je novoplatonsko učenje o svjetlosti, duhovnoj svjetlosti, koja služi kao simbol emanacije, ali se na nju, istodobno, gleda kao na duboku zbilju stvari. To učenje, koje je u mistici i filozofiji igralo veliku ulogu, nalazi se kod većine arapskih filozofa, posebice kod al-Farabija, Ibn Sine i al-Gazalija; ali se nijedan od njih nije tako poslužio tim simbolom kao as-Suhravardi. Nužnost i slučajnost, bitak i nebitak, supstancija i akcidencija, uzrok i posljedica, misao i osjećaj, duša i tijelo, sve to on objašnjava svojim učenjem o *išrāqu;* on na sve što živi ili se kreće ili opstoji gleda kao na svjetlost, pa čak svoj dokaz o postojanju Boga temelji na tom simbolu. Poglavito svojom metafizikom svjetlosti postao je poznat kasnijem svijetu; utemeljitelj je pravca, čije se ime, *al-išrāqiyyūn*, izvodi iz *išrāq*, a derviški red, koji mu pripisuje svoje osnivanje, naziva se analogno *nūrbaḫšiyya*.

SULTAN (a. *sulṭān*), titula, označavala je od 11. st. neovisnog vladara nekog područja. U prvim godinama Islama, *sulṭān* se koristilo samo u značenju »vlast« ili »vladavina«. Mahmut od Gazne (999–1030) dobio je kao prvi islamski vladar titulu *sultan*. Kod Fatimida u Egiptu upotrebljavao se, oko 1000. god., naziv *sulṭān al-islām*, a kod Bujida otprilike u isto doba *sulṭān ad-dawla*. Seldžučki Tugril-beg dao je kao prvi islamski vladar kovati svoj novac s titulom *sultan*. Sredinom 12. st., tu titulu preuzeli su šahovi Hvarizma i Ejubidi. Samo je halifa mogao dodijeliti sultansku titulu. Mamelučki vladari označavali su se kao *sulṭān al-islām wa al-muslimīn*, a njih su slijedili osmanski sultani (kod njih su i princeze nosile sultansku titulu, koja se stavljala iza imena). Na Krimu, muški pripadnici vladarske kuće nosili su titulu *sultan*, a monarsi su se nazivali *han*. U Perziji, Safavidi su se na novcu službeno označavali sa *sultan*, no općenito su bili poznati pod titulom *šah*. Mistički šejhovi nosili su oznaku *sultan* samo kao počasni naziv.

SULUK (a. *sulūk*), »kretanje putem«, izraz koji koriste sufije da označe napredak mistika na putu ka Bogu; taj put započinje s njegovim ulaskom u *tariku* (put) pod vođstvom jednog *šejha*, a završava se time da postiže najviši duhovni stupanj na polju svojih sposobnosti shvaćanja. *Suluk* okončava traganje u samom sebi, koje se promišljeno poduzima i metodički nastavlja; svatko, ko ga dalje slijedi *(sālik)*, mora proći svaki stupanj ili postaju *(maqāmāt)* – *zikr (ḏikr)*, pouzdanje u Boga, siromaštvo, ljubav, znanje, itd. – i na svakom se usavršavati, prije nego što se može sjediniti s Bogom *(wāṣil)*. Stoga je *suluk* u suprotnosti sa *džezbom (ǧaḏba)*.

SUNA (a. *sunna*), »običaj«, »način života«, »propis«, »odredba«; *sun(n)et* kod jugoslovenskih muslimana. Riječ se koristi u različitim spojevima. U *Kur'anu* se javlja, obično, u dvije sintagme: *sunnat al-awwalīn*, »suna ranijih« (VIII,39; XV,13; XVIII,53; XXXV,41) i *sunnat Allāh*, »Allahova suna« (XVII,79; XXXIII,62; XXXV,42; XLVIII,23). Oba izraza su sinonimi, ukoliko označavaju Allahovo kažnjavanje ranijih generacija, koje su poruke poslanih im poslanika dočekale samo nevjerovanjem ili porugom. Izrazi se nalaze, također, poglavito u mekanskim surama, u kojima povijest poslanikâ čini glavnu temu. U s. III,131 nalazi se množina *sunan*, kao oznaka suda za kažnjavanje.

U povoljnom značenju, *sunnat Allāh* koristi se u s. XXXIII,38, gdje znači povlastice koje je Allah dodijelio ranijim poslanicima.

U Hadisu se pod *sunom* shvaća poglavito Muhammedova *suna;* Allah je povezan sa zajednicom Svojom knjigom, a Muhammed svojom *sunom*.

Po uobičajenom objašnjenju, Muhammedova *suna* obuhvaća njegovo djelovanje, njegovo govorenje i njegovo prešutno odobravanje *(fi'l, qawl, taqrīr)*. Držati se *Sune* moglo bi se nazvati nekom vrstom »oponašanja Muhammeda«.

Ipak, sama po sebi, riječ je neodređena. Govori se o dobroj i lošoj *suni*, npr. o lošoj *suni* Džahilije. Muhammed je predskazivao: »Uistinu, vi ćete oponašati *sunan* onih koji su bili ispred vas, palac po palac, aršin po aršin, pedalj po pedalj; štoviše, ako bi oni gmizali u rupi nekog guštera, i vi biste za njima pošli«.

Suprotnost između dobre i loše *sune* nalazi klasični izraz u slijedećoj predaji: »Tko u Islamu uspostavi lijepu sunu, tako da se ona ostvaruje nakon njegove smrti, tome se upisuje nagrada, a jednako i svima onima koji su istu ostvarivali, a da se od njihove nagrade nešto ne susteže. A tko, pak, u Islamu uspostavi lošu sunu, tako da se ona ostvaruje nakon njegove smrti, tome će u dug biti upisan grijeh, a jednako i onima koji su je ostvarivali, a da se od njihovog grijeha nešto ne sustegne«.

Pa ipak, *as-Sunna* je karakteristična oznaka za praksu i teoriju islamske zajednice. *Ahl as-sunna wa al-ǧamā'a*, »ljudi *Sune* i zajednice«, to su oni koji ne odstupaju od vjerskih načelnih i praktičnih osnova. Izraz se u tom smislu koristio posebno u suprotnosti spram šiita. Velika važnost se polaže na to da se slijedi Muhammedova *suna:* »Kome je moja suna dojadila, taj ne pripada meni«. »Propisani *ṣalāt*, petak i ramazan su okajanja za vrijeme do narednog *ṣalāta*, narednog petka i narednog ramazana, izuzev u slučaju mnogoboštva, raskida dogovora i napuštanja sune...; a napuštanje sune je odvajanje od zajednice« (Ahmed ibn Hanbal). U šest kategorija, koje su prokleli Allah, Muhammed i svi poslanici, spadaju i oni koji su napustili Muhammedovu *sunu*. Poznavanje *Sune* je jedno od mjerila pri odlučivanju o imamu kod *ṣalāta*.

Tako je riječ dobila normativni smisao; izviješteno je da je Muhammed, pri ustanovljivanju nekih propisa, rekao: »po volji, tako da time ne nastane (za zajednicu opterećujuća) *suna*«.

Bid'a je suprotnost *suni* u smislu teorije i prakse, koje su posvećene Muhammedovim primjerom ili Predajom zajednice.

Muhammedova suna u smislu njegovih riječi, djela i prešutnog odobravanja, usmeno je i pismeno utvrđena u *Hadisu*. Teoretski su, dakle, odvojeni pojmovi *Sune* i *Hadisa*, a praktično se često poklapaju, što već proizlazi iz činjenice da neke hadiske zbirke nose naslov *Sunan* (tako zbirke Abu Dauda, Ibn Madže i an-Nesaija).

Ako se hoće razumjeti teoretsko i praktično značenje *Sune* u Islamu, mora se pomisliti da je *Kur'an*, doduše, bio vrelo, iz kojeg se izveo veliki dio prakse, a da je, s druge strane, Muhammed, ipak, uredio mnoga pitanja, ne putem dobijene objave, nego putem odluke od slučaja do slučaja, da je Poslanikovo govorenje i djelovanje već za njegovog života bilo priznato kao »lijep primjer«, te je, uslijed tog priznanja, Poslanikova *suna* navođena (kao primjer) i pismeno utvrđena, mada ne u jednako vjerski-priznatom obliku kao *Kur'an*. Sam *Hadis* je u predajama osvijetlio tu stranu Muhammedove *sune:* »Došli su ljudi Poslaniku i molili ga: 'Pošalji nam ljude da nas uče *Kur'anu* i *Suni*'«. »Vjera se spustila na dno srca ljudi. Onda su oni učili *Kur'an* i *Sunu*« (Buhari). Omar ibn al-Hatab je rekao: »Doći će ljudi i raspravljati s vama o dvojbenim tačkama u *Kur'anu*. Odgovorite im sa *sunan*, jer ljudi *sunana* najbolje znaju odlučiti o *Kur'anu*«.

I u samom *Kur'anu* postoje upute na značenje Muhammedove *sune*, kao što je zapovijed vjerovati u Allaha i Muhammeda (s. VII,158; LXIV,8) i Ibrahimova molitva, kada je utemeljivao hram u Meki »Gospodaru moj...snabdij plodovima stanovnike... i očistiti ih...« (s. II,123 i slična mjesta).

Na taj način, razumije se da je u islamskom sustavu, pored *Kur'ana*, i *Suna* postala normativni element i da su zastupnici tog sustava nastojali odgovoriti na pitanje o međusobnom odnosu oba ova vrela. To se pitanje obrađuje i u predajama. Najprije, *Kur'an* i *Suna* se javljaju na jednakoj razini. Halid ibn Useid je rekao Abdalahu ibn Omaru: »Mi nalazimo *ṣalāt al-ḥaḍar* i *ṣalāt al-ḫawf* u *Kur'anu*, a *ṣalāt as-safar* ipak ne«. Ibn Omar je odgovorio: »Moj bratiću, Allah nam je poslao Muhammeda, kada smo bili u potpunom neznanju; stoga radimo tako, kao što smo vidjeli da radi Muhammed«. A još jasnije govori druga predaja: »Zabrana Allahovog Glasnika jednako vrijedi kao Allahova zabrana«. Izjednačivanje *Kur'ana* i *Sune* vodi ka predodžbi da je i *Suna* objavljena: »Džebrail je običavao spustiti se sa *Sunom* Muhammedu, kao što je običavao donijeti mu *Kur'an*«. Neki su otišli i dalje: »nije *Kur'an*, nego je *Suna* najviša normativna instancija« *(as-sunna qāḍiya 'alā al-Qur'ān, wa laysa al-Qur'ān bi-qāḍin 'alā as-sunna)*.

Pitanje o odnosu između *Kur'ana* i *Sune* obrađuje se podrobno i principijelno u knjigama o *uṣūlu*. Šafii izvodi u svojoj *Risali* da postoje kur'anski propisi, čiji je opći oblik preciziran tek putem *Sune*, npr. u *Kur'anu* propisano kažnja-

vanje kradljivca (s. V,42), putem predaje da ne treba kaznu primijeniti, ako se radi o krađi neznatne količine.

Pobliže se utvrđuje mogući trojaki odnos *Sune* spram *Kur'ana:* 1) potpuno suglasna s *Kur'anom;* 2) objašnjenje Svetog teksta; 3) izravno nepovezana sa Svetim tekstom. Ova zadnja vrsta, ipak, nije priznata od onih koji *Suni* pripisuju uvijek izravnu vezu sa Svetim tekstom.

Odnos između *Kur'ana* i *Sune* rasvjetljava se putem učenja o *nāsiḫ wa mansūḫ,* »onom *(ajetu)* koji ukida i onom koji je ukinut«, kao i putem drugih primjera o kur'anskim nalozima i zabranama. Tu treba još ukazati na to da aš-Šafii neuvijeno tvrdi da *Kur'an* ne može biti ukinut *Sunom.* Po njegovom mišljenju, *Kur'an* može biti ukinut samo *Kur'anom,* a *Suna Sunom.* Ipak, postoje kur'anski stavci, čiji ukidajući karakter u odnosu na druga kur'anska mjesta postaje jasan tek putem *Sune* ili putem *Sune* i *iǧmā'.*

Kako je poznato, krug *uṣūl al-fiqh* nije ograničen na *Kur'an* i *Sunu.* Ipak se u širim krugovima protive tome da ovim dvjema historijski danim, objektivnim normama treba pridodati tako subjektivne elemente kao što su *idžma* ili *kijas.* U Hadisu se pronalaze tragovi tog protivljenja: »Kada su Ibn Mesud i Huzajfa *(Ḥuḏayfa)* jednog dana bili zajedno, postavio im je pitanje neki čovjek. Tada je Ibn Mesud rekao Huzajfi: »Zašto misliš da su nas ljudi zapitali o tome?«, a on je odgovorio: »Tek što im se kaže, oni to već zanemare.« A na to je rekao Ibn Mesud onome koji je pitao: »Kad bi nas zapitao o nekoj kur'anskoj stvari koju znamo, dali bismo vam odluku, a jednako o Muhammedovoj *suni.* Spram vaših novotarija, pak, ostajemo zbunjeni«.

To stajalište su, ipak, napustila četiri *mezheba; iǧmā'* i *qiyās* dobili su svoje mjesto među *uṣūl al-fiqh.* Neovisno o šiitima, četiri izvora nikada nisu priznali ni haridžiti ni vahabiti.

S izrazom »*sunna*« u učenju o *uṣūl* ne treba brkati drugu od pet kategorija, u okviru kojih se promatraju djela sa zakonskog stajališta, a koja se također zove *sunna.*

SURA (a. *sūra*), naziv za poglavlje *Kur'ana.* U samom *Kur'anu,* kako u mekanskim njegovim dijelovima tako i u medinskim, ta riječ označuje pojedine objave koje su s vremena na vrijeme saopćene Muhammedu. On izaziva protivnike da proizvedu *sure* slične onima koje on saopćava (II,23; X,38) ili da sami smisle deset takvih *sura* (XI,13). Ove riječi iz s. XXIV,1 mogle bi se smatrati uvodnima: »Objavljujemo suru i njezine propise činimo obaveznim. U njoj objavljujemo jasne dokaze *(āyāt).*« *Munāfiqūn* (licemjeri) se boje da bi mogle biti poslane *sure* koje će im otkriti što je u srcima njihovim; usp. IX,86: »A kad je objavljena sura da u Allaha vjerujete i da se zajedno sa Poslanikom njegovim borite...«. U s. IX,124,127; XLVII,20, spominju se različiti učinci *sura* na vjernike i nevjernike. U takvim primjerima, riječ *sura* ima isti smisao kao i riječ *Kur'an* u izvornom značenju, ali kasnije će se ta dva značenja odvojiti; *Kur'an* se počeo koristiti za sabrane objave u obliku knjige, a *sura* za pojedina poglavlja svete knjige koja su se, izvorno, sastojala od po jedne objave, ali kasnije je spojeno nekoliko objava ili odlomaka.

Autorizirana verzija *Kur'ana* sastoji se od 114 *sura,* od kojih je prva *(al-Fātiḥa)* slobodno povezana sa zadnja dva zazivanja, kao uvod i zaključak. To se slaže s činjenicom da ove tri *sure* nedostaju u *Kur'anu* u izdanju Ibn Mesuda. U tom pogledu je u početku postojala izvjesna sloboda tako da se kod Ubeja, pored uobičajeno prihvaćenih, nalaze još dvije *sure.* Ni redoslijed *sura* nije definitivno utvrđen, iako u svim izdanjima postoji isti osnovni princip. (O tom problemu, vid. odrednicu *KUR'AN*).

SURA (a. *ṣūra*), »oblik«, »lik« (*ṣūrat al-arḍ* znači »karta svijeta«) ili »lice«, »izraz lica«. *Taṣwīr,* množ. *taṣāwīr* je, prije, slika.

U Hadisu se zastupa stara biblijska ideja da je čovjek stvoren po Božjem *ṣelemu.* U al-Buharijevom *Isti'ḏānu,* kaže se: »Allah je stvorio čovjeka prema svojoj *ṣūri:* on je visok 60 aršina«. O tome al-Kastalani kaže (IX,144): »'Svojoj' se odnosi na Adema, pa znači: Allah je stvorio Adema prema njegovoj, tj. Ademovoj slici i prilici, a to znači savršenog i skladnog«. Ali postoje i druga tumačenja. Drugi je odlomak iz Muslimovog *Birra,* predaja 115: »Ako se čovjek tuče sa svojim bratom, mora mu poštedjeti lice, jer Allah ga je stvorio prema svojoj *ṣūri*«. An-Navavijev komentar ove predaje donekle se poklapa s već navedenim odlomkom kod Kastalanija. On citira al-Mazinija koji kaže: »Ibn Kutejba je krivo protumačio ovu predaju shvativši je doslovno. On kaže: 'Allah ima *ṣūru,* ali ne kao druge *ṣuwar'.*« Tu je tumačenje očito krivo, jer pojam *ṣūra* uključuje sastavljanje, a ono što je sastavljeno, to je i stvoreno *(muḥdaṯ);* ali Allah nije stvoren, stoga nije ni sastavljen; zato on nije *muṣawwar*«.

U vezi s pojmom *ṣūra* je i zabrana slika koja se na Zapadu, smatra se, pogrešno, povezuje s *Kur'anom,* kao, uostalom, i većina islamskih ustanova. Ne možemo, ipak, nijekati da se zabrana slika temelji na gledanjima koja su našla izraza u *Kur'anu.* U kur'anskom jeziku, *ṣawwara* (»oblikovati«) sinonim je s *bara'a* (»stvoriti«), uspor. s. III,3; VII,11; XL,66. U s. LIX,24, Allah se zove *al-ḫāliq, al-bāri', al-muṣawwir,* tj. prema al-Bejdaviju: »Onaj koji donosi odluku da stvara stvari prema Svojoj mudrosti, koji ih stvara bez greške, koji prema svojoj volji udahnjuje život njihovim oblicima i svojstvima«.

Ako je Allah, prema *Kur'anu,* veliki oblikovatelj, prema Hadisu izlazi da svi veliki oblikovatelji oponašaju Allaha i, stoga, zaslužuju kaznu: »Tko god stvori sliku, Allah će mu kao kaznu dati u zadatak da joj udahne život, a on to neće moći učiniti«. »Oni koji rade takve slike, bit će kažnjeni na Sudnji dan time što će im se narediti: 'Oživite ono što ste stvorili'. Kuće, koje sadrže slike, pse i obredno nečiste ljude, anđeli milosti izbjegavaju«. Ova je tvrdnja potkrijepljena pričom o tome kako je Aiša jednom kupila jastučić na kojem su bile slike; kad ga je Muhammed vidio, a bio je ranije izvan kuće, zastao je na vratima i nije htio ući. Kad su ga zapitali za razlog, odgovorio je: »Oni koji učiniše te slike, bit će kažnjeni i njima će biti naređeno: ‚Oživite što ste stvorili'. A zatim reče: »U kuću u kojoj postoje slike ne ulaze anđeli«. Priča se da je Muhammed uklonio slike i kipove iz Kabe. Kod Ahmeda ibn Hanbala nalazimo značajnu predaju o tom pitanju.

Pravo zabranjuje kopirati živa bića, ona što imaju *rūḥ.* Iz an-Navavijevog komentara Muslima proizlazi da je svejedno da li je slika na platnu, tepihu, novčiću, posudi ili zidu. Nije zabranjeno crtati drveće, devino sedlo i druge nevažne stvari. Ako se koriste predmeti, na kojima su slike živih bića, ako se

ovi vješaju na zid ili nose na sebi, na turbanu ili drugim predmetima koji se ne potcjenjuju, oni su tada *ḥarām*. Ako su reprodukcije na tepisima po kojima se gazi, na jastucima i jastučićima koji se upotrebljavaju, tada oni nisu *ḥarām*. An-Navavi odbacuje mišljenje nekih starijih pravnika da je zabranjeno sve što ima sjenu. Prema az-Zuhriju, zabranjene su slike bez ikakve iznimke, a isto tako korištenje predmeta na kojima se nalaze slike ili ulazak u kuće koje posjeduju slike. Drugi kažu: dopušteno je ono što je izvezeno na platnu, bez obzira na to da li je za svakodnevnu upotrebu ili ne, da li se vješa na zid ili ne. *Idžma* zabranjuje sve slike na kojima se nalaze sjene i proglašava da je njihovo brisanje *wāǧib*. Neki iznimno dozvoljavaju igranje djevojčica s lutkama. An-Navavi je i dalje sklon kazuističkim metodama obrade sličnih slučajeva.

Unatoč mišljenju teologa i pravnika, česti su prekršaji po ovom pitanju; na primjer, freske u kupatilu Kusair Amre, slike djevojaka kako plešu, životinja, ptica, itd. u Samari, minijature u perzijskim i turskim rukopisima, turske i egipatske marke. Krajem desetog stoljeća, egipatski vladar Humaravaih dao je napraviti kipove sebe, svojih žena i djevojaka koje pjevaju, a u Španjolskoj je Abderahman III postavio kip svoje žene-miljenice az-Zahre u dvorac koji je nazvao njezinim imenom. Ali je, ipak, činjenica da među islamskim narodima ni slikarstvo ni kiparstvo nije imalo većih srazmjera. Dugo je bilo opiranja i fotografiji, ali ono u nekim krugovima nije više tako jako ili je već prevladano.

SVETA MJESTA, ona su gdje su se odigrali značajni događaji islamske vjerske povijesti, te glasovite ličnosti islamske vjerske povijesti bile pokopane, ali i mjesta hodočašćenja, koja iz raznih razloga uživaju posebni ugled. Neovisno o *al-ḥaramayn* (»dva svetišta«, Meka i Medina), treba posebice spomenuti šiitska sveta mjesta: Kerbela (Irak), s grobom šiitskog mučenika Huseina (sina Alija), Nedžef (Mešhed Ali u Iraku), s grobom Alijevim, te Mešhed (sjeveroistočni Iran), »šiitska Meka« s grobom imama Rize *(Riḍā)*. U sjevernoj Africi Kajravan važi kao posebno sveto mjesto i dugo ga nisu smjeli posjećivati inovjerci. Osim takvih velikih mjesta, i određene džamije, grobovi, među ostalim, u svijesti su vjernika sveta mjesta; tako, recimo, grobovi šiitskih imama, ponekih značajnih islamskih pravnika, glasovitih šejhova (npr. Mevlane Rumija u Konji), staroislamskih Poslanikovih drugova (Ejubov u Carigradu), mjesta za koja se veže i praznovjerje. Mnogi muslimani teže za tim da budu pokopani u nekom svetom mjestu. Posebice šiiti drže važnim imati grob blizu navedenih svetih mjesta. Za mnoge žitelje Carigrada groblje Ejuba Ansarija igra sličnu ulogu kao privilegirano počivalište.

SVETAC (a. *walī*, množ. *awliyā'*). Štovanje svetaca sasvim je uobičajeno u pučkom Islamu, premda ga je strogo pravovjerje, zbog opasnosti od mnogoboštva, samo podnosilo i svrstavalo kao *'āda* (običajno pravo), dakle nalazilo se izvan ostalih pravnih kategorija. Ponajviše je štovanje svetaca povezano sa hodočašćenjem. Takva hodočašćenja *(ziyāra)* trebaju hodočasnicima omogućiti da budu pod učincima blagoslova *(baraka)*, koji proizlaze od svetaca odnosno njihovih grobova, relikvija itd., a koji se rasprostiru na sve moguće oblasti života do kojih je čovjeku stalo (ozdravljenje od bolesti, blagoslov željenom djecom, rješenje konflikata). Molitve i darivanja (svijeće, jela, čaranja itd.) trebaju prouzročiti učinak blagoslova. U religioznoj teoriji oštro se razlikuje između štovanja i nedopustivog obožavanja. Neka mjesta hodočašćenja, a da se službeno i ne računaju u sveta, zadobila su taj karakter (stanište mevlevija u Konji, Ejubovo svetište u Carigradu i dr.). I poneki antički junak ili kršćanski svetac pretumačen je na taj način u islamskog sveca. Čak se nailazi da više religija (Islam i Kršćanstvo) ističu pravo na nekog sveca, te da ga zajedno štuju. Kao opći sufijski svetac vrlo je ugledan Hizr *(Ḫiḍr, Ḫaḍir)*, turski *Hızır*, koji se pozivao da nenadanim učinkom izvrši kakvo čudo.

LEKSIKON ISLAMA

ŠAFII (a. *Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Idrīs aš-Šāfi'ī*), utemeljitelj šafiitske pravne škole. Njegov životopis obavijen je legendama, tako da je teško razlučiti povijesne elemente. Posebne poteškoće sačinjava uspostavljanje kronologije. Rana vrela vrlo su oskudna. Al-Masudi (u. 956–957) je prvi povjesničar koji ga spominje. Jedini vjerodostojni dokument je zakladnica (vakufnama) njegovih dviju kuća u Meki iz augusta 818, njegova oporuka, koja datira iz februara 819, kao i ona o njegovoj kući u Fustatu, u kojoj su, doduše, izostavljeni ime i datum, ali nema sumnje da potječe od samog aš-Šafiija. Kasniji njegovi biografi koriste stara djela tipa *manāqib*, kao što je ono Dauda az-Zahirija (u. 883), as-Sadžija (u. 919–920), Ibn Abi Hatima (u. 938), ali tu je već mnogo natruha legende. Na primjer al-Hatib al-Bagdadi prepričava povijest od Ibn al-Hakama (u. 870) o njegovom rođenju, povezujući ga s planetom Jupiter, koja se diže iznad Egipta.

Aš-Šafii je pripadao plemenu Kureiš. Bio je Hašimit i Poslanikov daleki srodnik. Majka mu je pripadala plemenu Azd, iako neki kažu da je bila iz Alijevog roda. Rođen 767. u Gazi, rano je izgubio oca, te ga je odgajala majka, u siromašnim uvjetima u Meki. Mnogo je vremena proveo s beduinima i temeljito upoznao staru arapsku poeziju (npr. navodi stihove Zuheira, Imru-'l-Kaisa, Džerira, itd. u *Kitāb al-Umm*). Znalac jezika al-Asmai od njega, kao dječaka, čuo je pjesme Benu Huzeila *(Huḍayl)* i Šanfarin *Divan. Hadis* i *Fikh* učio je u Meki kod Muslima az-Zendžija (u. 796) i Sufjana ibn Ujajna (u. 813–814). Znao je napamet čitavu knjigu *Muwaṭṭa'*. Oko svoje dvadesete godine pođe u Medinu Maliku ibn Enesu i ostade tamo do učiteljeve smrti 796. god. Al-Hatib daje popis ostalih njegovih učitelja. Zatim je pošao u Jemen na neku funkciju. Tu se zapleo u alijevske spletke – potajno je bio sljedbenik zejditskog imama Jahje ibn Abdalaha – te je 803. uhapšen i odveden pred halifu Harun ar-Rašida u Raku. Bilo mu je oprošteno. Tokom ovih zbivanja došao je u prisniji dodir s glasovitim hanefitom Muhamedom ibn al-Hasanom aš-Šejbanijem (u. 805), čije je knjige prepisivao. Ali nije se još usuđivao zauzeti stav suprotan aš-Šejbaniju, koji je bio utjecajan na dvoru. Godine 804. pošao je preko Harana i Sirije u Egipat, gdje je kao Malikov učenik u početku bio dobro primljen. Tek 810–811. vratio se u Bagdad i tu počeo raditi kao učitelj. Tu se priklonio Abdalahu, sinu novog egipatskog namjesnika Abasa ibn Muse, pa je 21. juna 814. došao u Egipat. Nemiran duh, ponovo se vratio u Meku, a zatim opet, i konačno, u Egipat 815–816. god. Umro je zadnjeg dana redžeba 204/20. januara 820. god.* u Fustatu, te je pokopan pod svodom Benu Abdelhakama podno brda Mukatama. Al-Hatib daje tekst njegovog nadgrobnog natpisa. Saladin je tu izgradio veliku i udobnu medresu. Kube, koje je i danas očuvano, sagradio je Ejubid al-Melik al-Kamil 1211–1212. god. Ona odonda predstavlja istaknuto mjesto hodočašća.

Aš-Šafiija se može opisati kao eklektika koji je krenuo srednjim putem između samostalnog donošenja pravnih odredaba i tradicionalizma njegovog doba. Ne samo da je proradio čitavu pravnu građu, već je u *Risali* istraživao metode i načela pravne znanosti. Smatra se utemeljiteljem *uṣūl al-fiqha*. Nasuprot hanefitima, on nastoji postaviti stroga pravila za *qiyās*, a odbacuje *istiḥsān*. Čini se da su načelo *istiṣḥāba* šafiiti uveli tek kasnije. Mogu se razlikovati dva razdoblja aš-Šafiijevog stvaralaštva: ranije (u Iraku) i kasnije (u Egiptu). Ova dva razdoblja ocrtavaju se često u *Kitāb al-Umm*, kao i u postavkama kasnijih šafiita. Četiri učenika smatraju se prenositeljima ranijeg učenja: Az-Zeferani (u. 873), Abu Saur (u. 854), Ahmed ibn Hanbal (u. 855) i al-Kerabisi (u. 859); prenositelji kasnijih pogleda su ovih šest učenika: al-Muzeni (u. 877–878), ar-Rebi ibn Sulejman al-Džizi (u. 869–870), ar-Rebi ibn Sulejman al-Muradi (u. 883), al-Buvajti (u. 845–846), Harmela (u. 857) i Junus ibn Abdelala (u. 877–878).

Njegovi spisi, u kojima na majstorski način vodi dijalog sa svojim protivnicima, došli su do nas – ukoliko su uopće sačuvani – preko gorespomenutog ar-Rabija ibn Sulejmana al-Muradija. Jedan je popis njegovih djela dan u *Fihristu* (str. 210), drugi potječe od al-Bejhakija (u. 1065), a treći je kod Jakuta. Većina naslova, koji su tu spomenuti, dijelovi su *Kitāb al-Umm*, zbirke spisa i predavanja aš-Šafiija. Naslov ove zbirke teško da je izvoran, već je vjerojatno nastao tokom vremena. Toga je svjestan već Ibn Hadžar (u. 852). Dok autor *Fihrista*, pa čak i Jakut, ne poznaju taj naslov, Abu Talib al-Meki (u. 996) već ga spominje (od njega i dolazi isti, ali skraćeni naslov u al-Gazalijevoj summi *Iḥyā*); i al-Bejhaki ga isto tako poznaje; nalazi se i u al-Askalanija (str. 78) i u an-Navavija. U samom djelu on se javlja samo u

* Vidi napomenu na stranici 13.

odlomcima koji su zapravo tumačenja što su ušla u tekst. Prema tvrdnji Abu Taliba al-Mekija, zbirku je priredio al--Buvajti, a ona je kasnije postala poznata kao rad Rebia ibn Sulejmana al-Muradija. Ovaj ju je objavio sa svojim dodacima.

To mora da se dogodilo kratko vrijeme nakon aš-Šafiijeve smrti, jer je ar-Rebi već 822. god. prenio zbirku u Egipat. Objavljeno izdanje temelji se na verziji ar-Rebija al-Muradija, iako je raspored drugačiji: izvorni raspored njezinih dijelova poznat je iz rukopisne predaje. U 11. st. al-Bejhakiju je pod ruku došla druga verzija, koja se po rasporedu nije slagala ni s ar-Rebijevom ni s onim najčešćim kasnijim rasporedom djela aš-Šafiija (a to je onaj raspored iz al--Muzenijevog *Muḫtaṣara*). Možda ovaj raspored dugujemo al-Buvajtiju, a to je onaj što ga je koristio ar-Rebi, zajedno s onim Ibn Abi Džaruda. I kasnije su razni učeni ljudi organizirali *Umm* po svome, npr. Siradž ad-din al--Bulkini (u. 1402–1403).

Raspored ovog posljednjeg, kao i ar-Rebijeva verzija, dostupni su u kairskom izdanju. Ali to izdanje nije dovoljno za konačnu uspostavu vrela i povijesti teksta; jer izdavač je temeljio raspored na al-Bulkinijevom rukopisu, ne bilježeći razlike u drugim rukopisima. Pored toga, u tekst *Kitab al--Umm* uvukla su se tumačenja različite dužine; tu se navode autori kao al-Gazali, Ibn as-Sabag (u. 1084–1085), al--Maverdi i drugi. Jedino pažljivo proučavanje rukopisa u stanju je jasnije osvijetliti ovaj problem. Značajnu pomoć pri tome predstavljaju citati iz at-Tabarijevog *Iḫtilāf al--fuqahā'*, koji je jedan od najranijih svjedočanstava za ar--Rebijev tekst: at-Tabari je imao pri ruci bolji oblik teksta nego što je objavljena verzija. Zeki Mubarak je nedavno osporio aš-Šafiijevo autorstvo, iznijevši tezu da je al-Buvajti sastavio to djelo na temelju učenja svoga učitelja, a zatim, da su Abu Muhamed ar-Rebi ibn Sulejman al-Muradi i Abu Muhamed ar-Rebi ibn Sulejman al-Džizi odgovorni, te da je ar-Rebi ibn Sulejman (kojeg al-Gazali spominje kao izdavača knjige) zapravo al-Džizi. Dokazi za ovu tezu, koja je, naravno, naišla na velik otpor u krugovima al-Azhera, neodrživi su. Kao prvo, iz postojećih tekstova proizlazi da je al-Buvajti mogao biti samo sakupljač i izdavač raznih aš--Šafiijevih djela; drugo, naizmjenično korištenje *isma* (imena) i *kunya* za istog čovjeka nije neobično u arapskoj književnosti (navedeni primjeri mogu se sasvim lijepo odnositi na istog čovjeka; odlomci u *Umm* V,7 nesumnjivo su glose); te konačno, nije dokazano i nevjerojatno je tvrđenje da izdavač djela nije ista ona osoba koja se obično opisuje kao *rāvī* aš-Šafiijevih djela, a to je ar-Rebi al-Muradi.

Djela koja al-Bejhaki navodi kao odvojena, zapravo su dijelovi *Kitāb al-Umm: Ǧimā' al-'ilm, Kitāb Ibṭāl al-istiḥsān, K. Bayan al-farḍ, K. Ṣifat al-amr wa an-nahy, K. Iḫtilāf Malik wa aš-Šāfi'ī, K. Iḫtilāf al-'Iraqiyyayn,* (tj. Abu Hanife i Ibn Abi Lejla; u. 765), *K. Iḫtilāf ma'a Muḥammad ibn al-Ḥasan*, te *K. Iḫtilāf 'Alī wa 'Abd Allāh ibn Mas'ūd. K. Iḫtilāf al-ḥadīṯ* je tiskan na marginama *Kitāb al-Umm,* sv. 7, a *Musnad* na marginama sv. 6.

Ovaj posljednji sadrži predaje iz različitih njegovih djela, npr. iz više nepostojećih *K. Aḥkām al-Qur'ān, K. Faḍā'il Qurayš*, među ostalima, koji se spominju u *Fihristu*, a spominje ih i Jakut. Ovo posljednje postoji u verziji koju je prenio Abu-l-Abas al-Asam (u. 957–958), koji ga je, opet, preuzeo od ar-Rebija ibn Sulejmana, godine 879–880. *K. al--Mabsūṭ fī al-fiqh* (*Fihrist,* str. 210) bio je još jedno opsežno pravno djelo koje je al-Bejhakiju bilo dostupno, a poznato je i kao *al-Muḫtaṣar al-kabīr wa al-manṯūrāt;* aš-Širazi spominje *K. al-Amālī*, djelo koje je prenio Ibn Abi-'l-Džarud. Još se sačuvalo jedno aš-Šafiijevo ispovijedanje vjere pod naslovom *K. Waṣiyyat aš-Šāfi'ī; K. al-Fiqh al-akbar,* koji mu se također pripisuje, kratko je dogmatičko djelo iz ašaritskog razdoblja. O njegovom književnom daru svjedoči nekoliko pjesama.

Bagdad i Kairo bili su glavna mjesta njegovog djelovanja. Tokom trećeg i četvrtog (devetog i desetog) stoljeća šafiitsko učenje širilo se iz ova dva centra, stječući sve veći broj pristaša, iako su u početku šafiiti bili u teškom položaju u Bagdadu, središtu *ahl ar-ra'ya*. U četvrtom (desetom) stoljeću Meka i Medina smatrane su njihovim glavnim središtima izvan Egipta. U početku desetog stoljeća, oni su avzaitima osporavali prevlast u Siriji, time što su sve od Abu Zure (915) bez prestanka držali funkciju kadije Damaska. U al-Makdisijevo doba, šafiiti su imali isključivo pravo na funkciju kadije u Siriji, Kirmanu (Kerman), Buhari i većem dijelu Horasana; bili su dobro zastupljeni i u sjevernoj Mezopotamiji (Akur) i u Dejlemu (tadašnji je Egipat bio šiitski). U 11–12. stoljeću na ulicama Bagdada često je dolazilo do sukoba s hanbalitima, a u Isfahanu sa hanefitima; istodobno su za sebe pridobili guridske vladare Gazne. U Jakutovo vrijeme (u. 1227) pobijedili su, nakon borbi sa šiitima i hanefitima, u ar-Reju. U Egiptu su za vrijeme Saladinove vladavine opet postali glavni *mezheb*. Ali al--Malik az-Zahir Bejbars (11. septembra 1265. za Kairo, a 13. februara 1266. za Damask) namjestio je, pored šafiitskog, i po jednog hanefitskog, hanbalitskog i malikitskog glavnog suca. U zadnjem stoljeću prije osmanskog osvajanja, šafiiti su bili zadobili nesumnjivu prednost u središnjim zemljama Islama. Još u doba Ibn Džubeira šafiitski imam vodio je molitvu u Meki. Ovi su tek za osmanskih sultana, početkom 16. stoljeća zamijenjeni hanefitima, kojima je u Carigradu pripadala sudska moć; ova je u srednje-azijskim zemljama nakon dolaska Safavida (1501) prešla u ruke šiita. Unatoč ovome, narod Egipta, Sirije i Hidžaza i dalje je slijedio šafiitski *mezheb*. Sve do dana današnjeg u džamiji al--Azher (u kojoj je od 1724–1870. g. *imam* stalno bio šafiit) šafiitsko učenje marljivo se prorađivalo usporedo s učenjem drugih škola. Ono još uvijek prevladava u Južnoj Arabiji, Bahreinu, na Malajskom arhipelagu, u Istočnoj Africi, Dagestanu i u mnogim dijelovima Srednje Azije.

Među značajnim šafiitima spomenimo: tradicionistu an--Nesaija (u. 915), al-Ašarija (u. 935), al-Maverdija (u. 1058), aš-Širazija (u. 1083), Imama al-Haramejna (u. 1085), al--Gazalija (u. 1111), ar-Rafiija (u. 1226), te an-Navavija (u. 1277).

ŠAH (igra). U islamskom svijetu šah kao igra poznat je pod svojim sanskritskim imenom *çaturanga* (tj. hinduska vojska podijeljena na četiri dijela: slonovi, konji, bojna kola, vojnici), a arapska izvedenica je: *šaṭranǧ*. U Evropi se naziva po svojoj glavnoj figuri, kralju *(šāh)*. Perzijanci su šah prenijeli Arapima, koji su nazive uglavnom zadržali (uspor.

npr., osim *šah,* srednjoperzijsko *»roḫ«,* koje se održalo u riječi »rokada«, što znači »borbena kola s bočnom obranom«, a odgovara kuli, odnosno topu). Naša »dama« nema uzora u orijentalnom šahu, tamo se odgovarajuća figura zove »savjetnik, vezir«, a perzijsko *farsan* protumačeno je na starofrancuskom kao »djeva«.

Nema dvojbe da se šah igrao već na umajadskom dvoru, u svakom slučaju prvi podrobni arapski opis šaha nastao je u 10. st. Bezbrojni su islamski vladari i časnici (kao Gaznevid Mahmud), koji su se odavali »kraljevskoj igri«. Križari su igrali šaha sa svojim muslimanskim protivnicima, a on je preko Španjolske došao u Srednju Evropu, gdje se javlja oko 1000. god. Alfons Mudri od Kastilje oslanjao se svojom *Libros de Acedrex* (1254) prije svega na orijentalna vrela. Za islamski srednji vijek utvrđeni su različiti tipovi pravila (i za više od dva igrača). Nije se koristila ploča, nego rastezljiva ili smotljiva podloga. Figure su obično bile prosto kamenje za igru, koje se pomoću geometrijskih simbola i sl. odvajalo jedno od drugog, a dragocjene figure od gorskog kristala ili slonovače dospjele su i u evropske muzeje. Igru kao takvu, kao i same figure, u početku su osporavali teolozi, no to nije naškodilo njezinoj omiljenosti.

ŠAH (vladar). Titula *šah* (p. *šāh*) koristila se, u prvom redu, za vladara Irana, ali su je nosili i mogulski carevi i vladari manjih dinastija. Često se s riječju *šah* grade složene titule. Većinom na prvom mjestu stoji narodno, zemaljsko ili osobno ime (npr. Turan-šah, Arslan-šah). Nalaze se i kombinacije sa drugim riječima značenja »vladar« (npr. Melik-šah). Kod Mogula je postojala i »svjetska« titula kao Šah Džahan i Šah Alem. Riječ *šah* može, dalje, biti sastavni dio vlastitog imena (npr. Šahverdi Han). Službena titula perzijskog kralja do nedavna je bila *šāhanšāh* (»Kralj kraljeva«). Taj oblik bio je već u doba Ahemenida i Sasanida uobičajeno oslovljavanje vladara. Titula *pādišāh,* koja je značenjem isto što i *šah,* koristila se prije svega u Turskoj za sultana.

ŠART (a. *šarṭ* množ. *šarā'iṭ, šurūṭ*), »uvjet«. Ta riječ se različito definira. Tako, npr., kaže al-Gazali (*Kitāb al-mustaṣfā,* II,180): *šarṭ* je ono čijim nepostojanjem (nebićem) uvjetovano *(mašrūṭ)* ne postoji, ali i ne mora postojati; suprotno uzroku *('illa),* čije postojanje zahtijeva postojanje prouzročenog. Nepostojanje uvjeta *(šarṭ)* zahtijeva nepostojanje uvjetovanog; ali njegovo postojanje ne zahtijeva postojanje uvjetovanog (npr. mjesto i život).

Kao pojam iz okvira *uṣūla,* hanefiti ga definiraju kao ono na što se neka stvar oslanja, ali što niti leži u njoj (suprotno *ruknu*) niti u njoj ostavlja neki trag (suprotno od *'illa*). Tako je *šarṭ,* npr., kod krađe najmanja vrijednost ukradenog, a *rukn* – otuđenje stvari iz pohrane.

Osim ovih značenja, *šarṭ* ima posebni smisao u obligacionom pravu: uvjet (lat. *conditio*) = ugovorna klauzula; u gramatici je *šarṭ* pogodbena rečenica, apodoza *(ǧawāb aš-šarṭ)* i pogodbena partikula *(ḥarf aš-šarṭ).*

ŠATH (a. *šaṭḥ,* množ. *šaṭaḥāt ili /kalimāt/ šaṭḥiyyāt*), tehnički izraz u misticizmu, a znači »zanesena izreka« ili, tačnije, »božanski nadahnuti iskaz«.

Porijeklom je, po svoj prilici, od sirijske posuđenice (*šaṭaḥ* = širiti), a izvodi se u arapskom od korijena *š-ṭ-ḥ:* »uznemiriti«, »potresti«. Usvojena od sufija u 10. st., koristi se za narušavanje svijesti, u koju iznenada prodire božanska milost, a onda za »božanski nadahnuti iskaz« koji taj nadnaravni nemir istiskuje iz osobe.

Islamski mistici nisu jedinstveni u pogledu na *šaṭḥ,* koji slijedi pripravne mistične milosti, znak savršenog očišćenja koje postiže mistička duša. Ali većina teoretičara – najprije zbog savjesnosti pravovjerja, a kasnije monističkog uvjerenja – smatra da je to stanje privremeno i samo stupanj prije konačnog poništenja osobnosti u božanskom spokoju. Neki, kao al-Muhasibi i al-Haladž, smatraju, s druge strane, da ti božanski doticaji preobražavaju mucavi glas ljubljenika, daju mu naizmjeničnu božansku zaogrnutost, koja mu zauvijek izrađuje privolu za dijalog ljubavi »između Tebe i mene«.

Prva »zanesena kazivanja« uključila je Predaja u klasične zbirke Hadisa, ne kao iskaze mistika, nego kao »riječi Božje« *(ḥadīṯ qudsī).* Od 3. st. po *Hidžri,* islamsko pravovjerje isključilo je to vrelo Predaje i *šaṭḥiyyāt* kruže pod imenima onih koji su odgovorni za njihovo iskazivanje. Tako: Abu Jezid al-Bistami (u. 875): »Neka sam slavljen! *(Subḥānī).* Moje posredovanje je veće od onog Muhammedovog! Adem je svoga Gospoda prodao za jedan zalogaj! Raj je samo dječja igra!« – Al-Haladž (u. 922): »Ja sam Istina« *(ana-'l-Ḥaqq).* – Abu Bekr Nesadž at-Tusi (u. 1094): »Vodiču onih koji su zalutali, vodi me još dalje u stranu!«. – Al-Vasiti (u. 932): »Obredne radnje su samo nečistoće«. – Abu Hamid al-Gazali (u. 1111): »Ne postoji ništa više u mogućnosti nego u stvorenom«. – Ibn Arabi (u. 1240): »Rob je gospodar, a Gospodar je rob; ah, kako može netko reći koji je od njih dvojice dužnik?«

Cijele monografije su posvećene razjašnjenju, kritiziranju ili opravdavanju ovog ili onog od tih zanesenih iskaza. Ad-Duri i as-Seradž su prvi zamijetili njihovu teološku važnost; u tri knjige Ruzbihan Baklija (u. 1209) posjedujemo potpunu raspravu o tom pitanju.

ŠEFAA (a. *šafā'a*), »zagovaranje«, »posredovanje«, »zauzimanje«. Onaj koji posreduje naziva se *šāfi'* i *šafī'.* Riječ se upotrebljava i u drugom smislu, a ne samo vjerskom, npr. kada se pred kralja iznosi molba, kada se posreduje za nekog dužnika. O posredovanju u sudskom postupku zna se vrlo malo. U jednom hadisu kaže se: »Onaj tko svojim uplitanjem onemogući *ḥudūd Allāh* – taj se protivi samom Allahu«.

Tu riječ obično nalazimo u teološkom smislu, poglavito u eshatološkim opisima; u toj se upotrebi javlja već u *Kur'anu.*

U *Kur'anu* se zalaganje spominje najčešće u negativnom smislu. Sudnji dan opisan je kao dan u kojem neće biti prihvaćena *šafā'a* (s. II,48,254). Ovo se odnosi na Muhammedove neprijatelje, kao što se vidi iz s. X,18: »Oni se, pored Allaha, klanjaju onima koji im ne mogu ni nauditi niti im mogu kakvu korist pribaviti, i govore: »Ovo su naši zagovornici kod Allaha«; uspor. također suru LXXIV,48: »Njima posredovanje onih koji vrše *šafā'a* neće biti od koristi.«

Ali mogućnost posredovanja nije sasvim isključena. Sura XXXIX,44, kaže: »Reci: Niko ne može bez njegove volje posredovati« itd. Prilično je velik broj odlomaka u kojima se ta tvrdnja tumači tako da je *šafā'a* moguća jedino uz Allahovu dozvolu: »Ko se može pred Njim zauzimati za nekoga bez

dopuštenja njegova?« (s. II,255, usp. X,3). O onima koji su dobili Allahovo dopuštenje za *šafā'a* kaže se slijedeće: *šafā'a* pripada onima koji imaju *'ahd* s Milostivim (s. XIX,87), i XLIII,86: »Oni kojima se oni, pored Njega, klanjaju – neće moći da se za druge zauzimaju; moći će samo oni koji Istinu priznaju, oni koji znaju.« Sura XXI,26–28, je značajna po tome što anđelima izričito daje moć zalaganja za nekoga: »Oni govore: ‚Milostivi ima dijete!' Hvaljen neka je On! A meleki su samo robovi poštovani. Oni će se samo za onoga kojim On bude zadovoljan zauzimati«. Očito se pod »robovi poštovani« misli na anđele. Sura XL,7 (usp. XLII,5) je još jasnija: »Meleki koji drže prijesto i oni koji su oko njega veličaju i hvale Gospodara svoga i vjeruju u Nj i mole se da budu oprošteni grijesi vjernicima: »Gospodaru naš, Ti sve obuhvataš milošću i znanjem; zato oprosti onima koji su se pokajali i koji slijede Tvoj put i sačuvaj ih patnje u vatri!«

Ovakve su rečenice utrle put bezrezervnom prihvaćanju načela *šafā'a* u Islamu. U klasičnom Hadisu, koji održava razvoj ideja do otprilike 150. god. nakon *Hidžre*, nalazi se već obilje materijala. *Šafā'a* se ovdje obično spominje u eshatološkom opisu. Ali treba spomenuti da se pripovijeda kako je Muhammed čak za života pokušavao posredovati. Aiša priča kako bi se često u noći iskrao iz sobe i pošao na groblje Baki al-Garkad da od Allaha moli oprost i za mrtve. Isto tako spominje se i Poslanikov *istiġfār* u *ṣalāt al-ġanā'iz*, te se objašnjava i njegova djelotvornost. Molitva za oprost grijeha tada je postala ili ostala sastavni dio ovog *ṣalāta*, kojem se pridaje veliko značenje. Usp. Muslim: »Ako muslimanska zajednica od stotinu ljudi izvrši salat za nekog muslimana i zamoli za njega oprost grijeha, ta će molitva sigurno biti uslišana«; i kod Ibn Hanbala, gdje se umjesto broja sto navode tri reda (*ṣufūf*).

Muhammedovo posredovanje na Sudnji dan opisano je u predaji koja se često spominje, a koja u glavnim crtama glasi: na Sudnji dan Allah će sakupiti vjernike, a oni će se u nuždi okrenuti Ademu da za njih posreduje; Adem ih podsjeća da je preko njega grijeh ušao na ovaj svijet i šalje ih Nuhu (Noju). Ovaj im također spominje svoje grijehe i šalje Ibrahimu. Tako se oni uzalud obraćaju velikim Božjim vjesnicima, sve dok im Isa (Isus), konačno ne savjetuje da se obrate za pomoć Muhammedu. Ovaj će se baciti pred Allaha s Njegovim dopuštenjem. Tada će mu Allah reći: »Ustani i govori, dopušteno ti je zalaganje«. Allah će mu odobriti izvjestan broj onih kojima će biti oprošteno, a kada ih odvede u Raj, on će se ponovo baciti pred Gospodara; isti će se postupci ponavljati nekoliko puta, dok Muhammed konačno ne kaže: »Gospodaru, sada su u Paklu ostali samo oni koji prema *Kur'anu* trebaju tamo ostati zauvijek«.

Ova predaja u raznim varijantama je klasična za svođenje moći zalaganja na samog Muhammeda od sviju vjerovjesnika. U nekim predajama to se ubraja među moći koje su mu dane.

Muhammedovo zauzimanje priznaje i *idžma;* zasniva se na suri XVII,79: »Gospodar tvoj će ti na onom svijetu hvale dostojno mjesto darovati«; a u XCIII,5: »a Gospodar tvoj će tebi sigurno dati, pa ćeš zadovoljan biti!« Priča se da je Muhammedu ponuđena povlastica zauzimanja tako što mu je Gospodar ponudio i alternativu, koja se sastojala u tome da će polovina njegove zajednice ući u Raj. Muhammed je više volio pravo zalaganja, bez sumnje zato što se nadao da će, koristeći ga, postići znatan uspjeh.

Predaje opisuju vrlo živo kako »žitelji pakla« (*ğahannamiyyūn*) bivaju oslobođeni iz svog strašnog stanja. Neki su relativno malo propatili od ognja; drugi su već djelimično pretvoreni u pepeo. Poprskani vodom iz vrela života, oni se vraćaju u zdravo stanje.

Islam se, međutim, nije zaustavio na Muhammedovom zalaganju. Pored njega, u istoj ulozi nalazimo anđele, poslanike, vjerovjesnike, mučenike i svete osobe. Konačno, nakon svih ovih, još uvijek ostaje Allahova *šafā'a*. Muhammedovo prvenstvo je u tome što je prvi koji je posredovao za svoju zajednicu.

Napokon se raspravlja pitanje za koga je zalaganje djelotvorno. Dok se općenito kaže da će 70.000 pripadnika Muhammedove zajednice ući u Raj preko zalaganja *jednog* čovjeka, već klasična predaja na to odgovara da će *šafā'a* biti uslišana onima koji Allahu ne pripisuju nikakvo ravnopravno božanstvo. Ovoj grupi pripadaju i oni koji su počinili velike greške (*ahl al-kabā'ir*). »Poslanik Božji reče: Moje je posredovanje namijenjeno velikim griješnicima naše zajednice«. To gledište, međutim, ne dijele mutaziliti. Ar-Razi temeljito obrađuje mutazilitske poglede u svome komentaru *Kur'ana*; prema njima, nema *šafā'a*, jer nitko ne može biti spašen Pakla, kad jednom u njega bude bačen. Ovo odricanje posredovanja zasniva se na nekim stavcima *Kur'ana* koji su ranije navedeni.

ŠEHADA (a. *šahāda*), »iskaz svjedoka«, kako u običnom smislu riječi: »izvještaj očevica« (od *šahide*, »vidjeti«), tako i u religioznom ili pravnom smislu.

U religiji je *šehada* »islamska vjeroispovijed«: »Nema drugog Boga osim Allaha; Muhammed je Božji poslanik«; u širem smislu, *šehada* je svjedočanstvo koje se posvjedočuje time da se bori za Islam i, prije svega, da se za njega, kada treba, umire u »svetom ratu«. Musliman, koji padne u boju, zove se *šahīd*, »svjedok«, »mučenik«, npr. Ejub, Murat I; *mašhad* je grob mučenika.

U građanskom i pravnom smislu, svjedok se zove *šāhid*.

ŠEHID (a. *šahīd*, množ. *šuhadā'*), »svjedok«, »mučenik« često se koristi u *Kur'anu* (kao i *šāhid*, množ. *šuhūd*, od čega se jasno ne razlikuje), s prvenstvenim značenjem »svjedok«. Slijedeći su primjeri tipični za razne kontekste u kojima se javlja: s. II,133: »Vi niste bili prisutni kad je Jakubu smrtni čas došao i kad je sinove svoje upitao...«. Sura XXIV, 6: »A oni koji okrive svoje žene a ne budu imali drugih svjedoka nego su samo oni svjedoci«. Sura II,143: »I tako smo od vas stvorili pravednu zajednicu da budete svjedoci protiv ostalih ljudi...«; s. L,21: »i svako će doći, a s njim vodič i svjedok«. *Šehid* se često pojavljuje kad se govori o Bogu, npr. u s. III,98: »kad je Allah svjedok svega što radite«. Stoga je *šehid* jedno od »najljepših imena« (*al-asmā' al-ḥusnā*) Allahovih.

U *Kur'anu* se ne nalazi *šehid* u značenju »mučenik«. Tek su kasniji komentatori nastojali to značenje vidjeti u suri IV,69. *Kur'an* uvijek koristi opisne izraze da bi protumačio taj pojam, npr. s. III,157: »A ako vi na Allahovom putu poginete ili umrete, oprost i milost Allahova su zaista bolji od

onoga što oni gomilaju«. Sura III,169: »Nikako ne smatraj mrtvima one koji su na Allahovu putu izginuli. Ne, oni su živi i u obilju su kod Gospodara svoga«. Sura XLVII,4–6: »Kada se u borbi s nevjernicima... On neće poništiti djela onih koji na Allahovu putu poginu, i On će ih, sigurno, uputiti i prilike njihove poboljšati i u džennet ih uvesti, o kome ih je već upoznao«.

Mučenik koji svoje vjerovanje potkrijepi smrću u boju protiv nevjernika u čitavoj je hadiskoj književnosti *šehid;* njega čekaju na nebu velike povlastice koje se rado opisuju u brojnim hadisima. Mučeništvo ga izuzima od ispitivanja u grobu koje provode »anđeli-ispitivači« Munker i Nekir, a nije potrebno ni da prođe kroz čistilište *barzaḫ*. Mučenici zauzimaju najviše mjesto u Raju, pokraj Božjeg prijestolja; Poslanik je u jednoj viziji ugledao najljepše mjesto u Raju, a to je bilo *Dār aš-šuhadā'*. Rane koje *šehid* zadobije u *džihadu* na Sudnji dan se zacrvene poput krvi, sjaju i mirišu na mošus. Nijedan od rajskih žitelja nikad se više neće vratiti na zemlju osim *šehida:* jer on, zbog posebnih povlastica koje uživa u Raju, poželi da još deset puta proživi mučeništvo. Mučenici smrću dobivaju oslobođenje za sve grijehe, tako da ne traže Poslanikovo posredovanje, a u kasnijim predajama nalazimo kako čak posreduju za druge ljude. Kako su već čisti, jedino njih od svih ljudi ne treba prati prije pokapanja – to je stajalište našlo mjesta i u Fikhu.

U pravnim knjigama o *šehidu* se govori u poglavlju o *ṣalātu* u vezi sa molitvom za mrtve, a razlike u gledištima pojedinih škola (koje su vrlo zanimljive) svode se na pitanja o pranju *šehida*, o tome da li nad njim treba izgovoriti molitvu za mrtve, da li mora biti pokopan u okrvavljenoj odjeći ili ne, itd. Pravi se razlika ako je *šahāda* izvršena za ovaj svijet ili za drugi, ili pak za oba svijeta: budući da je to etičko djelo, ono mora biti prosuđivano s obzirom na svoj *nijet (niyya)*. Do pravnog razmatranja slučaja ne dolazi ukoliko čovjek, iako ranjen u bici, ipak nije podlegao ranama, te je bio u stanju srediti svoje stvari prije smrti. Katkada nalazimo odlomke *fī faḍl aš-šahāda* u knjigama o *džihadu;* u njima se mučeništvo slavi u stilu Hadisa.

Slavljenje *šahāde* imalo je za posljedicu pravu žudnju za mučeničkom smrću, a, prema nekim predajama, čak su i Muhammed i Omar za njom čeznuli. Ovaj *ṭalab aš-šahāda* pravovjerna teologija nije nipošto odobravala, već ga je, naprotiv, zabranjivala, jer on suviše sliči na samoubojstvo, koje je Islam uvijek osuđivao. Stoga su tihe moralne obaveze kao post, redovita molitva, čitanje *Kur'ana*, zahvalnost roditeljima, poštenje prilikom ubiranja poreza, učenje, oduvijek cijenjeni kao ravnopravni (pa i više od toga) dobrovoljnoj smrti: sve su to djela na Allahovom putu, *fī sabīl Allāh* (ovaj izraz s postupnim prestankom osvajačkih ratova sve više gubi ratnički, a zadobija – kao i *šehid* – mirnodopski, moralni smisao) i omogućuju ljudima istu nagradu koja je obećana za *šuhadā'* (usp. također kasnije razlikovanje između *ǧihād al-akbar* (»veći džihad«), borbe protiv samog sebe, i *ǧihād al-aṣġar* (»manji džihad«), tj. »svetog rata«. Ali i samo shvaćanje *šehida* doživjelo je značajan razvoj, koji se djelomično vidi i u Hadisu, tako da je na kraju gotovo svatko tko je umro naprasnom smrću i pobudio sažaljenje u očima naroda postajao mučenikom, te je uskoro počeo biti smatran svetim čovjekom. Važan činitelj toga razvoja bilà je vrlo stara sklonost naroda da štuju svete ljude. U tom smislu, svatko tko umre od bolesti, kao što je kuga ili »trbušne bolesti«, smatra se *šehidom;* svatko tko umre naprasnom smrću, npr. od gladi, žeđi, utapanja, opekotina, otrova, groma, ako bude živ zakopan ili ga ubiju pljačkaši ili usmrte divlje zvijeri ili ako žena umre pri porođaju – gledaju se na isti način. Nadalje, ako netko umre prilikom obavljanja nekog pohvalnog čina, npr. prilikom hodočašća ili u stranoj zemlji, bez prijatelja i rođaka, ili na putu koji je *sunna*, ili pri posjeti grobu nekog sveca ili u molitvi, ili zbog stalnog pranja ili petkom u noći ili u potrazi za vjerskim znanjem ili braneći pravicu protiv nepravde; tkogod ostane čedan unatoč ljubavi, a ne oda tajnu već je odnese sa sobom u grob – on umre kao *šehid*, kao i svatko tko umre boreći se protiv vlastitih nagona u »većem džihadu«.

Grob takvog *šehida* smatra se *mešhedom (mašhad)*, te uživa štovanje vjernika i postaje ciljem hodočašća. Za mnoge takve *mešhede* može se dokazati da se odnose na predislamski lokalni kult koji se u tom drugom obliku nastavio u Islamu. U mnogim slučajevima, riječ *mešhed* koristi se za označavanje lokalnih kultnih središta koja nemaju nikakve veze sa *šehidima;* na turskom, riječi *šehidlik* i *mešhed* nazivi su za groblje općenito. Iz natpisa se vidi da su često muslimanski graditelji *mešahida* gradili ove za života, kako bi uživali blagodati svojih dobrih djela već ovdje na zemlji.

Protivno pravovjernoj religiji, mnoge sekte strogo su se pridržavale izvornog smisla pojma *šehid;* haridžiti su, na primjer, fanatično srljali u smrt u borbi protiv vlade koju su smatrali protupravnom, iako su pravovjerni teolozi smatrali da pobuna protiv vlade nije *džihad* koji jamči mučenički status.

Za šiite mučeništvo igra posebno značajnu ulogu. Za njih je Husein pojam *šehida*, kralj mučenika, *šāh-i šuhadā'* (kao što je omiljeni mučenik sufija al-Haladž). Postoji opsežna literatura o mučeništvu Huseina i drugih članova Poslanikove obitelji – i to je specijalnost šiita; neka se ovdje navede samo glasovito djelo pod naslovom *Rawḍat aš-šuhadā'* od Huseina ibn Alija al-Vaiza al-Kašifija koje je prevedeno na turski (prevodilac je Fuzuli, a naslov *Hadīkatü's-süada*) i na istočno-turski, a više puta je i skraćivano.

Kult *šehida* znatno se razvio u mnogim pokrajinama Indije, gdje postoji i *Šahīd gañ*, grobnica golemih razmjera, u kojoj je navodno pokopano čak 150.000 mučenika.

ŠEJH (a. *šayḫ*). Ova riječ označuje nekoga tko pokazuje obilježja starije dobi, tko je prešao pedesetu. Koristi se za postarije rođake; *šejh* je poglavar plemena ili obitelji.

U predislamsko doba, tituli *sayyid* (poglavar plemena) često je dodavan epitet *šejh*, što je označavalo zrelost u godinama, pa stoga i u duhovnim sposobnostima. Moralni utjecaj *šejha* nad beduinima bio je tako velik da je ta riječ počela označavati poglavara koji ima dugu i slavnu karijeru za sobom.

U povijesti islamskog razdoblja, ta riječ često znači vrhovnog poglavara, a to su mu značenje često davali i pretendenti na kraljevstvo koji su nastojali oživjeti arapsku tradiciju. Tako se u desetom stoljeću reformator Abu Jezid nazvao *Šayḫ al-mu'minīn*, tj. »šejh vjernika«. Ibn Batuta spominje nekog namjesnika grada s takvim imenom. Bio je to naziv i za

namjesnika Medine – *Šayḫ al-Ḥaram.* Ibn Haldun pripovijeda kako se na hafsidskom dvoru u Tunisu prvi ministar, regent carstva, koji je namještao sve službenike, zvao Šejh Almohada. Muhamed, utemeljitelj vatasidske dinastije, uzeo je baš kao i Muhamed al-Mahdi, utemeljitelj dinastije Sadijskih Šerifa, titulu *aš-Šayḫ.*

Danas titulu *šejh* s neskrivenim ponosom nose svi oni koji vladaju, upravljaju ili predstavljaju moć i ugled bilo u duhovnoj ili društvenoj sferi. To je uljudan termin, znak štovanja, značenje odlikovanja i svatko je sretan ako mu se njime obrate. Daje se ocu obitelji, političkom poglavaru dijela plemena nazvanog *duar/dwar* (u Sjevernoj Africi), koji obuhvaća skupinu ljudi zajedničkog porijekla. Daje se visokim vjerskim časnicima, učiteljima, učenim ljudima, ljudima u vjerskim krugovima, bez obzira na dob, svim onima koji se štuju zbog službe koju obavljaju, zbog dobi i zbog moralnih obilježja. Tako postoji *Šayḫ al-islām,* naslov Velikog muftije, najvišeg vjerskog časnika Islama, *Šayḫ ad-dīn,* ministar za vjeru, *Šayḫ al-madīna,* glavar redarstva, *Šayḫ al-balad,* upravitelj grada. Al-Buhari i Muslim dva su šejha u najboljem smislu riječi; službeni vođa hodočašća u Egiptu zove se *Šayḫ al-ǧamal.* U muslimanskom vjerskom bratstvu, *ṭarīqa,* naslov šejha je osobito pun značenja: šejh je starješina derviškog reda.

ŠEJH-UL-ISLAM (a. *šayḫ al-islām*), jedan je od počasnih naslova koji se prvi put spominje u drugoj polovini četvrtog stoljeća nakon *Hidžre.* Dok su druge složenice s riječju *islām* nosile osobe koje su imale svjetovnu moć (naročito fatimidski veziri), naslov *šejh-ul-islam* uvijek je bio rezerviran za *ulemu* i mistike, kao i drugi počasni naslovi kojima je prvi dio *šejh* (npr. *šayḫ ad-dīn;* Ibn Haldun daje pravniku Esedu ibn al-Furatu nadimak *Šayḫ al-futyā*). Od svih tih naslova jedino *šejh-ul-islam* ima široku upotrebu. Tako su u 5. st. po *Hidžri* poglavara šafiitskih teologa u Horasanu Ismaila ibn Abderahmana suniti nazvali *šejh-ul-islam* u najboljem smislu (usp. također Džuvejni, *Ǧihangušā,* II,23, gdje se govori o *šayḫ al-islām-i Ḫurāsān*), dok su istodobno pristaše mistika Abu Ismaila al-Ansarija (1006–1088) tražili za njega taj naslov. U 6. st. po *Hidžri* Fahr ad-din ar-Razi nosio je naslov *šejh-ul-islam.* Dalji primjeri u stoljećima koja su slijedila su mistik Šejh Safi ad-din od Erdebila i teolog at-Taftazani.

U Siriji i Egiptu, međutim, naslov *šejh-ul-islam* smatrao se počasnim (ali ne i službenim) naslovom koji se mogao davati samo pravnicima i to onima što su svojim *fetvama* postigli izvjesnu slavu i odobravanje ostalih pravnika, osobito u početku mamelučkog razdoblja. Tako su u polemikama, koje je izazvalo učenje Ibn Tajmije, njegovi protivnici osporili ovome naslov *šejh-ul-islam,* koji su mu bile dale njegove pristaše. Modernisti našeg vijeka, koji su pod utjecajem Ibn Tajmije i Ibn Kajim al-Džauzije, smatraju ovu dvojicu pravnika vjerskim vođama koji stvarno zaslužuju naslov *šejh-ul-islam.* Oko 1300. godine *šejh-ul-islam* je već postao naslovom, koji je svaki ugledniji *muftija* mogao za sebe zahtijevati. Mahmud ibn Sulejman al-Kefavi (u. 1582) kaže u biografiji hanefitskih pravnika da se titula *šejh-ul-islam* daje onim muftijama koji rješavaju nesuglasice i odlučuju o općim pitanjima discipline. Tako do danas u Egiptu i Rusiji (a u Turskoj sve do 18. stoljeća), kako šiitske tako i sunitske *muftije* izvjesnog ugleda dobivaju taj naslov. U Perziji su se stvari drukčije razvijale; ovdje je *šejh-ul-islam* sudska funkcija: on u svakom većem selu predsjedava vjerskom sudu sastavljenom od mula i mudžtehida. U safavidsko doba, postavljao ga je *Ṣadr aṣ-Ṣudūr.*

Taj naslov dobio je najviše sjaja kada je bio pridjenut carigradskom *muftiji,* čija je funkcija u Osmanskom Carstvu zadobila golemo političko značenje u drugim muslimanskim zemljama. U prvim stoljećima Osmanskog Carstva, utjecaj mističkih šejhova bio je znatno veći od ugleda *uleme;* međutim, nakon obnove Carstva od strane Mehmeda I, dolazi do žestoke borbe između novih pravovjernih sunitskih i mističko-šiitskih utjecaja, borbe koja će pod Selimom I završiti pobjedom pravovjerstva. Povijesna pragmatička predaja nije uzimala u obzir ovaj razvoj, pa je treba uzimati s velikim ogradama; starija vrela, nažalost daju malo obavijesti. Tako je zbirka životopisa *aš-Šaqā'iq an-Nu'māniyya* (napisana za Sulejmana I) sastavljena na osnovu pravovjernih stajališta, ali je iz nje sasvim jasno da je većina starijih pravnika osmanskih zemalja učila u Egiptu ili Perziji, ili pak imala arapske i perzijske učitelje; neki su od prvih carigradskih *muftija* i sami bili stranci kao npr. Fahr ad-din al-Adžemi (muftija od 1430–1460) i Ala ad-din al-Arabi. Prema kasnijoj predaji, već je Osmanov punac Šejh Ede Bali bio prvi *muftija* osmanskih zemalja. Ona isto tako tvrdi da je muftija *al-Anām* bio postavljen već u vrijeme Murata II, te da je imao vlast nad svim drugim muftijama, a da je Mehmed II nakon osvajanja Carigrada dao službeni naslov *šejh-ul-islam (Şeyhülislam) muftiji* nove prijestonice, Hizr-begu Čelebiju, kojem je istodobno dana vlast nad dva *kazi-askera,* iako ništa ne ukazuje na to da je *muftija* već tada bio značajna osobnost. Prema zborniku *Šaqā'iq,* taj Hizr-beg bio je samo carigradski kadija, dok je Fahr ad-din al-Adžemi bio *muftija.* Kasnije, međutim, životopisac *šejh-ul-islama* počinje sa životopisom *muftije* Muhameda (Mehmeda) Šemsedin Fenarija (u. 1430), ali to je samo zato što slijedi već uvriježenu praksu. Tek se pod Selimom I počeo očitovati utjecaj carigradskog *muftije,* koju je službu tokom 24 godine obavljao glasoviti Zembili Ali Džemali-efendija. U njegovo doba (od 1501. do 1525) bila je važnija funkcija dvaju *kazi-askera,* jer su oni prisustvovali carskom *Divanu,* a *muftija* još nije. Za vrijeme Sulejmanove vladavine, carigradski *muftija* zadobio je neospornu vlast nad *ulemom* Carstva, uključujući sve sudačke razrede. Taj *muftija* bio je Čivi Zade Muhjidin-efendija; spomenimo i to da je on bio prvi *muftija* kojem je sultan (godine 1541) oduzeo službu.

Ugled carigradskog *muftije* u svakom slučaju rastao je spontano i on ga nije dugovao želji sultana da ga poveća davanjem naslova *šejh-ul-islam* (taj naslov, uostalom, u to doba nosile su mnoge *muftije*). Ovaj razvoj stvari ima više tumačenja. Gaudefroy-Demombynes vidi upadljivu sličnost između položaja carigradskog *muftije* i abasidskog halife na mamelučkom dvoru u doba koje prethodi turskom osvajanju Egipta. S druge strane, tvrdi se da je na organizaciju *uleme* Osmanskog Carstva s vjerskim poglavarom na čelu imala izvjestan utjecaj kršćanska hijerarhija carstva, s ekumenskim patrijarhom na čelu. U ustanovi *šejh-ul-islamata* treba, međutim, vidjeti ostatak stare mističke vjerske tradicije u osmanskoj državi, tradicije koja je, usporedo sa svjetovnom

vlašću, tražila i vjersku vlast koja neće imati pravnih ovlaštenja, ali će na neki način predstavljati vjersku savjest naroda.

Ova posljednja pretpostavka lakše objašnjava upornost s kojom je institucija *šejh-ul-islama* zadržavala svoj položaj tokom narednih stoljeća, unatoč mogućnosti koju je sultan imao (i kojom se često služio) da otpusti one koji su držali taj naslov. Osman II (1618–1622) otišao je tako daleko da je lišio *muftiju* svih prerogativa moći, samo zato što je ovaj odbio izdati *fetvu* kojom se ozakonjuje bratoubojstvo; međutim, sve su te prerogative bile vraćene za vrijeme njegovog nasljednika. Murat IV je čak dao pogubiti *muftiju* Ahi Zade Huseina (1632), a da dostojanstvo službe nije bilo ugroženo. Šesnaest godina kasnije *muftija* Abdurahim-efendija potaknuo je svrgavanje s prijestolja i smaknuće Ibrahima I, ali će ga to stajati službe. Zadnji *muftija*, koji se zadržao na toj funkciji dugi niz godina, bio je Ebusuud (1545–1574). Nakon njega, oni su slijedili jedan za drugim u razmaku koji je prosječno iznosio tri do četiri godine. Od kraja 16. stoljeća nadalje omogućeno je istoj osobi da postane *muftija* nekoliko puta. Česte promjene *muftija* bile su u vezi s političkim spletkama velikih vezira, carskog harema, janjičara; te spletke često su teško kompromitirale i same *muftije*, npr. znamenitog Kara Čelebi Zade; ali većina njih bili su pošteni ljudi, premda je njihova politička samostalnost bila uglavnom tek iluzija.

Od početka 16. stoljeća *muftije* su potjecale iz osmanskih zemalja i, kao i *ulema*, pripadali muslimanskim porodicama; u tome su se razlikovale od visokih državnih službenika i vojnih časnika, koji su često bili sinovi kršćana unovačeni *devširmom*. Kasnije *muftije* često su pripadale raznim pokoljenjima iste obitelji. Oni su obično postizali *mašyaḫat-i islāmiyye* (turski se izgovara: *meşihat*) nakon što bi prošli kroz više sudske službe; tako je većina *muftija* prije te funkcije obavljalo službu *kazi-askera*. Taj je običaj potakao među *ulemom* i njezinim poglavarima osjećaj pripadnosti vlastitoj službi, koji se često očituje tokom povijesti. Za razliku od običaja, koji je vrijedio za visoke sudske službe, naslov *šejh-ul-islam* nije se dodjeljivao onome tko se nije s tim suglasio (samo su dvije iznimke toga pravila).

Važnost položaja *šejh-ul-islama* u državi našla je odraza u ceremonijalu. Budući da se, prema kanunu o ceremonijalu, on smatrao »Abu Hanifom svoga vremena«, samo je veliki vezir bio viši od njega po rangu. Pored naslova *šejh-ul-islam*, on je imao i druge naslove, od kojih se najviše koristio *muftī al-anām (Müftilenam)*.

Politička uloga *šejh-ul-islama* formalno se svodila na donošenje *fetve*. U funkciji donošenja *fetve* na zahtjev pojedinaca uskoro ga je zamijenio *fetvā emīnī*, ali golemo značenje pridavalo se *fetvama* koje se odnose na pitanja politike i javne discipline. Prvom tipu pripada, na primjer, *fetva* Alija Džemalija o ratu protiv Egipta (1516) kao i ona Ebusuuda o ratu protiv Venecije (1570). Za vrijeme Osmana II, *muftija* Esad-efendija odbio je *fetvom* ozakoniti bratoubojstvo osmanskih vladara. *Fetve*, koje su se odnosile na javnu disciplinu, bile su, na primjer, ona Ebusuuda koja je odobrila pijenje kafe, ona Abdulah-efendije o postavljanju štamparskog stroja (1727), te ona Esad-efendije kojom je ozakonjen *Nizam-i Cedid* Selima III. *Muftije* su sudjelovale u carskom zakonodavstvu time što su svojim *fetvama* ozakonile razne *kanun-name* (npr. *Kanune* Sulejmana I potvrdio je Ebusuud). Pored ovoga, postojao je običaj da se *šejh-ul-islam* pita za savjet o svim važnijim političkim problemima. U većini slučajeva, *muftije* su povoljno utjecali na javne poslove, iako su zbog osobnog posredovanja često trpjele od sultanovih proizvoljnih postupaka.

Iako u Osmanskom Carstvu 19. i 20. stoljeća *šejh-ul-islam* nije više igrao tako važnu političku ulogu, ipak se povremeno pitao za mišljenje, onda kada su političke prilike to zahtijevale, kao na primjer prilikom svrgavanja Abdulhamida 1909. g., prilikom objavljivanja *džihada* 1914. g., te *fetve* protiv ankarskih nacionalista 1920. g. *Fetve* iz 1914. godine ne tiču se samo politike Osmanskog Carstva, već su upućene čitavom islamskom svijetu. To odaje novi, širi, panislamski koncept osmanskog *šejh-ul-islamata*. Taj koncept razvio se u Turskoj u 19. stoljeću, vjerojatno u vezi s novim teorijama o halifatu. I baš kao i ove teorije, ideju o središnjoj važnosti *šejh-ul-islama* za čitav islamski svijet prvi put nalazimo upravo kod evropskih pisaca. Već ga putnici 16. stoljeća (npr. Ricaut) uspoređuju s papom. Volney ga smatra predstavnikom duhovne moći halife nad čitavim islamskim svijetom. U pravnom smislu, doduše, *fetva* je upućena svakom muslimanu koji hoće da je slijedi, ali tek se 1914. pokušalo iskoristiti veliki duhovni ugled, koji su u to doba *šejh-ul-islamu* u Carigradu pridavali, kako kršćani tako i muslimani.

Kao poglavar hijerarhije *uleme*, *muftija* je stekao pravo da sultanu preporučuje osobe koje treba imenovati na više sudske funkcije. On sam vrlo je rijetko bio sudac.

Kada se krajem 18. stoljeća počela modernizirati uprava Osmanskog Carstva, postupno se oformio upravni odjel na čelu sa *šejh-ul-islamom*. Tada je već bilo nekoliko osoba koje su muftiji pomagale u obavljanju njegovih mnogobrojnih dužnosti, tako na primjer *kethüda* ili *kāhya (ćehaja)*, koji su mogli predstavljati *muftiju*, *telhisçi* koji je bio njegov zastupnik u vladi, *mektupçu* ili glavni tajnik, te *fetva emini*, čija je dužnost bila da pripremi i objavi *fetvu* koju je javnost tražila. Svi ovi službenici imali su vlastite urede. U razdoblju *Tanzimata* (nakon 1839) učvršćena je ova podjela na odjele. *Šejh-ul-islam* je dobio kao svoje službeno sjedište nekadašnju rezidenciju janjičarskog age; u tom uredu nazvanom *Şeyhülislam Kapısı* ili *Bāb-i Fetvā* nalazile su se službe njegovog odjela sve do njihovog ukidanja. Odjel se bavio organizacijom i rukovođenjem svih ustanova koje su zasnovane na vjerskoj osnovi, izuzev upravljanje *vakufima*. Tako je *šejh-ul-islam* postao kolega drugim glavarima ministarstvenih odjela, koji su stvoreni tokom 19. stoljeća. Postao je član Ministarstva, pa je i trajanje njegove službe ograničeno trajanjem mandata kabineta, čiji je bio član. Zadržavao je prednost pred ostalim ministrima, što je našlo odraza i u 27. članu Ustava Midhat-paše iz 1876. g., prema kojem sultan izravno postavlja velikog vezira i *šejh-ul-islama*, dok ostale ministre postavlja veliki vezir. Već su u 18. stoljeću veliki vezir i *šejh-ul-islam* bili jedini službenici koji su postavljeni na dužnost u prisutnosti sultana.

Utjecaj *šejh-ul-islama* sve je više opadao što su ustanove Osmanskog Carstva postajale svjetovnijim. Utemeljenje Državnog vijeća 1839. g. (*Şura-yı Devlet*) lišilo ga je, uveliko, utjecaja na unutrašnje poslove; osnivanje novih građanskih i kaznenih sudova 1879. g., na čelu s novim ministrom pravosuđa (*Adliye Nezareti*), dovelo je do daljnjeg smanjenja njego-

vih nadležnosti. Proveden je niz zakonodavnih mjera kojima je određen djelokrug pravosuđa u suglasnosti sa šerijatskim i državnim (laičkim) sudovima. Ove mjere značajan su sastavni dio mladoturskih vjerskih reformi, a logičan završetak toga bio je kada je mladoturska vlada 1916. g. stavila upravu nad šerijatskim sudstvom u ruke Ministarstva pravosuđa, a upravu nad *medresama* u ruke Ministarstva prosvjete. Ovaj korak opravdavali su pozivajući se na suvremene zakone. Cilj koji su postavili bio je izbjeći pogreške učinjene u doba *Tanzimata* i ograničiti *meşihat-i islamiye* na probleme isključivo vjerske naravi. U tom je smislu 1917. g. u okviru institucije *šejh-ul-islama* osnovan posebni propagandni odjel. Nakon primirja u Mudrosu (2. novembra 1918), nova je vlada opozvala mladoturske reforme. Ali tada se već vrijeme *šejh-ul-islamata* primicalo kraju; u novembru 1922., nakon pobjede turskih nacionalista, ukinute su sve stare vladine ustanove Osmanskog Carstva. Njihove funkcije preuzeli su službenici nove vlade u Ankari. Ta vlada nije više uključivala *šejh-ul-islamat*. Prilikom uspostavljanja nove vlade, osnovan je, doduše, *şeriat vekaleti*, ali protuvjerski duh Velike narodne skupštine nije dozvolio dug vijek ove imitacije institucije *šejh-ul-islama;* zakonom, koji je objavljen 3. marta 1924. (na dan ukinuća osmanskog halifata), ustanova je zamijenjena skromnijim uredom *diyanet işleri reisliği*.

ŠEJTAN (a. *šayṭān*), Sotona. U rječnicima nalazimo ovu definiciju: »Svaki oholi i buntovni *džin*, čovjek ili životinja«. Riječ *šejtan*, kada se odnosi na duhove, ima dva različita značenja, značenje đavla i značenje nadljudskog bića, iako se oba značenja prožimaju. U pričama o Sulejmanu (Salomunu) *šejtan* je *džin* koji posjeduje veće znanje od ostalih *džina*. Ali njegova je moć ipak ograničena. Usko povezana s ovim je upotreba te riječi u smislu genija. Istom redu ideja pripada vjerovanje da je pjesnik u posjedu *šejtana* koji je nadahnuo njegove riječi. Kasniji pisci znaju imena ovih bliskih nam duhova. Postoje dokazi da su arapski neznabožački bogovi kasnije bili svedeni na rang demona. At-Tabari *(Tafsīr)* kaže da su *šejtani* oni koje su nevjernici slušali zanijekavši Boga. Luk Kuzaha *(Quzaḥ)* kasnije se nazivao *šejtanovim* lukom, a dva *šejtanova* roga naziv je za pojavu koja prati izlazak sunca. Stara vjerovanja suočavana su i u predrasudi da *šejtan* jede izmet i svako drugo smeće, te da živi na granici svjetla i sjene.

Ta riječ česta je u *Kur'anu*, ali se u surama prvog mekanskog razdoblja nalazi samo u neodređenom obliku jednine i to samo jedanput. Tek u drugom razdoblju nalazimo određeni oblik, što ukazuje na drugu zamisao. *Šejtana* prešutno poistovjećuju s Iblisom. Tako je *aš-Šayṭān* vođa zlih duhova, a *šejtan* je duh, ali ne nužno zao duh. Ne postoji utvrđena predaja o odnosu *Šejtana* sa *šejtanima* i drugim *džinima*. Prema jednoj priči, on je njihov otac; prema drugoj, on snese jaja iz kojih se oni izlegu, a prema trećoj je Bog stvorio najprije njega, zatim njegovu ženu, a iz njihove veze nastala su tri jaja iz kojih su se izlegle različite vrste *džinova*. *Kur'an* kaže da je *šejtan* načinjen od vatre (VII,12; XXXVIII,76); komentatori su to preciznije definirali, rekavši da su anđeli nastali od svjetla, *šejtan* od vatre ili od dima vatre. Nije jasno da li *šejtani* uopće imaju tijelo ili je ono napravljeno od vrlo tanane tvari. Kažnjavanje *šejtana* zbog opiranja Bogu odgođeno je do smaka svijeta, kada će oni za kaznu gorjeti u Paklu. On nije gospodar Pakla; prema *Kur'anu*, Malik je njegov gospodar. Njegov stalni epitet *raǧīm* po predaji potječe od Ibrahimovog kamenovanja đavla na Mini. Ostali nazivi za *Šejtana* su *Ṭāġūt* i *Ǧānn* (što navodno znači otac *džina)*. Zmija, koja je pomogla *Šejtanu* da zavede Adema, kažnjena je tako što su joj oduzete noge, ali je paun, također posrednik, prošao nekažnjen.

U vjerskom smislu, *šejtan* je ona sila koja se u ljudskom srcu suprotstavlja Bogu. On u uho šapće prijedloge pune zamki, oblačeći ih u zavodljivo ruho. *Kur'an* te čine pripisuje sad jednom *šejtanu*, sad nekolicini njih. Kasnije se govorilo da na svakog čovjeka spada po jedan *šejtan* tako da svatko može reći »moj *šejtan*«. To je pravilo beziznimno, tako da je čak i Jahja ibn Zekerija (Ivan Krstitelj) imao svoga *šejtana*, iako je bio isuviše dobar, a da bi slušao njegovo zlobno podmetanje. Veza čovjeka sa njegovim *šejtanom* čvrsta je kao i njegova veza s vlastitom krvlju. Ali ne radi se o dvojnosti, jer *šejtan* zapravo nema moći nad čovjekom, već svoje uspjehe jedino duguje lukavosti. On ne može iskoristiti te uspjehe, jer se boji Boga, pa ostavlja čovjeka na cjedilu, čim ga navede na grijeh. Narod vjeruje da svakog čovjeka čuva i anđeo koji mu savjetuje dobra djela i *šejtan* koji ga navodi na zlo. Navodno je Hasan al-Basri rekao: »Oni su dvije misli koje nasrću na ljudski duh«. Tako je on duhove sveo na duševna stanja.

Šejtani su oba spola i k tome odvratni. Mogu se pojaviti u ljudskom obliku tako da ništa čudno ne odaje njihov identitet. Mjesto stopala, oni imaju kopito. Mnogi su imali i ime. Poznata su imena nekih od njih koji su pripadali pjesnicima. Ferezdekov demon zvao se Amr. Među najmoćnijima bili su *šejtani* Indije i Sirije; poznata su imena njihovih vođa. Njihovo su oružje bolesti, posebno kuga. Neki pričaju da su *šejtani* za vrijeme mjeseca ramazana svezani, a zaštitu protiv njih predstavlja pijetao.

Pokušalo se svesti te ideje u neki sustav. *Džin* koji ne vjeruje – to je *šejtan;* onaj koji je tako snažan da pokreće kuće i koji može čuti božanske planove je *marīd* (buntovnik), a još je jači od njega *'ifrīṭ*. Duhovi koji napadaju dječake zovu se *arwāḥ*. Neki ljudi imali su moć nad raznim vrstama duhova, ali ne nad svima. Tijelo *maḥdūma* trebalo bi biti čvrsti hram *(haykal)* za duhove, ako ih čovjek želi svladati.

ŠERH (a. *šarḥ*), »otvaranje«, »komentar«. *Šaraḥa* znači »proširiti«, »otvoriti«, a onda »objasniti«, »komentirati«.

1) *Šarḥ* je naslov s. XCIV, čiji prvi stavak glasi: »Zar nismo tvoje grudi otvorili, proširili?« Predanje, koje doslovno shvaća taj stavak glasi: kada je Muhammed bio u naručju svoje *amme*, dva su mu anđela otvorila grudi, uzela srce i oprala ga, a onda ponovo vratila unutra.

2) *Šarḥ* je, u raznim znanstvenim granama, komentar nekog djela koje se izučava; uz to postoje i glose *(ḥāšiya)*. Brojne rasprave i glasovite pjesme arapske i perzijske književnosti bile su komentirane, npr. komentari arapskih pjesama zvanih *Mu'allaqāt*, *Mesnevije*, glasovitog Rumijevog pjesničkog djela na perzijskom, pravnog djela *Muwaṭṭa'*, gramatike *Alfiyya*, Haririjevih *Makama*, zvjezdoznanskih rasprava; tu su, nadalje, Ibn Rušdovi (Averroes) veliki, srednji i mali komentar Aristotela. Komentari *Kur'ana* zovu se *tafsīr*.

ŠERIF (a. *šarīf*, množ. *ašrāf, šurafā'*), »plemenit«, »uzvišen«, korijen koji izražava ideju uzdizanja i isticanja, a znači prvenstveno slobodnog čovjeka, koji može tražiti ugledni položaj zato što potječe od glasovitih predaka. Naravno, pretpostavljeno je da su hvalevrijedne kvalitete oca prenesene na njegove potomke. Imati nekoliko glasovitih predaka je traženi uvjet za *šaraf* (i *ḥasab*) *daḥm*, »solidno« plemstvo. *Ašrāf* su bili glavari odličnih obitelji, kojima je bilo povjereno upravljanje plemenskim poslovima ili savezom gradova. *Šerif* znači osobu od važnosti nasuprot nekom od nižeg društvenog stanja, a takvo društveno razvrstavanje je protiv islamskog učenja, koje je bilo protiv društvene osnove plemstva (»Najugledniji kod Allaha je onaj koji Ga se najviše boji«, XLIX,13).

U Islamu, pod utjecajem šiitskih pogleda i sve većeg štovanja Poslanika, članstvo Muhammedove kuće postaje znak posebne odličnosti. Izraz *ahl al-bayt* dolazi iz *Kur'ana* (XXXIII,33), a šiiti su to primijenili na Alija i Fatimu, i njihove sinove, protumačivši to kroz dobro poznatu predaju o ogrtaču, koju usvaja i pravovjerna Predaja. Objašnjenje rečenice kao da se odnosi na »žene«, koje ostaje više u kontekstu, a koje su izložili Ibn Abas i Ikrima, nalazi svoje mjesto u nekim verzijama te predaje, u kojoj je Poslanik priznao Um Selemu za člana svoje kuće. Tekuće pravovjerno gledište počiva na usklađenom mišljenju prema kome izraz *ahl al-bayt* obuhvaća Poslanika, Alija, Fatimu, al-Hasana i al-Huseina, kao i žene Poslanikove. Ali se čak i Abasidi ubacuju u *ajet* (stavak) o očišćenju, te postoji protuteža hadisa o ogrtaču, koja uključuje al-Abasa i njegove sinove u *ahl al-bayt*. No, ovome izrazu dano je još šire tumačenje u verziji tzv. *ḥadīṯ aṯ-ṯaqalayn*, kojim se ključna sintagma primjenjuje na one koji ne mogu sudjelovati u *sadaki*. Rod Benu Hašim stavljen je u prvi plan od strane Poslanikovih životopisaca. A onda se titula *šerifa* prenosi na dvije najvažnije obitelji Benu Hašima: Talibide i Abaside, što dolazi do očitovanja kod al-Maverdija. Iz literarne povijesti druge polovice 4/10. st.* zna se za dva brata aš-Šerif ar-Radi i aš-Šerif al-Murtada. Prema as-Sujutiju ime *aš-Šerif* koristilo se u ranom razdoblju *(aṣ-ṣadr al-awwal)* za sve koji su pripadali *ahl al-baytu*, bilo za Hasanide, Huseinide ili Alavite, tj. potomke Muhameda ibn al-Hanefije, bilo za druge Alijeve sinove, ili za Džaferide, Akilide ili Abaside. Fatimidi su to ime ograničili na potomke al-Hasana i al-Huseina, i to je u Egiptu bio običaj za njihovog doba. Može se uzeti da je riječ *aš-šerif* u strogom smislu u to doba primjenjivana samo na Hasanide i Huseinide. U zaključku je as-Sujuti naveo i to da je plemenita krv *(šaraf)* bila u Egiptu podijeljena na različite klase.

Povjesničari su titulu *šerif* po prvi put primijenili na alijevce u razdoblju raspada Abasidskog Carstva, kada su se oni posvuda pobunili i zadobili vlast u Tabaristanu i Arabiji.

Slučaj *sayyida* (»gospodara«, »gospodina«) sličan je onome *šerifa*. *Sayyid (sejid)* znači »gospodar« nasuprot robu. Uobičajeno je ime za glavara plemena ili roda, čiji je autoritet poglavito zasnovan na osobnim kvalitetama. Izraz *sejid* izgleda da se počeo koristiti kao titula, posebice za Alijevce i Talibide oko istog vremena kada i *šerif*. Na taj razvoj, po svoj prilici, nisu utjecale predaje, koje al-Hasana i al-Huseina, i njihove roditelje, opisuju kao *sejide*.

U početku, izraz *sejid* prvo se upotrijebio za one koji imaju neki autoritet na svome području. Ad-Dahabi daje tu titulu Dvanaestom imamu Aliju ibn Muhamedu. Ta riječ se primjenjivala i na sufijske autoritete, svete osobe i poznate teologe. Izraz *Sayyidī* ili *Sīdī* postaje vrlo popularan za osobe na koje se gleda kao na svete, a i izraz je kojim su se robovi obraćali svome gospodaru. Kao i *aš-šerif*, i *as-sejid* se u mnogim islamskim zemljama koristi samo za Hasanide i Huseinide. U Hidžazu, npr., običaj je zvati *šerif* samo one Hasanide, čiji su preci živjeli u Meki, a naziv *sejid* dati samo Huseinidima. Ali su Mekanci govorili o Velikom šerifu kao o *»sayyidanā«*, a kasnije su članovi njegove obitelji dobili titulu *sejid*. Imena *sayyid* i *mīr (amīr)*, koja se koriste u Perziji, tekuća su i u Turskoj i Indiji. Uz titulu *sayyid*, uobičajenu na Malajskom arhipelagu, postoji u Ačehu i počasna *ḥabīb* (»dragi«), koja se koristi i u Arabiji.

U abasidskom razdoblju, *ašrāf*, Abasidi i Talibidi, bili su, obično, pod vlašću *naqība*, »maršala plemstva«, kojeg su oni birali. Po općoj teoriji, njegova je dužnost, a morao je dobro znati rodoslovlje, držati popis plemstva, unositi u njega datume rođenja i smrti, te ispitivati vrijednost ustvrđenih alijevskih rodoslovlja. On je bdio nad ponašanjem *šerifâ (ešraf)*, opominjao i sprečavao narušavanje njihovog ugleda. Također je ubrzavao njihove zahtjeve, posebice one upućene riznici, priječio brakove sa nižim slojevima i nadzirao da li se dobro vode šerifski vakufi.

Zeleni turban, koji je postao uobičajena oznaka *ešrafa*, posebno u Egiptu, bio je rezultat odluke sultana al-Ašrafa (Ešrefa) Šabana (1363–1376). Po jednom drugom vrelu, to obilježje je poteklo od odluke egipatskog paše as-Sejida Muhameda aš-Šerifa iz 1596 god; kada je htio pokazati *kisvu* za Kabu, naredio je *ešrafima* da dođu pred njega sa zelenim turbanima. No to nije postalo običaj za sav islamski svijet. U Arabiji, rijetko se ovijao drugi do bijeli turban, a zeleni se radije nosio u Perziji i u Indiji; an-Nebhani tvrdi da zeleni turban u Carigradu nije znak plemenite krvi: nosili su ga i studenti i učenjaci, pa i zanatlije. Zato su mnogi *ešrafi*, kaže se, izbjegavali nositi zelenu boju.

Poslanikova krv odlikovala se i na druge načine, prema pravovjernim gledištima. Ona nije, npr., mogla sudjelovati u *sadaki*. Fatimini sinovi imali su povlasticu da se zovu »sinovi Božjeg poslanika«, te se tako izravno označavalo njihovo potomstvo od Poslanika. Stoga im se često obraćalo kao *Ibn Rasūl Allāh*. Nitko od *ahl al-bayta* neće trpjeti paklene kazne, a oni će prvi ući u Raj, uz Poslanika. »Sinovi Božjeg poslanika« mogu biti sigurni u Božji oprost, te se nepravda, koju oni nanesu, mora prihvatiti kao Božja providnost. Ljubav prema *ahl al-baytu* temelji se na *Kur'anu* (XLII,23). Nadalje se naglašava da završetak *tašahhuda* sadrži molitvu za Muhammedovu obitelj. Poštovanje prema *ešrafima* mora se uvijek pokazati, posebice prema pobožnim i učenim među njima.

Brojni *sejidi* i *šerifi* postojali su diljem islamskog svijeta. Neke šerifske obitelji su zadobile i vlast za duže ili kraće razdoblje, npr. u Tabaristanu, Dejlemu, zapadnoj Arabiji, Jemenu i Maroku. Druge su imale lokalni utjecaj, ali većina ih je živjela i živi u vrlo skromnim uvjetima.

* Vidi napomenu na stranici 13.

ŠERIJAT (a. *šarī'a*, također i *šar'*, prvobitno infinitiv), »put ka pojilištu«, općenito »jasan put koji se slijedi«, »put kojim trebaju ići vjernici«, »islamska religija«, a kao tehnički izraz »vjerski zakon Islama«, ukupnost Allahovih zapovijedi (također kao oznaka pojedinačne odredbe *ḥukm*, otuda množina *šarā'i' = aḥkām*, što može biti istoznačno sa *šarī'a); sinonim je i kasnije sasvim zastarjelo *šir'a*, što se koristilo i za »običaj«. *Šāri'* može, kao tehnički izraz, označavati Poslanika kao navjestitelja *šerijata*, češće još Allaha kao zakonodavca. *Mašrū'* je ono što je u *šerijatu* određeno. Nešto što pripada vjerskom zakonu ili nešto što mu odgovara, ono zakonito zove se *šar'ī*. Tako je *šar'ī* i suprotnost od *ḥissī* (»čisto osjetilno«); ono prvo označava izvanjski opažajna djela, koja su i pravne forme, a ovo drugo sva kod kojih to nije slučaj, koja, dakle, u *šerijatu* nemaju značenja (ponuda i prihvatanje su, npr., *šar'ī* kod zaključenja ugovora, a pod drugim okolnostima *ḥissī*). Slično su *šar'* i *ḥukm* u suprotnosti sa *ḥaqīqa*, stvarnim prilikama, od kojih one zakonom stvorene mogu odstupati.

Terminološka upotreba polazi od nekih kur'anskih mjesta. S. XLV,18 (iz zadnjeg mekanskog razdoblja): »A tebi smo poslije odredili jedan *šerijat* u vjeri, zato ga slijedi i ne povodi se za strastima onih koji ne znaju«; XLII,13 (iz istog razdoblja): »On vam je propisao religiju *(šara'a)*, koja...«; XLVII,20: »... bogove koji im propisuju vjeru *(šara'ū)*, koju Allah ne odobrava«; V,48 (iz medinskog doba): »... svima vama smo *šir'a* i *minhāǧ* propisali«. Ovdje izrazi *šarī'a* i *šir'a* još nisu tehnički izrazi.

Stara definicija *šerijata* navedena je od at-Tabarija uz s. XLV,17: *šerijat* obuhvaća nasljedno pravo *(farā'iḍ)*, *ḥadd*-kazne, zapovijedi i zabrane. U kasnijem sustavu se pod *šarī'a* i *šar'* razumijevalo Allahove propise koji se odnose na ljudska djela, od kojih se oni koji pripadaju etici odvajaju i, kao *ādāb*, sažimaju. *Fikh* (pored znanosti *tefsira* i *hadisa* i pomoćnih disciplina) jeste znanost o *šerijatu* i može se, ponekad, sinonimno s time upotrijebiti, kao što se *uṣūl al-fiqh* označavaju i kao *uṣūl aš-šar'*. Po pravovjerju, *šerijat* je osnovica *(manša')* za prosudbu djela kao dobrih ili loših, koja, prema tome, proizlazi samo od Allaha, dok je, po mutazilitima, potvrđuje samo prethodni sud razuma.

Šerijat kao »vanjski forum« uređuje samo izvanjske odnose obavezivanja spram Allaha i drugih ljudi, te dopušta da ono unutrašnje u čovjeku, njegov stav pred »unutrašnjim forumom«, počiva na samome sebi. Čak i *nijet* (»namjera«), koja se, npr., traži kod mnogih religioznih čina, ne uključuje u sebe nikakav unutrašnji pritisak u srcu. *Šerijat* zahtijeva i uzima u obzir samo ispunjavanje propisanih formi. Tako se *šerijat*, na njemu utemeljene zakonske prosudbe djela *(ḥukm)*, i sudačka presuda *(qaḍā')*, koja se treba držati samo vanjskog činjeničnog stanja, nalaze u suprotnosti prema savjesti i religioznom osjećaju odgovornosti *(diyāna, tanazzuh)* pojedinca i njegovom unutrašnjem odnosu spram Allaha *(mā baynahu wa bayna-'llāh)*. Religiozni duhovi kao al-Gazali okretali su se protiv precjenjivanja zakonskog, a i sami *fakihi* kažu da se ne smije zadovoljiti samo ispunjavanjem propisa *šerijata*. S time je povezan položaj *šerijata* kod sufija. Zakon je na putu sufije izlazišni stupanj, tako on može, s jedne strane, vrijediti kao neminovna osnovica za dalji vjerski život, koji treba ispuniti unutarnjim smislom poštivanje zakona *(šarī'a = amr bi-'ltizām al-'ubūdiyya*, »uput za pridržavanje pokornosti«, i *ḥaqīqa = mušāhadat ar-rubūbiyya*, »promatranje Božje samodivote«, čine, tada, korelatski par), a, s druge strane, samo kao znamenska parabola i alegorija, konačno čak i kao izlišno i čak štetno formalno djelo, od kojeg se treba potpuno odreći.

Poznavanje *šerijata* prvotno se crpjelo neposredno iz *Kur'ana* i Predaje (otuda *fikhu* pripadaju i znanosti *tefsira* i Hadisa); ali za samostalno istraživanje tih vrela nitko se, kasnije, kod sunita (sem među nekim hanbalitima, vahabitima i šiitima) nije držao nadležnim. Poznavanje *šerijata* posredovano je kasnijima, na mjerodavan način, putem vjerozakonskog sustava, koji je izrađen do najmanjih pojedinosti, čiji autoritet, u krajnjoj instanciji, počiva na nepogrešivoj *idžmi;* njemu ne može više izmaći pravovjerni musliman, dok je to, npr. učinio Mahdi Muhamed Ahmed, a čini to i modernizam. Razvoj *fikha* donio je sobom to da nema kodifikacije zakona u modernom smislu, a i ne može biti. Ipak, djela o *fikhu*, posebice ona koja su potekla iz kasnijeg doba i priznata su mjerodavnim u širokim krugovima (putem *idžme)*, stvarno su »zakonodavne knjige« za pravovjerne muslimane: u njima on nalazi Allahov *šerijat*, razložen na za njega obavezujući način, i to prema učenju onog *mezheba* kojem pripada, dok *Kur'an* i Hadis mogu za njega imati samo vrijednost pobožne pouke. Ali nije svatko u stanju s dostatnim poznavanjem stvari osobno zaključivati iz knjiga o *fikhu*, kao što bi odlučio zakon u određenim slučajevima; za to, štoviše, laici potrebuju poučavanje neke stručne osobe. To se događa putem *fetve* (stručno mišljenje) i učene osobe, koja je izdaje, a koja se, po tome, nazvala *muftija*.

U Allahov zakon ne treba pronicati razumom, on je *ta'abbudī*, tj. čovjek ga treba primiti s njegovim nejasnoćama i nepojmljivim odredbama, bez kritike, kao mudrost za kojom se ne traga. Ne može mu se tragati za uzrocima u našem smislu, za principima: on ima za temelj nikakvim principima vezanu volju Allahovu; stoga se i zaobilaženja zakona uzimaju kao dozvoljena upotreba sredstava koja je sam Allah stavio na raspolaganje. Islamski zakon, koji se historijski ostvarivao sudjelovanjem mnogih faktora koji se teško svi mogu tačno ocijeniti, muslimanima uvijek znači zakonom koji je uzvišen iznad ljudske pameti: utoliko pravo, kao ljudska logika ili sistematika, nije u njemu imala udjela. Ipak je dozvoljeno smjerno istraživanje značenja božanskog zakona, utoliko ukoliko sam Allah pokazuje put za to. Tako je često označeno dublje značenje i primjerenost *(ḥikma)* neke odredbe. Ali se uvijek čuva od toga da se takvim teoretskim razmatranjima prida prevelika vrijednost.

Već iz tog razloga *šerijat* nije »pravo« u modernom smislu riječi, a isto toliko i zbog svoga sadržaja. Ono, kao nepogrešivo učenje o dužnosti, obuhvaća cjelokupni vjerski, politički, društveni, kućni i osobni život u punom opsegu ispovjedatelja Islama. Obavezan je pridržavati se obrednog zakona *(mukallaf)* samo punoljetan *(bāliġ)*, koji potpuno vlada svojim duhovnim snagama *('āqil)*. Propisi *šerijata* mogu se, prema glavnom predmetu, sažeti u dvije velike grupe: 1) odredbe o bogoslužju i obredne obaveze, 2) propisi pravne i političke naravi. Sva ta područja su, za muslimanski način mišljenja, potpuno jednovrsna (premda se, naravno, osjeća da prva, tzv. *'ibādāt*, imaju uže veze s Allahom), a isto vrijedi i za

brojne, svagdje po fikhovskim knjigama rasturene odredbe o najraznovrsnijim stvarima, koje se jedva mogu smjestiti u one dvije glavne grupe, npr. o dopuštenim i nedopuštenim glazbenim instrumentima, o upotrebi zlatnog i srebrnog posuđa, itd. Temeljno stremljenje *šerijata* bilo je religiozno vrednovanje životnih prilika, a tek su u drugom planu dolazila pravnička gledišta. Neka sustavna podjela *šerijata* nikada se nije izvela; suniti dopuštaju da ga se dijeli na *'ibādāt* (bogoslužne obaveze) *mu'āmalāt* (građansko-pravne odnose) i *'uqūbāt* (kazne), a da tome ne pridaju neku važnost; nešto redovitije javlja se kod dvanaestoimamskih šiita jedna, isto tako izvanjska i čak nedosljedno provedena, podjela na *'ibādāt, 'uqūd* (dvostrani pravni poslovi), *īqā'āt* (jednostrani pravni poslovi), *aḥkām* (ostale zakonske odredbe).

Kod najstarijih islamskih generacija nije vladala jednodušnost o tome što su glavne dužnosti muslimana. Sam Muhammed polagao je posebnu važnost na *ṣalāt* (obredna molitva), *zakāt* (dobrotvornost) i *ṣawm* (post). Mnogi smatraju, osim toga, i sudjelovanje u *džihadu* (vjerski rat) kao glavnu dužnost, shvaćanje koje i danas vrijedi kod haridžita (i Mahdi Muhamed Ahmed uzeo je *džihad* među preuređene glavne dužnosti). Kod šiita, ispovijedanje imamata spada u glavne dužnosti. Ali prema mišljenju, koje je prevladalo kod sunita, Islam počiva na pet »stubova« (*arkān*, jedn. *rukn*): *šahāda* (ispovijed vjere), *ṣalāt, zakāt, ḥağğ* (hodočašćenje u Meku), *ṣawm* (u mjesecu ramazanu). Ispovijed vjere ne obrađuje se u djelima o *fikhu:* pitanja povezana s učenjem o vjeri bila su tolika, da se učenje o prvom »stubu« uskoro razvilo u samostalnu studijsku granu, znanost *kelama (kalām).* Ostala četiri *arkāna* zovu se, zajedno sa *ṭahārom* (obrednim očišćenjem), »pet *'ibādāta*«. Po uobičajenom rasporedu knjiga o *fikhu,* koji je, u biti, u osnovi već najstarijih očuvanih spisa, a o čijem nastanku, koji mora biti stariji od stvaranja današnjih *mezheba* i, svakako, pada u 2. st. po *Hidžri,* nije ništa poznato, uvijek prvih pet poglavlja obrađuje tih pet *'ibādāta (ibadeta),* nakon čega, većinom, slijede jedni za drugim slijedeći temati: ugovori – nasljedno pravo – bračno i obiteljsko pravo – kazneno pravo – rat protiv nevjernika i odnos spram nevjernika općenito – propisi o ishrani, žrtvama i klanju životinja – prisega i zavjet – procesno pravo i učenje o dokazima – oslobađanje robova.

Sve odredbe *šerijata* ne treba shvatiti kao apsolutne zapovijedi ili zabrane. U mnogo slučajeva treba nešto, gledano s vjerskog gledišta, učiniti ili propustiti samo kao poželjno ili ono što se ne odobrava. Konačno, zakon uređuje i djela, koja on niti preporučuje niti odbacuje, nego ih označava neutralnim. Prema tome, razlikuje se slijedećih »pet zakonskih kategorija« (*al-aḥkām al-ḫamsa):* 1) dužnost (*farḍ, farz*) ili »nužno« (*wāğib, vadžib*), tj. obavezno propisana djela, čije se vršenje nagrađuje, a čije se propuštanje kažnjava; od daljnje podjele *farza (vadžiba)* najvažnija podjela je na *farḍ 'ayn* i *farḍ kifāya,* koja se, odgovarajuće, čini i kod drugih kategorija; 2) vrijedno preporuke (*mandūb,* »preporučen«, *sunna,* »uobičajeno«, *mustaḥabb,* »poželjno«, *nafl* ili *nāfila,* »dragovoljno zaslužno djelo«; obavljanje nekog od tih djela zove se *taṭawwu'; sunnu (sunet)* u ovom smislu ne treba brkati sa »Sunom Poslanikovom«, jednim od *uṣūl al-fiqha* premda su oba pojma srodna; 3) »dopušteno« ili »neutralno« (*mubāḥ;* rijetko *ğā'iz),* tj. djela, čije vršenje ili propuštanje zakon potpuno ostavlja na volju, te za koja ne treba očekivati ni nagradu ni kaznu; 4) »odbaciva« (*makrūh),* tj. djela, koja, doduše, nisu kažnjiva, ali, sa zakonskog stajališta, moraju biti neodobrena; kasniji šafiiti poznaju još, kao slabiji oblik *makrūha, ḫilāf al-awlā,* »ono što se udaljava od očitog«; podudarno, postoji i *awlā,* »očito«, koje se nalazi između preporuke vrijednog i dopuštenog; 5) »zabranjeno« (*ḥarām,* a i *maḥẓūr),* tj. pred Allahom kažnjiva djela. Nešto po zakonu sasvim rado gledano zove se *maṭlūb:* to može biti *farḍ, sunna* ili *awlā;* ponekad se tako koriste izrazi za »dopušteno« da obuhvaćaju i »odbacivo«, dakle ono što nije baš »zabranjeno«; za navedene kategorije postoji još više pododjeljaka i međustupnjeva.

Osnovi koji određuju da se djela uvrste u neku od ovih kategorija, mogu biti najraznovrsniji, te je tu široko područje za raznovrsnost mišljenja *(iḫtilāf)* među znalcima Zakona. Ono što neki drže bezuvjetno zabranjenim odnosno bezuvjetnom dužnošću, drugima vrijedi često samo odbacivim odnosno preporuke vrijednim, čak ravnodušnim (neutralnim). Ali tu dolazi do izražaja i ekumensko stremljenje Islama: tako se, npr., može dogoditi da nešto, prema jednom *mezhebu,* vrijedi kao *sunna* samo zato što se on ne želi udaljiti od shvaćanja druge škole *fikha,* koja to isto smatra dužnošću. Da isto djelo, već prema prilikama, može biti čas zabranjeno, čas odbacivo, čas dopušteno, čas preporuke vrijedno, čas dužnost, općenito se priznaje.

Osim toga, djela su, u odnosu na njihovo građansko-pravno značenje, podijeljena na *saḥīḥ,* »valjana, ispravna«, suprotno su *bāṭil,* »ništavna«, te *fāsid,* »neispravna«; *ğā'iz,* »valjana, dopustiva« (treba strogo odvajati od ranije navedenog značenja *ğā'iza;* ipak su oba značenja od istog korijena, te je ono prvo izvornije), suprotno su *ġayr ğā'iz,* »nevaljana, nedopustiva«; *nāfiḏ,* »pravovaljana«, suprotno su *ġayr nāfiḏ; lāzim, wāğib,* »obavezujuća« (i kod *wāğiba* valja razdvojiti dva značenja; shvatljivo je da je ono ranije navedeno prvotnije; a da li je starije i pri primjeni riječi kao tehničkog izraza, nije izvjesno), suprotno su *ġayr lāzim* odnosno *ġayr wāğib,* podjele koje se, dijelom, poklapaju i čiji povijesni i pojmovni odnos jednih prema drugima i prema »pet kategorija« traži dalja razjašnjavanja.

U prvih trideset godina Islama, u suštini iste osobe znale su važeće zakonske odredbe, a i mjerodavno utjecale na vođenje zajednice: Poslanikovi drugovi; tako je bilo malo opasnosti od nekog prodiranja suviše nepraktičnih shvaćanja. Ali od pojave Umajada, zastupnici religioznih i pravnih ideja bili su potisnuti sa svoga vodećeg položaja, a tako je, uz iznimku, možda, prvih Abasida, ostalo i kasnije; sada su oni uživali u tome, više ne toliko kao ranije povezani sa stvarnošću, da svoje učenje o dužnosti sve dalje izgrađuju u idealnom smislu, no udaljavajući se od prakse. Prije svega su se u državnom pravu žestili protiv zloraba osoba bez ugleda; ali su dokazivali veliki smisao za dijalektiku u uvijek novim izvođenjima i slučajevima. Tako je od savjetnika prvih halifa nastala škola, učeno udruženje. Tek nakon mnogih bezuspješnih pokušaja da ponovo dođu do vlasti, pobožnjaci su se prepustili sudbini i zaključili neku vrstu primirja sa državnom vlašću, koje nigdje nije, doduše, zapisano, ali kojeg su se obje strane držale pod prisilom okolnosti: oni su joj se pokorili praktično i s punom slobodom da je teoretski kore,

te se tako nalaze svagdje tužbe na »sadašnje doba« i opomene »vladarima ovog svijeta«. A ovi su teoretski priznali Zakon, nikada nisu za sebe tražili pravo na zakonodavstvo na tlu *šerijata*, ali su ga, ukoliko im se to činilo dobrim, praktički stavljali izvan snage suprotnim propisima *(qānūn)*. To nije priječilo da su oni, kada su htjeli biti posebno pobožni, ponekad sprovodili ovu ili onu odredbu Zakona, posebice kaznene odredbe. Općenito se ne može jasno predočiti granica između pravne škole i državne vlasti. To se posebno pokazuje kod dužnosti *kadije*, vjerskog suca, koji je istodobno državni službenik, no konačno mu je ostao samo obred, bračno, obiteljsko i nasljedno pravo, zavjeti, djelomično i pobožne zaklade *(waqf)*, sve područja koja su u svijesti naroda manje-više usko povezana s religijom i u kojima je *šerijat* uvijek vladao, ukoliko su to okolnosti dopuštale. Tako je praksa na području trgovinskog prava nesmetano išla dalje. Državno i kazneno pravo, ratno i porezno pravo i sve značajnije procese u vezi s vlasništvom u sve širem obujmu, privlačila je sebi svjetovna vlast te je tu odlučivala prema nekoj mješavini samovolje, zemaljskih običaja *('āda, adet)* i osjećaja pravičnosti, a naposljetku i zakonima po evropskom uzoru. Tako je u Islamu, neovisno o zapadnom utjecaju, nastalo dvojno pravosuđe, koje se može označiti kao religiozno i svjetovno. Istina, s Osmanlijama nastaje novi val visokog štovanja *šerijata* i u praksi, što se dijelom očituje u službi *šejh-ul-islama* i što je, konačno, dovelo do kodifikacije *medžela (mecelle);* ali stvarnog važenja *šerijata* ni tu nije bilo: prema *šerijatu* čak su *medžele* nezakonite, a svjetovno pravosuđe i tu je održano.

Sami *fakihi*, pritisnuti stvarnošću bili su svjesni da se potpuno sprovođenje *šerijata*, pod vladajućim okolnostima, ne može ostvariti. Već je i primirje sa svjetovnom vlašću počivalo na toj spoznaji. *Šerijat* je stvarno onemoćavao onoliko koliko se praktično nije mogao sprovesti. Ukratko: Zakon je, po uvjerenju samih *fakiha*, samo za idealno islamsko društvo, tj. za prvo vrijeme Islama i za doba Mahdija; bilo je to priznanje nemoći pobožnih ljudi naspram prilika vremena. Ipak je *šerijat*, kroz učenja pravnih škola, kao ideal vršio silnu odgojnu moć na ljude i uvijek se revno proučavao; vjersko pravo je, usprkos al-Gazalijevim opomenama, važilo u širokim krugovima Islama kao jedini predmet prave znanosti. Ali zato što se visoko uzdizalo kao ideal i zato što učenje o nepogrešivosti *idžme*, zajedno sa uvjerenjem o prestanku *idžtihada*, zabranjuje svako odstupanje od onog što je ranije bilo uobičajeno, ono se moralo okameniti, pa znalci Zakona i danas, npr., barataju odredbama koje su se odnosile na staro društvo, a danas nemaju nikakve praktične važnosti.

Što se tiče primjene *šerijata* (neovisno o razvoju stanja u današnjoj Turskoj), ona je među zemljama i dobima pokazivala razlike, te strožije ili slobodnije pridržavanje propisa *šerijata* nema nikakve veze sa stupnjem (ne)snošljivosti u društvu. Istina, kod obreda i vjerskih dužnosti u užem smislu, koji muslimanima najviše znače, zna postojati nepoznavanje i nemarnost, ali, ipak, u cijelom islamskom svijetu osjeća se stremljenje da se bar glavne dužnosti što je moguće tačnije poštuju. Osobito se običaja kojima se muslimani razlikuju od inovjeraca oni tačno pridržavaju i drže ih važnima. Kod bračnog, obiteljskog i nasljednog prava, kojeg se također većinom što je moguće više pridržava, dolazi do ograničavanja putem *adeta* ili *urfa ('urf)*, običajnog prava, koje od davnine u različitim islamskim zemljama postoji. Ostali dijelovi Zakona nisu praktično sprovođeni, iako su svagdje i svakad pobožni ljudi nastojali, čak u trgovačkim poslovima, da se do nekog stupnja uzme u obzir učenje *šerijata;* tu svuda prevladava *adet* nad propisima *šerijata*, premda, prema knjigama *fikha*, lokalni običaji imaju obavezujuću snagu samo u slučajevima, u kojima sam Zakon na njih izričito upućuje. Doduše, da se *adet* tako malo cijeni nije odgovaralo stanju koje je običajno pravo imalo u povijesti *šerijata:* sam Muhammed je dopuštao postojanje arapskog *adeta*, ukoliko se nije zahtijevalo neko jedinstveno reguliranje ili *adet* nije bio u suprotnosti sa temeljnim načelima. Islam je, zatim, arapski *adet* prenio u druge zemlje, a i tuđi *adeti* su, početno, djelomično bili priznati; kasnije se to učenje teoretski napustilo, premda je *adet* zadržao uvijek svoj veliki utjecaj, na koji su se *fakihi* i tužili; čak se i odbilo priznavanje *adeta* kao petog od *uṣūl al-fiqha*.

Slično kao *adet*, i *kanun* (državni zakon) se nalazi naspram *šerijata*. Ova riječ se koristi, ponekad, i u smislu *adeta;* ipak, obično ona označava (dijelom također na *adetu* utemeljene) odredbe islamskih vladara; prema tome, *kanuni* predstavljaju suprotnost *šerijatu*. Najpoznatije su *kanunname* osmanskih sultana.

Značajne su za pravnu obradu stvarne prakse prije svega zbirke *fetvi;* iz pitanja onih koji traže *fetve* uviđa se koji dijelovi Zakona najviše zanimaju žitelje zemlje, koja su se tamo krivovjerja i zloupotrebe najviše javljali i koja su stanja pobuđivala sumnju laika u zakonitost. Osim toga, u obzir dolazi još i literatura o *hiyal* (»pravnim doskočicama«), koja opisuje zaobilaženja zakonskih odredbi, te obilato uvažava stvarnu praksu; konačno, tu su važan izvor i isprave, kako originalne isprave (povelje) tako i zbirke formulara, zato što se u njima praksa znatno više uzimala u obzir nego inače.

ŠIITI (a. *šī'a*), skupno ime za veliku grupu vrlo različitih islamskih sekti, čije je polazište priznavanje Alija kao legitimnog halife nakon Poslanikove smrti.

1) *Rano doba.* – Islam je religiozna i politička pojava, kao što je njegov vođ bio Poslanik i državnik. Prema tome, razvitak islamske zajednice je u pojedinim dijelovima određen različitim mogućnostima prilika, u kojima su mogli stajati jedno prema drugom religiozna vjera i političko stanje. Mogu se razlikovati tri glavna pravca. Suniti su se pridržavali srednje linije. U njihovom glavnom stavu, da »imamat pripada Kureišitima«, izražava se jednostavno priznavanje povijesne činjenice da su islamskim carstvom u prvim stoljećima upravljale mekanske obitelji. Shvatljivi zahtjev da vladar, koji je zastupao na religiji utemeljenu državu, bude istinski religiozna ličnost, vodio je zarana i kod sunita ka nehistorijskom slavljenju prve »četvorice pobožnih halifa«, te im je, uostalom, stavio u zadatak da pronađu formule za to da je pokornost i manjevrijednim halifama, i čak stranim sultanima, religiozna dužnost, ukoliko su pod njima zajamčeni ispovijedanje vjere i održanje reda. Ali, koliko su takvi stavovi malo potjecali iz duboke i jednodušne suglasnosti, najbolje pokazuju stalne opomene, ne samo iz pobožnih krugova, na oprez spram zemaljskih, čak i sunitskih vlastodržaca. Ako, dakle, na sunitskoj strani postoji manje jasna

teorija, a više pokušaj da se religiozni ideal i politička zbilja izmire jedno s drugim, to se na oba boka Islama javljaju dvije načelne teorije. Jedna traži brižljivo odvajanje ustavnih pitanja od religioznih, a druga je oboje do kraja preplela. Ona prva otvorenije se javlja, ranije već pripravljena, u prvom građanskom ratu, kod haridžita, za čiji spas duše, onda, pitanje o porijeklu halife postaje toliko beznačajno, da on po njima može biti »čak i abesinijski rob«. Na drugoj strani, šiiti daju pitanju o imamatu religioznu važnost, a njihove teoretske knjige sadrže posebno poglavlje koje je u znaku ideje tradicionalnog stava: »Tko umre, a da ne zna pravog imama svoga doba, umire smrću nevjernika«.

Politički šiizam, tačnije *šī'at 'Alī*, tj. Alijeva stranka, nastaje najkasnije nakon Poslanikove smrti. Ako se drži do šiitskih izvještaja, onda se prvotna *šī'a* sastojala od tri čovjeka: Selmana al-Farisija, Abu Dara *(Ḍarr)* i al-Mikdada ibn al-Asveda al-Kindija. Oni su bili jedini – neki izvještaji navode još nekoliko imena – koji su nakon Poslanikove smrti nastupili za Alijevo nasljedstvo, dakle nisu otpali od vjere. Ostalim Poslanikovim drugovima većina šiita upisuje polaganje prisege Abu Bekru kao *riddu*. Pa ipak su izvještaji, pogotovo o Selmanu al-Farisiju, ako su o njemu uopće i postojali, sasvim legendarni; s njegovim imenom povezan je veliki broj kasnijih šiitskih predaja i mnoga proročanstva o budućoj sudbini alijevaca.

Želja, da imamat u Islamu bude pridržan za alijevce kao »obitelj (Poslanikove) kuće«, ostala je neostvarena. Kratka vladavina Alija (656–661. g.) bila je samo osporavani, djelomični halifat, a njegov sin Hasan nije se ni mogao ozbiljno uzeti u obzir kao halifa. Prvi samostalni alijevski (djelomični) halifat utemeljio je u Maroku 789. god. Hasanid Idris I ibn Abdalah. Njegova zemlja je, međutim, bila skroz sunitska, tj. nije se radilo o nekoj šiitskoj državi, nego samo o alijevskoj kneževini. Donedavno su postojale još neke, uostalom sve manje-više evropskim silama podređene male države s alijevskim vladarima, ali od kojih je stvarni šiit (zejdit) bio samo imam Sane u Jemenu.

Budući da je šiitska energija na političkom planu nailazila na suviše otpora da bi se mogla ostvariti, smjestila se ona na plan religioznog. Pritome su joj još pomogli njezini politički doživljaji u sasvim posebnom smislu. Mučenička smrt jednog alijevca nadovezivala se na smrt prethodnog. Još više nego krv Alija, kojeg je umorio jedan haridžit, bila je krv Huseinova, koji je skončao pod mačevima vlastodržačkih trupa, sjeme šiitske vjerske zajednice. Na taj način, motiv mučeništva je prodro u samo središte religije šiita, za koji službeni Islam nije znao od trenutka obrata koji je, nakon *Hidžre*, doveo Poslanikov život na visinu zemaljske sreće, a koji se završio mirnom smrću, lišenom svake tragike. Usredsređenost na misao o mučeništvu tako je potpuno sprovedena u šiizmu, da je učinila, u teško provjerljivom nastajanju legende, da i životi takvih alijevaca koji su se jedva isticali, skončaju u mučeničkoj smrti, ponajviše trovanjem na poticaj halifa, kao u slučaju Hasana I, Džafera as-Sadika, Alija ar-Rize (Ride) i drugih.

Ta nastrojenost vezana uz muku, koja je po sebi mogla ostati zemaljskom i koja je kod zejdita, najbližih sunitima, i ostala snažno zemaljskom, kod većine šiita se potpunoma preobratila u religiozno, tj. šiitima je smrt jednog Huseina postala utiranje puta u Raj, a pridružila se i druga religiozna predodžba koja se, prema religioznoj povijesti, često povezuje s motivom mučeništva, naime predodžba epifanije »božanskog u ljudskom«. U *Kur'anu* je, recimo Isa (Isus) »riječ od Boga« (III,40), ali se spasonosno posredovanje između Boga i ljudi ne smješta u osobu, prije svega ne u Muhammedovu osobu (XVIII,110; XLI,5; XVII,95), nego u Objavu, u *Kur'an*. S tog gledišta promatrano, ono što obilježava šiizam može se ovako formulirati: prvom članu – vjerujem u Boga, Jedinog, i drugom članu – vjerujem u Objavu u *Kur'anu*, koji je nestvoren, od vječnosti, slijedi treći član – vjerujem da je od Boga posebno odabrani Imam, kao nosilac dijela božanskog bića, vodič ka blaženstvu. Ali ako je takvom imamu, u očima njegovih vjernika, na bilo koji način svojstveno neko svojstvo ili ponajvećma neka supstancija božanskog porijekla, onda ih, suočene s njegovom smrću, ne može umiriti tješenje o njegovom daljnjem življenju u Raju, koji mu je ipak samo, premda na višem stupnju, zajednički sa svim vjernicima, nego se smrt imama »iskupljuje« predodžbom o *rağ'u*, (privremenom) udaljenju od svijeta i ponovnom pojavljivanju. Imam postaje Mahdi. Poneki žrtvuju, dakako, ono zemaljsko od imama, ali spasavaju, vjerovanjem u seljenje duša, ono njegovo božansko u narednom imamu. Uzajamno interakcijsko djelovanje misli o muci i epifaniji, koje se međusobno snaže, pokazuje da se očekivanje pojavljivanja imama, koje proizlazi iz ovih misli, a koje po sebi, kao što pokazuje primjer skrivenog Mahdija, Muhameda ibn al-Hanefije, može nastati i neovisno od nekog mučeništva, ipak, prije svega, povećava mučeništvom.

Stanje vrela ne dopušta pouzdan uvid u povijesni tok sustjecanja različitih šiitskih motiva. Tako, npr., ostaje otvorenim pitanje koliko su šiitske ideje epifanije i posredovanja Imama izravni nastavak onih sličnih predodžbi koje su, prema Ibn Ishaku, već neki pjevači ranog Islama povezivali s Muhammedovom osobom; tj. pitanje je, koliko su te religiozne ideje šiizma unutar Islama starije od 632. godine. Ali pod Alijem, one su već istupile snažno religiozno i dogmatički. Ako je predaja o Abdalahu ibn Sabi još jako mutna, to se ipak vidi nešto jasnije kod mnogih šiitski nastrojenih pjesnika. Abu-'l-Asvad ad-Duali, koji se borio na Alijevoj strani kod Siffina, štuje ga ne samo ljudski-zaneseno: »Kad pogledah u lice Abu-'l-Huseina, ugledah puni Mjesec koji promatrača ispunjava divljenjem punim strahopoštovanja. Sad znaju Kureišiti ma gdje bili, da si Ti od njih najplemenitiji u zasluzi i vjeri«. Njegov stav prema Aliju već je religiozni. On ga naziva, prema u njegovo doba već tekućim predajama, »naš *mawlā* i *waṣī*«. Izričaji kao: »Tražim Boga i buduće mjesto putem svoje ljubavi prema Aliju«, često se sreću. Kusejir (u. 723) očekuje povratak Muhameda ibn al-Hanefije; Kumeit (u. 743) pjeva o svjetlosti koja od Adema, preko Muhammeda, izvire u Svetu obitelj. U doba Abasida političko razočarenje dalje povećava onu religioznu ljubav; Sejid al-Himjari posvećuje joj svoje pjesme. I kod Di'bila, »hvalospjevca Svete kuće«, grubi napadi na vladarsku kuću, u kojoj »jedan griješnik nasljeđuje halifat od drugog«, objašnjavaju se njegovom vjerom u isključivo pravo Alija Ride na imamat. U jednoj pjesmi o već često opjevanoj smrti Huseinovoj, on očekuje *kaima*. »Ako ne bi bilo onoga čemu se danas ili sutra nadam, tad bi se moje srce raspuklo od bola:

»podizanja« Imama, koji će se bez sumnje podići, koji će se pojaviti u ime Božje i sa svim blagoslovima«.

Na političkom polju, alijevci najvećma nisu držali vodstvo u svojim rukama. Bili su nametani od svojih pristaša, kao nekoć Husein i Zeid ibn Ali, ili korišćeni u političke svrhe, kao Muhamed ibn al-Hanefija od al-Muhtara i kao Muhamed ibn Tabataba i Muhamed ibn Muhamed ibn Zeid, od strane Abu-'s-Seraje. Slično je bilo i na religioznom polju. Vjerski fanatici okupljali su se oko svakog istaknutog Alida. Od onih oko Alije, neka bude naveden njegov klijent Kanber, koji je već u svome gospodaru spoznao »jezik Božje riječi«. Da je takvo što vrijedilo još i kao blaga izjava, pokazuje legenda, u kojoj upravo Kanber važi kao suzbijatelj pretjerujućih šiita, koji Aliju pripisuju *rubūbiyya* (božanstvo) i koje su, stoga, i Ali i Kanber osuđivali na plamen.

Oblik u kojem se taložila ranošiitska teorija bila je naravno, prema islamskom običaju, predaja. Nastanak njihovih hadisa ne treba smjestiti suviše kasno, budući da se neki posvjedočuju već putem Dualija. Najglasovitiji su: Ali je Harun (Aron); Ali je *waṣī*, kojeg su unaprijed označili Allah i Poslanik; on je *mawlā;* Sveta obitelj je Nuhova (Nojeva) lađa; Sveta obitelj i *Kur'an* su dva blaga zemlje; Muhammed, Ali, Fatima, Hasan i Husein su »pet drugova ispod Ogrtača«. Takve stavove podržava, istodobno, njihovo tumačenje *Kur'ana,* koje na mnoštvo stavaka (npr. XXXIII,33; LVII,26; XI,76; XXIV,35) gleda kao na dokazna mjesta za šiitske zahtjeve.

Posebna priroda šiizma daje vjersko-teoretskoj spekulaciji i religioznoj uobrazilji toliko poticaja, da se nikada nije moglo doći, kao kod sunita, do nekog dalekosežnog suglasja. Unutar šiizma mogu se razlikovati tri glavna vida: zejditi, koji su najbliži sunitima, sasvim racionalistički ograničavaju epifaniju Boga u Imamu na puko božansko »pravovođenje« i odbacuju čudesno utjecanje dijela božanske svjetlosti u određenog pojedinca alijevskog roda; mučenička smrt imama ima kod njih poglavito politički učinak u uvijek novim pokušajima da se, konačno, ljudskom sabljom i Božjom pomoći postigne cilj – alijevska vladavina. Različita hilijastička očekivanja Mahdija, koja su se javila i kod njih, oni su uspješno savladali. Na suprotnom krilu od toga, epifanija postaje potpuno zaposjedanje, apsolutni *ḥulūl,* ljudsko u Imamu je sasvim apsorbirano, ostaje samo Bog. S velikom revnošću su zejditi i imamiti, zastupnici umjerenosti, suzbijali zastupnike tog ekstremnog pravca pod zajedničkim imenom *ġulāt* (jedn. *ġālī*), kao ljude koji obezvređuju šiizam i ispadaju iz Islama. Za imamite, Imam ostaje čovjek, ali je u njemu, djelomičnim *ḥulūlom,* uključena božanska svjetlosna supstancija. Smrt Imama, koja je kod *ġulāt,* npr. Druza, puko udaljavanje obogotvorenog (od svijeta), postaje za njih religiozna snaga za radovanje smrti. Dobrovoljnost ovakvog izbora naročito se intenzivno dogmatski naglašava. Huseinu je Bog u bici kod Kerbele poslao anđela pobjede. Ali on je izabrao »odlazak Bogu«.

Tokom povijesti morao se, unutrašnjom nužnošću, svaki od tri navedena pravca pocijepati u mnoge podgrupe. Tako su, kao rezultat zejditskih napora, nastala mala kneževstva u Tabaristanu i Dejlemu od 864. god. i u Jemenu od 901. god., koja već zbog udaljenosti nisu mogla ostvariti političko jedinstvo i održati potpunu doktrinarnu ujednačenost; a zejditi u Iraku, koji se nisu državno osamostalili, ali su se, zauzvrat, znali često obeštećivati velikim utjecajem u halifskom carstvu, npr. prilagođavali su se prilikama pomoću velikog korišćenja *taqiyye* ili *kitmāna (ketmāna).* Pravac *ġulāta,* koji je otišao najdalje od Muhammedovog naslijeđa i tako pojedinačnim inicijativama pružio najveći prostor, našao je vrlo raznolike izraze u karmatskim grupama, ismailitima i Druzima, te konačno nusajritima i grupaciji Ali Ilahi. Tu se već karakteristično kidaju veze čak i sa ličnostima iz Svete obitelji. To nalazi uzor već u kejsanita, čiji imam Muhamed ibn al-Hanefija nije Muhammedov potomak; to se izražava i u jednoj predaji: »Selman al-Farisi pripada obitelji Kuće«. Ovo je, npr. u 15. st. dovelo kod hurufija i do potiskivanja alijevskih imama za račun božanstva koje je otjelovljeno u Fadl Allahu al-Astarabadiju. Ali i samo osnovno načelo imamita nosi u sebi klicu rascjepa. Doticaj između Boga i čovječnosti nije postavljen u jednom sjecištu, nego na liniji koja se nastavlja dalje, ne na pojedinoj osobi, nego na neprekinutom nizu imama, kod kojih, svaki puta, božanski nadahnuti otac postavlja sina ili – po drugima – božanski dio prelazi neposredno na najstarijeg sina, čija mati također potječe iz Svete obitelji. Ali religiozno priključenje uz nekog imama moglo je postati tako usrdno da ga se ni nakon njegove smrti ne može napustiti, tj. nije se htjelo vjerovati u njegovu istinsku smrt; ili, pak, nasljednika je mogla predstavljati ličnost vrlo sumnjivog karaktera; mogao je biti malodobno dijete; moglo ga je i ne biti. Tako su nastale podgrupe *wāqifiyya* i *qiṭṭī'iyya* ili *qaṭ'iyya.* Prvi »se kolebaju« u pogledu smrti Imama, »ostaju«, stoga, pri njemu »stajati«, te vide u njemu Mahdija; a drugi na smrt Imama gledaju kao na »konačnu« i stoga, liniju vode dalje. Takvih vakifita ima cijeli niz, kao *džaferiti* sa Džaferom as-Sadikom, *musaviti, ridaviti;* u užem smislu, pod vakifitima se podrazumijevaju samo džaferiti. Ali se linija ni kod kitiita, iz navedenih razloga, ne može do u beskraj produžavati. Vrlo je dvojbeno da li je jedanaesti imam Hasan al-Halis u trenutku smrti, 873. god., uopće ostavio dijete iza sebe; ali se kod imamita uspjela učvrstiti vjera u postojanje, tajnovito iščeznuće i mahdijevski karakter »sina« Muhameda Hudžet Allaha *(Hodžatolah).* Tako su imamiti postali »dvanaestoimamski« šiiti, premda se još neko vrijeme sporilo o tome da li postoji i trinaesti.

Ako se, dakle kod brojnih šiitskih grupa sagleda veoma velika razuđenost, onda se time, ipak, uviđa samo jedan od formativnih principa. Šiiti, naime, pripadaju Islamu, te su, dakle, postavljeni pred sva ona pitanja koja pokreću cjelokupni Islam. A on nije samo religiozni pogled na svijet, nego ima i svoje kulturne, privredne, društvene i, preko pitanja halifata, političke probleme. Kada je o šiitima riječ, recimo da se, na području vjersko-teoretskih zasada, među njima nalaze, uz mutazilite, i oni koji su za strogu predodređenost, kao zejdit Sulejman ibn Džerir, i antropomorfisti, kao imamit Hišam ibn Salim al-Dževaliki; a koliko je općeislamsko sporenje o naravi *Kur'ana* bilo rastvarajuća opasnost i za šiite, pokazuje tradicijski stav Džafera as-Sadika, koji podsjeća na privremenu formulu, a koji je prenio Junus ibn Abderahman: »Kur'an nije ni onaj koji stvara ni ono što je stvoreno, on je riječ Onog koji stvara«. U odnosu spram filozofije, i privlačnost i odbojnost bili su jači u još značajnijem stupnju nego kod sunita. Jednoć bi, naime, njezino bogato teološko

razmišljanje potrebovalo u velikoj mjeri, za dogmatsko utvrđivanje, kategorije filozofije i njezine dijalektike, a s druge strane je šiizam upravo tu bio posebno osjetljiv, čak i ranjiv, kao svaka vjerska zajednica koja, kao i šiiti, sa svojom vjerom u imamat, polazi od moćnih metafizičkih postavki. Neovisno o teoretsko-spoznajnim problemima koje je filozofija, pozvana u pomoć, unosila u šiizam, morao se ovaj u učenju o principima, *ūṣūl ad-dīn* i *ūṣūl al-fiqh*, razračunati s poznatim unutarislamskim spornim pitanjima, npr. o obvezujućoj snazi konkretne Predaje ili o *qiyāsu*. Suglasno tome, postoje proturječja u šiitskom pravu, slična onima u sunizmu, od zahirita do hanefita. Na području obreda, kod svih grupa bori se stremljenje, koje potrebu za odnosom spram božanstva hoće zadovoljiti štovanjem imama i mjestima milosti njihovih mučeničkih grobova, s nastojanjem da se, ipak, ostane u Islamu. Vrlo je vijugava i mnogostruko iskidana linija na kojoj se presijecaju šiizam i linije lokalne politike. Nije to baš tako jednostavno što su se potlačeni narodi, recimo Perzijanci, priključili šiitskoj opoziciji. Najstarije glavne vođe pokreta bili su pravi Arapi, doduše u prvoj liniji Južni Arapi. U krugu oko Rize (Rida), npr., bili su klijenti Junus i Hišam al-Dževaliki, te Dibil, rasno-ponositi Južni Arap i borac protiv Sjevernih Arapa. Još dva stoljeća kasnije hvalio se Mufid svojim južnoarapskim porijeklom »od Jaktana, prvog čovjeka koji je govorio arapski«. Društvena sporna pitanja unio je u šiizam već Muhtar, kada je mobilizirao klijente i robove.

S obzirom na elementarnu snagu, s kojom se šiizam, već u sebi prepun pitanja, pojavio u svijetu Islama, lako je razumjeti da su ličnosti koje su važile kao učene vođe tadašnje šiitske zajednice manje bili stvaraoci, a više omeđivači, ali je razumljivo i to da se suglasnost svaki puta svodila na sve manji i manji krug istomišljenika. Na području vjerskih zasada, djelatnost razumnog ograničavanja imala je i te kako značajnog uspjeha: zejditi, kao i imamiti konačno su se priključili mutazilitima. To nije bilo slučajno, kao što pokazuje već sam primjer *Kur'ana:* pored Imama, kao jamca prave vjere, stav o nestvorenom *Kur'anu* nije se mogao trajno održati. Dosljedno je također i to da su imamiti Knjigu objave, u svrhu podvođenja pod vjeru u imamat, podvrgli alegoričkom tumačenju, te da su je, u krajnjim slučajevima, *ġulāt* pobijali, umetali u nju ili čak odricali dijelove teksta, pa i sami tako postali batiniti. Mutazilizam je možda bio samo prvi korak; a one posudbe od filozofije, koje su, u početku, bile sračunate isključivo na formalizaciju, prodrle su u taj prostor upražnjen vrhunaravnom vjerom u Objavu; tako je teologija postala teozofija i gnosa.

2) *Kasnije doba.* – Učvršćivanje pojedinih grupa započinje u drugoj polovici 9. st. Najraniji obrisi mogu se sagledati kod zejdita. Al-Kasim ibn Ibrahim ibn Tabataba ar-Rasi (u. 860) odabrao je vjersko-zasadne i pravne osnove za vjersku državu, koju je njegov unuk Jahja ibn al-Husein ostvario u Jemenu 901. god. Njegov učeni uzor doživio je određenu potvrdu i na području starije zejditske države, koja je nastala 864. god. na Kaspijskom jezeru. God. 909. nastalo je u Africi carstvo ismailitskih Fatimida, a u isto vrijeme su se skupile grupe karmata na arabijskom Sjeveroistoku i Jugu. Kada se govori o šiitima, obično se misli na njihov glavni ogranak, imamite ili dvanaestoimamske (duodecimalne) šiite, predstavljene milijunima perzijskih pristaša, uz koje još dolaze, osim grupa u dijaspori, velike zajednice u Iraku i Indiji. Njihova literatura, koja je od svih šiitskih najdostupnija, omogućava, upravo zbog središnjeg mjesta imamita, najbolji pristup šiitskim problemima.

Već stari alijevci, kao Džafer as-Sadik ili Ali ar-Riza (Rida), nisu zapravo bili pravi vođe. Poslanici i opunomoćenici (*safīr* i *wakīl*, množ. *sufarā'* i *wukalā'*) djeluju u njihovo ime. Dužnost *vekila* postala je još važnija kada se Imam udaljio od svijeta. On je tvrdio da je jedini koji poznaje Skrivenog. Četvorici ljudi je od 873. god. pošlo za rukom da za sebe ostvare ovaj zahtjev; kada je četvrti, Ali ibn Muhamed as-Samuri umro 939. god., okončala se tzv. »Mala *ġayba*«, iza koje do danas traje »Velika *ġayba*« (»Velika odsutnost«), tokom koje bi, na primjer, molitva petkom, vezana za činodejstvovanje imama, trebalo da bude privremeno obustavljena. Vodstvo preuzima duhovna aristokracija, od koje se neki zastupnici, za oslon svojim učenjima, pozivaju na čudesne susrete sa skrivenim »Gospodarom vremena«. Istina, današnji perzijski teolog može još biti *mudžtehid;* ali u onom bitnom, ipak, on ostaje, slično kao kod sunita, vezan onim što je ta klerikalna aristokracija vjerski-normativno priznala. Knjižni učinak procesa ovog vjerskog normiranja ogleda se u velikom broju kritičkih rasprava o vlastima i teološkim piscima. To je neka vrsta vjerske cenzure, nastala dugo prije nego što su Safavidi postavili *šejh-ul-islama,* kao vrhovni vjerski autoritet u svojoj šiitskoj državi.

Politički izgledi otvaraju se šiitima pojavom trpeljivih, premda ne šiitskih Samanida, osobito od Ismailovog osvajanja Horasana 903. god., kao i popustljivošću Hamdanida iz Mosula (od 929) i Alepa. Kada je šiitski Bujid Ahmed Muiz ad-daula 945. god. ušao u Bagdad, započelo je veliko doba i za šiite prijestolnog grada, koji su tamo već dugo zaposjedali, npr., cijelu gradsku četvrt Karh. Vanjskom učvršćenju odgovaralo je i unutrašnje. Nastale su priznate zbirke predaja, tzv. »Četiri knjige«: 1) *al-Kāfī* od Kuleinija (u. 929); od preko 16.000 hadisa u poglavljima *uṣūl* i *furū'*, priznali su docniji autoriteti 5.072 za »zdrave«, 140 za »dobre«, 1.118 za »osnovane«, 302 za »jake« i 9.488 za »slabe«; omiljeni komentar je *aš-Šāfī* od Halila ibn Gazija al-Kazvinija, iz. 1647. god., započet u Meki, a pod naslovom *aṣ-Ṣāfī* izdat od samog autora i na perzijskom. Manji po obujmu je 2) *Man lā yaḥḍuruhu al-faqīh* od Ibn Babuje Mlađeg (u. 991). Od oko 6.000 hadisa, otprilike 4.000 ima neprekinuti *isnad;* još u najnovije vrijeme zbirku je komentirao Muhamed Taki al-Medžlisi, u dvostrukom izdanju, arapskom: *Rawḍat al-muttaqīn* i perzijskom: *Lawāmi'-i ṣāḥib-qirānī*, dok je ostao nedovršen komentar *Man lā yaḥḍuruhu an-nabīh* 1722. god. umrlog Abdalaha ibn Salih as-Semahidžija; 3) *al-Istibṣār fī mā uḫtulifa min al-aḫbār* i opsežni 4) *Tahḏīb al-aḥkām,* potječu oba, prvotno zamišljeni kao komentar djela *al-Muqni'a fī al-fiqh* od Mufida (u. 1022), iz pera poznatog pisca šiitskog *Fihrista,* Abu Džafara Muhameda ibn al-Hasana at-Tusija. U oba je napravljen pokušaj da se dovede u red golema građa Predaje, naravno ne kritički, nego u suglasju s vladajućim učenjem. Samo rijetko biva velika zbirka Ibn Babuje *Madīnat al-'ilm* priznata kao »peta knjiga«.

Od šiitsko-imamitskih vođa u 4. i 5. st. po *Hidžri* treba navesti Kulejnija Muhameda ibn Jakuba ar-Razija. On se slavi kao »obnovitelj« početkom 4. st. po *Hidžri*, kao što je prvo stoljeće obilježio peti imam Muhamed Bakir, drugo osmi imam ali ar-Riza (Rida), četvrto Šerif Murtaza (Murtada), dok se za peto nije mogla pronaći ličnost takvog značaja da se može staviti uz bok al-Gazaliju, cijenjenom, inače, i u šiitskim krugovima. Kulejnijev ujak po majci, Allan, pripadao je vodećim šiitima u Reju-Teheranu. On sam djelovao je u Bagdadu, gdje njegov grob uživa štovanje ravno imamskom. Ibn Babuja Muhamed ibn Ali, zvan *aš-šajḫ as-ṣadūq*, tvrdio je da je došao na svijet zauzimanjem Skrivenog, 12. imama u korist njegovog oca. Ovaj je bio šejh šiita u Komu, koji je još u 2. st. bio snažno alijevski nastrojen, ali je to i ostao do duboko u 4. st. po *Hidžri*, kao iznimka u ponajvećma sunitskoj Perziji. Od njegovih spisa je *Risāla fī aš-šara'ī'*, »upućena« njegovom sinu, a korišćena od ovog u *Man lā yaḥḍuruhu al-faqīh*. U Bagdadu je sin pristupio Bujidu Rukn ad-dauli, koji je njegovo učenje o imamatu mogao dobro upotrijebiti za političke svrhe. U mnoge učenike Ibn Babuja Mlađeg ubraja se i otac an-Nedžašija. Kao mjesto smrti navodi se Rej, a ipak je u Teheranu sada štovani grob tek 1821., navodno putem čuda, otkriven od strane dvorjana Fath Ali Šaha. Perzija je, zapravo, trebala grobova svetih osoba, osim onih u Mešhedu, Tusu i Komu, utoliko više što su se Nedžef, Kerbela i veliko šiitsko bagdadsko groblje al-Kazimein tada nalazili unutar Turskog Carstva. Grob oca Ibn Babuje Starijeg, u Komu, uz nadgrobni spomenik Fatime II, sestre osmog imama ar-Rize, bio je, naprotiv, u staro vrijeme vrlo posjećivan. Od otprilike 300 sinovljevih spisa, dobar dio je štampan, tako *al-Ḫiṣāl*, o dobrim i lošim svojstvima, u Teheranu 1884/1885. god., dalje *'Ilal aš-šarā'i'* i knjiga o skrivenosti Mahdija *Kamāl ad-dīn wa tamām an-ni'ma* (1883). Vrlo su omiljeni i njegovi *Maǧālis* i, prije svega, *'Uyūn aḫbār ar-Riḍā* (1899). Ako već ovi spisi sadrže, pored teološkog, legendarnog i polemičkog, i mnoga pravna pitanja, tek je pravi opsežni *Fiqh ar-Riḍā* sastavio Mufid Muhamed ibn Muhamed ibn an-Numan ibn Abdeselam al-Ukbari al-Arabi. Njegova ponosna arapska svijest nije ga spriječila da zametne uske veze sa Bujidom Adud ad-daulom. Obred nad njegovim grobom držao je Šerif Murtaza Alem al-Huda Abu-'l-Kasim Ali ibn al-Husein. S ovim posljednjim je bagdadski šiizam postigao svoj vrhunac. Izravni potomak sedmog imama Musa al-Kazima, bio je kao službeni *nakib* priznati zastupnik alijevaca i obavljao je dužnost vrhovnog službenog zastupnika i vodiča hadžijske karavane. Njegov autoritet dao je njegovim sjednicama, kao i njegovom sudjelovanju na dvoru veliko teološko i političko značenje. Živa prepiska povezivala ga je sa vjernicima u Mosulu, Dejlemu, Džurdžanu, pa sve do Alepa i Tripolisa u Siriji, a ovaj je zadnji grad, po svjedočanstvu savremenika Nasir-i Husreva *(Safar-nāma)*, bio sasvim šiitski. Razgovori, koje je sa svojim učenicima obavljao na postajama hodočašća u Meku, *Ġurar al-farā'iḍ wa durar al-qalā'id*, štampani su u Teheranu 1894. god., a veziru Amid ad-dinu posvećeni *Intiṣār*, 1897. god.; *Amālī* u Kairu (1907). U šiitskim temeljnim pitanjima, »obračunao« se sa trojicom prvih halifa u djelu *aš-Šāfī*. Tokom 28 godina bio je u Bagdadu uz Murtazu, koji je bio star preko 80 godina, at-Tusi Abu Džafar Muhamed ibn Hasan, naprosto zvan »Šejh« ili »Šejh (šiitskog) naroda« *(Šayḫ aṭ-ṭā'ifa)*. Kada je Seldžuk Tugril-beg 1055. god. ušao u Bagdad, položaj šiita postao je teži. To, i želja da bude pokopan u svetom Mešhed Aliju, ponukali su Tusija da se preseli u Nedžef, gdje je umro između 1065. i 1067. godine.

Silno opsežno šiitsko spisateljstvo 4. i 5. st. po *Hidžri*, od kojeg smo naveli samo neke pisce i knjige, čini se na prvi pogled vrlo jednostranim. Iste se teme stalno opetuju: imamat, teološko-pravna ocjena najstarijih halifa, *»ġayba«* i sve vezano uz Skrivenog imama; nadalje, uz cjelokupni fikh, posebna imamatska pitanja; osim potpunog objašnjenja *Kur'ana*, posebna tumačenja šiitskih omiljenih mjesta, kao s. XLII,22 i XXXIII,33 i, prije svega »Sura o svjetlosti«, XXIV,34; konačno, često ponavljana polemika, pogotovo protiv unutaršiitskih protivnika. Ali se određeni razvoj ne može poreći, kako to pogled na središnji problem može zorno pokazati. Još je Ibn Babuja Mlađi dopuštao kod Poslanika i imama mogućnost *sahwa* (»nepažnje«) u sporednim stvarima, štoviše je suprotno shvaćanje označavao upravo kao prvi korak *ġulūwa* (krivovjernog pretjerivanja). Protiv njega je, među ostalima, Mufid u posebnom spisu zastupao bezuvjetnu nepogrešivost, *'iṣma*, premda je i kasnije to pitanje često pretresano. A da, s druge strane, ni granice spram krajnosti nisu odmah sasvim zatvorene, pokazuje još dugotrajno štovanje glavnog ismailitskog djela, *Da'ā'im al-islām*. Pisac, Numan ibn Muhamed ibn Mansur Ibn Hajan (u. 974), »šiitski Abu Hanifa«, ne navodi, istina, mlađeg autoriteta do šestog imama Džafara as-Sadika. To što kasniji nedostaju, moglo bi se pripisati navodnoj *taqiyyi* tog fatimidskog kadije iz Kaira, budući da je izostavljen i posebni imam »sedmaša«. Pa ipak, Ibn Šahrašub al-Mazenderani (u. 1192) izjavljuje kratko: »on nije imamit«, a u tome ga slijede i mlađi, kao Tefriši.

U narednom stoljeću nastaju, npr. veliki, u Teheranu štampani kur'anski komentari Abu Alija al-Fazla at-Tabersija (u. između 1153–1158), *Maǧma' al-bayān* i *Ġāmi' al-ǧawāmi'*, pored kojih je još uvijek u upotrebi i odmjereni *Tafsīr* od Alija ibn Ibrahima ibn Hašima al-Kumija (1301), koji šiitske posebnosti umjereno iznosi, potječe još iz dana Kulejnija. Al-Fazl *(Faḍl)* koji sam vuče porijeklo iz obitelji bogate spisateljske tradicije, bio je u Tusu središte učenog šiitskog kruga, kojem je, među ostalima, pripadao Ibn Šahrašub, kao i Abu-'l-Fazl Šazan ibn Džibril, pisac jednog od mnogih šiitskih *K. al-faḍā'il wa al-manāqib*. Širenju i učvršćenju šiizma u Perziji pridonio je al-Fazl svojim preseljenjem u Sebzevar; pokopan je kod svetišta imama Rize u Tusu. Vodeća osobnost narednog stoljeća bio je Džafar ibn al-Hasan ibn Jakub ibn Said al-Hili, zvani *»al-Muḥaqqiq«* (u. 1277). Njegov utjecaj u Bagdadu dosezao je do najbliže okoline zadnjeg Abasida al-Mustasima. Njegovom krugu pribrajalo se više članova iz spisateljski vrlo žive sejidske obitelji Benu Taus. To je ista kuća, kojoj je pripadao tadašnji *nakib* Abu-'l-Kasim Ali ibn Musa at-Tausi, pisac još danas omiljenih knjižica o molitvi, oplakivanju mučeništva, hodočašću i hamajlijama, kao *al-Muǧtanā min ad-du'ā'* i *al-Iqbāl*. Al-Hiliju zahvaljuje i današnji šiizam jedan od najkorišćenijih priručnika, koji se uvijek iznova komentira na arapskom i perzijskom, *Šarā'i' al-islām*. Ako je tako al-Hili svome djelu o

furū' osigurao trajno značenje, to njegov zemljak Hasan ibn Jusuf Ibn al-Mutahar al-Hili, zvan kratko *al-'Allāma*, važi kao veliki učenjak *uṣūla*. Kao takav je još i njegov otac, u prisuću Džafera, bio predstavljen filozofu, matematičaru, zvjezdoznancu i gorljivom šiitu, Nasir ad-dinu at-Tusiju (u. 1173). Sam Nasir ad-din, »*Ḫwāğa*«, nije glasovit prvenstveno zbog svojih teoloških spisa, iako se ti, uostalom ne lako shvatljivi, još i danas izučavaju među šiitima. Ali je on jedna od blistavih pojava šiitske politike. On je pomogao da u ruke mongolskog hana dopadnu tvrđave Asasina, Alamut i Majmundiz, kretao u njegovoj vojsci u osvajanje Bagdada i poticao ove neznabošce da ubiju zadnjeg halifu. I danas on u očima šiita ima neprolaznu zaslugu što je uništio dvojicu od najgorih neprijatelja: *Ġulāt* i »zločinačke« Abaside, izdajnike Svete obitelji. Svoju pozitivnu praktičnu brigu za šiizam prenio je na Ibn al-Mutahara, koji je njegovim posredstvom došao u doticaj sa hanovom obitelji, te se kasnije, kao šiitski vođa, priključio hanu Uldžajituu. Pred njegovim očima, on se riječju, a i spisima borio protiv ašarita, »sofista« i sunitskih pravnih škola, te samog hana, koji je nekoć, kao princ, bio kršten, a kasnije će postati hanbalit, potom i šafiit, preobraćen u šiizam. Neka od dvadeset njegovih djela još su i sada u upotrebi, tako *Nahğ al-mustaršidīn* o teološkim principima, s komentarom filozofski školovanog al-Mikdada ibn Abdalaha as-Sujurija; *Kašf al-fawā'id* je komentar djela *Qawā'id al--'aqā'id* od at-Tusija, koji mu je postao učitelj. Za unutrašnje razumijevanje tog umjerenog šiizma, vrlo je korisno njegovo djelo *Muḫtalaf aš-šī'a* u dva sveska.

Ibn al-Mutahar nije bio ni prvi ni zadnji koji je učenje o osnovnim principima stavio u prvi plan. Ono općenito igra kod šiita bitniju ulogu, nego kod sunita, jer za prve vrata »*idžtihada*« nisu zatvorena. Učeni fakih u Perziji ističe pravo na titulu *mudžtehida*, koji na sadržajnoj osnovi *Kur'ana* i Sune, pomoću formalnih čimbenika sličnosti, nastojanja da se stvari korisno povezuju, te usvojenih stavova ranije pominjane »duhovne aristokracije«, izdaje *fetve* i oblikuje linije svoga učenja. Tako u svim dobima ostaje neki oživljujući nemir u, inače, po svojoj gradi formalizmu sklonoj imamitskoj teologiji i pravnoj znanosti. Ibn al-Mutahar iskovao je svoje formulacije u borbi, posebice protiv unuka starog šejha at-Tusija, Muhameda ibn Ahmeda Ibn Idrisa al-Hilija al--Idžlija, koji, kako mu se činilo, odbacujući čitavu Sunu, *idžtihad* izopačuje u samovolju. Već u 17. st. došla je reakcija suprotne strane, zaslugom sve do danas vrlo kontroverznog mule Muhameda Emina al-Astarabadija (u. 1623–1624). Budući da on, pored *Kur'ana*, dopušta samo šiitsku Sunu kao vrelo zakona, a kako je radio i na komentaru »četiriju knjiga«, to su on i njegove pristaše dovršili metod tzv. »ahbarista« nasuprot »usulistima« (»osulistima«), koji su skloni *idžtihadu*. U svojoj borbi, koju je on, dijelom, vodio iz Meke, bio je vrlo oštar. On je *idžmu* ocijenio jednako vrijednom Židova, kršćana ili filozofa. Njegova pojava je ne manje oživjela rasprave i o *qiyāsu*, *istiḥsānu*, *istiṣḥābu* i pravnoj valjanosti pojedinih predaja, kao što su svojevremeno učinili kod sunita napadi jednog Ibn Hanbala ili Dauda az-Zahirija. Naravno, sadržaj raspravljanih principa kod šiita se sustavno prilagođavao njihovom učenju.

U šiizmu je misao o mučeništvu stalno ostala živa. Od bezbroj šiitskih učenjaka, prema tome, posebnu čast uživao je onaj koji je slavu spisatelja povezao sa onom mučenika. Četiri mučenika su naročito poznata. Prvi *šehid* je Muhamed ibn Meki al-Amili al-Džizini (Džazini), pisac knjige o fikhu *al-Luma' ad-Dimašqiyya*. Bio je izdan i zatvoren u Damasku i po fetvi šafiitskog, a posebice i malikitskog kadije, pogubljen sabljom, nabijen na kolac i spaljen, prema većini izvještaja, 1384. god. Drugi *šehid* je Zein ad-din ibn Ali ibn Ahmed ibn Taki al-Amili aš-Šami. Nakon plodne djelatnosti u Damasku, Baalbeku i Alepu, kao i mnogih putovanja, bio je ubijen oko 1557. u Carigradu ili na putu onamo zbog toga što je obznanio jedno šiitsko pravno mišljenje. Osim pravnih, eshatoloških i poučnih spisa, štampan je njegov komentar *Luma'* u dva sveska.

Za trećeg velikog *šehida* smatra se većinom Sejid Nur Allah (i Nur ad-din) ibn Šerif ad-din al-Maraši aš-Šuštari. Koban je za njega bio spis *Iḥqāq al-Ḥaqq*, zbog polemike sa ili, tačnije, odbrane od nekih sunitskih napada. Ogorčeni car Džahangir dao ga je 1610. godine bičevati do smrti. Čast četvrtog *šehida* upisuje se Muhamedu Mahdiju ibn Hidajet Allahu al-Isfahaniju, koji je značajem nadmašen od svoga učenika, Sejida Dildara Alija ibn Muin an-Nas(i)rabadija (u. 1819), koji je izložio svoju teologiju u *'Imād al-islām*. U još nedavnije vrijeme zadobio je čast mučenika mula Muhamed Taki al-Kazvini, pobijač šejha Ahmeda al-Ahsaija i babita, iz čijih redova je potekao njegov ubojica (1847).

Prava dvojica *šehida* bili su Sirijci, a treći je živio u Indiji, ali je središte šiizma, pod Safavidima, postala Perzija (od 1502. god.). Na tome ništa nije promijenilo prolazno proganjanje pod afganskim šahovima od 1722–1729, kao i pod Nadirom od 1736–1747. god. Jedan čovjek, čija je obitelj imala istu domovinu i istu sufijsku sklonost kao i predak nove vladarske kuće, Husein ibn Abdelhak al-Ardabili al--Ilahi, istodobno je pod Ismailom I prišao perzijanstvu, time što je svoje rasprave i komentare počeo pisati perzijski. U tada još većinom sunitskoj zemlji, on je morao često voditi život *muhadžira* (iseljenika) između Tabriza, Širaza, Herata itd. Ali potrebna životna krv dobavljena je perzijskom šiizmu izvana. Radi se osobito o šiitima iz južnosirijskog gorja Amila. Već je posljednji serbedar Ali Muejed od Sebzevara bio pružio utočište jednom Amilijcu, pravom *šehidu*. Pored njih su nastupili i šiiti iz Bahreina. Zato se tako često u *nisbama* perzijskih šiita susreću oblici Amili i Bahrani.

Samo se malo imena može navesti iz tog kasnijeg doba. Muhamed ibn al-Hasan al-Hur al-Amili al-Mašgari imao je sa svojim prvim djelom *al-Ğawāhir as-saniyya* veliki uspjeh, jer je on tu, navodno, prvi sakupio šiitski *ḥadīṯ qudsī* (izvankur'anske Božje riječi). Kasnije je, zbog neumjereno brzog i mnogog pisanja, oštro kritiziran čak i od teoloških pisaca koji su bili naviknuti na masovnu proizvodnju; dakako, njegov 1671. god. dovršeni rad u šest svezaka *Tafṣīl wasā'il aš-šī'a ilā masā'il aš-šarī'a*, s posebnim kazalom *Man lā yaḥḍuruhu al-Imām* ostaje vrlo dragocjen zbog prerade goleme građe predaje i navoda pisaca. Iselio se tek u 40. godini i poslije mnogo lutanja, naselio u Tusu i Isfahanu. Među domaćim Perzijancima je u to doba bila vodećom obitelj Medžlisi (Madžlisi). Njezin najznačajniji zastupnik Muhamed Bakir ibn Muhamed Taki (u. 1698. ili 1670) bio je od šaha Sulejmana I imenovan za *šejh-ul-islama*. Otprilike polovica njegovih spisa bila je na perzijskom; tako je preveo i

arapske poučne spise at-Tausija. Njegovo najveće djelo je *Biḥār al-anwār*, velika enciklopedija teologije i prava u 25 svezaka.

Neprijateljski se, naravno, odnosilo spram onih sufija koji nisu trebali Imama kao posrednika i čije je duhovno sjedinjenje s Bogom, dostupno svakom vjerujućem »ljubavniku« bilo na sasvim suprotnom polu od pronalaženja »božanskog dijela« u odabranim imamima, kao što je, prema tome, različito, i po ishodištu i po cilju, bilo i štovanje svetaca kod pripadnika ovih dvaju pravaca. Najznamenitiji sudar je aktivno sudjelovanje imamita Abu Sehla an-Naubahtija (u. 923) u pogubljenju al-Haladža, koji je šiite, dakako, teško povrijedio izjavom da je *wakīl* Skrivenog gospodara vremena. U najmanju ruku je dvojben i odnos spram filozofa, budući da oni, kao što to imamitima opominjuće pokazuje primjer *ġulāta*, mogu potkopati skolastiku. Ali postoje, ipak, neka presijecanja, mistici i filozofi, koji su nastupali kao svjesni šiiti i koji se ne mogu jednostavno, uobičajenom polemikom otpraviti u krivovjerje. Prema tome, sva stoljeća pokazuju, pored primjera načelnog odbijanja, i slučajeve uzajamnog privlačenja ovih duhovnih tokova. *Hwāğa* Nasir ad-din, sam pisac umjereno šiitskog spisa *Awṣāf al-ašrāf*, je štovalac al-Haladža, usprkos osudi Ibn Babuje, Mufida, šejha Tusija i Ibn al-Mutahara. Redžeb ibn Muhamed al-Hafiz al--Bursi bio je, doduše, kuđen, budući da je svoj sustav gradio na ultrašiitskim »pretjerivanjima«, pa ipak je njegove knjige, kao *Mašriq al-anwār*, napisanu oko 1397. god., koristio, premda s oprezom, čak i takav neprijatelj sufija kao što je bio Medžlisi. I Mula Sadri, tj. Muhamedu ibn Ibrahimu aš--Širaziju (u. između 1630. i 1641), priznaju mirni učenjaci da se u »Objašnjenju ajeta o prijestolu« (s. II,256) nije prepuštao sufijskim uznošenjima; koristi se i njegov komentar Kulejnijeveg *Uṣūl al-kafī*, a toleriše se čak i njegovo izlaganje o četverostrukom usponu do Boga u *al-Asfār al-arba'a* ili *al--Ḥikma al-muta'āliya;* uvijek mu se, međutim, zamjera da je u komentaru *Ḥikmat al-išrāqa* mistika Suhravardija ispoljio suviše od mističkog osjećanja i jezika. Njegov učenik Muhamed ibn Murtaza al-Kaši, zvan *Muḥsin-i Fayḍ*, pisac šiitskog komentara *Kur'ana aṣ-Ṣāfī*, branio se oštro od sličnih prigovora u *Inṣāf fī bayān ṭarīq al-'ilm li-asrār ad--dīn*, a dogodilo mu se da, ni manje ni više, bude citiran protiv sufija od svoga učenika, Sejida Nimet Allaha al--Džezairija. Čvršće je zasnovana pravovjernost oba učitelja Mula Sadre, dvojice prijatelja na dvoru Abasa I, Muhameda ibn Huseina Beha ad-dina ili al-Behaija al-Amilija (u. 1621) i Muhameda Bakira al-Astarabadija (u. 1631), zvanog Mir Damad kao sina »zeta« Alija ibn Abdelalija al-Kerekija, dakle također jednog Amilijca i jednog od mnogih komentatora djela *Šarā'i' al-islām*. Omiljeni priručnik, na domaćem narječju, za sva poglavlja prava je Behaijev *Ğāmi'-i 'Abbāsī*. Mir Damad se pokazao, premda je štovao al-Haladža, kao dobar šiit u *ar-Rawāšiḥ as-samawiyya fī šarḥ al-aḥādīṯ al--imāmiyya*, kao što je i svoju filozofiju u *al-Qabasat* doveo u sklad sa pravovjernošću, putem zastupanja Božje prapočetnosti i vječnosti i vremenosti svijeta. Filozofska raspravljanja su oživljavana i time da su ih i dalje prožimala teološka. Tako je među skolastičkim teolozima bilo kako usulista tako i ahbarista. Glavni voditelj u sporu bio je šejh Ahmed ibn Zein ad-din al-Ahsai, dakle jedan Bahreinac. Teolog, pjesnik, zvjezdoznanac, matematičar i okultist, on se borio protiv sufija, filozofa i, posebice, za *idžtihad* i *idžmu*, protiv ahbarista. Suviše filozofsko učenje o vaskrsenju, koje se ortodoksnim teolozima činilo pogrešno zasnovano, donijelo je njemu i njegovoj školi, šejhitima, prigovor zbog sektašenja, a i, kao kasnije Redžebu, predbacivanje odgovornosti za krivovjerje babizma.

Narodski izraz našla je šiitska vjera u legendama o mučenicima, *maqātil*, i igrama (»pasijama«) koje prikazuju mučeništvo, *ta'ziyāt*.

ŠIRK (a. *širk*, također i *išrāk*), povezivanje, naročito združivanje nekoga s Bogom, tj. obožavanje još nekoga pored Boga, mnogoboštvo. Pojam *širk* i *mušrikūn* ne javljaju se u najstarijim surama, onima iz prvog mekanskog razdoblja. U kasnijim dijelovima *Kur'ana* često se spominju, a isto tako su i česti sporovi s *mušrikūnima;* naročito im se stalno prijeti Posljednjim sudom, kada će oni biti kažnjeni (XXVIII,62 i dalje). Oni misle da će se njihovi idoli za njih zauzeti kod Allaha, ali oni nemaju tu moć (VI,94; X,18; XXX,13; XXXIX,3 i 38); naprotiv, oni će tog Posljednjeg dana optužiti one koji su ih obožavali (XIX,81 i dalje; X,28 i dalje). *Mušrikūn* nisu Bogu zahvalni što ih je spasio opasnosti mora (XXIX,65). Vjernici se moraju držati daleko od njih i ne ženiti se ženama od njih (II,221), ali ne smiju psovati nevjernike, već ih moraju podnositi sve dok oni ne napadnu Allaha (VI,108). Konačno 9. godine po *Hidžri* se odbacuju *mušrikūn* (IX,3); *mušrikūn* su nečisti (IX,28). Vjernici ne smiju moliti za njih, čak i ako su im najbliži rođaci (IX,113 i dalje). Već je ranije izričito proglašen *širk* grijehom za koji nema oprosta (VI,51,116; XXXI,13) i odbačen kao apsurdan (XXI,22).

Razvoj značenja je vrlo sličan onom kod pojma *kāfira*, koji nalazimo u *Kur'anu*. *Kafir* je uobičajeni termin za nevjernike, a uključuje kako *mušrikūn* tako i »Ljude knjige«. Tako u s. XCVIII,6 nalazimo: »Oni koji ne vjeruju, i sljedbenici Knjige i mnogobošci, biće, sigurno, u vatri džehennemskoj...«. Komentatori se razlikuju u tumačenju ovog odlomka. Neki smatraju da »Ljude knjige« valja uključiti među *mušrikūn*, te da je ovdje najprije upotrijebljena riječ najužeg značenja, a zatim ona sveobuhvatnija. Drugi komentatori razlikuju »Ljude knjige« od mnogobožaca u užem smislu – i taj je smisao kasnije prevladao. Ali svugdje se u *Kur'anu širk* koristi kao suprotnost ispovijedanju jednog Boga, a to je najsnažnije izraženo u suri CXII. *(Sūrat at--Tawḥīd* ili *Sūrat al-Iḫlās)*; prema nekim, pomalo nategnutim tumačenjima, svaki pojedini stavak ove sure niječe mogućnost tačnog određivanja značenja riječi *širk*.

U književnosti Hadisa *širk* ima obično isto značenje kao i »izvanjsko zatamnjenje vjerovanja u jednoću Boga«. *Mušrikūn* su – kao u gorespomenutom odlomku *Kur'ana* – nezahvalni Bogu te govore, isprazno se hvastajući, »kad ne bismo imali svojih bogova bili bismo pokradeni«, i slične stvari. Neprijateljski stav prema *mušricima* u doba velikih osvajanja odražava se i u ostaloj hadiskoj književnosti. Prije bitke *mušricima* se upućivao zahtjev da prigrle Islam; jednom prilikom Muhammed čak moli Boga da ih uputi na pravi put; drugom ih prilikom proklinje i zaziva oganj na njihove kuće i grobove, i potrese i pukotine u zemlji. Prema jednom hadisu, vjernici vrlo rijetko zapadaju u *širk*, te Poslanik s punim

povjerenjem kaže: »Teže je u mojoj zajednici naći *širk* nego crno sjeme na tvrdom kamenu u mrkloj noći« – ili govori Abu Bekru: »Reći ću ti riječ koja će te zaštititi od *širka:* »O Bože, utječem se Tebi, ako sam Ti namjerno pridružio druga, a preklinjem Te za oprost ako sam to nehotice napravio«.

U pravnim knjigama, *mušrik* je pravi termin za nevjernika, premda se često nalazi i *kafir.* Za nevjernike se, prema *fikhu,* smatra da su izvan zakona i da malo vrijede. Nevjernike, osobito ako su neprijateljski raspoloženi, može se ubijati nekažnjeno, a nipošto se ne smije dogoditi da zbog nevjernika smrtno strada vjernik. Nevjernicima je negdje dopušteno da sklapaju pravne sporazume između sebe, na primjer na području bračnog prava; nevjernici mogu organizirati brakove svoje djece po vlastitoj volji; mogu biti svjedoci pri sklapanju brakova između vjernika; brak nevjernika mora se razriješiti, ako jedan od supružnika prigrli Islam. Nasljedno pravo: ostavština jednog nevjernika drugome, čak ako su ovi pripadnici različitih vjera, punovrijedna je baš kao i u slučaju da je oporučitelj ili baštinik musliman; ali se nipošto ne može ništa oporučno ostaviti nevjerniku, ako je on neprijatelj. Kadija mora spriječiti da se nevjernik imenuje izvršiteljem oporuke.

Širenje muslimanskog horizonta kroz osvajačke ratove ubrzo je ove dovelo do spoznaje da svi *mušrikūn* nisu isti, te da ne valja s njima postupati na isti način. U knjigama o *milal we niḥal* nalazi se prilično podroban opis stranih vjerskih sustava, uključujući filozofe, obožavatelje zvijezda i ateiste, dok se u apologetskoj književnosti povremeno nailazi na sustavno izlaganje raznih stranih religija. Postoje čak i pokušaji da se, sa psihološkog stajališta, objasni porijeklo idolopoklonstva. Rezultat toga je postojanje mnogih varijanata pojma *širk.* Ova su istraživanja imala, međutim, praktičko pravno značenje, jer su putem njih formulirane prisege koje su morali polagati članovi stranih vjera, kako bi se obavezali (u prvom redu) na priznavanje vlasti muslimanske države. Al-Kalkašandi u *Ṣubḥ al-aʿšā* daje zanimljivu zbirku takvih formula prisege.

Tokom razvoja temeljnih islamskih stavova, pojam *širka* znatno se proširio, zahvaljujući činjenici da pripadnici mnogobrojnih sekti nisu prezali od toga da islamskim protivnicima predbace taj grijeh, čim bi uočili i najmanji trag odstupanja od jednoboštva, čak i ako se radilo o posebnoj pojedinosti koju su oni izdvojili i naglasili; a u kasnijim sustavnim teološkim djelima koja se, po pravilu u vezi sa *tawḥīdom,* bave njemu suprotnim *širkom,* može se gotovo u svakoj rečenici uočiti na koje sektaško gledište se ona odnose (ili koja pobijaju), te zacrtati put kojim se došlo do sadašnje formulacije. Tako *širk* nije više tek izraz za nevjerovanje izvan Islama, već prijekor koji jedan musliman baca u lice drugom muslimanskom vjerniku.

Mutaziliti su, na primjer, svoje protivnike zvali *mušrikūn,* zato što su, usvojivši vječna svojstva Božanstva, postavili da ona postoje kao vječna bića uz Boga od kojega se ne razlikuju, pa izrazi »Bog je sveznajući«, »Bog je moćan«, »Bog živi« naprosto znače »Bog jest«.

U istom smislu su Almohadi, čiji je posebni program bio *tawḥīd,* optuživali svoje protivnike za *širk,* jer su zastupali učenje o nestvorenosti *Kur'ana,* pa njihov *tawḥīd* uključuje zahtjev da se prizna njegova nestvorenost; jedino je na taj način moguće spriječiti da *Kur'an* bude drugo vječno biće pored Boga. *Mušrikūn* su, za njih, antropomorfisti koji Bogu pridaju fizičke osobine ljudi, čime dovode u pitanje njegovu *waḥdāniyyu.* Oni ozbiljno vjeruju da samo oni ispovijedaju jedinog Boga *(muwaḥḥidūn)* u pravom smislu riječi, dok je sav ostali islamski svijet *mušrikūn,* a kršćani su *ahl al-kufr.* (Ismailiti su također sebe rado nazivali *muwaḥḥidūn,* ali to nije bilo njihovo razlikovno obilježje; za njih je svaki onaj koji nekoga pridružuje Imamu nečist, kao i svaki onaj koji nekoga pridružuje Bogu ili Poslaniku.)

Vahabitska teorija *širka* ide u krajnost. Neprijateljski se odnose prema *širku* koji je, po tom mišljenju, zarazio cijeli pravovjerni Islam kultom poslanika, svetaca i grobova. Pored toga, u pravovjerju i izvan njega nikad nije nedostajalo onih koji osuđuju kult svetaca sa stajališta *tawḥīda;* taj kult se zapravo trpi samo kao ustupak narodu, u čijem krilu se proširio. Vahabiti se također smatraju jedinim *muwaḥḥidūn,* dok su svi drugi muslimani *mušrikūn* – i jedino su oni pozvani u *iḥyā' as-sunna.* Stara *sunna,* kao i Poslanikova osobnost, krivotvoreni su zbog obožavanja svetaca. Stoga, oni napadaju najsvetije tačke sunitskog i šiitskog Islama, jer su one, po njihovom mišljenju, stvarna uporišta idolopoklonstva.

Prema vahabitskim teoretičarima, oni se suprotstavljaju sljedećem: 1) *širk al-ʿilm:* poslanici i sveci nemaju *ʿilm al-ġayb,* osim kada im ga Bog sam otkrije, jer On ga jedini posjeduje. *Širk* je pripisati ovima to znanje kao i gatačima-astrolozima i tumačima snova; 2) *širk at-taṣarruf;* pretpostavka da bilo tko osim Boga posjeduje moć. Za taj grijeh kriv je svatko tko smatra da je svetac posrednik kod Boga, čak i ako je svrha tome da ga približi Bogu. Na osnovu s. XXXIX,44, odbacuje se, stoga, svako posredovanje. Poslanik će od Boga dobiti dopuštenje da posreduje na Sudnji dan, ali ne prije toga; 3) *širk al-ʿibāda:* štovanje bilo koje stvorene stvari (kao Poslanikovog groba ili grobova svetaca) padanjem ničice, obilaskom, davanjem novca, postom, hodočašćem, spominjanjem imena sveca, moljenjem na njegovom grobu, ljubljenjem nekog kamena, itd; 4) *širk al-ʿāda:* praznovjerni običaji kao što je *istiḫāra,* vjerovanje u znamenja, u povoljne i nepovoljne dane, itd., u vlastita imena kao *ʿAbd an-Nabī,* u savjete gatalica, itd; 5) *širk fī al-adab:* kleti se imenom Poslanikovim, Alijevim, imenima imama ili pira.

Širk zauzima zasebno mjesto u islamskoj etici, posebno u al-Gazalijevoj. Za prefinjenu etičku savjest, *širk* je »svako štovanje Boga u kojem nalazimo i trunku primisli o vlastitom interesu«. Tako licemjerno obavljanje vjerskog obreda, koje ima na umu nagradu (tj. pobuđivanje divljenja ili odobravanja), je *širk,* jer povezuje štovanje ljudi s mišlju na Boga. *Širk* su isto tako drskost i sebičnost. Razlikuju se, dalje, brojni stupnjevi ovakvog *širka,* koji se zove još i *širk saġīr* ili *širk aṣġar,* da bi se razlikovao od očitog mnogoboštva *(širk ʿaẓīm);* etička vrijednost neke radnje cijeni se po broju primjesa ili propusta, koji zasjenjuju čistu namjeru *(ihlas).*

Kako izraz *iḫlāṣ* za sufije sada znači »isključiva odanost Bogu«, tako je *širk* za njih zadobio značenje »nečim spriječiti isključivu odanost Bogu«. Čak i puka iluzija duše da u sebi sadrži nešto dobro i izvjesnu vrijednost *(širk ḫāfī),* potajna je idolatrija. Isto vrijedi i za tvrdnju: »priznajem Boga«, jer samo njom priznajemo dvojnost subjekta koji znade i objekta

znanja. Za sufiju, koji žudi za jedinstvom s Bogom, razlika u obredima i vjerovanju gubi svako značenje, a to ne isključuje Islam; slijedeća smjela tvrdnja pripisuje se at-Tilimsaniju, učeniku Ibn Arabija: »Kur'an je apsolutni *širk*; jedino se u našim (sufijskim) riječima ispovijeda jedinstvo«.

ŠTUK. Islamska umjetnost od štuka (gipsanog maza) razvila se, naravno, najprije tamo, gdje, kao u Srednjoj Aziji, postoje alabastrit-rasjekline i gdje se mogu pripraviti tzv. *ganǧ*-sedreni maz. Palača Varahša/Farahši kod Buhare podignuta je, po historičaru Neršahiju (u. 959), u eposi turske vladarske kuće Kara Čurin Bajgu (možda u 6. st.), te kasnije, restaurirana pod *Buhār Ḫudāt* (ili Buḫārā Ḫudāh), koji su primili Islam 674. god. Palača Varahša pokazuje bogati dekor od štuka. U srednjoazijskoj tradiciji postojalo je, pored brojnih statua izlivenih od sedre čija se površina glačala i bojila, i zidova prevučenih dekorom od *gendž*-sedrenog maza, dijelom obojenog. Dekor se rezbario pomoću noža ili kakvim drugim oštrim oruđem. Motivi odražavaju elektičku kulturu Srednje Azije: pored domaćih spirala, zareza i tačaka, nalaze se budistički lotosovi cvjetovi i listovi djeteline, čakra (kolo), kineski tai-či (kozmološki ornament, krug razdvojen svijenom crtom), te helenistički biljkoviti dekor. Osim toga, na ornamentiranu osnovu potpuno plastičkih statua nalijepljena su pomoću drvenih klinova ljudska lica, kao i slike prizora iz lova i borbe. Unutar dekora, povrh toga, smjestile su se vodene ptice, jarebice i životinje iz bajki, kao zmajevi i lavovi ptičje glave. Vjerojatno postoji povezanost između obojenih statua od štuka u palači Varahša i odgovarajućih zidova od šupljikavog štuka u umajadskom dvorcu-utvrdi Hirbat Mafdžar. Prozori Mafdžara također su izrađeni u nekoj vrsti štukirane mrežaste tehnike. Ako se opet vrati zapadnom Turkestanu, pokazuje se, na primjeru dvorca-utvrde Afrasijab (samanidski i karahanidski) – zidovi, stubovi, mihrabi – kako se nastavlja tradicija obojenog i pozlaćenog dekora od štuka. Motivi dekora od štuka tu se razvijaju usporedno s istodobnim drvenim radovima u dolini Zarafšana. I tu prodiru, uz geometrijske i biljkovite elemente, dijelovi koji su izvedeni iz oblika životinjskih likova. Taj stil dekora naziva se u Turkestanu »Zarafšan«, a u Turskoj »Rumi«. U Afrasijabu se može ukazati na to da kosi rez, koji odlikuje štukane zidove Samare, potječe iz Srednje Azije. Na zidovima Samare nalaze se mala, jedno do drugog poredana, udubljenja u istom stilu i tehnici kao tzv. »Tisuću Buda«. U zadnjem odjeljku radova od štuka u Samari korišćeni su i drveni uzorci.

Stil štukanog dekora iz Samare javlja se i na dekoru džamije Ibn Tuluna, porijeklom Turkmenca, u Kairu. Makrizi (pisac povijesti Egipta iz doba Mameluka) prenosi da su se u tulunidskom dvorcu-utvrdi nalazile štukane statue. Iz Egipta se širila tradicija radova od štuka po Magribu i Andaluziji, gdje je u Alhambri u 13. i 14. st. dostigla svoj vrhunac. Samanidski stil razvija se u džamiji Nuh-gunbaza iz 9. st. (kod Balha), zatim u Nišapuru i u džamiji Naina (kod Jezda). U Turkestanu nalaze se štukana polja u obliku prozora zajedno s kufskim pismom na mauzoleju Izkenda (*Üzkend*) i Šaha Fadila (Fazila) iz 11. i 12. st. u Fergani. Štukano kube turbeta, koje je podigao Karahanid Tiga Tigin (1090–1095) za Hakima at-Tirmizija, ukrašeno je pozlaćenom mrežom. Dvorac-utvrda Tirmiza u južnom Uzbekistanu važi sa svojim dekorom od štuka za remek-djelo tog stila (12. st.). Suprotno samanidskom razdoblju, Karahanidi su, na najzreliji način, oživjeli na zidovima od štuka motive životinjskih likova. U seldžučkoj umjetnosti se onda stvaraju štukane statue i prizori iz lova, koji se mogu shvatiti kao prisjećanja na Varahšu i Gaznu, npr. Alaedinov *köşk* u Konji. Kao što pokazuje mihrab (iz 1310. g.) u džamiji za molitvu petkom u Isfahanu, radovi od štuka iz mongolskog doba odlikuju se prevashodno potpuno plastičnim cvjetovima. Osmanlije, obrnuto, više vole ravno štukano polje. U osmanskoj umjetnosti od štuka su izrađivani i udubljenja i šareni okviri prozorskog stakla. Najjužnija djela srednjoazijske štukane umjetnosti nalaze se na zidovima indijskih mogulskih dvoraca-utvrda, gdje su ukrašeni obojenim kamenom.

LEKSIKON ISLAMA

TABARI (a. *Abū Ǧa'far Muḥammad ibn Ǧarīr aṭ-Ṭabarī*), arapski povjesničar, rođen vjerojatno 839. (krajem 224. ili početkom 225. g. po *Hidžri*) u Amulu u pokrajini Tabaristan. Već u najranijoj dobi posvetio se učenju, pa se priča da je sa sedam godina već znao *Kur'an* napamet. Prvu poduku dobio je u rodnom gradu, a onda mu je otac, koji je bio bogat, omogućio da posjeti središta islamskog obrazovanja. Tako je posjetio Rej i okolicu, zatim Bagdad, gdje je tada podučavao Ahmed ibn Hanbal, koji je umro malo prije njegovog dolaska na studije. Nakon kraćeg boravka u Basri i Kufi, vratio se u Bagdad, gdje je neko vrijeme i ostao. Krenuo je zatim u Egipat, ali se zaustavio u sirijskim gradovima, da tu proučava Hadis. Kad je stigao u Egipat bio je već slavna ličnost. Odatle se vratio u Bagdad, gdje je – s iznimkom dvaju putovanja u Tabaristan (drugo od ovih godine 902–903) – ostao sve do svoje smrti 310/923. god.*

Tabari je po naravi bio sklon učenju, a uz to i snažna ličnost. U ranom razdoblju svoga života posvetio je sve snage sakupljanju građe arapskih i islamskih predaja; kasnije se posvetio poučavanju i pisanju. Iako je imao skroman dohodak, odbijao je sve materijalne prednosti i dobro plaćene službene položaje koje su mu nudili. Tako se mogao posvetiti vrlo plodnoj i raznovrsnoj književnoj djelatnosti. Pored glavnih središta zanimanja koja su predstavljali povijest, *fikh*, učenje (kazivanje) i tumačenje *Kur'ana*, on se posvećivao i pjesništvu, jezikoslovlju, gramatici, etici, pa čak i matematici i medicini. Nakon povratka iz Egipta, deset je godina slijedio šafiitski *mezheb*, a zatim je osnovao vlastitu školu, čiji sljedbenici sebe nazivaju džeririti po imenu njegovog oca. Ova se škola razlikovala od šafiitske manje u načelu nego u praksi, pa je relativno brzo i zaboravljena. Korjenitiji je, međutim, njegov raskid s Ahmedom ibn Hanbalom. Ovoga je priznavao kao autoritet samo za Hadis, ali ne i za fikh. Tako je na sebe navukao mržnju Hanbalita. Priča se da je pobudio najjače neprijateljstvo napavši njihovo tumačenje s. XVII,81.

Tabarijeva djela nisu ni izdaleka u potpunosti sačuvana do naših dana. Sasvim su izgubljeni, na primjer, oni spisi u kojima je zacrtao principe svoje nove pravne škole. Ali sačuvao se njegov opsežni komentar *Kur'ana (Ǧāmiʿ al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān* ili kratko *Tafsīr*). U tom djelu, Tabari je po prvi put sakupio bogatu građu tradicionalnog tumačenja *Kur'ana* i tako stvorio temeljno djelo, na koje će se oslanjati kasniji komentatori; to je i danas pravi rudnik obavijesti za povijesno i kritičko istraživanje koje provode učenjaci. Tabarijevo stajalište prema predajama koje je sam skupio određeno je lingvističkim (leksikografskim i gramatičkim) mjerilima. Ali bavi se isto tako principijelno-teoretskim i pravnim izvođenjima, koja se mogu postići iz *Kur'ana*, a katkada sebi dozvoljava i spontano izraženo gledište koje nema nikakve osnove u povijesnoj građi.

Tabarijevo najznačajnije djelo je povijest svijeta (*Taʾrīḫ ar-rusul wa al-mulūk*). Znamenito lajdensko izdanje daje samo skraćenu verziju golemog teksta koji je navodno bio deset puta duži; ali i ovako on ispunjava 12,5 svezaka. Ni ovaj sinopsis nije sav izvoran, već ga je trebalo nadopuniti iz djela kasnijih pisaca koji su koristili Tabarijevu *Povijest svijeta*.

Nakon uvoda, djelo započinje poviješću poslanika, vjerovjesnika i vladara najranijeg razdoblja (1, 1). Zatim dolazi povijest sasanidskog razdoblja (1, 2) i razdoblja Muhammeda i četiriju prvih halifa (1, 3–6); konačno završava poviješću Abasida (3, 1–4). Od početka islamske ere, građa je raspoređena prema godinama *Hidžre*. Prestaje s muharemom 303/julom 915. god.*

Tabarijev *Taʾrīḫ ar-riǧāl* daje samo najnužnije podatke o ličnostima koje je koristio kao autoritete za Hadis. Djelo se izvorno smatralo dodatkom Tabarijevim *Analima*. Skraćeno izdanje toga djela tiskano je u Lajdenu kao završni dio izdanja Tabarijeve povijesti.

TAKLID (a. *taqlīd*), »objesiti nešto o vrat ili o rame«, a koristi se kao tehnički izraz sa tri značenja.

1) *Taklid* je naziv za arapski običaj koji se sačuvao u staroj islamskoj praksi i u *fikhu*, a znači »vješati neke predmete« oko vrata životinjama koje će se žrtvovati na svetoj zemlji Meke. Cilj tog obreda bio je (kao i obilježavanje zarezivanjem kože dotične životinje) označavanje da je životinja namijenjena žrtvovanju u *haremu*, te davanje neke vrste *ihrama*, sličnog onom što se daje hodočasniku. U razvijenom stadiju *fikha* nema mjesta ovom *ihramu*, tako da se vjeruje da je već vrlo rano zanemaren.

2) *Taklid* znači i preuzimanje vojne službe što se simbolizira opasivanjem sablje; također znači primanje u bilo koju upravnu službu, uključujući i dužnost *kadije*.

* Vidi napomenu na stranici 13.

3) *Taklid*, konačno, znači »pokrivanje autoritetom« u vjerskim stvarima: usvajanje izreka ili djelovanja nekog drugog, vjerujući da su ispravne, bez zadiranja u razloge. U tom smislu, *taklid* je suprotan *idžtihadu*. Povijesno, početak *taklida* podudara se s utemeljenjem *mezheba* (vjersko-pravnih škola), do kojega je došlo i kroz pristajanje uz glasovite pravnike. Aš-Šafii koristi tu riječ u smislu vrlo bliskom kasnijem tehničkom značenju, ali at-Tahavi je dalje primjenjuje na priznavanje predaja i njihovo korištenje, da bi se iz njih izveli pravni propisi. Nakon što su oformljene konačne predstave o *mudžtehidu*, tj. osobi koja je kvalificirana neovisno izvoditi iz izvora pravne propise, te kad je, nakon trećeg stoljeća po *Hidžri* stvoreno uvjerenje o prestanku neograničenog *idžtihada* (a kasnije i drugih vrsta *idžtihada*), svi su kasniji učenjaci i laici morali priznati *taklid*, s obzirom na ranije autoritete. Prema općem pravovjernom gledištu, svakoga, sada i već stoljećima, obavezuje ono što su autoritativno zacrtali prethodnici, te se nitko ne smije smatrati kvalificiranim donijeti presudu na području *fikha*, presudu koja ne bi ovisila o nekom ranijem *mudžtehidu*. Svi se ljudi nakon njih zovu *muqallid*, tj. oni koji moraju provoditi *taklid*. Kao potkrepa tog stava navodi se da su *fakihi* jedino u ranim stoljećima Islama posjedovali dovoljnu oštroumnost i znanje da izvode pravne propise iz vrela, te da o njima stvore osobno mišljenje; ovo je u skladu s gledanjem pravovjernog Islama na vlastiti razvoj. *Taklid* je pridonio da se održe razlike među pojedinim *mezhebima*, ali ga ne treba kriviti za oduzimanje poticaja daljem razvoju *fikha*.

Iako je mišljenje da se laici kao i učenjaci moraju držati *taklida*, povremeno se od učenih ljudi traži da budu svjesni ispravnosti *idžtihada* svoga *mudžtehida*. Ukoliko postoji više *mudžtehida*, *muqallid* može slijediti onoga kojeg želi (jasno, ako ovaj ostaje u granici *idžme*, tj. da ne izabere takvog *mudžtehida*, čije učenje *idžma* više ne priznaje, budući da se i obaveza *taklida* zasniva na *idžmi*); prema Ahmedu ibn Hanbalu, on mora odlučiti kojem će dati prednost i kojeg slijediti (to odstupanje mišljenja svodi se uglavnom na terminologiju). U teoriji, *muqallid* može birati novog *mudžtehida* kod svakog pitanja koje sebi postavi, ali u praksi on bira jednom zauvijek *mezheb* jednog od četiri priznata *mudžtehida*. Postoji priličan broj onih koji su prešli od jednog ka drugom *mezhebu;* mišljenja se razilaze da li je takvo prelaženje dozvoljeno u teoriji. Češće se događa da se slijedi mišljenje nekog drugog *mezheba*, koji bolje odgovara, kada se radi o određenom pitanju; u pravnim knjigama povremeno se dade naslutiti mogućnosti ovog *taklida*, ali u takvom slučaju postavlja se zahtjev da se pitanje do kraja riješi prema pravilima *mezheba* koji je jednom za tu svrhu odabran.

Toliko što se tiče *taklida* u pravnim pitanjima. A što se tiče *'aqliyyāta*, temeljnih pitanja vjerovanja (npr. postojanje Allaha) postoji – pored mišljenja da je *taklid* obavezan ili da je dopustiv – i mišljenje da on nije dopustiv, budući da se zahtijeva znanje o onim pitanjima na koja se ne može odgovoriti samo *taklidom*. Ovo, u stvari mutazilitsko gledište proširila je ašaritska škola po čitavom Islamu.

Čak i načelo *taklida* na području prava nije u pravovjernom Islamu prošlo bez opiranja. I u kasnijim generacijama bilo je učenjaka koji su smatrali da uvijek mora biti *mudžtehida*, kao što su to bili Ibn Dakik al-Id ili as-Sujuti, ili onih koji su skloni da za sebe traže neograničeni *idžtihad* kao al-Džuvejni i, opet, as-Sujuti. Ali bilo je i drugih prosvjedovanja protiv *taklida* s raznih strana, i to iz načelnih razloga. To, doduše, nije bio slučaj s al-Gazalijem, koji se borio jedino protiv *taklida* batinita (ismailita), kod kojih je on bio još izrazitiji nego kod šiitskih duodecimalaca; po njemu, njihovo priznavanje jedne osobe, a to je *imam*, i njezine nepogrešivosti, u suprotnosti je s izborom pouzdanog vođe, kako to čine suniti. (Ismailiti, međutim, smatraju da *imam* izriče nedvosmislenu tvrdnju, *naṣṣ*, te da poslušnost ovome čini *taklid* suvišnim.) To je slučaj s Davudom ibn Alijem, Ibn Hazmom i drugim zahiritskim autoritetima, koji su osudili *taklid* i zasnovali obavezu (koja važi i za kasnije učene ljude) da se provodi *idžtihad*. Zbog tog razloga, zahiritski *mezheb* ubraja među svoje simpatizere ne mali broj znamenitih mistika, čija je odbojnost prema *taklidu* posljedica stava (zajedničkog mnogim sufijama) prema šerijatu uopće. Neki kasniji Hanbaliti, kao Ibn Tajmiju i Ibn Kajim al-Džauziju, dosljedno upravljanje prema autoritetima »dobrih starih vremena« *(as-salaf aṣ-ṣāliḥ)* navelo je da odbace brojne elemente koje je uveo kasniji fikh, te da osude *taklid* u njegovom tradicionalnom obliku. Vahabiti, čiji su stavovi bliski tim hanbalitima (počevši od njihovog osnivača Abdelvehaba), isto tako odbacuju *taklid*, pa problem *idžtihada* i *taklida* predstavlja glavnu spornu tačku između njih i njihovih protivnika. Isto vrijedi i za reformistički pokret *Salafiyya*. »Modernisti« Islama, kao i njihovi najžešći protivnici vahabiti (koji su im, ipak, na neki način utrli put), osuđuju *taklid* i provode novi tip *idžtihada*, koji po slobodi premašuje i najliberalniju praksu ranog razdoblja prava. S druge strane, novo egipatsko zakonodavstvo, izravno mijenjajući *šerijat*, nastoji koliko je moguće (unatoč prividne modernosti), zasnivati se na stavovima starih autoriteta; ovaj postupak uveliko se razlikuje od tradicionalnog korištenja *taklida*. Ibaditi također odbacuju *taklid* i to iz sličnih razloga iz kojih i vahabiti i odluke koje donose njihovi *mudžtehidi* zajedničkim vijećanjem smatraju se posvećene *idžmom*. Konačno, recimo da se i šiiti razlikuju od pravovjernog učenja o *taklidu*. Prema učenju dvanaestoimamskih šiita, za vrijeme skrivenosti *imama* postoje *mudžtehidi* koji moraju voditi vjernike u njegovo ime; kako vjernici imaju živućeg učitelja, koji ih upućuje u vjerske stvari, zabranjen je *taklid* prema mrtvima; pojedinosti tog problema živo se raspravljaju sve do najnovijih vremena.

TANZIMAT, zapravo *tanẓīmāt-ı hayriye* (»blagotvorne uredbe«), naziv za mjere, koje su od 1839. god. uvedene u Osmansko Carstvo i, u širem smislu, u vremenu do objave ustava 1876. god. Sultanu Mahmutu II (1808–1839) pošlo je za rukom 1826. god. osloboditi se janjičara i sprovesti reforme u vojnom sustavu i upravi. Nacrt Ukaza o reformi *(hatt-ı hümâyun)*, iz Gülhane, objavljenog 3. 11. 1839. god., dao je Mustafa Rešid-paša; on je obećavao, uz sigurnost života, časti i posjeda, ukidanje zakupa poreza, novo reguliranje pozivanja u vojsku i pravosuđa i jednakost svih građana pred zakonom. Prve mjere (kazneno zakonodavstvo, trgovački sud, utemeljenje Osmanske banke, upravne reforme) morale su se 1841–1845. djelomično povući; potom, ipak, započinje se sa moderniziranjem nastave, stvaranjem mješovitog građanskog i kaznenog suda (1847) i objavom trgovač-

kog zakona (1850). Nakon kratkog obrta, vraća se tokom Krimskog rata, s Ali-pašom i Fuad-pašom, na vlast nova generacija reformatora, te ukaz o reformi od 18. 2. 1856. god. potvrđuje i proširuje principe iz 1839. god. Zakonske reforme i dalje su se provodile, a uprava pokrajina od 1864. god. nanovo je uređena od strane Midhat-paše. Sultan Abdulaziz (1861–1876) pokazao se uskoro protivnikom novina; smrt vodećeg reformatora i rasipnost dvora značili su zastoj i financijsku krizu. Revolucija iz 1876. god., objava ustava i despotska vladavina Abdulhamida II (1876–1909) za mnoge predstavlja novu epohu.

TARIKA (a. *ṭarīqa*, množ. *ṭuruq*), kod jugoslovenskih muslimana: *tarikat*. Ova arapska riječ, koja znači »put«, »staza«, kod islamskih mistika zadobila je dva međusobno povezana značenja.

1) U devetom i desetom stoljeću n.e. bila je to metoda moralne psihologije u svrhu praktičkog upućivanja osoba koje su osjećale mističku vokaciju.

2) Nakon 11. stoljeća, to postaje čitav sustav obreda za duhovno uzdizanje zajednice u raznim vjerskim (mističkim, derviškim) redovima, čije je utemeljivanje u to doba započelo.

U prvom smislu (u tekstovima Džuneida, Haladža, Seradža, Kušajrija, Hudžvirija), riječ *tarika* je još neodređena i znači izvjesnu teorijsku i idealnu metodu *(ri'āya, sulūk* su jači izrazi) vođenja onoga koji je osjetio da je pozvan, označavanjem duševnog puta k Bogu, koji vodi kroz različite psihološke stadije *(maqāmāt, aḥwāl)*, počevši od doslovne primjene objavljenog zakona *(šarī'a)* do božanske zbilje *(ḥaqīqa)*. Kako je ovaj smjeli zahtjev izazvao kritiku, pa čak i progone od strane pravovjernika, učitelji misticizma posvetili su se da odrede i ograniče svoje djelatnosti na pravovjernijim osnovama, te su sastavljali takva pravila koja će otkloniti od njih sumnju *(ādāb aṣ-ṣūfiyya);* to se radilo od Sulemija i Mekija do Ibn Tahira Makdisija i Gazalija. U praksi, imajući i dalje za cilj izravan pristup *(fatḥ)* zbilji, oni su postupno napustili slobodu glazbenih skupova *(samā')* koji su poticali ne samo uznos, već i nepoželjne teopatske izjave, a počeli prakticirati redovito recitiranje izreka zasnovanih na *Kur'anu (ḏikr, zikr):* tako su pristašu pripremali za stanje duhovne koncentracije *(tafakkur)* preko kojeg će, u smirenoj osami, nastojati doživjeti stanje, u kojem će uzastopno opažanje različitih svjetlosti u boji *(anwār)* postupno ogoliti »jasnoću« (recitiranog) od pokrova riječi i učiniti od nje »zbilju u našem srcu«; on će tada sudjelovati u božanskoj biti svoje molitve *(ḏikr aḏ-ḏāt bi-tağawhur nūr aḏ-ḏikr fī al-qalb*, kaže Suhravardi.

Tako je *tarika*, na kraju, počela značiti zajednički život *(mu'āšara)*, zasnovan na nizu posebnih pravila, pored uobičajenih pravila pridržavanja Islama: da bi bio prihvaćen kao sljedbenik *(faqīr*, perz. *darwīš)*, početnik *(murīd, gandūz)* se uvodi *(bay'a, talqīn, šadd)* pred hijerarhijom svjedoka *(šayḫ as-sağğāda* = p. *pīr* = t. *baba; muršid, muqaddam, naqīb, ḫalīfa, tarğumān*, p. *rind, rāhbar*, itd.); čak i ako pripada redu koji dopušta lutajući život *(siyāḥa)*, on se mora povremeno povlačiti *('uzla, ḫalwa, arba'īniyya* = p. *čihil)* s njima u stanište, *tekiju (ribāṭ, zāwiya* = p. *ḫānqāh* = t. *tekkiye, tekke)*, dotičnog reda, koja se izdržava pokajničkom milostinjom *(hadya)* i obično gradi u blizini groba nekog znamenitog sveca, čija se godišnjica *(mawlid, 'urs)* slavi i čiji se blagoslov *(ziyāra, baraka)* zaziva.

Unutrašnjost tekije i svakodnevni život braće *(iḫwān* = t. *āhīler*, anadolijski termin od 12. stoljeća; u 13. i 14. stoljeću bilo je u Egiptu i Siriji pokušaja da se osnuju ženska staništa) istodobno se obilježava hvalevrijednim bavljenjima, bdijenjima *(sahr)*, postom *(ṣiyām)*, zazivanjem *(wird;* npr. *yā laṭīf*, ponovljeno 100 do 1.000 puta), mističkom molitvom *(ḏikr, ḥizb)*, osobito kod nekih svetkovina (neka vrsta službe za bdijenje, *barā'a, raġā'ib, qadr)*, zatim i dispenzacijama *(ruḫaṣ)*, kao što je skupljanje milostinje *(qasama*, skuplja se u *kaškūl)*, te privatnim okupljanjem *(ḥaḍra, waẓīfa, zarda)*, pri čemu je uz *zikr*, dozvoljeno i šaliti se *(mizāḥ)*, čak i lakrdijati, plesati *(raqṣ)* i trgati odjeću *(tamzīq)*, kao i platonski pogledavati na ljepotu *(naẓar ilā al-murd)*.

Nakon obrednog upućivanja, dobija se diploma *(iğāza)* – a taj običaj potječe još iz 1227. god. – koja reproducira *isnād* tradicionista, kako bi početniku dala dvostruku vezu pripadnosti *(silsila, šağara)*. Istodobno mu se daje i dvostruka odjeća *(ḫirqat al-wird, ḫirqat at-tabarruk)* kako bi se pokazao njegov dvokratni zavjet, dvostruko usvojeno rodoslovlje, poduka (usmeno prenošenje propisa) i nadahnuće (individualno prosvjetljenje), na što mu daje pravo njegov zavjet pokornosti.

Pravovjerni pravnici *(fuqahā')* bez prestanka su napadali novotarije koje je širila *tarika:* izvanredne duhovne vježbe i dopuštenja uz njih, njihovu karakterističnu odjeću (posebne frizure s obojenim vrpcama, *kulāh, tāğ*, itd.), korištenje sredstava za poticanje (kafe, hašiša, opija), njihove mađioničarske vještine, vjerovanje u nadnaravnu moć *talqīna* i *barake* (slijepe potčinjenosti pojedinačnom i anarhičnom prosvjetljenju neodgovornog vođe). Oni su posvetili posebnu pažnju kritičkom povijesnom razmatranju *isnāda*, ukazujući na praznine i nevjerojatnosti njihovih lanaca, a okomili su se na *isnād ilhāmī* (duhovni *isnād)* koji zasniva prednost određenoga reda na pojavi svetog bića, tajnovitog i besmrtnog, al-Hadira, *(Ḫāḍir, Ḫiḍr)*, kojeg štuju svi redovi kao »gospodara puta« *(ṭarīqa);* budući da je bio Musin vođa *(Kur'an*, XVIII, 65–82), on je viši od Zakona *(šarī'a)* i poslanika, pa je sposoban voditi dušu mistika do vrhovne zbilje *(ḥaqīqa)*.

Turska vlada često je progonila redove zbog njihove veze sa šiizmom. Nakon kraćeg primirja, tokom kojeg ih je Abdulhamid u svom panislamskom nastojanju pokušao upotrijebiti za svoje ciljeve, oni su napokon, zbog reakcionarne urote, 1925. godine raspušteni. U drugim islamskim zemljama, unatoč pokušajima provedbe reforme, koji su zanimljivi s moralnog (Indija) ili intelektualnog (Alžir) stajališta, oni su u izrazitom propadanju. Većina je izazvala neprijateljstvo i prezir elite suvremenog islamskog svijeta moralnom korupcijom velikog broja svojih učitelja, kao i akrobacijama i mađioničarstvom nekih pripadnika nižih slojeva.

Ipak, *tarikati* se ne mogu potpuno zanemariti: iako je njihova prosječna moralna razina daleko niža od one prvih sufija, značajna uloga, koju nisu nikada prestali igrati u svakodnevnom životu islamske zajednice, njena skromnost,

ali i dubina, obećavaju vrijedne rezultate onima koji bi na sebe preuzeli da temeljito prouče njihove propise i pisana djela.

Uvod u popis islamskih tarikata (derviških redova).

Kako bismo podatke iz popisa svrstali u tačan povijesni okvir, spomenimo da su izolirani pokušaji zajedničkog života u krilu Islama osigurali njihovim pristašama jedinstveni naziv, naziv *sufija (ṣūfiyya)*, tek 814. god. (Aleksandrija, Kufa). Poslije 857. god., to se ime počelo pridavati, ali neobavezno, svima onima koji su u Iraku osjetili mistički zov (tu su i neka čvršća jezgra, zvana salimije, haladžije); tom imenu tokom gotovo dvaju stoljeća suprotstavlja se naziv *melametije (malāmatiyya)*, koji se pridijevao strožijem tipu mistika Horasana; oni su zagovarali »ravnodušnost prema kritici«, a sufijama su prigovarali zbog njihovog estetičkog kvijetizma i ljubavi prema ritualu *samā'*.

Popis daje tek anakronistička imena ovog prvotnog razdoblja, koja su od 13. stoljeća nadalje islamski pisci hagiografija umjetno ponovo oživjeli, zajedno s imenima pravih doktrinarnih škola (one su krivo opisane kao vjerski redovi) i nazivima pojedinih krivovjerja, kako su ih zamišljali imamitski teolozi.

Nakon 12. stoljeća, naprotiv, popis prilično tačno navodi osnivanje raznih redova, čiji se početni historijat može ukratko sažeti na slijedeći način: rođen iz krila *sufija-hafifija* izvedenog sekundarnog reda, *kazerunija* (1034), a iz krila većeg reda *sufija-džunejdija*, kojim su upravljali predstojnici kao što su bili Džurdžani, Farmadi, Nesadž, Ahmed Gazali, ovaj se red, konačno, u 13. stoljeću podijelio na tri ogranka: *ḫwāǧagān* (Jusuf Hemadani, u. 1140), *kubravije* (Kubra, u. 1221) i *kadirije* (iako je njihov utemeljitelj umro 1166. god., oni su se organizirali tek pola stoljeća kasnije). Ovim dvama posljednjima Ahmed Ibn al-Kadi dodaje: *rifaije*, *medenije* (buduće *šazilije*) i *čištije*, koji svi zajedno tvore skupinu od »pet prvobitnih *ḫirqa*«.

Uskoro će biti pridodane i druge grane: u 13. stoljeću *kalenderije*, *ahmedije*, *mevlevije;* u 14. stoljeću *bektašije*, *nakšibendije*, *safavije*, *halvetije* sa svojim brojnim ograncima; u 15. stoljeću u Magribu je Džezuli proveo reformu redova, a u Indiji i na Sumatri razvili su se *šatarije;* konačno u 19. stoljeću u Magribu je došlo do reformiranja *kadirija i šazilija*, a utemeljeni su *tidžanije*, *derkave i senusije*.

Jedini su od velikih redova, koji su dan-danas centralizirani, *senusije i mevlevije;* spona koja povezuje pripadnike nekog reda nije ni trajna ni isključiva, pa zato često postaje vrlo labava. Po pravilu, broj ljudi udruženih u neko bratstvo u bilo kojoj islamskoj zemlji ne prelazi 3% naroda; najrašireniji su danas ovi redovi: *kadirije* (Irak, Turska, Indija, Turkestan, Kina, Nubija, Sudan, Magrib); *nakšibendije* (Turkestan, Kina, Turska, Indija, Malajsko otočje); *šazilije* (Magrib, Sirija); *bektašije* (Turska, Albanija); *tidžanije* (Magrib, Zapadna Afrika, Čad); *senusije* (Sahara, Hidžaz); *šatarije* (Indija, Malajsko otočje).

U hamidijskom razdoblju napravljeno je više pokušaja da se organizira udruženje raznih bratstva, a to se ostvarilo u obliku zanimljive sinkretističke hijerarhije koja uključuje stalno tijelo sastavljeno od četiri univerzalna posrednika: Rifaija (predsjednik), Džilanija, Bedevija i Desukija, te *abdāla* i *quṭba* ovoga vremena.

Kako se islamski redovi ne obrađuju posebice, u popisu su dani nazivi glavnih *tarikata* uz kratku bilješku o njihovom porijeklu i ograncima, geografskom položaju i datumu smrti njihovih utemeljitelja. Uz redove, koji i danas djeluju, stavljena je zvjezdica, a najznačajniji redovi uneseni su velikim slovima.

Adhamije (Edhemije) – vještački tursko-sirijski *isnād* iz 15. stoljeća, koji upućuje na jednog sveca (u. 776).
AHMEDIJE – egipatski red (Tanta-Bedevi, u. 1276). Brojni su njegovi ogranci.
Ajderusije – jemenski ogranak Kubravija (15. stoljeće).
Akbarije = Hatimije.
Alavije (*'Alawiyya*) – umjetni *isnād* koji je vezan za 4. halifu.
* Alavije (*'Allawiyya*) – alžirski ogranak Derkava (Mostaganem – Ben Aliua, od 1919. god.).
* Amarije – alžirsko-tuniski ogranak Kadirija (19. stoljeće).
* Amirganije – nubijski ogranak Idrisija (u. 1853).
* Arusije – tripolitanski ogranak Kadirija (Zliten, 19. st.).
Ašikije – krivovjerni red.
* Avamirije – tuniski ogranak Isavija (19. st.).
* Azuzije – mali tuniski red (19. st.).

Babaije – turski red (Jedrene – u. 1465).
* Bajramije – turski ogranak Safavija (Ankara) – (u. 1471).
Daljnja podjela: Hamzavije (Hamzevije), Šejhije, Hodža-Himetije.
Bedevije = Ahmedije.
Bejumije (*Bayyūmiyya*) – usp. Ahmedije.
* Bekaije – sudanski ogranak Kadirija (u. 1505). Ogranci (Kunta): Fazlije (*Faḍliyya*), Al Sidije.
Bekrije – usp. Sidikije.
Bekrije – ime koje se katkada daje pripadnicima filijacije *Bayt al-Bakrī* (*Šuyūḫ aṣ-ṣūfiyya* u Kairu od 16. stoljeća nadalje).
Bekrije – sirijsko-egipatski ogranak Šazilija (u. 1503).
Bekrije – egipatske reformirane Halvetije (u. 1709).
* BEKTAŠIJE – anadolijski (od prije 1336) i balkanski red (albanski ogranak je samostalan od 1922; središte mu je Akče Hisar).
* Benava (*Banāwa*) – ogranak Kadirija u Dekanu (19. st.).
* Biberije – mali red u južnoj Turskoj (u. 1924).
Bistamije – umjetni turski *isnād*, 15. stoljeće (usp. Tajfurije).
* Bualije – alžirsko-egipatski ogranak Kadirija (19. st.).
* Bunuhije (= *Būniyīn*) – mali red u južnom Maroku.
* BURHANIJE (ili Burhamije) – egipatski red (Ibr. Desuki, u. 1277). Ogranci: Šehavije, Šeranibe.

* Čištije – indijsko-afganistanski red : središte Adžmir (u. 1236)

Dardirije – egipatski ogranak Halvetija (u. 1786).
* DERKAVA – alžirsko-marokanski ogranak Džezulija – (u. 1823). Razni ogranci: Buzidije, Kitanije, Harakije, Alavije.
Desukije – Burhanije.

Džehrije – jemenski red (15. st.).
* Džehrije – redovi koji dopuštaju *zikr* u javnosti, u Kini i Turkestanu (Kadirije); usp. Hafije – (19. st.).
* Dželalije-Buharije – hinduski ogranak Suhravardija (*Maḫdūm-i-ǧahānīyān*, u. 1383).

DŽELVETIJE – turski ogranak Safavija (Brusa, Pir Üftade u. 1580). Ogranci: Hašimije, Revšanije, Fenaije, Hudaije.
Džemalije – perzijski ogranak Suhravardija (Ardistani, u. 15. st.).
Džemalije – turski red – Carigrad (u. 1750).
* Džerahije – turski ogranak Halvetija (u. 1733).
DŽEZULIJE – marokanske reformirane Šazilije (u. 1465). Ogranci su: Derkava, Hamadiša, Isavije, Šarkava, Taibije.
Džibavije = Sadije.
Džilale – marokanski naziv za Kadirije.
Džuneidije – doktrinarna bagdadska škola (u. 909), koja se u 11. stoljeću razvila u sufijski red – iz nje su nastali Hodžagan *(Ḫwāǧagān)*, Kubravije i Kadirije – taj je naziv oživio u 16. stoljeću, a upotrijebljen je za umjetni *isnād* nekog *zikra*.

Ešrefije – turski ogranak Kadirija (Iznik) – (u. 1493) = Vahidije.

Firdavsije – indijsko ime za Kubravije.

* Gavsije *(Ġawṯiyya)* – indijski ogranak Šatarija (Gavs, u. 1562. u Gvalioru).
Gazalije – doktrinarna Gazalijeva škola (u. 1111).
* Gazije – ogranak Šazilija u južnom Maroku (u. 1526).
* Gilšenije *(Gülşeniye)* = Revšanije.
* Gurzmar – indijski ogranak Kadirija.

* Habibije – ogranak Šazilija u Tafileltu (u. 1752).
Hafifije – doktrinarna škola Ibn Hafifa (u. 982), ime oživljeno u 14. st. za neki umjetni *isnād*.
* Hafije – naziv Nakšibendija u Kini i Turkestanu (19. st.); uspor. Džehrije.
* Hafnevije – egipatski ogranak Halvetija (u. 1749).
Hajdarije – perzijski ogranak Kalenderija (12. st.).
* Hajdarije = *Ḥāksār* – perzijsko zanatsko bratstvo (19. st.).
Hakimije – doktrinarna škola Hakima Tirmizija *(Tirmiḏī)* (u. 898).
Haladžije – doktrinarna škola Huseina ibn Mansura Haladža (u. 922); to je ime ponovo korišteno u 13. st. kao naziv za umjetni *isnād* jednog *zikra*.
* Halilije – mali tuniski red (19. st.).
* HALVETIJE – ogranak Suhravardija koji je nastao u Horasanu (Zahir ad-din, u. 1397), a proširio se po Turskoj. Ima brojne ogranke, u Anadoliji: Džerahije, Igitbašije, Ušakije, Nijazije, Sunbulije, Šemsije, Gulšenije i Šudžaije; u Egiptu: Zajfije *(Ḍayfiyya)*, Hafnavije, Sebaije, Savije-Derdirije, Magazije; u Nubiji, Hidžazu i Somaliji: Salihije; u Kabiliji: Rahmanije.
Hamadanije – kašmirski ogranak Kubravija (Ali Hamadani, u. 1385).
* Hamadiša – marokanski ogranak Džezulija u Zerhunu (18. st.), koji se dalje grana.
* Hamusije – tuniski red (19. st.).
Hamzavije (Hamzevije) – mješavina Bajramija i Melamija.
* Hansalije – mali oransko-marokanski red (u. 1702).
Hansalije – berberski ogranak Nasirija (19. st.).
Harazije – doktrinarna škola Abu Saida Haraza (u. 899); a onda umjetni turski *isnād* 15. st.
Haririje – hauranski ogranak Rifaija (u. 1247).
Hatimije – doktrinarna škola Ibn Arabija (u. 1240).
Havatirije – hidžaski red Medenija (Ibn Arak, u 1556.).
Hazirije (= Hizrije) – marokanski red (Ibn ad-Debag, u. 1717), odakle su proizašle Amirganije, Idrisije i Senusije.
* Hedava *(Haddāwa)* – lutajući marokanski red: u Tagzirtu (19. st.).
Hudaije = Dželvetije.
Hulmanije = hululitska sekta 10. stoljeća.
Hululije – krivovjerni red.
Hurufije – krivovjerni red.
Hwāǧagan (Hadžegan, Hodžagan) – perzijski red koji je potekao iz škole Džuneidija i proširio se Turkestanom (= Jesevije). – (Jusuf Hamadani, u. 1140).

Ibahije – krivovjerni red.
* Idrisije – ogranak Hazirija koji se naselio u Asiru (19. st.).
Igit-Bašije – turski ogranak Halvetija (u. 1544).
Igtišašije – horasanski ogranak Kubravija (Ishak Hatalani, u 15. st.)
* ISAVIJE – marokanski ogranak Džezulija u Meknesu (u. 1524).
* Ismailije – nubijski red u Kurdufanu (19. st.).
Išrakije – doktrinarna škola Suhravardija Halebija (u. 1191).
Itihadije – krivovjerni red.

Jesevije – ogranak Hadžegana u Turkestanu (Jesevi, u. 1167).
Junusije – lutajući sirijski red (Šejbani, u. 1222).
* Jusufije – magribski ogranak Šazilija u Milijani (16. st.).

* KADIRIJE – bagdadski red koji se razvio iz škole Džuneidija (Abdelkadir Džilani, u. 1166). Ima mnogo ogranaka, u Jemenu i Somaliji: Jafiije (14. st.), Mušariije, Urabije; u Indiji: Benava i Gurzmar; u Anadoliji: Ešrefije, Hindije, Hulusije, Nabulusije, Rumije, i Vaslatije; u Egiptu: Faridije i Kasimije (19. st.); u Magribu: Amarije, Arusije, Bualije i Džilale; u zapadnom Sudanu: Bekaije.
KALENDERIJE – putujući red osnovan u Perziji (Savidži, u. 1218), proširio se po Siriji i Indiji (14. st. – 16. st.), ali sada više ne postoji.
Kasarije – doktrinarna škola 9. st. = Melametije.
Kazerunije – perzijski red koji je potekao iz doktrinarne škole Hafifija u Širazu (u. 1034).
* Keraije – mali tuniski red (19. st.).
* Kerzazije – ogranak Šazilija u Tafileltu (19. st.).
KUBRAVIJE – horasanski red koji je proizašao iz škole Džuneidija (Nedžm Kubra, u. 1221). Ogranci: Ajderusije, Hemadanije, Igtišašije, Nurbahšije, Nurije, Ruknije.
Kunijavije – doktrinarna škola Sadra Rumija (u. 1273), proizašla iz Hatimija.
Kušajrije – umjetni *isnād* (16. st.) povezana s Kušajrijem (u. 1074).

MADARIJE – lutajući indijski red (Šah Madar, u. 1438. u Makanpuru).
Magribije – možda ih treba povezati s učenicima perzijskog pjesnika Magribija (u. 1406).
Marazika – ogranak Ahmedija (14. st.).
Medenije – prvo ime za Šazilije.
* Medenije – tripolitanski ogranak Derkava u Misurati (u. 1823).

Melametije – doktrinarna škola Horasana (9. – 11. st.), suprotstavlja se iračkom sufizmu; to je ime ponovo oživjelo u 16. st. za jedan umjetni *isnād*.
Melamije – (= Hamzavije) – ogranak Bajramija iz Turske (u. 1553).
Mensurije (Mansurije) = Haladžije.
Mešišije (Mašišije) – učenici marokanskog sveca Ibn Mešiša (u. 1226), u početku združeni sa Šazilijama, a od 16. st. odvojeni.
* Metbulije – mali egipatski red (u. 1475).
* MEVLEVIJE – anadolski red (Dželal ad-din Rumi, u. 1273 u Konji). Ogranci: Postnišinije, Iršadije.
Misrije = Nijazije.
Muhammedije – pobožni umjetni *isnād* koji se poziva na Poslanika, bez posredovanja: u 16. st. korišćen od Alija Havasa i Šaranija; spominje se i u vezi s recitiranjem Džezulijevog *Dalā'ila*.
Muhasibije – doktrinarna škola Harisa Muhasibija (u. 859).
Muradije – turski red u Carigradu (u. 1719).
Mušariije – jemenski ogranak Kadirija (15. st.).
Mutavija = Ahmedije.

* NAKŠ(I)BENDIJE – red u Turkestanu koji tvrdi da potječe od škole Tajfurija. Ogranci mu se nalaze u Kini, Turkestanu, Kazanu, Turskoj, Indiji i na Javi – (Beha ad-din, u. 1388).
NAKŠ(I)BENDIJE = Halidije – reformirani turski (19. st.).
* Nasirije – južno-marokanski ogranak Šazilija u Tamgrutu (17. st.) s tuniskim podogrankom (Šabije).
Nijazije – turski ogranak Halvetija (u. 1693).
* NIMETULLAHIJE – jedini ogranak perzijskog šiizma u Kirmanu: vode porijeklo od Kadirija – Jafiija – (u. 1430).
Nubuvije – zanatsko bratstvo u Siriji (12. st.).
Nur ad-dinije (Nurudinije) = Džerahije.
Nurbahšije – horasanski ogranak Kubravija (Muhamed Nurbahš, u. 1465).
Nurije – doktrinarna škola Nurija (u. 907).
Nurije – otpadnički ogranak Ruknija (14. st.).
Nurije – krivovjerna sekta.

Pir-Hadžat – afganistanski red koji sebe povezuje sa Ansarijem Herevijem (u. 1088).

* Rahalije – red marokanskih mađioničara (16. st.).
* RAHMANIJE – ogranak Halvetija u Kabiliji (1793).
* Ravšanije – afganistanski ogranak Suhravardija (Bajazid Ansari, u. krajem 16. st.).
* Resulšahije – indijski red Gudžarata (19. st.).
* Rešidije – mali alžirski red stvoren otpadništvom od Jusufija (19. st.).
Revšanije – ogranak Halvetija u Turskoj i u Kairu – (Gülšani, u. 1533).
* RIFAIJE – južno-irački red – (u. 1175) – proširio se iz svog središta u Basri do Damaska i Carigrada. Egipatski ogranci: Bazije, Malikije i Habibije; – sirijski: Haririje, Sadije, Sejadije (19. st.)
Ruknije – bagdadski ogranak Kubravija (Ala ad-daula Simnani, u. 1336).
Rumije = Ešrefije.

* Sadije – sirijski ogranak Rifaija (Sad ad-din Džibavi, u. 1335). Ogranci: Abdeselamije, Abulvefaije.
Safavije – azerijski ogranak Suhravardija u Erdebilu – (u. 1334). Iz njihovog krila potekla su Kizilbašije (sekta), te perzijska dinastija Safavida, kao i nekoliko turskih redova.
Sakatije – turski umjetni *isnād* 16. st. (Sakati, u. 867).
Salimije = Sehlije (u smislu kao dolje).
Sasanije – zanatsko bratstvo u Siriji i Anadoliji (12. – 16. st.).
Sebinije – doktrinarna škola i lutajući red Ibn Sebina (*Ibn Sab'īn*, u. 1268).
Sehlije – doktrinarna škola (Sehl Tusteri, u. 896); to je ime oživljeno u 16. st. za jedan umjetni *isnād*.
Sejarije – doktrinarna škola 10. st.
Selamije = Arusije.
* Semanije – egipatski ogranak Šazilija (19. st.).
* Senanije – mali red (19. st.).
* SENUSIJE – vojni red, potekao od Hadirija, u Džegbubu, a onda Kufri, u istočnoj Sahari – (u. 1859).
Sidikije – umjetni *isnād* koji se povezuje s prvim halifom (Ibn Atalah u 13. st.).
Sinan-Umije – turski red – (u. 1668).
Suhejlije – alžirski ogranak Šazilija (19. st.).
* SUHRAVARDIJE (Suhreverdije) – bagdadski red koji su utemeljili Abdelkahir Suhravardi (u. 1167) i Umar Suhravardi (u. 1234); nazivali su se i »Sidikije« – potomci prvog halife; nalaze se u Afganistanu i Indiji. Ogranci: Dželalije, Džemalije, Halvetije, Revšanije, Safavije i Zejnije.
* Sultanije – turkestanski red (19. st.).
* Sunbulije – turski ogranak Halvetija – (u. 1529).

* Šabanije – turski ogranak Halvetija u Kastamuniju – (u. 1569).
Šahmadarije = Malang = Madarije.
* Šarkava – marokanski ogranak Džezulija (1599).
Šarkavije – egipatski red Halvetija (18. st.).
* ŠATARIJE – hinduski, sumatranski i javanski red (Abdalah Šatar, u. 1415 ili 1428). Ogranci: Gavsije, Ušajkije.
* ŠAZILIJE – red koji su utemeljili Ebu Medjean *(Madyan)* iz Tlemsena (u. 1197) i Ali Šazili *(Šāḏ/i/lī)* iz Tunisa (u. 1256). Ogranci u Magribu: Gazije, Habibije, Kerzazije, Nasirije, Šejhije, Suhejlije, Jusufije, Zerukije, Zijanije; u Egiptu: Bekrije, Havatirije, Vefaije, Dževherije, Mekije, Hašimije, Semanije, Afifije, Kasimije, Arusije, Hendušije, Kavukdžije; postoje ogranci u Carigradu, Rumunjskoj, Nubiji i na Komorima.
* Šejhije – ime koje je dato Šazilijama Ulad Sidi Šejh od Oranije (19. st.).
Šemsije – turski ogranak Halvetija – (u. 1601) = Nurije-Sivasije.
Šuzije *(Šūḏiyya)* – lutajući red 12. st. koji se temelji na Sebinijama.

Tajfurije – doktrinarna škola Dasitanija i Hurkanija (11. st.), a vodi porijeklo od Abu Jezida Tajfura Bistamija (u. 877).
* Tajibije – marokanski ogranak Džezulija u Uezanu (u. 1727).
* Talibije – mali marokanski red u Saleu (19. st.).
* Tebaije – tuniski red (19. st).
Telkinije – krivovjerje.

* Tidžanije – alžirsko-marokanski red – (u. 1815). Od Temasina i Ain Mahdija proširio se preko istočnog i zapadnog Sudana.
Tuhamije = Tajibije.

Ulvanije – turski umjetni *isnād* 16. st. koji se odnosi na nekog sveca 8. st. iz Džide.
Umi-Sinanije – turski red – (u. 1552).
Urabije – ogranak Kadirija (16. st.).
Ušajkije – indijski ogranak Šatarija (Abu Jezid Iški, u. 15. st.).
* Ušakije – turski ogranak Halvetija – (u. 1592).
Uvejsije – turski umjetni *isnād* 16. st. koji se vezuje za jednog od Ashaba.

Vahdetije – krivovjerje = Vudžudije = Hatimije.
* Varis *(Wārit)* Ališahije – indijski red (kraj 19. st.), utemeljen u Udu.
* Vefaije – reformirane sirijsko-egipatske Šazilije – (u. 1358).
Vusulije – krivovjerje.

Zejnije – turski ogranak Suhravardija u Brusi (Hafi, u. 1435).
Zerukije (Zarukije) – ogranak Šazilija u Fesu (u. 1493).
* Zijanije – magribski ogranak Šazilija (19. st.).

TASAVUF (a. *taṣawwuf*), »sufizam«, »(islamska) mistika«.

1) **Porijeklo riječi.** – *Maṣdar* V glagolske osnove koji je izveden iz riječi *ṣūf* (»vuna«), a za oznaku »običaja obući vunenu odjeću« *(labs aṣ-ṣūf)*, dakle posvetiti se mističkom životu i postati ono što se u Islamu zove *ṣūfī* (»sufija«, »mistik«).

Druge etimologije riječi *ṣūfī*, koje su se predlagale, moraju se odbaciti, npr.: *ahl aṣ-ṣuffa* (pobožni koji su u Poslanikovo doba u Medini sjedili na »povišenom mjestu«, »klupi« džamije), *ṣaff awwal* (prvi red vjernika pri molitvi), *Banū Sūfa* (jedno beduinsko pleme), *ṣawfāna* (neka vrsta povrća), *ṣawfat al-qifā* (uvojci na zatiljku), *ṣūfiya* (pasiv III vrste od korijena *ṣafā*, »biti očišćen«; taj pasiv već je vrlo rano, od 8. st. naše ere, služio za igre s riječju *ṣūfī*, »u vunu (kostrijet) obučeni mistik«).

Osobno ime »aṣ-Ṣūfī« javlja se u povijesti u drugoj polovici 8. st., i to s Džabirom Ibn Hajanom, šiitskim alkemičarom iz Kufe, koji je također promicao vlastito asketsko učenje, te s poznatim mistikom Abu Hašimom iz Kufe. Što se tiče množine *ṣūfiyya*, koja se javlja 814. god. prigodom nekog malog ustanka u Aleksandriji, to ona označava u isto vrijeme, prema Muhasibiju i Džahizu, polušiitsku školu islamske mistike, koja je nastala u Kufi i čiji je zadnji učitelj, Abdak as-Sufi, umro oko 825. god. u Bagdadu. Riječ *ṣūfī* bila je, dakle, u početku sasvim ograničena na Kufu.

Toj riječi bila je određena izvanredna sudbina; još nije prošlo ni 50 godina otada, a označavala je sve mistike Iraka (u suprotnosti spram melametija, te mistika Horasana), a dva stoljeća potom riječju *ṣūfiyya* označavalo se sve islamske mistike, jednako tako kao što još i danas izrazi *sufija* i *sufizam* imaju to značenje u islamologiji. U međuvremenu je nošenje *ṣūfa* ili »dugog kaputa od bijele, grube vune«, što je oko 719. god. još važilo za tuđi i prijekora dostojni običaj kršćanskog porijekla (kao takav je bio prigovoren Ferkadu Sebahiju, učeniku Hasana Basrija), postalo to što je otada i ostalo: potpuno pravovjerni običaj; brojni hadisi (koje je širio Džaubijari i koji su, po svoj prilici, izmišljeni) napravili su od *ṣūfa* odjeću za vjernika, kojoj je i sam Muhammed davao prednost.

2) **Počeci.** – Posigurno su relativno kasniji i, samim tim, nepouzdani mistički kur'anski tefsiri i hadisi o Muhammedovom unutrašnjem životu, o kojem se, u stvari, tako malo zna. Ali sklonosti ka mističkom životu, koja se očituje u svim zemljama i rasama, nije nedostajalo ni u Islamu u prva dva njegova stoljeća; Džahiz i Ibn al-Džauzi prenijeli su imena više od četrdeset vjerodostojnih asketa iz tog doba, kod kojih »pounutrašnjivanje« obrednih običaja pokazuje čiste crte mističkog života. Uostalom, danas se ne može više tvrditi da je Muhammed *a priori* isključivao mistike iz islamske zajednice; jer je dokazano da je nevjerodostojan poznati hadis: *Lā rahbāniyyata fi-'l-islām* (»Nema redovništva u Islamu); mora da je ovaj hadis bio stvoren najranije u 3. st. po *Hidžri*, da bi pripomogao i osnažio novo, negativno i zabranjivačko tumačenje glasovitog kur'anskog stavka (s. LVII,27), u kojem se spominje *rahbāniyya* (= život osamljenika, zavjet čistoće i života u posebnom staništu): stavak, koji su tumači prva tri stoljeća po *Hidžri*, kao Mudžahid i Abu Imama Bahili, kao i najučeniji od starih mistika, složno tumačili u pohvalnom i stvaralačkom smislu, prije nego što se proširilo suprotno tumačenje, kojem je Zamahšari pripomogao da pobijedi.

Islamska mistika može se među Ashabima pozivati na dvojicu istinski vjerodostojnih preteča, Abu Dara *(Ḍarr)* i Hudajfu *(Ḥuḍayfa)*, dok su slučajevi Uvajsa i Suhejba slabo zasnovani. Nakon njih dolaze askete *(nussāk, zuhhād)*, »plakavci« *(bakkā'ūn)* i narodni propovjednici *(quṣṣāṣ)*. Ponajprije pojedinačni, stremili su uskoro potom skupiti se, kao i drugi islamski učenjaci, u dvije škole, koje su svoja središta imala na mezopotamijskim granicama arapske pustinje, u Basri i u Kufi.

Arapska kolonija u Basri, iz temimskog plemena, s realističkim i kritičkim temperamentom, obuzeta logikom u gramatici, realizmom u pjesništvu, kriticizmom u Hadisu, sunizmom sa mutazilitskim i kadaritskim sklonostima u teološkim stavovima, imala je učitelje i u mistici: Hasan al-Basri (u. 728), Malik ibn Dinar, Fadl ar-Rakaši, Rebah ibn Amr Kajsi, Salih al-Muri i Abdelvahid ibn Zeid (u. 793), utemeljitelj glasovite cenobitske grupe u Abadanu.

Arapska kolonija u Kufi, od jemenskog plemena, s idealističkim i tradicionalističkim temperamentom, zaljubljena u *šawāḏḏ* (anomalije) u gramatici, platonizam u pjesništvu, zahirizam u hadisu, te sa šiitskim i murdžitskim sklonostima u učenju o vjerskim zasadama, imala je ove učitelje u mistici: Rebi ibn Hajsam (u. 686), Abu Israil Mulai (u. 757), Džabir ibn Hajan, Kuleib as-Sajdavi, Mansur ibn Amar, Abu-'l-Atahija i Abdak. Tri zadnja završila su svoj život u glavnom gradu carstva, Bagdadu, koji je nakon 864. god. postao središte islamskog mističkog pokreta; te godine su u džamijama otvorene prve prostorije za pobožna predavanja i duhovnu glazbu *(ḥalqa)*, kao i prvi javni tečajevi o mistici.

To je, isto tako, doba, u kojem izbijaju prvi javni sukobi između mistika i teologa: procesi Zu-n-Nunu Misriju (854), Nuriju i Abu Hamzi (između 875. i 882) i al-Haladžu pred

bagdadskim kadijom.

3) **Uloga sufizma.** – Prvi islamski mistici nisu ni slutili da će se sukobiti s upravnim vlastima islamske zajednice. Ako su oni živjeli prilično povučeno u dragovoljnom siromaštvu *(faqr)*, onda se to događalo zbog toga da bi bolje mogli razmišljati o *Kur'anu (taqarra'a* je stari sinonim za *taṣawwafa)*, time što su u molitvi težili približiti se Bogu. Opredjeljenje za mistiku nastaje, obično, iz unutrašnje pobune savjesti protiv društvenih nepravdi, ne samo nepravdi drugih, nego najprije i prije svega vlastitih nedostataka, povezane sa strasnim zahtjevom ka unutrašnjem očišćenju, da bi se pronašlo Boga po svaku cijenu; to već jasno proizlazi iz života, primjera i izlaganja Hasana al-Basrija, a nalazi svoj klasični izraz u dirljivim autobiografijama dva velika mistika, al--Muhasibija i al-Gazalija. To neposredno ne ugrožava uspostavljeni poredak, ma kako nezakonito moglo biti ponašanje vladara. Ali su teolozi i pravnici od poziva *(mutakallimūn* i *fuqahā')* bili u najvećoj mjeri nezadovoljni time da se vidi ljude, koji su zagovarali traganje po savjesti, te osuđivanje ovog ili onog pred unutrašnjim forumom, dok kur'anski Zakon dozvoljava da vrijedi samo izvanjski forum, te kažnjava samo općepoznate, javne grijehove i nema pravog oružja protiv vjerskog licemjerja *(nifāq);* oni su nastojali dokazati da su krajnje posljedice života, kojeg su vodili mistici, krivovjerne, budući da su oni, čak, tvrdili da više vrijede nakane nego djelo, da praktični primjer *(sunna)* ima prednost pred slovom obavezujućeg zakona *(farḍ)* i da je pokornost iznad poštovanja propisanih obrednih pravila.

Među islamskim školama, prvo su haridžiti pokazali svoje neprijateljstvo prema sufizmu, i to prema Hasanu al-Basriju; onda su imamiti (zejditi, dvanaestoimamski šiiti i *ġulāt)* od 3. st. po *Hidžri* osudili svaku sklonost ka mističkom životu, jer ovaj uvodi među vjernike kako neobični način života *(ṣūf, ḥanqa),* koji se iskazuje u teženju ka stanju blaženstva i milosti *(riḍā')*, a koji, onda, oslobađa od štovanja dvanaest imama, tako i učenje suprotno njihovom običaju *taqiyye.*

Suniti su bili oprezni u svome očitovanju i nikada nisu jednoglasno osudili mistiku. Napadi na mistiku kod njih dolaze s dvije strane, iz konzervativnih krugova *(ḥašwiyya):* Ibn Hanbal im prigovara da razvijaju meditaciju na račun usmene molitve, zahtijevaju za dušu trajno stanje bliskosti s Bogom *(ḥulla)* i onda se oslobađaju od štovanja zakona *(ibāḥa);* njegovi neposredni učenici Hašiš i Abu Zur'a svrstavaju mistike u posebni pododjeljak *(rūḥāniyya)* u okviru krivovjerja *zanādiqa* (zoroastrijanaca). S druge strane, mutaziliti (i zahiriti) proglašavaju besmislenom ideju sveopće ljubavi *('išq),* koja sjedinjava Tvorca s njegovim stvorovima; jer ona sadrži u teoriji antropomorfizam *(tašbīh),* a u praksi doticaj i uzajamno prožimanje *(mulāmasa* i *ḥulūl).*

U osnovi, umjereni sufizam nikada nije bio osuđen od sunitskog Islama; u svim vremenima je on iz sufizma preuzimao njegov praktični moral i njegov život u molitvi, počev od narodskih spisa Ibn Abi-'d-Dunje (u. 894), pa do remek--djela, kao što su *Qūt al-qulūb* od Abu Taliba Mekija (u. 996) i, prije svega, *Iḥyā'* od al-Gazalija; sunitski učenjaci, koji su se neprijateljski stavljali protiv mistike, kao Ibn al-Džauzi, Ibn Tajmija i Ibn al-Kajim, priklonili su se pred al-Gazalijevim visokim moralnim ugledom, te su bili samo protiv monizma učenika Ibn Arabija (uostalom, bez velikog uspjeha), kojima su upućivane brojne kletve kasnijih sunitskih pravnika. Utemeljitelj vahabizma, ma koliko bio obuzet protivljenjem mistici, sam je komentirao *Waṣiyyu* sufije Šakika za Hatima al-Asama.

4) **Razvoj shvaćanja mističkog sjedinjenja.** – Prvotni sufizam temelji se na dvije slijedeće postavke: a) pobožno vršenje obreda proizvodi u duši milosti *(fawā'id)*, duhovne, nadosjetilne realnosti (ovu postavku odbijala je *ḥašwiyya*); b) »znanje srca« *('ilm al-qulūb)* stvara duši mudrost *(ma'rifa)* koja se temelji na iskustvu, a ta mudrost uključuje u sebe pristanak volje na primljenu milost (to odbacuju mutaziliti, koji se zadovoljavaju teoretskom psihologijom). Sufije pripisuju »znanju srca« dinamički karakter, ono im označava put *(safar)* k Bogu i taj put obilježava pomoću tuceta stupnjeva i postaja *(maqāmāt)* i stadija ili stanja *(aḥwāl)*, pomoću stečenih vrlina i primljenih milosti; popis tih stupnjeva i stadija različit je od pisca do pisca (npr. Seradž, Kušajri, Gazali), ali sadrži gotovo uvijek poznate izraze: *tawba, ṣabr, tawakkul, riḍā.* Ako se suviše ne zadržava na tim osobnim razlikama mističkog puta, onda treba reći da sufije, prije svega, čvrsto drže do definicije konačnog cilja, kada duša, pobjeđujući svoje tjelesne sklonosti, pronalazi pravog Boga, kojem je ona stremila, ono Istinsko *(al-Ḥaqq).*

Ozbiljan i krupan korak su učinili mistici, kada su, počev od tog vremena, pribjegli teološkom jezičnom blagu svoga doba; oni su iz njega preuzeli tu i tamo tehničke izraze, čiji smisao su nešto »savili«, ne određujući im, međutim, strogo novo terminološko značenje; Šakik, tako, uvodi *tawakkul,* Misri i Ibn Keram *ma'rifa,* Misri i Bistami *fanā',* Haraz *'ayn al-ġam',* Tirmizi *wilāya,* itd. Pri tome se početna islamska mistika zamrsila u petlje metafizike prvih *mutakallimūna,* u atomističku, materijalističku i okazionalističku metafiziku, koja je poricala duhovnost (i čak besmrtnost) duše i pobrkala ontološko jedinstvo s aritmetičkim; a upravo to pokušaje objašnjavanja prvih mističkih škola nužno svrstava u krivovjerje *ḥulūlista.* Ako se radi o keramitima, koji su htjeli podvući stvarni interes Boga za duše, onda su im ašariti prigovarali da umeću akcidencije u bit »Vječnog«; ako se radi o salimitima, koji su htjeli dokazati da pobožne duše mogu biti sposobne da se stope uz božansko prisuće, onda hanbaliti izjavljuju da oni uvode Boga u jezik onih koji uče (recitiraju) *Kur'an;* konačno, ako haladžiti, iz usmenog razgovora u dvoje, iz stalne izmjene osoba koja se zbiva u dnu duše, zaključuju da je Bog od svetih osoba učinio svoje žive svjedoke *(šawāhid),* onda taj nazor važi za, spram Boga griješnu, nemogućnost za nezakonito zaposjedanje božanstvenosti od ljudskosti prolaznog tijela, budući da dvije supstancije ne mogu istodobno zauzimati isto mjesto.

Od 4. st. po *Hidžri,* prodor helenističke filozofije, koja se od prvih karmatskih gnostika i liječnika ar-Razija pa sve do Ibn Sine neprestano razvija, pribavio je određeniji metafizički rječnik, koji podrazumijeva netjelesnost duha *(rūḥ)* i duše, razmatranje općih misli, niz sekundarnih uzroka itd. Ali je sve to pomiješano sa Aristotelovom *Pseudoteologijom* s platonskim idealizmom i plotinskim učenjem o emanaciji, koji su na kasniji razvitak sufizma izvršili ozbiljan utjecaj. Znanstveno obrazovani mistici tog drugog razdoblja kolebali su se između tri filozofska objašnjenja mističkog sjedinjenja: a) *ittiḥādiyya* od Ibn Masare i *Iḫwān aṣ-Ṣafā* do Fara-

bija i Ibn Kasjija; oni su to sjedinjenje objašnjavali kao stvaranje predodžbi pomoću utjecaja aktivnog uma, pomoću božanske emanacije (istovjetne sa *nūr muḥammadī* karmata i salimita) na pasivnu dušu; b) *išrāqiyya*, od Suhravardija iz Alepa i Džildekija do Davanija i Sadr ad-dina Širazija; oni su učili supstancijaliziranje *(tağawhur)* duše, božanske iskre koja, pod nadahnućima aktivnog uma, ponovo oživljava; c) *wuṣūliyya*, od Ibn Sine do Ibn Tufeila i Ibn Sebina; oni se ograničavaju na to da istaknu da duša dopire do Boga, da ona, iza toga, dobija svijest o potpuno nediferenciranom postojanju, u kojem ona nema ni neki broj ni ma kakvo drugo sredstvo za razlikovanje. Može se uzgrad napomenuti da je Gazali pobijao tezu *ittiḥādiyya*, tezu koju Ibn Sina u svome *Nağātu* prihvaća, ali u *Išārātu* odbacuje; nadalje, zapaža se da Ibn Sebin, uvjereni hilemorfist, u Bogu vidi samo oblik *(ṣūra)* ili princip individuacije *(anniyya)* svih stvorenih bića.

Treće i zadnje razdoblje učenja sufizma započinje u 13. st. Vladajuća škola (mistike) toga doba s punim pravom je od protivnika dobila ime *waḥdatiyye* (ili *wuğūdiyya*), budući da se opredijelila za učenje o »egzistencijalnom monizmu« *(waḥdat al-wuğūd)*. Učeni sustav *wuğūdiyye* traži za sebe dugo porijeklo: kur'anske stavke (II,109; XXVIII,88; L,15), prvotni ašaritski *kelam*, koji svaki duhovni događaj drži za neposredni Božji čin, te zaneseni jezik prvih mistika, kao što su Bistami i Haladž (u izričajima, koje je Ain al-Kudat al-Hamadani sakupio u svome djelu *Tamhīdāt*); tamo riječ *wuğūd*, koja je, uostalom, izvedena od *wağd* (»zanos«), znači još uvijek osposobljenost stvorenja putem Boga, u suprotnosti spram *kawn*, njegovog čisto prostornog uvođenja u postojanje. Ali, u stvari, učenje vudžudita imalo je svoj osnov u poistovjećivanju, – koje je predloženo od 3. st. po *Hidžri* – pojma *nūr muḥammadī* islamske gnostike i aktivnog uma helenističkog učenja o emanaciji (čak ni Ibn Rušd nije od toga slobodan, budući da u *Tahāfutu* uvjerava da je božansko »preznanje« viši stupanj postojanja stvari i da se duše u njemu moraju sjediniti kao pojedinačni pasivni um s aktivnim umom). Ibn Arabi (u. 1240) prvi je formulirao učenje o egzistencijalnom monizmu; za njega, u osnovi, »postojanje stvorenih stvari nije ništa drugo do bit (esencija) postojanja Tvorca« (*wuğūd al-maḥlūqāt 'ayn wuğūd al-Ḥāliq*, kao što s pravom primjećuje Ibn Tajmija). On, zaista, uči da stvari u pet »talasa« emaniraju iz božanskog »preznanja«, u kome one već unaprijed postoje *(ṯubūt)* kao ideje, te da duše, logički konstruiranim obratnim postupkom, ponovo uspostavljaju jedinstvo sa božanskom biti. Fergani i Džili pridonijeli su manja poboljšanja toj glavnoj teoriji, koja je do danas ostala teorija svih islamskih mistika. Perzijski pjesnici su je u pojednostavljenom obliku stalno iznova slavili u pjesmi, kako to Kunijavi, sređujući Atareve misli, kaže: »Bog je postojanje u onoj mjeri u kojoj je ono opće i bezuvjetno«; on struji, kao more pod valovima, kroz prolazne sjene pojedinačnih bića. Na kraju 17. st. nove ere, Kavrani i Nabulusi su digli na uzbunu pravovjerne sunite svojim zaključkom da je taj panteistički monizam jedini pravi smisao koji treba dati jednobožačkom islamskom vjeroispovijedanju; za njih, *šehada*, kojom Islam potvrđuje čistu transcendenciju jedinog Boga, znači zapravo apsolutnu Božju imanenciju u Njegovom stvaranju, drugim riječima – da su sva bića u svim svojim djelima dostojna obožavanja. Taj kvijetizam, koji utemeljuje prednost božanske zapovijedi pred zakonskim propisom, vodio je sufije, konačno, u razne paradokse – npr. u rehabilitaciju Iblisa (to je ustvrdio Džili) i Faraona (poznata Ibn Arabijeva teza).

5) **Daljnje karakteristike.** – Daljnje su osobitosti sufijskog učenja, koje još treba navesti:

a) *Isnād* ili duhovno rodoslovlje, koje je stvoreno da bi se, kao u Hadisu, lanac učitelja u mistici doveo nazad do neposredne Poslanikove pouke. Najstariji poznati *isnād* je Huldijev (u. 959); taj je putem slijedećih članova doveden do Poslanika: Džuneid (7), Sakati (6), Maruf al-Karhi (5), Ferkad (4), Hasan al-Basri (3) i Enes ibn Malik (2). Dvadeset godina kasnije, Dakak (u. 1014) se vraća istim imenima, s tim što on prije al-Karhija navodi Davuda at-Taija (4). Konačno, klasični *isnād*, koji se utvrdio počevši od 13. st. i otada je prihvaćen od svih velikih mističkih redova, imenuje, nakon Džuneida (7), Rudbarija (8), Abu Alija Katiba ili Zedžadžija (9), Magribija (10) i Gurganija (11) i – unazad od Davuda at-Taija (4), Habiba Adžemija (3), Hasana al-Basrija (2) i Alija (1). Ibn al-Džauzi i ad-Dahabi su pokazali da su četiri najstarija člana ovog lanca lažni, budući da je riječ o ličnostima koje se nikad nisu (međusobno) srele.

b) Nevidljiva hijerarhija vjerničkih duša na ovom svijetu *(riğāl al-ġayb)*: svijet zahvaljuje svoje postojanje i opstojanje brizi neke skrivene hijerarhije »svetih zaštitnika«, kojih je određeni broj i koji, neposredno nakon smrti, bivaju zamijenjeni: to su 300 *nuqabā'*, 40 *abdāl*, 7 *umanā'*, 4 *'amūd* i njihov *quṭb* (mistički pol ili mistički *axis mundi* = *ġawṯ*).

c) Povlastice i »dispenzacije« *(ruḫaṣ)*, na kojima se temelji zajednički život sufija *(ṭarīqa)*. Sufije recitiraju na svojim skupovima posebne poeme; ova vrlo karakteristična islamska književna grana svugdje se razvila u najvećem bogatstvu i općenito nije mogla izbjeći jednoličnost. Ta književnost, kojoj je namjena to da slušatelje, na estetski način, dovede u silno duševno uzbuđenje, da bi se izazvala neka vrsta ekstaze, hvali, na mistički način, vino *(ḫamr)*, koje Zakon zabranjuje za ovaj svijet, a u Raju se zadržava za izabrane, pehar ljubavi *(ka's al-maḥabba)*, kojeg peharnik *(sāqī = šammās ad-dayr = tersabeče)* daje da obilazi u krug. Od tih pjesama najčuvenije su, na arapskom, pjesme Ibn al-Farida i Šušterija; na perzijskom, *rubaije* (katreni) Abu Saida, duge Atarove i Rumijeve *mesnevije*, Hafizovi *gazeli* i razne pjesme Džamija; na turskom, djela Nesimija i Nijazija. Taj literarni rod odomaćio se čak na urduskom i malajskom jeziku, gdje i dalje živi, dok je na Prednjem Orijentu uglavnom utrnuo.

TATARI, ime naroda. Dvije tatarske plemenske zajednice, »trideset Tatara« i »devet Tatara«, spominju se već u turskom orhonskom natpisu iz 8. st. naše ere; drži se da su se, tada, tim imenom označavali Mongoli ili njihov dio, a ipak ne turski narod; ti Tatari su obitavali jugozapadno od Bajkala otprilike sve do Kerulena. S utemeljenjem carstva Kitaja bilo je povezano potiskivanje Turaka iz današnje Mongolije i prodiranje mongolskih plemena. Predjel *Ütükän*, koji se na orhonskim natpisima stalno spominje kao stanište Turaka, nalazio se u to doba (druga polovica 5/11. st.*) u tatarskoj

* Vidi napomenu na stranici 13.

zemlji. Da se tatarski jezik razlikuje od turskog, znaju već i raniji autori. Neki tatarski odjeljci združili su se s turskim narodima i pokrenuli se dalje na zapad. U anonimnom spisu *Ḥudūd al-'ālamu,* Tatari su označeni kao dio Tuguzguza, te kao dio Kimäka na Irtišu. U *Muǧmil at-tawārīḫu* (oko 1126) navodi se u spisu vladarskih titula inače nigdje spomenuti tatarski vladar *Simūn buyuy* (ili *bīwī?*) *ǧayār.* U izvještajima o vojnom pohodu sultana Muhameda b. Takaša protiv Kipčaka spominje se sultanov pohod 1218–1219. god. protiv Kadir-hana, sina Tatara Jusufa.

U izvještajima o mongolskim osvajanjima u 7/13. st.*, osvajači su svugdje (kako u Kini tako u islamskom svijetu, u Rusiji i zapadnoj Evropi) nazvani Tatarima; s istim imenom su označeni kod Ibn al-Asira, i kao preteče Čingiz-hana, Najmani pod Küčlükom; po njemu, bili su to »prvi Tatari« *(at-Tatar al-ūlā).* Rašid ad-din (Rašidudin), koji očito nije ništa znao o upotrebi i širenju riječi Tatar prije mongolskog doba, govori o Tatarima kao o posebnom, od Mongola različitom narodu, čiji se glavni predjel nalazio u Buir Noru (jugoistočno od Kerulena). Od osvajanja Čingiz-hana, mnogi pokoreni narodi preuzeli su ime »Mogul« (Mongol); ranije su Tatari bili jednako tako moćni; mnogo naroda se tako nazivalo; zato se još i u novije doba »u Hitaju, Hindustanu, Činu, Mačinu, kod Kirgiza, u Kelaru (Poljska), Baškirdu (Mađarska), u stepi *(dašt)* Kipčaka, u sjevernim zemljama, kod beduina, u Siriji, Egiptu i Magribu, svi turski narodi zovu Tatari.«

Očevidno su se narodi mongolskog porijekla i jezika sami uvijek nazivali Tatarima. Nakon Čingiz-hana, ta riječ je bila potpuno potisnuta od njega službeno uvedenom riječju »Mongol« (u islamskim rukopisima »Mogul« ili »Mogol«, a i u narodnim govorima kod potomaka Mongola u Afganistanu, koji su do danas očuvali svoj jezik, »Mogol«). U najzapadnijim dijelovima mongolskog carstva nije mogla prodrijeti riječ »Mongol«, premda je tamo bila također službeno uvedena. Stanovništvo carstva »Zlatne horde«, kao i kasnije manjih carstva u istom predjelu, uvijek se nazivalo »Tatar«. Brojni dokumenti u javnim knjižnicama u Lenjingradu dokazuju da su turkofonsko stanovništvo Krima Tatarima zvali ne samo Osmanlije (kao i Rusi), nego i da se ono samo tako nazivalo.

Jedan mongolski vojni odjel bio je u doba osvajanja pomjeren ka Maloj Aziji; njihovi (svakako također turcizirani) potomci zvali su se tamo »crni Tatari« *(Kara-Tatar);* u doba Timurovog vojnog pohoda, oni su vodili nomadski život u predjelu između Amasje i Kaiserija, a njihov broj je iznosio 30–40.000 obitelji. Timur ih je dao odvesti ka Srednjoj Aziji, prema Ibn Arabšahu – na savjet sultana Bajazita; tamo su upućeni na staništa u Kašgaru na (sada više nepostojećem) otoku u jezeru Isik-Kul i u Hvarizmu (Horezmu); jednom dijelu njih pošlo je za rukom umaći u carstvo Zlatne horde. Po Timurovoj smrti, crni Tatari su se vratili u Malu Aziju; 1419.god. bili su (ili dio njih) premješteni ka Balkanskom poluotoku i naseljeni zapadno od Filiba (Plovdiv); po njima je grad Tatar-Pazardžik dobio svoje ime.

Kasnije se, kako u Rusiji tako i u zapadnoj Evropi, često imenom »Tatar« označavalo sve turske narode, osim Osmanlija. Po primjeru Kineza, to se ime proširilo i na Mongole, a posebice na Mandžu (uspor. »tatarski grad« u Pekingu). Kao posebno i zvanično narodno ime, riječ »Tatari« koristi se samo za stanovništvo predjela Volge (od Kazana do Astrahana), Krima i dijela Sibira, koje govori turski; zato je popis iz 1927. god. u SSSR-u naveo kao posebne narodnosti Tatare na Krimu, Tatare na Volgi, Tatare Kasimova i Tatare Tobolska, a osim toga još bjeloruske Tatare, čiji su preci odvedeni kao ratni zarobljenici s Krima u Poljsku; oni su preuzeli bjeloruski jezik, ali su, ipak, ostali vjerni Islamu.

Stanovništvo Krima danas ne prihvaća ime »Tatar«; stanovništvo Astrahana, koje govori turski, pripada, po najnovijim istraživanjima, narodu Nogaja. I na srednjem toku Volge, kršćanski sunarodnici, tzv. »Krijaši« (od rus. *kreščenij,* »kršten«) nazivaju ih Tatarima; oni se sami, radije, nazivaju »Muslimani«, nego »Tatari«, jer ovo ime je pripadalo i njihovim neznabožačkim precima, kao što se ni Osmanlije dugo vremena nisu htjeli zvati »Turci«. Još u zadnjim godinama pred Revoluciju, kada je princip nacionalnosti već zadobio prevagu, sporilo se o tome da li bi se oni trebali zvati »Turci« ili »Tatari«; danas je ime »Tatari« posve prodrlo; od 1920. god. postoji autonomna Tatarska Socijalistička Sovjetska Republika, s glavnim gradom Kazanom, a imala je 1979. godine 3.436.000 duša, od čega su otprilike polovinu (1.641.600) činili Tatari.

Krimski Tatari.

Turciziranje poluotoka Krima započinje već oko 560. god. n.e. Taj proces nastavlja se putem predtatarskih turskih naroda, kao što su Hazari, Pečenezi i Kumani, sve dok ovi zadnji sa svojim saveznicima, Rusima, nisu podlegli mongolskoj navali. Prije Bagče Saraja, kojeg je 1252. god. utemeljio Urang Timur, Batuov sestrić, islamsko središte bijaše Solgat. Nakon Toktamišove smrti, Zlatna horda je doživjela krizu, kojom se okoristila dinastija Giraj. Hadži Giraj dokopao se tokom te smutnje Krima. Ali kada su se u borbu umiješali Đenovljani, zamole Tatari pomoć od osmanskog sultana Mehmeda II, na što osmanska flota 1475. god. zauzme đenovljanske posjede i Mengli Giraj bude postavljen za vazalnog hana krimskih Tatara. Sve do priključenja Krima Rusiji (1783), poluotok je bio tri stoljeća osmanska vazalna država pod Girajima, te je time izbjegao sudbinu druge dvije tatarske države, Kazana i Astrahana. Kulturno su na krimske Tatare snažno utjecali osmanski Turci, posebice njihova dvorska književnost. Zadnji han Krima, Mengli Giraj II, pjevao je lijepe gazele. Među hanovima bilo je i povijesnih pisaca – tako je Mehmed Giraj napisao osmansku kroniku za 1684–1703. god.

Nakon ruskog osvajanja započeo je, zbog razvlašćivanja zemlje i njezine podjele plemenitašima, val iseljavanja. Tome su slijedila preseljavanja, tako da je krajem 19. st. samo još oko 100.000 Tatara preostalo na poluotoku. Pokušaji rusificiranja izazvali su kulturnu revoluciju među Tatarima. Najpoznatija ličnost tog pokreta je Ismail Gaspirali (»Gasprinski«, 1851–1914). Nakon revolucije iz 1917. god., pa sve do prvog svjetskog rata, pokušavali su krimski Tatari, podržani od Turske, postići svoju kulturnu i političku neovisnost. Ali nakon poraza sila osovine izostala je podrška od turske strane. Njemački upad u drugom svjetskom ratu bio je povod za nove nade. Ali su Nijemci za krimske Tatare i druge turske narode pokazali interesa tek onda kada je njihovo pobjedonosno napredovanje zapelo; oni su tada stvorili

* Vidi napomenu na stranici 13.

dodatne jedinice od turskih naroda. God. 1946. Krimska SSR bila je odlukom Vrhovnog sovjeta SSSR, zbog suradnje s Nijemcima tokom rata, ukinuta, a Krimska oblast priključena Ukrajinskoj SSR.

TAVRAT (a. *Tawrāt*, hebr. *Tōrā*), u *Kur'anu* je ime svete knjige iz medinskog razdoblja koja je objavljena nakon doba Ibrahima (Abraham – III,65) i Israila (Jakoba – III,93), te poslije potvrđena od Ise (Isusa – III,50; V,46; LXI,6), koja sadrži *ḥukm Allāh* (V,46). Dok pokoravanje njoj donosi nagradu u Raju »ljudima Knjige« (V,65), oni koji nisu preuzeli na sebe *Tavrat* spram kojeg su obavezni, »slični su magarcu koji knjige nosi« (LXII,5). *Tavrat* sadrži i proroštvo o dolasku *Nabī al-ummī-ja* tj. islamskog Poslanika (VII,157), te je u njemu obećan Raj vjerniku koji »se bori na Božjem putu« (IX,111). U Hadisu, *Tavrat* se često spominjao i u nekim odlomcima naveden je Musa kao onaj koji ga je poštovao.

Što se tiče razlika u pojedinim epizodama, Poslanik je, s njemu svojstvenom širinom, dao sugestiju u izjavi, koju Buhari više puta navodi; *ahl al-Kitāb* su običavali objašnjavati muslimanima na arapskom hebrejski tekst *Tavrata*, zbog čega je Poslanik naredio muslimanima: »Ne ocjenjujte postavke *ahl al-Kitāb-a* ni istinitim ni pogrešnim, nego recite: ‚Vjerujemo u Allaha i ono što je On objavio'«.

Pobliže poznavanje teksta nekih dijelova *Tore* pokazuje se nekim kronološkim ili rodoslovnim iskazima o biblijskom razdoblju, takvima kao što je dao Ibn Ishak (u. 767) u svome djelu *Maġāzī*, dok Ibn Hišam (u. 828) u *Kitāb at-tīǧānu*, navodeći Vahba ibn Munebiha (u. 728), daje neka biblijska imena ne samo u njihovom hebrejskom, nego i sirijskom obliku. Da je on ispitao iskaze islamske predaje putem biblijskog teksta, zabilježio je Ibn Kutejba (u. 889) u svome djelu *Kitāb al-ma'ārif*, koji daje, riječ po riječ, navode iz Postanja; biblijski navodi u drugim njegovim djelima ne odgovaraju uvijek tačno izvorniku, a i u navodima u Džahiza, *ar-Radd 'alā an-Naṣārā*. S druge strane, u Ibn Kutejbinog suvremenika, koji je prešao na Islam, Ali ibn Reben at-Tabarija nalaze se mnogi doslovni navodi iz svih dijelova Starog zavjeta u njegovoj »Knjizi o vjeri i carstvu«, koja je napisana oko 854–855; neki se mogu naći i u *Risāli* Abdelmesiha ibn Ishaka al-Kindija. Dok je tekst Biblije bio bez teškoća dostupan preobraćenicima, kao što je Ali ibn Reben, biblijski navodi u autora, muslimana po rođenju, bili su ili usmeno naučeni od Židova i kršćana ili iz nekih arapskih prijevoda Biblije. Ahmed ibn Abdalah ibn Selam al-Indžili, rečeno je, napravio je jedan takav, značajan prijevod *Tavrata*, i to, prema *Fihristu*, za vladavine Harun ar-Rašida. Al-Masudi spominje tri daljnja prijevoda: nestorijanca Huneina ibn Ishaka (u. 873–874), zasnovan na Sedmoknjižju, te dva učenih Židova Abu Kesira (u. između 933. i 941) i Saida ibn Jusufa al-Fajumija (u. 943), sa izvornog hebrejskog. Od svih tih prijevoda sačuvao se samo onaj od Saadjaje Gaona (u. 943) i, kao jedini drugi iz tog perioda, jedan urađen u Španjolskoj 946. god. sa latinskog.

Sura VII,155, čvrsto uvjerava vjernike da *Tavrat* sadrži proroštvo o dolasku Muhammedovom. Pokušaji da se to dokaže sežu unazad u najstarije islamsko razdoblje, ali sve do sredine 3. st. nisu se navodili određeni stihovi Petoknjižja i drugih knjiga Starog zavjeta u doslovnom prijevodu, ni tumačila proroštva o Muhammedovoj pojavi. Iz neimenovane knjige Ibn Kutejbe, Ibn al-Džauzi u svojoj *Kitāb al-wafā'* navodi neke odlomke te vrste, a mnoge druge, oko istog vremena, dao je Ali ibn Reben at-Tabari; oni se stalno opetuju, ne uvijek cjelovito prenešeni, u polemikama u narednim stoljećima.

Isto tako se u *Kur'anu* nalazi da se Židovima prigovara što »izvrću smisao riječi« (IV,46; V,13,41), te je dan primjer u s. IV,46; dalje ih se tereti da su zanemarili ili zatajili dio onog što im je bilo objavljeno (V,13; III,69; VI,91). U Hadisu se navodi jedan takav primjer: Židovi su željeli prešutjeti Muhammedu stih iz *Tavrata* koji propisuje kažnjavanje kamenovanjem za preljub. Prigovor »izmjene riječi« preciznije je odredio Buhari koji kaže da su »ljudi Knjige« preinačili Allahovu knjigu svojim vlastitim rukama, te su rekli da je ona Allahova. Ipak, svi islamski apologeti ne idu tako daleko da tvrde hotimično krivotvorenje teksta; umjerena škola pripisuje Židovima samo iskrivljavanja smisla. Najistaknutiji predstavnik strožijeg gledanja je Ibn Hazm (u. 1064), koji stavlja prigovore na ne manje nego 57 odlomaka *Tavrata* i sakuplja nemogućnosti i proturječja koja je u njima našao.

TEDŽVID (a. *tağwīd*), umijeće recitiranja (»učenja«) *Kur'ana*, tako da svaki suglasnik postiže svoju punu zvučnost, a da se istodobno izgovara bez napora ili pretjerivanja: snaga, slabost, zvučnost, nježnost, naglašavanje, jednostavnost. Tri su vrste *tedžvida*: 1. *tartīl*, polagano recitiranje; 2. *ḥadr*, brzo recitiranje; 3. *tadwīr*, odmjereno recitiranje. *Tedžvid*, »ukrašenost učenja«, ima za cilj spriječiti bilo kakvu omašku prilikom recitiranja božanske knjige. Pored proučavanja artikulacije suglasnika, on se bavi poznavanjem zakona koji određuju stanku, *imālu* ili prijevoj glasa *a* u glas *i*, te kontrahovanje. Suglasnici spadaju u dvije skupine:

1. *musta'liya*, »povišeni«, koji se tako zovu, jer se prilikom njihovog izgovaranja jezik izdiže prema nepcu, te su svi naglašeni; u ovu grupu spadaju: *ḫ*, *ṣ*, *ḍ*, *ṭ*, *ẓ*, *ġ* i *q*; najemfatičniji među njima su *ṣ*, *ḍ*, *ṭ* i *ẓ*.

2. *mustafila* ili »sniženi«, nazvani su tako, jer je jezik ispod nepca pri njihovom izgovoru. Zovu se i jednostavnima, jer nisu naglašeni, izuzev *r(ā')* i *l(ām)* u slijedećim slučajevima: *r(ā')* je naglašeno kad je vokalizirano sa *u (ḍamma)* ili *a (fatḥa)*. Nije naglašeno ako je vokalizirano izvornim ili akcidentalnim *i (kasra)*, te u slučaju da *r(ā')* i *i* pripadaju istoj riječi u kojoj iza *r(ā')*ne slijedi »povišeni« suglasnik. *L(ām)* je naglašeno jedino u riječima *Allāh* i *Allāhumma*, kada im prethodi suglasnik koji je pod utjecajem *fatḥe* ili *ḍamme: qāla 'llāh, qāla 'llāhumma, yaqūlu 'llāh, yaqūlu 'llāhumma*. Na kraju riječi *n(ūn)* i *tanwīn* (»nunacija«) zadržavaju prirodan izgovor, ako iza njih slijedi jedan od šest grlenih glasova: *ḥ*, *ḫ*, ', *ġ*, *h* i '.

Muklo *n(ūn)* i *tanwīn* asimiliraju se s glasom koji iza njih slijedi ako je to *y*, *r*, *l*, *w*, *n*. Uz asimilaciju dolazi i do nazalizacije, osim kada se radi o glasu *r*. Kad riječ, na koju oni djeluju, završava drugim suglasnikom, *n(ūn)* i *tanwīn* nemaju svoj prirodan izgovor; asimiliraju se, ali ne u potpunosti. Isti je slučaj s muklim *m(īm)* koje se sažima s *m(īmom)* koje mu slijedi. Mijenja se kada mu slijedi vokalizirano *b(ā')*. Inače, zadržava svoj uobičajeni izgovor.

Postoje dvije vrste kontrahiranja:

1. *veliko,* kada su oba suglasnika vokalizirana kao *mā salakakum,* s. LXXIV, 42, tako da se izgovara *mā salakkum;*

2. *malo,* kada se prvi suglasnik muklo izgovara, a drugi se vokalizira.

Ne treba zaboraviti da se *l(ām)* u članu asimilira jedino ako je slijedeći suglasnik tzv. »sunčev«; zvuk treba biti produžen, ako riječ sadrži *alif, w(āw)* ili *y(ā')* ispred kojega je samoglasnik iste vrste. Ako ispred *w(āw)* i *y(ā')* dolazi *fatḥa (a),* oni djeluju umekšavajuće. *Hamza* se može zadržati ili ukinuti; u posljednjem slučaju, njen samoglasnik povezuje se s prethodnim muklim suglasnikom. Ako je *hamza* mukla (ne po apokopi), može postati glas za produžavanje, i to iste naravi kao i njen nosilac. Izgovor *hamze* nije u potpunosti umekšan, ako mu ne prethodi vokalizirana i nemukla *hamza;* tada samoglasnik druge *hamze* nalikuje na *sukūn, w(āw)* kada *hamzi* prethodi *ḍamma (u), y(ā')* kada joj prethodi *kasra (i), alif* kada joj prethodi *fatḥa.* Druga *hamza* otpada u slučaju da na dve *hamze* djeluje isti samoglasnik, a da one pripadaju riječima koje im slijede.

Kur'anske stavke ne valja čitati sa stankom na kraju, čak ni ako su odijeljeni znakom. Stanku treba napraviti jedino ako je smisao stavka ili stavaka potpun i tvori istovrsnu cjelinu. U dobrim primjercima *Kur'ana* po pravilu su označena mjesta gdje stanka nije dopuštena (znakom »lā«=bez stanke). Ako se pravi stanka iza riječi kao što su *'amma, mimma, hunna,* onda treba dodati muklo *h* (zvano i tiho *h*). Neki čitači ponovo uvode odbačeno krajnje *y* u sredini sekvenci kao *wāqin, hādin* itd.; drugi odbacuju *sukūn* i samoglasnik, pa kažu *wāq, hād* itd... Kad riječ završava *hamzom,* kojoj prethodi *y(ā')* ili *w(āw), hamza* biva asimilirana glasu koji prethodi, pa se kaže *bariyy* umjesto *barī',* pogotovo nakon *hamze.* Akuzativno – *an* mijenja se u *alif* (ā). Završno mociono *t* jednine imenica ženskog roda mijenja se u muklo *h.* Vokalizirani završni suglasnik gubi svoj samoglasnik; taj samoglasnik nekad je samo oslabljen *(rawmom)* ili se izgovara kao finalno francuski *e (išmām).* Ovaj način izgovora nije, međutim, dopušten u riječima koje završavaju sa *i (kasra);* neki pak kažu da *rawm* i *išmām* utječu samo na *u (ḍammu).*

TEFSIR (a. *tafsīr,* množ. *tafāsīr*), »tumačenje«, »komentar«, riječ koja se odnosi na komentare znanstvenih i filozofskih djela, kao alternativa *šerhu* (npr. grčki i arapski komentari Aristotela).

U Islamu ta riječ posebno znači komentare *Kur'ana* i znanost o tumačenju Svete knjige. Ova grana učenosti, nazivana *'ilm al-Qur'ān wa at-tafsīr,* posebna je i vrlo značajna grana islamske znanosti i poučava se na medresama i sveučilištima. Pod naslovom *tafsīr* sabrano je nekoliko općenitih djela o *Kur'anu,* ali većina njih su kontinuirani komentari, u kojima se tekst Svete knjige tumači rečenicu po rečenicu, katkad i riječ po riječ. Među mnogim takvim komentarima najpoznatiji su Tabarijev, Zamahšarijev, (Fahr ad-din) ar-Razijev i Bejdavijev.

Znanost *tafsīra* počinje odmah s Islamom. Ibn Abas (u. 688) se, na primjer, proslavio kao autoritet za to pitanje, pa se i njemu pripisuje takvo djelo. Noviji kritičari potakli su pitanje stvarne vrijednosti predaja sadržanih u ovim vrlo opsežnim kompilacijama. Odgovor nije baš naročito pozitivan, barem do sada ne; čini se da mnoge predaje nisu vjerodostojne, te da su postavljene bilo da se riješi neko pravno pitanje ili zbog neke teološke svrhe, ili naprosto da bi se objasnila neka aluzija iz teksta. Kritičari smatraju da ne postoji mnogo nade da bi se u ovim komentarima moglo naći mnogo tačnih obavijesti o prilikama u kojima je sastavljen i objelodanjen *Kur'an;* oni su, ipak, značajni za proučavanje detalja islamskog prava i teologije, legendi i filozofije. U novije vrijeme, počevši od šejha Muhameda Abduha, napisan je priličan broj novih komentara, kako bi se potpomogle razne težnje ka modernizaciji i reformama.

U početku je termin *ta'wīl* bio sinonim terminu *tefsir;* tokom vremena, on je postao tehnički izraz za sadržajno tumačenje *Kur'ana,* dok se *tefsir* počeo koristiti za izvanjsko, jezikoslovno tumačenje. Nekoliko manje pravovjernih škola, kao što su *Iḫwān as-Safā,* te sufije i šiiti, u *ta'wīlu* su gledali sredstvo pomoću kojeg će tekst kur'anske objave uskladiti sa svojim vlastitim stajalištima. Usporedo s tumačenjem smisla teksta rasla je i potreba za tendencioznim alegorijskim tumačenjem, koje je u izvorni tekst prokrijumčarilo mnogo nategnutih shvaćanja.

TEJEMUM (a. *tayammum*), preporuka ili dozvola da se obredno pranje, u nekim slučajevima, obavi pijeskom umjesto vodom, a temelji se na dva stavka iz *Kur'ana* (IV,43 i V,6). Šafiiti drže da *Kur'an* traži da u ruci bude nešto pijeska, a hanefiti smatraju da je obred valjan, čak ako je ruka samo dotakla glatku stijenu. U svome djelu *Mīzān al-kubrā* aš-Šarani navodi 14 tačaka u kojima se razlikuju pravne škole: materijal (zemlja, pijesak itd.), obaveza ogledati se za vodom; pitanje dokle lice i ruke dotaći i pod koju od pravnih kategorija potpada to doticanje; pitanje što da čini onaj koji je našao vodu nakon što je već započeo molitvu; pitanje da li jedan *tejemum* dostaje za dva *farz*-obreda; pitanje da li onaj koji je obavio *tejemum* prije molitve može biti *imām* za osobe koje su to obavile vodom; pitanje da li je *tejemum* dozvoljen prije bajramske molitve i za umrlog, ako netko nije na putu; pitanje da li onaj koji ne putuje, a ima teškoće u pribavljanju vode za molitvu u njeno zakonsko vrijeme, koje tek što nije isteklo, treba ponoviti molitvu obavljenu nakon *tejemuma,* ukoliko pronađe vodu; pitanje da li je dozvoljeno koristiti malo vode za djelomično pranje, a *tejemum* za ostatak; pitanje, što da se radi u slučaju ozljede; pitanje, da li molitvu treba ponoviti u četiri slučaja, u kojima je bila obavljena nakon *tejemuma.*

Postoji suglasnost pravnih škola o tome da se *tejemum* obavlja za lice ili ruke, a da je sve ostalo nevažno.

Iz raznih predaja je očevidno da su Abdalah ibn Mesud i Omar sumnjali u tvrdnju da molitva vrijedi nakon *tejemuma* u slučajevima *dženabe* (»velike nečistoće«). S druge strane, Abu Dar, koji je bio poput sveca, a koji je imao slične sumnje, rekao je da ga je Poslanik riješio njih odgovorivši: »Fini pijesak je sredstvo očišćenja kada se ne može naći voda, čak ako bi za njom tragao deset godina«.

TEKBIR (a. *takbīr*), izgovaranje formule *Allāhu akbar,* »Allah je najveći!« Tako već u *Kur'anu* (npr. s. LXXIV,3; XVII,111).

Formula, kao najkraći izraz za apsolutnu nadmoć jedinog Boga, koristi se u islamskim zemljama u raznim prilikama, u

kojima ima potrebe za mišlju o Allahu, Njegovoj veličini i vođstvu. Kada je Muhammed saznao za smrt Nedžašija iz Abesinije, saopćio je vijest svojoj okolini, stao u red na *muṣalli* i dao da se četiri puta razlegnu *tekbiri*. I inače je Muhammed izvikivao *tekbire* nad mrtvačkom nosiljkom, četiri ili pet puta. *Tekbir* četiri puta, u svakom slučaju, ostao je uobičajen pri molitvi za mrtvog. Jednako tako se i *ezan* započinje s četiri *tekbira*.

Vrlo često je Poslanik, tokom *hadža*, davao da se razlijegnu *tekbiri:* na početku, tokom i na kraju puta, pri pogledu na Kabu, kod Crnog kamena, između Mine i Arefata i na Safi i Mervi.

Zakonski je *tekbir* propisan početkom *ṣalāta* (tzv. *takbīrat al-ihrām*); tokom *ṣalāta* ponavlja se on još pet puta.

TEKSTIL. Islamski tekstili su svila, platno, vunena i pamučna tkanina ili mješovito tkanje. Materijal i tehnike izrade, djelomično i uzorak, širina tkanja, obojenost i natpisi (sadržajno, te u jezičnom i epigrafskom obliku) mogu pomoći da se tkanina odredi po dobu i porijeklu.

Starije tradicije utjecale su jako na islamsko tekstilno umijeće. Dijelovi Bizantskog Carstva, sa značajnim radionicama u Siriji i Egiptu, postali su islamski. Proizvodnja je, najprije, ostala u istim rukama kao dotada (npr. koptske u Egiptu); izvoz u kršćanske zemlje ostao je značajan. Sasanidski utjecaji pokazuju se, prije svega, u repertoaru motiva. Oni su djelovali kako izravno, tako i preko Bizanta. Utjecaj Kine, koja je stoljećima izvozila na Zapad, opće poznat je u srednjem vijeku, prije svega u bogatstvu motiva. Polazeći od sicilijanskih radionica, koje su pod fatimidskim utjecajem (njihov najglasovitiji proizvod – ogrtač za krunisanje nalazi se u Bečkoj riznici), rascvala se od 13. st. talijanska industrija svile, te se stoljećima nalazila u stalnom uzajamnom odnosu sa islamskim svijetom. Drugačije, te u promjenljivim kombinacijama, pokazuje proizvodnja Španjolske usku povezanost islamske sa bizantskom i zapadnom tradicijom.

Naše poznavanje islamskog tekstila je neujednačeno, te određeno slučajnim okolnostima. Najvažnija vrela su nalazi iz egipatskih grobova, te crkvene riznice Evrope. Iz onih prvih potječu domaće tkanine, te pojedinačno iz Perzije izvožena roba u Irak i Jemen. A ove druge čuvaju prije svega svilene tkanine, koje su od prekrcališta Bliskog Istoka preko Sredozemnog mora, odnosno Balkana ili Rusije, dolazile u Zapadnu Evropu. U svjetske riznice dospijevale su luksuzne tkanine kao pokloni orijentalnih poslanstava ili kao ratni plijen. Pismene obavijesti o proizvodnji, vrstama tkanine, trgovini i korišćenju tkanina proširile su sliku materijalne kulture u cijelini, a da se ponajviše nisu mogle izravno odnositi na očuvano.

Najraniji datirani primjerci spominju umajadskog halifu Mervana II (druga četvrtina 8. st.). Jedan potječe, prema natpisu, iz sjeverne Afrike, a tehnička obilježja drugog ukazuju na Perziju; oba posvjedočuju visoku tehničku i umjetničku razinu islamskog ranog doba. Putem natpisa na tkanini poznate su ponekoje državne i privatne (tj. halifske) radionice *(ṭirāz)* u raznim dijelovima Egipta. Ovdje se od abasidskog doba tkalo platno ponajviše sa vezenim svilenim natpisom, tzv. *ṭirāz*-trake, kao jedinim ukrasom; srednjovjekovne minijature pokazuju ih često kao trake poput rukava. Na njima su formule, često ime vladara, a i godina izrade. Ponekad biva imenovan upravnik dvorske radionice, koji je, među ostalim, odgovarao za pripravljenost počasne odjeće *(ḫil'a)*, koja se, najprije, darovala istaknutim osobama, a kasnije iz godine u godinu hiljadama službenika. Osim toga, postojalo je, dalje, višebojnih izrađevina u raznom materijalu, s ponajviše sitno raspoređenim ukrasnim motivima poredanim u trake. Pod Ejubidima i Mamelucima poraslo je značenje svilenih tkanina, dijelom prošivenih zlatnim nitima. U najranije perzijske tkanine ubraja se komad tkanine sa slonom u Luvru, koji spominje jednog samanidskog vojskovođu (10. st.). Grupa nalaza poznata kao »bujidska svila«, tkanina nađena navodno u blizini Reja, do danas je predmet spora. Iz kasnog srednjeg vijeka postoji perzijskih svilenih tkanina u većem broju; njihovoređanje središnjih glavnih motiva razvija, zapravo, starije uzorke. Brojni su zlatni i srebreni brokati. Među tkaninama iz doba Safavida ističu se kadifeni brokati s figuralnim prikazima, koji daju, dijelom, prizore s mnogo pojedinosti, a dijelom pojedinačne figure koje djeluju veličanstveno. Očita je veza sa minijaturnim slikarstvom, čiji su majstori stvarali predloške. Druge tkanine pokazuju usku povezanost sa ćilimarskim umijećem; k tome spadaju svileni brokati s viticama ili rasutim nježno-obojenim cvjetovima. Te tkanine utjecale su na proizvodnju u Indiji za Mogule. Vlastiti razvoj doživjelo je tekstilno umijeće pod Osmanlijama. Prevladavaju zakrivljene, cvjetovima opskrbljene vitice i zaoštreni ovali ili povijeni repovi lista i nizovi velikih cvjetova u jakoj, prije svega dominantno crvenoj obojenosti. Česti su kadifeni brokati. Program motiva sliči onome sa istodobne keramike.

Trgovina tekstilom, a prije svega svilom, uvijek je bila od velikog privrednog značenja. Sirova svila dobijala se u perzijskom rubnom području uz Kaspijsko jezero, a kasnije i u drugim dijelovima islamskog svijeta. Na glavnim trgovištima, evropske sile su imale svoje zastupnike; tu se trgovalo sa sirovom svilom i gotovim izrađevinama, prema tačnim propisima i pod državnim nadzorom. U 16. i 17. st. došlo je, zbog perzijskog pokušaja da dosegne evropska tržišta zaobilazeći Tursku, do ratova između Osmanskog Carstva i Safavida. Rastuća konkurencija evropskih proizvoda dovela je do opadanja islamske tekstilne proizvodnje, koje ni pokušaji novog oživljavanja u 19. st. nisu mogli zaustaviti.

TEPISI

1. **Tepisi na uzlove.** Tehnički, tepih na uzlove sastoji se iz pleta s lancem i redom, u koji su niti uzlovito uplitane. Po svoj prilici su ga izmislili nomadi kao nadomjestak koži. Razlikuje se po čvorovima, koji su oplitani oko dvije lančane niti, a u sredini vise vani (turski), čvorova koji vise vani pored svake od dvije paralelne lančane niti (perzijski), te takvih koji su opleteni samo oko jedne lančane niti (španjolski). Vuna je, pored čvrstog pamuka, najradiji materijal, svila je rijetka, javlja se najprije u tkivu, a onda i kao čvorovi. Sa zlatnom i srebrenom folijom omotane niti nalaze se rijetko i samo u pletu. Najstariji poznati tepih na uzlove pronađen je u jednom grobu *(kurgan)* u Paziriku (Srednja Azija). Komad od 183 × 200 cm sa 36 čvorova na 1 cm^2 je izvanredno fin. Taj tepih je vjerojatno uvezen iz ahemenidskog carstva i napravljen je u 5. st.pr.n.e. između Sarda i Suse. Vremenski

naredni fragmenti iz Turkestana su oko 500 godina kasniji, te su, sa 5 čvorova na 1 cm^2, razmjerno grubi. Pored nomadske proizvodnje, postoje već u rano doba gradske i dvorske radionice. S propašću antičkih velikih carstava propadaju i ahemenidski centri tkanja. Tek u mamelučko, osmansko i safavidsko vrijeme ponovo je dostignuta nekadašnja visina. Najraniji islamski tepisi prikazani su krajem 13. st. na evropskim slikama. Svrstavanje očuvanih komada po zemljama relativno je sigurno, a po proizvodnim središtima unutar zemalja teško i, dijelom, sporno. Nazivi po gradovima (Izmir, Herat itd.) govore samo da je tamo postojao punkt za izvoz tepiha.

Turska: u Alaedinovoj džamiji u Konji pronađena su tri gotovo netaknuta tepiha i pet fragmenata, koji potječu iz 13. st. Uzorci su geometrijski i u odnosu na polje sitno podijeljeni. Na gajtanima su snažna, ornamentalno primijenjena kufska slova. U 14. st. naslikali su Talijani tzv. tepihe sa životinjama. Dva originala su očuvana. U nanizanim osmerokutima prikazano je drveće, sučeljene životinje ili borba zmajeva-feniksa. U 15. st. iščezava ova grupa u korist tepiha »Holbein« i »Lotto« (nalazili su se na slikama ovih slikara). Polje pokazuje, kod prve grupe, sitno dijeljenu promjenu pomjereno nanizanih osmerokuta i rombova. Druga grupa ima jednostavni, veliki kvadrat u koji su ucrtani osmerokuti. Uzorak se čini da je posuđen sa kairskih tepiha i nastavlja trajati do u 19. st. na tepisima iz Bergame. Od boja prevladava snažna crvena, žuta i plava. Rani gajtani imaju kufske, a kasnije vitice i visoke vrpce. »Lotto«-tepisi spadaju u 16. i 17. st. Žute, jako stilizirane vitice leže na crvenoj osnovi. Kasniji komadi su mali, pa ipak jedinice uzorka ostaju postojane. Proizvodnja *ušak*-tepiha započinje u 16. st. Veliki medaljoni ili zvjezdani oblici određuju većinom cigla-crveno polje, ispunjeno s rijetkim, plavim vitičastim ukrasima. Takvi tepisi kopirani su u Engleskoj i Flandriji. Pored tih su pravljeni i tepisi sa bijelom osnovom, tzv. tepisi sa pticama, te takvi sa »čintamani«-uzorkom. Ladik, docnije Kiršehir, je od 17. st. postao glasovit po svojim molitvenim tepisima. Tepisi iz Erdelja, koji bojom i materijalom odstupaju od turskih tepiha, napravljeni su na osmanskom Balkanu.

Egipat: prema fragmentima, pronađenim u Fustatu, neki tepisi vode porijeklo iz fatimidskog doba, ali ne dopuštaju zaključke u vezi s proizvodnjom 10–12. st. U mamelučko doba, dokumentarno potvrđeno već od 1474. god., u Kairu su se uzlovito pravili tepisi sa geometrijskim uzorcima, kaleidoskopski prošarani zaštitnim i kopljastim lišćem. Određene boje su topla višnjastocrvena, svijetloplava i jasnozelena. Kairskoj skupini pripadaju bojom slični, ali materijalom odstupajući tepisi »Damask« ili oni poput šahovske ploče iz 16. i 17. st., za čije se lokaliziranje uzima južna Turska. Pod osmanskom vladavinom (nakon 1517. god.) započinje stilska promjena. Tzv. osmanski tepisi su u materijalu i boji slični kairskim. Skala boja obogaćena je s bijelim (npr. pamukom). Uzorci od S-vitica s velikim kopljastim lišćem, božurima, karanfilima i lalama, mogu biti dodatno raščlanjeni medaljonima. God. 1581. odredio je sultan Murat III da majstori za kairske tepihe sa vunenim materijalom dođu u Carigrad, istina samo na privremeni rad, budući da tamo, kako se čini, nije bilo radionica. Može se pretpostaviti da su one nastale u svilarskom središtu, Brusi, pošto se često u tkivu nalazi svila. Polje i gajtan osmanskih tepiha bojom i uzorkom su isti. U 18. st. se prekida s proizvodnjom.

Iran: od 14. st. tepisi su često prikazani na minijaturama. Njihovi uzori su sitno-djeljivo geometrijski, a poneki sliče prvoj grupi »Holbein«-tepiha. Samo su kufski gajtani na minijaturama elegantniji nego kod turskih originala – osnov da se pretpostavi da se moda tepiha širila od Istoka ka Zapadu. U drugoj polovici 15. st. povlače se geometrijski uzori na minijaturama u korist vitica, cvjetova i arabesknih listova. Sredina polja naglašena je medaljonom. Iz tog vremena potječu najraniji originali. Iz klasičnog doba cvjetanja u 16. i 17. st. očuvali su se samo tepisi gradskih i dvorskih radionica, a ne nomadski tepisi. Dvorske radionice postojale su u glavnim gradovima Safavida, koji su se smjenjivali (Tabriz od 1523, Kazvin od 1549, Isfahan od 1599). Kartoni za one koji zauzlavaju sada su skicirani od strane slikara. Šah Tahmasp sam je crtao uzorke za tepihe. Kao i kod uveza knjiga i ukrašavanja strana, prevladava medaljon u sredini. (Ovaj princip raširio se po Turskoj, no tamo je bio shvaćen kao beskrajni odnos uzoraka.) Lokaliziranje perzijskih tepiha samo se rijetko može odrediti. Ostaje ikonografsko klasificiranje. Cvjetanje proizvodnje tepiha-medaljona, izrađenih svakako na iranskom sjeverozapadu, pada u prvu polovicu 16. st. Vitice, koje ispunjavaju polje, strogo su poredane oko središnje osi tepiha i dalje teku pod medaljonom. Uzorci su, dakle, dvoslojni i višeslojni. Tepisi s individualnim karakterom bivaju uzlovito pravljeni, ne više u tucetima, nego još samo u parovima. Od para tepiha iz Erdebila, koji potječu iz 1539–1540. god., nalazi se jedan, bolje očuvani, u Victoria and Albert Museum-u u Londonu, a drugi u Los Anđelesu. Tepih s mjerama 11,50 × 5,30 m ima na tamnoplavoj osnovi dva sustava vitica i vunenih vrpci. Žute osnovice su gajtani, srednji i kutni medaljoni. Medaljonski tepisi sa životinjama i prizorima iz lova lokaliziraju se ka Srednjoj Perziji, kao i svileni »bečki tepih« u Muzeju za primijenjenu umjetnost, na kojem na žutom polju svjetlucavi jahači love životinje, a na gajtanima se rasprostiru anđeli, sluškinje u raju, piće i voće. Vrsta malih, svega nekoliko poznatih svilenih tepiha iz Kašana, imaju, pored raščlanjenosti na medaljone i vitice, slikovite scene sa životinjama. Izraz »Poljski tepih« obuhvaća tehnički, ali ne i uzorski sličnu grupu tepiha od čiste svile i broširanih. Od 1575. god. pravljeni su oni u Kašanu, a od 1600. god. u Isfahanu kao komadi za reprezentaciju na dvoru. Uzorci su vitice, arabeske, medaljoni i kartuši, a nikada životinje. Često se u osnovi izmjenjuju pastelne boje. »Isfahan« su veliki tepisi sa cvjetastim viticama, ponekad i životinjama na višnjastocrvenoj osnovi, sa širokim cvjetasto-vitičastim gajtanima. Njihovo lokaliziranje ide od Isfahana, preko Herata, sve do Indije. »Portugalski« tepisi iz 17. st. imaju režnjaste, višebojne obrisne središnje grbove, a u kutovima prizore mora, s jednim ili dva broda, te većinom još jednim golim plivačem. Prikaz evropski obučenih mornara navodi na pomisao da su nastali u portugalskoj Goi, te otuda i njihovo ime, a jednako se može zamisliti i da su u pitanju ruski brodovi na Kaspijskom jezeru. Pored tepiha sa središnjim dekorom, nastaju krajem 16. st. jednostrano usmjereni uzorci, tepisi-vaze. Dvije vitice, koje se presijecaju, te koje su prekrivene cvjetovima, rastu na ponekad bojom promjenljivoj osnovi iz vaze. Kasniji komadi pokazuju pomjereno

nanizane strukove ili drveta. Slični su kartuš-tepisi. Srodni su do 9 m dugački tepisi-vrtovi iz 18. st., koji iz ptičje perspektive prikazuju park sa širokim srednjim kanalom po uzdužnoj osnovi, postranične kanale, ribnjake ili mostove, livadu sa cvijećem i drvećem.

Kavkaz: od Središnje Azije do Kavkaza pravili su se do danas uzlovito različiti provincijski tepisi. Od 15. st. su na Kavkazu odomaćeni kompaktni romboidni uzorci. Tepisi sa zmajevima imaju većinom na tamnoj osnovi dva romboidna sustava iz kopljastih listića sa cvijećem, koji se nalaze jedan ponad drugog. Uzorak biva zamijenjen čistim cvjetastim rombovima. Kavkaski tepisi su jakih boja i strogo stilizirani. U 19. st. podlegli su perzijskim utjecajima.

Španjolska: arapski pisci spominju od 12. st. tepihe iz Španjolske. Iz Alkarasa potječu najranije očuvani tepisi (15. st.), koji kopiraju turske uzorke. U 16. st. osmerokuti postaju vijenci, grbovi raščlanjuju polje, a renesansna građa je uzorak. Za razliku od orijentalnog tepiha, čvorovi španjolskih tepiha opleteni su samo oko jedne lančane niti.

Indija: pri mogulskom dvoru nastaju u 16. i 17. st. radionice, u kojima na uzorke tepiha utječu perzijski obrasci, vrlo fino uzlovani s viticama, cvjetovima, životinjama i slikovitim prikazima. Tipični su velika praznina osnove i sjenčenje boja. S opadanjem velikih islamskih sila u 18. st. zatvaraju se radionice, a ostaju gradska i nomadska proizvodna središta. U drugoj polovici 19. st. podliježu većinom evropskim utjecajima, jeftine anilinske boje proširuju početkom 20. st. skalu boja. Pokušaji da se umjetno ožive stari uzorci nisu vodili stvarnom uspjehu. Moderni tepisi su tehnički besprijekorni, ali estetički opori i kruti. U novije vrijeme, osim toga, postoje na Orijentu i tvornice tepiha.

2. **Tkani tepisi** (p. *gilīm*, t. *kilim*, »ćilim«, u Evropi *gobelin*). Tkanje je prastara i na cijelom svijetu poznata tehnika. Orijentalni tkani proizvodi korišteni su kao prekrivka tla, zidni ćilimi, zavjese u šatorima, za pokrivače, jastuke, vreće, za sedlo i bisage. Materijal je vuna, rijetko pomiješana sa pamukom, ponekad su dijelovi broširani. Tehnički, tkani tepisi sastoje se od lančanih niti, u koje se upliću šarene umetnute niti, iglom ili kalemom. Izrađivani su od strane nomada, ali i u gradskim radionicama, za lokalnu upotrebu. Dvorske radionice bile su iznimka. Kao narodno umijeće tkani tepisi nisu bili izvoženi, te su stoga do 19. st. Evropi ostali nepoznati. Nazivaju se po mjestima izrade, odnosno središtima, i po nomadskim plemenima. Uzorci su ćoškasto geometrijski, pruge postoje, a motivi se kopiraju. Na turkestanskim tepisima dijelovi se često prave na uzao. Broćastocrveno, plavo i bijelo su uobičajene boje. Na Kavkazu su se sačuvali uzorci zmajeva iz 17. st. (nanizani S-oblici i Z-oblici). Pod nazivom *palas* razumiju se kavkaski i turkmenski tanano-nitni pokrivači, kod kojih je prednja i zadnja strana ista. Kavkaz je zavičaj jedne druge vrste tkanja, *sumaks* (po gradu Semaha). U njemu umetnute niti na zadnjoj strani niti se odrezuju niti zašivaju, nego vise van do 10 cm i čine tako tkivo gušćim i toplijim. Kao i kod tepiha, uzorak polja biva uokviren višeprugastim gajtanima, što kod normalnog ćilima često nije slučaj. Nanizani osmerokuti ili medaljoni u toplim, snažnim bojama su veoma omiljeni. Iz Turske se očuvalo malo osmanskih egzemplara, među ostalima jedna skupina tepiha za molitvu, koji bojom i uzorkom sliče na tepihe iz Kiršehira (18. st). U Bosni, Srbiji i Bugarskoj izrađivani su ćilimi sa anadolskim i kavkaskim uzorcima, u nešto odstupajućim, blagim tonovima boja. Pored normalne proizvodnje u Perziji, koja se i danas nastavlja, izrađivani su u dvorskim radionicama Kašana i Isfahana svileni i broširani tkani tepisi, najglasovitiji iz cijele ove grupe, a od kojih postoji još oko 30 u evropskim i američkim zbirkama. Oni su stilistički i tehnički povezani sa istodobnim safavidskim »Poljskim tepisima«. Slikarsko-figuralni prikazi, kao što je borba zmajeva-feniksa na medaljonu u sredini, na berlinskom »padišah-tepihu« s kraja 16. st., ili prizori iz raja i lova na tkanim tepisima Minhenskog Rezidencijalnog muzeja, svjedoče o finoći, rafiniranosti, ali i dekadenciji te vrste.

3. **Tepisi od pusta.** Pust spada u najstarije proizvode nomadske tekstilne proizvodnje, ali se istodobno najlakše troši. Tkalački stan nije potreban za izradu. Vuna se čupa u pahuljice, širi na hasuri, vlaži vrućom vodom, a onda udara i valja ili se hasurama, koje se smotaju, više sati vuče po stepi (npr. u istočnom Turkestanu). Uzorci se 1) uvaljaju s drugačije obojenom vunom; 2) naljepljuju sa šarenim pustom, kožom ili korom, pri čemu se rubovi dodatno opšivaju obojenim nitima; 3) mogu se uzorci šareno ušivati cik-cak ili spiralno, što osigurava pust u svakom pravcu od kidanja. Najraniji nalazi iz 6–3. st. prije nove ere potječu iz *kurgana* (grobova) Pazirika i Bašadara na altajskom području. Uzorci pokazuju najrazličitije motive, od Kine preko Srednje Azije, pa sve do ahemenidskog područja. Životinje iz bajki, jahači i oni koji sjede na prijestolu nalaze se uz geometrijske i cvjetaste ornamente. Rano, u 1. st. n. e. slijede nalazi iz *kurgana* Noin Ula. Među ostalim, na žućkastoj osnovici u prirodnoj boji nalijepljeni su u gajtanima prizori borbe životinja, a na polju ušivene spirale koje djeluju kineski. Ponekad su rubovi optočeni svilom iz perioda Han. Oko 800 godina kasnije pokazuju freske Turfana i manji pusteni komadi, koji se po uzorcima izravno nadovezuju na proizvode iz Noin Ule, neprekidnost tradicije pustenih tepiha. Četiri grupe se uočavaju: (1) velike spiralne vitice pored (2) gusto zbijenih malih spirala, (3) vitica i (4) vodenih uzoraka. Srednje-azijski pusteni tepisi širili su se ka istoku i zapadu. U Turkestanu se do početka 20. st. izrađuju pusteni tepisi sa strogim, dijelom recipročnim uzorcima u stilu Samare (muzej Alma Ate). Budući da pusteni tepisi nisu bili predmet sakupljanja, njihova zaliha je mala i neprekidni razvitak do danas nije dokazan. U Konji se, pored Sahib Atine džamije, nalazi radionica za izradu pustenih tepiha koja je, vjerojatno, radila već u 13. st. Plijen otet od Turaka, pograničnog grofa Vilhelma fon Badena (Zemaljski muzej – Karlsruhe) sadrži molitveni ćilim iz 17. st. od »poput pusta iščupane crvene, plave, zelene i smeđe vunene čohe«, čiji su fragmenti na mozaički način ušivani i izvezeni. U Perziji, Afganistanu i Indiji još uvijek se izrađuju šareni, također izvezeni pusteni tepisi.

TERAVIH (a. *tarāwīḥ*, množ. rijetke jednine *tarwīḥa*), »*ṣalāti* koji se vrše u noćima ramazana«, *teravija* kod jugoslovenskih muslimana. Predaja kaže da je Muhammed cijenio te molitve ali istodobno i upozoravao da one ne smiju postati obaveznima. Smatra se da je Omar prvi sakupio iza jednog *karije* (*qāri'*) one što su pojedinačno ili u skupi-

nama molili u medinskoj džamiji; priča se također da je davao prednost prvom dijelu noći za ove svete čine.

Islamsko pravo propisuje izvođenje *tarāwīḥa* odmah nakon *ṣalāt al-'išā' (jacija)*. On se sastoji od deset *taslīma*, od kojih svaki ima dva *rekata;* nakon svaka četiri *rekata* nastupa stanka; otuda naziv »stanke«, *tarāwīḥ*. U malikitskom obredu, one se sastoje od 36 *rekata*. Pripadaju *ṣalātima* koji su *sunna*, a popularni su kao i svi obredi koji se vezuju uz ramazan. Šiitsko pravo ističe vrijednost izvođenja hiljadu izvanrednih *rekata* tokom mjeseca ramazana.

U Meki se ljudi sakupljaju u grupice od 10 do 150 osoba za *imamom*, koji u ovom slučaju neslužbeno djeluje, iako je po funkciji službenik. Recitiranje *Kur'ana* ima u ovim *ṣalātima* istaknuto mjesto. Iako zaposleni ljudi smiju skraćivati ove molitve onoliko koliko im je to potrebno, ostale skupine ostaju za *imamom* i recitiraju *Kur'an* jednom ili više puta u toku ramazanskih noći. Mnogi pobožni ljudi ostaju i nakon *teraviha* u molitvi.

U Ačinu se svake noći skupljaju mase ljudi radi obavljanja *teraviha*. Ali obično samo *tönku* aktivno sudjeluje u njemu, a ostali se ograničavaju na to da glasno izgovore *āmīn* i pohvalu Poslaniku. *Tönku* dobiva *zakāt al-fiṭr* kao nagradu za svoj trud.

TESPIH (t. *tespih, tesbih*, od. a. *taṣbīḥ;* na arapskom se u ovom značenju upotrebljava oblik *subḥa, sabḥa*), »brojanica«, koju danas upotrebljavaju skoro sve klase muslimana, osim vahabita, koji je smatraju neprihvatljivom *bid'om* (»novotarijom«). Postoje dokazi da se *tespih* najprije koristio u sufijskim krugovima i među nižim slojevima; glasovi protiv njega čuli su se još u 15. stoljeću, kada mu je as-Sujuti sastavio obranu. Dan-danas ga obično nose hodočasnici i derviši.

Tespih se sastoji od tri skupine zrnaca napravljenih od drveta, kosti, sedefa i sl. Skupine su podijeljene dvama poprečnim zrnima većih dimenzija *(imām)*, dok još veći komad služi za držanje *(yad)*. Broj zrna u svakoj skupini je različit (npr. 33 + 33 + 34 ili 33 + 33 + 31); u posljednjem slučaju, *imāmi* i *yad* ubrajaju se u zbir zrna. Ukupan je broj stotina, što je u skladu sa: Allah i Njegovih 99 najljepših imena. *Tespih* služi za nabrajanje ovih imena; ali koristi se i za brojanje pohvala, *zikra* i formula na koncu *ṣalāta*. Lejn spominje *sabḥu*, koja se sastojala od hiljadu zrna, a koristila se kod pogrebnih obreda za trostruko ponavljanje po hiljadu puta opetovane formule *Lā ilāha illa-'llāh*.

Masābiḥ (mn. od *misbaḥa*) spominje se već u 8. stoljeću n.e.; Goldziher smatra za sigurno da je *sabḥa* došla iz Indije ili Zapadne Azije. Ali sam je ukazao na predaje u kojima se spominju kamenčići, koštice datulje, itd. za brojenje pohvala kao što su *takbīr, taḥlīl, tasbīḥ*.

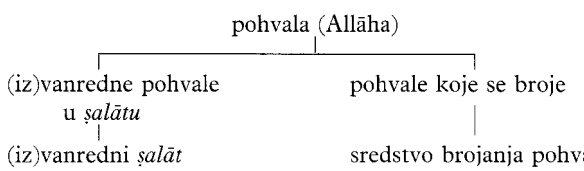
Iz ovih predaja možemo navesti slijedeće: »oslanjajući se na ugled Sada ibn Abi Vakasa... da je pratio Allahovog Poslanika u posjet nekoj ženi koja je molitve brojala pomoću koštica ili kamenčića koji su ležali pred njom. On joj reče: »Da li da ti kažem što je lakše i korisnije? Hvaljen Allah!, prema broju onoga što je stvorio na Zemlji; Hvaljen Allah!, prema broju onoga što je stvorio na Nebu; Hvaljen Allah!, prema broju stvari koje leže između tih; Hvaljen Allah!, prema broju stvari koje će još stvoriti. Na isti način *Allāhu akbar!, al-ḥamdu li-llāhi!* i, najzad, nema moći ni sile osim Allahove!«.

Namjeru ove predaje rasvjetljava slijedeća: »Safija reče: »Poslanik Allahov uđe, a preda mnom bijaše četiri hiljade koštica koje sam koristila pri učenju (recitiranju) pohvala. Rekoh: Koristim ih pri učenju (recitiranju) pohvala. On odgovori: Naučit ću te još većem broju. Reci: Hvaljen Allah!, prema broju onoga što je stvorio«.

Na različitu praksu ukazuje predaja po kojoj je Poslanik Allahov »brojao *tasbīḥ*«. Tu se upotrebljava glagol *'aqada;* njegov prijevod sa »brojati« temelji se na činjenici da rječnici, pored ostalih, daju i to značenje. A to se opet zasniva na predajama, kao što je ona upravo spomenuta, a i slijedeća: »Poslanik Allahov nam reče (nama, ženama medinskim): Provodite *tasbīḥ, taḥlīl* i *taqdīs*, i te pohvale brojte na prste, jer oni će morati da polože o tome račun«. Goldziher smatra da se u tim predajama brojanje na prste suprotstavlja brojanju pomoću kamenčića. Postoji, međutim, predaja koja dovodi u sumnju da li glagol *'aqada* u spomenutom kontekstu uvijek znači brojati, a ne (ono što mu je inače temeljni smisao) – vezati. To je predaja koju je sačuvao Ibn Sad, a prema kojoj je Fatima bint Husein znala izgovarati pohvale koristeći se koncem koji je vezivala u čvorove *(bi-ḫuyūṭ ma'qūd fīhā)*.

Riječ *subḥa* ne javlja se u klasičnim predajama u smislu brojanice; često se koristi u smislu izvanrednog *ṣalāta*, npr. *subḥat aḍ-ḍuḥā*. An-Navavi je *subḥa* tumačio riječju *nāfila*. Ibn al-Asir se u djelu *Nihāya* pita, kako to da se pojmovi *nāfila* i *subḥa* podudaraju. Slijedi odgovor: *subḥa* su (iz)vanredni dodaci obaveznom *ṣalātu*. Tako se i (iz)vanredni *ṣalāt* počeo nazivati *subḥa*.

Ako je mišljenje Ibn al-Asira tačno, semantički razvoj pojma *subḥa* kretao se u dva smjera:



TEŠBIH (a. *tašbīh*), »upoređivanje«, »upodobljenje« (Boga čovjeku), »antropomorfizam«, i *ta'ṭīl*, »ispražnjivanje«, »lišavanje« (Boga njegovih odlika, atributa, svojstava), označavaju dva suprotna shvaćanja u učenju o Bogu, a oba su ocijenjena kao teško ogrešenje o vjerske temeljne zasade, te stoga krivovjerna. Oštra borba oko tih pojmova, koja je utjecala i na dogmu o *Kur'anu*, objašnjava se središnjim mjestom učenja o Bogu u Islamu. Formalni uzrok je pronađen u *Kur'anu*, koji snažno naglašava apsolutnu jedinstvenost Boga, a istodobno ga otvoreno opisuje jezikom antropomorfizma. Komentari, kao recimo, at-Tabarijev uz s. II,255, bilježe najraznolikija tumačenja, koja se kreću od čvrstog podvlačenja doslovnog teksta do nedohvatljivih alegorija. Umjesto vrlo rano uobičajene riječi *tašbīh*, koja ne znači samo označavanje dvosmislenim, inače za ljude uobičajenim izrazima, koristio se i izraz *tamṯīl*, nadovezivanjem na s. XLII,9, gdje se isključuje mogućnost da bilo šta bude ravno Bogu. *Ta'wīl*, alegorijsko i racionalno tumačenje

antropomorfnog doslovnog teksta, javlja se, doduše, i kao sredstvo i prvi stupanj ispražnjivanja, iako korijen *'-w-l* u *Kur'anu* nema »cenzorski« smisao. *Suna* i ovdje ima dvojnu ulogu. Postoje *hadisi* koji su posvećeni pitanju i to ne samo čisto tendenciozni stavovi, koji su izrasli u toku spora i bili »kovani« radi njega, nego i oni koji su, prvotno, bili slobodni od predrasuda o vjerskim zasadama, kao što je, na primjer, u nekim sufijskim krugovima čežnjiva potreba mističkog obožavanja »mladosti« mogla naći izraz u snažnim antropomorfnim vizijama Boga kao »mladog ljepotana«. A opet su drugi *hadisi*, na temelju njihovog mimogrednijeg teksta, navođeni kao argumenti u ovoj raspravi, npr. onaj o noćnom spuštanju Božjem na zemlju, u kojem je težište na uslišanju molitve.

Pristupiti problemu je krajnje otežano, budući da se od islamskih teologa nijedan ne izjašnjava za jedno od dvaju spornih gledišta o Bogu, već svaki radije tvrdi da o Bogu zastupa *tanzīh*, čisti stav, naspram *tašbīha*, a naspram *ta'ṭīla*, da je za *taṯbīt*, tj. pozitivno opredjeljivanje na osnovu *tanzīla*, za priznavanje objavljenog teksta. Ali se utoliko više uzajamno okrivljuju za jedan ili, čak, oba prestupa. Uz punu relativnu upotrebu tih pojmova dolazi isto tako relativno grupiranje njihovih tobožnjih zastupnika. Određene sekte *mu'aṭṭila* i *mušabbiha* ne postoje; štoviše, razlike u učenju o Božjoj naravi i svojstvima ne teku paralelno sa drugim stavovima o Bogu, a još manje koincidiraju sa drugim vjersko-zasadnim i religiozno-političkim razlikama i neslaganjima. Malo je poznat navodno najstariji *mu'aṭṭil* Džad ibn Dirhem, kojeg još Ibn Tajmija u *al-Furqānu* čini odgovornim za pad posljednjeg Umajada, kojeg su izričito označavali kao »džadita«, te ga, suprotno tome, istodobno okrivljuje i za batinitstvo Asasina i rafiditstvo u Siriji. Najviše spominjanog *mu'aṭṭila*, nešto mlađeg Džehma ibn Safvana ar-Rasibija, koji je ubijen 745. god., šiit Ibn ar-Ravendi označava kao mutazilitskog »unijata« *(mu'aḥḥid)*, a mutazilit Abu-'l-Husein al-Hajat, u *Kitāb al-Intiṣār*, istjeruje iz mutazilizma upravo kao vođu (imama) *mušabbiha*, te ga stavlja u vezu sa krajnjim šiitom Ibn al-Hakamom, »šejhom antropomorfizma«, zbog, navodno, zajedničkog stava o tome da Božje saznanje o stvarima nastaje tek u trenutku njihovog stvaranja. Ibn Hazm grupira, u *Fiṣalu* Džehma među murdžite, zajedno sa Ašarijem; Šahrastani i ibadit Abu Sita Muhamed al-Kasbi učlanjuju ga među džabarite, zastupnike predodređenja. Premda se čini da je Džehm općenito označen kao *mu'aṭṭil*, ipak se pisce o krivovjerju (hereziografe) može koristiti kao vrelo samo s najvećim oprezom. Dok Hašiš an-Nisai (u. 867) označava Džehmovo učenje o vjerskim zasadama kao *taḫmīm* (čišćenje od svih atributa stvorenog bića), a al-Ašari i Bagdadi samo ističu da Džehm, iz opreza spram *tašbīha*, nije učio »da je Bog nešto«, dotle Ibn Hazm navodi i negativno odricanje: »ali ni Ne-Nešto«, iz koje progovara jednaka bojazan od *ta'ṭīla* ili njegovog ekstremnog vida, *ibṭāla*, poništavanja, ukidanja, nihilizma. Od brojnih polemičkih spisa protiv Džehma postoji onaj Ahmeda ibn Hanbala u *ar-Radd 'alā az-Zanādiqa wa al-Ǧahmiyya*. Doduše, Ibn Hanbal ne navodi baš mnogo Džehma i njegove stavove, pa ipak se predmet borbe i dokazivanja može spoznati iz *Kur'ana* i Sune. Džehm je, navodno, osporavao da će sretni u Raju gledati Boga, da je On govorio s Musom, da sjedi na prijestolu. Pri tome je Ibn Hanbal Džehmov oprez spram Božjeg vezivanja za određeno mjesto shvaćao tako krajnje antropomorfistički da džehmitima podmeće i zaključivanje da je Bog, po njihovom shvaćanju, u njihovim tijelima, svinjskim trbusima itd. Ali je sam morao, onda, Božje prisuće sa ljudima u s. LVIII,8; XX,48;IX,40 itd. objasniti kao slikoviti *ta'wīl*, što pokazuje kako je teško povući jasnu granicu: s jedne strane suniti sa egzegezom izrečenog teksta, a s one mutaziliti sa *ta'wīlom!*

Ahmed ibn Hanbal je postao veliki pravovjerni autoritet protiv *tašbīha* i *ta'ṭīla*. Na njega se poziva al-Ašari za svoje vjeroispovijedanje. U mnogim posebnim spisima, a osobito o promatranju Boga, izložio je on poziciju u odnosu na temu. Da je on s jednostavnim priznavanjem Božjih ruku, lica, sjedenja na određenom mjestu, itd., »bez pitanja kako« *(bi-lā kayf)* našao pravu sredinu, to su njegove pristaše stalno iznova dokazivale; ali mu je to isto, kao »ulaženje u učenje antropomorfista«, spočitavao Ibn Hazm, koji se, inače, također s uvažavanjem poziva na Ibn Hanbala, te koji se opet, sa svoje strane, bori sa mutazilitskim razblažavanjem koncepcije sa isto tako blijedim *ta'wīlom*. Da su ibaditi ašaritsko učenje o naravi Božjoj ocjenjivali uvijek kao *tašbīh*, pokazuje još nedavno al-Kasim ibn Said aš-Šemahi. Njegov pravorijek nije blaži od onog Almohada Ibn Tumerta o *tašbīhu* Almoravida.

U nastojanju da ostanu što je moguće bliže Ibn Hanbalu, ali da odbiju sumnju u *tašbīh*, podvlače maturiditi više negativno određenje: Bog nije ograničen, brojiv, djeljiv, složen: tako npr. Abu Hafs an-Nesefi. To je donijelo prigovor o »ispražnjujućem« *ta'wīlu*, kako već njihovom preteči Bišru al-Marisiju od strane Osmana ibn Saida ad-Darimija, tako i njima i al-Gazaliju, od strane strogih hanbalita, kao, na primjer, Ibn Tajmije. Ali ni hanbalitska teološka škola nije ostala skroz jedinstvena. Ibn al-Džauzi se bori protiv tri hanbalitska sadruga zbog njihove nedovoljne pojmovne jasnoće. Ali upravo Ibn Tajmija, veliki učitelj Ibn al-Džauzija, važi, uz ljude kao Abu Amir Muhamed ibn Sadun al-Kureši, kao čisti antropomorfist; po mnogo navođenoj bilješci Ibn Batute, on je učio da je Bog sišao, »kao što ja sada silazim (s katedre)«. Ozbiljnije od neobične bilješke Husam ad-dina uz ovo, koju navodi Ibn al-Džauzi, može se uzeti napad, u njegovim vlastitim spisima, na formulu: »pogled kao moj pogled, ruka kao moja ruka!«; tu je, nadalje, njegovo tumačenje Božjeg prisuća sa ljudima, koje se s pravom može nazvati racionalistički *ta'wīl*; onda, stalan pokušaj da se antropomorfne izraze za Boga prenese u svojevrsnu sferu *sui generis*, a, prije svega, ocjenjivanje svih grubomaterijalnih hadisa o Božjem silasku kao svjesnih podmetanja *zindika*, izmišljeno zato da se suniti učine smiješnim; u cjelini, njegovi ponavljani izričaji protiv *tašbīha* i *ta'ṭīla* bar obilježavaju njegova subjektivna nastojanja i osobno uvjerenje.

Gore stoji stvar sa Abu Muhamedom Hišamom ibn al-Hakamom (u. oko 814), budući da ne postoje njegovi spisi. Al-Ašari u *Maqālāt*, ipak, uviđa nesuglasje sakupljenih obavijesti o njemu. Među njima se nalazi i konačno svjedočanstvo da je taj Hišam bio slobodan od stvarnog *tešbiha*, te nadalje sažeti pozitivni nagovještaj zastupanog mišljenja, naime o srodnosti i primjerenosti, koje, prije svega, omogućuje Božji odnos spram onog što je stvoreno i njegovo znanje putem njegovog, jedino tako shvatljivog emanirajućeg prodi-

ranja u materijalno. Ako, onda, al-Ašari započinje svoj odsjek o onima koji zastupaju sličenje Boga čovjeku, s tim da su hišamiti »oni koji za predmet svoga obožavanja uzimaju tijelo«, jasno je da se nalazimo na ishodištu onog nemarnog etiketiranja koje je postalo tako obično u kasnijim povijestima krivovjerja.

Proturječni su i opširni i posebni prikazi samih šiita. Kod njih se javlja jedan drugi Hišam, Ibn Salim al-Dževaliki, kao najgrublji, jer je on, na temelju hadisa: »Bog je stvorio čovjeka po svojoj slici«, u kojem on ovo »svojoj« dovodi u vezu s Bogom, govorio o Božjoj kosi i bokovima. Hišam ibn al-Hakam s druge strane, je ipak, pri svoj brizi za *iṯbāt* i pri svem strahu od *ibṭāla*, koji je učinio da, osim rasplinutog izraza »Nešto« *(šay')*, odabere i »tijelo« *(ǧism)*, jako nastojao očuvati odstojanje od antropomorfizma. Općenito se *taǧsīm*, tj. »otjelovljavanje« Boga, ne smije, bez daljnjeg, postaviti uz *tešbih*, kao njegov najgrublji oblik, budući da se izričito dodaje: »ne jednako našem tijelu«, a tako je i kod Hišama ibn al-Hakama. Ipak, usprkos nastojanju kasnijih šiita da sa svojih predaka zbrišu mrlju krivovjerja, još al-Astarabadi zna za loš sud o njemu kao učeniku »Dajsanita« Abu Šakira. Možda najsugestivnija primjedba je ona al-Ašarija, da je Hišam ibn al-Hakam u jednoj godini očitovao pet mišljenja o naravi Boga. To je skroz moguće kod te, i prema šiitskim vrelima, uveliko nervozne ličnosti iz najbliže okoline imama Džafera as-Sadika, u jedno doba, kada je još uveliko ključalo u pogledu vjerskih zasada, kao što pokazuju mnoge polemike kruga koji je uključivao i obojicu Hišama, jednog protiv drugog. Sami šiiti se tada nisu nikako slagali. Nusajriti pod Ibn Hamdanom al-Hasibijem bili su od strane svojih protivnika, zbog učenja o božanskoj emanaciji, svrstani među *mušabbihe*. Batiniti, npr. Nasir-i Husrev, striktno odvajaju drugi, stvaralački (tvorački) svijet, od ovog, stvorenog svijeta. Tvorac *(ṣāmiʿ* ili *bārī)*, fina supstancija *(ǧawharī laṭīf)*, je Univerzalna duša, ali može biti nazvan »i drugim imenom«; on je niže od Univerzalnog uma *('aql-i kull)* i između njega i tjelesnog svijeta postoji »srodnost i bliskost«. Ali »Bog *(Ḫudāy)* je u odnosu na svaku stvar odviše uzvišen da bi ma šta moglo biti podobno ili slično *(mušākil u muǧānis)* Njemu«.

Revna je borba dvanaestoimamskih šiita protiv *taʿṭīla* i *tašbīha*, s naglašavanjem *iṯbāta*, ali s posebnom mutazilitskom sumnjom u ponizujući *tešbih*.

Opasnosti, koje je Hišam ibn al-Hakam tako promjenljivo nastojao otklonuti, pokazuju imanentnu principijelno-teološku teškoću koja se osjeća »između dvije granice« *(ḥadd)*. Problem nije tako jednostavan da bi se u općim izrazima mogao čisto razlučiti u dvostranu borbu, borbu za priznanje Boga kao čisto duhovnog bitka, s jedne, i za njegovu na neki način osobnu stvarnost s druge strane. Ta gdje bi se tu, recimo, smjestio al-Ašari? Sigurno je, na osnovu iskustva povijesti islamskih vjerskih zasada, samo to da bi svaki ašarit prigovorio uključivanju njegovog učitelja u neku od dviju tako odvojenih klasa. *Tešbiha* se bojalo kao prijelaza ka idolopoklonstvu i mnogoboštvu, a *taʿṭīla* kao predstupnja ateizma i panteizma, a oba su se osjećala unutrašnje srodnim. Zato što je Džehm Božje govorenje zamišljao kao da dolazi iz trbuha, s jezika i usana, dakle antropomorfno, on je, prema Ibn Hanbalu, zapao u svoje »lišavajuće« tumačenje dotičnih kur'anskih mjesta; »antropomorfizirajući lišavatelj« *(muʿaṭṭil mumaṯṯil)* zvao ga je Ibn Tajmija.

TEVBE (a. *tawba*), »kajanje«, izvorno značenje »vraćanje«, je glagolska imenica izvedena od *tāba;* glagol se često koristi u *Kur'anu* (IV,17,18; IX,104; XLII,25), bilo apsolutno ili sa prijedlogom *ilā*, o nekom tko se vraća Bogu s kajanjem, a i sa *'alā*, o Bogu koji se vraća s oprostom pokajniku, budući da je On *tawwāb raḥīm*, »vrlo blag i samilostan« (s. II,37 i dalje). Vrijednost *tevbe* ovisi o tri stvari: 1) uvjerenja o grijehu, 2) grižnje savjesti i 3) čvrste odluke da se ubuduće uzdrži od grijeha. Ako su ti uvjeti ispunjeni, Bog uvijek prihvaća kajanje, ne zbog obaveze *(waǧūb)* kako su držali mutaziliti, nego na temelju Svoje vječne volje; s druge strane, »kajanje na smrtnoj postelji« ne vrijedi (IV,18). Budući da je grijeh uvreda Boga, *tevbe* je neophodna za spas, iako Ahmed ibn Hanbal i drugi to poriču.

Sufije, nadilazeći zakonski pojam grijeha, pridaju *tevbi* odgovarajuće više značenje. Među njima, izraz označava duhovnu promjenu, koja je nužno polazište za one koji stupaju na Put *(tarīqa)*, a koja predstavlja čin božanske milosti. U svome najdubljem smislu, *tevbe* nije toliko priznanje i odbacivanje grijeha koliko nova usmjerenost cijele ličnosti, tako da je pokajnik u cijelosti okrenut prema Bogu. Pogrešno je ma kakvo sjećanje na grijeh; jer sjećati se grijeha znači zanemariti Boga, a samosvijest je najveći grijeh od svih; stoga je Poslanik, prema dobropoznatoj predaji, tražio oprost od Boga sedamdeset puta na dan.

TEVHID (a. *tawḥīd*), »monoteizam«; infinitiv 2. glagolske vrste od *w-ḥ-d*, a doslovno znači »ujedinjavanje« ili »potvrđivanje jednosti«. Prema tome, koristi se teološki za jednost *(waḥdāniyya, tawaḥḥud)* Allahovu u svim njezinim značenjima. Riječ se nailazi u *Kur'anu*, u kojem nema glagolskog oblika od tog korijena ni od srodnog *'-ḥ-d*, ali u *Lisānu* postoji izrađeni jezikoslovni iskaz o upotrebama različitih oblika od tih korijena kako su primijenjeni na Allaha i ljude.

Tehnički, »znanost o *tevhidu* i svojstvima« *('ilm at-tawḥīd wa aṣ-ṣifāt)* je sinonim za »znanost o *kelamu*«, te je osnova svih temeljnih komponenti islamskog vjerovanja. U toj definiciji, mutaziliti su htjeli isključiti svojstva i zasnovati samo *tevhid*. Ali jedinstvo je daleko od toga da je jednostavna ideja; ono može biti unutrašnje i izvanjsko; ono može značiti da ne postoji drugi bog osim Allaha, koji nema druga *(šarīk);* ono može značiti da je Allah jednoća u samom Sebi; ono može značiti da je On jedini bitak s realnim ili apsolutnim postojanjem *(al-ḥaqq)*, a da sva druga bića imaju samo slučajno postojanje; ono može biti čak razvijeno u panteističku tvrdnju da je Allah Sve. A opet, znanje o tom jedinstvu može se obogatiti metodama sustavne teologije *('ilm)* ili vjerskim iskustvom *(maʿrifa, mušāhada);* a ovo zadnje, opet, može biti čista kontemplacija ili filozofsko razmišljanje. Prema tome, *tawḥīd* može značiti jednostavno: »Nema boga do Allaha«, a u njemu se može kriti i panteistički stav.

TEVIL (a. *ta'wīl*), znači, prvotno, sasvim općenito: »tumačenje«. Kasnije se upotreba riječi sve više ograničava na posebno područje i označava, po tome, tumačenje *Kur'ana*, u početku jednako po značenju s *tafsīrom*. Ali se čini da se, s vremenom, pojam još suzio, ako ne i postao jednoznačan: tehnički izraz za tumačenje *Kur'ana* polazeći od njegovog sadržaja. U tom smislu je *tevil* predstavljao dragocjenu i nužnu dopunu više izvanjskoj, jezikoslovnoj egzegezi *Kur'ana*, koja se, nadalje, naziva *tefsir*. Dok nije došao u protuslovlje sa jasnim doslovnim slovom *Kur'ana* i Predajom, pravovjerna teologija nije imala razloga da mu ne prizna pravo na postojanje. Ipak je sve postalo drugačije, kada *tevil* više nije ispunjavao tu pretpostavku. Sufije, *Iḫwān aṣ-Ṣafā*, šiiti, uopće svi pravci koji, ne želeći napustiti Islam, ipak katkad odlutaju od pravovjerja, vidjeli su u *tevilu* pogodno sredstvo da svoja shvaćanja usklađuju s doslovnim tekstom *Kur'ana*, pa čak i da ih iz njega izvode. Uz smisleno objašnjavanje teksta, tu se javlja tendenciozno alegoričko tumačenje, koje i najudaljenije misli udomljuje u doslovni tekst. Kod ekstremnih pravaca, to preinačenje »izvanjskog« teksta putem tumačenja predstavlja jedini način promatranja *Kur'ana*, tako da se povijesno utemeljeno tumačenje sasvim ne uvažava, pa se čak vjerozakonski propisi *Kur'ana* proglašavaju za nemjerodavne.

TIMAR (t. *tīmār*),tursko vojno imanje, nadarbina ili, tačnije, jedna vrsta lena, čiji posjed je povlačio za sobom, za njegovog nosioca, obavezu na konju ići u rat *(sefere eşmek)* i spremiti vojnike (ili mornare) srazmjerno prihodima na osnovu svog doživotnog ugovora *(dirlik)*.

Nosilac lena ili »timarlija«, »timarnik«, zove se *timar sahibi* ili *ehl-i timar* ili *timar eri* ili *timar sipahisi* ili, jednostavno, *sipahi* (spahija), ranije i *süvari*, tj. »vitez«; odatle i narodski naziv *sipahilik* (»spahiluk«) za *timar*.

Po svome značenju postoje tri vrste vojnih lena:

1) *has(s)* (množ. *has(s)-lar* ili *havas*) ili, tačnije, većina *hasova* pokrajinskih upravljača;

2) *ziamet* ili *zeamet* s godišnjim prihodom *(hasıl)* od najmanje 20.000 akči;

3) timar s prihodom od najviše 19.999 akči.

Nadalje će se, ponekad, koristiti riječ *timar* za obje ove zadnje, pa čak i za sve tri vrste.

Riječ *timar* ima, osim toga, smisao »njegovanje bolesnika, luđaka, ranjenika ili teretne životinje (»timarenje«); vezivanje, češanje (konja); odatle i *timarci*, »bolničar«. Nadalje, ona znači: »briga za oporavak sluga ili robova na svježem zraku«, te »obrada komada zemlje, njive, vinograda«.

1) Etimološke hipoteze su različite, počev od grčke riječi *timárion (honorarium)*, bizantske *prónoia (pronija)*, arapske *ṯimār*, množ. od *ṯamar*, »plod«, do perzijske *tīmār*, »briga«, »staranje«, »gajenje«, »njegovanje«. Iako se ova etimologija može prihvatiti, postoji i ograda: riječ *tīmār* na perzijskom nikada nije označavala vojno leno.

Na ustanovu timara gleda se, u većini, kao na prilagodbu islamskom »feudalnom« sustavu. Premda povjesničar Sadedin koristi ovaj izraz za zemlje koje su se dijelile *müsellemima* Turske, ipak je, čini se, teško vidjeti porijeklo turskog *timara* u arapskom *iqṭā'*. Ono što je, ponajviše, bilo specifično islamsko u turskom zemljišnom zakonodavstvu, to je pravno i političko razlikovanje između zemalja *'ušriyya* i *ḫarāǧiyya*, tj. između »zemalja desetine koje su silom osvojene i, uz plaćanje desetine, podijeljene među pobjednike« i »zemalja danka, koje su osvojene na osnovu predaje i, uz naplatu danka, prepuštene *zimijama* ili nemuslimanima«. Sad se vojno leno moglo stvoriti od svakih zemljišta, te su ih neki pravnici uspijevali tek vrlo smionim tumačenjem izjednačavati sa zemljama *haradža*, koje se kao *vakuf* utemeljuju za vojne svrhe. Pravnici prilično kasnog doba Sulejmana Veličanstvenog imali su određene teškoće da tačno definiraju prave krunske zemlje.

Danas su se iskristalizirala dva glavna tumačenja porijekla riječi *timar:* po jednom, radi se o prirodnom preuzimanju od strane Turaka zatečene bizantske ustanove, dok drugo prihvaća perzijski utjecaj, kojem se pripisuje stvaranje i bizantskog i turskog vojnog lena.

2) O upravnoj djelatnosti prvih begova *(bey)* ili osmanskih vladara slabe su obavijesti. Osmanu, utemeljitelju dinastije, pripisuju se ove riječi: »Koga sam ja darovao lenom, ne smije ga se lišiti bez pravosnažnog razloga; ako on umre, slijeduje ga njegov sin; ako je još suviše mlad, moraju ga njegove sluge zastupati u ratu dok se ne osposobi nositi oružje.

Pod Orhanom, utemeljio je Alaedin konjičko tijelo, koje se zvalo *müsellem*, »od poreza slobodni«; ti su u mirno doba dobijali od poreza slobodne zemlje. Čini se da su ova davanja, dijelom, prerasla u timarsku organizaciju.

Murat I, podržan od Timurtaš-paše, beglerbega Rumelije, izdao je god. 1375. *kanun*, koji je ustanovio razliku između malog *timara* i *zeameta*.

Mehmed II naredio je 1476–1477. god. bolje vođenje registra *(defter)* vojnih lena. Srazmjerno malo se govori o tim vojnim dobrima u njegovoj *Kanun-nami*. Upravni aparat za vojna dobra javlja se u njoj već kao potpuno izgrađeno tijelo u pokrajinama. To su *timar defterdari*, koji su proizašli iz *ulufeli müteferrike* za jednostavne *timare*, a iz *defter kethüdası* za *zeamete*. I jedni i drugi podvrgnuti su časniku *defter emini*, koji je, sa svoje strane, podvrgnut *defterdaru* carstva.

Timarska organizacija se pripisuje Sulejmanu Veličanstvenom; ali je vjerojatno da je on dao ozakoniti samo već postojeće propise. On je, u svakom slučaju, zabranio pokrajinskim upravljačima da raspolažu srazmjerno značajnim *timarima*, tzv. *tezkereli*. Od ovog vladara javljaju se vrlo brojne zakonske zbirke *(kanun-name)* ili zakonske knjige, koje su izradili *nišandžije* (rjeđe *defterdar* i *defter emini*), uz sve jače sudjelovanje *šejh-ul-islama*. Iz tih zakona proizlazi čisto agrarni karakter *timara*. *Miri*-zemlje (mirijske ili krunske), od kojih su se sastojali, bijahu polja koja su ležala oko sela, dok su gradske kuće bile vlasništvo *(mulk)* privatnih osoba. Bolje rečeno, svaka zemlja pod plugom, čak u vrtu ili vinogradu, koja je pripadala nekom *rajetinu*, postala je krunski posjed i plaćala je *sipahiju* (spahiji) daće.

3) Zna se da su Turci, prije zapadnih sila, raspolagali dobro organiziranom vojskom. Početkom 19. st., tj. kratko pred iščezavanje *timara*, sastojala se ona od slijedećih dijelova:

– stajaća i raspoloživa vojska dobijala je stalnu plaću *(ulufe)* iz državne riznice. Zvala se *kapu(kapı)-kulu*, »sluge Porte (sultana)«, a obuhvaćala je janjičare, topnike *(topçu)*, »bombardere« *(kumbaracı)*, minere *(lağımcı)*, inženjerske trupe *(mehendis, mühendis)*, požarnike *(tulumbacı)*, trupe za

streljivo (*cebeci*), konjanike (*sipahi*, koje ne treba miješati sa timarnicima) i *čavuše;*

– *toprakli* – konjica ili lenske trupe;

– *seratkulu* (*serhad(d)-kulu*) ili »granične trupe«. One su zvane na mahove, prije svega u trenutku neke ozbiljne opasnosti i plaćane su, a obuhvaćale su, kao konjanike, *gonulije* (*gönüllü*), »dragovoljce« ili tešku konjicu na ratnom poprištu, *bešlije* (*beşli*) ili konjicu vojnih posada i *delije* (*delil*) ili gusare, te, kao pješadiju, *azabe* (*azap*) ili glavninu vojnih posada, *seymene* ili dragovoljne seljake-vojnike, koji su se borili pješke i na konju i koji su korišćeni za čuvanje prtljage kod konjice, te *müselleme* ili pionire;

– *yerli kulu* ili »mjesne trupe« paše, sandžakbega i ajana. Načelno su dizane po posebnom odobrenju Porte; često su zlorabeće dizane, te su omogućavale ponekom častohlepnom paši da se pobuni (npr. Ali od Tebelena, Džezar, Mustafa Bajraktar). S pravom ili ne, ponekad ih se brka s naprijed spomenutim.

U drugu vrstu, *toprakli* ili »teritorijalne trupe«, računali su se lenski ljudi, nosioci nekog *timara*.

Između ovih vojnih rodova nije postojala čvrsta granica. Janjičari su mogli dobiti *timar*. S druge strane, bilo je timarnika u graničnim pokrajinama, a jedno od sredstava – za onog koji nije bio sin *sipahija* (spahije) ili *džebelija*, jedino zakonski dopustivo sredstvo – sastojalo se u tome da se ide kao »dragovoljac« (*gönüllü*) »na granicu« da se tamo istakne. *Serdar* ili vrhovni zapovjednik imao je ovlast podijeliti čak na bojnom polju timare, koji su uslijed gubitka vojske bili upražnjeni.

Obično se kaže da je najglavnija vojna obaveza timarnika bila u tome da osobno ide u rat sa minimumom od jedne *kılıç* (»sablja«) ili, ako to nije bilo moguće, da pošalje zamjenika, a da bolje darovani daju jednog ili više *džebelija*. No stvari nisu bile tako jednostavne. Timarnik je morao sam sebi pribaviti naoružanje. Bio je i *džebelija* i to je bio slučaj kod manje bogatih (1.000 akči, prema *kanunu*). Svi drugi su morali dovesti sobom i svoje *gulame* (»oružare«) i jedan šator. Osim toga, bolje darovani morali su dovesti sobom jednog ili više *džebelija* i bogatije šatore. Ta konjica, kaže se, bolje je disciplinirana nego prave spahije, premda su spahije vještije i snažnije; ta se bori samo u četama s najstarijim konjanicima na čelu, dok su *zaimi* i *timarnici* podijeljeni na pukovnije i, pod komandom paše, zapovijedaju im pukovnici.

4) Postoji, u stvari, prilično uska veza između upravne organizacije pokrajina i lenskih ljudi. Lenski posjednici prve vrste (nosioci *hassa*) poklapaju se čak sa pokrajinskim upravljačima.

Ali iz toga se ne smije zaključiti da su u svim pokrajinama postojali *timari* i *zeameti*. U posjedima s posredovanom upravom, kao Krim, dunavske kneževine, namjesništva sjeverne Afrike, *timar* je bio nepoznat; isto tako, u nekim pokrajinama na periferiji, kao u Egiptu, Bagdadu, Kreti, Cipru, Varadu, Kefi.

Osmanski pisci razlikuju, u tom pogledu, između pokrajina kojima se upravlja kao *sālyāne* (perzijski: »godišnje«) i *has(s)*-pokrajina. Prve su bile u posjedu upravljača, bilo kao puno vlasništvo (*mülkiyet*, *ocaklık* ili *yurtluk*), kao što su to bile gore pomenute pokrajine ili 5 kurdskih sandžaka od 19 sandžaka vilajeta Dijarbekira, bilo uz godišnju zakupninu (*iltizām ile* ili *senevi iltizām* te odatle riječ *sālyāne*). Po tom sustavu, plaća pokrajinskog upravljača predujmljuje se iz prihoda pokrajinskih blagajni, ili iz *irsāliye*, »pošiljke«, koja se stvarala od *ḫazīne* (turski: *hazna*, »riznica«), koja je nakon odbitka beriva i plaća za trupe, namijenjena za Carigrad, a da beglerbegovi (*beylerbeyi*, »potkraljevi«) ni najmanje nisu mogli utjerivati od ljudi; u zamjenu za to što su upravljači, kao nosioci *has(s)a*, na tim *lenima* utjerivali su desetinu (*ušur*).

To razlikovanje ne smije se doslovno uzeti. Neki *sālyāne*-upravljači posjedovali su, u stvari, *has(s)*, a svi *has(s)ovi* nisu bili vojna lena. Krimski han, npr., dobijao je, na temelju *has(s)a*, 1,2 milijuna akči od carina Kefe. S druge strane, postojali su u istim pokrajinama raznovrsni sandžaci; jedni su bili *sālyāne*, a drugi *has(s);* npr. u pokrajinama Bagdad, Cipar (već nazivan *has(s)*-pokrajinom), Damask, Alep, Čildir, a da se ne računa *ejalet* velikog admirala. Razlikovanje između *sālyāne* i *has(s)*-pokrajina je, dakle, ispravnije, kada se radi o sandžacima, a ne o *ejaletima* u cjelini.

Pojam *has(s)* ne podudara se s pojmom vojnog lena. On, dakle, odstupa od toga osobito utoliko, ukoliko je *has(s)* povezan ne s osobom, nego sa službom (pokrajinskog upravljača). Takav je on bar bio, otkako, pod Muratom III, sandžakbegovi nisu više bili nesmjenjivi. Sultan je također imao svoj redoviti privatni *has(s)*, *hass-ı hümāyūn*.

S tom ogradom, lenske uživaoce prve vrste zastupale su dvije grupe viših službenika, beglerbegovi i sandžakbegovi, koji su, svi, bili nosioci *has(s)a*. Beglerbegovi su imali *has(s)*, čiji su godišnji prihodi bili između 650.000 akči (Moreja) i 1.200.700 (kapudan-paša), a bili su prilagođeni rangu pokrajine (tj. načelno prema starosti njihovog osvajanja). *Has(s)*, čiji su prihodi dostizali jedan milijun ili premašivali ga, bili su Rumelija, Anadolija, Damask, Erzerum, Dijarbekir, Van, Šehrizur, krimski hanat, Bagdad, Basra, Habeš, Egipat, a oko 100 akči ispod: Rodos, Cipar, Alžir, Tunis, Tripolis u Berberskoj (vjerojatno su neki od tih *has(s)ova* postojali samo na papiru). Svaki beglerbeg morao je za svakih 5.000 akči svoga prihoda pribaviti jednog *mükemmel* (potpuno opremljenog) džebelija. Neki dijelovi tih prihoda bili su oslobođeni od vojne obaveze. Beglerbegovi su mogli izdati čak *berate* i podariti male timare (*tezkeresiz*). Kada neki beglerbeg umre, država daje timare jedanaestorici onih koji su ga služili.

Sandžakbegovi, načelno, imaju *has(s)* od najmanje 200.000 akči godišnje. Stvarno se u spiskovima kod Ajn-i Alija nalaze sandžaci sa manjim prihodima. Kada je novi nosilac bio dvorski časnik, bila je najmanja stavka viša i rangu primjerena. Za janjičarskog agu bila je najviša, naime 500.000 akči. Dodatak ili *terakki* za leno sandžakbega bijaše tako stupnjevan da je, na svakih 1.000 akči prihoda, dolazilo 100 akči (tj. 10%). Kada je upražnjeno leno preneseno sandžakbegu, koji još nije imao pravo na sve prihode tog lena, padao je suvišak u *mevkuf* (od države je zadržavan) i doznačivan janjičarima, koji su imali pravo na *timar*. Kasnije je, onda, *has(s)* mogao u punoj svojoj visini biti ponovo uspostavljen u korist istog nosioca, a timarnici, koji su na taj način razvlašćeni, dobijali su odštete. Taj sustav izbjegavao je komadanje dobara. Sandžakbegovi su svrstavani po vrijednosti njihovog *has(s)a*, ali su raniji veliki veziri imali uvijek prednost pred drugima. Sandžakbegovi su, također, na svakih 5.000 akči opremali po

jednog *mükemel* džebelija. Kada umre sandžakbeg, država daje timare šestorici onih koji su ga služili. Nije potrebno biti sandžakbeg da bi se dobio *has(s)*.

Koja je bila donja granica za neki *has(s)*? Turski povjesničari pišu da je *has(s)* dobro od najmanje 100.000 akči, koje se podjeljivalo emirima (sinonim bega). Čini se da je taj iznos utvrđen kasnije, jer se u spiskovima nalaze i manji *has(s)ovi* (za *defterdare* vilajeta). Ako se sudi po visini *kalemiye*-davanja, koja su plaćana za *has(s)*, minimum prihoda s jednog *has(s)a* iznosio je, prvotno, 60.000 akči.

Što se tiče *zeameta*, svakako takvo leno imalo je, najmanje, 20.000 akči prihoda, minimum, koji se, pri prijelazu na nasljednika ili drugog nosioca, nije mogao ograničavati i komadati. Taj minimum se zvao *kılıç zeamet*. Suvišak, ma kako mogao biti znatan, zvao se *hisse*, ili »udio«. Svaki *zeamet*, koji se u registru navodio kao nesvodiv, zvao se stoga, *icmallı* nasuprot *hisseli* (»na dijelove rastavljiv«). Lenski uživaoci *zeameta* zvali su se *zāim*, množ. *züamā*, »vođa«. *Zaim* je morao osobno ići u rat i na svakih 5.000 akči, koje bi prekoračile 20.000 *kılıç zeameta*, pribavljati jednog *džebelija*. *Zaim*, koji je imao stanište u glavnom gradu okružja, bio je, obično, *su-başı*. Maksimum za *zeamet*, po medernim turskim piscima, iznosio je 99.999 akči; drugi navode i *zeamete* s višim iznosima, dok neki utvrđuju niže mjerilo (50.000). Vjerojatno je, sudeći po davanjima, prvotno to iznosilo 59.999 akči.

Što se tiče *timara*, postoje dvije vrste:

– *tezkereli*, prenesen putem *berat-i sultani* (sultanskog berata) po uvidu u uvjerenje *(tezkere)*, koje je izdao beglerbeg;

– *tezkeresiz;* mogao se putem jednostavnog *berata* nekog beglerbega, tj. »bez uvjerenja«, prenijeti nosiocu, koji je već posjedovao ili je bio posjedovao *timar;* odobrenje za prvi *timar* moralo je uvijek uslijediti carskim *beratom* ili, bar, biti potvrđeno. Čvrste nesmanjive minimalne stavke *(kılıç)* obe vrste timara mijenjale su se prema pokrajinama, ali stavka jednog *tezkereli timara* bila je uvijek viša od one *tezkeresiz timara*. Ona je iznosila 6.000 odnosno 3.000 akči u beglerbeglucima Rumelije, Budima, Bosne i Temišvara, a 5.000 (ili 3.000 ili 6.000) odnosno 2.000 akči drugdje. Timarnik je, za svoj *kılıç*, bio obavezan na osobnu službu i morao je za određenu prekobrojnu sumu pribaviti jednog *džebelija*. Po Ajn-i Aliji, timarnik u Rumeliji morao ga je pribaviti na svakih 3.000 akči, što odgovara *kılıçu*; ali se davala, kako se čini, slobodna temeljna suma od 10.000 akči. Slično tome, za ostale dijelove Carstva se prihvatilo da ga se oprema na svakih 2.000 akči.

Izrazom *eşkün* (ili *eş-kin* ili *eş-kin-ci*) *timar*, »vojni timar«, označavalo se leno, koje je, u slučaju mobilizacije, obavezivalo na neposrednu, osobnu službu. Nasuprot njima, s jedne strane, stavljaju se *benevbet (benöbet) timari*, kojima pripada više osoba koje su, po redu, obavezne na službu, te, s druge strane, *mustahfiz timari*, (manje brojna) lena, koja su odobrena neborcima, kao imamu ili mujezinu neke džamije u graničnim gradovima, ili pak osobama kojima je povjereno da se staraju na dvoru za lovačke ptice ili za zalihe hrane.

Mjesto je da se odredi odnos između ovih timara i *gedikli (qedüklü)* ili »povlaštenih« lena *(zeamet* ili *timar)*; njihovi nosioci su bili obavezni na službu samo tada, kada se na čelu vojske nalazio osobno veliki vezir. Prije nego što bi se raspolagalo s upražnjenim *timarom*, moralo se uvjeriti da nije uveden u posebni registar *gedikli timara*. Ograničeni krug osoba, koje su, po pravilu, dobijale *gedikli ziamet*, bili su mladi plemenitaši, čauši, tajnici Divana i tajnici protokola. Oni su dobijali i plaću malog *ruznamçecije*. U cvjetno doba su nosioci lena opremali više ljudi nego što su bili obavezni, a timarnici su imali ambiciju da postanu *zaimi*, time što su, npr., zarobljavali petnaest zarobljenika ili donosili isto toliko neprijateljskih glava.

Načelno su timari podjeljivani samo muslimanima, ali je, u doba osvajanja, bilo iznimki; kršćanski lenski gospodari ostavljeni su u posjedu svojih dobara (Srbija, Moreja).

5) Glavno zapovjedništvo nad lenskim gospodarima imao je pokrajinski upravljač (i sam veliki nosilac lena), te je tako morala titula *mīr-līva* (druga titula, uz onu sandžakbega) postati titula brigadnog generala. Pod njim su se nalazili oficiri, kojima je bila povjerena mobilizacija i, vjerojatno, zapovijedanje lenskim obveznicima, i to:

– *alaj-beg (alay-beyi)*, otprilike pukovnik, koji je biran od lenskih gospodara jednog sandžaka. Imao je pravo na bubanj i zastavu (*bayrakdar* ili »nosilac zastave« odgovarao je, otprilike, poručniku, a *çavuş* majoru);

– *çeri-başı* i *su-başı*. Čini se da obje ove riječi označavaju iste oficire. Za svaki okrug postojao je jedan; *su-başı* je u miru redarstveni oficir.

Turci su često brkali *subašu* i *vojvodu* (ekvivalent iste riječi, koja je slavenska posuđenica), ali su razlikovali *subašu* fiska od *subaše* timara. Od *çeri sürücüleri* (od glagola *sürmek*, »stado ili četu pred sobom tjerati«) krivo je izvoditi analogiju sa zapovjednikom desetine, desetarom; radi se ne o oficiru neke trupe, nego o vojnim časnicima, koje su, poput žandara u Evropi, neposlušne vraćali u vojsku.

U slučaju mobilizacije, sultan je slao *ferman* dotičnim beglerbegovima, u kojem im je naložio podizanje *zaima* i *sipahija* (spahija).

6) Već je nešto rečeno o upravnim službenicima, koji su nadgledali raspodjelu vojnih lena. Pisari, koji su se zvali i *vilayet muharrirleri* (»pokrajinski pisari«), vodili su registar, tzv. *icmāl*, sažeti statistički popis lena, i *mufassal*, opširni popis lena. U jednu drugu knjigu, *ruznamçe* (»dnevnik«), unošeni su svi *berati* ili lenska postavljenja. Zapovjednici su nosili sobom te spiskove (vjerojatno drugi primjerak) da bi mogli na bojnom polju, po potrebi, podijeliti *timare*.

Berati za lena bijahu podvrgnuti uredskoj ili pisarskoj taksi *(kalemiye)*, koju je ubirao *kâğıt emini*. Iznosila je 4% : 120 akči za nosioce timara od 3.000, 800 akči za *zaima*, 15.000 akči za *has(s)*. *Berati* su se, po općem običaju, godišnje obnavljali, a svake godine se morala plaćati ista taksa.

Bilo bi suviše posla prikazati odredbe donesene da bi se osiguralo naslijeđivanje *timara* osobama koje su pogodne za vojnu službu, a koje, prvenstveno, moraju biti sinovi ili potomci lenskih gospodara ili neki prokušani *džebelija*. Njihovo porijeklo mora biti dokazano svjedočenjem desetorice timarnika.

Ako se neki timarnik nije odazvao pozivu vojne službe, on biva »smijenjen«, tj. privremeno (na godinu ili dvije) ili mu se konačno oduzima njegov *timar*. Svaki *timar* koji je upražnjen zbog otsuća nasljednika ili neispunjavanja obaveze, pripada kao zadržan *(mevkuf)* službeniku zvanom *mevkufatçı*, koji ubire prihode do novog podjeljivanja.

Sipahi (spahije) su zadržavani da stanuju na svojim dobrima. Za nadgledanje sjetve ostavljao se kod kuće, obično, jedan od deset »stražara« *(kurucu)*. Kada se rat odugovlačio, spahije svakog sandžaka slale su nazad otprilike petnaest svojih ljudi; ti tzv. *harclikçi* bili su ovlašteni da svojim drugovima u ratu namaknu opskrbu.

Raja ili muslimanski seljaci mogli su postati timarnici samo onda kada su svoju vojnu sposobnost dokazali ratnim djelima; to je bilo moguće samo ako seljak krene kao dobrovoljac na granicu.

7) Usprkos svim tim mjerama opreza i usprkos pokušajima reforme, koji su predlagani 1632. god., te, kasnije, 1657, 1777. i 1792. god., primjećivalo se sve više propadanje lena. Načelno su *zaim* i *timarnik* trebali ići u rat čak i pri bolesti, sa svojom malom djecom; ali se uvijek našlo načina i sredstava da se ponovo vrati kući. Postojale su razne naredbe koje su vraćale neposlušne timarnike koji su se skrivali po svojim *čiftlicima*. Moglo se osloboditi uz plaćanje određene sume, te je to postalo za neke ministre znatno vrelo prihoda. Čak su i strani poslanici mogli dobiti *timare* za svoje štićenike. Kod baruna fon Tota *(Mémoires)* izvještava se da je krimski han bio vrlo nezadovoljan s učinkom 10.000 spahija, te priča da je imao priliku uvjeriti se u to da ih je mnogo bilo kršćana, koji su »radi timara« hinili svoj prijelaz na Islam.

Ukidanje janjičara i konjičkog korpusa, ili plaćenih *sipahija*, pod Mahmudom II povuklo je za sobom ukidanje feudalne milicije. Da bi zaštitio stečena prava, taj sultan je od elite lenskih gospodara, koji su 1831. god. razvlašćeni, stvorio četiri uzorita eskadrona, koji su kasnije dali osnovu za novo redovito konjaništvo. Drugi nosioci ranijih lena, koji su otada uključeni u državu, dobivali su budžetom predviđenu rentu. Ukupni iznos tih renti, koji je, u početku, bio 120.000 burzi ili 60 milijuna pjastera, opao je oko 1850. god. na otprilike 15 milijuna, neovisno o približno 10 milijuna koji su se plaćali kao odšteta zakupnicima krunskih zemalja. God. 1864., te su rente podvrgnute preispitivanju, koje je njihov broj, zbog nedostatka nekih formalnosti, još više smanjilo. Od vojne organizacije lena nije ostalo više ništa, sem što je država još zadržavala *tapu* (tapiju), koju, ubuduće, koristi za vlastite potrebe, a brojni preostaci starog sustava nalaze se još u zemljišnom zakonodavstvu.

8) Kao naknadu za svoje dužnosti, *spahije* su imale pravo da sa zemalja lena sasvim ili djelomično ubiru *hukuk-i şer'iye*, »od božanskog zakona propisana davanja«, kao i *rüsum-i örfiye*, »od vladara određene namete«. On je vršio neku vrstu zemljišno-gospodarske jurisdikcije nad rajom, muslimanskim ili kršćanskim seljacima. Ako su seljaci zemlju, koji su obrađivali, ovu posjedovali samo kao *tasarruf* (posjed koji ne uključuje u sebe pravo vlasništva), mogli su je, pri smrti, ostaviti u nasljedstvo samo svojoj djeci; svi drugi nasljednici mogli su posjed steći samo ako su mjesnom spahiji platili unaprijed plativu zemljišnu daću, *tapu*; pri potpunom odsuću nasljednika, zemlja se dosuđivala, također pomoću *tapu* i pod određenim uvjetima, novom nasljednom zakupniku.

Dakle, za naknadu za svoje vojne obaveze uživao je timarnik feudalne povlastice. Naspram vlasnika zemlje, on je bio gospodar; ali to »vlasničko pravo« nije bilo opterećeno samo vojnom službom, ono je bilo i nesigurno i opozivo.

Seljak *(ra'iyet*; množina koja se koristila i kao jednina: *reaya* ili *raya)*, musliman ili kršćanin – jer zapadna jezična upotreba samo u svrhu zloupotrebe označava ovom riječju isključivo kršćane – bio je vezan za komad zemlje i s njim unošen u zemljišnu knjigu. On je spahiji plaćao različita davanja i pristojbe, koje su se ponešto mijenjale već prema kraju; dosta ih je ovdje navesti poneke: *ispence* ili *pencik* (»petina«); *bennak* ili *penak*; *resm-i çift*; *mücerred* (»pristojba na neoženjene«); *arusane* (»udana kćer«); *duhan* ili *tütün* (»novac na vatru« osoba koje nisu pripadala *timaru*); *salariye*; *āsyāb* ili *değirmen* (»mlin«); *otlak* (»paša«); *yaylak* (»ljetno doba«; »ljetnina«), *kışlak* (»zimsko doba«; »zimnina«), *celb-keşan* (»ovan«); *mürde pahaları* (»naknada za uzdržavanje mrtvog sokola«); *bedava* ili *bad-ü-havā* (»izvanredni nameti«); *kovan* (»košnica pčela); *kile* (»mjera žita«).

Zapadni pisci navode kao najvažnije zemljišno davanje desetinu, ali stari osmanski pravni učenjaci razlikuju:

– davanje po vjerskom pravu *(şer'iye)*, koje se, opet, razbija na:

a) *harac-i muvazzaf*, »čvrsti zemljišni porez«; to je bio praktički (ili možda, u umjetnom izjednačenju) *çift akçesi* i *ispence* ili »glavarina« kršćana (poistovjećivana sa *džizjom* po božanskom zakonu, *ğawālī* ili *gawālī* u Egiptu, a, ponekad, od naroda naprosto zvana »haradž«, »harač«);

b) *harac-i mukaseme*, »srazmjerni zemljišni porez« ili porez od proizvoda, to je bila desetina ili *üşür* (»ušur«), koja se, usprkos svome imenu, kretala između 1/8 i 1/2;

– običajno-pravna davanja *(örfiye)*; to su bila, posebice, *caba bennak*, koji je izmirivala raja, oženjeni muslimani bez zemlje.

Ta dioba, koja izgleda prilično proizvoljna, ne uvažava razlikovanje između realnih i osobnih davanja.

Tako je bilo bar s upravom zemalja (parcela) koje su bile podvrgnute pod *tapu*; jer je bilo i zemljišnih komada koji su spahiji bili više u vlastitom posjedu, i zato se zvali *has(s)a*. Budući da su se ovi također zvali *kılıç yeri*, »zemlje sablje«, i nisu se mogle dati uz *tapu*, mora se iz toga zaključiti da se tu radi o nesmanjivom dijelu *timara*, koji se zvao *kılıç*. U stvari se ne treba čuditi da se sam *kılıç*, naspram *tapu*, smatrao neotuđivim.

Usprkos optužbama, koje su sadržane u narodskim pričama (npr. kod Nasradin-hodže) protiv »vitezova« *(sipahi, atlı)*, čini se da položaj seljaka nije bio loš, te se događalo, na primjer, da su mađarski seljaci palili svoja zakupna seoska dobra i bježali na osmansko područje. J. de Saint-Denis pripisuje takvo stanje osmanskog seljaka činjenici da posjednik lena nije imao zakonsku i sudbenu vlastelinsku vlast nad osobama koje su obitavale na lenu. Ali, u svakom slučaju, imao je on brojna fiskalna prava. Odnosi između spahije i raje bili su, čak, vrlo zamršeni: oni zauzimaju važno mjesto u osmanskom zemljišnom zakonodavstvu. Mnogi takvi propisi su – uz ogradu da je sada država zauzela mjesto spahije – preneseni u noviji zemljišni zakon ili *Erāzi kānūnu*, gdje su se usko smiješali sa posudbama iz Napoleonovog zakonika.

9) Usporedi li se *timar* sa zapadnim lenom, *timar* je više upravno-tehnička, nego društvena ustanova. On je nastao na poticaj države; ta nikada nije ukinula svoje pravo nadzora ili čak svoje neposredno pravo uplitanja u odnosu na *timar*. *Timari* su, nasljedni samo stoga jer su kao takvi bili korisni za državu; ali je ona bdjela nad tim da se u pokrajinama ne

stvore feudalne dinastije. Leno jest i ostaje, usprkos nekim zloupotrebama, usko povezano s obavezom vojne službe i gubi se pri najmanjem ogriješenju ili neposluhu. Posjed lena bio je toliko nesiguran da su se neki *timari* sve do osam puta, tokom istog vojnog pohoda, mogli vraćati državi. Zemljišno dobro, koje nema isto društveno značenje kao na Zapadu, ne obezbjeđuje posjedniku ni ime ni plemstvo. Postoji čak prividno nenadana odredba po kojoj je neki *rajetin* mogao dobiti timar, a da time ne prestaje biti *raja*. On izlazi iz svoga staleža *raje* samo tada kada je *berat* pri prijenosu lena izričito odredio da se time nagrađuje njegov *yoldaşlık*, »njegova vjerna ratna služba kao slobodnog druga po oružju«. Lenstvo ostavlja otisak, dakle, u materijalnim dobrima, čiji je integritet jamčilo samo za nesmanjivi dio *(kılıc)*, koji obavezuje na vojnu službu. Suvišak se, tako reći, ždrijebao u malim dijelovima, koji su služili za to da se odobre redoviti dodaci, kao da se radilo o službeniku. Govorilo se čak, ne *timar* od toliko i toliko akči, nego od toliko i toliko akči *timar (şu kadar akçe timar)*. Veliki nosioci lena su bili u isto doba službenici, a ako je država od njih strahovala, onda to nije bilo od njihovog svojstva kao feudalnih gospodara, nego od njihovog svojstva kao potkraljeva velikih pokrajina.

Nije postojala vazalnost. Svaki nosilac lena duguje svoje leno neposredno sultanu (s iznimkom sasvim malih koje je podjeljivao beglerbeg). On je samo u slučaju mobilizacije stajao pod zapovjedništvom moćnijih lenskih gospodara.

Nad rajom je ostvarivao samo fiskalna prava.

TIMUR LENG, osvajač Azije, rođen je 1336. god. u blizini Keša (Kaša) u Transoksaniji kao sin emira Taragaja (ili Turgaja), upravljača Keša i okoline ispred Hadži Barlasa, i Tekine Hatun. Njegova obitelj vraća se svojom lozom na Čingiz-hana. Ogorčeni ogovarač, Ibn Arabšah, tvrdi da je Timur, sin pastira, najprije živio od otimačine, te da mu se njegov nadimak Leng *(Lang)*, »šepavac«, pridaje zbog jednog ranjavanja, koje je zadobio pri nekoj krađi ovnova. Timur je, nadalje, nosio nadimke *Kūrakān*, »zet Hakanov«, *Emir (Amīr)*, *al-Amīr al-kabīr*, »veliki emir«, *Ṣāḥib Qirān*, »gospodar sretnih sazvježđa«. God. 1388. dobio je, napokon, titulu *Sulṭān*, a nakon smrti titulu *Ğannat Makān*, »žitelj Raja«.

Isticao se u vrlo ranim godinama pameću, oštroumljem i hrabrošću. Bio je u početku u službi lokalnog kneza, emira Kazgana, onda je pratio Hadži Barlasa na njegovom bijegu pred upadom Tuglak Timur-hana, ali se uskoro vratio da zastupa pred pobjednikom stvar svojih pokorenih zemljaka. To je učinio s takvom rječitošću i smionošću da su osvajači željeli čvrsto vezati takvog protivnika za sebe, te su mu prenijeli upravu njegove domovine. Narednih godina (1361) imenuje osvajač svoga sina Ilijasa za upravljača Samarkanda i da mu za savjetnika Timura; ovaj, osjećajući se povrijeđen grubošću okoline, priključi se uskoro svome šurjaku Emiru Huseinu, koji se spremao za otpor osvajačima.

Tuglak Timur i Ilijas, koji su bili pobijeđeni, poginu u boju. Timur se, sad, okrene protiv svoga saveznika, potuče Emira Huseina, da ga, nakon prividne pomirbe, ubiti i uspne se na prijestol kao gospodar Balha 1370. god., s titulom: »nasljednik Čagataja i potomak Čingiza«. Ipak je njegovo vladanje, u stvari, započelo tek nakon osvajanja Džete i Hvarizma (Horezma), koje su borbe zahtijevale više od deset godina (1369–1380) i devet vojni. Timur je, kao službeni zaštitnik Islama, potpomagao svećenstvo i novi red nakšibendija te je vodio sa sobom na vojne pohode brojnu pratnju od derviša, učenjaka, književnika i umjetnika.

Pri podjeli Kipčaka 1375. god., Timur je pristao uz stranku Tuktamiša, krimskog hana, kojeg je pobijedio Urus, vladar Bijele horde. God. 1380–1381. pošalje ga on protiv Rusa, te Moskva bude zauzeta i opljačkana. Četiri godine kasnije, pobuni se Tuktamiš protiv svoga dobročinitelja; u početku pobjedonosan, a poslije tučen, htio je borbu nastaviti, premda mu je Timur ponudio pomilovanje. God. 1388. upao je on u Transoksaniju, pobijedio Omera Šejha, Timurovog sina, te ugrozio Samarkand. Timur je morao doći da spasava situaciju. God. 1390–1391. ponovi on upad: tog puta se Omer Šejh osveti; pobunjenički han je pobjegao prema Gruziji i svoja dobra ostavio na cjedilu, da bi četiri godine kasnije ponovo poduzeo napad.

Osvajanje Perzije započelo je upadom u Horasan, koji je ubrzo pokoren (1380–1381). Na povratku s nekog poduhvata protiv neznabožačkih Mongola 1383. god., na brzinu su osvojeni Gurgan, Mazenderan i Sistan. Naredne godine došlo je do ustanka u Heratu radi odstranjenja kurdske dinastije. God. 1384–1385. smijenjen je Vali, kralj Mazenderana. God. 1386–1387. ispunjene su osvajanjem pokrajina Fars, Irak, Luristan i Azerbejdžan. Pobijeđen je sultan Ahmed Dželair i natjeran u bjegstvo. Timur je proveo zimu u Tabrizu i nametnuo Isfahanu visoki namet; grad se pobuni, te je kažnjen ubijanjem 70.000 žitelja, a njihove lubanje su naslagane u kulu.

God. 1392. krene Timur u tzv. »petogodišnji rat«, čije su glavne epizode bile ubijanje krivovjernika u kaspijskim pokrajinama, uništenje dinastije Muzaferida u Farsu (1393) i pohod na Mezopotamiju. Ahmed Dželair, koji se, najprije, pokušao pomiriti sa svojim suparnikom, odbjegne u Siriju pod zaštitu sultana Egipta, Barkuka. Kako ga je ovaj odbio izručiti, upadne Timur u Malu Aziju, te zauzme i opljačka Edesu, Takrit, gdje također podigne kulu od lubanja, Mardin i Amid. Omer Šejh je na tom pohodu bio ubijen. Timur, koji je prisiljen odbiti novi Tuktamišov napad, prodre u Kipčak (1395), zaposjedne Moskvu na godinu dana, poduzme pohod na Gruziju i suzbije više ustanaka u Perziji.

Po Šeref ad-dinu, Timur je smatrao da su islamski vladari u Indiji suviše trpeljivi; po njemu, morali su Islam nametnuti svojim podanicima. God. 1398. krene on ka njihovoj zemlji, te krajem naredne godine zauzme Delhi. Usprkos divljenju, koje mu je ulijevao taj grad, dao ga je orobiti i razoriti, pri čemu je posjekao 80.000 žitelja. Pobijeđeni sultan Mahmud III povukao se na drugu stranu Ganga. Timur je morao iznenada krenuti da bi se suočio s novim teškoćama. U Siriji je, naime, izbio ustanak, a Ahmed Dželair, ponovni gospodar Bagdada, upao je u Azerbejdžan, čiji je upravljač Miranšah, Timurov sin, svojom razuzdanošću sve stavio na kocku. Suparništvo Timura i Bajezita I tada je započinjalo, a novi sultan Egipta, Feredž *(Faraǧ)*, odbio je izručiti nekog Timurovog srodnika.

Nakon što je Timur protiv Miranšaha poduzeo nužne mjere, opljačkao je Gruziju i krenuo god. 1400. u Malu Aziju. U Sivasu je muslimanska posada bila pošteđena, ali su

4.000 kršćanskih vojnika bili živi zakopani; Malatja je pokorena. Timur prodre u Siriju, zauzme Alep i da tri dana za pljačkanje. Jedni za drugima, pali su Hama, Homs (Hims) i Baalbek, a sultan Feredž je bio potučen; Damask se predao, a Timur oduzme gradu njegova bogatstva, odvede njegovo stanovništvo u ropstvo i zatraži od uleme *fetvu* za odobrenje njegovog postupka. God. 1401. zaskoči on Bagdad i napravi tu veliko krvoproliće da osveti svoje vojne časnike, koji su pali pri opsadi; 20.000 žitelja je izginulo.

Bajazit, koji se zauzimao za postavljenje Abasida u Egiptu i napao grčkog cara, Timurovog prijatelja, napravio je neprilike njegovim saveznicima, knezovima Male Azije. Nakon povratka s nove vojne na Gruziju, dođe do sukoba dva suparnika; njihova sudbina se odluči u bici kod Angore (Ankare) 1402. god. Bajazit, koji je napravio loš borbeni raspored, bio je potučen nakon ogorčene bitke, usprkos hrabrosti svojih trupa. Na bijegu zbog pada konja, bio je uhvaćen; Timur je obzirno postupao s njim i pokazao je živo žaljenje, kada je Bajazit 1403. god. umro u Akšehiru.

Pri zauzeću Bruse i Izmira došlo je do novih okrutnosti. Za vrijeme boravka u Maloj Aziji izgubio je Timur svoga unuka i nasljednika Muhameda Sultana i primio izaslanstvo egipatskog sultana, koji je priznao njegovo vrhovništvo, te od bizantskog cara Jovana VIII. Nakon što je Gruziji nametnut porez, vrati se Timur 1404. god. u Samarkand.

Novi vojni pohod planira on, ovog puta, protiv Kine, čiji lenski vladar Timur više nije htio ostati. *Qūrīltāy* (Veliko vijeće), koji se sakupio u Samarkandu, suglasi se s objavom rata. God. 1404. krene Timur, prijeđe zamrznuti Oksus i zajamči u Otraru oprost Tuktamišu. No 1405. god. oboli. Budući da je osjećao da mu se bliži kraj, odredi sve što je trebalo i umre te godine, u starosti od 71 godine, nakon 36 godina vladanja. Njegovo tijelo bude preneseno u Samarkand, gdje se održe sjajne pokopne svetkovine; još i sada se tamo vidi raskošno zdanje, *Gūr-i Mīr*, koje mu služi za grobnicu.

Timur je oženio dvije kineske princeze, a, osim njih, i kćer emira Muse, upravljača Nahšaba, te Dželban, ženu rijetke ljepote, koju je, zbog navodnog posrtaja, dao pogubiti; imao je i veliki broj suložnica. Imao je četiri sina i jednu kćer. Budući da je uvidio da njegovo carstvo neće biti duga vijeka, te budući da je želio izbjeći svađe, razdijelio ga je među sinove i unuke na jednake dijelove; ipak je Muhamed Sultan, sin prvog sina Gijas ad-dina, a, nakon njegove smrti, njegov brat Pir Muhamed Džihangir imao neku prednost.

Timur, ozbiljan i sumoran, nije cijenio očitovanja radosti i tražio je bezuvjetnu iskrenost, čak ako bi ga i vrijeđala. Hvali se njegova pravičnost; u stvari je spram zločinaca bio neumoljiv. Kako je sam imao dobro pamćenje, a malo je učio, poticao je i nagrađivao intelektualce; za njegove vladavine su se razvili počeci tzv. »timuridske umjetnosti«. Obogatio je Samarkand raskošnim zgradama i učinio ga međunarodnim trgovištem, koje je, bar za njegovog doba, zamijenilo Tabriz i Bagdad; umjetnike i obrtnike je preseljavao s osvojenih područja u svoj grad. Budući da je potpomagao trgovinu i radinost, otvorio je svojim osvajanjima nove kopnene puteve trgovini između Indije i istočne Perzije. On je dao izvoditi velike javne radove u cijelom svom carstvu, organizirao je upravu i vojsku na racionalnoj osnovi i radio je aktivno na širenju Islama.

TIMURIDI. Timur (od t. *temür*, »željezo«) osvojio je u razdoblju 1363–1415. god. ogromna prostranstva od Transoksanije do Male Azije i Sirije, kao i područje sjeverne Indije, daleko preko granica ranijeg mongolskog carstva. To se, doduše, zbilo pod znamenjem strožijeg izvršavanja sunitske vjere, pa ipak je njegova džinovska mongolsko–turska vojska prouzročila silna razaranja, koja su, u vezi sa kratkotrajnošću osnovanog carstva, dala u predaji povoda za Timurovu osudu. Po svoj prilici, on je težio za uspostavljanjem jednog jedinstvenog mongolskog svjetskog carstva – on se izdavao (bez osnove) za potomka Čingiz-hana, ali je ipak, za razliku od njega, bio musliman. Glavni grad Samarkand postao je, pridolaženjem umjetnika i učenjaka, blistavo središte. Premda je Timur podržavao sunitske teologe, nije mogao slomiti utjecaj derviša u Srednjoj Aziji i u Iranu.

Na vladarskom području, koje je on podijelio, uspjele su nastati samo dvije dinastije na Istoku: u istočnom Iranu držali su se nasljednici njegovog sina Šah-Ruha sa središtem Heratom (do 1507), a Ulug-beg i drugi potomci, koji su obitavali u Samarkandu, sve do 1500. (oba sjedišta ostala su najvažniji centri istočnoislamske kulture i umjetnosti – u Heratu, na primjer, pjesnici Ali Šir Nevai i Džami). Ostali dijelovi carstva pripali su, pak, nakon Timurove smrti lokalnim dinastijama, s iznimkom Indije, gdje je od 1525. god. Timurid Babur uspostavio Mogulsko Carstvo.

TRGOVINA. Vodeći slojevi predislamske Meke zahvaljuju svoje blagostanje živoj karavanskoj trgovini robom iz južne Arabije, koju su prenosili dalje ka Palestini i Siriji. Sam Muhammed bio je potomak te trgovačke aristokracije, pri čemu se ne može razjasniti da li je Poslanik osobno sudjelovao u velikim poduhvatima trgovine na daljinu. U *Kur'anu* se nalaze brojna uporišta za to da su mu trgovačke kategorije bile bliske, te ih je Muhammed koristio pri tumačenju *Kur'ana*: musliman daje Bogu posudbu, unaprijed mu plaća za Raj, prodaje mu svoju dušu, što je posao bogat prihodom, kada se na Sudnjem danu bude pravio obračun i slično. Trgovina se, naravno, ne smije staviti iznad Boga (IX,24), pa ipak je dozvoljeno hodočašće povezivati s trgovačkim poslovanjem (II,198). Za vrijeme molitve petkom »trgovački posao« ima mirovati (LXII,9). Hadis sadrži brojna mjesta, na kojima se poziv trgovca ističe ispred drugih, a njegov ugled beskrajno je viši nego u srednjovjekovnom Kršćanstvu. Na drugoj strani, mnoge predaje okreću se protiv krivotvoritelja mjera i utega, protiv špekulanata i zelenaša. Islamsko trgovačko pravo preuzelo je niz staroarapskih instituta. Naspram drugih pravnih materija, ono je relativno bogato izgrađeno i utjecalo je i na osobno pravo (npr. ugovor o braku). U praksi, dakako, potiskivala su mjesna običajna prava utjecaj šerijata, te su se razvili posebni državni, odnosno gradski, organi za njegovu provedbu.

Za islamske pisce u srednjem vijeku (npr. al-Gazalija i Ibn Halduna) sama je po sebi razumljiva jednakost osoba proizvođača i prodavača (uostalom, i arapski jezik ne razlikuje, pri označavanju poziva, između izrađivača i rasparčivača robe). Sustjecaj obje funkcije tipično obilježava onog koji se bavi

poslom u bazaru (radionica = dućan). Uz povezivanje obrta s trgovinom, postoji i seljak koji proizvodi za tržište, a koji svoje proizvode prodaje na sedmičnim tržištima (pijacama) ili kao izvikivač po stambenim četvrtima. Važnu ulogu igra mešetar koji radi po nalogu nekog trećeg i zaključuje ugovore. Klasični trgovac je, ipak, trgovac na veliko i na daljinu, koji, u danim prilikama, ulaže i svoj kapital u proizvodnju. O njemu će ubuduće biti isključivo riječ. Često se trgovci skupljaju u trgovačka društva, a cehove nisu stvarali u srednjem vijeku. Opasnosti kopnenog i pomorskog prometa umanjuju se zajedničkim putovanjima. U stranim gradovima i lukama trgovci koji rade na velikim razdaljinama daju da ih zastupaju neki domaći ugledni drugovi po pozivu, koji za njih rješavaju carinske stvari i plaćanja obavljaju prema pismenim uputama. Trgovački priručnici srednjevjekovnog Islama prenose visokorazvijenu komercijalnu tehniku (*commenda*-partnerstva, kreditni sustav, platni promet itd.) i svjedoče o vrlo racionalnom privrednom duhu.

Miroljubivo širenje Islama u Africi i južnoj Aziji najvećim dijelom je djelo muslimanskih trgovačkih kolonija. Ipak, u svim vremenima sudjelovale su nemuslimanske grupe u orijentalnoj trgovini. U carstvu Abasida, koje se sastojalo od mnogih naroda, Grci su razmjenjivali s Bizantom. Od 16. st. ojačao je utjecaj Armenaca u istočnim zemljama islamskog svijeta. Ali prije svega su Židovi igrali važnu ulogu: u abasidskoj državi bijahu to tzv. Radaniti *(Rāḏāniyya);* pod Mamelucima predstavljali su Karimiti od kraja 13. do početka 15. st. najveću financijsku silu u državi (kontrola trgovine s Indijom, istočnom Azijom i Afrikom); naročito velikog utjecaja bijahu u Osmanskom Carstvu Nasije (monopol vina od 1554. god). Sve do današnjih dana mogu se i indijski trgovci (od Afganistana do istočne Afrike) i kršćansko-libanonski trgovci (u zapadnoj Africi) smatrati povlaštenom klasom. U Srednjem vijeku vrijedilo je pravilo da kopnenu trgovinu vode muslimani i nemuslimani iz islamskih zemalja. S talijanskim gradovima-lukama (ponajprije Amalfi i Piza) postojala je podjela posla, utoliko što im se posve prepustio pomorski prijevoz po Sredozemnom moru. U Osmanskom Carstvu, trgovci iz Dubrovnika *(Ragusa)* imali su povlasticu trgovine po unutrašnjosti zemlje.

Sve do epohe velikih otkrića, Orijent je bio najvažnije prolazno područje za međunarodnu trgovinu. Velika prekrcališta: Kairo/Aleksandrija, Basra/Bagdad i sirijski gradovi i luke predstavljali su spojna mjesta između indijskog i sredozemnog robnog prometa. Pri tome su dvorovi žiteljima bogatih metropola Abasida, Fatimida i kasnije Osmanlija kupci luksuznih dobara iz najudaljenijih predjela svijeta. U indijskoj trgovini robne liste su navodile začine, mirisne tvari, boje i ljekovito bilje. Osim toga, uvozili su se željezo i čelik, olovo, posuđe od mjedi i bronce, tekstil (svila, pamuk) i robovi. U Indiju je išla gotova roba, dakako ne u istom opsegu, tako da je nastao znatan »deficit u bilanci plaćanja« (otjecanje plemenite kovine) u korist Orijenta. Epohu žive robne razmjene u kasnom srednjem vijeku obilježava uspostava evropskih trgovačkih naseobina na Levantu i na području Crnog mora. Osvajanja Mongola otvorila su nova tržišta i nove puteve. Mjereno po trgovini s Indijom i istočnom Azijom, uvozna dobra iz Afrike (plemenite kovine, željezo, slonovača) i sjeverne Evrope (robovi, vosak, med, dabrovina, kalaj) igrala su količinom manju ulogu, iako su, pojedinačno, bila neophodna.

U novo doba trgovina Istok–Zapad mijenja položaj: 1501. god. prispio je u Antverpen prvi brodski tovar indijskih začina, koji je oplovio Rt Dobre nade. Kopneni prijevoz od Perzije na Sredozemno more, koji je još uvijek bio unosan (svila u Brusu i odatle u Italiju), bio je osjetno zapriječen ratovima Osmanlija sa Safavidima. Neko vrijeme je Engleska pokušala prevoziti perzijsku robu preko Rusije. Od 17. st. preuzele su Engleska i Nizozemska izravne trgovačke kontakte s Perzijom i Indijom. Osmansko Carstvo i Venecija, čiji su interesi, kao zemalja posrednika azijske trgovine, bili objektivno isti, pravili su tome zapreke. U prvoj polovici 17. st. dobijala je Turska biber iz Engleske, a u 18. st. kafu iz Francuske! Izgradnja tekstilnih manufaktura u svezi sa ograničavajućom uvoznom politikom stvorila je pretpostavku za industrijaliziranje zapadne Evrope. Ako je osmanski tekstilni obrt (konac, sukno iz Tesalije, Sirije itd.) još oko 1800. god. izvozio na evropska tržišta, uskoro se ograničio na tržište u unutrašnjosti Carstva, da bi, konačno, i ovo izgubio, zbog neodoljive konkurencije inozemnih industrijskih proizvoda.

TRUBADURSKO PJESNIŠTVO. Provansalsko srednjovjekovno ljubavno pjesništvo nastaje sa pjesmama Gijoma IX od Poatjea (1071–1126) s takvom dovršenošću oblika, koja pretpostavlja ili dugo doba pripravljanja te umjetnosti ili, pak, poticaje koji su došli izvana. Njegovo doba cvjetanja završava se već sredinom 13. st.; dalje rasprostiranje i nastavak postojanja ne zanima nas ovdje, jer strani utjecaj, ako je uopće djelovao, onda je to moralo biti u tom razdoblju izgradnje. Premda se već oko kraja 18. st. glasaju prvi glasovi koji su govorili o španjolsko-arapskom pjesništvu kao jednom od »korijena« trubadurskog pjevanja, tek u 20. st. započinje ozbiljno istraživanje – ako se ne uzme u obzir znalačko djelo *Pjesništvo i umjetnost Arapa u Španjolskoj i na Siciliji* (Štutgart, 1877) grofa Šaka (Schack). Neovisno o »arapskoj tezi«, koja se oslanja na sličnosti, odnosno zajedništvo motiva i oblika (L. Ecker), romanistika upućuje na moguće utjecaje narodske lirike, srednjolatinskog pjevanja, te takvog u antici, ili na kršćansko štovanje Marije. Otprilike krajem tridesetih godina postignuta je ravnoteža, budući da se nije činilo mogućim donijeti zaista odlučne dokaze.

Ali već 1912. god. ustvrdio je španjolski arabist H. Ribera (što je, međutim, naišlo na nevjerovanje i odbijanje) da su dva oblika strofičke pjesme, koji su nastali u arapskoj Španjolskoj – jedan rod, koji je, inače, stran arapskoj književnosti, naime *muwaššaḥ* (većinom pet strofa na klasičnom arapskom) i *zaǧal* (potencijalno traži mnogo strofa na španjolsko-arapskom dijalektu) – oponašanja već ranije postojeće romanske lirike, koja se, doduše, ne može dokazati, ali čiji se povratni učinak vidio na gradnji strofa *zedžela.* Razni radovi R. Menéndesa Pidala donijeli su kasnije odlučni dokaz da oko 1111. god. napisana *chanson* br. XI grofa od Poatjea – trostih s jednom rimom i sa zaključnim refrenom – pokazuje strukturu koja se prije toga ne može nigdje naći u Romaniji, ali koja sasvim odgovara zedželskoj strofi (aaaz bbbz cccz, itd.). Ta struktura obuhvaća, međutim, sedam varijanti koje jedna drugoj uvijek tačno odgovaraju, a sve su ranije i češće njegovane kod Arapa. S tim zračenjem *zedžela* ide usporedo i

ono drugih književnih proizvoda muslimanske Španjolske. Od 1948. god. postali su poznati najprije hebrejski, a onda i arapski *muwaššaḥāt*, čije su završne strofe *(ḫarǧa)* sastavljene u oštroj opreci spram biranog književnog jezika pjesme na starinskom romanskom narječju Mozarapa (kršćanska manjina rimsko-zapadnogotičkog porijekla, koja je živjela na španjolskom području, što su ga osvojili Arapi i koja je bila pod orijentalnim kulturnim utjecajima); time se dokazivalo da je ranije postojala romanska lirika na narodnom jeziku. (K tome se mora dobaviti da se u arapskoj Španjolskoj u svim krugovima pučanstva govorio i romanski.) Pjesmice, koje su ovdje bile ispjevane u formi *ḫarǧa*, pokazuju se blisko srodnima sa mladim galicijsko-portugalskim *»cantigas de amigo«* i pretečama narodske kastiljanske lirike *(villancicos)*, koja i danas postoji. Za gotovo sve romanske *ḫarǧe*, koje su otkrivene u *muwaššaḥātu*, mogu se u onima naći tačni ritmički pandani. Danas se može reći da se na tlu klasično-arapskog pjesništva i, svakako, iz njega, razvila pjesma u strofama, koja se u arapskoj Španjolskoj povezala sa već ranije postojećim romanskim narodskim pjesništvom (čiji je dokaz *ḫarǧa)*, uslijed čega je nastao *muwaššaḥ*. Težnja da se bude pristupačan narodu, koja se, kao i slogovna, a ne kvantitativna metrika *muwaššaḥa* i *zaǧala*, svakako treba staviti na račun romanskog pučanstva, vodila je do nastanka *zedžel* pjesništva, koje je pošlo na gore navedeni put kroz Romaniju. Da se nastanak romanske lirike na narodnom jeziku ostvari u jednoj zemlji, u kojoj latinski kao književni jezik sa svojim silnim prestižom nije zatvorio put, teško bi mogao biti slučaj.

TUG (t. *tuġ*), rep od jaka *(quṭās)*, kasnije zamijenjen repom konja, a učvršćen je na drški kojoj je, često, na vrhu polumjesec, te je tako služio kao stijeg, kao znamen za ponovno skupljanje vojske. Koristio se u Osmanskom Carstvu i kao obilježje vojnog ranga: *mir-liva* i *sandžak-beg* su imali jedan, *begler-beg* – dva, *vezir* – tri, *veliki vezir* – pet, a *sultan*, u slučaju rata – sedam ili devet. Kada je paša bio smijenjen, oduzimao mu se taj znamen. Sultan Mahmud II ga je ukinuo, zajedno s drugim oznakama janjičara. U središnjoj Aziji, nosioci tog stijega zovu se *tūġ-begi*.

TUGRA (t. *tuġra*). Predoblici *tugre* kod Seldžuka su vjerojatni, ali pravi oblik razvio se kod Osmanlija, te bio oponašan kod anadolijskih malih dinastija, krimskih hanova i Afgana. Tugra se sastoji od tri okomita koplja, iznad kojih se, lijevo započinjući, vuku dvije petlje ispupčavajući ih nagore, čiji se krajevi prema desno široko oslobađaju. Podnožje kopalja završavaju u korijenju, koje, čitajući se odozdo prema gore, sadrži tekst tugre: od Orhana do Murata I slijedi on tip »Orhan bin Osman«, od Bajazita I dobija otac uz to i titulu hana, od Murata II priključuje se eulogija *muzaffer dāimā* (»uvijek pobjedonosni«); Selim I dodao je svome imenu titulu šaha, Sulejman I i imenu oca, a naredni sultani koristili su dalje titulu šaha. Od Mahmuda I titula hana išla je uz vladajućeg sultana.

Tugra je sultanskoj naredbi u Osmanskom Carstvu davala pravnu snagu, a *nišandžija*, kasnije *tuġrakeš*, ju je unosio u dokument. Pored tugre sultana, od Orhana pa nadalje, zna se za gotovo tuce tugri prinčeva-namjesnika. Vezири su svoja pisma opskrbljivali sličnim znakom, *pençe*. U ranom i kasnom dobu Carstva, *tugre* se javljaju i na novcu; rado su u 19. st. nanošene na zgrade, spremu, poštanske marke. Oblik se napokon osamostalio, pa je služio kaligrafskim prikazima molitve; i danas se tugra rado koristi, recimo kao zaštitni znak tvrtke.

TULIPAN (p.-t. *lāle*). Tulipan igra istaknutu ulogu u perzijsko-turskoj umjetnosti i književnosti. Njihovo gajenje u Carigradu zabilježeno je od ranog 16. st. Poslanik Busbecq učinio ga je poznatim u Evropi 1555. god., gdje je početkom 17. st. izazvao pravu »tulipomaniju« u Nizozemskoj, Francuskoj i drugdje. Kod Osmanlija, motiv tulipana širi se u keramici i tekstilnom umijeću posebice u 15. i 16 st., dok se tzv. »doba tulipana« *(lale devri)* podudara sa velikim veziratom Ibrahim-paše Nevšehirlija (1718–1730), epohom, u kojoj su se dvorski krugovi nastojali nadmetati u nabavljanju sjemena i lukovice, te u odgajanju i davanju imena stotinama vrsta tulipana. Riječ *lāle* prvotno je označavala, suprotno riječi *gōl (gul, gül)*, cvijet koji je divlje rastao, često divlji mak ili anemonu, simbol neiskupljene i neiskupljive ljudske žudnje za Bogom. Anagramatičke slike, kao *Allāh* ili *hilāl* (»mlađak«), čine ga u očima i poimanju mistika božanskom parabolom, što je tulipanu, kao ukrasu, pribavilo pristup u džamije i na nadgrobna obilježja. Još je otvoreno pitanje da li je (uža) oznaka *tülbent* (»turban«) *lâlesi* nastala u Evropi ili Turskoj.

TULUNIDI (868–905. god. u Egiptu, a od 878. god. i u Siriji). Utemeljitelj dinastije Ahmed ibn Tulun (u. 884) iskoristio je, kao vojni zapovjednik, kojeg je postavio halifa, razdoblje abasidske slabosti, da uspostavi u Egiptu i Siriji vlastitu vladavinu. Putem ugovora i relativno malih poreskih davanja, njegovo područje bilo je samo labavo vezano za Bagdad, dok su on i njegov sin Humaravajh, poslije mnogo natezanja, prigrabili prava abasidskih upravitelja u financijskoj oblasti i u poštanskim poslovima, priznajući doduše halifat kao pravovjerni sunitski muslimani, ali uz izvjesne teškoće s vjerskim vlastima. Pod njihovim nasljednicima došlo je do brzog gubljenja vlasti, sve dok konačno, u ime halife, nije osvojena prijestolnica al-Fustat (kod današnjeg Kaira). Tulunidska vladavina temeljila se na trupama koje su se sastojale od robova (Turaka, Grka, Sudanaca), a, svakako, i vojnika koji su bili vezani zakletvom odanosti. Najprije je putem provođenja uređenog poreskog sistema, kao i mjerama za brži opticaj novca (veliki građevinski planovi, arhitektura, državna privreda) nastalo spomena vrijedno blagostanje i trgovački promet. Na kulturna obilježja tog razdoblja utjecali su Iran i Irak.

Problemi plaćanja trupa doveli su, ipak, do odmetanja pojedinih generala i do ponovnog jačanja vlasti namjesnika.

TUMAČ. Talijanizirani, u evropskim vrelima često upotrebljavani oblik *dragoman* potječe od arapskog, odnosno turskog naziva za tumača-prevodioca *tarǧumān / tercüman*. U trgovini, kao i diplomatskom saobraćanju islamskih država sa stranim narodima tumači su vrlo rano igrali važnu ulogu. Oni su prisustvovali kod zaključivanja ugovora, a u morskim pristaništima, koja su dostupna vanjskoj trgovini, trgovački

poslovi su se odvijali uz njihovo posredovanje. Ponajviše su podređeni kao činovnici dotičnim mjesnim vlastodršcima.

U Osmanskom Carstvu znatno se povećala nadležnost i zadaća tumača (prevodioca) zbog osvajanja širokih područja, sa stanovništvom koje nije govorilo turski, kao i sa proširenim diplomatskim i trgovačkim odnosima. U osvojenim provincijama stajao je svakom upravljaču na raspolaganju jedan ili više tumača, a osim toga postojali su još posebni mjesni sudski tumači. U arapskim zemljama držali su ta mjesta većinom Turci, a u evropskim provincijama kršćani, ali i muslimani, tako npr. često u Mađarskoj. Od 18. st. bili su potrebni tumači za strane tehničke ili vojne savjetnike ili instruktore, koji su pozvani u Carstvo.

Najvažnija mjesta tumača bila su, ipak, mjesto »Portinog tumača«, pri turskoj vladi, kao i mjesto pri stranim misijama koje su od 16. st. stalno zastupale u Carigradu. Sve do kraja 18. st., znanje evropskih jezika među Turcima bilo je sasvim neznatno rašireno, te je služba Portinog tumača postajala sve više služba utjecajnog posrednika u vanjskoj politici, posebice nakon što je od kasnog 17. st. postala privilegirana domena starosjedilačkih grčkih obitelji iz Carigrada. Nakon izvršenja svoje dužnosti, ti tumači su, po pravilu, imenovani od sultana za knezove jedne od dunavskih kneževina. Do 1821. god. zadržali su grčki tumači veliki utjecaj u međunarodnoj politici Osmanskog Carstva. U vezi sa grčkim oslobodilačkim borbama bio je zadnji grčki tumač smijenjen i pogubljen, te je otada to mjesto držao musliman. Stranim diplomatskim zastupstvima bilo je dozvoljeno zaposliti do četiri tumača, koje su mogli slobodno imenovati. Tim – većinom također mjesnim kršćanima – bila je zajamčena zaštita dotične strane države. Tako je njihova djelatnost prema ugovoru izmakla osmanskom nadzoru. Kada je zato sredinom 19. st. turska vlada ograničila namještanje domaćih tumača pri stranim poslanstvima, došli su na njihovo mjesto Evropljani koji su znali turski jezik, te koji su vodili pregovore. Sa kapitulacijama je 1914. god. ukinuto i zvanje dragoman *(tercüman)* za strane tumače.

TUNIS sa 7,4 mil. žitelja (1987. god.), a pučanstvo je, ako se ne uzmu u obzir evropska i židovska manjina (4%), muslimansko (98%) i ispovijeda, osim otprilike 40.000 ibadita na Džerbi, malikitski obred. Islam je državna vjera, a predsjednik mora biti musliman. Od 1957. god. postoji samo pravo koje važi za građane svih vjera, a u isto doba su ukinuti vjerski sudovi. Obiteljsko i nasljedno pravo modernizirani su, uz formalno poštivanje šerijata (ukidanje mnogoženstva, poboljšanje prava na rastavu i naslijeđe za žene). Žene su dobile opće izborno pravo. Pobožne zaklade *(ḥubus,* množ. *aḥbās)* povukla je državi sebi, uspostava privatnih i mješovitih *aḥbās* ubuduće je zabranjena, a javni *aḥbās* moraju biti odobreni. Školstvo je jedinstveno od trenutka podržavljenja škola za proučavanje *Kur'ana* (1956). Džamija Zejtuna postala je teološki fakultet državnog sveučilišta. Dužnost *imama* ponovo je uvedena 1966. god. Njezini nosioci *(wu"āẓ)* su državni činovnici. Derviška bratstva (kadirije i rahmanije, kao i isavije, tidžanije i arusije) uveliko su izgubila na utjecaju i važe kao službeno neodobrena. Jedinstvena stranka, »Socijalistička partija Destur« nije protiv vjere, pa ipak, u svrhu moderniziranja zemlje tumači Islam vrlo slobodoumno.

TURANIZAM je ideološki pojam s različitim značenjima, koja jedna od drugih ne odstupaju suviše mnogo. Često se misli da je turanizam ideologija ujedinjenja svih turanskih, tj. uralsko-altajskih narodnih skupina. U tom smislu koristili su ga Mađari. Danas on u Turskoj znači stremljenje ka političkom ujedinjenju svih turskih naroda na Zemlji (= panturanizam). Turanizam je nastao u 19. st. u Turskoj i među Turcima Rusije. Misao o zajedničkoj povijesti i kulturi igrala je, pri tome, veliku ulogu. Krimski Tatar, Gaspirali Ismail-beg objavio je brojna djela pod načelom: »ujedinjenje u jeziku, u mišljenju i u djelu«, pri čemu je nastojao jezik Turaka u Rusiji podesiti onome Turaka u Turskoj. Ali Suavi i Sulejman-paša nastojali su isto stremljenje u Turskoj sagledati sa stajališta povijesnih znanosti. Mehmed Emin slavio je ideologiju političkog ujedinjenja u svojim pjesmama. Zija Gekalp (Gökalp) sistematizirao je turanizam pod imenom turkizam *(Türkçülük).* Danas turanizam znači zahtjev za skupljanje svih Turaka i ima za cilj politički ujediniti Turke SSSR, Kine, Irana, Afganistana, Iraka, Grčke, Bugarske i Cipra. Turanizam ili panturkizam, premda u novije vrijeme nešto oslabio, može se u Turskoj još uvijek osloniti na mnoge pristaše, koji svoju ideologiju propagiraju u raznim izdanjima i udruženjima.

TURBAN, pokrivalo glave muškarca na islamskom Istoku, a sastoji se od kapice s dugim platnom koje je oko nje omotano. Ime *turban,* u tom obliku, postoji samo u evropskim jezicima, a obično se korijenom vezuje za perzijski *dulbänd,* od kojeg se kaže da je izvedena i riječ »tulipan«. Treba imati u vidu, ipak, da *dulbänd* nije jako raširen na Istoku, kao što bi se to očekivalo od opće upotrebe riječi turban u Evropi, nego se ograničava na područje perzijskog (i donekle turskog). Najobičnija sinonimna riječ na arapskom je *'imāma,* koja zapravo znači samo platno omotano okolo kapice, te se, onda, koristila za cijelo pokrivalo glave, a na turskom je *sarık* uobičajeno ime za turban.

Porijeklo tog oblika glave treba tražiti, po svoj prilici, na starinskom Istoku; nešto njemu slično postoji na nekim staroegipatskim i asirskim spomenicima. U predislamskoj Arabiji, kaže se, beduini su omotavali *turbane,* te se pretpostavlja da je visoka kapica perzijski element, a platno omotano oko nje arapski.

U Islamu je *turban,* tokom vremena, razvio trojako značenje: narodno za Arape, vjersko za muslimane, te profesionalno za civilna zanimanja.

O Poslanikovom turbanu se svašta govorilo, no nema pouzdanih podataka. Za kasnije doba, *turban,* kako kratko kazuje jedan *hadis,* znači »dostojanstvo za vjernika i snagu za Arapa«, a Poslanik je vlasnik turbana u pravom smislu *(ṣāḥib al-'imāma).* Izrađivači turbana u Turskoj *(dülbentçiyān)* stvarno su uzimali Poslanika za svoga svetog zaštitnika, pošto je on, kaže se, trgovao s turbanima u Siriji prije svoga poslanstva. Postoji i *hadis* koji zabranjuje nošenje turbana. No on je u opreci s drugima koji idu u prilog nošenju. Adem (Adam) je nosio turban, koji mu je omotao oko glave Džebrail (Gabrijel) kada je odlazio iz Raja; prije

toga je nosio vijenac, odnosno krunu *(tāǧ)*. Naredni je bio Iskender (Aleksandar Veliki) Zu-'l-Karnein, koji je omotavao turban da sakrije svoje rogove. Mnogo navođeni *hadis* ističe: »turbani su vijenci Arapa«, što se tumačilo ili da su bili rijetki među Arapima, kao vijenci među drugim narodima, ili da su Arapi omotavali turbane kao Perzijanci vijence.

No brojniji su oni koji ga opisuju kao obilježje muslimana kojim se on razlikuje od nemuslimana: turban je znak Islama. Posebno se pridavala važnost turbanu pri molitvi i odlasku u džamiju, te se kaže da su dva *rekata* (ili jedan ili *ṣalāt*) s turbanom bolji nego sedamdeset bez njega; nije pristojno stupiti pred Gospodara nepokrivene glave. Ili: Bog i anđeli blagosiljaju onoga tko omota turban petkom. Poslije molitve, pri velikoj vrućini ili kod kuće ili za vrijeme pranja, turban se može skinuti, a, po pravilu, Arapi su ga nosili do »uspona Plejada«, tj. do početka velike vrućine.

Nije uvijek bilo pravilo da samo muslimani nose turbane. Kasnije se to tražilo, a od nemuslimana da nose samo kapicu *(qalansuwa)*. No u ranija vremena, ovi su nosili turbane, ali samo druge boje ili s nekim znakom za raspoznavanje. Vladari, koji nisu bili dobro raspoloženi prema članovima drugih vjera, uvijek su se odlikovali strogim uredbama o odjeći. Omar II je prvi zabranio kršćanima omotavati turbane ili nositi odjeću sličnu muslimanskoj. Turska je također imala niz uredbi o odijevanju: najraniju je nametnuo Alaedin-paša (u. 1331) u doba Orhana. On je uveo čunjastu kapicu od bijelog pusta, ali samo za službenike u sultanovoj službi; drugi su imali slobodu izbora. Za Mehmeda Osvajača (1451–1481) doneseni su novi zakoni o rangu, titulama i odjeći časnika. Sulejman Zakonodavac (Veličanstveni) brižljivo je to razradio u svojim zakonima, a uredio je i nošenje turbana, te donio odredbe o trgovini njima. Nemuslimanu je dopušten crveni, žuti i crni, dok je bijeli rezerviran za Osmanlije.

I u drugim zemljama također, boja turbana nije bila ista, te se za svaku boju oslanjalo na autoritet odgovarajućih *hadisa*. Najobičnija boja turbana bila je bijela, za koju se držalo da ju je volio Poslanik i da je boja Raja. Za crnu boju (a i za nju se reklo da je pripadala Poslaniku, npr. kada je ulazio u Meku) držalo se da je izražavala vrhovnu vlast, a bila je omiljeni simbol Abasida. Tako se govorilo da je turban od crne svile *(ḥazz)* Poslanik najprije dozvolio, a onda zabranio; tzv. *ḥarqāniyya*-turbani su bili crni turbani; ove su nosile mnoge istaknute ličnosti, kao Hasan al-Basri, Ibn az-Zuheir, Muavija, itd., a al-Sujuti je napisao knjigu o njemu; kasniji pisci često su tvrdili da je crni turban posebno pokrivalo za glavu *hatiba* i *imama*. Kaže se da se Poslaniku svidio plavi turban, ali da ga je zabranio, jer su ga omotavali nevjernici. Za crveni se reklo da su ga nosili anđeli na Uhudu.

U povijesti vjere je važan zeleni turban, kao dobropoznato obilježje Muhammedovih potomaka. On je, porijeklom, iz doba nakon Poslanika (govorilo se da mu je ta boja omiljena): al-Memun je ramazana 816. god., kaže se, odjenuo u zeleno osmog šiitskog imama Alija ar-Rizu *(Riḍā)*, kada ga je označio nasljednikom; no on je umro prije, te su se Abasidi vratili crnoj boji. Ipak, izgleda da se, bar za neko razdoblje, nosio komad zelenog platna na turbanu kao posebno obilježje *(šatfa)*. God. 773. po *Hidžri* (1371), mamelučki sultan Ešref Šaban naredio je da turbanska platna alijevača moraju biti zelena i od 1595. god. cijeli njihov turban je postao zelen, po naredbi osmanskog upravljača Egiptom as-Sejida Muhameda aš-Šerifa. Taj obrazac se iz Egipta proširio diljem islamskog svijeta, a najprije se gledao kao novina i ponekad osporavao, no onda je općenito prihvaćen.

Postoje razrađena podrobna pravila, o uzrastu kada se počinje nositi turban, o načinu omotavanja, o ukrasima itd. Turban je zadobio znatno vjersko značenje kao simbol postavljenja. I to se vezuje za Poslanika, koji je turban stavio na Alijevu glavu na jezeru Hum i opet kada ga je 10. god. po *Hidžri* imenovao za upravljača Jemena, kao što je radio i sa drugim upravljačima. Onda su taj primjer slijedili kasniji halife u odnosu na svoje časnike. Turban je bitno obilježje počasne odjeće *(ḫil'a)*, koju su islamski vladari običavali darovati svojim vezirima i emirima, te je tu porijeklo razlika u turbanima različitih klasa, koje je bilo takvo da se odmah po turbanu moglo znati zanimanje. Općenito se može reći da su najveći turbani pripadali najvišim i najpoštovanijim položajima, posebice svećeničkom pozivu, a razlike u veličini turbana su, prema nekim, važnije od razlike u boji.

Turban je, općenito govoreći, postao obilježje građanskih zvanja. Nosilac turbana je sinonim za civila. Da bi se razlikovali razni časnici, u osmanskoj Turskoj su oni imali razne oznake na turbanima, kitu perja i cvijeća, a vojnici su stavljali ukrase dodijeljene za hrabrost *(sorguç* i *çelenk)*. Tajnici i učenjaci su nosili visoke turbane s mnogo ovoja, trgovci i obrtnici nehajno i široko, a robovi vrlo male. U tom pogledu bilo je razlika prema pojedinim zemljama, a posebice između Istoka (Sirija, Irak, Egipat, Perzija) i Zapad (Španjolska, Sjeverna Afrika).

U moderno doba javio se pokret protiv turbana gotovo na cijelom Istoku. S tim u vezi se napušta i staromuslimanski stil u pogledu uređenja kose i brade. Iako se konzervativni krugovi opiru i vide u tome novinu koja je za osudu, moderni razvitak, ipak, teško se može zaustaviti, te je u Turskoj turban, prije stotinu i više godina bio službeno zamijenjen fesom, a ovaj je, onda, ustupio 1925. god. mjesto modernom pokrivalu za glavu (šeširu), baš kao što je u Perziji turban bio istisnut od *kulāha*.

TURCI. Pradomovina Turaka je područje Altaja, a možda i područje između Isik Kula i Aralskog jezera. Rano odomaćivanje konja omogućilo im je već u predislamsko doba stvaranje prostranog carstva. Hunska zajednica naroda morala je sadržavati turske plemenske elemente. Pa ipak, ime *Türk* javlja se po prvi put sa Kökturcima *(Köktürk, Göktürk)* u 6. st. Kineska i perzijska vrela, čak arapski spjevovi, izvještavaju da Središnjom Azijom vladaju Kökturci. Između 552. i 745. god. postoje tri velika turska carstva: u Aziji dva gökturska hanata, te na Zapadu hanat Hazara, koji se prostirao preko današnje ukrajinske stepe. Prvi spomenici turskog jezika potječu od Kökturaka. Uzrok njihovog propadanja bile su, prije svega, prirodne katastrofe.

Protiv Kökturaka podižu se plemena Karluk, Basmil i Tokuz Oguz, a ovi zadnji nastupaju kao njihovi nasljednici. Svome drugom kaganu/hakanu, Bajunčuru, podigli su oni spomenik na kökturskom runskom pismu, na kojem oni sebe nazivaju Tokuz Oguz-On Ujgur. Njihov najpoznatiji vladar, Bögü Kagan, uveo je, usprkos izvjesnom protivljenju njego-

vih begova, maniheizam kao državnu vjeru. Kirgiski ustanak iz 840. god. uzdrmao je carstvo. Tokuz Oguz-On Ujgur povlače se sad u Dsungaraj da bi živjeli u tamo utemeljenim gradovima. Uz te manihejske Turke postojali su i takvi koji su ispovijedali budističku vjeru. To je zlatno doba lijepih umjetnosti (840–940).

S pojavom Islama u zapadnom dijelu područja naseljenog Turcima, Karahanidi potiskuju Ujgure. Između Karahanida i Gaznevida kreću se Oguzi, čas kao saveznici, a čas kao neprijatelji, sve dok oko 1040. god. seldžučka država, koja je nastala u Horasanu, nije ovladala scenom. Seldžuci su se kretali ka Zapadu i postavili su, nakon bitke kod Mancikerta (1071), kamen-temeljac današnje Turske. Iz država, koje su ih naslijedile, maloazijskih begluka, proizašla je kasnija najznačajnija tvorba moći, carstvo Osmanlija.

Nakon propasti vladavine Mongola Čingiz-hana, Turci Srednje Azije (Turkestan) su pod Timurom ponovo sjedinjeni. Danas žive azijski Turci, prije svega, u SSSR, Turskoj, u Kini, Iranu, Afganistanu i Iraku. Turske grupacije u Evropi nalaze se u Bugarskoj, Rumunjskoj, Grčkoj i Jugoslaviji.

TURSKA (t. *Türkiye Cumhuriyeti*), parlamentarna demokracija sa jednodomnim sustavom (bila privremeno, do 1982, suspendirana vojnim udarom od 1980). Državni poglavar s sedmogodišnjim dužnosnim stažom je u tom sistemu predsjednik države, a vladom rukovodi ministar-predsjednik. Glavni grad je Ankara. Zemlja je imala 50.664.458 žitelja (popis 1985. god.), te više od 1 mil. onih koji žive u inozemstvu. Stanovništvo se kreće u industrijskom trokutu Istanbul-Kodžaeli-Bursa, te ka Izmiru i Ankari. 98% pučanstva su muslimani, suniti. Heterodoksno-šiitska vjerska zajednica alevita živi na većinom seoskim područjima Anadolije i Rumelije; 0,8% su kršćani, a 0,2% Židovi. Manjine na jugo-istoku zemlje su behaiti i jeziditi.

Nakon ukidanja halifata 1924. god., dolazi do preinake na evropsko zakonodavstvo, te ukidanja Islama kao državne vjere, šerijat je ograničen na obred. Laicizam je postavljen u osnov ustava 1937. god. i naglašen u ustavu od 1961. god.; čl. 19. proglašava slobodu vjere, savjesti i ispovijedanja vjerovanja ili pogleda na svijet, te zabranjuje zloupotrebu vjere u političke i osobne svrhe; čl. 153. proglašava Ataturkove reformne zakone nepovredivim. Religioznim zakladama *(evkaf)* upravlja opća direkcija za vjerske zaklade (vakufe) koja se nalazila pod ministrom-predsjednikom i državnim ministrom. Vjerska pitanja uređuje 1924. god. stvoreno Predsjedništvo (služba) za duhovne poslove, koje je podređeno ministru-predsjedniku. Ono od 1950. god. saziva duhovne osobe i službenike džamije *(müfti, vaiz, imam-hatip, müezzin, kayyum)*. Svaka pokrajina *(il)* ima muftiju koji je izravno podređen službi, a kojem su podređene okružne muftije. Oni nadziru rad vjerskih ustanova. *Vaiz*, kojeg postavlja služba ili mjesni muftija, ima za zadaću vjersko izlaganje u džamiji. Muftija i vaiz trebaju imati visoko teološko obrazovanje, bar završenu školu za *imam-hatiba;* postavljeni predvodnik molitve/izlagač petkom u džamiji – da posjeduje bar neki stupanj te iste škole; mujezin – osnovnu školu i kur'anski tečaj, a seoski svećenik – osnovnu školu i vjerska znanja. »Vjerska svetkovina« *(dini merasim)* dozvoljena je jedino, kada se važeće zaključenje braka prethodno obavilo pred nadležnim činovnicima. Mnogoženstvo je zabranjeno. Služba za duhovne poslove objavljuje *Kur'an* s turskim kratkim sadržajem (1961), uzdržava knjižnice, utvrđuje vrijeme molitve, održava tečajeve daljnjeg obrazovanja, nadzire kur'anske tečajeve i stara se za turske muslimane u inozemstvu. Službi je podređeno 43.744 džamija u Turskoj, a od toga 36.510 u selima. Poziv na molitvu ponovo se od 1950. god. obavlja na arapskom, nakon pokušaja da ga se izvodi na turskom jeziku (1931–1932, 1941). Vjerska nastava i teološko obrazovanje podređeni su od 1924. god. Ministarstvu odgoja; njegova Opća direkcija za vjerski odgoj ponovo je uvela 1952. god. u osnovne, 1956. god. u srednje i 1967. god. na više škole vjersku nastavu, koja je bila ukinuta u početnim godinama Republike. Škole za *imame-hatibe,* koje su 1933. god. bile zatvorene, ali su otada u različitom obliku ponovo oživljavane, obrazuju duhovne osobe, a isto tako visoki islamski instituti od 1959. god. u Istanbulu i kasnije Konji, Izmiru, Kajseriju i Erzurumu, kao i teološki fakulteti sveučilišta u Ankari (1949) i Erzurumu.

Kur'anske tečajeve nadgleda Služba za duhovne poslove zajedno sa Ministarstvom za odgoj, pa ipak se održavaju brojni kur'anski tečajevi koji nisu odobreni. Derviški redovi *(tarikatçılık)* su zabranjeni od 1925. god., pa ipak su turbeta od historijskog značenja ponovo otvorena od 1950. god.; s ministarstvenim odobrenjem drže se mnogoposjećena mistička spomen-slavljenja kao što su ona mevlevija u Konji i bektašija u Hadži Bektašu. Od 1960. god. zaoštrili su se razračuni između islamista i kemalista. Neke nakšbindijske grupe važe kao aktivno protukemalističke; nakšbindijski ogranak halidije, povezan je sa nurdžulukom *(nurculuk),* od 1952. god. snažno razvijenim radikalnim fundamentalističkim pokretom oko Saida Nursija (oko 1873–1960), i sulejmandžijama *(süleymancılar),* pristašama šejha Sulejmana Hilmija Tunahana (1888–1959), u svrhu održavanja kur'anskih tečajeva po cijeloj Anadoliji. Usporeden s djelatnošću tih grupa, ranije živi tidžanijski pokret pod Kemalom Pilavogluom, koji je svojedobno rušio Ataturkove spomenike, postao je miran.

Stranka nacionalnog poretka, koja je naslijedila bojovnu islamsku Nacionalnu stranku spasa, osnovanu 1970. god. od Erbakana, a 1971. god. rasturenu kao protivnu Ustavu, izvojevala je 48 mandata na izborima za Narodnu skupštinu 1973. god. Od 1961. god. najjača, Stranka pravde, uvažava, kao i njezina prethodnica, 1950. god. utemeljena i 1960. god. rasturena Demokratska stranka, povezanost turske nacije sa Islamom. Ona je 1973. god. dobila 149 mandata, dok je Republikanska stranka, koja se drži principa laicizma, postigla 185 mandata.

Danas se turska zvanična politika oglašava kao vjerna načelima kemalizma, ali je primjetno da nabujali razvoj islamskog raspoloženja u Turskoj nije u stanju zaustaviti.

TURSKI JEZICI. Oni, sa mongolskim i mandžursko-tunguskim jezicima, čine altajsku jezičnu grupu, čija se srodnost i danas u nauci osporava. Turski jezici danas su rasprostranjeni preko velikog zemljopisnog područja.

Na temelju jezično-historijski utemeljene pripadnosti razlikuje se, unutar turskih jezika, četiri jezične grupe i tri

izolirana jezika. Prvoj, jugoistočnoj grupi, pripadaju uzbečki i novoujgurski; drugoj, jugozapadnoj grupi – turski Turske (zvan i osmansko-turski), azerbejdžanski, turkmenski i gagauski; trećoj, sjeverozapadnoj grupi – karaimski, kumički, karačajsko-balkarski, tatarski, baškirski, kazaški, karakalpački, kirgiski i nogajski; četvrtoj, sjeveroistočnoj grupi – hakaški, altajski i tuvinski. Tri izolirana jezika su jakutski, čuvaški i haladžki. Jezici prve grupe govore se u SSSR, Kini i Afganistanu, druge grupe – u Turskoj, balkanskim zemljama, na Cipru i u arapskim zemljama, u SSSR, Iranu i Afganistanu, treće grupe – pretežno u SSSR, a uz to i u Mongoliji, Kini i Afganistanu, četvrte grupe – gotovo isključivo u SSSR, te haladžki (bez vlastitog književnog jezika) u Iranu. Sporazumijevanje je moguće unutar pojedinih podgrupa, no nailazi na velike poteškoće između pojedinih grupa, a praktično je nemoguće s onima koji govore tri izolirana jezika.

Broj onih koji govore turske jezike iznosi oko 100 milijuna. Turski Turske govori preko 50 milijuna ljudi u Turskoj (pored toga u balkanskim zemljama oko milijun i na Cipru preko 100.000 ljudi). Drugih devetnaest književnih jezika turskih naroda zastupani su sa oko 37 milijuna u SSSR, sa oko 7 u Kini, sa oko 5 u Iranu, sa oko 1,5 u Afganistanu.

Glasovni sustav turskih jezika karakterizira jednostavnost, a od toga bogatstvo samoglasnika, siromaštvo u spojevima suglasnika i samoglasnički sklad (»vokalska harmonija« – u pojedinim riječima mogu se pojaviti samo određeni suglasnici). Turski jezici su aglutinativni: tvorenje riječi, slaganje i sprezanje vrše se pomoću dodavanja nastavaka na osnovu. Osnova može primiti nastavke u velikom broju, ali u redu povezivanja djeluju stroga pravila. U tim jezicima nedostaju kategorije članova, gramatičkog roda, prijedloga, itd. Ali su bogati glagolskim imenicama i pridjevima, koji u gradnji rečenice, kojoj je složeno zavisno podređivanje gotovo strano, igraju važnu ulogu.

Pretpostavlja se da je pradomovina turskih naroda ležala između gorja Altaja i Čingaja. Širenje tih nomadskih naroda ka Zapadu znatno je promijenilo etničku i jezičnu kartu Središnje Azije, ponajviše u korist indoevropskih naroda.

Prvi jezični spomenici turskih jezika su »runski natpisi« orhonskih Turaka (Kökturci) u Središnjoj Aziji (8. st.). Spomenici, koje su iza sebe ostavili Ujguri, pretežno su proizvodi značajne manihejske i budističke književnosti, koja je nastala u bazenu Tarima (9–14. st.). Književni spomenici Karahanida nastali su već pod utjecajem Islama (11. st.). Kasniji književni jezici Središnje Azije (hvarizmijski/horezmijski 13–14. st. i čagatajski 15–19. st.) razvili su se u tom islamskom okviru. Književno spisateljstvo Turaka, koji su došli u Anadoliju, nastalo je u 13. st. – s oslonom na raniju središnjoazijsku književnu tradiciju – isto tako u znaku Islama. To spisateljstvo, proizvodi književnosti kasnijih stoljeća, i današnji turski jezik Turske, pokazuju jasan jezični kontinuitet. Književni proizvodi turskih naroda u južnoruskim stepama i Mameluka, sličnog porijekla, u Egiptu, potječu iz 13–17. st. Armenci, koji govore turski, ostavili su u Ukrajini u 16–17. st. značajne književne spise. Stari književni jezici turskih naroda mogu se samo u nekim slučajevima promatrati kao organske preteče današnjih književnih jezika. Većinom se može utvrditi samo da pripadaju jednoj jezičnoj grupi. Aktivnom historijskom ulogom turskih naroda, koja je dovela do dodira sa brojnim civilizacijama, došli su njihovi jezici – od Kine preko Sibira, Središnje Azije, Irana, Kavkaza, područja Crnog mora i Volge, Mediterana i Balkana – u doticaj s mnogim jezicima, te su istodobno na njih imali trajan utjecaj. Tokom tih doticaja pokazalo je jezično blago turskih naroda veliku prijemljivost. Širenje Islama među većinom turskih naroda prokrčilo je put prodoru arapsko-perzijskih posuđenica u turske jezike. Taj proces vodio je u književnim jezicima njihovom postupnom otuđivanju od narodnog jezika, koje je u 20. st. učinilo nužnim da se država uplete u cilju moderniziranja, odnosno stvaranja novih književnih jezika. Danas se u turskom jeziku Turske primjećuje snažan utjecaj zapadnih jezika, a u književnim jezicima turskih naroda u SSSR sličan učinak od strane ruskog jezika.

U samostalnim političkim formacijama turskih naroda, koje su nastale nakon prvog svjetskog rata, jezična politika postala je bitan element državne djelatnosti. Usporedo sa reformama pisma u SSSR, koje su, namjesto arapskog pisma, uvele najprije latiničko, a kasnije ćiriličko pismo, novi književni jezici utemeljuju se na osnovu nacionalnih jezika. Mnogi turski jezici u SSSR mogli su se prvi put pojaviti u vlastitim pismenim i književnim proizvodima. U Turskoj su reforma pisma, ukidanje arapskog pisma putem latiničkog, te reforma jezika, koja je značila prije svega obnovu autentičnog nacionalnog jezičnog blaga, koju je inteligencija desetljećima zahtijevala, predstavljale bitni dio reformnog djela Kemala Ataturka. U znaku tih nastojanja nastao je, u biti, novi književni jezik na temelju svakidašnjeg govora.

Prema jezičnim spomenicima, koji stoje na raspolaganju, označavaju se turski jezici iz 8–10. st. kao staroturski, oni iz 11–15. st. kao srednjeturski, a oni iz 16–20. st. kao novoturski. Govori se obično i o najnovijem (modernom) razdoblju turskih jezika. Ali to »periodiziranje« počiva prije na faktima izvanjske nego unutrašnje povijesti tih jezika, te daje samo praktični kronološki pregled.

TURSKO-OSMANSKA KNJIŽEVNOST. Književnost, koja se dosada općenito nazivala osmanskom, u stvari je književnost oguskih Turaka, koji su se u doba Seldžuka naselili u Malu Aziju, a onda pod Osmanlijama i u Rumeliju, da bi tamo zasnovali moćno carstvo. Ta književnost, koja se od doba Seldžuka stalno razvijala, temelji se na književnosti još starijih turskih dijalekata. S drugim dijalektima ostala je u doticaju u svim fazama svoga razvitka. Ona je, osobito od 16. st., postala najsnažnija i najbogatija grana svih turskih književnosti, te je utjecala na književnost drugih dijalekata.

Osmanska književnost dijeli se na tri velika odsjeka koji odgovaraju općem razvitku turske povijesti:

1) islamska književnost od 13. pa do sredine 19. st., tj. do doba Tanzimata;

2) »evropska« tj. evropeizirana književnost, od doba Tanzimata pa do razvitka nacionalističkog pokreta;

3) nacionalna književnost, koja je povezana s razvojem nacionalističkog pokreta.

1) **Tursko-islamska književnost.**

Nakon što su u 11. st. Seldžuci zaposjeli Anadoliju, zemlja je postupno bila islamizirana i turcizirana. Pa ipak su Grci i

Armenci još u 13. st. činili u gradovima i selima Male Azije priličan dio stanovništva. Turci, koji su se naselili u Malu Aziju, pripadali su raznim granama turskog naroda. Budući da su Oguzi činili većinu, njihov dijalekt je postao osnova književnog dijalekta koji se izgradio u Maloj Aziji. Dijalekt Oguza, koji se već pred 10. st. otcijepio od drugih turskih dijalekata, i ranije je imao bogatu narodnu književnost; zna se za oguske pjesme iz doba Gaznevida.

Oguzi, koji su se naselili u Malu Aziju, donijeli su sobom sve te književne tradicije. Osim toga, tamo su dospjeli, raznim putevima, i književni proizvodi drugih turskih dijalekata.

Rezultat svih tih utjecaja bio je taj da je u Maloj Aziji postupno nastala, uz narodnu književnost, književnost pisana na turskom jeziku. Ne zna se određeno da li je ta pisana književnost započela već prije 13. st. Zna se da je islamska kultura već u doba maloazijskih Seldžuka u 12. st. postala snažnijom u velikim središtima. Kada su onda Seldžuci protjerali Danišmendide i oslobodili se križara, doživio je znanstveni i književni život Male Azije značajan polet. Rezultati tog razvitka bili su napisani dijelom na arapskom, ali većinom na perzijskom jeziku. Nema sumnje, stoga, da se anadolski turski jezik morao dugo boriti protiv arapskog i perzijskog, da bi postao književni jezik. U medresi je jasno prevladavao arapski, kao religiozni i znanstveni jezik. On je bio službeni jezik u prepisci sultana sa abasidskim halifama, ejubidskim vladarima i Mamelucima, kao i na natpisima i vakufskim ispravama tog stoljeća i čak narednog. Još je jače prevladavao perzijski jezik. Zna se da se govorio u okolini sultana, kao i da se više učenjaka i knezova služilo perzijskim, te da su se stalno čitale perzijske pjesme. Jednako se susreću u nekim vakufskim ispravama iz mongolskog doba, premda samo rijetko, rečenice iz mongolskog jezika, ali na ujgurskom pismu. Jezik, koji je prevladavao u službenim ugovorima i državnim ispravama, bio je, ipak, arapski.

Upotreba turskog jezika ograničavala se, vjerojatno, na općenje s narodom. Kada je 1277. god. Karamanoglu Mehmed-beg zaposjeo Konju, dao je zapovijed da se u državnom uredu mora upotrebljavati samo turski. Iako je prevlast arapskog i perzijskog nedvojbena, ipak je činjenica da je turski jezik započeo u državnim ispravama dobijati na značenju od kraja 13. st. U tom stoljeću služilo se u uredu Seldžuka pismom *sijakat* i jednim, uredima svojstvenim, tipom pisma.

Uslijed svega toga se u Maloj Aziji javljaju u toku 13. st. djela turske književnosti, a održao se samo mali broj. Djela, kojih više nema, a o čijem postojanju se zna iz povijesnih izvješća su: priča o *Šejhu San'anu* u stihu, od nepoznatog autora; *Salsal-nāme,* u stihu i prozi, od pjesnika po imenu Šejad Isa, gdje se opisuju borbe Alija s demonom Salsalom; *Dânişmend-nâme,* iz 1245. god. od Ibni Ale, pisara seldžučkog sultana, sastavljena po nalogu jednog kneza. Vjerojatno su i priče o Sejidu Batalu, o kojima se zna da su nastale u Egiptu već u 12. st., prevedene u 13. st. na turski. *Battal-nāme* i *Dānišmend-nāme,* djelo o Meliku Danišmendu Ahmedu Gaziju, turskom junaku, koji je u doba prvih seldžučkih osvajanja došao u Malu Aziju i utemeljio dinastiju, odrazi su borbi između muslimana i Bizanta u Maloj Aziji.

Politički i privredni položaj Anadolije u 13. st., a posebice materijalna i moralna kriza, koju su izazvali prvi mongolski napadi, ojačali su širenje mistike u tim krajevima. Derviši jesevije i hajdarije, koji su došli s Istoka, donijeli su na turskom napisane mističke pjesme Ahmeda Jesevija i njegovih učenika. Isto tako su se morali turski mistici, koji su bili pod utjecajem arapsko-perzijske mistike, služiti turskim kao narodnim jezikom, da bi okupili oko sebe što je moguće veći krug. Radi toga je Dželaludin Rumi napisao neke, doduše vrlo malobrojne, turske stihove, a Sultan Veled izvjestan broj turskih pjesama. Te pjesme bile su do u naše doba jedini poznati proizvodi književnosti seldžučkog doba. Osim toga, navodi se Ahmed Fakih iz Konje, koji je živio na početku tog stoljeća, kao pisac prilično duge mističke *mesnevije,* te, nešto kasnije, Šejad Hamza, za kojeg se drži da je bio učenik prethodnog. Ti pjesnici napisali su svoja djela u kvantitativnom metru *(aruzu)* i oponašali su perzijske mistike. Mistički pokret Male Azije stvorio je i novi pjesnički rod, koji je bio skroz turski i izvoran, i to na jednostavnom jeziku naroda. Jesevi i njegovi učenici uveliko su utjecali na nastanak tog pjesništva. Istaknuti zastupnik tog roda bio je, svakako, Junus Emre, koji je živio početkom 14. st. Njegova umjetnost je bitno narodska, tj. turska; ona sadrži islamsko-novoplatonski element, koji se nikako ne razlikuje od mističke filozofije, recimo, jednoga Rumija, te narodski element, koji je odlučujući za njegov jezik, stil, oblik i ritmički metar. Zahvaljujući mističkim stihovima Junusa, izgradila se tradicija pisanja pjesama na narodnom jeziku i u narodskom metru, zasnovanom na brojanju slogova; ta tradicija nije izgubila na snazi ni u razdobljima kada je perzijski utjecaj bio na vrhuncu. Mistici raznih pravovjernih i krivovjernih sekti, koje su potekle u Maloj Aziji tokom narednih stoljeća, sastavljali su narodske pjesme po Junusovom načinu, da bi zadobili utjecaj na masu naroda. Posebice su s najvećim uspjehom Junusa oponašali bektašijski, hurufijski i kizilbašijski pjesnici.

Pod utjecajem perzijske književnosti započinje svjetovno pjesništvo u 13. st. u Anadoliji. Ono je unaprijeđeno rasipnim, raskošnim i u punom smislu slobodnim životom viših klasa. Taj pokret bio je još snažniji pod vlašću Mongola. U seldžučkim palačama rodilo se svjetovno pjesništvo, kojem je sasvim strano asketsko i poučno stremljenje i koje je nadahnuto perzijskom književnošću. Kao njegov prvi zastupnik sa isključivo umjetničkim ciljem bio je pjesnik Hodža Dehani. Vjerojatno je ovaj pjesnički rod, koji se kod istočnih Turaka razvio već od 12. st., imao u Anadoliji već prije njega svoga predstavnika; jer su njegova pjesnička djela napisana u savršenom stilu i ukazuju na veliku tehničku savršenost. Dehani je još i u doba Alaedina III, na nalog vladara, napisao seldžučku *Šahnamu* na perzijskom. Pripadao je Turkmenima iz Horasana. Njegov jezik ukazuje sasvim na osebujnosti anadolskog oguskog dijalekta.

Naravno, u to doba u Anadoliji narod i nomadska plemena – kao i u prethodnim stoljećima – imali su narodnu književnost, te su postojali narodu pripadajući, putujući pjesnici, koje su stari Oguzi zvali *ozan.* Ti su se, sa instrumentom *çöğür* u ruci, kretali tamo i ovamo, kod nomada i po selima. Oni su postojali još i u seldžučkim vojskama. Kazivali su, pjevajući, dijelove iz starih oguskih epova, kao što su priče Dede Korkuta. Ti proizvodi narodne književnosti obično su

iskazivani u narodskom ritmu i vrlo starim tradicionalnim oblicima. Narodni pjesnici služili su se većinom starim turskim glazbenim istrumentom, koji se zvao *kobuz*.

Književni razvoj, koji je započeo u 13. st., odvijao se u 14. st. u istom pravcu. Usprkos političkom cijepanju u Maloj Aziji, proces islamiziranja i turciziranja je napredovao i dalje na štetu Armenaca i Bizantinaca. Kneževina Osmana i njegovih potomaka, koja se zasnovala na krajnjem zapadu, dosegla je obale Mramornog mora. Krajem stoljeća, oni su potpuno podredili veliki dio Anadolije i ponovo uspostavili tursko jedinstvo. Osim toga, pobjedama nad Bizantom, Srbima, Bugarima i, konačno, združenim snagama Evrope kod Nikopolja, nastalo je veliko i moćno carstvo.

Budući da jedan broj begova u Maloj Aziji nije imao arapsku i perzijsku kulturu, narodnom jeziku je pridato veće značenje; napisana su turska djela, a jedan dio arapskih i perzijskih djela preveden je na turski. Kod Ibn Batute se nalaze pažnje vrijedne obavijesti o značenju turskog jezika u palačama turkmenskih begova i o turskim pjesnicima.

Znano je da su u 14. st. u više središta napisana turska djela, kao u Konji, Nigdeu, Ladiku, Kastamuniju, Sinopu, Sivasu, Kiršehiru, Bursi itd. Mnoga od tih starih djela su propala. Slijedeća djela, vezana za pojedine kneževske dvore, mogu se navesti, prema imenima lokalnih dinastija.

1) Inančoglu, u kraju Denizli i Ladik (1277?–1368).

Tefsir Fatihe od nepoznatog pisca i *tefsir* za suru *»al-Iḫlāṣ«* vrlo vjerojatno od istog pisca, napisani na nalog Murata Arslan-bega Ibn Inanča (u. prije 1362). Ta dinastija imala je veze s mevlevijama, te pisac govori s velikim štovanjem o Rumiju. Zna se za još jednog pjesnika, Muarifa Ladikija, koji je u Ladiku živio u tom stoljeću, dok Nakiboglu, pisac priče *Hasan ile Hüseyin* u stihovima, vjerojatno potječe iz istog grada.

2) Ajdinoglu (1307–1403).

U biblioteci u Bursi nalazi se *Kısas-ı Evliyā*, čiji početak nedostaje. Nedavno je pronađen cijeli rukopis, te se zna da je knjiga za Ajdinoglu Mehmed-bega (1307/1308 – 1333/1334) prevedena s arapskog, a pisac je nepoznat. Drugo djelo je *Kelîle ve Dimne*, koju je neki Mesud preveo za Umur-bega, sina Mehmed-bega. To djelo potječe iz doba prije 1333–1334. god.

3) Menteše oglu (1300–1425).

Zahvaljujući Hameru, zna se za *Bāznāme*, koju je Mahmud ibn Mehmed iz Bardžina preveo s perzijskog za Mehmed-bega (sredina 14. st.). Hadži Halifa ukazuje na to da je Mehmed ibn Mahmud Širvani sastavio za Ilijasa *(Ilyās)* ibn Mehmed-bega jedno djelo na arapskom pod naslovom *Ilyāsiyya*, a koje je on, kasnije, na nalog Ilijas-bega preveo na turski; on pridodaje da je jezik bio grub.

4) Germijanoglu (1300–1428).

Saopćeno je da su *Kābūs-nāme* i *Merzübān-nāme* prevedeni na turski za Sulejman Šaha ibn Mehmed-bega, koji je pripadao toj dinastiji (1368/1369–1388); o tome govori samo Šejhoglu u uvodu svoje velike *mesnevije, Hurşīd-nāme*.

5) Hamidoglu (1300–1391).

U ankarskoj biblioteci se nalazi rukopis, čiji se pisac ne zna, a sadrži *tefsir* za suru *»al-Mulk«*, napisan po nalogu nekog anadolskog emira po imenu Hizr ibn Gel-beg *(Göl Beyi)*.

6) Osmanoglu (država Osmanlija).

Pisac zvan Mustafa ibn Mehmed iz Ankare sastavio je *tefsir* za suru *»al-Mulk«* za Sulejman-pašu, najstarijeg Orhanovog sina. Može se tome djelu pridodati još *Dānišmend-nāme*, koju je god. 1361. Arif Ali, zapovjednik tvrđave u Tokatu, nanovo sastavio po nalogu Murata I, te prijevod u stihovima *Kelīle ve Dimne*, koji je od nepoznatog autora također posvećen Muratu I.

Osim tih spomenutih djela, postoje i druga djela, koja su u raznim krajevima Male Azije napisana u tom stoljeću. Tako, prijevod at-Tabarija iz 1310; *Destān-i Maktal-i Hüseyin*, koji je sastavio pjesnik po imenu Šadi ili Šajad, god. 1361–1362. u Kastamuniju; pjesma *Tavus* od Izedinoglua; Alijev *Hazret-i Ömer Destānı;* mesnevija *Mihr ü Vefā*, napisana 1359. od nepoznatog pisca; *Münacat* od Hodžaoglua; zbirka dobrih savjeta, u stihovima, od Sinanoglua; mesnevija od Meazoglu Hasana iz Bej Pazara o *Gazavāt-ı Ali* i druga mesnevija o Aliju pod naslovom *Feth-i Kalā-i Selāsil*, i mnoga druga. U zbirci pjesama, *Mecmeu 'n-Nezâir*, koju je sastavio god. 1436–1437. neki pjesnik po imenu Omer ibn Mezid, zatim u *Câmiu 'n-Nazâir*, koju je sastavio god. 1512–1513. Hadži Kemal iz Egridira, te u nekim drugim manje važnim zbirkama nalaze se imena velikog broja pjesnika i djela, koja su spadala u to stoljeće.

Time da na mjesto seldžučkih sultana, na koje je suviše utjecala perzijska kultura, dolaze jednostavni turkmenski begovi, koji su znali samo maternji jezik, stupa sve više u prvi plan turski jezik, kao jezik znanosti i umjetnosti. Da bi pridobili sklonost ovih begova i vodećih ljudi njihovih kneževina – koji su i sami bili jednostavni ljudi – mnogi učenjaci, šejhovi i pjesnici nastojali su pisati djela ili arapska i perzijska prevodili na turski jezik. Sami knezovi su nalagali prijevode religioznih ili književnih djela, za koje su imali interesa. Započelo se prevoditi *tefsire*, teološka i mistička djela, legende o svetim osobama, medicinske knjige, knjige o lovu, povijesti Islama i općenito poglavito poučna djela, koja su u medresama bila poznata i cijenjena. Kao posljedica mevlevijskog pokreta, posebice njegove mistike, koja je u palačama i na dvorovima knezova bila vrlo uplivna, očituje se u svim tim djelima utjecaj Mevlane, a dijelom i Sultana Veleda. Čak se može reći da je u pjesničkim djelima prevladavao taj utjecaj i da su mnogi pjesnici tog razdoblja i sami bili mevlevije.

Proza se, u tom razdoblju, sastojala poglavito od poučnih djela. U isti mah, pjesnička književnost je dobila izvanredni polet. Pisane su sve vrste djela, od narodnih priča s vjersko-epskim karakterom, pa do takvih, koji idu za čisto umjetničkim ciljem. Vjersko-epska pripovijedanja upućuju na znatan polet u tom razdoblju; pišu se narodske knjige o osvajanjima i čudima Poslanikovim, a posebice o Alijevim junačkim djelima. Knjige su napisane u obliku mesnevija i u vrlo jednostavnom stilu; pri tome su historijske ličnosti junaka većinom legendarno date. Nadnaravni događaji, demoni, *džinni*, bajanje i čuda daju djelima sasvim fantastični karakter. Neke od tih epskih priča, u kojima vlada islamski pogled na svijet, grupiraju se oko Hamzine osobe. Treći ciklus legendi je oko Abu Muslima.

Među brojnim djelima tog stoljeća, koja su skroz prožeta islamskim duhom, treba navesti i *siyar*, biografsko-hagiografske životopise, koji govore o Fatimi, Hasanu i Huseinu i

dogadajima kod Kerbele, kao i *mevlude*. Djela, koja govore o Poslaniku i svetoj obitelji, bila su u tim islamskim krugovima vrlo popularna. U mamelučkim i emirskim palačama u Egiptu postojali su ljudi, kojima je bilo stavljeno u dužnost da se bave izlaganjem takvih *(siyar)* knjiga. Jedan od njih je bio Zarir *(Ḍarīr)* iz Erzuruma, koji je u drugoj polovici 14. st. preveo al-Vakidijevu istoriju *Futūḥ aš-Šaʼm* i napisao knjigu *siyara* na turskom, u stihu i prozi. Njegov jezik pripadao je prvom razdoblju dijalekta azeri – kada se taj istočni oguski dijalekt još nije sasvim odijelio od zapadnog oguskog dijalekta; jezik mu je bio jednostavan i stoga ga je narod razumio i volio.

Od 14. st. množe se pjesnici, koji idu za čisto umjetničkim ciljem i kojima je uzor perzijska klasična književnost. Među njima na prvo mjesto dolazi šejh Ahmed Gulšehri *(Gülşehri)* iz Kiršehira, kako vremenski tako i po vrijednosti.

Preveo je na turski Attarovu mističku mesneviju *Manṭiq aṭ-Ṭayr* i proširio ga malim povijestima iz raznih vrela, posebice iz Rumijeve *Mesnevije*, kao i mnoštvom razmatranja koja se odnose na njegovo doba; a posjeduje se i više njegovih malih pjesama. Premda je bio mistik, ipak je išao za čisto umjetničkom svrhom. Slava tog velikog pjesnika potrajala je još sve do početka 16. st., ali se njegov glas kao »velikog pjesnika« izgubio već nakon 14. st. Grad Kiršehir, iz kojeg su potekli i drugi pjesnici, izgleda da je bio značajan kulturni centar. On je rodni grad i poznatom pjesniku i mistiku Ašik-paši (u. 1336–1337). Njegova *Garib-nâme* imala je od početka veliko značenje u Maloj Aziji i širila se u brojnim rukopisima. U kronikama se on drži za velikog mistika, ali kao pjesnik samo je oponašao Mevlanu i Sultana Veleda. Postoje od njega još i jedan broj pojedinačnih *ilahija* u slogovnom metru, ali su po umjetničkoj vrijednosti ispod majstorstva jednog Junusa Emrea.

Utjecaj ovog zadnjeg nije se ograničio samo na mističke pjesme Ašik-paše. Mnogi derviši su sastavljali *ilahije* na narodnom jeziku i slogovnom metru. Najglasovitiji su bili Said Emre i Kajgusuz Abdal. Prvi je bio učenik glasovitog Hadžim Sultana, jednog od halifa (zamjenika) Hadži Bektaša Velija, a živio je početkom 14. st.; bio je, dakle, Junusov suvremenik. Said Emreova pjesma u metru *aruz* je jedna *nazira* na *Čarhnamu* Ahmeda Fakiha. Kajgusuz Abdal, halifa (zamjenik) bektašijskog derviša Abdal Muse, razvijao je u svome djelu pravu liriku, duboku iskrenost i čistoću i još slobodniji, neopterećeniji jezik nego Junus. On je izvršio veliki utjecaj na razvoj velike bektašijske poezije narednih stoljeća.

U drugoj polovici tog stoljeća postiglo je klasično mističko pjesništvo veliku savršenost s Nesimijem, koji je bio glasovit i na istoku i na zapadu Anadolije. Bio je jedan od glavnih halifa (zamjenika) Fazla Hurufija, utemeljitelja sekte hurufija. Riječ je o velikom pjesniku, čija se mistička lirika snažno doima. Njegov stil je jednostavan, ali pun snage i milozvučnosti. Malo se pjesnika može usporediti s njim po istinitom i strasnom izrazu mističke ljubavi. A ipak je poštovao sva pravila pjesničkog stila i uspješno se služio klasičnim oblicima. U njegovom *Divanu* nalazi se *tuyuğ*, jedan oblik svojstven turskoj poeziji, koji perzijska književnost ne poznaje.

U 14. st. uzimala se građa za priče i bajke i iz perzijske književnosti, kao što je, primjerice, Mesudov prijevod u prozi *Kelīle ve Dimne*, koji je ponegdje isprepleten stihovima, kao i za Murata I prireden prijevod istog djela u stihovima. Priča *Süheyl ü Nevbahar* ipak, koju su sastavili Mesud ibn Ahmed i njegov nećak Izudin u stihovima, ima veću književnu vrijednost. Ta mesnevija, prijevod sasvim nepoznatog djela, nije jednostavno prijevod, nego, radije, slobodna obrada.

Nakon Hodže Mesuda, Šejhoglu Mustafa (u. 1340–1341) stekao je najveći glas kao romantički pjesnik. On je Mesudov učenik i dovršio je njegovu *Huršid-namu* 1387. god. Pripadao je utjecajnoj obitelji iz Germijana i bio je, najprije, u službi germijanskog bega, Sulejman-šaha, kao nišandžija i defterdar, a tada se približio okolini Bajazita Jildirima *(Yıldırım)*, kojem je posvetio drugu redakciju svoje *Huršid-name*. Ne posjeduje se neki njegov potpuni *divan*, ali u starim *medžmuama* nalaze se mnoge njegove pjesme. Ostalo je od njega i prozno djelo pod naslovom *Kenzü ʼl-Kübera;* dovršio ga je 1400–1401. god. i posvetio Paša Agi ibn Hodža-paši, utjecajnoj ličnosti onoga vremena. U njemu se tu i tamo nađu stihovi, a sadrži i odlomke drugih pjesnika. To je neka vrsta *Siyaset-nâme* i zato je zanimljiva za poznavanje društvenog života tog doba.

Najvećim pjesnikom tog doba – uz iznimku Nesimija – mora se smatrati Ahmed, pisac *Iskender-nâme*. To djelo, dovršeno 1390. god., bilo je uvijek vrlo cijenjeno i širilo se u brojnim rukopisima. Ahmedi je predmet svoga djela (jedna tema koja je vrlo raširena na Istoku i Zapadu) crpio iz perzijskih vrela, ali je pridodao opsežan dio, koji se odnosio na povijest Male Azije i posebno osmanskih vladara. Iz tog razloga se može smatrati piscem prve turske kronike koja je napisana u stihovima. Kao umjetničko djelo, Ahmedijev *Divan* je, bez sumnje, zanimljiviji. Od tih pjesama, neke imaju lokalni interes zbog opisa grada Burse i napadaja na njegove žitelje. U djelima 15. i 16. st. nalaze se dokazi za njegov glas, a mnogi pjesnici tih stoljeća pisali su *nazire* za njegove stihove. Poznato je da se *Iskender-name* u to doba čitala i u Azerbejdžanu, Horasanu i Transoksaniji i da joj se divilo i da ju je vrlo cijenio čak i pjesnik Šejbani-han, utemeljitelj dinastije Šejbanida.

Za dopunu cjelokupne slike 15. st. neka se navede još kadija Burhanedin, premda njegova djela pokazuju osobitosti dijalekta *azeri*. On je pripadao plemenu Salur i bio je sultan Sivasa. Osim značajnih arapskih djela o pravnoj znanosti, kao i arapskih i perzijskih pjesama, taj vladar je ostavio turski *Divan*, koji sadrži *gazele*, *rubaije* i *tujuge*. Premda mu je jezik malo grub i nije sasvim besprijekoran, njegova pjesnička djela, ipak, krasi osebujan, pravi i strasni stil.

Iz svega navedenog nadaje se da se turska književnost u 14. st. moćno razvijala i da je turski jezik vodio uspješnu borbu s arapskim, vjerskim jezikom, i perzijskim, književnim jezikom. Time što se slijedio perzijski uzor položena je solidna osnova za tursku klasičnu književnost. Taj razvitak nije bio okončan: za službene spise koristio se još uveliko perzijski. Na natpisima, zakonitim ugovorima, vakufskim ispravama koristio se arapski. Pravničke i teološke knjige pisale su se još arapski, a knjige o mistici perzijski i arapski. Jednako se može zamijetiti da turski dobija na značenju u službenom općenju, kao što je to slučaj i u nekim ukazima Murata I. Premda mnogi pisci i pjesnici kažu da turski još

nije dovoljno brižljivo izrađen, osjećaju ipak, pod utjecajem općeg kretanja, potrebu da na njemu pišu ili, čak, na njega prevode. Oni oponašaju i prevode perzijske pjesnike, a sve više prodiru u jezik arapski i perzijski elementi; preuzimaju se neka gramatička pravila iz oba ova jezika, a iz perzijskog prozodija i metri. Ali se još služi turskim riječima u izobilju, te se vladavina arapskog i perzijskog, koja je obilježavala naredna stoljeća, još nije osjećala.

Timurova navala u prvim godinama 15. st. samo malo je zaustavila razvitak osmanske države u Maloj Aziji. S druge strane, turska kultura u Rumeliji se učvrstila, jer su se u to doba i doselili mnogi prosvijećeni muslimani.

Islamiziranje i turciziranje tokom 15. st. snažno se unaprijedilo primjenom *devširme*. Taj napredak se najviše osjetio u Rumeliji. Najstarije je djelo, koje se tu napisalo, spjev o Fatiminoj smrti iz 1400. god., koji je napisao Halil, imam džamije Kara Bulut u Jedrenu, a koji se ne razlikuje od sličnih popularnih priča tog stoljeća.

U isto doba dobija turski na značenju kao književni i službeni jezik. Vakufski natpis Germijanoglu Jakuba II iz 1411. god. prvi je turski natpis te vrste. Navode se još turski nadgrobni natpis u stihovima iz 1439. god. u Ankari i jedan drugi rimovani u Bursi, od pjesnika Džemalija iz 1463. god. Sve službene isprave iz prvog razdoblja vladavine Mehmeda II su turske, pa čak i neki ukazi *(fermani)* iz tog stoljeća, od kojih najstariji potječe iz 1455. god. Iz jednog rada Devletoglu Jusufa iz 828/1425. god.* saznaje se da se turskim služilo i u medresama. Samo u službenoj prepisci s drugim islamskim ili kršćanskim državama, i na područjima koja nisu bila naseljena Turcima, koristili su se i dalje drugi jezici. Povjesničar Kritovul spominje jednog grčkog pisara Mehmeda II.

U prvoj polovici 15. st. postojala su tri velika kneževska dvora, koji su potpomagali učenjake i pjesnike: dvor Karamanoglua u Konji, onaj Džandaroglua u Kastamuniju (Kastamonu) i onaj osmanskih vladara u Jedrenu i Brusi. Krugu prvoga pripadali su u tom stoljeću: Fahar, Hodža Fakih Karamani, Halimi i Nizami. U okolici Džandaroglua nalazili su se: Mümin ibn Mükbil ibn Sinan Sinūbī (Sinopi), pisac medicinskog djela *Miftāḥ an-Nūr wa-Hazā'in as-Surūr*, i nepoznati pisac jednog kur'anskog komentara pod naslovom *Cevāhirü 'l-Asdāf*. Ismail-beg, član te dinastije, koji je vladao od 1443–1457. god., napisao je na turskom vjersko djelo *Hulviyāt-i sultanī*. On je također učinio da neki Umar ibn Ahmed napiše na turskom knjigu *tedžvida* pod naslovom *Risāle-i Münciye;* dao je također zgotoviti prijevod *Kīmiyā-yi Sa'ādeta*. Pjesnici na ovom dvoru su Mehmed Sinubi i derviš Turabi od Kastamunija. Hamdi, Haki, Senai i Dai su pjesnici na dvoru Ismail-bega (oba zadnja kasnije su pripadali Osmanskom dvoru). Postoji još i *Hulâsatü 't-Tib* na turskom, koji je posvećen Kasim-begu ibn Isfendijaru iz iste dinastije. Njegov sin Rustem-beg napisao je jedan *divan*. U 16. st. pripadaju istoj dinastiji pjesnici Šemsi-paša i Emiri.

Ali najsnažniji književni razvitak ostvario se kod Osmanlija. Pjesnici kao Ahmedi i Ahmet Dai sastavili su kaside za emira Sulejmana. Istom knezu bila je posvećena *Kavs-name* od nekog Mehmeda Šejha Mustafe, kao i mesnevija pod naslovom *Tuhfe-name* ili *Işk-name*, koju je započeo pjesnik Mehmed 1396. god. Zna se i za *Cevāhirü 'l-Meāni*, teološko djelo napisano 1406. god. od strane Hizra ibn Jakuba. Nadalje, tom razdoblju pripadaju: mesnevija pod naslovom *Şemsiye*, dovršena 1408. god. od Jazidži Salahadina; pjesnički prijevod *Makālāt-i Hacı Bektaş Veli* iz 1409. god. od Hatiboglua, te *Mukkadime* od Kutbudina Iznikija (u. 1418).

Murat II je, prije svega, potpomagao razvitak turskog jezika i književnosti. Njegov dvor bio je središte učenjaka, pjesnika i glazbenika. Tako je on učinio da neki Hizr ibn Abdulah napiše raspravu o glazbi. Drugi autor, koji je napisao dva djela o glazbi, bio je Ahmetoglu Šukrulah *(Şükrullāh)*. Pjesnici tog doba, sa Šejhijem na čelu, su: Rumi, Hüsami, Šemsi, Hassān, Safi, Ezheri, Nudžumi *(Nücumi)*, Nedimi, Ulvi, Zaifi; a postoje i mnogi drugi pjesnici, spisatelji i prevoditelji, čija su djela i očuvana. Za povijest pjesništva tog doba, međutim, najvažnije je djelo *Mecmuatü 'n-Nazair*, koje je napisao Omer ibn Mezid 1436–1437. god. i u kojem je on sabrao pjesme 83 pjesnika od 13–15. st.

Revno je unapređivao tursku književnost i Umur-beg, sin Timur Taš-paše, jednog visokog časnika Murata II. Veliki broj djela bio mu je posvećen, kao npr. *Cevher-name* iz 1428. god. od Mehmeda ibn Mahmuda Širvanija i prijevod *Iksīr as-Sa'ādata;* prevoditelj tog djela izričito kaže da se potrudio koristiti toliko turskih riječi koliko je to moguće, da bi udovoljio želji Umur-bega. Rukopis djela *Anfās al-Ğawāhir* u Bursi sadrži na početku popis knjiga, koje je Umur-beg uvakufio, a među njima je veliki broj turskih. Proizlazi, dakle, da je turski jezik u prvoj polovici 15. st. bio već jezik umjetnosti i znanosti i proizveo književnost koja je obuhvaćala sve književne rodove tog doba.

I u ovom stoljeću nije se ograničilo na prevođenje klasičnih islamskih djela. Od narodne književnosti spomenimo, kao najljepšu, knjigu o *siri* (životopis Muhammedov), spjev Sulejman Čelebija iz Burse iz 1409. god. Njegov *Mevlud* je narod čitao stoljećima i u svakom stoljeću su pisali brojne *nazire* na taj spjev, koji pokazuje sve kvalitete majstorskog djela turske književnosti. Mistička književnost razvijala se s nastankom novih mističkih redova. Uz prijevode klasičnih djela mistike *(Gulšan-i Rāz, Mirṣād al-'Ibād, Faṣl al-Ḫitāb, Taḏkira-i Awliyā')*, javlja se više djela o mističkom moralu i pravilima reda, u prozi i stihu. U tu vrstu književnosti spadaju, među ostalima, mesnevije *Münācāt-name, Fütüvet-name, Ibret-name, Ma'zeret-name, Elest-name* i *Hayret-name* od šejha Ešrefa ibn Ahmeda, prilično neuglađena djela, koja su napisana početkom tog stoljeća, a jednako i prijevod *Vilāyet-nāme* Hadži Bektaša, koji je u stihovima priredio Hatiboglu. Osim toga, više sufija tog doba pisalo je pjesme na način Junusa Emrea. U te spada i poznati Emir Sultan, koji je *ilahije* pisao u slogovnom metru. Ovaj, kao i Hadži Bajram Veli od Ankare, utemeljitelj reda melamija-bajramija, podigao je cijelu školu pjesnika te vrste. Jedan od njih je i spomenuti Mehmed, sin Jazidži Salahadina. Glasovit je postao osobito djelom *Muhammediye*, koje je dovršio 1449. god.; naredne godine došao je na Krimu, a čak i kod Turaka Kazana i Baškirda, na glas zbog svoje velike svetosti. Taj veliki spjev je napisan u raznim metrima, na ponešto nezgrapnom jeziku; predmet je uzet iz knjiga tipa *siyar;* osim

* Vidi napomenu na stranici 13.

toga, odaje ono mističke utjecaje, pri čemu se pridržava potpune pravovjerne postavljenosti. To djelo izvršilo je golemi književni utjecaj.

Jedan od najznačajnijih mističkih pjesnika tog doba je Kemal Umi *(Kemāl Ümmī)*. On je bio halvetijski derviš, a u svojim djelima se pokazuje pravim pjesnikom. Njegov utjecaj dopirao je sve do Turaka Kazana, Baškirda i do Uzbeka. Jednako je glasovit postao Abdulah ibn Ešref ibn Mehmed (u. 1470), utemeljitelj ešrefijskog odvojka bajramijskog reda; poznat je pod nadimkom Ešrefoglu. On je napisao djelo: *Müzki 'n-Nüfus* i jedan *divan*. Pojava velikih mistika i utemeljenje novih redova oživjela je tursku hagiografsku književnost, zbirke legendi o svetim osobama, o Emir Sultanu, Ešrefogluu, a kasnije Hadži Bektašu Veliju, Kajgusuzu i Osman Babi.

S Nesimijem započeta hurufijska književnost nastavljena je od njegovog učenika Refiija, koji je 1409. god. napisao svoju *Beşaret-name,* zatim od Ferišteoglua (u. 1459), pisca jedne *Işk-name,* te od Virani Babe. Propaganda Hurufija prodrla je čak do dvora Mehmeda II, a pod Bajazitom II ovi krivovjerci bili su žestoko proganjani. Usprkos tome, postoje u 15. i 16. st. brojni hurufijski pjesnici: Temennayi iz Kajserija, Hasan Rumi iz Kara Ferje, Husejni, Usuli iz Jenidže-i Vardara, Nebati, Tarzi iz Bagdada, Vahdeti iz Bosne, Penahi iz Tebriza i Muhiti. Na području dijalekta *azeri* nailazi se iz te sekte na Šaha Ismaila Safavija, Laškarija, Tiflija i Habibija, koji je kasnije došao u Carigrad.

Od religiozne književnosti može se navesti kao najstariji zastupnik Ahmet Dai, pjesnik koji je živio na dvoru Germijanoglua i Osmanlija. Osim nekih prijevoda, posjedujemo od njega arapsko-perzijsko-turski rječnik, *'Uqūd al-ǧawāhir.* Kao pjesnik, uspješno je podražavao perzijske pjesnike, kao što su Selman Savedži i Kemal Hudžandi. Pa ipak, nije izvršio neki spomena vrijedni utjecaj na pjesništvo svog doba.

Šejhi je najznačajniji pjesnik tog doba, sasvim uz Ahmedija i Nesimija. On je pisao kaside i bio je u volji kod sultana Mehmeda I i Murata II. Uistinu se zvao Sinan Germijani, ali su podaci o njemu, dijelom, proturječni. Umro je, po svoj prilici, nakon 1429. god., a treba da je pokopan u Dumlu Pinaru kod Kutahije. Na Šejhija se gleda kao na velikog pjesnika. Njegov prijevod Nizamijevog djela *Husrev i Širin* više je od običnog prijevoda. *Hār-nāme,* koju je posvetio Muratu II, je remek-djelo satire. Taj pjesnik je sve do 16. st. vršio značajan utjecaj na književnost. Pjesnici, kao Nedžati i Hajali, navode ga sa strahopoštovanjem, tako da je zaslužio naslov »*Šayḫ aš-Šu'arā*«. I u mističkim krugovima uživao je veliki ugled, pa čak i kod egipatskih Turaka.

Nakon Šejhija, može se navesti Atai iz Burse, čiji *Divan* posjedujemo. Njegovo pravo ime je Ahi Čelebi, a nadgrobni spomenik u Bursi nosi datum 1437–1438. Bio je očevidno pod Šejhijevim utjecajem, ali u njegovim pjesmama prevladava pesimistički ton. On je prvi uveo upotrebu poslovica u *gazel.* Druga značajna osobnost tog doba je slikar Safi iz Burse. Njegov *Divan* sadrži kaside, koje su posvećene Muratu II, veziru Halil-paši i drugim visokim časnicima.

Drugi pjesnici tog doba su: Ulvi iz Burse, Humami *(Hümmāmi)* iz Iznika, zatim Ahmed Rumi iz Galipolja, Baba Nedimi, Daifi (Zaifi) iz Galipolja. Mora se navesti i Džemali, koji je 1446. god. napisao mesneviju *Gülşen-i Uşşak* za Murata II i drugu, *Hüma u Hümāyun* za Mehmeda II, kao i treću, *Miftāhü 'l-Ferec.* Postoji još i drugi spjev o književnim umijećima pod naslovom *ar-Risāla al-'aǧība fī aṣ-Ṣanā'i' wa-'l-Badā'i'.* Latifi je hvalio ovog pjesnika. Konačno, od njega potječe više rimovanih natpisa na zgradama Burse.

Epoha Fatih Mehmeda II i Bajazita II, koji su i sami bili pjesnici, znači veliki razvitak za turski jezik i književnost. Nakon što su turkmenske dinastije u Maloj Aziji iščezle, bio je osmanski dvor i njegova okolina jedino utočište pjesnika i učenjaka. Osim toga, velika osvajanja imala su za posljedicu da se osmanski utjecaj proširio sve do Krima i otoka Egejskog mora, te da je islamiziranje i turciziranje dobilo na jačini. Istodobno je privredno blagostanje Carstva doseglo znatnu visinu, dok se zakonodavstvo Mehmeda II prilagođavalo potrebama vremena. Medrese i *tekije* i, prije svega, mistički redovi, kao što su Bektašije, pridonijeli su mnogo islamiziranju. Država je, sa svoje strane, osigurala političko jedinstvo Carstva, nastavljenim naseljavanjem grupa stanovništva.

Mehmed II i njegov veliki vezir Mahmud-paša odredili su znatne potpore za učenjake i pjesnike. Pjesnici i glazbenici, kao Nedžmi, Fenaji, Nuri, Iški, Hafi, Dai, Duaji, Kudsi, Katibi, Nahifi, Vahidi i dr., dobijali su za svoja djela visoke nagrade. Mehdi, Melihi, Bursali Ahmed-paša i dr. stalno su bili u pratnji Mehmeda II. Mahmud-paša je posebno potpomagao Hajatija, Saridža Kemala i Enverija. Okolini princa Džema pripadali su: Šahidi, Sehaji, Lali, Hajdar, Kandi, Sadi i Turabi, odgojitelj princa Bajazita II, a njegovi sinovi nastavili su tu tradiciju. Pod Bajazitom II, više od trideset pjesnika dobijalo je novac iz državne blagajne.

Najveći pjesnik iz doba Mehmeda II je Ahmed-paša iz Burse. Premda je bio pod utjecajem Nijazija, Šejhija, Ataija i njegovog učitelja Melihija, nadmašio je, ipak, svoje suvremenike u *gazelu* i, prije svega, u *kasidama.* Sasvim uz Šejhija, on se može smatrati najvećim turskim pjesnikom. Njegov utjecaj na pjesnike tog doba je očevidan, tako na Resmija, Haririja, Kandija, Visalija, Nizamija iz Konje, Safija i Sultana Džema. Taj utjecaj osjećao se i kod Nedžatija, Bakija i sve do u 16. st. Kao i drugi pjesnici, bio je pod utjecajem perzijske poezije, što mu se, bezrazložno, prigovaralo. S druge strane, krivo je široko raširenо gledanje da je Ahmed-paša započeo svoju pjesničku karijeru time što je na neke Nevaijeve pjesme zgotovio *nazire.* On je svoj *Divan* napisao na nalog Bajazita II. U njemu se nalaze satire, *kite (kıt'a)* i, prije svega, vrlo lijepe pjesme u formi *murabba'.*

Nakon njega je Nedžati najveći pjesnik 15. st., poznat, prije svega, zbog svojih *mersija* (tužbalica) i *gazela.* On svoj ugled duguje, među ostalim, čestoj upotrebi poslovica u svojim pjesmama. Njegov glas je išao čak preko granica Carstva. Nedžatijev utjecaj osjeća se kod Sun'ija, Taliija, Ševkija, Rizaija, Zarija iz *Üsküba* (Skoplje), Sakija iz Filibe, Sehija, Kurbija, Vasfija, Verdija i Šavera, pjesnika 15. i 16. st., te kod pjesnika njegove okoline, kao Mihrija. Mnogi pjesnici su sastavljali *nazire* na njegova djela, a neki su ga, kao Valihi iz Tokata, upravo štovali na religiozni način.

Uz njega se mora spomenuti i njegov suvremenik Mesihi iz Prištine, koji je glasovit po svome *Divanu* i *Şehr-engizu.* Njegovo djelo odražava manje ili više lokalni život.

Mesnevija, koja se započela pisati u 14. st., pokazuje se plodnom i u ovoj epohi. Od mističkih djela navode se:

Gülzar-i manevi od Ibrahim Tanurija (u. 1482); *Vahdet-name* od Abdurahima iz Kara Hisara (napisana 1460); mesnevija Rušenija iz Ajdina, slavnog halvetijskog šejha (u. 1487); *Firkat-name*, napisana 1471. god. u Izniku od Halilija iz Dijarbekira. Romantički sadržaj tog spjeva uzet je iz perzijske književnosti. Najpoznatija su *Yusuf ü Züleyha* od Ak Šemsedin Zade Hamdija, *Husrev ü Şīrīn* od Ahija, *Işret-name* od Revanija i, prije svega, *Heves-name*, napisana 1493. god. od Džafera Čelebija. To zadnje djelo je sasvim izvorno stvaranje; pisac se pokazuje kao tanani pjesnik, kod kojeg je mašta jača od osjećaja. Krajem tog stoljeća dobile su i teme *hamse* veliku popularnost; Nizamijeva *Ḫamsa* prevođena je više puta.

Ovom dobu pripada i jedan broj kronika u stihu. Postoji jedna mesnevija sa 11.000 *bejtova* o junačkim djelima Kemala Reisa; napisao ju je Safai iz Sinopa, koji je živio u svojoj tekiji na Galati; zatim, mesnevija sa 15.000 *bejtova* od Sabaija iz Jedrena, o osvajanjima Kodža Davud-paše u Bosni; rimovana kronika, koju je Bajazitu II posvetio Sari Kemal, pod naslovom *Selatin-name; Destur-name*, koju je Enveri 1466. god. napisao za Mahmud-pašu; konačno, kronika sa 15.000 *distiha* o osvajanjima Mihaloglua Ali-bega, od Suzija iz Prizrena. Spomenimo još i *Kutb-name*, koju je Uzun Firdevsi posvetio Bajazitu II, a opisuje osvajanje otoka; ovaj pjesnik poznat je i po drugim djelima, kao *Silāḥşūr-name* i *Süleyman-name*.

Proza je u ovoj eposi pokazala znatan razvoj. Njezin najsjajniji predstavnik je Sinan-paša, pisac *Tezarru'-name*, kao i *Risāle-i Ahlāk* i jedne *Tezkire-i Evliya*. Prvo djelo je protkano pjesmama, a svjedoči o snažnom vjerskom osjećaju. Stil mu je isti kao u poznatoj raspravi Abdalaha Ansarija, tj. umjetno izrađen, a ipak prirodan i istinski. Glavni predstavnici umjetničke proze su još Sari Kemal, koji je preveo *Ta'rīḫ-i mu'ğam;* Ahi, koji je *Hüsn ü Dil* od Fetahija Nišaburija preradio na turski; Mesihi, pisac djela *Gül-i Sadberg*, i Džafer Čelebi. Značajni stilisti su, osim toga, veliki vezir Mahmud-paša (Adni), nišandžija Mehmed-paša (Nišani) i Tursun-beg (Jazidži).

Pisanje povijesti u prozi također se sada započinje javljati umjesto arapski i perzijski pisanih djela. U doba Bajazita II pomalja se mnogo primjeraka anonimnog *Tevārīḫ-i Āl-i Osmān*, kroz čiju prozu su rasute pjesme uzete iz Ahmedijeve *Iskender-name*. Iz toga se vidi da su već u 15. st. u narodu, a osobito u vojničkim krugovima, postojale kronike, koje su gotovo imale karakter epova. Povijesno djelo Derviš Ahmeda Ašikija, poznatog pod imenom Ašikpašazade, i Urudž-bega ne razlikuju se stilistički od tih anonimnih kronika. Kronike Katiba Ševkija, Bihištija i Nešrija spadaju u to doba. Obrnuto, djela kao *Tarih Ebü-'l-Feth* od Tursun-bega i *Cām-i Cem-i āyīn* od Bajatija napisana su za gornje društvene klase, te su od onih kronika potpuno različite. Jazidži Ali napisao je u doba Murata II jednu *Selcuk-name*, a ovo djelo može se smatrati uzorom tog načina pisanja povijesti. Više tih historijskih djela, kao ono Tursun-bega i *Istanbul Feth-namesi* od Džafera Čelebija, više je napisano u namjeri da pokaže umjetnički stil i široko književno znanje, što je utjecalo na dio prozne književnosti. Lijep primjer neizvještačene proze iz tog doba je rasprava Deli Lutfija, jedno od najstarijih humorističkih djela na turskom jeziku.

Iz tog doba su poznata i neka djela na anadolskom turskom jeziku, koja su pisana u Egiptu i Siriji. U Egiptu su čerkeski Mameluci održavali tursku kulturu i jezik.

Iz svega pregledanog proizlazi da je znatno porastao perzijski utjecaj na tursku poeziju i prozu i da je postao moda. Mehmed II je čak dopustio anadolskom pjesniku Šehdiju da napiše na perzijskom jednu *Šah-namu (Şehnāme)*, a i Bajazit II povijesno djelo Idrisa Bitlisija. Učenjaci i pjesnici iz Mezopotamije, Azerbejdžana, Perzije i Horasana posjećivali su osmanski dvor, uživali veliko poštovanje i dobijali poklone, na što su se čak tužili turski pjesnici. Pažnje dostojna osobnost među njima je Hamidi (u. 1430) čiji *Divan* sadrži turske i perzijske pjesme. On sam bio je turskog porijekla; živio je najprije na dvoru u Kastamuniju, te je nakon 1459. god. došao u volju Mehmedu II.

Dvor Mehmeda II i Bajazita II bili su, uostalom, u vrlo srdačnim odnosima s dvorom u Heratu i drugim orijentalnim dvorovima, a još uvijek je Osmansko Carstvo bilo usko povezano sa islamskim zemljama na Istoku, i to osobito turskim zemljama, putem kulturnih i književnih veza.

U 15. st. postojala je jednako i dalje narodna književnost, čiji su nosioci bili *ozani*. Bila je još omiljena na dvorovima, premda su *ozani*, kraj velikih klasičnih pjesnika, postali siromašni glazbenici. Ali u narodu su i dalje bili vrlo cijenjeni. Oni su govorili stare muslimanske epove i započinjali svoju građu uzimati iz svakodnevnog života i mjesnih prilika. To im je omogućavalo iznositi i grublje stvari, čime su se još više udaljili od klasične poezije. Po svoj prilici se i kazalište sjenki *Karagöz* proširilo u ovom stoljeću.

U narednom, 16. st. Osmansko Carstvo je pod Selimom I i Sulejmanom Veličanstvenim (Turci ga zovu »Kanuni«, Zakonodavac) na vrhuncu svoje moći. To se i na području jezika i književnosti pokazuje u velikim kulturnim središtima, gdje dolazi do podizanja škola, tekija i medresa. Budući da je vlast svoju brigu posvetila osobito Rumeliji (Maloj Aziji), to se tu pomaljaju mnogi pjesnici. U to doba došlo je do međusobnog snažnog utjecanja turskog, grčkog i slavenskih jezika. Osvajanjima na Istoku, gdje je vladao dijalekt *azeri*, započeli su se pjesnici tog područja služiti osmanskim dijalektom. I Krim je došao pomalo u ozračje osmanskog književnog jezika. On počinje davati osmanske pjesnike, među kojima je i nekoliko hanova. Istom utjecaju podliježu i dere-begovi u Kurdistanu. Intelektualni krugovi neturskog pučanstva morali su učiti turski, a s druge strane je Carigrad privlačio učenjake i pjesnike, koji su potjecali iz drugih turskih i muslimanskih zemalja.

Svi sultani i prinčevi osmanske dinastije unapređuju umjetnost i znanost, a taj primjer slijede i njihovi državnici. Selim I je, osim svoga perzijskog *Divana*, pisao pjesme na turskom i čak na čagatajskom jeziku. Sultan Sulejman je pisao pjesme pod nadimkom »Muhibbī«, a od početka je imao razumijevanja za izvanrednu nadarenost Bakija. Veliki vezir Ibrahim-paša, i sam pjesnik, potpomagao je, prije svega, Hajalija, Lamiija i Rahmija. Pod Selimom II, Muratom III i Mehmedom III prevladavale su iste struje, tako da je anadolski turski postao značajan jezik umjetnosti i znanosti.

U 16. st. se vrlo jasno osjećao utjecaj Džamija i istočnoturskog pjesnika Nevaija, a mnoga njegova djela prevedena su na osmansko-turski. S druge strane, postalo je modom pisati

pjesme na čagatajskom. Pjesnici, koji su došli s Istoka, kao Džemili, pridonijeli su širenju Nevaijeve slave. Mnogi pjesnici na *azeriju* tražili su također utočište na dvoru osmanskih sultana. Najglasovitiji je bio Šahi, koji se udaljio s dvora šaha Ismaila, i Habibi, koji je, najprije, pripadao okolini Jakuba, vladara Ak Kojunlua, a onda Safavida Ismaila. Uostalom, mnogi dokazi govore za to da su postojale prilično uske kulturne veze između osmanskog dvora i dvorova Safavida, Šejbanida i, čak, Velikih Mogula.

Književni život cvjetao je ne samo u Carigradu, nego i u Bagdadu, Dijarbekiru, Konji, Kastamuniju, Bursi, Jedrenu, Jenidže-i Vardaru i Skoplju (Üsküb). U Carigradu se nailazilo na pjesnike na raznim mjestima, npr. u malim dućanima, gdje su se neki pjesnici bavili trgovinom, u vrtovima (Bahši u Bešiktašu), u glasovitim gostionicama *(meyhane)* Galate, tekijama *(tekke* Džafer-abad u kraju *Südlüce)* i staništima *(konak)* bogatih ljudi. Nakon otvaranja kafana, postale su i *kahve-hane* važna sastajališta, čiji su posjetitelji pripadali svim društvenim slojevima. Taj književni život odvijao se usporedo s razvitkom arhitekture, ornamentike, kaligrafije, glazbe i raznih znanosti. Pomoću genija velikih pjesnika, kao što su Rahmi, Zati i Hajali, a prije svega Baki i Fuzuli, nastao je turski klasicizam, koji nije bio manji od perzijskog, mada mu je ovaj služio uzorom.

U 16. st. književni jezik još uzima iz arapskog i perzijskog. Učenjaci kao Sururi, Sudi, Ibn Kemal i Rijazi stvaraju jezikoslovne komentare, kao i leksikografska i gramatička djela. Mnoga djela su prevedena s arapskog i perzijskog na turski jezik. Posuđenice su omogućile turskim pjesnicima da usavrše prozodiju i stil svojih pjesama prema ukusu svoga doba. Rezultat je bio lijep, ali izvještačen jezik, u kojem su nestale mnoge prirodne osebujnosti turskog.

U *kasidi* i *gazelu* su najistaknutiji stvaraoci 16. st. po kronološkom redu: Zati, Hajali, Fuzuli i Baki.

Zati je, osim *kasida* i *gazela,* zapisao i veliki broj poetskih i proznih djela, ali koja već odavno nisu od neke vrijednosti. Njegova mašta i njegova neobična osjećajnost učinili su ga vrlo popularnim, te je imao mnoge učenike. U poetskom razvitku nalazi se između Nedžatija i Bakija.

Hajali je započeo svoju pjesničku karijeru, kada je Zati bio na vrhuncu svoje slave. Ali, kao pjesnik, nadmašio ga je, a i mnoge druge, te ga nazivaju »Hafiz Ruma«. Njegov *Divan* sadrži sveukupno njegovo djelo i kasnije je priređen od nekog Alija Čelebija, premda on sam kaže, u jednoj *kasidi,* posvećenoj sultanu Sulejmanu, da je sredio *Divan.* U mladosti je bio pod mističkim utjecajem, koji je potjecao od Usulija. Pa ipak, mističke pjesme u njegovom ukupnom djelu čine samo mali dio. Najizvorniji su mu *gazeli.*

Kao velikog pjesnika turske književnosti treba držati Fuzulija, premda je rođen u bagdadskom kraju i služio se u svojim pjesmama dijalektom *azeri.* Bio je turskog porijekla iz plemena Bajat. Njegov *Divan* i njegova mesnevija *Leylâ ve Mecnun* osigurali su mu mjesto u književnosti. Uslijed njegovog mističkog opredjeljenja, ljubav u njegovim djelima nikada nema čisto svjetovni karakter. Ali kada je prešao na *kaside,* zapao je u bezvrijednu izvještačenost. Njegova *Leylâ ve Mecnun* više je izvorno, nego oponašajuće djelo. Nakon Nesimija i Nevaija, nijedan drugi pjesnik u cijelom turskom svijetu nije postigao takav glas kao on. Njegov utjecaj protezao se čak i na putujuće pjevače.

U Carigradu je, po Hajalijevoj smrti, najveći pjesnik bio, bez sumnje, Baki. U kratkom vremenu se njegov glas proširio po cijelom Carstvu i prodro čak do Indije. Svi kasniji pjesnici sve do 19. st. slavili su ga kao uzor. Njegove *kaside, mersije* i *gazeli* dostigli su veliku savršenost. Iako su na njega utjecali neki raniji pjesnici, ipak je on očuvao cijelu svoju osobnost. U očitovanju osjećaja, Baki je ispod Fuzulija, ali su mu glazbena draž i plastični učinak njegovih pjesama donijeli slavu majstora klasicizma koji se ne da oponašati.

Šesnaesto stoljeće dalo je još mnoštvo drugih pjesnika, koji su dali značajan prilog u *kasidama* i *gazelima.* Mogu se navesti Hajreti, vrlo izvoran pjesnik, koji opisuje gradove Rumelije i svoje ljubavne doživljaje; nadalje, Ishak Čelebi; Rahmi iz Burse, koji je poznat po svome prijevodu Hilalijevog *Šāh u Derwīša* i lijepim gazelima; Figani; Makali; Duri-zade Ulvi iz Carigrada. U drugoj polovici su živjeli Emri, Ubejdi, Muezin Hudaji i Nev'i, majstor *gazela,* a bio je, istodobno, veliki učenjak i stilist; može se dodati još Ruhi iz Bagdada; konačno, Fevri, Dženani iz Burse i Seliki, koji je postao poznat svojim pjesmama u formama *muhammes* i *müseddes;* Suni i glasoviti Kara Fazli, koji pišu *rubaije* na način Omara Hajama; Saati, Šuhreti, Rijazi i Ata koji su istaknuti u satiri *(hicıv);* drugi kao Sagiri, Sani i Gazali stvorili su šaljive pjesme; u to doba su omiljeni zagonetka *(muamma)* i kronogram *(tarih),* u čemu se osobito isticao Emri.

U *mesneviji* se, uz brojne prijevode i oponašanja perzijskih djela, zapažaju i izvornije tvorevine, koje imaju lokalan predmet, kao *Šehr-engiz,* mističke pjesme i rimovane kronike. Tema *Jusuf i Zulejha* je bila vrlo popularna, posebice putem Hamdijevog djela. Mnogi pjesnici pišu djela pod naslovom *Leyla ü Mecnun,* ali ih zasjenjuje Fuzuli. Drugi predmeti su bili *Mihr ü Müşteri,* koju je Miri preveo s perzijskog, *Ebkār-ı Efkār* i *Behram ü Zühre,* oboje napisano od Fikrija, i još druge. Najpoznatiji pisci *mesnevije* su Kara Fazli iz Carigrada, tvorac spjeva *Gül ü Bülbül,* Jahja-beg iz Tašlidže i Lamii, no koji je manje poznat. Mnogi pjesnici su, oslanjajući se na Džamija i Nevaija, napisali *Hadīs-i erbain.* U tu grupu je spadalo i Hakanijevo glasovito djelo *Hilye* i njegov prijevod *Hadīs-i erbaina.* Potaknuti glasovitošću *Mevluda* Sulejmana Čelebija, započeo je istu temu obrađivati veliki broj pjesnika, ali ipak nije dostigao jednaku popularnost.

Budući da mistički pokret u ovom stoljeću još ojačava i da se svugdje otvaraju nove tekije, nije čudno da pjesnici raznih redova pišu poučna djela, mističke pjesme i zbirke legendi o svetim ljudima, kao i da zgotovljavaju prijevode arapskih i perzijskih mističkih djela. Može se reći da je svaka *tarika* imala svoju vlastitu književnost. Među njima su najznačajnije heterodoksne grupe. Tako književnost bektašija, koja je u 15. st. započela s Nedimijem, zastupaju Jetimi, Askeri i drugi.

Konačno je i više historijskih djela tog doba koristilo oblik *mesnevije.* S iznimkom Hadidijeve osmanske povijesti, koja je napisana 1531. god., sva ona obrađuju gotovo uvijek pojedinačne događaje (osvajanje Budima, Đerbe, Jemena itd.) ili sultanove pobjede (posebice Sulejmana) ili, pak, vojskovođe (kao Hajrudina Barbarose i dr.).

Proza je u ovom stoljeću nezgrapna i izvještačena. Nadmašuje se perzijski uzor i izražavaju najjednostavnije misli putem najsloženijih slika, čime se predmet samo zamagljuje. Od takve zablude u ukusu nisu slobodni ni najveći stilisti: Lamii, Kemalpašazade, Dželalzade, Feridun-beg, Azmi, prevoditelj *Humāyūn-name*, Ali Čelebi, Kinalizade Ali Čelebi, Hodža Sadedin i dr. Tom sklonošću ka izvještačenom proza je izvršila vrlo nezdrav utjecaj na pjesništvo. Intelektualni krugovi su prezirali djela koja su bila napisana jednostavnim jezikom. Ipak se primjećuje da je u vrlo dugim djelima samo predgovor napisan u tom teškom i pretjeranom stilu. Mnoge vjerske, književne, historijske i moralizirajuće knjige tog doba su, uostalom, napisane jednostavnijim jezikom. To je bio slučaj i u unutrašnjem općenju države i drugim službenim dokumentima.

Započinje se s historijskim djelima, koja su se zamjetno razvila, i to uglavnom zato što su intelektualni krugovi izlazili svojim interesom u susret vojnim uspjesima Carstva. Uz rimovane kronike, što je nastavak seldžučke tradicije, javljaju se od Bajazita II i Selima I i povijesna djela u prozi. Službenu osmansku povijest, koju je Idris Bitlisi napisao na perzijskom, preveo je njegov sin na turski. Druga opća povijesna djela su od Ibn Kemala, Dželalzade Mustafe Čelebija *(Tabakatü 'l-Memalik)*, Muhjidin Džemalija, Lutfi-paše, Hodža Sadedina i Alija. Osim toga, postoji još mnoštvo posebnih povijesnih djela, koja obrađuju ili ograničena razdoblja ili pojedinačne događaje *(feth-name)*, te biografska djela (kao *Cevāhirü 'l-Menakib* o Mehmedu Sokoloviću). Istodobno postoji na dvoru, sada kao i ranije, služba *şehnameci*. U Sulejmanovo doba ju je obavljao Fethulah Arif Čelebi, čiji su nasljednici, među ostalima, Eflatun Širvani, Sejid Lukman i Talikizade. Dok su se djela, kao Sadedinovo *Tācü 't-Tevārih*, smatrala uzorom stila, to su *Tarih* Lutfi-paše, čiji se stil oslanja na stare kronike, a prije svega njegova *Asaf-name* mnogo važniji izvori za društvenu povijest ovog doba. I *Tarih* Selanikli Mustafa-efendije pokazuje također do kojeg se stupnja korumpirala državna uprava krajem stoljeća. Najvećim povjesničarem mora se smatrati Ali, koji se i u svojim drugim djelima pokazuje kao učenjak sa skoro enciklopedijskim znanjem. Ne samo *Kunhü 'l-Ahbar*, nego i *Nasīhatü 's-Selatin, Kavâidü 'l-Mecālis* i *Menakıb-ı Hünerveran*, dokazuju da je pisac ozbiljan kritičar, koji dobro poznaje životne prilike svoga doba. Stil njegovih povijesnih djela je relativno jednostavan.

U ovom stoljeću su napisana i zemljopisna djela i izvještaji s puta. U 15. st. zna se samo za prijevode i izvatke iz Kazvinija i Ibn al-Vardija, kao i prijevod Ptolemeja sa grčkog. U 16. st. oba ova djela su ponovo prevedena, a i djela Abu-l-Fide (od Sipahizadea) i Istahrija (od Šerif-efendije), kao i djela Alija Kušdžija o matematičkoj geografiji i geografskim opisima Egipta. Glasovito djelo *Bahriye*, koje je god. 1529. napisao Piri Reis, plod je pomorske politike carstva; to djelo oslanja se, dijelom, na starije kartografe, kao što je Safai, i na talijanske karte. Kao plod Sulejmanovih kopnenih pohoda javlja se djelo Mitrakči Nasuha, koje je prepuno slika i nacrta. Sejidi Ali Reis piše svoj *Muhit* kao rezultat svoga nesretnog poduhvata na Indijskom oceanu; doduše, djelo se oslanja sasvim na ranija arapska djela. *Mir'ātü 'l-Memālik* od istog pisca je, prije, izvorno djelo. Poslije njega dolazi u stihu napisana *Seyahat-name* trgovca Ahmeda ibn Ibrahima, koji opisuje svoje putovanje u Indiju. Vrlo je važno djelo *Menazirü 'l-Avalim* od Mehmeda Ašika iz Trapezunta; zasnivajući se na staroj islamskoj geografiji, donosi ono važne nove obavijesti o osmanskim državama. Konačno, treba navesti *Tarīh-i Hind-i Garbī* o otkriću Novog svijeta, koje je 1582. god. preveo s nekog evropskog jezika Mehmed Jusuf al-Herevi.

Uz turski klasicizam, umnožavaju se i djela narodne književnosti, koja su širili kazivači i pripovjedači *(kissa-h(v)an, meddāh* i *karagözci)* u kafanama i janjičarskim kasarnama. S druge strane, mnogi klasični pjesnici pisali su turkije *(türkü)*, koje su namijenjene za narod, a sastavljene su u metru *aruz* i u obliku *murabba'*; kasnije su se zvale *şarkı* (šarkija, »pjesma«). Ta pjesnička djela nadovezivala su se na najstarije oblike turske poezije. Pa ipak su proizvodi neobrazovanih pjesnika, kao što su Enveri, Sijabi, Raji, Rahiki i dr. koji su pisali oponašajući klasične pjesnike, više odgovarili ukusu naroda. U narodnim krugovima oduševljavalo se još za teme kao *Abu Muslim, Hamza-name, Battāl Gazi* itd. Sultan Sulejman dao je Salih-efendiji, prevoditelju *Ğāmi' al-Ḥikāyāta*, da prevede na turski priču Firuz-šaha u osam svezaka. Čak se u palačama sultana susretalo pripovjedača iz naroda. Uz stariju islamsku građu, javljaju se i zbirke priča iz svakidašnjeg života. U tom pravcu je pisao Mustafa Džinani iz Burse u neukrašenom stilu.

Za 16. st. postoje bolje obavijesti o djelatnosti *ozana*, premda se oni danas općenito zovu *aşık* ili *çöğürcü*. Ti putujući pjesnici susreću se na svim mjestima, gdje se narod sakupljao; te su onda recitirali razne oblike pjesama. Tako se, s početka stoljeća, zna za dio Bahšijevog epa o egipatskom pohodu Selima I, s kraja stoljeća za imena Kul Mehmeda (u. 1605), Öksüz Dedea, Hajalija i Köroglua, a u garnizonima Magriba za još neke druge. Uzajamno utjecanje klasa pridonijelo je da se, ponekad, metar zasnovan na brojanju slogova koristio od obrazovanih, a i metar *aruz* u narodnoj poeziji. Mistički pjesnici slijedili su tradiciju Junusa Emrea i pisali *ilahije* u slogovnom metru. Treba navesti: Umi Sinana (u. 1551), Ahmeda Sarbana (u. 1545), Idrisa Muhtefija (u. 1615) i Sejid Sejfulaha Halvetija (u. 1601). Ali najznačajniji nasljednici Junusa i Kajgusuza nalazili su se među bektašijama i kizilbašima, kao što je Kul Himet i, prije svega, njegov učenik Pir Sultan Abdal, koji je potjecao iz kraja Sivasa i koji je oko 1600. god. umoren po nalogu Hizir-paše.

U narednom stoljeću (17. st.), premda je Carstvo započelo politički opadati, kulturni i književni život normalno se nastavlja. Poznavanje osmanskog književnog jezika širi se, s jedne strane, u narodnim krugovima i, s druge, u krajevima, čije stanovništvo nije bilo tursko ili je govorilo drugi dijalekt, kao u istočnoj Anadoliji (područje *azerija*) i na Krimu. Krim je započeo davati mnoge osmanske pjesnike, među njima i same hanove. Utjecaj turske kulture pokazuje se već u 16. st. u tome da su mađarski i južnoslavenski muslimani koristili arapsko pismo. Postoji i tursko-hrvatskosrpski rječnik u stihovima, tzv. *Potur Šahidiye*, koji je sastavio Hevaji kao i neki rimovani tursko-grčki vokabulari.

Carigrad je uvijek bio središte, gdje su se nalazili učenjaci sa svih krajeva Carstva i s one strane granica. S iznimkom Murata IV, nijedan sultan se nije zanimao za lijepu književ-

nost, a među državnicima bilo ih je srazmjerno malo, koji su je potpomagali. Usprkos tome, te bez obzira na propadanje medresa, u ovom stoljeću je bilo učenjaka od ranga, kao što su Sari Abdulah, Ismail Ankarevi, Ishak Hodžasi Ahmed-efendi i dr. Ipak vjerske znanosti i arapsko jezikoslovlje nemaju glasovite zastupnike, a sukob između medresa i tekija, poznat kao »Kadi-zadeova bitka«, pokazuje kako je bilo ograničeno duhovno stanje medresantskih i ulemanskih krugova. Progon mističkih redova, koji je čak, ponekad, bio u službi politike, nije mogao spriječiti njihovo cvjetanje u carstvu.

Turska »klasična« poezija 17. st. ne zaostaje nikako iza perzijskog uzora. Umjesto da se bace na oponašanja i prevođenja, turski pjesnici obrađuju samostalne teme. S druge strane se, doduše, još osjeća utjecaj suvremenih perzijskih i perzijsko-indijskih pjesnika: Nefi je pod utjecajem Urfija, Nabi - Saiba, a kod Naili-i Kadima se zamjećuje Ševketov utjecaj.

Zbog svoje snažne mašte, bogatog jezika i skladnog stila, Nef'i se, svakako, može smatrati najvećim turskim pjesnikom *kasida*. Obrnuto, njegovi *gazeli* i satirične pjesme su manje uspješni. Njegov utjecaj na kasnije pjesnike je ostao uvijek velik, premda je za njegovog doba bilo mnogo istaknutih *kasideci-ja*, kao što su Nev'i-zade Ataji, Kaf-zade Faizi, Rijazi i Sabri. Najvažniji zastupnik *gazela* je Šejh-ul-islam Jahja, koji se može smatrati Bakijevim nasljednikom, zbog svog snažnog i dojmljivog izražavanja osjećaja. Stoga je njegova glasovitost prešla i u naredno stoljeće. Drugi predstavnici škole Baki-Jahja su Šejh-ul-islam Bahaji i Vedždi. Suprotno njima, Fehim, Naili-i Kadim, Šehri i, čak, veliki Nabi stoje pod utjecajem suvremene im perzijske poezije. Nabi, kod kojeg se osjeća Saibov utjecaj, postao je glasovit poglavito svojom *Mesnevī Hayriye* i svojim *gazelima*. Karakteristično za njegove pjesme je prevladavanje razumskih koncepcija; no to njegovoj slavi nije škodilo. U mnogim svojim pjesmama opisuje i kritizira društveni život. Od majstora *gazela* u 17. st. treba još navesti imena: Nišati Mevlevi, Dževri i Rami Mehmed-paša.

Azmi-zade Haleti isticao se u svim pjesničkim rodovima i poglavito je poznat po svojim *rubaijama*. *Lağz (luğaz)* i *muamma* postali su vrlo popularni, kao i kronogram *(tarih)*. *Hıcıv* i *mezah*, koji su pisani u raznim oblicima, ponukali su najuglednije pjesnike da napišu površne stvari. Ipak neki proizvodi te vrste zaslužuju da se pomenu, kao Guftijeva *Tezkire* u obliku *mesnevije*, u kojoj pisac duhovito opisuje pjesnike svoga doba.

Neke *mesnevije* iz prve polovice 17. st. ukazuju na zapažajnu savršenost. Teme starih *hemsi* pomalo su zamijenjene aktualnijim. Najznačajniji zastupnik tog roda je Nev'i-zade Ataji, koji je postao glasovit po svojim *hemsama*, čije je predmete uzimao iz života doba. Nakon njega, kao pisci *mesnevije* mogu se navesti: Kaf-zade Faizi, Gani-zade Nadiri i Rijazi. Posebice je tada postalo modom, oponašajući perzijskog pjesnika Zuhurija, pisati *sāki-nāme* (»peharnikova knjiga«). Od ovih, spomenimo one Atajija, Rijazija i Haletija, a svi su bili mistički obojeni. Ukratko, *mesnevija* je poslužila za sve moguće predmete, koji su bili uzeti i iz svakodnevnog života, priče, opise, razmišljanja itd.

Veliki je, u ovom stoljeću, broj vjersko-mističkih djela, legendi o svetim osobama, poučnih djela, koji se raspoređuju na različite *tarike*, a, pri tom, koristi se često pjesnički oblik. Uveliko je poznato djelo *Mi'raciye* od Nadirija. Postoje još i spjevovi u slavu i hvalu Poslanika *(na't)*, rimovani prijevodi *hadis-i erbaina, mevluda*, itd. Neki mistički pjesnici služili su se slogovnim metrom. Spomenimo, prije svega, Nijazi-i Misrija, utemeljitelja misrijskog ogranka halvetijskog reda čije su pjesme dugo ostale popularne. Zna se i za veliki broj povijesnih djela u stihovima, kao, npr., Nadirijeva *Šah-nama* iz doba Osmana II i dr. U ovo doba začinje se i običaj pisati kratke osmanske povijesne knjige u stihovima. Još postoje od Talibija (napisana 1608), od Nasirija (u. 1664), koja je napisana za Mehmeda IV, te *Fihrist-i Şāhān*, koju je Solak-zade Hemdemi posvetio istom vladaru. Ta vrsta djela nema ni osobitu književnu ni povijesnu vrijednost.

Pjesnička proza nastavlja istu crtu iz prethodnog stoljeća. Veliki stilisti, kao Vejsi, Nergisi, Okču-zade i drugi, tjeraju i dalje cifranje u pisanom jeziku. Dobar primjer za to su službeni akti, upućeni na perzijski dvor, koje su pisali stilisti, kao, na primjer, Hukmi; a taj neukusni stil tjerao se ponekad i u privatnoj prepisci. Upravo djela, koja, po ukusu doba, nisu imala neku književnu vrijednost, danas se najviše cijene, kao ona Koči-beja, Katib Čelebija, Evlije Čelebija i Naime. U prozi i ovog stoljeća, povijesna djela su na prvom mjestu. Poneka imaju karakter poluslužbenih kronika, kao *Şehnāme* od Taşköprü-zadea za Osmana II. Murat IV čak imenuje Kabilija za *vak'a-nüvisa* (hroničara) pri pohodu na Jerivan. Konačno, 1664. god. je nišandžija Abdurahman-paša zadužen od Murata IV da bilježi događaje, a i Mehmed Halife od Mustafe II; tek je kasnije Naima imenovan za *vak'a-nüvisa*. Historijski radovi, tada, su prijevodi i izvorna djela o općoj povijesti Islama, kao i opći i specijalni radovi o osmanskoj povijesti. S historijskog stajališta su najvažniji *Ğāmi' ad-duwal*, kojeg je Munedžim Baši napisao na arapskom, *Fezleke* od Katib Čelebija, *Ta'rīh* od Pečevija i, prije svega, Naimina *Historija*. Veliki enciklopedista Katib Čelebi pokazuje se kao pronicljivi povjesničar. Pečevi, koji je crpio i iz kršćanskih vrela, isto tako je vrlo značajan kako zbog svoga dobrog suda, tako i zbog svoje nepristranosti. Naima, koji odlično zna opisati, daje žive psihološke analize historijskih ličnosti. Koči-bej istražuje u svome poznatom djelu *Risale* uzroke propadanja Carstva. Kara Čelebi-zade je prije stilist nego historičar. Kroničari su i Vedžihi, Hasan-bej Zade i Solak-zade kao i *Zeyl* (»nastavak«, »dodatak«) djelu *Şakaiku 'n-Nu'maniye* od Nev'i-zade Atajija i nastavak toga posla od Ušaki-zadea.

Tezkire ovog stoljeća daleko su iza onih 16. st. Pažnju najviše zaslužuje ona od Rijazija iz 1609. god. *Riyāzü 'ş-Şuara* od Kaf-zade Faizija iz 1621. god. sadrži i uzorke iz djela navedenih pjesnika. Zatim je tu još *zeyl* tom djelu od Mehmeda Asima (u. 1675), te sažeta *Tezkire* od Rize i od spomenutog Guftija.

Na području zemljopisa najznačajnija djela su ona Katib Čelebija i Abu Bekra Dimaškija, a crpjela su iz islamskih kao i evropskih djela. *Seyāhat-name* od Evlije Čelebija značajna je za sve grane kulturne povijesti. Usprkos svojim nedostacima, ovo djelo je bez poredbe u turskoj književnosti. U ovom stoljeću se javljaju i prve *sefāret-nāme*. Velika popularnost *şehnameci-ja, meddaha* i *karagözci-ja* u svim krugovima stanovništva i dalje postoji.

Putujući pjevači *(sāz şāirleri)* u velikom su porastu u 17. st. Oni se susreću među janjičarima, spahijama *(sipahi)*, levendima, dželalijama i u vjerskim grupama kao što su kizilbaši i bektašije. Oni su prisutni i pri velikim vojničkim povorkama. Pažnju najviše zaslužuju Gevheri i Ašik Omer. Utjecaj te narodne književnosti dopirao je čak i u gornje klase. On se da sagledati u pjesmama krimskog hana Mehmeda Giraja, koji je pisao pod nadimkom Kamil, kao i u jednoj *mersiji* Atife, jedne od miljenica Mehmeda IV.

U 18. st., književni i kulturni razvitak odvijao se u istom pravcu, kao i ranije. Nastalo je prekomjerno mnogo pjesničkih i proznih djela, a i dalje traje kulturna povezanost s Perzijom i Transoksanijom. Perzijski pjesnici, prije svega Ševkęt i Saib, odlučujuće utječu na tursko pjesništvo. Ali, usprkos tome, razvitak ide svojim karakterističnim putevima, što se, prije svega, pokazuje u pokušaju da se jezik jednostavnije oblikuje. Da se klasična turska poezija sasvim oslobodila od tadašnje perzijske, poglavito je zasluga velikih pjesnika s kraja 18. st.

Doba Damad Ibrahim-paše je od velikog značenja. Mnoga djela su napisana ili prevedena na njegov nalog ili na nalog sultana Ahmeda III, a stvorene su i komisije u cilju ubrzanog prevođenja nekih važnijih djela. Od pjesnika tog doba navedimo Osman-zade Taiba, kojeg su držali kraljem pjesnika, Sejida Vehbija, Samija, Rašida, Neilija, Selima, Kamija iz Jedrena, Durija, Sakiba, Arifa, Salima, Čelebi-zade Asima i Izet Ali-pašu. Prije svega je Nedim postigao veliku slavu u drugoj polovici ovog stoljeća i kasnije. Svojim *gazelima* i *šarkijama* uvodi on epohu Sadabada, a samostalnim temama, bogatom maštom i skladnim jezikom nadmašuje on svoje prethodnike i suvremenike. U *šarkiji* je dostigao visinu kakvu nisu dosegli ni Nazim prije njega, a ni Fazil Enderuni poslije njega. Zahvaljujući podršci Damad Ibrahim-paše, mogao je Ibrahim Muteferika uvesti štampanje knjiga u Turskoj. Ali zbog raznih prilika, ono je ostalo tokom cijelog stoljeća svedeno na sasvim usko područje, te na duhovni i umjetnički život nije moglo izvršiti spomena vrijedni utjecaj.

Od velikih pjesnika ovog stoljeća valja navesti još posebno Kodža Ragib-pašu, najznačajnijeg zastupnika Nabijeve škole, i Šejha Galiba, zadnjeg velikog pjesnika klasičnog doba. U *kasidi* i dalje traje Nefijev utjecaj, dok se u *gazelu* takmiče Nedimovi i Samijevi učenici, s jedne, i oni koji se dive Nabiju, s druge strane. Ali oko kraja 18. stoljeća zapaža se u obje škole znatno opadanje. Pjesnici, kao Fazil Enderuni i Sunbulzade Vehbi, samo su epigoni. Pjesnici ovog stoljeća bave se svim pjesničkim rodovima. Posebno značenje pripisuje se tipičnim rodovima epohe koja je u opadanju, kakvi su *hicıv, hezel*, zagonetka *(muamma)* i kronogram *(tarih)*, dok su u pjesništvu u porastu razuzdanost i neobuzdanost. Na drugoj strani i dalje traje pravo vjersko oduševljenje, koje pokazuju Nazimovi *munācāt* i *na't, mi'raciye* pjesnika kao što su Naji Osman Dede, Nahifi i Arif Sulejman-bej, kao i Nahifijev metrički prijevod Mevlanine *Mesnevije*. Iz tog doba potječu brojne *mesnevije*, ali su male književne vrijednosti. Ne mari se za stare teme *hemse*, osim u velebnom spjevu *Hüsn ü Išk* od Šejha Galiba, zadnjem remek-djelu te vrste. Konačno, i historijska rimovana djela, kao i mistički spjevovi članova raznih redova sada su samo od manjeg značenja.

Proza pokazuje stremljenje da postane jednostavna, mada se još naiđe na oponašanja stila jednog Nergisija i Okči-zadea. Poznati stilist, kao Osman-zade Taib, očitovao se otvoreno protiv pretjerane izvještačenosti u prozi. Historijska djela zauzimaju prvo mjesto. Među autorima, koji vrše dužnost *vak'a-nüvisa*, navedimo Rašida, Čelebi-zade Asima i Vasifa, ali se nijedan ne može mjeriti sa prethodnicima, kao što je Naima, premda su u velikom broju nastala historijska i biografska djela. Političko i vojno opadanje Carstva ponukalo je na sastavljanje cijelog niza »Uspomena« *(layıha)*, u kojima se traga za uzrocima. Vrijedno je spomenuti memoarsko djelo Kodže Segban-baše. Za zemljopis su spomena vrijedne brojne *sefāret-nāme*, među kojima je tipičan primjer *Fransa Sefāret-namesi* od Jirmisekiz Čelebi Mehmed-efendija. Ponekad, iako rijetko, ta su djela bila napisana u stihovima. I *sūr-nāme*, koje su bile napisane za veličanje luksuznih svetkovina koje su priređivali sultani, važna su društveno-povijesna vrela; najpoznatije su one Sejida Vehbija i Hašmeta. Zbirke pjesničkih životopisa su još brojnije u ovom stoljeću, nego u prethodnom; navode se *tezkere (tezkire)* od Safajija, Salima i Beliga. *Tezkire* Esrar Dedea posvećena je posebno mevlevijskim pjesnicima. Ovom stoljeću pripada i *Vakayiu 'l-Fuzalâ* od Šejhija, zadnji nastavak *(zeyl) Şakaika*. Konačno, *Tuhfe-i Hattātīn* od Mustakim-zadea – koji se drži najvećim enciklopedistom tog stoljeća – najznačajnije je vrelo za muslimanske i turske kaligrafe *(ḫaṭṭāṭ)*. Na području zemljopisa zapažaju se samo prijevodi i izvaci iz evropskih djela.

Meddâh, karagözcü, orta oyuncu uživaju i dalje u svim narodnim krugovima veliku popularnost. I djela putujućih pjevača svugdje su bila raširena. Spominjemo Kimetija, Nurija, Levnija, Kaba Sakal Mehmeda i Fasihija, ali velika popularnost Gevherija i Ašika Omera i nadalje traje. Najbolji primjer za to, da je književni ukus naroda prodro u više klase, činjenica je da je veliki pjesnik Nedim napisao i jednu *türkü* u narodnom metru. Ta tendencija se još više zaoštrava krajem ovog stoljeća.

Početkom 19. st. pokazuje osmanska književnost duboko opadanje, koje se održava do doba »Tanzimata«. Samo Vasif Enderuni i Izet Mola pokazuju neku izvornost. Vasif se približava narodnom ukusu i odaje Nedimov i Enderunijev utjecaj. Izet Mola, na kojeg su utjecali Nedim i Šejh Galib, ipak je mnogo veći pjesnik od Vasifa, osobito čistoćom jezika i pjesničkom tehnikom. Osim *kasida* i *gazela*, pisao je pažnje dostojne *mesnevije*. On je zadnji »majstor« klasičnog pjesništva pred »Tanzimat«. Ali i nakon »Tanzimata« mnogi su pjesnici pisali *kaside* i *gazele* u starom stilu, među njima najveći unapređitelji književne obnove, kao Namik Kemal i Zija-paša. Osim toga, ovom razdoblju pripadaju Galib-bej iz Leskofče (Leskovac), Avni-bej i Arif Hikmet-bej, koji su oponašali Nailija i Fehim-i Kadima. Samo oni nemaju više nikakvog utjecaja na tok književnog razvitka. Naravno, sva književna tradicija nije mogla odjednoć nestati, Šinasi i njegova škola morali su voditi dugu i oštru borbu protiv starih.

Proza doba pred »Tanzimat« nema više veliku vrijednost, mada je isto tako mnogo napisano kao i u prethodnim stoljećima. Za pisanje povijesti, pažnje je vrijedan *Ta'rīh* od Muterdžim Asima, po svome stilu i svojoj kritici. On se koristi još jednostavnijim jezikom u svome prijevodu rječnikâ *Burhan-i qāṭi'* i *Qāmūsa*. *Vak'a-nüvis* Esad-efendi, prevoditelj *Mustaṭrafa* i pisac poznatog djela *Üss-ü Zafer* o ukidanju

janjičara, daleko je iza Asima po svome neukusnom jeziku i svome smušenom stilu. On je bio izdavač prvog turskog lista (od 1831), *Takvim-i vakayi*, a sultan Mahmut II čak mu je predbacio zbog lošeg jezika, kada je opisivao neko njegovo putovanje. S druge strane, on sam preporučuje u svome prijevodu upotrebu turskih riječi umjesto arapskih i perzijskih, te pojednostavljenje književnog stila, iz čega se vidi koji je napredak već napravio pokret za pojednostavljenje jezika. Konačno, ne smije se zaboraviti spomenuti ni glasovitog pjesnika i stilistu Akif-pašu, koji se, usprkos nekim pjesmama napisanim u narodnom metru i djelima napisanim jednostavnom prozom, još ne može smatrati prvim pobornikom književne obnove. Akif-paši je ostala potpuno strana evropska kultura, te je on jedan od zadnjih zastupnika stare književnosti.

Među zastupnicima narodne književnosti, postoje obavijesti o imenima ovih *meddāha*: Pič Emin, Kiz (Kız) Ahmed, Hadži Müezin, Ćor (Kör) Hafiz i dr., kao i o nekim glumcima sa sjenama *(hayalcı)*, kao što su Šerbetči Emin, Hafiz iz Kasim-paše, Musahib Said-efendija; tek krajem 19. st. kida Katib Salih sa starom tradicijom i započinje oponašati moderno kazalište. Najpoznatiji putujući pjevači ovog stoljeća su Dertli, Zihni iz Bajburta i Emrah iz Erzuruma, koji su kako u Carigradu tako i u Maloj Aziji postigli vrlo zasluženu popularnost u svim društvenim slojevima. Sve do kraja vladavine Abdelaziza sastajali su se ovi *ašici* u jednoj kafani na Tavuk Pazaru. Imali su svoju organizaciju s poglavarom *(reis)* na čelu, kojeg je državna uprava priznavala. Ta organizacija je kasnije rasturena, ali još u 20. st. susretalo se te putujuće pjevače po Maloj Aziji.

Klasična turska književnost gotovo sasvim je izgubila svoju snagu i izvornost u doba početka »Tanzimata«. Klasična pjesnička umjetnost nije bila više u stanju stvoriti nešto novo u svome uskom okviru, te su pjesnici mogli samo oponašati *(nazire)* velike majstore od jučer ili su, pri traženju neke originalnosti, zapadali u izvještačenost i plitkoću. Time što su se uvijek iste predodžbe ponavljale jednako ograničenim izražajnim sredstvima, cijela životna snaga turske poezije takoreći se uništila. Čak veliki umjetnici, kao Nedim i Šejh Galib, nisu se mogli izbaviti od strogih pravila starih uzora. Na drugoj su strani vodili u običnost i plitkoću pokušaji da se crpi iz jezika i književnosti naroda i da se približi narodnom ukusu i jeziku, što se zapaža kod Enderunija i Vasifa. Usprkos političkim i privrednim vezama s Evropom, koje su trajale stoljećima, društvena struktura osmanskog naroda ostajala je u srednjevjekovnim okvirima. Doduše, stalni vojni porazi i postupno privredno propadanje doveli su do svijesti turskih intelektualaca materijalnu i tehničku nadmoć Evrope; doista, započelo se već u 18. st. učiti od Evrope radi reorganizacije vojske i flote, ali je mnogo teže bilo uvažiti evropska mjerila i vrijednosti na području duhovne kulture. Moderna znanost našla je samo pristupa u institute, koji su stvoreni za potrebe vojske, kao Inženjerska škola i Medicinska škola. Sultani, kao Selim III i, prije svega, Mahmut II, osjetili su nove potrebe. Od kraja 18. st. javljali su se i moderno obrazovani intelektualci u Turskoj. Stoga, sve više jača i evropski utjecaj na sva područja života.

2) **»Evropska« turska književnost. Razdoblje »Tanzimata« i »nove književnosti«.**

Veliki industrijski i kapitalistički razvitak Evrope, kao i političko širenje i suparništvo velikih imperijalističkih sila nije dugo moglo zanemarivati tako bogato i široko privredno područje kao što je Turska. Istodobno su srednjovjekovne ustanove Carstva izgubile svoju otpornu snagu, a revolucionarno kretanje u Francuskoj proširilo je nacionalni princip među nemuslimanskim stanovništvom. Sve je to učinilo imperativnim da se spozna nužnost reformiranja društvenih i upravnih ustanova Carstva. Te reforme morale su ne samo kod naroda naići na značajan otpor, nego i kod intelektualaca, koji su, najvećim dijelom, svoje obrazovanje dobili u medresama. Zahvaljujući Rešid-paši i njegovoj maloj grupi pristaša, te reforme su pomalo sprovedene u zemlji. One su poznate pod imenom »Tanzimat«.

Te reforme nisu se ograničile samo na upravu, pravni i financijski sustav. Da bi se postigao napredak u obrazovanju kod tursko-muslimanskih krugova, započelo se pomalo otvarati osnovne i srednje škole, te pripremati osnutak sveučilišta. Zatim su otvarane više škole za žene, a 1862. god. započinju sveučilišni tečajevi. God. 1867. radila je Medicinska škola, a naredne godine osnovan je Licej Galata Seraj. Otvaranje sveučilišta *(Darülfünun)* zbilo se 1869. god., ali je ono zatvoreno pod pritiskom konzervativnih krugova već dvije godine kasnije. God. 1870. otvara se Pravna škola, a 1877. god. Škola za znanosti o državi. Tako je nastajala intelektualna klasa, koja se obrazovala izvan vjerskih škola. A usporedo s tim postupno je napredovala i dnevna štampa. To je važno i zbog toga što se pomoću nje mogao javnosti obraćati Šinasi, utemeljitelj nove književne škole, i njegov učenik Namik Kemal. Mnoga znanstvena i književna djela prevedena su s evropskih jezika, posebice s francuskog, a turski jezik započeo je bivati jednostavan, iako se, u toku, obogatio mnoštvom znanstvenih izraza.

Tri velika lika nove književnosti su Šinasi, koji se obrazovao u Francuskoj, njegov veliki učenik Namik Kemal i Zija-paša, koji su kao prognanici živjeli u Francuskoj. Zbog toga je nova škola bila zanesena francuskom književnošću 18. i 19. st., kao i načelima koje je Francuska proglasila tokom političkih prevrata. Tako su novatori htjeli iskorijeniti staru feudalnu književnost i proglasili su ideje »domovine« *(vatan)*, »slobode« *(hürriyet)*, »demokracije« *(halkçılık)* i ustavnosti *(mešrutiyet)*. Oni su nastojali stvoriti »građansku« književnost. S time započinje u turskoj književnosti žurnalizam, politička i književna kritika, kazalište, prijevod zapadnih književnih djela, roman i filozofski i socijalni ogledi. Šinasi nije bio ni sjajan stilist ni veliki pjesnik, ali je imao određeni program; on se htio osloboditi od starog, nerazumljivog jezika. Ako mu nije uspjelo ostvariti cijeli taj program, to su, ipak, njegove teorije izvršile utjecaj na njegovu okolinu. Zija-paša podržavao je najjače taj pokret prevodeći Rusoa i Molijera, te svojim političkim i književnim kritikama. On je bio uveliko upućen u klasičnu književnost, ali je išao tako daleko da je tvrdio da ta književnost nema nikakve veze s turskim karakterom. On je branio tezu da se mora slijediti prirodu, tj. posuđivati iz narodnog jezika i književnosti, mada nije imao hrabrosti to sprovoditi.

Nesumnjivo je Namik Kemal pripomogao da nova škola konačno pobijedi. On je bio snažan umjetnik, vatren borac, plodan pisac i veliki rodoljub. Umjetnost mu je bila sredstvo

da probudi zemlju. Tako je on silno pridonio kulturnoj i političkoj revoluciji u Turskoj, kako svojim političkim člancima tako i kazališnim komadima, romanima, rodoljubnim pjesmama, historijskim radovima, kritičkim ogledima i čak privatnim pismima. Izvedba njegovog komada *Vatan* bila je krupan politički događaj u zemlji. On je napao staru književnost još žešće nego Zija-paša i držao je da je tursku poeziju nemoguće pisati u metru *aruz*. Ipak se sam Kemal, a jednako i njegovi prijatelji nisu mogli potpuno osloboditi starih tradicija. Stoga je Sadulah-paša mogao 1880. god. napisati u anonimnom članku da se učenicima mora zapravo dati u ruke samo prijevode zapadnih djela, jer »Novi«, u stvari, nisu u stanju ništa zbiljski novo stvoriti.

Abdulhak Hamid, Kemalov učenik, izazvao je veliki preobrat u pjesništvu, koje se dotle nije moglo osloboditi starih oblika. Taj izvanredno plodni pisac uveo je u turski jezik lirsko i dramsko pjesništvo, za što su mu djela Dantea, Rasina, Korneja i Šekspira pribavila uzore. Čak je Kemal priznavao da je nova turska poezija započela s Hamidom. Druge značajne osobnosti bile su Redžaizade Ekrem (u. 1914) i Sami-pašazade Sezai, ali, u mjeri u kojoj je apsolutizam jačao, ova druga generacija »Tanzimata« slijedila je čisto umjetničke ciljeve.

I mnogi drugi mislioci i pisci unaprijedili su kulturni razvitak zemlje. Navodimo poznatog povjesničara Ahmeda Dževdet-pašu, Ahmeda Vefik-pašu, Sulejman-pašu i velikog pisca i enciklopedistu Ahmed Midhat-efendija, kao i leksikografa Šemsedina Sami-beja. Dževdet-paša, dobro upućen u orijentalne znanosti i pisac turske gramatike, pisao je, zajedno s Fuad-pašom, lijepu čistu tursku prozu. Ahmet Vefik, koji se nadahnuo zapadnim predodžbama, htio je ponovno oživjeti nacionalnu kulturu, time što je obznanio da su anadolski Turci jedna grupa velike turske nacije. On je sastavio prvi rječnik anadolsko-turskog, sakupljao poslovice i preveo *Şecere-i Türk* od Ebü-l-Gazija. Igrao je veliku ulogu u turskom teatru oponašajući Molijerove komade. Sulejman-paša, reorganizator vojnih škola, bio je veliki rodoljub. On je navodio da se mora govoriti o »turskoj«, a ne »osmanskoj« književnosti. U svome *Ta'rīh-i Ālem* posvetio je starim Turcima posebno poglavlje. Ahmed Midhat (Mithat), konačno, pisao je i prevodio mnoštvo knjiga za narod, te mu je uzdizanje kulturne razine naroda bio jedini cilj. Sami-bej je svojim *Kamusu 'l-A'lām* i *Kamus-ı türkî* bio dostojan nasljednik Vefik-paše.

Krajem 19. st. ističe se Mualim Nadži, koji je, pod zaštitom Ahmeda Midhata, postigao veliku glasovitost. Bio je upućen u orijentalnu kulturu i sastavljao *gazele* na klasični način, uz lijepe pjesme u novom stilu. Pristaše stare škole gotovo da su očekivali od njega ponovno buđenje klasicizma, premda on nipošto nije bio njihov pristaša, što dokazuje njegova lijepa jednostavna proza. U to isto doba javlja se Nabi-zade Nazim, čiji roman *Zehra* dolazi na prvo mjesto u književnoj povijesti.

Ali je najznačajniji bio, krajem 19. st., književni pokret grupe mladih književnika, koji su se, na poticaj Redžaizade Ekrema, okupili oko časopisa »*Servet-i Fünūn*«. Taj pokret predstavlja drugu i zadnju etapu u evropeiziranju turske književnosti. U njemu su glavnu riječ vodili ljudi kao Tevfik Fikret i Halid Zija, a bio je snažno pod utjecajem književnih kretanja u Francuskoj krajem 19. st. Taj pokret je nastao u doba pretjeranog apsolutizma i potrajao je samo kratko, pet do šest godina; djela, koja je proizveo, prožeta su bolesnom i pesimističkom sentimentalnošću; njegovo geslo je bilo: »Umjetnost radi umjetnosti«. S iznimkom Dženaba Šehabetina, koji je, nakon revolucije, stekao glas velikog prozaičara, Sulejmana Nazifa, koji se može smatrati samostalnijim Kemalovim učenikom, Faika Alije, koji je oponašao Abdulhaka Hamida, te neovisnog Ismaila Safe, koji je svoje predmete uzimao iz lokalnog života, svi pjesnici, koji su pisali u *Servet-i Fünūnu*, oponašali su Tevfika Fikreta. Halid Zija, koji je pisao vrlo usiljenim stilom, pravi je začetnik romana u Turskoj. Njegovi romani kreću se obično u gornjim društvenim krugovima, ali neke njegove male novele opisuju i narodni život. U novelama su uspješniji Ahmed Hikmet i Husejin Džahid; pisali su jednostavnijim jezikom. Mehmed Reuf je pjesnik romana, a daje dobre psihološke analize, no u jeziku nije besprijekoran. Na području znanosti, filozofije i kritike, suradnici časopisa samo su prevodili. Ali budući da je cenzura bila stroga, te djelovanje ovog kruga kratkotrajno, oni nisu imali mogućnosti pokazati više životne snage.

Dok je škola Tevfika Fikreta i Halida Zije odražavala samo život viših klasa, Husejin Rahmi je u svojim romanima opisivao narodni život u njegovim različitim stranama. Istodobno, istim predmetom bavio se pažnje dostojni publicist Ahmed Rasim. Od pjesnika tog doba, navedimo još Rizu Tevfika, koji je pisao najljepšu liriku na način *ašika* i bektašijskih pjesnika, ali u slogovnom metru, nadalje pjesnikinju Nigar Hanum i, konačno, Mehmeda Emin-beja, koji je u tursko-grčkom ratu nenadano postao glasovit svojim *Türkçe Şiirler*. Mehmed Emin služio se vrlo jednostavnim jezikom u slogovnom metru, a htio se izravno obraćati narodu, premda mu je potpuno nepoznata bila postojeća narodna književnost, s njezinim mentalitetom, pravcem ukusa i naslijeđenim oblicima. Kao književnik, pripadao je sasvim Fikretovoj školi. Samo što on nije bio individualist kao njegovi suvremenici, nego prožet demokratskim osjećajem. To je bilo prvi put da se neki turski pjesnik spustio do naroda. Možda mu se s pravom može prigovoriti zbog nedostatka lirizma, ali to ne priječi da ga se smatra zanimljivom pojavom u književnoj povijesti. Istodobno je napredovao pokret za pojednostavljenje jezika i čak je nastalo neko krajnje čistunstvo. Prevodeći evropska djela, proširilo se poznavanje stare kulture i povijesti Turaka, dok je žurnalistička djelatnost Mladoturaka u tuđini započela promatrati turski nacionalizam s političkog gledišta.

Budući da je revolucija od 1908. god. ukinula cenzuru, nastala je široka književna djelatnost. Rodoljubni Kemalovi i Hamidovi komadi ponovo se prikazuju na sceni, a veliki broj sociološkiih, filozofskih i povijesnih djela prevodi se na turski. Istodobno je nastava doživjela značajno poboljšanje, te se odnosi spram Evrope uzdižu na kulturnu razinu koja dotada nikada nije dosegnuta.

3) **Nacionalna književnost.**

Nakon revolucije 1908. god., ideja osmanizma *(osmanlılık)* ispunila je vladajuće klase. Ali brzo jedni druge sustižući politički događaji dokazuju uskoro, držanjem muslimana, kao i kršćana, da je taj ideal bio utvara. Turski elemenat, koji

je prevladavao u Carstvu, trebao je, dakle, novi ideal. Bio je to nacionalni ideal, koji se pojavio već u doba »Tanzimata« i postojao u kulturnom obliku u hamidovsko doba. I nakon revolucije, ovaj pokret je uzeo ponajprije kulturni izgled. Krajem 1908. god. utemeljeno je društvo *Türk Derneği*, čiji je cilj bio izučavati prošlost i sadašnjost turskih naroda, pojednostaviti turski jezik i napraviti od njega znanstveni jezik. To društvo nije pokazalo veliku snagu, ali se krajem 1911. god. pojavio časopis *Türk Yurdu*, a 1912. god. utemeljilo *Türk Ocağı*. Taj pokret nije se ograničio na turske rodoljube; u njemu su sudjelovali i neki turski intelektualci iz inozemstva, koji su pred tlačenjem ruskog carizma pobjegli u Tursku, kao Agaoglu Ahmed, Husejin-zade Ali i Ak Çoraoglu Jusuf. Protiv tog pokreta djelovali su, s jedne strane, pristaše krivo shvaćenog zapadnjaštva *(garbcılık)* i, s druge, pobornici panislamizma *(ittihād-ı Islam)*. U to isto vrijeme iznova započinje u Solunu časopis *Genç Kalemler*, pod vrlo pretencioznim imenom; zahtijeva čišćenje jezika, a Zija Gekalp *(Gökalp)*, član Odbora »Jedinstvo i napredak«, svoju djelatnost. Premještanjem glavnog središta u Carigrad spajaju se Zija Gekalp i *Türk Yurdu*. Nakon nesretnog završetka balkanskog rata, i mlada generacija se priključila nacionalnom pokretu. Trenutak je, dakle, bio vrlo pogodan za uspjeh nacionalnog ideala. Potreban je bio samo čovjek, koji bi bio sposoban dati čvrst pravac nacionalnoj ideji, te stvoriti program i filozofsku osnovu. Taj zadatak je riješio Zija Gekalp. On je izvršio veliki utjecaj na mladež putem svojih sveučilišnih predavanja, javnih izlaganja, te člancima i pjesmama. Tokom cijelog njegovog života, od doba balkanskog rata do primirja, kada je bio prognan na Maltu, a onda tokom svoga boravka u Dijarbekiru i Ankari, razvijao je neprekidnu djelatnost. Srž njegovog učenja nalazi se u knjizi *Türkçülüğün Esasları*.

Kao i na ostalim područjima života, nacionalni pokret istakao se i u književnosti. Metar zasnovan na brojanju slogova zadobio je vodeće mjesto u poeziji; jezik je postao jednostavan; nije više vrijedilo geslo »umjetnost radi umjetnosti«, nego »umjetnost radi života«; crpjelo se iz narodne književnosti i njezinih tradicionalnih oblika. Književnost započinje odražavati život i osebujnosti svih društvenih slojeva. Započelo se baviti jezikoslovnim i povijesnim izučavanjima poezije putujućih pjevača, narodne književnosti, narodne glazbe, ukratko utemeljena je znanost turkologije.

Od pjesnika tog pokreta, treba navesti na prvom mjestu Faruka Nafiza, koji u svojim zadnjim pjesmama opisuje anadolske krajolike, nadalje Orhana Sejfija, Enisa Behidža, Jusufa Ziju, Halida Fahrija, Nedžiba Fazila. Svi oni odaju, prije, utjecaj Zije Gekalpa i Jahje Kemala, nego Mehmeda Emina. U prozi je napredak još izraženiji, a pisci pokazuju još više snage. Najznačajniji lik doba je Halide Edip Hanum; nakon romana o ljubavi i strasti, koji su karakteristični za njezino prvo razdoblje, slijedila su djela na način *Ateşten Gömlek*, u kojima se opisuje borba Anadolije za neovisnost. Ranoumrli Omer Sejfetin dao je vrlo lijepe kratke priče, od kojih su neke, kao *Bomba*, prava remek-djela nacionalne književnosti. Refik Halid, koji je, možda, pisao najljepšim jednostavnim turskim jezikom, opisuje u svome *Memleket Hikayeleri* realističke prizore iz anadolskog života, koji su dotada nepoznati u književnosti. Njegov nepristrani sarkazam samo je izraz njegovog realizma. Jakub Kadri je čak u svojim romanima, prije umjetnik stila i mistički pjesnik, nego pisac romana. Pažnje dostojne ličnosti nove proze su još Falih Rifki, koji u svome *Ateş ve Güneş* opisuje epizode iz rata u Palestini, i Rušen Ešref.

Od četvorice najznačajnijih pisaca ovog razdoblja, dvojica prozaista su nastavila prethodnu nacionalističku orijentaciju, posvetivši se prvenstveno aktualnim problemima, dok su se druga dvojica, pjesnici, pokazali slobodnijima u inspiraciji i bližima osmanskoj tradiciji, prvi po oblicima, drugi po duhu. O njima je potrebno, čak i u ovako kratkom pregledu, nešto više reći.

Započet ćemo s ovom posljednjom dvojicom. Prvi je pjesnik Ahmed Hašim, iz škole »*Fecr-i ati*«, koji se ističe posebnom obdarenošću i umjetničkom profinjenošću. Ahmed Hašim je rođen u Bagdadu 1885, a umro u Carigradu 1933. godine, iz plemićke je arapske obitelji, ali Turčin po obrazovanju, budući da se školovao u liceju Galatasaraj i u Školi društvenih znanosti u Carigradu.

U francuski je simbolizam ušao preko napisa Efraima Mikaela, ostavši vjeran *Mercure de France*, kojem je uputio članak o suvremenoj turskoj književnosti. Tako je doznao da je pjesništvo »posrednički jezik između jednostavne riječi i glazbe, ali bliži ovoj drugoj«; »sveti bezimeni izvor, sakriven u noći tajne i nepoznatoga: tek odrazi njegovih blještavih voda dosižu, s vremena na vrijeme, horizont osjetila.«

Hašimovi najviši trenuci slučajno se podudaraju s početkom i krajem dviju malih zbirki stihova: s osobenom svjetlucavošću jezerskih sličica na početku *Göl saatleri* i profinjenom nježnošću pjesama o Mjesecu i majci, kojom završava zbirka *Piyale* (1926).

Kraće pjesme iz ciklusa *Göl saatleri*, koji nadopunjuju *Göl kuşları*, doista su dražesne minijature što u magičan prsten zatvaraju mali biserni pejzaž.

Pjesme o Mjesecu, koje evociraju lik pjesnikove majke, koja je umrla još mlada, predstavljaju pravu pravcatu pjesničku poemu. Mjesečeva je svjetlost ovdje onaj »temeljni muzički ton koji sve oblikuje i ističe, koji sjedinjuje najraznovrsnije dojmove, sjećanja, misli, koje spontano izviru, u uzvišenu skladnu simfoniju«. Hašim se sjeća noćnih šetnji u Iraku: »Blještav poput karavane zvjezdanih duhova – Tigris je brazdao u tmini dugi, turobni put.«

Sjeća se još nevještog dječaka koji se plaši sjena noći, te mlade žene koja se, pogleda uprtog u zvijezde, zaustavlja na predznacima žalosti. Nakon priče posljednjih dana, na kraju, Mjesečev i majčin lik se stapaju.

Ovdje još uvijek susrećemo preobilje svjetala, sjena, boju glasova: orkestar što čas intonira svoju glazbu zanesenom kontemplacijom, čas prati sentimentalna raspoloženja u potrazi za efektivnim tonovima. To je pretjerana, mistična senzibilnost koja ponekad izbija u paničnim željama.

Hašimova poezija živi u razrijeđenoj atmosferi; pejzaži i osobnosti su oblici koji se rasplinjuju, osjećaji i strasti su više sjećanja nego odjeci stvarnog života. Ona se, u biti, oslanja na čar glazbe. A nju se postiže pročišćavanjem zvukova: ritmom, tembrom i kvantitetom, znalačkim metričkim varijacijama. Hašim profinjuje i prenosi upotrebu turskog slobodnog stiha koji je uveo Fikret; u jednoj se odi služi čak s dvanaest različitih metara.

Zanimljiviji je od evropskog utjecaja posebni vid turskog simbolizma: sugestije »šansonjerskog« pjesništva, naročito postklasičnog, koje smo nazvali neoperzijskim. Tim sugestijama se duguje, velikim dijelom, preobilna upotreba pridjeva, koja se pokorava aluzivnoj tehnici kontrapunkta, sklonost ka složenim pridjevima, upotreba genitiva u usporedbama, definicijama, interpretacijama što stoje između metafore i simbola, dakle karakteristična sredstva kićenog govora. Poneki je tanani element otvoreno preuzet iz repertoara »šansonjera«: simbolički žargon čaše, ruže i slavuja, voštanice i noćnog leptira, Lejle i Medžnuna; ali to je obična navada.

Različiti članci, napisani za listove i časopise, sakupljeni su u dvije zbirke eseja: *Sklonište roda* (1928) i *Po našem mišljenju* (1928). To su portreti, skice, kritičke crtice, pojedinačna raznovrsna razmišljanja, dopisi iz Pariza. U tonu briljantne i ironične konverzacije, začinjene paradoksima, s čestim navođenjem francuskih autora i razmetanjem raznovrsnom evropskom kulturom. Opisni lirizam dotiče ponekad simbolizam poezije, ali gotovo se uvijek ublažava u nekom prozaističkom detalju, možda da bi ostao vjeran dogmi da je poezija rezervirana za stihove.

Duhovit i uglađen jezik čini neke eseje ugodnima, osobito esej što daje naslov prvoj zbirci i koji nam predočava lik osamljenika, starog francuskog konzula, zanesenog osmanskom primijenjenom umjetnošću, koji se povukao u Brusu »da bi živio i umro među ružama i majolikama«, u vili čiji vrt, ostavljen neobrađen, odaje prijatan dojam turskih grobalja, ukrašen vrbama, čempresima i pinijama, sličnim mevlevijskim dervišima »što kruže plešući u ekstazi uz slavujevu pjesmu«.

Najveći je turski pjesnik posljednjih vremena Jahja Kemal Bejatli (pravo mu je ime Mehmed Agah), rođen u Skoplju, u Makedoniji, u drevnoj i bogatoj turskoj obitelji 1885. godine, a obrazovan u Parizu, gdje je u mladosti dugo boravio. Bio je jedan od najinteligentnijih, najotvorenijih, najsvjesnijih duhova nove Turske; u kulturnim je sredinama smatran učiteljem i postao je predmetom općeg poštovanja. Umro je 1958. godine.

Mali broj i sporadičnost njegovih djela, sve u svemu pedesetak sastava, neki vrlo kratki, što su se tu i tamo pojavljivali, pokazuju profinjenost umjetnikovih zahtjeva. Njegov se svijet sastoji u prvom redu od sjećanja, zamagljenih osjeta, prigušenih strasti, evokacija.

Njemu se duhom srodan otvara svijet povijesti i to naročito one njegovom srcu najbliže povijesti, turske. Nju poima u funkciji nacionalnog ponosa, ali osjeća potrebu i za konkretnošću pa zazire od apstraktnih mitova. U strasnom proučavanju sazrijeva osjećaj, koji nalazi svoj izraz u ritmu romantičnih balada.

Jahja zna čudesno pogoditi »etos« turskog osmanskog svijeta. On zapaža ne samo herojski duh, zapaljen vjerom, kakav susrećemo u historiografiji i koji poneki manje nadareni moderni nacionalista vidi samo kao ratnički duh, već i druge vidove, kao što je veseli živahni epikurejizam, rafiniranu estetičnost, sugestivnu intuiciju života i smrti, svojstvenu mističnoj duhovnosti. Minijature, posvećene »Eri tulipana«, najdragocjenije su što je mogla stvoriti moderna turska lirika.

Nostalgična vezanost za osmansku tradiciju, shvaćenu ne samo kao ostatak carske slave, već kao izraz duhovnosti, navodi Jahju Kemala da se i u jeziku napaja na tom izvoru. On se formirao, doduše, na školi francuskih simbolista; od Malarmea je preuzeo koncepciju poezije kao glazbe koja je postala riječ; ali ta je glazba za njega ritam što vibrira u pjesništvu starih majstora, proizvod profinjene umjetnosti koju su sami Turci razradili i koju se ne može, dakle, istrgnuti iz njihove baštine. On, dakle, modernom senzibilnošću primjenjuje sheme kvantitativne metrike dajući im nova suzvučja, pa u lirici »Ere tulipana« umije konvencionalnom, odavno već iscrpljenom jeziku dati nove, birane vibracije.

Za razliku od onog što se događa kod Hašima, jedinstvo između drevnog orijentalnog i novog evropskog kod Jahje Kemala očituje se ne samo u oblicima, već je to izvorno sintetično iskustvo koje se može nazvati neoklasicizmom, budući da crpi inspiraciju iz klasičnog osmanskog svijeta.

Za tursku ženu su bili iznimni život i politička strast Halide Edib (Edip). Rođena u Carigradu 1883. godine, odgojena je u američkom koledžu u prijestolnici. Svoja prva politička oduševljenja izrazila je u romanu *Yeni Turan*, objavljenom u nastavcima 1912. godine, satkanom, kao što i sam naslov kaže, na motivima panturanističke propagande. Široku joj je slavu pribavio roman *Handan* (1912). Ona je našla načina da u protagonistkinju, po kojoj i knjiga dobiva naslov, pretoči sebe samu, sa svojim mladenačkim zanosom za ideje slobode (radnja se događa u vrijeme Abdulhamida II) i uzdizanje naroda. Duhovna energija kojom zrači junakinja u kojoj se izmjenjuje senzualnost i racionalnost, ljubavni žar i građanska strast, te nervozni jezik prošaran anakolutima, elipsama, ponavljanjima, stvorili su odmah dojam snažne i izvorne umjetničke individualnosti.

Svjetski rat i borba za neovisnost dali su spisateljici mogućnost za provođenje u djelo ideja mladosti. Osnivala je škole i upravljala bolnicama u Siriji, nakon primirja; u Carigradu je uzimala riječ na zborovima; zatim je prešla u Anadoliju, surađujući za štampu i propagandu s Vrhovnom komandom; neko je vrijeme bila na frontu, s činom »narednika«.

Niz romana i novela odražava događaje tog vremena. Među ostalima, i roman *Ateşten gömlek*, u kojem se jasno zapaža prenošenje stvarnosti na idealni i fantastični plan, gdje spisateljica daje oduška svom vatrenom temperamentu.

Na početku nalazimo rekonstrukciju (prikaz) turskog ambijenta odmah nakon poraza. Veliko se mnoštvo naroda pojavljuje u crnini na zboru pred Džamijom sultana Ahmeda. Nakon ove evokacije u koju su utkani siloviti odušci ogorčenosti protiv nedjela okupatora, autor uvodi simbol »vatrene košulje«. Ova turska osobitost određuje mukotrpnu strast dvojice turskih oficira prema Aiši, izbjeglici iz Izmira koji su okupirali Grci, te, istovremeno, i vatreni iredentizam turske mladeži. Dobar dio knjige zauzima prikazivanje pomamne, gotovo psihopatske ljubavi koju dvojica suparnika gaje prema mladoj ženi. Stvarnost ostaje u pozadini: ulomci ogoljelog anadolskog pejzaža, šutljive sjenke vojnika u pokretu, oštre i suhoparne zapovijedi koje dopiru iz nekog magičnog centra. Na kraju dugi prizor bitke.

Halide Edib se kasnije, razišavši se s kemalističkim režimom, preselila u inozemstvo. Živjela je u Engleskoj, Ame-

rici, Indiji. Vodila je sveučilišne tečajeve, pisala na engleskom političke eseje i memoare, povijesno i kulturološki vrlo zanimljive. Nakon Ataturkove smrti vratila se u domovinu, gdje je na Carigradskom sveučilištu poučavala englesku književnost.

Kad je već njezino ranije djelo izgubilo čar političke aktualnosti, Halide Edib je 1936. godine objavila novi roman, *Sinekli Bakkal* (ime jedne četvrti u Carigradu), kojem je prethodila engleska redakcija pod naslovom *The clown and his daughter*. Prvi je dojam da se stari buntovnički zanos smirio. Započinje smirenim opisnim potezom anglosaksonske književnosti. Glavna tema je suprotstavljanje orijentalnog, jednostavnog i statičkog duha zapadnom, složenom i dinamičkom duhu. Tu antitezu otkriva jasno muzika: tipično melodijska orijentalna, a simfonijska zapadnjačka. I zbog toga su dvoje protagonista umjetnici. Rabija, čudesna interpretatorka muslimanskih svetih pjesama i neki bivši redovnik, Pelegrini, pijanist španjolskog plemićkog porijekla, koji je dugo živio u Italiji i koji za ljubav Rabije prihvaća Islam. Dvoje se uzimaju, žive sretno, unatoč razlici karaktera i imaju dijete: ovdje priča završava i ne znamo da li se u potomstvu izmiruju dva svijeta roditelja. Najveća je pažnja posvećena, po običaju autora, junakinji. Rabija utjelovljuje tursku ženu iz naroda, ustrajno vezanu uz svoju četvrt, uz opći moral, uz vjeru, koja se sastoji više od odanosti nego od žara, fatalizma, preziranja bogatstva i ispraznosti. Njezine su sklonosti instinktivne i postojane, rijetki su sentimentalni izljevi. Kao što je nedostatak ambicija čini pomalo skučenom, tako pomalo zaprepašćuje njezino tvrdoglavo zlopamćenje prema majci i djedu (»imam« iz Sinekli Bakkala), krivih što su je odgojili na sebični i opor način.

Drugi je motiv romana povijesni: kriza despotskog režima, njegovi posljednji progoni, netrpeljivost intelektualne mladeži, latentno neprijateljstvo naroda. Ali taj svijet što propada ne promatra se ovdje s tako žestokim neprijateljstvom kao u *Handanu* i kao da se on iskupljuje obraćenjem ministra policije.

Unutar takvih okvira komeša se čitava gomila likova: glumac pučkog kazališta, odaliska, ciganka, mevlevijski derviš, dama iz aristokracije, šef mafije iz četvrti i tako dalje. Dopadljiv je opći osjećaj simpatije, ljubavi, s kojim spisateljica gleda na taj svoj svijet, od kojeg je toliko godina bila odijeljena.

Promatrali smo u nekim karakterističnim trenucima umjetnost ove sjajne umjetnice (umrla je 9. januara 1963), čije je vrlo plodno stvaranje u posljednje vrijeme bilo usmjereno prema satiričkom romanu. Tehnička umješnost, tipično ženska psihološka intuicija, politička strast, pribavili su joj veliki ugled, tako da je ona među turskim piscima dosada najviše poznata i prevođena u Evropi. Pripovjedački primat tokom prvog poslјeratnog razdoblja s Halidom Edib dijeli Jakub Kadri Karaosmanoglu (rodio se u Kairu 1888. godine, a u Carigrad je došao 1908.). Njegovo javljanje u literaturi datira od 1912. godine, kad je objavio zbirku novela koje već jasno pokazuju njegovu nadarenost. Zatim se posvetio umjetničkoj prozi, stekavši glas nedostižnog stiliste, s mistično-filozofskom podlogom, te vrlo muzikalnim ali pretencioznim jezikom.

Najglasovitije njegovo djelo je roman *Nur Baba* (1922), koje je »opilo cijeli Carigrad« (Ahmed Hašim). To je tipičan ambijentalni roman, što se bavi prikazivanjem života derviškog bratstva bektašija, s jasnom tezom da prikaže opadanje ustanova koje će kemalovska vlada 1925. godine ukinuti, smatrajući ih klicama reakcije.

Protagonista, nazvan Nur Baba, »Otac Svjetlost«, poglavar bektašijskog staništa, derviš je bolesne senzualnosti. Uznemirujuća ljepota koja kao da odolijeva naletu godina, atmosfera sumnjive mistične duhovnosti koja zrači oko njega, lako zavode žene. On poput vampira siše njihovu mladost, a zatim ih, uvenule, napušta da bi se obratio novom plijenu. U romanu prisustvujemo jednom takvom slučaju, činu zavođenja Nur Babe, sad opreznog i strpljivog, sad obuzetog životinjskim porivima, te sporom, ali fatalnom padu plemkinje, Nigâr Hanum, koja je došla u stanište iz čiste znatiželje. Leptir što je spržio krila ostaje uz Nur Babu, uništava se prisustvujući novim derviševim ljubavima, pada sve niže, dok je upotreba opija ne svede na bijedni ostatak.

Život bektašijske zajednice zahvaćen je u karakterističnim trenucima: gozbe što se protežu kroz cijelu noć, ostavljajući ujutro uzvanike uništenim i iscrpljenim; obredno recitiranje, koje za trenutak oživljava umorne duše; susret dvaju spolova u poticanom a nezadovoljenom erotizmu.

Polemički autorov stav čini da on ironičkim okom promatra te djetinjaste manifestacije, i s gađenjem zapaža gnjusobu, vulgarnosti i sramotnosti što izbija iz tog neobičnog skupa muškaraca i žena. Ali on vjeruje u plamičak što tinja pod praznovjerjem i senzualnošću i koji predstavlja najviši zalog duhovnosti muslimanskog Istoka: platonsku ljubav, potpuno predavanje. Junakinja Nigâr dostiže tu uzvišenu sferu i kaže sama sebi: »Ljubiti, uvijek ljubiti! Ljubiti, uvijek ljubiti, ne očekujući naknadu, dajući sve od sebe, bez kajanja i bez prekoravanja, uvijek ljubiti!« I stoga ima snage podnositi derviševu nevjeru i ostati uz njega, ne obaziruć se na svoje propadanje. Katarza protagonistkinje kroz ljubav prema nečasnom čovjeku, dah duhovnosti koji se, ipak, i oko mutnih djela očuvao, problemi su koji piscu najviše leže na srcu.

Među brojnim djelima Jakuba Kadrija, u kojima je općenito naglašen nacionalistički interes, značajan je roman *Yaban*. Knjiga je nadahnuta socijalnom polemikom, koja će postati naročito živa nakon ovog rata.

Pisac je, susrevši je za vrijeme rata za neovisnost protiv Grka u Anadoliji, izjavio Halidi Edib namjeru da napiše roman iz anadolske sredine, s naslovom *Ateşten gömlek*. Poznata spisateljica preuzela je ideju i, kao što smo vidjeli brzo je ostvarila. Knjiga Jakuba Kadrija pojavila se, naprotiv, kasnije, 1939. godine, pod naslovom *Yaban*.

Protagonist je oficir osakaćene ruke koji se iz prijestolnice povlači živjeti na selu, gdje susreće nepovjerenje i neprijateljstvo. Ljudi i pejzaži u cijeloj knjizi prikazani su najmračnijim bojama. Ružna i osorna je priroda sa svojim golim prostranstvima žućkaste zemlje, stanovnici su nezgrapni u tijelu i duhu, ogrubjeli od siromaštva. Ljubav stranca prema bijednoj seoskoj djevojci Emini jedva da oživljava oporu građu. Jakub Kadri, u predgovoru drugom izdanju, brani se od optužbe da je ocrnio narod Anadolije, pripisujući odgovor-

nost za uvjete toga kraja vladajućoj građanskoj klasi, koja ga je uvijek zapostavljala i iskorištavala; zaključuje da je to njegov bolni krik vapijućeg u pustinji.

TUSI (a. *Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn 'Alī Abū Ǧa'far aṭ-Ṭūsī*), rođen je ramazana 995. god. u Tusu. Nakon početne obuke u rodnom mjestu, došao je 1017. god. u Bagdad i studirao kod šejha al-Mufida (Muhamed ibn Muhamed an-Numan al-Bagdadi, u. 1022. god.). Kada je ovaj umro, sastao se sa as-Sejidom al-Murtadom (Abu-'l-Kasim Ali ibn al-Husein, koji je umro 1044. god.) i bio otprilike 23 godine njegov drug i učenik. Nakon njegove smrti, ostao je još 12 godina u Bagdadu i činio sve da širi učenja šiita. Njegovi neprijatelji su ga optužili kod halife al-Kaima (1031–1075) za njegovu mržnju protiv prve trojice halifa i poduprli su tužbu navodima iz njegovog *Kitāb al-Miṣbāḥ*. U prisuću halife je on, ipak, objasnio dotična mjesta tako da je halifa bio zadovoljan, budući da nije bilo namjere da se ne uvažava sunitsko učenje, te ništa nije bilo poduzeto protiv njega. Ali je javna uznemirenost silno narasla, konačno, protiv njega, te je 1056. god. bio zapaljen njegov stan. Iste godine je napustio Bagdad i došao u Nedžef, gdje je proveo ostatak života. On je najveći šiitski učenjak i općenito je nazivan *Šayḫ aṭ-ṭā'ifa* ili, jednostavno, *aš-Šayḫ*. Po većini biografa, umro je 1067. god., a po nekima 1065. Dva njegova djela, *Tahḏīb al-Aḥkām* i *al-Istibṣār*, broje se u četiri vjerski-priznate, kanonske knjige, koje uživaju najveće štovanje kod šiita. Pisac je brojnih knjiga, koje on sam nabraja u svome djelu *Fihrist Kutub aš-Šī'a*.

Djela od većeg značenja su ova:

1) *Kitāb Tahḏīb al-Aḥkām*, djelo o Hadisu prema šiitskom učenju.

2) *Kitāb al-Istibṣār fī-mā uḫtulifa fīhi min al-Aḫbār*, druga knjiga o Hadisu. Dok je prva knjiga opsežnija, te obuhvaća sve hadise, druga se bavi samo predajama koje, kako se čini, proturječe.

3) *Kitāb al-Mabsūṭ*, nacrt islamskog Zakona po šiitskom učenju.

4) *An-Nihāya fī al-Fiqh*, kompendij islamskog Zakona po šiitskom učenju.

5) *Fihrist Kutub aš-Šī'a*, bibliografija šiitskih djela.

6) *Du'ā' al-Ǧawšan al-kabīr*, knjiga o molitvama, pripisana imamu Aliji Zein al-Abidinu (u. 712–713), od kojeg je »prenesena« autoru.

7) *Du'ā' al-Ǧawšan aṣ-ṣaġīr*, druga knjiga o molitvama pripisana imamu Musi Kazimu (u. 799), od kojeg je autoru »prenesena«.

8) *Kitāb al-Fuṣūl fī al-Uṣūl*, rasprava o temeljnim učenjima šiizma.

9) *Miṣbāḥ al-Mutahaǧǧid al-kabīr*, knjiga o pobožnim obredima i molitvama za cijelu godinu.

10) *Kitāb al-Ḥall wa al-'Iqd*, knjiga o vjerskim dužnostima, osobito o molitvi.

11) *Kitāb Asmā' ar-Riǧāl*, biografije šiitskih izučavatelja Hadisa.

12) *Kitāb at-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, opsežni kur'anski komentar u dvadeset svezaka.

13) *'Uddat al-Uṣūl*, djelo o osnovama fikha.

14) *Al-Amālī fī al-Aḥādīṯ*, djelo o predajama (hadisima).

LEKSIKON ISLAMA

UČENJE O LIJEKOVIMA. Osnovu islamskog učenja o lijekovima činili su *Materia medica* Dioskorida i farmakološki spisi Galena, dopunjeni djelima kasnijih grčkih liječnika, koji su prevedeni na sirijski i dalje na arapski. O perzijskom utjecaju svjedoče mnoga imena ljekarija. Indijska medicina našla je, među ostalim, mjesta u zadnjem poglavlju *Raja mudrosti* Alija ibn Rebena at-Tabarija (850) i u *Knjizi o ljekarijama* al-Birunija. Po grčkom uzoru, odvojeno su u literaturi obrađivani jednostavni i složeni lijekovi. Jednostavni lijekovi od biljaka, minerala i životinja su zapisani, često alfabetski i, ponekad, u obliku tabela, s navodom njihovih imena – ponekad na više jezika, uz arapski i grčki, sirijski, perzijski, berberski – njihovog porijekla, svojstava (toplo, hladno, suho, vlažno), njihovog stupnja djelovanja i njihovog načina djelovanja (rastvorno, stežuće, pročišćavajuće, tjerajuće na mokrenje, itd.), medicinskih indikacija i nadomjesnih ljekarija. Ljekarije se mogu nabrojati i prema dijelovima tijela i njihovim boleštinama protiv kojih se koriste. Prepoznavanje ljekarija olakšano je popisom simptoma i slikama biljaka. Od ljekarija se prave složeni lijekovi, koji su opisani u apotekarskim knjigama prema dijelovima tijela ili po njihovom izvanjskom obliku (pilule, prašak, napici, čepići za stolicu, masti, linimenti, obloge, itd.) – oboje kao kod Galena.

Veliki liječnici hvalili su se i znanjem lijekova. Ar-Razijev *Continens* sadrži podroban dio o ljekarijama, poglavito po Dioskoridu i Galenu, a i po vlastitom iskustvu, dok su složeni lijekovi predmet posebnog djela. Ali ibn al-Abas al-Madžusi posvećuje ljekarijama jedan odjeljak u svojoj *Kraljevskoj knjizi.* Ibn Sina (Avicenna) obrađuje ljekarije u knjizi 2 svoga *Kanuna,* a u knjizi 5 složene lijekove. Jedan od najstarijih novoperzijskih tekstova je *Knjiga o ljekarijama* Muvafaka al-Heravija (oko 970). Poznati polihistor al-Biruni napisao je, kao zadnje, djelo o medicinskom poznavanju ljekarija, koje je – nedovršeno i malo prošireno – ostalo sadržajem značajno. Ono navodi imena ljekarija iz najrazličitijih jezika i sadrži mnoge citate iz starijih djela. U Španjolskoj su Ibn Vafid (u. 1068) i al-Gafiki sastavili knjige o ljekarijama. Dotada sakupljeno znanje sabrao je Ibn al-Bajtar (u. 1248) u veliku knjigu o ljekarijama, koja, među ostalim, sadrži cijelu *Materia medica* Dioskorida.

Putem prevoditelja u Salernu i Toledu morala su djela, kao što su ar-Razijeva, al-Abasova, Ibn Sinina i Ibn Vafidova, koja su najprije bila u rukupisu, a onda od kraja 15. st. štampana, posebice trajno utjecati na evropsku farmakologiju. Dijelovi latinskog prijevoda knjige o ljekarijama Ibn al-Bajtara štampani su još sredinom 18. st., a Mesue i Serapion (Pseudo-Ibn Māsawayh, 11. st. i Pseudo-Ibn Sarābiyūn, 13. st. – arapski izvornici tih djela su izgubljeni) imali su još u prvoj polovici 19. st. pristupa u evropske apotekarske knjige. Islamska farmacija prenijela je grčki *Materia medica* (jedan primjer mora biti dovoljan: *pompholyx,* perz. – arap.*tūtiyā,* u 16. st. *nihil album,* a danas *cinkov oksid*) i obogatila mnogim novim lijekovima (*tamarinda,* doslovce »indijska datulja«, *list sene,* ravedov ekstrakt – sve troje još i danas korišćena sredstva za čišćenje – *mirobalani,* također iz indijske liječničke riznice, *kamfor,* itd.). Mnoga imena ljekarija održala su se u njihovom arapskom obiku, posebice u Španjolskoj.

Kao i bolnica u Gundēšāpuru, imale su i arapske bolnice svoje apoteke. Privatni apotekari i drogeristi postojali su u bazarima, kao i danas još u Damasku. Vrlo glasovita bila je i četvrt drogerista, u al-Fustatu/Kairu. Posao su uređivali apotekarski priručnici, s njihovim propisima o receptima i upute bazarskog nadzornika, s propisima o mjeri i težini, kontroli higijenskog održavanja i mjerama protiv krivotvorenja. Mnogi recepti očuvani na papirusu dopunjuju sliku trgovanja ljekarijama.

ULEMA je, strogo uzevši, množina od *'ālim,* »onaj koji posjeduje *'ilm*«, tj. znanje, učenost u najširem smislu i u visokom stupnju. Množina *'ulamā'* nalazi se u *Kur'anu* samo dva puta, i to u pogledu ljudi (XXVI,197; XXXV,25). Množina *'ālimūn* nalazi se četiri puta, dva puta u odnosu na Allaha (XXI,52,81) i dva puta u odnosu na ljude (XII,44; XXIX, 42).

Kao što je *'ilm* u prvo vrijeme značio poznavanje predaja i iz toga proisteklog vjerskog prava i teologije, *'ulamā'*, kao posebni čuvari te Predaje, bili su pravnici i teolozi. Oni su otjelovljivali suglasnost islamske zajednice, a ona je bila u temeljima Islama. Zbog toga je *'ulamā'* (uobičajeno je riječ upotrebljivati u jednini-kolektivu), na neki neodređeni i nejasni način, imala zadnju odluku o svim pitanjima države, prava i teologije. Kakva god da je bila stvarna vladavina, ona joj je bila ograničenje, kao preostali izraz suglasnosti i prava islamske zajednice da sama sobom upravlja. Razne vladavine su pokušavale da je nadziru, time što su joj davale službene

dužnosti i plaće, te im je to, u nekom smislu, i uspijevalo. Kada je uspjeh bio suviše velik, narod bi reagirao preziranjem *uleme*, te svoje štovanje ukazivao privatnim učenjacima, koji su odbijali tutorstvo nad sobom. *Ulema*, stoga, mogu biti službenici neke vlade, koja je nadzire ili joj nameće određeno ustručavanje, ili neki privatni i neovisni učenjaci vjerskog prava i teologije.

'Ālim se danas primjenjuje u svome doslovnom značenju na sve one koji su učenjaci u suvremenom smislu riječi.

UMA (a. *umma*), kur'anska riječ za »narod«, »(vjersku) zajednicu«, te spada u specifičnu islamsku terminologiju.

Kur'anska mjesta, na kojima se nalazi riječ *umma* (množ. *umam*), toliko su raznolika da se njezino značenje ne može jasno razgraničiti. Ipak, čini se, bar, da je toliko sigurno da se pri tome svugdje radi o nekim narodnim, jezičnim ili vjeroispovjednim zajednicama, koje su predmet božanskog plana spasa. I na mjestima kao što je s. VII,164 i XXVIII,22, gdje se *umma* koristi prilično neodređeno, čini da se to značenje može sagledati. Izuzetno se samo pojam proširuje na *džine* (s. VII,36; XLI,24; XLVI,17), čak na živa bića općenito (s. VI,38), ali baš pod pretpostavkom da ta stvorenja treba uvući u božanski plan spasa i podvrći sudu. Iznimno je *umma* jednom upotrijebljena na pojedinačnog čovjeka, na Ibrahima (Abraham), u s. XVI,121. A tu je onda u osnovi značenje *imām* (po arapskim leksikografima) ili, pak, Ibrahim nosi taj naziv u svome svojstvu glavara od njega osnovane zajednice, te je, dakle, na njega primijenjeno pravilo: dio za cjelinu. Inače se uvijek *umma* odnosi na cijele grupe ili bar dijelove grupa većih zajednica.

Bog je poslao svakoj *umi* jednog poslanika (VI,42; X,48; itd.) i opominjača (XXXV,22,40) da je vodi po pravom putu. Ali kao i Muhammed, tako su i ti Božji glasnici često ogovarani i za lašce proglašavani (XXIII,46; XXIX,17; XL,5). Oni će, stoga, na Sudnjem danu nastupiti kao svjedoci protiv ogovarača (IV,45; XVI,86,91; itd.). Svaka *uma* bit će podvrgnuta sudu (VI,108; VII,32; X,50 itd.). Ali u suprotnosti prema nepreobrativima, neki krugovi unutar pojedinih *uma* slijede poziv Božjeg glasnika i dolaze, tako, na pravi put (XVI,38). To vrijedi, prije svega, za *ahl al-Kitāb*. Mnoštvo pravovodećih unutar ove grupe nazivalo se, sa svoje strane, *ume* (III,100 i dalje; V,70; VII,159 itd.). Oni su, donekle, male vjerske općine unutar većih zajednica.

Češće se objašnjavalo pitanje, zašto se čovječanstvo sastoji od mnoštva *uma*, a nije jedinstveno. Zadnji razlog za to je u Božjoj nedokučivoj odluci (X,19; uspor. V,53; XI,120 itd.). Dijelom se to svodi izravno i na zlu volju ljudi (II,209; XXI,92 i dalje; XXIII,54 i dalje).

Što se, posebno, tiče Muhammedove *ume*, pogled je olakšan donekle, jer se radi o povijesnoj pojavi. U prvo vrijeme, svi su Arapi, odnosno Mekanci, jedna zatvorena *uma*. Kako su raniji poslanici bili poslani *umama* ranog doba, Muhammedov zadatak je predati božansko poslanstvo dosada zanemarenoj arapskoj *umi* da bi se i njoj pokazao put spasa. Kao i ranije poslanike, i njega su ogovarali i proglašavali lašcem. Nakon što je raskinuo sa neznabošcima Meke i iselio se sa svojim pristašama u Medinu, tamo se stvorila zajednica. Pri tome je išao dalje preko muslimanskog kruga i pridobio u političku skupnost i one grupe stanovništva koje nisu slijedile njegov poziv. »Odredba o zajednici Medine«, u kojoj je ta skupnost pismeno zabilježena, izričito utvrđuje da, nadalje, žitelji grada uključujući i Židove, čine *umu*. Ipak je pretežno politički karakter te nove *ume* bio proizvod nužde. Čim je islamska zajednica osnažila, te se i uspješno suprotstavila Mekancima s jedne strane, a Židovi Medine započeli potajnu borbu protiv Poslanika, stupajući i u savez sa Mekancima, s druge strane, došlo je do izlučivanja iz vjersko-političke zajednice neznabožačkih Medinaca i, prije svega, Židovskih plemena. Sada je *uma*, postepeno sve više, važila samo još za pravne islamske pristaše. Otada i *Kur'an* (III, 100,106) označava muslimane kao *umu* i naglašava njihove vjerske i moralne kvalitete. Daljnji korak u izdvajanju od *ahl al-Kitāb* donijelo je to da se islamska zajednica okreće ka Meki i njezinom svetištu, Kabi (uspor. u vezi s tim II,119 i dalje, posebno 122 i XXII,34,67). Sada se ponovo, ali samo prividno, zahvaća prvotni ideal općearapske *ume*, jer je konačni rezultat, u stvari, temeljno različit od polazne tačke. Tek je Muhammed stvorio arapsku *umu*, koju je, prvotno, pretpostavljao kao postojeću, žilavo radeći na njezinoj izgradnji. Bitna je bila vjerska osnova, na kojoj je ona počivala. *Uma* Arapa pretvorila se u *umu* muslimana. Nije, zato, čudo da se ona, već brzo po njegovoj smrti, proširila daleko preko pravih arapskih područja i tokom vremena okupila raznovrsne narode i plemena u više jedinstvo.

U suvremenoj političkoj terminologiji arapskog svijeta, riječ *umma* koristi se i kao ekvivalent za oznake pojma »nacije«.

UMAJADI, *OMAJADI, OMEJADI* (a. *Banū Umayya*).

1) **Dinastija halifa (41–132/661–750)***. – Ime je dobila po tome što je njezin utemeljitelj, Muavija ibn Abi Sufjan, pripadao slavnoj grani obitelji Benu Umaja, čak i nakon isključenja te grane iz halifata, nakon smrti Muavije II, dinastija je zadržala to ime, premda je halifat prešao na vođu druge grane, Mervana ibn al-Hakam ibn Abi-'l-Asa. Za orijentaciju su ovdje nevedena imena umajadskih halifa, s datumom nastupanja na vlast:

Muavija ibn Abi Sufjan	41/661.*
Jezid ibn Muavija	60/680.*
Muavija (II) ibn Jezid	64/683.*
Mervan ibn al-Hakam	64/684.*
Abdelmelik ibn Mervan	65/685.*
al-Valid ibn Abdelmelik	86/705.*
Sulejman ibn Abdelmelik	96/715.*
Omar (II) ibn Abdelaziz ibn Mervan	99/717.*
Jezid (II) ibn Abdelmelik	101/720.*
Hišam ibn Abdelmelik	105/724.*
al-Valid (II) ibn Jezid (II)	125/743.*
Jezid (III) ibn al-Valid ibn Abdelmelik	126/744.*
Ibrahim ibn al-Valid ibn Abdelmelik	126/744.*
Mervan (II) ibn Muhamed ibn Mervan	127/744.*

Uobičajeno je predstaviti državničku orijentaciju Umajada

* Vidi napomenu na stranici 13.

kao političku, čija je bitni cilj bio stvaranje arapskog Carstva, a da je tu religija igrala sporednu ulogu. Pa ipak, iako potomci ove mekanske aristokratske obitelji nisu uopće imali neke mističke ili pobožnjačke sklonosti, te iako se u njima još i ogledao preostatak duha iz doba Džahilije, kao i starih trgovaca Meke, vrlo se udaljuje od povijesne istine, ako se ne vodi računa o tome da se nečuveni uspjeh arapstva ostvario pod zastavom Islama, te da se nijedan mentalitet, čak ni najmoderniji, nije mogao izmaći tom utjecaju. Umajadski halife morali su, kao ljudi svoga doba, s velikom savješću vjerovati da je širenje Islama i rast njihove svjetovne vlasti jedna te ista stvar; uostalom, ne može se zaboraviti da se Islam, upravo za vrijeme njihove vladavine, a dijelom i na njihov poticaj, pojavio kao svjetska religija.

Pijetistička tradicija, koja je pod Abasidima oblikovala pisanje povijesti Islama, ne predbacuje Umajadima samo to da su zanemarili vjerske dužnosti, nego i da su čak izdali duh državnog ustrojstva, kako ga je stvorio Muhammed, te halifat zamijenili *mulkom*. U stvari, čak ni vladavina Abu Bekra i Omara nije odgovarala slici državnog sustava, kakav su kasnije, idealno, izgradile škole *fakiha*. Tek se pod Osmanom, čija vladavina znači očitu pobjedu umajadske stranke na račun prvih vjernika, pokazalo da su protivnici doživjeli novi državni oblik kao povredu svete vjere, izdaju »Božjih prava«, čime se poriče i ruši Poslanikovo djelo. Može se zamisliti kako su novo državno stanje teško doživjeli pobožni junaci ranog Islama i kako su se, s druge strane, pozitivno povezali oni koji su tražili prednost za obitelj Muhammedovu. Religiozni i politički legitimizam našao je u Aliju svoga općeg zastupnika. Ali je mogao prvi uspjeh slaviti pri svome uzdizanju na čast halife u Medini; potom zauzeće Kufe, pobjeda kod Basre nad savezom Talhe, Zubeira i Aiše, te uspjeh njegovih pristaša u Egiptu, činili su da je ovladavanje carstvom držao činjenicom. U sukobu sa Muavijom, Ali je stvarno otjelovljivao »opću stvar« naspram ograničenog i sasvim džahilijskog shvaćanja o krvnoj osveti, koju su Muavija i Umajadi tražili za umorstvo svoga srodnika. Ali sam položaj, na koji se, s gledišta islamskog morala, gleda kao na sasvim čist, a u kojem se našao Ali zbog svoje nagodbe s Osmanovim ubojicama, spretno je iskorištavao Muavija u političke svrhe. To se uskoro i obznanilo i dovelo je rano do podjele protuumajadske stranke na njezina dva glavna dijela: s jedne strane, religiozni radikalizam, koji se do najvišeg stupnja očitovao u stavu haridžita, i, s druge strane, dinastički legitimizam šiita. To cijepanje bilo je prava sreća za Umajade, koji su, naočigled vječitog ratovanja koje je pustošilo Irak, jamčili red i blagostanje, te ispunjavali preduvjete za osvajanja.

Što se tiče datuma Muavijinog kandidiranja, prilično je nejasno u Predaji: ili je on postavio svoju kandidaturu na početku borbe s Alijem (37. god. po *Hidžri*) ili se ona prebacuje do smrti Alijeve (40. god.). No ma kako da je, ona je otvorila novi i krajnje delikatni ustavni problem: preuzimanje najviše vlasti nad vjernicima putem nekog tko se nije računao u najstarije Poslanikove drugove. Negodovanje *fakiha*, koji ne polaze od historije kao najvišeg načela, sa stajališta učenja je potpuno opravdano; Muavijin halifat otvara savršeno novo razdoblje u ustavnoj povijesti Islama; halifa više nije bio pravomoćnik ili nastavljač Muhammedove *Sune*, kako je bilo u početku. Odsada je on nešto drugo: istaknuta ličnost arapskog svijeta, prvi među plemenskim vođama svojom vojnom moći, obiteljskim vezama, osobnim ugledom; on je »kralj« stvarno, premda ne i po službenoj tituli. Taj dvostruki pojam ostao je na snazi cijelo stoljeće, tj. dok je postojala umajadska dinastija, te je bio osnova šiitske propagande, koja se okončala pobjedom legitimističke ideje i rušenjem arapskog »carstva«.

Izvanredno je teško ocijeniti koliko je Muavija bio svjestan težine svoga položaja. Ako se promotri cjelina njegove politike i njezini razvojni pravci, tada se čini da on nije uviđao svo značenje koje zauzima religiozni faktor. Istina je da je on nastojao pomiriti se sa sinovima svoga nesretnog rivala – to mu je sasvim uspjelo kod al-Hasana, ali je bio manje sreće kod al-Huseina – te da je svoj Muhammedovoj obitelji, alijevcima kao i Abasidima, ukazivao svo poštovanje, a jednako i Ansarima, koji su bili ponosni na svoju titulu – »pomagači« Poslanika. Ali on nije odustajao od toga da sumnjivim elementima nametne poslušnost, omrznuta mjera, koja se pojavljuje kao predigra abasidske *miḥne* i koja je Umajadima donijela više opće mržnje nego stvarne koristi. Nadalje je počinio nepravdu – dao je u Iraku slobodne ruke nemilosrdnoj tlačiteljskoj politici Zijada ibn Abihija, premda je ta politika bila tako različita od one koju je on sam provodio. Znakovito je da se Muavija, za vrijeme 20 godina svoje vladavine, nikada nije pojavio u Iraku, da bi tamo stekao simpatije. Pučanstvo Iraka bilo je, dakle, ojačano u uvjerenju da je umajadski halifat, u stvarnosti, vrhovnička vlast Sirije nad ostalim islamskim zemljama.

Muavija je, uostalom, u Siriji bio zaokupljen drugim, golemim problemima, koje je nametala organizacija carstva. Prvi je bio u odnosima vladara spram vlastite obitelji i plemena. Muavija nije propustio da svoje srodnike obilato uključi u sreću koja mu se zbila; ali se čuvao da počini istu grešku kao Osman i time postane zatočenik svoga roda. Karakteristično je da su najvažnije pokrajine prenesene na neumajadske upravljače; srodnost sa, u Iraku svemoćnim, Zijadom bila je samo prividna, dok u Egiptu, gdje je on, nakon smrti Amra ibn al-Asa, postavio svoga brata Utbu, nakon njegove smrti, koja je uslijedila jedva godinu kasnije, nije više imenovan neki drugi Umajad. Sav svoj talent pokazao je Muavija u odnosu spram plemenskih vođa. Ti su bili malo skloni priznavati autoritet Kurejšitima, kao i religiozni ugled *amīr al-mu'minīna*. Dugi i strpljivi rad, kojim je Muavija utjecaj plemena, koje on nije mogao suzbiti, nastojao okrenuti sebi u korist, imao je za cilj učvršćenje njegove vlasti, a, osim toga, ispunjenje konačnog cilja njegovog života, naime zakletvu odanosti (*bay'a*) plemenskih vođa njegovom sinu Jezidu, što mu je pošlo za rukom još za života i čime je halifat dobio karakter dinastičkog reda nasljeđivanja. U tome treba vidjeti najveći uspjeh Muavijine politike i toj činjenici duguje umajadski halifat svoje stogodišnje trajanje, usprkos potresima nakon Jezidove smrti. Ali koliko je nesiguran bio i ostao položaj čak i nakon svečanog priznanja dinastičkog principa! On je bio ostvaren osobnim Muavijinim utjecajem, što se vidi iz toga da je al-Husein, odmah po njegovoj smrti, držao da je došao trenutak da postavi svoje legitimističke zahtjeve, kao i da je Abdalah ibn az-Zubeir nastupio u ime zanemarene Arabije i u ime sjećanja na stare

Poslanikove drugove. Tragični al-Huseinov kraj na Kerbeli je mučeništvo koje se kasnije iskoristilo protiv Umajada. Da je Jezid živio duže ili da nije imao još malog sina, možda bi se položaj Umajada učvrstio. Ako on i nije baš tako razuzdan i nevjeran, kako ga prikazuje pravovjerna Predaja, sigurno je da nije imao velike sposobnosti svoga oca, te njegovo djelo nije ni mogao nastaviti.

Jurišni način, na koji se iz prvih osvajanja stvorilo carstvo, te nedostajanje sustavne metode upravljanja tako proširenim prostorom (Omarove mjere su samo jezgra kasnije financijske i građanske organizacije države) stvorili su niz problema, kojima je Muavija sa svojim realističkim duhom morao prići. Nema mnogo podataka o njegovoj aktivnosti kao upravljača. Osvajanja su se usporila: uzrok je bio ozbiljan otpor, koji su arapskom napredovanju suprotstavili Bizantinci, ugroženi u Maloj Aziji i Evropi. Pohodi u Malu Aziju (koji su muslimansku vojsku doveli do pred vrata Carigrada) i poduhvati u Egejskom moru, pa sve do obala Sicilije, bili su samo lokalni uspjesi, koji nisu doveli do nekog konačnog rezultata, dok su napadaji bizantske flote na obali Sirije, podržani ustankom u Libanonu, naveli Muaviju da potpiše primirje, koje je arapsku ambiciju malo zadovoljilo (676–677). Sjajniji su bili uspjesi na Istoku, gdje se prodiranje ravnicama istočnog Irana odlučno nastavljalo, a isto tako u Afriku, gdje je Egipat i dalje bio središte pohoda na zapad i jug; ali ni tu nisu sva osvajanja bila trajna. Ratni pohodi bili su prepušteni teretu pokrajinskih namjesnika i nošeni su snagama plemena, koja su se tamo uslijed prvih osvajanja naseljavala (*muhāǧirūn*). Osobna vojska halife, koja se sastojala od Sirijaca, bila je namijenjena poduhvatima protiv Bizantinaca, kao i zaštiti halife od neke moguće unutrašnje pobune. Postojanje tih trupa, koje su ostale vjerne Umajadima, osiguralo im je pobjedu u građanskom ratu 64/683–684. god.*

U unutrašnjem upravljanju koristio se Muavija, još više nego njegovi prethodnici, iskustvom kršćana, s kojima je on u Siriji imao uske odnose od doba njegovog namjesništva pod Omarom i Osmanom, a čije je znanje i iskustvo u državnim poslovima naučio cijeniti. U to doba započinju i doticaji kršćanske aramejsko-bizantske kulture s arapskim svijetom.

Prerana Jezidova smrt dala je priliku pokretu Ibn az-Zubeira da se proširi po cijelom Iraku, gdje je u početku išao pod ruku sa šiitskom opozicijom. Kao i uvijek u dobima velikih kriza, sve teškoće, koje su se pod Muavijom bile samo smirile, ponovo su se opasno pojavile: tako nepokornost i partikularizam plemena, odnosi pokorenih naroda spram osvajača, suparništvo interesa i raspoloženja između Sirije, Iraka i Arabije. A to sve je još jače zapalio vjerski rat. Podrška velikog sirijskog plemena Kelb, koju je Muavija ženidbom postigao, bila je i dalje osigurana za bočnu liniju Umajada, za onu al-Hakama ibn Abi-'l-Asa ibn Umaje, koja je zamijenila Sufjanide u vođenju roda (on je, uostalom, učinio slabi pokušaj da spasi dalje trajanje dinastije time što bi se Halid, mladi sin Jezidov, uzdigao za halifu). Mervan al-Hakam bio je već star, kada je došao na vlast. Tokom svoga dugog života upoznao je on međusobne svađe plemena isto tako dobro kao i suparništva i spletke mnogih, čak i Drugova, koji su bili ljubomorni na Poslanikovu baštinu. Pobjeda kod Merdž Rahita (683–684) nad kajsitskim snagama, koje je Ibn az-Zubeir pridobio za svoju stvar, osigurala mu je posjedovanje Sirije; i Egipat, gdje se s uspjehom održavala protuumajadska stranka, uskoro mu je pripao; ali njegova skora smrt prepustila je njegovom sinu Abdelmeliku golemi zadatak – pokoriti Arabiju i Irak. Gotovo nenadano do halifata dospjeli vladar pokušao je nanovo urediti dinastički red nasljeđivanja; u punoj suprotnosti spram arapskog običaja bio je Muavijin program, koji je na vlast gledao kao na dio baštine cijele obitelji. Sam Abdelmelik, i gotovo svi njegovi nasljednici, imali su za glavni cilj svoje dinastičke politike: osigurati red nasljeđivanja, uz isključenje pobočnih linija, svojim izravnim potomcima.

U metežu borbi između halife i protuhalife, između ovog zadnjeg i šiitskih i haridžitskih pobunjenika, u onim borbama koje su se protezale do najudaljenijih krajeva Farsa i Horasana, gdje su se rascjepkani interesi plemena razvili do kraja, Abdelmelik je imao sreću da je našao dva čovjeka prvog reda, koji su mu osigurali uspjeh; bio je to, najprije, al-Muheleb, nekadašnji pristaša Ibn az-Zubeira, koji se priključio stranci pobjednika, a onda al-Hadžadž, koji je imao više talenta i odanosti, a koji je svoju energiju posvetio zadaći da ugled države ponovo učvrsti iznad svake rascjepkanosti plemena i stranaka. Al-Hadžadž, čija se duhovna narav, u poredbi s arapskim karakterom, činila skoro stranom, pojavljuje se kao preteča vezira abasidskog doba, koji zna samo za svoga gospodara i koji mu je odlučio svim sredstvima služiti. Cijeli Abdelmelikov halifat zapravo je, pod al-Hadžadžovim utjecajem, pokušaj da se dospije do apsolutne monarhije. Ono što za Muavije nije bilo još zrelo (premda je Zijad bio preteča al-Hadžadža), čini se Abdelmeliku mogućim, uz niz mjera koje sve vode tome cilju. Prije svega, smanjivanje vlasti pokrajinskih upravljača i njihovih veza s plemenima; osobito u istočnim pokrajinama, koje su bile najdalje od središta halifata, te gdje su borbe protiv Iranaca i Turaka održavale ratnički duh plemena, ta se politika provodila najuspješnije. Time što je al-Hadžadž zapriječio stremljenja Muhelebida i Ibn al-Aš'asa ka neovisnosti, učvrstio je on političko jedinstvo države i potrudio se namjesnike pretvoriti u obične činovnike. Egipat, koji je od vremena Amra ibn al-Asa zadržao poluneovisni položaj naspram središnje vlasti, nije se zadugo mogao potisnuti u takvu ovisnost; s druge strane, njegovo značenje za sigurnost Sirije tako je bitno da je halifa vjerovao da može spasiti princip jedinstva carstva, uz puno očuvanje egipatske samostalnosti, time što je tamo pustio svoga brata Abdelaziza da vlada bez kontrole. A ovaj je, pak, svoje potkraljevstvo shvatio kao stupanj na putu ka halifatu. Jednako su druge Abdelmelikove mjere težile ka ujedinjavanju države: popis stanovništva, koji je poduzet radi razreza poreza, a koji se, najprije, ticao *ahl aḏ-ḏimma*, ali se, na kraju, proširio i na muslimane; uvođenje arapskog kao službenog jezika; reforma novca; radovi na građenju i popravljanju, koji su se djelotvorno izvodili posebice u Iraku, ali i u Egiptu i Arabiji. U svome dvadesetgodišnjem dobu vladanja uspio je Abdelmelik dati arapskom carstvu izgled koji je bio sve više blizak monarhističkoj državi. U tom razvojnom pravcu nalazi se i pokušaj da njegova braća odstupe od svojih nasljednih zahtjeva u korist sinova halife. Smrt al-Aziza pomogla mu je i osigurala prijestolje za al-Valida; ali se

* Vidi napomenu na stranici 13.

pitanje ponovo postavljalo kod svake promjene halife i nije nikada riješeno, čak ni pod Abasidima.

U biti, može se reći da su halifat Abdelmelika, kao i opće prilike, dozvoljavali da se »arapsko carstvo« učvrsti. Haridžizam, koji je ujedinio protest krajnje društveno i religiozno usmjerenih protiv postojećeg poretka i u kojem su sve vrste nezadovoljnih i tlačenih obznanile svoju ogorčenost čak u pretjeranim oblicima anarhije i haranja, bio je potpomognut cijepanjem stranaka u doba Ibn az-Zubeira i al-Aš'asa *(Aš'aṭ)* koje su stremile halifatu; sad pri jednom uspostavljenom državnom jedinstvu bilo je ono, ako ne baš iskorijenjeno, a ono ipak, zbog bezobzirnih progona al-Hadžadža, bar osuđeno na privremenu nemoć. U otvorenoj borbi potpuno potučeni šiiti povukli su se u tajnu propagandu, čiji su plodovi mogli tek mnogo kasnije sazreti, te su tokom tog podzemnog života preuzeli mnoštvo raznorodnih elemenata, što je kasnijem razvitku politike i religije dalo potpuno osobeni pečat. Ali je to bilo pitanje budućnosti; za trenutak je u unutrašnjosti osigurani red dozvoljavao da se poradi na snažnijoj politici rasprostiranja carstva, koju je, na Istoku i Zapadu, Abdelmelik ponovo poduzeo i koja je pod njegovim neposrednim nasljednicima pokazala najsjajnije uspjehe. Ugušen je veliki berberski ustanak koji su organizirali Kusejla i, kasnije, Kahina, a arapska vladavina učvrstila se trajno u Sjevernoj Africi, gdje su istrijebljeni zadnji ostaci Bizantskog Carstva i gdje je započelo osvajanje Španjolske. Premda su na Istoku velika osvajanja Kutejbe ibn Muslima započela tek početkom vladavine al-Valida, 205. god., već se pod Abdelmelikom zamjećuje ponovno poduzimanje tog prodora prema Središnjoj Aziji, koji je kao najveličajniji rezultat trebalo imati islamiziranje Turaka, gospodara budućnosti. Borbe s Bizantincima nisu promijenile svoj karakter; usprkos uspjesima u Armeniji, gdje su domaća kraljevstva pokorena, Arapi se nisu mogli ukorijeniti u Maloj Aziji. Čak su pljačkaški pohodi bizantske flote na sirijsku obalu davali i dalje dojam halifama da je zakleti dušmanin još u stanju ugrožavati čak i središte Islama. Ali širenje Islama bilo je sve veće; ono je uvlačilo narode i rase u novu civilizaciju koja se stvarala, a koji se nisu više puštali, kao mirni aramejski ili koptski seljaci, arabizirati bez otpora, ili koji nisu produžili živjeti kao uboge vjerske manjine, nego su, kao Berberi i Turci, bili voljni primiti Islam kao neukrotivi ratnici i vatreni branitelji svoga narodnog osjećaja, a ne arapstva. Tim dvjema rasama, na oba krajnja dijela arapskog carstva, trebao je Islam zahvaliti najveći dio svojih budućih uspjeha, ali i temeljnu promjenu svoje kulture.

Al-Validov halifat vidio je kako niče usjev dugog Abdelmelikovog rada. Moćna al-Hadžadžova ličnost vlada i dalje; Umajad Meslema ibn Abdelmelik, opsjedatelj Carigrada, Musa ibn Nusair, osvajač Španjolske, i Kutejba ibn Muslim, pribavljaju muslimanskim vojskama upadljive pobjede. Džamija u Damasku, kao i druge veličajne građevine, svjedoči o moći Umajada. Ali pitanje reda nasljeđivanja obnavlja krizu; ovaj put pobjeđuje »arapski« princip, koji halifinog sina isključuje u korist njegovog brata Sulejmana; borba između halife, koji nastoji vlast održati u svojoj liniji, i njegove braće, koji je žele odstraniti, ponavlja se sve do kraja Umajada sve iznova i iznova, s konačnim rezultatom da je dinastički ugled oslabljen. Posljedice politike Abdelmelika i al-Valida, koja je voljela raskoš, započele su teško opterećivati njihove nasljednike; privredna kriza i problem novih preobraćenika primjećivali su se. Omar II, kojeg je pravovjerna Predaja izuzimala u svome principijelnom proklinjanju »bezbožnih« Umajada, vjerovao je da mora krenuti politikom »učvršćivanja«, ako želi spriječiti strašnu katastrofu, koja bi se s umajadskom kućom proširila na cijeli Islam. Omarovo djelo, usprkos trajanja od samo 20 godina, ostavilo je duboki trag u povijesti; to pokazuje da je taj halifa imao istaknuta svojstva i snažan smisao za stvarnost; istodobno iznenađuje da se već u tom dobu oblikuje i uspostavlja izrađen sustav principa i vjerskih propisa, koji se oblikovao kroz jedva dvije generacije. Pijetistički i »uređivački« doktrinarni sustav Islama već se krajem prvog stoljeća po *Hidžri* izgradio u onom obliku u kojem će se zadržati kroz sva naredna stoljeća. To »uređivanje« bilo je u svome razvojnom toku potpomognuto činjenicom da se oblikovalo u krugovima opozicije, daleko od vršenja vlasti i bez poznavanja stvarnog političkog stanja; istodobno su autoritet tako »uređenog« sustava, zahvaljujući ugledu onih koji zagovaraju »uređivanje« priznali isti oni vladajući krugovi, protiv kojih su se upravljali prigovori. Drži se da je pred nama gotovo sva moderna pojava parlamentarne vladavine, kada opozicija neosjetno izvrši utjecaj na smjernice vladajuće stranke. Taj paradoks je, uostalom, samo posljedica onih stanja, koja su postojala pri stvaranju umajadske vladavine; taj sistem upravljanja je zapravo nastavak i konačni trijumf Muhammedovog učenja. Omar II pokušao je, kao preteča Abasida, možda s većom iskrenošću nego oni, izmiriti političke i financijske zahtjeve države i štovanje vjerske predaje. Premda se njegov pokušaj u pogledu sudbine dinastije mora gledati kao neuspio, otvorila je, ipak, njegova poreska reforma put izjednačivanju Arapa i nearapa *(mawālī)* i pridonijela je, više nego sve drugo, spajanju potomaka pobjednika i pobijeđenih. Nedvojbeno se treće sjajno razdoblje Umajadskog halifata pod Hišamom duguje spasonosnoj Omarovoj djelatnosti. Tokom njegove dvadesetogodišnje vladavine ponovo su svoje goleme razmjere zadobila osvajanja na Zapadu (usprkos velikom berberskom ustanku 740–741. god.), kao i na Istoku: Arapi prodiru do u srce Galije; Sredozemlje započinje bivati »arapsko more«; Turci, koji su se, nakon svrgnuća i smrti Kutejbe, pokušali izvući ispod arapskog jarma, pokoreni su po treći put.

U trenutku Hišamove smrti, umajadski halifat nalazio se na vrhuncu svoje moći. Jedva se može vjerovati da će par mjeseci kasnije ta ista država, koja se čini da čvrsto počiva na halifinom autoritetu, zapasti u puni metež anarhije. Predaja je, dijelom, sigurno u pravu, kada poročnom načinu života al-Valida II, koji je pio i bio pohotan, pridaje značajnu ulogu pri slomu postojećeg poretka. Ali za to, naravno, nije dovoljan nedostatak pojedinca. Uzroci se, kao i obično, moraju potražiti upravo u elementima koji Hišamovom halifatu daju privid napredovanja. Ovaj je poresku reformu Omara II iscrpio do kraja, a svoje muslimanske podanike, kao i *zimije* totalno izrabio. Bijeda, koja obično vodi krajnjim izgredima, ponovo je podigla haridžite i oni su čak – nečuvena pojava – prodrli u Siriju; osim toga su Sirijci, na koje se oslanjala vojna moć Umajada, otkazali posluh, budući da im je omrznulo sve jasnije stremljenje ka apsolutnoj monarhiji. Šiitski pokret se ponovo započeo otvoreno pokazivati u Iraku, kao što, uostalom, dokazuje jadno propali pokušaj Zeida ibn Alija ibn al-Huseina 740–741. god. Sve veće osvajačko širenje izmicalo je,

konačno, najudaljenije pokrajine ispod kontrole središnje vlasti. Plemenske zadjevice, koje su se pridruživale vjerskim suprotnostima, ponovo su se javile s obnovljenom žestinom, dok je u udaljenom Horasanu, usprkos odlučnom postupku Nasra ibn Sejara, tajna šiitska propaganda slavila uspjeh za uspjehom. Može se lako shvatiti kako je negodovanje zbog sablažnjivog vladanja al-Valida II našlo pogodno tlo da otvoreno izbije, a pogotovo su častoljubiva nastojanja raznih Abdelmelikovih potomaka bila ozlojeđena al-Validovom objavom, u kojoj je on, odmah po svome ustoličenju, odredio oboje svoje djece za nasljednike. Pobuna sirijskih trupa u Palestini i Jordanu dovela je Jezida III na vlast, a al-Valid je bio ubijen. Ali ni Jezid, a ni njegov brat Ibrahim, koji ga je malo mjeseci kasnije slijedio, nisu mogli spriječiti anarhiju koja se proširila po cijelom carstvu. Haridžiti pod ad-Dahakom ibn Kaisom aš-Šejbanijem dokopali su se Kufe. Nekoliko godina imao se privid kao da bi spas mogao doći od udaljenog člana vladajuće linije, naime Mervana ibn Muhameda, unuka velikog Mervana, upravljača Armenije, koji je izgradio odanu vojsku u dugim godinama uspješnih borbi protiv Bizantinaca. On je došao u Siriju da bi pružio podršku pravima djece al-Valida II. Našao ih je, međutim, umorene od strane otimača vlasti, pa je samoga sebe proglasio za halifu; uspio je, za samo nekoliko mjeseci, razbiti pobunjenike u Siriji i iskorijeniti članove umajadske kuće koji su drugačije mislili; onda se dokopao Egipta i Iraka. Djelatnost koju je on razvio u tri godine svoga halifata može se usporediti s onom njegovog djeda, čije je ime nosio, i njegovog ujaka Abdelmelika. Prilike su za njega bile nepovoljne, kao i za pomenutu dvojicu; razbijeno je obiteljsko jedinstvo Umajada, a njihove snage iscrpljene. Međutim, rasla je vjera protivnika u uspjeh. Umjesto da se tuče s na brzinu prikupljenom vojskom Ibn az-Zubeira, i s očajnim četama šiita, koji su izmakli nesreći na Kerbeli, Mervan se morao mjeriti s trupama koje su bile obučene u ratovima s Turcima, kao i sa perzijskom vojskom Horasana, koju je organizirao Abu Muslim, dok su u pozadini Abasidi pripremali svoj nastup. Otvorena borba tzv. šiita započinje 747–748. god.: Horasan i Fars su brzo osvojeni, a naredne godine zaposjeli su upadači Irak, gdje su se iznenada pojavili Abasidi i u Kufi proglasili Abu-'l-Abasa Abdalaha za halifu. Nakon što je ovaj potukao Mervana na Zabu, naredio je svojim vojskovođama da ga gone po al-Džeziri i Siriji, dok ga ponovo nije tukao u Egiptu, gdje je zadnji umajadski halifa ubijen 7. jula 750. god. Umorstvo članova umajadske obitelji, uzaludni pokušaji u korist Abu Muhameda as-Sufjanija u Siriji i bijeg Abderahmana ibn Muavije ibn Hišama iz Medine u Afriku i Španjolsku, čine epilog tragedije koja je okrunila slom dinastije Muavije i Mervana.

Sigurno se pretjeruje, ako se kraj arapstva i slom Umajada prikazuju kao podudarnost, a Abasidima pripisuje određeno iraniziranje islamskog svijeta. U stvari je arapskom ostala ne samo halifska dinastija, nego su i pokrajinski namjesnici i vođe trupa potjecali otprilike još čitavo stoljeće iz redova Arapa. S druge strane je istina da je internacionaliziranje Islama, u smislu da Arapi nisu više bili jedini aktivni element u organizaciji države i u razvoju civilizacije, započelo, bar kao teoretska mogućnost, već s razdobljem, kada je Omar II reformom izjednačio Arape i *mevle*. Uostalom, prihvaćanje Islama omogućilo je tim raznorodnim elementima da sudjeluju u jednoj civilizaciji koju je opravdano i dalje smatrati arapskom, čak i kad su njezini glavni čimbenici većinom postali strani. Uistinu je ne samo arapski jezik toj civilizaciji dao istovrsnu vanjštinu, nego je i sve njezine raznolike elemente u neku ruku oblikovalo arapstvo. Zasluga, da se postigla arapska obojenost te šarolike civilizacije, pripada bez sumnje Umajadima. Ono što u arapskoj civilizaciji umajadskog doba pada u oči, istodobno je postojanje dva svijeta, starog i novog, koji i dalje koegzistiraju, kao što je to slučaj u svakom prijelaznom dobu: običaji i predodžbeni svijet beduina, pjesništvo jednog Ferezdeka, Džerira i Ahtala, još su živi, kada se Islam već susreo sa helenističko-kršćanskom kulturom, kada su se tradicionisti, povjesničari i jezikoslovci započeli baviti literarnim proizvodima beduinskog duha. Čak je i upravni sustav Abasida u svojim glavnim crtama suštinski još takav, kakvim su ga izgradili Umajadi po bizantskoj i sasanidskoj tradiciji. Ono što je bilo potrebno Umajadima, naime da džinovsko arapsko carstvo preobrate u istovrstan organizam, nedostajalo je jednako i Abasidima; ono što su oni zgotovili, intelektualno i moralno ujedinjavanje islamskog svijeta, bilo je već u punom toku pod Umajadima.

2) **Umajadi u Španjolskoj.** – *Banū Umayya* ili *Banū Marwān*, po arapskim povjesničarima, izravni su potomci sirijskih Umajada i vladali su od 8. do 11. st. islamskim carstvom koje se utemeljilo na Iberijskom poluotoku, s Kordovom kao glavnim gradom.

Ponovna uspostava, na dalekom Zapadu islamskog svijeta, umajadske vladavine, koju su na Istoku srušili Abasidi, jedan je od najčudnijih događaja arapske povijesti visokog srednjeg vijeka. Ta dinastija je potpomogla odvajanje islamske Španjolske od ostalog arapskog svijeta i ostvarila njezino političko ujedinjenje; ona je i već vrlo karakterističkom društvenom obilježju te zemlje dala jak pečat sirijske tradicije. Zahvaljujući energiji njezinih vladara, dinastija se znala sjajno suprotstaviti planovima Abasida i Fatimida. Iscrpljena građanskim ratom, konačno je podlegla samo zato što je dopustila da se pored nje razvije nasljedna diktatura i što nije znala pravovremeno obustaviti presizanja svojih stranih vojnika.

Povijest španjolskih Umajada može se podijeliti na tri glavne epohe: 1) neovisni emirat Kordove; 2) halifat; 3) propast dinastije i njezin slom. Ovdje se daje kronološki pregled španjolskih Umajada:

1) Abderahman I, *ad-Dāḫil* . . . . (138–172/756–788)*
2) Hišam I . . . . . (172–180/788–796)*
3) al-Hakam I . . . . . (180–206/796–822)*
4) Abderahman II . . . . . (206–238/822–852)*
5) Muhamed I . . . . . (238–273/852–886)*
6) al-Munzir . . . . . (273–275/886–888)*
7) Abdalah . . . . . (275–300/888–912)*
8) Abderahman III, *an-Nāṣir li-dīni-'llāh* . . . . . (300–350/912–961)*
9) al-Hakam II, *al-Mustanṣir bi-'llāh* (350–366/961–976)*
10) Hišam II, *al-Mu'ayyad bi-'llāh* . . (366–399/976–1009 . . . . . i 400–403/1010–1013)*
11) Muhamed II, *al-Mahdī* . . . . . (399–400/1009–1010)*
12) Sulejman, *al-Musta'īn bi-llāh* . . (399–407/1009–1016)*

* Vidi napomenu na stranici 13.

13) Abderahman IV, *al-Murtaḍā* . . (408–409/1017–1019)*
14) Abderahman V, *al-Mustaẓhir bi-'llāh* . . . . . (414/1023)*
15) Muhamed III, *al-Mustakfī bi-'llāh* (414–416/1023–1025)*
16) Hišam III, *al-Mu'tadd bi-'llāh* . . (418–422/1027–1031)*

A) Većina arapskih povjesničara iznose 756. god. kao datum utemeljenja neovisnog emirata Umajada iz Kordove od strane Abderahmana *('Abd ar-Raḥmān)* I s nadimkom *ad-Dāḫil* (Doseljenik, seljenik), sina Muavije ibn Hišama. Pri progonu njegove obitelji od strane Abasida pošlo je za rukom još sasvim mladom Abderahmanu – rođen je 731. god. – potajice doći u Palestinu, odakle je, u pratnji svoga oslobođenog roba Bedra, krenuo najprije u Egipat, a onda u Ifrikiju. Uskoro je morao bježati iz Kajravana, gdje je bio izložen progonima upravljača Abderahmana Ibn Habiba, te se otputio ka Magribu. Neko vrijeme se zadržao u Tahertu na dvoru malog rustemidskog kneza, a onda je uživao gostoprimstvo različitih berberskih plemena, među ostalima *Miknāsa* i *Nafza*. Od dolaska na afričko tlo, podržavan od Bedra, pokazivao je Abderahman političke sklonosti, ali nije nailazio na odziv. Zato je pogled usmjerio na Španjolsku.

Vrlo umješno i s velikim političkim oštroumljem znao je on iskoristiti za sebe suparništva, koja su na Poluotoku oštro dijelila Kajsite i Jemenite. S druge strane, mogao je, bez teškoća, pribaviti suradnju umajadskih pristaša, koji su nešto ranije došli u Španjolsku i razvrstali se – otprilike po 500 ljudi – na vojna okružja Elvire i Haena na španjolskom jugoistoku. Upravljač Poluotoka bio je tada Jusuf ibn Abderahman al-Fihri, koji je svoj ugled dugovao poglavito vođi španjolskih Kajsita, as-Sumeilu al-Kilabiju. Budući da je držao da je došao trenutak za pristajanje na andaluzijsko tlo da bi nastupio kao pretendent, napustio je Abderahman Magrib i došao u Almunekar u septembru 755. god. Prijem, koji mu je priređen, premašio je njegova očekivanja; on je poduzeo borbu protiv al-Fihrija i, nakon više bitaka i pregovora, bio je konačno priznat za emira u Kordovi, dotadašnjem obitavalištu arapskih upravljača.

Utemeljitelj umajadskog emirata vladao je više od 33 godine. Najprije se pozabavio time da u samom glavnom gradu učvrsti svoj položaj. Glas o njegovom uspjehu širio se cijelim Istokom, uskoro su brojne pristaše Umajada pristigli u Španjolsku i ponudili obnovljenoj dinastiji svoje usluge i pomoć. Ali je novi emir uskoro naišao na nebrojene političke teškoće. Ponajprije je trebalo baciti na koljena al-Fihrija, koji se nije mogao privići na svoje svrgnuće, te je okupio oko sebe prilično veliki broj pristaša i pokušavao ponovo osvojiti Kordovu; on je 758. god. bio potučen i naredne godine na području Toleda ubijen. Pobune su svugdje u Španjolskoj vrile i dalje, kao i ranije u doba upravljača. Stalno su izazivale nemire ne samo bune *Muveleda (muwalladūn)*, tj. novomuslimana, Španjolaca koji su prešli na Islam, nego i Berbera i Arapa, koji su se neprijateljski odnosili zbog svojih plemenskih svađa. Tako je novi emir morao ugušiti, jednu za drugom, bunu Jemenita i Fihrita, dalje pokret Berbera Šekja u 769. god. U drugom dijelu njegove vladavine došlo je do udruživanja arapskih plemenskih vođa na istoku Poluotoka, koji su u pomoć pozvali Karla Velikog. Ovaj je prešao Pireneje i opsjeo Saragosu 778. god., ali se, zbog poziva, morao brzo vratiti. Na povratku u Francusku, pretrpio je u klancu Ronsevo, gdje su mu Baski postavili zasjedu, glasoviti poraz, s kojim je povezano sjećanje na Rolanda. Abderahman je iskoristio povlačenje Franaka da sam opsjedne Saragosu, koju je on, za kratko vrijeme, zauzeo 780. god. Pohod protiv Baska bio je također uspješan. Kada je Abderahman umro 788. god., kordovska država je to već bila politički, kao i teritorijalno, s trajnom organizacijom i vrlo znatnim vojnim snagama. Uspjeh progonjenika iz Sirije i vrlo neobičan način i put na koji je znao stvoriti vlastitu državu, izazivali su čuđenje kod svih arapskih povjesničara, koji su mu dali laskavi nadimak »Soko Kureiša« *(Saqr Qurayš)*.

Osigurati mir u novoj državi bilo je glavno stremljenje svih nasljednika Abderahmana I. Kada je umro, vlast je pala na njegovog sina Hišama I, koji je vladao samo nešto više od 7 godina, jer je umro sasvim mlad, 796. god. On se najprije morao boriti s braćom koji su htjeli vlast; kasnije je morao dva puta (793. i 795) poslati trupe, protiv Narbone i protiv Galicije. Povjesničari govore o njemu kao čestitom vladaru, punom dobrih svojstava, i žale da je kratko vladao.

Njegov sin al-Hakam I slijedio ga je s vladavinom od 26 godina. Ne zna se tačno da li je on ili njegov otac uveo u Španjolsku malikitski obred, koji je zamijenio dotadašnji al-Avzaijev. U svakom slučaju, pri njegovom ustoličenju je društvena klasa pravnika *(fuqahā')* zadobila preveliko značenje, tako da su vladari određivali gotovo sve odluke. Suprotno svome ocu, al-Hakam I nije imao posebne simpatije za te ljude; on je odmah zauzeo stav spram njih i pokazao im da neće trpjeti njihova presizanja. Ali su se *fakihi*, koji su se odlučili oprijeti, udružili za zajedničku stvar s drugom nezadovoljnom strankom, novopreobraćenicima ili *Muveledima*, i izdavali se za pobornike španjolskog nacionalizma. Pri tako energičnom i odlučnom vladaru, kao što je bio al-Hakam I, posljedica je bila niz surovih kazni, koje su, najvećim dijelom njegove vladavine, naređivane i okrutno izvršavane. Prva pobuna dogodila se u samoj Kordovi 805. god. Od *fakiha* potaknuti urotnici iz aristokracije pokušali su al-Hakama I potjerati s prijestola; ali je urota spriječena i vladar je postupio krajnje strogo s buntovnicima. Naredne godine osvojio je on Meridu i krvavo ugušio novi kordovski ustanak. God. 807. dogodio se u Toledu glasoviti »Dan jarka« *(Waq'at al-Ḥufra)*. Žitelji tog grada bili su od uspostave umajadske vladavine gotovo stalno u neposluhu. Al-Hakam I imenovao je za njegovog upravljača jednog mu sasvim odanog preobraćenika, Amrusa, koji je, u dogovoru sa svojim gospodarom, postavio zasjedu uglednicima Toleda, iz koje nitko nije preživio. Posebice »događaj u predgrađu« pokazuje nepomirljivi karakter tog vladara. U namjeri da potpuno iskorijeni moguću klicu bune, on se okružio sa gardom, sastavljenom od stranih vojnika, koji su u Kordovi provodili strahovladu. Neraspoloženje je bilo opće, te je 817. god. izbila u južnom predgrađu Kordove velika pobuna. Narodna masa, vođena od *fakiha*, s Jahjom ibn Jahjom na čelu, pokušala je na juriš zauzeti palaču, ali je uskoro opkoljena i posječena od al-Hakamovih trupa. Tada je on odlučio da smjesta svi žitelji predgrađa, koji su izbjegli pokolj, budu prognani iz Španjolske. Više od 20.000 obitelji moralo je napustiti Poluotok, od

* Vidi napomenu na stranici 13.

čega je otprilike dvije trećine dospjelo u Egipat i kasnije na Kretu; ostatak se naselio u Fās (Fes) u četvrti koja se još i danas zove »Brežina Andalužana« (*'Idwat al-Andalus*). Predgrađe je bilo sravnjeno sa zemljom i nitko se ubuduće nije smio tamo naseliti. To nasilno ugušenje imalo je veliki odjek u islamskom svijetu, da su povjesničari al-Hakama I često označavali nadimkom *ar-Rabaḍī* (Čovjek predgrađa).

Cijela njegova vladavina bila je tako ispunjena gušenjem unutrašnjih nemira, koji su potjecali od nezadovoljnih preobraćenika, te napokon od pravnika. Njegova energija dala mu je, doduše, da bude pobjednik; ali budući da se neprekidno bavio unutrašnjim problemima države, nije mogao uvijek dostatno osigurati obranu graničnih područja. Za razdoblja njegove vladavine došlo je do napredovanja kraljevstva Asturije i Galicije ka jugu; a i Barcelona je bila oduzeta od muslimana (801. god.) i pripala je vojvodi od Akvitanije.

Sin i nasljednik al-Hakama I, Abderahman II, gotovo uopće nije sličio svome ocu, te je bio nošen događajima. S pravom se kaže da se, tokom cijele svoje vladavine, dao voditi od jednog *fakiha*, jednog glazbenika, jedne žene i jednog evnuha. Prvi je bio Jahja ibn Jahja, koji je uspio spasiti glavu u ustanku; onda pjevač Zirjab, koji je tek došao u Španjolsku i tamo uveo profinjeni način života abasidskog dvora; te miljenica Tarub i njezin evnuh Nasr, diktirali su svome gospodaru većinu političkih odluka. Stoga je vladavina ovog mlakog vladara morala, nakon strahovlade njegovog oca, pogodovati ponovnom jačanju nacionalnog pokreta. Upravo u to doba osjećali su se Mozarapi (*Mozárabes*), koji su zadržali kršćansku vjeru, toliko jaki da se podignu na poticaj Eulogija i Alvara. A onda je Španjolsku i poglavito Kordovu, zbog ponašanja islamske vlade, preplavio između 850–852. val dobrovoljnih mučenika; koncil, kojeg je sazvao umajadski emir, potrudio se protudjelovati. Osim opozicije kršćanskih zajednica, za vladavinu Abderahmana II karakterističan je niz novih nemira *Muveleda;* stoga su Merida i Toledo morali silom biti ponovo osvojeni. Pod vladom tog vladara pojavili su se prvi put u Španjolskoj Normani (od muslimana zvani *al-Maǧūs*). God. 844. dokopale su se normanske čete Sevilje; naposljetku je bilo sklopljeno primirje s njima.

Kada je Abderahman II umro, naslijedio ga je sin Muhamed I. I za njegovu vladavinu bio je karakterističan niz unutrašnjih meteža, koji su, unatoč okrutnosti vladara, samo rasli. Od njegovog ustoličenja oživio je ponovo ustanak Mozarapa, ali su odmah započeli krvavi progoni kršćanskih zajednica. Na poziv kršćana iz Toleda, kralj Leóna Ordonjo I poslao im je vojsku, koja je muslimanske trupe (840. god.) natjerala u bijeg. Spletke kršćana okončane su tek 849. god., ali se politička slabost emirata povećavala, te su se malo-pomalo javili separatistički pokreti u svim Kordovi nominalno podvrgnutim pokrajinama, koje su općenito vodili preobraćenici kao neovisne vođe i nacionalni pobornici. S tim ponašanjem aristokratskih *Muveleda* i sa zahtjevima velikih arapskih obitelji bavili su se emiri neprekidno sve do početka 4/10 st*.

Pod vladom Muhameda I započela je dugotrajna buna neovisnog vođe Umara Ibn Hafsuna na jugozapadu Poluotoka. Uskoro je on neograničeno vladao cijelim planinskim krajem između Ronde i Malage, a uspostavio je svoj glavni stan u neosvojivoj tvrđavi Bobastro. Sa sve kraćim prekidima vodio je borbu protiv središnje vlasti i uskoro su ga svi nezadovoljnici zemlje priznali za neospornog vođu.

Nasljednik vladara, sin mu al-Munzir (*al-Munḏir*), vladao je vrlo kratko (886–888). Svo svoje vrijeme posvetio je borbi protiv Ibn Hafsuna, čiji je utjecaj stalno rastao, kao i opsadi Bobastra, koja bi se posrećila, da vladar nije iznenada umro, po svoj prilici otrovan od svoga brata i nasljednika, Abdalaha.

S pravom se kaže da je doba vladavine emira Abdalaha (888–912), premda ga je potom zasjenilo doba njegovog glasovitog unuka i nasljednika, Abderahmana III an-Nasira, označilo znatan napredak u smirivanju države. Nije sasvim tačno vidjeti u njemu samo krvoločnog nasilnika. Sigurno je on, kao i svi vladari njegovog doba, neumoljivo išao protiv svih koji su ga htjeli srušiti, čak i kad su to bila njegova braća. Ali se on posebice morao suprotstaviti brojnim opasnostima, morao se boriti protiv pokreta s kojima su već njegove preteče imale posla, a koji, otada, nisu postali manji. Samo Ibn Hafsunova buna ispunila bi cijelo njegovo vladanje. S druge strane, činilo se da se područje Sevilje, premda je bilo razmjerno bliže Kordovi, hoće izmaći ispod umajadske vladavine; španjolska i arapska stranka stalno su tamo potkopavale ugled upravljača koje je slala Kordova i prigodno su pripuštale u grad berberske klanove koji su se nalazili u susjednim brdima. Neprijateljstvo velikih arapskih obitelji, Benu Hadžadž i Benu Haldun, bivalo je sve više uznemirujuće. Glavni zastupnici tih obitelji bili su veleposjednici i imali su veliko mnoštvo odanih robova, koje su, u prilikama, mogli opremiti i naoružati. Kureib ibn Haldun, vođ prve obitelji, huckao je, kratko po ustoličenju vladara, cijelo područje Alharafe (a.: *aš-Šaraf*) i uspio je za svoju stvar pridobiti vođu Benu Hadžadža. A onda je s emirom sklopio primirje i zajedno s njim napao preobraćenike Sevilje, koji su potučeni 891. god. Njegova je podložnost, međutim, bila samo prolazna. God. 899. posvađali su se vođi obje velike obitelji Sevilje, te Ibrahim ibn Hadžadž zaključi, nakon što se riješio svoga suparnika Kureiba, savez s vođom ustanka na Jugoistoku, Ibn Hafsunom. Kada ga je Abdalah, naposljetku, pokorio, dodijelio mu je, ipak, tolike povlastice, da je on i dalje u Sevilji zapovijedao kao neovisni vođ. Uostalom, rastući utjecaj manje ili više nominalno ovisnih vazala u to doba pridonio je bitno iščezavanju autoriteta emira. Najznačajniji od tih feudalnih gospodara (*ṣāḥib*) bili su oni od Saragose, Uklesa, Ueske i, na Jugozapadu, Oskonobe. Ibn Hafsun, koji je početkom Abdalahove vladavine, pokazao da je privremeno podložan, započeo je ponovo borbu protiv umajadske vlasti. Pomoću kršćana Kordove i njihovog vođe, grofa Servanda, proširio je on svoj utjecaj na Sjever toliko da je uskoro bio ugrožen i glavni grad. Emir je morao brzo poduzeti protumjere. God. 891. krenuo je on protiv tvrđave Polej (danas Agilar), gdje je Ibn Hafsun upravo imao tabor, i prisilio buntovnika da pobjegne u svoju utvrdu Bobastro. Njegov uspjeh ojačao mu je ugled i pribavio, doduše zakratko, poslušnost okružja Esije, Arčidone, Elvire i Haena. Sve do zadnje godine Abdalaha potrajalo je, s promjenljivim rezultatima, djelo smirivanja, ali je energija vladara, koji nije nikada na miru ostavljao svoje protivnike, pridonijela pomalo djelotvornom učvršćenju njegovog autoriteta i raskidu u

* Vidi napomenu na stranici 13.

protustranci. Stoga je, kada je umro 912. god., položaj postao već jasniji; bio je utiratelj puta i jedan od najenergičnijih stvaralaca smirenja Španjolske, koje je njegov unuk ostvario u prvoj polovici svoje duge vladavine.

B) Njegov nasljednik, Abderahman III ibn Muhamed imao je tek 23 godine, kada je stupio na prijesto, pa ipak je njegov izbor, zbog sposobnosti, bio opravdan. U islamskoj povijesti Španjolske nije, u stvari, bilo sjajnije i slavnije vladavine. Njezina dugotrajnost – pola stoljeća – jamčila je stalnost u politici i omogućila vladaru da uguši za više desetljeća sva ognjišta otpora, koja su tinjala od dolaska muslimana u Španjolsku. Vladavina Abderahmana III čini, s onom njegovog nasljednika al-Hakama II i donekle s dobom kada su oba prva amiridska diktatora, al-Mansur i al-Muzafer, preuzeli vlast, vrhunac u islamskom zaposjedanju Španjolske. Nikada Španjolska nije kasnije, naspram kršćanskog i islamskog svijeta, mogla doseći onu političku veličinu i civilizacijsku visinu, koju je zauzimala u doba tih velikih umajadskih vladara, niti je mogla na Zapadu, bilo u Evropi bilo u Africi, igrati sličnu vodeću ulogu.

Ovdje se, naravno, slijede samo osnovne linije te vladavine, koja obuhvaća dva različita razdoblja: razdoblje unutrašnjeg smirivanja, čiji je rezultat ostvarenje političkog jedinstva kordovske države, i jedno duže razdoblje, koje posebice obilježavaju vanjskopolitička nastojanja, u kojem planovi vladara smjeraju na kršćanska kraljevstva na sjeveru, kao i na Sjevernu Afriku, koja je više-manje podložna Fatimidima.

Smjesta se, pri stupanju na vlast, Abderahman III dao na posao i utvrdio program: okončati pobune koje su kidale Španjolsku od osnutka dinastije, učiniti neškodljivom moćnu stranku arapske aristokracije, kao i održati stanje muslimanskih granica na sjeveru. Korak po korak on je to i ostvarivao. Već u prvim godinama svoje vladavine zauzeo je Esiju i razorio tamošnje utvrde; jedan vojni pohod okončao se zauzećem tvrđave Monteleon i smirenjem okružja Haen i Elvira. Sve do 917. god. produžilo se smirivanje juga Poluotoka; Sevilja, a onda i Karmona, pokorene su; konačno je umro stari vođa ustanka, Umar ibn Hafsun. Njegovi sinovi, dakako, pokušali su borbu nastaviti, ali bez velikog povjerenja u uspjeh; rezultat je bilo zauzeće Bobastra, i to od strane samog Abderahmana III, početkom 928. godine. Pet godina kasnije, palo je i zadnje ognjište otpora, Toledo, kojem su prethodnici morali dodijeliti neku vrstu političke neovisnosti; nakon tvrdokorne blokade morao se grad, konačno, predati 932. god.

Istodobno je vladar pomno pazio na nastojanja kršćanskih država na Sjeveru, posebice na plan teritorijalnog proširenja kraljevstva Leon, gdje je vladao energičan i častohlepan vladar, Ordonjo II. Taj se dokopao tvrđave Alanhe, južno od Meride i, uskoro potom, uz pomoć kralja Sanča od Navare krenuo na pohod na područje Tudela i Valtjere. Ipak je leonsko napredovanje zaustavio Abderahman III, koji je 920. god., zauzećem tvrđava Osma, San Estavan de Gormaz, Clunja, Carcar, Calaora i Muesa, kao i pobjedom kod Valdehunkere, postigao niz uspjeha. Nakon nove ofenzive Leonaca, ponovo je umajadski vladar, četiri godine kasnije, putem pobjedonosnog pohoda uspostavio stanje sebi u korist i iz meteža na kršćanskom tlu u povodu nasljeđivanja Ordonja II izvukao korist.

Za svo to vrijeme, Abderahman III pažljivo je pratio događaje u Africi i pripremao se, obrambenom gradnjom na obali i stvaranjem moćne flote, za eventualno pristajanje Fatimida, s kojima se on sad nalazio u stanju otvorenog neprijateljstva. Da bi to jasnije pokazao, uzeo je 929. god. visoku titulu *halife* i vladara vjernika *(amīr al-mu'minīn)*, dok su se njegovi prethodnici i on sam dosada zadovoljavali jednostavnom oznakom *emir (amīr)*. Mala kordovska država postala je odjednom veliko islamsko carstvo, a ponovna uspostava umajadskog halifata iz Damaska bila je dovršena u Španjolskoj. Istodobno je on uzeo počasno ime *(laqab) an-Nāṣir li-dīni-'llāh*.

Kratko vrijeme potom, 931. god., halifa je sa svojim trupama zaposjeo afrički grad Seutu, imenovao upravljača i tamo postavio garnizon; to je bio početak umajadskog zaposjedanja zapadnog Magriba. Već neku godinu prije su mali knezovi države Nukur tražili umajadsku lensku suverenost i dobili je. An-Nasir nije ostao na tome; on je znao sebi podrediti male lokalne dinastije, koje su pokušavale opirati se fatimidskim prodorima. Zahvaljujući savezu sa Berberima Megrava, uzmogao je on uskoro cijeli središnji Magrib, uz iznimku područja Taherta, uključiti u svoje carstvo.

Drugi dio vladavine Abderahmana III čini da se osobna djelatnost halife pokazuje u nešto nepovoljnijem svjetlu; istodobno se stvaraju stranke u srcu ujedinjenog i smirenog kordovskog carstva, koje su u početku, nesumnjivo, bez mnogo moći, ali su kasnije pripravile halifi najveće teškoće; riječ je, naime, o strankama Slavena i Berbera. Slaveni (arap. *Saqāliba*), zarobljenici, koji su došli ne samo iz istočne Evrope, nego i iz Italije i sjeverne Španjolske, činili su, uskoro, u kordovskom društvu vrlo jak elemenat; pod vladom Abderahmana III zauzeli su, po prvi put, visoke građanske položaje u državi i čak vojna zapovjednička mjesta. Po svoj prilici, vladar se, početno, poslužio tim njemu vrlo odanim robovima da bi ograničio utjecaj onih elemenata, ili ga čak sasvim uništio, koji su pripadali nekadašnjoj arapskoj aristokraciji. Tako je već 939. god. prenio na Slavena Nedžda vrhovno zapovjedništvo u vezi sa jednim važnim poduhvatom; ali se morao pokajati. Baš su tada islamske trupe pretrpjele prvi neuspjeh i bile su potučene od sjevernih kršćana. Otada se politika vladara, koji je i dalje bio vrlo oprezan spram kršćana ograničila, posebice, na to da događaje iskoristi za sebe. Na sjeveru Španjolske bio je izbio građanski rat zbog neprijateljstva između Ramira II i grofa od Kastilje Fernana Gonsalesa. Po smrti kralja Leona, 951. god., svađali su se njegovi sinovi oko krune; prvi je, zato, ponudio Abderahmanu III probitačan mir i obavezao mu se plaćati redoviti danak. Kada je on umro, 955. god., slijedio ga je brat Sančo; kako ga plemići nisu trpjeli, a bio je potučen od halifine vojske, morao je bježati u Navaru; on se obrati halifi da bi ponovo zadobio kraljevstvo koje je prešlo u ruke Ordonja IV. Zapodjeli su se pogovori, te Sančo dođe u Kordovu da halifu moli za pomoć. To je bio događaj koji se još nije vidio u islamskoj Španjolskoj. Sančo je morao halifi predati deset tvrđava, a za uzvrat je dobio njegovu vojsku, koja mu je pomogla pri zauzeću Samore 959. god. i Ovjeda naredne godine.

S druge strane, fatimidsko ugrožavanje Poluotoka još nije sasvim prestalo. God. 954. poslao je fatimidski halifa al-Muiz

svoga upravljača Sicilije da se iskrca na jednom mjestu španjolske obale. On je opustošio područje Almerije i vratio se sa robljem i velikim plijenom na Siciliju. Kao protumjeru, prenio je halifa na generala Galiba, svoga najvjernijeg klijenta, vrhovno zapovjedništvo nad flotom od 70 brodova, koja zapali luku Marsa al-Haraz u blizini La Kalje na sjevernoafričkoj obali.

Abderahman III an-Nasir umro je 15. oktobra 961. god. u dobi od 73 godine. Njegovo djelo je nastavio njegov sin i nasljednik al-Hakam II *al-Mustanṣir bi-'llāh,* koji je na prijesto došao sa gotovo 50 godina. Bio je pobožan i obrazovan vladar; uz njegovo ime se vezuje, posebice, sjećanje na Veliku džamiju u Kordovi, koju je on povećao i poljepšao i za koju je dao znatne sume, te dao dovesti čak iz Bizanta dragocjeni materijal i graditelje. Već je njegov otac podizao općekorisne i strateške objekte, te je kao svoje obitavalište izgradio sjajni grad *Madīnat az-Zahrā',* pet kilometara na sjeverozapad od Kordove.

Ljubav za znanjem i već poodmakla starost odredili su da je al-Hakam bio za miroljubive poslove. Ali on je morao održati stanje koje je stvorio njegov otac i bdjeti nad normalnim tokom halifskih poslova vladanja. Ostao je, tačno kao i njegov prethodnik, čiji je program dalje razvio, ne samo mirni promatrač događaja na Sjeveru i u Africi. On je primio u Kordovi s velikom raskoši Sančovog brata, Ordonja Zlog, i postao je malo-pomalo lenski gospodar svih kršćanskih vladara na Sjeveru. Njegovi pomoćnici u politici bili su *hadžib* al-Mushafi i slavenski časnici, kojima je on, nažalost, poklonio veliko povjerenje. Na afričkoj obali razvijala je umajadska vlada i dalje veliku aktivnost. Fatimidska opasnost čini se da je bila odstranjena odlaskom al-Muiza u Egipat; ali njegovi zastupnici, Berberi Sanhadža, poduzeli su borbu protiv umajadskih vazala u Sjevernoj Africi. S druge strane, mali idrisidski knezovi na području Tangera i Arsile ostali su odani podanici Fatimida. Otpor Hasana Ibn Genuna trajao je prilično dugo, ali je on, konačno, bio uhvaćen i zatočen u Kordovi. Al-Hakam II doživio je i novi pokušaj Normana da se iskrcaju (966).

Vladar je uskoro osjetio da je ostario. Njegova glavna briga bila je, sad, osiguranje dinastičkog reda na prijestolu u pravoj liniji. Imao je samo još mladog sina Hišama, kojeg je on priznao za svoga nasljednika na prijestolu *(walī al-'ahd),* a onda je, kratko potom, umro 976. god.

Za vladavine Hišama II *al-Mu'ayyad bi-'llāh,* trećeg umajadskog halife Španjolske, pada uspostava nasljedne diktature Amirida i njihovo preuzimanje građanske i vojne vlasti; sam vladar je ograničen na svoju palaču i lišen svake političke inicijative. Prilike, u kojima se po smrti al-Hakama II ostvarivalo to novo i nenadano stanje stvari, vrlo su zamršene, ali prilično dobro poznate. Ovdje je dovoljan naputak da je glasoviti *hadžib* al-Mansur, čija ambicija, doduše, ne zna za granice, prepustio nominalno mladom halifi vršenje vladarske vlasti i nikada ga stvarno nije mislio lišiti prijestola. Sva službena djela zbivala su se u ime Hišama II, koji sam nikada nije pokušao nešto energično poduzeti protiv amiridskog zapovijedanja njegovom državom. U stvari, tek je po smrti al-Mansura započelo propadanje umajadskog halifata.

Al-Mansur je nastavio, u ime i uz čisto formalnu odgovornost Hišama II, politiku Abderahmana III i al-Hakama II, ali uz pečat svoje vrlo snažne osobnosti; ipak, tokom cijele al-Mansurove diktature trajalo je u punom sjaju mirno i slavno doba koje je započeo Abderahman III. Utjecaj arapske aristokracije i slavenske stranke uskoro biva potpuno odstranjen. Vojska se reorganizira uz pomoć stranih vojnika, koji su se vrbovali, izvan islamske Španjolske, u Sjevernoj Africi i kršćanskim kraljevstvima na sjeveru Poluotoka. U zapadnom berberskom dijelu zaveo je al-Mansur neku vrstu umajadskog zaštitništva, da time izdaci za Afriku ne opterećuju tako jako državnu ekonomiju. Ali, prije svega, *hadžib* je bio sretan vojskovođa, najteži protivnik kršćanskih država, protiv kojih je on poduzimao gotovo svake godine pohod, da bi održao osobni ugled. Među ovim pohodima, može se navesti onaj koji je vodio 985. god. protiv Katalonije; grof Borel je bio pobijeđen, a Barselona zauzeta. Tri godine kasnije okrenuo se on protiv kraljevstva Leon i njegovog vladara Bermuda II, koji je povrijedio s Kordovom sklopljen ugovor; Koimbra, Leon i Samora bili su osvojeni. Slavom se ovjenčao i svojim glasovitim pohodom na Galiciju, na kojem se 997. god. dokopao Santjaga de Kompostela. Godine 1002. vodio je on svoje trupe na Kastilju, zauzeo Kanales i San Miljan de la Kogolja. Po povratku s tog pobjedonosnog pohoda, umro je iste godine u mjestu Medinaseli.

C) Po smrti al-Mansura došao je za *hadžiba* njegov sin Abdelmelik, koji je već neke godine ranije pokazao svoje sposobnosti u Africi, te ga je halifa Hišam II potvrdio. Za vrijeme njegove šestogodišnje uprave, do 1008. god., napredovala je islamska Španjolska i dalje u unutrašnjem miru. On je ojačao vojsku novim trupama, koje je dovukao posebice iz Afrike, i poduzeo je više pohoda protiv kraljevstava Sjevera; 1003. god. vodio je niz pohoda radi plijena protiv Katalonije, 1005. protiv Galicije, 1006. protiv Pamplone, 1007. protiv Kastiljanaca, koje je potukao kod Klunje. Na temelju tog zadnjeg uspjeha, Hišam II mu je dodijelio počasno ime *al-Muẓaffar bi-'llāh.* Usprkos tajnom opiranju vlasti Amirida, koje se u Kordovi osjećalo, te usprkos nekim urotama, koje su brzo osujećene, osigurao je Abdelmelik umajadskom halifatu da postoji još par godina, koje su, doduše, bile nenormalne, ali slobodne od ozbiljnih unutrašnjih ili izvanjskih zamršaja. Ali on je brzo umro, otrovan, kaže se, na poticaj njegovog brata Abderahmana, koji ga je naslijedio na dužnosti, opet uz privolu halife Hišama II.

On je bio sin al-Mansura i neke kršćanske princeze, kćeri kralja Sanča od Navare. Stoga je novi *hadžib* bio poznat pod imenom *Sanchuelo,* mali Sančo. Nakon što je nastupio na dužnost, učinio je da ga uskoro silno zamrze žitelji Kordove, pošto je prekoračio granice suzdržanosti, unutar kojih su se njegov otac i brat mudro zadržavali. S povjerenjem u svoje berberske trupe, dao je maha svome častoljublju i namjeravao je ništa manje do naslijediti Hišama II. Vladar je bio odviše zastrašen da ne bi povoljno primio zahtjev *hadžiba,* koji je, prema ispravi od 1008. god., bio imenovan nasljednikom kordovskog prijestola. To je općenito razdražilo zlovolju zemlje protiv Amirida, te je znatno narasla stranka nezadovoljnika, sa umajadskim prinčevima na čelu, inače isključenim iz nasljedstva, iskoristila odlazak *hadžiba* na neki pohod i podigla glavni grad na ustanak; dokopali su se palače i prisilili vladara na odreknuće od vlasti u korist Muhameda

ibn Hišama ibn Abdeldžebara, koji se dao proglasiti za halifu 1008. god., pod počasnim imenom *al-Mahdī*. Novi vladar je dao rastrijebiti amiridsko obitavalište *al-Madīnat az-Zāhira* i iz temelja ga razoriti. Neko vrijeme kasnije *Sanchuelo,* koji se hitro vraćao u Kordovu, sa svojim vjernim saveznikom, grofom od Cariona, bio je zaustavljen i pogubljen.

Od tog trenutka pa do ne više tako dalekog sloma halifata Kordovom i Carstvom su zavladali građanski i stranački ratovi. Berberski elementi, koji su ojačali amiridskim dovođenjem trupa iz Ifrikije, igrali su s vremenom u tim nemirima sve zlokobniju ulogu. Umjesto da ih pridobije, al-Mahdi je brzo otuđio od sebe vođe tih stranih vojnika, i to svojim osornim nastupom i prezirom, a posebice otpustom velikog broja Afrikanaca iz vojnog *divana.* Ovi uskoro zadobiju, u savezu sa stalno nezadovoljnima iz Kordove, pobjedu, i proglase za halifu drugog princa, Sulejmana ibn al-Hakama ibn Sulejmana ibn Abderahmana an-Nasira, koji uzme titulu *al-Musta'īn bi-'llāh.* Pod novim halifom, Berberi su osvojili Kalatravu i Gvadalaharu; u Medinaseliju su uzalud pokušavali generala Vadiha *(Wāḍiḥ)* uvući u svoj pokret; nakon što su se, sad, uspješno okrenuli protiv Kastiljanaca i od ovih se opskrbili i ojačali, napredovali su ka Kordovi. Al-Mahdi im se nije mogao suprotstaviti, te je Sulejman al-Mustain, kada je glavni grad pao, od berberskog vođe uveden u halifsku palaču.

Al-Mahdi se nije smatrao potučenim. Uz pomoć generala Vadiha i grofova Rajmunda od Barselone i Ermengola od Urhela napao je on Sulejmana i njegove berberske pristaše, natjerao ih u bijeg i ponovo ušao kao pobjednik u glavni grad, koji je Kataloncima prepušten na pljačku. Ali su se Berberi opet sakupili, pokorili cijelu zemlju između Sredozemnog mora i doline Gvadalkivira i ugrožavali Kordovu i njezinu okolicu. Uslijed tog položaja, žitelji su uskoro okrivili svoga vladara, čija se nesposobnost sve više pokazivala, za zlo koje ih je pritiskalo. Jedna urota se zasnovala, al-Mahdi je ubijen, a Hišam II ponovo posađen na prijestol (1010).

Nakon što je po drugi put stupio na prijestol, Hišam II je smatrao glavnom brigom da generala Vadiha postavi za prvog ministra i da Berberima ponudi mir. Ovi ga, ipak, odbiju i opkole još više Kordovu. Taj položaj vukao se sve do 1013. god. Konačno su se žitelji Kordove morali predati, a Berberi su ih prisilili da se ponovo zakunu na vjernost Sulejmanu al-Mustainu.

Novi vladar je dužnost *hadžiba* i *vezira* prenio na Berbere. Zadnji oslobođeni amiridski »Slaveni« priključili su se svojim drugovima na istoku Poluotoka. Žitelji Kordove se, sad, sporazume da svoju sudbinu povjere častoljubivom alijevcu, nekadašnjem upravljaču Seute, Aliju ibn Hamudu; ovaj iskoristi rasutost berberskih snaga al-Mustaina, krene ka Kordovi, zauzme je i tamo se 1016. god. proglasi vladarem. Al-Mustain bude ubijen, a ista sudbina dostigne uskoro potom i samog Alija ibn Hamuda.

Naredne godine bile su jednako nemirne. Hamudidski pretendenti: Kasim ibn Hamud i njegov nećak Jahja ibn Ali, te umajadski pretendenti: Abderahman IV ibn Muhamed al-Murtada, Abderahman V al-Mustazhir, Muhamed III al-Mustekfi i Hišam III al-Mu'tad dijelili su do 1030. god. vlast koja je postajala sve nesigurnija. Cijela Španjolska bila je, uostalom, umorna od te stalne promjene na vlasti i žitelji Kordove su se odlučili sasvim ukinuti halifat. Hišam II je iščezao. Možda je pri pljački palače bio ubijen ili je, kako se ponekad kazuje, pobjegao i napustio Španjolsku da skriven na Istoku dokrajči svoje dane. Teško je reći kakav mu je, u stvari, bio kraj. U svakom slučaju, početkom 11. st. raspada se političko jedinstvo umajadskog carstva; uskoro je svako područje muslimanske Španjolske proglasilo svoju neovisnost pod nekim andaluzijskim, slavenskim ili berberskim vođom; stvorile su se brojne male države, *mulūk aṭ-ṭawā'if.* Kordova je postala mala republika, koja se uskoro, pod Džehveridima, pretvorila u kneževinu. Bilo je dovoljno nekoliko desetljeća da se rastrese i zauvijek sruši tako snažno zdanje, koje su podigli veliki umajadski vladari, među kojima se u povijesti Islama ističe krupna figura Abderahmana III, jednog od najvećih vladara srednjeg vijeka i islamskog svijeta uopće.

UMRA (a.*'umra*), »malo hodočašće«. Kao i *hadž,* može se jedino obaviti u stanju obredne čistoće *(iḥrām).* Uzevši *ihram,* hodočasnik *(mu'tamir)* mora u duši zaključiti, da li da ide obaviti samu *umru* ili povezanu s *hadžom,* te izraziti svoju namjeru u odgovarajućem *nijetu.* U drugom slučaju, on može uzeti *ihram* za oba hodočašća odjednoć; inače, *ihram* mora biti posebno uzet za *umru* na neposvećenom području *(ḥill)* izvan harema Meke; a to važi i za rođene Mekance. Tri mjesta su predviđena za preuzimanje *ihrama* za *umru:* Džirana, Hudajbija i, posebno, Tenim *(Tan'īm),* koji je, zato, i poznat kao *al-Umra.* Sa izricanjem formule *labbayka,* započinje stvarni obred hodočašća. *Mu'tamir* ide ka Meki da bi prije svega obilazio Kabu. On ulazi u džamiju kroz sjeverna vrata na sjeveroistočnoj strani, ide ispod ulaza Benu Šejbe ka Crnom kamenu ugrađenom u zidu Kabe i, vrativši se desno, započinje sedam obilazaka Kabe, izgovarajući molitve za svo vrijeme. Prva tri obilaska se obavljaju brzim korakom *(ramal)* a četiri preostala običnim. Nakon što to uradi, da bi zadobio posebni blagoslov, žuri prema dijelu zida Kabe koji se nalazi između Crnog kamena i vrata Kabe. Na kraju on obavlja dva *rekata* iza Makam Ibrahima, pije gutljaj svete vode Zemzem i dotiče još jednom za rastanak Crni kamen (što se ne smatra apsolutno nužnim).

On sada napušta džamiju kroz velika vrata as-Safa u namjeri da obavi drugi bitni dio *umre,* trčanje između as-Safe i al-Merve; on ide k brežuljku as-Safa i izgovara tu neke molitve, a onda ka brežuljku al-Merva, udaljenom preko 350 m, dalje na sjever, prolazeći sjeveroistočnom stranom džamije. Kratku nisku dionicu kod istočnog kuta džamije prevaljuje se bržim korakom (*harwal* ili *ḫabab*). Dosegavši al-Mervu, *mu'tamir* ponovo izgovara molitvu. Onda se vraća istim putem u obratnom pravcu i tako sve dok rastojanje nije prevalio sedam puta, te završava na al-Mervi. Na taj način je upotpunio obred *umre,* te ima još samo odrezati kosu ili je obrijati. Ako je obred povezao sa *hadžom,* on će samo malo podrezati kosu, a pravo odsijecanje bit će obavljeno 10. zulhidže, krajem *hadža.*

U Muhammedovo doba, prvotno, predislamsko značenje *umre* izgleda da je bilo praktički zaboravljeno. Što se tiče islamske *umre,* ona je izraz pobožnosti, poglavito osobne naravi, posebice ako je poduzeta odvojena, ne sa *hadžom,* a islamska zajednica slavi obred godišnje u isto vrijeme. Možda je ovaj osobni karakter rezultat činjenice da je vremenom

izgubio svoju neovisnost, te, toliko koliko nije povezan sa *hadžom*, predstavlja djelo preko zahtjeva obavezne dužnosti. Prije Islama, *umra* je, po svoj prilici, imala kolektivni karakter.

URDU, jezik koji je, iz brojnih razloga, postao u novije doba u Indiji *lingua franca*, a danas službeni i narodni jezik Pakistana, ima mješovito porijeklo. Leksički i gramatički izrastao na lingvističkom i kulturnom indoarijskom i perzijskom temelju, on je neizbrisivo obilježje miješanja dvaju naroda, njihovih vjera i kultura: Hindusa i muslimana.

S pojavom muslimanskih osvajača sa sjeverozapada postavljena je prva osnova urduskog jezika u Indiji. Za vladavine Mahmuda od Gazne i njegovog sina Mesuda mnogi su Hindusi imali vrlo odgovorne položaje na dvoru. I tamo je bila stacionirana jedna hinduska vojska, čiji je vođ, za vrijeme Mahmuda, bio Hindus, po imenu Svendra Rao. Zadnji vladar Gaznevida napustio je Gaznu i preselio se u Pendžab, gdje je živio do kraja. Tako su u Gazni i Lahoreu Hindusi i muslimani došli u uski dodir. Taj svakodnevni doticaj imao je dalekosežni utjecaj na jezik, kojim su govorile obje zajednice.

Urdū je riječ turskog podrijetla, a znači »vojni tabor« ili »vojska«. Budući da su Turci, Perzijanci i Hindusi živjeli zajedno u kraljevskom taboru, njihov jezik, koji je bio mješavina ta tri jezika, zvao se jezik *ahl-i urdū*, tj. »ljudi tabora« ili, jednostavno, jezik *urdū*, »vojnog tabora«; nakon nekog vremena se onda i sam jezik nazvao *urdū*. Za islamskih vladara Indije služilo se perzijskim kao dvorskim jezikom, a ostao je uobičajeni jezik zemlje hindi (hindski), koji se preko prakrta odvojio od sanskrta. Na to narječje običnih ljudi nalegao je perzijski jezik, što je donijelo novi jezik, *urdu*. Perzijski je izvršio vrlo jaki utjecaj i to ne samo posuđujući riječi; cijelo pjesništvo na urduskom, njegova prozodija, teme, stil, slike, simboli, gramatika i osobine gradnje, pa čak i njegova proza prožeti su perzijskim jezikom.

Prvi veliki perzijski pjesnik i pisac Indije, koji je u svojim djelima koristio i indijske riječi, bio je Emir Husrev (Husro) (1255–1325). Općenito se vjeruje da je on na hindskom jeziku napisao mnoga djela. Ali se, na nesreću, ta nisu održala, premda se još uvijek često navode jedan ili dva gazela, kod kojih je jedan polustih napisan na perzijskom, a drugi na hindiju, a jednako i neke rimovane zagonetke itd.

Običaj da se piše mješovite pjesme održao se još dugo nakon Husrevovog doba; zbog toga se to pjesništvo zvalo *rēḫta*. Nakon što je Emir Husrev postigao uspjeh s tom novom povezanošću perzijskih i hinduskih rima, riječ *rēḫta* koristila se i u glazbi. Još kasnije se svaka vrsta urdu-poezije tako zvala, a konačno čak i sam jezik, što je dalji dokaz mješovitog karaktera urdu-jezika.

Dugo vremena se taj novi jezik zvao *hindī* ili *hindwī*. Postupno je bio poznat kao *rēḫta* i, nakon nekog vremena, nazvan je *urdū*. To ime postaje najpopularnije i danas je uobičajeno. U doba Istočno-indijske kompanije zvao se »urdu hindustani« (tj. indijski jezik), čime se stvarno priznavalo da od brojnih jezika Indije jedino ovaj zaslužuje da se smatra kao indijska *lingua franca*.

Premda urdu ima svoje porijeklo u Doabu (zemlja između rijeka Ganga i Džamne) ili, tačnije, u Delhiju i okolici, stekao je književni oblik najprije u Dekanu. Prvi pokrovitelji i korisnici urdua bili su, većinom, učeni derviši, koji se mogu smatrati pravim zaštitnicima tog jezika, koji su, s pravom, držali da se narod može pridobiti samo na njegovom jeziku, a ne na arapskom i perzijskom koji su bili jezici obrazovanih ljudi. Neki od njih, npr. Sajid Muhamed Banda Navaz (koji je došao 1398. god. u Dekan), pisao je stihove i knjige na tom jeziku, a njegov primjer slijedili su i njegovi učenici. Osim njega, i mnogi drugi sufije su koristili urdu za svoju prozu i pjesnička djela. I u Gudžaratu se popularizira urdua vraća na sufije. Šah Ali Muhamed Džan (u. 1565–1566) bio je veliki sufijski pjesnik, čija je zbirka pjesama, *Ǵawāhir al-Asrār*, veoma poznata.

U Dekanu su postojala tri velika središta urdua, naime Golkonda, glavni grad kraljevstva Kutb-šahova, Bidžapur, glavni grad kraljevstva Adil-šahova, te Ahmedabad (Gudžarat). Dok su gotovo svi vladari iz kuće Kutb-šahova jako unapređivali umjetnost i znanost, sultan Muhamed Kuli Kutb-šah (1580–1611), čiji je *Kulliyyāt* opsežno djelo, bio je i osobno umješan i nadaren pjesnik, a i njegovi nasljednici, kao i zadnji vladar te dinastije, Tana-šah (1672–1687), bili su dobri pjesnici. Drugi glasoviti pjesnici tog doba su: Vadžhi, koji u svojoj mesneviji iz 1609–1610. god. priča ljubavnu priču vladara; Šihabudin Kureiši; šejh Ahmad Šarif, autor mesnevije o medicini; Gavasi; Ibn Nišati; Razi Kutb; Tab'i; Valah; Faiz; Šahi i Mirza, obojica pjesnici elegije; Nuri od Hajderabada i drugi.

I kraljevi dinastije Adil-šahova također su bili veliki pokrovitelji umjetnosti i znanosti. Za Muhameda Adil-šaha (1626–1656) pisala su četiri velika pjesnika: Hasan Šauki, pisac *Fatḥ-nāma-i Nizām-šāh* (opisuje bitku kod Talikote) i *Mīzbānī-i 'Ādil-šāh;* Mukimi (Mirza Mukim Han), pisac *Fatḥnāma-i Yakheri* (izvještaj o pobjedi Adil-šaha) i jedne ljubavne pjesme; Rustami (Kemal Han), pisac opsežne mesnevije *Ḫawarnāme* (izvještaj o ratovima halife Alija), napisane 1649. god.; Malik Hušnud, pisac *Ǵannat Singār* (Behramove povijesti), iz 1645. god. Dok je Ibrahim Adil-šah II (1580–1626), koji je bio čudesno glazben i napisao glasovitu knjigu *Nauras* o hindskoj glazbi, umjesto perzijskog učinio dekanski urdu dvorskim jezikom, Ali Adil-šah (1656–1673) zanimao se posebice jezikoslovno za urdu. Pisci na tom jeziku u njegovo doba bili su: Mula Nusreti, glasoviti autor *Gulšān-i 'Išq* i *'Alīnāme;* Ajagi (Muh. Emin), pisac *Nağātnāme* i *Šamā'ilnāme;* Sajid Bulaki, pisac *Mi'rāğnāme*. Za vladavine Sikender Adil-šaha nalaze se ovi pjesnici: Šah Aminudin A'la; Abdulmumin od Bidžapura, pisac *'Išqnāme;* Hašimi, pisac *Jusufa i Zulejhe*, najpoznatiji i najveći pjesnik tog doba.

Prva prozna djela na urduu napisana su na dekanskom narječju. Pored izreka svetih osoba, održale su se i neke kratke rasprave o mistici, koje su ove osobe sastavile, ali bez neke velike književne vrijednosti. Ali su napisana i druga veća i važnija djela o književnosti i teologiji, kao npr., *Šarḥ-i Tamhīd*, koji je prijevod perzijskog djela kadije Ajn al-Kudat (Ajnulkuzat) Hamadanija na urdu.

Spomenuti pjesnik Vadžhi bio je pisac djela u prozi *Sab-Ras* ili *Husn u Dil*, koje ima veliku književnu vrijednost. To je neka vrsta alegorije i opisuje sukob između ljepote i ljubavnih osjećaja srca. Cijela knjiga je 1635. god. napisana u rimovanoj prozi. Drugo veliko djelo u prozi pod naslovom

Targama-i Šama'il al-Atqiyā je prijevod perzijske knjige Rukn Imad ad-dina (Imadudina), a dovršio ga je Mira Jakub oko 1670. god. Mnoga prozna djela napisana su kratko nakon toga.

Upravo tako kao što se dopuštalo slobodno miješanje arapskih i perzijskih riječi sa hindi-riječima u tom ranom jeziku, tako su i pisci nesputano sudjelovali u hinduskim i islamskim legendama kao predmetu obradbe. Dok su neke od tih pjesničkih tvorevina prijevodi sa perzijskog, drugu građu su pisci dobijali iz narodskih legendi na sanskrtu i hindiju, kao i iz hindskog folklora, npr. Nal Daman ili Nusratijeva glasovita mesnevija *Gulšan-i 'Išq* ili ljubavna povijest Madmaltija i Manohare, ili povijest Kām-rūp Kāmta. U sufijskim knjigama koriste se neusiljeno riječi iz sva tri jezika: arapskog, perzijskog i urdua. I pjesnici su iz ta tri jezika uzimali svoje poredbe i metafore.

Prava osnova za urdu-jezik, ipak, bila je položena onda, kada se započelo pisati ta djela perzijskim (arapskim) slovima i kada se preuzeo sustav perzijske (ili arapske) prozodije. Iako je djelo *Padmāvat* Malika Muhameda od Džaisa (1540) napisano na savršenom hinduskom onog vremena, te samo tu i tamo ima arapske i perzijske riječi, bilo je, uza sve to, pisano perzijskim pismom. Prozna djela i pjesme na ranom dekanskom urduu su isto tako pisani, a većina pjesama ima perzijski metar. Malik Muhamed, koji je pisao čisti hindi-jezik svoga doba perzijskim pismom, predstavlja stapanje hinduske i islamske kulture. Pisci poslije njega idu korak dalje; pošto pišu na mješavini ta tri jezika, oni su tu povezanost učinili još čvršćom. I preuzimanje perzijske (tj. arapske) metrike pripomoglo je tome da se trajno stvore osnove novog jezika. To treba pripisati utjecaju tada prevladajuće perzijske kulture. Neposredno za tuđom prozodijom slijedila je tuđa glazba. Oboje je dalo biću urdu-poezije potpuno novo obojenje.

Počeci tzv. moderne poezije na urduu nalaze se u doba Muhameda Šaha (1719–1748). Tako je Vali (1688–1744) iz Aurangabada učio od učitelja koji su tada bili u Delhiju i njima se nadahnuo. On nastoji u svojim pjesmama izabrati jezično blago i ugladiti ga, te upotrijebiti samo najelegantnije riječi i izraze. Odnos između hinduskih i perzijskih elemenata u njegovim stihovima gotovo je isti, kako u pogledu stila, tako i predmeta. Njegov suvremenik Siradž je također dobar pjesnik i koristi čišći jezik od Velija.

Klasično razdoblje pjesništva na urduu započinje sa Mir Takijem (1725–1799). Mirovo pjevanje odražava njegov vlastiti život. Budući da je bio sin pobožnog derviša, koji se sam strogo udaljio od svega svjetovnog, proveo je godine, kada je bio najviše podložan utjecajima, u društvu svetih derviša. U jedanaestoj godini je izgubio oca. Napustio je rodnu Agru i došao u Delhi, da zaradi za uzdržavanje. Tada je propadalo veliko mogulsko carstvo, napadano izvana brojnim upadima stranih osvajača i otimača. Sve je to ostavilo duboki dojam na Mira i objašnjava njegov pesimizam i nježni zanos njegovog pjesništva. Njegovi stihovi su lirski i na najjednostavnijem jeziku, što je rijetkost kod drugih pjesnika. Njegovi gazeli i mesnevije su, bez daljnjeg, ono najbolje u književnosti na urduu.

Sauda (1713–1781), Mirov suvremenik, bio je također dobar pjesnik. Pa ipak, nije mogao podnijeti kritiku, nije vladao svojim temperamentom i pisao je duge satire, ali, uza sve to, računa se u majstore. Čista i ljupka poezija Mir Darda (1721–1784) odražava mističku religiju njegovog doba. Realista Mir Hasan (u. 1786), pristaša Mir Darda, opisuje u svojoj poeziji običaje i navade tadašnjeg društva. Njegova glasovita mesnevija *Sihru 'l-Bayān*, u kojem sasvim prirodno opisuje ljudske strasti i prirodne događaje, najbolja je i najpopularnija mesnevija na urduskom.

Sada treba navesti Rangina i Inšu (u. 1817), koji su, obojica, iselila u Laknau, *(Laḥnaw*, eng. *Lucknow)* iz Delhija, gdje više nitko nije mario za pjesnike. Taj grad je tada bio sjedište ludosti i mode i središte profinjenog društva. Općenito, Rangin se smatrao pravim utemeljiteljem *reḫtīja*, pjesničkog roda, u kojem se pisalo samo o ženama i to na njihovom jeziku i s jezičnim posebnostima. Rado je koristio riječi iz hindskog, ali se općenito nalazi na nižem stupnju i njegovi stihovi su puni erotičkih nagovještaja i drugih bestidnosti. Inša, s druge strane, nije osjetilan, nego radostan. Bio je pravi pjesnik, ali rođen u doba propadanja, kada je čast bila potisnuta od ulagivanja. Na život je gledao kao na veselje; a budući da su u njegovim pjesmama boje obično bile gusto nanošene, osjećaj je često krivotvoren. Ali treba pomisliti na to da je on majstor tehnike i da je njegovo majstorisanje, doduše, pokvarilo književnost na urduu, ali, ipak, i unijelo u nju profinjenost i svježinu. Njegova knjiga *Darya-i laṭāfat* daje rječit dokaz za njegovo majstorstvo na urdu-jeziku.

Nazir (u. 1830) stoji kao osamljena pojava u povijesti književnosti na urduskom. Premda je on jedan od najviše zanemarenih urdu-pjesnika i čak mu neki biografi uskraćuju titulu pjesnika, ipak je on indijski pjesnik u najistinskijem smislu riječi. Čak kada tu i tamo biva obuzet osjetilnim zadovoljstvom, ipak ostaje savršeni umjetnik. U njegovim najboljim pjesmama, u kojima radosno opijeva svoj zavičaj ili svakodnevne stvari, obraća se jednako mladom i starom, siromašnom i bogatom. Kao i priroda u Indiji, i njegova uobrazilja je bogata i plodonosna. Razne njegove pjesme o pticama i životinjama neizravna su kritika društvenih običaja i navada njegovog doba. Njegov stil je, ipak, ponekad nehajan, njegovi stihovi manjkavi i nema osjećaj za izbor riječi. On je narodni pjesnik.

Zauk (u. 1855) je pristaša brojnih perzijskih pjesnika, koji su književno dodvoravanje pretvorili u birano umijeće. Njegove *kaside* (većinom napisane u pohvalu zadnjeg mogulskog vladara) glasovite su u književnosti na urduskom. No to nije slučaj s njegovim *gazelima*, kojima njegova prirođena sklonost uopće nije bila bliska.

U tom stadiju čini se da je u povijesti urdu-književnosti pjesništvo došlo u zastoj. Pjesnička djela tog doba su, većinom, oponašanje, neumjetnička i bez zanosa; ona ponavljaju dosadnom jednoličnošću stare ideje i predmete, pa čak i riječi, koje su raniji pjesnici koristili. U tom trenutku iznenada se pojavio Galib kao novi planet na književnom nebu.

Galib (1787–1869) potječe iz vojničke obitelji; čak se u njegovom pjesništvu pokazuje vatrena turska krv, koja je kolala u njegovim žilama. Već je kao dak započeo pisati pjesme; ali se njegovo pravo pjesničko značenje objelodanilo tek nakon indijskog ustanka 1857. god. Ta revolucija je uništila mnogo toga što nije trebalo propasti. Potpuno razara-

nje nekih korisnih ustanova i uništavanje velike mogulske dinastije duboko su pokrenuli Galiba i njegovo pjesništvo ispunili patosom, pa je postalo toliko ogorčeno. Kao i svi veliki ljudi, bio je znatno ispred svoga doba, te ga, zato, njegovi suvremenici nisu razumjeli. Bio je onaj koji probija novi put modernom kretanju u urduskom pjesništvu. Na cijelom području urdu-književnosti ne postoji netko tko ga nadmašuje u izvornosti, snazi zamisli ili zamahu mašte. On je prvi uveo filozofske pojmove u pjesništvo, a rezultat je da je njegovo djelo bilo čvrsto povezivanje filozofije, mistike i nadahnuća. Imao je kićen, dojmljiv i ugodan stil.

Najglasovitija perzijska elegija o Huseinovoj mučeničkoj smrti, *Häft Bänd* od Muhtašema Kašija, poslužila je indijskim elegijskim pjesnicima kao uzor. Ali Anis (1802–1874) i Dabir (1803–1875) daleko su nadmašili perzijski uzor, samo što njihov bol uopće nije muževan. Vjerska revnost i književna valjanost njihovih pjesama dala im je vrlo visoko mjesto u urdu-književnosti. Anis je tako zoran u opisu prizora bitke i tako realističan u opisu mučenika Kerbele, da se čini da cijelo pričanje živi. Stih je tečan i veličanstven, a djelomice tako jednostavan, kao da je prilagođen svakodnevnom razgovoru. Ali nad svim pjesmama leži veo sjete.

Razdoblje opadanja Lahnaua je doba zastoja i reakcije u povijesti urdu-književnosti. Većina pjesama nema više izvornost, a ni motiv ni stil. Atiš i Nasih su veliki majstori tehnike, ali ne zaslužuju da stanu u red s drugim velikim urduskim pjesnicima. Oko tog doba napisana mesnevija Daje Šankara Nasima (1811–1843) dobar je primjer izvrsnog pjesničkog umijeća i bio bi dobro pjesničko djelo, kad ne bi bio pretjerano slikovit i iskićen. Brojne Šaukove mesnevije su samo oslikavanje riječima iskvarenih i slobodnih običaja tadašnjeg društva; pri njihovom pisanju, pisac je bio pod utjecajem veselog i raskošnog dvora Vadžid Ali-šaha. Ali da ga se pravedno ocijeni, treba reći da su kod njega naporedo prisutne raspuštena veselost i ljupka umjetnost. Pjesnik je svoju umjetnost žrtvovao ispraznosti.

Nakon Daga (1831–1905) i Amira (1828–1900), može se mirno reći, raspadali su se osnovi koje je položila Mirova klasična poezija. Pjesnička djela ove dvojice pokazuju izopačenost. Obojica nastavljaju onu istrošenu tradiciju i primjenjuju svu svoju snagu na nesvrhovite, ali ponekad kićene igre riječima. Ipak je Dag majstor izraza; on je, svakako, obogatio jezik, time što je svakodnevno jezično blago i poneke posebne tanane izraze preuzeo u svoje pjesništvo.

Upravo tada, u opadanju, kada je književnost na urduskom postala puka farsa, započeo se osjećati utjecaj Zapada u intelektualnom životu zemlje. Stare tradicije su se mijenjale, a moderne znanosti zamijenile su subjektivni egoizam objektivnom umjetnošću. Sada se, umjesto iskićenog i rimovanog jezika, javlja jednostavniji i prirodni stil izražavanja. Ukratko, započeo je preporod književnosti na urduu.

Muhamed Husein Azad (u. 1910) bio je karakteristični zastupnik tog doba. Bio je prvi pjesnik, koji je duboko crpio iz vrela Zapada. Bio je jezikoslovac i majstor rimovane proze, ali nije bio veliki pjesnik. Njegov suvremenik Hali bio je sasvim drugačiji. Rodio se 1837, a umro 1914. god. Mladost je proveo u Delhiju, kada je već umiralo mogulsko carstvo, a na dnevnom redu bili društveni i politički preobrati. Sve što je doživio ostavilo je snažan dojam na njegovu osjetljivu dušu.

Njegova prva pjesnička djela iskazuju tada opći tip. Ali uskoro se javljaju moderna stremljenja i dovode ga, konačno, do naturalizma i tačnog izučavanja društva oko njega. Porijeklo njegovog poučnog pjesništva nalazi se u modernističkom pokretu iz Aligarha. Nastojanjem Sajida Ahmeda Kana za Indiju započinje era novog humanizma i novi duh ispunjava kulturni život indijskih muslimana. Hali je trebao opjevati taj novi pokret. U svojoj poeziji je ne samo oživio mrtvu prošlost, nego i opisao, sa začudnim pojedinostima, narodni život indijskih muslimana. Iako njegovo pjesništvo počiva na dubokom pesimizmu, ipak je bio ispunjen strasnim zahtjevom za istinom i nadahnut plamenom željom da izgrađuje i vaspostavlja. Bio je ne samo veliki pjesnik, nego je indijskom svijetu približio englesku književnost. Ali je bio realista i nikada ga plima zapadnih ideja nije mogla odbaciti od njegovog stajališta.

Protiv te plime, koja je preplavila sve »staro i dobro«, podigao je svoj glas Akbar Husein (1846–1921) za obranu onoga što mu je orijentalna kultura značila. Čak ni modernizam Aligarha nije mogao izmaći njegovoj zločestoj jetkosti. On je sagledao pogibeljnu propast Islama u nabujaloj plimi zapadnog materijalizma i stavio za cilj svoga pjesništva da odvrati tu katastrofu. Moderne ideje je snažno kritizirao i imao je samo prezir za one kratkovidne Indijce, koji su slijepo oponašali Evropljane. Njegov stil je, u najboljim pjesmama, zaokružen i humoristican, premda su one iskvarene suviše revnim nastojanjem da se igrom riječi i rimom postigne učinak.

U modernom pjesništvu na urduskom ističu se tri značajne ličnosti: Galib, Hali i Ikbal. Galibova poletna mašta i filozofske ideje probile su ljušturu baštinjene poezije, ali je on prožet najdubljim pesimizmom. Hali stoji sam pod skršenim razvalinama nekadašnje veličine i oplakuje ih, ali u njemu još gori želja da ponovo podigne opadajuće i omogući novi život. Ikbal nema ni poletnu Galibovu maštu ni duboki Halijev zanos, ali ima njemu svojstvenu snagu, oduševljenje i stvaralačku moć. Premda nije jako zatvoren spram zapadnjaštva, on je više nego ma koji drugi pjesnik iskoristio zapadne ideje, koje su mu proširile vidike. U početku mu je pjesništvo narodsko i rodoljubno, ali je kasnije snažno panislamski osjećao.

On poziva muslimane da religiju učine temeljnim principom koji ih sjedinjuje i da razviju karakteristična svojstva ranijih vjernika; on vidi da nije daleko onaj dan na koji će Islam dokazati da je ne samo spas za Aziju, nego i za cijeli svijet.

U vezi s počecima proze, može se reći da su i prva prozna djela na ovom jeziku napisana također u Dekanu; većina raspravlja o religiji i sličnim pitanjima, ali nijedno, osim *Sab-Ras* (1635), napisanog u rimovanoj prozi, ne može pretendirati na književno značenje. U sjevernoj Indiji pisale su se, čak još nakon indijskog ustanka, knjige na perzijskom jeziku i koristio se perzijski u prepisci. Šah Rafi ad-din (Rafijudin) od Delhija (1750–1818) i Šah Abdulkadir (1754–1815) preveli su *Kur'an* na urdu, ali doslovno. Osnove moderne proze položene su u Kalkuti na Koledžu Fort William, gdje se perzij-

skom i »hindustaniju«, ili urduu, poklanjala velika pažnja. Mir Aman, pisac djela *Bāg u Bahār* (1801–1802) i Mir Šer Ali Afsos, pisac djela *Ārā'iš-i Maḥfil* (1805), zaslužuju da se posebno spomenu. Obje knjige su po stilu i opisu divljenja dostojne, posebice *Bāg u Bahār* (»Vrt i proljeće«), koji ostaje trajno vrelo književnog užitka. Sada pisci razvijaju jednostavan jezik, a napuštaju stari metrički. No većina knjiga bile su priče u nekom obliku. Ostalo je velikom Sajidu Ahmedu Kanu (1817–1898) da svoju generaciju uči umijeću da piše ozbiljne i znanstvene stvari na jednostavnom i tečnom jeziku. Njegov časopis *Tahḏīb al-Aḫlāq* sasvim je preoblikovao urdu-književnost. Tako su majstori moderne proze na urduu postali oni koji su došli pod izravni Sajidov utjecaj ili inače nekako stupili u vezu sa delhijskim Koledžom; jer se tu predavalo na urduu, premda se nije poučavao kao jezik, i tu su se knjige pisale i prevodile na urdu.

Najvažniji moderni pisci na urduu su:

– Muhamed Husein Azad iz Delhija, koji piše čistu prozu; njegove knjige su, premda ne lišene izvještačenosti, pisane na jednostavnom jeziku i imaju prirodnu draž. Njegov *Āb-i Ḥayāt*, biografija urdu-pjesnika, uvijek će živjeti u književnosti.

– Altaf Husein Hali (1837–1914) bio je majstor, kako u poeziji tako i u prozi. Njegov stil je ne samo ozbiljan i snažan, nego i tečan; on ima tanani književni ukus. On se može smatrati utemeljiteljem književne kritike i biografije na urdu-jeziku. Njegov *Ḥayāt-i Sa'dī*, *Yādgār-i Gālib* i *Muqaddama-i Šī'r u Šā'irī* su epohalne knjige književne kritike, a njegov *Ḥayāt-i Ǧawīd* (život Sajid Ahmeda Kana) je najbolje od svekolike urdu-proze.

– Nazir Ahmed (1831–1912) bio je snažan pisac i govornik koji je čudesno vladao jezikom. Usprkos čestoj upotrebi arapskih riječi i fraza, njegov jezik prodire u srca njegovih čitatelja; njegove romane, kao *Mir'āt al-'Arūs*, *Tawbat an-Naṣūḥ*, *Fasāna-i Mubṭila*, uvijek su ljubitelji urdua čitali s interesom. Njegov prijevod *Kur'ana* je dosada, bez sumnje, najbolji.

– Šibli (1857–1914) bio je profesor u Aligarhu i unaprijedio je smisao za povijest kod publike koja je čitala na urduu. Osim opisa života islamskih heroja, napisao je mnoge rasprave o islamskim pitanjima i bio je izvrstan književni kritičar.

Pisanje novela na urduu datira tek od doba Ratan Nath Saršara (1847–1902), pisca romana *Fasāna-i Āzād*. To djelo ponešto je zamršeno, pa ipak je bilo vrlo poznato u njegovo doba zbog opisa nekih karakterističnih stanja društva u Laknauu. Novele Abdulhalima Šarara (1860–1926) većinom su povijesne, ali slabe u karakterizaciji. Činjenica je da, s iznimkom nekih povijesti Nazira Ahmeda, u to vrijeme prava novela još nije bila napisana na urduskom.

S dolaskom Britanaca u Indiju započelo se njegovati i dramu. To je, naravno, ponukalo pojedine dramske pisce da napišu neke jednostavne komade, ali dugo nije bilo prave drame dostojne pominjanja na ovom jeziku.

USUL (a. *uṣūl*), »korijeni«, »temelji«, množ. od *aṣl*. Među raznolikim terminološkim izrazima te riječi ističu se tri, kao oznake za islamske znanosti: *uṣūl ad-dīn*, *uṣūl al-ḥadīṯ* i *uṣūl al-fiqh*. Prvi je jednakog značenja sa *kelamom;* pod drugim se razumije obrada terminologije i metode znanosti o Predaji; konačno je treći, češće zvan jednostavno *uṣūl* (tj. znanost o *uṣūlu*), učenje o »temeljnim principima« islamske pravne znanosti, *fikha*.

Unutar uobičajenog sustava islamskih znanosti, *uṣūl al-fiqh* obično se određuje kao učenje o metodama islamske pravne znanosti, kao znanosti o dokazima koji vode utvrđivanju zakonskih normi općenito. Njihovo postojanje utemeljuje se rasuđivanjem da je čovjek stvoren ne bez svrhe (s. XXIII,117) i ne ostavlja se bez svrhe (s. LXXV,36), nego su svi njegovi postupci uređeni zakonskim normama; budući da za svaki pojedinačni slučaj ne može postojati posebna norma, napućuje se na njihovo izvođenje putem dokaza. Ti su, prema pogledu koji je, konačno, prevladao, četverovrsni: *Kur'an*, *Suna*, *idžma* i *kijas* (*qiyās*). Dakle, kod *uṣūl al-fiqha* se ne radi toliko o materijalnim vrelima islamskog Zakona, koliko o formalnom utemeljivanju pojedinačnih propisa. Tako, unutar četiri *uṣūla*, pored oba materijalna vrela: *Kur'ana* i *Sune*, koji se promatraju ne po svome sadržaju, nego po svojoj zakonskoj dokaznoj sili, nalaze se opći uvjet *idžme* i metoda *kijasa*, dok se ne priznaju druga, historijski ne manje značajna vrela islamskog prava.

Logički prvo i, po rangu, najviše stojeće pravno vrelo u Islamu bio je i jest, naravno, *Kur'an;* o njegovom konačnom autoritetu i nepogrešivosti ne bi moglo biti dvojbe. S tim u suprotnosti nije činjenica da je sam *Kur'an* označio neke svoje dijelove ukinutim putem kasnijih objava (*mansūḫ;* a »ukidajuće« se naziva *nāsiḫ*, s. II,106; XVI,101 i dalje). Cilj *Kur'ana* nikako nije bio stvaranje nekog »sustava«, koji bi trebao urediti cjelokupni život islamskih pristaša. Stoga u Islamu, samo po sebi razumljivo, postoji i staroarapsko običajno pravo, sa varijacijama koje su uvjetovane mjestom i kulturom (beduini, trgovački grad Meka, poljoprivredni grad Medina). Sama zakonodavna Muhammedova aktivnost ograničavala se na to da korigira pojedinačna pitanja, religiozno ih procjenjujući – jer su religiozno utemeljene i socijalne odredbe – od slučaja do slučaja, ponajviše potaknut izvanjskim događajima. Usporedi li se s *Kur'anom*, onda, uključujući obredno-bogoslužne i vojno-političke propise, broj stavaka koji ovamo spadaju, tzv. *al-āyāt aš-šar'iyya*, iznosi samo otprilike 500–600; a ipak su bitni dijelovi obrednog zakonodavstva, kao npr. obred *ṣalāta*, uređeni ne putem kur'anskih propisa, nego jednostavno po uzoru i uputstvu Poslanika, kao i niz ostalih odredbi koje su, svakako, većinom manje važne i ne općenito važeće, ali koje su ipak potekle od Poslanikovog autoriteta i ne nalaze se u *Kur'anu*. Od početka je njegov autoritet u Islamu, čak i napose s obzirom na kur'anska prenošenja, bio prevladavajući; ali se, istodobno, njegov čisto ljudski način djelovanja, čak i u vjerskim stvarima, nije držao za nepogrešiv i on je bio kritiziran u svojim postupcima; u tom pravcu ukazuje i ukidanje u prvo vrijeme nakon njegove smrti nekih običaja koje je on dopuštao ili upražnjavao. Pa i sam Poslanik nije uopće postavljao zahtjev na svoju nepogrešivost; *Kur'an* izričito kaže (npr. s. XVIII,110; XLI,5) da je on, doduše, prenositelj objave, a u ostalome čovjek »jednak drugima«, te čak kori pokatkad njegov postupak (npr. s. XLI,1).

S Muhammedovom smrću okončala se zakonodavna djelatnost, kako putem kur'anske objave, tako i putem poslanič-

kog autoriteta. Bilo je samo po sebi razumljivo da su prve halife nastojale, u sporazumu s najuglednijim Drugovima, voditi islamsku zajednicu u duhu Poslanikovom. Kao uporište za to vrijedio je *Kur'an* i izvankur'anske autoritativne Poslanikove odluke. Nastojanje, da se proširi ta relativno skučena osnovica, vodilo je ubrzo njihovom tumačenju koje je prelazilo prvotni smisao, a već, svakako, i nastanku novih predaja. Osim toga, halife se, kao vodiči islamske države i namjesnici Poslanikovi, nisu ustezali da preuzmu ulogu zakonodavca, pa katkad čak i da mijenjaju pojedine Poslanikove odluke. Historijski je da se, po predaji, i u tom pogledu Ebu Bekr pojavljuje kao onaj koji se više nego savjesno pridržavao Poslanikovog uzora, dok je Omar pokazivao više sklonosti da se umiješa i vrši promjene. Odnos spram običajnog prava ostao je jednak, pa i nakon što je ovaj, velikim osvajanjima u Iraku, Siriji i Egiptu, jače nego ikada bio izložen stranim utjecajima.

S dolaskom Umajada i premještajem prijestolnice u Damask, gube pobožni krugovi dotadašnjeg središta, Medine, svaki stvarni utjecaj na poslove vladanja. S utoliko većom revnošću posvetili su se oni tome da, suprotno stvarnoj praksi, ocrtaju idealnu sliku stanja kakvo je trebalo biti. Dok je, u stvari, običajno pravo u raznim pokrajinama Carstva nesmetano i dalje opstojalo i dalje se razvijalo, svakako zajedno sa sudskom praksom – jer umajadski halife, sve do Omara II, općenito su malo bili skloni miješati se tu i religiozno normirati – nastali su, najprije u Medini, a kasnije u Iraku i Siriji, osnovi islamskog prava. Cilj tih pobožnih ljudi, koji su ponajprije još radili bez teoretske i metodičke osviještenosti, bio je korigirajuće prožimanje postojeće pravne građe s islamsko-vjerskim principima i njezino sistematiziranje. Religiozna gledišta uzimali su iz *Kur'ana* i iz predajne građe koju su priznavali obavezujućom; i izričaji i postupci drugova Poslanikovih, čiji su oni, kolektivno uzev, bili nastavljači, imali su kod njih visoki autoritet. Posebno jamstvo predstavljalo je to, kada su Drugovi u većini postupali suglasno, te je taj princip većine bitno doprinosio postupnom približavanju pojedinih gledanja. Rezultati tih razmišljanja formulirani su većim dijelom u predajama, a i dijelom pripisani samom Poslaniku; to snažno nabujavanje predajne građe, koje se također vraća i na druga vrela, dobavilo je islamskom pravu još mnogo drugih novih elemenata. Iz te aktivnosti nastale su, jednom i za sve, određene karakteristične osobine islamskog zakona: njegov karakter kao tumačenja i razvijanja propisa koje je Allah dao putem Svoga poslanika; bar u zametku, nijekanje zakonodavne djelatnosti nakon Poslanikove smrti, priznavanje Poslanikovog činjenja koje je zapisano u Predaji, *Sunnat an-Nabī*, drugom glavnom normom, koja stoji iza *Kur'ana*. Upravo zato što se učenje vrlo velikim dijelom oslanjalo na Muhammedovu *Sunu*, smatrala se ona nepogrešivim uzorom za islamsku zajednicu, shvaćanje koje se, s nategom, nalazilo u *Kur'anu* (npr. s. III,32; IV,59; XVI,44; XXXIII,21; LIII,3), ali koje je Predaja jasno iskazala. Proturječja, koja su se pojavila unutar Predaje, trebala su se odstraniti usuglašivanjem putem tumačenja, a osim toga i kritikom *isnada*, iza koje se većinom krila sadržajna kritika. Više ili manje snažno islamizirano običajno pravo priznavalo se i sada kao osnova za pravničku djelatnost, posebice tamo, gdje ono nije davalo, s vjerskog gledišta, nikakvog povoda za sumnju. Kao njegov islamski predstavnik, dobija katkada »*suna* pobožnih ljudi« poseban autoritet.

Prvo teoretsko osvješćivanje javilo se krajem tog razdoblja, u početku 2/8 st.*, nastankom posebne znanosti o *hadisu*, uz *fikh*. Njezini sugovornici predbacivali su »pravnicima« da je njihovom razumskom djelatnošću u zakon prodro ljudski element, a da on treba, prije svega, počivati na *Kur'anu* i *Hadisu*, ozvaničenoj kodifikaciji Poslanikove *Sune;* na to su protivnici odvraćali da je vlastiti uvid *rej (ra'y)* neizbježan za izvođenje zakonskih propisa, te su obje stranke navodile predaje u korist svoga shvaćanja. Spor se, od početka, ticao više oblika nego biti stvari, te je često bio ne više do spor oko riječi; njegov ishod bilo je opće principijelno priznavanje opravdanosti *ra'ya* u *fikhu*, a nasuprot tome su različiti pravci dopuštali da se *Hadis* različito snažno istakne; u svakom slučaju, postignuti rezultati su svugdje *unius generis*. Već u prvoj polovici 2/8. st.* u tri središta: Hidžazu, Iraku i Siriji, trojako se sjenčio *fikh*, čemu su bitno pridonijele zemljopisne prilike, s jedne strane jedinstvenim oblikovanjem života i učenja na zatvorenim područjima, a s druge strane razlikama u pravnoj građi, koja je bila u osnovu, raspoređena prema pojedinačnim područjima; to su preteče kasnijih vjersko-pravnih škola *(maḏāhib)* Malika, Abu Hanife i al-Avzaija; hidžaski pravac jače je isticao Predaju, a irački – *rej*. Pod tim okolnostima zadobili su posebnu težinu pogledi, koje je zastupala većina učenjaka u Medini (ili Meki i Medini), odnosno u Kufi i Basri. Iz – približno – sredine 2/8 st.* dobijeni su prvi opširniji spisi značajnih zastupnika ta tri pravca, osobito hidžaskog i iračkog, koji su omogućavali da od njih primijenjeni način mišljenja bude priznat u pojedinostima. Malik polaže veliku brigu na utvrđivanje *idžme* medinskih učenjaka; taj pojam, koji je, prvotno, označavao jednostavno većinu, približio se tu već kvalificiranoj većini, što je blisko suglasju (konsenzusu). Istodobno, Malik priznaje *Sunu*, tj. pravnu običajnost Medine, za autoritativnu, koja još nije sasvim istovjetna sa Poslanikovom *Sunom. Idžma* i *Suna* Medine nalaze se, po njemu, u uskoj međusobnoj povezanosti; njegovo djelo predstavlja i konačno islamiziranje običajnog prava, koje je postignuto u njegovo doba u Medini. Nešto odgovarajuće bili su za Irak, bez sumnje, veliki aš-Šejbanijevi spisi.

U ličnosti aš-Šafiija (u. 820) javlja se utemeljitelj islamske pravne znanosti. Njegovo veliko djelo je u tome da je u njemu pravno mišljenje postalo svjesno samo sebe i time postalo znanost, da on argumentira ne samo prigodno i zbog rezultata, nego potpuno i načelno, te, preko toga, istražuje polazišta i metode pravno-znanstvene argumentacije. Najvažniji napredak, koji je on, oslanjajući se na rezultate dotadašnjeg razvitka, donio *Uṣūl al-fiqhu* su slijedeći: On konačno ustanovljuje pojam *Sune* kao pravnog vrela zasnovanog na Poslanikovom načinu djelovanja, kao što je to, prije njega, već činio irački pravac. Nadalje, definira *idžmu* kao mišljenje većine muslimana, te je koristi kao drugotnu dopunu za pitanja, o kojima se iz *Kur'ana* i *Sune* Poslanikove ne mogu dobiti odluke; on opravdava njezinu dokaznu silu općim rasuđivanjem i predajama koje traže ugledanje na zajednicu

* Vidi napomenu na stranici 13.

muslimana, ali još ne poznaje kasnije mnogo korišćeni *Hadis:* »Moja zajednica neće se nikada složiti na grešci«. Nakon što je islamiziranje prava u bitnom bilo zaključeno već prije Malika, aš-Šafii je značajno unaprijedio njegovo sistematiziranje. Za postignuće tog cilja, on je, dijelom, napustio put preciznog definiranja pravnih pojmova, za koji su već prije njega bili položeni temelji, te, ako nije baš pronašao instrument *kijasa* (analogije), svakako ga je kao princip razvio i obilato primjenjivao. To je, u biti, stara metoda *reja,* koju on preuzima pod tim manje suspektnim imenom, u kojem se, istodobno, može prepoznati i određeno ograničavanje njegove primjene (kod starih zastupnika iračkog pravca, izgleda da je *kijas* služio za izlučivanje izoliranih, nenormalnih predaja). Preko toga se aš-Šafii trudio postaviti čvrste norme za njegovo korišćenje; ali to mu je samo malo pošlo za rukom, te i kasnije još *kijas,* usprkos nekim metodičkim ograničenjima, nije prevladao neodređenost, koja mu oduzima osvjedočujuću dokaznu silu. Kod aš-Šafiija se on javlja još uvijek kao sinoniman s *idžtihadom* u starom smislu, u kojem je on, kao sinonim *reja,* označavao razumsku djelatnost pravnika. Kod zastupnika iračkog pravca, ali i hidžaskog, uobičajena podvrsta *reja* bio je tzv. *istiḥsān.* On se sastojao u tome da bi se odstupalo od rezultata koji se zapravo trebao očekivati prema sličnosti *(kijas),* i to na temelju razmatranja pravičnosti, uzimanja u obzir prakse itd. Aš-Šafii je taj postupak vatreno pobijao kao čisto subjektivni i samo je *kijas* dopuštao. Tako je on proveo svjesno islamiziranje *Uṣūla.*

Razvitak nakon aš-Šafiija donio je principijelno prihvatanje u vladajućem učenju *Kur'ana, Sune, idžme* i *kijasa,* kao četiri *uṣūl al-fiqh,* koji se mogu razumjeti samo iz vlastite povijesti, te daljnjeg razvitka u pojedinostima. Tome pripada i prosudba uzajamnog odnosa *Kur'ana* i *Sune:* dok je aš-Šafii učio da odredbe *Kur'ana,* doduše, pobliže precizirane *Sunom,* ali da *Kur'an* može biti ukinut samo *Kur'anom,* a *Suna* samo *Sunom,* priznata je, dijelom već prije njega, a poslije njega generalno, mogućnost ukidanja kur'anskih mjesta putem *Sune,* koja je time s *Kur'anom* izjednačena, pa čak i vrijednosno uzdignuta; ali rezultati pravničke prakse jedva da su bili dotaknuti tim teoretskim razilaženjima.

Za *idžmu* se, kasnije, zadovoljavalo, ne s većinom svih muslimana, nego se zahtijevalo opće suglasje učenjaka koji su živjeli istodobno u jednom vremenu; njihov sud trebalo bi da obevazuje za svu budućnost, no nikada se nije iziskivalo potpuno suglasje (konsenzus) u doslovnom smislu. *Idžma* u tom pogledu ostaje i naspram *Kur'ana* i naspram *Sune* ne kao drugotna dopuna, nego se smatra upravo njihovim potvrđivanjem na temelju uvjerenja o njezinoj nepogrešivosti, koja se razvijala iz opće prosudbe, a našla je izraza u gore navedenom hadisu o nepogrešivosti zajednice (a uzimala su se za utemeljenje i druga kur'anska mjesta kao s. III,98; IV,85, 115); konačno joj se priznala čak sposobnost da ukine propise *Kur'ana* i Sune, kao što je stvarno bio slučaj, npr., u odnosu na štovanje svetih osoba i učenje o nepogrešivosti Poslanika. Važni dijelovi islamskog zakona počivaju u sustavu jedino na toj *idžmi,* npr. halifat, priznanje *Sune* Poslanikove kao obavezujuće norme, opravdanost *kijasa* itd.; u krajnjoj liniji, cijeli islamski Zakon, po tom mišljenju, duguje svoj autoritet nepogrešivoj *idžmi,* koja zajamčuje svoju ispravnost i suglasje s pravim smislom božanskih vrela. U bitnome se to shvaćanje *idžme* nalazi već kod at-Tabarija (u. 923). To je opće pravovjerno učenje; samo malikiti određuju *idžmu* kao suglasje, najprije, drugova Poslanikovih, a onda obje generacije koje ih slijede (tzv. »nasljednici« i »nasljednici nasljednika»), te potom kao *Sunu* Medine, kao utočište prave *Sune,* ali toj *idžmi* priznaju isti autoritet kao i drugima. Samo neki hanbaliti i vahabiti, kao i zahiriti, koje odmah treba spomenuti, ograničavaju *idžmu* na suglasje Poslanikovih drugova, što ima za posljedicu značajne razlike u učenju. Haridžiti (ibaditi) su priznavali samo *idžmu* unutar svoje vlastite zajednice, a tu su, štoviše, tražili puno suglasje. Osim toga, u staro doba postojali su još i različiti drugi posebni pogledi na *idžmu.*

Kijasu se, čak i nakon aš-Šafiija, žestoko odupirao Davud az-Zahiri (u. 883) i njegova škola; oni su odbacivali svaki *kijas* i *rej,* te su, pri tumačenju *Kur'ana* i *Sune,* prednost isključivo davali ravnanju po izvanjskom smislu *(ẓāhir)* tih vrela; pa ipak, ni oni nisu mogli bez izvođenja zaključaka (dedukcijom), ali su ih nastojali postaviti kao da su već uračunata unaprijed *(mafhūm)* u riječima samog teksta. Ali trajniji utjecaj nije bio dosuđen tom pravcu, koji je postojao do u 9/15 st.* I inače se još nalaze pojedinačni protivnici *kijasa* i *reja,* čak među šafiitima, npr. al-Buhari (u. 870) i al-Gazali (u. 1111), koji ga – bar u svome mističkom razdoblju – primjenjuje, ali mu teoretski ne dodjeljuje jednako važenje sa tradicionalnim vrelima; ipak *kijas,* konačno, prodire tako da ga priznaju i hanbaliti i vahabiti, a i haridžiti (ibaditi). Šafiiti i, s nekim ograničenjem, i hanefiti koriste u vidu *istiṣḥāba* još jednu posebnu, metodički sigurniju podvrstu općeg *kijasa,* koja se, osobito kod šafiita, računa kao samostalni *aṣl.* Hanefiti se priključuju drugim školama u preuzimanju termina *kijas* za stari *rej,* ali, suprotno aš-Šafiiju, zadržavaju *istiḥsān.* I malikiti ga, kao i ranije, priznaju, ali općenito radije koriste postupak ili, prije, ime *istiṣlāḥ,* varijantu *kijasa* u korist općeg dobra. Taj *istiṣlāḥ* nalazi se i kod šafiita, koji *istiḥsān* žestoko odbacuju, nadovezujući se na svoga učitelja. U stvari su oba postupka gotovo istovjetna. Zbog samovolje, kojom se na taj način često rezultati *kijasa* jednostavno odstranjuju tamo gdje se drži za nužno ili samo za poželjno odstupati od strogih zahtjeva teorije, mnogi su poricali obje ove metode i one nikada nisu bile općenito prihvaćene među *uṣūl al-fiqh.*

Dvanaestoimamski šiiti (imamiti) dijele sunitsko priznavanje *Kur'ana* i *Sune* kao *uṣūl al-fiqh;* kod njih vrijedi kao mjerodavna ne samo *Suna* Poslanikova, nego i ona božanski vođenih dvanaest imama, čiji nepogrešivi autoritet zajamčuje ispravnost Zakona, slično kao *idžma* u sunitskom sustavu. Za dokumentiranje *Sune,* šiiti imaju vlastita djela predaje, koja od sunitskih zamašno sadržajno odstupaju; posebno se odbacuju sve predaje i odluke koje se vraćaju na autoritet trojice prvih halifa prije Alija ili u kojima se Ali javlja kao njihov namjesnik ili nasljednik. Pod vodstvom imama prišteđuju se daljnji *uṣūl;* ali, tokom razdoblja skrivenosti zadnjeg imama vrijede još i dva druga metoda, koji odgovaraju objema zadnjim sunitskim. Doduše, pravac *Aḫbārī* »ahbaristi« smatra čak i u to doba *Sunu,* uz *Kur'an,* jedino mjerodavnom, no nastoje uz maksimalno ograničenje razumske dedukcije, sve odluke svesti na predaje imama, te zahtijevaju

* Vidi napomenu na stranici 13.

čak za objašnjenje svakog pojedinog kur'anskog stavka predaju koja se na njega odnosi. Pravac *Uṣūlī* (»usulisti«) obrnuto, koji se visoko cijeni kao šire rasprostranjen, priznaje um (*'aql*) kao treći među *uṣūlima*, no poriče *kijas*. Četvrti među *uṣūlima* za njih je suglasnost većine pravnika, od nastupanja skrivenosti zadnjeg imama. Dok *suna* može ukinuti neku drugu *sunu* ili kur'ansko mjesto, *idžma* može otkloniti samo one predaje, čije se ispravno prenošenje osporava. Osim toga, šiiti poznaju, kao drugotne *uṣūl*, *istiṣḥāb*, zatim slične mu postupke zaključivanja, *barā'a* i *ištiġāl*, kao i, konačno, izbor suca između više mogućih stavova.

Premda *idžma* ima jak korijen u običajnom pravu i stvarno je važne elemente same prakse, naspram *Kur'ana* i Predaje, dovela do službenog priznanja, ne smije se precjenjivati njezina podobnost za daljnji razvitak islamskog Zakona, izlučenje starih odredbi i usvajanje novih elemenata, budući da je ona, utemeljena u vladajućoj teoriji, inovacije u stanju bar jednako toliko i zapriječiti, koliko i unaprijediti; strani elementi, koji se nalaze u islamskom pravu, u većini su prodrli prije njezinog ovladavanja cijelim *fikhom*. S druge strane, *istiḥsān* i *istiṣlāḥ* nudili su mogućnosti za uzimanje u obzir običajnog prava, što se tokom vremena sve manje i manje činilo. Čak se mjestimice pokušalo *'urf*, općeniti usus, postaviti kao peti *aṣl fikha*, uz četiri općepriznata, i to čak još u 5/11. st.*; općenito se ovo drži zaslužnim za to da se ne dopusti da se iz *Kur'ana* i *Sune* izvedene zakonske odredbe suprotstavljaju sa stvarnom praksom, te da se ova što je moguće više ozakonjuje, »da bi se izbjegla opasnost griješenja«; do općeg, izravnog priznanja *'urfa* kao *aṣla*, čak i u podređenom položaju, putem *fikha* nikada nije došlo. Rasprave koje srećemo, o *'urf 'āmm* (»opći običaj«) i *'urf ḫāṣṣ* (»mjesno ili vremenski ograničeni običaj«), te o njihovom odnosu spram *idžme* i pravnom važenju, čisto su teoretske; u slučajevima u kojima sam *šerijat* upućuje na *'urf* ili *'āda* (običaj), ne radi se gotovo nikada o zakonskoj praksi; teorija nije priznala obavezujućim običajno pravo čak ni za slučajeve, za koje *fikh* ne pruža pravilo. Ni kasniji malikitski pravnici, prije svega u Sjevernoj Africi, koji su se nastojali posebice blisko prilagoditi stvarnoj praksi, ne čine iznimku u tom principijelnom pitanju. Koliko je značajan i samorazumljiv, dakle, bio utjecaj običajnog prava i općenito stranih pravnih elemenata u rano doba islamskog prava, toliko je postalo teško njihovo daljnje prodiranje, prije svega od momenta teoretskog priznavanja *uṣula* u njihovom konačnom obliku.

Budući da se *fikh* u svemu bitnom izgradio prije teoretskog utvrđivanja *uṣūla*, nisu se mogli svi elementi, koji su doveli do njegovog nastanka, historijski tačno sagledati kroz analizu *uṣūla*. Ali, čak i sa islamsko-sustavnog stajališta, naspram pozitivnog *fikha uṣūl* već dugo zauzimaju čisto teoretski relevantnu poziciju. Naime, za primjenu, tj. za samostalno izvođenje zakonskih odredbi iz *uṣūla*, ovlašćen je samo *mudžtehid;* kako je, prema pravovjernoj *idžmi*, *idžtihad* odavno ugašen, svi pravnici obavezani su na najniži stupanj *taklida*. Mnogi pravnici se stoga zadovoljavaju, bez dubljeg pronicanja u poznavanje *uṣūla*, prigodnim kratkim napomenama o njima, koje većina knjiga o *fiḳhu* običava pridodati raspravi o raznim propisima. Pa ipak, postoje o *usulu* i brojni specijalizovani spisi i oni su predmet jedne od tradicionalnih islamskih znanosti. Sunitska djela o *usulu* obrađuju općenito, prema gledištu pisca, *Kur'an*, *Sunu* i *idžmu*, prema njihovom respektivnom važenju za svrhe *fikha*, zatim pravila – većinom vrlo opširno saopćena – za njihovo tumačenje s obzirom na formalnu i pravno-sadržajnu stranu, nadalje tzv. zakonske kategorije, ujednačavanje proturječja koja se jave među izvorima, putem usklađivanja ili prihvaćanja ukidanja pojedinih stavova, primjenu *kijasa*, ublaženja (izuzeća) i slično, te konačno, većina, *idžtihad* i *taklid*. Prvi takav spis, koji se, međutim, ne uklapa u naznačenu shemu, je *Risāla* od aš-Šafiija. Posebice ugledna i mnogo komentirana djela iz kasnijeg vremena su: Imam al-Haramein al-Džuvejni (u. 1085): *al-Waraqāt fī Uṣūl al-Fiqh*; al-Pazdavi (u. 1089): *Kanz al-Wuṣūl ilā Ma'rifat al-Uṣūl*; Sadr aš-Šerija as-Sani (u. 1346): *at-Tanqīḥ* i *at-Tawḍīḥ*; as-Subki (u. 1369): *Ǧam' al-Ǧawāmi'*; Mola Husrev (u. 1480): *Mirqāt al-Wuṣūl* i *Mir'āt al-Uṣūl*.

UŠR (a. *'ušr*), »ušur«, »desetina« davanja za javnu pomoć, često se koristila u smislu *sadake* i *zekata*, te se, zaista, ne može povući oštra crta u šerijatskim knjigama između *zekata* i *ušra*. Izraz *'ušr* ne postoji u *Kur'anu*, ali s. VI,141 uzima se da se odnosi na desetinu ili pola desetine.

Ispitivanje značenja desetine kao dažbine među susjednim narodima baca svjetlo na arapske uvjete. Plinije je zabilježio za Južnu Arabiju da su deseti dio prihoda sakupljali svećenici za boga Sina, iz kojeg su se namirivali javni rashodi i uzdržavanje gostiju. Prema s. IV,138, neznabožački Arapi, čak i Kurejši, nudili su poklon od svojih plodova s polja i životinje Allahu ili drugim bogovima. Muhammed, po svoj prilici hotimično, lišio je desetinu svake veze sa bogoslužjem, te možda slično s južnoarapskim običajem, učinio je vrstom dažbine.

Meka, Medina, Hidžaz, Jemen i arabijski teritorij, tako, smatrali su se kao zemlja *ušra*, od kojih se uzimala samo desetina, i one su bile odvojene od zemlje *harača*, od koje se dizala zemljišna dažbina. S postupnim širenjem islamskog carstva, teritorija *ušra* se znatno povećala. Na primjer, pri osvojenju ar-Rake (18. god. po *Hidžri*), zemlje, koje nisu koristili zaštićeni ljudi *(ahl aḏ-ḏimma)*, dane su muslimanima uz plaćanje desetine. Zemlje, koje su stečene mirovnim ugovorom, na kojima se nije ubirala zemljišna dažbina, postale su zemlja *ušra*, ukoliko su pripadale novim preobraćenicima. Nadalje, sva zemlja, na kojoj se nije ubirala zemljišna dažbina, postala je zemlja *ušra* po preobraćanju njezinog vlasnika, ako obrađivač iskopa vrelo ili kanal za navodnjavanje.

Znatan porast zemlje *ušra* nastao je i od prijenosa zemlje putem prodaje ili poklona. Ako, npr., musliman kupi zemlju od plemena Benu Taglib, on plaća desetinu, a, prema drugima, dvostruku *sadaku;* isto obuhvaća svakog člana tog plemena ili kršćana općenito, koji se preobrati na Islam, pošto zemlja time postaje zemlja *ušra*. Zemlja na područjima koja su stečena mirovnim ugovorom postaje zemlja *ušra*, ukoliko su je muslimani stekli kupnjom, čak i ako je plaćanje zemljišne dažbine bilo izričito navedeno u ugovoru. Pošto je

* Vidi napomenu na stranici 13.

takav razvoj nanio štete riznici, to je Omar II propisao da, u slučaju prodaje zemlje *harača* muslimanu, zemljišna dažbina pada na novog vlasnika, koji je plaćao i desetinu ili pola desetine na proizvode i poljoprivrednu zemlju. To je proturječilo principu (prema Ikrimi) da se *harač* i *ušr* ne mogu istodobno ubirati, ne manje nego *ušr* sa *zekatom* ili *džizjom*, te je Omar I već bio zabranio utjerivanje desetine od muslimana ili saveznika koji je plaćao *harač*. Koliko se stvarno poštovala ta ograda, teško je reći. Kako je, mnogo, praksa bila neujednačena, jasno je iz al-Maverdija, prema kojem saveznik, koji je posjedovao zemlju *ušra*, ne plaća ni *ušr* ni *harač* (prema šafiitima), samo *harač* (prema hanefitima), *sadaku* (prema drugima). Nadalje je slobodno Imamu – u praksi, financijskom upravljaču provincije i mašinerije ubiranja – da zemlju *harača* pretvori u zemlju *ušra*, tako da se u zadnja doba propisom, na koju se zemlju plaća jedan, a na koju drugi porez, postupalo sasvim proizvoljno, te se uglavnom pridržavalo običaja. Pri davanju u zakup zemlje, propis je, po svoj prilici, bio da obrađivač zemlje *ušra* plaća desetinu ili dvanaestinu prihoda, prema vrsti zemlje. Ako musliman preuzme zemlju nekog saveznika da je obrađuje, plaća desetinu prihoda, a *zimija* zemljišnu dažbinu; ako je zakupio neobrađenu zemlju izvan zemlje *harača*, zemljovlasnik plaća *harač*, ali obrađivač ne plaća desetinu. Ako je neobrađena zemlja *'ušrī*, obrađivač treba platiti 1/10 ili 1/20 prihoda kao *zekat*. Ako je musliman zakupio *'ušri* neobrađenu zemlju, on plaća desetinu, dok zemljovlasnik ne plaća ništa. Musliman plaća i iznajmljuje zemlju *harača* (to je šafiitska praksa), dok, po hanefitima, zemljovlasnik plaća desetinu. Ista stvar se određuje, ako su vlasnik i posjednik ista osoba. Prema al-Maverdiju, međutim, muslimanski posjednik, ukoliko je ugovorio da obrađuje komad zemlje *harača*, treba platiti desetinu i *harač* (šafiiti), samo *harač* (hanefiti).

Prema Abu Jusufu, desetina se plaća samo na stalne proizvode zemlje, ali ne na zelen, stočnu hranu ili gorivo, a prema Jahji ibn Ademu – na palme, pšenicu, ječam, grožđe, grožđice, dok je određeno da se desetina ubire kao *zekat* na sve što zemlja proizvede. Ovo zadnje je prema Jahji ibn Ademu, zajedno sa orasima, bademima i svim voćem, a samo podložno desetini u obliku *zekata*, ako vrijedi preko 200 dirhema. Kao vrsta trgovinske dažbine, *ušr* se ubirao od trgovaca koji su dolazili na islamski teritorij, a saveznik je plaćao 1/20, no 1/10 na vino i svinje. Maloljetan musliman bio je, prema nekim pravnicima, oslobođen od desetine, a, prema drugima, ne.

Prihod od desetine može se upotrijebiti samo za dobrotvorne svrhe. Tako, npr., upravljač pokrajinskih dohodaka u Egiptu, Ubajdalah ibn al-Habhab, dao je plemenu Kaisa, koje se tu bilo naselilo, novac da kupi tegleću stoku od desetine.

LEKSIKON ISLAMA

VAHABITI (a. *wahhābiyya)*, islamska zajednica, koju je utemeljio Muhamed ibn Abdelvehab (1703–1787). Ime su joj dali njezini protivnici još za osnivačevog života, a koriste ga i Evropljani; ono nije u uporabi kod njezinih pripadnika u Arabiji, koji sebe nazivaju *Muwaḥ-ḥidūn*, »Jednitelji«, a svoj sustav *(ṭarīqa)* »muhamedovskim«; drže se sunitima, a slijede školu Ibn Hanbala, kako ju je tumačio Ibn Tajmije, koji je napao kult svetaca, posebice u djelu *Risāla*, osuđujući posjete grobovima.

Utemeljitelj je bio iz plemena Benu Sinan, grane Temima, a rodio se u Ujajni. Učio je u Medini. Mnoge godine je putovao; tokom tih putovanja se bavio studijama, pa je u Isfahanu izučio aristotelsku filozofiju, suhravardijevski sustav i sufijsko učenje. Vrativši se u rodno mjesto, povukao se osam mjeseci, a onda javno zagovarao svoja učenja, kako su izložena u *Kitāb at-tawḥīd*. Doživio je neugodnosti, a bio i izgnan iz rodnog mjesta. Odselio se u Deriju (*Dar'iyya*, tada selo od 70 kuća), gdje je primljen i gdje je poglavar Muhamed ibn Saud usvojio njegovo učenje, te su zajedno poradili na njegovom širenju.

Što se tiče samog njegovog učenja, glavni cilj mu je bio maknuti sve novine *(bid'a)*, koje su kasnije od 3. st. po *Hidžri*; tako, zajednica je u stanju priznati četiri sunitske pravne škole, te šest knjiga predaja. Ponajviše je polemiku posvetio kultu svetaca, kako se ovaj iskazivao u gradnji mauzoleja, njihovom korišćenju kao džamija, te njihovom posjećivanju. Evo temeljnih stavova:

1) svi predmeti bogoštovlja osim Allaha su lažni, a svi oni koji takvo bogoštovlje provode zaslužuju smrt;

2) masa ljudi nije jednobožačka, jer nastoji zadobiti Božju naklonost posjećivanjem grobova svetih osoba; to obavljanje sliči onome što ga spominje *Kur'an* u odnosu na *mušrikūn;*

3) mnogoboštvo *(širk)* je unositi u molitvu ime Poslanika, svete osobe ili anđela;

4) mnogoboštvo je tražiti posredovanje od nekog drugog osim Allaha;

5) mnogoboštvo je zavjetovati se nekom drugom biću;

6) spada u nevjerovanje *(kufr)* poučavati znanje koje nije zasnovano na *Kur'anu,* Sunni ili nužnom uplitanju razuma;

7) spada u nevjerovanje i krivovjerje *(ilḥād)* poricati *qadar* u svemu što se događa;

8) spada u nevjerovanje tumačiti *Kur'an* putem *ta'wīla.*

Ovaj sustav, rečeno je, polazio je od onog Ibn Hanbalovog u slijedećim pitanjima:

1) prisuće pri javnoj molitvi je obavezno;

2) pušenje duhana je zabranjeno i kažnjava se bičevanjem;

3) milostinja *(zekat)* se plaća i na tajne dobiti, kao što su one od trgovine;

4) samo izjavljivanje islamskog vjerovanja nije dovoljno da čovjeka učini vjernikom, te treba istraživati i njegov karakter. Na to se, prema nekima, dodaje još zabrana *tasbīha* (brojanice) i nabrajanje imena Božjih. Brojna manja pitanja obreda, u vezi sa kojima oni traže ukidanje novina, nabrojana su u djelu *al-Hadiyya as-sunniyya.*

Što se tiče povijesti pokreta, ona je započela s boravkom al-Vahaba u mjestancu Derija, gdje je pridobio sve žitelje, osim četvorice koji su mjesto napustili; on je nastavio graditi džamiju sa tlom od nepokrivenog pijeska (općenito su ih vahabiti gradili s najvećom jednostavnošću, bez minareta i ukrasa). No on je dao i upute o upotrebi vatrenog oružja, jer je nova sekta bila uskoro uvučena u rat sa šejhom Rijada. Tokom tog vremena, Ibn Saud i njegov sin Abdelaziz, koji se pokazao sposobnim generalom, stalno su zadobijali zemlju; oni su, kada osvoje neko mjesto, gradili tvrđavu odvojenu od prvotne tvrđave, s jarkom oko nje. Te tvrđave dobijale su posadu koja se zvala *umanā'*, a bila je dobro plaćena. U većim mjestima su postavljali kadiju i muftiju, a u manjim samo kadiju. God. 1765. je umro Ibn Saud, a naslijedio ga je Abdelaziz koji je zadržao al-Vahaba kao svoga vjerskog voditelja. Naredne godine je poslano izaslanstvo u Meku, koje je s teolozima raspravljalo o tome da li je učenje vahabita u skladu sa Ibn Hanbalovim sustavom. God. 1773. najuporniji protivnik sekte, šejh Rijada, morao je pobjeći iz mjesta, koje je zauzeo Abdelaziz, sada već gospodar cijelog Nedžda. U međuvremenu, odnosi su postali napeti sa novim šerifom Meke, Sururom, koji je zabranio vahabitima dolazak u grad na hodočašće; ali zbog teškoća koje su nastale sa hodočasnicima iz Iraka i Perzije, ta zabrana je povučena 1785. god.

God. 1792. umre Abdelvahab u starosti od 89 godina; u narednim godinama (1792–1795), vahabiti su napredovali prema istoku, pokoravajući pleme Benu Halid u Hasi; no čak prije 1790. god. oni su prigodno upadali na pašnjake Muntefika i drugih plemena na rubu Iraka; kada je Porta bila obaviještena u novoj opasnosti, naredila je bagdadskom paši

da se njome pozabavi. God. 1797. htio ih je napasti glavar Muntefika i bio je sakupio znatne snage, ali ga je ubio neki rob, te se vojska rasturi. Novi šerif Meke Galib, nakon pokušaja nagodbe, napao je vahabite sa zapada, ali s malo uspjeha. God. 1798. je organiziran nov pohod iz Bagdada, ali je on propao, te je naredne godine sklopljen ugovor među protivnicima. Imao je malo učinka, jer su vahabiti nastavili upadati, te su 1802. god. upali u Kerbelu i opljačkali je, a žitelje pobili. God. 1803. je šerif morao napustiti Meku, u koju je ušao Saud, koji je dao očistiti grad od svega što je, po vahabitima, podsjećalo na idolopoklonstvo, te pogubiti osobe za koje se dvojilo da se time bave. Njegov pokušaj napada na Džidu i Medinu je propao, a iste godine je on napustio Hidžaz, a posada koju je postavio u Meki bila je pobijena od žitelja. U Deriji je ubijen vahabitski vođa Abdelaziz I od jednog šiita iz Kerbele, koji je došao u glavni grad da bi se tobože preobratio na učenje nove sekte. Saud, njegov sin, naslijedio ga je bez otpora, a svoga sina Abdalaha postavio je za zapovjednika vojske. Novi napad iz Bagdada se rasplinuo, te je, tako, Saud imao slobodne ruke da ponovi svoju navalu na Hidžaz, gdje se Medina predala 1804. god., Meka 1806., a Džida nešto kasnije. Naredne godine se upadalo preko granica Arabije, napadajući Nedžef i Damask, koji su se uspješno odupirali. Vahabitsko carstvo prostiralo se 1811. god. od Alepa, na sjeveru, do Indijskog oceana i od Perzijskog zaljeva i Iraka, na istoku, do Crvenog mora. Uzbuna kod Osmanlija bila je sada tako ozbiljna da je Muhamed Ali-paša, vladar Egipta, bio ovlašćen da se njima pozabavi. On je to učinio sa svojstvenom mu energičnošću i, premda je njegova vojska, koju je vodio njegov sin Tusun, pretrpjela početni poraz, nakon dobijenog pojačanja je zauzela Medinu 1812. god., a zadobila je Meku naredne godine. Sam Muhamed Ali preuzeo je zapovjedništvo krajem 1813. god., ali je pretrpio ozbiljan poraz; Saudova smrt 1814. god. bila je udarac za stvar vahabita, jer je Abdalah, koji ga je naslijedio, bio nesposoban. Tusun, kojeg je Muhamed Ali ostavio ratovati, sklopio je ugovor s Abdalahom, koji je priznao vrhovništvo osmanskog sultana, dok su Egipćani napustili Nedžd. Ali je taj ugovor odbacio Muhamed Ali, koji 1816. god. organizira novi pohod, pod zapovjedništvom sposobnog Ibrahim-paše. Ovaj se borio s promjenljivom srećom, ali je početkom 1818. god. dosegao do Derije, a krajem godine zauzeo taj glavni grad. Sam Abdalah se predao i bio je odaslan u Carigrad, gdje je pogubljen.

Dok je Hidžaz, nakon osvajanja, bio osiguran posadama turskih trupa, manje važnosti se pridavalo Nedždu, gdje je organizirana pobuna, a vodio ju je Turki, Saudov rođak, koji je izabrao Rijad za glavni grad oživljene zajednice, te se sam ustoličio 1812. god. God. 1833. već je sva obala Perzijskog zaljeva priznavala vahabitsku vladavinu i plaćala porez, a neke od unutrašnjih pokrajina, koje je ranije držao Saud, ponovo su osvojene. Tokom odsuća Turkijevog sina Fejsala (Fajsala) na čelu vojske, onaj prvi je bio ubijen 1834. god. od pretendenta iz kraljevske obitelji, koji je malo potom doživio istu sudbinu od Fejsalove ruke.

Abdalah ibn Rešid, sposoban vladar, uspio je održavati prijateljske odnose i sa egipatskim vrhovnim gospodarom i sa vahabitskim vladarom u Rijadu sve do svoje smrti 1847. god., kada ga je naslijedio sin Talal. Njegova vojnička spretnost pokazala se pri osvajanju Džaufa, Hajbara i Tejme, mjesta koja su pripadala vrhovnoj vlasti Rijada; a koraci su poduzeti da se umire beduinski upadači na svim stranama. Talal je, nadalje, podržao prisuće trgovaca u Hailu, nudeći liberalne uvjete i sigurnost raznim vjerskim zajednicama. God 1868. je skončao, a naslijedio ga je brat Mitab, kojeg su, kratko potom, ubili Talalovi sinovi Bedr i Bender, od kojih je zavladao ovaj drugi; on je uskoro ubijen od strane drugog Talalovog brata Muhameda. Oko istog doba umre Fejsal u Rijadu (kraj 1869), a naslijedi ga njegov sin Abdalah, koji se okrene protiv svoga brata Sauda. Ovaj zadobije saveznike i svrgne brata 1870. god.; njegova vladavina obilježena je gubitkom Hase i drugih krajeva na zapadu u korist Turaka. Po njegovoj smrti, 1877. god., Abdalah se vrati u Rijad kao vladar, kaže se – putem utjecaja Muhameda ibn Rešida. Odnosi među njima postanu uskoro napeti, te dođe 1883. god. i do borbe, u kojoj Ibn Rešid zadobije punu pobjedu, mir bude sklopljen, ali pobuna Saudovih sinova 1884. god. dala je Ibn Rešidu priliku da osvoji Rijad, otpravi Abdalaha u Hail, te postavi svoga upravljača u Rijadu. God. 1891. stvori se jak savez protiv suviše moćnog emira Haila; snage na obje strane brojale su 30.000; u borbi, koja je potrajala cijeli mjesec dana, početni uspjesi su bili na strani saveznika; onda, krajem marta, Ibn Rešid poluči uspjeh masovnim napadom 20.000 deva, koje unesu potpunu paniku među protivničku pješadiju. Rijadom je u doba te gužve upravljao drugi Fejsalov sin, Abderahman, koji, nakon poraza, potraži utočište na raznim stranama i konačno ga dobije u Kuvajtu. Muhamed ibn Rešid bio je vladar pustinjske Arabije sve do svoje smrti 1897. god.

Naslijedio ga je njegov bratić Abdelaziz, a naskoro je taj vladar bio uvučen u borbu sa šejhom Kuvajta, koji je dao utočište Abderahmanu ibn Saudu i njegovoj obitelji. God. 1901. Abdelaziz, sin Abderahmana, na čelu malih snaga uspije ući u Rijad i ponovo uspostaviti staru dinastiju, nakon razdoblja od jedanaest godina provedenog u izgnanstvu. Naredne godine je proveo u ponovnom osvajanju pokrajina koje su pripadale starom vahabitskom carstvu, te je 1904. god. on gospodar svega čime je vladao njegov djed u Nedždu. Borbe, koje je narednih godina vodio protiv Ibn Rešida, Turaka, nezadovoljnih plemena, pretendenata u svojoj obitelji, te konačno vladara Hidžaza, bile su brojne, ali nisu osobito značajne. God. 1921. Ibn Saud je zaposjeo Hail i okončao dinastiju Rešidida. Krajem 1924. njegove snage su zauzele Meku, a 1925. god. Medinu i Džidu. Tako je cijeli Hidžaz bio priključen njegovom kraljevstvu. God. 1926. uzeo je Asir pod svoju zaštitu, usprkos prijetnji imama od Jemena, s kojim je zaratio 1934. god., oduzeo mu posjed Hudejde (Hodejde), ali i nanovo ustupio nakon ugovora u Taifu.

God. 1912. Ibn Saud je započeo s osnivanjem poljoprivrednih kolonija, čiji su stanovnici bili fanatični vjernici, a uzeli su ime *iḫwān,* »braća«, ukazujući da je vjerska veza iznad plemenske. Prva od tih kolonija bila je Irtavija, a žitelji su bili porijeklom iz plemena Mutair. Snažni su dobili oružje da ga koriste u *džihadu,* ali im je bilo naređeno i da obrađuju zemlju. Bile su izgrađene kolibe da beduinima služe mjesto šatora, a bilo im je naređeno da prodaju deve. Za deset godina je poniklo sedamdeset tih kolonija, svaka sa 2.000 do

10.000 žitelja. Ovi su se sastojali od tri klase: beduini koji su postali poljoprivrednici, misionari i trgovci; ali, u vojne svrhe, podjela je bila na one koji su u svako doba spremni ići u *džihad,* na pričuve, koje su, u doba mira, pastiri i nadničari, te na one koji ostaju u kolonijama da vode poslove.

Vahabitsko učenje prodrlo je u Indiju preko Sajida Ahmeda, rođenog 1786; pošto je već prihvatio čistunske poglede, tokom svoga hodočašća u Meku, 1822–1823. god. je navukao neprijateljstvo vlasti zbog sličnosti svojih učenja s onima vahabita, te je bio protjeran iz svetog grada, postavši pristaša vahabitskog sustava. On je već bio zadobio mnoge pristaše u Indiji, te je uspostavio stalno središte u Patni, gdje je imenovao četvoricu *halifa* (zamjenika) i *imama;* posjete Bombaju i Kalkuti ojačale su broj pristaša, te je on 1824. god. na čelu vojske na pešavarskoj granici, zagovarajući *džihad* protiv gradova Sikha u Pendžabu; premda su Sikhi pružili žestoki otpor, Sajid Ahmedova vojska zauzela je Pešavar krajem 1830. god. On je nastavio u istom smjeru, te uzeo titulu *halife* i kovao novac sa svojim imenom. Njegovo kraljevstvo bilo je prolazno, jer su ga naredne godine ubili Sikhi. Međutim, njegove pristaše su se sklonile u brda s one strane Hinda, gdje su se okupljali oni muslimani koji nisu htjeli živjeti pod nemuslimanskom vladavinom, a dvojica od njegovih *halifa* od Patne su širili učenje da on nije umro, nego se samo skrio s namjerom da se pojavi u pogodno vrijeme. Oni su proširili *džihad* na Engleze i Hinduse, te su započeli s pobunom u nizinskom Bengalu, koja je, uz neke uspjehe, propala. Usprkos tom porazu, *halife* su nastavili s energičnom propagandom među muslimanima Indije, a, budući da su podržavali čistunska učenja vahabita, usredotočili su se na dužnost *džihada.* Vahabitski pokret je, tako, postao stalno vrelo nemira u Indiji. Nakon tih nemira i prolivanja krvi, te niza sudskih procesa koji su pokazali razgranatost urote, stare zajednice, šiiti i suniti, su 1870. i 1871. god. javno izjavili da se odvajaju od vahabitskog učenja o *džihadu.* To je sektu oslabilo, a jedan dio se kasnije i odrekao *džihada.*

Vahabiti su se još javljali u Turkestanu; 1871. god. izvršen je napad na rusku postaju Karasu, a vodio ju je učenik vahabitskog propagatora, Sufije Bedela. Bili su, međutim, odviše slabi da ostvare nešto od trajnijeg značaja. Prisuće te zajednice u Afganistanu povezano je s njezinim ciljem u Indiji.

Što se tiče literature, prije nego što je Ibn Saud osvojio Hidžaz, nije bilo štamparije na vahabitskom teritoriju; djela Muhameda ibn Abdelvehaba su kružila u rukopisu. S druge strane, vahabiti u Indiji su znatno štampali; navodi se 13 djela na arapskom, perzijskom i urdu od vahabitskih pisaca ove zemlje, a kraći izvaci vahabitskih rasprava u prozi i stihu o dužnosti ratovanja protiv Engleza ispunili bi svezak. Djelo Muhameda Ismaila, bratića Sajida Ahmeda, *aṣ-Ṣirāṭ al-mustaqīm,* kažu da je bilo »sveta knjiga indijskih vahabita«.

VAHJ (a. *waḥy*), »objava« »otkrovenje«. U ranom pasažu s. XCIX,5, Zemlja je predmet božanske Objave: toga dana će ona svoje vijesti kazivati, jer će je Gospodar nadahnuti. U s. XXVIII,7, predmet Objave je Musina (Mojsijeva) mati; tu al-Bejdavi objašnjava izraz nadahnućem ili priviđenjem, da bi ga razlikovao od pravog *waḥya.* Slično u s. XIX,11 subjekt glagola *awḥā* je Zekerija (Zaharije), a predmet njegov narod; u tom slučaju je izraz objašnjen pomoću *awma'a.* Na poseban način je on upotrijebljen u s. VI,112.

Tehnički izraz za demonsko nadahnuće je *wiswās.* Sredstvo općenja između Boga i čovjeka je *waḥy,* bilo izravno ili neizravno posredstvom anđela: nijednom čovjeku nije dano da mu se Allah obraća osim nadahnućem, iza zastora ili poslanika koji, Njegovom voljom, objavljuje ono što On želi (s. XLII,51 i dalje). Allahovo općenje s anđelima također se zove *waḥy* (s. VIII,12).

U mnogim odlomcima, *waḥy* i glagol *awḥā* odnose se na poslanike prije Muhammeda: Nuh (XXIII,27), Musa (XX,13 itd.; XXI,7; VII,160), Jusuf (XII,15), itd.

Objava u *Kur'anu* odnosi se na Muhammeda. Tako s. XIII,30: »I tako smo te poslali narodu prije kojeg su bili i nestali drugi narodi, da im kazuješ ono što ti objavljujemo...«. Božanski karakter Muhammedovih objava naglašen je u s. LIII,4: »On ne govori po hiru svome – to je samo Objava koja mu se obznanjuje«, a jednako i na mnogim drugim mjestima. I Muhammedovo slijeđenje Ibrahimove (Abraham) vjere proistječe iz božanskog nadahnuća (XVI,123); slična njegova obavijest u pogledu *džina* koji sluša učenje (recitiranje) *Kur'ana* (LXXII,1), kao i u pogledu rasprava anđela o stvaranju čovjeka (XXXVIII,69 i dalje). Svrha objave *Kur'ana* navedena je u s. VI,19: »A meni se ovaj *Kur'an* objavljuje da njime vas i one do kojih on dopre opominjem«. Razni izrazi koriste se u *Kur'anu* da bi označili sadržaje Objave: Knjiga, sama istina (V,48, uz koje uspor. XXXIX,2,41; XXXII,3; XXXIII,73; XVII,105 itd.), potvrda ranije objavljenih knjiga (uspor. VI,92); u s. XXXI,1 i dalje je ona mudra knjiga, uputa i milost onima koji budu dobro činili, ideja koja se varira i na drugim mjestima. Nadalje se sadržaji Objave zovu znanje (*'ilm,* s. III,61; II,120,145), mudrost (XVII,39), uputa (XLV,11; VII,52 itd.), lijek (XLI,44), svjetlost (IV,174; XLII,52).

Što se tiče oblike Objave, zabilježenih od Muhammedovih životopisaca, govori se, za početak Objave, a i za kasnije, da se zbila u snu koji je predskazao stvarne događaje. Prva objava zbila se na brdu Hiri, gdje se anđel Džebrail (Gabrijel) obratio Muhammedu, a prvi objavljeni dio *Kur'ana* je sura XCVI; u njemu anđeo zahtijeva da Muhammed pročita, a kada on izjavljuje da ne zna, slijedi ponovna odlučna naredba, te na kraju anđeo izgovara *ajete* (stavke) koje je Muhammed zapamtio. Onda slijedi stanka *(fatra)* u objavljivanju, koja je okončana objavom sure LXXIV ili XCIII. Donekle se i Muhammedov uspon i noćno putovanje može računati kao objavljivanja (LIII,3 i dalje). O tom viđenju govori se i u s. LXXXI,19 i dalje: »on ga je na obzorju jasnom vidio«. Međutim, u drugim surama Objava se dobila preko sluha. »Ne izgovaraj *Kur'an* jezikom svojim da bi ga što prije zapamtio, Mi smo dužni da ga saberemo da bi ga ti čitao. A kada ga čitamo, ti prati čitanje njegovo, a poslije, Mi smo dužni da ga objasnimo« (LXXV,16 i dalje). Uostalom cijeli oblik *Kur'ana,* s često opetovanim *qul!* (»uči«, »čitaj«), pretpostavlja objavljivanje koje je išlo putem slušanja.

U islamskoj literaturi ideja objave nije izazvala značajne rasprave. Al-Idži i njegov komentator al-Džurdžani opovrgavaju gledišta filozofa, prema kojima je to posebna milost koja

je dana poslanicima, da »vide anđele u njihovim tjelesnim oblicima i čuju njihov govor pomoću objave; ne treba odbaciti da su u budnom stanju vidjeli ono što obični ljudi vide u snu, tj. da su vidjeli osobe koje su im govorile pjesničke riječi, koje ukazuju na ideje koje odgovaraju onome što se stvarno zbivalo, pošto je njihova duša slobodna od tjelesnih zaokupljenosti i može lako doći u doticaj s božanskim svijetom. Često ta posebnost postaje u njima ustaljena sposobnost koja se lako pokreće«. Ta teorija objave, prema al-Idžiju, zavarava, a nije u suglasju sa pogledima samih filozofa, prema kojima anđeli ne mogu biti viđeni, budući da su samo psihička bića koja ne mogu čujno govoriti, što posebno pripada tjelesnim bićima. Tako filozofska teorija objašnjava Objavu kao izmišljanje onog što nema osnove u zbilji, kao pomalo nešto što dolazi s usana bolesnog i umobolnog svijeta. Ipak, ako bi ma tko od nas zapovijedao i zabranjivao po svome autoritetu ono što je spasonosno i razborito, on neće zbog toga biti poslanik. Koliko će tek malo, onda, biti poslaničko izražavanje ono što je zasnovano na izmišljanju, što nema osnova i što je, često, suprotno razumu.

VAKUF (a. *waqf* ili *ḥabs*) je, zapravo, arapski *maṣdar* (glagolska imenica) u značenju »spriječiti«, »zadržati«. U islamskoj pravnoj terminologiji, on znači, prvenstveno, »zaštititi stvar«, »spriječiti je da postane vlasništvo treće osobe (*tamlīk*)«. Time se misli na 1) državnu zemlju, koja, kada je osvojena, prelazi islamskoj zajednici bilo silom ili ugovorom i ostaje u posjedu ranijih vlasnika uz plaćanje *harača*, i ne može se ni prodati ni založiti od njih, te 2) na općenito pobožnu zakladu, zadužbinu koja se u šerijatu različito određuje, već prema školama. Prateći ta određenja, može se reći da se pod *waqfom* (množ. *awqāf*) razumije stvar, koja, dok zadržava svoju supstanciju, donosi prihod i od koje se vlasnik odrekao svoga prava raspolaganja, ugovorivši da se prihod koristi za dozvoljenje dobre i korisne svrhe. *Waqf* stvarno znači, međutim, zakonski proces kojim se stvara takvo darovanje (sinoniman sa *taḥbīs*, *tasbīl* ili *taḥrīm*), a u narodnom govoru se prenosi na samo uvakufljeno dobro, koje se, zapravo, zove *mawqūf*, *maḥbūs*, *muḥabbas* ili *ḥabīs*. Među malikitima i, prema tome, u Maroku, Alžiru i Tunisu, prevladava naziv *ḥubus* (množ. od *ḥabīs*) ili skraćeni oblik *ḥubs* (množ. *aḥbās*).

1) *Principi fikha.* – Utemeljitelj (*wāqif*) mora imati puno pravo raspolaganja nad svojim vlasništvom; on mora, stoga, biti u punom posjedu svojih duševnih funkcija, biti zreo i slobodan čovjek. On mora, nadalje, imati neograničeno vlasništvo nad predmetom darovanja. Darovanja nemuslimana vrijede samo ako su namjerena za svrhu koja nije nespojiva s Islamom.

Predmet darovanja (*mawqūf*) mora biti od trajne naravi i donositi prihod ili dobit (*manfa'a*), tako da su to prvenstveno nekretnine. Ima razlika u mišljenju u pogledu pokretnina. Hanefiti drže da je nedopustiv prijenos pokretnina u darovanje, ali većina, kao šafiiti i malikiti, dopušta princip, kada je riječ o stvarima koje mogu biti predmet zakonske pogodbe u šerijatu, tj. životinje zbog njihovog mlijeka i vune, stabla zbog plodova, robovi zbog rada, knjige za učenje. Tu, ipak, postoje razlike u mišljenju što se tiče detalja (tako Širazi ne dopušta da se uvakufe robovi). Živežne namirnice, novac (zabrana zelenašenja) itd. općenito nisu dopušteni; oni mogu biti samo predmet *sadake*. Prema malikitima se može uvakufiti i dobit, tj. prihodi zemljišnog dijela koji je izdan na zakupno razdoblje.

Svrha darovanja mora biti djelo koje je Bogu ugodno (*qurba*), iako to nije uvijek izvana vidljivo. Dvije vrste se razlikuju: *waqf ḫayrī*, darovanja određene vjerske ili javne naravi (džamije, medrese, bolnice, mostovi, vodovodi), te *waqf ahlī* ili *ḏurrī*, obiteljska darovanja, npr. za djecu ili unučad ili druge rođake, ili za druge osobe; zadnja svrha takvog utemeljenja, ipak, mora biti *qurba*, za siromašne na primjer. Darovanje za samog sebe ne vrijedi (osim u Abu Jusufa). Šafiiti dopuštaju izliku (*ḥila*) da se izbjegne taj uvjet: stvar, koja treba biti predmet darovanja, poklanja se ili prodaje po niskoj cijeni trećoj osobi, a ova je onda može uvakufiti u korist prvotnog vlasnika.

Forma ne mora biti pismena, iako je to obično slučaj. Utemeljitelj mora jasno izraziti svoje želje bilo putem izjave *waqaftu*, *ḥabbastu*, *sabbaltu* ili, ako koristi neku drugu formulu, putem dodatka da »ne smije biti prodano ni otuđeno ni oporučno ostavljeno« (inače bi to bilo samo *sadaka*). On, nadalje, mora tačno opisati predmet i utvrditi za koju svrhu i u čiju korist ga uvakufljuje.

Za ispunjenje valjanog *waqfa* potrebni su, nadalje, ovi uvjeti:

a) mora se učiniti zauvijek, što se, u slučaju utemeljenja za osobe, provodi time što se, nakon njihove smrti, dodjeljuju dohoci siromašnima. On je, prema tome, neotuđiv;

b) on mora stupiti na snagu odmah i tu ne smije biti uvjeta za odgodu, osim smrti utemeljitelja; no u tom slučaju, kao i u slučaju oporuke, utemeljitelj može uvakufiti samo 1/3 svoga vlasništva;

c) on je neopoziva pravna radnja; ali, po Abu Hanifi (ne, ipak, njegovim učenicima i kasnijim hanefitima), utemeljenje se može opozvati, osim kad je povezano sa smrću utemeljitelja. Hanefitski utemeljitelj, stoga, uvijek podiže formalnu tužbu protiv upravljača za obnovu svoje svojine; sudac, koji, onda, ima izbor između učenja Abu Hanife i onog Abu Jusufa, odlučuje prema Abu Jusufu, pošto ovaj zadnji uči o neopozivosti, te potvrđuje *waqf* odbacivanjem tužbe;

d) među hanefitima i imamitima, nadalje, traži se prijenos (*taslīm*) zadužbine onome kome je namijenjena ili, radije, upravljaču; no, prema Abu Jusufu, kao i u drugim školama, uvakufljenje je već dovršeno objavom utemeljiteljove želje. U slučaju zadužbine za opće dobro (džamija ili groblje), prijenos je dovršen njenim korišćenjem, čak i od strane samo jedne osobe. Malikiti drže, opet, da to nije bitno, tj. *vakuf* može biti opozvan ne samo od utemeljitelja, nego i od njegovih nasljednika.

Kako islamsko pravo ne priznaje ideju pravne ličnosti, mišljenja se razlikuju u pogledu položaja *vakufa* u pravu vlasništva. Prema jednom (Šejbani, Abu Jusuf, te kasnije hanefiti, aš-Šafii i njegova škola), prestaje pravo dobrotvora na vlasništvo koje je zavještao; obično se kaže da prelazi na Allaha; a onda je zanijekano pravo vlasništva utemeljitelja i ono svih drugih smrtnika. Prema drugom (Abu Hanifa i malikiti), *vakif* i njegovi nasljednici zadržavaju to pravo; oni su, međutim, spriječeni da ga ostvaruju. Prema trećem (neki šafiiti, Ahmed ibn Hanbal), vlasništvo prelazi na korisnika.

Posjedovanje prihoda pripada, pak, po svim pravnicima, korisniku.

Uprava nad *vakufom* je u rukama *nāẓira, qayyima* ili *mutawwallīje,* koji dobija plaću za tu službu. Prvi upravljač je, obično, imenovan od strane *vakifa;* često je to samo utemeljitelj (među malikitima to obezvređuje uvakufljenje). Kadija ima pravo nadzora; on imenuje upravljače i, ako treba, razrješava ih (npr. za nemar na dužnosti). Oblik uprave i namjena u koju će se upotrijebiti prihodi ovise o uvjetima koje je postavio utemeljitelj. Prihodi se, ipak, moraju koristiti prvenstveno za održavanje zgrada itd.; samo višak ide korisnicima. Pogodba da se da u zakup zemlja i zgrade može se napraviti najviše za tri godine.

Što se tiče gašenja *vakufa,* ono se događa, npr., kada utemeljitelj napusti Islam; tada *vakuf* ne vrijedi, te prelazi na nasljednike. Nadarbine, koje su izgubile svoj cilj, prelaze, prema mišljenju koje se prihvaća za pravo vlasništva, na zakonite nasljednike (među malikitima, samo ako su siromašni) ili se moraju koristiti za siromašne ili za opće dobro; u nijednom od tih slučajeva, one neće biti zaplijenjene od svjetovnih vlasti.

2) *Povijest i značenje.* – Prema općem mišljenju muslimana, prije Islama nije bilo vakufa u Arabiji. Pravnici vode trag ustanove od Poslanika, iako *Kur'an* ništa ne govori o tome. U poredbi s drugim stvarima, Predaja vrlo malo navodi o tome, premda su pravnici uvijek rekli da su Muhammedovi drugovi i prve halife običavali praviti *vakufe.* U predaji Enesa ibn Malika je rečeno da je Poslanik želio kupiti vrtove od plemena Benu an-Nedžar da bi sagradio džamiju; oni su odbili uzeti novac i dali su zemlju Boga radi. Prema predaji Ibn Omara, koja se jako naglašava, Omar, kasniji halifa, dobio je, pri raspodjeli Hajbara, zemlje koje su bile vrlo vrijedne za njega i zatražio je od Poslanika da ih može pokloniti kao *sadaku.* Poslanik je odvratio: »Zadrži samo stvar, a namijeni njezine plodove za pobožne svrhe.« Omar je to učinio, uz odredbu da se zemlja ne može ni prodati ni oporučiti; dao ju je kao *sadaku* za siromašne, (potrebite) rođake, robove, putnike, goste i za širenje vjere *(fī sabīl Allāh);* nije bio grijeh za upravljača da se umjereno hrani od nje ili da hrani prijatelja, ako se time sam ne bogati. Treća predaja Enesa ibn Malika tiče se obiteljske nadarbine, a vezana je za Abu Talhu.

Uza sve to, najstariji pravnici nisu se slagali o bitnim pitanjima *vakufa.* U vezi s tim je zanimljiva aš-Šafiijeva polemika protiv neimenovanog protivnika, koja sigurno uključuje Abu Hanifu. U njoj se pobija gledište Šuraiha, koji osporava prihvatljivost *vakufa* uopće, navodeći Poslanikov iskaz koji se ne nalazi u priznatim zbirkama: »Ne odbijaj od dijelova koje je Bog dosudio« *(lā ḥabsa 'an fara'iḍ Allāh).* Šafii napada gledište da *vakuf* ostaje vlasništvo utemeljitelja i njegovih nasljednika. Neotuđivost vakufa je raspravljao Šuraih, jer je Poslanik, navodno, rekao da je prodao neke stvari koje su bile uvakufljene *(ḥabīs).* Šafii je pridonio uspjehu gledišta o *vakufu* koja su kasnije postala vladajuća. Abu Jusuf se, kažu, prvi izjasnio za neotuđivost *vakufa,* kada je na hodočašću vidio u Medini brojne *vakufe* muslimana. Sve to navodi da se ustanova *vakufa* pojavila nakon Poslanika u toku prvog stoljeća po *Hidžri,* te samo zadobila strogo legalne oblike u 2. stoljeću. Njezino porijeklo se potražilo u strogo određenom poticaju na milosrdna djela, koji je karakterističan za Islam; tako ga se nalazi povezanim u Predaji s odgovarajućim stavcima *Kur'ana,* te ga aš-Šafii zove *ṣadaqa muḥarrama.*

O povijesti *vakufa* u Egiptu zanimljive podatke navodi al-Makrizi. Abu Bekr Muhamed ibn Ali al-Madarai (u. 956) bio je prvi koji je uvakufio poljoprivrednu zemlju za svete gradove i druge svrhe. Fatimidi, međutim, smjesta zabranjuju *vakuf* zemljišnog imetka i zadužuju glavnog kadiju da nadzire sprovođenje zabrane. God. 974. al-Muiz naređuje da se vlasništvo nadarbina i vakufske isprave predaju državnoj riznici; prihodi od *vakufa* bili su tada iznajmljivani za iznos od 1,5 mil. dirhema godišnje; od tog iznosa plaćani su korisnici, dok je ostatak išao u riznicu. Kao rezultat tog sustava iznajmljivanja, vakufski posjedi toliko su pali u vrijednosti u doba al-Hakima da prihodi u slučaju mnogih džamija nisu dostajali ni za njihovo održavanje. God. 1014. je, stoga, stvorena velika nova zadužbina, te se redovito provjeravalo stanje džamija.

U mamelučko doba, *vakufi* su se dijelili na tri grupe: 1) *aḥbās,* a obuhvaćali su prostrana dobra (god. 1339 – 130.000 *fedana*) u egipatskim pokrajinama i koristili su se za održavanje džamija i *zavija*; al-Makrizi se gorko žalio na zloupotrebe i zanemarivanje; 2) *awqāf ḥukmiyya,* koji se sastoje od gradske zemlje u »Misru« i Kairu; ti prihodi su određeni za dva sveta grada, kao i milodare svake vrste; 3) *awqāf ahliyya,* obiteljske zaklade; tu spadaju derviška staništa *(ḥankah),* medrese, džamije, turbeta, koji imaju prostrane imetke u Egiptu i Siriji, a neka od njih su, izvorno, državne zemlje, koje su bile osvojene i uvakufljene.

Uvjeti u drugim zemljama su morali biti slični.

Zapisi o *vakufima* pružaju mnoge vrijedne podrobnosti. Po broju, trgovačke nekretnine se najčešće uvakufljuju, obično mali dućani, ali i skladišta *(ḫān, funduq)* i štale, kuće ili čak manji stanovi. Uz te, česte su i razne obrtničke nekretnine: kupatila, mlinovi, pekare, prese za ulje i šećer, radionice sapuna, papira, razboji, itd. Na trećem mjestu su poljoprivredna dobra, najčešće vrtovi, ali i gospodarstva, pa čak i cijela sela.

Da se spriječe mnoga zla koja su pratila vakufski sustav, kao i da se poveća osobni interes zakupaca, dopustilo se trajno iznajmljivanje, posigurno od 16. st., koje se ponešto razlikuje u raznim zemljama, ali je u glavnim crtama isto. Prvotno se to koristilo samo u slučaju zemljišta koja su se prestala obdjelavati, ali se postupno primijenilo i na ostala vakufska imanja.

Druga vrsta pogodbe, uobičajena u Siriji i Egiptu, je *ḥikr,* koji odgovara *kirdāru* u Tripoliju i Tunisu, ali predviđa rentu koja raste ili pada s promjenama vrijednosti komada zemlje. Zakupnik ga može samo oporučiti, ali ima neograničena prava na svoje nove zgrade i nove nasade. Pogodba se poništava samo ako se ne plaća renta. U Turskoj je slična *mukataa,* u Tunisu *enzel-(inzāl)* pogodba, no sa ustaljenom godišnjom rentom, u Alžiru *ana-('anā')* pogodba, te u Maroku *guelza* (*ǧilsa* ili *ǧulsa* u slučaju poslovnog prostora i radionica) i *gza* (*ǧazā'* u slučaju poljoprivrednog zemljišta), kao i diljem Magriba *ḥalw* (ili *ḥulu*) *al-intifā'.* U svim ovim pogodbama, riječ je o pravu na dobitak.

Sama stvar *(raqaba)* ostaje vlasništvo *vakufa*, koje se priznaje plaćanjem rente; dok prihod postaje vlasništvo unajmitelja.

Obiteljske nadarbine stare su gotovo kao i one za opće dobro. Najraniji primjer je vakufska isprava u kojoj aš-Šafii uvakufljuju svoju kuću u Fustatu sa svim pripadnim za svoje potomke. Takva utemeljenja, mada su milosrdna svrha vezana uz vjeru, prvenstveno osiguravaju potomcima prihod za sve nužde i posebice štite imovinu u doba nesigurnosti od nesavjesnih vladara, iako u praksi nisu imala uvijek željeni učinak. Osim toga su se tako legalno izbjegavale kur'anske odredbe o nasljeđivanju, bilo da se isključuje pojedine nasljednike ili uključuje one koji nemaju osnova naslijediti ili da bi se imovina održala netaknutom, ako bi se razbijala primjenom nasljednog prava. I ova ustanova se zlorabila za druge svrhe.

U cjelini gledano, vakufski sustav je imao pozitivne, ali i loše strane. Svakako je pomogao da se otklanja siromaštvo i bijeda, te da se unapređuje obrazovanje i znanost. Ali je dao osnova i za mnoge zlorabe, rasipanja, pa i izrabljivanja.

3) *Moderni uvjeti.* – Imetak neotuđivog dobra u Turskom Carstvu bio je procijenjen na tri četvrtine cijele obradive zemlje, a u modernoj Turskoj je, u nama bližem dobu, izračunan na 50 mil. turskih lira. Sredinom 19. st., on je u Alžiru obuhvaćao pola, u Tunisu, 1883. god., jednu trećinu, u Egiptu, 1935., jednu sedminu, a u Iranu, 1930. god., oko 15% obradive zemlje. Dakako, gomilanje tako velikog imetka bilo je u suprotnosti s razvojnim mogućnostima privrede; ali, po strani od ičeg drugog, komad zemlje, koji je *vakuf*, ne može biti opterećen založnicom; posvuda postoje zloupotrebe u rukovanju s tim imetkom, a često i pravna neizvjesnost u pogledu vlasništva.

Francuska je bila prva kolonijalna sila koja je zahvatila u vakufski sustav: u Alžiru je zakonski položaj zemlje došao potpuno pod francusko pravo. Prodaja *habusa* u praksi se priznala, ali su Francuzi morali dobro paziti da se ne ogriješe o vjerske osjećaje muslimana ili njihov obiteljski život, te je ustanova postojala kao sredstvo da se zaobiđe nasljedno pravo, mada u okljaštrenom obliku. U Tunisu su *enzel*-pogodbe učinjene pravno valjanim 1888. god., a naredni propisi su olakšali otuđivanje *habusa*. Stvorena su i posebna tijela za upravljanje u Tunisu i Maroku.

U Turskoj je središnja uprava *evkafa (vakufa)* stvorena početkom 19. st., te je postala ministarstvo 1840. god. Pravila se razlika između redovitih *vakufa (vakf-ı sahih)* na zemljama *mulka* i neredovitih *(vakf-ı gayri sahih)* na *mirijsku* ili državnu zemlju. Ali zakon od 1924. god. je ukinuo ministarstvo, te su vakufski poslovi prešli na opće ravnateljstvo, podređeno predsjedniku vlade, koji je postavio zadaću likvidacije vakufskih imetaka prodajom općinama i drugim poduzećima od opće koristi.

U Egiptu je svu vakufsku poljoprivrednu zemlju zaplijenio Muhamed Ali, a i dalje su postojali samo *vakufi* koji su se sastojali od kuća i vrtova. God. 1851. središnja uprava *vakufa* bila je uspostavljena, te je, nakon brojnih promjena, postala ministarstvo 1913. god. Dekret od 1895. god. je sve *vakufe* za opće dobro stavio pod tu upravu, kao i obiteljske, koji su preneseni pod njezin nadzor legalnom odlukom ili utanačenjem. Nakon mnogih neuspjelih projekata reforme, uspostavljen je odbor 1936. god., sa zadatkom da predloži nacrt zakonodavstva o *vakufima*, te su njegovi prijedlozi, uz neke dodatke, postali zakon od 1946. godine. Glavna novina novog zakona bila je da određuje da svi obiteljski *vakufi* moraju, ubudući, biti privremeni, te čak i javni *vakufi*, osim u korist džamija ili grobalja.

U Palestini, Siriji i Iraku, bilo je propisano da će evropski mandatori *vakufima* upravljati u skladu sa šerijatom i pod uvjetima kakve je postavio utemeljitelj. U Libanonu su obiteljski *vakufi* reformirani zakonom od 1947. god., a slijedio je opće crte egipatskog zakona od 1946. god., u Siriji su oni zabranjeni zakonom od 1949. god., koji se postarao i za likvidaciju postojećih *vakufa* te naravi.

VASIJA (a. *waṣiyya*), »ovlast«, »punomoć«; kao tehnički izraz: »zadnja volja«, »zavještanje«, »oporuka«, »ostavština«; *waṣī*, »ovlašćenik«, posebice »izvršitelj volje«.

Waṣiyya predislamskih Arapa manje se ticala razdiobe imovine, a više naloga i uputa preživjelima; ona je duhovna oporuka umrlog čovjeka koja se predaje o obavezama i osigurava produženje tradicije. U tom smislu je Ali, po mišljenju šiita, *waṣī* svoga prethodnika.

Ukoliko se *waṣiyya* tiče vlasništva u Poslanikovoj sredini, sastojala se u nečemu između oporuke i ostavštine, kojom su druge osobe sudjelovale, uz *'aṣabu*, u baštini. Prema s. XXXVI,50, sastaviti je prije smrti bila je tekuća stvar za kureišitske trgovce. Takva *waṣiyya* se izričito naređuje vjernicima u s. II,180 i dalje u korist roditelja i »srodnika« (s. IV,33, koja, ne koristeći izraz, zahtijeva istu stvar, dodajući i tzv. »pridruženike«, ugovornike); u isto doba, krivotvorenje je zabranjeno, ali korisno uplitanje u interesu pravičnosti je dopušteno; s. II,240 ide odlučno preko starog arapskog običaja, čineći dužnost od izdržavanja udovice putem *waṣiyye*. Ta tri propisa propisuju za *waṣiyyu* dva svjedoka, način prisizanja i osporavanja njihovog iskaza.

Kasnije uređivanje nasljednog prava je, nedvojbeno, težilo da zamijeni ranije propise o *waṣiyyi;* predaja, koja izričito to navodi, bila je vrlo rano tumačena tako da znači da je ostavština u korist zakonitog nasljednika uopće neprihvatljiva; za ranije *ajete* se, prema tome, držalo da su ih ukinuli kasniji. Skupa sa tom zabranom, ograničavanje ostavština na trećinu imovine ističe se u predajama. Mada se nijedan od tih propisa ne može voditi unazad do Poslanika, ipak su jednoglasno prihvaćeni. Više je raspravljano, u vezi sa s. VI,12–15, pitanje, da li ostavštini treba prethoditi plaćanje dugova ili obrnuto, te je ovo prvo rano prevladalo. Dalje predaje ukazuju na dva suprotna gledišta u pogledu pravljenja *waṣiyye:* na jednoj strani se ono ozbiljno preporučuje, a na drugoj se savjetuje protiv toga; u svakom slučaju, nepravedna *waṣiyya* se smatrala teškim grijehom, a pravedna dobrim djelom. U *waṣiyyu* unijeti pobožni savjet smatralo se preporučljivim.

Prema *fikhu*, svaki musliman može utanačiti svoju volju: 1) da jedna ili više osoba uredi poslove imovine kao *waṣī;* ovaj *waṣī* predstavlja imovinu, aktivno i pasivno, ne može je, međutim, teretiti priznanjem, a uživati povlašteni položaj upravitelja *(amīn)*; 2) da on ili drugi *waṣī*, kao *walī al-māl*, upravlja imovinom maloljetnog djeteta (ili unučeta) umrlog; za ovu dužnost obično mati dolazi prva, premda, po

šafiitima, ona nema legalno pravo na to; *waṣī* kao upravitelj imovine ovlašćen je obavljati sve poslove svoga štićenika, ali može samo založiti ili raspolagati njegovom realnom imovinom u slučaju očite koristi ili apsolutne nužnosti, a kada ovaj po zakonu postane punoljetan, polaže mu račun. U oba slučaja, osobama, koje su navedene u oporuci, ozbiljno se preporučuje da prihvate imenovanje kao *waṣī* i, ako je moguće, da vrše tu dužnost bez naplate; u slučaju potrebe, *ḥākim*, javna vlast, koju predstavlja *kadija*, brine se da se imenuje *waṣī*, koji se, u tom slučaju, obično zove *qayyim; kadija* je također ovlašćen da nadzire *waṣiyya* i, ako treba, smijeni ga; 3) da se namire ostavštine (*waṣiyya*, množ. *waṣāyā*), koje općenito ne smiju iznositi više od trećine imovine nakon plaćanja dugova; ako izađe da one iznose više od trećine imovine, smanjuju se *pro rata* sve dok nasljednici *ab intestato*, kojima ostaju dvije trećine, ne potvrde odredbu umrlog nakon njegove smrti. Pod istu ogradu dolaze sve neopravdane poslovne transakcije koje su poduzete u uvjetima teške bolesti; također, prema šafiitima i malikitima, i pod ma kojom drugom ozbiljnom prijetnjom životu, ako uslijedi smrt od nje; ostavština u korist neke osobe, koja je također jedan od zakonitih nasljednika, da bi vrijedila treba, svakako, odobrenje drugih nasljednika. Nadalje se tražilo da osoba koja oporučuje bude sposobna da posluje (uz iznimku rasipnika koji je lišen te sposobnosti) i da ne djeluje pod pritiskom; da nasljednik, u doba pravljenja oporuke, bude u stanju prihvatiti ostavštinu (osim nerođenog djeteta, koje se rodi unutar neposrednih šest mjeseci) i da preživi oporučitelja; dalje da je moguć prijenos vlasništva u predmetu ostavštine (ali, ipak, nije nužno da postoji pri smrti oporučitelja). *Waṣiyya* može biti napravljena ne samo za pojedince i grupe pojedinaca, nego i za javne svrhe ili čak uzeti oblik zaklade *(waqf)*, ali u tom slučaju njezinu svrhu mora odobriti zakon. Dva svjedoka se traže čak i kada je *waṣiyya* u pisanom obliku; za njenu valjanost se traži da je nasljednik prihvati nakon smrti ostavitelja; ovaj, opet, zadržava vlast da je promijeni dok je živ. Prema *fikhu*, *waṣiyya* nije realna oporuka (testament), nego samo ostavština.

Ograničenje proizvoljnog raspolaganja vlasništvom u slučaju smrtne bolesti do trećine imovine, odgovor je *fikha* na pokušaje da se dobije realna sloboda nasljedstva putem izvrdavanja; drugi planovi međutim, koji su danas još uvijek u praktičnoj uporabi, ne mogu se tako lako zakonski osujetiti. Među njima je potvrda *(iqrār)*, koja se može odnositi na sve vrste obaveza, a koja je neopoziva, ne dopušta protudokaz i potpuno je vrijedna čak i tokom smrtne bolesti, što vrijedi, bar prema šafiitima, i ako je u korist nasljednika; jedino ne vrijedi u slučaju očite nesposobnosti. Postoje dva manevra, koji su korisni prije nego što čovjeka odnese smrtna bolest. To je tzv. *hiba bi al-'iwaḍ*, tj. poklon, u naknadu za koji je uglavljen ili već predat drugi poklon, koji može biti i beznačajan (taj poklon je potpun i neopoziv čak i ako ga darovatelj nije predao sve do svoje smrti), tu je, zatim, zaklada *(waqf)*, čiji dohodak utemeljitelj može posve slobodno dodijeliti ma kome i (no to samo prema hanefitima) namijeniti tokom svoga života za vlastitu potporu ili plaćanje svojih dugova. Jednostavni poklon *(hiba)* može se također upotrijebiti da se zaobiđe ograničenje ostavština do trećine imovine i ponekad je *waṣiyya* zaista napisana u obliku darovnice, za koju je, koliko je to moguće, dobijen pristanak najbližih srodnika (oboje uobičajeno u Indoneziji). Dalje mogućnosti zaobilaženja putem izmišljenih radnji obrađuju se u literaturi o *ḥiyal* (pravnim doskočicama). U nekim zemljama međutim, suprotno ovim pokušajima, postoje odlučni prigovori *waṣiyyi*, npr. u Somaliji.

VELI (a. *walī*). Od arapskog glagola *walā*, »biti blizu«, i *waliya*, »vladati«, »upravljati«, »štititi nekoga«. U običnoj upotrebi, ova riječ znači »zaštitnik«, »dobročinitelj«, »drug«, »prijatelj«, te se koristi i za bliske rođake, posebice na turskom. Kada se koristi u religioznom kontekstu, *walī* vrlo mnogo odgovara nazivu »svetac«. Teorija svete osobe ne postoji u *Kur'anu;* izraz *walī* nalazi se u nekim značenjima: značenje bliskog rođaka, čije ubojstvo traži osvetu (XVII,33), prijatelja Boga (X,62) ili saveznika Boga; upotrijebljena je i za samog Boga u s. II,257, a isti naziv se daje Poslaniku, te je jedno od Božjih imena u islamskom *tasbīḥu*.

Prema al-Džurdžaniju, izraz *walī* je isto što i *'ārif bi-'llāh*, »onaj koji posjeduje mističko znanje«, »koji zna Boga«. Drži se da islamski svetac mora imati neke povlastice. Ne samo da je on oslobođen od »jarma strasti«, ne samo da je uvažen kod Boga i može »vezati i razvezati«, nego ima i dar praviti čuda *(karāmāt)*. Al-Hudžviri ide i dalje i pridaje svecima »upravljanje svemirom«. Narodno vjerovanje, ipak, ne procjenjuje tako moć svetih osoba; ono je, radije, čini posebnom, te svaka od njih ima, u očima običnog svijeta, moć da vrši posebna čuda, za trgovinu, putovanje itd. Mutaziliti su osporavali da postoje takvi ljudi koji imaju posebnu obdarenost; oni su odbacivali povlastice i čuda svetih osoba i učili da je svaki vjerom ispunjen musliman, koji se Bogu pokorava, »prijatelj Božji, veli«.

Sveci su svrstani u hijerarhiju, prema sustavu koji je umnogome isti kod različitih pisaca. Postoje vazda svete osobe na zemlji, ali njihova svetost nije uvijek očevidna. Dovoljno je da ta hijerarhija ide dalje i da se sveci, kada umru, zamjenjuju, tako da je njihov broj uvijek potpun. 4.000 živi skriveno u svijetu, te i sami nisu svjesni svoga stanja. Drugi znaju jedni druge i djeluju zajedno. Što se tiče uzlaznog poretka zasluge, on je slijedeći: *aḫyār* do broja 300; *abdāl* 40; *abrār* 7; *awtād* 4; *nuqabā'* 3 i *Pol, quṭb* ili *ġawṯ*, koji je jedan jedincati. Određenim misticima bio je podijeljen naslov Pola, tako, npr., Džuneidu. Postoje i druge teorije poretka svetaca, u Alžiru, Turskoj. U ovoj zadnjoj, postoji 7 stupnjeva, a na zemlji živi 356 svetih osoba. Prvi je *ġawṯ a'ẓam* ili »veliko utočište«; drugi, njegov vezir, Pol, *quṭb*. Onda dolaze 4 *awtāda*, »stuba«. Ostali se znaju po svojim brojevima: *üçler* – 3, *yediler* – 7, *kırklar* – 40 i *üçyüzler* – 300.

Ta klasifikacija *velija*, prema Hudžviriju, djelo je Abu Abdalaha Muhameda at-Tirmizija, koji je živio kratko prije njega (11. st.). Ta osoba, zvana i Muhamed Hakim, napisala je djelo pod naslovom *Ḫatm al-wilāya*, »Pečat svetosti«, te je utemeljila sektu hakimita.

Ima teškoće da se ovaj sustav dovede u vezu i pomiri s čistim duhom pravovjernog Islama. Teolozi ga prihvaćaju samo uz izričitu rezervu da mogu, ipak, postojati velike svete

osobe, ali da su uvijek po rangu niže od Muhammeda i poslanikâ.

Kult svetaca nije kur'anski. Iako ga *Kur'an* naročito ne zabranjuje, dosta je oprečan njegovom duhu, a Muhammed je zabranjivao štovanje uspravnog kamenja, grobova i svaku vrstu sujevjerja. Ali je Islam, na tom pitanju, dao ustupak pritisku narodnog osjećaja, koji je sklon da se na taj način vjerski očituje. Brojne svete osobe, različite na raznim prostorima, slavile su se u islamskim zemljama. One su bile različitog porijekla: veliki mistici, često utemeljitelji vjerskih bratstava; preci ili poglavari plemena, vladari i utemeljitelji dinastija. Neki su skromnog porijekla, prosvijetljeni, napola poremećeni, *maǧḏūb*, čiji su se čudnovati ili nepovezani iskazi često smatrali nadahnutim, ili, čak, prostodušni, *bahlūl*. Oni su, kao i u drugim vjerama, zaštitnici gradova, sela, trgovine i udruženja.

U sultanskoj Turskoj je svaka pokrajina imala svoga sveca. Najviše štovani su: šejh Ubejdalah u Samarkandu; mevlana Džami, veliki pjesnik, u Buhari; hodža Ahmed Nesefi u Turkestanu; mevlana Dželaludin Rumi u Konji; šejh Sadredin Konevi u istom gradu; pir Nakšband u Kasr Arifanu u Perziji, štovan i u Egiptu i Turskoj; šejh Ahmed Rifai u Maloj Aziji; Ak Šemsedin, Ak Bijik *(Bıyık)* Dede, šejh Ebulvefa, Sejid Ahmed Buhari, Hadži Bektaš, Hadži Bajram Veli u Aksaraju u Anadoliji.

Bagdad se zvao »gradom svetaca« zbog velikog broja svetih osoba koje su tu živjele ili imale grob. Najglasovitiji je »Sidi« Abdelkadir al-Džilani, čiji je ugled diljem cijelog islamskog svijeta vrlo velik. I Džuneid je slavan svetac Bagdada, kao i Šihab ad-din as-Suhravardi, koji ima divan mauzolej u središtu grada. Blizu Damaska je grob Ibn al-Arabija, čuvenog mistika i pisca, kojeg štuju u Siriji i drugdje. Najveći svetac Carigrada i njegov zaštitnik je Abu Ejub al-Ansari, Poslanikov zastavnik, koji je pao kao »mučenik« na utvrdi Zlatnog roga i koji je ukopan na mjestu gdje je glasovita džamija nazvana po njemu. I neki sultani su štovani kao sveci (npr., Bajazit II). Među Arapima samo se halifa Omar ibn Abdelaziz iz umajadske kuće držao svetom osobom, osim, dakako, četvorice prvih koji zauzimaju posebni položaj. U Egiptu je najpopularniji Ibrahim ad-Dasuki i šejh Ahmed al-Bedevi, čiji su grobovi u Tanti. Njima se može pridodati i Sidi aš-Šazili *(Šāḏili)*. U Arabiji su se štovale razne osobe u svetim gradovima i posjećivali njihovi grobovi, uz uobičajene obrede hodočašća. U Medini na groblju Baki su grobovi nekih imama, zatim Osmana i emira Hamze, Poslanikovog ujaka. Grob Have (»Evin grob«), koji su razorili vahabiti, kao i mnoge druge, na nekoliko je minuta od Džide i dosta se posjećivao. U Meki se hodočasti na groblje al-Muala, gdje se posjećuju grobovi Amine i Hadidže, Poslanikove majke i žene. U Sjevernoj Africi je vrlo razvijeno štovanje svetaca i »marabuta«. Zaštitnik Tunisa je Sidi Mahrez. Tu se poštuju i pećine, gdje su se svete osobe povlačile. Na tom području nalazi se i sveti grad Kajravan, koji ima mnoge grobove i glasovitu džamiju Sidi Ukbe. U Alžiru je na prvom položaju Sidi Ebu Medjen *(Madyan)*, veliki čudotvorac. Ne manje je važan Sidi Abdelkadir al-Džilani, kojem su posvećene mnoge džamije i groblja. U Maroku je glavni Mulaj Idris, utemeljitelj dinastije, te šerifi od Vezana, te neke žene, kao Lala Mernija i Um Abdalah.

VELIKI VEZIR. Titula predvodnika uprave i najvišeg ministra pod Osmanlijama od doba Mehmeda Osvajača – sama ustanova, međutim, postojala je pod drugim imenom, preuzeta od Seldžuka, već od početaka Osmanlija pa sve do ukidanja 1838. god. u periodu Tanzimata. Ako se ne uzmu u obzir sultanovo domaćinstvo i *ilmiye*, on, koji je u Mehmedovom zakoniku određen kao »apsolutni zastupnik« vladara, izdavao je naredbe u ime sultana, nadzirao sve ustanove države, kao i imenovanja u upravi i vojsci. U njegove zadaće spadaju, među ostalim, suđenje u ime sultana, kao i vođenje vojnih pohoda. Njegov rang je istaknut i odgovarajućim počastima pri dvorskim ceremonijama. Kao znak njegovog dostojanstva, predvao mu se sultanski pečat. Pod sultanima, sve do Sulejmana Veličanstvenog, samo izvršni organ sultanskih uputstava, postao je postupno veliki vezir, koji od 17. st. zasjeda u vlastitoj palači, pravi vlastodržac, što je uvjetovano povlačenjem sultana u harem – doduše stalno ugrožen na svome položaju i ograničen spletkama harema. Velikim vezirima nije uspjelo sem privremeno, i to onim najsposobnijim, da zadrže raspadanje carstva.

VEZIR, titula državnog ministra i najvišeg dostojanstvenika, osobito u Osmanskom Carstvu. Riječ potječe iz Irana. U *Avesti, vicira* znači »odlučitelj«, »sudac«, a na pehleviju *v(i)čir*, »sudac«, »odluka«. Nema sumnje, Arapi su ovaj naziv, kao *wazīr*, preuzeli u sasanidsko doba i tek kasnije se *wazīr* iz arapskog ponovo preuzelo u novoperzijski, kao tobožnja arapska riječ. Pod Umajadima, kao naziv za državnog tajnika koristio se *kātib;* a onda je zamijenjen sa *wazīr*.

Prvi vezir je Abu Selema Hafs ibn Sulejman al-Halal, kojeg je imenovao as-Sefah, a koji je 749. god. bio na dužnosti, no već je naredne godine bio ubijen. Pod halifama je vezir, kasnije pri povećanom opsegu posla zajedno sa glavarom divana, vodio državni ured *(dīwān ar-rasā'il)*. Bitan porast vezirove moći značilo je to što je halifa ar-Rašid pravo odlučivanja o molbama prenio na Džafera ibn Jahju al--Barmekija (u. 803). Prsten-pečatnjak bio je vanjski znak vezirskog dostojanstva. Povijest vezirata pod halifama, sa njihovim promjenljivim zadaćama i značenjima, još nije napisana. Ovdje se izostavlja prikaz povijesti i dostojanstva vezira kod Perzijanaca i Seldžuka, premda je značenje vezirata upravo tamo važnije nego što je drugdje bilo, kao što dokazuje samo niz sjajnih imena među vezirima.

Pod Osmanlijama je prvi vezir bio brat drugog sultana Orhana, Alaedin. Povjesničari daju kao godinu postavljenja na tu čast ili 1326. ili 1328. Kod Seldžuka se koristio naziv *pervāne*, tj. »nalog«, »naredba«, koji se upotrebljavao i na staroosmanskom. Vlast najranijih osmanskih vezira bila je bitno ograničena. God 1386. javlja se Timurtaš-paša kao nosilac najviše časti carstva. Pred njim su nošena tri *tuga* (konjski rep) kao istaknuto obilježje. Sam je važio kao prvi veliki vezir *(ulu vezir)* Osmanlija, dok je, otada, svaki paša sa tri *tuga* običavao nositi titulu vezira.

Broj vezira se stalno mijenjao. Pod Mehmedom II, njihov broj nije smio prijeći sedam, ali su mu, svakako, svi bili podređeni. Pri osvajanju Carigrada postojao je samo jedan vezir. Veziri, uz velikog vezira *(ulu vezir* u ispravama 16. st. i nadalje u narodnom govoru, a *sadr-ı a'zam* u službenom nazivu), zvali su se *kubbe vezirleri*, »veziri kubeta«, jer su sa

velikim vezirom, sa kojim su dijelili samo ime, ali ne i vlast, zasjedali pod kubetom Divana. Zvali su se, po svome rangovnom redu, drugi, treći, četvrti, itd. Obično se, kasnije, radilo samo o tituli, koja se dodjeljivala visokim državnim službenicima, kao što su *nišandži, defterdar, kapudan-paša,* a ponekad čak i janjičarski aga. Veliki vezir, većinom, uzimao se iz njihove sredine. Kada su se zajednički pojavljivali pred sultanom, samo je veliki vezir smio usmeno izvijestiti o službenim poslovima. Drugi veziri su pri tome, šuteći, stajali sa rukama na prsima. U ratno doba su veziri kubeta zapovijedali vojskom i tada su dobijali ime *serdar* ili *ser-asker* sa širokim ovlastima, kao, primjerice, podarivati ispražnjena mjesta i lena. Imali su, čak, pravo iz svoga tabora izdavati *fermane* u ime sultana, te vlastitom rukom na njega staviti zvanični znak sultanovog imena *(tuğra).* Njihovi prihodi nisu premašivali 200 akči. Pod Ahmedom III se ukinula ustanova vezira kubeta uslijed velikih zamršaja koje su oni priredili i samo je *kapudan-paša* nosio stvarnu titulu vezira. Zatim ju je sultan podijelio četvorici prvih paša carstva, namjesnicima Rumelije, Anadolije, Bagdada i Egipta, a postupno i svim namjesnicima Osmanskog Carstva, čim su oni od časti paše od dva *tuga* promaknuti u čast paše od tri *tuga.* Pri izvanrednim prilikama, kao pri udaji sultanove kćeri, običavalo se imenovati titularnog vezira, čija je službena vlast, međutim, bila bez značenja. S ukidanjem položaja vezira kubeta porasla je silno moć velikog vezira, koja je izgubila na ugledu tek pod Selimom III, pri uvođenju reformi. Kao vanjski znamen najviše vlasti važio je, pod Osmanlijama, sultanov pečat, koji je veliki vezir čuvao i predavao svome nasljedniku, kada bi bio smijenjen. Sa slomom carstva nakon prvog svjetskog rata, prestala je postojati i dužnost velikog vezira sama od sebe.

VILAJA (a. *wilāya),* opći izraz za svaku zakonsku nadležnost.

U ustavnom pravu znači »vrhovnu vlast« (= *sulṭān*) ili »vlast prenesenu od vladara«, službu upravljača, *wālī* (valija). *Wilāya* potječe iz s. IV,59: »O vjernici, pokoravajte se Allahu i pokoravajte se Poslaniku i vladaocima vašim«. Ona se smatra Bogom podarena i ona je *farḍ 'alā al-kifāya.* Razlika se pravi između opće i posebne *wilāye. Imam* ili *halifa* ima opću *wilāyu.* Prema al-Maverdiju, vezir i upravljač pokrajine imaju također opću, ovaj zadnji u okviru svoje pokrajine. S druge strane, vojni zapovjednik, sudac, imam (tj. voditelj molitve), voditelji *hadža,* financijski službenici itd. imaju posebnu *wilāyu.* Nosilac *wilāye* mora biti odrasli muškarac, u punom posjedu svojih duševnih sposobnosti, bez tjelesnih mana, mora biti pravedan i osposobljen odgojem i znanjem za dotičnu službu.

Wilāya se, zatim, razvila u značenje položaja ili potvrde o položaju nekog časnika i, kasnije, upravnog područja.

U osobnom pravu, svaki slobodni čovjek posjeduje *wilāyu* (obično izgovarano: *walāya),* tj. vlast raspolaganja sobom. U nekim slučajevima, može i mora biti prenesena drugom. Ali čak i tada islamski pravnici govore naprosto o *walāyi.* Ona postoji u slučaju upravljača vakufskih posjeda, izvršitelja oporuke, oca u odnosu na svoje maloljetno dijete i, posebice, u slučaju *walāyat an-nikāḥa* i *walāyat al-māla* (starateljstvo).

VINO (a. *ḫamr).* U Muhammedovo vrijeme ljudi Meke i Medine rado su pili vino, čim im se za to ukazala prilika, tako da je pijanstvo često izazivalo sablazan i navodilo na drugi porok, kockanje; oba su poroka navela Muhammeda na prijekor i osudu. Predaja nije prešutjela kako je Muhammedov stric Hamza ibn Abdelmutalib, u nastupu pijanstva, osakatio Alijeve deve. A kur'anski komentari navode kako su Muhammedovi drugovi priređivali pijanke, nakon kojih su griješili u obrednim molitvama.

Odmah u početku zabrana pića nije objavljena. U suri XVI,67 čak se nalazi kao neki znak Allahove milostivosti prema čovječanstvu: »A od plodova palmi i loze pripremate zamamno piće i hranu prijatnu«. Ali kako su se posljedice pijanstva sve očitije iskazivale, promijenio se i stav. Prva objava, koja je to izrekla, bila je sura II,219: »Pitaju te o vinu i kocki *(maysir).* Reci: »Oni donose veliku štetu, a i neku korist ljudima, samo je šteta od njih veća od koristi«. Ova objava, međutim, nije se protumačila kao zabrana. Kako ljudi nisu promijenili svoje navike, a molitva je i dalje bivala poremećena zbog pijanstva, došlo je do nove objave u suri IV,43: »O vjernici, pijani nikako molitvu ne obavljajte, sve dok ne budete znali šta izgovarate«, itd. Ali ni ta objava nije shvaćena kao apsolutna zabrana vina, dok napokon sura V,90, nije stala na kraju pijenju alkoholnih pića: »O vjernici, vino i kocka i kumiri i strelice za gatanje su odvratne stvari, šejtanovo djelo; zato se toga klonite da biste postigli što želite«.

Ovaj niz objava, koje se tiču vina, prihvatili su tradicionisti i komentatori *Kur'ana.*

Na zabranu pijenja vina može se, međutim, gledati sa šireg stajališta, jer Islam nije jedina jednobožačka vjera koja se negativno odnosi prema vinu. Poznato je da se prema Starom zavjetu (VI,3 i dalje) Nazarećanin, koji je bio do kraja posvećen Jahveu, morao suzdržavati od vina i alkohola, a isto tako i svećenici prije obavljanja obreda (Lev. X,9). Diodor Siculus (XIX,94,3) navodi da se i Nabatejci isto tako suzdržavaju od vina, a jedan od njihovih bogova u natpisima se naziva »dobrim bogom koji ne pije vino«. Isto su se tako mnogi kršćanski redovnici držali pravila da ne piju vino.

Učeni pravnici preuzeli su kur'ansku zabranu; svi *mezhebi,* pa i šiiti vino nazivaju *ḥarām* i zabranjuju trgovinu njime. Šafiitski pogledi izloženi su u an-Navavijevom djelu *Minhāǧ;* hanefitski stav vidjeti u *Fatāwā 'Alamgīrī;* o stavu malikita piše az-Zurkani u komentaru knjige *Muwaṭṭa';* o šiitskom al-Hili u djelu *Šarā'i' al-Islām.* Teolozi pijenje vina svrstavaju među najteže grijehe *(kabā'ir).*

Hadis sadrži mnogo izreka koje se odnose na ovaj predmet. Vino je vrelo sviju zala. Tko na ovom svijetu pije vino, a ne pokaje se, taj ga neće piti na onome svijetu. Proklinje se onaj tko pije, kupuje, prodaje vino ili navodi druge da ga piju. Allah ne sluša molitvu onih koji piju vino. Vjera je nespojiva s pijenjem. Nije preporučljivo koristiti ga niti kao lijek, a zabranjuje se i korištenje vina za proizvodnju sirćeta. Ali doći će i gora vremena i naći će se ljudi koji će objaviti da je dozvoljeno piti vino.

Zabrana pijenja vina, iako je jednodušno prihvaćena, dovela je do razmimoilaženja pravnih škola, koja se odražavaju u Hadisu i tu dobivaju povijesno tumačenje. Rasprava počinje od pitanja: što je, zapravo, vino? Enes ibn Malik

tvrdi da u Medini jedva da je i bilo vina pravljenog od grožđa u doba kada je došlo do prve objave; ljudi su pravili vino od dviju vrsta datulja. U jednoj drugoj predaji spominje se vino od drugih dviju vrsta datulja. Omaru se pripisuje *hutba* koja je trebala riješiti to pitanje; njegov sin Abdalah pripovijeda da je halifa rekao: »*Kur'an* je zabranio vino; ono se radi od pet vrsta plodova: grožđa, datulja, meda, pšenice i ječma; vino pomračuje um *(wa al-ḫamr mā ḫāmara al-'aql).* Ostaje pitanje da li su zabranjena pića koja se priređuju od grožđa, ali na drugačiji način. Postoje, npr., neke vrste sirupa. Kada je Omar posjetio Siriju, žitelji su se bunili na nezdravu i tešku klimu i dodali: »Samo nas ovo piće može spasiti i donijeti nam zdravlje«. Tada im Omar dopustio da piju medovinu. Oni na to rekoše: »Medovina nas ne može izliječiti«. A jedan od onih rođenih u Siriji, reče mu: »Smijemo li ti pripremiti malo od ovog pića? Ono ne opija«. On reče: »U redu«. Tada oni iskuhaše dvije trećine, a ostade samo jedna trećina. Donesoše to Omaru, a on umoči prst i poliže. Tada reče: »To je *ṭilā'* kao *ṭilā'* za deve« (tj. paklina kojom su ovima mazali kožu). Tada im dopusti to piti«. Međutim, u prvom poglavlju iste knjige, Omar kažnjava čovjeka koji se opio tom *ṭilā'* (tj. ukuhanim moštom). Sok od grožđa, koji se priprema gnječenjem, smatra se vinom. Tarik ibn Suveid al-Hadrami reče Poslaniku: »U našoj zemlji postoji grožđe koje gnječimo. Smijemo li piti to piće?« Ovaj reče: »Ne«. Taj niječni odgovor ponovi tri puta, a kada bude upitan da li se to piće može dati bolesnicima, Muhammed odgovori: »To nije lijek, već bolest sama«. Muhammed ne proklinje samo one koji piju i prodaju vino, već i one koji gnječe grožđe da bi pili njegov sok.

U vezi s alkoholom uopće iskrslo je još jedno važno pitanje: da li ga treba tretirati kao vino ili ne? Svi *mezhebi,* osim hanefitskog, odgovorili su potvrdno. Zabranu, koja se odnosi na vino, proširili su, stoga, i na ostala alkoholna pića. Predaja, koja je najbolje vrelo za povijest pojedinih institucija, pokazuje da to pitanje spada među ona koja su bila mnogo razglabana. Standardni *hadis,* koji često nalazimo u klasičnim zbirkama, govori slijedeće (Muslimova verzija, jer sadrži značajne pojedinosti): »Neki ljudi iz Abdelkaisa, pođoše Allahovom Poslaniku i rekoše mu: »O Poslaniče Božji, mi smo pleme koje pripada Rebijama; između nas i tebe žive nevjernici (iz plemena) Mudar, pa mi možemo k tebi stići jedino u svetom mjesecu. Stoga nam reci, a mi ćemo prenijeti našim suplemenicima: što će otvoriti nama Raj? Mi ćemo se toga držati«. Allahov Poslanik im odvrati: »Naređujem vam četiri stvari i zabranjujem četiri. Služite Allahu ništa Mu ne pridružujući. Vršite *ṣalāt,* dajite *zekat,* postite u mjesecu ramazanu i dajte peti dio plijena. Zabranjujem ove četiri stvari: *dubbā', ḥantam, muzaffat* i *naqīr*«. Oni rekoše: »Poslaniče Allahov, kako znadeš što je *naqīr*?« On reče: »To je truplo palme koje dubite, stavljate unutra sitne datulje i prelivate vodom. Kada završi proces vrijenja i kada čovjek to popije, on će posegnuti za sabljom i probosti svoga rođaka«. Među tim ljudima našao se jedan koji bijaše na taj način stradao. On reče: »Skrivao sam to od srama pred Poslanikom Allahovim«. Tada rekoše: »Iz kojeg ćemo posuđa onda piti, Poslaniče Allahov?« On odgovori: »Iz životinjskih koža čiji otvori su namazani smolom«. Oni odgovoriše: »Poslaniče Allahov, naša zemlja vrvi miševima, tako da nam nijedna koža ne ostaje čitava«. Na to Poslanik Allahov odgovori: »Čak i ako ih miševi grizu, čak i ako ih miševi grizu, čak i ako ih miševi grizu«.

Ova predaja nije primljena s općim odobravanjem. Priča se da su Ansari ili drugi ljudi imali poteškoća da pronađu kože u kojima će čuvati piće da ne prevrije. Kaže se da je, stoga, Poslanik povukao zabranu, djelomično ili u cijelosti. U nekim verzijama ove predaje nailazimo na zabranu svih prevrelih opojnih pića. U golemom broju predaja nalazimo tek pravilo: sva pića koja vode opijanju zabranjuju se u bilo kojoj količini *(kull muskir ḥarām kaṯīruhu wa qalīluhu),* te je to pravilo ušlo u mnoge pravne knjige. Među posebnim zabranama, koje nalazimo u predajama, spomenimo ove: ne odobrava se ili se zabranjuje prodavati grožđice, ako će se od njih praviti *nabīḏ;* zabranjuje se miješanje različitih vrsta voća, ako se time dobiva opojna tvar. Ovo se često spominje u predajama.

Lako je moguće primijetiti da su uzrok poteškoćama na ovom pitanju dvije okolnosti. Ljudi su bili navikli praviti pića od raznovrsnog voća, grožđica i sličnih plodova, koja su, odstajavši dulje vremena ili zbog posebnog načina pripremanja, postajala opojna. Gdje se nalazila granica između dozvoljenog i nedozvoljenog pića? Veći broj zbirki predaja navodi da su Muhammedove žene pripremale *nabīḏ,* te mu davale da ga pije. Abu Davud i Ibn Madža sačuvali su nam poučnu predaju o ovom predmetu. Po Ibn Madži: »Aiša reče: Za Poslanika Allahovog znali smo pripremati *nabīḏ* u koži životinje; uzeli bismo šaku datulja i šaku grožđica, bacili to u kožu i prelili vodom. Tako ujutro priređen *nabīḏ,* on bi popio navečer; ukoliko bismo ga priredili navečer, pio ga je ujutro«. U drugoj predaji iz istoga *bāba,* Ibn Abas priča da je Poslanik znao piti taj *nabīḏ* i treći dan; što bi nakon toga preostalo, to se bacalo.

Ovo, međutim, nije moglo navesti većinu *fakiha* da proglase *nabīḏ* prihvatljivim; tri *mezheba,* kao i šiitski, zabranjuju upotrebu *nabīḏa.* Hanefitska škola ga dozvoljava, ako se koristi u umjerenim količinama, zatim u svrhu liječenja, itd.

Idžma dopušta sva slatka, neprevrela pića.

Idžma zabranjuje *(ḥarām)* vino i *sakar* u bilo kojem obliku.

U pogledu vina razlikujemo šest slučajeva: kada se pije u bilo kojim količinama i koristi bilo na kakav način, *ḥarām* je; odbaciti tu zabranu znači *kufr:* kupovati, prodavati ili darivati vino je *ḥarām;* onaj tko pokvari ili uništi vino *(mutlifhā)* ne snosi nikakvu odgovornost; nije riješeno pitanje da li je vino vlasništvo *(māl)* ili nije; ono je *nağis,* kao i krv ili urin; tko ga pije u bilo kojoj količini, bit će kažnjen.

Većina *fakiha* zabranjuje razne proizvode koji se pripremaju iz grožđa *(bāḏik, munaṣṣaf* itd.).

Većina *fakiha* dopušta korištenje *ṭilā'* ili *muṭallaṭa,* te *nabīḏa* od datulja uz gornja ograničenja. Isto se tako dopušta i sok od grožđa, ako se kuhanjem ispare dvije trećine tekućine. Muhamed aš-Šejbani ima drugačije mišljenje o ovom pitanju.

Što se tiče kazne za onoga tko pije vino, Hadis navodi da su Muhammed i Abu Bekr običavali kažnjavati sa četrdeset udaraca palminom granom ili sandalom. Pod Omarovim halifatom, međutim, Halid ibn al-Valid je ovome javio da narod uživa zabranjeno piće. Na to se Omar posavjetova sa

Ashabima, koji mu rekoše da povisi broj udaraca na osamdeset; taj broj nalaže i *Kur'an,* kao i u slučaju kada netko optuži *muḥsanāt* za *zinu* (preljub), a svoju optužbu ne može potkrijepiti iskazom četiriju svjedoka (sura XXIV,4).

Neki su *mezhebi* usvojili Omarov stav; pijenje vina kažnjava se sa osamdeset udaraca; ako je prijestupnik rob, taj broj se smanjuje na četrdeset, jer se u *Kura'nu* kazna za *zinu* koju počini služavka svodi na polovicu udaraca od broja kojim za isti prijestup biva kažnjena slobodna žena (sura IV,35). Šafiiti se drže Muhammedove i Abu Bekrove prakse; oni za taj prijestup kažnjavaju sa četrdeset (odnosno dvadeset) udaraca.

Zabrana vina i alkohola (ovu posljednju prakticiraju tri od četiri postojeća *mezheba*) jedna je od karakteristika islamskog svijeta; posljedice te zabrane neprocjenjive su. Njih ne umanjuje činjenica da su prijestupnici (prema raspoloživim izvorima) bili brojni. Pohvala vinu, tako česta u predislamskoj poeziji, i dalje je jedna od omiljenih tema muslimanskog pjesništva (usp. vinske pjesme Ibn al-Mutaza, Abu Nuvasa i dr.); na dvorovima halifa pilo se vino na gozbama, kao da i nije bilo zabrane (vidjeti npr. *HILJADU I JEDNU NOĆ*). Čak ni obični ljudi nisu se uvijek mogli suzdržati, a da ne uživaju u svom narodnom piću, vinu od datulja različitih vrsta; halifa Omar ibn Abdelaziz smatrao je potrebnim donijeti poseban ukaz kako bi uništio taj običaj.

Vino ima posebno mjesto u književnim djelima mistika, u kojima je ono simbol ekstatičkog zanosa. Kod ibahita jezik je možda i bio odraz života; ali to se ne može reći za sufije uopće, koji su se, naprotiv, držali ćudorednog života. Što se tiče Hafizovih pjesama o vinu i ljubavi, ne može se reći da li one imaju tek metaforičko značenje ili ne.

VITR (a. *witr*). U raspravi o obrednom pravu u Hadisu i fikhu, izraz se koristi za dodatni broj *rekata,* koji se obavljaju noću.

Witr (prihvaćeno je i *watr*) u tom smislu ne nalazi se u *Kur'anu,* nego, često, u Hadisu, a vezan je, vjerojatno, uz povijest utvrđivanja dnevnih pet molitvi. Neke predaje idu tako daleko da *witr* zovu dodatnom molitvom obavezne naravi. U skladu s tim, izvještava se da bi *witr,* ako bi bio zanemaren ili zaboravljen, trebao biti nadoknađen. Neki drugi osporavaju njegov obavezni karakter.

Drugi nivo statusa *witra* izražava se u onoj predaji, po kojoj Muhammed opominje svoj narod da obavljaju *witr,* »za Allaha je *witr* i On voli *witr*«.

Treći nivo Hadisa, koji je postao stajalište svih pravnih škola, osim jedne, predstavljaju one predaje koje ga zovu *ṣalāt sunna.* Mnoge predaje odriču njegov obavezni karakter, a često se vezuju uz Alija.

Glavne odredbe o *witru,* kako ih utvrđuju razne pravne škole, pokazuju samo nevažna odstupanja, uz jednu iznimku, u tome što hanefiti *witr* proglašuju obaveznim, dok je kod svih drugih škola on *sunna.*

VOJSKA (a. *ǧayš, ǧund, 'askar*).

Predislamska Arabija, iako je živjela u uvjetima stalnih malih ratova, nije imala neku specifičnu vojsku. Borbe između plemena vodili su tu svi muškarci sposobni za oružje, a najčešće su se rješavale pojedinačnim dvobojima. Zametak vojske se javio sa Islamom, u pohodima koje je Poslanik vodio ili pripremao, premda je *džihad* u to vrijeme bio dužnost svakog sposobnog muslimana. Ali se o pravoj vojsci može govoriti tek od osvajanja, kada je došlo do razdvajanja borbenog i neborbenog dijela islamske zajednice. Ako, u principu, svaki sposobni musliman može biti pozvan u sveti rat, u zbilji su plemena bila dužna dati samo neki postotak ljudi; po osvajanju su oni ostajali osamljeni u dotičnoj zemlji i izdvojeni od svojih suplemenika i tradicionalnog načina života. Još ne čine vojsku u uskom smislu riječi, jer, u intervalu borbi, vrše i druge poslove i, osim iznimki, nisu smješteni u vojarne; bar su dio naroda koji je stalno u obavezi da odgovori na poziv u rat; naspram pobijeđenih, oni sami su se smatrali, u početku, ne kao narod-pobjednik, nego kao vojska koja je zauzela zemlju.

Osim, u nekoj mjeri, u Siriji, Arapi pod oružjem nisu se smjestili u domaće naseobine, nego u tabore, koje su brzo postavili i koji su, kasnije, postali novi gradovi, *amṣār;* tako su nastali, u Iraku, Basra i Kufa, u Egiptu – Fustat, kasnije u Ifrikiji – Kajravan, itd. Organizacija u njima sastojala se u povezivanju između novih nužnosti i plemenskog naslijeđa: vojska je bila sastavljena od raznih plemena, ali, u unutrašnjim strojevima, vojnici, unutar vojske kao i grada, ostali su grupirani po zajednicama plemenskog porijekla. Prvotno, oni nisu imali drugi prihod do dobitak, ubrzo znatan, od pobjeda. Kada su se zadobili prostrani teritoriji, apetiti su se sučelili, onih koji su ih željeli dijeliti u cjelini i onih koji su, oko rađajućeg halifata, činili da prevlada učenje o nadležnosti islamske zajednice, sadašnje i buduće, tj. da se održe domorodni vlasnici, uz uvjet plaćanja poreza, onog koji financira redovite plaće.

Samo je po sebi razumljivo da je prvotna vojska čisto arapsko-islamska, što je bilo lako ostvarivo, s obzirom na to da je domorodno pučanstvo bilo već dugo odviknuto od ratnog umijeća. Pa ipak su, dosta brzo, arapski glavari vodili sobom, u podređenom položaju, svoje *mevalije* i, s druge strane, neke pogranične ratničke skupine (u središnjoj Aziji, sjevernom Iranu i Armeniji, Siriji), koje su, mada nisu prešle na Islam, služile kao pomoćne trupe, oslobođene poreza.

Dosta rano se stvorilo, podi imenom *šurṭa,* specijalizirano tijelo koje, bliže vezano za halifu ili upravljača pokrajine, služi, u biti, manje za ratovanje, a više za održavanje unutrašnjeg reda, te malo-pomalo postaje neka vrsta redarstva, odnosno policije.

Od umajadskog doba, uvjeti vojne organizacije su se temeljito promijenili. Rat je prestao biti probitačan do te mjere, jer je nailazio na više otpora, a odvijao se na suviše dalekim teritorijima. Sada se plaća postavlja kao nešto bitno u dohotku trupa, ako ne i zapovjednika; zatim je došlo do podvajanja između rezervnih trupa, koje su ostale u Basri, Kufi itd., čiji je način života prestajao biti vojnički, i graničnih elemenata koji se više nisu vraćali, nego su ostajali po granicama carstva; napokon, operacije su se promijenile i tražile su nove materijale i metode, prilagođene prema neprijateljima. Predaja pripisuje taktičke reforme zadnjem Umajadu, Mervanu II, koji je imao dugo iskustvo iz rata u Armeniji. No, u cjelini, vojska nije bila bitno promijenjena, kada su prvu islamsku dinastiju oborili Abasidi.

Ova nova dinastija ima zahvaliti za svoje vojne uspjehe vojsci koju je nanovo organizirao Abu Muslim među horasanskim žiteljima. Postojale su, dakle, neko vrijeme dvije vojske jedna do druge. Kapitalna je pojava Horasanaca, i društveno i vojno. Iran, a posebice Horasan, ima u tom pogledu svoju tradiciju koju arapsko zauzeće nije izbrisalo. U stvarima streljaštva, opsade, »nafte« (= grčka vatra), oni su bili nadmoćni nad Arapima. S druge strane, dok su Arapi ostali nekako razapeti između građanskog i taborskog života, Horasanci su činili čisto profesionalno najamničko tijelo, vezano uz vladara. Arapi su, otada, pripadali, u stvari, dvjema kategorijama: (1) oni koji su obitavali daleko od zona vojne djelatnosti, koji su bili slavni poticatelji nereda i koje je u Egiptu, zbog toga, al-Mutasim naprosto isključio sa spiska *divana;* a postoje i (2) graničari, koji se ne mogu demobilisati na isti način, ali koji se organiziraju prema novom samostalnom načinu *gazija* i *murabita,* odvajajući se, tako, od redovite vojske.

Ma kakvo bilo njeno ljudstvo, redovita vojska se razlikovala od drugih mahom kratkovječnih borbenih formacija time što se samo ona nalazila na spiskovima *divana,* imajući pravo na stalnu plaću i status, koji je od nje činio neku vrstu državne ustanove. Druga, neke vrste slobodnih tijela »dragovoljaca« *(muṭṭawi'a),* dobijala je ne samo manje naknade za službu, već i to jedino za vrijeme operacija. Što se tiče *gazija,* živjeli su od dobitaka kombiniranih njihovim nevojnim aktivnostima u međurazdoblju ratovanja, od plijena za vrijeme ratovanja, te od pobožnih zaklada *(vakufa)* koje su, u njihovu korist, darovali muslimani iz pokrajina: oni nisu, dakle, bili ni na redovitom spisku vojske a nisu potpuno ni profesionalci.

Horasanska vojska nije preživjela prvo abasidsko stoljeće. Kada je al-Memun predao Horasan na samostalno upravljanje obitelji Tahirida, ovi su težili da zadrže za sebe veliki dio te vojske; osim toga, njihova samosvijest da su odlučno pridonijeli abasidskim pobjedama, pa i činjenica da su Tahiridi u Bagdadu držali red, pridonijela je da su halife osjećale njihov pritisak. Zato je al-Mutasim, koji je u Egiptu uklonio redovitu arapsku vojsku, preuzeo inicijativu da Horasance zamijeni Turcima; u početku su to oni koji su živjeli unutar granica Islama, osobito Ferganci, ali se, uskoro, vrbovalo mlade, koji su rođeni izvan Islama i dovedeni kao robovi *(mamlūk)* iz središnje Azije. Dakako da se pritisak vojnog elementa, sada turskog, nije otklonio, a osim toga su Turci bili više odani svojim zapovjednicima nego halifama. Pa ipak se bez njih nije moglo, zbog njihove tehničke, fizičke i moralne spremnosti, i pored toga što se trudilo uspostaviti neku ravnotežu mobiliziranjem drugih elemenata (Iranaca, Kurda, Crnaca, Hindusa, Slavena itd.). Kada se kasnije, sa Seldžucima, turski narod, a ne samo vojska, smješta na staru zemlju Islama, struktura vojske nije trajnije načeta: u početku, turkmenski, nomadski i spontano ratnički element je odlučujući čimbenik pobjede; a onda novi gospodari reorganiziraju svoju vojsku po tradicionalnom tipu turske islamske vojske, na osnovi vrbovanja robova, a Turkmeni se mogu vojno koristiti samo kao *gazije* na vanjskim bojnim poljima Male Azije koju su uzeli Bizantincima. Nasljednici Seldžuka uvode masovnije u vojsku Kurde, iz kojih je nikla ejubidska dinastija. Ali i sami Ejubidi, koji su uzeli Egipat od Fatimida, imali su vojsku također u velikoj većini od Turaka. Sve je to, dakako, Arape konačno i potpuno izbacilo izvan svakog vojničkog značenja.

Teško je nešto precizno reći o samom naoružanju i vojnom umijeću. Ali se, kratko, treba istaći da je razvoj bio, naveliko, obilježen porastom uloge konjice, koja je solidno opremljena, ali je istočna taktika ipak bila više zasnovana na čimbeniku pokretnosti. Od arapskog osvajanja, pa do pojave vatrenog oružja, malo se toga promijenilo, ako se ne uzmu u obzir neke pojedinosti.

Kod starih Arapa, glavna oružja su bili sablja *(sayf)* i koplje *(rumḥ),* kao i džilit *(ḥarba)* za pješake; luk nije bio nepoznat, ali, malo korišćen na konju, više je služio u lovu nego u ratu. Tu je postojala razlika između njih i Perzijanaca i Turaka: kod svih Perzijanaca, gađanje lukom bilo je živa tradicija; Turci su se osobito odlikovali u brzom gađanju sa konja kišom strelica u svim pravcima, te su sijali zbrku u redovima protivnika. Za luk *(ǧarḥ; qaws)* se na Istoku znalo od 3/9. st.* Abasidska konjica i kasnija je koristila uveliko luk, ali i koplje, te i džilit s konja; pješaci su rukovali strijelom i držali sablju, koja je bila od kvalitetnog čelika iz Damaska (»dimiskija«); koristili su se i buzdovanom *('amūd,* perzijski: *gurz)* i nožem *(sikkīn).* U obrani su Arapi znali za štit *(daraqa),* oklop *(tirs)* i pancirnu košulju *(dur', zarad, ǧawšan)* i kacigu; izbjegavali su teško oružje, a veliki štit se nije koristio prije križarskih ratova. Osim konja, jahači su, u istočnom Iranu, koristili i slonove, a deve su služile samo za prijenos. Vojnici su sami morali održavati svoje oružje (kao i životinje), ali, osim u prvo vrijeme, ono im je pribavljano i obnavljano u slučaju potrebe; većina je dolazila iz državnih radionica koje, u Egiptu, imaju gotovo monopol izrade. Utoliko prije su državna skladišta jedina raspolagala oruđima za kolektivnu upotrebu, tj. osobito s opsadnim topništvom, čija je uloga rasla; teški strojevi za bacanje kamena *(manǧanīq),* laki bacači kamena *('arrāda),* udarni ovan *(dabbāba),* itd. Muslimani su uskoro prodrli u tajnu »grčke vatre« ili *naft,* koju je koristila kopnena, kao i pomorska vojska. Kada je imala svu ovu opremu, vojska se zvala *'askar,* perzijski: *laškar.* Na pohodu, vojska je postavljala tabore i oslanjala se na tvrđave *(ḥiṣn* ili *qal'a);* napadanje na njih čini jedan od najvažnijih oblika ratovanja.

Vojska je, po pravilu, bila smještena u vojarne ili tabore, a dio je bio kod vladareve palače. Vježbala je na prostorima koji su se nalazili u predgrađima. Vojska velikih država dijelila se na krupne jedinice, koje su općenito odgovarale etničkoj podjeli i, donekle, tehničkoj specijalizaciji. Ali je bilo i podjela po vezanosti uz istaknute generale i po redu vrbovanja. Na nižim stupnjevima, postojale su jedinice od deset, stotinu itd. ratnika, ali nisu bile ustaljene. Zapovjednik vojske, često nazivan *qā'id,* u prvo vrijeme, i dugo na islamskom Zapadu, kasnije je nosio titulu *emir (amīr),* koja je počela da obuhvaća i upravljanje odgovarajućom pokrajinom, a ne samo vojskom. Kada je bio glavni zapovjednik, zvao se *amīr al-umarā';* no ta titula se obezvrijedila, pa su se, poslije, tako zvali svi vojni časnici, a *amīr al-umarā'* se odnosilo na generale. U doba Seldžuka itd., čovjek koji je predstavljao vojnu vlast vladara nad cijelom vojskom bio je

* Vidi napomenu na stranici 13.

veliki komornik *(ḥāǧib)*, prije svega zapovjednik vladareve tjelesne garde. U Iranu se zapovjednik vojske zvao *sālār*, glavni zapovjednik *ispāhsālār* ili *sar-i laškar;* kod Turaka *emiru* odgovara *beg, amīr al-umarā' – begler-beg* ili *subaš.*

Razne jedinice su imale svoje zastave *(rāya)*, a general ili vladar svoju *(liwā')*, koja se pobijala uz šator odakle je zapovijedao bitkom i koja je bila zborno mjesto. Ako i nije bilo sanitarne službe, postojao je prijenos oružja i hrane, za što su deve bile od silne vrijednosti. Kadija, učilac *Kur'ana*, te liječnici i ranari, ponekad su pridruživani vojsci.

Veliku brigu, kako za vojnike tako i za vlast, predstavljalo je plaćanje koje je praćeno kontrolom snage sastava i njegovog održavanja. Visina plaće je bila vrlo različita, kao i njezina narav, te periodičnost njezinih davanja. Obično se povezivalo plaćanje u novcu i davanja u naturi. Državni budžet je snosio troškove izrade oružja, održavanja skladišta, tvrđava, vojno-korisnih puteva, prijevoza, uzdržavanje životinja itd. Na osnovu odnosa 14⅓ dirhema za jedan dinar – zakoniti tečaj u abasidsko doba – troškove proizvodnje oružja, oruđa i sl. treba procijeniti na nekih 5 mil. dinara, a koštanje i ukupni budžet vojske od 50.000 ljudi u doba vrhunca carstva, na nekih 14 mil.; jednom riječju, zajedno sa izradom oružja itd., iznosilo je to pola ukupnog državnog dohotka. Kako do tih sredstava nije uvijek bilo moguće doći, javljale su se pobune i nezadovoljstva, pa se, na kraju, prišlo tome da generali budu pokrajinski upravljači koji su, onda, bili dužni izdržavati svoj dio vojske, što je, dakako, vodilo njihovom osamostaljivanju na račun cjeline carstva.

Zato se dosta rano izvršila jedna preradba sustava plaćanja uopćavanjem i preobrazbom sustava *iqṭā'*, koji, sumarno, dopušta vojsci da izravno ubire porez od sela ili područja, i tako neposredno dolazi do sredstava koja joj pripadaju; treba naznačiti da je vrijednost *iqtā'* bila, po svemu sudeći, znatno viša od stare plaće (od 500–1.000 dinara); ovo očito izražava naraslo društveno i političko značenje vojske: ona je u gotovo svim zemljama islamskog Istoka (nešto manje Zapada) držala zbiljsku vlast i sve veće bogatstvo na zemljišnoj osnovi, te je činila sve više istinsku aristokraciju, koja se uzdizala iznad starog seoskog plemstva ili domorodnog građanstva; s obzirom na način novačenja, vojska je bila gotovo strana mjesnom življu, koji je bio ravnodušan prema njezinim unutrašnjim sukobima i promjenama na ključnim položajima, te se ona održavala u tom svom izdvojenom i dominantnom položaju, oslanjajući se na uzajamne odnose s pravovjernim vjerskim krugovima (ulemom).

Što se tiče vojske u modernije doba, njezina povijest je, iz najvažnijih uglova gledana, povijest reforme. Napredak u primjeni znanosti pridonio je da evropske sile postaju prvorazredna opasnost za islamski svijet. No, tek su krajem 18. st. islamski upravljači ocijenili sav domašaj te opasnosti i započeli tražiti protumjere. Bilo je i prije tog vremena pokušaja da se uvedu nove tehnike ratovanja, ali su to bili osamljeni i nepovezani slučajevi. Tako je u pohodu na Kretu god. 1664–1669. osmanska država koristila engleske i nizozemske instruktore da stvori pionirske jedinice. Krajem 17. st., ljevaonice topova bile su pod kontrolom bivšeg venecijanskog topničkog časnika po imenu Sardi, koji je prešao na Islam. God. 1731. grof de Bonneval (1675–1747), koji je postao musliman i uzeo ime Ahmed, bio je zadužen da reformira tijelo topnika; on ih je vrbovao i ustrojio oko 300, te otvorio školu inžinjeraca. God. 1770. baron de Tott, francuski časnik mađarskog porijekla, zadužen je da stvori artiljeriju modernog tipa; on je formirao jedinicu od 600 ljudi i ljevaonicu topova, uveo je upotrebu bajoneta i stvorio pomorsku školu. Njegovo djelo je nastavio Škot Kembel (Campbell), koji je primio Islam i dobio ime Ingiliz Mustafa. Kada su Rusi zauzeli Krim 1783. god., pozapadnjivanje osmanske vojske uzelo je novi zamah, a francuska vlada, u strahu od daljnjeg ruskog širenja, dala je vojne časnike pod generalom Lafitom (Lafitteom) za tehničke instrukcije, te inžinjerijsku i fortifikacijsku obuku.

No tek se pod Selimom III (1787–1807) pokušalo da se vojska starog stila pretvori u novu. God. 1792. i 1793., on je, u sklopu cjelovite reforme, proglasio pravila za vojsku novog tipa, što je uskoro dobilo ime *Nizam-ı Cedid.* Cilj vojne reforme bio je trojak: nabavka i izrada modernog naoružanja, usvajanje savremenih tehničkih pojmova u odgovarajućim rodovima vojske i stvaranje discipliniranog sastava trupa, kojim lako komanduju njihovi časnici. Selim III je uveo reforme u artiljeriju, stegnuo disciplinu i dao svakom vojniku od 20 do 40 akči na dan. Tijelom je zapovijedao *topçubaşı*, koji je bio paša »od dva tuga«, no upravu, nabavku i financije je vodio *nazir.* Novoustrojena vojska se sastojala od *topdžija, spahija* i *pješaka,* a bila je smještena izvan Carigrada, da bi se izbjeglo sukobljavanje sa janjičarima. Kako su se ove jedinice dobro držale u borbi protiv Napoleona u Palestini 1798. god., sultan je pošao korak dalje u reformi. On je obznanio *hatt* u tom pravcu, ali je naišao na oštar otpor, pa i oružani, te je morao odustati od proširenja reforme. Kada je opetovao pokušaj 1807. god. u Karamanu, koštalo ga je prijestola, jer je bila izdana *fetva* da su njegove naredbe protivne vjeri. Tek 18 godina kasnije, 1826. god., sultan Mahmud II (1808–1839) je okončao vlast janjičara i stvorio novu vojsku carstva. On je objavio *hatt* kojim se predviđao nastavak Selimovih reformi. Trebala se stvoriti nova jedinica od svakog bataljona janjičara koji su bili smješteni u Carigradu, time što bi dali po 150 ljudi, te bi ih se tako upisalo 5.000. Predviđalo se redovito plaćanje, napredovanje po godinama službe, dodjela mirovine, te ukidanje kupovanja vojnih položaja. Trupe su trebale biti naoružane puškama i sabljama i vođene od islamskih časnika, a ne evropskih. Janjičari su se i protiv tog projekta pobunili, pa su, nakon ugušenja njihove pobune, bili ukinuti; a nešto kasnije i drugi stari elementi: *spahije, silahdari, gureba* i *ulufedžije.*

Novi vojni zakonik dijelio je vojsku na 8 pukova, a na čelu joj je bio *serasker,* istodobno ministar rata i glavni zapovjednik, te je, pod sultanovim autoritetom, kontrolirao cjelinu, osim što je zapovjednik artiljerije bio izravno odgovoran sultanu za topništvo, pionirske jedinice i opskrbu. Nova vojska je trebala brojati 12.000 ljudi, koji bi služili 12 godina. Tokom narednih desetljeća, vojska se znatno povećala, a njezino upravljanje racionaliziralo. Zakonom od 1843. god., vojna služba je bila utvrđena na pet godina, 1869. god. smanjena na četiri, a 1886. god. na tri. Prema zakonu od 1886., osmanski podanici postaju podložni vojnoj obavezi tokom devet godina počev od 20 godina; onda prelaze u rezervu *(redif),* tokom devet narednih godina, a onda u »posljednji poziv« *(mustahfiz),* kao teritorijalna vojska, tokom

još dvije godine. Zakon od 1843. god. predvidio je pet armijskih cjelina: carsku tjelesnu gardu i korpuse Carigrada, Rumelije, Anadolije i Arabistana; 1848. god. je formiran šesti korpus sa komandom u Bagdadu. Vojni činovi su preneseni iz evropske vojne hijerahije. Broj od 12.000 se brzo povećavao, pa je 1840. god. već bio 150.000 ljudi. Do objave *hatt-ı hümāyuna* od 1856. god., vojska je bila isključivo sastavljena od muslimana, a otada, budući da se izjednačuju prava i obaveze svih podanika Carstva, svi bi trebali biti podložni vojnoj obavezi. No ta nakana je ostala mrtvo slovo na papiru, budući da su se nemuslimani mogli osloboditi obaveze plaćanjem *bedela*. Zakon od 1909., koji je ukinuo oslobađanje nemuslimana, ukinuo je tu povlasticu i građanima Carigrada; ipak su se te povlastice i dalje zadržavale, npr. za Libanon, Skadar, Jemen, Hidžaz, Nedžd, Tripoli i Bengazi. No mnoge teškoće još su uvijek stajale na putu novoj vojsci: nedostatak pratećih službi, časnici različitih evropskih narodnosti, koje vojska nije poštovala, nedostatak srednjeg starješinskog kadra itd. Tek će Abdulhamid II uvesti nov sistem vojnog obrazovanja, koje će pridonijeti stvaranju moderne vojne elite.

Usporedo s reformama osmanske vojske su i reforme koje je ostvario Muhamed Ali, *valija* Egipta. God. 1815., nakon što se vratio s pohoda na Hidžaz, on je uveo egzercir na evropski način. Odmah je došlo do velikog negodovanja, pa je on morao odgoditi svoj plan. God. 1819. uzeo je u službu pukovnika Žosefa Seva, Napoleonovog umirovljenog časnika (koji je kasnije prešao na Islam i uzeo ime Sulejman-paša), da vodi obuku u novoj vojnoj školi. Polaznici su bili sudanski robovi i 300 memluka Muhameda Alija. No teškoće su bile iste kao i pri reformi turske vojske. Muhamed Ali je započeo regrutovati među egipatskim seljacima, jer je smrtnost Sudanaca bila vrlo velika. Upravljači pokrajina imali su nalog da daju određeni broj regruta. No tu se naišlo na odlučnu odbojnost seljaštva spram vojne službe, pa su teškoće i dalje bile velike. Muhamed Ali je radio dalje na stvaranju oficira; stvorene su pješadijska, konjička i artiljerijska škola, a francusko pravilo službe prevedeno je i prilagođeno za egipatsku vojsku. God. 1831. disciplinirana regularna vojska obuhvaćala je 20 pješadijskih pukova i 10 konjičkih. Krajem pohoda na Levant, 1841. god., držalo se da oko 100.000 ljudi stoji na raspolaganju egipatskom valiji. Na temelju dogovora sa Osmanlijama, egipatska vojska se smanjila na 18.000 vojnika. Kasnije, hediv Ismail je uspio izboriti *ferman* (1873), kojim se ukida ograničavanje brojnog stanja egipatske vojske. No, zbog unutrašnjeg razdora, osmanska vlast je bila u stanju povući tu odluku, te *fermanom* od 1879. god. ponovo ograničiti egipatske snage na 18.000 ljudi. U drugoj godini vladavine hediva Tevfika, proglašen je zakon od 1880. god., koji je odredio da svi osmanski podanici, bez obzira na vjeru, moraju, počev od 19 godina, služiti aktivnu vojnu obavezu četiri godine, a onda još pet u rezervi i šest u teritorijalnoj rezervi. Izgleda da je to dovelo do nezadovoljstva, koje je izazvalo pokret Urabija, jer su on i njegovi prijatelji tvrdili da četiri godine nisu dovoljne da se dobije čin, te su držali da su taj zakon turski elementi usmjerili protiv Egipćana. To se odrazilo i u zakonu od 1881. god., koji je hediv morao proglasiti, a koji je osigurao redovito unapređivanje, nakon što su se jednom prošli utvrđeni periodi službe i položili ispiti.

Nakon uništenja Urabijevog pokreta i britanske okupacije Egipta, hediv je u jesen 1882. god. raspustio vojsku prije njezine reorganizacije. Naredbom od kraja 1882. god., on je predvidio stvaranje nove vojske, ograničene na 10.000 ljudi, a namijenjena je za unutrašnje svrhe, sa časnicima Britancima, te s obukom i organizacijom po britanskom uzoru.

Pokušaji reforme vojske u Perziji tokom 19. st. nisu bili ni podržani, a ni sustavni kao u Osmanskom Carstvu i Egiptu. Persija je uvučena u svjetsku politiku tokom Napoleonovog razdoblja, a Francuska i Engleska su se trudile zadobiti utjecaj. God. 1807–1808. došla je francuska misija da obučava perzijske trupe, a 1810. god. Britanci. God. 1842. uveden je jedan izmijenjeni oblik regrutacije. Obradiva zemlja je bila popisana i podijeljena na jedinice, a svaka jedinica (površina koja se mogla obrađivati jednim plugom) imala je dati jednog vojnika, kao i financijski doprinos, od kojeg je jedan dio išao novakovoj obitelji, a drugi državi za troškove vojnika. Podjela Perzije na rusku i britansku utjecajnu zonu, po ugovoru od 1907., i događaji prvog svjetskog rata, spriječili su perzijsku vladu da vrši stvarnu kontrolu nad svojim oružanim snagama, te se perzijska vojska mogla organizirati po evropskom uzoru tek nakon državnog udara iz 1921. god., što je djelo Rize-šaha. Zakon od 1925. god. nametnuo je vojnu obavezu od dvije godine. Stvorena je i vojna škola u Teheranu.

Arapske države, koje su nastale nakon sloma Turskog Carstva, imale su, u mandatnom razdoblju, samo male vojske dragovoljaca. Kada su stekle punu neovisnost, požurile su narediti opću vojnu obavezu, što nije išlo lako. Iračka država je prva pribjegla tome (1934), ali je došlo do oružanog otpora plemena sa Eufrata i Jezida.

VRELO. Islamski Orijent je zapadni i srednji dio sušnog pojasa Starog svijeta. Voda igra središnju ulogu u svjetovnoj i pobožnoj praksi, kao i u životnom osjećaju muslimana. Vrela i rezervoari sastavni su dijelovi sustava navodnjavanja. To se u staroarapsko doba nalazi samo u začetku: kao vrela u oazama i pustinjama, korisna za ljude, životinje i biljke. Za životinje su postojala korita. Zid valjkastog rova za zdenac većinom je od ilovače ili poljskog kamenja, koje oivičuje obrub. Voda se skuplja na tlu i probija kroz zidove. Posuda za crpljenje je vjedro od kože. Na dva stuba počiva naprava za vučenje, a u razvijenijem obliku sastoji se iz prečage oko koje se okreće valjak s užetom. Vući mogu i životinje, većinom deve, inače preuzimaju volovi, magarci, mule. Taj tip vrela nalazi se posvuda između Atlantika i Hinda. Vrelo s točkom je iranskog porijekla (iz istočnog Horasana; u Huzistanu se još može naći), a selilo se sve do Indije i Iberijskog poluotoka. Inače se u Iranu nalaze tipovi sa životinjskom vučom i većim mehaničkim utroškom za poljoprivredne ciljeve, u južnom Farsu varijanta na ručni pogon za potrebe kućanstva: voda iz bazena, koji je blizu vrela, za vrt ili kućni rezervoar. Glasovit je bio rezervoar iz Istahra blizu Perzepolisa, koji je u 10. st. podigao Bujid Adud ad-daula. Njegova voda bila je zaštićena krovom koji je počivao na stubovima. Spomena vrijedno sabiralište vode utemeljili su Safavidi blizu

Tabriza: u stijenu uklesani Šah-göl. U Jeruzalemu su kupatila opskrbljivana uvijek iz rezervoara.

Islamsko kupatilo samo je složeniji sustav sabirališta vode (i vrela). Već u umajadskoj »vili« Hirbat al-Mefdžer (dolina Jordana) postojao je bazen za plivanje, te dalje pričuvište, koje je skupljalo hladnu i toplu vodu. Za povijest arhitekture značajan je rezervoar u palestinskoj Remli (datira od 789. god.): podzemno zdanje s arkadama, čiji su šiljasti lukovi stoljeća raniji nego najstariji evropski. U sirijskim gradovima pod ranim Mamelucima postojala su dva velika pričuvišta vode za piće: jedno za stanovništvo, a drugo za posadu tvrđave. Žitelji Alepa imali su bazene u vlastitim kućama. Na visokim položajima grada postojali su bazeni za skupljanje kišnice: tako se staralo i za slučaj opsade. U Iranu su se nalazili umjetni ribnjaci sa sjenicama, unutar vrtova punih estetičke profinjenosti. Carska vrtna sjenica u Kazvinu, carski vrt u Isfahanu sa srebrenom ogradom posred vodene površine, Bag-i Taht, sjeverno od Širaza, gdje se voda u slapovima s terase na terasu slijeva u ribnjak, mogu poslužiti uzorom za mnoge.

Najglasovitiji islamski zdenac je Zemzem u Meki. U doba Umajada, konstrukcija je snabdjevena bazenom za obredno pranje pred džamijom, te tekućim zdencem sa mramornim udubljenjem unutar dvorišta. Taj model se javlja potom u Medini, ali i u sirijskim, iračkim i egipatskim gradovima. Tu, čini se, Tulunidi i Fatimidi ponajprije nisu mislili na uređaje za obredno pranje. U novije doba se ponovo od toga odustaje. Pa ipak je Poslanik bio naložio: »Obavljajte vaše obredno očišćenje pred vratima vaših džamija!«

Ostaje ukazati na osmansku arhitekturu koja odstupa u tome: bilo da dvorište uopće nedostaje i da se pod središnjom kupolom nalazi zdenac za ritualno pranje (Ulu Džamija u Bursi, započeta 1421), bilo da se on nalazi u dvorištu (npr. Selimija u Jedrenu, sagrađena od strane velikog arhitekte Sinana 1568–1574). I srednjevjekovni anadolski hanovi imali su u središnjem dvorištu takve zdence, u neposrednoj blizini molitvenog mjesta. – U svjetovne svrhe gradili su u Carigradu, posebice sultan Ahmed III i Mahmud I, natkrite zdence *(sebil)* s bogatim dekorom. Posebni tip zdenca, koji se, prema kur'anskoj rijeci u Raju, zvao *salsabīl* (i on je iranskog porijekla), ima vodeno spremište u udubljenju *ivana*, odakle je išao vod ka bazenu u dvorištu. Primjerak u normanskom raskošnom ljetnikovcu La Zisa u Palermu iz 12. st. je vjerojatno najstariji koji se očuvao.

VRIJEME (a. *zamān*, množ. *azmān*, *azmun*, *azmina*). Različito je korišćenje riječi *zamān* (općesemitska riječ) i *waqt* (samo u arapskom sa značenjem »vrijeme«). Prva, pretežno, znači vrijeme kao filozofski ili matematički pojam, u suprotnosti spram *makān*, »prostora«, općenito duža vremenska razdoblja, stoljeća, trajanje vladavine neke dinastije, povijesne epohe, te, nadalje, u zvjezdoznanskoj upotrebi, posebno, brojčani iznos, po svojoj biti, promjenljivih vremenskih razmaka. Nasuprot tome, *waqt* (množ. *awqāt*) označava, u zvjezdoznanstvu, određenu vremensku tačku, i (ponajviše postojani) vremenski razmak (*waqt intiṣāf an-nahār*, zvjezdoznansko podne), općenito odsjek vremena kraće protege, kao, npr., trajanje ljudskog života ili neke generacije; može, nadalje, značiti i zvjezdoznansko vrijeme promatranja, pa ipak je u tom značenju običniji tehnički izraz *mīqāt*. Kao »godišnje doba«, *zamān* kao i *waqt* sinonimi su imenice *faṣl*.

Naše znanje o staroarapskom računanju vremena je do danas vrlo malo, te se, u svim tačkama, ne može držati sigurnim. Mnogo toga, posebice značenje većine starih imena mjeseca *(ṣafar* I,II; *rabīʿ* I,II; *ǧumādā* I,II; *ramaḍān)*, govori da je staroarapska godina imala karakter lunisolarne godine. Ipak se treba ograničiti primjedbom da se teško može prihvatiti da je cijela Arabija imala u rano doba jedinstvenu diobu vremena. Sigurno je kod arapskih beduina, kao i kod drugih trajno nenaseljenih naroda, u upotrebi bilo, prvotno, samo na faze Mjeseca nadovezano računanje vremena – tzv. »čista godina po Mjesecu«, a prilagodba na godinu po Suncu uslijedila je tek u kasnije doba. Početak godine u arapskoj godini po Mjesecu padao je u jesen; sama godina sastojala se od 12, u prijestupnoj godini 13 mjeseci, koji su se računali od mladog *(hilāl)* do mladog Mjeseca; uključivanje 13. mjeseca empirički se poduzimalo od slučaja do slučaja, u sredini svake dvije do tri godine. Toliko raspravljana riječ *nasīʾ* (s. IX,37) nagovještava upravo to umetanje prijestupnog mjeseca, a Muhammed ga je izričito zabranio tek god. 10. po *Hidžri*. Doba *hadža*, koje je prvotno bilo povezano s jeseni – dakle utvrđeno po Suncu, bilo je, vjerojatno, određivano po svemirskom zapadanju *(nawʾ)* jedne do 28 Mjesečevih postaja *(manāzil)*.

U kasno doba Džahilije već su utvrđena imena mjeseci, koja znamo iz islamskog doba, samo što je *al-muḥarram* došao na mjesto *ṣafara* I. Ona glase: *ṣafar* I, *ṣafar* II, *rabīʿ* I, *rabīʿ* II, *ǧumādā* I, *ǧumādā* II, *raǧab*, *šaʿbān*, *ramaḍān*, *šawwāl*, *ḏu-'l-qaʿda*, *ḏu-'l-ḥiǧǧa;* zapaža se da se prva polovica godine sastoji iz tri dvostruka mjeseca; kod nekih pisaca, koji prenose rana imena mjeseci, navode se sasvim drugi nazivi (al-Biruni, od kojih se neka, još kasnije, nalaze prigodno kao nadimci uz odgovarajuće islamske nazive: npr., *al-aṣamm* uz redžeb, *ʿādil* uz šaban). Osim toga, al-Biruni, al-Masudi i sabejski natpisi navode brojna druga imena, tako da je teško zaključivati o najranijem dobu arapskog računanja vremena.

Godina se dijelila, prvotno, na tri godišnja doba: doba kiše, suše i vrućine. U staroarapskom pjesništvu nailazi se na četvornu diobu: na *ḫarīf* ili *rabīʿ*, *šitāʾ*, *ṣayf* i *qayẓ*, što otprilike odgovara našim godišnjim dobima; moguće je da se može izvesti i dioba na šest doba: *rabīʿ* (»kasna žetva«), *ḫarīf* (»jesen«), *šitāʾ* (»zima«), *ar-rabīʿ aṯ-ṯānī* (»rana žetva«), *ṣayf* (»predljeto«) i *qayẓ* (ljeto).

Upotreba sedmodnevne nedjelje može se već prilično rano dokazati kod neznabožačkih Arapa. Dani unutar mjeseca (po Mjesecu) obuhvaćeni su u 10 grupa uvijek po tri, računavši od mladog Mjeseca. Sam dan započinjao je sa Sunčevim zalaskom. Podjela dana na 24 sata ne može se dokazati.

Ishodišni datumi ili epohe, koje su se koristile u preislamsko doba za brojanje godina, čini se da su bili vrlo brojni. Al-Biruni navodi »Dan bitke«, »Dan sjećanja«, »Godinu obnove Kabe« i drugo, kao epohe pojedinih plemena. Nadalje, izgleda da se raširilo, posebno, brojanje od »Danā izdaje« *(Ayyām al-fiǧār)*, vjerojatno između 585. i 591. god. naše ere, te od »Godine Slona« *('Ām al-fīl)*, vjerojatno oko 570. god.

Što se tiče islamskog računanja vremena, sa već spomenutom Muhammedovom zabranom prakse *nasī'*, javlja se za Islam tipično računanje vremena po čistoj godini po Mjesecu. Prilagodba na tok godine po Suncu nije, otada, više bila moguća, te se, stoga, početak islamske godine pomiče, svake godine, u godini po Suncu, za oko 11 dana unatrag, dakle pada tek nakon 33 godine ponovno otprilike na isti datum računan po Suncu; stoga su 33 godine po Mjesecu približno jednake 32 godinama po Suncu. Iz tog srazmjera se za izračunavanje godina po *Hidžri* (h.) u godine naše ere (n.e.) i obrnuto nadaju obje formule približavanja.

$$\text{n.e.} = \frac{32}{33}\,\text{h.} + 622, \text{ odnosno } \text{h.} = \frac{33}{32}\,(\text{n.e.} - 622).$$

Po *Kur'anu* (s. X,5 i druga), koji izričito određuje Mjesec za mjeru vremena, morao bi se, zapravo, početak mjeseca i godine, kao u staro doba, utvrditi stvarnim promatranjem mladog Mjeseca, te, u stvari, narodni kalendar još i danas tako postupa. Ali iz lako shvatljivih razloga već se rano odmaćilo kružno izračunavanje unaprijed, koje, polazeći od činjenice da vremenski razmak od 2 Mjesečeve mijene približno obuhvaća 59 dana, mjesecu dodjeljuje, izmjenično, trajanje od 30 i 29 dana, tako da se 1. (*al-muḥarram*) 3., 5., 7., 9. i 11. računa uvijek po 30, a 2., 4., 6., 8., 10. i 12. uvijek po 29 dana. Ovim dobija redovita godina 354 dana. Razlika od gotovo tačno $\frac{11}{30}$ dana, za koliko je astronomska godina po Mjesecu duža, unosi se u račun time da se umeće u svaki vremenski razmak od 30 godina po Mjesecu 11 prijestupnih dana (*yawm al-kabs*). U islamskim zemljama je najraširenija metoda, koja unutar 30-godišnjeg kruga označava 2., 5., 7., 10., 13., 16., 18., 21., 24., 26., i 29. za prijestupne godine (*sana kabīsa*). Sam prijestupni dan dodjeljuje se uvijek mjesecu zulhidži, koji, stoga, ima u redovitoj godini 29, a u prijestupnoj 30 dana.

Dan u smislu »dana i noći« (*al-yawm bi-laylatihi*) računa se, kao u doba Džahilije, od Sunčevog zalaza; kako al-Fergani naglašava, ovaj način računanja povezan je s time da je prvi dan u mjesecu određen mladim Mjesecom, koji se uvijek može promatrati pri Sunčevom zalazu. Podjela dana na 24 sata je vezana uz grčki utjecaj.

Na mjesto starih imena dana u sedmici, u Islamu dolaze sami glavni brojevi u promijenjenom obliku (od nedjelje do četvrtka), a petak postaje »dan skupljanja«, subota – »sabata«.

Početak računanja godine je, u islamskoj kronologiji, 1. muharem one godine u kojoj je Poslanik poduzeo svoju *Hidžru* iz Meke u Jasrib, a uvođenje te epohe uslijedilo je tek za Omarovog halifata.

Uz brojanje po godinama od epohe *Hidžre*, bile su u upotrebi još i najraznovrsnije tuđe ere. Na prvom mjestu je tu aleksandrijska era. Taj oblik računanja vremena je, suprotno islamskom, po Suncu. Za imena mjeseci preuzela su se egipatska imena, dijelom u iskvarenom obliku. Druga, često korišćena era bila je seleukidska, zvana *ta'rīḫ ar-Rūm* ili *ta'rīḫ Iskandar*, a ponajviše *ta'rīḫ Ḏi-'l-qarnayn*, prema »dvorogom Aleksandru« (riječ je o vladarevoj kacigi). Općenito se brojala od ponedjeljka, 1. oktobra 312. god. prije naše ere, a koristila je julijansku godinu i julijansko umetanje, a uz to i sirijsko-arapska imena mjeseci, *šuhūr ar-Rūm*.

Arapsko-egipatska godina zemljišnog poreza (*as-sana al-ḫarāǧiyya*), koju su Arapi uveli po osvajanju Egipta, te koristili kroz duži vremenski razmak, je godina po Suncu, čiji se početak podudarao s početkom egipatske godine po Suncu. Godine su se brojale od epohe *Hidžre;* time je došlo do razlika između brojeva godina po *Hidžri* i onih haračkih godina, koje su se pri datiranju često primjećivale kao smetnja. U samom Egiptu, taj oblik godine se koristio kao građanska godina.

Turska financijska godina (godina *māliye*), koja je, pored, pretežno za vjerske svrhe korišćene godine po *Hidžri* (po Mjesecu), predstavljala službenu godinu, po svome je obliku – bez obzira na datum početka godine – istovjetna sa julijanskom godinom. Imena mjeseci su, uz mala odstupanja, ista kao sirijsko-arapska. Godina počinje sa 1. martom, prijestupni dan je 29. februara, koji je, istodobno, zadnji dan godine; prijestupna godina, prema tome, uvijek je godinu prije onih kršćanske ere. Turska financijska godina potječe od jednog oblika godine koji je uveden u 4/10. st.* pod Abasidima; kod Turaka se počela primjenjivati 1087/1677. god.* Same godine se broje po *Hidžri*; da bi se pri tom načinu brojanja napravilo izravnanje spram kraćih godina po Mjesecu, svake 33 godine se ispušta jedna godina, koja se onda zove *siviş*. U novije doba, u Turskoj je službeni kalendar gregorijanski.

Za označavanje propisanog ili tačnog vremena koristi se riječ *mīqāt*. U tom smislu, izraz se susreće nekoliko puta u *Kur'anu* (s. II,181; VII,142,143,155; XXVI,38; XLIV,40; LVI,50; LXXVIII,17).

U Hadisu i Fikhu, izraz se koristi za vremena molitve i za mjesto, gdje je onaj tko uđe u *ḥaram* obavezan obući *iḥrām*.

Premda se u *Kur'anu* (II,238; XI,114; XVII,78, XXIV,58) nailazi samo na neke opće naznake za vremena, u koja treba obaviti neke *ṣalāte*, čini se da tokom Muhammedovog života nije bio utvrđen ni broj dnevnih *ṣalāta*, a ni tačno vrijeme, te da se to obavilo u prvim desetljećima nakon njega.

Podsjećanje na to razdoblje neodređenosti očuvalo se u onim predajama koje koriste nazive za neke *ṣalāte* koji odstupaju: *ṣalāt aẓ-ẓuhr*, npr., zvao se *al-haǧīr al-ūlā; ṣalāt al-maǧrib* – *'išā'; ṣalāt al-'išā'* – *'atama; ṣalāt al-faǧr* – – *ġadāt*. U drugim predajama, izraz *al-'atama*, kao onaj koji se koristi za *ṣalāt al-'išā'*, pripisuje se beduinima i zabranjuje, a s druge strane, Buhari i Muslim koriste izraz *'atama* bez cenzure.

Iz nekih predaja moglo se zaključiti toliko, da su Umajadi – ili bar neki od njih – pokazali osobitu sklonost da za kasnije pomjeraju vremena *ṣalāta*.

Rano stanje se odražava u nekim pogledima u predaji prema kojoj je Omar ibn Abdelaziz jednoć ostavio neki *ṣalāt* za kasnije, te ga je zbog toga ukorio Urva ibn az-Zubeir, koji ga je obavijestio da je svojedobno Abu Mesud al-Ansari za istu stvar korio al-Mugiru ibn Šu'bu, zbog činjenice da je sam Džebrail (Gabrijel) silazio pet puta da obavi pet *ṣalāta* u tačno vrijeme i u prisuću Muhammeda. Na to je Omar opomenuo Urvu da bude oprezan u svojim tvrdnjama.

Samo rane grupe predaja reproduciraju sjećanja na praksu u Medini u Muhammedovo doba.

* Vidi napomenu na stranici 13.

1) *ṣalāt az-ẓuhr* obavljao se u podne, kada je Sunce počinjalo opadati;

2) *ṣalāt al-'aṣr*, kada se Sunce penjalo po Aišinoj sobi, a još nije bacalo sjena; nakon tog *ṣalāta*, ljudi su još imali vremena da posjete najudaljenije dijelove grada, dok je Sunce još bilo »u pokretu« ili »čisto«;

3) *ṣalāt al-maġrib* dovršavao se u doba kada su ljudi još mogli osmatrati mjesta gdje su pale njihove strijele;

4) *ṣalāt al-'išā'* se, ponekad, ostavljao za kasne sate, a ponekad sve dok ne prođe prva trećina noći;

5) *ṣalāt al-fağr* obavljao se u Muhammedovo doba u vrijeme, kada je čovjek mogao raspoznati svoga susjeda; ali se žene na putu kući još nisu mogle raspoznati.

U drugom sloju predaja, te opće naznake su pobliže određene spominjanjem prve i zadnje vremenske granice koja se dopuštala za razne molitve. Jednog dana je Muhammed obavio:

1) *ṣalāt az-ẓuhr*, kada je Sunce počelo opadati;

2) *ṣalāt al-'aṣr*, kada je Sunce još bilo vrlo sjajno i čisto;

3) *ṣalāt al-maġrib*, odmah poslije zalaska Sunca;

4) *ṣalāt al-'išā'*, kada je sumrak iščezao;

5) *ṣalāt al-fağr* u praskozorje.

Naredni dan je Muhammed obavio:

1) *ẓuhr* kasnije nego dan prije;

2) *'aṣr* kasnije nego dan prije, Sunce je bilo još visoko gore;

3) *maġrib* prije nego što je sumrak iščezao;

4) *'išā'*, kada je prošla prva trećina noći;

5) *fağr*, kada je izlazak Sunca bio blizu.

U predaji koju saopćava aš-Šafii, utvrđivanje vremena, koja su navedena, pripisano je Džebrailovom primjeru. Ta vremena su, najvećim dijelom, prešla u knjige *fikha*. Ostavljajući pojedinosti po strani, dovoljna će biti slijedeća shema:

1) *ẓuhr:* od vremena kada Sunce počinje opadati do vremena kada su sjene iste veličine kao predmeti od kojih nastaju, neovisno od njihovih sjena u podne; hanefiti jedino odstupaju, u jednom od njihovih ogranaka, utoliko ukoliko zamjenjuju zadnji rok vremena, kada su sjene dva puta veće od njihovih predmeta; u doba velike vrućine, preporučeno je da se *ẓuhr* ostavi za što je kasnije moguće;

2) *'aṣr:* od zadnjeg vremena dozvoljenog za *ẓuhr* do pred zalaz Sunca; prema Māliku, prvi rok je ponešto kasniji;

3) *maġrib:* od vremena nakon zalaska Sunca do vremena kada je iščezao crveni suton; samo mala odstupanja, u vezi sa osobitom sklonošću za raniji rok;

4) *'išā':* od zadnjeg roka koji se spominje za *maġrib*, do kada je prošla trećina ili polovina noći, ili: do praskozorja;

5) *fağr:* od praskozorja do pred sam izlazak Sunca.

Stranicu po stranicu, uz ta utvrđena vremena, nalaze se u hadiskim i pravnim knjigama i vremena u koja nije dozvoljeno obavljati molitvu, naime sam izlazak Sunca, tačno podne i sam zalazak Sunca. Prema Aiši, za molitvu je jedino zabranjeno dočekati sam izlazak i zalazak Sunca. U Meki je molitva dozvoljena u svako vrijeme.

Zamān je riječ za oznaku pojma vremena, koja se najviše koristila u filozofskoj terminologiji. Sinonimi su *dahr, waqt, hīn*. Za razliku od osjetilnog vremena, nadosjetilno se, često, nazivalo *dahr* ili se označavalo kao *zamān ma'nawī, z. muṭlaq, z. 'alwī* itd.

Umovanja o vremenu (ili prostoru) kao najvišim principima svijeta, Islamu poznata iz helenističko-perzijske tradicije, bila su, naravno, odlično odbačena. Daljnje širenje, ako ne i malo uvažavanje, našlo se u učenju da vrijeme, kao i prostor, pripada u pet principa svemira. Takve pentade nalaze se, s različitim poretkom i nazivima, i kod pristaša hermetičke mudrosti, kod Sabejaca iz Harana, kod ismailita, Druza i drugih. Liječnik ar-Razi (u. 923. ili 932) nabraja ih ovim redom: 1) Bog-Tvorac, 2) svjetska duša, 3) pratvar, 4) apsolutni prostor, 5) apsolutno vrijeme. Budući da je, po islamskom vjerovanju, samo Bog apsolutan, beskrajan, vječit, i ovo učenje je pobijano kao krivovjerje.

Metafizičke pentade (Bog itd.) nalazile su svoju analogiju u fizici. Al-Jakubi (druga polovica 9. st.) kaže, s obzirom na aristotelsku fiziku, da u svim prirodnim bićima postoji pet stvari, *(ašyā')*, tvar, oblik, prostor, kretanje i vrijeme, od kojih su dvije, naime tvar i oblik, supstancije, a tri preostale akcidencije. Al-Kindi je (u. nakon 870. god.) napisao mali spis, očuvan samo na latinskom prijevodu, *De quinque essentiis*, u kojem je, nakon općeg uvoda, pretresao istih pet stvari, poglavito prema Aristotelu. U istom poretku, ali podrobnije, obrađuju ih i »Čista braća«, koji saopćavaju različita mišljenja o tome. Jasno je da su oni ne samo davali prednost obliku, nego su i prostor kao akcidenciju tijela zapostavljali, spram kretanja i vremena, koji su u duši i iz koje proizlaze. Na osnovu takvog shvaćanja treba, svakako, razumjeti i školsko pitanje, koje se nalazi u Tevhidijevom *Muqābasātu*: što je izvrsnije, prostor ili vrijeme? Odgovor glasi: vrijeme je izvrsnije, jer prostor pripada osjetilnom, a vrijeme duševnom; prostor je u svijetu, a vrijeme ga obuhvaća; itd.

Dok se stara literatura, često, zadovoljava time da pobroji različita mišljenja o vremenu, čini se da je prihvaćanje Aristotela dovelo do suglasnosti kod filozofa. Ipak, stvar ostaje složenom, jer se održava novopitagorejsko i novoplatonsko razlikovanje između osjetilnog i nadosjetilnog vremena. Fizikalna obradba vremena, u vezi s mjestom i kretanjem u prostoru, oslanja se na Aristotelovu *Fiziku*, IV, premda ne bez stoičke primjese. A metafizika, u kojoj se obrađuje odnos vremenskog spram vječitog, nalazi se pod novoplatonskim utjecajem, poglavito posredovanim putem tzv. *Aristotelove teologije, Liber de causis* i novoplatonskih komentara aristotelskih spisa.

U fizičkom vremenu se razlikuje prošlost *(zamān māḍī)*, sadašnjost *(ān, z. ḥāḍir)*, budućnost *(z. mustaqbal* ili *musta'naf)*. Budući da je vrijeme, kao i kretanje, po Aristotelu neprekidna kvantiteta, ne sastoji se iz odijeljenih instancija (protiv teološke atomistike). Prema tome, »sada« u pravom smislu nije vrijeme. Ipak, sadašnji trenutak je ono jedino zbiljsko u vremenu. Taj paradoks vremena vodio je ili skeptičkim posljedicama ili razmišljanju o zbiljskom trajanju prošlog u sadašnjosti.

Sa Aristotelom, vrijeme se pobliže odredilo kao broj *('adad)*, mjera *(miqdār)* i kvantiteta *(kem, kemiyya)* kretanja ka svome ranijem i kasnijem biću. Obrnuto je i kretanje određeno kao broj ili mjera vremena. Aristotel, kojem se radilo o tome da istakne funkcionalni odnos između kretanja i vremena, daje, jednom, definiciju ovog zadnjeg, ali kod novoplatoničara ona postaje stalna. Naposljetku treba još spomenuti da aristotelski određeno vrijeme, kao i kretanje,

nema ni početka ni kraja. Svemirski prostor je ograničen, a tačka u prostoru može biti krajnja tačka neke crte, jer crta miruje, a vrijeme kao mjera kretanja uvijek teče dalje.

Od aristotelskog shvaćanja se razlikuje određenje vremena kao intervala ili kao trajanja *(mudda, imtidād, maḍā')*. Intervalom se zove to, kada Abu-'l-Hudail al-Alaf određuje *waqt* kao *farq* ili *maḍā'* između pojedinih radnji *('amal)*. Isto tako kaže Mutahar ibn Tahir al-Makdisi: po islamskom shvaćanju je vrijeme *(zamān)* kretanje nebeskih sfera i *maḍā'* između radnji *(af'āl)*. Obrnuto, *mudda* ima značenje »trajanje« u *Kitāb Mafātīḥ al-'Ulūm*, gdje se kaže da je vrijeme trajanje *(mudda)*, koje se broji, tj. mjeri kretanjem, kao i kretanjem nebeskih sfera i drugih pokretnih stvari. Nadalje, da je, po jednima, *mudda* apsolutno vrijeme, koje se ne mjeri kretanjem, a zapravo se tu radi o razlikovanju osjetilnog vremena, koje se mjeri pokretnim tijelima, i nadosjetilnog trajanja, koje nije mjerljivo, nego ga duša promatra i neposredno doživljava.

Mudda, kao čisto trajanje duševnog života, trebalo bi, svakako, označiti kao srednje između *zamāna* (akcidencije tjelesnog kretanja) i *dahra* (duhovnog trajanja). To vodi ka metafizičkim i mističkim razmatranjima o odnosu između vremena i vječnosti.

Po svome slikovitom govoru u *Timeju*, Platon shvaća vrijeme kao kopiju i znamen vječnosti. Tek nakon stvaranja svjetske duše i uređenja kaotične svjetske materije, vrijeme ima svoj početak s redovitim kretanjem nebeskih sfera. Već uređeni svijet i vrijeme, svakako, neće imati kraj. Iz platonske tradicije, posebice posredstvom Pseudo-Plutarha i Galena, došlo je učenje o početku bez kraja, došla su i umovanja o vremenu kao istovjetnom s kretanjem nebeskih sfera ili sa samim nebeskim sferama ili, čak, sa svjetskom dušom.

Na osnovu recepcije Aristotela, prepoznalo se sumnjivog filozofa po njegovom učenju o vremenu bez početka. Po novoplatonskom postupku, živjele su, naime, pristaše tog učenja u uvjerenju da postoji stupnjevito oblikovana zbilja, te je, stoga, samo po sebi razumljivo da svaka vrsta postojećeg ima svoje vlastito vrijeme ili vječnost. Samo je Bog, ako ne nadvječan, a ono vječan u pravom smislu. Da se u prvom uzroku (Bogu) slažu bitak i djelovanje, filozofi su čvrsto zastupali sa Aristotelom. Bog je vječit i, stoga, stvara svijet vječno. Prvo sazdanje, um *('aql)*, je manje vječito, ali je u trajanju koje uvijek traje *(dahr)* i miru. Iz uma proizašla duša još stoji iznad vremena, jer je uzrok vremena. Kruto se kaže u *Liber de causis* (Proklo): Bog kao prvi uzrok stoji iznad trajanja, um je istodoban sa trajanjem, duša je ispod trajanja ali iznad vremena, a priroda je područje vremenskog. Razumije se da se djelovanje nadvremenskog bitka i ostvaruje nadvremenski. To se poredi sa djelatnošću ljudskog mišljenja, s povezanošću oblika i tvari, sa širenjem svjetlosti kroz svijet, što sve uslijeđuje bezvremenski.

Za teologe je stvar, u početku, bila jednostavna: vječiti Bog i vremenski svijet; srednje nije postojalo. Kako pristaše tako i osporitelji islamske atomistike bili su u tome jedinstveni. Svakako je glavni motiv atomistike bio naglasiti što je moguće jače da je prostor sadržavao konačno mnoštvo atoma koje se može brojati, a trajanje svijeta se ograničilo na konačni broj vremenskih trenutaka.

Učenje o vremenskom početku i kraju svijeta branio je al-Gazali, u ime islamske zajednice, protiv al-Farabija i Ibn Sine u svome *Tahāfutu*. On se oštro upravlja protiv aristotelskog učenja o svijetu bez početka, ali platonizmu čini ustupak. On se ne može složiti s Abu-'l-Hudailom, kada ovaj tvrdi da se beskrajni broj okreta nebeskih sfera u budućnosti jednako tako malo može zamisliti, kao i u prošlosti. Al-Gazali nalazi da se svijet bez kraja može zamisliti, ali se poziva na vjerski Zakon, koji jasno nagovještava kraj svijeta. S pravom je Ibn Rušd tvrdio, u svome spisu protiv al-Gazalija, da je mnogo toga u ovoj polemici poteklo iz sporenja o riječima. Kako teolozi tako i filozofi prave razliku između vječnog, beskrajnog bitka (Bog) i promjenljivog svijeta – to je glavno. Sporedno je nazivati taj svijet kao cjelinu vremenskim ili vječnim ili uvijek nastajućim i prolaznim. Samo mistik, koji živi u Vječitom, gubi vrijeme u svakom obliku. U stanju milosti *(ḥāl)* ustaljuje se u njemu promjenljivi *waqt* u život u vječitoj Božjoj sadašnjosti.

VRTOVI. Naspram prirodne okoline, vrt odlikuje većinom umjetno navodnjavanje, navedeno u određeni sat jarcima, sjenovite guste uzrasle stabljike drveća i visoka zidna ograda koja stvara mikroklimu. To je mjesto formalno muške druževnosti, gozbi i glazbene zabave. Cijele naseobine vrtova nastaju tamo, gdje se u dosežnoj blizini gradova otvaraju prodoli koji nose vodu. Izletišta na opće dostupnim područjima, sa čajdžinicama i letećim trgovcima, spadaju u stalne sastojke društvenog života cjelokupnog žiteljstva. U višu vrtnu kulturu spadaju bazeni vode, sve do proširenosti u obliku kanala, geometrijske gredice biljaka, jednostavne uzvišene platforme za sjedenje ili cijele vrtne kuće, s otvorenim galerijama i stepenastim prednjim dijelom, te konačno paviljoni koji omogućuju izgledanje prema vani.

Vladari su imali, često, vlastite vrtove za lov, gdje su se gajile, posebno, plemenite ptice, a njihovi nadgrobni spomenici nerijetko su, također, okruženi vrtnim ambijentom. Neprekidnost kroz mnoga stoljeća dokumentarno je osigurana sasanidskim reljefom i islamskom minijaturom. Bez otkrića krajolika pod kineskim utjecajem ne bi se, svakako, ni mislilo kasnije o tako omiljenom prikazu vrta na minijaturi. Ništa manje tu neprekinutu tradiciju produžuje, svakako, umijeće izrade tepiha. Arapski izvještaji govore, doduše, o raskošnom tepihu s prikazom vrta u zauzetoj sasanidskoj prijestolnici. Ako se i obistine njihovi opisi, ne treba zaboraviti, pri vrtnim motivima na tepisima iz novog doba, da se radionice safavidske Perzije unazad oslanjaju na minijaturne predloške.

Predodžba o rajskim vrtovima, kao krajnjem obećanju, svojstvena je objavljenim religijama, te i *Kur'anu*. Pogotovo je čest naziv »vrt Raja«, a prigodna pomisao, da je tu presudno utjecalo izravno promatranje oaze, posve je na krivom putu. To ne može vrijediti ni za jarko oslikavanje, koje postoji i kod drugih objavljenih religija (nestorijanizam). Već su rani islamski pisci pokušali protudjelovati tom grubom osjetilnom razumijevanju rajskih blagodati putem naglašavanja najviše sreće – promatranja Boga. Bez pravog uspjeha, jer se time sigurno nije mogao služiti teroristički religiozno-politički red asasina, koji je nabijeđene zavjetnike-

-fanatike (*fidā'ī*) kupovao za svoje smrtne naloge i ulivao im prezir prema smrti pomoću toga, što ih je dovodio neko vrijeme u raskošni vrt, koji im je pružao privid Raja. Ali budući da se, vjerojatno, radi o nekoj povijesti pozivanja na ubojstvo, još je simptomatičnije da nesavršenost nije iznenađivala ni šire krugove; već Marko Polo prenosi tu povijest. Kao sastavni dio naslova mističkih i obavezni rekvizit hvalospjevnih djela ušli su vrtovi u književnost. Regionalno obilježje predstavljaju sjevernoafričko-andaluzijski kućni vrt kao *patio* i terasasti vrtovi u mogulskoj Indiji.

LEKSIKON ISLAMA

ZABRANA SLIKA.
Teorijski stavovi: Bog je »Tvorac, onaj koji iz ničega stvara, onaj koji svemu daje oblik« (LIX,24), »On je nebesa i zemlju mudro stvorio...«, »On vas stvara« (LXIV,3). Samo »voljom Allahovom« (III,49; V,110) stvara Isa (Isus) pticu od ilovače. *Kur'an* ne sadrži učenje koje je izričito neprijateljsko prema slici, tek Hadis (koji odražava stanje duha 8. st.) prijeti paklenim mukama izrađivačima slika: njihove muke neće se završiti, prije nego što udahnu život svome djelu, što im, dakako, nikada neće poći za rukom. Dvije glasovite predaje odnose se na slike: 1) anđeli ne posjećuju kuću u kojoj se nalazi slikovni prikaz; 2) priča da je Muhammed zavjesu ukrašenu slikama dozvolio tek nakon njezinog rascjepljenja i prerađivanja u dva jastuka za sjedenje. Pri izvođenju praktičnih pravila za ponašanje iz Hadisa uglavnom su jedinstveni sunitski i šiitski pravnici: zabranjeno je izrađivanje slika animalne sadržine (ljudi i životinje, a ne biljke). Nema razlike, da li one bacaju sjenu (plastične su) ili ne. Pretjerani tumači žeste se protiv dječjih lutaka i slatkiša u obliku figurica. Dopuštene su slike kod kojih otpada i teoretska mogućnost života: takve s odvojenom glavom, prerezanim vratom, probijene figure (u kazalištu sjena). Korišćenje slika je dozvoljeno, ako ne postoji opasnost da budu predmet obožavanja. To vrijedi, prije svega, za zidne slike. One se ne smiju pod nikakvim okolnostima nalaziti u pravcu molitve *(kible)*. Prikazi živih bića na novcu, profano korišćenom priboru i prostrtom materijalu (Muhammedovi jastuci) po pravilu se podnose.

To je osnov da je većina džamija bez slika, da nema slikarija u *Kur'anu* (iluminirani *Kur'ani* su kasnije patvorine) i da se odreklo od udjela slika u misiji širenja vjere.

Praktični život: prikazi Božanstva nedostaju, doduše, potpuno u Islamu, pa ipak se od 13–14. st. razvija bogata religiozna ikonografija, s temama iz Poslanikovog života (posebice njegovo putovanje na nebo, ali i rođenje, itd.). U šiitskoj Perziji, povijest mučeništva imama najomiljeniji je predmet. Prve slike Muhammedove pokazuju ga još bez vela preko lica, koji se kasnije tako obilježava, kao i s (plamenim) nimbusom oko glave. Ti prikazi ukrašavaju većinom Poslanikove životopise, odnosno odgovarajuće odjeljke opće povijesti. Često je oslikan prizor u kojem Muhammed i Ali oslobađaju Kabu od kipova idola. I moderni teolozi relativiraju izreku Hadisa: za života Poslanikovog zabrana slika imala je smisla kao oružje protiv mnogoboštva. Kasnije je opasnost otklonjena, te se, stoga, slike mogu dopustiti. Šiitska svetišta, od Perzije do Bengala, u zadnjim stoljećima bogato su ukrašena freskama; jeftino štampanje slika trojice: Alija – Huseina – Hasana, Ibrahimove (Abrahamove) žrtve i glasovitih utemeljitelja redova (dijelom i kao poštanske dopisnice) rasprostranjeno je u cijelom islamskom svijetu.

Piscima, koji bi islamsku zabranu slika htjeli izvesti iz tobože opće semitske odbojnosti spram slika, suprotstavlja se to da su predislamske arapske kulture (Himjariti, Palmira), štoviše, poznavali slike bogova, protiv kojih se, konačno, i borio navjestitelj Boga Jednoga (Muhammed protiv »žrtvenih kamenova«, *anṣāb*, V,90) i da su se i Židovi slikama, samo od vremena do vremena, strogo suprotstavljali.

Upotreba slika izvan religiozne ikonografije može se označiti samo pomoću nekih primjera: često se, i s pravom, zabrana slika uzela za razlog istaknute uloge kaligrafije i ornamentike u islamskoj umjetnosti (i u Bizantu su pismo i ornament došli do višeg značenja tokom spora oko ikona). Negativne posljedice su gotovo potpuno nedostajanje slika uljem i velike plastike. Obrnuto, ne pada teško sakupiti druge dokaze za slike živih bića, i to za većinu razdoblja i prostora islamske povijesti. Počev od kovanja novca Umajada Muavije I i Abdelmelika, portreti vladara nalaze se, među ostalim, na novcu Zengida, Artukida i Seldžuka. Osmanski sultani, od Mehmeda II (portretiranog 1840. god. od Dentile Belinija) do Mahmuda II (u. 1839), nalažu izradu svojih portreta. U 19. st. u Egiptu hediva nastaju prvi spomenici vladara (Ataturkovi kipovi postaju u Turskoj cilj napadaja ekstremnog pokreta tidžanija). Poznat je slikovni ukras u umajadskim (Kusair Amra, Mšata) i abasidskim (Samara) palačama i kupatilima. Hakam II (u. 976) dao je podići u Medinat az-Zahri zdenac ukrašen ljudskim figurama. Pod fatimidskim vezirom Jazurijem (1050–1058) odvija se pravo pravcato slikarsko natjecanje. Figuralno ukrašeni pribor upotrebljavali su već »pravovjerni« halife (uvoz iz Sirije, Bizanta). Ejubidima nije smetalo bakreno suđe koje je bilo opremljeno prizorima iz Novog zavjeta. Ukrašavanje gradskih zidina i kula slikama naveliko je rašireno. Bab at-Talsim u Bagdadu (1221–1222) ukrašavao je reljef, koji je vjerojatno prikazivao halifu Nasira. Životinjske slike u apotropejskoj namjeri nalazile su se na brojnim javnim (npr. na

mostovima) i privatnim zgradama. Figuralne spolije (koptski kapiteli na kairskom al-Azharu) tu i tamo su se podnosile. Crkve, pretvorene u džamije, prilagođene su islamskom bogoštovlju premazivanjem fresaka i mozaika (npr. u Aja Sofiji). Figuralni inventar bio je u svakom slučaju udaljen ili uništen. Pravi ikonoklazam nije postojao u Islamu, ako se ne uzme u obzir uništavanje kultnih slika drugih religija (južna Arabija, Indija, itd.). Abasid Muhtedi (869–870) dao je izbrisati zidne životopise svoje palače – drugi glasoviti primjeri ikonoklastičke revnosti nedostaju. Tako očiti izazovi pravovjerju kao što je postavljanje zaplijenjenih statua (Dijana, Herkul, Apolon) na carigradskom hipodromu, po nalogu velikog vezira Ibrahim-paše (1523–1536), ostaju također izdvojeni slučajevi. Zapadni umjetnici djelovali su na dvorovima Osmanlija, Safavida i Mogula, i utjecali na tradicionalni način slikanja u smislu afirmiranja realističkog shvaćanja. Uvoz sa Zapada, kao, npr., dragocjeni satovi, često su bili opremljeni slikama. Samo na osnovu zabrane slike može se objasniti nastanak tzv. slike pismom: od arapskih pismenih znakova oblikuje se, npr., *besmela* u obliku ptice, imena sedam spavača na nekom brodu, na osovini blistajuća riječ »Ali« ispada lice halife. Te slike pismom igrale su veću ulogu samo u narodnoj umjetnosti i u krugovima mistika. Inače prevladavaju u džamijama kaligrafski ispisane *levhe*, s imenima prve četvorice halifa i odlomcima iz *Kur'ana*. Negativnu obrednu funkciju igraju kod šiita slike omrznutih halifa Omara i Abu Bekra, koje se simbolički razbijaju u muharemskoj ceremoniji.

ZAHIRITI (a. *Ẓāhiriyya*), brane uvjerenje da svekoliki vjerski poredak izvire iz božanske volje koja je slobodna od svakog uzroka i da ga je Muhammed bio putem *Kur'ana* i *Sune* obznanio, zbog čega im samo opće razumljivi doslovni tekst *(ẓāhir) Kur'ana* i *Sune* vrijedi kao pravo vrelo u učenju o vjeri i dužnosti. Iznimke su, u učenju o vjeri, Božje postojanje i nužnost poslanstva, za čije su se obrazlaganje ispomagali umom. Inače, um nije ovlašten prihvaćati na temelju sebe, ili putem zaključivanja, ma koju vrstu vjerskog stava ili objavljivati neki propis, koji ne postoji izričito u Svetoj knjizi. Oni, stoga, odbacuju samostalni religiozni sud *(ra'y,)* analogiju *(qiyās)* i slične principe pravne znanosti, kao i alegoričko tumačenje *Kur'ana (ta'wīl)*. S tim svojim učenjem oni ne predstavljaju suprotnost samo spram batinita, nego se odvajaju od svih sunitskih i šiitskih škola i pravaca, koji primjenjuju navedene principe, te dopuštaju *ta'wīl*, doduše ne neograničeno i nesputano kao batiniti, nego, svakako, na način koji *Kur'an* dopušta. Nadalje, oni se, uslijed svoga učenja, odvajaju od svih drugih time što ne prihvaćaju neki autoritet, koji svjetovna osoba treba slijediti *(taklid)*. I on se, naime, mora moći uvjeriti u argumente religioznih sudova koji su potekli iz Svete knjige.

Kao u sebe zatvoreno učenje, zahiritsko je dobilo svoj klasični oblik po prvi put od Davuda ibn Halefa al-Isfahanija (u. 883). Nakon njega, njegov sin Muhamed i njegovi učenici starali su se za širenje učenja, prije svega na Istoku islamskog svijeta. Pod utjecajem zastupnika tog pravca u Andaluziji, Ibn Hazm (u. 1064), kao uvjereni zahirit, dao je tome učenju konačno znanstveno obličje, što je i dovelo do njegovog širenja na islamskom Zapadu. Usprkos mnogostranom strogom suzbijanju, učenje je tokom više stoljeća steklo znatne pristaše među islamskim učenjacima. Njegova stremljenja i metode ostali su, čak i nakon njegove propasti, važnim čimbenicima pravničkih i teoloških dijaloga unutar sunitskih i šiitskih škola i pravaca.

ZAKLETVA (a. *qasam*); uz riječ *yamīn*, *qasam* je opći izraz za »zakletvu«. Kako *qasama* znači »podijeliti«, čini se da se ovdje radi o uobičajenom razvoju značenja od »odrezati« ka »odlučiti«, pa tako *qasam* označuje odlučnu, energičnu riječ.

Zakletva igra važnu ulogu u društvenom životu Arapa, a Zuheir je spominje kao najvažniji način potvrđivanja istine, pored arbitraže i apsolutnog očevida. Zakletva je izraz u koji onaj koji se zaklinje zalaže svu svoju snagu. Kako pleme predstavlja etičko jedinstvo sa zajedničkom odgovornošću, zakletva u značajnim pitanjima postaje plemenska zakletva. To se zove *qasama*, a sastoji se od 50 muških pripadnika plemena koji se zaklinju na to da su u pravu; to može biti zakletva tužitelja ili zakletva očišćenja. Sudionici se ne zaklinju kao svjedoci – oni uopće nisu ni trebali prisustvovati činu – već kao odgovorne osobe. U formulaciji zakletve često se otvoreno tvrdi da onaj koji se zaklinje unosi čitavu dušu u svoju zakletvu. On se kune na svoju dušu ili na život *(bi-nafsī, bi-ḥayātī, la-'amrī)* ili naprosto *('amrī)* na svoju čast i snagu ili na konkretne stvari s kojima se povezuje čast, na primjer na uvojak ili na koplje; muslimani se često zaklinju i na vjeru. Čovjek koji se kune zalaže time sve što mu je vrijedno. Krivokletstvo i nepravda su zle sile koje ugrožavaju dušu i sve što joj je vrijedno. Zakletva je svečano obećanje Bogu, te ako čovjek, koji se kune, laže ili ne drži obećanje, on dovodi u opasnost svoju dušu i vrijeđa Boga. Zakletva često ima oblik hipotetičkog prepuštanja *(barā'a)* onih stvari koje čovjek najviše cijeni. Slične su formule uobičajene u službenim zakletvama kojima prisižu službenici raznih vjeroispovijedi u mamelučkom carstvu. Zakletva-*barā'a* je istog tipa kao i druge zakletve, tj. zaziva na sebe prokletstvo u danim okolnostima, npr. »Neka me Allah zgromi ako te ne ubijem«. Oblik zakletve koristi se prilikom ceremonije *li'ān*, kada vjenčani prisižu da će u slučaju preljuba podnijeti dokaze jedan o drugome. Zakletva može imati i pozitivnu vrijednost kada se upotrebljava da potkrijepi tvrdnju kao u *qatalahu-'llāhu mā ašğa'ahu*, tj. »Ala je hrabar, ubio ga Allah!«.

Prisizanje u obliku zakletve blisko je onom hipotetičkom vidu proklinjanja sebe. Naročito je među Arapima često zaklinjanje na osvetu, posebno prije odlaska u rat. Čovjek, na kojeg se to odnosi, tom zakletvom sebe zalaže i preuzima na sebe velike obaveze *('ahd)*. Čovjek može dati veliku težinu vlastitim riječima, ukoliko preuzme posebnu obavezu u slučaju da te riječi prekrši. Ovo je obećanje sveto, a obično se javlja u tri oblika: u obliku žrtvovanja deva, oslobađanja robova (muških i ženskih), te rastavljanja od žene. Ovi su zalozi katkad više, katkad manje strogi; čovjek može obećati da će se rastati od buduće žene i osloboditi buduće robove: ovakvu zakletvu nije priznao aš-Šafii, ali je ipak često do nje dolazilo.

Kada netko pristupa zakletvi, mora imati na umu da se radi o ozbiljnom, svetom obećanju. Najbolje je zaklinjati se na svetim mjestima (u stara vremena kod svetog kamena ili idola). U predislamska vremena i kasnije, Kaba je bila posebno omiljeno mjesto prisizanja; ova se zakletva još uvijek

smatra vrlo obavezujućom. Čovjek se zaklinje nad grobovima svetaca, polažući ruku na grob. Zakletva se polaže u džamiji, osobito na *minberu*. Neka godišnja doba i časovi dana daju ceremoniji zaklinjanja još veću ozbiljnost, na primjer razdoblje nakon *ṣalāt al-'aṣra*. Još iz predislamskih vremena imamo dokaza o povezanosti zakletvi sa prinošenjem žrtava. Uobičajeno je zaklinjanje žrtvenim životinjama, najčešće to čini gospodar tih životinja. U tradicionalne oblike zakletve spada *hūla*. Ona se sastoji od polaganja zakletve uz oganj u koji se baca sol (ovaj je običaj još uvijek na snazi).

Dan-danas se mnogo koristi magični krug; ovaj je katkad podijeljen crtama koje su pod pravim kutom, a u njega se često stavlja pepeo, komad odjeće ili kravlje balege. Pri svečanoj zakletvi, zabada se mač u zemlju u sredinu kruga; to je zakletva *šamla wa namla*. Katkad se uzima u ruku komad drveta uz zakletvu »životom ovoga drveta«; to je *dīn al-'ūd*. Može se spomenuti i druge pučke običaje, kao što je polaganje ruke na šatorski stup, uzimanje u ruku kruha i kafe, okretanje u pravcu *kible*, itd. Službeni Islam dopušta da se pojača snaga i ozbiljnost zakletve različitim postupcima; to se zove *taġlīẓ al-yamīn* ili *ta'ẓīm al-yamīn;* na primjer *Kur'an* ili al-Buharijev *Ṣaḥīḥ* prislanja se na grudi dok se izgovara zakletva. Velike se zakletve zovu *aymān bāliġa* (sura LXVIII,39); usp. *ğahd aymānihim:* sure V,53; VI,109; XVI,38). Kasnije su se vrlo svečane zakletve zvale *aymān al-bay'a*, »zakletva odanosti«.

U formuli zakletve sadržana je sama njezina bit. Osim posebnih vrsta zakletvi, kao što su one vezane uz proklinjanje i zavjetovanje, u uobičajenoj se formuli ono u što se netko zaklinje uvodi sa česticama *bi, ta* i *wa*, koje se sve upotrebljavaju u svečanim zakletvama *(wa-'llāhi wa-bi-'llāhi wa-ta-'llahi)*.

Kao što se zakletva polaže na svetom mjestu ili pri žrtvovanju, tako ima i zakletvi koje se zaklinju tim mjestima ili žrtvama (ili njihovim gospodarem). Kaba i sve što njoj pripada, a isto tako i hodočašće, koriste se u zakletvama u uvijek novom obliku. Stari su se Arapi zaklinjali najviše Bogom i ocem. *Kahini* su se kleli prirodnim pojavama. U skladu s karakterom zakletve, u Islamu je dopušteno jedino zaklinjati se Allahom, ali u svakodnevnom životu nailazimo na zaklinjanje ocem, svecima i osobito Poslanikom. Poslanik je izričito zabranio zaklinjanje ocem, premda su tu zakletvu koristili katkada Omar, Abu Bekr, pa i sam Poslanik. Prihvatljive su muslimanske zakletve »Gospodarem moga oca« ili »Gospodarem Kabe« ili »žrtvenih životinja« itd. Formulom se može zvati Boga za svjedoka, kao, npr., »Bog zna da ne lažem«, »Bog mi je svjedok da govorim ovo...« itd. Boga se označava često opisno, na primjer »tako mi Onog koji posla Muhammeda s istinom«. Zakletva se može prilagoditi danoj situaciji; mnogi imaju svoje omiljene zakletve, na primjer Poslanikova je bila: »Tako mi Onoga u čijim je rukama moja duša«. Zakletva djeluje snažnije ukoliko se ponovi tri ili više puta.

Čovjek biva oslobođen zakletve da ispuni neki zavjet tek kada ga je ispunio. Čovjek, kojem se netko zakleo da će nešto izvršiti, može, međutim, osloboditi ovoga zakletve. Dopušteno je zanemariti izvršenje prisege ukoliko to zahtijevaju proturazlozi višeg reda. Postoje dokazi da je, kako u islamskom tako i u predislamskom razdoblju, polaganje svečane zakletve bilo popraćeno skidanjem i davanjem komada odjeće. Suvremeni beduini postižu oslobađanje od zavjeta prinošenjem žrtve. Čovjek može nekoga obavezati zakletvom ako ga preklinje. Tada je formula najčešće slijedeća: »Prizivam *(našada)* ti Boga« ili »Spominjem *(ḏakkara)* ti Boga«. Ali o osobi koju se preklinje ovisi da li će ona ispuniti prisegu ili neće; u takvim oblicima zaklinjanja, čovjek koji iznuđuje zakletvu obično se oslanja na prijateljstvo ili krvnu vezu s osobom koju preklinje. Može se također preklinjati i Boga. »Božji je sluga ovaj čiju zakletvu Bog iskupljuje kad ga ovaj preklinje«. Boga zaklinjemo uspješnije ukoliko to činimo preko njegovih miljenika kakav je bio Poslanik *(tawaṣṣul bi-'n-nabī)*.

Jasno je da nema bitne razlike između narodne zakletve starih Arapa i one u Islamu. Ali u Islamu postoje posebna pravila prisizanja. U *Kur'anu,* a naročito u starijim surama, uobičajene su zakletve prirodnim pojavama (sure LVI,75; LXXXI,15–18; LXXXVI,1; LXXXIX,1–3; XCI,1–7 itd.); postoje također primjeri zaklinjanja *Kur'anom* (XXXVI,1; XXXVIII,11; XLIV,1; L,1), anđelima (XXXVII,1; LXXVII,1) itd. Dva su kur'anska odlomka posebno značajna kada se radi o primjeni zakletve. U suri V,89 i II,224 i dalje, kaže se da se nepromišljene riječi zakletve mogu poništiti pokajanjem. Sudeći po kontekstu obaju odlomaka, vjerojatno se tu radi o zavjetu uzdržavanja, katkada od hrane, katkada od žena. Ovaj posljednji zavjet nazvan *īlā'* ograničen je na četiri mjeseca (II,226), u vezi s onim što nalazimo u II,224 i dalje, nakon čega se mora ili otkajavati ili rastaviti od žene.

Od *hadisa,* na prvo mjesto dolazi Poslanikova izreka: »Nikad se ne zaklinjem, a da nisam spreman okajati tu zakletvu, ukoliko uvidim da je neka druga bolja, te usvajam tu bolju«. U ovoj i sličnim izrekama, koje su sakupili al-Buhari, Muslim i drugi tradicionisti, preporuča se okajavanje zavjeta, i kada se ne radi o zavjetu suzdržavanja. S druge strane, u *Kur'anu* i Hadisu inzistira se na održanju zavjeta. Jedino ako se radi o razlozima višim od zavjeta, treba odstupiti. Stoga se preporuča da se ne polaže zakletva, a da se ovoj ne doda *istiṯnā'* (formula »ako Bog tako hoće«).

Ove tvrdnje iz *Kur'ana* i iz *Sune* tvore osnovu pravnog gledanja na to pitanje. Prema tom gledanju, osoba koja prisiže mora biti *mukallaf,* mora slobodno i svjesno postupati u svojoj namjeri da položi zakletvu. Ne smije se kleti da će počiniti grijeh; da li je takva zakletva punovrijedna ili nije – mišljenja su podijeljena. Zaklinjati se može jedino Bogom, bilo Njegovom biti ili nekim od Njegovih imena ili svojstava. Zakletvu Poslanikom priznaju neki hanbaliti, ali se općenito ne smatra obavezujućom. Fikh ne priznaje zakletvu-*barā'a*. U nekim se slučajevima kršenje zakletve smatra dužnošću, npr. kada se netko zakune da će počiniti neko griješno djelo. Spomenutu *īlā'* treba raskinuti unutar četiri mjeseca, ukoliko se čovjek ne rastane od žene.

Otkajavanje *(kaffāra)* se sastoji u tome da se oslobodi roba, nahrani deset gladnih ljudi ili odjene isti broj; za one koji to ne mogu učiniti, trodnevni post smatrat će se jednako vrijednim. U vjerozakonskim knjigama podrobno je opisano sve što treba učiniti. Za *īlā'* je otkajanje isto kao i za druge zakletve. Islamsko pravo priznaje kao zakletvu svečanu izjavu pred sudom, te zavjet da će se nešto izvršiti. U sudskim sporovima samo se prva izjava priznaje. Poseban slučaj predstavlja *qasama*. Ona se u Islamu ograničava na

suđenje radi ubojstva, a sastoji se od 50 zakletvi koje polažu jedna ili više osoba. Zakletvi se podvrgava tužitelj, ali jedino na osnovu nekih indikacija koje treba tačno provjeriti. Ako tužitelj odbije zakleti se, tada se od tuženog traži da to učini 50 puta; ukoliko i ovaj odbije, onda se ponovo sud obraća tužitelju. U drugim slučajevima, u Islamu vlada princip da teret dokazivanja leži na tužitelju, a da tuženi mora položiti zakletvu. Svjedoci, u načelu, ne polažu zakletvu; iznimka su svjedoci oporuke oporučitelja koji umre u inozemstvu (sura V,106). Ukoliko tužitelj ima samo jednog od dvaju potrebnih svjedoka, prisega jedne stranke može zamijeniti drugog svjedoka. Ukoliko tužitelj ne raspolaže valjanim dokazima, zahtijeva se od tuženoga da se zakune; ukoliko ovaj odbije da se zakune, onda se isto traži od tužitelja. Krivokletstvo o nekom počinjenom djelu, učeni muslimani nazivaju *yamīn ġamūs*, što je izvorno značilo zakletvu koja posebno obavezuje. Prema šafiitskoj školi, takve je zakletve moguće okajati, ali, prema drugim stajalištima, nije moguće. Ovi posljednji smatraju da se okajanje odnosi samo na zakletve kojima se daje neko obećanje.

Formalizam pravnog sustava daje mogućnost najrazličitijim smicalicama kojima se može zaobići ispunjenje zakletve, iako se ona prividno drži. Postoji čitava opsežna literatura o takvim izlikama; najpoznatije je djelo al-Hassafa *Kitāb al-ḥiyal wa al-maḥāriğ;* al-Kazvini, *Kitāb al-ḥiyal fī al-fiqh.*

ZANAT (od a. *ṣinā'a*, preko t. *zanaat*). U islamskom srednjem vijeku nijedan stalež i religiozna grupa nisu bili isključeni iz vršenja nekog obrta. Robovi su ga mogli obavljati kao i svaki posao, a za kršćane i Židove nije bilo nikakvog ograničenja. Predrasude spram nekih poziva (puštanje krvi, čuvari kupatila, čistači kanala, tkači), koje su potjecale iz predislamskog doba, ipak su otiskivale nemuslimane od njih. Najamni radnik postojao je u privatnoj kao i javnoj proizvodnji. Privatni veliki pogoni bili su, prije svega, mlinovi za papir i tvornice šećera; državne radionice proizvodile su za potrebe dvora: počasnu odjeću, tekstil, keramiku, kasnije i staklo. Položaj sličan najamnim radnicima imali su oni koji su se obrtom bavili kod kuće, a koji su radili za nekog gradskog veletrgovca. Za islamski umjetnički obrt spomena je vrijedna golema pokretljivost njegovih majstora: Umajadi i Abasidi privlačili su obrtnike iz cijelog svijeta (Bizant, Kina) na svoje dvorove. Osvajačke vojske rasađivale su cijele obrtničke kolonije. Kod javnih građevinskih radova (velike sultanske džamije Osmanlija) mobilizirala se prisilno školovana radna snaga, isto i pri vojnim pohodima, gdje se imalo potrebe za kovačima, sedlarima itd.

ZANZIBAR. Otok je igrao već od starine važnu ulogu kao prekrcalište za raširenu trgovinu između istočne Afrike i južne Arabije, područja Crvenog mora i Perzijskog zaljeva, Indije, Kine, kasnije Evrope i Amerike – zahvaljujući svome za plovidbu na jedro krajnje povoljnom položaju (od 12–3. mj. sjeveroistočni monsun, a od 6–10. mj. jugozapadni, velike luke, blizina kopna). Glavna izvozna roba bili su robovi, slonovača, zlato, onda i proso, manioka, riža, tropsko voće, a danas prije svega klinčići i kokos iz vlastite sjetve. Arapi vladaju od 8. st. i islamiziraju Zanzibar, koji postaje polazna tačka njihovih poduhvata na afričkom kontinentu, a onda je 1503. god. osvojen od Portugalaca, 200 godina kasnije prodiru postupno ponovo na njega Arapi iz Maskata i Omana, koji nakon 1830. god., priključenjem okolnih otoka i kopnene obale, koja mu je nasuprot, uspostavljaju sultanat Zanzibar, koji se osamostalio 1861. god. Nakon kraće njemačke zaštitne vladavine, Zanzibar je postao 1890. god. engleski protektorat, a 1963. god. neovisan unutar Commonwealtha. God. 1964. ujedinio se sa Tanganjikom u novu državu Tanzaniju. Stanovništvo Zanzibara je rasno, etnički, jezično i kulturno jako mješovito: pretežno su Afrikanci, Arapi, Indijci. Više od 90% stanovništva ispovijeda Islam.

ZAPAD I ISTOK. S osvajanjem Španjolske i pomorskim ratom na Sredozemlju dolazi Zapad (a. *Ifranǧa*, p.-t. *Firangistān*) sa svojim žiteljima, Frankima (a. *Ifranǧ*, *Firanǧ*), u muslimanski obzor. U narednim stoljećima susretali su se Istok i Zapad na brojnim – ratnim i mirnim – ravnima: razvijaju se privredni i diplomatski odnosi, što, s okolnošću da su kršćani pod muslimanskom, a, privremeno, i muslimani pod kršćanskom vlašću bili prisiljeni živjeti, stvara pretpostavku za razmjenu obrtničkih proizvoda, umjetničkih motiva i oblika, kao i znanstvenih rezultata. Neobično široko prihvaćanje elemenata islamske kulture ne smije obmanuti u pogledu toga da su (1) na materijalnoj ravni u Evropu dolazila prije svega luksuzna dobra, (2) da zapadni ljudi nisu bili svjesni arapsko-islamskog karaktera preuzetih dobara, i (3) da su brojni duhovni poticaji ostali ograničeni na dvorske krugove. Na drugoj strani, i znanja islamskih zemljopisaca i historičara o Zapadu bila su skromna tokom cijelog srednjeg vijeka.

Ako se ne uzmu u obzir Andaluzija i Sicilija, Zapad se u islamskom zemljopisu obrađuje samo na rubu. Rani zemljopisci (al-Hvarizmi) još se nalaze u djelokrugu Ptolemeja. Ibn Hurdadbih nije bio u stanju praviti razliku između Rima i Carigrada, zemlju »iza« Pirineja obrađuje jednom rečenicom – dok istodobno pokazuje pažnje vrijedno poznavanje južne i istočne Azije. Druga grupa zemljopisaca (Harun ibn Jahja, Ibn Rusta, itd.) pokazuje da je dobro obaviještena o Bizantu i dunavskim Bugarima, a obrnuto jedva o Zapadnoj Evropi. Značajni al-Istahri ništa ne zna o Jadranu i tvrdi da se od Sicilije do Francuske da pregledati. Al-Istahri je dobar znalac ruskih prilika, kao što je al-Masudi zemalja istočne i srednje Evrope – obrnuto, našu sliku o zapadnoj Evropi obojica jedva da proširuju. Ibrahim ibn Jakub, poslan na izviđajni put u Francusku i Njemačku, vjerojatno od al-Hakama II, posjetio je i Češku i Krakov. Bolje od svojih prethodnika poznaje Ibn Haukal Sredozemno more i južnu Italiju. Ali, ukupno, poznavanje Evrope od arapskih zemljopisaca između prvog i zadnjeg, koji su ovdje navedeni, ne predstavlja bitne napretke, dok njihovo znanje o drugim dijelovima Starog svijeta i Istočnoj Evropi stalno raste. Kao razlog za to navodio se nedostatak živih obavještajnih vrela, jer je miroljubivi trgovac izbjegavao obale Zapada, dijelom zbog straha od gusara, a dijelom zbog nedostatka visokovrijednih dobara za razmjenu.

U muslimanskom pisanju povijesti, Evropa se javlja, podudarno, kao »zaleđe«, a evropske vladarske kuće samo tamo gdje dolaze u odnose s muslimanskim. Za njihovu prošlost i unutrašnje odnose nedostaje svaki interes, što vrijedi i za države križara. Iznimke potvrđuju pravilo: al-Masudijeva

Opća povijest sadrži spisak francuskih kraljeva od Klodovika do Luja IV. Rašidudin duguje jednom evropskom putniku obavijesti o Evropi. Ibn Haldun zanemaruje sve zemlje izvan islamske ekumene. Tek u osmanskoj historiografiji mijenja se slika (prijevodi sa evropskih jezika od 16. st.). Posuđenice u leksici svjedoče o istočno-zapadnoj kulturnoj razmjeni, koja se u srednjem vijeku ponajviše sastoji od evropskog preuzimanja. Dakako, muslimani su često bili samo dragocjeni prenositelji znanja antike. Njihov originalan doprinos u mnogim oblastima neosporan je, premda rado osporavan na Zapadu i preuveličavan na Istoku. Sustavno ga tek treba znanstveno izučiti i valorizirati.

ZASTAVA. Prve muslimanske stranke nosile su zelene, crvene i crne zastave; na ove zadnje se još može naići u šiitskim džamijama i pri ophodima. Posebice je polumjesec, koji se može unazad slijediti sve do ranih kultura, tu uveliko zastupljen, pojedinačno ili u mnogostrukim rasporedima. Još očuvane zastave iz plijena od Turaka nose i trakaste i u krugove poredane natpise, ponajviše kur'anske sure i formule blagoslova. Minijature sa prizorima bitaka pokazuju, pored grupe stijegova, korišćenje zastava kao oznake položaja pojedinih formacija, kao i iskićenost kopalja zastavama. Moderne nacionalne zastave su dijelom u staroj tradiciji, tako kod Saudijske Arabije *šehada* (vjeroispovijed) na zelenom polju, ali se nadovezuju i na novije evropske uzore, tako više arapskih država na republikanske trobojnice.

Što se tiče svete zastave *(al-liwā' aš-šarīf*, turski *sancağ-ı şerif)*, bila je to crna zastava, koja je ranije kod Aiše, Poslanikove žene, služila kao zastor na vratima, a bila je po prvi put ponesena u bici kod Bedra 624. god. Sa sjedištem halifata putovala je u Damask, Bagdad i Egipat, a od 1595. god. čuva se u Carigradu. U povodu jedne popravke, bili su ostaci zašiveni na tri zelene svilene zastave, koje su se čuvale u Topkapi Saraju, te je od njih jedan primjerak nošen pri sultanovim pohodima, a drugi se predavao velikom veziru ili glavnom zapovjedniku, s posebnom svečanošću na bojnom polju; ponekad se ona pokazivala pri suzbijanju unutrašnjih nereda. Posljednji put se pokazivala 1914. god. prilikom poziva na sveti rat protiv sila Antante.

ZEKAT (a. *zakāt*), »milostinja«, »obavezni milodar«, jedna od glavnih obaveza Islama. Pod tim zakon podrazumijeva dažbinu, koja se ubire na određene vrste vlasništva i raspodjeljuje na osam kategorija osoba. *Kur'an* od početka naglašava čin dobrotvornosti kao jednu od glavnih vrlina pravog vjernika (uspor. s. XIII,22; XXXV,29: »... i od onoga čime ih Mi opskrbljujemo udjeljuju, i javno i tajno...«; LXX,24 i dalje; LXXVI, 8 i dalje). Jednako već u mekanskom razdoblju koristi se riječ *zakāt*, zajedno sa nekim izvedenicama iz korijena *zakā* (»biti čist, neporočan«). Izraz *zakāt* znači vrlinu općenito, sa prijenosom značenja koje se skoro ne može zamijetiti (s. LXXXVII,14; XXIII,4; XCII,18), dar koji se daje (XIX,31,55) i koji je pobožan (VII,156; XXI,73; XXX,39; XXXI,4; XLI,7). Tokom cijelog mekanskog vremena, kada je bilo malo, ali oduševljenih islamskih pristaša, nikakvo uređivanje privatnog milosrđa nije bilo nužno. Islamsko gledište također smješta u Medinu uvođenje *zekata* kao zakonske obaveze, no različito je u pogledu datuma, čiji je raspon između god. 2. i 9. po *Hidžri*; raniji opći propisi smatraju se time ukinutim.

Razvitak ideje *zekata* može se pratiti uglavnom po *Kur'anu*. Milosrđe, ponekad izneseno u općim izrazima, a ponekad riječju *zekat* (oboje jedno za drugim, npr. u s. II,261–281), i dalje vrijedi kao jedna od glavnih vrlina vjernika, te mora biti zasnovano na odgovarajućem stanju duše. U izrazu *zekat*, opće značenje vrline postupno se zamjenjuje značenjem dara. *Ṣadaqa* se javlja praktički sinonimna sa *zekatom*. U Medini su promijenjeni uvjeti utjecali na narav *zekata:* siromašne vjernike, koji su se iselili iz Meke, trebalo je potpomoći, ali privatno milosrđe je opadalo kako su preobraćanja na Islam potjecala od motiva već dugo ne sasvim vjerskih. S druge strane, Poslanik je mogao sada uvesti neku vrstu organizacije za primanje i razdiobu pobožnih darova, koja je naviještena u s. IX,60, ali se, isprva, nije promijenio karakter *zekata* kao osobnog davanja, usprkos obaveznom karakteru nekih *sadaka* (u s. II,177, zajedno se spominju obje vrste darova). Konačno, Muhammed je koristio prihod od tih sabiranja ne samo da pomogne potrebitim, nego i, pa čak i pretežno, kada bi se javila nužda, za vojne poduhvate i druge političke svrhe. Bilo je i prigovora od strane vjernika, pa i otvorenog negodovanja, kada je Poslanik, nakon predaje Meke, pokušao pomiriti ugledne Kureišite s novim poretkom pomoću darova iz zaliha *zekata*. Nezadovoljstvo je umireno posebnom objavom (IX,58–60): »Ima ih koji ti prigovaraju zbog raspodjele zekata. Ako im se iz njega da, zadovolje se, a kad im se ne da, odjednom se razljute... Sadaka pripada samo siromašnima i bijednicima, i onima koji je sakupljaju, i onima čija srca treba pridobiti, i za otkup iz ropstva, i prezaduženim, i ratnicima na Allahovom putu, i putniku-namjerniku, Allah je odredio tako!« Taj odlomak je postao osnovica za kasnije zakone o razdiobi *zekata*. Sakupljači, koji se tu navode, su oni koji su ga dobili od beduinskih plemena koja su primila Islam; kasnije, *zekat* je, od početka, teško nešto drugo do obavezni namet, čiji se iznos obično tačno utvrđivao u ugovoru sa Poslanikom; opiranje mnogih beduina da ga plate navedeno je u s. IX,98 i dalje. Pretvaranje zekata u fiskalnu ustanovu, koje s time počinje, ograničio je Poslanik na neumanjivi minimum; bitni elementi kasnijeg uređivanja ne vide se iz *Kur'ana* i dijela predaja. *Kur'an* odgovara na pitanje vjernika do kojeg iznosa oni trebaju dati, bez nekog ograničenja: »višak« (II,219), a objava zadnje godine Poslanikovog života još upozorava na kaznu Paklom (IX,34: »... Onima koji zlato i srebro gomilaju i ne troše ga na Allahovom putu...«). Predaja također veže uz Poslanika iskaze, koji ne uključuju ograničenje obaveze *zekata*. *Kur'an* (II,215) i Hadis (Predaja) opetovano opisuje kao one koji mogu primati *zekat:* roditelje, srodnike, siročad, siromašne, putnike, prosjake i robove; ali, prema Predaji, *zekat* dan bogatom, lupežima i bludnicima može također biti zaslužan, pošto je sam čin davanja prvi motiv. Priroda predmeta podložnih *zekatu* nije dalje određena u *Kur'anu*; Predaja zna za slučajeve plaćanja *zekata*, koji se ne mogu prilagoditi kasnijem sustavu.

Neodređenost *zekata* u Muhammedovo doba dovela je do odbijanja beduina da ga plaćaju nakon njegove smrti, jer su smatrali da s njim prestaje i važnost ugovora koji su oni bili sklopili; mnogi vjernici, među njima i sam Omar, suglašavali su se s njima. Samo je energija Abu Bekra učinila od *zekata* u

njegovom fiskalnom obliku stalnu ustanovu, koja je, uspostavom državne riznice, znatno pridonijela širenju islamske moći. Kada se sustav *fikha* izgrađivao, *zekat* je, konačno, održan kao vjerska dažbina i podrobno uređen, što se odrazilo i u Predaji. Tu se ističe podrobna uredba *zekata*, koja se, obično, pripisuje Abu Bekru, ponekad samom Poslaniku ili Omaru ili Aliju.

Prema šafiitskom učenju, glavni propisi u pogledu *zekata* su slijedeći: samo muslimani plaćaju *zekat* (prema hanefitima, samo oni koji su odrasli i u punom posjedu svojih sposobnosti), a na ove vrste vlasništva: 1) žetvu sa polja koja su zasijana za ishranu; 2) na plodove: grožđe i datulje su posebice navedeni u Predaji; 3) deve, stoka, ovce i koze (prema hanefitama, i na konje); 4) zlato i srebro; 5) roba. Na prve dvije klase, *zekat* se plaća odjednoć u doba žetve, odnosno pobiranja plodova, a na tri druge nakon jednogodišnjeg neprekinutog posjedovanja; uvjet za podložnost *zekatu* je posjedovanje određenog minimuma *(niṣāb)*. Na prvu i drugu klasu, *zekat* je 10% (kada se koristi umjetno navodnjavanje 5%), a *niṣāb* je pet devinih tovara. Postoje složeni propisi za treću kategoriju, koji su poglavito zasnovani na uredbi o *zekatu*, pripisanoj Abu Bekru; *niṣāb* je 5 deva ili 20 komada stoke, ili 40 ovaca ili koza; životinje potpadaju pod *zekat*, ako su pasle tokom cijele godine, te nisu korišćene za rad. *Zekat* na četvrtu i petu kategoriju je 2,5%, a minimum za plemenite kovine se proračunava prema težini, te za zlato iznosi 20 *miskala* (ili *dinara* = 84 gr.), a za srebro sedam puta toliko; vrijednost robe mora se procijeniti krajem godine u zlatu i srebru; u tom slučaju, također potpada pod *zekat* samo ako su plemenite kovine ili roba bili pohranjeni cijelu godinu kao »blago«. I izvanredna dugovanja i pohrane potpadaju pod *zekat*, bar ako je njihovo naplaćivanje osigurano. Na kraju, najveći autoriteti traže kao *zekat* dažbine na plemenite kovine, dobivene iz rudnika, kao i na nađeno blago. Dopušteno je uručiti *zekat* izravno osobama koje imaju pravo na njega; međutim, radije se uručuje islamskim vlastima za uređenu razdiobu. Ako *zekat* sakuplja država, obavezno ga je platiti sakupljaču *('āmil)*, čak ako karakter vlade nije jamstvo za pravu razdiobu (prema nekima, posebice hanefitima, u tom slučaju da se zadovolji vlastitoj savjesti, *zekat* treba dati u drugo vrijeme i izravno). Pravo države da traži *zekat*, međutim, ograničeno je tzv. *ẓāhir*-posjedima, tj. »javno vidljivim« predmetima prve tri kategorije, u kojem slučaju *'āmil* može utvrditi iznos *zekata* po svome uvidu; tzv. *bāṭin*-posjedi, tj. »skrivena« dobra dvije zadnje kategorije, izričito su izuzeti ispod ove kontrole i *zekat* je prepušten potpuno savjesti pojedinca.

Prihod *zekata* određen je samo za osam kategorija korisnika koje navodi s. IX,60 (isključujući obitelj Poslanika, suprotno *ġanīmi* i *fay'u*): nakon što se oduzme utvrđena plaća za sakupljača, dijeli se na jednake dijelove za ostalih sedam kategorija, ukoliko postoje u zemlji (tako je prema šafiitima, dok, prema drugima, mogu se uvažiti različite potrebe).

Sadašnja praksa u raznim zemljama dosta se razlikuje od teorije *zekata*. Visoki nameti i dažbine, koje ne predviđa šerijat, čine povećanje *zekata* obično teškim ili nemogućim, tako da se on, posebno na *bāṭin*-vlasništvu, ili ne plaća uopće ili ne do propisane visine. Često njegovo sakupljanje vodi ka ucjeni i drugim zlorabama. A ni prihodi se, uveliko, ne koriste prema zakonu; sami sakupljači ili *kadije* često zadrže veći dio. Ponekad, *zekat* na ljetinu polja pod imenom »desetina« *('ušr)* postaje čisto svjetovna dažbina. Pa ipak, vjerska obaveza platiti *zekat* je, posvuda, priznata i, gdje seljak nije preopterećen drugim dažbinama, on, bar, plaća na *ẓāhir*-vlasništvo koliko okolnosti dopuštaju, premda u pojedinostima naplate bude i zlorabe. *Zekat* se također plaća u novčanicama (i bankovnim pohranama) kao odgovarajući dugovanjima prve klase.

Zakāt al-fiṭr (*zekat* prekida posta) znači obavezni dar, u živežnim namirnicama, krajem ramazana, koji je, prema Predaji, naredio Poslanik u god. 2. po *Hidžri* i utvrdio u pogledu iznosa (ovo drugo nije sigurno). Postoje razlike u mišljenju u pogledu odnosa tog *zekata* i *zekata* općenito, te o pitanju njegove obaveznosti. Prema mišljenju koje je prevladalo, *zakāt al-fiṭr* je obavezan (po malikitima samo *sunna*) i treba ga dati svaki musliman za sebe i sve osobe koje je legalno obavezan podupirati najkasnije prvog ševala, koji dolazi iza ramazana.

Čovjek je oslobođen samo ako ne posjeduje više do gole nužde za život sebe i obitelji. Iznos tog zekata je 1 *ṣā'* (1/60 *wasqa*) ili 4 *mudda* običnih prehrambenih artikala sela za svakog člana kućanstva. Primaoci, prema šafiitima, su isti kao u slučaju općeg *zekata*, dok druge pravne škole, više poštujući prvotni karakter *zakāt al-fiṭra*, odobravaju da se ograniči na siromahe i bijednike. Diljem islamskog svijeta, propisi za *zakāt al-fiṭr* poštuju se s posebnom brižljivošću; ljudi gledaju na njega kao na dio dužnosti ramazana i služi za okajavanje ma kojeg nehotičnog nemara ili propusta tokom toga mjeseca.

U zaključku se može reći da su se dobrovoljni, a ne obavezni darovi *(ṣadaqāt)* uvijek smatrali vrlo zaslužnim u Islamu.

ZEMZEM (a. *Zamzam*), sveto vrelo Meke, zvano i Ismailovo vrelo. Nalazi se u *al-ḥaram aš-šarīfu*, jugoistočno od Kabe, nasuprot kutu svetišta u kojem je umetnut Crni kamen. Dubok je 140 stopa i nadsvođen je elegantnom kupolom. Hadžije piju njegovu vodu za zdravlje i nose je kućama za bolesne. *Zemzem* na arapskom znači »obilna voda«, a *zamzama*: »piti u malim gutljajima«, te »mrmljati kroz zube«.

Islamska predaja povezuje porijeklo tog vrela s poviješću Ibrahima (Abrahama). Anđeo Džebrail (Gabrijel) ga je otvorio da spasi Hagar i njezinog sina Ismaila, koji su umirali od žeđi u pustinji. Hagar je prva zagradila njegovu vodu gradeći zid od stijena oko njega. Sigurno je bilo poštovano u vrlo rano doba. U doba Neznalaštva (Džahilije), Džurhumi su punili Zemzem i bacali u njega svo svoje bogatstvo; al-Masudi, međutim, primjećuje da su oni bili siromašni, te da su to blago bacali Perzijanci.

Vrelo je ponovo otkrio i iskopao Abdelmutalib, Poslanikov predak, koji ga je ozidao. Voda se dijelila žiteljima Meke. God. 297/909.* Zemzem se prelio, za što se nikada prije nije znalo, i neke hadžije su se utopile. Prije nego što napuste Meku, hadžije umaču u Zemzem onu odjeću, u kojoj oni kane biti poslije smrti ukopani.

ZIKR (a. *dikr*), kad se odnosi na duh *(bi-'l-qalb)* znači »sjećanje«, a kad se odnosi na jezik (*bi-'l-lisān*) znači »spomenuti«, »odnositi se na nešto«, a kao vjerski tehnički izraz znači »slavljenje Allaha, korišćenjem nekih ustaljenih

* Vidi napomenu na stranici 13.

fraza koje se ponavljaju po obrednom redoslijedu«, bilo glasno bilo u sebi, popraćeno posebnim disanjem i fizičkim pokretima. Kada se izgovaraju glasno, zovu se *ḏikr ǧalī*, a u sebi – *ḏikr ḫafī*. Mnogo se raspravlja o tome koji je oblik vredniji. Ovaj se običaj temelji na suri XXXIII,41: »O vjernici, često Allaha hvalite...«. Spominje se i predaja iz Muhammedovog doba: »Nema tog društva koje spominje (ili: hvali) Allaha a da ga anđeli ne okružuju i (božanska) milost ne prekriva. A Veliki Allah sjeća ih se (ili: uzdiže) poput onih koji su s njime«.

Kada su nastala kasnija derviška bratstva i kada su ona utvrdila svoje obrede, bitni dio svake *tarike* postao je njihov *zikr*. Sastoji se od mnogokratnog ponavljanja fraza kao što su *lā ilāha illa-'llāh, subḥāna-'llāh, al-ḥamdu li-'llāh, Allāhu akbar, astaġfiru-'llāh,* te različitih Allahovih imena. Duhovne pjesme, koje je, često, teško razlikovati od ljubavnih pjesama, mogu se uvesti u ritual, a isto tako ples i sviranje na različitim bubnjevima i frulama. Na redovitoj službi petkom *(ḥaḍra)* u *tekiji* ili *zaviji*, koju svi derviši moraju pohađati, obred se sastoji posebice od *lā ilāha illa-'llāh*, nazvanog *ḏikr al-ǧalāla*, i od *ḥizba* ili »službe« u tehičkom smislu, te redoslijeda koji je sastavljen od proširenih odlomaka iz *Kur'ana* i drugih molitvi. Jednostavniji *zikr* je onaj koji se vezuje za *awqāt* (»sat« u tehičkom smislu), a to su formule koje se ponavljaju nakon svakog redovitog *ṣalāta* ili barem dvaput dnevno. Još se jedna riječ upotrebljava u vezi s ovim, a to je *wird*, koju sufije tumače kao »pristup«, »dolazak« (s Allahom), a odnosi se na kratko zazivanje (invokaciju) koje je propisao utemeljitelj bratstva, a koje se danas smatra pobožnim djelom. I *ḥizb* i *wird* inače znače dijelove *Kur'ana* ili molitve koja se recitira (uči) u određeno vrijeme. Svako bratstvo ima svoj *zikr* ili obred koji je sastavio njegov utemeljitelj, ali koje njihov *šejh* ili *muqaddam* može slobodno mijenjati.

ZIMIJA (a. *ḏimmī*). Prema islamskom pravu, kada muslimani osvoje neku nemuslimansku zemlju, stanovništvu, koje ne prigrli Islam, jamči se život, sloboda i imetak. Oni se, stoga, zovu *ahl aḏ-ḏimma* ili »ljudi pod ugovorom ili obavezom«, ili naprosto *aḏ-ḏimma* ili *ḏimmī-je*, pri čemu *ḏimma* označuje privremena prava dobivena od muslimana, kao i dužnosti prema muslimanima. Međutim, ako su zarobljeni pod oružjem, oni mogu biti ili ubijeni, ili odvedeni u roblje, ili otkupljeni ili zamijenjeni ili, napokon, oslobođeni. Žene i djeca vojnika u svakom slučaju moraju biti odvedeni u roblje. Ali mogućnost *ḏimme* otvorena je samo »ljudima Knjige« *(ahl al-Kitāb)*, tj. Židovima, kršćanima i sabejcima, koji, drži se, obuhvaćaju zoroastrijance. Svi ostali smatraju se *dahrī*, materijalistima i idolopoklonicima, te ih se mora ili ubiti ili odvesti u ropstvo. U praksi je, međutim, ovo razlikovanje bilo onemogućeno, te su islamske zemlje morale tolerirati i druge, a ne samo »ljude Knjige«. Svaki odrasli, slobodni i zdravi muškarac mora plaćati glavarinu *(džizja)* u visini određenoj ugovorom. Njegove nekretnine ili postaju *vakuf* za sve muslimane, ali ih on i dalje upotrebljava ili su one još uvijek njegove. U oba slučaja, on plaća na njih i na ljetinu zemljišni porez *(harač)* koji, u prvom slučaju, spada uz zemlju, te se mora plaćati čak i ako zemlja pripada muslimanu; a u slučaju da posjednik postane musliman – plaćanje poreza se prekida. On je dužan ispunjavati i druge obaveze koje pomažu održavanju muslimanske vojske. Od vjernika se mora razlikovati odjećom, zatim time što ne jaši konja i ne nosi oružje, te držanjem punim štovanja prema muslimanima. U nepovoljnom je pravnom položaju i u pogledu svjedočenja na sudu, zaštite u slučaju kaznenog djela i u braku. Naravno, sve se ove stavke primjenjuju u različitim stupnjevima strogosti. Muslimani, pak, ovim podanicima jamče sigurnost života i imovine, zaštitu vjeroispovijedi i obranu od drugih. Dopušteno im je popravljanje, pa i ponovna izgradnja porušenih crkava, ali ne gradnja novih na novim mjestima. U obavljanju vjerske službe moraju biti diskretni. Njihov život, kako javni tako i privatni, mora biti tih i nenapadan. Oni nisu građani muslimanske države. Zapravo svaka nemuslimanska zajednica ima svoga poglavara koji njome odgovorno vlada (rabin, biskup itd.) i koji predstavlja sponu s islamskom vladom.

ZLATNA HORDA nije posebna oznaka za mongolski sustav vladavine u Rusiji. Nasljednici unuka Čingiz-hana, Batua, nazivali su svoje carstvo Kipčak odnosno Ulus Džuči (prema Batuovom ocu). Zlatna horda zavladala je nakon Batuovih osvajačkih pohoda (od 1236) cjelokupnim ruskim državnim domenom, s iznimkom sjeverozapadnog. Njezina vojska bila je potčinjena jednom mongolskom vladajućem sloju, ali je najvećim dijelom bila turska. Iz stapanja mongolskog sa turskim elementom nastao je novi narod – »Tatari«.

Zlatna horda predstavljala je za dva stoljeća odlučujući faktor ruske povijesti. Pod njezinom vrhovnom vlašću bitno je unaprijeđena sveruska samosvijest (npr. Kijevska mitropolija u Moskvi 1328. god.). Istodobno zadobilo je rusko seljaštvo novu zemlju. Prijelaz hana Özbega (Ezbega) na Islam (1313) proširio je kulturni razmak između pokorenih i vladajućih, čija je materijalna kultura orijentalno obilježena. Utjecanja na ruske ustanove mala su, osim u sustavu vojske. Usponom velikog kneževstva Moskve i međunarodnim položajem Poljske-Litvanije, Zlatna horda sve više gubi na utjecaju. Od 1437–1438 odjeljuju se Kazan, Astrahan, Sibir i Krim od nje, koja se naposljetku nije mogla održati, jer je napustila svoju nomadsku osnovu. God. 1502. pokoravaju se zadnji nasljednici Zlatne horde Girajima u Ukrajini.

ZUHD (a. *zuhd*), tehički izraz u islamskom misticizmu, »askeza«, vrlina *zāhida*: uzdržljivost: od grijeha, od onog što je suvišno, od svega što udaljava od Boga; dakle, uzdržljivost od svih prolaznih stvari odvajanjem srca, potpuni asketizam, odbacivanje svega što je stvoreno. Tako, izraz *zuhd*, zamijenivši sinonim *nisk*, znači više ne samo *qanā'a* (»umjerenost«), nego i *wara'* (brižljivo uzdržavanje od upotrebe svega vjerozakonski sumnjivog). Uređujući stupnjeve vrlina, Misri bilježi da »stupanj *wara'* dovodi *zuhdu*«) koji al-Gazali stavlja nakon *faqra*, a ispred *tawakkula*.

U 2–3. st. po *Hidžri* se ustalilo shvaćanje *zuhda*, koje je produbljeno od Hasana al-Basrija do ad-Daranija: odricanje ne samo od odjeće, stana i prijatnih jela, nego i od žena. A onda, kako je napredovala introspektivna analiza [illegible] bijem (i sa *melametijama*), naglasak je stavljen na unutrašnji asketizam, odricanje od nakana i želja, što je vodilo pojmu *tawakkula*.

PRIRODOSLOVNO-MATEMATIČKI FAKULTET SA INTERNATOM BIBLIOTEKA ILIJAŠ

BILJEŠKA O AUTORU

Nerkez Smailagić je rođen 16. novembra 1927. godine u Banjoj Luci. U rodnom mjestu je završio osnovnu i srednju školu 1947. godine. Iste godine se upisao na Pravni fakultet u Sarajevu i diplomirao 1951. godine, kada je i izabran za asistenta za predmet Historija političkih doktrina. U toku 1953. godine bio je 6 mjeseci na specijalizaciji u Francuskoj (Nansi), a tokom školske godine 1954/55 kao stipendist Vlade FNRJ i Vlade Francuske republike; na specijalizaciji na Visokoj školi za političke nauke u Parizu gdje je posebno izučavao modernu političku misao. Po povratku u Sarajevo nastavlja rad kao asistent na Pravnom fakultetu do 1957. godine. Znanstvena istraživanja započeta za vrijeme specijalizacije uobličuje u znanstvenu studiju pod naslovom »politička vizija Dantea Alighierija« (»Veselin Masleša«, 1964. godine). U međuvremenu piše veliki broj znanstvenih i stručnih članaka koje objavljuje u raznim časopisima.

Kao asistent za Sociologiju na Filozofskom fakultetu u Sarajevu radi do kraja 1957. godine kada prelazi na dužnost direktora Radničkog univerziteta u Sarajevu. Tu dužnost obavlja sve do 1959. godine. Od tada do početka 1960. godine intenzivno se bavi prevođenjem sociološke literature. Od 1960. godine radi kao direktor drame Narodnog pozorišta u Banjoj Luci do 1962. godine, a zatim kao član Opštinskog kulturno-prosvjetnog vijeća.

Godine 1962. izabran je za stalnog nastavnika predmeta Historija političkih doktrina na Fakultetu političkih nauka u Zagrebu – našeg prvoga Fakulteta političkih nauka. Stoga je Nerkez Smailagić i jedan od osnivača i pionira političke znanosti kod nas, te su njegovi doprinosi ugrađeni i u nastavne planove i programe navedenog fakulteta. Mnoge generacije studenata sjećaju se prof. Smailagića kao predavača izuzetnog znanja i široke kulture, a njegova knjiga »Historije političkih doktrina« I, II, Naprijed, Zagreb 1970. i danas služi studentima kao nezaobilazan udžbenik. Istovremeno objavljuje veliki broj radova iz oblasti politologije, sociologije, filozofije, književne kritike, te prevodi sa nekoliko svjetskih jezika (francuski, njemački, engleski, talijanski itd.). Od 1970. godine počinje intenzivno raditi na prikupljanju, izučavanju i pripremanju djela o islamu. I sam baštinik te civilizacije, sa dubokim intelektualnim senzibilitetom osjeća potrebu, a i nedostatak, odgovarajućeg prezentiranja historijskog, civilizacijskog, kulturološkog i filozofskog fenomena islama. Pri tome se koristi, kako muslimanskim tako i nemuslimanskim izvorima, u svrhu znanstvene objektivizacije pristupa. Sva ta aktivnost bazirana je na viđenju svijeta koji je Nerkez Smailagić gradio svojim teorijskim djelom, koje je bilo i osnov njegova života, a to je princip tolerancije, demokracije i civiliziranog dijaloga lišenog fanatizama, predrasuda i isključivosti. Duboko svjestan svoga porijekla i emotivno neraskidivo vezan za Bosnu i njezinu islamsku tradiciju, želio je svojim djelima omogućiti objektivno razumijevanje jednog civilizacijskog fenomena, radi promoviranja navedenih principa kao principa življenja i na ovim prostorima. Ovaj izuzetno plodonosan period njegovog rada rezultirao je objavljivanjem opsežne biblioteke originalnih djela i prevoda koji su popunili postojeću prazninu i stvorili osnov za daljnja izučavanja. Cjelokupna aktivnost je zahtijevala i ogromne organizaciono-financijske napore, s obzirom da je većina djela objavljena u vlastitoj nakladi što također govori o entuzijazmu i volji da ta djela ugledaju svjetlost dana.

Pošto svoju prvobitnu doktorsku radnju nije branio nego je objavio kao knjigu »Politička vizija Dantea Alighieria«, priprema drugu doktorsku radnju koju sa uspjehom brani na Pravnom fakultetu u Ljubljani 15. 12. 1976, pod nazivom »Ideja radničke demokracije u Prudonovom djelu«.

Na žalost, iznenadna smrt prekida ovu plodonosnu aktivnost 14. decembra 1985. godine. Iza Nerkeza Smailagića ostaju mnoga djela u rukopisu od kojih je, svakako, najkapitalnije »Leksikon Islama« (originalno »Enciklopedija Islama«), a zatim prevod djela O. Spenglera »Propast Zapada« I i II i Ali ibn Abu Taliba »Nehdžul-belaga«.

POGOVOR REDAKTORA

Naučna i opštekulturna potreba za enciklopedijskim objedinjavanjem znanja o kompleksnom civilizacijskom fenomenu islama određenije se iskazala još krajem prošloga veka, u naglašenoj težnji ka izgrađivanju prostrano zasnovanih orijentalističkih (islamističkih) sinteza. Na XI Međunarodnom kongresu orijentalista u Parizu 1897. godine, veliki mađarski islamist Ignaz Goldziher (1850–1921) izneo je pred svoje kolege razrađeni projekat *Islamske enciklopedije*, što je, zapravo, i pravi početak islamističke enciklopedistike. Do početka drugog svetskog rata uspešno je realizovana *Enciklopedija Islama*, impozantni rezultat široke međunarodne saradnje. U njoj je, perom najpozvanijih tadašnjih svetskih stručnjaka za pojedine oblasti orijentalistike, u koordinatama čvrsto postavljene zamisli »geografskog, etnografskog i biografskog rečnika islamskih naroda«, sabrana i sistematično saopštena *summa* devetnaestovekovne i rane dvadesetovekovne orijentalistike.

U međuvremenu su širom sveta, na nekolikim jezicima, nastali mnogobrojni i raznorodni orijentalistički i islamistički leksikoni i enciklopedije, plodovi individualnog ili kolektivnog autorskog napora, a šezdesetih godina pokrenuto je i drugo, krajnje ambiciozno izdanje *Enciklopedije Islama*, čije je pripremanje i izlaženje u toku.

Poslednje godine bile su u izdavačkom pogledu veoma beričetne za jugoslovensku orijentalistiku i islamistiku. Pojavilo se mnogo ozbiljnih, prevedenih i originalnih radova, tako da je danas moguće, čitajući isključivo izdanja na srpskohrvatskom jeziku, solidno se obavestiti o islamu, što donedavna nije bio slučaj. Pri svim tim rastućim mogućnostima autentičnog i objektivnog naučnog saznavanja o, iz dana u dan sve aktualnijem i privlačnijem, svetskom i domaćem fenomenu islama, na našem jeziku, i pored nekih pokušaja, još uvek nije nastao, niti je na njega preveden, jedan opšti islamistički priručnik enciklopedijskog, odnosno leksikonskog tipa.

Ovaj *Leksikon Islama* je zamišljen kao široko postavljeno enciklopedijsko delo, poput *Enciklopedije Islama*, s namerom da se civilizacijski obuhvate najbitnije religijske, kulturne, istorijske i političke odrednice islamskog sveta, s posebnim naglaskom na tzv. središnjim (centralnim) područjima toga sveta. Posle opsežnih islamističkih priručnika, kojima je dr Nerkez Smailagić (1927–1985) trajno zadužio našu sredinu, a kakvi su *Klasična kultura Islama* I–II (Zagreb, 1973, 1976), *Uvod u Kur'an* (Zagreb, 1975), kao i više važnih prevoda, *Leksikonom Islama* trebalo je da bude zaokružen i krunisan ogroman poduhvat jednog neumornog pojedinca da se na srpskohrvatskom jeziku stvore preduslovi za temeljnije činjenično poznavanje islamske civilizacije, kojoj jednim značajnim delom vlastitog kulturnog identiteta i sami pripadamo.

Autor, na žalost, za života nije uspeo u tome da svoje poslednje delo dovede do čitalaca, premda je jedan ozbiljan pokušaj njegovog objavljivanja učinjen negde 1984. godine kod drugog izdavača, kada je rukopis, verovatno, bio u celini, ali ne baš najsrećnije, redigovan. Ta gruba »druga ruka« ostavila je crnim flomasterom, na više od tri hiljade stranica Smailagićevog rukopisa, teško izbrisive tragove svoje, više cenzorske nego redaktorske, intervencije.

Kao što je već istaknuto, *Leksikon Islama* je koncepcijski široko postavljen, tako da mu je tematska struktura izuzetno razuđena i ne zadržava se u okviru islama kao religijskog sistema, pa čak ni kao religijske kulture, već je, zapravo, »leksikon islamskog sveta«. Celovita, ujednačena i, bar delom, na vlastitim istraživanjima zasnovana realizacija takvog poduhvata iziskivala bi višegodišnji timski rad čitavog jednog instituta i daleko prevazilazi moći pojedinca, ma koliko trudoljubiv i sposoban da je, čak i pod pretpostavkom da je reč o vrhunskom orijentalisti, što Nerkez Smailagić, uz sve neosporne kvalitete i zadivljujuću obaveštenost, po univerzitetskoj formaciji nije bio. Njegov *Leksikon* je, stoga, nužno na razini ozbiljne i promišljene kompilacije, čime se svrstava u red većine sličnih dela, kakvih je u svetu poslednjih decenija o islamu objavljeno nekoliko, s tim da mu je, s obzirom na obim i sadržajnost (blizu 600 obrađenih pojmova), mesto pri samom vrhu te liste.

Stanje rukopisa u trenutku kada je doneta, u svakom slučaju višestruko opravdana odluka u »Svjetlosti« da se *Leksikon Islama*, uprkos svim teškoćama, objavi i učini pristupačan čitaocima, bilo je takvo da je zahtevalo temeljnu stručnu redakciju, delom i usled već pominjane intervencije »druge ruke« u prethodnom postupku pripremanja za štampu. Iako su bila mogućna i drugačija, radikalnija rešenja, sa nosiocima autorskih prava počivšeg priređivača dogovoreno je da se maksimalno očuvaju postojeći oblik i sadržina Smailagićevog teksta, čime su redaktoru jasno postavljene obavezujuće granice, u čijem obuhvatu se njegov redaktorski zahvat morao kretati. Intervencije na tekstu su, ipak, i u tako svedenom okviru, morale, u najboljem interesu samog priređivača, njegovog dela i budućih čitalaca, biti srazmerno česte i, mestimično, suštinske. Pri svemu tome,

koncepcija, kompozicija, alfabetar, sadržina i obim *Leksikona* nisu pretrpeli nikakve izmene u odnosu na Smailagićev nedovršeni i nedoterani rukopis.

Težište redaktoreve sistematske pažnje i provere odnosilo se na materijalnu tačnost prevoda, pojmovno-terminološki plan, uspostavljeni odnos prema stručnoj literaturi i, naročito, na složeni problem transkripcije reči i teksta iz stranih, prvenstveno orijentalnih, jezika, koji u rukopisu nije bio na dosledan i zadovoljavajući način postavljen i rešen.

U *Leksikonu* je primenjen kombinovani sistem transkribovanja arapskih, persijskih, turskih i drugih stranih, pre svega orijentalnih, imena, naziva i termina. U zavisnosti od potrebe, prikladnosti i informativnosti, u konkretnim slučajevima prenošenja stranih (orijentalnih) leksema, uključeni su sledeći grafijski sistemi:

1. **Naučna fonemska (fonološka) transkripcija,** tzv. (Z)DMG-sistem, srazmerno široko prihvaćena u jugoslovenskim islamističkim publikacijama. Za ovu transkripciju (vid. TABELA I) je karakteristično da nema digrafskih ili trigrafskih rešenja, čime se do najveće moguće mere poštuje alfabetsko načelo »jedan grafem – jedan glas«, i obrnuto. Zauzvrat, pojedina latinična slova DMG - transkripcije snabdevena su natpisnim i potpisnim dijakritičkim znacima, kako bi se na taj način nadoknadila razlika u broju i vrsti konsonanata između arapskog i evropskih jezika. Primenjena naučna fonološka transkripcija odnosi se primarno na elemente iz arapskog jezika, zatim persijskog i urdu, koji se pišu arapskim pismom, kao i turskih jezika, sem osmansko-turskog, za koji se samo ograničeno upotrebljava, radi ukazivanja na objektivni jezičko-kulturni sinkretizam visoke osmanske kulture, sve do prvih decenija XX veka.

S obzirom na to da je, iz identifikacionih razloga, primarno usredsređena na invarijantni napisani oblik reči, svojevrsnu arapsku grafijsku matricu u arapskom pismu, koja se, inače, u pojedinim jezicima islamskog sveta, po prirodi stvari, različito fonetski realizuje, DMG-transkripcija poseduje neke odlike transliteracije. Njome je, u principu, fiksiran ishodišni »zajednički imenitelj« islamske leksike. Ovakva praksa je uglavnom dosledno sprovedena u *Enciklopediji Islama* i u mnogim drugim naučno reprezentativnim orijentalističkim izdanjima.

Odstupanja od fonološke, u korist naučne fonetske transkripcije srazmerno su retka, a javljaju se jedino u slučajevima potrebe da se što preciznije ukaže na stvarni izgovor neke reči.

2. **Široka praktična fonetska transkripcija** grafičkim sredstvima srpskohrvatske latinice, bez ikakvih dodatnih znakova. Ova transkripcija zasniva se na principu pronalaženja i utvrđivanja najbližeg fonetskog ekvivalenta izvornog glasa, s rezultatom koji, svakako, nije uvek idealan, ali je za našeg (većinskog) čitaoca neorijentalistu daleko pristupačniji, prihvatljiviji, a samim tim i obaveštajno trajno korisniji, od egzaktnije naučne fonološke ili fonetske transkripcije. Postupak primene ovog tipa transkripcije polazi od opštih stavova i većine konkretnih rešenja, koje nudi prof. Srđan Janković u tematskoj svesci *Pravopisne teze IV (Radovi VI)* Instituta za jezik i književnost u Sarajevu (Sarajevo, 1980, str. 9–112), pa zainteresovanog korisnika upućujemo da šira obaveštenja o ovoj višestruko složenoj problematici potraži u navedenom izvoru.

3. **Savremena turska latinica,** primenjena je uvek kada je to moguće, opravdano i svrsishodno, za prikazivanje originalnog oblika turskih reči. Pošto je turska latinica jednostavno i gotovo savršeno fonetsko pismo, smatralo se da je bolje upoznati čitaoca s njenim odlikama, nego primenjivati neki poseban sistem, takođe latiničke, transkripcije (vid. TABELA II).

4. **U posebnim slučajevima (npr. grčkih, koptskih, indijskih, ruskih i sl. reči),** koji su relativno retki, javljaju se i elementi iz nekih drugih sistema transkripcije, što je uvek posebno naznačeno, a u skladu sa načinom njihove primene u Smailagićevom prevodu i/ili njegovom izvorniku, ukoliko ga je bilo moguće utvrditi.

U okviru naslovnog dela enciklopedijskog članka u *Leksikonu,* po pravilu je prvo data glavna odrednica (natuknica), najčešće u širokoj fonetskoj transkripciji (ukoliko nije reč srpskohrvatskog jezika ili već adaptirana pozajmljenica), a zatim je zagradom odvojen integralni oblik imena, naziva ili termina u naučnoj transkripciji sa naznakom iz kojeg je jezika (a. = arapski, p. = perzijski, t. = turski).

U tekstu enciklopedijskih članaka nastojalo se transkripcijski postupak tako prilagoditi da oni budu, istovremeno, što čitljiviji i informativniji, a saopšteni podaci do najveće moguće mere tačni i, u formalnom pogledu, jednoobrazno prezentirani. Usvojeni model kombinovanog rešenja podrazumeva, kada je kontinuirani tekst u pitanju, navođenje ličnih imena i geografskih naziva u širokoj fonetskoj transkripciji, uz priključivanje DMG-sistema jedino ako za to postoje posebni razlozi. Originalni naslovi knjiga i drugih publikacija na orijentalnim jezicima, pomenuti u tekstu, sistematski se prenose simbolima naučne transkripcije, jer su, praktično, zanimljivi poglavito za stručnjake, orijentaliste i islamiste, pa imaju karakter u užem smislu naučne informacije. Naslovi delâ na turskom jeziku, naročito onih novijih, dati su, naravno, turskom latinicom.

Reči koje (i kada) imaju terminološku vrednost uopšte ili u datom kontekstu, istaknute su kurzivom, a saopštene, pri prvom pojavljivanju obavezno, naučnom transkripcijom. Ukoliko se češće javljaju, a posebno ukoliko su odomaćene i među muslimanima srpskohrvatskoga jezika (= islamizmi), ili čak šire na našem govornom području (= turcizmi, orijentalizmi), uvode se i u širokoj fonetskoj transkripciji, odnosno u svom adaptiranom obliku. Uslov za to, a istovremeno i ograničenje, jeste da njihov adaptirani lik nije odviše deformisan i udaljen od izvornog oblika u orijentalnom jeziku.

Opredeljivanje za kombinovani način transkribovanja reči i teksta iz većeg broja orijentalnih i inih stranih jezika u *Leksikonu* bilo je prevashodno motivisano željom da se stvore što pogodniji uslovi za neposredno i funkcionalno korišćenje podacima, na različitim nivoima korisničkih zahteva i obaveštenosti. Lakše i bezbednije, a možda na prvi pogled metodološki ispravnije, bilo bi dosledno pribegavanje isključivo naučnoj transkripciji svih leksema, kao i delova teksta, iz orijentalnih jezika. Pored toga što je i namera Nerkeza Smailagića, do kraja doduše nesprovedena, ali vidljiva iz rukopisa koji je ostavio, obavezivala redaktora da

ne pristupi unifikaciji na bazi naučne transkripcije, usvajanje diferenciranog pristupa izraz je i njegovog uverenja da je to za ovakav *Leksikon* i njegovu kulturnu misiju neuporedivo srećnije rešenje.

Pažljiviji i upućeniji čitalac zapaziće izvesne manje nedoslednosti u komplikovanoj praktičnoj primeni kombinovanog modela transkripcije. Pored redaktorevih propusta, koje ne treba isključiti, deo odstupanja bio je uslovljen samim zahtevima teksta, odnosno tekstova iz različitih izvora, od kojih svaki nosi pečat zasebnog autorstva. To autorstvo u *Leksikonu* nije neposredno vidljivo, ali se utoliko više mora poštovati. Uostalom, ni uzorno i visoko profesionalno uređivana *Enciklopedija Islama*, sa svojim kolektivnim autorstvom, nije u ovom pogledu, ni u prvom ni u drugom izdanju, dosegla punu transkripcijsku uniformnost, što ni u čemu ne otežava nesmetano korišćenje naučnim blagom sakupljenim između njenih korica.

Prevedeni odlomci iz *Kur'ana*, koji se, iz razumljivih razloga, često navode u tekstu *Leksikona*, preuzeti su iz, do danas najpouzdanijeg, srpskohrvatskog prevoda Besima Korkuta (*Kur'an*, Sarajevo, 1977), dok je N. Smailagić polazio od prevodne interpretacije koju je nalazio u svom izvoru i koju je prenosio na naš jezik, bez uvida u arapski original. Reč je, dakle, o prevođenju preko jezika-posrednika, najčešće francuskog, engleskog ili nemačkog, što nužno povlači određene, uglavnom nepovoljne, posledice po odnos smisaone ekvivalentnosti između izvornog teksta na arapskom i onog na srpskohrvatskom jeziku. Prilikom zamenjivanja svakog kuranskog citata odgovarajućim pasažom iz Korkutovog prevoda, prethodno je provereno ne odstupa li njegova verzija od smisla onoga mesta u tekstu *Leksikona*, koje citat treba da potkrepi ili ilustruje. Ukoliko bitnije odstupa, zadržan je prevod nastao na osnovi Smailagićevog islamističkog predloška. Kuranske *sure* označene su rimskim, a *ajeti* arapskim brojevima, kako je u orijentalističkim izdanjima uobičajeno.

Datumi su u tekstu uvek iskazani »po Hristu« (n.e.), a ponekad, naročito za prve decenije Islama, i *»po Hidžri«*, u zavisnosti i od postupka primenjenog u izvorniku.

U rukopisu *Leksikona* nisu bili naznačeni izvori preuzetih i prevedenih tekstova, što je krajnje neuobičajeno, ali je po svoj prilici posledica činjenice da Nerkez Smailagić, inače poznat kao skrupulozan i savestan autor, nije stigao da sâm konačno uobliči tekst za objavljivanje. Ipak, bilo je relativno lako utvrditi poreklo većine enciklopedijskih članaka koje je on u celini ili delimično, uz izvesno adaptiranje i povezivanje, preneo na srpskohrvatski jezik i namenio *Leksikonu*. Priređivač se uglavnom oslanjao na najpoznatije islamističke i orijentalističke opšte priručnike rečničkog (leksikonskog) i enciklopedijskog tipa, kao što su: *Encyclopédie de l'Islam* I–V (Leyde-Paris, 1913–1934, 1938); *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle edition* (Leyde-Paris, izlazi u sveskama od 1954. godine); *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Leiden, 1953); S. und N. Ronart, *Lexikon der Arabischen Welt* (Zürich-München, 1972); K. Kreiser, W. Diem, H. G. Majer, *Lexikon der Islamischen Welt* I–III (Stuttgart, 1974). Pored navedenih, N. Smailagić se koristio i nekim drugim izvorima, a mestimično je unosio i šire izvode iz svojih ranijih knjiga (npr. deo o »kur'anskim planovima« iz *Uvoda u Kur'an*).

Priređivač, s obzirom na datum prvobitnog uobličavanja rukopisa, a i docniju smrt, nije mogao imati uvida u najnovija islamistička i orijentalistička izdanja (posle 1982), što je posebno uočljivo kod tekućih publikacija, kakvo je, na primer, novo izdanje *Enciklopedije Islama* (trenutno je, na engleskom i francuskom jeziku, stiglo do slova M), kojim se Smailagić mogao koristiti otprilike do slova K, dok se za naredne odrednice oslanjao na prvo, predratno izdanje i tekstove preuzete u *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Između obrade pojedinih pojmova u, približno, prvoj polovini *Leksikona*, s jedne, i onih u drugoj polovini, s druge strane, postoji izvestan raskorak, mahom na štetu ovih potonjih, i to u stepenu informativne ažurnosti i modernosti naučnog pristupa. Ovakva neujednačenost bila je neminovna, ali ona ne dovodi u pitanje upotrebljivost *Leksikona* u celini, jer u svim segmentima knjige ima izuzetno vrednih, temeljnih priloga poznavanju različitih aspekata islamske civilizacije. U okviru zadatih granica, redaktura se odnosila, kako je već rečeno, uglavnom na ispravljanje nekih očiglednih činjeničnih i prevodilačkih previda i netačnosti, kao i ažuriranje podataka koji bi, da su zadržani onakvi kakvi su u rukopisu, predstavljali neopravdane, pa i zbunjujuće anahronizme (npr. informacije o broju stanovnika u nekim zemljama, ako i o političkim kretanjima u izvesnim delovima islamskog sveta). Izuzev takvih intervencija, redaktor nije ništa dopisivao ili menjao, sem što je tu i tamo dodao po koju neutralnu rečenicu »vezivnog« teksta.

Pre objavljivanja *Leksikona* valjalo je načelno i praktično rešiti niz pitanja koja proizlaze iz problematičnog načina na koji je u rukopisu uspostavljen odnos prema izvorima i literaturi. Priređivač, kao što je već rečeno, ne samo što ne navodi svoje izvore, već izostavlja i ukazivanje na literaturu u tekstovima koje preuzima, a kod kojih je bibliografija integralni deo naučne informacije (obično je navedena na kraju enciklopedijskih članaka). Mestimično navođenje potvrda iz izvora i naučne literature u prevedenom tekstu (uneto u rukopis delom i »drugom rukom«) gubi, stoga, svaki smisao, jer čitalac u pretežnom broju slučajeva na osnovu šturog podatka, često sigle ili skraćenice, ne može identifikovati izvor. Unošenje kompletnih bibliografskih podataka u *Leksikon* bilo je praktično neizvodljivo, jer ih, s jedne strane, nije lako baš u svakom slučaju sve utvrditi, a zatim, takvo obimno dopunjavanje bi izlazilo iz okvira predviđenih za redakciju i znatno bi uvećalo obim izdanja, uz niz dodatnih tehničkih problema. Odlučeno je, onda, da se i postojeći nepotpuni i nefunkcionalni, više ornamentalni bibliografski nagoveštaji uklone iz knjige, a da se njihovo odsustvo bar donekle nadomesti priključivanjem nešto šire, ali nužno selektivne bibliografske liste na kraju *Leksikona*. U ovoj listi zvezdicom su obeležene jedinice kojima se, prema raspoloživim saznanjima i potvrdama, Nerkez Smailagić najviše koristio, pa je u njima moguće naći nedostajuća bibliografska obaveštenja, a i usmeriti se ka produbljenijem istraživanju pojedinih tema. Jasno je da će tim putem krenuti uglavnom znanstvenici, a pre svih orijentalisti različitih profila, kao i stručnjaci iz dodirnih i interdisciplinarnih naučnih područja.

U *Bibliografiju* su, inače, uključena i neka novija islamistička dela, kako bi *Leksikon* našao svoje mesto u kontinuitetu napredovanja orijentalističke naučne misli, čiji jedan trenutak, opsegom, raznovrsnošću i sadržajnošću svoje ukupne građe, reprezentativno, i u pravi čas, predočava jugoslovenskoj kulturnoj javnosti.

dr Darko TANASKOVIĆ

Popis radova

I KNJIGE:

1. »Politička vizija Dantea Alighieria«, V. Masleša, Sarajevo 1964.
2. »Historija političkih doktrina« I i II, Naprijed, Zagreb 1970.
3. »Klasična kultura Islama« I, vlastita naklada, Zagreb 1973.
4. »Uvod u Kur'an«, vlastita naklada, Zagreb 1976.
5. »Klasična kultura Islama« II, vlastita naklada, Zagreb 1976.
6. »Leksikon Islama«, Svjetlost, Sarajevo 1990.

II PREVODI:

1. E. Vitorini: »Crveni karanfil«, Džepna knjiga, Sarajevo 1957.
2. Holbah: »Razgolićeno hrišćanstvo«, Svjetlost, Sarajevo 1957.
3. »Didro o religiji«, Svjetlost, Sarajevo 1959.
4. Volter: »Antireligiozni spisi«, Svjetlost, Sarajevo 1959.
5. A. Kivilije: »Uvod u sociologiju«, V. Masleša, Sarajevo 1961.
6. A. Camus: »Mit o Sizifu«, V. Masleša, Sarajevo 1961., 2. izdanje 1987.
7. G. Gurvič: »Savremeni poziv sociologije«, V. Masleša, Sarajevo 1965.
8. F. Jodl: »Istorija etike« I i II, V. Masleša, Sarajevo 1963., 2. izdanje 1975.
9. Ž. Fridman: »Problemi čovjeka u marksizmu«, V. Masleša, Sarajevo 1964.
10. E. Levinas: »Totalitet i beskonačno«, V. Masleša, Sarajevo 1967.
11. A. Corben: »Historija islamske filozofije«, V. Masleša, Sarajevo 1977., 2. izdanje 1987.
12. M. Hamidullah: »Muhammed a.s.«, vlastita naklada, Zagreb 1977.
13. B. Bisio: »Psiha i droga«, vlastita naklada, Zagreb 1977.
14. Jon fon Hamer: »Historija Turskog (Osmanskog) Carstva«, vlastita naklada, Zagreb 1989.
15. O. Spengler: »Propast Zapada« I i II, Svjetlost, Sarajevo (u pripremi)
16. Imam Alija: »Nendžul-belaga«, islamska naklada Putokaz, Zagreb (u pripremi) (sabrao Šerif Radi)

III ZNANSTVENI I STRUČNI ČLANCI:

1. »Babef – revolucionarni tribun ugnjetavanih«, Pregled 11–12/53 str. 409–416
2. »Odnos revolucije i prava«, Pregled 3/54 str. 187–197
3. »Problemi advokature u Platonovim djelima«, Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu br. 2/54 str. 311–339
4. »Političke ideje glosatora«, Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu br. 3/55 str. 311–339
5. »O kritici marksizma u zapadno-evropskoj literaturi«, Pregled 3/55 str. 185–195
6. »Društveno-političke ideje velikih srednjovjekovnih jeresi«, Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu br. 4/56 str. 473–492
7. »Holbahova misao«, uvod u vlastiti prevod »Razgolićenog hrišćanstva«
8. »Religija i politika«, Omladinska riječ 1957.
9. »Društveni značaj pravničkog poziva«, Pregled 1/57 str. 31–39
10. »Egzistencijalistička prospektiva i metafizika prava«, Pregled 5–6/57 str. 233–243
11. »Marks o birokratiji«, Pregled 5–6/57 str. 305–317
12. »Dante vivente«, Pregled 7–8/57 str. 83–90
13. »Egzistencijalizam u pravu«, Pregled 10/57 str. 197–211
14. »Lenjin o revoluciji«, Pregled 11–12/57 str. 285–302
15. »Sociologija i akcija«, Oslobođenje 22. 06. 1958.
16. »Intima i kultura«, Oslobođenje 12. 04; 19. 04; 26. 04. 1959.
17. »Industrija i kultura«, Izraz 6/59 str. 598–611
18. »Didro i religija« – uvod za vlastiti prevod
19. »Moralna težina ateizma«, Odjek 4/59
20. »Kultura i tehnika«, Oslobođenje 25. 01. 1959.
21. »Drama savremene kulture«, Putevi 2/60
22. »Kultura i komuna«, Pregled 3/63
23. »Epohalna valencija politike i razvitka političke nauke«, Politička misao 3/65
24. »Marksov konspekt ‚Državnosti i anarhije' Bakunjina«, Pregled 3/65
25. »Marks i Bakunjin o Pariškoj komuni«, Pregled 1–2/66 i 3/66
26. »SKJ – moralno-politička snaga soc. sistema«, Politička misao 1/67
27. »Ljudski svijet demokracije«, Politička misao 4/67

28. »Socijalizam kao radnička demokracija«, Pregled 5–6/68
29. »Thoma Morus«, Pregled 7–8/69
30. »Revolucija i komunizam«, Pregled 11–12/69
31. »Samoupravljačka demokracija i politička kultura«, Politička misao 1/70
32. »Socijalistička misao i emancipacija žene«, Žena 2/70
33. »Opće značajke suvremenosti Lenjinova djela«, Pregled 7–8/70
34. »Partija u službi klase«, Naše teme 3/70.

CIP – Katalogizacija u publikaciji
Narodna i univerzitetska biblioteka Bosne i Hercegovine
Sarajevo

UDK 297(03)-861/862

SMAILAGIĆ, Nerkez
Leksikon Islama / Nerkez Smailagić ; redaktor Darko Tanasković. – Sarajevo : Svjetlost, 1990. – 687 str. ; 27 cm

Bilješka o autoru: str. 682. – Pogovor redaktora: str. 683–685. – Bibliografija: str. 686–687.
ISBN 86-01-01813-0

Izdavač
IZDAVAČKO PREDUZEĆE »SVJETLOST« – SARAJEVO

Direktor
SAVO ZIROJEVIĆ

Za izdavača
GAVRILO GRAHOVAC

Stručna korektura
Mr LEJLA GAZIĆ, viši stručni saradnik Orijentalnog instituta

Tehničko uređenje
LJUBOMIR PILJA

Korektura
NATAŠA BULAJIĆ
LEJLA SLAVIĆ

Tiraž
10.000 primjeraka

Štampa
»MLADINSKA KNJIGA«
Ljubljana
1990

ISBN 86-01-01813-0