

ALLAMEK I NJEGOVO DJELO TAFSIR *AḤAR LI SURAT AL-FATH*¹

Istraživači koji se bave prikazima djela naših autora, koji su pisali na orijentalnim jezicima, nezaobilazno spominju ime Muhameda, sina Muse - Allameka (1595.-1636.) govoreći o njemu kao jednom od najznačajnijih autora koji su se bavili egzegezom Kur'ana. Njegov uspjeh u toj oblasti sasvim opravdano vežu za njegovo izvrsno poznavanje filologije.

Opširniji podaci o Allameku mogu se naći kod onih koji su o njemu pisali kod nas i u svijetu. Evo nekih: J. Ramić,² O. Nakičević,³ E. Karić,⁴ H. Šabanović,⁵ S. Bašagić,⁶ M. Handžić,⁷ K. Dobrača,⁸ S. Balić,⁹ F. Nametak,¹⁰

1 Allamek, *Tafsir aḥar li-sūra al-Fath* - Drugi komentar sure el-Feth

2 a) (Autor), *Tefsir - historija i metodologija*, Sarajevo, 2001., str. 168.

b) (Autor), *Racionalna tumačenja Kur'ana*, Takvim, Sarajevo, 1992. str. 9.-17.

3 a) (Autor), *Rukopisna djela bosansko-hercegovačkih pisaca i mislilaca na orijentalnim jezicima koja se čuvaju u biblioteci Sulejmaniji u Istanbulu*, Anali Gazi Husrev-begove biblioteke, Knjiga VII-VIII, Sarajevo, 1982., str. 223.-239.

b) (Autor), *Arapsko-islamske znanosti i glavne škole od XV do XVII vijeka*, (doktorska disertacija odbranjena na Filološkom fakultetu u Beogradu 1981. god.), drugo izdanje, Starješinstvo Islamske zajednice, Sarajevo, 1999. str. 86., 157., 183.-184., 201.-202.

4 (Autor), *Interpretation of the Qur'an in Bosnia-Herzegovina*, zbornik radova, Islamic Studies, br. 2-3, Islamabad, 1997., str. 281.-286.

5 (Autor), *Književnost muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, Sarajevo, 1973. god., str. 131-151.

6 (Autor) *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*, (Izabrana djela, knjiga III, priredili Džemal Čehajić i Amir Ljubović) Sarajevo 1986. str. 105-107.

7 (Autor) *Al-Ġawhar al-aṭnā*, Bejrut, 1993. na str. 176-178., (prijevod na bosanski jezik u njegovim Izabranim djelima, Sarajevo, 1999. u knjizi I, str. 33-304.)

8 Katalog arapskih, turskih i perzijskih rukopisa, Sarajevo, 1963. str. 210.

9 a) (Autor), *Kultura Bošnjaka* (drugo izdanje, Zagreb, 1994.), str. 100.

b) (Autor) *The Cultural Achievements of Bosnian Muslims* zbornik radova Islamic Studies, br. 2,3, Islamabad, 1997, pp. 137.-175.

10 a) (Autor), *Znameniti Bošnjaci u vrijeme osmanske vlasti*, Muallim br. 23., 1994., str. 16.,

b) (Autor), *Sarajevo poslije Savojskog*, Muallim, br. 54., 1997., str. 26.

A. Ljubović,¹¹ M. Ždralović,¹² Husejn Abdullatif es-Sayyid,¹³ Hayruddin az-Zirikli,¹⁴ Ismā‘il-paša al-Bagdādi...¹⁵

Autori koji su pisali o Allameku,¹⁶ njegovoj biografiji su prilazili sa različitih aspekata, ovisno o tome koju su stranu njegove interesantne ličnosti željeli osvijetiti. U prikazu njegovog života i rada najviše razlika među autorima ima u dijelovima koji govore o njegovom talentu, otvorenosti, kritičnosti, velikoj obrazovanosti, hrabrosti...

Godina njegovog rođenja je nesporna. Svi izvori do kojih smo došli tvrde da je to bilo 1595. godine u bosanskoj prijestonici Sarajevu. Svoje prve obrazovne spoznaje on dobija u rodnom gradu. Sarajevo je u to vrijeme slovalo ne samo kao središte jednog dijela Osmanskog carstva nego i kao značajno kulturno središte u kojem su učili, podučavali i pisali svoja djela znameniti i poznati ljudi tog vremena, poznati ne samo na lokalnom području nego i u samom Istanbulu. Iako mnogo teže nego danas, i tada je razmjena informacija između Istanbula i Sarajeva tekla na razne načine, pa tako i glasovi o znamenitim ljudima i njihovim djelima.¹⁷

Handžić, u *al-Ğawharu*, spominje da je ‘Abdu l-Ğalil Bošnjak, u to vrijeme (između 1611. i 1620/2. god.)¹⁸ bio profesor u Gazi Husrev-begovoj medresi, što spominje i Nametak,¹⁹ i da je pred njim učio

11 a) (Autor), *Logička djela Bošnjaka na arapskom jeziku*, Sarajevo, 1996. godine (str. 37-42).

b) Grupa autora, *Prilozi historiji* - Sarajevo, Sarajevo, 1997. str. 119-127.

c) (Autor), “Znameniti Bošnjaci - pisci na arapskom jeziku”, Muallim br. 42., 1996., str. 21., i br. 43. str. 19.

12 (Autor), *Bosansko-hercegovački prepisivači djela u arabičkim rukopisima*, Sarajevo, 1988. god., tom I., str. 202., i tom II., str. 90.

13 (Autor), Muhamed Musa “Allamek” - Bosanac, arapski jezikoslovac iz prve polovine XVII stoljeća, 382 strane (doktorska disertacija odbranjena na Filozofskom fakultetu u Sarajevu 1965.godine).

14 (Autor), *Al-A‘lām* (Qāmūs at-tarāğum...), Bejrut, 1995. tom VII., str. 119.

15 *Hadiyya al-‘arīfin (Asmā’ al-muallifin wa ātār al-muṣannifin)*, t. II, 278; (Ovo je knjiga VI u sklopu kompleta od 7 knjiga koje nose jedan naslov Kašf az-Žunun ‘an asma’ al-kutub wa al-funun, autor - al-Čalabi (Mulla Katib/Hadži Kalifa).

16 Ime koje on koristi u svojim radovima na arapskom jeziku je Muhammad b. Musa - ‘Allamak al-Busnawi.

17 O ovome više vidi: E. Kujundžić, *Sarajevsko-stanbolske naučne veze*, Prilozi historiji..., str.209-216.

18 Vidi u: Mehmed Handžić, *Izabrana djela*, Sarajevo, 1999. str. 312; 322;391-392; 395; 435 i 464.

19 Fehim Nametak, “Znameniti Bošnjaci u vrijeme osmanske vlasti”, Muallim, br. 23, Sarajevo, 1994. str. 16

Allamek. To nas dovodi do zaključka da je svoje srednje obrazovanje u Sarajevu Allamek završio u navedenoj medresi, i to pred poznatim alimom ovog grada. To se moglo dogoditi u prelaznoj godini pred Allamekov odlazak u Istanbul, jer on u taj grad odlazi u svojoj 17. godini, kako sam kaže u uvodu u *Drugi tefsir sure al-Fath*.²⁰

U Istanbul ga je doveo dobar glas o čuvenom Širvaniju,²¹ kod kojeg je želio produbiti svoje znanje. Međutim, nije našao ono što je očekivao od ovog glasovitog stanbolskog alima, te je bio u iskušenju da se vrati u Bosnu, ali to nije učinio.

Njegov ostanak u Istanbulu će ga sudbinski povezati sa drugim alimom, kojeg je veoma cijenio, zbog više kvaliteta koje je ovaj posjedovao. Među tim kvalitetima je presudan bio način na koji se odnosio prema svojim učenicima, pa i njemu samom. Zvao se Ganiju-zade. S njim je proveo četiri godine, sve dok ih nije rastavila učiteljeva smrt. Allamek o tome kaže:

امتدت هذه العلاقة الى مقدار اربع سنين ثم مات وأبقى ذكره الجميل في الارضين

“Ova veza je trajala oko četiri godine. Potom je on umro, a lijepo sjećanje na njega ostalo je širom zemlje...”

Bilo je to vrijeme kada je završio studij na jednom od najviših prosvjetnih zavoda u Carstvu Sahn-i semanu.²²

Od tada Allamek kreće na samostalni put istraživanja i pisanja vlastitih djela. Vrlo brzo će se izgraditi u čvrstog, stabilnog, postojanog znanstvenika svog vremena. Brzina njegova uspona ne podrazumijeva i lahkoću. Da bi bio profesorom na nekoj od tamošnjih medresa, morao je svoju spremnost dokazati pisanim radom, i to ne jednim. Izvori tvrde

20 U Rukopisu stoji da je on požurio u Istanbul da sluša Širvanija (aš-Širwani) a, veli: “tada sam imao sedamnaest godina وكان عمري وقتئذ بالغا سبعة عشر عاما”.

21 Muhammad Amin b. Sadruddin aš-Širwani (p.n.a. 1036/1626.) je bio mufessir koji je nadimak aš-Širwani dobio po mjestu svog rođenja Širwanu (u blizini Buhare). Boravio je jedno vrijeme u Turskoj, u ‘Amdu (Dijarbakir), a jedno vrijeme u Carigradu. Napisao je:

(Autor), *Hāšiya ‘alā tafsīr al-Baydawi* (rukopis; nedovršeno);

(Autor), *Tafsīr sūra al-Fath* (rukopis); i

(Autor), *Al-Fawa'id al-haqaniyya* (rukopis).

Vidi: Az-Ziriqli (Hajruddin), *Al-A‘lam* (qamus at-taradžim), VI, Bejrut, 1995. str.41.

22 Više o *Sahn-i semanu* vidi: Halil Inalđžik, *Osmansko Carstvo*, Beograd, 1974., str. 235-253.; i Omer Nakičević, “*Gazi Husrev-begova medresa u vrijeme osmanske Turske*”, 450 godina Gazi Husrev-begove medrese u Sarajevu, Sarajevo, 1988. str. 15-27.

da mu je glosa uz komentar (Bejdavijev)²³ jednog poglavlja iz Kur'ana (sure *al-Kahf*)²⁴ poslužila kao habilitacijska teza za profesuru na Hasanbeg-zadetovoj medresi.²⁵ Svako dalje napredovanje zahtijevalo je nove napore u vremenu u kojem alimi nemaju znanstvenu samostalnost nego su, većina njih, kako on veli:

و عامتهم عماء عن ادراك حقائقها بأحد فهم عناة في يد التقليد

“... slijepi na shvatanje suština, zarobljenici su, robovi u ruci taklida - nekritičkog slijeđenja i oponašanja.”

Kao profesor, on nastoji da bude što originalniji. Predavanja iz logike, na jednoj od škola, držao je prema vlastitom djelu.²⁶ Bilo je perioda kada je predavao i na dvije medrese, a čak se tvrdi i da je (1632/33.) imenovan rektorom na Sahnju,²⁷ što je bila visoka titula koju je on ipak dostigao. To govori o Allamekovom napornom radu i nastojanju da od sebe da maksimum na polju učenja i podučavanja. O ovome svjedoči činjenica da je u periodu svog profesorovanja (1626.-1633./34.) napisao najveći dio svojih kapitalnih djela.²⁸

Između 1634. i 1636. neki njegovi životni ciljevi, kao što je dostizanje položaja kadije u Halepu, a potom u Carigradu, ostvarili su se. Oni su, istovremeno, značili i završetak ukupnog života i rada ovog značajnog Bošnjaka. Za vrhovnog kadiju u Halepu je imenovan 1635. godine, a za kadiju carigradskog 1636. godine. Bilo je prekasno da prihvati to imenovanje. Umro je iste godine u carigradskoj tvrđavi Rumeli Hisar. Tu ga je zadržao Silahdar-paša, bojeći se da Allamek ne izvijesti Portu o zlodjelima koja je vršio u Halepu i okolini.

Ni kao kadija, u periodu svog službovanja, Allamek nije prestao pisati, niti je prestao držati predavanja na koja je dolazio veliki broj ljudi.

Iza sebe je ostavio značajno znanstveno blago iz više područja. Koliko je do danas poznato, radi se o jedanaest (ili trinaest) djela na preko

23 Puno ime mu je Nasiruddin Abu al-Hayr ‘Abdullah b. ‘Umar b. Muhammad b. ‘Ali al-Baydawi aš-Šafi’i, p.n.a. između 685. i 691. h.g., oko 150 godina iza az-Zamahšarija. Autor je tefsira *Anwaru at-Tanzil wa asrar at-ta’wil*. Vidi: Muhammad Husayn ar-Rahabi, *At-Tafsir wa al-mufasssirun*, 1976., str. 296.

24 Da se radi o ovoj suri obrazloženje vidi u: Šabanović, *Književnost muslimana*...str. 143.

25 Vidi: Ljubović, *Logička djela Bošnjaka*...str. 38.

26 Vidi: Ljubović, *Muhammed, sin Muse, Allamek* Prilozi historiji... str. 120.

27 Bašagić, *Bošnjaci i Hercegovci*...str. 106.

28 O njegovim djelima i vremenu njihovog nastanka će biti riječi kasnije.

2.500 rukopisnih stranica, na arapskom jeziku i jedan prijevod na turski jezik.²⁹ Pisao je iz oblasti tefsira, sintakse i retorike, logike, šerijatskog prava i administracije. Sva su mu djela nastala u vremenskom rasponu od 20 godina, između 1616. i 1636. godine njegovog vrlo dinamičnog i teškog života i rada.

Izvori o Allameku tvrde da je uistinu bio mali sveznalica. Svoje stavove je otvoreno i slobodno izlagao. Nije se dao zavesti predrasudama vremena i ljudi u njemu. Nije se bojao kritike i osude. Oko sebe je sijao svjetlo istine ne mareći hoće li to izazvati otpor ili odobravanje okoline.³⁰

Do rezultata u životu je dolazio upornošću i radom. Svoje uspjehe nije gradio dodvoravajući se lokalnim moćnicima ili podilazeći autoritetima, nego baš obratno. Osnovni moto njegovog rada je bila pravičnost zasnovana na važećim zakonskim propisima i humanosti. Na teorijskom planu za njega nije bilo autoriteta čija riječ, naravno, izuzev Allahove Riječi i riječi Njegova poslanika, nije podložna kritici i preispitivanju.³¹ Ovi principi su prisutni u svim njegovim radovima.

Onda, kada je trebalo javno izreći osudu stanja u oblasti znanosti i položaja znanstvenika u ondašnjem Carstvu, nije se ustručavao da je hrabro iznese, na za to pogodan način. Evo jednog primjera iz njegovog života. Dobivši od tadašnjeg sultana³² zadatak da, sve dok je on na vojnom pohodu, svaki dan i noć uči suru *al-Fath*, Allamek je poželio da napiše njen komentar. Za osnovu je uzeo već napisani komentar alima Širvanija, visokoobrazovanog u krugovima tadašnjih intelektualaca. Za njega je čuo još u Bosni i zbog njega, došao u Istanbul. U njegovo se znanje toliko razočarao da je poželio vratiti se odmah, u Bosnu. Ostao je, učio, i, evo, sada ima pred sobom njegov komentar jedne kur'anske sure. Tim komentarom nije zadovoljan i želi na njega napisati glosu. Za tu situaciju on kaže:

“Dobio sam djelo koje je o toj suri napisao Mula Širvani, poznat kao Sadrudin-zade, Allah mu dao sve što poželio. Vidio sam da ono sadrži različite greške i proizvoljnosti (besmislice), lupetanja i zablude. Pošto

29 Vidi: Ljubović, *Muhamed, sin Muse...*, str. 121.

30 Bašagić, *Bošnjaci i Hercegovci...* str. 105.

31 Ljubović, *Znameniti Bošnjaci...* str. 21.

32 Šabanović tvrdi da se radi o Muratu IV i pohodu protiv Revana, 1635. god., te da je *Tafsir sura al-Fath*, nastao nakon toga, iako na kraju rukopisa koji koristimo stoji da je napisan 1044. h.g. što bi odgovaralo 1634. god. Vidi: Šabanović, *Književnost muslimana...*, str. 145.

sam vidio da ljudi ovog vremena tom djelu daju važno mjesto, i vjeruju da je ono visoko, poželio sam da analiziram dio onoga što je on tamo kazao, kako bi se razjasnila istina i otkrile zablude.

On je, rahmetullahi alejhi, jedan od onih koji su potrošili glavninu svog života u sticanju znanja i usavršavanju. Savladao je stotine disciplina, svoje savremenike pretekao u mnogome i dostigao stepen slobodnog mislioca, ali nije bio pronicljivog uma, niti je bio imun na udar kritike, a u tom dvome je osnova uspona do stepena titule lica duhovnosti, vrline i učenosti...Zato se kaže: razumjeti samo dva harfa bolje je nego naučiti napamet dva tovara. Pojam tovar ovdje ima značenje količine običnih i svetih knjiga koje može ponijeti deva.”

U vremenu taklida, slijepog oponašanja autoriteta i nekritičkog mišljenja, Allamek se bori za originalnu misao koja osigurana perspektivnost svim granama znanosti. Odatle njegova spremnost da ukaže na propuste gdje god ih primijeti i ma kod koga oni bili. On će priznati autoritativnost Zamahšerijeva³³ *Keššafa*, ali se neće ustručavati da iskaže svoje vlastito neslaganje sa nekim njegovim stavovima.³⁴

Drugi primjer njegove otvorenosti u kritici postojećeg stanja znanosti i odnosa među ulemom, nalazimo u citatu kojeg navode naši izvori o Allameku, i u kojem se žali na okolnosti u kojima je rad iskrenih istraživača uveliko otežan ili sasvim onemogućen, što je za njega neshvatljivo kada se radi o ilmu i alimima. Citat je prenesen iz uvoda u njegovu *Glosu na komentar sure al-Kahf*. Allamek tu kaže:

“Nakon što sam otišao iz najjudaljenije islamske zemlje i došao u Istanbul, grad u kome se dodjeljuje opskrba svim ljudima, našao sam da se u njemu proširilo neznanje i da je nauka toliko zanemarena kao da je nikada niko nije ni spomenuo. U njemu je naučnik uvrijeđen, ponižen i bačen na ulicu; nauku i naučnike preziru, lahke stvari smatraju teškim, a ako od njihovih dostojanstvenika zatražiš koru kruha, oni se ogлуše...”³⁵

³³ Puno ime mu je Abu al-Qasim Muhammad b. ‘Umar al-Kawarizmi al-Hanafi al-Mu’tazili az-Zamakšari, p.n.a. 538.h.g. Autor je tefsira *Al-Kaššaf ‘an haqaiq at-Tanzil wa ‘uyun al-aqawil fi wuğuh at-ta’wil*. Vidi: Muhammad Husayn ar-Rahabi, *At-Tafsir wa al-mufasssirun*, 1976. I, str. 429.

³⁴ Neke primjere ovog Allamekovog neslaganja iznešeni su u dijelu o sematničkoj obradi odabaranih pojmova.

³⁵ Ovaj citat nalazimo kod:

- Nakičević, *Arapsko-islamske znanosti...*str. 201.

- Šabanović, *Književnost...*, str. 137-138.

- Ljubović, *Znameniti Bošnjaci...*, str. 21.

Uprkos teškim uslovima rada i života i nezavidnom okolinostima u kojima se našao u Istanbulu, Allamek je bio spreman na odricanja svake vrste da bi uspio u svojim znanstvenim istraživanjima i odbrani principa znanstvene etike. Iako kritičar, ostao je omiljen među onima kojima je njegova objektivnost predstavljala rijetku vrijednost tog doba. Jedan od takvih alima je, kada mu je neko rekao da je Allamek bolji od njega, priznao: “Tačno, on je obuhvatniji od mene! Nema sumnje u to što je rečeno. On je moj profesor, a profesoru, u svakom slučaju, pripada pravo prvenstva.”³⁶

Mnoge kvalitete ovog alima “sveznalice” ćemo moći upoznati u prikazu njegovih djela, od kojih su neka već spomenuta. Za njih saznajemo iz radova spomenutih autora koji su pisali o Allameku. Tvrdi se da ih ima 14. Evo njihovih naslova:

Područje tefsira:

1. *Al-Hādī* je njegovo djelo u kojem započinje vlastiti komentar Časnog Kur’ana. Izvori koji o tome pišu jasno ukazuju da se ne radi o glosama na Bejdavijev *Tafsīr*, iako je i njih pisao. Prema podacima koje nalazimo u njemu i gdje se poziva na svoju glosu na Džurdžanijev³⁷ *Miftāh*, a njega je pisao 1631. god. može se zaključiti da je *al-Hādī* započeo pisati poslije te godine. Djelo je nedovršeno. Filološkog je karaktera i svjedoči o Allamekovo gorljivoj želji da ispravi pogrešno, jer se u njemu ne ustručava da kritizira stavove čuvenih autoriteta tefsira, kakvi su Zamahšeri, Bejdavi, Ebu Su’ud³⁸ i drugi.³⁹

2. *Hāšiya ‘alā Anwār at-Tanzīl wa asrār at-ta’wīl* su Allamekove glose na komentar Kur’ana mufessira Bejdavija. Ne radi se o glosi na cijeli Bejdavijev *Tefsīr*, nego na samo neke sure iz njega. Izvori o tome ne govore isto. Podaci su na razini pretpostavki što traži studiozniju analizu

³⁶ O ovome više vidi: Handžić, *Izabrana djela*, I, str. 258.

³⁷ Puno ime mu je ‘Ali b. Muhammad b. ‘Ali Abu al-Hasan, aš-Šarif al-Ġurġani. Među poznatijim djelima mu je i njegov *At-Ta’rīfat*.

³⁸ Puno ime mu je Abu as-Su’ud Muhammad ibn Muhammad ibn Mustafa al-‘Imadi al-Hanafī, p.n.a. 982. h.g., oko 300 godina nakon al-Baydawī-ja. Autor je tefsira *Iršād al-‘aql as-salīm ila mezaya al-Kitāb al-Kerīm*. Vidi: Muhammad Husayn ar-Rahabī, isto, str. 345.

³⁹ Nakičević, Anali GHB, VII-VIII, str. 236-237., navodi da se rukopis Allamekovog djela *Al-Hādī* može naći u Istanbulu, Biblioteka Sulejmanija, bibl. Bagdatli Ibrahim-ef. br. 2096/1. Šabanović i Ljubović, navode da se rukopis nalazi u Los Angelesu, University of California, (U.C.L.A) Special Collection (Sp.Col.) 898-36-40, item 2, fol. 57-112; 56 lista. Handžić ga u navedenom djelu ne spominje.

i dobivanje tačnih podataka, ukoliko je to moguće. Neki autori tvrde da se radi o glosi na dio tefsira od njegovog početka do sure *el-An‘ām*,⁴⁰ dok su drugi stava da se glose odnose samo na sure *al-Baqara* i *Ālu ‘Imrān*. Postoji i mišljenje da se glose odnose na dio od početka Tefsira do sure *al-Mā‘ida*. Tvrdi se da je Allamek ove glose pisao dok je držao predavanja iz Bejdavijevog Tefsira, pa je odlučio da ih uobliči u samostalan rad. Da bi se čitalo ovo djelo, nužno je dobro poznavati Bejdavijev Tefsir, jer je Allamek pisao koncizno i izravno, uz podrazumijevanje čitaočevog predznanja o tome. Rad je nedovršen.⁴¹ Smatra se da je pisan u periodu 1633.-34/35.god.

Gornjim glosama pripadaju još dvije. Prva je:

3. *Ḥašiya ‘alā tafsīr sūra an-Naba’*, Glosa na Bejdavijev komentar sure *en-Nebe’*. Pisana je 1622. g.⁴²

Druga je:

4. *Ḥašiya ‘alā tafsīr sūra al-Kahf*, glosa na Bejdavijev komentar sure *el-Kehf*. Pisana je 1627. g. Prema godinama pisanja vidi se da su nastale prije druge glose na Bejdavijev Tefsir. U ove dvije glose se, kako neki tvrde,⁴³ “vidi njegova prava vrednost kao naučnika, njegova sposobnost da obuhvati sve do tada postojeće komentare i superkomentare i da ih međusobno upoređuje, uspešno i naučno.” Iako pod dojmom da, možda, ima pretjerivanja u ovakvoj kvalifikaciji, zasnovanoj samo na dvije glose,

40 Prema Šabanoviću prvi stav zastupa Mulla Katib al-Čalabi (Hadž Halifa), drugi Šajki-zade i ‘Uššaḡi, a treći Handžić. Šabanović ne smatra da je Handžić u pravu, a sam Handžić tvrdi da “nema sumnje da je tačno ovo što mi navodimo”.

41 Nakičević bilježi da je rukopis Allamekovog djela *Ḥašija ‘ala Anvar at-tanzil wa asrar at-ta’wil* u Istanbulu, Sulejmanija, bibl. Šehid Ali-paša, br. 236/1, i br. 235; bibl. Damat Ibrahim-paša, br. 217 (iste podatke kod njega nalazimo za djelo *Al-Ḥašiya ‘ala Šarh aš-Šarif al-Ġurġani ‘ala Miftah al-‘ulum*); te bibl. Hafiz-paša, br. 150/1. Šabanović, Ljubović i Handžić navode podatak da se rukopis nalazi u Kairu, Dar al-kutub al-misriyya (ranija Maktaba al- kidiwiyya) Tafsir, br. 341 (vid. Kataloge), fol. 1-221. (Brok. G. 414: Kairo II, 164, 201; S: 740; br. 28: Kilič ‘Ali 150, Selim III, Kairo 21, 45.; Mada Šabanović dodaje da se radi o prijepisu rukopisa sačinjenom 1636. godine, vjerovatno još za Allamekovog života.

42 Nakičević Glosu komentara poglavlja *al-Kahf* nalazi u Istanbulu, Sulejmanija, bibl. Aya Sofiya, br. 559. Za rukopisna djela *Ḥašija ‘ala tafsir surat an-Naba’*, i *Ḥašija ‘ala tafsir surat al-Kahf*, Šabanović navodi podatak da se nalaze u Beogradu, Univerzitetska biblioteka “Svetozar Marković”, sign. SO 176, inventar br. 43.626, list 114-142. Datum prepisa i ime prepisivača nisu spomenuti; XVII-XVIII stoljeće; i u Kairu, Dar al-kutub al-misriyya, Tafsir, br. 341, fol. 222-321.

43 Riječi su Kamila al-Buhija, navedene u njegovoj neobjavljenoj doktorskoj disertaciji pod naslovom *Arapski radovi jugoslovenskih pisaca*, odbranjenoj na Filološkom fakultetu u Beogradu 1963. godine. Citat je na strani 157. Podatak je naveo Ljubović u spomenutom članku na strani 124-125.

iz navedenog citata saznajemo da je o Allameku nezaobilazno svoju riječ morao kazati i autor citata Kamel al-Buhi, čije ime nismo spominjali u odlomku o autorima koji su pisali o Allameku. Kao završnicu na ove njegove glose, smatramo korisnim navesti objašnjenje razloga zbog kojeg se nekim čitaocima Allamekovih glosa čini da su nerazumljive, teške, nedorečene, suviše koncizne. Ovo pojašnjenje će nam biti potrebno da bismo razumjeli Allameka i u slučaju njegove glose na Širvanijev komentar sure *al-Faṭḥ*. Navodi ga Šabanović:

“Ustvari, Allamek nije namjeravao da svoj tekst učini zagonetnim, već je pisao polazeći od pretpostavke da je čitalac njegovih glosa već savladao Bejdavijev Tefsir ili da ga, čitajući njegove glose, ima pred sobom. Zato ništa ne ponavlja nego piše samo ono što sam ima da kaže. Prema tome, vrijednost njegovih glosa nije u objašnjavanju Bejdavijevog komentara nego u iznošenju shvatanja glosatora.”⁴⁴

5. *Tafsīr sūra al-Faṭḥ komentar sure el-Feth* (Osvojenje). Pisana 1635. god., još je jedna od Allamekovih glosa, sada na kometar iste sure od, za to vrijeme, čuvenog Širvanija. O ovome ćemo iznijeti više podataka poslije.⁴⁵

6. Svim ovim djelima iz oblasti tefsira treba dodati još samo Zaseban komentar šestog ajeta sure *at-Tawvba*. To je mali rad u kome se filološki objašnjava upotreba riječi *hatta* - حتى u tom ajetu.⁴⁶ Radi se o još jednom Allamekovom radu u kojem dolazi do izražaja njegova orijentacija da u svojim djelima, uopće, pa i u onima koja su iz područja tefsira, posveti posebnu pažnju arapskom jeziku i njegovom značaju u razumijevanju islamske tradicije i njenih osnovnih izvora.

Uvažavajući potrebu da Allamekova djela u cijelosti treba analizirati, izvršiti komparacije i prikaze, a to nije cilj ovog rada, ovom prilikom

⁴⁴ Šabanović, *Književnost muslimana*...str. 143.

⁴⁵ Na osnovu Šabanovićeve bilješke (a i Ljubović je prenosi) rukopis je u Sarajevu, Gazi Husrev-begova biblioteka br. 1318, (ranije 1429) list 1-2; samo prva dva uvodna lista. (vid. Dobrača I, 355 str. 210) iz bibl. Sim zade, (medrese) (možda prepis Šejh Juje). U istom kodeksu nalazi se i komentar iste sure od Širvanija, koga Allamek kritikuje, i komentar džuza ‘Amme od ‘Isama, nepotpun (vid. Dobrača). (Ovdje Šabanović ne navodi ovaj rukopis u Biblioteci Sulejmanija, Istanbul, bibl. Šehid Ali Paša, pod brojem 2741/6, fol. 69-124, kao ni isti rukopis, pisan drukčijim pismom, smješten u biblioteci Esad-efendi, isto u Sulejmaniji, pod brojem 108/2. Nakićević ih u svom članku navodi.)

⁴⁶ Šabanović i Ljubović navode podatak da se ovaj rukopis nalazi u Beogradu, Univerzitetska biblioteka “Svetozar Marković”, nav. kodeks, fol. 143-144a.

ćemo ostala njegova djela iz drugih oblasti samo nabrojati, s napomenom o mjestu na kojem se rukopisi tih djela mogu naći:

Oblast sintakse i retorike:

7. *Ḥašiya ‘alā Šarḥ aš-Šarīf al-Ġurġāni ‘alā Miftāḥ al-‘ulūm, Glosa na Sejjid Šerifov komentar es-Sekakijeva djela Miftah el-‘ulum, napisana 1631. g.*⁴⁷

8. *Ḥašiya ‘alā Šarḥ Mulla Ġāmi ‘alā al-Kāfiya, glosa na Mulla Džamijev komentar Ibni Hadžibove sintakse el-Kafija, napisana 1626. g.*⁴⁸

9. *Ta’līqāt ‘alā al-Ḥašiya li-’Išāmuddīn, Superglosa na glosu Isamuddina, nedovršeno.*⁴⁹

Oblast logike:

10. *Šarḥ aš-Šamsiyya, komentar na djelo (Risala) eš-Šemsijja o logici koje je napisao Nedžmuddin Omer b. Ali el-Kazvini el-Katibi...*⁵⁰

11. *Ḥašiya ‘alā šarḥ al-Mawāqif, glosa na Džurdžanijev komentar djela Kitāb el-Mewākif fī ‘ilm al-kelam, koje je napisao el-Īdī.*⁵¹

Osim ovih jedanaest djela na arapskom jeziku treba spomenuti još jedno koje je iz oblasti administracije, a to je:

47 Nakičević, Anali GHB, VII-VIII, str. 236-237., navodi da se prepisi ove glose mogu naći u Istanbulu, Biblioteka Sulejmanija, bibl. Damad Ibrahim-paša, br. 993; bibl. Fatih, br. 4587, bibl. Laleli, br. 2841, bibl. CRH, br. 1789, bibl. Kilic Ali-paša, br. 856 i br. 149, bibl. Šehid Ali-paša, br. 236/1 i br. 235, bibl. Damad Ali-paša, br. 217. O djelu *Al-Ḥašiya ‘alā Šarḥ aš-Šarīf al-Ġurġāni ‘alā Miftāḥ al-‘ulum*, prema preporuci Šabanovića, treba vidjeti i Brockelmann. GAL I, 294, SI 516., a spominju ga Handžić, Bašagić, Katib Čelebi. Rukopis djela se ranije nalazio u Sarajevu, Orijentalni institut, br. 184/51.

48 Ljubović navodi podatak da se rukopis djela *Ḥašiya ‘alā Šarḥ Mulla Ġāmi ‘alā al-Kāfiya* nalazi u Sarajevu, Gazi Husrev-begova biblioteka, br. 1698., a na marginama djela *Ḥašiya Muharram ‘alā al-Ġāmi*, Istanbul, s.a. (1308/1890), 523 str.

49 Šabanović napominje da se djelo *Ta’līqāt ‘alā al-Ḥašiya li-’Išāmuddīn* (a po Bašagiću i Handžiću mjesto *Ta’līqāt* u naslovu stoji *I’tiradat*) nalazi u Bratislavi br. TE 31, kat. br. 328. Isto navodi i Ljubović.

50 Nakičević nabroja biblioteke u Sulejmaniji, Istanbul, u kojima se nalaze prijepisi ovog rukopisa: bibl. Laleli, br. 2661 i br. 2658, bibl. Hamidiyye, br. 819, i bibl. Fatih, br. 3355. Kod Ljubovića stoji da se rukopisi djela *Šarḥ aš-Šamsiyya* nalaze: Orijentalni institut u Sarajevu, R 698; Orijentalna zbirka JAZU, N° 1521; Bibliotheque Musče, Alger, N° 1397 (fotokopije u Orijentalnom institutu); Istanbul, Kat. Karatay, TSMK AY, C III, N° 6845.

51 Šabanović tvrdi da se jedini poznati rukopis djela *Ḥašiya ‘alā Šarḥ al-Mawāqif* nalazi u Beogradu, Univerzitetska biblioteka "Svetozar Marković", br. 43.626 (kod Ljubovića je 43826 (?)), sign. RSO 176, fol. 144b-150b. (On napominje da se on tu nalazi pod naslovom *Ḥašiya ‘Allamak ‘alā Šarḥ al-Mawāqif*).

12. Turski prijevod djela *al-Ğawāhir al-muḍī'a fi al-aḥkām as-Sultāniyya*, *Sjajni dragulji u carskim odlukama*, koje je napisao Zainu-l-Ābidin 'Abdu-r-Ra'ūf al-Munāwi aš-Šāfi'.⁵²

Ovdje je nužna jedna napomena. Omer Nakičević u Analima GHB, VII-VIII, str. 237. navodi još dva Allamekova djela koja ne nalazimo u domaćim izvorima ni kod jednog od spomenutih autora. To su djela:

13. *Ḥāšiya 'alā Fawāid aḍ-Ḍiyā'iyya*, *Glosa na djelo Fevaid ez-Zijaijja*,⁵³ i

14. *Aḥādīṭ al-arba'in*, *Četrdeset hadisa*.⁵⁴

* * *

Za ovaj prikaz od navedenih Allamekovih djela odabrano je ono koje u izvorima nosi naslov *Tafsīr āḥar li-sūra al-Faṭḥ* - Drugi komentar sure el-Feth.

Pri navođenju Allamekovih radova razvrstanih po oblastima napomenuli smo da se od rukopisa ovog Allamekovog djela u Sarajevu, Gazi Husrev-begova biblioteka br. 1318, (ranije 1429), mogu naći samo prva dva uvodna lista.⁵⁵ U istom kodeksu nalazi se i komentar iste sure od Širvanija, koga Allamek kritizira, i komentar džuzua 'Amme od 'Isama, nepotpun. Spomenuta dva lista uvoda Allamekovog djela pisani su sitnim, složenim ta'liq pismom.

U Biblioteci Sulejmanija, Istanbul, bibl. Šehid Ali-Paša, pod brojem 2741/6., fol. 69-124. nalazi se drugi rukopis istog djela. Taj rukopis pisan je lijepim i vrlo čitkim *nashi* pismom na 55 folija. Nepotpun je i nedostaje mu određeni broj stranica na kojima je obrađen komentar 5.-10. ajeta sure *el-Feth*. One nisu uračunate u navedeni broj folija.

⁵² Rukopis djela *al-Ğawāhir al-muḍī'a fi al-aḥkām as-sultaniyya* se (po Šabanoviću) nalazi u Istanbulu, Köprülü kütüphanesi (OM I, 361).

⁵³ Nakičević bilježi da se djelo *Ḥāšiya 'alā fawaid aḍ-Ḍiyaiyya* nalazi u Istanbulu, Sulejmanija, bibl. Kasideci-zade, br. 508, i bibl. Kilic Ali-paša, br. 909.

⁵⁴ Po Nakičeviću *Al-Aḥādīṭ al-arba'in* se nalazi u Istanbulu, Sulejmanija, bibl. Hafiz-paša, br. 150/1; bibl. CRH, br. 1789; i bibl. Kilic Ali-paša, br. 856. (Pod istim brojevima kod Nakičevića je i *Ḥāšiya 'alā Anvar at-tanzil wa asrar at-ta'wīl*). Raspravu o stvarnom autoru ovog djela Nakičević navodi i u svom radu *Arapsko-islamske znanosti i glavne škole od XV do XVII vijeka*, str. 183-184.

⁵⁵ Vidi: Dobrača, Katalog... I, 355 str. 210, iz bibl. Sim zade, (medrese) (možda prijepis Šejh Juje).

U istoj biblioteci, Sulejmaniji, ali bibl. Esad-efendi, pod brojem 108/2., imamo treći rukopis ovog Allamekovog djela, pisan ponovo sitnim, složenim ta'liq pismom. Potpun je i ima 36 folija.

Mada se Allamekova djela, kako nalazimo u literaturi mogu naći u šest različitih gradova širom svijeta (Sarajevo, Istanbul, Kairo, Los Angeles, Bratislava, Beograd) nije nam dosada poznato da se rukopis ovog Allamekovog djela nalazi igdje drugo osim Istanbula i Sarajeva. Po rukopisu iz biblioteke Esad-ef. vidimo da se radi o klasičnom načinu pisanja tefsira. Nakon uvoda nastavlja se sa navođenjem kur'anskih ajeta. Ajeti su pisani crvenom tintom i uočljivi su u rukopisu. Nema odvajanja odlomaka niti obilježavanja citata. Samo ponegdje je prisutan zarez pisan crvenim mastilom koji razdvaja veće cjeline.

* * *

Evo nekoliko pojašnjenja vezanih za naslov i sadržaj ovog Allamekovog djela:

a) Naslov rukopisa je *Tafsīr āḥar li-sūra al-Faṭḥ* (Drugi komentar sure el-Feth) i može navesti na zaključak da se radi o autorovom komentaru navedene sure.

b) Zbunjuje pojam “drug” u naslovu.

c) Dublji uvid u rad donio je razjašnjenje ove dileme. Cijeli sadržaj djela je iscrpni i studiozni odgovor na istoimeni rad Širvanija, kojeg Allamek posmatra kritički i nalazi mnoge pogreške u njegovom komentaru koje svojim radom želi ispraviti, pa je kao naslov ovom Allamekovom djelu slobodno moglo stojati Glosa na Širvanijev Tefsir sure *el-Feth*. Velika je vjerovatnoća da je to razlog zbog kojeg je autor u naslovu rada naveo pojam drugi.

* * *

Osnova ovog Allamekovog rada je, kako smo već napomenuli, filološka analiza Širvanijevog teksta. Ostale metode su manje zastupljene. Pri svom osvrtu na Širvanijev Tefsir sure el-Feth Allamek konsultira uglavnom iste autore na koje je i Širvani naslanjao svoje stavove. Najčešće spominjana imena su ez-Zamahšeri, el-Bejdavi i Ebu Su'ud. Radi lakšeg uvida u metodologiju Allamekove kritike mi ćemo pokušati napraviti

jedan semantiški presjek teksta primijenjujući pri tome metodu takozvanih “semantičkih polja” unutar rječnika sure el-Feth, kao jednog nivoa filološke metodologije. Pri dolaženju do Allamekovog stava o značenju određenog pojma iz naslovljene sure iznosit ćemo prethodno stavove spomenutih autoriteta tefsira.

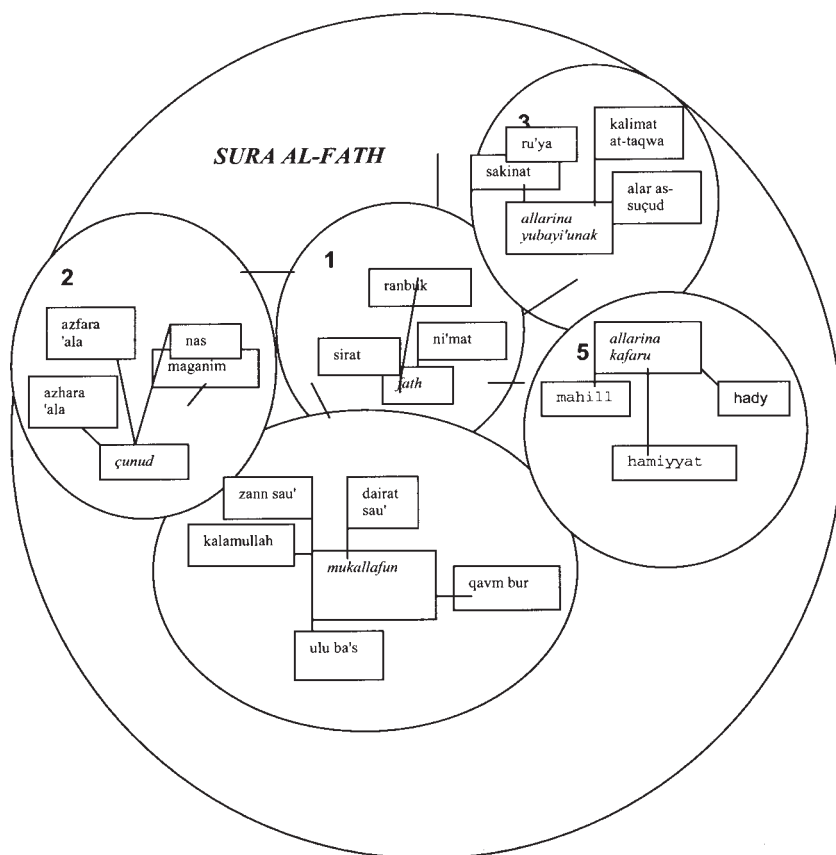
Za uzorak rječnika sure *el-Feth* napravili smo izbora pojmova koji su istraživani na način konkretizacije njihovog značenja a po kriteriju njihove nejasnoća zbog uopćenosti koja otežava razumijevanje ukupnog sadržaja sure ili ajeta u kojem se pojam nalazi. Za pojašnjenje odabranih pojmova ponuđene su, u Allamekovom radu, konkretne mogućnosti značenja. Nudi ih grupa mufessira, kao i sam Allamek. Oko toga se među njima najčešće vodi rasprava, a ponekad su potpuno usaglašenog mišljenja.

Već je navedeno da je iz ukupnog rječnika sure *el-Feth* odabran određeni broj pojmova (njih 24) kojima je potreban dodatni komentar da bi oni mogli biti shvaćeni u kontekstu ajeta, ali i radi razumijevanja samog ajeta u kojem se nalaze. Pojašnjenja značenja pojmova su crpljena iz tefsira onih mufessira kojima je osnovna metoda pri komentiranju kur’anskog teksta bila - filološka. Izdvajano je i mišljenje Širvanija kojeg Allamek analizira, a potom - kao najbitnije za ovaj rad - ukazano je na stav Allameka o tome. Obratimo pažnju na godine do kojih su živjeli i djelovali citirani mufessiri: az-Zamahšari je živio do 1144., al-Bayḏāwi do 1286 (?) (oko 150 godina iza az-Zamahšarija), Abu as-Su’ud do 1574. (oko 300 godina nakon al-Bayḏawija), aš-Širwani do 1626. (oko 50 godina nakon Abu as-Su’uda) i Allamek do 1636.

Pokušajmo sada suru el-Feth postaviti u centar semantičke analize.⁵⁶ Njen rječnik jeste skup svih pojmova koji su sadržajno organizirani u njen sistem. Taj ukupni zbir pojmova, odnosno sistem, moguće je podijeliti na, također organizirane, manje cjeline, koje smo ranije nazvali semantičkim poljima. To je skup pojmova koji su smisaono povezani i mogu činiti zasebnu cjelinu unutar ukupnog zbira pojmova, koji čine rječnik. Treba napomenuti da je ukupni rječnik sure el-Feth semantičko polje rječnika cijelog Kur’ana, a ima osnove govoriti da je rječnik Kur’ana semantičko polje ukupnog rječnika arapskog jezika.

⁵⁶ Za ovakav pristup smo osnovu našli u: Enes Karić, *Semantika Kur’ana*, Sarajevo 1998., posebno u II. poglavlju ove knjige gdje je Karić (uz još devet poglavlja) ponudio prijevod tekstova iz knjige *God and man in the Koran*, New York, 1980., čiji je autor čuveni japanski islamolog Toshihiko Izutsu. Ovakva analiza kur’anskog teksta nam se učinila vrlo zanimljivom i vrijednom naše posebne pažnje.

I evo konkretnog primjera dijela rječnika sure el-Feth podijeljenog na semantička polja:



Ako dobro promotrimo gornji dijagram, primijetiti ćemo da u ukupnom rječniku sure el-Feth možemo izdvojiti određeni broj riječi, po kriteriju koji odaberemo (ovdje, konkretno, 24 riječi). Taj broj riječi možemo smislano, nakon studiranja sadržaja sure, svrstati u nekoliko semantičkih polja (ovdje 5 polja), u kojima po jedna riječ ima ključnu važnost, a oko nje su okupljene ostale riječi, koje s njom imaju smislenu vezu. Istraživanje odnosa među poljima, ili među pojmovima unutar polja, čini ono što zovemo semantičkom analizom, kojom ćemo se baviti na narednim stranicama. Zasada samo želimo ukazati na to kako nam semantički pristup u razumijevanju kur'anskog teksta mnogo pomaže da ga protumačimo na pravilan i obuhvatan način.

U dijagramu je pet semantičkih polja u kojima je po jedna riječ ključna a ostale imaju s njom smisaonu relacijsku vezu.

Zadržat ćemo se na semantičkom polju br. 5 i na njemu prikazati način obrade svih drugih semantičkih polja. Prije toga napominjemo da smo pojašnjenja jezičkog značenja pojmova tražili kod Ragiba el-Isfahanija u njegovoj knjizi *ea-Mufradāt fī garīb al-Kur'an*. Usto smo u podtekstu ukazali na načine kako su taj pojam preveli Čaušević/Pandža, Korkut i Karić u svojim prijevodima Kur'ana. Određene historijske podatke o događajima vezanim za sadržaj sure el-Feth smo većinom crpili iz Poslanikovog životopisa od Ibn Hišama.

Ellezine keferu (al-laḏīna kafarū)

Posmatrajući semantičko polje br. 5, primjećujemo da je u njemu na ključnom mjestu sintagma *ellezine keferu* - oni koji ne vjeruju. Nalazimo se pred jednom od tri kategorije ljudi o kojima se govori u rječniku sure el-Feth. Oni su, zahvaćeni svojim paganskim žarom (*hamiyya ḡahiliyya*), nastojali spriječiti Poslanika i muslimane da provedu u djelo nakanu da učine 'umru, da priđu Ka'bi i tavafe oko nje. Ta zapreka je onemogućila da kurbani (*hādy*) stignu na svoje mjesto (*maḥill*). Ovo je samo jedan od načina na koji ta vrsta ljudi otvoreno iskazuje svoje neprijateljstvo prema islamu i muslimanima. Semantičko polje koje je pred nama, omogućit će nam da se nakratko prisjetimo događaja koji tretiraju pojmovi iz njega, a koji je bio direktnim povodom da dođe do sklapanja mirovnog sporazuma na Hudejbiji. O njemu je ovisilo dalje odvijanje događaja, koji su potom uslijedili.

Kufr, jezički, u sebi nosi značenje - skrivanje, prikrivanje, pokrivanje nečega. Ako je noć opisana svojstvom kafir, onda je to zato što stvari skriva svojom tamom. Kada je riječ o kufu u odnosu na Božije blagodati, onda se radi o nezahvalnosti na njima. Najveći vid kufra je skrivati istinu o vahdanijetu, šerijatu i nubuvvetu, poričući je. Tada taj pojam prijevodimo sa nevjerovanje.⁵⁷

Evo nekoliko ajeta koji govore o upotrebi ovog pojma u Kur'anu.:

- Ukazuje se da Allah čovjeku pokazao Pravi put i da o njemu ovisi hoće li na tome Bogu zahvalan ili nezahvalan biti - إنا هديناه السبيل اما شاكرا واما كهورا (76:3);

⁵⁷ Vidi: Al-Isfahani (Ar-Ragib), *Al-Mufradat fī garīb al-Qur'an*, Bejrut , (bez godine izdanja), str. 433.-437.

- Istina od Allaha dolazi, a vjerovanje ili nevjerovanje, pitanje je ličnog izbora - *وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر* (18:29.);

- Allah nas je sve jednakim stvorio, a ipak među nama ima nevjernika i vjernika - *هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن* (64:2)

- Izabrati nevjerovanje znači izabrati nesreću - *الذين كفروا بآياتنا هم أصحاب المشئمة* (90:19)

- Nevjerovanje donosi kajanje a onda kada bude kasno, kada će kafir poželjeti da je ostao zemlja, da nije bio proživljen - *ويقول الكافر لا ليتني كنت ترابا* (78:40.).

U suri el-Feth ova se kategorija ljudi spominje u različitim kontekstima: nazvani su mušricima koji, kao i munafici, o Allahu misle zlo (ajet 6.); oni u Allaha i Poslanika ne vjeruju (ajet 13.); kukavice su, koje iz borbe bježe (ajet 22.); spremni su da, ukoliko to mogu, spriječe mu‘mine da izvršavaju svoje obaveze prema Bogu, kakve su hadždž i ‘umra (ajet 25.); njihova zaslijepljenost kufrom povremeno prelazi u žar koji se manifestira različitim formama zla, poput provokacija i spremnosti da, ukoliko muslimani ne uspiju na provokacije odgovoriti smirenošću, protiv njih i oružje upotrijebe (ajet 26.); strašno ih jedi to što ima ljudi koji vjeruju i čija vjera raste, jača, razvija se, i čvrste (ajet 29.).⁵⁸

Prisjetimo se dijela događanja na Hudejbiji tih dana, o kojima govori ajet 25. sure el-Feth *المسجد الحرام* *والذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام* kada su oni koji ne vjeruju spriječili muslimane da pristupe Časnom hramu. Poslanik je bio krenuo u pravcu Mekke, o čemu Ibn Hišam kazuje:

“Kada je bio na ‘Usfanu, tu ga je susreo Bišr b. Šufyan al-Ka‘bī i rekao mu: ‘Božji poslanice, Kurejšije su eno čuli za ovaj tvoj put i spustili se u Dī Ṭuwā, a sa sobom su povel i tek odevene deve, prepune mlijeka. Zajetovali su se božanstvu da ti nipošto neće dozvoliti ulazak u Mekku. Na čelu konjice im je Ḥalid ibn Welid i nju su isturili do Qura’ al-Gamimal’ ‘Teško Kurejšijama!’ rekao je na to Božji poslanik. ‘Rat ih je sasvim izjeo i šta bi im falilo da se prođu uplitanja između mene i ostalih Arapa - ako me ovi unište, upravo su im uradili po volji, a ako mene Allah ojača,’⁵⁹ onda oni mogu masovno primiti islam ili se tada mogu boriti sa mnoom upotrijebivši svu sačuvanu snagu! Šta misle Kurejšije - ta ja ću se boriti

⁵⁸ Sintagmu *allađina kafaru* (iz ajeta 25. ove sure) Čaušević/Pandžaprijevođa sa “oni koji ne vjeruju”. Korkut prevodi sa “oni ne vjeruju”. Kariće u prijevodu identičan Korkutu.

⁵⁹ Obratiti pažnju na način davanja prednosti Allahu kao darovaocu dobra i pomagaču, i pripisivanja zasluga prvenstveno Njemu!

za ono s čime me Allah poslao, sve dok me On ne učini nadmoćnim, ili dok ova šija ne ostane usamljena?!⁶⁰

Zamahšeri na ovom mjestu ne obraća pažnju na samu sintagmu *el-lezine keferu*, ali se može razumjeti da na nju misli komentarom da “je to bilo u Bici na Hudejbiji, na osnovu predaje da je ‘Ikrim b. Ebi Džehl izašao pred njih sa pet stotina ljudi, a Poslanik poslao nekoga ko će ih poraziti i natjerati u zidine Mekke; i na osnovu predaje od Ibn ‘Abbasa da je Allah dao pobjedu muslimanima tada tako što su ih oni kamenicama natjerali u njihove kuće...”⁶¹

Sve se ovo događa kao dio scenarija onemogućavanja muslimana da uđu u Mekku.

Bejdavi⁶² napominje da sve ukazuje na to da se radnja iz ajeta 25. dogodila u danima Hudejbije. Ebu Su‘ud⁶³ se ne osvrće posebno na ovu sintagmu na ovom mjestu. U sklopu govora o onima koji su izašli direktno protiv muslimana na Hudejbiji, kako smo ranije napomenuli, učinio je grešku tvrdeći da je “onaj kojeg je Poslanik poslao da ih porazi i natjera među zidine Mekke” bio Halid b. Velid, a na koju je ukazao Allamek.

Širvani ovdje nakratko zastaje uz opasku da dio ajeta:

هم الذين كفروا و صدوا عن المسجد الحرام

ima značenje

بيان لجنايتهم العظيمة ليوسموا بسمة قبيحة لا ينفكون عنها اينما سلكوا والمعنى انهم جمعوا بين جنايتي الكفر والصد و
الا فلا فائدة في الاخبار عن كفرهم فقط...

pojašnjenja za njihovo veliko zlodjelo koje će ih obilježiti ružnim biljegom, kojeg se neće moći riješiti gdje god budu pošli. Značenje je da su oni objedinili dvostruki zločin, tj. kufr i sadd (sprečavanje, branjenje, onemogućavanje muslimanima da izvrše svoju vjersku obavezu)...

Allamek će na ovom mjestu prihvatiti opravdanost ovakvog razumijevanja mjesta o kojem se govori i prenijeti od Širvanija samo dio njegovih riječi koje je smatrao ključnim za razumijevanje teksta:

اي جمعوا بين جنايتي الكفر والصد

60 Vidi: Ibn Hišam, *Poslanikov životopis*, str. 195.

61 Vidi: Az-Zamakšari, *Al-Kaššaf ‘an haqaiq at-Tanzil wa ‘uyun al-aqawil fi wuğuh at-ta’wil*, Bejrut, (bez godine izdanja), III, str.466.

62 Al-Baydawi, *Anwar at-Tanzil wa asrar at-ta’wil*, Bejrut, 1982.str. 680.

63 Vidi: Abu as-Su‘ud, *Iršad al-‘aql as-salim ila mezaya al-Kitab al-Kerim*, (štampan na margini Ar-Razijevoeg tefsira *Mafatih al-gayb*), Istanbul, (bez godine izdanja). str. 571.-572.

U ovom slučaju zapažamo da Allamek nije oponent po svaku cijenu nego uvažava određeni stav za kojeg smatra da je ispravan i ostaje pri principu da mu je najbitnija istina. Na takvim mjestima on ne otvara diskusiju, nego samo izražava svoje slaganje i nastavlja sa analizom.

Navedene karakteristike i stalno dokazivanje sljedbenika kufra da su to što jesu, otvara nam mogućnosti da dokučimo još neke detalje obrađene u 25. i 26. ajetu, a tiču se njih.⁶⁴

El-Hedj (Al-Hādy)

Vidjeli smo da su kafiri spriječili muslimane da dođu do Kabe. Pri tome su i kurbani, koji su povedeni da budu prineseni kao žrtva Gospodaru svjetova, također spriječeni da dođu do svog mjesta.

El-Hedj je pojam koji se u kur'anskoj terminologiji veže za glagol *hada* - uputiti, pa mu je osnovno značenje *ono što se uputi ili otpremi kao poklon Kabi*, tj. kurban. Neki smatraju da je ovo riječ kojoj je jednina *hadiyyat* - poklon.⁶⁵

Evo kako je ovaj pojam upotrijebljen na određenim mjestima u Kur'anu:

- to je kurban koji će zaklati onaj koji bude spriječen izvršiti hadždž na koji je krenuo فان احصرتم فما استيسر من الهدي (2:196.);

- kurban koji se kolje kao kazna ako se prekrši zabrana lova u ihramu فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة (5:95.);

- kurban je učinjen svetim جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدي والقلائد (5:97.);

- to je kurban koji je spriječen (na dan Hudejbije) da dođe na mjesto žrtvovanja والهدي معكوكا ان يبلغ الحله (48:25.).⁶⁶

64 Ajeti: (25.) Oni ne vjeruju i brane vam da pristupite Časnom hramu, i da kurbani koje vodite sa sobom do mjesta svojih stignu. I da nije bilo bojazni da ćete pobiti vjernike, muškarce i žene, koje ne poznajete, pa tako, i ne znajući, zbog njih sramotu doživjeti - Mi bismo vam ih prepustili. A nismo ih prepustili ni zato da bi Allah u milost Svoju uveo onoga koga hoće. A da su oni bili odvojeni, doista bismo bolnom kaznom kaznili one među njima koji nisu vjerovali. (26.) Kada su nevjernici srca svoja punili žarom, žarom paganskim, Allah je spustio smirenost Svoju na Poslanika Svoga i na vjernike i obavezao ih da ispunjavaju ono zbog čega će postati pravi vjernici - a oni i jesu najpreči i najdostojniji za to - a Allah sve zna.

65 Vidi: Al-Isfahani, *Al-Mufradat*, str. 538-542.

66 Čaušević/Pandža pojam *hady* u ovom ajetu prijevode kao "(zavjetovanu) žrtvu određenu da stigne na mjesto (gdje je dozvoljeno njeno klanje)". Oni su ovdje uz žrtvu, kurban, dodali i

Kod Zamahšerija⁶⁷ je to životinja koja se otpremi ka Kabi, tj. kurban. On ostavlja mogućnost različite vokalizacije ovog pojma, koja uvjetuje i njegovo vezanje za različite riječi prije njega.

Istu definiciju pojma daje i Bejdavi,⁶⁸ s tim što on umjesto *ka Kabi* kaže *ka Mekki*. Ebu Su'ud⁶⁹ se ne razlikuje u interpretaciji od njih dvojice uz napomenu da on uopće ne daje definiciju, nego govori o mogućnostima vokalizacije.

Širvani prenosi stavove prethodne trojice.

Allamek je ovdje potpuno saglasan s njima. S obzirom na to da su im stavovi o ovome potpuno identični, donosimo ono što je Allamek, kao zadnji u nizu njih peterice, kazao.

والهدي بالنصب معطوف على الضمير المنصوب في صدوكم و قرئ بالجر عطفا على المسجد بحذف المضاف اى ونحر الهدي وبالرفع على و صد الهدي اسم لما يهدي الى مكة و قد قرئ الهدي وهو فعيل بمعنى مفعول و معكوكا حال من الهدي
“Pojam *hadya* vokaliziran kao akuzativ vezan je za ličnu zamjenicu u akuzativu iz riječi *saddukum* (صدوكم). Čita se i sa vokalizacijom kao genitiv *hadyi*, a tada se veže za riječ *al-masğidi* (المسجد), pri čemu je ispušten mudaf, a bilo bi pretpostavljeno kao *nahri al-hadyi* (الهدي نحر) - *klanja kurbana*. Može doći i kao nominativ *al-hadyu* sa značenjem *sudda al-hadyu* (الهدي صد) - *a kurban je spriječen*. Inače je *hady* zajednička imenica za *ono što bude upućeno ka Mekki*. Ovaj pojam se čita i sa *hadiyy* (الهدي), što je ime u aktivu sa značenjem pasiva. Izraz *ma'kuf(en)* (معكوكا) - *spriječene*⁷⁰ pokazuje stanje izraza *hady*.”

Bilo bi nepotpuno ako bismo pojašnjenje pojma hedj napustili, a ne učinili isto i sa sklopom *mahillah* - *na svoje mjesto*.

Mehill (mahill)

Pojam *mehill* (*mahill*) ima svoju osnovu u glagolu *halla*, i u odnosu na *mahall* - kao mjesto na koje se dođe, odsjedne, stigne - ima i dopunsko

određicu zavjetovanu. Kod Korkuta su to “kurbani koje vodite sa sobom”. On je upotrijebio množinu. I Karić smatra da su to kurbani vođeni do svog mjesta, dakle, riječ u množini.

67 Vidi: Az-Zamakšari, *Al-Kaššaf* ..., IV, str. 465.

68 Al-Baydawi, *Anwar at-Tanzil*... str. 679.

69 Vidi: Abu as-Su'ud, *Iršad*...str. 568.

70 Važno je primijetiti da Karić *saddukum* prijevodi sa *vas odvrćaju*, a uz *hady* stavlja posebno “i sprečavaju da kurbani”, čime je kod njega prisutan i prijevod izraza *ma'kuf(en)*, što kod Korkuta nije slučaj. Čaušević/Pandža to rješavaju dodacima u zgradama, ali nisu unijeli u osnovni tekst poseban izraz za *ma'kuf(en)*.

značenje kao mjesto koje je Allah učinio dozvoljenim za određenu djelatnost (konkretno, za klanje kurbana).⁷¹ U ovakvom kontekstu se nalazi na nekoliko mjesta u Kur'anu. To su, uglavnom, mjesta vezana za obrede hadža, kurban i mjesto njegovog klanja.

Neke od tih ajeta smo već naveli uz pojam *hedj* (2:196.; 48:25.;). Ajet (22:33.) spominje *mehill* - محلها البيت العتيق kao *mjesto* (klanja) kod Starog hrama (Kabe).⁷²

Zamahšeri⁷³ ovaj pojam tumači kao *mjesto na kojem je dozvoljeno, odnosno obavezno, zaklati kurban*, napominjući da je to dokaz za Ebu Hanifu da je mjesto klanja kurbana (*mehill*) onome ko je spriječen da uđe u Mekku (*muhsar*) - Harem. Ovdje on postavlja pitanje: Kako je bilo dozvoljeno Poslaniku i onima s njim da svoj kurban zakolju na Hudejbiji i daje odgovor da dio Hudejbije spada u teritorij Harema, te da postoji predaja po kojoj je Poslanikov logor bio van područja Harema (*hill*) a njegovo mjesto za klanjanje (*musalla*) u teritoriji Harema (svetog područja oko Mekke).

Ovdje se pojavljuje novo pitanje: Ako je kurban zaklao u Haremu, zašto je korišćen izraz "spriječeni da do svog mjesta stignu"? Zamahšeri odgovara da je to dozvoljeno mjesto koje je poznato kao propisano za to - Mina.

Bejdavi⁷⁴ navodi da slučaj kurbana, koji je spriječen da dođe do svog mjesta, dokazuje da je to bilo u godini Hudejbije. On, također, smatra da je to mjesto na kojem je dozvoljeno zaklati ga, a konkretizira značenje tako što tvrdi da se misli na poznato mjesto Minu a ne na neko drugo na kojem nije dozvoljeno da se to uradi. Za slučaj Poslanikovog klanja kurbana na Hudejbiji smatra da ne nudi dokaz za hanefije da je Harem mjesto za klanje kurbana onih koji su spriječeni da dođu do Kabe.

Ebu Su'ud⁷⁵ prenosi već iznesene stavove, bez novih elemenata, s tim što nudi, istovremeno, da je *mehill* Harem, navodeći stav Ebu Hanife o tome, a i da je to konkretno Mina.

⁷¹ Vidi: Al-Isfahani, *Al-Mufradat*, str. 128.

⁷² Čaušević/ Pandža ovaj pojam prijevode kao mjesto, a dodaju (gdje je dozvoljeno njeno klanje) tj. žrtve (*hady*). Objedinili su i mjesto (*mahall*) i dozvoljenost (*mahill*). Kod Korkuta su to "mjesta" - množina jer je i za *hady* koristio množinu - kurbani. Kod Karića je to "mjesto" do kojeg su kurbani vođeni.

⁷³ Vidi: Az-Zamahšari, *Al-Kaššaf* ..., IV, str. 465.

⁷⁴ Vidi: Al-Baydawi, *Anwar at-Tanzil*... str. 679.

⁷⁵ Vidi: Abu as-Su'ud *Iršad*...str. 568.

Širvani prenosi Bejdavijeve stavove i neke forme od Ebu Su'uda.

Allamek pojam *mehill*, nudeći svoj komentar, definira kao mjesto na kojem je dozvoljeno da bude zaklan i tvrdi da se ovdje misli na, za to propisano poznato mjesto, Minu:

اي محبوسا من ان يبلغ مكانه الذي يحل فيه نحره والمراد هنالك محله المعهود اعني مني

Potom citira Bejdavijev stav, koji smo ranije iznijeli, a koji se u tom dijelu slaže sa onim što je on iznio, kao i dio koji govori o, po njegovom mišljenju, neosnovanosti stava hanefija da je Harem mjesto za klanje kurbanu onih koji su spriječeni da dođu do Kabe:

قال الامام البيضاوي المراد مكانه المعهود وهو منى لا مكانه الذي لا يجوز ان ينحرف فيه والا لما نحره الرسول صلى

الله عليه وسلم حيث احصر فلا ينتهض حجه الحنفية على ان مذبذب هدي الحصر هو الحرم

Osvrćući se na Širvanijev način pristupa ovom pojmu, Allamek navodi kako Širvani citira Ebu Su'uda u dijelu u kojem on govori o stavu nekih da je jedan dio Hudejbije Harem u kojem je Poslanik klanjao i tu zaklao svoje kurbanu, a na kraju navoda tvrdi da se pod "spriječeni da do svog mjesta dođu" misli na Minu

وجعل المولى الشرواني ما وجدته في تفسير العلامة ابي السعود من انهم قالوا بعض الحديثية من الحرم وروي ان خيامه عليه الصلاة والسلام كانت في الحل ومصلاته في الحرم وهناك نحرته هداياه عليه السلام والمراد صدها عن محلها المعهود الذي هو منى جوابا له

Alamek ovo kritizira kao neosnovan način objašnjavanja, gdje nema mjesta *mehill* pojašnjavati kao Harem, ako se već odredi da se radi o Mini, a pogotovo nema osnove olupčavati *mehill* na Harem, i još opcije, samo da bi se došlo do toga da je Poslanik onda zaklao kurban u Haremu, a ne van njega.

ومن الواضح البين انه اذا حمل اضافة الحل على العهد وكان المراد به منى لم يكن للآية مناسبة بالمذمعي اعني كون محل هدي الحصر الحرم فضلا عن الدلالة عليه ولا يجوز ان تحمل الاضافة على الجنس وهو الحرم عند ابي حنيفة والأعم عند الشافعي للزوم ان يذبح النبي صلى الله عليه وسلم فيما لا يحل الذبح فيه

Razloge ovakvoj zbrci Allamek prepoznaje u razlikama među šafijama i hanefijama o ovome pitanju gdje šafije tvrde da je Poslanik zaklao kurban van Harema (hill) /Bejdavi/, a hanefije poriču navodeći da je zaklao kurban na dijelu Hudejbije na kojem je i klanjao, a taj dio je već u Haremu:

وحاصل صحيح الكلام في ذلك المقام ان الشافعية استدلوا على مدعاهم بان النبي صلى الله عليه وسلم نحر في الحديبية وهي من الحل فدفعه الحنفية بانه كان مضرب خيامه عليه السلام في الحل ومصلاته في الحرم فالظاهر ان يكون نحره ايضا في الحرم

Osim ovoga, Allamek će iznijeti i stav kojim odgovara Zamahšeriju da u svojim tvrdnjama, vezanim za ovaj pojam, nije u pravu, citirajući pri tome stav jednog od autoriteta, koji tvrdi da:

وقد قال بعض الفضلاء انما يستدل الحنفية على ذلك المطلوب بقوله تعالى: ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله - فانه خاص بالخصر او بعنقه ولا عبرة بما قاله الزمخشري - ولقد اغرب حيث اخذ في تقرير الاستدلال وساق الكلام على وجه اتج منه لا دلالة فيه اصلا حيث ختم بالكلام بان الحل هو منى -

“Hanefije kao dokaz za svoj stav navode dio ajeta ...a glave svoje, dok kurbani ne stignu do mjesta svoga, ne brije...⁷⁶ (ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله) jer je on vezan posebno za one koji budu spriječeni بالخصر ili uopće tako da Zamahšerijeve riječi nemaju osnovu. On je prvo insistirao na dokazu kod hanefija, a onda razvijao govor dalje ka rezultatu koji taj dokaz pobija - a to je tvrdnja da je to mjesto (mehill) Mina.”

Primjećujemo kako Allamek nastoji svoje široko znanje ugraditi u način rasprave i braniti svoj princip da je obaveza znanstvenika ispraviti pogrešku ma koliko poznat i jak bio autoritet koji tu grešku napravi.

Prihvatajući da se radi baš o Mini te da su kurbani bili spriječeni da do nje dođu, jer i da na neko drugo mjesto ne bi bili spriječeni (معكونا), pokušajmo još samo razumjeti kakav je to žar što nosi kafire sve vrijeme dok poduzimaju takve korake prema muslimanima.

Hamijjet (hamiyyāt)

Osnova ovom pojmu je glagol *hama* (hama),⁷⁷ sa značenjem *užariti, usijati*, a evo i nekoliko mjesta na kojima se on spominje u Kur'anu:

- *užariti, usijati (yuhma)* će se, na Sudnjem danu, zlato i srebro koji su gomilani, a nisu na putu dobra trošeni - يوم يحمى عليها في نار جهنم (9:35);
- *užarena* je Vatra, u kojoj će se neka lica pržiti - تصلى نارا حامية (88:4);
- *užarena* je Vatra kao boravište onih čija loša djela budu prevagnula - نار حامية (101:11).

U formi *hamiyya* glagol *hama* se u Kur'anu javlja samo na jednom mjestu, u suri El-Feth, 26. ajet, i to dva puta u istom ajetu. Jednom je u općijem, a jednom u konkretnijem značenju; prvi put kao žar - *hamiyya*:

اذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية

⁷⁶ *Al-Baqara*, 196. Početak ovog ajeta glasi: Hadždž i 'umru radi Allaha izvršavajte! A ako budete spriječeni (فان احصرتم), onda kurbane koji vam se nađu pri ruci zakoljite...

⁷⁷ Vidi: Al-Isfahani, *Al-Mufradat*, str. 132.-133.

a drugi put kao *žar paganski - hamiyya džahiliyya*.⁷⁸

حماية الجاهلية

Zamahšeri⁷⁹ *hamijjet* tumači pojmom *enefet (anafat)* u značenju *ponos*, što smo našli kod Čauševića/Pandže. Zamahšeri ga navodi paralelno sa pojmom *sekinet* kod mu'mina, a za oboje navodi primjer predaje o toku sklapanja Sporazuma na Hudejbiji, gdje Poslanik počinje sa Bismillom koju mušrici ne prihvatajući, i titulom Poslanik koju oni negiraju...

Bejdavi⁸⁰ ponavlja Zamahšerijev izbor dodajući da je taj *paganski ponos* bio smetnja da oni poslušaju Istinu i pokore joj se. I on navodi istu predaju uz pojam *sekinet*.

Ebu Su'ud⁸¹ uz *enefet* navodi i *tekebbur* kao oholost, a potom daje i mogućnost da je to *tasjir (tasyir)*, tj. da je ponos u njihovim srcima *pretvoren* ili *preobražen* u *paganski ponos* proistekao iz njihovog *džahilijeta*, i koji se učvrstio duboko u njihovim srcima, a kojemu su se oni potpuno prepustili. I ovaj autor navodi predaju o potpisivanju Sporazuma koja podsjeća, kako on veli, na ljepotu postupka Poslanikovog i ružnoću postupaka kafira.

Širvani koristi pojmove *enefet* i *udžub* (mjesto *tekebbur*), koji su im smetali da prihvate Istinu. Navodeći pojmove *paganski ponos* i *oholost, umišljenost, gordost* on ponavlja Ebu Su'udov stav da je to ponos proistekao iz neznaboštva, ali dodaje da je *hamijjet* koji proističe iz spoznaje i dinskog žara, revnosti, pregalaštva pohvaljeni *hamijjet mahmudet (hamiyya mahmuda)*.

Allamek ukazuje na Širvanijevo slijeđenje Ebu Su'uda u određenim stavovima, među kojima je:

وقلده ايضا في قوله والجعل اما بمعنى الإلقاء فقولته تعالى: في قلوبهم الحمية اي الألفة والتكبر متعلق به او بمعنى التصير

فهو متعلق بمحذوف هو مفعول ثان له اي جعلوها ثابتة راسخة في قلوبهم

- stav da glagol *dže'ale (ğā'ala)* u infinitivu *al-ğā'lu (الجعل)* *učiniti* ovdje ima značenje *ubaciti u, staviti u (ilqā' / الإلقاء)*, pa su Božije riječi *الحمية* u kojima koje znače *svoja srca punili žarom*, tj. *ponosom i ohološću*, povezane s tim;

⁷⁸ Čaušević / Pandža su za ovaj pojam odabrali značenje "ponos" i "neznabožački ponos". Kod Korkuta je to "žar" i "žar paganski". Karić ga prijevodi kao "žest" odnosno "žest doba paganskoga Neznanja", a u komentaru ġahiliyyat definira kao "svako doba neznanja vjere u jednog jedinog Boga, dž.š."

⁷⁹ Vidi: Az-Zamakšari, *Al-Kaššaf* ..., IV, str. 467.

⁸⁰ Vidi: Al-Baydawi, *Anwar at-Tanzil*...str. 681.

⁸¹ Vidi: Abu as-Su'ud, *Iršad*...str. 574.

- ili je pojam *al-ğa'lu* (الجعل) sa značenjem *at-tašyīr* (التصيير), pa je onda vezan za ispušteni drugi objekat, tj. taj su žar učinili sadržajem čvrsto i duboko ukorijenjenim u njihovim srcima žar kojemu su se oni potpuno prepustili.

Potom konstatira kako je očito da se tu radi o značenju (žar) *ubaciti u, staviti u* (*ilqā'*/ الإلقاء) (srce) tako da je čvrt i postojan u njemu.

ولا يخفى ما في نسبة الإلقاء إليهم وإن الظاهر جعله بمعنى الإثبات

Allamek, nakon toga, Širvanija što je povezao žar koji proističe iz džahilijeta i žar koji proističe iz spoznaje i pregalaštva za vjeru, smatrajući da ponos i umišljenost nikako ne mogu biti pohvaljeni (a Širvani je tako protumačio *hamijjet*) i da oni nikako ne mogu proisteći iz spoznaje i izgaranja za din:

حمية الجاهلية بدل من الحمية قال المولى الشرواني بعد أن فسر الحمية بالإنفة والعجب أم الحمية الناشئة من الجاهلية فإن الحمية الناشئة من المعرفة والغيرة في الدين محمودة و من الواضح الجلي أن الأنفة والعجب لا يتصور أن تكون محمودة و انه لا ينشأ من المعرفة والغيرة في الدين اصلا

Tako Allamek zaključuje ovu raspravu o paganskom ponosu i žaru, iz kojeg se rađaju neprijateljstvo prema Istini, odbojnost prema njoj i trajni naponi da se, svim raspoloživim sredstvima, onemoguće njeni sljedbenici da dođu do svog cilja - do njenog konačnog trijumfa nad neistinom, do velikog fetha.

* * *

Zatvarajući i ovo semantičko polje, osjećamo potrebnim rezimirati ga, ali uzimajući u obzir i ostala polja sa kojima čini povezanu cjelinu.

Uspjeh (*feth*) koji je Poslaniku i muslimanima Allah podario na Hudejbiji doprinio je rađanju čitavog niza blagodati. Među njima dominiraju Allahov oprost Poslaniku svih njegovih ranijih i kasnijih pogreški (*danb*), koje je činio nehotice, dajući pri radu prednost nekim manje važnim stvarima u odnosu na važnije; upotpunjenje Njegove blagodati (*ni'ma*) prema Svom miljeniku, s.a.v.s., upotpunjenjem vjere novim sadržajima, poput hadždža, za čije obavljanje do tada muslimani nisu imali mogućnosti; usmjeravanje Poslanika ka raznovrsnim putevima (*sirat*), koji vode do uspješne realizacije njegove poslaničke misije...

U svemu tome, Allah je pomagao Poslanika Svog i muslimane vojskama (*ğunūd*) nebesa i Zemlje kojima On vlada. Nizale su se pobjede

nad neprijateljima. U njima su dolazili do značajnih materijalnih sredstava (*magānim*) koja su koristili za jačanje zajednice i poboljšanje uslova u kojima su radili. Mnogo puta su neki pokušavali razbiti čvrstinu muslimanskih redova, ali je Allah, ulivajući im strah u srca, njihove ruke odbijao (*kaffa aydiyea an-nās*) od Svojih dobrih i poslušnih robova, njima je darivao mogućnosti za pobjedu (*aẓfara-kum ‘alay-him*), što traje kao proces za čiji kraj se najavljuje konačni trijum istinske vjere nad lažnim uvjerenjima (*li-yuẓhira-hū ‘ala a’d-dini kulli-hi*).

Uz Poslanika su čvrsto, cijelo vrijeme, bili oni koji su uvijek spremni da mu se zakunu na vjernost (*al-ladīna yubāyi‘ūna-ka*), u čija srca je Allah usadio smirenost (*sakīna*) i pomirenost sa činjenicom da valja biti spreman po potrebi, i život dati za pobjedu Istine i dobra. Duboko u njihovim srcima riječ takvaluka (*kalima at-taqwā*) je, poput lijepog drveta, pustila svoje korijenje, a krošnja im u visinama vjerničkih duša daje svoje trajne plodove. Imali su uvijek povjerenje u svog Uzora, u Poslanika koji im je i svojim snovima (*ru‘ya*) znao nagovještavati dobre rezultate njihovih napora. Nikada nisu propuštali činiti zahvalu Gospodaru svome, skrušeno spuštajući lica svoja na zemlju, a na njima su ostajali tragovi sedždi (*aṭar as-suġūd*).

Nasuprot njima, na iste događaje drugi su reagirali drukčije. Izdvajali su se oni kojima je karakterna crta zostajanje (*muḥallafūn*), koje je više izbjegavanje, bježanje od svog dobra. Loše su mislili (*ẓanna as-saw‘u*) o Bogu, o Poslaniku, o mu‘minima. Njihova zla misao im se vraćala, stezala ih, davila ih, bila stalno oko njih, poput zlog obruča (*dā’ira as-saw‘u*), zračila nesrećom, bijedom, propašću. To su ljudi kojima propast kruži oko glave (*qawm būr*) i samo je pitanje vremena kada će se na nju spustiti. Voljeli bi to oni promijeniti, kada bi mogli, mijenjajući Božiju odredbu, Božiji zakon, Božiju riječ (*an yubaddilū kalāmallāh*), ali su i sami svjesni da je to nemoguće. Bivaju oni stalno iznova stavljeni na kušnju sa nekim narodom, zlim a hrabrim i moćnim (*ulū ba’sin šadīd*), da se, borbom protiv njega, iskupe za prošlost i promijene smjer kretanja, ali oni ustrajno lutaju bespućima svog munafikluka.

Na svom putu-bespuću, stalno se susreću sa istomišljenicima, koji ne vjeruju (*al-ladīna kafarū*) kao i oni, samo su hrabriji od njih u javnom iskazivanju svoje oholosti i samouništenju vlastite duše. Drznu se oni da stanu na put svakom pokušaju žrtvovanja (*hady*) za više vrijednosti i da ne dozvole da žrtvovanje postigne svoj cilj (*mahill*). Iako “hrabri”, grubi,

osori, ipak nisu u stanju da iz svojih srca izbace paganski žar (*hamiyya ġāhiliyya*), zbog kojeg gore za prolaznim i streme ka vječnom gorenju.

* * *

Ukoliko ovaj rezime, kao i ono čega je on rezime, budu pomogli onim bosanskim muslimanima, koji budu, Božijom milošću, obradovani pa požele dobiti sliku sure el-Feth iz drukčijeg ugla u odnosu na onu koju dobijaju čitajući samo njen prijevod na bosanski jezik, smatrat ćemo da smo postigli konkretni cilj, postavljen na početku ovog istraživanja, a zahvala pripada samo Allahu, Sveznajućem i Mudrom.

Preostaje nam još da iznesemo rezultate analize Allamekove metode, koje smo dobili obradom nejasnih pojmova iz sure el-Feth.

‘Allamaq and his work Tafsīr Āḥar li sūra Al-Fath

Earlier, the scholars maintained that the person, one can receive knowledge from, should have four qualities. These qualities can be a good starting point for this research. These qualities are: intelligence, impartiality, sincerity, and extensive scientific acquaintance.

The contemporary scientists demand additional qualities from researchers, and some of these are: extensive activity, strong will and perseverance, ability of intensive attention and deep concentration, developed ability of thinking, developed habit of discipline and accuracy, and above all the creative vision, extensive general culture, well-grounded education in a particular scientific field and discipline, and command of the technology of that scientific field and discipline.

In the part of this work under the title The Basic Biographic Data about Allamek we learned many of the qualities of this renowned scientist of Bosnian origin, some of these are: wide general education of encyclopaedic type (he is Allamek - the omniscient), openness and freedom in giving opinions, resistance to prejudices and misconceptions of the time we live in, resistance to criticism and condemnations, perseverance in work, righteousness, humaneness, critical analyticity, originality in thinking, readiness to admit what is right and readiness to correct that is wrong, readiness to self-sacrifice, and scientific morality.

In this research, following the Allamek's methodology of work in his manuscript: "*The Second Interpretation of al-Fath Chapter*" we could clearly identify the principles he stuck to, which really make it a valuable scientific research work.

1. In the introduction to his *Gloss on Shirvani's Interpretation of al-Fath Chapter*, that was the object of our research, Allamek points out that the goal of his work was to correct mistakes that Shirvani made in his work. He sticks to this goal throughout his work and doesn't go far from it. This is the testifying fact about his conciseness and directness in his work, which procured him a high level position in science at the beginning of XVII century. In his endeavour to realize this goal set to him, with a view to produce right information and to correct the wrong ones, he even didn't treat with indulgence other authorities much more famous than Shirvani like Zamahshari, Baydawi, and Abu Suud.

2. The author stuck to the "*Primary Source*" (the original copy) in the way of assumption that anyone who would come across his work knows well the work of Shirvani or has it at his disposal while reading his (Allamek's) work, for, sometimes he quotes parts and analyzes the entire work. In modern approach of critique of scientificity of research work, this would probably cast a shadow over his work, but for the then methodology it was completely justified and recognised.

3. Pointing out to the secondary sources of his work, Allamek sometimes gives true quotations and sometimes just interprets the opinion. He often criticizes Shirvani for his unselective and unanalytic reporting of others' opinions which are on many places in Shirvani's work marked with *qila* (قيل) - they say.

4. Allamek, with this work of his or, in other words, by successful realization of the goal set in it, has offered to the scientific public a new vision of Shirvani's Interpretations of al-Fath Chapter, especially because Shirvani's work prior to Allamek's analysis was famous in the public as very valuable and authentic.

5. In his judgements, Allamek is completely and strongly argued. Every information he has analytically elaborated, making efforts while arguing his opinion, to abide by the principles of his imam in Aqidah and his imam in Fiqh. He is often objecting Shirvani

for his disregarding different opinions of particular Aqidah schools and Fiqh schools while “combining” the solution for dilemmas on possible meanings of specific verse, syntagm, and term of the Holy Quran.

6. In the interpretation of his opinions, Allamek tends not to give more information than it is necessary, and he is objecting Shirvani’s going wide from the subject, which often leads to contradiction. Allamek’s conciseness is not on the account of understandability, even though, sometimes his style of expressing himself seems as reserved for a higher level of those who are acquainted with the problem he deals, or in other words for scientists in the fields of Tafseer (*The Intarpratation of the Holy Quran*) and Arabic language.

7. Allamek’s work doesn’t have repetition. Material that is the subject of this work enables that withot big effort, which, at the same time doesn’t exclude the possibility of unnecessary repetitions.

8. Muhamed b.Musa (Allamek), while working on this Gloss of his, he used the combination of many scientific methods. Analytical Method was his primary, otherwise, he wold not be able to approach the Shirvani’s work. By Comparative Method he tried to make an insight into the sources used by Shirvani, to compare data and to offer to reader the Poslanikts of that insight and comparison, finding out in Shirvani’s work and revealing all, even the smallest mistakes which he (Shirvani) made using those sources. Historic Method helped him evaluate accuracy of information provided by Shirvani and other authorities concerning some events from Islamic history mentioned in al-Fath Chapter.

9. If the Analytical Method means every kind of analysis of text and its content, it is then necessary to point out that the Linguistic Analysis of Shirvani’s commentary of the text of al-Fath Chapter, as the Linguistic Analysis of the original text of al-Fath Chapter itself, always was the starting point of Allamek, as expert of Arabic language and its rules. It is imposible not tu notice that in this work of his. If we take into account that, in the introduction to his Gloss on Shirvani’s Interpretation of al-Fath Chapter, he reminded that Zamahshari’s al-Kashaf, for many base and starting point for philological consideration of the meaning of Quranic text, than it was logically for him to often go back to that important, philologically valuable work of renowned Persian. In spite of its fame al-Kashaf for Allamek is not the comentary without mistakes, and he approaches it critically.

10. It is possible to talk about unity and harmony in this work of his only to the extent that it is allowed by the talk about unity and harmony of the text of Al Fath Chapter whose course has been followed by both him and Shirvani. One can not help but to follow the course of Quranic thoughts. What appears as the specificum of Allamek's style in regard of harmony and unity is his uninterrupted motion through entirety of scientific experience of this field in his time and space he works in, which demands from reader his personal knowledge of that entirety. This is the only way one can understand his being a part of a big entirety and his unity with that entirety.

The conclusions that have been reached in research of this Allamek's manuscript through the segment of his semantic level of a number of ideas chosen from the entirety of the vocabulary of al-Fath Chapter, are not all that could be reached in entire Allamek's work on this Gloss, and especially these are not all conclusions that could be reached about the value of entire Allamek's heritage, which, for the Bosnian scientific horizons represents the shining light.

At the beginning of this research work we pointed out that for the study of Allamek's entire scientific heritage we need much complicated work and much more demanding than this, with higher scientific level.

