

ISLAMSKA MISAO

Osnivač i izdavač: Fakultet za islamske studije, Novi Pazar

Za izdavača: Prof. dr. Enver Gicić

Glavni urednik: Prof. dr. Enver Gicić

Pomoćnik urednika: Prof. dr. Hajrudin Balić

Redakcija: prof. dr. Mustafa Fetić, prof. dr. Almir

Pramenković, hfz.doc. dr. Haris Hadžić, doc. dr. Siham Mevid

Šerijatski recenzent: prof. dr. Almir Pramenković

Tehnički urednik: Senad Redžepović

Lektor: Samir Škrijelj

Štampa: Grafičar, Užice

Tiraž: 500 primjeraka

Adresa redakcije: Fakultet za islamske studije,
ul. Rifata Burdževića 1, 36300 Novi Pazar

Štampanje ovog broja pomogla je Vlada R. Srbije - Kancelarija
za saradnju sa crkvama i verskim zajednicama

CIP - Katalogizacija u publikaciji

Narodna biblioteka Srbije, Beograd

378:28

ISLAMSKA misao : godišnjak Fakulteta za islamske studije Novi Pazar /
glavni urednik Enver Gicić. - 2007, br. 1- . - Novi Pazar : Fakultet za islamske
studije, 2007- (Užice : Grafičar). - 24 cm

Godišnje.

ISSN 1452-9580 = Islamska misao (Novi Pazar)

COBISS.SR-ID 141771532

RAZUMIJEVANJE RELACIJE IZMEĐU BOŽIJEG BIĆA I NJEGOVIH SVOJSTAVA U MIŠLJENJU EBU HANIFE

Rezime

Rad razmatra dva teološka pitanja u mišljenju Ebu Hanife: relaciju između Božijeg Bića i Njegovih svojstava i pitanje o nestvorenoj Božijoj riječi ili Kur'anu. Ebu Hanife se smatra prvim pravnikom koji teologizira o dogmatičkim pitanjima. U traktatima koji se pripisuju njemu primjetne su dvije kategorije koje privlače pozornost: *kijas* i *stvar* koji su kasnije „punjeni“ različitim značenjima u kontekstu teološke i filozofske misli. Ebu Hanife je pripadao kampusu teologa koji se nazivaju atributistima (*sifatijjuun*), ali način na koji je razumijevao Božija svojstva razlikuje se od antropomorfističkih koncepcija. Njegov stav se razlikuje i od onih teologa koji su negirali Božija svojstva. Da bi potkrijepio svoje mišljenje on se poziva na kur'ansku suru *Samed* u kojoj se govori o svenadilazivosti Božijoj, kao i na ajete koji govore o Božijim svojstvima koja dijeli na esencijalna i aktivna. Božije Biće i Njegova svojstva, rezonira Ebu Hanife, u postojanom su susretu, u vječnosti ili su to sama vječnost.

Abstract

This paper addresses two theological questions in Abu Hanifa's opinion: the relationship between God's Being and His attributes, and the question of God's uncreated word or Qur'an. Abu Hanifa is considered to be the first jurist to theologize on dogmatic matters. In the treatises attributed to him, two categories that attract attention are noticeable: Qias and thing, which are later "filled" with different meanings in the context of theological and philosophical thought. Abu Hanifa belonged to a camp of theologians known as attributists (sifatijjuun), but the way he understood God's attributes differed from anthropomorphic conceptions. His position also differed from such theologians who denied God's attributes. To substantiate his opinion, he refers to the Qur'anic surah Samed which described the omnipotence of God, as well as verses that speak of God's attributes, dividing them into essential and active ones. The Being of God and His attributes, Abu Hanifa reasoned, are in constant encounter, either in eternity or they are eternity itself.

Uvod

Predmet ovog rada je način razumijevanja relacije između Božijeg Bića i Njegovih svojstava, onako kako je taj način predstavljen u dva traktata koja se pripisuju Ebu Hanifi: *Fikhul-ekber 1* i *Fikhul-ekber 2*. Nećemo ulaziti u raspravu da li je ove traktate napisao sam Ebu Hanife – o čemu se još vode diskusije – ili su nastali neposredno poslije njega, kao rezultat njegovih predavanja u kružocima, po džamijama, u prisustvu velikog broja učenika. Ustvari, ovo uopće nije važno s obzirom na činjenicu da je nastala posebna tradicija koja je do tančina raspredala stavove o ovim traktatima koji se dovode, posredno ili neposredno, u vezu sa Ebu Hanifom. Postavke koje se odnose na relaciju Božijeg Bića i Njegovih svojstava svjedoče da se prvi put susrećemo sa racionalnim pristupom ovom dogmatičkom pitanju u ranom islamskom mišljenju, koje nije pod utjecajem spoljašnjih faktora. Pristup ovom pitanju, kao i pitanju o nestvorenoj riječi Božijoj, a to je analogni i, otuda, racionalni pristup, pokazuje da se na nekim pojmovima u ovim traktatima, a tiču se dotičnih pitanja, naslanjaju teološka i metafizička tradicija u kasnijem periodu, naravno, sa daljim apstrakcijama i produbljivanjima, ne samo u jednom već u mnogim smjerovima, uslovljenim datim povijesnim kontekstima pri susretu s različitim tradicijama. Ovdje se najranije susrećemo s tvrdnjom o metafizičkom statusu Božijih svojstava i Božije riječi – postavke koje se najdirektnije izvode iz kur'anskih ajeta. To je onaj problem koji je mučio i kršćanske teologe o relaciji Božije suštine i osobe ili hipostaze. Međutim, implikacije rasprave povodom ovih pitanja i kod jednih i kod drugih teologa kretali su se u različim pravcima. Analogni pristup ovim velikim teološkim pitanjima ne mora da znači i utjecaj, kako su to skloni tvrditi neki orijentalisti. Analogija ne podrazumijeva svagda i kontinuitet mišljenja. Ebu Hanife nije bio pod utjecajem kršćanskih teologa pri upotrebi analogije, već suprotstavljenim pogledima različitih škola mišljenja u njegovo vrijeme nastojao ponuditi jasno postavljene središnji i, k tome, racionalni pristup s ciljem da bi ovaj pristup zadobio opće značenje. On je, bez sumnje, uspio više nego

bilo koji drugi teolog u to vrijeme. Njegove sržne postavke jednako su potaknule mnoge teologe među mu'tezilijama, eš'arijama i maturidijama na dalje produbljivanje. Aktualnost spomenutih traktata svjedoči i velika tradicija njihovog interpretiranja. El-Bagdadi u svom djelu *El-Fireku bejne el-firek*, ne bez razloga, tvrdi da je Ebu Hanife bio prvi teolog među pravnicima ili, pak, on je prvi pravnik koji počinje teologizirati o metafizičkim pitanjima kakvo je ono o Božijim svojstvima i Božijoj nestvorenoj riječi – nestvorenom Kur'anu. To je i prvi problem religijske filozofije. Ma kakva bila filozofska rasprava u islamu kasnije, ne zaobilazi i pitanje o Božijim svojstvima. Tu se radi o problemu odnosa jednog i mnoštva kojim su bila zaokupljena grčka i kršćanska filozofija.

Zašto *Fikhul-ekber*

Racionalni pristup gdje je centralni pojam analogija kao način zaključivanja - povodom praktičnih pitanja u pravnom mišljenju Ebu Hanife - imao je svoje odraze i na njegovo teološko mišljenje. Već je raščišćena dilema da racionalni pristup dogmatičkim pitanjima ne počinje pojavom mu'teziliske škole u islamu koja je bila pod velikim utjecajem grčkog racionalizma. Mustafa Abdurrazik u svom djelu *Tamhid lil-felesefeti el-islamijje* spominje da se prvi primjeri filozofskog mišljenja u islamu nalaze u *usuli-fikhu* (metodologiji šerijatskog prava), pri čemu je u širokoj upotrebi pojam *kijas* (analogija) pri donošenju pravnih rješenja ili zaključaka. (Abdurrazik 1944: 27) Nekoliko učenjaka za vrijeme Ebu Hanife, kakvi su Džafer Es-Sadik, Hasan El-Basri, Ibn Abbas, Abdullah Ibn Omer i drugi, vodili su žustre rasprave sa predstavnicima različitih teoloških struja u to vrijeme, zastupajući središnju poziciju između suprotstavljenih učenja. (Madkur 2003: 31)

Ebu Hanifin racionalni pristup je evidentan u pogledu nekoliko pitanja koja susrećemo u pomenutim traktatima, poput, recimo, statusa velikog grijешnika, definiranja *imana* (vjerovanja) kao formacije čitavog čovjekovog duha, da su različita mišljenja o nekom problemu

u zajednici dobrodošla i hvale vrijedna te kao takva dosežu stupanj milosti (*rahmeh*), da *kada* i *kader* mogu zadesiti i zaobići čovjeka, da vjerovanje nije čisto prenosna činjenica (*naklij*) već i kognitivna (uvjerljiva) gdje su uključeni *i'tikad* i *tasdik*, te da je *iman* nepromjenjiva, u sebi počivajuća istina, koja se ne smanjuje i ne povećava i drugo.¹¹

Sva ova pitanja vezana su za fundamentalu kategoriju u islamu koja pokriva i praktičnu znanost, a to je *fikh*. Najprije se nameće pitanje zbog čega naslov *Fikhul ekber*, doslovno „veliki fikh“, a ne jednostavno *fikh*. Naslov ukazuje na nešto što je prioritetno. Ova riječ u ovom kontekstu ima teorijski ili spoznajni karakter, a ne čisto praktičnu upotrebu. Pojam *fikh* ovdje aludira na „koncept“, „razumijevanje“, „konceptualiziranje“ (*fekihe jefkahu*) ili temeljno razumijevanje neke stvari. Upotreba pojma *fikh*, *fekihun*, prema riječima Muhammeda a.s., ima zaista duboko značenje. *Fekihun*, kako nam govori predaja (*hadis*) u značenju je znalca, da je njegova borba protiv šejtana jača od borbe na hiljade pobožnih ljudi.²² Konsekventno ovome, *fekihun* bio bi onaj koji razmišlja o stvarima, bilo da su one teorijske ili praktične, pa se veli, naprimjer, *fikhu luga* - razumijevanje jezika, a ne samo jurisprudencije. Kasnije se ovoj kategoriji priključuje i pojam *mevhum* (koncept), a naročito u teološkom i filozofskom mišljenju.

Fikhul ekber je, dakle, „velika spoznaja“, ili „veliki koncept“, ili „visoka spoznaja“. Ne bi bilo pogrešno prevesti ga i kao „primarni koncept“ ili „primarno razumijevanje“. Kakvu bi vrijednost imali, naprimjer, šerijatski propisi ako se oni ne temelje na ispravnom uvjerenju ili ako se ne posjeduje ispravna spoznaja o Bogu i Njegovim svojstvima.

¹ Vidi traktat *El-Vasijja* (Oporuka) u: Adnan Silajdžić & Samir Beglerović, *Akaidaska učenja Ebu Hanife (Hanefijska tradicija tumačenja osnova islamskog vjerovanja)*, Sarajevo, El-Kalem 2016., str. 44-45.

² Ibn Abbas (Bog bio zadovoljan njime) prenosi da je Božiji Poslanik (Bog mu se smilovao) rekao: „Jedan vjerski znalac (*fekihun*) moćniji je u borbi protiv šejtana od hiljade pobožnih ljudi.“ (Hadis se nalazi u svim poznatim zbirkama)

³ Vidi: A.J. Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, Cambridge University Press, 1932. U ovoj knjizi prevedeni su *Fikhul ekber 1* i *Fikhul ekber 2*, proslijeđeni komentarom na svaki pasus.

Zbog toga je naslov traktata *Fikhul ekber* za razliku od *Fikha*. Ovdje možemo primijetiti da se ne radi samo o hijerarhijskoj postavljenosti ovih dvaju aspekata vjere, već je *fikh* vezivni pojam koji ukazuje na jedinstvo teorijskog i praktičkog očitovanja vjere. Zbog toga i naslov *Fikhul-ekber 1* i *Fikhul-ekber 2* koje povezuje jedna unutarnja nit i predstavljaju cjelinu, kako po stilu tako i po sadržaju. Stil je veoma zategnut i koncizan, pristupačan svakom čitatelju, čak i onom koji nije upućen u islamsko vjerovanje i koji slabo poznaje arapski jezik. *Fikhul-ekber* je i prvi pokušaj sistematiziranja islamskog dogmatičkog učenja.

Jednostavnost stila i sadržaj teksta nije razlog da se tu stane. *Fikhul-ekber* je jedan od najkomentiranih traktata u povijesti teološke misli u islamu. Veliki je broj eš'arijskih i maturidijskih teologa koji se pozivaju na ovaj traktat da bi skrenuli pozornost na supstancu islamskog vjerovanja. Razlika je samo po tome što su maturidije smatrale da su aktivna Božija svojstva vječna kao što su to i esencijalna svojstva, dok su eš'arije smatrale da su aktivna svojstva nastajuća kao što je, naprimjer, svojstvo stvaranja koje nastaje sa stvaranjem egzistenata.

Ovaj traktat i danas je predmet rasprave i komentara različitog tipa. Posebne implikacije imao je u okvirima maturidijske akademske škole upravo zbog racionalnog pristupa i upotrebe analogije.

„Bog je Stvar (Nešto), ali ne kao stvari“

U vrijeme djelovanja Ebu Hanife, ili malo kasnije, bila je u opticaju jedna učestala formulacija koja glasi: „Bog je Tijelo, ali ne kao ostala tijela“ da bi se, dakako, koliko-toliko, od strane nekih teologa, kako izvještava Ibn Haldun, odgovorilo na krajnje literalističko razumijevanje kur'anskih ajeta sa antropomorfičkim sadržajem, kao što su, naprimjer, Božije lice, Božija ruka i dr. (Ibn Haldun 2007: 783) Ebu Hanife se ne zaustavlja na tome, već ide dalje u formiranju teološke terminologije, oslanjajući se na neke kur'anske ajete, kao onaj u kome se govori da je Allah Nešto (*ejju šej'in ekberu šhadeh kul Allah*), da se ovdje pojam *šej'un* odnosi na Boga, okarakteriziran kao najveći

Svjedok, smatrajući, dakako, da je On Postojeći po Sebi, da se radi o realnosti koja ima stvarnosno značenje, ali ne poput drugih stvari s kojima se susrećemo u iskustvu. Otuda u *Fikhul-ekber 2* upotrebljava se pojam *šej'un*, možda prvi put u islamskom teološkom mišljenju, koji kasnije zadobija i apstraktno značenje *šej'ijja* (neštost), a onda začas se tvrdi da Bog nije tijelo, niti supstancija, niti akcidencija da bi se izbjegao antropomorfistički koncept.

Pojmove *kijas* i *šej'un* kasnije filozofi i teolozi koriste u značenju silogizma i egzistenta. Razvijanje pojma *kijas* producira i stroge filozofske prodore kod velikog broja filozofa. U stvari, na metafizičkom planu ovaj pojam je središnji problem objašnjenja odnosa Boga sa svijetom, pa se veli, naprimjer, Bog postoji i svijet postoji i pri tome se povlači razdjelnica između Bitka Boga i bitka svijeta. Upotrebljava se analogno značenje bitka da bi se izbjegla istost postojanja Boga i svijeta. Na promišljanje ove relacije kasnije zasniva se i veliki dio metafizičkog mišljenja. Pojmu *šej'un*, pak, dodaje se sinonimno značenje koje sadrži pojam *mevdžud*. Ovo ne mora da se podrazumijeva utjecaj Ebu Hanife, no ne može se i posve negirati neka analogna veza koja svjedoči kontinuitet promišljanja ovih pojmova u teološkom mišljenju u islamu, jer prvi autoriteti u fikhu imali su svog velikog utjecaja kod značajnog broja teologa.

Otuda u razvoju teološkog i filozofskog mišljenja uvijek je, uz pojam bitka, na snazi i apstraktna upotreba pojma *šej'un*. U *Fikhul-ekber* doslovno se tvrdi: *huve šej'un la kel ešja'i*. Prvotno značenje pojma *šej'un* je „entitet“ i to kod mu'tezilija. Ovaj pojam su uveliko apstrahirali neki mu'tezilijski teolozi, a posebno El-Džubaji, koji je najdublje probio u njegovo značenje u ranom teološkom mišljenju. *Šej'un*, prema El-Džubaiju – koji je bio i učitelj Ebu Hasana El-Eš'arija – ima najuniverzalnije značenje, to jest pokriva sve entitete, pa čak i one koji ne egzistiraju, jer takve, kao nepostojeće, jesu predmet Božijeg znanja i odnose se na bitak koji je moguće naravi, koji još nije aktualiziran. (Šahrestani 1994: 54) Razvijajući ovo učenje o svojstvima i modusima, o kojima treba donijeti validne argumente, Ali ibn Džubaji

definira kategoriju „nešto“ (stvar/šej'un) kao ono što pokriva sve entitete, o svemu se može kazati da jeste nešto (Eš'ari 1929: 518), isto onako kao što se u filozofiji tvrdilo za pojam „jeste“, s tom razlikom što je pojam *šej'un* univerzalniji od pojma *vudžud*, jer se primjenjuje i na ono što nema aktuelnu egzistenciju. Otuda, kategorija „stvar“ je najuniverzalniji koncept, jer se o svemu može kazati da je „nešto“, pa čak i za ono što ne egzistira, pa na taj način se, na primjer, primjenjuje i na entitet koji postoji po sebi, odnosi se i na ono što postoji zbog nekog uzroka, tvrdi se i za ono što je u umskoj stvarnosti, spominje se i u vezi s onim što je u izvanjskoj stvarnosti, time se karakterizira i ono što je vremenito, tiče se i potencijalnog, poznatog, nepoznatog itd. Stvar ili entitet (šej'un) jednostavno predstavlja sve ono o čemu se može kazati da jeste ili, bivstvovanje i stvar, jesu jedno te isto, jer se o tome, jednostavno, govori (*al-muhber anhu*), ono što se deskribira (*mavsuf*) i o njemu se ne može kazati ništa drugo po sebi, komentira El-Eš'ari neke dotadašnje stavove. (El-Eš'ari 1929: 161) Ebu Džebbar, poznatiji mu'tezilija iz kasnijeg perioda, smatra da formulacija: „Bog je Stvar, ali ne kao stvari“ u suštini nije proturiječna u sebi. Iskazom *šej'un*, rezonira Ebu Džebbar, poričemo i ono drugo s kojim ga dovodimo u vezu (Dheim bd: 74). Sadržana je pozitivna i negativna konotacija u ovoj formulaciji. Na osnovu analogije dolazimo do tvrdnje da je *šej'un* (stvar ili nešto), što se promišlja kao takvo, po sebi, a neki se, pak, drže pozicije, tvrdi Džebbar, da se radi o promišljanju toga kao bitka, pa se uzima *šej'un* i u značenju esencije i egzistencije, time što egzistencija dolazi tek poslije. *Innema li kaulina li šej'in iza eredna en nekulu lehu*, veli se u ajetu, čime se aludira na činjenicu da pred-egzistent, prije nego što dobije formu bivanja, jeste nešto jer se o tome jednostavno govori, pa su to neki teolozi smatrali mogućnošću da bude. Otuda, pojam nešto, po ovom naučavanju, tiče se svega onoga što je znano i o čemu se raspravlja.

Pojam *šej'un* jednako je prisutan i u eš'arijskoj teologiji, kao i kod nekih filozofa kao što je, naprimjer, Ibn Sina. Sljedbenici Eš'arija nisu izdvajali ono „ništa“ i ono „nešto“, prvo smatrajući esencijom, a drugo

egzistencijom. Bakilani, naprimjer, spoznaju stvari (*šej'un*) pridružuje spoznaji znanom (*ma'lum*) kao takvom, iako potonje nije uvijek i stvar. To je zbog toga što je i nepostojeće znano (*ma'lum*), može da bude stvar i da ne bude stvar. Naprimjer, podaci o minulim događajima. On je poistovjećivao stvar i egzistent, tvrdeći da je egzistent ustanovljena stvar. (Bakilani 1957: 16) Neki su stvar smatrali aktom stvaranja, tako da biti znači biti stvoren. Ili, bivstvovanje je suština stvari, tvrdi kasnije Immul Haremejn. Ako bivstvovanje nije suština stvari, zaključuje Imamul Haremejn, onda to znači da stvar postoji prije sebe, a to je protivrječno po sebi. (Džuvejni 1969: 124-130). Ibn Sina u svojoj *Metafizici* napominje da je pojam *šej'un* (entitet) poput pojma bivstvovanja (*vudžud*) i nužnosti (*darurij*) koji se neposredno nadaju našoj percepciji kao primarni predmet razuma i intuicije, jer o svemu se može kazati da jeste neka stvar, ali ne samo konkretna, već i entitativna, tako da se može pojmiti i nešto što ne postoji, u njegovoj biti, u mišljenju, a koje nema svoju egzistenciju u stvarnosti. Percepcija bivstvovanja, stvari i nužnosti, tvrdi Ibn Sina, ne ostvaruje se posredstvom nečega drugog, što bi bilo poznatljivije od njih. Njihova se stvarnost percipira po njima samima.

Ebu Hanife ovdje koristi, kao što možemo primijetiti, prije *šej'un* riječ *Huve* (On) misleći na Boga. Nema razloga da ne povjerujemo da nije bio pod utjecajem sure *Ihlas* koja počinje riječju On (*Huve*), jer on doslovno spominje stavke iz ovog kur'anskog poglavlja (jedno od najkraćih) koji govore o apsolutnoj Božijoj transcendenciji, Božijoj neovisnosti, jednosti i čistosti. Sama riječ *Huve* (On) ukazuje na ono što je realno, skriveno, nešto što se ne može odrediti i iz ove riječi filozofi kasnije izvode i supstantivirani pojam *huvvija*, što znači bitak, onstvo ili identitet, nešto što je po sebi i ne pripada nečemu drugom ili, pak, Njemu ne pripada ništa drugo što bi urušilo Njegov identitet (*lem jelid ve lem juled*). Ostavimo samog Ebu Hanifu kako on to argumentira u četvrtoj postavci njegovog traktata *El-Fikhul-ekber 2*: „On je Stvar, ali ne kao stvari.“ Značenje *Stvar* je ono što jeste, bez tijela, supstance i akcidencije. On nema ograničenja, nema Svoje nasuprotnosti, nema

takmaca, nema ništa što Mu je slično...“¹¹ Ovdje načas primjećujemo upotrebu termina koje koristi negativna teologija, šta Bog nije, kao najveći mogući govor o Božijoj transcendenciji. Zatim da je Bog Jedan (*ehad*) - pojam (broj), koji ne ukazuje na doslovno značenje jer jedno nešto moglo bi posjedovati nešto naspram Njemu, naprimjer, jedan je polovina od dva. Zbog toga, nastavlja se egzegeza, da Bog nema prototipa (*misl*), sudruga (*šerik*) ili bilo šta drugo. Da Bog rodio nije i da rođen nije, kako navode ajeti, ukazuje još i na sebedostatnost i svenadilazivost Boga o Kome sve ovisi, a On ni od čega ne ovisi (*samedijja*). Ovisnost stvari o Bogu i Božija neovisnost ni od čega (*samedijja*) ne podrazumijeva da su nastajuće stvari konstitutivni dijelovi Njegovog Bitka, to jest Bog nije supstrat nastajućih stvari, jer između Boga i svijeta je uključen akt stvaranja (*tahlik*) kojim se povezuju transcendencija i imanencija. Akt stvaranja pokazuje da stvari nisu neovisne od nepostojanja, jer akt stvaranja je sami akt postojanja stvari. Ovdje ne treba posebno spominjati docnije teologe i filozofe koji su govorili o nastajanju i nestajanju koji počivaju na Božijem principu *takvina* (egzistencijacije - staviti nešto u postojanje), da ništa ne duguje bivstvovanje sebi samom. Pojam *takvin* koji se spominje u *Fikhul-ekber* kasnije se u teologiji prihvata u značenju bivstvovanja ili bitka.

Ovdje možemo zaključiti da pod pojmom *šej'un* Ebu Hanife podrazumijeva entitet ili egzistent, stvarnost koja se ne može uporediti ni sa čime i o kojoj ovisi sve što je stvoreno.

Vječnost Božijih svojstava

U svjetlu pojmova *kijas* i *šej'un* Ebu Hanife promišlja relaciju između Božijeg bića i Njegovih svojstava, smatrajući da se ne radi o dvjema realnostima (biće i svojstva), smjerajući razumijevanju pojma *tevhid*. Suru *Ihlas*, kao što smo spomenuli, držao je najvećim

¹ Prijevod citata preuzet je iz zbirke Ebu Hanifinih traktata praćeni opsežnim komentarima u: Adnan Silajdžić & Samir Beglerović, *op. cit.*, str. 109.

izrazom o Božijem Biću i Njegovoj jednosti. Svijet skrivenosti (*gajb*) i svijet pojavnosti (*šahida*) rasijeca ono „ništa“ (*min 'adem*) gdje se manifestira akt stvaranja (*tahlik*). Nisu nepovezani, naprimjer, *halikun* (stvaralac), *halkun* (stvaranje) i *mahluk* (stvorenje), ili *fa'ilun* (**činitelj**), *fi'lun* (**činjenje**) i *mef'ul* (učinjeno), kao i druga aktivna svojstva koja Ebu Hanife spominje. Primjetimo koliko je precizna njegova formulacija u kojoj upotrebljava pojam *tahlik* kao Božije vječno svojstvo stvaranja *halikun bi tahlikihi*, da Bog definitivno vječno stvara i to stvaranje je relacija između transcendencije i imanencije. Nije na odmet ovdje spomenuti činjenicu da se radi o problemu koji se teško može objasniti, a to je kako povezati svijet tajnosti i svijet očiglednosti. Islamski filozofi kasnije su uložili neizmjernog truda da bi se barem približili rješavanju ovog problema i kategoriju stvaranja nastojali su zamijeniti upravo mnogim drugim kategorijama da bi ukazali na vječnost stvaranja, da li u formi isijavanja (emaniranja) ili pak momentalnog stvaranja (diskontinuirano). Ne bi se moglo kazati da su oni pod utjecajem Ebu Hanifine formulacije, ali nema razloga da ne povjerujemo da je, naprimjer, Ibn Rušdov dokaz o vječnom stvaranju, kao vječni početak, analogan pomenutom stavu, da je stvaranje vječno, a stvorene stvari nisu vječne. Uostalom, sve pojave u svijetu su u poziciji nastajanja i nestajanja, a otuda i sami svijet koji je svagda smatran kontingentnim, počivaju na osnovi (*samed*) koja je nepromjenjiva i vječna.

Ebu Hanife je pripadao kampusu teologa koji se nazivaju *sifatijjuun* (atributisti) koji su tvrdili da Bog ima svojstva i da su ta svojstva (*ezelij*) iz predvječnosti. Da bi naglasio povezanost svijeta tajnosti i svijeta očiglednosti ili, filozofski kazano, transcendencije i imanencije, on polarizira Božija svojstva o kojima se govori u Kur'anu na esencijalna (*nefsijja*/bitnosna) i aktivna (*fi'lijja*/operativna). U prva svojstva spadaju: znanje, život, moć, govor, sluh, vid i volja, a u druga: stvaranje, održavanje, opskrbljivanje, prvotno stvaranje, izravno bezuzročno stvaranje i druga. Jasno se može primijetiti da se ovdje radi o poziciji koja je na liniji onih koji podržavaju koncepciju o realnom statusu Božijih svojstava koja su, kao i Bog, vječna. Prema ovoj koncepciji, Božija

svojstva ne mogu se smatrati odvojenim od Njegovog Bitka (ili suštine) i, prema tome, ta vječnost Božije suštine uključuje i vječnost svojstava koji joj se pripisuju, odnosno svojstava o kojima se govori u Kur'anu. Budući da sva ta svojstva pripadaju Bogu, neka ne mogu biti relativna, a neka vječna, već su sva svojstva vječna. I još nešto. Svojstva Božija su konstitutivni akt Njegove suštine i, na ovaj način, prema atributistima, ustanovljava se Božija jednoća. Ta konstitutivnost ne podrazumijeva rascjep između suštine i njenih svojstava. Svojstva, glasio bi njihov argument, ne mogu se pripisati nečemu nepostojećem. Božije Biće i svojstva se, u krajnjoj intanci, susreću u vječnosti. Evo, opet, s kojom preciznošću Ebu Hanife promišlja ovo pitanje: „Oduvijek je i zauvijek sa svojstvima. Nijedno Njegovo svojstvo ili ime nije stvoreno. Oduvijek je Onaj Koji zna na osnovu Svoga znanja, a Znanje je vječno svojstvo. Oduvijek je Onaj Koji je Moćan na osnovu Svoje moći, a Moć je vječno svojstvo. Oduvijek je Onaj Koji govori na osnovu Svoga govora, a Govor je vječno svojstvo. Oduvijek je Stvoritelj na osnovu Svoga stvaranja, a Stvaranje je vječno svojstvo. Oduvijek je Činilac na osnovu Svoga činjenja, a Činjenje je vječno svojstvo.“ (Silajdžić & Beglerović *op. cit.* 108)

Kur'an nije stvoren, on je vječni Božiji govor

O metafizičkom statusu Božijeg govora - Kur'ana, Ebu Hanife nudi posve jasan argument. Ponukan nekim raspravama u njegovo vrijeme, da je Kur'an stvoren, Ebu Hanife interpretira Božije svojstvo govora. I ovdje se javlja onaj glavni problem, a to je kako nadići rascjep između vječnosti i prolaznosti, vječne Allahove riječi i čovjekove riječi, o Kur'anu i njegovoj predpovijesnoj i povijesnoj stvarnosti. Prva koja je nepromjenjiva, a druga podložna povijesnim kontekstima. Ebu Hanifine formulacije i na ovom planu pokazuju značajan stupanj teologiziranja utemeljenog na racionalnim argumentima. On najprije tvrdi da Kur'an nije stvoren. Ova premisa je rezultat karaktera Božijih svojstava, kakvo je Njegovo svojstvo govora. Božije znanje, moć i govor, naprimjer, različiti su od naših svojstava govora, znanja i moći. Kur'an je

najdirektniji Božiji govor. Zabilježen kao tekst, percipiran srcima, citiran jezikom, objavljen Poslaniku, Kur'an kao Božija riječ je najviši stupanj govora. Božiji govor sa poslanicima u povijesti ne ukazuje na Njegovu relativnost, već, naprotiv, na njegovu apsolutnost. Govor Musa a.s., naprimjer, nije vječan, već kontekstualan i, otuda, relativan. Kada je Allah govorio sa Musaom a.s., rezonira Ebu Hanife, on je govorio Svojim govorom koji je vječan. Kako je Musa a.s. stvoren, tada i njegov govor, kao takav, je stvoren. Vječnost Božijeg bića ukazuje i na vječnost Njegovog govora. (Silajdžić&Beglerović *op.cit*, str. 108)

Otuda, svako naše razumijevanje Kur'ana je stvoreno, naše bilježenje njegovog sadržaja je stvoreno i naše citiranje je stvoreno, a Kur'an, kao takav, kao izvor svega ovoga, nije stvoren, jer je govor kao Božije svojstvo vječan (*kadim*). Kasnije je El-Eš'ari zauzimao sličan stav zastupajući obje dimenzije Kur'ana, povijesnu i nadpovijesnu, ustanovljujući kompromis između racionalista (mu'tezilija) i literalista (nekih hanbelija). Smatralo se da su značenja Kur'ana vječna, a sve što je vezano za konkretne izraze nije vječno. Govor Kur'ana upoređuje se sa „govorom duše“ (*hadisu nefsi*): mi osjećamo taj govor, on nam nešto govori i taj govor nije u formi rečenica, gramatike i nečega drugog. Kur'anski govor bi, dakle, bio njegovo značenje koje je vječno.

Zaključak

Ono što posebno privlači pažnju u mišljenju Ebu Hanife, kao što smo mogli vidjeti, jeste način na koji je pristupao rješavanju novonastalih izazova i problema u razvoju islamske zajednice. Taj način je primjetljiv i na polju njegovih teoloških pristupa i promišljanja koja se mogu svesti samo na nekoliko, no koja otvaraju široke perspektive. Samo uzgredni pogled na njegove traktate, koje imamo sreću da čitamo i na bosanskom sa najnužnijim komentarima, može zabilježiti koliko je u upotrebi analogni postupak. Ovaj postupak Ebu Hanife naziva logičkom usporedbom koja se primjenjuje ne samo na nekoliko čisto teoloških već i metafizičkih pitanja kakva su ona o Božijem biću i Njegovim svojstvima. Tu je i pitanje, kako smo vidjeli, o nadnaravnom karakteru Božije riječi ili Kur'ana.