

Dr. Mustafa Cerić

IMAM EBU MENSUR EL-MATURIDI (teološko-pravna shvatanja)

Abstrakt

Ebu Mensur el-Maturidi (umro 333/944) iz Semerkanda je ste jedan od najoriginalnijih ortodoksnih muslimanskih mislilaca četvrtog/desetog stoljeća. Utjemeljteli sunnitske akaidske škole, El-Maturidi nije samo ustanovio ravnotežu između tradicije i razuma, već je dokazao i punu snagu razuma u kontekstu autentične tradicije islama.

Maturidijev najvažniji doprinos islamskoj tradiciji jeste njegova razrada teološke teorije znanja, što nije manje od značaja El-Šafijeve teorijske okosnice islamskog prava. Štaviše, Maturidijeve naučne metode istraživanja, njegov smisao za temeljitu analizu, kao i njegov objektivni kritički um osigurali su mu mjesto među najozbiljnijim misliocima svih vremena. Maturidi se nije ustručavao bilo kojeg teološkog pitanja, nije se susbezao prihvatići se bilo koje teške teme, nikad nesklon bilo kakvoj racionalnoj mogućnosti.

Maturidijev misaoni napor imao je dva cilja: 1) zaštitičiti islamsko učenje od vanjskih napada i 2) konsolidirati islamsko učenje iznutra. Dabi udovoljio ovim ciljevima, Maturidi je usmjerio svoj intelektualni napor na tri područja islamskog učenja: (a) jurisprudenciju (*usūl el-fikh*); (b) egzegezu (*tefsīr*), i (c) teologiju (*kelām*). Pa ipak, njegova pažnja bila je posebno usredsređena na teološka pitanja, čemu je pretežno posvetio i svoje egzegetske spise. To je i razlog zašto je Maturidi postao posebno poznat i zašto se njegovo ime veže kao eponim, znak raspoznavanja, za posebnu islamsku teološku školu.

Korijeni islamske tradicije Bošnjaka mogu se naći u maturidijskom teološkom racionalizmu koji je dominantan u islamskoj tradiciji osmanske povijesti.

I Život

Ebū Mensūr ibn Mahammed ibn Muhammed ibn Mahmud el-Hanefi el-Mutekellim el-Māturīdī es-Semerkandī – kome su kasniji sljedbenici dali i druge epitetne kao što su: *imām el-mutekelli-mīn* (prvak teologa), *musahih akāid el-muslimīn* (reformator muslimanskih dogmi), *alem el-hudā* (znak Pravoga puta), *reīs ehl el-sunne* (prvak sunnita), što ukazuje na njegovo istaknuto mjesto među sunnitskom ulemom, kao i na njegovu reformatorsku ulogu u oblikovanju sunnitskog *kelāma*¹ – živio je i djelovao u kasnom klasičnom razdoblju islamske povijesti. Bilo je to razdoblje kada su glavne grane religijskog i kulturnog izraza islama, kao što su: jurisprudencija (*fīkh*), tradicija (*hadis*), egezegeza (*tefsīr*), filozofija (*felsefa*), teologija (*kelām*), misticizam (*tesavvuf*) i druge supkulturne aktivnosti u muslimanskom svijetu dostigle prirodni tok; kada su kako političke (Ali-Muavija; haridžiti-šiiti i Umejevići i Abbasovići), tako i teološke (džehmiti, kaderiti, murdžiiti i antropomorfisti) rasprave ostavile traumatične tragove na psihi muslimana.²

Maturidi se rodio u mjestu Māturīd ili Māturīt³, "u predgrađu, danas selu, sjeverozapadno od grada, u području gdje žive bogati ljudi"⁴, mjesto (*mahalla, karije*) u Semerkandu⁵, Transoksaniji⁶. Datum njegovog rođenja, međutim, nije poznat.

¹ Vidi: *Resā'il*, u samom naslovu.

² Više o periodizaciji islamske civilizacije vidi: Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, (Chicago, 1974), sv. i, str. 22-45; George Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, (London, 1985), str. 2-5.

³ Vidi: El-Sem'ānī (um. 562/1166), *Kitāb el-ensāb*, Leiden-London, ed., 1912, str. 496.

⁴ W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, London, 1958, str. U svom djelu *Mu'džem el-Buldān* (ed. Wüstenfeld, Leipzig, 1866 [sv. iv, 378], Yaqūt b. 'Abdullah (um. 626/1229) navodi pogrešno spelovano ime ماتيرد; SEI, "al-Māturīdī".

⁵ Više o geografskom položaju Semerkanda, vidi: Ahmed el-Maqdisī (umr. 390/999), *Ahsen el-teqāsim fi ma'rifet el-eqālīm*, izbor i izdanje Ghazi Talimat, Damask, 1980, str. 223-24; "General Index", TDMI, str. 506; G. Le Strange, *The Lands of Eastern Chaliphate: Mesopotamia, Persia and Central Asia from the Muslim Conquest to the Time of Timur* (Cambridge: University Press, 1905), str. 8, 460, 463-65, 471-72.

⁶ Vidi: "Geographical Survey of Transoxiana", TDMI, str. 65-179.

Usljed toga, samo nagađanjem na osnovu datuma smrti njegovih ranih učitelja, posebice Muhammeda bin Mukatila er-Razija (u. 248/862)⁷ i Nusejra bin Jahje el-Belkija (u. 268/881)⁸, moguće je približno odrediti datum njegovog rođenja. Tako, Muhammed M. Rahman zaključuje da je Maturidi rođen 235/850⁹, dok Ejjub Ali smatra da je to bilo 238/853¹⁰, a Ibrahim i Sejjid Avadam čak neodređeno kažu da je datum njegova rođenja bio prije 248/862.¹¹

Jedno je, međutim, izvjesno, a to je da je Maturidi rođen u vrijeme vladavine abbasovićkog halife El-Mutevekkila (232/847-247/861), da je bio suvremenik dvanaesterice abbasijskih halifa, od kojih je posljednji bio El-Mittekī (329/940-333/944), da je doživio doba procvata regionalne vladavine Samanida (204/819-395/1005) u Horosanu i Transoksaniji¹², te da je proživio dug život od gotovo deset decenija.

Što se tiče njegove smrti, gotovo se svi biografi slažu da je umro u Semerkandu 333/944¹³, te da je pokopan u *Džakardizu*, "mjestu sahranjivanja uleme i uglednika"¹⁴, koje se nalazi istočno od starog grada Semerkanda¹⁵, gdje se Maturidijev mezar još i danas može vidjeti.¹⁶ Gotovo se ništa ne zna o Maturidijevom porodičnom porijeklu, njegovom ličnom i obiteljskom životu i njegovoj bližoj rodbini.¹⁷

⁷ Vidi: "Muqaddimah", *Ālim*, str. 7; Ali, str. 265; "Muqaddimah", *Tewhid*, str. 2.

⁸ *Fewā'id*; Ali, str. 265.

⁹ Rahman, str. 28.

¹⁰ Ali, str. 265.

¹¹ "Muqaddimah", *Te'wīlāt*, str. 10; *Tebyīn*, str. 39; Ali, str. 265.

¹² Više o Samanidima vidi: el-Naršakhī, *History of Bukhāra*, engleski prijevod, R. N. Frye, Cambridge, Mass., 1954; francuski, *Description Topographique et Historique de Boukhara par Mohammad Nechakhy*, ed. M. J. de Goeje, [Bibl. Geog. Arab.], Leyden, 1870; Th. Nöldeke, *Geschichte der Persen und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leyden, 1879.

¹³ Vidi: *Fewā'id*, str. 195; *Džewāhir*, str. 130-31; Murtedā, str. 5; *Tadž*, str. 5; GAI, sv. i, str. 209; GAL (S) str. 346; GAS, sv. i, str. 604-6. Samo Behā' el-Dīn Naqšebehendī (um. 791/1389) kaže da je Maturidi umro 335/946 [vidi: 'Rahman, str. 26] i Tāšküprizādēh, *Tabeqāt el-hanefiyeh* [vidi: "Muqaddimah", *Te'wīlāt*, str. 3, n. 1], nakon što kaže da je umro 333., dodaje da ima onih koji kažu da je umro 336. Međutim, u svom *Miftāhūu* navodi 333. god. kao datum Maturidijeve smrti, bez komentara; vidi: sv. ii, str. 22.

¹⁴ TDML, str. 89, n. 5; Murtedā el-Zebīdī spominje da je u Semerkandu Maturidijev mezar, vidi Murtedā, str. 5.

¹⁵ Rahman, str. 35.

¹⁶ TDML, str. 90, n. 10.

¹⁷ O tendenciji zanemarivanja Maturidija i njegovog učenja kasnije ćemo opširnije govoriti.

Pokušaji da se Maturidijevo porijeklo dovede u vezu s glasovitim Poslanikovim ashabom Ebū Ejjūbom el-Ensārijem¹⁸, čiju je gosto-ljubivost u Medini Poslanik uživao sedamnaest mjeseci, nisu urodili plodom. Svoj ugled *ālima* Maturidi je stekao upornim radom prije negoli arapskim ili nekim drugim plemstvom.

Sva svoja djela Maturidi je napisao na arapskom jeziku, izuzev jednog, koliko zasad znamo, a to je *Vesāja ve munādžāt*, koje je napisao na perzijskom.¹⁹

Nema podataka da je Maturidi putovao izvan Semerkanada ili Transoksanije, niti imamo ikakava traga o njegovim eventualnim vezama s bilo kojim od dvojice njegovih suvremenika, poimenice s Ešarijem (u. 324/935), koji je živio i djelovao u Basri i Bagdadu, i s Tahavijem (u. 321/933), koji je živio i djelovao u Egiptu.²⁰ Nadalje, Maturidijevo učenje, za razliku od učenja njegova suvremenika Ešarija²¹, nije potaklo ni naročitu pažnju, niti rasprave od mu’tezilija i drugih mutekellima za vrijeme njegova života.²² Prema tome, uopće nemamo podataka iz kojih bismo mogli saznati neke detalje o tome kakav su prijem imale njegove teološko-pravne ideje u njegovom vremenu.

Postoje, međutim, dva načina na koja možemo saznati više o Maturidiju s obzirom na njegov intelektualni razvitak i njegov doprinos teološkoj i pravnoj misli: prvi, procjenom političkog i intelektualnog stanja Muslimanskog carstva općenito u Maturidijevo doba i, posebno, u doba vladavine Samanida Transoksanijom, kada je on živio; i, drugi, temeljitim istraživanjem izvora njegova obrazovanja i sadržaja njegovih vlastitih djela.

II Samanidi

Što se tiče političke situacije u Muslimanskom carstvu u 9. i 10. stoljeću, primjetne su dvije pojave: prva, dezintegracija moći

¹⁸ Murtedā, sv. ii, str. 5; Na margini folije 1, *Tewhiid*, fotokopija, Cambridge University Library ms. Add. 3651, University of Chicago Library; Sam’ānī, *el-Ensāb*, str. 498; Rahman, str. 27; Ali, str. 263-64.

¹⁹ Rahman, str. 51.

²⁰ Vidi: "Tahawism", Ayub Ali, *A History of Muslim Philosophy*, (Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963).

²¹ Vidi: M. Allard, *Le Problème des Attributs Divins dans la doctrine d'Ašarī et de ses premiers grands disciples*, str. 312ff.

²² W. Madelung, *op. cit.*, str. 110.

središnje vlasti u Bagdadu, simptomi koje su se opažali već u vrijeme vladavine Me'mūna (813-833)²³; i druga, kao rezultat prve, nastajanje i jačanje nekoliko lokalnih vlada diljem Muslimanskog carstva. To je postalo izrazitije u vrijeme Mutevekkila, koji je, uzgred rečeno, bio "prvi halifa u razdoblju sumraka".²⁴ Sve halife poslije njega imale su uglavnom nominalnu funkciju u održavanju političke ideje hilafeta, dok je stvarna politička moć u Bagdadu bila u rukama turskih generala, a kontrolu nad važnim regionima preuzele su *de facto* lokalne dinastije. Tako, naprimjer, nalazimo Fatimije (297-567/909-1171) u sjevernoj Africi, a potom i u Egiptu i Siriji, Hamdanije (293-394/905-1004) u Arabiji i Siriji, Karamitije (281- kraja 5. stoljeća/894- kraja 11. stoljeća) u istočnoj i centralnoj Arabiji sa sjedištem u Bahrejnu, Zijarije (315-483/927-1090) u Taberistanu i Džurdžanu, Bujidije (320-454/932-1062) u Perziji i Iraku, Safaridije (253-900/867-1495) u Sistanu, te Samanide (204-395/819-1005) u Horosanu i Transoksaniji, pod čijom je vladavinom živio Maturidi.²⁵

Na intelektualnoj razini glavna matica islamskih disciplina u doba Maturidija imala je i metodološki i suštinski određen tok.²⁶ Maturidi se ustvari našao u slijepoj ulici na putu razvoja islamskog mišljenja, jer je kod mnogih vladalo uvjerenje da su mogućnosti u traganju za novim saznanjima u području islamskih disciplina bile iscrpljene, pa da je uloga dolazećih naraštaja samo u savladavanju i razumijevanju već gotovih rješenja.

U oblasti teologije (*kelām*) izgledalo je da su i model tradicije (*nakl*) i model razuma (*akl*) dobili svoj poseban metodološki pečat i učvrstili svoje doktrinarne staze. Ovakvo stanje nastalo je i kao posljedica sučeljavanja tradicije i razuma u raspravama o porijeklu i prirodi Kur'ana, raspravama koje je javno podsticao i

²³ Naprimjer, među prvim nezavisnim dinastijama javlja se dinastija Tahirida (205-59/821-73) u vrijeme vladavine Me'mūna. Vidi: Bosworth, *The Islamic Dynasties*, Edinburg, 1967, str. 99-100. *The Cambridge History of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, str. 99-135.

²⁴ Hitti, str. 467.

²⁵ Vidi: Bosworth, *The Islamic Dynasties*; Hitti, str. 461-483; *The Cambridge History of Islam*.

²⁶ Glavne škole islamskog prava bile su formirane: hanefijska, malikijkska, šafijska, hanbelijska i zahirijkska. Hadiske zbirke su također bile kompletirane, tj. *el-Kutub el-sittah*; na principu *isnāda* el-Taberi je uradio egzegezu (*tefsīr*); u Basri i Kūfi ustanovljena je arapska gramatika.

sam halifa Me'mūn, a u kojima su sudjelovale stranke Ahmeda ibn Hanbela, tradicionalista²⁷, i mu'tezilija, racionalista. Zahvaljujući podršci halife Me'mūna, razum je u ovoj prvoj javnoj raspravi između tradicije i razuma pobjedio, ali samo privremeno. Tradicija je ubrzo uzvratila uz pomoć halife Mutevekkila. Ova pobjeda tradicije nad razumom proširila je jaz između tradicionalista i racionalista, i tako sintezu u islamskoj teologiji učinila još težom. Čovjek je bio suočen s izborom: ili usvojiti jednu ili drugu metodu i, sljedstveno tome, usvojiti jednu ili drugu doktrinu.

Islamska pak filozofija (*felsefe*) i misticizam (*kašf* ili *tesavvuf*), kao dva koleracijska područja islamske teologije, iako značajno prisutna u to vrijeme, držali su se po strani od kontroverzije tradicija-razum. Filozofija, dobivši svoj prvi ozbiljan izraz u osobi Ebū Jusufa Jakuba el-Kindija (um. ca. 256/870), trudila se da postane legitimni sudionik u procesu oblikovanja islamske doktrine, ali, malo-pomalo, postajala je samostalnija sa svojim vlastitim *ethosom* Muhammeda ibn Muhammeda ibn Turkhāna el-Fārabija, Turčina (u. 339/950). Na kraju, filozofija je postala zasebna znanstvena grana čiji su sadržaj odbacili i tradicionalisti i mu'tazilijski racionalisti. Međutim, kad je riječ o filozofskom logičkom postupku, premda ga tradicionalisti nisu usvojili, koristili su ga u jednom ili drugom obliku i racionalisti i tradicionalisti. El-Kindi je uživao zaštitu trojice abbasovičkih halifa: Me'mūna, Mu'tasima (833-842) i Vāthika (842-847), a to je razdoblje napredovanja pokreta prevodenja grčkih i indijskih spisa, dok je mu'tazilijsko učenje tada dostiglo svoj vrhunac. Mada je hvalio filozofiju kao takvu, El-Kindi je nastojao zadržati svoje tološko mišljenje u granicama "ortodoksnog" *kelāma*, a pozivanje na autoritet Kur'ana obavezivalo ga je da oštro osudi filozofsku ideju o vječnosti svijeta. "Ipak, on nikad ni za trenutak nije posumnjao da se pronalasci grčke filozofije mogu potpuno uskladiti s objavom Kur'ana, dobrom voljom i strpljivim istraživanjem."²⁸

²⁷ O raspravi između Ahmeda b. Hanbela i mu'tezilita oko porijekla Kur'ana, vidi: Ahmed b. Hanbel, *el-Reddit 'alā el-zanādiqah we el-džeħmiyyeh*, Cairo, 1393.

²⁸ A. J. Arberry, *Reason and Revelation in Islam*, London, 1957. Taku u osobi el-Kindija imamo više filozofa *kelāma* (teologije), nego filozofa filozofije. Više o el-Kindiju, vidi: el-Kindī, *Resā'il el-kindī el-felsefiyyah* (ed. Muhammed 'Abd el-Hādī Ebū Zaidah, Misr, 1369/1950); M. Fakhry, str. 66-94; William Lane, Craig, *The Kalām Cosmological Argument*, (The Macmillan Press LTD, London, 1979), str. 19-37.

Neporičući islamsku istinu kao takvu, El-Farabije, međutim, umanjio prioritet Svetе knjige u doktrinarnim stvarima svojim bezrezervnim usvajanjem grčke filozofije i uvođenjem racionalne filozofske metode u pronalaženju temeljne istine o svijetu, Bogu i čovjekovu odnosu prema tome. Ustvari, prihvatanjem ideje o vječnosti svijeta i usvajanjem neoplatoničkog učenja o emanaciji, El-Farabi je započeo proces udaljavanja filozofije od čiste teologije²⁹, proces koji je u vrijeme njegova nasljednika Ibn Sīnā (428-1037)³⁰ došao u fazu nepomirljivosti, sve dok, zahvaljujući radu El-Gazālija (505-1111)³¹, filozofija nije na neodređeno vrijeme izgubila svoju bitku. Tri su glavna pitanja na temelju kojih se islamska teologija razila s filozofijom: 1) da nema tjelesnog proživljjenja; 2) da Božije znanje obuhvata samo univerzalne pojmove; i 3) da je svijet vječan.³²

Misticizam, koji je u svom početnom stadiju težio neovisnosti o teologiji trebalo je da bude priznat, zahvaljujući El-Gazaliju, tek kao integralni dio sadržaja i oblika muslimanske teološke misli. Možemo sa sigurnošću tvrditi da rane sufije, kao što su: Muḥāsibī (u. 243/857), El-Džunejd (u. 297/910), Eš-Šiblī (u. 334/945), Ebū Tālib el-Mekkī (u. 386/996) i drugi, nisu imali aspiracija da njihove sufiske vježbe postanu dio rasprave o *kelāmu*, već radije da se prihvati njihovo privilegirano iskustvo zato što su pokušavali doživljajno dosegnuti i osjetiti Božiju prisutnost. Tek kada je El-Gazali 488. godine po Hidžri odlučio potražiti svjetla u sufizmu i proniknuti u djela četverice spomenutih sufija, i ovaj je treći elemenat (*kašf*) dodan cijelovitoj slici islamske teologije.³³

U takvim okolnostima decentralizacije središnje vlasti Bagdada i stvaranja regionalnih političkih središta, Maturidi je imao sreću živjeti u jednom od politički najstabilnijih regiona svoga doba, Horosanu i Transoksaniji, pod vlašću dinastije Samanida sa sjedištem u Buhari.

²⁹ Više o el-Farabiji, vidi: Ibrahim Madkour, *La Place d'al-Fārābī dans l'école philosophique musulmane*, (Paris, 1934).

³⁰ O Ibni Sinau, vidi: M. Fakhry, str. 107-162.

³¹ Vidi: el-Ghazālī, *Tehāfut el-Felāsifeh*.

³² Vidi: M. Watt, *Faith and Practice of Ghazālī*, (Kazi Publication, Chicago, 1982), str. 37.

³³ Vidi: Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory*, (New York: 1965), str. 176-77.

Bilo je onda i za očekivati da su u atmosferi političke stabilitetu, socijalne pravde, vjerske naklonosti i znanstvenog nastojanja (što su bila načela Samanida), postojali nužni uvjeti za slobodan i savjestan intelektualni rad. Usto, nalazeći se daleko od mjesa kontroverznih teoloških i drugih sporova u središtu islama, regija Horosana i Transoksanije bila je na graničnoj liniji Muslimanskog carstva u centralnoj Aziji, i obrazovani su ljudi, živeći u takvom geografskom prostoru, bili prije zainteresirani da brane islamsko učenje od neposrednih vanjskih izazova od dualističkih učenja (manihejstva, dajsanizma, misionarizma) kao i od judaizma i kršćanstva, negoli da se vrte u krugu bezizglednih rasprava suprotstavljenih grupa koje su se okupljale u centru *darul-islama*. Intelektualni napor u ovom regionu bili su usmjereni prema onim pravim značenjima religije kao takve i islama kao njezinog najboljeg sadržaja i oblika. Intelektualci su na taj način bili više na liniji kreativnog i čvrstog ortodoksnog islama (*el-islām el-muhkem*) negoli na pravcu neplodnih rasprava o tradicionalnim formalnostima nagomilanim tokom povijesti, koje su, u mnogim primjerima, izgubile svoje izvorno značenje. Stoga je Ahmed Makdisi, geograf iz desetog stoljeća, putujući po "istočnoj regiji", to jest po samanidskoj teritoriji mogao primjetiti:

"Istočna je oblast (*iklim el-mašrik*) najveličanstvenija. Ima najveći broj velikih ljudi i učenjaka, ona je proljeće dobra (*hajr*), sigurno mjesto za znanje, stup i najjača tvrđava ortodoksnog islama (*el-islam el-muhkem*). Njezini vladari najveći su od svih, kao i njezini vojnici. Tamošnji ljudi su vrlo smioni, njihovi nazori su ispravnii... Tu su stručnjaci za šerijatsko pravo (*fukahā*) dignuti na rang kraljeva."³⁴

Proničući u dušu ove regije, Makdisi dalje piše:

"To je jedna od najrazvijenijih oblasti u nauci (*ilm*) i pravu (*fikh*), a i sufije (*el-mudhekkirūn*) uživaju ovdje zapaženu reputaciju. Tu ima mnogo Jevreja, nešto kršćana i različitih vrsta maga... Vjerski pravci (*medhheb*) ljudi su ovdje zdravi, izuzimajući Sidžistan i (dva) područja Herata, Karūh i Istirbijān, gdje je mnogo haridžija. Snažna je prisutnost mu'tezilija i bučnih šiija i karamitita u Nejsaburu. Cijela

³⁴ *Ibid*, 220.

regija je inače hanefijskog mezheba izuzev oblasti Kūre el-Šāš, Ilāk, Tus, Nasa, Abijvard, Tiraz, Sanghaj, Suvad, Buhara, Sindž, Dandānakān, Asfarājn i Džūjān,’ gdje se slijedi šafijski mezheb. U ovim oblastima vjerska praksa je u skladu s njihovim (tj. hanefijskim i šafijskim) mezhebom. Ima nekih nesuglasica između njih u Herātu, Sidžistānu i Mervinu. Tamo moraju uvijek biti imenovana dvojica kadija. Vaizi u ovim posebnim oblastima, ubrajajući i Nejsābūr, jesu šafijskog mezheba, kao i u jednoj džamiji u Mervu... Većina stanovništva Tirmiza su džehmiti, stanovnici mjesta Er-Raka su šiiti, a stanovnici Kundura kaderiti.”³⁵

Dovoljno je spomenuti imena samo nekoliko učenjaka koji vode porijeklo iz područja Transoksanije i Horosana, kako bismo potkrijepili Makdisijevu tvrdnju i shvatili vitalnost intelektualnih aktivnosti u raznim oblastima islamske nauke u doba Maturidijske i prije njega. U hadiskoj znanosti imena Muhammeda el-Buhārija (u. 256. god. po H.) i Muslima el-Nejsaburija (u. 261. god. po H.) govore sama za sebe; u *fikhu* imena Muhammeda el-Šāšija (u. 365. god. po H.) šafijskog mezheba, i Ebū Lejsa es-Semerkandija (u. 373. god. po H.), hanefijskog mezheba, dobro su poznata; u *kelamu* imena Ebū Bekra el-Isfahanija (u. 406. god. po H.), es’aritskog učenja, i Ebū el-Kāsimha el-Ka’bija (u. 317. god. po H.), mu’tezilijskog učenja, jasno su prepoznatljiva. U filozofiji i geografiji dobro je znano ime Ebū Zejda el-Belkija (u. 322)³⁶, a u književnosti Abdul-Malika et-Talibija (u. 429)³⁷. Ako tome dodamo i Ibn Sinaovo svjedočanstvo o kraljevskoj biblioteci u Buhari, koju je posjetio za svog boravka u Buhari, kada je pozvan da sultanu Nuhu ibn Mensuru (976-997) pruži liječničku njegu, kad kaže: “Vidio sam knjige čiji naslovi još nisu bili poznati, - djela koja ni ja nikada prije, a ni poslije toga nisam vidio”³⁸, onda možemo zaključiti da je Maturidi živio usred neiscrpne riznice znanja,

³⁵ Maqdisi, str. 236-37.

³⁶ *Fihrist*, sv. ii, Biographical Index, str. 971.

³⁷ Ahmed Emīn, *Zuhr el-islām*, sv. i, str. 262-272.

³⁸ Arthur J. Arberry, *Avicenna on Theology*, London, 1951, str. 12-13. Usporedi: Ibn el-Ethīr, sv. ix, str. 69 i dalje; Ibn Ebī Usaybi’ah, sv. ii, str. 4.

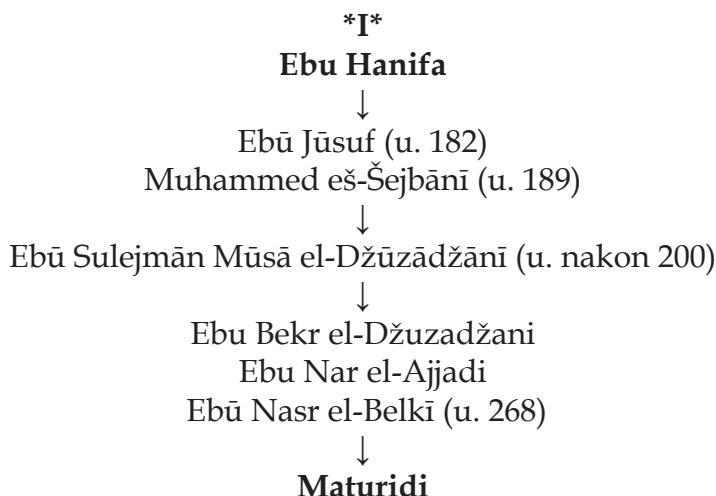
koje je, nema sumnje, uveliko utjecalo na oblikovanje njegovih teoloških nazora i dovelo do konačne kristalizacije i formiranju njegovog teološko-pravnog mišljenja.

III Obrazovanje

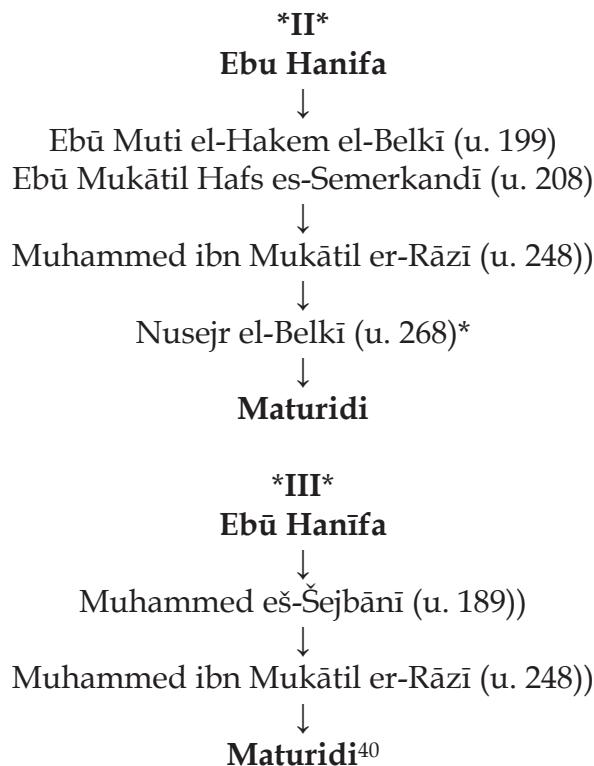
Svoje opće islamsko obrazovanje Maturidi je dobio u kružu hanefijske škole. Stoga, sistemu hanefijskog obrazovnog postupka on najviše duguje za razvoj vlastitog duha, za misaonu sigurnost i slobodu u promišljaju islamskih tema. Maturidi je bio učenik četverice istaknutih hanefijskih učenjaka svoga doba, a to su:

- 1) Ebū Nasr Ahmed ibn el-Abbās ibn Husejn el-Ajjadī el-Ensari el-Fekīh es-Semerkandī (datum smrti nepoznat);
- 2) Ebu Bekr Ahmed ibn Ishak ibn Salih el-Džūzādžānī (datum smrti nepoznat);
- 3) Muhammed ibn Mukatil er-Razi (umro 248/862);
- 4) Nusejr ibn Jahja el-Belki (umro 268/881)).³⁹

Malo se zna o životima ove četverice hanefijskih učenjaka. Ono što se, međutim, pouzdano zna jeste to da njihov *sened* seže unazad do Ebū Hanīfe (u. 150/767), i da se proteže do Maturidija. Tako imamo:



³⁹ Vidi: Ali, str. 268; Rahman, str. 30.



Usprkos činjenici što je, kao što smo već vidjeli, stekao obrazovanje u srcu hanefijskog učenja i što je odgojen u toj tradiciji, i bez obzira na raširenu tvrdnju da je bio jedan među mnogim sljedbenicima hanefijske pravne škole, ipak ne bi bilo ispravno ako bismo Maturidija ograničili na hanefijski mezheb; niti bi bilo ispravno za Maturidija kazati da je bio puki sljedbenik hanefijskog *kelāma*; niti da je znao samo tumačiti najteže teološke probleme koje su uglavnom riješili bilo sam Ebu Hanifa, ili neki od njegovih učenika i kasnijih sljedbenika.

Nema sumnje, Maturidi je bio hanefija i u *fikhu* i u *kelāmu*. Međutim, upravo zbog te činjenice, Maturidi je mogao razvijati svoju vlastitu teološku misao. Dokaz tome jeste i zapažanje Muhammeda Biltadžija, koji nas podsjeća da neposredni učenici Ebu Hanife, kao što su Ebu Jusuf, Muammed eš-Šejbānī i Zufer ibn Hudejl (u. 158), za razliku od ostalih sljedbenika pravnih

⁴⁰ Vidi: Ali, str. 269; Rahman str. 31.

škola, kao što su malikijska, šafijska i hanbelijska, nisu bili puki prenositelji (*ruvāt*) Ebu Hanifinih pravnih mišljenja, već su imali svoje vlastite metode pristupa islamskoj pravnoj nauci koje su ih često dovodile do rješenja koja su se razlikovala od rješenja njihova učitelja Ebu Hanife.⁴¹ Nema razloga da se tome čudimo ako se prisjetimo činjenice da se i sam Ebu Hanifa zalagao za pristup slobodnog mišljenja (*re'j*) u pravnim pitanjima, pa je na temelju toga odbio prihvatići neke hadise pravnog sadržaja od svog učitelja Ibrahima en-Nehaija ukoliko nisu udovoljavali njegovim metodološkim zahtjevima.⁴² Tačno je, dakle, da su hanefije na primjeru svoga učitelja Ebu Hanife naučili kako biti, u granicama pravno opravdanog, slobodan u svome mišljenju, pa prema tome i odgovoran za svoje sudove, kako u pravnom, tako i u teološkom zaključivanju.

U osobi Maturidiјa imamo najbolji primjer ovakvog relativno autonomnog postupka i jednu od najuspješnijih primjena takvog postupka na području islamske teologije. Premda vjerni pristaša hanefijskog mezheba, Maturidi nije osjećao potrebu da koristi autoritet svoga učitelja Ebu Hanife, ili nekog drugog, za svako pojedino teološko pitanje koje je razmatrao, niti za svako teološko mišljenje koje je iznosio. I uistinu, u svom glavnom teološkom djelu, *Kitāb et-tevhīd*, nalazimo da Maturidi izričito spominje Ebu Hanifino ime samo četiri puta.⁴³ U jednom od tih spominjanja, dok govori o ljudskoj sposobnosti da trenutno djeluje u dva suprotna smijera (*el-kudre li el-diddejni*), te o teološkom pitanju da li Bog duži čovjeka za ono što je iznad njegove moći (*teklijf mā lā jutāk*), Maturidi kaže: "Ovo je mišljenje Ebu Hanife i njegove grupe" (*Hādhā kavl ebu hanīfa ve džemāatihi*).⁴⁴ Stoga možemo zaključiti da nije u pitanju šta je i koliko je Maturidi naučio kao učenik od hanefijskih učitelja svoga doba, već je važnije koliko je bio u stanju djelotvorno koristiti i primjenjivati hanefijsku naučnu metodu u rješavanju pravnih i teoloških problema.

⁴¹ Muhammed Biltadžī, *Mnāhidž el-tešrī' el-islamī fī el-qarn el-thānī el-hidžrī*, Riyād, 1977, sv. i, str. 84-100.

⁴² Vidi: el-Muweffaq, *Menāqib Ebī Hanīfah*, sv. i, str. 114.

⁴³ Vidi: *Tewhīd*, str. 26, 382, 303, 304.

⁴⁴ *Ibid*, str. 263.

IV Djela

Za Maturidiju misaono suočenje s izazovima vremena imalo je dva cilja: prvi, zaštititi islamsko učenje od vanjskih utjecaja, prije svega od dualističkih nazora, tj. perzijskog manještva, dajsanizma, marsionizma, kao i od izazova judaizma i kršćanstva; i drugi, konsolidirati islamsko učenje iznutra jer je već bilo ozbiljno uzdrmano žestokim suprotnostima između doslovnog tradicionalizma antropomorfista i istrošenog racionalizma muezilija. Da bi udovoljio ovim ciljevima, Maturidi je usmjerio svoj intelektualni napor na tri područja islamskog naukovanja: (a) jurisprudenciju (*usūl el-fikh*); (b) egzegezu (*tefsīr*), i (c) teologiju (*kelām*), pri tome težeći da nađe vlastite odgovore za svako od ovih područja. Pa ipak, njegova pažnja bila je posebno usredsređena na teološka pitanja, čemu je pretežno posvetio i svoje egzegetske spise. To je i razlog zašto je Maturidi postao posebno poznat i zašto se njegovo ime veže kao eponim, znak raspoznavanja, za posebnu islamsku teološku školu.

a) Jurisprudencija

Iz oblasti jurisprudencije, pored pravnih mišljenja koja se ističu u njegovom jedinstvenom egzegetskom djelu *Te'vilt ehl el-sunne*, Maturidi je napisao više zasebnih djela. Među njima četiri se posebno izdvajaju:

- 1) *Kitāb el-džedel fī usūl el-fikh*⁴⁵ (*Rasprava o jurisprudenciji*);
- 2) *Kitāb meākhidh el-šeri fī el-fikh*⁴⁶ (*Šerijatski principi u pravu*);
- 3) *Kitāb meākhidh el-šer fī ūlus el-fikh*⁴⁷ (*Šerijatski principi u jurisprudenciji*);
- 4) *Kitāb el-usūl ili Usūl el-dīn*⁴⁸ (*Knjiga o temeljima ili Temelji vjere*).

Ne spominju ni El-Kureši⁴⁹ ni El-Murteda⁵⁰ gore rečene naslove. Spominju samo njegovih pet knjiga iz *kelama*, uključujući i

⁴⁵ Vidi: *Tādž*, str. 59; *Fewā'id*, str. 195.

⁴⁶ Vidi: *Ibid*. Mislim da je ovo djelo isto kao i br. 3.

⁴⁷ Vidi: *Ibid*.

⁴⁸ Vidi: GAL, sv. i, str. 209; GAL (S), sv. i, str. 346; Rahman, str. 45.

⁴⁹ *Džewāhir*, str. 130, No. 397.

⁵⁰ *Murtedā*, str. 5.

Tevilāt, ali dodaju: "Maturidi je napiso i druga djela osim ovih" (*ve lehū ghajr dhālike min el-kutub*). Ebū Muīn en-Nesefī (u. 508/1114) u svom djelu *Tebṣiret el-edille* spominje samo dva naslova u tom smislu: *Kitāb me'khidh el-śer* i *Kitāb el-džedel*, dodajući i to da je Maturidi napisao dvije knjige odgovora protiv karāmitita, *El-Redd alā el-karāmitah*, u jednoj opovrgavajući njihov *usūl*, a u drugoj njihov *furu*.⁵¹

Nažalost, nemamo nikakvog traga o ovim djelima osim o djelu *Kitāb el-usūl*, koje je, prema Brockelmannu⁵², dostupno u bibliotekama Berlina (Gotha), Bodleiana (Oksford), Kaira i Kembriđa.⁵³ Ovo djelo moguće je, prema Rahmanu⁵⁴, "lahko identificirati" s anonimnom *Risālom* u Bodleineu, Kembriđu i Dār el-kutubu (Kairo)⁵⁵. Početni redovi ovih rukopisa glase: *El-Ešyā' elltī yeqa'u bihā el-'ilm thelāthetun*: 1) *el-hawāss el-selīmah*; 2) *el-'uqūl el-musteqīmah*; 3) *el-akhbār el-sādiqah*. Ta činjenica ga je navela na zaključak da se radi o kratkoj raspravi o *kelāmu*, pa zato može biti dodatak Maturidijevu glavnom teološkom djelu *Kitāb et-tevhīd*⁵⁶. To ipak ostaje da se vidi.

Iz naslova ovih knjiga jasno je da je riječ o djelima koja govore o osnovama islamskog prava prije negoli o pojedinačnim pravnim propisima. Budu li jednoga dana otkrivene i ostale tri knjige, imat ćemo vrlo zanimljivu i potpuno novu situaciju u našem istraživanju ranog razvoja i formuliranja islamskog prava. Prema Ibn Haldunu⁵⁷, što je općenito prihvaćeno, prvi koji je postavio temelje klasifikaciji islamskog prava bio je Eš-Šāfi (u. 204/819), iako mu je, kako razumijemo iz djela Mekkija (u. 568/1172), u tim naporima prethodio jednako istaknuti hanefijski imam, Ebū Jūsuf (u. 182/798). "On je" (Ebū Jūsuf),

⁵¹ Vidi: M. Tançı, "Ebū Mansūr al-Māturīdī" u: *İlahiyet Fakultesi Degrisi*, I-II, 1955, str. 8-9.

⁵² GAL, sv. i, str. 209; GAL (S), sv. i, str. 346.

⁵³ Vidi: Wilhelm Pertsch, *Die Arabischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha, 1878, sv. I, str. 283; Fihrist Dār el-kutub, str. II, str. 43; A. J. Uri, *Bibliothecae Bodleiana Codicum MSS.* (Orientalum Catalogue, Paris, 1953), sv. I, str. 64; E. H. Palmer, *Catalogue of Arabic, Persian and Turkish MSS.* (The University of Cambridge), str. 124.

⁵⁴ Rahman, str. 44-45.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ *Muqaddimah*, str. 428-433.

kaže Mekkī, "bio prvi koji je napisao djela iz oblasti *usūl el-fikha* u skladu s mezhebom Ebu Hanife⁵⁸."

Ako nam, dakle, spomenuta Maturidijeva djela o temeljima islamske pravne nauke postanu dostupna, onda bi se Mekkijeva izjava mogla dodatno objasniti, a postupak formiranja kodeksa šerijatskog prava bi, s jedne strane, mogao dobiti sasvim drugačiju perspektivu i, s druge strane, uloga hanefijske škole u tom postupku postala bi nam bliža i jasnija. To jamči Maturidijevo dobro poznavanje temeljnih načela hanefijske škole koju je dosljedno slijedio.

Izgleda potpuno očito, barem iz onog što smo do sada mogli zapaziti, da su Maturidija, što se tiče teorije islamskog prava, više zanimale njezina temeljna načela (*usūl*), negoli pravne pojedinosti (*furu*). Pažljiva analiza pokazuje da je Maturidi time težio napraviti i održati čvrstu vezu između temelja vjerovanja (*usūl el-dīn*) i temelja pravne nauke (*usūl el-fikh*). Tako Hadždži Halīfa (u. 1067/1658)⁵⁹, govoreći o znanosti *usūl el-fikha*, navodi definiciju Alauddina el-Hanefija⁶⁰ iz njegovog djela *Mīzān el-usūl*, u kojem on kaže: "Treba znati da je *usūl el-fikh* (fundamentalno pravo) grana *usūl el-dīna* (fundamentalnog vjerovanja), pa, zbog toga, rasprava o tome mora biti u skladu s autorovim uvjerenjima." Govoreći dalje o jurisprudenciji Hadždži Halīfa navodi da je bilo među pravnim autoritetima (*ashabuna*) onih koji su pravili sintezu između *usūla* (temelji vjerovanja) i *furu* (islamskog prava) i onih koji to nisu činili, naglašavajući: "Među onima koji su sjedinjavali *usūl* (fundamentalnu nauku) s *furu* (primjenjenom naukom) jeste Maturidi. Kao primjer za to služe njegova djela *Meākhidh el-śer* i *Kitāb el-džedel*⁶¹." Pitanje veze između osnova *kelama* i osnova *fikha* jedno je od najznačajnijih pitanja koje se nadalje odnosi i na druge oblasti islamskih znanosti, kao što su: etika, ekonomija i politika. Ovo pitanje je od takve važnosti da treba biti predmetom ozbiljnog proučavanja. Mi ćemo pokušati naglasiti Maturidijev pristup ovom problemu,

⁵⁸ *Huwe ewwel men wed'a el-kutub fī usūl el-fiqh 'alā medhheb Ebi Hanīfeh, Menāqib*, sv. ii, str. 245.

⁵⁹ *Keşf*, sv. i, str. 13-14.

⁶⁰ Umro početkom šestog stoljeća po Hidžri.

⁶¹ *Ibid.*

kao i istaknuti njegov doprinos u rješavanju tog problema kad god to bude moguće.⁶²

U svakom slučaju, Maturidijev doprinos razvijanju jurisprudencije skromniji je kad se usporedi s njihovim velikim doprinosom egzegezi (*tefsīru*) i teologiji (*kelāmu*). On, vjerojatno, nije ni osjećao naročitu potrebu da se bavi problemima *fikha* pošto su ih marljivo i iscrpno obradili njegovi nadareni prethodnici: Ebū Hanīfa, Ebū Jūsuf, Muhammed Šejbānī i drugi. A možda smo jednostavno lišeni poznavanja njegovog doprinosa pravnoj nauci jer njegova djela o tome nisu stigla do nas. Zanimljivo je primijetiti da prepisivač njegovog djela *Kitāb et-tevhīd* gotovo svaki novi odlomak počinje riječima: “*Qāle el-feqīhu Ebū Mensūr el-Māturīdī, rahimehullah.*”⁶³ To može navesti na pomisao da je njegov prilog pravnoj znanosti bio, možda, i veći od doprinosa teologiji. Međutim, da bi se to dokazalo, mora se imati više dokaza od onih koji su nam sada na raspolaganju.

b) Egzegeza

Ako je Maturidi na području islamske pravne nauke bio unekolikoblokiranveličinomautoriteta ranihučiteljahanefijskog mezheba, tj. Ebu Hanife, Ebu Jusufa, Šajbanija i drugih, u oblasti islamske egzegeze (*tefsīr*), Maturidi se osjetio slobodnim da razvija svoju misao. On se ne samo osjetio nesputanim okvirima hanefijske škole, nego je otkrio pukotinu između čistog tradicionalnog (*nakl*) i racionalnog (*akl*) pristupa tumačenju Kur'ana. U stvari, tumačenje Kur'ana do njegovog vremena bilo je manje-više imitacija i suhoparno ponavljanje prethodnih tumačenja koja je, u nedostatku zdravog rasuđivanja, racionalna osoba teško mogla prihvatiti. Ono što je Maturidi želio jeste pokazati kako razum može lahko proniknuti u prirodu Božije objave, te kako se, prema tome, razum i Objava mogu dovesti u razumno suglasje. Zato je njegova knjiga *Te'velāt ehl el-sunna* ili *Te'velāt*

⁶² Zahvalan sam prof. Fazluru Rahmanu što mi je ukazao na važnost ovoga pitanja tako što je na margini mojeg magistarskog rada (Library paper) napisao: “To je (veza između *kelāma* i *fikha*) problem prvoga reda zato što je eš'aritski *kelām* teško prikladan kao osnova za *usūl el-fikh*” (This is a problem of the highest order since al-Ash'ari's *Kalām* is hardly suitable as a foundation for *Usūl al-Fiqh*).

⁶³ Vidi: *Kitab et-tevhīd*.

el-Kur'ān bila prvi pokušaj jednog pripadnika hanefijske škole da *tefsīr* oslobodi od suvišnog hagadizma i masoretizma koji su se već bili uvukli u islamska egzegetska djela, čak i kod Et-Taberija. Na taj način Maturidi je započeo proces primjene kura'nske poruke povijesnoj zbilji.

Čini se da su historijska predanja jednodušna u pogledu autentičnosti Maturidijeva djela *Kitāb te'vīlāt ehl el-sunne*. Izreka Alauddina da ovo djelo nije napisao Maturidi osobno, nego da je rezultat diktiranja njegovim studentima – nije utemeljena.⁶⁴ Pažljiva usporedba ovog djela s Maturidijevim djelom *Kitāb et-tevhīd*, bez dvojbe, pokazuje ne samo očitu sličnost sadržaja i stila nego i punu vjerodostojnjost Maturidijevog autorstva.⁶⁵ Ovo se djelo navodi pod različitim naslovima, kao što su: *Kitāb te'vīlāt ehl el-sunne* (uobičajen naslov); *Te'vīlāt ehl el-sunne*⁶⁶; *Kitāb te'vīlāt el-kur'ān*; *Te'vīlāt el-kur'ān*; *Te'vīlāt El-Māturīdī*; *Kitāb et-te'vīlāt*, ali se svi ti naslovi odnose na jednu te istu knjigu kojoj je autor Maturidi. Srećom, ovo je djelo sačuvano u mnogim rukopisima različitih svjetskih biblioteka, kojih trideset i devet navodi M. Rahman u svom izvrsnom uvodniku za ovu knjigu.⁶⁷

Ovom popisu treba dodati i primjerak mikrofilma (negativ) koji se nalazi u biblioteci Regenstein (Čikago)⁶⁸. Iako je značajno kao i svako drugo važnije djelo s područja *tefsīra i kelāma*, i bitno koliko i Maturidijev teološki opus *Kitāb et-tevhīd* u određivanju

⁶⁴ 'Alā' el-Din Ebū Bahr Muhammed b. Ahmed b. Ebī Ahmed el-Semerqandī el-Hanefī, (um. 540/1145), učenik Ebū Muīna el-Nesefija, napisao je komentar na ovo djelo pod naslovom: *Šarh el-te'vīlāt el-mensūb ilā el-šeikh el-imām 'alem el-hudā Ebī Mensūr el-Māturīdī*. Vidi: Rahman, str. 71. Ovdje treba napomenuti da se u klasičnim arapskim spisima obično govorи u trećem licu (*qāle fulān...*). To je zato što su mnoga klasična djela nastala kao rezultat učiteljevog diktiranja učenicima koji su to kasnije pretvarali u knjigu. Možda je to navelo 'Alā' el-Dīna na krivi zaključak.

⁶⁵ Oraspravii argumentima oko ovog pitanja, vidi: *Ibid*, str. 71-77; "Muqaddimah", *Te'vīlāt*, str. 17-18; Ali, str. 282-84. Sve studije, usporedbom ovog djela sa Maturidijevim *Tewhīdom*, pokazuju da su jezik i stil u oba djela Maturidijevi.

⁶⁶ Mislim da je naglašavanje ideje *ehli-sunneta* (sunnizma) stvar Maturidijevih kasnijih sljedbenika, jer, kao što ćemo vidjeti, Maturidi to nigdje ne spominje u svojoj knjizi *Tewhīd*, niti on govorи o bilo kakvom konceptu sunnizma. Vidi: podnaslov, *Kitāb el-Tewhīd*, ove studije.

⁶⁷ Vidi: Rahman, str. 42-43; Manfred Götz je također uradio dobru studiju o ovoj knjizi: "Māturīdī und sein Ktāb Ta'wīlāt al-Qur'ān" u: *Der Islam*, 41, 1965.

⁶⁸ Kopija je napravljena iz biblioteke Süleymaniye Umumi Kütüphanesi Carullah Efendi, ms. 48, 49. Istanbul: Süleymaniye Umumi Kütüphanesi, 1977; call No. BP 31.

geneze i ranog razvoja islamske teologije⁶⁹, *Te'vīlāt ehl el-sunne* još nije u cjelini objavljen.⁷⁰ Postoji izdanje jednog fragmenta ovog djela koje su priredili Ibrahim i Sejjid Avdain 1971. godine, a obuhvaća poglavlja *El-Fātiha* (str. 5-29) i *El-Bekara* (str. 30-317) do ajeta 134, (cijelo poglavlje *El-Bekara* sadrži 286 ajeta).⁷¹ Ovo izdanje temelji se na tri rukopisa: 1) Köprülü br. 48; 2) riyyah br. 6, i br. 27306, čija se fotokopija rukopisa Dār el-kutuba el-misa sastoji od tri djela (*edžzā*); i 3) jednog originalnog rukopisa u jednom svesku u kojem je početak svakog ajeta napisan crvenom tintom s jasnim pismom. Na njegovim marginama nalaze se komentari i objašnjenja. "Ovaj rukopis", naglašavaju autori, "bio je temelj za naše izdanje zbog toga što je kompletan i jasan."⁷²

Maturidijeva egzegetska metoda je originalna. Tumačeći Kur'an, ajet po ajet, što je postupak zajednički skoro svim egzegetima, Maturidi, međutim, često objašnjava jedan ajet uz pomoć drugih ajeta. Ovakav pristup navodi nas na zaključak da se Maturidi bavio više kura'nskim sadržajem kao cjelinom nego određenim leksičkim, gramatičkim ili historijskim detaljima, što je bilo uobičajeno kod većine njegovih prethodnika.

Ali, daleko najvažniju crtlu Maturidijeva egzegetskog doprinosu treba uočiti u njegovoj težnji prema slobodnijoj i temeljitijoj racionalno-pojmovnoj i teološkoj interpretaciji Kur'ana, tj. metodi *te'vīla*⁷³, različitoj od tradicionalne metode *tefsīra* - tumačenja strogo utemeljenog na *isnadu*⁷⁴. Nadalje, Maturidi je u svojim *te'vīlāt*-inter-

⁶⁹ Vidi: J. Schacht, "New Sources for the History of Muhammadan Theology", *Studia Islamica*, I, 1953.

⁷⁰ To je tako bilo kad sam pisao ovu disertaciju 1986. god. U međvremenu je Ahmet Vanlioğlu obradio uglavnom sve rukopise ovog značajnog tefsirskog djela i dao to izdati u šest tomova s potrebnim indeksima pod naslovom *Te'vīlātū'l-kur'ān*. Zahvalujem se Muhamedu Aručiju što mi je prošle godine donio ovaj Maturidijev *tefsīr* u najboljem izdanju kako i priliči časnom Kur'antu, sunnitskom imamu i istanbulskom povijesnom namu. Vidi: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vīlātū'l-kur'ān*, (Istanbul: Mizan Yayinevi, 2005).

⁷¹ Vidi: *Te'vīlāt*.

⁷² *Ibid.* str. 28-29.

⁷³ Zbog značaja koncepta *te'vīla*, koji je Maturidi unio u islamsku egzegezu kao svoju originalnu ideju, donosimo u Dodatku ove studije Maturidijev originalni arapski tekst o tome s prijevodom na bosanski iz nedavno objavljenog istanbulskog izdanja: *Te'vīlātū'l-kur'ān*, (Istanbul: Mizan Yayinevi, 2005), sv. i, str. 3-4.

⁷⁴ Više o Maturidijevom konceptu *te'wīla* vidi: Götz, "Māturīdī und sein Ktāb Ta'wīlāt al-Qur'ān", str 27-70; John Wansbrough, *Qur'ānic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, (Oxford University Press, 1977), str. 121, 150, 154.

pretacijama imao na umu dvacilja: prvi, zahvatiti značenje posebnog ajeta Kur'ana u njegovom historijskom, dogmatskom, a ponekad i gramatičkom kontekstu; i drugi, suprotstaviti to određenoj teološkoj školi, ili školama toga doba, posebno muezilitskoj, a potom opovrgnuti oprečne stavove određene škole, pa, ako je neophodno, poduprijeti vlastito gledište drugim ajetima i racionalnim dokazima. Kao egzegeta Maturidi rijetko poseže za hadisom, a ako to čini, što nije moguće uvijek izbjegći, onda to čini vrlo sažeto citirajući samo relevantni dio hadisa, ne navodeći njegov *isnād*. Općenito rekavši, izgleda da je Maturidi nastojao svojim tumačenjem pokazati da Kur'an nije niti statična niti vremenski okoštala poruka, nego živa i dinamična Božija riječ koja se kreće u vremenu i s vremenom. Možda je on bio prvi među ranim sunnitima koji je shvatio da muslimani moraju u kur'anskom sadržaju naći intelektualno vođstvo koje će njihove napore usmjeravati prema rješavanju društvenih, političkih, ekonomskih i ideoloških problema. Ukratko, Maturidi je uvidio da ljudski razum nije samo sposoban slušati Božansko predanje, već i odazvati se njegovoj poruci.

Pored djela *Te'vīlāt ehl el-sunne*, Maturidi je napisao i malu raspravu: *Risāle fīmā jedžūzu el-vakfu alejhi fī el-kur'ān*, u kojoj tvrdi da postoje pedeset i dva mjesta u Kur'anu gdje ako neko namjerno zastane dok uči Kur'an, može postati nevjernik.⁷⁵ Prema M. Rahmanu, ovim djelom raspolaže šest biblioteka.⁷⁶ Međutim, spomenuto djelo nije predmet našeg proučavanja, jer se bavi samo tehničkom stranom (*tedžvīd*) Kur'ana.

Iako je Maturidijev doprinos u oblasti egzegeze bio i originalan i značajan, njegova uloga nije dovoljno priznata u usporedbi s drugim autorima na ovom području. To je vjerovatno zbog njegovog neuobičajenog naglašavanja, barem za njegovo doba, racionalnog pristupa tumačenju Kur'ana i prevladavajućeg zanimanja za teološke probleme.

c) Teologija

Područje teologije jeste Maturidijev najveće postignuće. Ovdje je on našao uistinu plodno tlo za sazrijevanje plodova svoje misli:

⁷⁵ Vidi: Rahman, str. 44.

⁷⁶ *Ibid.*

...mišljenja "srednjeg puta", muslimanske većine (*ehl el-su-nne ve el-džemāa*), s određenim naginjanjem udesno i ulijevo, bila su ta koja su se, zahvaljujući djelovanju *ehl el-hadisa*, iskristalizirala u "ortodoksnog" gledište i dovela, tokom četvrtog stoljeća, posredstvom Eš'arija i *Maturidija* (naše naglašavanje), do oblikovanja ortodoksnog vjerovanja i ortodoksnog teologije.⁷⁷

Prije ostvarenja projekta "srednjeg puta" kao oblika islamske teologije, Maturidi je morao usmjeriti svoju energiju, kao što smo već ukazali, u dva pravca. Prvo, on je morao osigurati zaštitu islama od ateizma (*dehrije*), politeizma (*širk*), dualizma (*thānaviyye*), kao i od bilo kojeg drugog oblika kvazi-monoteizma koji bi mogao doći od *ehlu-kitabija*; i drugo, morao je obaviti posao obnove islamskog učenja nakon erozije koja je počela natapanjem neutemeljene tradicije i proširila se nastupanjem pretencioznog racionalizma.

Dok je u prethodnom zadatku Maturidi mogao očekivati i dobiti pomoć od svojih istomišljenika bez obzira na to da li oni bili teolozi ili filozofi, teret drugog zadatka bio je, najvećim dijelom, na njegovim vlastitim plećima. Mi smo, naravno, svjesni Ešarijeve uloge u ovom procesu, kao i uloge Tahavija. Međutim, mi smo jednako svjesni kontroverzi koje su pratile Ešarijevo teološko učenje, kao i Tahavijevog dogmatsko-deklarativnog učenja, koje je ostavljalo malo prostora za nove mogućnosti u islamskoj teologiji. Maturidi je, za razliku od prethodne dvojice, imao mnogo prirodniji doktrinarni razvoj, kao i postojaniju i otvoreniju teološku misao. On nije patio od teološkog duhovnog kompleksa. U tom procesu oslobođanja islamskog učenja od nepotrebnih naslaga tradicionalizma i prekomjernih očekivanja od racionalizma, te u dogledno vrijeme i od stvaranja sinteze između te dvije krajnosti, tradicije i razuma, Maturidi je pokazao svoje misaone mogućnosti i jedinstvenost svoga doprinosa islamskoj teološkoj misli.

Navodimo objavljene naslove djela koja se odnose na Maturidijevu teološku misao, što će ilustrirati koliko se Maturidi bio duboko unio u uklanjanje nagrizajućih elemenata koji su se bili

⁷⁷ Vidi: Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, (Karachi, 1965), str. 141.

uvukli u nauk islamskog vjerovanja, nasrćući i s jednog i s drugog pola, dakle, i sa stajališta tradicije i sa stajališta razuma:

- 1) *Kitāb bejān vehm el-mu'tezile* (*Očita uobraženost mu'tezilita*);
- 2) *Kitāb el-redd alā el-qarāmita* (*Protiv karamita*);
- 3) *Kitāb redd evā'il el-edille li El-Ka'bī* (*Protiv Ka'bijevih apriori argumenata*);
- 4) *Kitāb redd tehdhīb el-džadel li El-Ka'bī* (*Protiv Ka'bijeve dialectike*);
- 5) *Redd kitāb el-imāmeh li be'd el-revāfid* (*Protiv imameta nekih rāfidija*);
- 6) *Redd el-usul el-hamseh li Ebī Muhammed el-Bāhilī* (*Protiv pet temelja Ebū Muhammeda el-Bahilija*);
- 7) *Redd veīd el-fussāq li El-Ka'bī* (*Protiv teze Ka'bija o beznadežnosti grešnika*).⁷⁸

Nažalost, nijedno od ovih djela nije do nas stiglo u bilo kojem obliku. Ali, iz njihovih naslova možemo vidjeti da se Maturidi nije zadovoljavao autoritarnim tradicionalizmom šiizma, niti ultra-liberalnim racionalizmom mu'tezilizma. Smatrao je da nešto mora biti u sredini između ova dva pola, što će otkriti punu istinu naravi islamskog vjerovanja. Maturidi o tome naširoko govori u svojoj izvanrednoj knjizi *Kitāb et-tevhīd*, koja je, zapravo, njegova *Summa Theologica*. To djelo pruža nam neku vrstu kompenzacije za navedena izgubljena djela i omogućuje nam da se ne zaustavljamo u proučavanju Muturidijeve teologije.

Ali, prije nego što krenemo dalje, vrijedno je napomenuti da se još jedna knjiga, *Kitāb el-mekālāt*, pripisuje Maturidiju. Prema Brockelmannu, primjerak rukopisa ove knjige sačuvan je biblioteci Köprülü (br. 852), dok Tançı to smatra greškom, jer jedan drugi primjerak istog djela postoji u biblioteci Fatih (No. 2894), a u njemu nema spomena o Maturidiju, te da djelo izlaže samo učenje Ešarijeve škole.⁷⁹ Dok Tançı nije mogao identificirati pravog autora ovog rukopisa, Ejub Ali je, nakon svog istraživanja, zaključio da bi autor spomenute knjige *Kitāb*

⁷⁸ M. Rahman navodi još tri knjige: *Kitāb redd we'īd el-fussāq*, što je mislim ista knjiga pod brojem (7), *Kitāb el-redd 'alā usūl el-qarāmitah* i *Kitāb el-redd 'alā furū' el-qarāmitah*, i ove dvije knjige su iste kao knjiga pod brojem (2). Vidi: Rahman, str. 46; Ayyub Ali, međutim, spominje samo gore navedenih sedam knjiga. Vidi: Ali, str. 273.

⁷⁹ Tançı, *op. cit.* str. 8, n. 5.

el-mekālāt mogao biti Ebū Bekr Muhammed ibn el-Hasan ibn Fūrak el-Isfāhanī (u. 406), koji je u svoje vrijeme bio vodeći tumač ešarijske teološke škole. Zaključak Ejjuba Alija temelji se na jednom rukopisu pronađenom u biblioteci Arif Hikmet u Medini (br. 232, *Tevhīd*) s čije se naslovne strane vidi da je knjiga nastala iz diktiranja šejha imama Ebū Bekra Muhammeda ibn el-Hasana ibn el-Mubareka u pero Ebū Abdullaha el-Mubāreka ibn Ahmeda ibn el-Husejna ibn Ahmeda. Ovaj rukopis potječe još iz rane 446/1054.⁸⁰ Ali, zbog činjenice da svi izvještaji o Maturidijevim pismenim radovima jasno svrstavaju ovu knjigu među njegova djela⁸¹, a znajući za njegovo poznavanje i zanimanje za komparativne religijske studije koje nalazimo u njegovom djelu *Kitāb et-tevhīd*⁸², onda je teško ne povjerovati da je Maturidi stvarno napisao i takvu knjigu. Zbog toga smatramo otvorenom mogućnost da bi to jednog dana moglo biti i otkriveno, pa bi u tom slučaju to Maturidijska svrstalo među najranije muslimanske učenjake koji su se bavili komparativnim religijskim studijama i dalo mu pravo da se nađe u društvu s ostalim poznatim ličnostima u ovoj oblasti, kao što su: Ešari, Bagdadi, Šehrestani, Ibn Hazm, Isfaraini i drugi.⁸³ Ali čak i prije nego što se to dogodi, svako ozbiljno proučavanje nastajanja i razvoja islamske teologije više se ne može zanemarivati Maturidijev prilog u toj oblasti ne samo zbog epohalnog karaktera i grandioznih učinaka njegovog teološkog remek-djela *Kitāb et-tevhīd* već i zbog važnih podataka o dotadašnjoj hereziografiji.

Pored spomenutih naslova, još se tri teološka djela pripisuju Maturidiju: 1) *Šerh el-fikh el-ekber*⁸⁴; 2) *Šerh el-ibāne an usūl el-dījjāne*⁸⁵; i 3) *El-Akida*. Za prvo spomenuto djelo, *Šerh el-fikh el-ekbe*, Kevserī smatra da pripada Ebū Lejsu es-Semerkandiju.

⁸⁰ Ali, str. 288. n. 2.

⁸¹ Vidi: *Fewā'id*, str. 195; *Džewāhir*, str. 130-31; Murteđā, str. 5; *Tādž*, str 5; GAL, sv. i, str. 209; GAL (S), sv.i, str 346; GAS, sv. i, str. 604-6; Tançi, str. 8.

⁸² Vidi: *Tewhīd*; G. Vajda, "Le Témoignage d'al-Māturīdī sur la Doctrine des Manichéens, des Daysānites et des Marcionites", *Arabia*, XII, 1966, str. 1-38.

⁸³ Više o *meqālāt* literaturi vidi: H. Ritter, "Muhammedanische Häresiograhen", *Der Islam*, 1920, str. 24-56.

⁸⁴ Vidi: *Resā'il*.

⁸⁵ Mustafa 'Abd el-Rāziq, *Temhīd li tārīkh el-felsefah el-islāmiyyah*, str. 289.

El-Šerh', kaže El-Kevserī, prenose mnogi koji su živjeli u vremenu poslije Maturidija. Ustvari, djelo pripada Ebū Lejsu es-Semerkandiju (u. 373/983), što dokazuje nekoliko rukopisa tog djela koji se nalaze u biblioteci *Dār el-kutub el-misrije*, a koji nose jasnu oznaku njihova autora Ebū Lejsa es-Semerkandija⁸⁶. Što se tiče drugog djela, čini se da jedino Mustafa Abd el-Rāzik⁸⁷ pripisuje Maturidiju komentar na Ešarijevo djelo *El-Ibāna an usūl el-dijjane*. Međutim, kako Ejjub Ali objašnjava, malo je vjerovatno da je Maturidi napisao tu knjigu, jer su on i Ešari bili suvremenici, obojica su uvažavana za svoju učenost u *kelāmu*, ali su se i razlikovali jedan od drugog u nekim važnim pitanjima. Ešari je čak optužio Ebu Hanifu da je nekada prihvatao gledište o stvorenosti Kur'ana.⁸⁸ Pored toga, iz djela *Kitāb et-tevhīd* ne može se ni naslutiti da je Maturidi bio uopće svjestan postojanja Ešarijeva *kelāma* ili njegovih teoloških djela.⁸⁹

Ina kraju, kratku raspravu pod naslovom *El-Akida*, Hadždži Halīfa⁹⁰, El-Bejādī⁹¹ i Brockelmann⁹² pripisuju Maturidiju. Ovo je djelo, međutim, poznatije kao *El-Sejjf el-mešhūr fī akīdet Ebī Mensūr*, rukopis koji se nalazi u biblioteci Arif Hikmet u Medini, a sačinio ga je Tekijuddin es-Subkī (u. 771/1370)⁹³. Bez obzira na činjenicu da nijedan *tabekāt* izvor o Maturidijevim djelima ne spominje ovo djelo, i sam Es-Subkī, baveći se problemom *imāna* i *islāma*, kao i jednom tvrdnjom o osnovnom tekstu, kaže: "Uistinu je najispravnije ono što kaže Maturidi" (إِنَّ أَصْحَّ مَا قَالَهُ الْمَاتَرِيدِيُّ)⁹⁴, to baca zraku sumnje na autentičnost spomenutog djela. Es-Subkī, nadalje, kaže: "Očito je da ono (*El-Akida*) ne pripada Maturidiju. Osjećam da pripada nekom od njegovih učenika"⁹⁴. Usto, Ejjub Ali primjećuje da se ovo djelo bavi nekim teološkim razlikama

⁸⁶ "Muqaddimah", *'Ālim*, str. 4; *Tebṣīr*, na margini str. 114.

⁸⁷ Vidi: *Temhid li tārikh el-felsefah el-islāmiyyah*, str. 289.

⁸⁸ Vidi: Ali, str. 277.

⁸⁹ Vidi: *Tevhīd*.

⁹⁰ *Keşf*, sv. 2, str. 127.

⁹¹ *Iśārāt*, str. 54.

⁹² GAL, sv. i, str. 209; GAL (S), sv. i, 346; GAS, sv. i, str. 605.

⁹³ *Ibid*. Ovo djelo je uredio Y. Z. Yörkān u izdanju Ankara Üniversitesi Fakultesi Yayınlarımdan, No. 7 (953), Ankara, 1953. Unatoč naporu da dođem do kopije ovog djela, nisam uspio, ali sam kasnije shvatio da bi mi ono malo pomoglo.

⁹⁴ Vidi: Ali, str. 274, koji je imao rukopis na raspolaganju.

između ešarija i hanefija, naime, razlikama u vezi s pitanjima *sifāta el-ef'āla* (atributa Božije djelotvornosti), te temom *tebdīl el-šekvā ve el-seāde* (smjenjivanje ljudske zle i dobre sudbine), dok mi znamo da se ova vrsta teološke literature razvila tek poslije Maturidija.⁹⁵ Zato je sasvim jasno da je autor *El-Akide* neko od Maturidijevih sljedbenika, a ne osobno Maturidi. To je neka vrsta sažetka Maturidijeva kapitalnog teološkog djela *Kitāb et-tevhīd*.⁹⁶

V *Kitāb et-tevhīd*

Primjerno je da pri kraju ove rasprave o Maturidijevu životu i djelu našu pažnju posvetimo njegovu najznačajnijem djelu, a to je *Kitāb et-tevhīd*, jezgro njegove teologije. Upravo u tom djelu možemo osjetiti intelektualnu užurbanost tog vremena, kao i unutarnje poticaje Maturidijeva teološkog razmišljanja. Osim toga, unjemu se reflektiraju Maturidijeva gledišta o svijetu izvan islama, njegov napor da osloboди islamsko mišljenje od doktrinarnih grešaka načinjenih u njegovo vrijeme, te njegov istinski pokušaj za uspostavljanjem vjerodostojnog islamskog mišljenja, kao i sintetičkog, "ortodoksnog", islamsko-teološkog pogleda na svijet – *Weltanschauung*.

Prije svega, treba reći nešto o autentičnosti djela *Kitāb et-tevhīd*⁹⁷. Zapravo, moramo odgovoriti na dva temeljna pitanja, kako ih je Daniel Gimaret formulirao: prvo, da li je jedini tekst rukopisa br. 3651, čuvanog u Kambridžu, zaista Maturidijev? I drugo, ako jest, je li to stvarno rukopis djela *Kitāb et-tevhīd*? Na prvi Gimaretov upit odgovor je potvrđan.

Na prvo pitanje odgovor je, bez ikakve sumnje, potvrđan. Otkrio sam četiri odlomka gdje Nesefi navodi kao Maturidijeve iskaze koje doslovno nalazimo u tekstu što ga je priredio Hulejf (koji će privremeno označiti s Kh.). Tako imamo:

⁹⁵ *Ibid*, 275.

⁹⁶ *Ibid*, 276.

⁹⁷ J. Schacht nema sumnje u to. Vidi: "New Sources for the History of Muhammadan Theology", kao ni Hans Daibor: "Zur Erstausgabe von al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawhīd*", *Der Islam*, 1975, str. 299-313. M. Allard, međutim, misli da se autentičnost *Kitab et-tevhīda* ne može kategorički potvrditi (Vidi: *Attributs...* str. 421).

<i>Tabsire</i>	115 b 15-19	=	Kh. 45, 16-18
	220 b 13-18	=	Kh. 47, 6-9
	345 a 5-10	=	Kh. 266, 4-11
	413 a 9-15	=	Kh. 303, 15-304, 1"195 ⁹⁸

Dalnjom usporedbom djela *Kitāb et-tevhīd* s rukopisom djela *Tabsiret el-edille*, čiji je autor Ebu el-Muin en-Nesefi, Gimaret zaključuje:

Kako god bilo, imamo nepobitan dokaz da je taj tekst zaista Maturidijev i u osnovi.⁹⁹

Veliki je značaj djela *Kitāb et-tevhīd* u razvoju islamske teologije, kao i u oblikovanju sintetičke teologije u islamu. Međutim, pregledi historije islamske teologije ne ukazuju na tu činjenicu, pa čak ni oni koji su izravno pod utjecajem Maturidijeve teološke misli.¹⁰⁰ Tako npr. Ibn el-Nedīm (u. 380/990) uopće ne spomenje Maturidija, dok nam o dvojici njegovih suvremenika, tj. Eš'ariju¹⁰¹ i Tahaviju¹⁰², čija zasluga u formiranju sunnitske teologije nije ni po čemu veća od Maturidijeve, podrobno govori. Ustvari, njihova zasluga je čak manja, što će, nadamo se, pokazati ova studija. Da bude još gore, ni Maturidijev vjerni sljedbenik Umer en-Nesefi (u. 537/1142) u svom kapitalnom djelu *El-Akida el-nesefija* (djelu koje je dugo bilo osnovni udžbenik za teološke studije na sveučilištu El-Azhar) ne spominje ni Maturidija, niti njegov *Kitāb et-tevhīd*.¹⁰³ Isto je i s kasnijim bosanskim Ma-turidijevim sljedbenikom Kafijom Hasanom el-Akhisarijem (umro 1024/

⁹⁸ "Sur la première question, la réponse est oui, sans aucun doute. J'ai en effet relevé quatre passages où Nasafi cite, comme étant de Māturīdī, des propos que l'on retrouve littéralement dans le texte édité par Khuleif (que je désignerai provisoirement par Kh.)". Vid: Daniel Gimaret, *Théories de l'Acte Humainen Théologie Musulmane*, (Paris, 1980).

⁹⁹ "Nous avons de toute façon la preuve incontestable que ce texte est bien de Māturīdī, et, au fond, cela seul pas ici". *Ibid*, str. 178. Zahvalan sam Gimaretu što je mi je olakšao posao oko utvrđivanja autentičnosti Maturidijeve knjige o īdutewh.

¹⁰⁰ Vidi: J. Schacht, "New Sources..."; Daiber, "Zur our al-Māturīdī", Erstausgabe..."; Jean Spiro, "La Théologie d'Abou Mans Verhandlungen des XIII Internationalen Orientalisten-Kongresses, Hamburg, September, 1902.

¹⁰¹ *Fihrist*, str. 433, 450, 451.

¹⁰² *Ibid*, str. 506, 512, 513-14.

¹⁰³ Vidi: "Muqaddimah", *Tewhīd*, str. 9. n. 4.

1615)¹⁰⁴, koji u uvodu svoje knjige *Revdat el-džennat fi usūl el-iti-kādāt*, dok nabraja izvore, spominje glavne učitelje hanefitsko-maturdijske teološke škole, kao što su Ebu Hanifa, Tahavi, Nesefi, Muhammed el-Senūsī (u. 895/1488), ali ne i Maturidi. Tako isto postupa i Muhammed Abduhu, (u. 1905), koji zasigurno duguje Maturidijevom djelu *Kitāb et-tevhīd*, tj. ne spominje izvor za svoju reformatorsku teološku misao.¹⁰⁵

Po našem mišljenju, četiri su glavna razloga što je Maturidi bio zanemarivan, a njegov *Kitāb et-tevhīd* zaboravljen od istaknutih muslimanskih historičara, biografa i hereziografa, te je ostao manje popularan od Eša'rija. Prvi razlog jeste Maturidijev arapski jezik, koji je teško shvatljiv i pun nepravilnosti u pogledu gramatičke i rečeničke strukture.¹⁰⁶ Ovo je zapazio jedan od najvjernijih Maturidijevih sljedbenika iz petog/jedanaestog stoljeća, Ebū el-Jusr Muhammed el-Bezdevī (u. 1099/492), koji kaže:

كتاب التوحيد و كتاب التأويلات من خلق في الشيخ الإمام “أبي منصور الماتريدي”
رحمه الله إلا أن في كتاب التوحيد الذي صنفه الشيخ “أبو منصور” قليل انغلق و
تطوّيل و في ترتيبه نوع تعسّير لو لا ذلك لاكتفينا به.

“*Kitāb et-tevhīd* i *Kitāb et-te’vīlāt* primjereni su da pripadaju šejhu imamu Ebu Mensuru Maturidiju, Bog mu se smilovao, a da nema određenih nejasnoća, razvučenosti, kao i nekih poteškoća u rasporedu, *Kitāb et-tevhīd*, koji je šejh Ebu Mensur osobno napisao, bio bi nam dovoljan.”¹⁰⁷

El-Bezdevī je u pravu. Na stranu činjenica da rukopisni tekst nema interpunkcije, propust koji je zajednički svim arapskim

¹⁰⁴ Više o ovom bosanskom učenjaku, vidi: L. V. Thalloczy, “Eine Denkschrift des Bosnischen Mohammedaners Molla Hassanalkafi, über die Art und Weise des Regierens”, *Archiv für slawische Philologien*, XXXII, 1911; Karel Petraček, “Die Chronologie des Werke von Hasan al-Kifai Akhisari (1544-1616)”, *Archiv Orientalní*, sv. 27, No. 4, 1973, str. 407-12; Omer Nakičević, *Hasan Kafija Pruščak pionir arapsko-islamske nauke u Bosni i Hercegovini*, (Sarajevo, 1977); Amir Ljubović i Fehim Nametak, *Hasan Pruščak: izabrani spisi*, (Veselin Masleša, Sarajevo, 1983).

¹⁰⁵ Vidi: Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, (Cambridge University Press, Cambridge, 1962), str. 142, 149.

¹⁰⁶ “Lanque..., souvent incorrecte: manifestement, Māturīdī savait mal l’arabe.” Vidi: Gimaret, str. 178. Više o Maturidijevu nezgrapnom stilu vidi: “Autor de la Théorie de la Cannaissance chez Saadia”, *Revue des Études Juives*, CXXVI, avril-septembre, 1967, sveska 2-3, str. 174-189. Vidi: na engleskom, str. xiv-xv, “Introduction”, *Kitab et-tevhīd*.

¹⁰⁷ Ebū el-Yūsr Muhammed el-Bezdewī *Kitāb usūl el-dīn*, ed. Hans Peter Linss (Kairo: 1383/1963, str. 3).

klasicima, na što se F. Kholeif s pravom žali i pokušava to ispraviti kad god je moguće.¹⁰⁸ Nerazgovijetnost *Kitab et-tevhīda* potječe od dugih rečenica punih prijedloga, dvosmislenih i udaljenih od subjekta.¹⁰⁹ I razvučenost i teškoća u rasporedu u ovoj knjizi posljedica su čestog ponavljanja i miješanja jedne predmetne građe s drugom kojom se Maturidi inače bavi, što navodi na zaključak da *Kitab et-tevhīd* nije pisan u kontinuitetu, nego od prilike do prilike. Usto, Maturidi je unio u svoj *Kitab et-tevhīd* i mnoga zamršena filozofska pitanja pokušavajući ih razriješiti. Radeći tako, učinio je svoje teološke probleme još zamršenijim, što je zasigurno odbijalo površne tradicionalne i lahkomiislene racionaliste koji su bili izvan mutezilitskog tabora.

Drugi razlog jeste pojednostavljivanje Maturidijevih ideja koja su činili njegovi sljedbenici, a to je prouzrokovao prvi razlog. Zbog toga, ni Bošnjak Hasan Pruščak, u šesnaestom stoljeću, niti Muhammed Abduhu, u devetnaestom stoljeću, nisu uviđali potrebu čitanja *Kitab et-tevhīda*, jer su Maturidijeva učenja nalazili u En-Nesefijevu djelu *El-Akaid el-nesefijje*¹¹⁰, kao i u opširnim komentarima Et-Taftazanija (u. 792/1390)¹¹¹, a niti su se osjećali dužnim da se pozovu na Maturidija, a i zašto bi, kad ni sam En-Nesefi to nije učinio. Slično tome, zašto bi se danas student na Azharskom univerzitetu mučio istraživanjem i čitanjem *Kitab et-tevhīda* kad ima knjigu *El-Akaid el-nesefijje*, koja je kratka i jednostavna pa ju je zato mnogo lakše pamtitи i savladati.¹¹²

¹⁰⁸ Vidi: "Inroruction", *Tewhīd*, str. xiv-xv.

¹⁰⁹ Vidi, naprimjer, *Tewhīd*, str. 87, gdje Maturidi, raspravljujući o nepostojećem (*el-me'adūm*) sa mu'tezilitima, kaže u pola rečenice: ،كان العالم معنى منه إليه به كان، što govori samo po sebi koliko je teško razumjeti šta se hoće reći.

¹¹⁰ Vidi engleski prijevod od D. Macdonalda, "The Faith of Islam" *Hebraica*, str. 95-117. Ovome treba dodati: Ebū el-Qāsim el-Hakim el-Semerqandijevu djelo: *el-Sewād el-e'zam* (vidi: Rahman, str. 35-36) i Ebū Mu'īn el-Nesefijevu djelo: *Tabsiret el-edilleh*, Dār el-kutb el-misriyyeh, No. 42 ms., *Tewhīd*. Dakle, kad sam pisao ovu disertaciju *Tabsiret* je bio samo u rukopisu. U međuvremenu izašla su dva izdanja *Tabsireta*, prvo u Damasku, 1990., koje je uredio Claude Salamé, i drugo u Ankari, 2004., u dva toma, koje je uredio Hüseyin Atay. Ovo akaidsko djelo treba prevesti na bosanski što je moguće prije. (Vidi također: Tanči "Ebū Mensür el- Māturidi").

¹¹¹ Vidi: Mes'ūd b. 'Umer el-Taftāzanī, Šerh el-'aqā'id el-nesefiyah fī usūl el-dīn we 'ilm el-klām, (uredio K. Salameh, Damask, 1974).

¹¹² "Aqā'id jednog od njegovih (Mutridijevih) sljedbenika, el-Nesefija, utvrđen sa komentarom Taftazanija, eš'aritom, služi kao teološki text-book u posljednje dvije godine studija na El-Azharu i predstavlja krajnji autoritet u Egiptu." (Vidi: SEI, stavka "al-Māturidi").

Treći razlog jeste dovođenje Maturidijevih teoloških razmatranja u uski okvir komparativnih eš'aritsko-maturiditskih studija. Ovaj uzrok sunnitskog teološkog pisanja postao je popularan kao rezultat formiranja teologije *ehlus-sunne vel-džemaa* (srednjeg puta većine)¹¹³, ali i rada glavnih promicitelja eš'arijske i maturidijske škole. Sljedbenici jedne ili druge škole uspoređivali su ove dvije škole, tražeći slaganja i razlike među njima. Tako je Es-Subki, eš'arij, u tu svrhu, sastavio djelo *El-Kaside el-nunijja*¹¹⁴, a Ebū Utbe, maturidij, napisao je djelo *Er-Revda el-behija fīmā bejne el-ešā'rah ve el-mātūrīdijja*, te Šejh Zade, također maturidij, napisao je: *Kitāb nazm el-ferāid ve džem el-fevād*.¹¹⁵ Ovim smo željeli pokazati da su Eš'ari i Maturidi zajedno radili na oblikovanju ortodoksnog učenja, ali je bilo među njima i razlika u mišljenju, upravo onakvih kakvih je bilo i među pravnicima u *fikhu*. Tako je Eš'ari postao miljenik šafija, a Maturidi hanefija. Ali nije ostalo samo na tome, nego se i geografsko područje podijelilo prema ovoj dvojici učenjaka: većina eš'arija bila je u Horosanu, Iraku i Šamu, dok su se maturiditi pretežno okupili u Transoksaniji.¹¹⁶ Ova aktivnost pomagala je širenju maturidizma. Međutim, kasnije se ta aktivnost svela na puko nabranjanje razlika između Eš'arija i Maturidija, kao što su pitanja *istithnāa* i *tekviña*¹¹⁷, što je na kraju postalo svrha sama sebi, i tako izgubilo svoju namjerbu, te Maturidiju teologiju skrenulo iz njezinih temeljnih sidrišta.

Krajnje objašnjenje za Maturidijev nešto drugačiji lik, u usporedbi s Eš'arijevim, leži u činjenici što Eš'ari nije imao potrebe objašnjavati prednost islama u odnosu na kršćanstvo, judaizam, budizam ili neki drugu religiju tog doba. Eš'ari je morao dokazivati svoju nevinost od doktrina džahmizma, džebrizma, kaderizma, antropomorfizma, pa i mutezilizma, doktrina koje su optužene za *bid'u* (novotarije). Eš'ari je, isto

¹¹³ F. Rahman, *Islamic Methodology in History*.

¹¹⁴ Vidi: *el-Tabeqāt el-kubrā el-šāfiyyah*.

¹¹⁵ Vidi: *Rewdah; Nazm; Išārāt; Murtedā*; Jean Spiro, "La Théologie d' Abou Mansour al-Mātūrīd".

¹¹⁶ Murtedā, sv. i, str. 6.

¹¹⁷ Vidi: Fathallah Khuleif, *A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and his Controversies in Transoxiana*, (Beyrouth, 1966).

tako, morao naći načina da potvrди svoju intelektualnu lojalnost ortodoksnom islamu. Razlog tome jestе što je muslimanski svijet, posebno njegov središnji dio, Basra i Bagdad, u trećem i četvrtom stoljeću po Hidžri dospjao vrhunac u političkom, ekonomskom i kulturnom razvoju, pa time osigurao muslimanskim učenjacima da budu, kako u fizičkom, tako i u duhovnom pogledu, sami sebi dovoljni.¹¹⁸ Na taj se način Eš'ari mogao posvetiti teološkim pitanjima unutar muslimanskog svijeta, a da nužno nije morao obraćati pažnju na vanjske izazove, koji, iako značajni, nisu predstavljali prijetnju islamu. Da bi, međutim, postigao svoj cilj pročišćenja islamskog teološkog mišljenja, Eš'ari je morao imati solidan temelj na kojem će graditi svoju novu teologiju i dovoljan razlog da opravda njenu vrijednost. Eš'ari je našao čvrsto tradicionalno uporište¹¹⁹ u autoritetu Ahmeda ibn Hanbela uz čiju je pomoć mogao potvrditi svoje ortodoksno teološko stajalište.¹²⁰ Kako je bio ospozobljen mutezilitskim racionalnim znanjem, našao je načina da racionalizira svoju teološku metodu¹²¹; izjavom o vlastitoj mističnoj viziji potkrijepio je svoj prijelaz iz čistog racionalizma u ortodoksiju¹²², a zbog kontraverzija muslimanskih heretika našao je razlog za ponovno uspostavljanje islamskog ortodoksnog vjerskog učenja.¹²³

Eš'ari je svojoj teologiji dao i ime: *ehl el-hakk ve el-sunne* (ljudi istine i sunneta, tradicije).¹²⁴ Na taj način Eš'ari nije bio ni čisti tradicionalist, niti priznati racionalist, nego je imao dvojak pristup.¹²⁵ Sve je to, nesumnjivo, privlačilo široke muslimanske slojeve, a ostavljalo prostora da oni više racionalistički orijentirani ljudi mogu bez opasnosti vježbati svoj intelekt. Eš'arijevo

¹¹⁸ Više o tendenciji muslimanske kulturne samodovoljnosti vidi: Hodgson, "The Islamic Vision and Religion and Civilization", *The Venture of Islam*, sv. i, str. 71-99.

¹¹⁹ O aktivnostima na promociji *hadītha* u to doba, vidi: F. Rahman, *Islamic Methodology in History*.

¹²⁰ Vidi: *Ibānah*, str. 8.

¹²¹ Vidi: *Istihsān el-khwad fī ‘ilm el -kelām*.

¹²² Vidi: *Tebyīn*.

¹²³ Za razliku od Maturidija, Eš'ari se u svojim *meqālātima* bavio uglavnom muslimanskim "hereticima". Vidi: *Meqālāt*.

¹²⁴ Vidi: *Ibānah*.

¹²⁵ Više o Eš'arijevim tradicionalnim i racionalnim licima, vidi: G. Maqdisī, "Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History", *Studia Islamica*, XVII, str. 37-80; XVII, str.20-39.

stajalište dalje je branio Ibn Asākir (umro 571/1176)¹²⁶, a razdivali su ga velikani islamske teologije, kao što su El-Bākillanā (u. 403/1085), El-Gāzalī (u. 505/1111) i Er-Rāzī (u. 606/1206).

Maturidi se, međutim, bez obzira što se nalazio na rubnom području muslimanskog svijeta, gdje se neislamskim religijama još moralo računati i baviti¹²⁷, (činjenica koja prepostavlja i jedan poseban pristup "hereticima" islama¹²⁸), a ne gledajući ni na njegovo mirno i objektivno teološko istraživanje, nije imao utočišta u nekom mističkom ili vizionarskom vođstvu, dok ga je Eš'ari imao. Ustvari, Maturidi sebi nije prisvajao pravo da definira teologiju *ehlus-sunneta vel-džemāa*, tj. da formulira ortodoksnii islam. Zato on uopće ne spominje ni taj izraz niti taj pojam u *Kitab et-tevhīdu*. Zato se može postaviti pitanje kako je Maturidi postao simbol teološkog sunnitizma? Odgovor bi mogao počivati u činjenici da Eš'arijeva teologija, zbog svoje dvojnosti, s jedne, i svoje nejasnosti što se tiče stvarne uloge razuma, s druge strane, nije mogla zadovoljiti očekivanja svih muslimanskih teologa "srednjeg puta", a napose ne onih kod kojih se već bio ukorijenio Ebu Hanifin pristup slobodnog mišljenja u rješavanju teološko-pravnih problema.¹²⁹ Dakle, Maturidijeva izričitost u pogledu značaja razuma i veličine njegove uloge u oblikovanju islamske ortodoksne teologije osigurala mu je položaj na prvoj liniji naučnog istraživanja, i drugo mjesto u razvijanju islamske teologije, odmah do Eš'arija.

Ovo nije bio samo slučaj s klasičnim pristupom Maturidiju i njegovim idejama. I moderna znanost slijedi istu stvar u historijskom pregledu i procjenjivanju islamske ortodoksne teologije.¹³⁰ Odnos prema Maturidijevoj teološkoj misli bio je

¹²⁶ Vidi: *Tebyīn*.

¹²⁷ Vidi: Alphonse Mingana, *The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East: A New Document*, reprint iz "The Bulletin of the John Rylands Library", sv. 9. No. 2, July, 1925.

¹²⁸ Maturidi nije samo umjeren u tretitanju mu'tezilita, iako je jako kritičan prema nekim njihovim idejama, a ponekad je i vrlo oštar prema nekim drugim teološkim grupama, on i traži njihovu pomoć u suočavanju sa ne-islamskim idejama. Vidi: *Tewhīd*, str. 123.

¹²⁹ Više ćemo govoriti o ovome u toku ove studije. Ustvari, to je najznačajnija tačka u općem vrednovanju Maturidijevog doprinosa islamskoj teološkoj misli koja ima označu sunnitske linije.

¹³⁰ Vidi: M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburg, 1962.

gotovo uvijek marginalan, a o njoj se pisalo samo u djelima općeg ili uvodnog značaja.¹³¹ O Maturidiju je napisana samo jedna monografija, od Ejjuba Alija¹³², koju ovdje uveliko koristimo, a posvećena je Maturidijevoj teologiji.¹³³ Čak su i dvije izuzetne studije Manfreda Götza i M. M. Rahmana samo pokušaji da se svrati pozornost na značaj Maturidija i njegovih djela, te na nedostatak cjelovitijeg razumijevanja njegove tolologije, pa su zato sve drugo samo ne zadovoljavajući.¹³⁴ Premda je Jean Spiro još 1902. godine svratio pažnju na značaj Maturidija i njegovih djela, te je J. Schacht, među najranijim zapadnim naučnicima, u svom članku iz 1952. godine, pokazao razumijevanje jedinstvene vrijednosti Maturidija i njegovog *Kitab et-tevīdu* u odnosu na genezu i razvitak islamske teologije. Njegovo obećanje da će izdati *Kitab et-tevhīd* nije, međutim, nikada ispunjeno. Tek je 1970. godine Fejtullah Hulejf iz Egipta imao dovoljno hrabrosti i znanja da poduzme izdavanje *Kitab et-tevhīda*, koji nam je sada na raspolaganju i koji je glavni predmet naše studije. Procjenjujući ovo prvo izdanje tako važnog teološkog djela, Hans Daiber kaže:

"S Hulejfovim izdanjem Maturidijevog *Kitab et-tevhīda* dana je po prvi put mogućnost da se tačnije izuči Maturidijeva teologija i njezina ideoološko-povijesna pozadina. Važnost ovoga teksta ne može se dovoljno istaknuti. Izdavač teksta mogao se osloniti samo na jedan jedini rukopis, na unikum

¹³¹ Vidi: Ebū Zehrāh; I. Goldziher; Tritton; Gardet-Anawati; M. Fakhry.

¹³² Dok sam pisao disertaciju o Maturidiju na Čikaškom univerzitetu, bibliotekar Faez Mossad me obavijestio da je objavljena knjiga o Maturidijevoj teologiji pod naslovom: *Imām ehl el-sunnah we el-džemā'ah Ebū Men īr el-Māturidī we ārā'uhū el-kelāmiyyah* (Mektebah Wehbah, Kairo, 1985), što je doktorska disertacija dr. 'Alija 'Abdu el-Fettāha a el-Maghribija na univerzitetu El-Azhar. Knjiga je vrlo informativna i obimna (479 str.). Autoru su bili na raspolaganju mnogi rukopisi koji se odnose na Maturidijev *kelām*; on često pravi usporedbe Maturidijevog mišljenja s mišljenjima drugih islamskih teoloških pravaca, kao i s islamskom filozofijom, tako da mi se čini da se neke usporedbe i ne mogu baš opravdati. Ovo mi je djelo mnogo koristilo, ali nije promjenilo moje osnovne teze o Maturidijevoj teološkom mišljenju.

¹³³ Vidi: Ali.

¹³⁴ Usporedi to sa studijama o Eš'ariju: Wilhelm Spitta, *Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-Ash'ari's*, Leipzig, 1876; Martin Schreiner, *Geschichte des Ash'aritenthums*, Leiden, 1981; M. A. Mehren, "Exposé de la réforme de l'Islamisme commencée au troisième siècle de l'Higire par Abou-l-Hasan Ali el-Ash'arī et continuée par son école", *Third National Congres of Orientalists*, sv. ii.

u Univerzitetskoj biblioteci u Kembridžu (Add. 3651). Nedatirani rukopis mlađeg je datuma, 15. šabana 1150. (8. decembra 1737.). jedan stari napisani (500/1106) primjerak poznavao je još 1025/1616) preminuli bosanski učenjak Kafi Hasan efendi Akhisari; prema jednom predgovoru njegovom djelu *Revdāt el-džennāt fi usūl el-itikādāt*; on ga je našao u Meki i izrazio namjeru da o tome napiše kompendijum o opovrgavanju heretičkih novatora, posebno sufija.”¹³⁵

Kao što vidimo, Maturidi je napisao 19 djela: četiri iz oblasti *usūl el-fikka*, od kojih ni jedno nije sačuvano; dva iz oblasti *tefsīra*, od kojih su oba sačuvana u rukopisu, a jedno od njih, *Te'vīlat*, dijelom je objavljeno; dvanaest iz oblasti *kelāma*, od kojih sedam nije sačuvano; jedno, *mekālāt*, još nije potpuno identificirano, a jedno, *Kitab et-tevhīd* sačuvano je u rukopisu i u cijelosti objavljeno, dok su mu tri pogrešno pripisana. Na kraju, Maturidi je napisao i jednu knjigu na perzijskom jeziku koja je sačuvana u rukopisu.

¹³⁵ „Mit Kholeifs Edition von al-Maturidis Kitab al-Tawhid ist zum ersten Mal die Möglichkeit gegeben, al-Maturidis Theologie und den ideengeschichtlichen Hintergrund genau zu studieren. Die Wichtigkeit dieses Textes kann nicht genug unterstrichen werden. Der Herausgeben des Textes konnte sich nur auf eine einzige hs. stützen, auf ein Unikum in der Cambridge University Library (Add. 3651). Die undatierte Hs. ist jungeres Datum des 15. Šaban 1150 (8. Dez 1737). Ein altes, 500/1106 geschriebenes Exemplar hat noch der 1025/1616 verstorbenen bosnischen Gelehrten Kafi Hasan Efendi al-Aqhisari gekannt; einer Vorbemerkung zu seinem Werk *Rawdat al-Jannat fi usul al-itiqadat* zufolge habe er es in Mekka gefunden und die Absicht geaussert, darüber ein Kompendium zur Widerlegung der ketzerischen Neuerer, speziell der Sufis zu schreiben“. Vidi: Hans Daiber, „Zur Erstausgabe von al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawhīd*“, *Der Islam*, 1975, str. 202-203. Imao sam uvid u rukopis el-Ākhrijevog djela *Rewdāt el-džennāt...* koja se nalazi u Gazi Husrevbegovoj biblioteci u Sarajevu, registriranoj u Katalogu arapskih, turskih i perzijskih rukopisa, Sarajevo, 1963, sv. i, str. 484, No. 722. U uvodu tog rukopisa nisam našao napomenu o kojoj govori H. Daiber, a koju je on vidoio u rukopisu u Berlinu (uspo. njegovu fusnotu 22). U stvari, kao što smo već rekli, Hasan Kafi Pruščak ne spominje Maturidijevo ime na listi hanefijskih imena čija su djela bila izvor za njegovu knjigu. Ako je, doista, tačno to što tvrdi H. Daiber, onda i naš zaključak o ulozi *Kitab et-tevhīda* u Pruščakovom djelu *Rewdāt el-džennāt...* treba revidirati. Međutim, kako sad stvari stoje, mi vjerujemo da bosanski teolog Hasan Kafi Pruščak nije spomenuo *Kitab et-tevhīd*.

DODATAK

Maturidijev koncept te'vila

<p style="text-align: center;">[الفَرْقُ بَيْنَ التَّأْوِيلِ وَالتَّفْسِيرِ]</p> <p>قالَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ أَبُو مُنْصُورَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: الفَرْقُ بَيْنَ التَّأْوِيلِ وَالتَّفْسِيرِ هُوَ مَا قِيلَ: التَّفْسِيرُ لِلصَّحَابَةِ، وَالْتَّأْوِيلُ لِلْفَقَهَاءِ. وَمَعْنَى ذَلِكَ أَنَّ الصَّحَابَةَ شَهَدُوا الْمَشَاهَدَ، وَعَلِمُوا الْأَمْرَ الَّذِي نَزَّلَ فِيهِ الْقُرْآنُ. فَتَفْسِيرُهُمْ هُمُ الْأَيَّةُ أَهْمَّ لَمَّا عَانَتُوا وَشَهَدُوا، إِذْ هُوَ حَقِيقَةُ الْمَرَادِ؛ وَهُوَ كَالْمَشَاهَدَةُ لَا تَسْعَ إِلَّا لِمَنْ عَلِمَ . وَمِنْهُ قَلَ: "مَنْ فَسَرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلَيُسَوِّ...". لِأَنَّهُ فِيمَا يُسَرِّ يُشَهِّدُ عَلَى اللَّهِ بَهُ.</p> <p>وَأَمَّا التَّأْوِيلُ فَهُوَ بَيْانُ مُنْتَهَى الْأَمْرِ، مُلْخُوذٌ مِنْ "إِلَيْ بَيْوُولِ" أَيْ بِرْجَعٍ. وَمَعْنَاهُ كَمَا قَالَ أَبُو زَيْدٍ: لَوْ كَانَ هَذَا كَلَامُ غَيْرِهِ تَوْجِهٌ إِلَى كَذَا وَكَذَا مِنَ الْوُجُوهِ. فَهُوَ تَوْجِهُ الْكَلَامِ إِلَيْ مَا يَتَوْجِهُ إِلَيْهِ. وَلَا يَقُعُ التَّشَدِيدُ فِي هَذَا مُثْلِ مَا يَقُعُ فِي التَّفْسِيرِ، إِذْ لَيْسَ فِيهِ الشَّهَادَةُ عَلَى اللَّهِ، لِأَنَّهُ لَا يُخْرِجُ عَنِ الْمَرَادِ، وَلَا يُقُولُ: أَرَادَ اللَّهُ بَهُ كَذَا، أَوْ عَنِي. وَلَكِنْ يُقُولُ: يَتَوْجِهُ إِلَى كَذَا وَكَذَا مِنَ الْوُجُوهِ؛ هَذَا مَمَّا نَكَلَمُ بِهِ الْبَشَرُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ مَا ضَمَّنَهُ مِنَ الْحَكْمَةِ.</p> <p>وَمِثَالُهُ أَنَّ أَهْلَ التَّفْسِيرِ اخْتَلَفُوا فِي قَوْلِهِ: الْحَمْدُ لِلَّهِ. قَالَ بَعْضُهُمْ: إِنَّ اللَّهَ حَمَدَ نَفْسَهُ؛ وَقَالَ بَعْضُهُمْ: أَمْرَ أَنْ يُحَمَّدَ. فَمَنْ قَالَ: عَنِي هَذَا دُونَ هَذَا، فَهُوَ الْمُفَسَّرُ لَهُ. وَأَمَّا التَّأْوِيلُ فَهُوَ أَنْ يَقُولُ: يَتَوْجِهُ الْحَمْدُ إِلَى النَّشَاءِ وَالْمَذَاجِ لَهُ، وَإِلَى الْأَمْرِ بِالشُّكْرِ لَهُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا أَرَادَ. فَالْتَّفْسِيرُ ذُو وَجْهٍ وَاحِدٍ، وَالْتَّأْوِيلُ ذُو وُجُوهٍ.</p>	<p>Razlika između et-te'vila i tefsīra</p> <p>Šejh imam Ebu Mensur, neka je Allah zadovoljan njime, kaže: Razlika između <i>te'vila</i> i <i>tefsīra</i> jeste u tome što <i>tefsīr</i> pripada ashabima a <i>te'vil</i> fekihima. A to znači da su ashabi ti koji su svjedočili događajima, pa znaju svaki povod uslijed kojeg je došlo do objave u Kur'anu. Njihova interpretacija ajeta važnija je zato što su oni bili očevici i svjedoci toga što je stvarna namjera (Objave). Tako svjedočiti može samo onaj koji zna (šta se stvarno dogodilo). Zato se kaže: "Ko tumači Kur'an po svom mišljenju neka se pripremi..." jer onaj koji tumači po svom mišljenju, svjedoči protiv Boga.</p> <p>Što se tiče <i>te'vila</i>, to je objašnjenje krajnje stvari, izvedenog iz glagola <i>āle jeūlu</i>, tj. vraća se (na početak). To znači, kao što kaže Ebu Zejd: "To je govor koji je usmjeren tako i tako, na više načina." To je navođenje govora tamo gdje je usmjeren. U tome nema pritiska kao što ga ima u <i>tefsīru</i>, jer se tu ne radi o svjedočanstvu naspram Boga, pošto se ne govori o (Božjoj) namjeri. Ne kaže se: "Bog je htio time to ili to je Bog naumio." Međutim, u <i>te'vili</i> se kaže: "(Govor) je upravljen tako i tako na (više) načina." To je ono kako ljudi govore, ali Bog najbolje zna mudrost koju (Objava) sadrži.</p>
--	--

Naprimjer, postoji razlike u tumačenju riječi ﷺ. Jedni kažu: “Bog sam sebi zahvaljuje”; drugi kažu: “Bog zapovijeda da Mu se zahvaljuje.” Onaj koji kaže: “Bog je naumio ovo, a ne ono”, on je *mufessir* (interpretator Božije namjere). Kod *te vila* pak kaže se: “Hvala se upućuje ka veličanju i hvaljenju Boga, te iz zahvalnosti prema Bogu, ali Bog najbolje zna što je htio time.” Dakle, *tafsir* je jednoznačan (ذو وَجْهٍ وَّاَخِدٌ), dok je *te vil* više značan (ذو وُجُوهٍ).

Dr. Mustafa Cerić

ABU MANSUR AL-MATURIDI

Abu Mansur Al-Maturidi (d. 333/944), from Samarcand, was one of the most original orthodox Muslim thinkers of the forth/tenth century. The founder of the Sunni Aqidah School, al-Maturidi did not establish only balance between tradition and intellect, but, also, proved full power of intellect in the context of the authentic tradition of Islam.

The Al-Maturidi's greatest contribution to the Islamic tradition is development of theological theory of knowledge which is not any less important than the Al-Shafi's structure of the Islamic Law. Moreover, Maturidi's scientific methods of research, his gift for thorough analysis, as well as his objective critical mind secured his place among most serious thinkers of all times. Maturidi did not hesitate to tackle any theological question, or any difficult subject, always ready to accept any rational possibility.

The Maturidi's intellectual effort had two goals: 1) to protect the Islamic teaching from the outside attacks and 2) to consolidate the Islamic teaching from within. In order to fulfill these goals, Al-Maturidi focused his intellectual efforts on three areas of the Islamic teaching: a) jurisprudence (*usul al-fiqh*); b) exegesis (*tafsir*), and c) theory (*kalam*). Nevertheless, his attention was focused particularly on theological questions, to which he dedicated most of his exegetical works. That was the reason why Al-Maturidi became famous and why his name is connected to the special Islamic theological school as an eponym, a trade mark.

Roots of the Bosniak Islamic tradition could be found in Maturidi's theological rationalism, which was dominant in the Islamic tradition of the Ottoman history.