

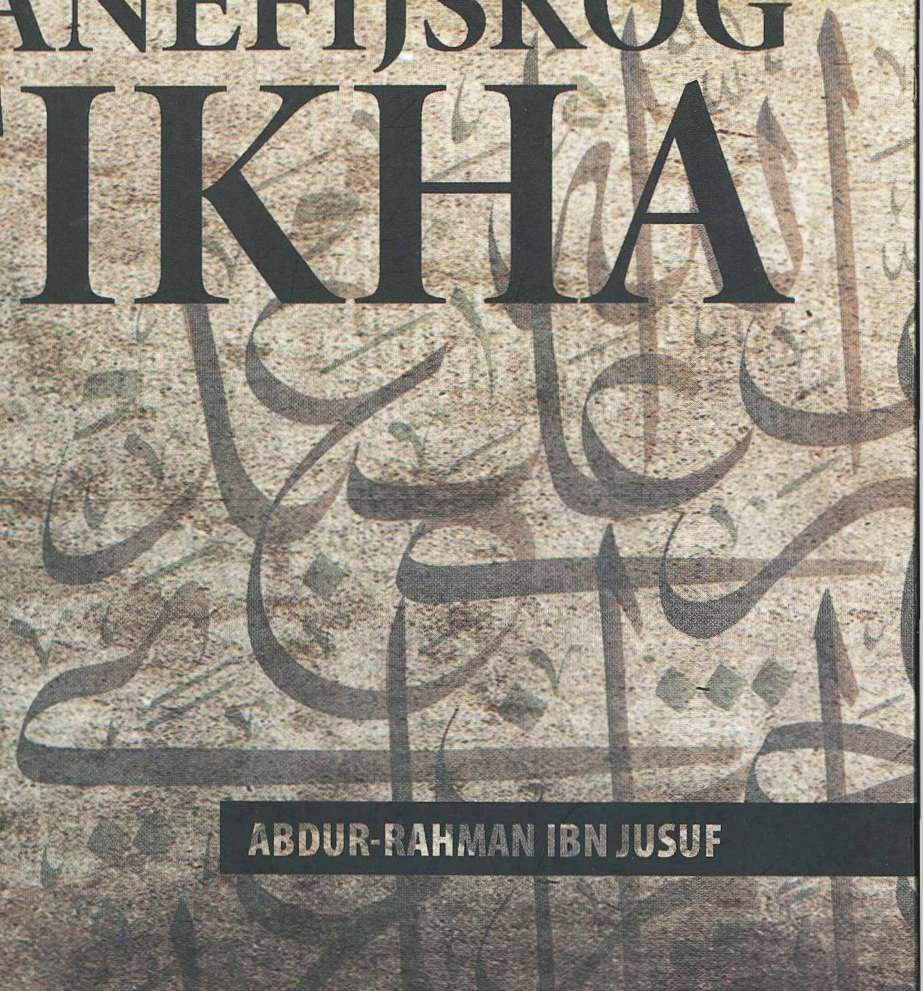


KLJUČNI DOKAZI HANEFIJSKOG FIKHA

ABDUR-RAHMAN IBN JUSUF



Ključni dokazi
**HANEFIJSKOG
FIKHA**



ABDUR-RAHMAN IBN JUSUF

Ključni dokazi hanefijskog fikha

(Fikh al-Imam)

O *taklidu* i hanefijskom tumačenju Poslanikovih, s.a.v.s, riječi:

„Klanjajte kako mene vidite da klanjam!“

(Sahih al-Buhari)

ABDUR-RAHMAN IBN JUSUF

Ključni dokazi
HANEFIJSKOG
FIKHA

Sarajevo 2014.

Ključni dokazi hanefijskog fikha

Autor: Abdur-Rahman Ibn Jusuf

Prevod sa engleskog jezika: Vernes Bišić

Urednik: doc. dr. Esmir M. Halilović

Tehnički urednik i DTP: Nihad Talić

Naslovnica: Nihad Talić

Lektor: Ibnel Ramić

Za izdavača: Mirsada Gudić

Izdavač: Udruženje "Etno Urban", Sarajevo

Za štampariju: Ibrahim Čelenka

Štampa: Elif Zenica

Tiraž: 300 primjeraka

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

28-428
28-725-4/-5
28-74

ABDUR-Rahman ibn Jusuf
Ključni dokazi hanefijskog fikha / Abdur-Rahman
ibn Jusuf ; [prevod sa engleskog jezika Vernes
Bišić]. - Sarajevo : Udruženje Etno urban, 2014.
- 262 str. ; 21 cm

O autoru: str. 252-254.
ISBN 978-9958-1952-6-6
I. Abdur-Rahman ibn Jusuf vidi Abdur-Rahman ibn Jusuf
COBISS.BH-ID 21492230

Predgovor

U ime Allaha Milostivog, Samilosnog.

Dragi Abdur-Rahmane, neka je Allahova zaštita uz tebe!

U skladu sa sunnetom, šaljem ti pozdrave mira.

Veliko je zadovoljstvo saznati za štampanje novog izdanja *Fikh al-Imam*. Molim Allaha da blagoslovi knjigu i omogući da bude prihvaćena od strane odabranih i neupućenih.

Ako svaki vjernik pročita ovu knjigu bar jedanput, osjetit će preokret u načinu obavljanja svog namaza. Kako je do sada svoj namaz obavljao u skladu sa pravnim odredbama (*fetava*) – a pošto će nakon čitanja ove knjige njegovo vjerovanje ojačati – shvatit će da je način na koji stoji na kijamu, uči, pregiba se, čini sedždu i sjedi tokom namaza ustvari potpuna, 100% imitacija i slijeđenje načina obavljanja namaza *Milosti svjetova*, Allahovog poslanika Muhameda, s.a.v.s, pa će osjetiti posebnu vrstu zadovoljstva i sreće.

Molim Allaha da nas omogući u slijeđenju Poslanika, s.a.v.s, u svim postupcima vjerovanja i prakse. Molim Ga da u nama sačuva ljubav prema Poslaniku, s.a.v.s, sve do smrti.

Šejh Jusuf Motala
Viši profesor hadisa i rektor
Dar al-'Uloom al-'Arabijja al-Islamijja
Holcombe, Burj, UK
Maj 6, 2003/Rabi' al-avval 4, 1424.

UVOD

Mnogi muslimani današnjice su često zbunjeni pojavom različitih načina na koje klanjaju drugi muslimani. *Novi* muslimani koji nisu svjesni činjenice da postoje četiri tradicionalne škole islamskog prava posebno su skloni zbunjenosti u vezi s pitanjem, zašto neki od muslimana izgovaraju *amin* tiho (u sebi) nakon učenja sure *al-Fatiha*, dok drugi muslimani izgovaraju *amin* potpuno glasno. Radoznao vjernik, također, može se pitati: zašto neki muslimani dižu ruke prije *rukua* (pregibanja), a kod drugih su ruke spuštene niz tijelo?

Bez obzira koji metod klanjanja osoba prati, posmatranje ovih vrsta razlika može biti prilično zbunjujuće za nekoga ko nije upućen u različite metode obavljanja namaza. Ova zbunjenost, ako se poveća ili odugovlači, može dovesti osobu do kritiziranja svih metoda obavljanja namaza, a da ne spominjemo njegov, ili njen, način obavljanja namaza.

Dodatno, postoje neki ljudi koji nametljivo obavještavaju druge vjernike da je *njihov* način obavljanja namaza pogrešan i da Poslanik, s.a.v.s, nikada nije klanjao na taj način. Oni, također, redovno osuđuju svakoga ko slijedi stav koji se razlikuje od njihovog. Stoga, koji su razlozi za različite načine klanjanja namaza? Jesu li neki od ovih načina pogrešni i predstavljaju li odstupanje od temeljnog učenja islama? Ima li prostora za takve razlike u načinu vjerovanja muslimana? Dalje, ako su mišljenja sve četiri tradicionalne škole islamskog prava, ili *mezheba*, ispravna, da li, onda, postoji jedno mišljenje koje je superiornije od ostalih, ili su sva mišljenja jednake vrijednosti kod Allaha, dž.š.?

FIKH AL-IMAM

Postepene promjene na Poslanikovom, s.a.v.s, primjeru

Namaz, odnosno način njegova obavljanja, prošao je kroz razne promjene tokom života Poslanika, s.a.v.s. Naprimjer, u ranim danima islama bilo je dozvoljeno da se govori u molitvi. Također, bilo je dozvoljeno kretati se tokom namaza. Ruke su se dizale gotovo na svakom držanju, uključujući i nakon prvog padanja na tlo (*sedžda*) (tj. između dvije sedžde, i o tome su preneseni vjerodostojni (sahih) hadisi. p.u.).

Slično tome, post je počinjao od vremena kad osoba zaspe, pa makar to bilo i nakon zalaska Sunca. Mogu se naći mnogi primjeri promjena i transformacija koje su se desile u različitim obredima islamske prakse u periodu od preko dvadeset godina poslanstva.

Dakle, jedan od mogućih razloga zašto su neke predaje o načinu obavljanja namaza u (prividnoj) međusobnoj suprotnosti (konfliktu), jest postepena transformacija namaza (*salat*) koja se desila za vrijeme života Poslanika, s.a.v.s. Prisustvo ovih, očigledno međusobno suprotstavljenih, predaja, dakle, jedan je od razloga postojanja današnjih razlika u mišljenjima o namazu i drugim aspektima vjerovanja među islamskim pravnim učenjacima. Obaveza imama *mu-džtehida* (osoba koja samostalno donosi rješenja o šerijatskopравnim propisima) bila je da provjere ove očigledne kontradikcije i odaberu predaje koje su pomogle razumijevanju i formuliranju sunneta na sistematski način.

Neki učenjaci tvrde da je Allah, dž.š., zbog Svoje milosti pre-

ma Poslaniku, s.a.v.s, zadržao sve načine i držanja koja je Poslanik, s.a.v.s, prakticirao tokom života – u formi četiri *mezheba*, odnosno pravne škole (Hanefijska, Malikijaska, Šafijska i Hanbelijska pravna škola).

Jedan od glavnih ciljeva u pripremi ove knjige je bio svima osigurati pristup cjelokupnoj literaturi na engleskom jeziku o hanefijskom načinu klanjanja¹, u nadi da će pomoći boljem razumijevanju hanefijskog stava o načinu obavljanja namaza, te da će, također, izazvati veće pouzdanje u takav način obavljanja namaza, pogotovo za sljedbenike Hanefijske škole. Uvidom u čvrstinu dokaza i zdravu metodologiju kroz koju Hanefijska pravna škola donosi svoje propise, čovjek se može osjećati sigurnije u vezi s ispravnošću slijeđenja te pravne škole.

Ova knjiga, iako naglašava neke razlike u mišljenjima između raznih škola u pogledu određenih aspekata namaza (*salat*), prvenstveno se fokusira na predstavljanje istaknutih mišljenja Hanefijske škole o tim pitanjima. Allahovom, dž.š., voljom, mnogo nedoumica koje su ljudi imali u vezi s tim pitanjima – bilo da su vidjeli druge da klanjaju drugačije od njih, ili su na njih utjecali oni koji ne slijede ni jednu od četiri tradicionalne škole prava – uklonjene su prethodnim izdanjima ove knjige i drugim sličnim publikacijama.

Utemeljenost četiri pravne škole

Moram zapamtiti da cilj ove knjige nije bio da se, na bilo koji način, omalovaži mišljenje i jedne od ostale tri tradicionalne pravne škole (Malikijске, Šafijске i Hanbelijске). Svaka od četiri škole svoje izvore ima u Kur'anu i hadisu, a razlikuju se samo u tumačenju, primjeni i analizama tih izvora. Dakle, ako neko nađe da su argu-

¹ Knjiga je izvorno pisana na engleskom jeziku, p.p.

menti i dokazi u Hanefijskoj pravnoj školi čvrsti i ubjedljivi, moguće je da će se osjećati isto i ako se susretne s literaturom neke od ostale tri pravne škole. Baš iz tog razloga, veliki imami su imali duboko poštovanje prema pravnom mišljenju drugih imama.

Shodno tome, prihvatanje mišljenja sve četiri pravne škole ispravnim postalo je temelj ehli-sunnetskog prava. Ipak, stav koji je bio, i još uvijek jeste, zastupljen od strane sve četiri škole jest slijedeći:

Naše mišljenje je ispravno, uz mogućnost da bude netačno, a njihovo mišljenje je netačno, s mogućnošću da bude tačno.

Dakle, učenjaci jedne škole ne kritiziraju učenjake druge škole, nego radije razumiju da svaka škola slijedi svoje tumačenje istih šerijatskih izvora (Kur'ana i hadisa) kao što je predloženo i obješnjano od njihovih imama i učenjaka – od kojih svi posjeduju mogućnost izvođenja zaključaka direktno iz Kur'ana i hadisa Poslanika, s.a.v.s. Ove četiri škole su prihvatane od sljedbenika ehli-sunneta i džemata (*Ehlu al-Sunna va l-Džema'a*) stoljeće za stoljećem. Iako postoje oni koje ne slijede ni jednu pravnu školu i tvrde da se oslanjaju samo na hadise, to što oni tvrde ustvari je pripadnost jednom od četiti sunijska imama (ili njihovim tumačenjima, p.p.). Ti isti ljudi, također, slijede tumačenja učenjaka kojima vjeruju, što je slično slijeđenju jedne od četiri islamske pravne škole. Razlika je, pak, u tome da oni mijenjaju mišljenja pravednih imama iz ranijih stoljeća sa mišljenjima učenjaka kasnijeg vremena.

Bitno je napomenuti da su, prilikom nabranja mišljenja o različitim aspektima namaza, u ovoj knjizi navedena samo imena imama koji imaju isto mišljenje kao i hanefije – pošto je glavna svrha knjige po-

kazati čvrstinu hanefijskog stava, a ne drugih validnih pravnih škola. Dakle, termini *prva grupa* ili *druga grupa* se odnose na konfliktne poglede i stavove. Također, kad god se diskutira o konsenzusu četiri imama o nekom pitanju, mišljenje koje je konfliktno sa konsenzusom je mišljenje onih koji ne slijede jednu od četiri tradicionalne pravne škole.

Format knjige

Ova knjiga obuhvata dvanaest najbitnijih aspekata namaza za koje postoje razlike u mišljenjima. Svako poglavlje počinje uvodom, a nakon toga se iznose različita mišljenja učenjaka o određenom aspektu namaza o kojem se diskutira. Dokazi iz Kur'ana i hadisa, predaja ashaba i logičkog rasuđivanja objašnjeni su u podnaslovima i, konačno, analizirani su i objašnjeni oni hadisi koji su kontradiktorni hanefijskom stavu. Diskusija je, na kraju, sumirana zaključkom.

Četiri poglavlja su dodata na početku knjige, a u njima se diskutira o slijedećim temama: važnost *taklida*, tj. slijeđenja islamske pravne škole, zatim status Abdullaha ibn Mes'uda, r.a, položaj imama Ebu Hanife kao sljedbenika ashaba (*tabi'ina*), učenjaka i prenosilaca hadisa, te pitanje o tome koje mišljenje je tačno i prihvaćeno kod Allaha, dž.š. Nadam se da će ova poglavlja osigurati dalji uvid u metodologiju hanefijske pravne škole pogotovo i tradicionalnog učenja islama općenito.

Još je važno zapamtiti da je muslimanu dovoljno osloniti se na pravna mišljenja bilo koje od četiri pravne škole u islamu, bez posebnog poznavanja dokaza za takvo mišljenje, jer *taklid* znači slijede-

nje imama s potpunim povjerenjem da je tačno protumačio šerijatske tekstove, u skladu sa njegovim mogućnostima. Ipak, u svjetlu tvrdnje često ponavljane od strane onih koji ne prakticiraju *taklid mezheba* (tj. *slijedenje određenog mezheba p.p.*) da tradicionalne pravne škole temelje svoja mišljenja i propise na čistim pretpostavkama i analogiji prije nego na zdravim dokazima, bilo je neophodno sakupiti dokaze Hanefijske škole. Predstavljajući dokaze i naglašavajući neku od metodologija Hanefijske škole, demonstrirajući čemo neukima kako ta škola izvlači pravila iz Kur'ana, hadisa i drugih šerijatskih izvora.

Zadatak sakupljanja, izučavanja, analiziranja i donošenja propisa iz svetih izvora islama je težak posao, i sigurno nije posao studenta islamskih nauka, kakav je sakupljač ove knjige. Takav zadatak je već uspješno obavljen od strane velikih učenjaka iz prošlosti, kao što su: Imam Bedr al-din al-'Ajni, Džemalu al-din al-Zejle'i, Mur-tada al-Zabidi, Muhammed Nimavi, Zafer Ahmed 'Osmani i Envar Šah Kašmiri – da spomenemo nekoliko renomiranih hanefijskih učenjaka. *Islamski ummet* uveliko duguje ovim i drugim učenjacima na studijama koje su poduzeli i radovima koje su iza sebe ostavili, a koji predstavljaju svjetiljku u mraku neznanja. Ovo je dio istinskog naslijeđa muslimana i oblika tradicionalnog učenjaštva.

Prvo izdanje ove knjige je objavljeno prije, otprilike, osam godina, u januaru 1996. godine, dok je autor bio na petoj godini studija na *Darul-Uloom al-Arabijja al-Islamijja*, u Burju, u Sjevernoj Engleskoj. Allahovom voljom, knjiga je doživjela veliki uspjeh. Stoga je drugo izdanje (ispravljeno i prošireno) pripremljeno i objavljeno u septembru iste godine, zajedno sa tri dodatna poglavlja. Drugo izdanje je, također, brzo nestalo sa polica knjižara, nakon čega se nije štampa-

lo nekoliko godina. Allahovom milošću i voljom, treće izdanje *Fikh al-Imama*, spremno je. Promjene u ovom izdanju su slijedeće:

1. Svako poglavlje je detaljno pregledano i napravljeno su mnoge promjene u jeziku i strukturi.
2. Raspored stranica i formatiziranje poglavlja su promijenjeni, kako bi čitanje i razumijevanje bilo lakše.
3. Transkripcija arapskih termina je prerađena, kao što se može primijetiti iz samog naslova, originalno objavljenog kao *Fikhul-Imaam*, a sada kao *Fikh al-Imam*.
4. Nekoliko novih tačaka i argumenata je dodato u diskusijama u različitim poglavljima.
5. Mnogi arapski termini korišteni u prethodnim izdanjima zamijenjeni su njihovim engleskim ekvivalentima, sa arapskim terminom u zagradama, gdje se to smatra neophodnim.
6. *The Chicago Manual of Style* je korišten što je moguće bliže, iako s nekim izuzecima u predstavljanu ove knjige. Naprimjer, općim arapskim terminima, kao što su hadis, selam, mezheb i rek'at, je dodato 's' u množini, a u slučaju rek'a, 't' radi jasnoće.
7. Također, u ovoj fazi korisno je spomenuti osnovne reference za ovo djelo. Većina diskusija u ovoj knjizi je bazirana na popularnim fikhskim i hadiskim djelima na arapskom i urdu jeziku, te istaknutim hanefijskim učenjacima. Slijedeća djela sačinjavaju osnovni izvor materijala za ovu knjigu:
8. *Ma'arif al-Sunen* (Knowledge of the Vajs) – djelimičan komentar na *Sunen al-Tirmizi* na arapskom jeziku, kasnog hanefijskog hadiskog učenjaka Imam Jusufa Binnurija iz Paki-

stana.

9. *Darse Tirmizi* (Lessons on *Tirmizi*) – objašnjenje poglavlja o vjerovanju (*ibadat*) u *Sunen al- Tirmizi* na urdu jeziku, renomiranog savremenog učenjaka Mufti Taki 'Osmanija.
10. *Tanzim al-ashtat* (Arrangement of the Scattered), potpun i sveobuhvatan (i sažet) komentar na urdu jeziku, *Miskat al-Masabih* (Niche of the Lamps), Maulana Ebu 'l-Hasana, predavača hadisa i drugih vjerskih nauka u Bangladešu.
11. *Fath al-Mulhim* (Victory of the Inspirer) – komentar prvog dijela *Sahih Muslima*, u tri toma, na arapskom jeziku, od velikog tumača i hadiskog učenjaka Maulana Shabbira Ahmeda 'Osmanija, koji je kasnije dovršio *Mufti Taki 'Usmani* sa dodatnih pet tomova poznatih pod naslovom *Takmila* (Completion).
12. *Avjaj al-maslik* (Most Concize of the Paths) – jedan proširen komentar *Muvettae* (The Trodden Path) Imami Malika na arapskom jeziku, od renomiranog hadiskog učenjaka sa Indijskog potkontinenta, šejh Zakarijja Handelvija.
13. *Ihtilafe Ummat ovr Sirate Mustakim* (Differences in the *Umma* and the Straight Path) – djelo na urdu jeziku, kasnog učenjaka hadisa, fikha i tasavvufa, šejha Jusufa Luzjanvija iz Pakistana.
14. *Ashraf al-tavdih* (The Most Noble Clarification) – objašnjenje *Miškata al-Masabiha* (Niche of the Lamps) na urdu jeziku, Maulana Nazira Ahmeda, višeg predavača hadisa u Pakistanu.

Ostala korištena djela su navedena u bibliografiji.

Većina citiranih hadisa i tekstova u gore navedenim knjigama potvrđena su iz njihovih originalnih izvora od strane sakupljača ove knjige. Oni koji nisu potvrđeni (uglavnom zbog nedostatka originalnog teksta), označeni su sa 'U'.

Na kraju, u skladu sa hadisom Allahovog Poslanika, s.a.v.s, koji kaže: „Ko je nezahvalan ljudima, nezahvalan je i Allahu“, završavam ovaj uvod, izražavajući zahvalnost svima koji su pomogli, na bilo koji način, kroz različita izdanja ove knjige. Posebno se želim zahvaliti svojim predavačima, koji su mi bili veliki izvor inspiracije, znanja i upute, kao i svojoj porodici, prijateljima i kolegama, bez kojih bi rad na ovoj knjizi bio otežan. Allah dobro zna njihov doprinos, koliko god se beznačajnim činio. Molim Allaha da ih obilato nagradi i na ovom i na budućem svijetu, i da prihvati ovaj skromni doprinos u moje ime, ime moje porodice, predavača i prijatelja. Amin!

Abdur-Rahman ibn Jusuf
Maj 2, 2003. god./Rabi' al-avval 9, 1424.

PRVI DIO

TAKLID

EBU HANIFA

'ABDULAH IBN ME'SUD, r.a.

ISTINSKI STAV

Taklid: Slijeđenje škole u islamskom pravu

Glavni cilj ove knjige je osigurati opširne diskusije o onim aspektima muslimanskog namaza koji su podložni različitim tumačenjima u četiri mezheba, ili islamske pravne škole, pridajući posebnu pažnju hanefijskom mišljenju o svakom pitanju. Ipak, pošto je čak i koncept *taklida*, ili slijeđenja škole u islamskom pravu, nepoznat mnogim muslimanima, diskusija o *taklidu* je neophodna na početku.

U tom pogledu, o *taklidu* će se u ovom poglavlju govoriti u slijedeća tri podnaslova:

- (1) Šta je *Taklid*;
 - (2) *Taklid*: Slijeđenje imama po pitanjima Šerijata;
 - (3) Slijeđenje jednog određenog imama po svakom pravnom pitanju.
- Ovo će, nadam se, ukloniti bilo kakvu zbunjenost u vezi s pitanjem *taklida* i utješiti one koji tragaju za pojašnjenjima o ovoj temi.

ŠTA JE TAKLID?

Definicija *Taklida*

Doslovno, *taklid* je glagolska imenica izvedena iz arapskog korijena *k-l-d*, što znači: staviti, opasati, ili ukrasiti se ogrlicom.

Formalno, *taklid* je prihvatanje nečijeg naučnog mišljenja bez zahtijevanja dokazivanja istog, sa uvjerenjem da je mišljenje ustanovljeno u skladu sa činjenicama i dokazima.

Taklid uopćeno

Sposobnost i potreba za *taklidom* je nasljedno i nužno prisutna u nama. Da smo se suzdržavali *taklida* (*slijeđenja*) naših roditelja i učitelja, onda bismo danas bili uskraćeni čak i za osnovne i preliminarne potrebe čovječanstva. Svojom prirodom, čovjek je obdaren mogućnošću da imitira i slijedi druge. Da nije tako, ne bismo bili u stanju naučiti maternji jezik. Da smo neupitno odbili da prihvatimo (bez zahtijevanja dokaza) svaku naredbu, znak i poziv naših učitelja, ne bismo znali čak ni abecedu jezika koji govorimo – da ne spominjemo proučavanje i pisanje knjiga na tim jezicima. Naš cjelokupan život – svaki njegov aspekt: jelo, pijenje, nošenje odjeće, hodanje, privređivanje – povezan je sa konceptom *taklida*. Naš intelektualni i kulturni razvoj rezultat je *taklida* naših roditelja, učitelja i drugih osoba.

Da tehnička terminologija svake branše znanja nije stečena na osnovama *taklida* (tj. bez preispitivanja autoriteta te terminologije), onda vještina u takvom znanju ne bi mogla biti ostvariva. Da značenja riječi i njihove idiomatske upotrebe nisu stečene kroz *taklid*

lingvisti i normi naših jezičkih diskursa, ne bismo se upoznali ni sa jednim jezikom.

Ponekad čovjek nauči štetne efekte otrova, kao i sporedne efekte lijekova, zahvaljujući *taklidu*. U ratu, da jedna armija ne prihvata neupitno svaku naredbu svog komandanta, pobjeda možda ne bi bila postignuta. Ako razne vladine agencije ne slijede zakone, onda zakon i red ne mogu biti uspostavljeni u zemlji. Ukratko, napredak i usavršavanje našeg fizičkog, duhovnog, intelektualnog, akademskog, moralnog i društvenog života čvrsto je ukorijenjena u *taklidu* – prihvatanju i slijedenju stručnog autoriteta.

Neophodnost *taklida*

Postoje dvije vrste *vudžuba* (obaveznog) u šerijatskom pravu: *vudžub biz-zat* i *vudžub bi 'l-gajr*.

Vudžub biz-zat znači „obavezno samo po sebi“. Drugim riječima, to su radnje naređene ili zabranjene islamskim pravom zbog nečeg u njihovoj unutrašnjoj prirodi – kao što je naredba obavljanja namaza, i zabrana višeboštva.

Vudžub bi 'l-gajr znači „obavezno zbog nekog vanjskog faktora“. Drugim riječima, to su radnje koje nisu naređene ili zabranjene same po sebi, ali sačinjavaju osnovu za druge radnje koje su naređene ili zabranjene u Kur'anu i hadisu; ili da kažemo da takve radnje poprimaju prirodu obaveznih radnji čiji temelj čine.

Takav primjer je pisanje Kur'ana i hadisa. Poslanik, s.a.v.s, kako prenosi 'Abdullah ibn 'Omer, r.a, rekao je: „Narod smo koji niti piše, niti računa.“ (*Buhari, Muslim*) Ovaj hadis implicira (pošto ga je Poslanik, s.a.v.s, rekao u vezi s posmatranjem Mjeseca) negiranje

prepisivanja Kur'ana i hadisa. Ipak, bilo je neophodno zapisati Kur'an i hadis da bi se sačuvala njihova autentičnost i da bi bili dostupni širim masama. Stoga, smatra se da takvo zapisivanje nije u konfliktu sa ovim hadisom, pa niko ne preispituje neophodnost takve vrste zapisivanja, niti iko zahtijeva dokaz za to.

Očuvanje Kur'ana i hadisa je kategorično naređen čin (dakle, *vudžub biz-zat*) i apostrofiran Šerijatom. Iskustvo nam govori da je takve očuvanje Kur'ana i hadisa uglavnom nemoguće bez njihovog zapisivanja. Iz tog razloga je zapisivanje Kur'ana i hadisa određeno kao *vadžib*. Konsenzus *ummata* (zajednice svih muslimana) u pogledu zapisivanja Kur'ana i hadisa prisutan je u jednom neprekidnom lancu prenošenja. Stoga je potreba zapisivanja ovih izvora klasificirana kao *vudžub bi 'l-gajr*. Upravo na isti način, *taklid*, ili „slijeđenje nečijeg mišljenja po pitanjima islamskog prava“, također se smatra esencijalnim ili *vadžibom*, i spada pod kategoriju *vudžub bi 'l-gajra*. Postoje brojni dokazi za neophodnost *taklida* u svjetlu prethodnog objašnjenja.

Taklid je posebno bitan u današnjem vremenu, u kojem većina muslimana živi u neznanju osnovnih islamskih nauka. Dakle, bez *taklida*, slijeđenje jasnih i preciznih šerijatskih naređenja bilo bi skoro nemoguće. Za one koji ne posjeduju čak ni osnovno znanje o izvorima Šerijata i metodama donošenja propisa (*idžtihad*) iz svetih tekstova, *taklid* postaje i esencijalan i obavezan.

Dokazi u *hadisima*

Esved ibn Jezid prenosi:

عن الأسود قال: قضى فينا معاذ بن جبل باليمن، ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حيٌّ في رجل ترك ابنته وأخته، فأعطى الابنة النصف، وأعطى الأخت النصف.

„Kod nas je u Jemen došao Mu'az b. Džebel, r.a, kao učitelj i kadija, a Allahov Poslanik, s.a.v.s, je bio živ. Pitali smo ga o osobi koja je umrla ostavljajući iza sebe (nasljednike) kćerku i sestru. Odredio je pola nasljedstva za kćerku i pola za sestru.“ (*Sahih al-Buhari* 2:297)

Ovo je bio slučaj tokom života Poslanika, s.a.v.s. Iz ovog hadisa mogu se izvući brojni zaključci:

1. Taklid je prakticiran za vrijeme Poslanika, s.a.v.s. Osoba koja pita (u hadisu) nije zahtijevala dokaz ili temelj na osnovu kojeg je odluka donesena. Prihvatila je propis, oslanjajući se na Mu'azov, r.a, integritet, pobožnost i pravednost. Ovo je precizan primjer *taklida* u praksi ashaba i tabi'ina!
2. Poslanik, s.a.v.s, nije kritizirao ljude svog vremena koji su slijedili Mu'aza, r.a, (niti bilo kojeg drugog ashaba, p.p.) niti je imao ikakve primjedbe u vezi s tim pitanjem.

Hadis daje dokaz ispravnosti *taklid šahsi*, ili „slijedenja jednog određenog učenjaka u pitanjima islamskog prava“. Poslanik, s.a.v.s, odredio je Mu'aza, r.a, da ljudima Jemena osigura vjerska uputstva (i pouči ih vjeri). Evidentno je da je Poslanik, s.a.v.s, dao ljudima Jemena pravo i dozvolu da slijede Mu'aza, r.a, u svim pitanjima *dina* (vjere). Dopuštenje i ispravnost *taklida* je, dakle, iz ovog primjera jasno, pogotovo zbog njegove rasprostranjenosti u vrijeme Poslanika, s.a.v.s.

Posljedice odbacivanja taklida

Dobro je poznato da mnogo, ako ne i većina, ljudi današnjice ne živi svoje živote po uzoru na Poslanika, s.a.v.s. Kao rezultat toga, vođeni su sebičnošću, pokvarenim namjerama, požudom, neiskrenošću, pakošću, anarhijom, i suprotstavljanjem konsenzusu pra-

vedno upućenih učenjaka. Ovo neizbježno vodi potčinjavanju vjere ljudskim prohtjevima. Hadisi o *fitnetima* (razdorima, iskušenjima i stradanjima) unaprijed su nas upozorili o porastu ovih loših svojstava kod čovjeka, čega su svjesni vjerski učenjaci.

Odsustvo *taklid šahsi* (ličnog slijedenja) će uzrokovati veliku štetu i pokvarenost u vjeri. Jedno od destruktivnih zala, koje će pokazati svoju ružnu stranu u odsustvu *taklid šahsi*, jest pojava samoprovanih *mudžtehida* i učenjaka. Neki ljudi će sebe smatrati kompetentnim da donose vjerske propise i upustiti se u proces pravnog (*šer'i*) analoškog rasuđivanja (*kijas*). Za sebe će smatrati da su jednakog, ili višeg stepena od čuvenih *mudžtehida* i učenjaka iz ranog doba islama!

Naprimjer, raniji mudžtehidi su sa sigurnošću tvrdili da su mnogi propisi zasnovani na određenim povodima, tj. sa određenim uzrokom (*mu'allel*), a ne općenitim razlozima. Pozivajući se na ovo, neki modernisti mogu tvrditi da je čak i naredba uzimanja abdesta prije obavljanja namaza zasnovana na određenom povodu (*mu'allel*). Prema njima, ova naredba se mogla odnositi na rane Arape, koje je obaveza uzgajanja životinja stalno izlagala nečistoći, koja zahtijeva obredno čišćenje u obliku *vudu'a* (abdesta). Također, na osnovu ovoga mogu tvrditi da, pošto ljudi današnjeg vremena žive u uslovima u kojima je higijena na višem nivou, *vudu'* više nije neophodan za obavljanje namaza (što je svakako bez ikakvog dokaza i suprotno stavu cjelokupne uleme!)².

² Iz uvodnih poglavlja knjige *Taklid i id'tihad*, Šejh Masihullah Jalalabadija.

TAKLID: SLIJEĐENJE IMAMA U VEZI S PITANJIMA ŠERIJATA

Pitanje

Neki ljudi tvrde da je *taklid* (slijeđenje škole jednog imama) nezakonit u islamu. Oni insistiraju na tome da bi istinski musliman trebao slijediti samo Kur'an i sunnet, te tvrde da je slijeđenje imama u vezi s pitanjima Šerijata jednako *širku* (mnogoboštvu). Također, oni tvrde da su Henefijska, Šafijska, Malikijaska i Hanbelijska škola nastale dvije stotine godina nakon smrti Poslanika, s.a.v.s, i, stoga, ove škole su pokuđena inovacija (*bid'at*). Neki, također, naglašavaju da bi musliman trebao tražiti uputu direktno u Kur'anu i sunnetu, i da su intervencija i pojašnjenje jednog imama nepotrebni da bi se prakticao Šerijat. Molim vas da objasnite, koliko tačnosti ima u ovoj tvrdnji?

Odgovor Mufti Taki 'Osmanija

Ova tvrdnja je zasnovana na određenom nerazumijevanju, koje nastaje iz nepotrebno bavljenja kompliciranim pitanjima o kojima se ovdje govori. Puno pojašnjenje ove pogrešne tvrdnje zahtijeva detaljan i poseban članak. Ipak, pokušat ću objasniti osnovne tačke što je kraće moguće.

Tačno je da pokornost, u istinskom smislu, pripada samo Allahu, dž.š. Ne pokoravamo se nikome osim Njemu. Ovo je logičan uslov za doktrinu *tavhida* (vjerovanje u Allahovu jednoću). Pokoravanje Poslaniku, s.a.v.s, naređeno nam je samo zato što je on Allahov Poslanik, koji nam je prenio božanske zapovijedi. U protivnom, on nema sveti status koji zahtijeva naše pokoravanje. Pokoravajući se i djelujući prema učenju Poslanika, s.a.v.s, stječemo Allahovo zado-

voljstvo.

Ipak, srž stvari je da tumačenje Kur'ana i sunneta nije jednostavno. Ono zahtijeva intenzivno i prošireno proučavanje svetih izvora Šerijata (Kur'ana i sunneta), koje ne može poduzeti osoba koja nije kvalificirana u tom polju. Da je svaki musliman obavezan da se poziva na Kur'an i sunnet za svaki problem s kojim se suoči, to bi mu predstavljalo veliku odgovornost, koju bi bilo skoro nemoguće ispuniti. To je zato što donošenje šerijatskih propisa na osnovu Kur'ana i sunneta zahtijeva detaljno poznavanje arapskog jezika i svih relevantnih nauka – što je kombinacija koja nije poznata svakoj osobi. Jedno rješenje ovog problema je da se nekoliko ljudi poduči potrebnim znanjem o Šerijatu, i drugi bi ih trebali konsultirati o propisima u njihovim svakodnevnim poslovima. Upravo je to ono što je Allah, dž.š, naredio muslimanima u slijedećem kur'anskom ajetu:

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ
وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (١٢٢)

„Svi vjernici ne treba da idu u boj. Neka se po nekoliko njih iz svake zajednice potruđi da se uputi u vjerske nauke i neka opominju narod svoj kad mu se vrate, da bi se Allaha bojali.“ (9:122)

Ovaj kur'anski ajet na jasan način ukazuje da grupa muslimana treba da se posveti stjecanju šerijatskog znanja, i da ih drugi konsultiraju o vjerskim propisima. Dakle, ako neko pita pouzdanog učenjaka (ʿalima) o pravnom (šerijatskom) propisu u vezi s određenim pitanjem, i postupi po njegovom savjetu, može li ga ijedna razumna osoba optužiti da je počinio *širk* zato što je slijedio savjet ljudskog bića umjesto Kur'ana i sunneta? Svakako da ne može!

Razlog je očigledan – on tim činom nije napustio pokornost Allahu, dž.š, i Njegovom Poslaniku, s.a.v.s. Zapravo, on je tražio način da im se pokorava. Kako god, ne znajući šerijatsku naredbu, konsultirao je učenjaka da bi znao šta je obavezan učiniti prema Allahu. Nije uzeo učenjaka predmetom pokoravanja, nego prije tumačem božanske naredbe. Niko ga ne može optužiti za *širk*!

Ovo je osnova *taklida*: osoba koja nije u stanju razumjeti Kur'an i sunnet, konsultira se sa muslimanskim pravnikom, često zvanim *imamom*, i postupa u skladu sa njegovim tumačenjem Šerijata. Osoba nikada ne smatra imama vrijednim pokoravanja, ali traži njegovu uputu da bi znala šerijatske zahtjeve, jer nema direktan pristup Kur'anu i sunnetu, ili nema adekvatno znanje za izvođenje šerijatskih propisa iz ovih izvora. Ovakvo ponašanje se zove *taklid* tog pravnika ili imama. Stoga, kako je moguće reći da je *taklid* ekvivalent *širku*?!

Kompetentni muslimanski pravnici, ili imami, koji su posvetili svoje živote *idžtihadu*, skupili su šerijatske propise u skladu sa njihovim tumačenjima šerijatskih izvora u skoro šifriranom obliku. Zbirka šerijatskih propisa prema tumačenjima određenog pravnika zove se *mezheb*, ili škola tog pravnika.

Dakle, škola jednog imama nije nešto što je strano Šerijatu. Ustvari, to je određeno tumačenje Šerijata i zbirka glavnih šerijatskih propisa izvedenih iz Kur'ana i sunneta, od strane pouzdanog pravnika, aranžiranih po temama, s namjerom da bude pogodna sljedbenicima Šerijata. Stoga, ko slijedi određenu školu, slijedi Kur'an i sunnet u skladu s tumačenjem određenog i pouzdanog pravnika, za kojeg se vjeruje da je najvjerodostojniji i najupućeniji u šerijatska pitanja.

Što se tiče razlika među školama, one su se pojavile kroz različita moguća tumačenja propisa spomenutih ili izvedenih iz Kur'ana i sunneta. U cilju pravilnog razumijevanja ove stavke, relevantno je znati da su pravila spomenuta u Kur'anu i sunnetu različitog tipa.

Prvi tip pravila jesu ona koja su spomenuta u ovim svetim izvorima tako jasnim riječima da je moguće samo jedno tumačenje. Ni jedno drugo tumačenje nije moguće izvući iz toga, kao što je slučaj s naredbom obavljanja namaza, *zekata*, posta i hadža, ili sa zabranom svinjetine i bluda-zinaluka. Što se tiče ovog skupa pravila, nikada nije postojala razlika u mišljenjima. Sve pravne škole su jednoglasne u njihovom tumačenju. Stoga, ne postoji prostor za *idžtihad* ili *taklid* u vezi s ovim pitanjima. Također, kako svako može da ih lahko razumije iz samog Kur'ana i sunneta, ne postoji potreba za konsultiranjem sa imamom ili pravnikom.

S druge strane, postoje neka šerijatska pravila izvedena iz Kur'ana i sunneta gdje se može desiti neka od slijedećih situacija:

- Korištene riječi u svetim izvorima dozvoljavaju više od jednog tumačenja. Naprimjer, prilikom spominjanja trajanja perioda čekanja (*'iddet*) za ženu raspuštenicu, u Kur'anu se koristi slijedeći izraz:

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۗ

„Raspuštenice neka čekaju tri mjeseca pranja (*kuru*).“
(2:228)

Riječ *kuru* ima dvojako značenje. Označava i period menstruacije, i period čistoće (tj. ar. *tuhr*). Oba značenja su moguća u ovom ajetu, i svako od njih ima različite pravne posljedice.

Pitanje koje zahtijeva pravno mišljenje je slijedeće: Koje značenje je ispravno u ovom ajetu? Odgovarajući na pitanje, logično je da se mišljenja pravnika mogu razilaziti, kao što se i desilo. Imam Šafi' riječ *kuru* tumači kao period čistoće, dok je imam Ebu Hanifa tumači kao period menstruacije. Obojica nude brojne razloge kojima potkrepljuju svoja mišljenja, i ni jedno ne može biti u potpunosti odbačeno. Ovaj primjer naglašava jedan od uzroka razlika u mišljenjima među različitim učenjacima.

- Ponekad se razlika javlja u dva hadisa Poslanika, s.a.v.s, i pravnici ih moraju uskladiti, ili odabrati jedan u odnosu na drugi. U ovom slučaju, također, mišljenja pravnika se mogu razlikovati. Npr, postoje dva seta tradicije koji se mogu naći u knjigama hadisa, koji prenose različita ponašanja Poslanika, s.a.v.s, prilikom *rukua* u namazu. Prvi set hadisa spominje da Poslanik, s.a.v.s, nije dizao ruke osim na početku namaza. Pravnici, prihvatajući da su oba načina ispravna, izrazili su različita mišljenja o pitanju, koji je od dva načina bolji? Dakle, ovakve situacije također uzrokuju razlike u mišljenjima među raznim učenjacima.
- Postoje mnoga pitanja koja nisu posebno naznačena u Kur'anu i sunnetu. Rješenje ovih pitanja se traži analogijom, ili primjerima nađenim u svetim izvorima, koji imaju indirektan odnos sa određenim pitanjem. U ovakvim situacijama pravnici ponovo mogu imati različite pristupe pronalaženju potrebnih rješenja iz Kur'ana i sunneta.

To su osnovni uzroci razlika u mišljenjima među školama. Ove razlike ni na koji način nisu nedostatak Šerijata. One su, prije, izvor fleksibilnosti, sačinjavaju široko polje naučnog istraživanja šeri-

jatskih principa, i uređene su Kur'anom i sunnetom za sva vremena.

Muslimanski pravnik koji posjeduje sve neophodne kvalifikacije za idžtihad, trebao bi pokušati na najbolji način dokučiti stvarna značenja Kur'ana i sunneta. Ako to uradi u skladu sa svojim najboljim mogućnostima i iskrenošću, bit će nagrađen za izvršavanje svoje obaveze, i niko ga ne može optužiti za zanemarivanje Šerijata, čak i ako njegovo mišljenje može biti slabije u poređenju sa drugim mišljenjima. Ovo su prirodne i logične okolnosti, sa sigurnošću postoje u svakom pravnom sistemu.

Uspostavljeni zakoni u bilo kojem pravnom sistemu ne obuhvataju svaki sitan detalj i moguću situaciju. Također, ovi zakoni često su podložni više nego jednom tumačenju, i različiti sudovi, u pokušaju da ih razumiju, često se ne slažu sa njihovim značenjima. Jedan sud može protumačiti zakon na određen način, dok ga drugi sud može razumjeti u potpunom drugačijem smislu. Stoga, niko ne može reći da islamski pravnici, izražavajući različita mišljenja, ne poštuju islamske zakone. I, pošto svaki sud pokušava primijeniti uspostavljeni zakon u skladu sa najboljim mogućnostima, njegova obaveza prema Donosiocu zakona (Allah, dž.š) bit će ispunjena, i njegovi pravnici nagrađeni, inša-Allah.

Naprimjer, ako je jedan od sudova ranije spomenutih viši sud, svi niži sudovi i ljudi pod njihovom nadležnošću obavezni su da slijede presude višeg suda, čak i ako se njihovo lično mišljenje ne slaže sa mišljenjem višeg suda. U tom slučaju, ako niži sudovi slijede odluke višeg suda, niko ne može reći da ne poštuju zakon, ili da prihvataju viši sud kao zakonodavca.

Na potpuno isti način, škola muslimanskog pravnika pruža pouzdano tumačenje Šerijata. Još jedan kvalificiran pravnik se može ne slagati sa tumačenjem tog pravnika, ali nijedan od njih ne može

optužiti sljedbenike određene škole da slijede nešto drugo osim Šerijata, ili da čine *širk*. To je zato što ovi muslimani slijede školu vjerodostojnog tumačenja Šerijata.

Slijedeće pitanje koje se može pojaviti glasi: „Šta bi osoba trebala uraditi u vezi s pitanjem različitih škola, i koju bi trebala slijediti?“ Odgovor na ovo pitanje je veoma jednostavan. Sve ove škole su bile iskrene u svojim naporima da dokuče pravo značenje Šerijata; stoga su sve jednako ispravne. Osoba bi trebala slijediti školu imama za kojeg vjeruje da je najobrazovaniji i najpobožniji.

Iako postoje mnogi muslimanski pravници koji su se prihvatili idžtihada, škole četiri imama - imama Ebu Hanife, imama Malika, imama Šafi'a i imama Hanbela - smatraju se najobuhvatnijim, najorganiziranijim i najočuvanijim do današnjeg dana. Muslimanski *ummet* u cjelini je prihvatio ova četiri imama kao najpouzdanije tumače Šerijata.

Četiri škole su poznate kao Hanefijska, Šafijska, Malikijska i Hanbelijska škola. Ostale škole (*mezhebi*) ili nisu dovoljno sveobuhvatne, u smislu da ne sadrže sve aspekte Šerijata, ili nisu dovoljno očuvane u pouzdanom obliku. Iz ovog razloga, većina muslimanskog ummeta pripada jednoj od ove četiri škole. Ako osoba prihvati školu islamskog prava kao tumača Šerijata, onda je njena obaveza da slijedi Šerijat ispunjena.

Ovo je istinska slika termina *taklid* u pogledu pravnih škola. Nadam se da će ovo objašnjenje biti dovoljan pokazatelj da *taklid* nema ništa sa *širkom*, ili „pripisivanjem druga Allahu“, nego je, ustvari, jednostavan i lahak način slijedenja Šerijata.

SLIJEĐENJE JEDNOG ODREĐENOG IMAMA U SVIM PRAVNIM PITANJIMA

Pitanje

Sunijski muslimani, generalno, vjeruju da su sve četiri pravne škole (Hanefijska, Šafijska, Malikijska i Hanbelijska) - svaka kao jedno od mogućih tumačenja Šerijata - ispravne, i ni jedna od njih ne može se smatrati kontradiktornom sa Šerijatom. Ali, u isto vrijeme, možemo vidjeti da sljedbenici Hanefijske škole ne odstupaju od hanefijskog mišljenja, i ne prihvataju mišljenje Šafije i Malika u vezi s pravnim pitanjima. Radije, oni smatraju nedozvoljenim slijedenje još jednog pravnika o bilo kom pitanju. Kako se ovaj pristup uklapa u vjerovanje da se sve četiri pravne škole smatraju ispravnim? Ako su sve ispravne, onda nema ništa loše za pripadnike Hanefijske škole da slijede šafijsko, malikijsko, ili hanbelijsko mišljenje u nekim pitanjima?

Odgovor Mufti taki 'Osmanija

Tačno je da su sve četiri škole ispravne, i slijedenje bilo koje od njih je dozvoljeno u cilju slijedenja Šerijata. Ipak, laik, kojem nedostaje mogućnost poređenja argumenata svake škole, ne može birati i miješati različite poglede kako bi zadovoljio svoje lične prohtjeve. Razlog ovog pristupa je dvostruk. Allah, dž.š., nedvosmisleno je, u velikom broju kur'anskih ajeta, naredio slijedenje šerijatskih uputa i striktno zabranio slijedenje ličnih prohtjeva putem šerijatskih propisa. Muslimanski pravници, kada tumače izvore Šerijata, nikada ne pokušavaju zadovoljiti svoje lične prohtjeve. Oni pokušavaju da najboljim naporima otkriju duh Šerijata i zasnivaju svoja mišljenja na snazi

dokaza, a ne samo u potrazi za pogodnostima. Ne biraju tumačenje na osnovu slaganja sa svojim ličnim željama, nego ih biraju jedino na osnovu čvrstine dokaza pred sobom.

Sada, ako je nekom ko nije studirao islamsko pravo dozvoljeno da bira bilo koje pravno mišljenje, bez osvrtnja na argumente koji se tiču tih mišljenja, imat će slobodu da odabere mišljenje koje se čini prikladnije ispunjavanju njegovih ličnih prohtjeva. Ovakav pristup će ga voditi slijeđenju vlastitih želja, a ne uputa, što je praksa potpuno osuđena u Kur'anu.

Naprimjer, imam Ebu Hanifa je mišljenja da krvarenje iz bilo kojeg dijela tijela kvari *vudu'* (abdest), dok imam Šafija vjeruje da krvarenje ne kvari abdest. U drugu ruku, imam Šafi smatra da je čovjek, ako dotakne ženu, pokvario abdest, i dužan ga je obnoviti prije obavljanja namaza, dok imam Ebu Hanifa insisitira da samo dodirivanje žene ne kvari abdest.

Kako praksa „biraj i miješaj mezhebe“ može biti dozvoljena?! Neuk čovjek može prihvatiti hanefijsko mišljenje o pitanju dodirivanja žene, i šafijsko mišljenje o pitanju krvarenja. Posljedično, on će svoj abdest smatrati ispravnim kada se nađe u obje situacije (tj, kada mu poteče krv i kada dodirne ženu), iako je njegov abdest pokvaren i po hanefijskom i šafijskom mišljenju.

Slično tome, prema šafijskom mišljenju, putnik može spojiti dva namaza, podne i ikindiju (*zuhr* i *ʿasr*). Ipak, u isto vrijeme, ako putnik odluči da u jednom mjestu ostane četiri dana, onda se više ne smatra putnikom po šafijskom mišljenju. Dakle, on ne može iskoristiti olakšicu skraćivanja (*kasr*) ni spajanja namaza. U drugu ruku, period putovanja po hanefijskom mišljenju traje četrnaest dana, i

putnik može skraćivati namaz sve dok ne ostane u jednom mjestu četrnaest dana ili više.

Putnik koji u jednom mjestu ostane pet dana ne može spajati namaze, po mišljenju i imama Šafije i imama Ebu Hanife. To je iz razloga što, ostajući pet dana, ne može koristiti dvije olakšice, *kasr* i spajanja namaza, prema imamu Šafiji, i zato što spajanje namaza nije dozvoljeno po imamu Ebu Hanifi. Kako god, pristup „biraj i miješaj mezhebe“ opet vodi neke ljude prihvatanju šafijskog mišljenja o pitanju spajanja namaza, i hanefijskog mišljenja o pitanju perioda putovanja.

Iz ovih primjera je evidentno da biranje različitih mišljenja u različitim slučajevima nije zasnovano na čvrstini argumenata, nego je vezano za olakšice koje osiguravaju. Ova praksa je, očigledno, ravna slijeđenju ličnih prohtjeva, što je u potpunosti zabranjeno u Kur'anu. Ako se takav stav dopusti, učinit će Šerijat igrom u rukama neznalica, i nijedno šerijatsko pravilo neće ostati imuno od izobličavanja. Iz tog razloga je praksa „biraj i miješaj“ osuđena od strane svih istaknutih šerijatskih učenjaka. Imam Ibn Tejmija, poznati hadiski učenjak i pravnik, u svojoj fetvi kaže:

„Neki ljudi u određeno vrijeme slijede imama koji brak smatra neispravnim, dok u drugo vrijeme slijede imama koji ga smatra ispravnim. To rade samo da bi udovoljili svom ličnom cilju i zadovoljili svoje želje. Takva praksa je nedopustiva, u skladu sa konsenzusom svih imama!“ (Fetava Ibn Tejmije 2:285-286)

Ovo je temeljni razlog pristupa prihvaćenog od strane kasnijih pravnika, koji su običnom narodu stavili u obavezu da prihvate određenu školu u potpunosti. Ako neko preferira *mezheb* imama

Ebu Hanife, onda treba da ga prihvati do u detalje. Ipak, ako neko preferira drugi *mezheb*, trebao bi ga prihvatiti također u potpunosti. Ne bi trebao birati i miješati među različitim mišljenjima, a u svoju korist.

Korist od ispravnosti *mezheba*, prema pravnicima, sastoji se u tome da osoba može odabrati da slijedi bilo koji. Ali, kada se jednom odluči za određeni *mezheb*, onda ne bi trebala slijediti nijedan drugi, u bilo kom pitanju, bilo da traži pogodnosti ili da udovolji svojim ličnim prohtjevima, jer su oba slučaja zasnovana na ličnim željama, a ne na čvrstini argumenata. Dakle, politika „vjernosti određenoj školi“ je preventivna mjera, prihvaćena od strane pravnika da bi se spriječila anarhija u šerijatskim pitanjima.

Ipak, ovakav pristup je namijenjen onima koji samostalno ne mogu da se bave *idžtihadom*, ili ne mogu razumjeti argumente istaknute od strane *mezheba* u svrhu podupiranja njihovih mišljenja. Za takve ljude najbolji je pristup da slijede jednu određenu školu kao kredibilno tumačenje Šerijata.

Kako god, oni koji posjeduju neophodne kvalifikacije za bavljenje *idžtihadom*, nemaju potrebu da slijede određenu školu (*mezheb*). Oni samostalno mogu donijeti šerijatske propise direktno iz originalnih šerijatskih izvora. Slično tome, onima koji nisu u potpunosti kvalificirani da se bave *idžtihadom*, ali su upućeni u islamske nauke do te mjere da mogu razumjeti različita pravna mišljenja na čisto teoretkom osnovu (tj, da nisu vođeni ličnim željama), nije zabranjeno da preferiraju jednu školu u odnosu na drugu u vezi s određenim pitanjem. Postoje mnogi hanefijski pravници koji su, uprkos vjernosti imamu Ebu Hanifi, prihvatili mišljenja nekih drugih

pravnika u nekim pravnim pitanjima. Unatoč tome, oni se smatraju hanefijama.

Ovo djelimično odstupanje od imama Ebu Hanife moglo bi biti zasnovano na bilo kom od slijedećih temelja: pravnici ponekad, nakon iskrenog i sveobuhvatnog istraživanja relevantnog materijala, dođu do zaključka da je mišljenje drugog imama čvršće. Pravnici, također, mogu zaključiti da se mišljenje imama Ebu Hanife, iako zasnovano na analogiji, ne prilagođava autentičnom hadisu, što je obično slučaj, jer taj hadis nije prenesen imamu; u protivnom, i on bi, najvjerovatnije, prihvatio mišljenje u skladu s tim hadisom.

Još jedan slučaj u kom pravnici odstupe od mišljenja svog imama je kada osjete da je to neophodno za sveopće dobro *ummeta*. Ovi pravnici ne slijede drugog imama u potrazi za svojim ličnim željama, nego da bi zadovoljili zajedničke potrebe *ummeta* i u svjetlu izmijenjenih okolnosti koje preovladavaju u njihovo vrijeme. Ovi primjeri su dovoljni da pokažu kako sljedbenici određene škole ne smatraju svoju školu zamjenom za Šerijat, ili jedinim tumačenjem, koje isključuje sve druge *mezhebe*. Sljedbenici *mezheba* ne pridaju veći značaj i jednom *mezhebu* nego što, ustvari, i zavređuje u okvirima Šerijata.

Prije nego završim s ovim pitanjem, želio bih pojasniti još jednu stvar koja je izuzetno važna u ovom kontekstu. Neki ljudi koji ne posjeduju sistematsko znanje o islamskim disciplinama često postanu obmanuti svojim površnim znanjem zasnovanim na samostalnom učenju (u mnogim slučajevima samo kroz prijevod Kur'ana i hadisa). Slijedenjem ovakve vrste površnog učenja, oni sebe smatraju

učenjacima islamskih nauka i počnu kritizirati prijašnje muslimanske pravnike. Ovakav stav je zasnovan na neznanju, i nema nikakvog opravdanja.

Izvođenje pravnih propisa iz Kur'ana i sunneta je veoma detaljan i precizan proces, koji ne može biti iznesen na temelju nepotpunog istraživanja. Prilikom istraživanja određenog pravnog pitanja, obavezno je prikupiti cjelokupan relevantan materijal iz Kur'ana i hadisa pronađen u raznim poglavljima i knjigama, i uraditi komparativnu studiju tog heterogenog materijala. Obaveza je, također, provjeriti tačnost relevantnih hadisa u skladu sa dobro ustanovljenim principima hadiske nauke (*usul al-hadis*). Obaveza je istraživača da prouči historijsku pozadinu relevantnih ajeta i tradicije (*esbab al-nuzul* i *esbab al-vurud*). Ukratko, istraživač prvo mora riješiti veći broj kompliciranih pitanja. Cjelokupan proces zahtijeva veoma intenzivno i opširno znanje, koje je rijetko nađeno među savremenim učenjacima koji se se specijalizirali u tom polju, a da ne govorimo o običnim ljudima koji nemaju direktan pristup originalnim izvorima Šerijata.

Zaključak ove diskusije glasi: pošto su sve četiri škole utemeljene na čvrstim osnovama, dozvoljeno je kompetentnom učenjaku prihvatiti mišljenje druge pravne škole ukoliko posjeduje neophodno znanje i vještinu da razumije vrijednosti svakog *mezheba* na osnovu adekvatnog akademskog istraživanja, i ukoliko nije motiviran potragom za udovoljavanjem vlastitim željama. Ljudi koji ne ispunjavaju ove uvjete ne bi se smjeli usuditi činiti isto, jer bi to moglo voditi do anarhije u šerijatskim pitanjima.

IMAM A'ZAM EBU HANIFA I HADIS

Osamdeseta godina je obilježena rođenjem velike ličnosti, koja se posvetila proučavanju vjerskih znanosti pod okriljem velikih učenjaka svoga doba. To je ličnost koja je nastavila da procesuirati i dešifrira stečeno znanje, posebno na polju prava (*fikha*), za dobrobit *ummata* Muhammeda, s.a.v.s. Ova ličnost je niko drugi do Ebu Hanifa Nu'man ibn Sabit iz Kufe. Inteligencija, mudrost, razboritost, predanost, darežljivost i dobro ponašanje koje ga je odlikovalo, učinili su ga jedinstvenim u njegovom vremenu. Stekao je veoma visok status u raznim poljima *islamskog znanja* ('ilm), i dodijeljena mu je titula *al-Imam al-A'zam*, ili „Najveći imam/učenjak“.

Pošto se ova knjiga posebno tiče Hanefijske škole *fikha*, jedino je ispravno da ovo poglavlje o osnivaču Hanefijske škole dođe poslije poglavlja o *taklidu*. U ovom poglavlju se prisjećamo života ove velike ličnosti, koja je poznata svuda po svijetu po svom doprinosu islamu, i koja je konsenzusom prihvaćena od strane savremenih učenjaka *ummata* kao pouzdan tumač *svetih tekstova*. Njegova škola *fikha* (*mezheb*) je prihvaćena i slijedena do današnjeg dana od velike većine pripadnika ehli-sunneta i muslimanske zajednice (*Ehl al-Sunna va'l-Jama'a*).

Nažalost, postoje neki ljudi koji sebi daju slobodu da se protiv ovom imamu i kleveću ga. Oni pokušavaju da obezvrijede njegov status i pokažu njegovo poznavanje hadisa manjkavim. Ipak, ko god objektivno pručava historiju, zasigurno će biti impresioniran njime kao učenjakom u raznim poljima islamskog učenja, posebno njegovim znanjem u polju hadisa - znanja koje je nužno za svakog pravni-

ka, a pogotovo za nekoga kog se smatra „Najvećim imamom“.

Cjelokupna biografija velikog imama je, bez sumnje, van dometa ove knjige, pa će se ovo poglavlje fokusirati uglavnom na nekoliko aspekata njegovog života: o njegovoj ulozi kao „sljedbenika ashaba“ (*tabi'ina*), najobrazovanije ličnosti svoga doba i prenosioca i *hafiza* hadisa. U tom pogledu, samo će mišljenja hadiskih učenjaka (*muhaddisa*), istaknutih pravnika (*fukaha'*), tumača Kur'ana (*mufasssira*) i drugih vjerskih eksperata biti spomenuta. Molim Allaha da pomogne da prava slika o ovom imamu i njegovom isitnskom statusu i učenju u poljima svetog znanja, pogotovo u polju hadisa, bude predstavljena.

IMAM EBU HANIFA: SLJEDBENIK ASHABA (*TABI'IN*)

Prema većini hadiskih učenjaka, *tabi'in* ili „sljedbenik“ je neko ko je sreo Poslanikova, s.a.v.s, ashaba, ili ga bar vidio u stanju vjerovanja (*imana*). Pritom nije neophodno da je boravio u njegovom društvu, ili prenosio od tog ashaba. Hafiz ibn Hadžer al-'Askalani tvrdi da je ovo najbolja definicija (*I'la al-Sunen* 19:306). 'Alama Iraki, Ibn al-Salah, Nevavi i Hakim (najveći učenjaci *Terminologije hadisa*, p.u.), među ostalima, također se slažu s ovom definicijom. Prema ovoj naširoko prihvaćenoj definiciji, imam Ebu Hanifa se smatra *tabi'inom*, i ovo je potvrđeno od strane mnogih biografa i historičara. Ovo je jedinstvena pozicija koja mu pripada, jer se isto ne može reći za ostale velike imame - Šafiju, Malika i Ahmeda ibn Hanbela (da Allah bude zadovoljan njima).

'Alama Zehebi u svom *Tezkiret al-huffaz* piše da je Ebu Hanifa rođen 80. godine. Vidio je Enesa ibn Malika, r.a, više od jedanput (svaki put kad je Enes, r.a, posjećivao Kufu). Hafiz 'Abd al-Gani al-Makdisi ističe: „Ebu Hanifa je vidio Enesa.“ (*Tezkiret al-huffaz*)

Ibn Hadžer piše: „Istina je, kao što je Zehebi rekao, da je Ebu Hanifa vidio Enesa ibn Malika kad je bio mlad.“

Hatib al-Bagdadi u svom *Tarih al-Bagdad* to potvrđuje: „Ebu Hanifa je vidio Enesa ibn Malika.“ (*Tezkiret al-Rašid*, 281)

Hamza al-Sehami ističe: „Čuo sam Darakutnija kad kaže: 'Ebu Hanifa se nije sreo ni sa jednim ashabom Allahovog Poslanika, s.a.v.s, osim sa Enesom ibn Malikom.'“ (*Tabdžid al-sahifa*, 502) Dakle, kao što su mnogi učenjaci potvrdili, imam Ebu Hanifa je za sigurno bio *tabi'in*!

IMAM EBU HANIFA JE PRENOSIO OD ASHABA

Imam 'Abd al-Kadiri al-Misri kaže: „Ashabi od kojih je Ebu Hanifa prenosio hadise su bili: 'Abdullah ibn Unejs, 'Abdullah ibn Džez'a al-Zabidi, Enes ibn Malik, Džabir ibn 'Abdullah, Ma'kul ibn Jasar, Vasila ibn al-Eska' i 'Aiša bint 'l-Adžred.“ (*Al-Fatva'id al-bahijja*, 42)

'Abdullah ibn Džafar al-Razi prenosi da je Ebu Jusuf rekao: „Čuo sam Ebu Hanifu kada nam je govorio: 'Obavio sam hadž sa svojim ocem 93. godine, kada sam imao 16 godina. Tamo je bio prisutan učitelj (*šejh*) sa mnogo ljudi oko sebe, i pitao sam oca ko je on. Otac mi je rekao da je to ashab Poslanika, s.a.v.s, pod imenom 'Abdullah ibn al-Haris ibn Džez'a. Šta on to posjeduje pa se ljudi okupljaju oko njega, pitao sam oca. Otac je odgovorio: 'Hadise koje je čuo od Poslanika, s.a.v.s.' Otuda sam tražio od oca da me odvede bliže njemu da bih mogao slušati. Proveo me je kroz masu ljudi, dok nisam bio dovoljno blizu da mogu čuti. Čuo sam ga da prenosi da je Poslanik, s.a.v.s, rekao: 'Ko god stekne znanje o Allahovoj vjeri, Allah će mu olakšati njegove poslove i dati mu nafaku odakle se i ne nada.“

Veliki malikijski učenjak Ebu 'Omer Ibn 'Abd al-Barr je, također, ispričao isti događaj (*Al-Dževahir al-mudi'a* 1:273). Imam Havarizmi tvrdi: „Među zaslugama i vrlinama koje nije posjedovao niko poslije njega jeste i to da je Ebu Hanifa prenosio direktno od ashaba Poslanika, s.a.v.s. Učenjaci su se složili oko ove činjenice, iako postoje neke nesuglasice po pitanju tačnog broja ashaba.“ (*Džami' al-mesaniid* 1:22)

Gore spomenuta tvrdnja potvrđuje da imam Ebu Hanifa ne samo da je vidio neke od ashaba nego da je, također, i prenosio hadise od njih.

IMAM EBU HANIFA: NAJUČENIJA LIČNOST SVOGA VREMENA

Hafiz al-Sam'ani piše: „Imam Ebu Hanifa se posvetio stjecanju znanja i uložio je sav napor dok nije postigao ono što drugi nisu uspjeli. Jedne prilike je posjetio Mansura (Abbasijskog halifu) i našao 'Isaa ibn Musaa kod njega. 'Isa je rekao Mansuru: 'Ovo je najveći učenjak današnjice.“ (*Al-Ansab*, 247)

Mekki ibn Ibrahim se jedne prilike prisjetio imama Ebu Hanife i rekao: „Bio je najveći učenjak svoga doba.“ (*I'la al-Sunen* 18:308)

Mekki ibn Ibrahim je bio šejh imama Buharije, preko kojeg je imam Buhari prenosio većinu svojih predaja čiji je lanac prenosilaca dosezao do Poslanika, s.a.v.s, preko samo tri prenosioca (*sulusijjat*).

'Abdullah ibn al-Mubarek priča: „Ušao sam u Kufu i pitao učenjake ko je naučenija ličnost u gradu. Rekli su mi da je to Ebu Hanifa. Onda sam ih pitao, ko je najodaniji vjernik i najpredaniji u skupljanju islamskog znanja? Opet su mi rekli da je to Ebu Hanifa. Za bilo koju dobru osobinu o kojoj sam pitao, oni bi odgovorili, 'Ne poznajemo nikoga kome bi ta osobina mogla biti pripisana bolje nego Ebu Hanifi!“ (*al-Mizan*, 58)

Muhammed ibn al-Bišr kaže: „Posjećivao bih Ebu Hanifu i Sufjana al-Sevrija. Kada bih posjetio Sufjana, on bi me pitao odakle

dolazim. Rekao bih mu da dolazim od Ebu Hanife, i on bi dodao: 'Upravo si došao od najvećeg pravnika na svijetu.'

Ebu Vahb Muhammed ibn Muzahin je rekao: „Čuo sam Ibn al-Mubareka kada je rekao: 'Najveći pravnik je Ebu Hanifa. Nisam vidio nikoga kao što je on po pitanju prava.'“

Imam Šafi' prenosi da je imam Malik upitan da li je sreo Ebu Hanifu. Njegov odgovor je bio: „Da, vidio sam osobu koja, ako kaže da je ovaj stub zlato, pronašao bi dokaz za to.“ (*Tabdžid al-sahifa*, 16)

Imam Šar'ani piše: „Imam Šafi'i se zadesio u posjeti Ebu Hanifinom mezaru za vrijeme sabaha. Obavio je namaz a da nije učio *Kunut* (posebnu dovu), i dodao: 'Kako da učim *Kunut* u prisustvu ovog velikog imama, kada je njegovo mišljenje bilo da je ne treba učiti!'“ (*Al-Mizan*)

Mišljenje imama Ebu Hanife je da *Kunut*-dovu treba učiti četrdeset dana na sabah-namaz samo za vrijeme nesreća.

Kada je vijest o smrti imama Ebu Hanife stigla do Šu'be, uzviknuo je: „Mi smo Allahovi i mi ćemo se Njemu vratiti! (*Inna lillahi va inna ilajhi radži'un*)“ Onda je rekao: „Svjetlo islamskog znanja se ugasilo u Kufi. Nikad više neće naći nekoga kao što je on!“ (*Al-Hadžrat al-hisan*, 71)

Imam Zehebi piše: „Logika, debata i mudrost stečeni od predaka nisu bili, Allahovom voljom, područja učenja ashaba i „sljednika“ (tabi'in): imama Evza'ija, Sevrija, Malika i Ebu Hanife. Polja njihova pručavanja su bili Kur'an i hadis.“ (*Tazkirat al-huffaz*, 192)

Stoga, ovo ustanovljuje da su nauke o Kur'anu i hadisu bile ono u čemu je imam Ebu Hanifa briljirao, a ne samo u drugim stvarima.

IMAM EBU HANIFA: HAFIZ HADISA

Veliki hadiski učenjak 'Abdullah ibn al-Mubarek je rekao: „Da mi Allah nije dao da se okoristim od Ebu Hanife i Sufjana al-Sevrija, bio bih kao i svaka obična osoba.“ (*Tabjid al-sahifa*, 1617)

Ibn Me'in je rekao: „Nikada ne bih stavio nikoga iznad Vaki'a. On bi izdao pravne propise (*fetava*) prema mišljenju Ebu Hanife, i zapamtio bi sve hadise od njega. Čuo je velik broj hadisa od Ebu Hanife.“ (*I'la al-Sunen* 19:315)

Gore dvije spomenute tvrdnje pokazuju da je Ebu Hanifa bio prenosilac mnogih hadisa, a ne samo nekoliko, kako neki tvrde. Muhammed ibn Sama'a tvrdi: „Imam je spomenuo više od 70.000 hadisa u svojim knjigama, i odabrao je *asar* iz 40.000 hadisa.“

Velik hadiski učenjak Zafar 'Osmani, nakon citiranja ove tvrdnje, piše da je njena istinitost potvrđena onim što su učenici Ebu Hanife prenosili od njega. Naprimjer, imam Muhammed prenosi od njega u svojih šest knjiga poznatih kao *Zahir al-rivaja*, i u drugim knjigama poznatim kao *Al-Navadir*; zatim Ebu Jusuf u svom *Amali* i *Kitab al-Haradž*; 'Abdullah ibn al-Mubarek u svojim knjigama *Vaki'*, i drugi učenici u njihovim knjigama.

Ovakvih propisa (*mesa'il*) je toliko mnogo da ih je nemoguće pobrojati i njihove domete dokučiti. Ako se ovi propisi koji se eksplicitno ili implicitno slažu sa povezanim (*merfu'*) ili nepovezanim (*mevkuf*) predajama saberu, sasvim sigurno bi dosegli taj veliki broj (tj. 40.000). Ovo je brojka ne uzimajući u obzir propise koje je Imam donio na osnovu svog prosuđivanja (*idžtihad*).

'Allam Zafar 'Osmani, dalje, tvrdi da su svi ovi propisi (*me-*

sa'il) ustvari „hadisi“ koje je Imam prenosio u obliku pravnih propisa, a ne kao „formalne predaje“. Praktično je nemoguće da bi se njegovo prosuđivanje (napor da izvede vjerske propise - *idžtihad*) slagalo sa tolikim brojem hadisa ako nije imao nikakvo znanje o njima.

Imam, također, ističe da postoje mnogi hadisi koje je imam Ebu Hanifa formalno prenosio preko svojih ličnih lanaca prenosilaca. To su oni koje su hafizi hadisa sakupili u njegov *Mesaniid* i, također, hadisi koje su njegovi učenici prenosili od njega, kao što je imam Muhammed u svom *Kitab al-Asar*, *Muvetta*, *Hudžedž*, i u drugim djelima; zatim Ebu Jusuf, Ibn al-Mubarek, Hasan ibn Zijad u njihovim djelima; Vaki' ibn al-Džerrah u svom *Musnedu*; Ibn ebi Šejba i 'Abd al-Razzak u njihovom djelu *Musannefu*; Hakim u svom djelu *Mustedrek* i u drugim djelima; Ibn Hibban u svojim djelima *Sahih*, *Sikat* i u drugim djelima; Bejheki u svom *Sunenu* i u drugim djelima; Tabarani u svoja tri *Muđžema*; Darakutni u svojim djelima, i drugi hadiski učenjaci u svojim zbirkama. Ako sakupimo sve ove predaje na jednom mjestu, one bi sačinjavale veoma veliku zbirku hadisa (vidi *I'la al-Sunen* 18:316).

IMAM EBU HANIFA: AUTORITET I HADISKI KRITIČAR

Imam Zehebi u svom uvodu u *Tazkirat al-huffaz* piše: „Ovo je pregled ličnosti za koje sam prosudio da su pouzdane i koje posjeduju Poslanikovo znanje (*al-'ilm al-nabavi*), te koje mogu biti konsultirane za ekspertizu u određivanju autentičnosti ili slabosti predaja i pouzdanosti ili slabosti prenosilaca.“ (1:2)

'Allam Zehebi među ove ličnosti uključuje i Ebu Hanifu, što jasno potvrđuje da je posjedovao Poslanikovo znanje, znao mnoge predaje i bio smatran autoritetom u polju hadisa.

Suvejd ibn Sađ prenosi da je Sufjan ibn 'Ujajna rekao: „Prva osoba koja me je ohrabrila da izučavam hadis je bio Ebu Hanifa. Kada sam stigao u Kufu, obznanio je da ova osoba posjeduje najveći broj predaja od 'Amr ibn Dinara. Kada su to ljudi čuli, počeli su se okupljati oko mene, i ja sam počeo da im pričam.“ (*I'la' al-Sunen* 19:315)

U još jednoj predaji Sufjan ibn 'Unajna kaže: „Prva osoba koja me učinila hadiskim učenjakom bio je Ebu Hanifa.“ (*Al-Džavahir al-mudi'a* 1:30)

Imam Ebu Jusuf je rekao: „Nikada nisam našao nikoga s tolikim uvidom i poznavanjem hadisa kao što je Ebu Hanifa!“ (*Džami' al-'ilm* 1:29)

Ova tvrdnja Ebu Jusufa se može dalje razumjeti i slijedećom tvrdnjom Mulla 'Ali-Karija: „Imam Ebu Hanifa je jedne prilike bio sa A'mešom, koji ga je pitao o nečemu. Imam Ebu Hanifa je odgovorio: 'Moje mišljenje o tom pitanju je tako i tako.' Kada je to čuo, A'meš je pitao kako je došao do tog mišljenja. Imam Ebu Hanifa je rekao: 'Prenio si nam od Ebu Salih, koji je prenio od Ebu Hurejre, r.a.; prenio si nam od Ebu Va'ila, koji je prenio od 'Abdullaha; i prenio si nam od Ebu Iljasa, koji je prenio od Ebu Mes'uda al-Ansarija da je Poslanik, s.a.v.s, rekao tako i tako. Također si nam isto prenio od Ebu Mijlaza, koji je prenio od Huzejfe, koji je prenio od Ebu 'I-Zubajra, koji je prenio od Džabira i Jezida al-Rakkašija, a oni prenijeli od Enesa.“

Imam Ebu Jusuf je također rekao: „Nikada se nisam protivio imamu Ebu Hanifi po bilo kom pitanju, nego bih, nakon što bih čuo njegovo mišljenje, otišao i razmislio o njemu, samo da bih našao da je njegovo mišljenje superiornije od mog i da je mnogo korisnije za buduću svijet. Ponekad bih se zadržao na nekom hadisu, ali bi on dokazao da posjeduje bolji uvid u njegovu autentičnost. Bilo je prilika kada je on snažno branio određeno mišljenje, i ja bih posjetio učenjake u Kufi da vidim da li mogu naći neki drugi hadis kojim bih podržao njegovo mišljenje. Ponekad bih se vratio sa dva ili tri hadisa, i on bi napomenuo u pogledu jednog od hadisa: ‘Ovaj nije čvrst’, ili drugog: ‘Ovaj nije povezan (*maʿruf*)’. Onđa bih ja začuđeno uzviknuo: ‘Kako to možeš reći kad podržavaju tvoje mišljenje?!’ On bi odgovorio: ‘Posjedujem uvid u znanje Kufe.’“ (*Al-Hajrat al-hisan*, 69)

Jahja al-Himmani ističe: „Čuo sam Ebu Hanifu kad kaže: ‘Nikada nisam vidio većeg lažljivca od Džabira al-Džuʿfija, ili nekoga superiornijeg od ‘Ataa!’“ (*Tazib al-Tazib* 2:48, *Kitab al-ʿIlal li ʿl-Tirmizi* 13:309)

Ebu Seʿid al-Saʿani je pitao Ebu Hanifu za njegovo mišljenje o predajama od Sufjana al-Sevrija. On je rekao: „Zabilježite hadise koje on prenosi, jer je on pouzdan (*sika*), osim njegovih predaja od Ebu Ishaka Harisa; i izbjegavajte predaje od Džabira al-Džuʿfija.“ (*Al-Džavahir al-mudiʿa* 1:30)

Također se prenosi da je imam Ebu Hanifa za Zejjda ibn ʿAjaša rekao da je on „nepoznat“ (*medžhul*). (*Tahzib al-Tahzib* 3:424) Štaviše, veliki imam nije bio svjestan samo ʿAmr ibn Dinarovog imena

nego, također, i njegovog agnomena – nadimka (*kunja*). Ibn al-Mahdi je rekao: „Nikada nisam vidio ikoga da posjeduje veće poznavanje sunneta od Ebu Hanife. Saznali smo o ʿAmr ibn Dinarovom agnomenu samo zahvaljujući njemu.“

Ove tvrdnje, prenesene od imama Ebu Hanife vezane za status različitih prenosilaca, jasno potvrđuju da su mogle biti izrečene samo od strane eksperta u ispitivanju i kritičkom osvrtu na prenosioca i hadise.

Veliki historičar i sociolog muslimanskog svijeta Ibn Haldun piše ubjedljiv izvještaj o statusu pravnika u polju hadisa. On kaže: „Neki ljudi ozlojeđene naravi s mržnjom tvrde da postoje pravници koji znaju samo nekoliko hadisa i argumentiraju da je to jedan od razloga zašto je tako malo hadisa preneseno od njih. Ovo je nemoguće, pogotovo u slučaju velikih imama, jer islamsko pravo (*Šeriʿa*) samo može biti izvedeno iz Kurʿana i sunneta. Ako je jedan od njih posjedovao površno znanje, postalo bi neophodno za njega da se pozabavi stjecanjem znanja u tom polju, jer jedino tada bi mogao stjecati vjersko znanje (vjerske propise) iz ispravnog izvora, tj. iz izvora za koji je Muhammed, s.a.v.s, zadužen da propovijeda.“ (*Mukaddima Ibn Haldun*, 371)

Dakle, ovo dokazuje da je nemoguće da neko koga je velika većina *ummata prihvatila* kao sposobnog pravnika posjeduje samo površno poznavanje hadisa. Pouzdanost i povjerenje koje se pridaje Hanefijskoj školi od sljedbenika sunneta kroz većinu muslimanske historije, i veliko poštovanje s kojim se mišljenja Ebu Hanife smatraju u pogledu prihvatanja ili odbacivanja hadisa i njihovih prenosilaca, doprinose uspostavljanju njegove veličine u polju hadisa.

ZAKLJUČAK

Mnogo tačaka je isplivalo na svjetlo dana iz prethodne diskusije. Naučili smo da nije moguće biti pravnikom i ne posjedovati čvrsto poznavanje sunneta. Imam Ebu Hanifa je posjedovao duboko znanje hadisa, i bio je smatran autoritetom u tom polju. 'Allami Zehebi ga je u svojoj knjizi *Tazkirat al-huffaz* uvrstio među hafize hadisa, i mnogi ga smatraju jednim od najvećih učenjaka svog vremena.

Mnogi pravnici su prenosili hadise u obliku „pravni propisa“, što je značilo da su imali manje „formalnih predaja“. Ipak, ovo ne može biti razlog za osudu, pošto je obaveza pravnika da razumiju hadise i izvedu propise iz njih, kao što se moglo naučiti iz Imamo-ovog razgovora sa velikim hadiskim učenjakom A'mešom. Stoga je neispravno kritizirati bilo kog velikog pravnika na osnovu toga što nije bio upoznat sa hadisima, pogotovo ne nekoga kalibra imama Ebu Hanife.

Završavamo ovo poglavlje spomenom nekih bitnih aspekata Ebu Hanifinog rada, i kako je nastala njegova pravna škola.

Hatib al-Bagdadi prenosi kroz svoj lanac prenosilaca da je Ibn Karama rekao: „Jedne prilike smo bili u društvu Vaki'a ibn al-Džerraha, kada je neko rekao da je Ebu Hanifa pogriješio. Vaki' je upitao: 'Kako Ebu Hanifa može pogriješiti, kada u svom društvu ima nekoga poput Ebu Jusufa, Zufera i Muhammeda, s njihovom snagom analogije (*kijas*) i zaključivanja (*idžtihad*); zatim Jahjaa ibn Zekerijja ibn Ebi Zekerijja ibn Ebi Zađa, Hafsa ibn Gijasa i Hibbana i Mandala, 'Alijevi sinovi sa svojim pamćenjem i razumijevanjem hadisa; Kasima ibn Ma'na sa svojim poznavanjem arapskog jezika, i Davuda ibn Nudajra al-Ta'ija i Fudajla ibn 'Ijada sa njihovom bogobojaznošću

(*zuhd*) i pobožnošću (*vara*). Kako je neko ko ima takve ljude kao prijatelje i saradnike u mogućnosti da pogriješi?! Čak i da napravi grešku, oni bi ga sigurno uputili ka istini!“ (*Tarih al-Bagdad* 14:247)

Štaviše, imam Tahavi prenosi da je Esed ibn al-Furat rekao: „Bilo je četrdeset drugova Ebu Hanife koji su sabrali i zabilježili njegov rad. U prvom planu su bili Ebu Jusuf, Zufar, Davud al-Ta'i, Asad ibn 'Amr, Jusuf ibn Halid al-Samti, Jahja Ibn ebi Zekerijja ibn ebi Za'ida, koji je bio njihov pisar trideset godina...“

Nakon citiranja prethodne dvije tvrdnje, veliki hadiski učenjak Zafar Ahmed 'Osmani komentira: „Ko god je imao hafize hadisa ovog kalibra kao svoje glavne učenike, kojima su se hadiski učenjaci divili priznavajući njihovu moć pamćenja hadisa i širokog znanja, kako je onda moguće da takva osoba prenese samo nekoliko hadisa?!“ (*I'la al-Sunen* 19:331)

Molim Allaha da ukloni zastor neznanja i zablude koji iskrivljuju i zamračuju Istinu. Molim Ga da obznani Istinu u njenom istinskom obliku, i omogući nam da je slijedimo. *Amin!*

'ABDULLAH IBN MES'UD, R.A.

Sajjidina 'Abdullah ibn Mes'ud, r.a, jedan je od mnogih ashaba od kojih su veliki imami-pravnici prenosili hadise, i po kojima su oblikovali svoja pravna mišljenja. On je jedan od najpoštovanijih ashaba, i poznat je po svom dubokom razumijevanju Kur'ana i prava (*fikha*). Mnoge od njegovih predaja sačinjavaju osnovu mnogobrojnih mišljenja u Hanefijskoj pravnoj školi. Stoga, u pokušaju da se diskreditira Hanefijska škola, neki su napali ovog velikog ashaba Allahovog Poslanika, s.a.v.s, i obasuli ga velikom količinom kritika. Ovo poglavlje je uključeno kako bi istaklo vrijednosti i vrline ovog velikog ashaba u riječima Poslanika, s.a.v.s. Nadati se da će Poslanikove, s.a.v.s, riječi osigurati efikasna sredstva za ispravljanje pogrešnih shvatanja i uspostavljanje istinskog statusa ovog velikog ashaba.

ASHABI ALLAHOVA POSLANIKA, s.a.v.s.

Ashabi Allahova Poslanika, a.s, smatraju se najvišim i najveličanstvenijim ljudima poslije Poslanika, s.a.v.s, i drugih Allahovih vjerovjesnika. Među sljedbenicima sunneta (*Ehl al-sunna ve al-džemata*) vlada konsenzus da niko od njih ne može dostići status ashaba. Njihov bliskost Poslaniku, s.a.v.s. – ustvari, samo njihovo viđenje Poslanika, a.s, u stanju vjerovanja (*iman*) - uzdigla ih je na stepene koji su nedostižni bilo kome drugom.

Zabilježene su mnoge predaje o posebnom statusu ashaba. Allahov Poslanik, s.a.v.s, ozbiljno je upozoravao na kritiziranje ashaba na bilo koji način. Poslanik, s.a.v.s, rekao je:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " اللَّهُ اللَّهُ فِي أَصْحَابِي ، اللَّهُ اللَّهُ فِي أَصْحَابِي ، لَا تَتَّخِذُوهُمْ عَرَضًا بَعْدِي ، فَمَنْ أَحْبَبَهُمْ فَبِحَبِي أَحَبَّهُمْ ، وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ ، فَبِبُغْضِي أَبْغَضَهُمْ ، وَمَنْ آذَاهُمْ فَقَدْ آذَانِي ، وَمَنْ آذَانِي فَقَدْ آذَى اللَّهَ ، وَمَنْ آذَى اللَّهَ فَيُوشِكُ أَنْ يَأْخُذَهُ "

„Bojte se Allaha u svemu što se tiče mojih ashaba! Nemojte ih uzimati kao objekte vašeg kriticizma kad mene ne bude. Ko god ih voli, voli ih iz ljubavi prema meni, i ko god ih mrzi, mrzi ih iz mržnje prema meni. Ko god ih uznemirava, uznemirava mene, i ko god uznemirava mene, uznemirava Allaha; a ko god uznemirava Allaha, neizbježna mu je Allahova kazna!“ (*Miškat al-Masabih iz Sunen al-Tirmizi*, 554)

- U još jednom hadisu, Allahov Poslanik, s.a.v.s, kaže:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ : ” خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ، ثُمَّ يَجِيءُ أَقْوَامٌ تَسْبِقُ شَهَادَةَ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ وَيَمِينَهُ شَهَادَتَهُ ”

„Najbolji od moga *ummeta* su ljudi mog vremena (ashabi), zatim oni poslije njih (tabi'ini – „sljedbenici“), zatim oni poslije njih (tabi' tabi'ini - nasljednici tabi'ina) (ponovio je to tri ili četiri puta)...“ (*Miškat al-Masabih iz Sahih al-Buhari i Muslim*, 553)

- Poslanik, s.a.v.s, također je rekao:

عَنْ عُمَرَ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : « سَأَلْتُ رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ فِيمَا اخْتَلَفَ فِيهِ أَصْحَابِي مِنْ بَعْدِي ، فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيَّ : يَا مُحَمَّدُ إِنَّ أَصْحَابَكَ عِنْدِي بِمَنْزِلَةِ النُّجُومِ فِي السَّمَاءِ بَعْضُهَا أَضْوَأُ مِنْ بَعْضٍ ، فَمَنْ أَخَذَ بِشَيْءٍ مِنْهَا هُمْ عَلَيْهِ مِنْ اخْتِلَافِهِمْ ، فَهُوَ عِنْدِي عَلَى هُدًى »

„Pitao sam Allaha o razilaženjima koja će se desiti između mojih ashaba nakon mene. Allah mi je objavio: ‘O Muhammede! Tvoji ashabi su kod Mene kao zvijezde na nebu, a neki jače sijaju nego drugi. Ko god prihvati bilo koje mišljenje od različitih mišljenja u kojima se razlikuju, smatrat će se upućenim kod Mene!’“ (*Miškat al-Masabih* iz Razin al-‘Abdari, 554)³

Osim toga, Allah, dž.š., jasno je izrazio zadovoljstvo svim ashabima u Kur’anu:

وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١٠٠)

„Allah je zadovoljan prvim muslimanima, muhadžirima i ensarijama, i svima koji ih slijede dobra djela čineći, a i oni su zadovoljni Njime; za njih je On pripremio dženijske bašče kroz koje će rijeke teći, i oni će vječno i zauvijek u njima boraviti. To je veliki uspjeh!“ (9:100)

Iz spomenutog, uzdignuti status ashaba je prilično jasan, i *ummet* je upozoren da ih ne kritizira na bilo koji način. Ustvari, Poslanik, s.a.v.s., naredio je: „Ako se susretnete sa onima koji proklinju moje ashabe, recite: ‘Neka je Allahova kletva na tebi za zlo koje činiš!’“ (*Miškat al-Masabih* iz *Sunen al-Tirmizi*, 554)

Ovo su ashabi, grupa koju je Allah odabrao za pratnju (*suhbet*) Svom voljenom Poslaniku, s.a.v.s. Oni su ispunili svoja obećanja Allahu i *ummetu* prenijeli učenje i praksu Njegova Poslanika,

³ U ovom rivajetu, hadis se bilježi na pet mjesta u sahih predajama, u različitim hadiskim zbirkama i tri hasen rivajeta. U nekim drugim rivajetima je naveden ali sa slabim senedom.

s.a.v.s., i Allah je izrazio Svoje zadovoljstvo njima. Među tim velikim ashabima bio je i ‘Abdullah ibn Mes’ud, r.a.

HADISI O VRLINAMA ‘ABDULLAHA IBN MES’UDA, R.A.

Većina ovdje citiranih predaja je preuzeta od ‘Allame Ševkanija, iz njegovog djela *Durr al-Sahaba*.

Prenosi se da je ‘Abdullah ibn Mes’ud, r.a., bio veoma blizak sa Poslanikom, s.a.v.s. Bilo mu je dozvoljeno da redovno ulazi u njegovu kuću, i pratio ga je na mnogim putovanjima. Neizmjereno se okoristio o Poslanika, s.a.v.s. ‘Abdurrahman ibn Zejd prenosi:

سَأَلْنَا حُدَيْفَةَ ، عَنْ رَجُلٍ قَرِيبِ السَّمْتِ وَالْهَدْيِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى تَأْخُذَ عَنْهُ ، فَقَالَ « لَا أَعْلَمُ أَحَدًا أَشْبَهَ سَمْتًا وَهَدْيًا وَلَا دَلًّا بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ ابْنِ أُمِّ عَبْدِ »

„Pitali smo Huzejfu, r.a., da nas obavijesti o nekome ko blisko podsjeća na Poslanika, s.a.v.s., u držanju, vladanju i ponašanju, kako bi mogli učiti od njega. On je odgovorio: ‘Ne znamo nikoga ko posjeduje blisku sličnost sa Poslanikom, s.a.v.s., u držanju, vladanju i navikama, osim Ibn Umme ‘Abda (tj. Abdullaha b. Mesu‘da, r.a.).’“ (*Sahih al-Buhari, Sunen al-Tirmizi*)

Ummi ‘Abd je bio nadimak ‘Abdullaha ibn Mes’uda, r.a., pošto je Ummi ‘Abd bilo ime njegove majke. Huzejfa je mislio da, iako nije znao ‘Abdullaha ibn Mes’uda, r.a., njegov život kod kuće, njegovo društveno ophođenje je podsjećalo na ono od Poslanika, s.a.v.s.

Ebu Musa al-Eš'ari, r.a, prenosi:

قَدِمْتُ، أَنَا وَأَخِي مِنَ الْيَمَنِ، فَمَكَّنَنَا حِينًا مَا نَرَى إِلَّا أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لِمَا نَرَى مِنْ دُخُولِهِ وَدُخُولِ أُمِّهِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

„Moj brat i ja smo stigli iz Jemena i ostali u Medini neko vrijeme. Došli smo do zaključka da su 'Abdullah ibn Mes'ud, r.a, i njegova majka bili dio Poslanikove, s.a.v.s, porodice, zbog njihovih učestalih posjeta Poslanikovoju kući, i njegovoj privrženosti njima.“
(*Sahih al-Buhari, Muslim*)

Ovo pokazuje 'Abdullah ibn Mes'udovu, r.a, bliskost s Poslanikom, s.a.v.s. Stoga, tvrdnja da 'Abdullah ibn Mes'ud, r.a, nije poznao način i vladanje Poslanika, s.a.v.s, totalno je neosnovana. 'Alkama prenosi: „Kada sam stigao u Siriju (Šam), klanjao sam dva rekata i onda zamolio: 'O Allahu, daj mi pobožnog druga!' Sreo sam grupu ljudi i sjeo s njima. Jedan od njih je prišao i sjeo pored mene. Pitao sam ga ko je, i on je odgovorio da je Ebu al-Darda'. Rekao sam mu da sam tražio od Allaha da mi da pobožnog druga, i činilo se kao da mi je uslišao molitvu. Pitao me je odakle sam došao, pa sam mu rekao da sam iz Kufe. Nakon toga je dodao: 'Zar vi nemate Ummi 'Abda među vama, čuvara papuča i jastuka Poslanika, s.a.v.s, i onog ko je zadužen za njegovu vodu za abdesta? Među vama je, također, onaj koga je Allah zaštitio od šejtana, kao što je rekao Allahov Izaslanik, s.a.v.s.: 'I, također, među vama je čuvar Poslanikovih, s.a.v.s, tajni, koje niko osim njega ne zna.“ (Al-Mustedrek)

Poslije je 'Alkama postao poznat kao jedan od najvećih učenika i nasljednika 'Abdullaha ibn Mes'uda, r.a.

POZNAVANJE KUR'ANA

'Abdullah ibn Mes'ud, r.a, posjedovao je dubok uvid u značenje Kur'ana, metode njegovog čitanja i uzroke objavljivanja njegovih ajeta. On sam je rekao:

وَاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ مَا أَنْزَلْتُ سُورَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ إِلَّا وَأَنَا أَعْلَمُ أَيْنَ أَنْزَلْتُ وَلَا أَنْزَلْتُ آيَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ إِلَّا وَأَنَا أَعْلَمُ فِيهِمْ أَنْزَلْتُ وَلَوْ أَعْلَمُ أَحَدًا أَعْلَمَ مِنِّي بِكِتَابِ اللَّهِ تَبْلُغُهُ الْإِبِلَ لَرَكِبْتُ إِلَيْهِ.

„Tako mi Onog pored Koga drugog boga nema, ne postoji poglavlje objavljeno u Allahovoj knjizi a da ja ne znam gdje je objavljeno. Ne postoji ajet u Allahovoj knjizi a da ja najbolje ne poznajem okolnosti pod kojima je objavljen. Ako saznam da postoji bilo ko a da posjeduje veće znanje o Allahovoj knjizi od mene, te da se do nje ga može stići kamilom, jahao bih da ga posjetim!“ (Sahih al-Buhari, Muslim)

'Omer ibn al-Hattab, r.a, prenosi da je Poslanik, s.a.v.s, jedne prilike rekao:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : « مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَفْرَأَ الْقُرْآنَ غَضًّا كَمَا أَنْزَلَ ، فَلْيَفْرَأْهُ عَلَى قِرَاءَةِ ابْنِ أُمِّ عَبْدِ »

„Ko god želi da stekne zadovoljstvo čitajući Kur'an kao što je objavljen, trebao bi ga učiti kao što uči Ibn Ummi Abd (tj. Ibn Mes'ud, r.a.).“

'Omer, r.a, onda je rekao: „Otišao sam da mu prenesem radosnu vijest, i zatekao Ebu Bekra koji je stigao prije mene i prenio

mu radosnu vijest. Nikada nisam bio u stanju nadmašiti Ebu Bekra u dobrim djelima; uvijek me nadmašivao!“ (*Musned Abi Ja'la, Ahmed, Bazzar*)

Jedne druge prilike, 'Omer ibn al-Hattab, r.a, rekao je vezano za Ibn Mes'uda:

عَنْ زَيْدِ بْنِ وَهَبٍ ، فَقَالَ : « كُنْتُ جَالِسًا عِنْدَ عُمَرَ ، فَأَقْبَلَ عَبْدُ اللَّهِ فَدَنَا مِنْهُ فَأَكْبَّ عَلَيْهِ ، فَكَلَّمَهُ فَلَمَّا أَنْصَرَفَ ، قَالَ عُمَرُ : كُنَيْفٌ مُلِيََ عَلْمًا »

„Mali čovjek (rastom) a prepun znanja!“ (*Mu'džem al-Tabarani*)

'Omer ibn al-Hattab, r.a, poznat je po svojoj obzirnosti u pitanjima vjere. Stoga, njegove tvrdnje o 'Abdullahu ibn Mes'udu su obilati dokazi da je Ibn Mes'ud držao veoma visoku poziciju u fikshskoj nauci (među svim ashabima).

'Alija, r.a, prenosi da je Poslanik, s.a.v.s, rekao:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : « لَوْ اسْتَخْلَفْتُ أَحَدًا مِنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ ، لَاسْتَخْلَفْتُ ابْنَ أُمِّ عَبْدِ »

„Da trebam imenovati nekoga za vođu bez konsultacije sa bilo kim, imenovao bih Ibn Ummi 'Abda (tj. Abdullaha b. Mes'uda, r.a.).“ (*Al-Mustedrek*)

Poslanikova, s.a.v.s, spremnost da pruži toliko povjerenje u neku osobu i imenuje ga da upravlja poslovima muslimana sigurno pokazuje da je osoba morala biti visoko karakterna, znana, i da je morala imati uvid u vjeru.

Vezano za njega, Poslanik, s.a.v.s, također je rekao:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : « رَضِيْتُ لِأُمَّتِي مَا رَضِيَ لَهَا ابْنُ أُمِّ عَبْدِ »

„Zadovoljan sam za svoju *ummet* sa čim god je Ummi 'Abd zadovoljan.“ (*Al-Mustedrek*)

Dalje se prenosi da je jedne prilike Poslanik, s.a.v.s, naredio 'Abdullahu ibn Mes'udu da održi hutbu. On je ustao i rekao: „O ljudi, Allah, Najveličanstveniji i Najuzvišeniji, naš je Gospodar, islam je naša vjera (*Din*), Kur'an je naš vodič (*imam*), Allahova kuća (*Ka'ba*) je pravac u kom se okrećemo u namazu (*kibla*), i ovo je Allahov Izaslanik poslan nama (pokazujući na Poslanika, s.a.v.s.“ Onda je zaključio: „Zadovoljni smo onim čime su Allah i Njegov Izaslanik, s.a.v.s, zadovoljni za nas.“ Poslanik, s.a.v.s, dodao je: „Ummi 'Abd je rekao istinu. Ummi 'Abd je rekao istinu, i ja sam zadovoljan onim čime je Allah zadovoljan za mene, za moj *ummet* i za Ibn Ummi 'Abda.“ (*Mu'džem al-Tabarani*)

' Abdullah ibn Mes'ud, r.a, bio je dobro poznat po kratkim, ali veoma sveobuhvatnim, hutbama. Također je bio poznat po svojoj pobožnosti među ashabima. On prenosi:

„Kada je objavljen ajet: 'Onima koji vjeruju i dobra djela čine nema nikakva grijeha u onome što oni pojedju i popiju i kad se klonе onoga što im je zabranjeno i kad vjeruju i kada dobra djela čine, zatim se Allaha boje i vjeruju, i onda se grijeha klone i dobro čine. A Allah voli one koji drugima dobra djela čine.' (Kur'an 5:93), Poslanik, s.a.v.s, rekao mi je: "Ti si jedan od njih.“ (*Sahih Muslim, Sunen al-Tirmizi*)

Ali ibn Ebi Talib, r.a, prenosi:

عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ : أَنَّهُ كَانَ يَجْتَنِي سِوَاكَ مِنَ الْأَرَاكِ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَانَتْ
الرِّيَّاحُ تَكْفُوهُ ، وَكَانَ فِي سَاقَيْهِ دِقَّةٌ ، قَالَ : فَضَحِكَ الْقَوْمُ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : « وَالَّذِي نَفْسِي فِي يَدِهِ ، لَهُمَا أَنْفُلٌ فِي الْمِيرَانِ مِنْ أَحَدٍ »

„Jednom je Poslanik, s.a.v.s, naredio ‘Abdullahu ibn Mes’udu, r.a, da se popne da stablo i donese mu nešto (čačkalicu). Neki od Poslanikovih, s.a.v.s, ashaba su, dok se penjao, vidjeli njegove potkoljenice i počeli se smijati zbog njihove mršavosti. Poslanik, s.a.v.s, je tada rekao: (‘Zašto se smijete?’) Jedna ‘Abdullahova noga će na Sudnjem danu biti teža od brda Uhud!’“ (*Musned Ahmed, Ebu Ja’la, Mu’đzem al-Tabarani*)

‘Amr ibn al-’As, r.a, prenosi: „Allahov Poslanik, s.a.v.s, umro je voleći ‘Abdullaha ibn Mes’uda, r.a, i ‘Ammara ibn Jasira, r.a.“ (*Mu’đzem al-Tabarani*)

DRUGI HADISI O ‘ABDULLAHU IBN MES’UDU, r.a.

Huzejfe, r.a, prenosi da je Poslanik, s.a.v.s, rekao: „Šta god vam ‘Abdullah ibn Mes’ud, r.a, prenese, prihvatite!“ (*Sunen al-Tirmizi*)

Ovo dokazuje da je ‘Abdullah ibn Mes’ud, r.a, smatran (kao što su svi ashabi) sposobnim i pouzdanim prenosiocem hadisa. Prenosi se da je, kada je Mua’z ibn Džebel, r.a, bio na samrtnoj postelji,

savjetovao:

„Prihvatajte znanje od četiri čovjeka: ‘Uvejmira Ebu d-Derda’, Salmana al-Farisija, ‘Abdullaha ibn Mes’uda, i ‘Abdullaha ibn Selama, koji je nekada bio Židov, ali je kasnije prihvatio islam.“ (*Sunen al-Tirmizi*)

Slično, Huzejfe, r.a, prenosi: „Pitali smo Allahovog Poslanika, s.a.v.s.: ‘O Allahov Poslanice! Kad bi ti mogao imenovati halifu?’ Odgovorio je: ‘Ako ja imenujem halifu i vi mu budete neposlušni, bit ćete kažnjeni. Ali, šta god vam Huzejfe prenese, prihvatite, i kako god vas ‘Abdullah ibn Mes’ud podučava, tako učite!’“ (*Sunen al-Tirmizi*)

Prenosi se da je Poslanik, s.a.v.s, također rekao:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : « خُذُوا الْقُرْآنَ مِنْ أَرْبَعَةٍ : مِنْ ابْنِ مَسْعُودٍ ،
وَأَبِي بِنِ كَعْبٍ ، وَمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ ، وَسَالِمِ مَوْلَى أَبِي حُدَيْفَةَ »

„Učite od Kur’an od četiri čovjeka: ‘Abdullah ibn Mes’uda, Ubeja ibn Ka’ba, Mu’aza ibn Džebela i Salima - Ebu Huzejfinog štićenika.“ (*Sahih al-Buhari, Sunen al-Tirmizi*)

Hafiz ibn Hadžer al-’Askalani tvrdi da spominjanje nečijeg imena prije nekog drugog (kao što je slučaj u gornjoj predaji, gdje je Ibn-Mes’udovo, r.a, ime spomenuto prvo), ukazuje na superiornost te osobe. Dakle, status Ibn Mes’uda, r.a, u poznavanju Kur’ana također može biti ocijenjen iz gornjeg hadisa. U tom pogledu, važna je ‘Omerova, r.a, predaja koja je prethodno spomenuta, u kojoj Poslanik, s.a.v.s, kaže da ko god želi učiti Kur’an kao da je tek objavljen, trebao bi ga učiti kao što je to radio ‘Abdullah ibn Mes’ud, r.a.

DRUGE PREDAJE

Imam Ša'bi prenosi: „Nijedan Poslanikov ashab nije ušao u Kufu a da je njegovo znanje više koristilo ljudima i da je bio bolji fekih – pravnik, od ‘Abdullaha ibn Mes’uda, r.a.“

Imam Zehebi, opisujući status velikog ashaba, piše:

„‘Abdullah ibn Mes’ud, r.a, naučeni vođa (*al-imam al-rab-bani*), Ebu ‘Abdurrahman ‘Abdullah ibn Umme al-Huzali; ashab, lični sluga Poslanikov; među prvima primio islam; među veteranima Bitke na Bedru; među ekspertima pravnicima i učiteljima Kur’ana; među onima koji su težili da prenesu (Poslanikove riječi) veoma tačno; izuzetno obziran u svojim predajama, i jedan od onih koji je opominjao svoje učenike za nemar u bilježenju tačnih riječi Poslanika, s.a.v.s. Zbog velikog opreza, prenosio je veoma malo hadisa... Njegovi učenici ne bi davali prednost nijednom ashabu osim njemu... Zasigurno je bio među vodećim ashabima, nosiocima svetog znanja i predvodnika (*a'imma*) upute.“ (*Tazkirat al-huffaz* 1:13-16)

ZAKLJUČAK

Sve gore navedeno u ovom poglavlju odnosi se na vještinu i vrline ‘Abdullaha ibn Mes’uda, r.a. Nema sumnje da svaki ashab zaslužuje visoku hvalu, posebno oni koji su pohvaljeni od samog Poslanika, s.a.v.s. Kao što smo vidjeli, ‘Abdullah ibn Mes’ud, r.a, bio je jedan od odabranih ashaba, istaknut i hvaljen za svoje proučavanje i

duboki uvid u vjeru.

Kritiziranje bilo koje osobe bliske Allahu znači izazivanje Allahove srdžbe (da nas Allah sačuva od nje). U hadisi-kudsiji, Poslanik, s.a.v.s, prenosi da je Allah, dž.š, rekao:

إِنَّ اللَّهَ قَالَ مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنَنَّهُ بِالْحَرْبِ

„Ko god gaji neprijateljstvo prema Mom prijatelju (*velij - evlija*), proglašavam mu rat.“ (*Sahih al-Buhari*) Stoga, omalovažavanje ashaba na bilo koji način smatra se veoma ozbiljnim zločinom, pogotovo ako se radi o ashabima koji posjeduju tako mnogo vrlina. Ashabi su među onima kojima je Allah zadovoljan:

وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (٥٠١)

„Allah je zadovoljan prvim muslimanima, muhadžirima i ensarijama, i svima onima koji ih slijede dobra djela čineći, a i oni su zadovoljni Njime, za njih je On pripremio dženetske bašče kroz koje će rijeke teći, i oni će vječno i zauvijek u njima boraviti. To je veliki uspjeh.“ (Kur’an, 9:100)

ISTINSKI ODNOS PREMA ALLAHOVOJ, DŽ.Š, RIJEČI

Islamski pravници su obratili veliku pažnju na to koje mišljenje o određenom pitanju bi bilo istinito i tačno kod Allaha, dž.š. Vjeruje se da su sposobni imami *idžtihada* (kvalificiranih učenjačkih analiza za iznalaženje pravnih propisa) i pravnici (imam Ebu Hanifa, Malik, Šafi'i, Ahmed itd.) pouzdani i vjerodostojni, i da njihova mišljenja mogu biti prihvaćena od strane onih koji slijede njihove škole mišljenja. Također je utvrđeno da su njihovi propisi o različitim pitanjima u islamskom pravu tačni i precizni.

Pitanje s kojim se suočavamo glasi: jesu li sukobljeni pogledi među imamima mezheba u isto vrijeme tačni i u skladu s onim što je Allah, dž.š, propisao kao istinu (*hakk*), ili među njima postoji samo jedno mišljenje koje je istinito u skladu s Allahovim propisima? Ako postoji samo jedno tačno mišljenje o datom pitanju u islamskom pravu, onda moramo priznati da ne znamo koje mišljenje je prema Allahovim propisima istinito (*hakk*).

Slijedeće - isječak iz djela *Bulug al-amani*, imama Muhammeda ibn al-Hasana al-Šejbanija, rasvjetljava ovo pitanje i objašnjava kako samo jedan propis može biti istina (*hakk*) pred Allahom:

„Ibn Ebi l'Avam prenosi od imama Tahavija i Sulejmana ibn Šu'ajba da je Šu'ajb al-Kasani rekao: 'Imam Muhammed nam je rekao da kad god su ljudi u sukobu jedan s drugim oko određenog pitanja (tj, kada pravnik među njima presudi da je neka stvar zabranjena, a drugi presudi da je dozvoljena) – i situacija je takva da oba pravnik posjeduju sposobnost da se bave *idžtihadom* – čak i tada, mišljenje

koje je u skladu sa Allahovom istinom je opet jedno, bilo to mišljenje koje stvar presuđuje kao zabranjenu, ili mišljenje koje stvar presuđuje kao dopuštenu. Prema Allahovim propisima, nemoguće je da jedna stvar u isto vrijeme bude i zabranjena i dopuštena.“

Odgovornost mudžtehida je da pruži sve od sebe u korištenju svojih pravnih sposobnosti kako bi donio propis za koji smatra da je istina u skladu sa Allahovim propisima. Ako pravnik dođe do istine (tj. istinskog propisa u skladu sa Allahovim), ima pravo da djeluje u skladu sa svojom presudom, i također je ispunio svoju odgovornost. U drugu ruku, ako pravnik ne nađe istinu (istinski propis u skladu sa Allahovim), opet je ispunio svoju odgovornost (za uloženi trud u otkrivanju istine), i u skladu s tim je, također, nagrađen.

Nije ispravno da neko zaključi kako od dva sukobljena mišljenja oba mogu biti istina (*hakk*) u skladu sa Allahovim propisima. Naprimjer, jedan imam može presuditi da je određena žena zabranjena (u braku) za određenog čovjeka, dok drugi imam može presuditi da je dopuštena za tog čovjeka. U ovom slučaju, samo jedan od ovih propisa može biti istinit u skladu sa Allahovim propisima.

Ipak, pošto su oba imama ispunila svoju odgovornost u iskrenom pokušaju pronalaženja ispravnog propisa, obojici će biti dozvoljeno da djeluju u skladu sa svojim ličnim presudama, iako, objektivno, jedan od njih je zasigurno pogriješio u svojoj procjeni. Razlog za to je (kao što je ranije već spomenuto) da u skladu sa Allahovim propisima može biti samo jedan istinit odgovor za bilo koje pitanje u islamskom pravu.“

Imam Muhammed zaključuje: „Ovo je mišljenje imama Ebu Hanife i Ebu Jusufa, i ovo je naše razumijevanje u vezi s tim pitanjem.“ (Mufti Muhammed Šafi' u svom *Kashkol*, 101)

DRUGI DIO

RAZMAK MEĐU STOPALIMA U NAMAZU

POLOŽAJ RUKU

UČENJE ZA IMAMOM

AMIN

DIZANJE RUKU NA RUKU'U

TEVERRUK ILI IFTIRAŠ

SABAHSKI SUNNETI

KOLIKO REKJATA IMA VITR-NAMAZ?

KLANJANJE NAKON IKINDIJE NAMAZA

KLANJANJE U TOKU HUTBE

BROJ REKJATA TERAVIH-NAMAZA

SPAJANJE NAMAZA

RAZMAK MEĐU STOPALIMA U NAMAZU

Jedno pitanje koje je na umu mnogih ljudi je: Kako stajati u namazu (*salat*)? Da li da stojim raširenih nogu tako da moja stopala dodiruju stopala osobe do mene? Da li da stojim tako da ne dodirujem stopala osobe do mene, ili da stojim u razmaku od četiri prsta između stopala, kao što neki ljudi rade? Pitanja ove vrste zbunjuju mnoge ljude koji bi željeli otkriti precizan način stajanja u namazu prema *sunnetu*.

Ovo poglavlje ima za cilj ponuditi odgovore na ova pitanja i čitaocima dati čist uvid u način stajanja u namazu koji je u skladu sa *sunnetom*. Na samom početku, treba razumjeti da su diskusije islamskih učenjaka o ovom pitanju veoma rijetke u poređenju sa detaljnim diskusijama o drugim ključnim pitanjima o namazu. Dakle, veoma ograničene informacije se mogu naći u mnogim pravnim knjigama u vezi s ovim pitanjem. Ustvari, precizan stav čak i Četiri imama u vezi s ovim pitanjem je prilično teško odrediti.

Postoje brojni hadisi o ovom pitanju koji ističu važnost održavanja poravnatih safova u namazu. Ove predaje su uglavnom praćene Poslanikovim, s.a.v.s, upozorenjem na posljedice neporavnatih safova u namazu. Jedna takva predaja kaže:

لَتَسَوَّرَنَّ صُفُوفَكُمْ أَوْ لِيُخَالِفَنَّ اللَّهُ بَيْنَ وُجُوهِكُمْ

„Poravnajte safove, ili će Allah unijeti neslogu među vama!“
(*Sunen Ebu Davud* 1:97)

Također, postoje predaje koje sadrže slične primjedbe. Kada klanjač (*musalli*) posmatra druge dok šire stopala i njima dodiruju stopala osobe do sebe, ne može a da se ne zapita odakle takav način klanjanja proizilazi. Pristalice takvog mišljenja iznose hadis u kom se kaže da su ashabi spajali stopala u namazu nakon Poslanikove, s.a.v.s, primjedbe da poravnaju safove. Ovaj hadis, iako citiran kao dokaz ovome, ni u kom slučaju ne čini spajanje stopala *vadžibom* (neophodnim), kao što pristalice tog mišljenja tvrde. Slijedeće sekcije ovog poglavlja će raditi na pojašnjavanju istog, prvo diskusijom različitih mišljenja o položaju stopala u namazu. Nakon toga, ovaj hadis će biti neovisno analiziran u detalje, u pokušaju objašnjavanja njegovih istinskih implikacija.

Poravnanje safova, bilo spajanjem stopala ili ne, bez sumnje je veoma važan uvjet zajedničkog namaza. Također, imamova dužnost je da se pobrine da je to urađeno ispravno prije nego počne s namazom. Iako se, tehnički govoreći, poravnanje safova ne može smatrata integralnim, farz-(obaveznim) uvjetom namaza, ono je definitivno važan dio sunneta, zbog striktnih Poslanikovih, s.a.v.s, naredbi u vezi s tim pitanjem.

RAZLIČITA MIŠLJENJA

Počet ćemo iznoseći neka mišljenja Hanefijske škole o pitanju položaja stopala u namazu. Prvo od njih poziva na razmak od četiri prsta između stopala klanjača u toku namaza. Ovo mišljenje je pronađeno u imam-Ibn Abidinovom autoritativnom komentaru Alama Haskafijevog djela *Al-Durr al-muhtar*, gdje kaže:

„Razmak među stopalima klanjača trebao bi da bude četiri prsta ruke, zato što je taj razmak veoma efikasan u pogledu porednosti i skrušenosti koja se traži u namazu.“ (*Radd al-muhtar* 1:299). Ostavljanje razmaka jednakog četiri prsta pravnicima (*fukaha*) su opisali kao superioran metod, jer se ponekada pokaže veoma neugodnim stajati široko raširenih nogu duži vremenski period. Ova nelagodna otežava koncentraciju i često rezultira gubljenjem predanosti u namazu.

Drugi metod po Hanefijskoj školi može se razumjeti iz slijedećeg. U djelu *Maʿrif al-Sunen*, komentaru na *Sunen al-Tirmizi* kasnog hadiskog učenjaka Imam Jusufa Binunurija, kaže se da nema spomena, autentičnih hadiskih predaja o utvrđenom razmaku između sopstvenih stopala klanjača u toku namaza. Iz ovog razloga bi se moglo zaključiti da je *sunnetski* metod pozicioniranja stopala u namazu onoliko koliko god klanjač smatra odgovarajućim i ugodnim. (*Maʿrif al-Sunen* 2:298)

U djelu *Sunen al-Nesai* prenosi se hadis koji kaže da je Abdullah ibn Meʿud, r.a, vidio klanjača koji stoji u namazu spojenih stopala (tj. njegova stopala su se dodirivala), i presudio da to nije u skladu sa sunnetom. Savjetovao je klanjača da je bolje da prakticira *muravahu*. (*Sunen al-Nesai* 1:142)

Arapska riječ *muravaha* obično znači stajati na jednom pa na drugom stopalu, mijenjajući stopala kad jedno postane umorno. Ipak, još jedno značenje *muravahe* je „ostaviti mali razmak među stopalima“, i ovo se čini kao najvjerovatnije značenje ove riječi u navedenoj predaji, pošto je klanjač stajao spojenih stopala. Ako uzme-

mo drugo značenje riječi *muravaha*, hadis znači da je 'Abdullah ibn Mes'ud, r.a, naredio klanjaču da ostavi mali razmak između svojih stopala, jer *sunnet* nije da se stopala u potpunosti spoje (niti da se pravi veliki razmak).

Iz navedenog možemo primijetiti fleksibilnost Hanefijske škole u vezi s ovim pitanjem. Stoga bi klanjaču bilo dozvoljeno da stoji u namazu sa razmakom među stopalima jedankim ili većim od četiri prsta.

U određivanju Šafi'inovog mišljenja o ovom pitanju, pažljivo proučavanje literature te pravne škole otkriva kako je njihovo najzastupljenije mišljenje da klanjač treba održavati razmak među svojim stopalima jednak širini jedne ruke. (*Nihejat al-muhtadž 1:347*) Ipak, u djelu *Al-Anvar*, još jednom djelu o šafijskom *fikhu*, preporučuje se da razmak treba biti samo četiri prsta - kao i u jednom hanefijskom mišljenju. Nadalje, veliki šafijski učenjak imam Nevevi zaključuje:

„Nepoželjno je (*mekruh*) da se stopala spajaju u namazu; bolje je (*mustahab*) održavati neki razmak između stopala.“ (*Šerh al-Muhazzab 3:266*)

U totalu, imamo tri različita mišljenja Šafi'ijske škole o ovom pitanju: (1) razmak jednak rasponu šake; (2) razmak od četiri ručna prsta; i (3) razmak po slobodnoj procjeni, koliko klanjač ocijeni neophodnim. Prvo mišljenje je specifično Šafi'ijskoj školi, dok su ostala dva mišljenja zajednička i Šafi'ijskoj i Hanefijskoj školi.

Do sada se vjerovatno moglo primijetiti da nema nijedno mišljenje koje spominje spajanje stopala sa klanjačem pored. Ako je uistinu ovo ispravan i *sunnetski* način stajanja u namazu, bez sumnje bi kao takav bio prihvaćen.

HADIS O SPAJANJU STOPALA

U djelu *Sunen Ebu Davud* spominje se hadis koji kazuje da su ashabi spajali stopala jedan sa drugim da bi formirali ispravne safove. Ebu l-Kasim al-Džudeli prenosi:

سَمِعْتُ النَّعْمَانَ بْنَ بَشِيرٍ ، يَقُولُ : أَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى النَّاسِ بِوَجْهِهِ ، فَقَالَ : « أَفِيْمُوا صُفُوفَكُمْ ثَلَاثًا ، وَاللَّهِ لَأَنْقِيْمَنَّ صُفُوفَكُمْ أَوْ لِيُخَالِفَنَّ اللَّهُ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ » ، قَالَ : فَرَأَيْتَ الرَّجُلَ يَلْزِقُ مَنْكِبَهُ بِمَنْكِبِ صَاحِبِهِ وَرُكْبَتَهُ بِرُكْبَةِ صَاحِبِهِ وَكَعْبَهُ بِكَعْبِهِ

„Čuo sam Nu'mana ibn Bešira, r.a, kad kaže da se Poslanik, s.a.v.s, okrenuo ljudima i rekao: 'Poravnajte safove! Radi Allaha poravnajte safove, ili će Allah stvoriti neslogu među vašim srcima!' Nu'man ibn Bešir je onda rekao: 'Vidio sam svakog klanjača kako spaja svoje rame sa klanjačem do sebe, i svoja koljena i članke sa klanjačem pored.'“ (*Sunen Ebu Davud 1:104*)

Ovo je jedan od hadisa istaknut kao dokaz od strane onih koji zastupaju mišljenje da svaki klanjač svoja stopala treba spojiti sa klanjačem do sebe u toku zajedničkog namaza. Neki od njih su previše detaljni o ovome, do te mjere da ako neko ko stoji do njih pomjeri svoje stopalo, oni će pomjeriti svoje noge kako bi održali dodir stopala sa klanjačem pored sebe. Oni uporno kritiziraju one koji ne prave širok razmak među svojim stopalima, jer, po njima, *sunnetski* metod je jedino čega se oni pridržavaju.

Njihovi pokušaji su ipak uzaludni u korištenju gore navedenog hadisa i drugih sličnih hadisa u nastojanju dokazivanja da je

spajanje stopala u namazu neophodno (*vadžib*). Ovo je tako zbog brojnih jednostavnih razloga:

- Riječi koje, ustvari, opisuju spajanje stopala nisu riječi Poslanika, s.a.v.s, nego prije riječi prenosioca hadisa. Stoga, ovaj dio hadisa nije direktno izrečen od strane samog Poslanika, s.a.v.s. (*merfu'*), nego je to prenosiočev opis reakcije ashaba na Poslanikovo, s.a.v.s, upozorenje. Ustvari, ovo zapažanje prenosioca se ne može naći u većini predaja koje naglašavaju ravnanje safova. Stoga, postaje prilično jasno da Poslanik, s.a.v.s, nije naredio spajanje stopala, nego je samo naredio da se safovi poravnaju. Kako bi ispunili Poslanikovu, s.a.v.s, naredbu, ashabi su koristili metod spajanja stopala.
- Hadis Nu'mana ibn Bešira, r.a, samo nam govori o ponašanju ashaba prije početka namaza. Drugim riječima, primijetno ponašanje ashaba je bilo spajanje članaka, koljena i ramena prije nego namaz počne. Nigdje se u hadisu ne ukazuje da je takvo stajanje održavano tokom namaza.
- Ako, na ime argumenta, prihvatimo da je spajanje stopala održavano tokom namaza, onda se nameću brojna pitanja. Jedno takvo pitanje je, da li stopala trebaju biti spojena u svakom držanju u namazu, ili samo tokom stajanja (*kijam*)? Ako je odgovor, samo tokom stajanja (*kijam*), onda se nameće slijedeće pitanje: koji je dokaz za to, i zašto je to ograničeno samo tokom stajanja (*kijam*), a ne na ostala držanja u namazu? Ako je odgovor da je neophodno održavati spojena stopala tokom cijelog namaza, onda se postavlja pitanje: kako će ljudi u safovima održavati spo-

jena stopala i ramena dok su na sedždi, ili na sjedenju? Jasno je da bi to bilo nemoguće izvesti.

Štaviše, ako je protivargument da je neophodno spojiti stopala samo tokom stajanja (*kijam*) jer je to teško izvesti u ostalim držanjima, onda je odgovor da je, također, veoma teško redu ljudi održati takav raspored spajanja stopala među njima i tokom stajanja.

- Na osnovu gore spomenutog hadisa, ako se spajanje ramena i stopala smatra neophodnim, zašto su onda koljena izostavljena iz ovog propisa? U već spomenutoj predaji iz djela *Sunen Ebu Davud*, ashabi su spajali i koljena. U skladu s tim, trebalo bi da se i spajanje koljena također smatra obaveznim tokom namaza. Ipak, mora se upozoriti da stajanje spojenih koljena sa osobom pored sebe, čak i za kratak vremenski period, može biti veoma bolno. To je, čak, i nemoguće u nekim slučajevima, kada postoji znatna razlika u visini dva klanjača koji stoje jedan pored drugog.
- Još jedno tumačenje spomenutog hadisa od nekih učenjaka kaže da je prenosilac Nu'man ibn Bešir, r.a, imao namjeru samo da pokaže kako su ashabi pokušavali da formiraju izuzetno ravne safove na instrukciju Poslanika, s.a.v.s, a ne da su oni, ustvari, spajali svoja stopala, ramena i članke. Iz tog razloga je naslov ovog poglavlja u *Sahih al-Buhari*, „Poglavlje o spajanju ramena i stopala prilikom formiranja safova“, od strane hafiza Ibn Hadžera klasificirano kao pretjerivanje. U svom komentaru *Fath al-Bari* on piše da je imam-Buharijev razlog za odabir ovog naslova bio da izrazito naglasi (*mubalaga*) važnost ravnanja safova i is-

punjavanja međuprostora. (*Fath al-Bari* 2:247)

- Iz ovoga se može zaključiti da spomenuta predaja nije shvaćena doslovno. Imam Ševkani, na kog se oni koji ne slijede nijednu pravnu školu u islamu često pozivaju, također ne tumači ovaj hadis doslovno. U svom djelu *Nejl al-avtar* on piše: „Izjava znači: namjesti dijelove tijela (ramena itd.) u liniju jedne sa drugim, tako da je rame svakog klanjača u ravni sa ramenog klanjača do njega. Na ovaj način, svačije rame, koljeno i stopalo će biti u jednoj pravnoj liniji.“ (*Najl al-avtar* 3:65 U)
- Jasno rečeno, on ukazuje da je pravi razlog za spajanje ramena i drugih dijelova tijela bio da se isprave safovi, a ne zato što je spajanje bilo obavezan čin.
- Enes, r.a, također je istakao - u predaji od Mamara, koju je Ibn Hadžer zabilježio u svom djelu *Feth al-Bari* - da ako pokuša spojiti ramena i stopala s nekim, taj neko bi odjurio kao mazga. (*Fath al-Bari* 2:247)
- Jasno je iz Enesove, r.a, tvrdnje da čak ni ashabi nisu nastavili s praksom spajanja ramena i stopala nakon Poslanikove, s.a.v.s, smrti. Da je to bila stalna Posalnikova, s.a.v.s, praksa (*sunnet mustamirra*), ashabi to nikada ne bi napustili, a pogotovo ne na takav način.
- Jednom kad je ustanovljeno da je primarni razlog spajanja stopala bio da se postigne perfektan red u safovima, lahko se može razumjeti da ovo spajanje stopala više nije obavezno, jer su u većini *mesdžida* i mjesta za obavljanje namaza linije dobro označene, na tepesima, kamenu, ili podnim pokrivačima. Stojeći zajedno

sa petama na naznačenim linijama, vjernici će automatski perfektno formirati prave safove. Dakle, nema potrebe biti suviše kritičan i šetkati se okolo kako bi se osiguralo da su svačija stopala spojena.

- *Druge stavke za razmotriti*
- Stavka vrijedna pomena je da mnogi od onih koji tvrde da se spojena stopala normalno razdvoje i tokom pojedinačnog namaza, ustvari, u mnogim prilikama se rašire van širine ramena. Čak i ako se spajanje stopala u zajedničkom namazu smatra neophodnim, to ne znači da se stopala moraju raširiti više od širine ramena. Razlog za ovo je da ako svako tijelo bude stajalo rame uz rame, i spoje se stopala, razmak između stopala bi bio samo u širini ramena. Bilo bi prilično nemoguće raširiti ih više i ipak održati kontakt ramenima.
- Još jedan razlog zašto ne bi trebalo previše širiti stopala tokom pojedinačnog namaza je taj da gore spomenuti hadis opisuje ashabe kako su spajali stopala samo tokom zajedničkog namaza. Stoga, ovaj hadis ne može biti korišten kao dokaz za širenje stopala tokom namaza (*salat*).

ZAKLJUČAK

Na kraju, bez straha od sukoba, možemo zaključiti da oni koji insistiraju na spajanju stopala nisu shvatili pravo značenje hadisa, i kao takvi nemaju nikakav čvrst dokaz da potkrijepe svoj stav. Nemoguće je slijediti Kur'an i hadis uvijek koristeći se doslovnim

prijevodom, što je metod koji koriste bukvalisti (*zahirijje*), čija mnoga mišljenja nisu prihvaćena od većine učenjaka. Ozbiljne posljedice slijeđenja ove metodologije su prilično očite.

Uistinu, važno je stvoriti zajedništvo u namazu, ali to se uredno postiže spajanjem ramena (što je naređeno u hadisu) i stajanjem petama na naznačenim linijama. Praktično je nemoguće popuniti sve praznine, kao što neki ljudi insistiraju. Zar je tako teško razumjeti da neko, kada pokuša popuniti prazninu između svog i stopala osobe do sebe, stvara razmak među svojim stopalima?!

Dakle, istinski *sunnetski* metod bi bio ostaviti prostor otprilike četiri prsta među svojim stopalima, ili bilo kakav razmak kroz koji klanjač može postići ugodno i skrušeno držanje u namazu. Tokom zajedničkog namaza, svaki klanjač se mora pobrinuti da je dovoljno blizu klanjaču do sebe u toj mjeri da im se ramena dodiruju, i da su njegova stopala na naznačenoj liniji, kako bi cijeli džemat bio uredan i sačinjen od poravnatih safova.

POLOŽAJ RUKU U NAMAZU

Ulaskom u neki *medžid*, čovjek vidi mnoštvo različitih ljudi. Posmatrajući klanjače, primjećuje da neki stoje sa stegnutim rukama ispod pupka, neki s prekrštenim rukama na grudima, i neki s rukama ispod grudi.

Nakon posmatranja takvog prizora, pitanje koje se često nameće u glavi posmatrača je: Koji je ispravan metod za položaj ruku u namazu? Ili: Gdje je Poslanik, s.a.v.s, stavljao ruke u namazu? Diskusija koja slijedi pokušat će dati odgovor na ova pitanja i odrediti *sunnetski* (i najbolji) metod za položaj ruku prilikom stajanja u namazu.

Prva stvar koja ovdje treba biti pojašnjena jeste da su svi položaji ruku spomenuti u hadisu dozvoljeni, i da je razlika u mišljenju samo u vezi s pitanjem koji metod je najbolji.

Druga stvar je da postoji veoma mali broj striktno autentičnih (*sahih*) hadisa o ovom pitanju, i da je većina predaja koje objašnjavaju položaj ruku u namazu klasificirana kao slaba i s manjim nedostacima. To stvar čini malo kompliciranijom u odnosu na druga pitanja. Bez obzira na to, nadat se da će na kraju ovog poglavlja *sunnetski* i bolji metod za položaj ruku u namazu postati očigledan.

RAZLIČITA MIŠLJENJA

Prva razlika u mišljenju

Prva razlika u mišljenju tiče se pitanja da li ruke trebaju biti spojene (na tijelu) ili ne (tj. spuštene niz tijelo). Imami-Malikovo

odabrano mišljenje je, kako prenosi Ibn al-Kasim, da ruke trebaju biti spuštene sa strane. Drugo njegovo mišljenje je da ruke trebaju biti spojene i spuštene na tijelo.

Imam Ebu Hanifa, imam Šafi'i i imam Ahmed, kao i veći- na učenjaka, mišljenja su da ruke trebaju biti spojene, a ne spuštene sa strane. Veliki malikijski učenjak Ibn 'Abd al-Barr o ovom pitanju kaže: „Ne postoji nikakva predaja od Poslanika, s.a.v.s, koja je u su- protnosti sa mišljenjem većine, i ovo je jednoglasno mišljenje svih ashaba i sljedbenika (*tabi'in*).“ (*Avdžaz al-masalik* 2:116)

Druga razlika u mišljenju

Među onima koji zastupaju drugi stav, da ruke trebaju biti spojene na tijelu, postoji razlika u mišljenju oko pitanja gdje bi ruke trebale biti pozicionirane nakon spajanja. Imam Ebu Hanifa i Ebu Ishak al-Marvazi iz Šafi'ijske škole tvrde da bi ruke trebale biti ispod pupka. Imam-Šafi'ijevo mišljenje, prema *Al-Vasit* i *Al-Umm*, jest da ruke trebaju biti ispod grudi. Ovo je njegovo najzastupljenije mišlje- nje. Njegovo drugo mišljenje, kao što je spomenuto u *Al-Havi*, jest da ruke trebaju biti stavljene direktno na grudi.

Postoje tri mišljenja imama Ahmeda ibn Hanbela, od kojih je prvo slično mišljenju imama Ebu Hanife. Ibn Hubejra je rekao da je to najzastupljenije mišljenje. Imam-Ahmedovo drugo mišljenje je slično mišljenju imam-Šafi'ije, i treće mišljenje je da klanjač ima iz- bor da li će ruke staviti ispod pupka ili na grudi, pošto su oba metoda izvedena iz sunneta.

HADISI O OVOM PITANJU

Učenjaci tvrde da ne postoji autentičan hadis koji podržava imam-Malikovo mišljenje o spuštanju ruku sa strane. Neki kažu da je razlog za to dubok strah i poštovanje ka Uzvišenom Allahu, dž.š, po kom, kada osoba stane pred Njega, zaboravi spojiti ruke i one ostanu spuštene sa strane. Šta god da je razlog, postoje predaje da su neki ashabi klanjali sa rukama spuštenim sa strane. (Vidi *Musannef Ibn Ebi Šejbe* 2:391)

U drugu ruku, postoje brojne predaje koje govore da je Po- slanik, s.a.v.s, stavljao ruke na tijelo dok je stajao u namazu, i nije ih spuštao sa strane. Ove predaje, ipak, uveliko se razlikuju u pitanju gdje je tačno na tijelu stavljao ruke. Jedna veoma zastupljena preda- ja o ovom pitanju je od Vavila ibn Hudžra, r.a, koja je pronađena u brojnim zbirkama hadisa. Učenjaci su, ipak, ovu predaju označili kao problematičnu (*mudtarib*) i neusaglašenu. U jednoj verziji predaje, koja se nalazi u *Sahihu Ibn Huzejme*, Vavil ibn Hudžr, r.a, kaže:

عَنْ أَبِيهِ عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ قَالَ : صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى يَدِهِ الْيُسْرَى عَلَى صَدْرِهِ

„Klanjao sam sa Poslanikom, s.a.v.s. On je stavio svoju desnu ruku preko lijeve na svoje grudi.“

Verzija u *Musned al-Bazzar* kaže „blizu svojih grudi“ umjesto „na svoje grudi“, i verzija u *Musannef Ibn ebi Šejbe* kaže „ispod pup- ka“:

ابن أبي شيبة عن وكيع عن موسى بن عمير عن علقمة عن أبيه قال: رأيت النبي - صلى الله عليه وسلم - وضع يمينه على شماله في الصلاة، تحت السرة

“Vidio sam Allahova Poslanika, s.a.v.s., kako stavlja svoju desnu ruku preko lijeve u namazu, ispod pupka.”

Prve dvije verzije podržavaju mišljenje onih koji tvrde da je bolje staviti ruke na grudi ili malo niže, dok treća verzija podržava hanefijsko mišljenje. Treba, ipak, imati u vidu da sve tri verzije sadrže neki oblik slabosti. Svaka verzija će biti analizirana u slijedećim sekcijama, uz druge predaje, kako bi se odredio njihov status i razlozi za njihovu slabost.

Prva verzija

- Verzija Va'il ibn Hudžrove, r.a, predaje, prenesena od Ibn Huzejmea u njegovom djelu *Sahih*, sadrži riječi „na svojim grudima“, i vjerovatno je najslabija od svih ostalih verzija. Postoje brojni razlozi za to:
- Mu'ëmmel ibn Isma'il je jedan od prenosilaca ove verzije. On se smatra slabim prenosiocem još od vremena kad je pogriješio u svojim predajama nakon što su njegove knjige spaljene i on je zbog toga bio prisiljen da prenosi kako ga je pamćenje služilo. Imam Buhari tvrdi: „Njegove predaje su odbačene.“ (*munker al-hadis*) Imam Zehebi tvrdi: „On pravi mnogo grešaka.“ (*kesir al-hata*) Ebu Zur'a tvrdi: „Njegove predaje sadrže mnogo grešaka.“ (*Fath al-Mulhim 2:40*)
- Ova predaja, iako prisutna u mnogim drugim knjigama kroz razne lance prenosilaca, ne sadrži riječi „na grudima“ ni u kojoj drugoj verziji. Verzije ove predaje su pronađene u *Sunen Ebu Davud*, *Nesa'i*, *Ibn Madže*, i u *Musned* Ebu Davuda al-Tajalisi-

ja. Nijedan od njih, kako god, ne sadrži dodatak „na grudima“. Imam Nimavi tvrdi da je ovaj dodatak pronađen samo u verziji Mu'ëmmela ibn Isma'ila (prenesenoj od Ibn Huzejma). Stoga je ovo slaba i neistinita verzija.

- Još jedna stvar je da Mu'ëmmel ibn Isma'il prenosi ovaj hadis od Sufjana al-Sevrija. Hafiz ibn Hadžer al-'Askalani tvrdi da je veza između Mu'ëmmela ibn Isma'ila i Sufjana al-Sevrija slaba (*Fath al-Bari 2006*). Ovo je još jedna slabost pomenute verzije.
- Sam Sufjan al-Sevri je bio mišljenja da ruke treba staviti ispod pupka. Stoga, kada je utvrđeno da se njegova predaja sukobljava sa njegovim ličnim postupkom, ta predaja neće biti prihvaćena prema principima hadiske nauke (*usul al-hadis*).
- Neki tvrde da su sve predaje iz *Sahih Ibn Huzejma* autentične. Kako god, to nije tačno. Imam Sujuti u svom *Tadrib al-ravi* tvrdi da *Sahih Ibn Huzejme* sadrži neke slabe i *munkar* (odbačene) predaje. Tirmizi rutinski komentira svaku predaju, pripisujući joj nivo autentičnosti. Ipak, što se tiče predaje Va'ila ibn Hudžra, on uopće ne daje bilo kakav komentar što se tiče nivoa autentičnosti. Stoga, ova predaja ne može biti klasificirana kao autentična samo zato što je dio njegove zbirke. Jasno je da, ako je to striktno autentičan hadis, on bi ga sigurno označio kao takvog.
- Neki, čak, kažu da, ako se ovaj hadis prihvati kao autentičan, stavljanje ruku na grudi sigurno bi bilo smatrano izoliranom praksom (*šaz*) - nešto što je Poslanik, s.a.v.s, uradio nekoliko

puta čisto da bi obznanio ashabima da je to dopušteno (*bejaan li 'l-dževaz*). Iz ove predaje se ni na koji način ne može dokazati da je stavljanje ruku na grudi u namazu bila Poslanikova, s.a.v.s, stalna praksa.

Druga verzija

- Druga verzija Va'il ibn Hudžrove, r.a, predaje, pronađena u djelu *Musned al-Bazzar*, sadrži riječi „blizu grudi“, i također je slaba. Jedan od prenosilaca je Muhammed ibn Hudžr, o kome imam Buhari kaže: „Njegov položaj je nesređen (u prenošenju hadisa).“ Imam Zehebi kaže: „Neke od njegovih predaja su odbačene.“ (*Medžme' al-zava'id* 2:135) Stoga, ova verzija je također slaba, i mora biti odbačena.

Druge predaje

Još jedna predaja koja spominje stavljanje ruku na grudi je Hulbova, koju prenosi imam Ahmed:

عَنْ قَبِيصَةَ بِنِ هَلْبٍ ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ : رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْصَرِفُ
عَنْ يَمِينِهِ وَعَنْ يَسَارِهِ وَرَأَيْتُهُ يَضَعُ هَذِهِ عَلَى صَدْرِهِ

„Vidio sam Allahova Poslanika, s.a.v.s, kako se okrenuo s desna na lijevo, i vidio sam ga da je stavio ruku na grudi.“ (*Musned Ahmed*)

Imam Nimavi je ubjedljivim dokazima utvrdio da postoji greška u načinu prenošenja ovog hadisa. Na mjestu riječi *ala hazihi* (na drugu ruku), prepisivač je greškom napisao *ala sadrihi* (na njegove grudi). (*Asar al-Sunen* 87) Ova predaja se također ne može smatrati dokazom⁴.

⁴Također, i drugi hadiski učenjaci su ovu predaju ocijenili kao slabu.

- Još jedna slična predaja pronađena je u djelu *Sunen al-Bejheki*, i kaže:

فَصَلَّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرَ : إِنَّهُ وَضَعَ الْيَمِينَ عَلَى الشَّمَالِ فِي الصَّلَاةِ تَحْتَ صَدْرِهِ

„Alija, r.a, u cilju pojašnjenja kur'anskog ajeta: 'Zato se Gospodar svome moli i kurban kolji' (Kur'an 108:2), stavio je svoju desnu ruku po sredini svoje lijeve ruke i stavio ih na grudi, kao da je ukazivao da je značenje (tafsir) ovog ajeta da se ruke u namazu stave na taj način.“ (*Sunen al-Bejheki* 2:30)

Ipak, Imam ibn al-Turkumani al-Mardini u svojoj knjizi *Al-Dževher al-naki* tvrdi sa su i lanac prenosilaca (*isnad*) i tekst (*metn*) ove predaje neusklađeni. Imam Bejheki je spomenuo sličnu predaju od Ibn 'Abbasa, r.a, u kojoj se nalazi prenosilac Revh ibn al-Musajjib. O njemu Ibn Hibban kaže: „On prenosi izmišljotine. Nije dozvoljeno prenositi od njega.“

Imam Sa'ati piše: „Nije ispravno pripisivati ovo tumačenje (tafsir) 'Aliji, r.a, ili Ibn 'Abbasu. Tačno tumačenje ajeta je, kao što Ibn Kesir tvrdi, da je u pitanju žrtvovanje (*kurban*).“ (*Al-Fath al-Rabbani* 3:174 U).

Od četiri predaje koje su analizirane do sada, za svaku je utvrđeno da ima nedostatke. Postoje neke predaje slične onima koje tvrde da Poslanik, s.a.v.s, nije stavljaio ruke ispod pupka. Hanefijsko objašnjenje tih predaja je da je Poslanik, s.a.v.s, jednom ili više puta stavljaio ruke na svoje grudi ili niže. Ipak, to je učinio samo da pokaže da je to dozvoljeno (*bejan li 'l-dževaz*), dok je ustaljena i rutinska praksa Poslanika, s.a.v.s, bila da stavi ruke ispod pupka. Slijedeće predaje će jasnije utvrditi ovu stavku.

DOKAZI HANEFIJA

- Va'il ibn Hudžr, r.a, prenosi: „Vidio sam Allahovog Poslanika, s.a.v.s, kako stavlja svoju desnu ruku preko lijeve ispod pupka u namazu.“ (*Musannaf Ibn Ebi Šejbe, Asar al-Sunen*, 90)

Ovo je treća verzija Va'il ibn Hudžrove, r.a, predaje, spomenute na početku poglavlja, koja sadrži riječi „ispod pupka“. Neki hanefijski učenjaci tvrde da ova verzija ne može biti korištena kao jasan dokaz hanefijskog mišljenja, zato što su riječi „ispod njegovog pupka“ pronađene samo u neki izdanjima djela *Musannef Ibn Ebi Šejbe*, a ne u svim. To je na stranu, pored činjenice, kao što smo već spomenuli, da ima neusaglašen tekst.

Kako god, citirano je u djelu *Fath al-Mulhim* da je Imam Kasim ibn Kutlubgah ocijenio ovu verziju zdravom predajom. Imami Muhammed Ebu 'l-Tajjib al-Madani u svom komentaru na *Sunen al-Tirmizi* piše da ova predaja ima čvrst lanac prenosilaca, a Šejh 'Abid Sinzi tvrdi: 'Njeni prenosioci su vjerodostojni.“ Također, brojni učenjaci su potvrdili da je dodatak „ispod pupka“ pronađen u mnogim zapisima djela *Musannef Ibn Ebi Šejbe*, iako se ne nalazi u nedavno objavljenim izdanjima (vidi *Asar al-Sunen*, 148).

Dakle, uprkos *problematičnoj* prirodi Va'il ibn Hudžrovih, r.a, predaja, ova verzija se ne može smatrati potpuno neprihvatljivom, jer postoje mnoge druge pouzdane predaje koje je osnažuju.

- 'Alija, r.a, tvrdi:

مِنَ السُّنَّةِ فِي الصَّلَاةِ وَضَعُ الْأَكْفِ عَلَى الْأَكْفَتِ السَّرَّةِ

„Staviti jedan dlan preko drugog ispod pupka je sunnet u namazu.“ (*Sunen al-Bejheki 312, Musananaf Ibn ebi Šejba 1:391*)

Poznata je činjenica da kad god ashab izusti riječi: „To je sunnet“, u vezi s bilo čim, to znači da je nešto naučeno od samog Poslanika, s.a.v.s. Stoga, 'Alija, r.a, mogao je ovu praksu označiti kao sunnet nakon što je vidio da je Allahov Poslanik, s.a.v.s, prakticira. Problem s ovom predajom je da u lancu prenosilaca sadrži 'Abdullah ibn Ishaka, koji je okarakteriziran kao slab prenosilac. Hanefije se u potpunosti ne oslanjaju na ovu predaju kao temelj njihova mišljenja, ali, pošto postoje mnoge druge predaje koje je pojačavaju, mogla bi služiti kao dopunski dokaz.

- Hedždžaj ibn al-Hasan prenosi:

„Čuo sam Ebu Midžleza, ili sam ga pitao: 'Kako staviti ruke tokom namaza?' On je odgovorio: 'Stavi unutrašnju stranu desne ruke na pozadinu lijeve ruke ispod pupka.“ (*Musannef Ibn Ebi Šejbe 1:390*)

Naracija ovog hadisa je ispravna (*hasen*), kao što kaže Imam Ibn al-Turkmani al-Mardini u svojoj knjizi *Al-Dževher al-naki*.

- Ibrahim al-Nehai prenosi:

„Klanjač bi u namazu trebao staviti desnu ruku na lijevu, ispod pupka.“ (*Musannef Ibn Ebi Šejbe 1:390*)

Naracija ovog hadisa je također dobra (*hasen*).

- Ebu Hurejre, r.a, prenosi:

„Stavljanje jedne ruke preko druge u namazu bi trebalo biti

ispod pupka.“ (*Al-Dževher al-naki* 2:31)

- Enes, r.a, prenosi da postoje tri karakteristična aspekta poslanstva (*nubuvva*): brzo prekinuti post; odgoditi sehur do isteka vremena; i staviti desnu ruku preko lijeve ispod pupka u namazu. (*Al-Dževher al-naki* 2:31)

DRUGI DOKAZI HANEFIJSKOG MIŠLJENJA

Učenjaci su pronašli razne druge razloge zašto je najbolje ruke staviti ispod pupka, i zašto je ovaj metod klasificiran kao najbolji.

1. Iako je većina hadisa u vezi s ovim pitanjem slaba na jedan ili drugi način, predaje koje iznose hanefije ocijenjene su ispravnijim od ostalih.
2. Veliki hanefijski učenjak Ibn al-Humam tvrdi:

„Zbog neusaglašenosti i kontradikcija pronadenih među raznim predajama, najbolje se pozvati na analogiju - razumno rasuđivanje. Stajanje pred Gospodarom zahtijeva stav koji odražava poštovanje i predanost. Pošto je stavljanje ruku ispod pupka vjerovatno najučtiviji način stajanja, smatra se najboljim. U drugu ruku, razlog zašto je ženama naređeno da stave ruke na svoje grudi jeste da se na taj način postigne veća skromnost.“ (*Fath al-Kadir*)

3. ‘Allam Badruddin ‘Ajni, autor sjajnog komentara na *Sahih al-Buhari*, *‘Umdat al-Kari*, piše:

„Stavljanje ruku ispod pupka ima veliku vrijednost. To je položaj koji izražava veliko poštovanje. Prikazuje veću razliku u odnosu na položaj nevjernika.“

On, također, piše: „To je isti položaj u kom neko stoji pred vladarom (ovog svijeta).“

Zatim piše: „Stavljanje ruku na grudi stvara jednakost sa ženama, stoga se to ne može smatrati sunnetom za muškarce.“ (*‘Umdat al-Kari* 3:16 U)

ZAKLJUČAK

Može se zaključiti da hadisi predstavljeni od strane različitih škola mišljenja sadrže neki oblik slabosti ili nešto drugo, dok su hadisi Hanefijske škole naišli na manji otpor i imaju mnogo snažnije predaje koje upotpunjuju one slabije. Dakle, hadisi izneseni kao dokaz stavljanju ruku na, ili ispod, grudi ne mogu se koristiti za ustaljenu praksu Poslanika, s.a.v.s. Hanefije se, ipak, slažu da je Poslanik, s.a.v.s, stavljaio svoje ruke na grudi i ispod, kako bi pokazao da je to dopušteno (*bejan li l-dževaz*).

Stavljanje ruku ispod pupka odražava veću količinu poštovanja i skrušenosti, i baš kao što se mnogi položaji za muškarce u namazu razlikuju od ženskih, stavljanje ruke se također razlikuje u odnosu na žene.

UČENJE ZA IMAMOM

Učiti ili ne učiti suru al-Fatiha za *imamom* je predmet velike kontroverze i rasprave još od ranih vremena. Kontroverza se ne tiče samo pitanja koje je mišljenje ispravnije i vrednije, nego je to više debata o tome da li je, uopće, dozvoljeno učenje sure al-Fatiha kada se klanja za *imamom*. Iz tog razloga, zauzima veoma važno mjesto među raznim pitanjima koja se tiču namaza, i učenjaci su napisali opširne diskusije o tom pitanju.

Ovo pitanje se razlikuje od *ref' al-jedejn* - podizanja ruku, koje se tiče samo ustanovljavanja da li je, ili ne, ispravnije dizati ruke za vrijeme ruku'a. Pitanje *kira'a halfe al-imam*, ili „učenja za imamom“, mnogo je ozbiljnije. Radi se o tome da li je učenje za imamom *vadžib* (neophodno), ili je potpuno zabranjeno.

Slijedeća studija fokusira se na ajete i hadise o ovom pitanju, i propisima o učenju sure al-Fatiha za *muktediju* - „onoga ko prati imama“ u dnevnim namazima, u kojima imam uči u sebi (*sirri*), i noćnim namazima, u kojima imam uči naglas (*džehri*).

RAZLIČITA MIŠLJENJA

Prvenstveno, nema razlike u mišljenjima o tome da li imam ili osoba koja samostalno klanja (*munferid*) mora ili ne učiti suru al-Fatiha. Svi učenjaci se slažu da je u oba slučaja obavezno učiti suru al-Fatiha. Također se slažu da je *muktedija* oslobođen učenja bilo

čega poslije sure al-Fatiha, dok *imam* i *munferid* moraju proučiti najmanje nekoliko kratkih ajeta, ili kratku suru, na prva dva rekjata *farz* (obaveznih) namaza, i na svim rekjatima neobaveznih namaza.

Razlika nastaje u vezi s pitanjem da li ili ne *muktedija* treba učiti suru al-Fatiha kada klanja za *imamom*.

Imam Malik i imam Ahmed su mišljenja da onaj ko slijedi imama nije obavezan da uči suru al-Fatiha na namazima u kojima imam uči naglas, ali je to obavezan na namazima u kojima *imam* uči u sebi. Imam Malik je rekao da je nepoželjno (*mekruh*) za klanjača koji prati imama učiti suru al-Fatiha na namazima u kojima se uči naglas. (*Fath al-Mulhim* 2:20)

Najzastupljenije je mišljenje imama Šafi'ije, da je neophodno učiti suru al-Fatiha u svim namazima - i u kojima se uči naglas, kao i onim u kojima se ne uči. Ovo mišljenje, iako zastupljeno, nije neophodno i njegovo konačno mišljenje. Pažljivo proučavanje njegovih djela otkriva da je to mišljenje njegov prvobitni stav, kao što imam Kudama tvrdi u svojoj knjizi *Al-Mugni* (1:60). Riječi imama Šafi'ije prenesene u njegovoj knjizi *Al-Umm* govore nam da muktediji nije neophodno da uči suru al-Fatiha na namazima u kojima se uči naglas, ali bi trebalo da se uči u namazima u kojima se ne uči naglas. On piše: „Mi kažemo da klanjač treba da uči suru al-Fatiha u svakom namazu u kom slijedi imama, a u kom imam uči nečujnim tonom.“ (*Kitab al-Umm* 7:153)

Al-Umm je jedno od kasnijih djela imami-Šafi'ije, kao što su potvrdili hafiz Ibn Kesir u svom djelu *Al-Bidaja va l-nihaje* (10:252), i Imam Sujuti u svom djelu *Husn al-muhazara*. Ovo nam ukazuje da

ono što je spomenuto u *Al-Umm* je njegovo novije mišljenje, koje je u većini slučajeva ispravnije.

Postoji još jedna grupa ljudi koja tvrdi da je *farz* (obavezno) za *muktediju* da uči suru al-Fatiha čak i u namazima u kojim se uči naglas. Ovo je izlirano i jedinstveno mišljenje, jer čak i Davud al-Zahiri i imam Ibn Tejmija mišljenja su da se sura al-Fatiha treba učiti i na namazima u kojima se uči naglas.

Imam Ebu Hanifa, Ebu Jusuf i Muhammed su jednoglasni u vezi s ovim pitanjem. Oni tvrde da je zabranjeno (*haram*) (iako to ne kvari namaz) za klanjača da uči bilo koji dio iz Kur'ana, bila to sura al-Fatiha ili neki drugi ajet, u oba slučaja - i na namazima u kojima se ne uči naglas i namazima u kojim se uči naglas. Šta god je preneseno od imami-Muhammeda o tome da je on mišljenja da je bolje učiti na namazima u kojima imam ne uči naglas, slaba je predaja. Ibn al-Humma tvrdi da je to mišljenje greškom pripisano imami-Muhammedu. On kaže:

„Istina je da je imam-Muhammedovo mišljenje isto kao i mišljenje Ebu Hanife i Ebu Jusufa. Imam Muhammed je jasno istakao da je njegovo mišljenje isto kao ono imama Ebu Hanife i Ebu Jusufa u svojim djelima *Muvetta* i *Kitab al-Asar*.“ (*Fath al-Mulhim* 2:20)

Nekoliko zaključaka se može izvući iz dosadašnje diskusije o tome da li *muktedija* treba da uči za imamom:

1. Nijedan imam ne smatra učenje sure al-Fatiha kao *farz*, ili neophodno (*vadžib*) u namazima na kojima se uči naglas.
2. Neki kažu da je to neophodno samo u namazima u kojima se ne uči naglas.

3. Mišljenje Hanefijske škole je jednostavno, i ono glasi da uopće nije potrebno učiti za imamom, jer je njegovo učenje sasvim dovoljno.

Sada ćemo se osvrnuti na razne ajete i hadise o ovom pitanju, i odrediti podudarnost hanefijskog mišljenja sa Kur'anom.

KUR'AN O OVOM PITANJU

1. Allah, dž.š., u Kur'anu kaže:

وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (٢٠٤)

„A kad se uči Kur'an, vi ga slušajte i šutite da biste bili pomilovani.“ (*Al-Kur'an* 7:204)

Ovaj ajet je dovoljan dokaz da klanjač nije obavezan učiti bilo šta za imamom, i da je obavezan da šuti i pažljivo sluša dok *imam* uči.

U *Tanzim al-aštat*, komentaru na *Miškat al-Mesabih*, spominje se da ovaj ajet daje dvije naredbe klanjaču: prva je da bude potpuno tih - što se odnosi i na namaze na kojima se uči naglas i u kojima se ne uči; i druga, da koncentrirano sluša učenje Kur'ana - što se odnosi na namaze u kojima imam uči naglas. Ovo znači da klanjač mora biti potpuno tih da bi pažljivo mogao slušati učenje imama u toku namaza u kojima se uči naglas, i, također, treba biti tih u toku namaza u kojima se ne uči naglas zbog naredbe u spomenutom kur'anskom ajetu, iako ne može čuti učenje imama.

Navedeni kur'anski ajet je veoma uopćen i sveoubohvatan u svojoj naredbi. U ajetu se kaže da klanjač mora biti tih i, ako je

moguće, slušati kad se Kur'an uči, tj. bilo u namazima u kojima se uči naglas ili ne. Ne ograničava se ni na jedno određeno stanje, kao npr.: „budite tihi kada čujete učenje Kur'ana“, ili „kada se Kur'an uči glasno“. Stoga, ovim ajetom postaje jasno da je *muktedija* obavezan da bude tih u toku namaza dok imam uči Kur'an. Muktedija, također, treba pažljivo slušati dok imam uči u namazima u kojima se uči naglas.

Neki tvrde da se ovaj ajet tiče samo džumanske hutbe, a ne ostalih namaza. Ovo je neispravna tvrdnja, jer veliki broj činjenica dokazuju drugačije. Hafiz Ibn Tejmija u svom djelu *Fetava* piše:

„Od pobožnih prethodnika (*salef salih*) da se razumjeti da se ovaj ajet tiče učenja na namazu, a neki tvrde da je u pitanju hutba. Imam Ahmed prenosi da među učenjacima vlada konsenzus da se ovaj ajet tiče namaza, a ne hutbe.“ (*Medžmu' al-Fetava* 23:269)

U svojoj knizi *Al-Mugni*, Ibn Kudama piše: „Po predaji Ebu Davuda, imam Ahmed tvrdi: 'Ljudi su jednoglasni da se ovaj ajet tiče namaza.'“ (1:601)

Ibn Tejmija piše: „Imam Ahmed prenosi konsezus da učenje nije obavezno za muktediju kada imam uči naglas.“ (*Medžmu' al-Fetava*)

U djelu *Al-Mugni* spominje se da je imam Ahmed eksplicitno rekao:

„Nikada nismo čuli nijednog muslimanskog učenjaka kako kaže da je namaz klanjaču neispravan ako ne uči za imamom.“ Dalje, on kaže: „Ovo je bila Poslanikova, s.a.v.s, praksa, praksa ashaba i

'sljedbenika' (*tabi'in*). Ovo je mišljenje Malika iz Hidžaza, Sevrija iz Iraka, Evza'ija iz Sirije i Lajsa iz Egipta. Nijedan od njih nije rekao da će namaz biti neispravan ako muktedija ne uči za imamom.“ (*Al-Mugni* 1:602)

I Ibn Džerir i Ibn Ebi Hatim u svojim tefsirima, kao i imam Bejheki u svom djelu *Kitab al-kira'a*, prenose hadis od velikog komentatora (mufesir) Mudžahida: „Ovaj ajet je objavljen zbog nekih ashaba Poslanika, s.a.v.s, koji su učili za imamom.“

Iako je ova predaja *mursel* (tj. predaja u kojoj tabi'ini prenose direktno od Poslanika, s.a.v.s, bez spominjanja ashaba u lancu), važi za čvrst dokaz, pošto je prenesena od Mudžahida, koji je poznat kao jedan od najvećih kometatora Kur'ana. Stoga su učenjaci prihvatili ovu *mursel* predaju.

Ibn Džerir al-Tabari prenosi još jedan hadis od Jasira ibn Džabira koji se tiče Ibn Mes'uda, r.a.:

„Ibn Mes'ud je klanjao kada je čuo da nekoliko ljudi uči za imamom. Nakon završetka namaza, rekao je: 'Zar još niste shvatili? Zar još niste shvatili da, kada se uči Kur'an, morate pažljivo slušati i biti tihi, baš kao što vam je Allah naredio?'“ (*I'la al-Sunen* 4:43, *Tafsir al-Tabari* 11:738)

Dakle, svi spomenuti argumenti i predaje potvrđuju da se ovaj ajet uistinu tiče namaza uopćeno, a ne samo džumanske hutbe. Također, vrijedi znati da je ovaj ajet objavljen u mekanskom periodu, dok je džuma namaz (na kojoj se održava hutba) naređena tek kasnije, u medinskom periodu.

Allah, dž.š, kaže:

فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ

„I zato izgovarajte iz Kur'ana ono što vam je lahko.“ (*Al-Kur'an* 73:20).

Ovaj ajet naređuje da se neki dijelovi Kur'ana, bez obzira na dužinu, trebaju učiti u namazu. Ovo ne ograničava obavezu na suru al-Fatiha, nego radije ukazuje da se bilo koji dio Kur'ana može učiti kako bi se ispunila obaveza (*farza*). Ipak, oni koji zastupaju mišljenje da je obaveza učiti suru al-Fatiha u namazu, koriste ovaj hadis: „Nema namaza bez sure al-Fatiha“, kao dokaz svoje tvrdnje. Ističu da je član *ma* u prethodnom ajetu „nepojašnjen“, ili *mudžmal* termin, i da je navedeni hadis objašnjenje tog termina. Stoga, prema njima, kur'anski ajet bi imao slijedeće značenje: Učite suru al-Fatiha u namazu.

Problem s ovim tumačenjem jeste da član *ma* nije „nepojašnjen“, ili *mudžmel* termin, kao što oni tvrde, nego „opći“, ili *am* termin. Prema principima prava (*usul al-fikh*), član *ma* se obično koristi u ovom kontekstu, i shodno tome, ajet bi trebao značiti slijedeće: Učite bilo šta iz Kur'ana. Ovo znači da se bilo koji dio iz Kur'ana može učiti kako bi se ispunila naredba kur'anskog ajeta, jer ona obuhvata cjelokupan kur'anski tekst, a ne samo određen dio. Ograničavajući se samo na suru al-Fatiha, poništila bi se opća priroda samog ajeta.

Ovo, ipak, ne znači da su hanefije u potpunosti zanemarijele spomenuti hadis. Po hadisu, oni učenje sure al-Fatiha smatraju *vadžibom* (neophodnim). Po Hanefijskoj pravnoj školi, postoji razlika između *vadžiba* i *farza*. Farz je obaveza utvrđena jasnim dokazom

(*delil kat'i*), dok je *vadžib* obaveza utvrđena spekulativnim i nejasnim dokazom (*delil zanni*). Iako je važno i neophodno ispuniti obje vrste obaveza, postoji razlika u propisu za onog ko ih ne ispuni. Npr, zapostavljanje *farzskih* obaveza u namazu čini namaz neispravnim, dok ispuštanje *vadžiba* čini namaz krnjavim, ali ne u potpunosti neispravnim. *Vadžib* koji se izostavi u namazu može biti nadoknađen *sedždom zaborava* ili *sehvi-sedždom* (*sedždet al-sehv*), dok se izostavljanje *farza* ne može nadokanditi ni na koji način. Postoji mnogo drugih propisa koji se mogu naći u mnogim pravnim (*fikh*) djelima, a tiču se ova dva tipa obaveza.

Dakle, na osnovu navedenog ajeta, hanefije zaključuju da je učenje bilo kog dijela iz Kur'ana *farz*, a na osnovu spomenutog hadisa, zaključuju da je učenje sure al-Fatiha u namazu *vadžib*. U sažetku, *imam* i osoba koja klanja samostalno moraju učiti suru al-Fatiha zajedno sa još nekim kur'anskim ajetom, ali *muktedija* ne mora učiti ništa, jer mu je naređeno da bude tih, i zato što je učenje *imama* dovoljno za njega (o čemu će se dodatno diskutirati u posebno hadisu o tome).

Allah, dž.š, kaže:

وَلَا تُجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا (١١٠)

„Ne izgovaraj na sav glas Kur'an kad molitvu obavljaš, a i ne prigušuj ga, traži sredinu između toga.“ (*Al-Kur'an* 17:110)

Ibn Abbas, r.a, otkriva okolnosti pod kojima je objavljen ovaj ajet: „Ovaj ajet je objavljen kada je Poslanik, s.a.v.s, još uvijek bio u

fazi tajnog pozivanja (*mutavarin*) ljudi u islam u Mekki. On bi predvodio ashabe u namazu, i učio bi naglas. Kada bi politeisti (*mušrici*) čuli njegovo učenje, psovali bi Kur'an, onoga ko ga je objavio, i onoga ko ga je prenosio. Dakle, Allah je naredio Poslaniku, s.a.v.s.: 'Ne izgovaraj na sav glas Kur'an kad molitvu obavljaš, da te mušrici ne bi čuli, 'a i ne prigušuj ga, nego uči tako da te vjernici mogu čuti.' (Al-Ta'lik al-sahih 1:366, Sahih Muslim)

U ovom ajetu Allah, dž.š, Svom je Poslaniku, s.a.v.s, naredio da uči dovoljno glasno da ga ashabi iza njega mogu čuti, što je moguće samo ako su tihi u toku namaza. Stoga, ovo je dokaz da muktedija treba biti tih, i da je učenje samo imamova odgovornost.

HADISI O OVOM PITANJU

Ebu Se'id al-Hudri, r.a, prenosi:

„Poslanik, s.a.v.s, održao je hutbu u kojoj je naglasio šta nam je sunnet, i podučio nas našem namazu. Rekao je: 'Kada se pripremate za namaz, poravnajte safove. Jedan od vas treba predvoditi druge u namazu (bude imam). Kada izgovori *tekbir*, vi ga također izgovorite; kada on uči, vi šutite; i kada on kaže *gajr al-magh'dubi 'alajhim vala 'l-dallin*, recite *amin*, i Allah će uslišati vaš namaz.'“ (Sahih Muslim 1:174)

Ebu Hurejre, r.a, prenosi da je Poslanik, s.a.v.s, rekao:

„Imam je određen da bi se slijedio. Kada on izgovori *tekbir*, vi također izgovorite; kada on uči, vi šutite; i kada kaže *Sami Allahu liman hamideh*, vi kažete *Rabbana laka 'l-ham'd*.“ (Sunen Ebu Davud

1:96, Sunen al-Nesa'i 46)

Ova dva hadisa daju bolje objašnjenje gore navedenog ajeta. Oni jasno razgraničavaju obaveze imama i klanjača za imamom. Gdje god je Poslanik, s.a.v.s, naredio ashabima da izgovaraju *tekbir* za imamom, nije im naredio da uče suru al-Fatiha za imamom, nego im je naredio da šute. Ovo dokazuje da, ako je učenje sure al-Fatiha neophodno, Poslanik, s.a.v.s, nikada ne bi naredio suprotno. Stoga je prilično jasno da je obaveza imama da uči, a klanjača za njim da šuti i sluša njegovo učenje.

Iz prvog hadisa se, također, može razumjeti da klanjač jedino može nešto učiti kada imam prouči *vala 'l-dallin*, nakon čega klanjač treba reći *amin*. Razlog zašto treba reći *amin* - što znači, *Da Allah prihvati* - jest da se učvrsti i prihvati dova koju je imam uputio Allahu, dž.š, u suri al-Fatiha. Sura al-Fatiha počinje veličanjem Allaha, zatim slijedi dova u kojoj Allahov rob skromno traži: „Uputi nas na Pravi put, na put onih kojima si milost Svoju darovao, a ne onih koji su protiv sebe srdžbu izazvali, niti onih koji su zalutali!“ (Al-Kur'an 1:5-7)

Da je svakom klanjaču neophodno da uči suru al-Fatiha za imamom, onda bi mu bilo naređeno da kaže *amin* nakon svog učenja, što nije slučaj otkako je Poslanik, s.a.v.s, naredio da se *amin* kaže zajednički nakon što imam završi učenje sure al-Fatiha.

Još jedna važna stvar koja se može izvući iz hadisa broj 2 se nalazi u dijelu hadisa: „Imam je određen da bi se slijedio“. Ovdje Poslanik, s.a.v.s, objašnjava da je glavni razlog zašto je muktediji naređeno da šuti tokom namaza to da može slijediti svog imama slušajući njegovo učenje. Bilo bi veoma nepristojno da muktedija počne učiti

samostalno dok imam uči, jer je, praktično, nemoguće slušati nekoga drugog kad se zadubi u vlastito učenje.

1. Naredni hadis dalje objašnjava zašto je *muktedija* oslobođen učenja, i kako njegovu obavezu ispunjava imam:

„Džabir prenosi da ko god klanja za imamom, učenje njegova imama je dovoljno za njega.“ (*Al-Dževher al-naki* 2:159, *I'la' al-Sunen* 4:61, *Musannef Ibn Ebi Šejbe* 1:377)

2. Poslanik, s.a.v.s, rekao je:

„Ko god klanja za imamom, učenje njegova imama je dovoljno za njega.“ (*Umdet al-kari* 3:12, *Muvetta Muhammed*, 96, *I'la' al-Sunen* 4:61)

3. Slijedeći hadis, koji prenosi 'Abdullah ibn Šeddad, daje detaljnije objašnjenje:

„Allahov Poslanik, s.a.v.s, predvodio je ikindiju namaz. Jedna osoba je počela učiti za njim, pa ga je osoba do njega gurnula laktom. Nakon namaza, ta osoba je pitala: 'Zašto si me gurnuo?' Druga osoba je odgovorila: 'Allahov Poslanik, s.a.v.s, bio je ispred tebe, i nisam dopustio da učiš za njim.' Poslanik, s.a.v.s, to je čuo i rekao: 'Ko god slijedi imama, učenje imama je dovoljno za njega.'“ (*Muvetta Imam Muhammed* 98, *I'la' al-Sunen* 4:70)

- Neko je pitao Poslanika, s.a.v.s.: „O Allahov Poslaniče! Uči li se u svakom namazu?“ Poslanik, s.a.v.s, rekao je: „Da.“ Neko od okupljenih je upitao: „Da li to znači da je neophodno?“ Poslanik, s.a.v.s, odgovorio je: „Smatram učenje imama dovoljnim.“ (*Medžma al-zava'id* 2:110)

Iz ovog hadisa je prilično jasno da je „učenje imama dovoljno za onoga ko ga slijedi“, i da sljedbenik ne mora učiti za imamom. Ako bi učio, kako bi onda ispunio obavezu slušanja i šutnje? Ibn Tejmija u svom djelu *Fetava* piše:

„Učenje imama je dovoljno za *muktediju*. Konsenzus ashaba i *tabi'ina* to dokazuje. Hadisi iz kojih je ovaj propis izveden su predaje u kojima nijedan ashab nije izostavljen iz lanca prenosilaca (*mursel*). Pravni propis (*fetva*) među „sljedbenicima“ (*tabi'inima*) je također bio da je učenje imama dovoljno. Iznad svega, u potpunom je skladu sa Kur'anom i sunnetom.“ (*Medžmu' al-Fetava* 23:271)

- Poslanik, a.s, čak je izrazio neslaganje sa osobom koja je učila za njim, što se može zaključiti iz predaje koju prenosi Ebu Hurejre, r.a:

„Nakon namaza u kom je učio naglas, Poslanik, s.a.v.s, okrenuo se prema nama i pitao: 'Je li iko od vas učio za mnom?' Jedan od prisutnih je odgovorio: 'Da, Allahov Poslaniče.' Poslanik, s.a.v.s, dodao je: 'Pitao sam se, zašto osjećam kao da se kur'anske riječi uzimaju s mog jezika.'“

Ebu Hurejre, r.a, prenosi da su ljudi, kada su čuli šta je rekao, prestali učiti za njim u namazima u kojima se uči naglas. (*Sunen al-Tirmizi* 1:71, *Muvetta Imam Malik* 51, *Sunen al-Nesa'i* 1:146, *Sunen Ebu Davud* 1:146, *Sunen Ibn Madže* 61, *Sunen al-Bejheki* 2:157)

- Postoji još jedna slična predaja od 'Imrana ibn Husajna, r.a: „Poslanik, a.s, predvodio je podne namaz, kada je neko iza njega po-

čeo da uči *Sabbih isma rabbik al-'ala* (Sura al-A'la). Nakon završetka namaza, Poslanik, s.a.v.s, pitao je ko je to bio. Taj neko se javio, i Poslanik, s.a.v.s, rekao je: 'Mislio sam da jedan od vas ponavlja ono što ja učim.'" (*Sahih Muslim 1:172, I'la' al-Sunen 4:56*).

- Ima još jedan sličan hadis, u kom 'Abdullah ibn Mes'ud, r.a, kaže:

„Ashabi su ponavljali za Poslanikom, s.a.v.s. Jednom im je rekao: 'Zbunili ste me u mom učenju Kur'ana.'" (*Medžma' al-zava'id 2:110, Al-Dževher al-naki 1:162*)

Hadisi su čvrst dokaz da Poslanik, s.a.v.s, nije bio baš zadovoljan kada su ljudi učili za njim. Također je jasno da ashabi nisu učili veoma glasno, jer bi to značilo veliki izraz nepoštovanja, što je nezamislivo kada su ashabi u pitanju. Dakle, iako su učili prigušenim glasom, Poslanik, s.a.v.s, opomenuo ih je, jer je to ometalo njegovo učenje.

Ista vrsta ometanja se može desiti ako *muktedija* uči suru al-Fatiha, ili neke druge kur'anske ajete dok klanja za imamom. U bilo kom slučaju, moguće je da se *imam* zbuni. Ovo je dokaz da se kur'anska naredba da *muktedija* šuti uistinu odnosi i na namaze u kojima se ne uči naglas, i na namaze u kojima se uči naglas.

ASHABI I „NJIHOVI SLJEDBENICI“ (TAB'INI) O OVOM PITANJU

Imam 'Ajni us svom komentaru na *Sahih al-Buhari*, *'Umdet al-Kari*, piše da je otprilike osamdeset (80) ashaba mišljenja da se ne treba učiti za imamom. Neki od njih su striktno izvršavali i praktično primjenjivali svoje mišljenje. Nekoliko njihovih predaja i komentara su spomenuti ovdje, kako bi se ocijenila ozbiljnost ovog pitanja.

- 'Ata' ibn Jasar je pitao Zajda ibn Sabita, r.a, o učenju za imamom. On je rekao: „Nema učenja za imamom.“ (*Sahih Muslim 1:215*)
- Malik prenosi od Nafi'a da je 'Abdullah ibn 'Omer, r.a, upitan da li treba učiti išta za imamom. On je odgovorio: „Kad god neko od vas klanja za imamom, učenje imama je dovoljno za njega. Ali, kada klanjate sami, onda trebate učiti za sebe.“ Prenosilac bilježi da 'Abdulla ibn 'Omer, r.a, nije učio za imamom. (*Muvetta imam Malik, 51, I'la' al-Sunen 4:76*).
- 'Ubejdullah ibn Muksim prenosi da je pitao 'Abdullaha ibn 'Omera, r.a, Zajda ibn Sabita, r.a, i Džabira ibn 'Abdillaha, r.a, o ovom pitanju. Oni su mu rekli da ne treba učiti za imamom ni na jednom namazu. (*Asar al-Sunen 1:116, I'la' al-Sunen 4:76*)
- U slijedećoj predaji, 'Abdullah ibn Mes'ud, r.a, izražava veliko neslaganje sa praksom učenja za imamom. On kaže da su usta onoga ko uči za imamom napunjena prašinom. (*Asar al-Sunen 1:116, I'la' al-Sunen 4:81*).
- Ebu Džemra prenosi: „Pitao sam 'Abdullaha ibn 'Abbasa: 'Hoću li učiti za imamom kog slijedim?' On mi je rekao: 'Ne.'" (*Asar al-Sunen 1:116, I'la' al-Sunen 4:81*)

- Ibn 'Abbas, r.a, prenosi od Poslanika, s.a.v.s, da je učenje imama dovoljno za muktediju, bilo da je namaz u kom se se uči u sebi ili naglas. (*Dararkutni 1:331, I'la' al-Sunen 4:82*)
- Musa ibn 'Ukba prenosi da su Allahov Poslanik, s.a.v.s, Ebu Bekr, r.a, 'Omer, r.a, i 'Osman, r.a, zabranili ljudima učenje za imamom. (*Umdat al-kari 3:67U, I'la' al-Sunen 4:84*)
- Musa ibn Se'id ibn Zajd ibn Sabit, r.a, prenosi od svog djeda (Zajda ibn Sabita, r.a.): „Ko god uči za imamom, namaz mu je neispravan.“ (*Muvetta imam Muhammed, 100, I'la' al-Sunen 4:87*)
- Ibrahim al-Nehai ističe: „Prva novotarija koju su ljudi uveli u vjeri je učenje za imamom -ashabi nisu učili za imamom.“ (*Al-Dževher al-naki 4:169*)
- Ovo mišljenje je dalje potkrijepljeno slijedećom tvrdnjom, u kojoj on kaže: „Osoba koja je prva učila za imamom je optužena za novotariju.“ (*Muvetta imam Muhamamd, 100, I'la' al-Sunen 4:89*).
- Muhammed ibn Sirin nas informira: „Smatram da učenje za imamom nije sunnetska praksa.“ (*Musannef Ibn Ebi Šejbe 1:377, I'la' al-Sunen 4:90*)
- 'Abdullah ibn Zajd ibn Aslam prenosi od svog oca da je deset ashaba strogo zabranilo učenje za imamom: Ebu Bekr al-Siddik, r.a, Omer al-Faruk, r.a, 'Osman ibn 'Affan, r.a, 'Ali ibn Ebi Talib, r.a, 'Abd al-Rahman ibn 'Avf, r.a, Sa'd ibn Ebi Vakkas, r.a, 'Abdullah ibn Mes'ud, r.a, Zajd ibn Sabit, r.a, 'Abdullah ibn 'Omer, r.a, i 'Abdullah ibn 'Abbas, r.a. (*Kala'id al-azhar 2:42 U*)
- 'Ali ibn Ebi Talib, r.a, rekao je: „Ko god uči za imamom, njegov namaz nije ispravan.“

I u još jednoj predaji je rekao: „... takva osoba je zastranila sa Prvog puta (fitra).“ (*Al-Dževher al-naki 2:218, Musannef Ibn Ebi Šejbe 1:376*)

- Sa'd kaže: „Želim da goruća žeravica bude stavljenja u usta onoga ko uči za imamom.“ (*Musannaf 'Abd al-Razzak 2:138, Musannef Ibn Ebi Šejbe 2:736*).
- Slično mišljenje se prenosi od 'Omera r.a.: „U ustima onih koji uče za imamom će biti kamen.“ (*Musannaf 'Abd al-Razzak 2:128*)
- Iz svega do sada navedenog, veoma je jasno da hanefijsko mišljenje nije izoliran slučaj, jer su mnogi ashabi i tabi'ini bili istog mišljenja.

OSTALI RAZLOZI ZABRANE UČENJA ZA IMAMOM

- Imamu je naređeno da uči naglas u namazima u kojima se uči naglas, kako bi oni koji ga slijede mogli da ga slušaju. Da bi se to desilo, oni moraju šutjeti i biti tihi. Da je klanjačima za imamom naređeno da i oni uče, onda se ne bi mogli koncentrirati na imamovo učenje. To bi, onda, značilo da je imamu naređeno da uči pred skupinom ljudi koji ne trebaju obratiti pažnju na ono što imam uči. Prilično je jasno da Šerijat ne bi ohrabrivao takvu praksu.
- Kao što je ranije spomenuto, dio sure al-Fatiha sadrži dovu za uputu na Allahovu uputu, i svako ko uči ovu suru, čini dovu za sebe. U slučaju onih koji slijede imama, njihova dova je prouče-

na od strane imama pošto je njegovo učenje dovoljno za cijelu skupinu ljudi koja ga slijedi.

- U tipičnoj svakodnevnoj situaciji, grupa ljudi koja ima namjeru da uputi ponudu ili neki zahtjev nekome od autoriteta, obično to ne bi radila na pojedinačnoj osnovi, nego bi zadužila nekoga da ih predstavlja. Njihov predstavnik bi djelovao u interesu grupe, i to bi učinio bez ikakvog ometanja od strane ostalih članova grupe. Ko god se ne ponaša u skladu sa dogovorom, bio bi ukoren.
- Ista je situacija i sa imamom u namazu. On se moli Allahu u ime cijelog džemata, dok oni stoje poredani iza njega, slušajući ga. Kada završi dovu, oni je odobravaju izgovarajući *amin*, baš kao što bi ranije spomenuta grupa ljudi uradila isto samo svojim potpisima. Stoga, hadisi pojašnjavaju ovu dilemu, tvrdeći da je učenje imama dovoljno za sve članove džemata.
- Ako neko zakasni na zajednički namaz i zatekne imama na ruku'u, ispravna procedura pridruživanja zajedničkom namazu je da prvo digne ruke i izgovori *Allahu akbar (tekbir)* dok još stoji, i onda se pridruži imamu na ruku'u. Iako je ovaj *musalija* (klanjač) propustio stajanje (*kijam*), smatra se da je stigao na taj rekjat za imamom, i stoga ne mora naklanjati taj rekjat.
- Svi se slažu da, ako ta osoba nije izgovorila *tekbir* u stojećem položaju nego je, umjesto toga, direktno otišla na ruku', taj rekjat nije ispravan, jer je propušten *tekbir* i stajanje (*kijam*). Kako god, nijedan učenjak nije rekao da je taj rekjat neispravan jer nije uspio proučiti suru al-Fatiha. Ovo ne samo da dokazuje kako učenje sure al-Fatiha nije farz za muktediju kao što početni *tekbir* i stajanje (*kijam*) jesu, nego, također, dokazuje da je učenje imama

dovoljno za njega (*muktediju*).

- Kada imam napravi grešku u namazu, svi koji ga slijede su obavezni da učine sehvi-sedždu (*sudžud al-sehv*) zajedno sa imamom; i kada imam prouči ajet koji u sebi sadrži sedždu (*ajat al-sedžda*), svi koji ga slijede također su obavezni da učine sedždu (*sedžda al-tilava*) sa njim, čak i ako je imam učio u sebi. Također, jedna perda-pregrada (*sutra*) ispred imama je dovoljna za cijeli džemat. U svjetlu ovih sličnosti, bi li bila imaginacija smatrati imamo učenje dovoljnim za cijeli džemat?

ANALIZA NAIZGLED KONTRADIKTORNIH HADISA

Postoje brojni hadisi, autentični kao i slabi, koji su, navodno, kontradiktorni ajetima i hadisima spomenutim u ovom poglavlju. Ovi naizgled kontradiktorni hadisi korišteni su za uspostavljanje tvrdnje da je obavezno učiti za imamom. Kako god, u stvarnosti ne postoji nikakva kontradikcija između ovih hadisa i prethodno spomenutih dokaza, jer su učenjaci pomirili navodne kontradikcije između njih i uskladili njihova značenja u potpunu harmoniju. Sada ćemo se osvrnuti na neke od ovih hadisa.

1. 'Ubade ibn al-Samit, r.a, prenosi da je Poslanik, s.a.v.s, rekao: „Onome ko ne uči suru al-Fatiha namaz je neispravan.“ (*Sahih Muslim*)

U još jednoj predaji on kaže: „Ko ne uči suru al-Fatiha i još nekoliko kur'anskih ajeta, namaz je neispravan!“ (*Sahih Muslim*)

Ovaj hadis je klasificiran kao striktno autentičan (*sahih*), i obično se koristi kao dokaz da je učenje sure al-Fatiha *farz* za *muktediju*. Izgleda da je u očiglednoj sukobu sa hanefijskim mišljenjem. Ipak, učenjaci su dali mnoga objašnjenja kako bi uklonili suprotnosti između hadisa i prethodno citiranih hanefijskih tekstova koji su korišteni kao dokaz da učenje sure al-Fatiha nije *farz* za *muktediju*. Neka od objašnjenja koja bi trebala pomoći u razumijevanju istinskih implikacija hadisa su sljedeća:

- *Imam* i *muktedija* su obavezni učiti suru al-Fatiha prema ovom hadisu koji, čini se, obuhvata opću naredbu koja uključuje i *muktediju*, također. Hanefije ne odbacuju ovaj stav, nego umjesto toga tvrde da će obaveza učenja sure al-Fatiha za *muktediju* biti ispunjena kroz učenje *imama* kojeg slijedi. To je iz razloga što je Poslanik, s.a.v.s, rekao da je učenje *imama* dovoljno za *muktediju*.
- Ovaj hadis se tumači samo u vezi s pitanjem *imama* i osobe koja samostalno klanja, i ne odnosi se na one koji slijede *imama* u namazu, jer je njima u Kur'anu naređeno da šute i slušaju. Stoga, onaj koji slijedi *imama* oslobođen je obaveze koju nameće ovaj hadis.
- Postoje striktno autentični hadisi (kao što je gore prikazano) koji u potpunosti zabranjuju učenje onome ko slijedi *imama*. Stoga, u djelokrugu ovih hadisa, onaj ko slijedi *imama* oslobođen je obaveze nametnute ovim hadisom, i postaje jasno da je ovaj hadis usmjeren na *imama* i osobu koja samostalno klanja.
- Prva predaja spominje samo suru al-Fatiha kao obaveznu, dok druga predaja uključuje riječi *fasa' idan*, što znači „i više“. Ovdje je teško razumjeti da, iako druga predaja spominje i suru al-Fati-

ha i „još neke ajete“ kao neophodne, jedino se učenje sure al-Fatiha smatra *farzom*, a ne učenje poslije nje. **Stoga, kakvo god objašnjenje - po kom se učenje dodatnih ajeta ne smatra jednako obaveznim za onoga ko slijedi imama - bilo ponuđeno, to će, također, biti i naše objašnjenje zašto učenje sure al-Fatiha nije obavezno za onoga ko slijedi imama.** Jedina razlika je u tome da bi uzeli u razmatranje cijeli hadis proglašavajući isti propis i za suru al-Fatiha i za dodatne ajete - da su oslobođeni imamovim učenjem - i prema drugom mišljenju samo jedna polovina hadisa bi se uzela u obzir (tj. propisujući samo učenje sure al-Fatiha obaveznim, a ne i dodatne ajete).

U drugu ruku, ako je objašnjenje da je imamovo učenje dovoljno za onoga ko ga slijedi, kao što nekada predlažu zagovornici drugog mišljenja, onda je to upravo ono što hanefije tvrde o suri al-Fatiha.

- Obaveza učenja sure al-Fatiha, kao što se može razumjeti iz ovog hadisa, nije usmjerena na *muktediju*, nego prije na *imama* i osobu koja samostalno klanja. Imam Tirmizi bilježi slijedeću predaju Džabira, r.a, s pouzdanim lancem prenosilaca:

„Ko god klanja jedan rekjat u kom ne prouči suru al-Fatiha, isto je kao da ga i nije klanjao, osim ako je klanjao za imamom.“
(*Sunen al-Tirmizi* 1:71)

Ovo jasno dokazuje da obaveza učenja sure al-Fatiha nije za onoga ko slijedi *imama*. Imam Tirmizi dalje spominje komentare imam-Ahmeda o spomenutoj predaji:

„Džabir je ashab Poslanika, s.a.v.s, koji, tumačeći Poslanikove, s.a.v.s, riječi: ‘Ko ne uči suru al-Fatiha, namaz je neispravan’, kaže da ove riječi znače da je to slučaj samo kada osoba klanja samostalno.“ (*I’la’ al-Sunen* 4:75)

Pitamo: Ko može bolje objasniti značenje hadisa od osobe bliske Poslaniku, s.a.v.s.?!

‘Ubade ibn al-Samit, r.a, prenosi:

„Klanjali smo sabah-namaz za Poslanikom, s.a.v.s. Počeo je učiti, ali je imao poteškoća. Nakon završetka namaza je rekao: ‘Možda je neko od vas učio za imamom?’ Odgovorili smo: ‘Da, Allahov Poslaniče.’ Pa je on rekao: ‘Ne učite ništa osim sure al-Fatiha, jer namaz je neispravan onome ko je ne uči.’“

Imam Ebu Davud, Tirmizi i Nesa’i prenijeli su sličnu predaju u svojim zbirkama. Predaja iz djela *Sunen Ebu Davud* kaže:

„Allahov Poslanik, s.a.v.s, uzviknuo je: ‘Pitao sam se, zašto se kur’anske riječi ponavljaju za mnom. Ne učite ništa iz Kur’ana dok ja učim, osim sure al-Fatiha.’“ (*Miškat al-Masabih* 1:81 iz *Sunen Ebu Davud, Al-Tirmizi, Al-Nesa’i*)

U još jednoj predaji iz djela *Sunen al-Tirmizi*, ‘Ubada ibn al-Samir bilježi:

„Allahov Poslanik, s.a.v.s, predvodio je sabah-namaz i imao poteškoća prilikom učenja, pa je nakon završetka namaza napomenuo: ‘Primijetio sam da neki od vas uče za imamom.’ ‘Da,’ rekli smo.

Onda je Poslanik, s.a.v.s, naredio: ‘Ne učite ništa osim *Umm al-Kur’an* (sura al-Fatiha), jer nema namaza za onoga ko je ne prouči.’“

Ovaj očigledan način izražavanja u pomenutoj predaji, u njenim različitim oblicima, ukazuje da je *muktedija* obavezan učiti suru al-Fatiha. Učenjaci su naveli brojne razloge zbog kojih se ovaj hadis ne može doslovno shvatiti. Tumačili su ga bilo u svjetlu prethodno spomenutih hadisa, ili su ga u potpunosti odbacili zbog njegove slabosti. Neka od ovih tumačenja su:

- Prvo, u lancu prenosilaca (*isnad*) prisutan je Muhammed ibn Is-hak. Iako ga neki smatraju vjerodostojnim prenosiocem, većina hadiskih učenjaka ga veoma oštro kritizira. Sulajman al-Tajmi i Hišam su ga nazvali „nesnošljivi lažov“ (*kezzab*), a imam Malik ga je nazvao „nesnošljivi lažov među nesnošljivim lažovima“ (*dadžalun min al-dadžalila*). Ibn Zahir, Vahb ibn Halid, Džerir Ibn ‘Abd al-Hamid, Darakutni i drugi su, također, iznijeli ozbiljne optužbe na njegov račun. Stoga bi bilo potpuno nepošteno prihvatiti takvu predaju kao dokaz.
- Drugo, njegova predaja je puna konfuzije. Mekhul nekada prenosi hadis od Muhammeda ibn Rabi’a, nekada od Nafi’a ibn Mahmuda, i nekada od drugih. Šte se tiče Nafi’a ibn Mahmuda, hadiski stručnjaci, poput Ibn ‘Abd al-Barra, Tahavija, i Ibn Kudara tvrde da je on „nepoznat“ (medžhul). Pošto postoji mnoštvo drugih striktno autentičnih hadisa o ovom pitanju, koji nemaju nedostatke u predaji, onda nema potrebe koristiti takve hadise (kao hadis o kom trenutno govorimo), posebno kada je kontradiktoran drugim striktno autentičnim hadisima.

- Treće, neki hadiski stručnjaci su klasificirali ovaj hadis kao manjkav (ma'lul), pošto je njegova predaja stigla samo do 'Ubada ibn al-Samira (*mevkuf*), a ne do Poslanika, s.a.v.s. (*merfu*). Ibn Tejmijja detaljnije objašnjava:
- „Prema hadiskim stručnjacima (*muhaddisi*), ovaj hadis je manjkav (*mu'allel*), iz brojnih razloga. Imam Ahmed i drugi su ga ocijenili slabim. Diskusija o njegovim slabostima je već detaljno iznesena na drugom mjestu u ovoj knjizi, gdje je pojašnjeno da prava, autentična (*sahih*) predaja od Allahova Poslanika, a.s. jeste: 'Nema namaza bez *Umm al-Kur'an*.' Ovaj hadis prenose imam Buhari i Muslim u njihovim zbirkama (*sahihajn*), i Zuhri ga je prenio od 'Ubade preko Muhammeda ibn Rabi'a. Što se ovog hadisa tiče, neki prenosioci iz Šama (Levant) su pogriješili u njegovoj predaji. Stvarnost je da je 'Ubada ibn al-Samit bio imam u Bajt al-Makdis (Jerusalem) kada je prenio ovaj hadis. Zamijenili su njegovu predaju, koja se trebala završiti sa njim (*mevkuf*), smatrajući da dolazi direktno od Poslanika, s.a.v.s. (*merfu*).“ (*Sunen al-Tirmizi* 1:71)
- Dakle, ovaj hadis je nedopustiv kao dokaz, jer se ne prenosi direktno od Poslanika, s.a.v.s.
- Četvrto. Ako na trenutak prihvatimo hadis kao striktno autentičan i neoštećen, čak i tada predaje poput: 'Možda ste učili za imamom, ukazuju da Poslanik, s.a.v.s. nije naredio da išta uče. U suprotnom, ne bi postavio takvo pitanje.
- Ebu Hurejre, r.a. prenosi da je Poslanik, s.a.v.s. rekao: „Ko god

klanja namaz u kom ne uči *Umm al-Kur'an*, njegov namaz je nepotpun i manjkav.“ Prenosilac hadisa je pitao Ebu Hurejrea: „Nekada klanjam za imamom, pa šta da radim onda?“ Ebu Hurejre mu je rekao: „Uči u sebi (*fi nafsik*).“ (*Medžmu' al-Fetava* 23:287)

Ako pažljivo pogledamo ovu predaju, vidjet ćemo da se ona, ustvari, sastoji od dva dijela: prvi dio u kojem Allahov Poslanik, s.a.v.s. sam naglašava važnost sure al-Fatiha (dakle, *merfu*), i drugi dio - predaja Ebu Hurejre (dakle, *mevkuf*), a ne Poslanika, s.a.v.s. Pomoću drugog dijela neki pokušavaju da pripisu obavezu učenja sure al-Fatiha *muktediji*, tvrdeći da taj dio predaje znači „učite sami“, a ne „učite u sebi“.

Pošto je prvi dio ove predaje sličan prvom hadisu koji smo analizirali u ovoj sekciji, pomenuta objašnjenja data tamo validna su i ovdje. Zaključak je: „Učenje imama je dovoljno za one koji ga slijede“, i stoga, onaj koji slijedi imama automatski će obavezu učenja sure al-Fatiha imati ispunjenu od strane imama. Drugi dio hadisa je dalje objašnjen:

- To je *mevkuf* predaja, što je u ovom slučaju predaja Ebu Hurejre, r.a. koja nije prenesena direktno od Poslanika, s.a.v.s. Pošto je drugi dio predaje (ako se uzme kao što neki tumače) također kontradiktoran mnogim drugim striktno autentičnim hadisima, koji su preneseni direktno od Poslanika, s.a.v.s. (*merfu*), ne može biti korišten kao dokaz.
- Kao što je ranije spomenuto, hanefije riječi *ikra'ha fi nafsik* prevode kao: „Učite u sebi i razmišljajte o tome, i ne izgovarajte riječi

jezikom“. Bez sumnje, ako se *muktedija* koncentrira na ono što imam uči, onda ispunjava tu obavezu. Hanefije ove riječi nisu prevele tako da je *muktedija* obavezan da uči suru al-Fatiha.

- Riječi *ikra'ha fi nafsik* bi se, također, mogle prevesti kao: „Učite kada obavljate namaz pojedinačno“. Naredni hadisi-kudsi sadrži sličan izraz, i slaže se sa ovim prijevodom. Allah, dž.š., kaže:
- „Ako Me se moj rob sjeti u samoći (*fi nafsih*), onda se i Ja njega sjetim u samoći (*fi nafsih*); i ako Me se sjeti u skupu, među ljudima, onda se i ja njega sjetim u skupovima višim od njegovih.“

Suprotno od okupljanja s grupom ljudi je biti sam. Prema tome, značenje Ebu Hurejrine, r.a, predaje će glasiti: Učite suru al-Fatiha kada obavljate namaz samostalno, tj. kada niste u džematu.

ZAKLJUČAK

Na kraju ove diskusije, možemo lahko zaključiti da postoji veliki broj dokaza koji podržavaju hanefijsko mišljenje o pitanju da li treba, ili ne, učiti za imamom. Razumijevanje iz kur'anskih ajeta i mnogih hadisa je da *muktedija* ima dvije obaveze koje mora ispuniti: jedna je da šuti i bude tih, a druga je da pažljivo sluša. Na osnovu hadisa, zaključujemo da se učenje imama smatra dovoljnim za onog ko ga slijedi. Imamovo učenje se, po hadisu, smatra potpuno dovoljnim za *muktediju*. Pošto Kur'an potpuno zabranjuje bilo kakvo pričanje dok se uči Kur'an, tako je i prihvaćeno, i od *muktedije* se zahtijeva da bude potpuno tih, bilo na namazima u kojima se uči naglas, ili u kojima se ne uči tako.

Sada ne bi trebalo biti sumnje zašto onaj ko slijedi imama treba biti tih kada klanja za njim, čak i u namazima u kojima ne može čuti imamovo učenje. Pojašnjeno je da gore spomenuti ajet broj 1 sadrži dvije naredbe: jedna od njih je održavanje tišine, što se odnosi na namaze u kojima se ne uči naglas, i druga naredba je da pažljivo sluša, što se odnosi na ajete u kojima imam uči naglas.

Hanefije su sve ovo uzeli u razmatranje, i došli do mišljenja koje obuhvata sve različite aspekte hadisa. Stoga, može se zaključiti da je njihovo mišljenje, vjerovatno, najbliže Kur'anu.

IZGOVARANJE AMIN - POJAŠNJENJE

Izgovaranje riječi *amin* nakom učenja sure al-Fatiha ima veliku vrijednost, i sunnet je Allahova Poslanika, s.a.v.s. Allahov Poslanik, s.a.v.s, kaže:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : « إِذَا قَالَ : الْإِمَامُ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ فَقُولُوا : آمِينَ ، فَإِنَّهُ مَنْ وَافَقَ قَوْلَهُ قَوْلَ الْمَلَائِكَةِ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ »

„Kada imam prouči *gajri -l-magdubi 'alajhim valed-dallin*, recite *amin*, jer i meleci to kažu. Čije se god *amin* podudara sa *amin* meleka, svi njegovi grijesi će biti oprosteni.“ (*Sahih al-Buhari* 1:108).

Nema nikakve dileme o vrijednostima izgovaranja *amin* nakon učenja sure al-Fatiha. Svi učenjaci su jednoglasni da je sunnet izgovoriti *amin* nakon učenja sure al-Fatiha. Razlika u mišljenju je, da li *amin* treba izgovoriti u sebi, ili naglas.

Utvrđeno je da je Poslanik, s.a.v.s, izgovarao *amin* i naglas i u sebi u toku svog života: stoga, ne treba praviti veliku diskusiju o tom pitanju. Ponekad se ta diskusija uzima tako ozbiljno da oni koji izgovaraju *amin* naglas kritiziraju one koji to izgovaraju u sebi nazivajući ih nezalicama i, čak, tvrdeći da su zastranili u vjeri. I neki iz druge grupe također kritiziraju one prve.

Mora se razumjeti da je razlika u mišljenju samo u vezi s pitanjem koji metod je bolji, tj. da li je vrednije izgovoriti *amin* naglas, ili u sebi? Ibn Kajjim, objašnjavajući prirodu ovog pitanja, piše:

„Ovo pitanje je među opravdanim razlikama u mišljenju, gdje nika-

kav kriticismam ne bi trebao biti upućen na adresu onih koji izgovaraju *amin* naglas, niti na adresu onih koji to izgovaraju u sebi. Ovo pitanje je slično tome da li treba podizati ruke u namazu ili ne (*ref' al-jedejn*).“ (*Zad al-ma'ad* 1:70)

Dakle, slijedeća diskusija će se sastojati od kombiniranih analiza kur'anskih ajeta i hadisa Allahova Poslanika, s.a.v.s, koji su relevantni u vezi s pitanjem izgovaranja *amin* nakon učenja sure al-Fatiha, u cilju pronalaženja bolje opcije. Kao što je ranije spomenuto, Poslanik, s.a.v.s, izgovarao je *amin* i naglas i u sebi. Hanefije, i mnogi drugi, prihvataju takvu praksu.

Ipak, pitanje koje se postavlja glasi: Koliko dugo je Poslanik, s.a.v.s, izgovarao *amin* naglas? Pošto, čini se, nema dokaza da potvrdi da je izgovaranje *amin* bila njegova ustaljena praksa, neophodno je razmotriti razne dokaze koji su bili korišteni od strane različitih *fikhskih* škola u vezi s ovim pitanjem.

RAZLIČITA MIŠLJENJA

Hanefijsko mišljenje je da *amin* treba izgovarati naglas tokom cijelog namaza. Oni podržavaju mišljenje da je Poslanik, s.a.v.s, nekoliko puta izgovorio *amin* naglas kako bi upoznao ashabe da nakon učenja sure al-Fatiha treba izgovoriti *amin*, nakon čega bi to izgovarao u sebi, kao i druge vidove dove. Neki tvrde da *amin* treba izgovarati naglas samo u namazima u kojima imam uči naglas (tj, sabah, akšam i jacija), a u sebi u namazima u kojima i imam uči u sebi (tj, podne i ikindija).

Slijedeće stavke će detaljnije objasniti kako *imam* i onaj ko ga slijedi (*muktedija*) trebaju izgovarati *amin*.

- Svi učenjaci se slažu imam treba izgovoriti *amin* u sebi u toku namaza u kojim se ne uči naglas. Što se tiče namaza u kojima se uči naglas, imam Malik i imam Ebu Hanifa su mišljenja da *amin* treba izgovoriti u sebi i u tim namazima, a druga grupa učenjaka smatra da *amin* treba izgovoriti naglas.
- Imam Malik (prema *Al-Mudavvanat al-kubra*) i imam Ebu Hanifa su mišljenja da onaj ko slijedi imama uvijek treba izgovoriti *amin* u sebi, bilo u namazima u kojima se uči naglas, ili ne. Ovakvo mišljenje, također, zastupa imam Šafi'i. Još jedna grupa je mišljenja da onaj ko slijedi imama treba izgovoriti *amin* naglas u toku namaza u kojima se uči naglas, a u sebi u toku namaza u kojima imam ne uči naglas.

Kao što je ranije i spomenuto, razlika u mišljenju je samo o tome koji od ova dva metoda je vredniji. Tehnički govoreći, izgovaranje *amin* naglas ili u sebi svi učenjaci smatraju namaskim *sunnetom*, a ne *farzom*, ili sastavnim dijelom namaza.

KUR'AN O OVOM PITANJU

Sudeći prema najpreciznijoj definiciji, *amin* je glagolska imenica koja znači „prihvati našu molitvu“. Dakle, to je dova. Na ovo je jasno ukazano u suri Junus, gdje, nakon spominjanja Musaove dove, Allah, dž.š., kaže:

قَالَ قَدْ أُجِيبَت دَعْوَتُكُمَا

„Uslišana je molba vaša.“ (*Al-Kur'an* 10:89)

Allah, dž.š., u ovom ajetu koristi dvojinu i kaže *da'vatakuma*, što znači „molitva obojice“. Pošto se spominje da je samo Musa učinio dovu, a ne i Harun, upotreba dvojine se objašnjava na način da je Musa učio dovu, dok ju je Harun potvrđivao izgovarajući *amin*. Pošto je *amin* dova, Allah, dž.š., obraća se obojici, kao da su Mu se obojica obratila, i prihvata im dovu.

U poglavlju o imamovom izgovaranju *amin* naglas (*Babu džahr al-imam bi l-ta'min*), imam Buhari citira riječi 'Ataa ibn Ebi Rebaha, koji kaže: „*Amin* je dova.“ (*Sahih al-Buhari* 1:102) Hafiz Ibn Hadžer to dalje pojašnjava u svom komentaru, gdje kaže:

„Onaj ko izgovara *amin* smatra se onim koji upućuje dovu, kao što je spomenuto u Allahovim riječima: 'Uslišana je molba vaša'. Musa je činio dovu, a Harun je izgovarao *amin*, kao što se prenosi od Ibn Merdavajha kroz Anansovu predaju.“ (*Fath al-Bari*)

Dakle, sada kada znamo da je *amin* oblik dove, moramo poštovati ono što nas je Allah naučio:

ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (٥٥)

„Molite se ponizno i u sebi Gospodaru svome, ne voli On one koji se previše glasno mole.“ (*Al-Kur'an* 7:55).

Allah nam naređuje da namaz obavljamo i da Mu dovu upućujemo s poniznošću, iskrenošću, i u tišini (*huffa*). U Kur'anu se nalaze mnogi primjeri o tome kako su brojni Allahovi poslanici, s.a.v.s, upućivali dove Allahu. Govoreći o Zakarijau, s.a.v.s, i njegovom smi-

raju prilikom upućivanja dove, Allah, dž.š, kaže:

إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا (۳)

„Kada je Gospodara svoga zamolio - u tajnosti.“ (*Al-Kur'an* 19:3).

Dove drugih Poslanika su, također, spomenute u Kur'anu:

إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ (۹۰)

„Oni su se trudili da što više dobra učine, i molili su Nam se u nadi i strahu, bili su prema Nama ponizni.“ (*Al-Kur'an* 21:90)
Na još jednom mjestu, Kur'an govori u Sudnjem danu, kad će se u *sur* puhnuti. Allah, dž.š, kaže:

يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لَا عِوَجَ لَهُ وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا (۱۰۸)

„Tog dana će se oni glasniku odazvati, morat će ga slijediti, i pred Milostivim glasovi će se stišati, i ti ćeš samo šapat čuti.“ (*Al-Kur'an* 20:108)

Na osnovu ovoga se može ustanoviti da, pošto je *amin* dova, treba se izgovarati u sebi, kao i svaka druga dova. Različiti Allahovi poslanici su preferirali da dovu čine tiho kada bi molili *Onoga Koji sve čuje* (*al-Sami'*) i *Onoga Kome je sve blisko* (*al-Karib*).

U mnogim hadisima je Poslanik, s.a.v.s, savjetovao ashabe da se mole Allahu tiho. Rekao im je da je Allah blizu i da sve čuje, i da nema potrebe da dovu upućuju glasno. Stoga, pošto je *amin* dova, bolje je da se izgovara tiho, kao i ostale dove.

HADISI O OVOM PITANJU

Iz prethodne analize može se pogrešno razumjeti da hanefije svoje mišljenje temelje na pukom rasuđivanju i analogiji. Stoga ćemo u ovoj sekciji spomenuti autentične hadise kako bismo, uz Božiju volju, razjasnili takva nerazumijevanja i ponudili čvrste dokaze da je hanefijsko mišljenje u skladu sa *sunnetom*.

- U predaji Semure ibn Džunduba, r.a, i 'Imrana ibn Husajna, r.a, spominje se da su njih dvojica vodili razgovor tokom kojeg je Samure spomenuo dvije situacije kada je Poslanik, s.a.v.s, kratko šutio (*sekta*) u namazu - jedna je nakon početnog *tekbira*, i druga nakon završetka *vala 'l-dallin*. 'Imran ibn Husajn to nije mogao potvrditi, pa su pisali Ubeju ibn Ka'bu, koji je potvrdio da se Semura ispravno sjetio. (*Sunen Ebu Davud* 1:120)

Imam Nimavi, komentirajući ovu predaju, kaže:

„Prvi put je Poslanik, s.a.v.s, šutio da bi se mogla učiti *Sena* (tj. *Subhaneke*) u sebi, a drugi put da bi se izgovorilo *amin* u sebi. Moguće je da je 'Imran ibn Husajn prvobitno opovrgnuo Samuru kad je u pitanju druga tišina zato što je bila veoma kratka i nije mislio da je vrijedna spomena, i stoga potvrdio prvu tišinu jer je bila duža. Prilično je jasno da se tokom druge tišine izgovorilo *amin*, jer nema drugog razloga da se nakratko prekine učenje u tom momentu.“ (*Asar al-Sunen*, 382)

- Ebu Hurejre, r.a, prenosi da je Poslanik, s.a.v.s, rekao:

„Kada imam prouči *gajr al-maghdubi 'alajhim vala 'l-dallin*, recite *amin*, jer melec i imam kažu *amin*.“ (*Sunen al-Nesa'i* 1:147)
Ovaj hadis dokazuje da imam treba izgovoriti *amin* u sebi. Razlog za

to je činjenica da je Poslanik, s.a.v.s, naredio ashabima da izgovore *amin*, i obavijestio ih da melec i imam također izgovaraju *amin*. Da je bolje da imam *amin* izgovori naglas, Poslanik, s.a.v.s, ne bi imao razloga da ashabima kaže drugačije, jer bi onda sami čuli imama kad izgovori *amin*. Pošto ih je Poslanik, s.a.v.s, podučio da imam također izgovara *amin*, to znači da je obično izgovoreno prigušenim tonom.

- Šu'ba prenosi od 'Alkame ibn Va'ila, koji prenosi od svog oca, da je on (Va'il) klanjao s Poslanikom, s.a.v.s. Kada je Poslanik, s.a.v.s, proučio *gajr al-maghdubi 'alajhim vala 'l-dallin*, rekao je *amin* blagim tonom. (*Musned Ahmed, Darakutni, Al-Mustedrek U, Nasb al-raja 1:494*)

Ovaj hadis se prenosi od Va'ila ibn Hudžra, preko Sufjana al-Sevrija i Šu'be. Dvije predaje se razlikuju u tome da Šu'be, čija predaja je gore navedena, prenosi da je Poslanik, s.a.v.s, izgovorio *amin* tiho, dok Sufjan prenosi, od Va'ila, da je Poslanik, s.a.v.s, produžio svoj glas (*madda biha savtaha*) dok je izgovarao *amin*.

Sufjanovu predaju koriste oni koji tvrde da je Poslanik, s.a.v.s, *amin* izgovorio naglas. Oni mnogostruko kritiziraju Šu'bovu predaju i, čineći to, pokušavaju prikazati Sufjanovu predaju boljom. U drugu ruku, hanefije smatraju da je, u Sufjanovoj predaji, samo izgovaranje početnog *alifa* pojačano, a ne Poslanikov, s.a.v.s, glas. Hanefijski učenjaci su odgovorili na svaki kriticism upućen na Šu'bovu predaju, i čvrsto ustanovili da je ta predaja prihvatljivija u vezi s ovim pitanjem. (vidi *Asar al-Sunen, Fath al-Mulhim, Darse, Tirmizi*, itd.)

- Ebu Hurejre, r.a, prenosi da je Poslanik, s.a.v.s, rekao:

„Kada imam izgovori *vala 'l-dallin*, recite *amin*.“ (*Sahih*

al-Buhari 1:108)

Da je bolje za onoga ko slijedi imama izgovoriti *amin* naglas, onda bi ovaj hadis glasio ovako: *Kada imam kaže amin, i vi kažite*, jer bi imamovo *amin* bilo znak onima koji ga slijede da i oni kažu *amin*. Ipak, Poslanik, s.a.v.s, naredio je da se izgovori *amin* nakon što imam prouči *vala 'l-dallin*, pošto imam *amin* izgovara u sebi.

Postoje, ustvari, neke predaje koje sadrže riječi: „Kada imam izgovori *amin*, i vi izgovorite“. Međutim, to se tumači kao: *Kada dođe vrijeme da imam izgovori amin, i vi izgovorite*. Ova predaja se ne prevodi doslovno, zato što je Poslanikova, s.a.v.s, praksa bila da izgovori *amin* u sebi.

ASHABI I „NJIHOVI SLJEDBENICI“ (TABI'INI) O OVOM PITANJU

1. Ebu Va'il prenosi da 'Alija, r.a, i 'Abdullah ibn Mes'ud, r.a, nisu učili *bismi'llah, e'uzu bi'llah* ili *amin* naglas u toku namaza. (*Medžma' al-zava'id 2:108*)
2. Ebu Va'il prenosi da Omer i 'Osman nisu učili *bismi'llah* ili *amin* naglas. (*I'la al-Sunen 2:215*)
3. Imam 'Abd al-Razzak u svom djelu *Musannef* i imam Muhammed u svom djelu *Kitab al-Asar* prenose da je istaknuti „sljedbenik ashaba“ (*tabi'in*) Ibrahim al-Nehai rekao:
„Postoji pet stvari koje imam treba da prouči u sebi, a to su: *subhanaka 'llahumma (tj. sena ala Allah), te'avvuz,*

bismi'llah, amin i Allahuma rabbana laka 'l-hamd.“ (Musanna' 'Abd al-Razzak 2:87)

OSTALI RAZLOZI ZA IZGOVARANJE AMIN U SEBI

1. Znamo da je neophodno (vadžib) učiti Kur'an naglas u namazi-
ma u kojima se uči naglas. Izgovarajući *amin* naglas, neko bi se
mogao zbuniti i pomisliti da je i to dio kur'anskog teksta, zajedno
sa Fatihom, a svi se učenjaci slažu da *amin* nije dio kur'anskog
teksta.
2. Neki učenjaci smatraju *bismi'llu* jednim ajetom sure al-Fatiha, ali
je ipak ne uče naglas u toku namaza. Ovo je dokaz da dova, kao
što je *amin* - koju učenjaci ne smatraju kur'anskim tekstom - ne
treba da se uči naglas.

ANALIZA NAIZGLED KONTRADIKTORNIH HADISA

- Va'il ibn Hudžr, r.a, kaže:

„Poslanik, s.a.v.s, učio je *gajri 'l-maghdubi 'alajhim vala 'l-dallin* popraćeno sa *amin*, produžavajući svoj glas prilikom izgovora (*madda bih savtahu*).“ (Sunen al-Tirmizi 1:57, Ebu Davud 1:142)

Ovo je Sufjanova predaja od Va'ila, koja je spomenuta i analizirana. Ranije smo rekli da hanefije preferiraju Šu'bovu u odnosu na Sufjanovu predaju o ovom pitanju. Stoga, značenje hadisa je da je

Poslanik, s.a.v.s, odužio početni *elif* u riječi *amin*, a ne da je izgovorio *amin* naglas. Šu'bova verzija Va'il ibn Hudžrove predaje (treći hadis, ranije spomenut), koja je u skladu s ovim tumačenjem, jasno spominje da je Poslanik, s.a.v.s, utišao svoj glas prilikom izgovaranja *amin*.

- Ebu Hurejre, r.a, kaže:

„Kada je Poslanik, s.a.v.s, proučio *vala 'l-dallin*, nakon toga je rekao *amin*, što se moglo čuti u prvom safu.“ (Sunen Ebu Davud)

Verzija ove predaje u *Sunen Ibn Madže* sadrži i dodatni tekst: „*Mesdžidom* je odjekivao zvuk.“ (Sunen Ibn Madže 1:61)

Što se ovog hadisa tiče, on je slab, i ne može biti prihvaćen kao dokaz, jer jedan od njegovih prenosilaca, Bišr ibn Rafi', čvrsto je kritiziran od strane mnogih hadiskih stručnjaka. Imam Buhari za njega kaže: „On je nedosljedan u svojim predajama“. Imam Ahmed ga naziva slabim; imam Nesa'i kaže: „On nije čvrst u predajama“; i Ibn Hibban tvrdi: „On prenosi lažne predaje“. (*Mizan al-i'tidal U*)

Druga stvar koja se ovdje treba uzeti u razmatranje je slijedeća: ako se prilikom izgovaranja *amin* zvuk čuo samo u prvom safu (kao što se spominje u glavnom dijelu predaje), kako je, onda, moguće da je *mesdžid* odjekivao (kao što se spominje u *Ibn Madžeovoj* verziji)?!

Da je izgovor *amin* odjekivao po cijelom mesdžidu, svi bi ga čuli. Nejasno je kako u jednoj verziji stoji da se čulo samo u prvom safu, a u drugoj da je cijeli mesdžid odjekivao. Stoga je ovaj hadis sam po sebi kontradiktoran i, kao rezultat toga, ne može biti prihvaćen kao dokaz da se *amin* uvijek izgovara naglas

OPĆE OBJAŠNENJE I ZAKLJUČAK

Postoje i druge naizgled kontradiktorne predaje u kojima stoji da se *amin* izgovara naglas u toku namaza. Ipak, mnoge od ovih predaja su ocijenjenje kao ekstremno slabe i neprihvatljive kao dokaz. O ovim predajama se ovdje nije diskutiralo, ali se mogu naći u većim djelima, kao što su *Asar al-Sunen* i *I'la' al-Sunen*.

Opći odgovor na sve takve predaje je da čak i hanefije prihvataju da je Poslanik, s.a.v.s, izgovarao *amin* naglas, ali samo kratak vremenski period, i ne postoji dokaz da bi se ustanovilo da je to bila stalna praksa. Tih nekoliko puta kada je Poslanik, s.a.v.s, izgovorio *amin* naglas bilo je u svrhu naglašavanja ashabima važnosti izgovaranja *amin*. Omer je isto učinio sa *Sana* (*Subhanaka*). Učio je naglas nekoliko dana, da bi podučio ashabe da treba učiti *Subhanaka*, nakon čega je nastavio da uči u sebi. Ovo je dodatno potvrđeno predajom Va'ila ibn Hudžra, koju prenosi hafiz Ebu Bišr al-Dulabi u svom djelu *Kitab al-asma' va 'l-kuna*, koja kaže:

„Mislim da je Poslanik, s.a.v.s, izgovorio *amin* naglas samo da bi nas podučio.“ (*Asar al-Sunen*, 93, *Fath al-Mulhim* 2:50-52, *I'la al-Sunen* 2:168)

Ibn Kajjim, govoreći o prirodi ovog pitanja u djelu *Zad al-ma'ad*, u okviru diskusije o *Kunut-dovi*, kaže:

„Ukoliko imam nekoliko puta naglas uči *Kunut-dovu* da bi podučio one koji ga slijede, nema nikakve štete u tome - Omer, r.a, učio je *Subhanaka* naglas da bi podučio one koji ga slijede, a Ibn 'Abbas je tokom džennaza-namaza učio suru al-Fatiha naglas da bi

ljude podučio da je to sunnet. Slično tome, pitanje izgovaranja *amin* naglas potpada pod istu kategoriju.“ (*Zad al-ma'ad* 1:70)

- Ibn Džerir al-Tabari ističe:

„Obje vrste predaja (tj. one koje tvrde da se *amin* izgovara naglas, i one koje tvrde da se izgovara u sebi) prenesene su od Poslanika, s.a.v.s, i bolje su pouzdane (*sahih*).“ (*Fath al-Mulhim* 2:50)

Dakle, obje vrste predaja su autentične, ali se odnose na različite situacije. Predaje koje spominju da je Poslanik, s.a.v.s, izgovarao *amin* u sebi odnose se na uobičajenu Poslanikovu, s.a.v.s, praksu, dok se predaje koje spominju da je izgovarao *amin* naglas odnose na situacije kada je htio podučiti ashabe.

Da je to bila ustaljena praksa Poslanika, s.a.v.s, i ashaba da izgovaraju *amin* naglas, sigurno bi bilo više predaja o tome, a ne samo od nekoliko ashaba. Postoji pet dnevnih namaza. Da se *amin* izgovaralo naglas u tri dnevna namaza, sigurno bi se to naširoko prenijelo.

Pored predaja Va'ila ibn Hudžra, Ebu Hurejre i nekoliko drugih prenosilaca (od kojih je većina krajnje slaba i ne može se koristiti kao dokaz ni na koji način), nekoliko ashaba prenosi da je Poslanik, s.a.v.s, *amin* izgovarao naglas u toku namaza. Čak je i sam Va'il, koji je živio u Jemenu, samo nekoliko puta posjetio sveti grad Medinu, pa je moguće da je Poslanik, s.a.v.s, izgovarao *amin* naglas u njegovom prisustvu, kako bi ga podučio. Va'il spominje nešto slično tome, u predaji Hafiza al-Dulabija:

„Mislim da je Poslanik, s.a.v.s, izgovorio *amin* naglas samo da bi nas podučio.“ (*Derse Tirmizi* 1:523)

Ovo nije jedina Va'илоva predaja o ovom pitanju. U još jednoj njegovoj predaji, spomenutoj u *Sunen al-Nesa'i*, kaže se:

„Kada je Poslanik, s.a.v.s, proučio *gajr al-maghdubi 'alajhim vla 'l-dallin*, rekao je *amin*. Čuo sam ga, jer sam bio iza njega.“ (*Sunen al-Nesa'i 1:147 U*)

Ovo ukazuje da je samo on čuo Poslanika, s.a.v.s, jer je bio iza njega, a ne zato što je Poslanik, s.a.v.s, izgovorio *amin* naglas.

Dakle, čak su i Va'ilove predaje, koje zagovornici izgovaranja *amin* naglas smatraju čvrstim dokazom, zbunjujuće. U drugu ruku, dokazi kojima se koriste hanefije od *velikih* i najpoznatijih su ashaba, kao što su 'Abdullah ibn Mes'ud, r.a, Omer, r.a, i 'Alija, r.a, koji su jašno prenijeli da se *amin* mora izgovarati u sebi.

Stoga, pošto je ustanovljeno da je Allahov Poslanik, s.a.v.s, *amin* izgovarao u sebi većinu svog života, i mnogi ashabi i drugi daju prioritet ovom načinu, i to se smatra boljim metodom.

PODIZANJE RUKU NA RUKU'U

Slično pitanju izgovaranja *amin*, o pitanju da li treba podizati ruke ili ne nakon početnog *tekbira* ne postoje ozbiljne razlike u mišljenju, kao što se to čini. Da li će klanjač podići ruke prije i poslije *ruku'a* samo je stvar određivanja boljeg od dva načina. Nekada se ovom pitanju pristupa tako ozbiljno da neki zagovornici podizanja ruku neistomišljenike nazivaju nezalicama, zastranjelim, i optužuju ih za uvođenje novotarija u vjeri. Ovo su ozbiljne optužbe. Slično tome, druga grupa, također, ponekad kritizira prvu grupu na sličan način.

Mora se imati na umu da, kako je propis o nedizanju ruku bilo gdje osim na početnom *tekbiru (tahrima)* izveden iz hadisa, tako je i praksa dizanja ruku na *ruk'u* izvedena iz hadisa. Stoga, oba metoda su dopuštena, prema većini učenjaka. Jedina razlika je u tome da, prema nekim učenjacima, nedizanje ruku je vrednije od podizanja, dok drugi ističu suprotan stav. U pravnoj (*fikhskoj*) terminologiji, ovo pitanje je poznato kao *ref' al-jedejn*, ili „podizanje ruku“.

Slijedeće sekcije ovog poglavlja će predstaviti hadise i dokaze koji se tiču ovog pitanja. Također, pokušat će pokazati opravdanost i čvrstinu hanefijskog stava u vezi s ovim pitanjem.

RAZLIČITA MIŠLJENJA

Prvo se osvrnimo na različita mišljenja o pitanju podizanja ruku u različitim dijelovima namaza:

1. Podizanje ruku prilikom izgovaranja početnog *tekbira* - svi uče-

njaci su jednoglasni da se tada ruke trebaju podizati.

2. Podizanje ruku prije i poslije *rukū'a* - jedna grupa (koju ćemo oslovljavati sa „grupa jedan“ u ovom poglavlju) tvrdi da je podizanje ruku u ovom slučaju *sunnet* i vrednije. Još jedna grupa, u koju spadaju imam Malik i imam Ebu Hanifa, mišljenja su da je nepodizanje ruku u ovom slučaju *sunnet* i bolji metod.
3. Podizanje ruku u bilo kom drugom slučaju u namazu, npr. prilikom padanja na sedždu (sedžda), ili ustajanja na treće stajanje (kijam) - neme razlika u mišljenju u ovom slučaju. Svi učenjaci *Ehl al-sunneta* jednoglasni su da podizanje ruku u tim slučajevima više nije sunnetska praksa, jer je ukinuta.

Ipak, treba imati u vidu da, pošto ovo nije diskusija o nečemu što je obavezno (*farz*) ili zabranjeno (*haram*), učenjaci tvrde da je svakome dopušteno da slijedi mišljenje „grupe jedan“, da ne treba se ruke podižu, baš kao što je dopušteno hanefijama i malikijama da podižu ruke. Kako god, bolje je slijediti praksu vlastite pravne škole, jer to garantira veću nagradu.

Historijski osvrt na ovo pitanje

Cjelokupna debata o „podizanju ruku“ vrti se oko dvije stvari. Prva se tiče razlika pronađenim u hadisima koji govore o ovom pitanju, a druga se tiče razlika u praksi stanovnika tri velika islamska grada tokom prvog stoljeća - Mekke, Medine i Kufe.

Imam Malik svoje mišljenje temelji na praksi (*ta'ammul*) stanovnika Medine, koji nisu prakticirali podizanje ruku. Dakle, on je mišljenja da ne treba podizati ruke nigdje osim na početnom *tekbiru*.

U djelu *Al-Mudavvana* se kaže:

„Imam Malik je rekao: 'Smatram da podizanje ruku nije dio i jednog namaskog *tekbira*, niti i jednog pregibanja, osim na početku namaza.' Ibn al-Kasim kaže: 'Podizanje ruku u bilo kom slučaju osim na početnom *tekbiru* je slaba praksa prema imamu Maliku.'“ (*Al-Muvvadanat al-kubra* 1:71)

Ovo je stav imama Malika, koji je u to vrijeme boravio u glavnom gradu islama, Medini, gdje su Allahov Poslanik, s.a.v.s, i pravovjerne halife (*Hulafa' rašidun*) boravile, i koji tvrdi da je *ref' al-jedejn* bila slaba praksa.

Mišljenja imama Šafi'a u jednu ruku su, uglavnom, bila utemeljena na mekanskom fikhu. Stoga je on preferirao podizanje ruku, što je bila praksa većine stanovnika Mekke, u skladu sa učenjem 'Abdullaha ibn al-Zubejra.

Osim ova dva grada, najznačajniji centar islamskog učenja bila je Kufa. Omer, r.a, poslao je 'Abdullaha ibn Mes'uda kao učitelja pored, otprilike, 1.500 drugih ashaba koji su prethodno boravili tamo. 'Alija, r.a, premjestio je centar islamskog hilafeta u Kufu, gdje se i on nastanio. Dakle, stanovnici Kufe, na temelju učenja Abdullaha ibn Mes'uda i 'Alija, nisu prakticirali podizanje ruku. Veliki hadiski stručnjak Imam 'Iraki, u svojoj knjizi *Šerh al-Takrib*, bilježi da je Muhammed ibn Nasr al-Marvazi o stanovnicima Kufe rekao:

„Ne znam ni za jedan grad u kom su svi njegovi stanovnici potpuno odbacili praksu podizanja ruku u namazu, osim stanovnika Kufe. Niko od njih ne diže ruke, osim na početnom *tekbiru*.“ (*Isaf al-sadat al-muttakin bi Šerh Ihja' 'ulum al-din* 3:54)

Dakle, samo je jedan grad, među tri velika islamska centra, preferirao podizanje ruku. Praksa u drugim gradovima je bila suprotna. Ovo je veoma čvrst dokaz u korist hanefijskog mišljenja, jer su mnogi stanovnici Kufe putovali u Mekku, ali su opet odabrali da ne prihvate praksu stanovnika Mekke u podizanju ruku.

Imam Tirmizi u svom *Sunenu* napisao je dva poglavlja o ovom pitanju. Jedno poglavlje sadrži hadise o podizanju ruku, a drugo hadise o nepodizanju ruku. Na kraju prvog poglavlja o podizanju ruku, napominje: „Ovo je mišljenje nekoliko (*ba'd*) ashaba.“ Na kraju drugog poglavlja o nepodizanju ruku također napominje:

„Ovo je mišljenje više od jednog ashaba.“ Korišteni izraz - *gajru vahidin*, „više od jednog“ - ukazuje na veći broj nego što to podrazumijeva termin *ba'd* - „nekoliko“. Ove napomene imama Tirmizija ukazuju na to da je praksa nepodizanja ruku bila naširoko rasprostranjena.

Razlike u predajama

Postoje tri vrste hadisa o *ref' al-jedejn*:

1. Postoje hadisi koji jasno govore da je Poslanik, s.a.v.s, podizao ruke na ruku'u.
2. Postoje hadisi koji govore da Poslanik, s.a.v.s, nikada nije podizao ruke osim na početnom *tekbiru*.
3. Postoje hadisi koji opisuju Poslanikov, s.a.v.s, cjelokupan način klanjanja, ali ne spominju da li je, ili nije, podizao ruke nakon početnog *tekbira*.

Hadise iz prve kategorije kao dokaze koristi „grupa jedan“,

dok druga kategorija služi kao dokaz onima koji su mišljenja da ne treba podizati ruke. Iako su hadisi iz prve kategorije brojniji u odnosu na hadise iz druge, to ništa ne znači, zato što se hadisi iz treće kategorije također mogu koristiti zajedno sa hadisima iz druge kategorije kao dokaz za nepodizanje ruku. Razlog za to je da, ako se nešto ne spominje, to samo dokazuje da to nije bila ustaljena praksa. Također je teško prihvatiti da je prenosilac hadisa, prilikom opisivanja Poslanikova, s.a.v.s, namaza, zaboravio spomenuti nešto tako bitno kao što je podizanje ruku. Dakle, sa hadisima iz treće kategorije, koji su dodatni dokaz hadisima iz druge kategorije, hadisi u korist nepodizanja ruku su, ustvari, brojniji od hadisa u korist podizanja ruku.

Za dalju elaboraciju, potrebno je razumjeti da je Poslanikova, s.a.v.s, praksa nepodizanja ruku „nepostojeći“ čin, i da ljudi ne spominju nepostojeće činove u svojim razgovorima. Npr, ako se neko vraćao kući iz *mesdžida* i pri tome pao, predaja bi glasila: *Pao je*, pošto je njegovo padanje postalo nešto što se ustvari desilo. U drugu ruku, ako je ista osoba stigla kući bez ikakvog incidenta, niko ne bi napominjao: *On nije pao*, jer je to „nepostojeći“ čin, nešto što se nije desilo. To je samo još jedan od nekoliko stotina incidenata koji se nisu desili.

Sličan je slučaj sa ovim hadisima, zato što Poslanik, s.a.v.s, nije nikako dizao ruke, pa naratori to nisu ni zabilježili. Da je to bila redovna Poslanikova, s.a.v.s, praksa koju je nekada propustio, naratori bi to sigurno spomenuli.

Ovo se može uporediti sa osobom koja ima fiksirano vrijeme objeda. Ako, iz nekog razloga, ne jede u to vrijeme, neko bi mogao

reći da ta osoba nije jela, pošto objed u to vrijeme treba da bude postojeća radnja koja se nije desila. Niko ne bi komentirao o tome što ta osoba ne jede u neko drugo vrijeme, jer jedenje u drugo vrijeme je obično nepostojeća, neustaljena radnja za tu osobu, a nepostojeće radnje se obično ne spominju.

Sada, hadisi iz treće kategorije ne spominju ništa o tome da je podizanje ruku bila ustaljena navika Allahova Poslanika, s.a.v.s. Kao rezultat, ovi hadisi također mogu biti korišteni kao dokaz zajedno sa hadisima iz druge kategorije, po hanefijskom mišljenju. Ovo bi značajno povećalo broj hadisa u korist hanefijskog mišljenja, što bi nadmašilo broj hadisa prve kategorije.

Dodatna komplikacija

Još jedan komplikacijski aspekt ovog pitanja je da postoje i drugi hadisi koji govore o Poslanikovom, s.a.v.s, podizanju ruku na raznim dijelovima u toku namaza. Konkretnije, postoji sedam slučajeva u namazu kada je Poslanik, s.a.v.s, podizao ruke jednom ili drugom prilikom: (1) početni *tekbir*; (2) prije i poslije *ruku'a*; (3) prije padanja na sedždu (*sedžda*); (4) između dvije sedžde (*sujud*); (5) na početku drugog rekjata (*rak'a*); (6) na početku trećeg rekjata (*rak'a*); (7) neke predaje spominju da je podizao ruke prilikom svakog novog držanja u namazu.

„Grupa jedan“ je mišljenja da ruke treba podići u prvom i drugom navedenom slučaju, dok je mišljenje imama Ebu Hanife i imama Malika da ruke treba podizati samo u prvom slučaju. Pitanje koje se postavlja glasi: Zašto je „grupa jedan“ prihvatila samo prva dva slučaja, a ne ostale?

Šta god bio njihov razlog za prihvatanje prva dva slučaja a odbacivanje ostalih, to će, također, biti razlog da imam Ebu Hanifa i imam Malik prihvate prvi slučaj i odbace ostale.

Bez sumnje, svi imami imaju svoje razloge za neprihvatanje podizanja ruku kao sunetske prakse u svih sedam slučajeva, bez obzira na hadise koji spominju da je Poslanik, s.a.v.s, redovno dizao ruke u namazu. Na kraju ovog poglavlja bi trebalo biti jasno zašto je takva praksa odbačena, i zašto je podizanje ruku ograničeno samo na početni *tekbir*.

HADISI O PODIZANJU RUKU

„Grupa jedan“ obično prezentira predaje Ibn Omera, r.a, a i Malika ibn Huvajrisa, kao svoje osnovne izvore dokaza, pošto su obojica ovih ashaba prenijeli podizanje ruku na *ruku'u*. No, oba ashaba su, također, prenijeli hadise o podizanju ruku u svih sedam prethodno nabrojanih slučajeva u toku namaza. „Grupa jedan“ je prihvatila samo one predaje koje govore da je Poslanik, s.a.v.s, podizao ruke na početnom *tekbiru* i na *ruku'u*, a odbacila je ostale predaje.

Hanefijska škola ne temelji svoje mišljenje na ovim predajama, nego na predajama čiji su prenosioци dosljedni. Njihov osnovni izvor su predaje 'Abdullaha ibn Mes'uda, r.a, koji prenosi da se ruke podižu samo na početnom *tekbiru*, i ni u kom drugom slučaju u toku namaza. Sve njegove predaje su dosljednije, i potvrđuju istu praksu.

Nedostaci 'Abdullah ibn 'Omerovih, r.a, predaja

Stigli smo do predaja 'Abdullaha ibn 'Omera, r.a, koje obič-

no citiraju oni koji tvrde da je Poslanik, s.a.v.s, često podizao ruke u namazu. Dobro je poznato da je Imam Malik primio mnogo predaja od 'Abdullaha ibn 'Omera. Ustvari, njegov poznati lanac prenosilaca, koji ide preko Nafi'a do 'Abdullaha ibn 'Omera, poznat je kao „zlatni lanac“ (*silsilat al-zeheb*).

Kako god, imam Malik nije temeljio svoje mišljenje u vezi s ovim pitanjem na osnovu ovih predaja, nego, umjesto toga, na predajama Ibn Mes'uda, r.a, i dao je prednost praksi (*ta'mul*) stanovnika Medine, koji su podizali ruke samo na početnom *tekbiru*.

Drugo, Ibn Ebi Šejba i imam Tahavi prenose još jedan hadis Ibn 'Omera, r.a, preko Mudžahida, u kom se, također, ne spominje podizanje ruku. Ako je ovo bila ustaljena Poslanikova, s.a.v.s, praksa, zašto to, onda, nije spomenuto u ovoj predaji?!

Štaviše, iako postoji mnogo hadisa od Ibn 'Omera, r.a, o pitanju podizanja ruku, može se naći mnogo protivrječnosti u njima. Takva konfuzija u predajama naratora ne dopušta prihvatanje takve predaje u prisustvu drugih predaja koje su tačnije i dosljednije. Npr, u jednoj od njegovih (Ibn Omerovih, r.a.) predaja, koja se spominje u imam-Tahavijevom djelu *Muškil al-asar*, stoji da se ruke podižu prilikom svakog pokreta u namazu, dok se u drugim njegovim predajama to ne spominje.

HADISI O NEPODIZANJU RUKU

Sada ćemo spomenuti predaje različitih ashaba, uključujući i Ibn Omera, r.a, u kojima se kaže da je Poslanik, s.a.v.s, podizao ruke

samo prilikom početnog *tekbira*.

Hadisi 'Abdullaha ibn Mes'uda, r.a.

- 'Alkama prenosi da je 'Abdullah ibn Mes'ud, r.a, rekao: „Da vam demonstriram namaz Allahova Poslanika, s.a.v.s.“ Demonstrirao je namaz, i nije podizao ruke osim na početnom *tekbiru*. (*Sunen al-Tirmizi 1:59, Sunen al-Nesa'i 1:161, Sunen Ebu Davud 1:116*)

Imam Tirmizi ovaj hadis klasificira kao dobar (*hasen*). Imam ibn Hazm ga klasificira kao striktno autentičan (*sahih*) (*Al-Muhalla 4:88*), a Imam Ahmed Muhammed, odbacujući kritike nekih učenjaka, u svom komentaru na *Sunen al-Tirmizi*, piše: „Ovaj hadis je potvrdio Ibn Hazm, kao i mnogi drugi hafizi hadisa (*huffaz*), i kakve god su tvrdnje o njegovim nedostacima izrečene, netačne su.“

U *Al-Dževher al-naki* je spomenuto da su prenosioci ovog hadisa naratori *Sahiha Muslim (I'la' al-Sunen 3:45)*.

- 'Alkama prenosi da je 'Abdullah ibn Mes'ud, r.a, upitao: „Da vas poučim namazu Allahova Poslanika?“ Ustao je i podigao ruke na početku, i nije to više ponovio. (*Sunen al-Nesa'i 1:158, I'la' al-Sunen 3:48*)
- 'Alkama prenosi od 'Abdullaha ibn Mes'uda, r.a.: „Allahov Poslanik, s.a.v.s, podigao bi ruke prilikom početnog *tekbira*, i ne bi ih ponovo podizao.“ (*Šer Ma'ani 'l-asar 224*)
- 'Abdullah ibn Mes'ud, r.a, prenosi: „Klanjao sam sa Poslanikom, s.a.v.s, Ebu Bekrom i 'Omerom. Nisu podizali ruke, osim na po-

četku namaza.“ (*Nesb al-raja* 1:526, *Medžma' al-zava'id* 2:101)

Sudeći po spomenutim hadisima, možemo lahko zaključiti da Poslanik, s.a.v.s, nije redovno podizao ruke tokom namaza. Ibn Mes'ud, r.a, 'Alija, r.a, i drugi ashabi nikada ne bi prenijeli takve predaje da su vidjeli Poslanika, s.a.v.s, i halife (*hulafa'u rašidun*) da redovno podižu ruke! Također je primijetno da su sve predaje Ibn Mes'uda, r.a, dosljedne jedna drugoj u tome što prenose da se ruke podižu samo na početku namaza, i ni u kom drugom slučaju.

Hadisi 'Abdullaha ibn 'Omera, r.a.

Slijedeće predaje Ibn 'Omera govore da se ruke podižu samo prilikom početnog *tekbira*.

- Salim prenosi da je njegov otac (Ibn Omer, r.a.) rekao:

„Primijetio sam da, kada bi Poslanik, s.a.v.s, počinjao namaz, uporedo bi podizao ruke, neki kažu u nivou ramena. Nako toga, ne bi ih više podizao prije i poslije *ruku'a*. Neki dodaju da ih nije podizao ni između dvije sedžde (*sudžud*).“ (*Sahih Ibn 'Avana* 2:90 U)

U ovoj predaji Ibn Omer, r.a, ustvari, potvrđuje da Poslanik, s.a.v.s, nije podizao ruke na *ruku'u*. Imam Humejdi, *šejh* (učitelj) imama Buharija, također prenosi ovaj isti hadis kroz svoj lanac prenosilaca, koji je jedan od najpouzdanijih lanaca (*Musned al-Humejdi* 2:227). Činjenica je, s kojom se svi slažu, da su svi hadisi u *Sahihu* Ibn 'Avana, u kom je i ovaj hadis pronađen, striktno autentični (*sahih*).

- Salim prenosi od svog oca da je Poslanik, s.a.v.s, dizao ruke u nivou ramena na početku namaza. (*Al-Mudevavanat al-kubra* 2:71) Imam Malik je zbog ovog hadisa odbacio *ref' al-jedejn* na

ruku'u.

- 'Abdullah ibn 'Abbas, r.a, i Ibn Omer, r.a, prenose da je Poslanik, s.a.v.s, rekao:

„Ruke se podižu u sedam slučajeva: na početku namaza, kada se ugleda Allahova kuća, na Safi, Marvi, 'Arafatu, Muzdalifi, i prilikom ljubljenja Crnog kamena.“ (*Nasb al-raja* 1:521)

U ovom hadisu se ne spominje podizanje ruku na *ruku'u*.

Hadisi Džabira ibn Samura, r.a.

- Džabir ibn Samura, r.a, prenosi:

„Allahov Poslanik, s.a.v.s, prišao nam je i napomenuo: 'Zašto podižete ruke kao da su repovi odmornih konja? Ostanite mirni u toku namaza.'“ (*Sahih Muslim* 1:181, *Sunen al-Nesa'i* 1:176, *Sunen Ebu Davud* 1:150)

U ovom hadisu, Allahov Poslanik, s.a.v.s, zabranjuje podizanje ruku tokom namaza. To može biti jedino na *ruku'u*, sedždi i slično. Ne može se smatrati zabranjenim podizati ruke prilikom početnog *tekbira*, pošto se podizanje ruku u tom slučaju ne smatra podizanjem u namazu, i kao takvo nije suprotno mirnoći koja se preporučuje u namazu.

Neki učenjaci, pak, smatraju da se ovaj hadis odnosi na zabranu podizanja ruku prilikom predavanja *selama* na kraju namaza. Ovo je pogrešno shvatanje, koje, vjerovatno, proizilazi iz još jednog sličnog hadisa koji se tiče selama, u kom se kaže:

„Kada god smo klanjali sa Allahovim Poslanikom, s.a.v.s,

izgovarali bismo *al-selamu 'alajkum va rahamtullah, al-selamu 'alajkum va rahametullah*, i onda bismo gestikulirali rukama prema našim bokovima. Poslanik, s.a.v.s, upitao je: 'Šta pokazujete svojim rukama, kao da su repovi odmornih konja? Dovoljno je da držite ruke na vašim krilima i predate selam prema vašem bratu na desno i na lijevo.'" (*Sahih Muslim 1:181*).

Do pogrešnog shvatanja može doći zato što se u obje predaje spominje podizanje ruku kao da su „repovi odmornih konja“. Ovo je navelo neke učenjake da zaključe kako se obje predaje odnose na isti događaj (tj. podizanje ruku prilikom predaje selama). Kako god, ako se obje predaje analiziraju i istraže okolnosti u kojima su izrečene, jasno je, uz Božiju pomoć, da se tiču dva različita događaja. Neke od ovih razlika su slijedeće:

- U prvom hadisu (Džabir ibn Samurina, r.a, predaja) spominje se da su ashabi bili samostalno klanjali kada im se Poslanik, s.a.v.s, obratio. U drugom hadisu se spominje da su klanjali za Poslanikom, s.a.v.s, nakon čega im se on obratio.
- U prvom hadisu se spominje da je Poslanik, s.a.v.s, ashabima zabranio podizanje ruku, a u drugom da im je zabranjivao „gestikulaciju rukama desno i lijevo prilikom predaje selama“.
- U prvom hadisu Allahov Poslanik, s.a.v.s, također im je naredio da budu mirni u namazu nakon što im je zabranio podizanje ruku, dok im je u drugom samo pokazao kako ispravno predati selam.
- U prvom hadisu Poslanik, s.a.v.s, koristi riječu „u namazu“, dok se selam predaje na kraju namaza. To znači da se hadis odnosi na

zadržavanje mirnoće tokom cijelog namaza, a ne samo prilikom predaje selama.

- Ako uzmemo da se prvi hadis odnosi na održavanje smirenosti prilikom predaje selama, onda bi značilo da je održavanje smirenosti u namazu, npr. na *ruku'u*, čak štaviše, bitnije. Ako je podizanje ruku prilikom predaje selama zabranjeno, onda bi jasnije bilo zabranjeno u toku namaza.

Hadisi 'Abdullaha ibn 'Abbasa, r.a.

- 'Abdullah ibn 'Abbas, r.a, prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s, rekao:

„Ruke se ne podižu osim u sedam slučajeva: na početku namaza, prilikom ulaska u Mesdžid al-haram i viđenja Allahove kuće, prilikom stajanja na Safi, Marvi, na 'Arafatu (*jekifu*) i na Muzdelifi.“ (*Nasb al-raja 1:290 U, Mu'džem al-Tabarani 1:389 U*)

- 'Abdullah ibn 'Abbas, r.a, također prenosi:

„Ruke se ne podižu osim u sedam slučajeva: na početku namaza, prilikom viđenja Allahove kuće, na Safi, Marvi, 'Arafatu, Muzdelifi, i prilikom kamenovanja šejtana na Mini (*džemerat*).“ (*Musannef Ibn Ebi Šejbe 1:237*)

Hadisi Bara' ibn 'Aziba, r.a.

- Ibn Ebi Lejla prenosi da je čuo Bara'a, r.a, kako grupi ljudi, među kojima je bio Ka'b ibn 'Ujra, prenosi: „Vidio sam Poslanika, s.a.v.s, da podiže ruke prilikom početnog *tekbira* u namazu.“

(*Darakutni* 1:293).

U *Musannafu* Ibn Ebi Šejba se spominje da Ibn Ebi Lejla također nije podizao ruke osim na početnom *tekbiru*. (1:237).

- Bara' ibn 'Azib, r.a, prenosi: „Kada bi Poslanik, s.a.v.s, počinjao namaz, digao bi svoje ruke na uši, i to ne bi više ponavljao u toku namaza.“

Jedna verzija ove predaje sadrži riječi „samo jednom“ (tj. podigao bi ruke samo jednom), a druga sadrži: „onda ih više ne bi podizao dok ne završi namaz“. (*Musannef Ibn Ebi Šejbe* 1:236, *Sunen Ebu Davud* 1:109 U)

Ovo dalje pojašnjava da je Poslanik, s.a.v.s, podizao ruke samo na početku namaza. Postoje brojne predaje poput ovih, koje nam govore da se ruke nisu podizale osim na početnom *tekbiru*. Za one koji žele dodatno pojašnjenje, dodatne informacije i komentar se mogu naći u slijedećim knjigama: *Nesb al-raja* od Imam Zejle'ija, 2:389-416, zatim *Avdžez al-masalik* od Šejha Zakarija Handelvija, 1:202-210, i *I'la' al-Sunen* od Šejha Zafara 'Osmanija, 3:43-72.

ASHABI I „NJIHOVI SLJEDBENICI“ (TABI'INI) O OVOM PITANJU

- Esved bilježi:

„Klanjao sam sa 'Omerom, i podizao je ruke samo na početku namaza.“ (*Musannef Ibn Ebi Šejbe* 1:237)

- 'Abd al-Malik prenosi:

„Posmatrao sam Ša'bija, Ibrahima al-Nehaia i Ebu Ishaka, i primijetio da nisu podizali ruke osim na početku namaza.“ (*Musannef Ibn Ebi Šejbe* 1:237)

- 'Asim ibn Kulajb prenosi od svog oca, koji je bio drug 'Alija ibn Ebi Taliba, da je 'Alija, r.a, podizao ruke samo prilikom početnog *tekbira* u namazu, a nakon toga ih više nije podizao tokom namaza.“ (*Muvetta Imam Muhammed* 94, *Musannef Ibn Ebi Šejbe* 1:236).
- Ibrahim al-Nehai prenosi da je 'Abdullah ibn Mes'ud, r.a, podizao ruke na početku namaza, a onda ih više nije podizao. (*Musannef Ibn ebi Šejba* 1:236)
- Mudžahid prenosi: „Nisam vidio Omera, r.a, da podiže ruke osim na početku namaza.“ (*Musannef Ibn Ebi Šejbe* 1:236)

Prenosioci ovog hadisa su isti oni od kojih imam Buhari prenosi u svom djelu *Kitab al-tafsir*. (vidi *Sahih al-Buhari* 2:725)

- Imam Malik prenosi da su Na'im ibn 'Abdillah al-Mudžmir i Ebu Dža'far al-Kari prenijeli da ih je Ebu Hurejre, r.a, predvodio u namazu. Izgovorio bi *tekbir* prilikom svakog pregibanja, i podigao bi ruke prilikom izgovora početnog *tekbira*. (*Muvetta Imam Muhammed*, 90)
- Ebu Ishak prenosi da drugovi 'Abdullaha ibn Mes'uda i 'Alija nisu podizali ruke osim na početku namaza. Vaki' potvrđuje da ni ashabi nisu podizali ruke nakon toga. (*Musannef Ibn Ebi Šejba* 1:236)

- Isma'il bilježi da je Kajs podizao ruke na početku namaza, nakon čega ih više nije podizao. (*Musannef Ibn Ebi Šejba 1:236*).

Prenosilac Kajs je imao čast da je prenosio od svih deset ashaba kojima je obećan Džennet (*'ašera mubešera*).

- Prenosi se od Esvada i 'Alkama, da su podizali ruke na početku namaza, i da ih više nisu podizali. (*Musannaf Ibn Ebi Šejba 1:237*)
- Sufjan ibn Muslim al-Džuhabi prenosi da je Ibn Ebi Lejla podizao ruke na početku namaza prilikom izgovora *tekbira*.
- Prenosi se od Hejsema i Ibrahima al-Neha'ija, da su oni podizali ruke samo na početku namaza. (*Musannef Ibn Ebi Šejba 1:236*)
- Prenosi se da je Ša'bi podizao ruke samo prilikom početnog *tekbira*, i više to ne bi činio. (*Musannef Ibn Ebi Šejba 1:236*)
- Ebu Bekr ibn 'Ajash prenosi:

„Nikada nisam vidio pravnika (fekih) da podiže ruke ni u kom slučaju u namazu osim na početnom *tekbiru*.“ (*Šerh ma'ani l-asar 1:228*)

Ovo su ashabi: Ebu Bekr, r.a, Omer, r.a, 'Alija, r.a, Ibn Mes'ud, r.a, Ibn Omer, r.a, Ebu Hurejre, r.a, i mnogi drugi, i „njihovi sljedbenici“ (*tabi'ini*): Ša'bi, Ibrahim al-Nehai, Ebu Ishak, Kajs, Esved, 'Alkama i Ibn ebi Lejla - nisu podizali ruke osim na početnom *tekbiru*. Prilično je jasno da svi nabrojani ne bi propustili podići ruke na *ruku'u* da je to bila redovna praksa Allahova Poslanika, s.a.v.s.

DRUGI RAZLOZI ZA NEPODIZANJE RUKU

- Nepodizanje ruku osim na početnom *tekbiru* je najbliže Kur'anu. Allah, dž.š, kaže:

قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ (۱) الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ (۲)

„Ono što žele, vjernici će postići, oni koji molitvu svoju ponizno obavljaju (*haši'un*).“ (*Al-Kur'an, 23:1-2*)

Riječ *hušu'* znači poniznost i skromnost. Slično, u još jednom kur'anskom ajetu Allah, dž.š, kaže:

وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ (۲۳۸)

„Pred Allahom ponizno stojite (*kanitin*).“ (*Al-Kur'an 2:238*)

Iz navedenih ajeta se da razumjeti da se i poniznost i smirenost zahtijevaju u namazu. Poslanik, s.a.v.s, zabranio je podizanje ruku tokom namaza (kao što je spomenuto u hadisu br. 8), jer to narušava poniznost i smirenost u namazu. Nepodizanje ruku tako često će doprinijeti postizanju mira, smirenosti i predanosti, koje Allah, dž.š, spominje u Kur'anu.

Štaviše, prema hadiskim principima (*usul al-hadis*), kada su neki hadisi u očiglednoj suprotnosti, kao što je ovdje slučaj - oni koji su najbliži Kur'anu smatrat će se boljim i jačim.

- Konsenzus je da je podizanje ruku na početnom *tekbiru sunnet*, a podizanje ruku prije i poslije *ruku'a* je pitanje gdje se javljaju razlike u mišljenjima. Podizanje ruku u bilo kom slučaju osim ova dva jednoglasno se ne smatra *sunetskom* praksom. Sada, pokušajmo utvrditi da li su *tekbiri* prilikom polaska na *ruku'* i *tasmi'*

(tj. prilikom izgovora: *sami'llahu liman hamidah*), nakon vraćanja sa *ruku'a*, slični početnom *tekbiru*, ili *tekbirima* u drugim dijelovima namaza.

Ovi *tekbiri* nisu slični početnom *tekbiru* zato što je početni *tekbir* sastavni dio (*ruk'n*) namaza, dok su *tekbir* i *tesmi'* na *ruku'u sunnet*. *Tekbiri* na svim drugim dijelovima namaza su, također, *sunnet*, i ruke se ne podižu prilikom njihova izgovora. Pošto su *tekbir* i *tasmi'* slični drugim *tekbirima* u tome da su *sunnet*, iz toga slijedi da se ruke ne trebaju podizati prilikom pregibanja, jer se ne podižu ni prilikom izgovora ostalih *tekbira*.

- Pošto postoje dva tipa hadisa - hadisi koji govore da se ruke podižu prilikom pregibanja, i hadisi koji govore suprotno - važno je utvrditi koja praksa poništava drugu. Kada god se neka praksa ukine (*nesh*) u vezi s pitanjem bilo kojeg dijela namaza, uvijek se radi o praksi koja je prvobitno bila naređena i prakticirana. Nepostojeće prakse se nisu ukidale. Npr, u ranom periodu islama bilo je dopušteno pričati i kretati se u toku namaza. Kasnije su obje prakse zabranjene, i više nisu ispravne. To se smatra ukidanjem - nakon što je praksa postojala, pa je ukinuta. Ne možemo reći da je naredbom ukinuto nešto što nikada nije postojalo. To bi bila nova naredba. Slično tome, ovdje treba razumjeti da je podizanje ruku prilikom pregibanja, iako prvobitno dopušteno, kasnije ukinuto, kao što su hanefije navele.
- O ovom pitanju postoje dvije vrste predaja. Postoje predaje koje daju pregled Poslanikovog, s.a.v.s, metoda klanjanja i ističu da li je podizao ruke ili ne. U ovim predajama su pronađene mnoge

razlike. U nekim se spominje da je Poslanik, s.a.v.s, podizao ruke na svakom *tekbiru*, dok se u nekim drugim spominje da ih je podizao samo na početnom *tekbiru*, itd.

Druga vrsta predaja su one u kojima se spominje da je Poslanik, s.a.v.s, dao direktne naredbe o podizanju ruku u namazu. Za razliku od prve vrste, u ovim predajama ne postoje nejasnoće ili nedosljednost. Svaka spominje da je Poslanik, s.a.v.s, zabranio podizanje ruku u namazu. Npr, gore navedeni hadis br. 8 jasno zabranjuje podizanje ruku u toku namaza. Prema principima hadiske nauke (*usul al-hadis*), predaje koje su kontradiktorne jedna drugoj bit će odbačene, a one koje su dosljednije, bit će prihvaćene. Dakle, pošto su hadisi druge vrste veoma dosljedniji u zabrani podizanja ruku, oni se prihvataju u odnosu na hadise prve vrste, koji su nedosljedni.

- Prenosioci hadisa koji, poput 'Abdullaha ibn Omera, r.a, spominju da je Poslanik, s.a.v.s, podizao ruke prilikom pregibanja, ni *šami* nisu podizali ruke. Ipak, jedan od glavnih prenosilaca hadisa u kojima se spominje da Poslanik, s.a.v.s, nije podizao ruke je 'Abdullah ibn Mes'ud, r.a. On nije prakticirao ništa osim onoga što je spomenuto u njegovim predajama. To znači da su hadisi koje je prenio Ibn Mes'ud relevantniji u vezi s ovim pitanjem, pošto se, prema principima hadiske nauke (*usul al-hadis*), predaje prenosilaca čija lična praksa nije u skladu s onim što prenose, ne prihvata.
- Oni u čijim se predajama spominje da se ruke ne podižu, istaknutiji su pravnici (*fukaha'*) nego oni u čijim se predajama spominje da je podizanje ruku bila stalna praksa. Npr, dobro je poznato da je 'Abdullah ibn Mes'ud, r.a, bio prominentniji pravnik

od 'Abdullaha ibn Omer, r.a., a da su Ibn Mes'udovi, r.a, učenici 'Alkama i Asvak bili istaknutiji pravници od Nafi'a, koji je prenosio od Ibn 'Omera, r.a. Stoga, prema principima hadiske nauke (usul al-hadis), predaje Ibn Mes'uda, 'Alkame i Esveda o ovom pitanju su bolje od predaja Ibn Omera, r.a, i njegovih učenika, zbog njihova statusa koji su uživali u polju *fikha*.

- Pošto je Ibn Mes'ud, r.a, bio stariji od Ibn 'Omera, r.a, imao je više prilika da bude u prvom safu, bliže Poslaniku, s.a.v.s, što mu je omogućavalo bolji uvid u Poslanikov, s.a.v.s, način klanjanja. Ibn Mes'udove, r.a, predaje se o ovom pitanju smatraju dakle čvršćim od Ibn 'Omerovih, r.a.

Pored toga, Ibn Mes'ud, r.a, je imao veoma blizak odnos sa Poslanikom, s.a.v.s. Imam Zehebi, opisujući status Ibn Mes'uda, r.a, piše:

„'Abdullah ibn Mes'ud, r.a, učeni vođa (*al-imam al-rabbani*), Ebu 'Abdurrahman 'Abdullah ibn Ummi 'Abd al-Huzali, ashab i lični sluga Poslanika, s.a.v.s, bio je među prvima koji su primili islam, među veteranima Bitke na Bedru, među pravnim ekspertima i učiteljima Kur'ana, među onima koji su težili da prenesu Poslanikove, a.s, riječi veoma precizno, izuzetno strog u svojim predajama, i neko ko bi kritizirao svoje učenike ako su nemarni u bilježenju tačnih riječi Poslanika, s.a.v.s. Zbog velike opreznosti, veoma malo je sam prenosio... Njegovi učenici nisu poklanjali veću pažnju nijednom ashabu nego njemu... Zasigurno je bio među vodećim ashabima, nosilac svetog znanja i primjer imama (*a'imma*) Upute.“ (*Tazkiratu al-huffaz*)

- Imam Tahavi bilježi veoma zanimljiv događaj:

„Mugira ibn Muksim prenosi: 'Ibrahimu al-Nehaju sam spomenuo hadis Va'ila ibn Hudžra, u kom se spominje da je Poslanik, s.a.v.s, podizao ruke prije i poslije *ruku'a*'. Ibrahim je rekao: 'Ako je Va'il vidio Poslanika, s.a.v.s, da podiže ruke jednom, onda ga je Ibn Mes'ud vidio da ih ne podiže pedeset puta.“ (*Šerh Ma'ani l-asar*)

- 'Urva ibn Murra prenosi:

„Kada sam ušao u džamiju u Hadramevtu, čuo sam 'Alkamu ibn Va'ila kako prenosi od svog oca da je Poslanik, s.a.v.s, podizao ruke prije i poslije *ruku'a*. Spomenuo sam to Ibrahimu al-Nehaju, koji je ljutito odgovorio: 'Je li Va'il ibn Hudžr jedini koji je vidio Poslanika, s.a.v.s.? Zar ga Ibn Mes'ud i njegovi drugovi nisu vidjeli također?!“ (*Muvetta Imam Muhammed*, 92)

- Još jedan razlog za nepodizanje ruku na ruku'u jeste da postoje različiti izgovori koji se odnose na određene pokrete tijela. Npr, postoji *tekbir* prije *ruku'a* i *tasmi'a*, na povratku s *ruku'a*, i, slično tome, prilikom padanja na sedždu se također izgovara *tekbir*. Pošto nema tjelesnog pokreta za početak i kraj namaza, podizanje ruku je određeno na početnom *tekbiru*, a okretanje glave prilikom predaje selama (*taslim*). Prema tome, da se ruke podižu na *ruku'u*, onda bi *tekbir* i *tasmi'* u tom slučaju bili popraćeni sa dva pokreta (tj. pregibanjem i podizanjem ruku), što je kontradiktorno standardu od samo jednog pokreta za svaku dovu (izgovor).

ZAKLJUČAK

Hadisi koji spominju da se ruke podižu tokom *ruku'a* ne sačinjavaju dovoljan dokaz da bi se ustanovilo da je podizanje ruku bila

Poslanikova, s.a.v.s, stalna praksa. Stoga se podizanje ruku prije i poslije ruku'a ne može smatrati kao *sunnet mustemirra*, tj. stalna praksa Poslanika, s.a.v.s, zbog mnogih autentičnih predaja koje spominju da se ruke nisu nikada podizale nakon početnog *tekbira*. Praksa pravovjernih halifa (*Hulefa' rašidun*) i mnogih istaknutih ashaba je također bila da ne podižu ruke, i hadis br. 8 to zabranjuje. Sve spomenuto ukazuje da je podizanje ruku na *ruku'u sunnet metruka*, ili „ranija praksa Poslanika, s.a.v.s, koja je kasnije napuštena“. Stoga je *sunnet*, i bolje je da se ruke ne podižu prije i poslije *ruku'a*.

Za dalje tumačenje, hanefije priznaju da je Poslanik, s.a.v.s, podizao ruke u različitim situacijama u namazu, a koje su spomenute u hadisi-ma. No, ipak to smatraju privremenom praksom. Jedino je Poslanik, s.a.v.s, ruke redovno podizao na početnom *tekbiru*. Nijedna predaja, od onih koje prenosi „grupa jedan“, koja ustanovljava da je Poslanik, s.a.v.s, stalno podizao ruke prije i poslije *ruku'a*, nije pronađena.

Jedna predaja Ibn 'Omera, koja se ponekad spominje, završava riječima: „Stoga, to je ostala praksa Allahova Poslanika, s.a.v.s, u namazu do njegove smrti.“ Ova predaja je, ipak, veoma slaba, ili izmišljena, jer se u njenom lancu prenosilaca nalazi 'Isma ibn Muhammed. Ovaj prenosilac je ovako okarakteriziran: (a) Jahja ibn Me'in ga naziva „nepodnošljivim lažovom (*kezzab*) koji izmišlja hadise“; (b) 'Ukajli kaže: „On prenosi besmislice od pouzdanih prenosilaca!“ (*Mizan al-i'tidal* 3:68); (c) Ibn 'Adi tvrdi: „Nijedna njegova predaja nije bez nedostataka.“ (*Mizan al-i'tidal* 2:582)

Isti lanac sadrži još jednog prenosioca, 'Abdurrahmana ibn Kurejša, koji je također kritiziran i prozvan da izmišlja hadise. (*Mizan al-i'tidal* 2:582)

Dakle, od svih hadisa koje je „grupa jedan“ iznijela kao dokaz, samo jedan spominje da je Poslanik, s.a.v.s, podizao ruke na ruku'u, baš kao što neki drugi hadisi spominju da je podizao ruke u različitim situacijama. Nijedan od ovih hadisa, pak, ne spominje da je dodatno podizanje ruku bila stalna Poslanikova, s.a.v.s, praksa tokom njegova života.

SJEDENJE U NAMAZU: TEVERRUK ILI IFTIRAŠ?

Još jedno pitanje koje je postalo prilično popularno je određivanje tačnog načina sjedenja (*kaʿda*) u namazu. Obilan broj hadisa opisuje dva različita načina na koja je Poslanik, s.a.v.s, sjedio. Neki hadisi ukazuju da je Poslanik, s.a.v.s, sjedio u *teverruk* poziciji, dok drugi hadisi ukazuju da je sjedio u *iftiraš* poziciji. Stoga, iz ovog možemo zaključiti da je Poslanik, s.a.v.s, u toku svog života sjedio na oba načina.

Teverruk pozicija je kada osoba sjedi s lijevom stranom zadnjice na podu, s desnim stopalom u vertikalnom položaju tako da su prsti okrenuti prema *kibli*, a lijevo stopalo viri ispod desnog. *Iftiraš* pozicija se malo razlikuje od prethodne, u tome da se sjedne na lijevo stopalo, dok je desno stopalo u vertikalnom položaju, oslanjajući se na prste koji su okrenuti u pravcu *kible*.

RAZLIČITA MIŠLJENJA

Prema hanefijama, bolji metod je koristiti *iftiraš* poziciju na svim sjedenjima u namazu. Ipak, iako nije preferiran metod, dozvoljeno je, u svjetlu striktno autentičnog hadisa (*sahih*), sjediti i u *teverruk* poziciji.

Druga grupa učenjaka tvrdi da je bolje sjediti u *teverruk* poziciji na svim sjedenjima u namazu. Treća grupa, pak, smatra da je bolje sjediti u *iftiraš* poziciji na prvom sjedenju, i *teverruk* pozi-

ciji na zadnjem sjedenju. To znači da će, prilikom klanjanja dva rekjata, osoba koristiti *teverruk* poziciju, jer je to zadnje sjedenje. Mišljenje četvrte grupe se malo razlikuje, u tome da se *iftiraš* pozicija koristi na prvom sjedenju u svakom namazu, a *teverruk* na drugom. To znači da će onaj ko klanja dva rekjata sjediti u *iftiraš* poziciji, jer je to prvo sjedenje, a ako je namaz tri ili četiri rekjata, onda će sjediti u *iftiraš* poziciji na prvom, a u *teverruk* poziciji na drugom sjedenju.

Razlike u mišljenju o ovom pitanju, pak, nisu ozbiljne, kao što je slučaj sa utvrđivanjem koji od dva ispravna i dozvoljena načina sjedenja je bolji. Slijedeća sekcija će dati pregled zašto Hanefijska škola preferira *iftiraš* poziciju, i također će pokušati precizno pojasniti kada i zašto je Poslanik, s.a.v.s, koristio *teverruk*.

HADISI O IFTIRAŠ SJEDENJU

Hanefije tvrde da je Poslanik, s.a.v.s, veći dio svog života sjedio u *iftiraš* poziciji na svim sjedenjima u namazu, i imam Tirmizi prenosi da je to praksa većine učenjaka. Što se tiče nekoliko prilika kada je Poslanik, s.a.v.s, sjedio u *teverruk* poziciji - kao što se u nekim predajama spominje - to je bilo ili zbog slabosti i nemogućnosti da sjedi u *iftiraš* poziciji, tokom kasnijeg dijela njegova života, ili je to bilo čisto da pouči ashabe da je i to dopušteno (*bejan li ʿl-dževaz*). Naredni hadisi spominju da je Poslanik, s.a.v.s, sjedio u *iftiraš* poziciji u namazu.

- A'īša, r.a, je rekla: „Allahov Poslanik, s.a.v.s, prostro bi svoje lijevo stopalo, a ostavio desno stojeći.“ (*Sahih Muslim* 1:195)

- ‘Abdullah ibn Omer, r.a, u prenosi: „Namaski *sunnet* je ostaviti desno stopalo u stojećem položaju, a lijevo saviti.“ (*Sahih al-Buhari* 1:114)

Slijedeći hadis će dodatno pojasniti položaj ilustriran u pret-hodne dvije predaje.

- Ibn Omer, r.a, prenosi da je među namaskim sunnetima držati desno stopalo u stojećem položaju sa prstima okrenutim prema *kibli*, a sjesti na lijevo stopalo. (*Sunen al-Nesa’i* 1:173)
- Va’il ibn Hudžr, r.a, je rekao:

„Došao sam u Medinu da posmatram Poslanika, s.a.v.s, kako klanja. Kada je sjeo na *tašehhud*, prostro je lijevo stopalo na tlo, i ostavio desno u stojećem položaju“ (*Sunen al-Tirmizi* 1:65)

Imam Tirmizi prenosi da je ovo striktno autentičan hadis (*sahih*), i onda ističe da je to bila praksa većine obrazovanih učenjaka, kao i da je to mišljenje Sufjana al-Sevrija, Ibn al-Mubareka, i stanovnika Kufe.

Svi ovi hadisi spominju da je *iftiraš* pozicija bila uobičajena praksa Poslanika, s.a.v.s, i ne ukazuju da je sjedio u bilo kojoj drugoj poziciji. To znači da mu je ustaljena praksa bila sjediti u *iftiraš* poziciji. Primjedba druge grupe (gore spomenute) jeste da se ovi hadisi odnose samo na prvo sjedenje, a ne na drugo. Stoga, prema njima, *iftiraš* poziciju treba koristiti samo na prvom sjedenju, a *teverruk* na drugom. Ova primjedba ipak nije opravdana zbog Va’il ibn Hudžrove, r.a, gore navedene, predaje: „Namjenski sam došao u Medinu da posmatram Poslanikovo, s.a.v.s, klanjanje.“

To znači da je glavni cilj posjete Poslaniku, s.a.v.s, bio po-

smatranje njegovog načina klanjanja. Dakle, Va’il ibn Hudžrovo, r.a, posebno spominjanje *iftiraš* pozicije kao jedine pozicije za sjedenje koju je prakticirao Poslanik, s.a.v.s, a nespominjanje i jednog drugog metoda sjedenja, informira nas da je ovaj ashab posmatrao Poslanika, s.a.v.s, da koristi samo *iftiraš* poziciju na sjedenju u namazu.

- Ebu Humajd al-Se’idi je rekao:

„(...) onda kada je Poslanik, s.a.v.s, sjeo na *tešehhud*, prostro je lijevo stopalo na tlo i podigao desno na prste, i proučio *tešehhud*.“ (*Šerh Ma’ani l-asar* 1: 260)

Ebu Humajd je ovaj hadis prenio u općem kontekstu, i ne spominje da li se ovaj metod sjedenja ograničava samo na prvo sjedenje.

- U jednoj predaji od Ebu Va’ila se kaže:

„Kada je Poslanik, s.a.v.s, sjeo na *tešehhud*, spustio je svoje lijevo stopalo na tlo i sjeo na njega, a onda je počeo ponizno da podiže svoj kažiprst.“ (*Šerh Ma’ani l-asar* 1:259)

Ovaj hadis opisuje Poslanika, s.a.v.s, kako sjedi u *iftiraš* poziciji i čini dovu nakon *tešehhuda*. Dakle, pošto je prilično očigledno da se dova obično uči na zadnjem sjedenju u namazu, iz ovog hadisa se, također, može zaključiti da je Poslanik, s.a.v.s, koristio *iftiraš* poziciju na zadnjem sjedenju.

- Ibrahim prenosi: „Kada je Poslanik, s.a.v.s, sjedio u toku namaza, spustio bi lijevo stopalo na tlo dok gornja površina stopala ne bi potamnila od stalnog sjedenja u toj poziciji.“ (*Sunen Ebu Davud*)

- Samure, r.a, prenosi: „Poslanik, s.a.v.s, zabranio je sjedenje na tlu s uzdignutim koljenima (*ika'*), i *teverruk*.“ (*Sunen al-Bejheki, al-Mustedrek*)

Iz navedenih hadisa se može zaključiti da je Allahov Poslanik, s.a.v.s, uglavnom sjedio u *iftiraš* poziciji, što jasno ukazuje da je to *sunnet* i, stoga, bolja pozicija za sjedenje u namazu.

Neki učenjaci navode jedan drugi razlog za davanje prednosti *iftiraš* poziciji u odnosu na *teverruk*. Oni kažu da je *iftiraš* za nijansu teži od *teverruka*, a što je teži oblik ispoljavanja vjerovanja, veća je i nagrada. 'Aiša prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s, rekao: „Nagrada je u proporciji s težinom djela koje učinite.“ (*Sahih al-Buhari, Muslim*)

Na početku ovog poglavlja je spomenuto da je, prema nekim predajama, Allahov Poslanik, s.a.v.s, također sjedio u *teverruk* poziciji. Slijedeća sekcija će se baviti hadisima o *teverruku* i dati uvid zašto je Poslanik, s.a.v.s, ponekad sjedio u toj poziciji, iako je njegova uobičajena praksa bila da sjedi u *iftiraš* poziciji.

HADISI O TEVERRUK SJEDENJU

- Prenosi se od Jahjaa ibn Se'ida da im je Kasim ibn Muhammed demonstrirao metod sjedenja u namazu. Podigao je desno stopalo i spustio lijevo, onda je lijevom dijelom pozadine sjeo na tlo i nije sjeo na stopalo. Onda je rekao: „Abdullah, sin 'Abdullaha ibn 'Omera, ovako mi je pokazao, i rekao mi da je njegov otac, Ibn Omer, r.a, također sjedio na isti način.“ (*Šerh Ma'ani l-asar, 257*)

Ovaj hadis kao dokaz koriste oni koji tvrde da je Poslanik, s.a.v.s, obično sjedio u *teverruk* poziciji, i njime, također, pokušavaju dokazati superiornost ove pozicije. Ipak, otkrivamo da je njihova tvrdnja slaba iz brojnih razloga:

- Ibn Omer, r.a, sjedio je u *teverruk* poziciji (kao u gornjem hadisu) samo zato što je osjećao slabost u nogama i nije mogao sjediti u *iftiraš* poziciji. Također se prenosi da je ponekad sjedio u *terebbu'* poziciji, ili prekrštenih nogu, ali je zabranio drugima da to čine. Predaja 'Abdullaha ibn 'Omera to detaljnije objašnjava:

„'Abdullah sin 'Abdullaha ibn 'Omera, posmatrao je svog oca dok je sjedio prekrštenih nogu u namazu. On kaže: ' Također sam jednom i sam sjedio u toj poziciji dok sam bio mlad, ali mi je otac to zabranio, rekavši: 'Namaski je sunnet podići desno stopalo, a spustiti lijevo.' Dodao sam: 'Ti sjediš u toj poziciji' (tj. prekrštenih nogu), a on je odgovorio: 'Moje noge ne mogu podržati moju težinu.'“ (*Šerh Ma'ani l-asar 257-258, Sahih al-Buhari*)

Ovaj hadis jasno ustanovljava da je, prema Ibn 'Omeru, r.a, sunnet i bolji način sjedenja u namazu *iftiraš* pozicija. Ibn Omer, r.a, nije mogao sjediti na taj način samo zbog slabosti svojih nogu, pa je pribjegao sjedenju u *teverruk*, i nekada u *terebbu'* (prekrštenih nogu) poziciji. Iz ovoga možemo zaključiti da su i *terebbu'* i *teverruk* sporedne i alternativne pozicije koje su korištene samo kada postoje poteškoće za sjedenje u *iftiraš* poziciji.

- Drugi razlog zašto ovaj hadis ne može poslužiti kao dokaz protiv predaja Hanefijske škole je zato što sadržava puki opis nečije

radnje (*hadis fi'li*). Hanefije, u drugu ruku, imaju predaje koje sadrže verbalne naredbe (*ehadis kavlija*) za *iftiraš* (vidi hadis 2 i 3 gore), a verbalna naredba, prema jednom od principa hadiske nauke (*usul al-hadis*), ima prednost u odnosu na predaju koja samo opisuje radnju.

- Ebu Humajd al-Sa'idi je rekao:

„Kada je Poslanik, s.a.v.s, bio na zadnjem sjedenju (*raka*), nakon kojeg se namaz završava, spustio je svoje lijevo stopalo i sjeo (nastlanjajući se na jednu stranu) u *teverruk* poziciju.“ (*Sunen al-Tirmizi* 1:67)

Ovo je još jedan hadis koji koriste oni koji tvrde da se na zadnjem sjedenju treba sjediti u *teverruk* poziciji. Hanefije objašnjavaju implikacije ovog hadisa:

- Ovo je metod sjedenja koji je Poslanik, s.a.v.s, koristio u zadnjim danima života, kada mu je bilo teško sjediti u *iftiraš* poziciji. I sam Poslanik, s.a.v.s, u nekim predajama je rekao da je „postao težak“ zbog poodmakle dobi.
- Ebu Humajd al-Sa'idi, prenosilac hadisa, u još jednoj predaji također spominje da je Poslanik, s.a.v.s, sjedio samo u *iftiraš* poziciji (vidi hadis 5 gore). Stoga bi se obje predaje mogle usaglasiti na način da prva predaja opisuje Poslanikov, s.a.v.s, uobičajen metod sjedenja, dok druga naglašava njegovu praksu u zadnjim danima života.
- Još jedan razlog zašto je Poslanik, s.a.v.s, s vremena na vrijeme

sjedio u *teverruk* poziciji mogao bi biti da ukaže na dopuštenost (*bajana li l-javaz*) takvog sjedenja, tj. da pokaže da nije zabranjeno sjediti na taj način. Ovo znači da je Poslanik, s.a.v.s, sjedio u *teverruk* poziciji u nekoliko prilika kako bi poučio ashabe da je to dopušten i alternativni način sjedenja, ukoliko se javi potreba za tim.

Iz do sada navedenog, zaključujemo da je *teverruk* sjedenje Poslanik, s.a.v.s, koristio uglavnom u posljednjim danima života, zbog slabosti u nogama koja ga je sprečavala u *iftiraš* sjedenju. Ukoliko neki hadis opisuje Poslanika, s.a.v.s, da je koristio *teverruk* prije toga, to je bilo samo da ukaže na dopustivost takvog sjedenja, a ne da sugerira kako je to bolji metod od *iftiraš* sjedenja, ili da je to njegova stalna praksa.

ZAKLJUČAK

Obje vrste hadisa se mogu naći u hadiskim knjigama, tj. hadisi o *teverruk* i *iftiraš* sjedenju. Hanefije su, nakon njihovog pažljivog proučavanja, zaključile da je Poslanik, s.a.v.s, sjedio na oba načina. Oba načina su dopuštena, i svako ima mogućnost izbora - da sjedi na bilo koji način u namazu. Ipak, pošto je Poslanik, s.a.v.s, koristio *iftiraš* metod većinu svog života, i to je bila njegova ustaljena praksa (kao što hadisi Ibn 'Omera, r.a, potvrđuju), vrednije je i veća je nagrada činiti isto i sjediti u *iftiraš* poziciji. U slučaju nemogućnosti, rješenje je sjediti u *teverruk* poziciji.

Predaje u kojima se spominje *teverruk* ne navode da je to bila

stalna praksa Poslanika, s.a.v.s, nego prije spominju da mu je to bila praksa kojom je ukazivao na dopuštenost (*bajanan li 'l-javaz*) takvog sjedenja, ili da je pribjegavao takvom sjedenju u kasnijem dijelu života zbog slabosti i nemogućnosti da sjedi u *iftiraš* poziciji. Na ovaj način hanefije su uspjele da usklade razne predaje i ponude odgovarajuće tumačenje za svaku.

SABAHSKI SUNNETI

Allahov Poslanik, s.a.v.s, pridao je veliku važnost sabahskim sunnetima, rekavši: „Dva rekjata sabahskog sunneta bolja su od dunjaluka i svega što je na njemu!“ (*Sahih Muslim 1:251*) Slično, postoje brojne predaje iz kojih se može razumjeti važnost sabahskog sunneta. To znači da svako treba da se pobrine da klanja sabahske sunnete prije farza, pošto nakon sabahskih farza, pa do izlaska Sunca, nije dopušteno klanjati bilo kakvu nafilu.

Stoga, šta učiniti kada neko u džamiji na sabah-namaz stigne kasno i nađe da je zajednički namaz već počeo, ili nema vremena da klanja sunnete? U jednu ruku, sjeća se važnosti sabahskih sunneta, a u drugu ruku se sjeća Poslanikovog, s.a.v.s, hadisa da, kada počne *ikamet*, samo se farz-namaz može klanjati. Allahov Poslanik, s.a.v.s, rekao je:

„Jednom kada je *ikamet* počeo, ne smije se klanjati ništa osim farza (*mektubah*).“ (*Sahih Muslim 1:247*).

Vjernik (*musalli*) nije siguran šta učiniti u takvoj situaciji. Hoće li požuriti klanjati sunnete i onda se pridružiti zajedničkom namazu, ili ostaviti sunnete i odmah se pridružiti džematu? O ovom pitanju među učenjacima postoje razlike u mišljenjima.

RAZLIČITA MIŠLJENJA

Jedno od mišljenja je da je neophodno da se takva osoba odmah pridruži zajedničkom farz-namazu, i da joj više nije dopušteno da klanja sunnete u toku zajedničkog farz-namaza, što je propis i za ostale namaze.

Imam Ebu Hanifa i imam Malik su mišljenja da osoba treba pokušati klanjati sunnete sve dok misli da to može brzo obaviti i stići pridružiti se zajedničkom *farz*-namazu prije nego završi, pa makar ako stigne i na zadnje sjedenje. To znači da osoba mora biti sigurna da neće u potpunosti propustiti zajednički namaz. U protivnom će ostaviti sunnete i odmah se pridružiti zajedničkom *farz*-namazu, zato što, tehnički govoreći, *farz*-namaz je važniji.

Ipak, treba zapamtiti da, kada zajednički namaz počne, sunneti se ne bi trebali klanjati na mjestu gdje je zajednički namaz u toku. Sunneti se trebaju klanjati van glavne sale za klanjanje.

Još jedno mišljenje nekih hanefijskih učenjaka jest da osoba treba pokušati klanjati sunnete samo ako je sigurna da će stići obaviti bar jedan rekjat za imamom. To znači da mora biti sigurna da će stići prije nego imam ustane sa ruku'a drugog rekjata *farz*-namaza. Razlika u mišljenju se tiče samo dva rekjata sabahskog sunneta, a nema nikakvih kontroverzi u vezi s pitanjem sunneta ostalih namaza. Svi učenjaci se, jednoglasno, slažu da, kada zajednički *farz*-namaz u ostalim namazima počne, nijedan sunnet nije dozvoljen da se klanja, jer, iako su sunneti tih namaza važni, ipak nisu naglašeni kao sabahski. Također, ako neko propusti podnevske sunnete, može ih naklanjati nakon *farza*, pošto u to vrijeme nije zabranjeno klanjati nafle.

VAŽNOST SABAHSKOG SUNNETA

- 'Aiša, r.a, je rekla:
„Allahov Poslanik, s.a.v.s, nije bio redovan u obavljanju nijedne nafle kao što su dva rekjata sabahskog sunneta.“ (*Sahih Muslim* 1:251)

- 'Aiša, r.a, prenosi:

„Nisam nikad vidjela da Poslanik, a.s, toliko žuri da obavi nafilu kao što je žurio da klanja dva rekjata sabahskog sunneta.“ (*Sahih Muslim* 1:251)

- 'Aiša, r.a, prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s, rekao:
„Dva rekjata sabahskog sunneta bolja su od dunjaluka i svega što je na njemu.“ (*Sahih Muslim* 1:251).
- 'Aiša, r.a, prenosi da je Poslanik, s.a.v.s, o dva rekjata sabahskog sunneta u zoru rekao:
„Draža su mi nego cijeli svijet!“ (*Sahih Muslim* 1:251)

- Ebu Hurejre, r.a, prenosi da je Poslanik, s.a.v.s, rekao:
„Ne ostavljajte sabahske sunnete, čak i ako konji gaze po vama!“ (*Sunen Ebu Davud* 1:186, *Asar al-Sunen* 1:224)

Svi spomenuti hadisi objašnjavaju značaj i važnost stavljenu na sabahske sunnete. Pošto sunnetski rekjati drugih namaza nisu naglašeni kao sabahski, njih se tretira drugačije.

ASHABI I „NJIHOVI SLJEDBENICI“ (TABI'INI) O OVOM PITANJU

Postoje, također, mnogi drugi autentični hadisi koji potvrđuju da su ashabi Poslanika, s.a.v.s, pokušavali da klanjaju sabahske sunnete prije nego se pridruže zajedničkom *farz*-namazu, iako je bio počeo.

- Imam Tahavi prenosi od Nafi'a:

„Probudio sam Ibn ‘Omera na sabah kad je namaz već bio počeo. Ustao je i prvo klanjao dva rekjata sunneta.“ (Šerh Ma‘ani ‘l-asar 1:375)

- Ebu Ishak prenosi:

„‘Abdullah ibn Ebi Musa mi je prenio od svog oca događaj kada ih je Se‘id ibn al-‘As pozvao. Pozvao je Ebu Musu, Huzejfu i ‘Abdullaha ibn Mes‘uda prije sabah-namaza. Kada su otišli od njega, namaz je već bio počeo, pa je ‘Abdullah ibn Mes‘ud, r.a, stao iza stuba u *mesdžidu* i prvo klanjao dva rekjata sunneta, pa se onda pridružio zajedničkom namazu.“ (Šerh Ma‘ani ‘l-asar 1:374).

- ‘Ebu ‘Osman prenosi:

„‘Abdullah ibn ‘Abbas, r.a, stigao je u *mesdžid* dok je imam predvodio sabah-namaz. Pošto Ibn ‘Abbas nije bio klanjao dva rekjata sunneta, klanjao ih je odvojeno, i onda se pridružio zajedničkom namazu.“ (Šerh Ma‘ani ‘l-asar 1:375)

- Imam Tahavi prenosi od Ebu ‘l-Dardaa, r.a:

„Ušao bi u *mesdžid* kad su svi bili u safovima i klanjali sabah-namaz. On bi prvo klanjao dva rekjata sunneta u ćošku *mesdžida*, a onda se pridružio ostalima u zajedničkom *farz*-namazu.“ (Šerh Ma‘ani ‘l-asar 1:375)

- Ebu ‘Osman al-Nahdi prenosi:

„Nekada bismo stigli u *mesdžid* u kom je ‘Omer ibn al-Hattab, r.a, bio imam a da nismo klanjali dva rekjata sabahskog sunneta. ‘Omer, r.a, već je bio počeo namaz, pa bismo mi prvo klanjali dva

rekjata sunneta u stražnjem dijelu *mesdžida*, i onda se pridružili zajedničkom namazu.“ (Šerh Ma‘ani ‘l-asar 1:376)

- ‘Abdullah ibn Ebi Musa prenosi:

„‘Abdullah ibn Mes‘ud, r.a, stigao je u *mesdžid* dok je imam predvodio sabah-namaz. Pošto nije klanjao sabahske sunnete, obavio ih je iza stuba.“ (Musananf ‘Abd al-Razzak 1:444)

- Harise ibn Mudrib prenosi:

„‘Abdullah ibn Mes‘ud, r.a, i Ebu Musa, r.a, su otišli od Se‘ida ibn al-‘Asa. Sabah-namaz je upravo bio počeo, pa je ‘Abdullah ibn Mes‘ud, r.a, klanjao dva rekjata sunneta, i onda se pridružio ostalima u džematu. Što se tiče Ebu Musaa, on se odmah pridružio zajedničkom namazu.“ (Musannef Ibn ebi Šejba 2:251)

- Ebu ‘l-Darda, r.a, bi o sabahskim sunnetima rekao:

„Da, tako mi Allaha, ako uđem u *mesdžid* i zateknem sve u zajedničkom namazu, odem do stuba u *mesdžidu* i brzo klanjam dva rekjata sunneta, a onda se pridružim džematu i klanjam sabah-namaz.“ (Musananf ‘Abd al-Razzak 1:443)

- Prema još jednoj predaji, Ebu ‘l-Darda, r.a, prenosi:

„Nekada zateknem ljude dok stoje u safovima i klanjaju sabah-namaz. Ja klanjam dva rekjata sunneta, i pridružim im se.“ (Musannef Ibn Ebi Šejbe 2:251)

- U vezi s Ibn ‘Omerom, r.a, prenosi se:

„Nekada bi se pridružio zajedničkom namazu odmah, a nekada bi prvo klanjao dva rekjata na drugoj strani *mesdžida*.“ (Mu-

sannad Ibn Ebi Šejba 2:251)

- U vezi s Mesrukom, Ša'bi prenosi:

„Ušao je u *mesdžid* i zatekao ljude da već klanjaju sabah-namaz. Pošto nije bio klanjao dva rekjata sunneta, klanjao ih je na jednoj strani, i onda se pridružio džematu.“ (*Musannef Ibn Ebi Šejbe 2:251, Musannef Abd al-Razzak 2:444*)

- Prenosi se da je Hasan al-Basri naredio:

„Kada uđete u *mesdžid* i zateknete *imama* da je već počeo namaz, a niste klanjali dva rekjata sabahskog sunneta, klanjajte ih prvo, i onda se pridružite *imamu* na *farzima*.“ (*Musannef Abd al-Razzak 1:444, Šerh Ma'ani l-asar 1:376*)

Ovo su neki od brojnih hadisa koji naglašavaju praksu *ashaba* i „njihovih sljedbenika“ (*tabi'ina*). Velik pravnik (*fekih*), kao što je 'Abdullah ibn Mes'ud, r.a, kao i mnogi drugi istaknuti *ashabi*, poput Ebu 'l-Dardaa', r.a, i Ibn 'Omera, r.a, prvo bi klanjali dva rekjata sabahskog sunneta, i onda se pridružili džematu. Hasan al-Basri, istaknuti *tabi'in* kojem ne treba predstavljanje, jasnim riječima naređuje da se sabahski sunnet obavi prije nego se pridruži džematu.

OSTALI RAZLOZI ZA HANEFIJSKO MIŠLJENJE

- Isticanje sabahskog sunneta je mnogo prisutnije nego što je slučaj sa ostalim namaskim sunnetima. Naređeno je da se sabahski sunnet obavi „čak i ako konji gaze preko osobe“! Zbog ovog naglašavanja, ne bi trebalo biti nikakve sumnje u to što su hanefije izuzele sabahski sunnet iz hadiske naredbe koja nas informira da je samo *farz*-namaz dozvoljen jednom kada se uspostavi džemat.

- Sunnet je dugo učiti Kur'an tokom sabahskog *farza*. Stoga, izvodivo je da neko brzo klanja dva rekjata sunneta i onda se pridruži džematu u toku prvog ili drugog rekjata, ili prije nego *imam* preda *selam*. Ovo je prilično teško u ostalim namazima, gdje se uči relativno kraće i gdje je broj preporučenih rekjata četiri.
- Naredba iz gornjeg hadisa o zabrani obavljanja bilo kojeg namaza osim *farza* za vrijeme zajedničkog namaza ne može se shvatiti kao opća naredba koja obuhvata sve namaze. Da je to opća naredba, onda bi nekome bilo zabranjeno klanjati sunnet u kući ako zna da je zajednički namaz počeo u *mesdžidu*. Ipak, mnogi učenjaci su dozvolili da se sunneti mogu klanjati u kući, iako je zajednički namaz već počeo u *mesdžidu*. Shodno tome, ne postoji prostor za kritiziranje Hanefijske škole zbog izuzimanja sabahskih sunneta iz zabrane. Mnogi drugi učenjaci su, također, prihvatili naredbu kao opću.
- Riječ „mektuba“ u hadiskoj nauci se koristi da opiše *farz*-namaz. Opće značenje riječi također uključuje i propušteni namaz (*kada'*), što ukazuje da je dopušteno obaviti propušteni namaz čak i kada se džemat uspostavio. Ipak, neki učenjaci to ne dopuštaju. Iz ovoga se može razumjeti da se hadis ne prevodi doslovno (vidi početak poglavlja), baš kao što njegova naredba nije uopćeno shvaćena.
- Nakon pomena ovih stvari, može se zaključiti da je Hanefijska škola pomirila obje vrste hadisa, istakavši da osoba može klanjati sabahske sunnete samo ako je sigurna da može stići na zajednički *farz*-namaz prije nego se završi. U suprotnom, odmah se treba

pridružiti zajedničkom namazu za imamom. Na ovaj način, osoba će se okoristiti klanjanjem sabahskog sunneta i obavljanjem sabahskog *farza* u džematu.

JOŠ JEDNA STVAR ZA ZAPAMTITI

Nekada su citirane neke predaje koje eksplicitno izuzimaju sabahske sunnete iz hadiske naredbe (hadis koji spominje da se ne smije obavljati drugi namaz kada je džemat već uspostavljen). Ipak, ove predaje su obično slabe, i nisu korištene kao temelj hanefijskog mišljenja, niti kao dokaz da se brani hanefijsko u odnosu na druga mišljenja.

Također, postoje neke predaje koje posebno ukazuju da su sabahski sunneti uključeni u hadisku zabranu. Ove predaje sadrže detalje o ashabima koji pitaju Poslanika, s.a.v.s.: „Jesu li sabahski sunneti također nevažeći ako se klanjaju kada je zajednički namaz već počeo?“ Allahov Poslanik, s.a.v.s, odgovorio je potvrdno: „Da, također su nevažeći.“ Ove predaje, koje su, čak, i slabije od prethodnih, ne mogu se koristiti kao dokaz da se osnaži mišljenje druge grupe.

KOLIKO REKJATA IMA VITR-NAMAZ?

Vitr se smatra jednim od najkompleksijih pitanja namaza. Postoji otprilike sedamnaest aspekata koji se tiču *vitr*-namaza, a oko kojih postoje razlike u mišljenjima. Ipak, u ovom poglavlju fokusirat ćemo se na slijedeća tri pitanja: (1) Koliko rekjata ima *vitr*-namaz? (2) Koliko selama ima *vitr*-namaz? (3) Je li dovoljno klanjanje jednog rekjata *vitr*-namaza?

Postoje brojni hadisi koje govore o broju rekjata *vitr*-namaza. Ipak, zbog mnogih nedosljednosti pronađenih u tim predajama, postaje veoma teško formulirati mišljenje koje je u potpunom skladu sa doslovnim značenjem svake predaje. Stoga je neophodno protumačiti neke od tih predaja kako bi se uskladilo njihovo značenje sa drugim, sličnim predajama.

U ovom poglavlju, razne predaje o *vitr*-namazu će biti detaljno analizirane u pokušaju da se ustanovi postupak obavljanja *vitr*-namaza koji je najprilagođeniji sunnetu.

KOLIKO REKJATA IMA VITR-NAMAZ?

Prva diskusija se tiče broja rekjata *vitr*-namaza.

RAZLIČITA MIŠLJENJA

Prema imamu Šafi'i, *vitr* se može klanjati kao jedan (1), tri (3), pet (5), sedam (7), devet (9) ili jedanaest (11) rekjata. U svojoj

knjizi *Kitab al-Umm* on ističe da jedan rekjat može biti klanjan kao *vittr*-namaz. Ipak, Imam Kastalani u svom komentatu na *Sahih al-Buhari*, *Iršad al-sari*, prenosi da je Kadi Ebu 'l-Tajjib bio mišljenja da je nepoželjno (*mekruh*) klanjati samo jedan rekjat *vittr*-namaza. (*Iršad al-sari* 2:259)

Kadi Ebu 'l-Tajjib se smatra jednim od najvećih učenjaka Šafi'ijske škole i, također, jednim od glavnih učitelja u Iraku u njegovo vrijeme. Bio je učenik imama Darakutnija, i među njegovim studentima su bili Hatib al-Bagdadi i Ebu Ishak al-Širazi.

Shodno tome, postoji razlika u mišljenju među šafi'ijama o tome koliko rekjata ima *vittr*-namaz. Jedno mišljenje je da se tokom ramazana trebaju klanjati tri rekjata s jednom predajom selama, a u ostalim mjesecima sa dvije predaje selama - jedna nakon drugog, a druga nakon trećeg rekjata. Još jedno mišljenje je da se treba izvršiti samo jedna predaja selama ako se *vittr*-namaz klanja u džematu, a dvije predaje ako se klanja pojedinačno.

Mišljenja imama Malika i Ahmeda su slična mišljenju imama Šafi'ije, sa nekoliko minornih razlika. Komentator *Sifr al-sa'ada* prenosi mišljenje imama Ahmeda u kojem se kaže da je jedan rekjat *vittr*-namaza nepoželjan (*mekruh*). Prema ovom imamu, osoba mora klanjati nekoliko rekjata prije klanjanja *vittr*-namaza. Slično mišljenje se prenosi i od imama Malika. U svom djelu *Muvetta* on prenosi hadis Sa'da ibn Ebi Vakkasa u kome je jedan ashab spomenut da klanja jedan rekjat *vittr*-namaza. U skladu s tom predajom, imam Malik tvrdi: „Naša praksa se ne temelji na ovome, pošto po našem mišljenju *vittr* ima bar tri rekjata.“ (*Muvetta Imam Malik*, 77)

Dosadašnji pregled mišljenja se može zaključiti na slijedeći način.

Prema imamu Šafi'iji, *vittr* se može obaviti u bilo kojem broju nepar-nih rekjata, u rasponu od jedan do jedanaest. Imam-Ahmedovo, i zastupljenije, mišljenje je da se *vittr* obavi kao jedan rekjat, a rekjati obavljani prije toga smatraju se kao *kijam al-lejl* ili *tehedždžud* (noćni namaz). Imam Malik, također, ne preporučuje obavljanje jednog rekjata *vittr*-namaza. Ebu Hanifino mišljenje je da se *vittr* jednostavno obavi kao tri uzastopna rekjata, sa dva sjedenja - jedno na drugom, a drugo na trećem rekjatu - sa predajom selama samo na zadnjem sjedenju.

HADISI O OVOM PITANJU

Prije nego se osvrnemo na naizgled konfliktne hadise, prvo ćemo pogledati hadise koji jasno ističu da se *vittr* sastoji od tri rekjata.

- Od Ebu Selama se prenosi da je pitao 'Aišu, r.a, o Poslanikovom, s.a.v.s, namazu u ramazanu. Ona je objasnila: „Allahov Poslanik, s.a.v.s, ne bi klanjao više od jedanaest rekjata ni u ramazanu, ni u ostalim mjesecima. Klanjao bi četiri rekjata, i ne bi obraćao pažnju na njihovu dužinu i ljepotu, onda još četiri rekjata, ne obraćajući pažnju na njihovu dužinu i ljepotu, zatim bi klanjao tri rekjata (*vittr*).“ 'Aiša, r.a, je nastavila: „Upitala sam: 'O Allahov Poslanice, spavaš li prije nego klanjaš *vittr*?' Odgovorio je: 'O 'Aiša, moje oči spavaju, ali srce ne spava.“ (*Sahih al-Buhari* 1:154, *Sahih Muslim* 1:254, *Sunen al-Nesa'i* 1:248, *Sunen Ebu Davud*, 196)

U ovoj predaji, *Umm al-mu'mininun* (Majka vjernika), 'Aiša, r.a, spominje da se *vittr*-namaz koji je klanjao Poslanik, s.a.v.s, sastojao

od tri rekjata.

- Sađ ibn Hišam prenosi da mu je 'Aiša, r.a, kazivala da Poslanik, s.a.v.s, nije predavao selame na drugom rekjatu *vitri*-namaza. (*Sunen al-Nesa'i* 1:248, *Muvetta Imam Muhammed*, 151)
- Ovu predaju, također, prenosi imam Hakim, sa malom razlikom: „Allahov Poslanik, s.a.v.s, nije predavao selam na prva dva rekjata *vitri*-namaza.“ (*Al-Mustedrek* 1:304)

Imam Hakim, zatim, navodi: „Ova predaja je autentična prema uslovima imama Buharija i Muslima.“ Imam Zehebi se složio sa njim.

- Slijedeća predaja je još jedna verzija gore prenesene predaje imama Hakima:

„Allahov Poslanik, s.a.v.s, klanjao je tri rekjata *vitri*-namaza, predajući selam samo na kraju trećeg rekjata. Ovo je bila praksa i vođe *pravovjernih* 'Omera ibn al-Hattaba, i stanovnici Medine su od njega naslijedili takvu praksu.“ (*Al-Mustedrek* 1:304)

- Sađ ibn Hišam prenosi:

„Allahov Poslanik, s.a.v.s, nakon jacije namaza otišao je kući i klanjao dva rekjata, popraćena sa još dva duža rekjata. Nakon toga bi klanjao *vitri*-namaz bez ikakvog prekida (tj. bez predavanja selama na drugom rekjatu). Onda bi klanjao dva rekjata sjedeći uz ruku' i sedždu, također sjedeći.“ (*Musned Ahmed* 6:156 U)

- 'Abdullah ibn Kajs prenosi:

„Pitao sam 'Aišu: 'Koliko rekjata *vitri*-namaza je Poslanik, s.a.v.s, klanjao?' Ona je odgovorila: 'Četiri s tri, šest s tri, ili osam s tri. Ne bi klanjao više od trinaest rekjata, ili manje od sedam.“ (*Sunen Ebu Davud* 1:200)

U ovom hadisu, cijeli *tehedždžud*-namaz je opisan kao *vitri*-namaz, dok, ustvari, *vitri* ima samo tri rekjata, a ostalih četiri, šest, ili osam rekjata su dio *tehedždžuda*. To je razlog zašto je Majka vjernika razdvojila tri rekjata *vitri* i različite ostale rekjate u spomenutoj predaji.

- 'Abd al-'Aziz ibn Džurejr prenosi:

„Pitao sam 'Aišu: 'Šta je Poslanik, s.a.v.s, učio na *vitri*-namazu?' Ona je odgovorila: 'Učio je *Sebbih isme rabbik al-a'la* (sura *al-A'la*) na prvom rekjatu, *kul ja'ajjuhal 'l-kafirun* (sura *al-Kafirun*) na drugom rekjatu, i *kul huvallahu ahad'* (sura *al-Ihlas*) na trećem rekjatu zajedno sa *mu'avvazetejn* (sure *al-Falak* i *al-Nas*) na trećem rekjatu.“ (*Sunen Ebu Davud* 1:208, *Sunen al-Tirmizi* 1:106, *Sunen Ibn Madže* 1:82)

Imam Tirmizi je ovaj hadis okarakterizirao kao dobar (*hasen*).

- Imam Hakim prenosi veoma sličnu predaju od 'Aiše, preko 'Amre bint 'Abdurrahman, i tvrdi da ispunjava striktno uvjete i imama Buharija i Muslima. Imam Zehebi je isto potvrdio, ističući da je ovaj hadis prenesen preko pouzdanog lanca prenosilaca. (*Al-Mustedrek* 1:305)
- Muhammed ibn 'Ali prenosi od svog oca, koji prenosi od svog

oca 'Abdullaha ibn 'Abbasa, da je Allahov Poslanik, s.a.v.s, ustajao u noći, čistio zube misvakom i klanjao dva rekjata, a zatim se vratio na spavanje. Ponovo je ustajao, uzeo misvak i abdestio se, i nakon toga klanjao još dva rekjata, i sve tako dok nije klanjao šest rekjata na ovaj način. Onda je klanjao tri rekjata *vitri*-namaza, popraćena sa dva rekjata *nafile*. (*Sahih Muslim* 1:261, *Sunen al-Nesa'i* 1:249)

- 'Abdullah ibn 'Abbas, r.a, također prenosi slijedeću predaju koja spominje Poslanikov, s.a.v.s, *vitri*-namaz: „U toku noći, prije zore, Allahov Poslanik, s.a.v.s, klanjao bi osam rekjata (*tehedždžud*) i tri rekjata *vitri*-namaza, popraćena sa dva rekjata *nafile*.“ (*Sunen al-Nesa'i* 1:249)
- 'Abdullah ibn 'Abbas, r.a, prenosi:

„Allahov Poslanik, s.a.v.s, klanjao bi tri rekjata *vitri*-namaza. Učio je *Sebbih isme rabbik al-a'la* (sura *al-A'la*) na prvom rekjatu, *kul ja'ajjuhal 'l-kafirun* (sura *al-Kafirun*) na drugom rekjatu, i *kul huvallahu ahad* (sura *al-Ihlas*) na trećem rekjatu.“ (*Sunen al-Tirmizi* 1:106, *Sunen al-Nesa'i* 1:249, *Sunen Ibn Madže*, 82)

I brojni drugi ashabi su u svojim predajama također spomenuli da je Poslanik, s.a.v.s, učio ove tri sure u toku *vitri*-namaza spomenutim redosljedom, među kojima su:

1. 'Abdurrahman ibn Abza (*Musannef Ibn Ebi Šejbe* 2:298),
2. Ubej ibn Ka'b (*Musannef Ibn Ebi Šejbe* 2:300),
3. 'Ali ibn Ebi Talib, r.a, (*Sunen al-Tirmizi* 1:106),
4. 'Abdullah ibn Ebi Avfa (*Medžme' al-zavai'id* 2:241 U),

5. 'Abdullah ibn Mes'ud, r.a. (*Medžme' al-zavai'id* 2:241 U),
6. Nu'man ibn Bešir (*Medžme' al-zavai'id* 2:241 U),
7. Ebu Hurejre (*Medžme' al-zavai'id* 2:241 U),
8. 'Abdullah ibn 'Omer, r.a. (*Medžme' al-zavai'id* 2:241 U),
9. 'Imran ibn Husajn (*Musannef Ibn Ebi Šejba* 2:298),
10. Ebu Hatejma preko svog oca Mu'avija ibn Hadija (*Medžme' al-zava'id* 1:241 U).

Predaje ovih ashaba dalje potvrđuju mišljenje da se *vitri*-namaz sastoji od tri rekjata.

- Sabit al-Bunani prenosi da mu se Enes ibn Malik, r.a, obratio rekavši:

„O Sabite! Slušaj šta ti ja kažem, jer ovo nećeš čuti ni od koga vjerodostojnijeg od mene, jer sam ja to čuo od Poslanika, s.a.v.s, a on je to dobio od *Jibrila*, a *Jibril* od Allaha, dž.š. Allahov Poslanik, s.a.v.s, klanjao je jaciju namaz dok sam ja bio u njegovom društvu, nakon toga šest rekjata *nafile*, tokom kojih je predao selam nakon svakog drugog rekjata. Nakon toga je klanjao tri rekjata *vitri*-namaza, predavši selam na samom kraju.“ (*Kanz al-'ummal* 4:196 U)

Veliki historičar i hafiz hadisa Ibn Asakir prenio je ovaj hadis pouzdanim lancem prenosilaca.

Iz navedenih predaja se mogu izvući neki zaključci: (1) ustanovljeno je da se *vitri*-namaz sastoji od tri rekjata; i (2) tri rekjata se klanjaju zajedno, i završe predajom selama na kraju trećeg rekjata.

ASHABI I „NJIHOVI SLJEDBENICI“ (TABI'INI) O OVOM PITANJU

- Misvar ibn Muharama prenosi:

„Završili smo ukop Ebu Bekra, r.a, a kada se 'Omer, r.a, sjetio da još uvijek nije klanjao *vit*r-namaz, ustao je i formirao safove iza sebe. Predvodio nas je u tri rekjata i predao selam samo na zadnjem rekjatu.“ (*Musannef Ibn Ebi Šejbe* 2:293 U, *Musananaf 'Abd al-Razzak* 3:20 U)

- Ibrahim al-Nehai prenosi da je 'Omer ibn al-Hattab, r.a, rekao: „Ne bih ostavio tri rekjata *vit*r-namaza čak i kada bih dobio crvene kamile u zamjenu!“ (*Muvetta Imam Muhammed*, 150)

U to doba, crvene kamile su se smatrale izuzetno vrijednom imovinom.

- Hasan al-Basri je informiran da je 'Abdullah ibn 'Omer, r.a, predavao selam na drugom i trećem rekjatu *vit*r-namaza. Hasan al-Basri je rekao da je 'Abdullah ibn 'Omer, r.a, bio istaknutiji pravnik nego njegov sin, i njegova praksa je bila da izgovori *tekbir* i ustane na treći rekjat bez predavanja selama. (*Al-Mustedrek* 1:304)
- Mekhul prenosi: „'Omer ibn al-Hattab, r.a, klanjao je tri rekjata *vit*r-namaza bez predavanja selama između rekjata.“ (*Musannef Ibn Ebi Šejbe* 1:304)
- 'Abdullah ibn Mes'ud, r.a, kaže: „Tri su rekjata *vit*r-namaza, slično dnevnom *vit*r-namazu (tj. akšamu).“ (*Muvetta Imam Muham-*

med 150, *Medžme' al-zava'id* 2:242 U)

- Ibrahim al-Nehai prenosi da je 'Abdullah ibn Mes'ud, r.a, rekao: „Jedan rekjat nije dovoljan za *vit*r-namaz.“ (*Muvetta Imam Muhammed*, 150)
- Prenosi se od Enesa da *vit*r-namaz ima tri rekjata. (*Musannef Ibn Ebi Šejbe* 2:293)
- Ebu Mansur prenosi:

„Pitao sam Ibn 'Abbasa o broju rekjata u *vit*r-namazu. On je odgovorio: 'Tri rekjata.'“ (*Šerh Ma'ani l-asar*)

- 'Ata' prenosi da je 'Abdullah ibn 'Abbas, r.a, rekao: „*Vitr* je sličan akšam-namazu.“ (*Muvetta Imam Muhammed*, 150)
- Hasan al-Basri prenosi:

„*Ubej ibn Ka'b* je klanjao tri rekjata *vit*r-namaza i predavao je selam samo na kraju trećeg rekjata.“ (*Musannef 'Abd al-Razzak* 2:249)

- Ebu Galib prenosi da je Ebu Umama klanjao tri rekjata *vit*r-namaza. (*Musannef Ibn Ebi Šejbe* 2:294)
- 'Alkama, učenik 'Abdullaha ibn Mes'uda, prenosi da se *vit*r-namaz sastoji od tri rekjata. (*Musannef Ibn Ebi Šejbe* 2:294)
- Prenosi se da je Ibrahim al-Nehai rekao:

„*Vitr* se ne sastoji od manje od tri rekjata.“ (*Musannef Ibn Ebi Šejbe* 2:294)

- Ebu 'l-Zanda prenosi:

„'Omer ibn 'Abd al-'Aziz je odredio tri rekjata za *vitr*-namaz na osnovu propisa pravnika, sa predajom selama samo na kraju.“ (Šerh Ma'ani 'l-asar)

- Prenosi se da je Hasan al-Basri rekao:

„Muslimani su postigli konsenzus da se *vitr*-namaz sastoji od tri rekjata, sa predajom selama samo na kraju.“ (Musannef Ibn Ebi Šejbe 2:294)

Razlog za citiranje predaja tako mnogo ashaba i „njihovih sljedbenika“ (*tabi'ina*) je to što njihova mišljenja i praksa zauzimaju visoko mjesto u islamu. Kad god se nađe neki konflikt između hadisa o nekom pitanju, učenjaci pažnju usmjere na praksu i riječi ashaba, kako bi riješili konflikt. Ashabi, bez sumnje, posjeduju ogroman uvid u stvarnost ovih pitanja, jer su bili tako počašćeni boravkom u društvu Poslanika, s.a.v.s. Učenjaci, stoga, njihova mišljenja smatraju veoma cijenjenim, i obično prihvate hadise koji potvrđuju njihovu praksu. Slično je i sa mišljenjima „sljedbenika ahsaba“ (*tabi'ina*), koje također cijene, jer su naslijedili ashabe i nosioci su njihovog znanja.

Istaknutiji ashabi, kao što su: 'Omer, r.a, 'Alija, r.a, 'Abdullah ibn Mes'ud, r.a, 'Abdullah ibn 'Omer, r.a, Enes ibn Malik, 'Abdullah ibn 'Abbas, r.a, 'Aiša, Ubej ibn Ka'b i Ebu Umam – svi su jasno istakli da se *vitr*-namaz sastoji od tri rekjata. Oni koji su došli poslije njih, kao što su: Ibrahim al-Nehai, 'Alkama, Ebu Ishak, Kasim ibn Muhammed i drugi, imali su isto mišljenje. Čak i renomirani *fukaha' saba'* - „sedam velikih pravnika“ ranijeg perioda zaključili su da se *vitr*-namaz sastoji od tri rekjata. Ovo je naširoko prihvaćeno mišljenje, o kome je Hasan al-Basri prenio da je postojao konsenzus (*idžma'*).

KOLIKO SELAMA IMA VITR-NAMAZ?

Hanefijsko mišljenje o ovom pitanju je da, kao i u svakom drugom namazu, postoji samo jedna predaja selama. Prema ovom mišljenju, ne smije se predati selam nakon drugog rekjata i tako uzrokovati da se treći rekjat obavi odvojeno.

Mišljenje drugih učenjaka je da *musalli* (klanjatelj) treba prvo klanjati dva rekjata i predati selam, a nakon toga klanjati reći rekjat odvojeno, sa još jednom predajom selama.

Postoje brojni razlozi koji ustanovljuju superiornost hanefijskog mišljenja o ovom pitanju:

- Nijedna do sada navedena predaja ne spominje dvije predaje selama unutar tri rekjata. Naprotiv, mnoge predaje kažu da se trebaju klanjati tri rekjata u cjelini, bez prekidanja. Prilično je jasno da bi prenosioci zasigurno napomenuli u svojim predajama da ima interval, odnosno predaja selama između drugog i trećeg rekjata.
- Predaje 'Aiše, r.a, prikazuju *vitr*-namaz kao i svaki drugi set od tri rekjata, jer ne spominju da je Poslanik, s.a.v.s, činio dodatnu predaju selama na drugom rekjatu. Treba imati na umu da se 'Aiša, r.a, smatra osobom s najviše znanja o Poslanikovom, s.a.v.s, *vitr*-namazu. To je zbog njenog bliskog posmatranja Poslanikova, s.a.v.s, *vitr*-namaza dok je bila u kući, gdje ga je on obično klanjao. Stoga, bez dalje rasparave, njeno pojašnjenje da se *vitr*-namaz sastoji od tri rekjata treba biti prihvaćeno.

- Neke predaje od ‘Abdullaha ibn ‘Omera, r.a, spominju da se *vitr* klanjao kao jedan rekjat. Mnogi učenjaci tvrde da Ibn ‘Omer, r.a, ustvari, nikada nije vidio Poslanika, s.a.v.s, kako klanja *vitr*-namaz, i da njegove predaje ne mogu biti bolje od ‘Aišinih, r.a, i Ibn ‘Abbasovih, r.a, za koje se zna da su vidjeli Poslanika, s.a.v.s, kako klanja *vitr*-namaz.
- U jednoj predaji se kaže: „Allahov Poslanik, s.a.v.s, zabranio je ‘nepotpun namaz’ (*butajra* doslovno znači, ‘životinja kojoj je glava odsječena’), u kom osoba klanja jedan rekjat *vitr*-namaza.“

Iako se za ovu predaju kaže da sadrži neke slabosti, njena zabrana klanjanja *vitr*-namaza od samo jednog rekjata stoji, zato što je hadis autentično prenesen preko broja pouzdanih lanaca (*asnad*). U svom djelu *Lisan al-Mizan*, hafiz Ibn Hadžer ovu predaju prenosi preko čvrstog lanca prenosilaca u biografiji ‘Usmana ibn Muhammeda, jednog od njegovih prenosilaca. S izuzetkom ‘Ukajlija, poznatog po svojoj ekstremnoj oštrini u kriticizmu naratora (iako je ovdje njegov kriticizam u blagoj formi), većina hadiskih učenjaka ‘Usmana ibn Muhammeda smatra pouzdanim. Hakim al-Nejseburi od njega prenosi predaju u svom *Mustedreku* i kategorizira je autentičnom, što je Imam Zehebi i potvrdio. Dakle, ovaj hadis ne može imati niži status nego *hasen* (dobar), i u njemu spomenuta zabrana klanjanja jednog rekjata odvojeno ostaje kao čvrsta naredba.“ (vidi *Fath al-Mu-lhim* 2:309)

- Mnogi od odabranih ashaba, kao što su: ‘Omer ibn al-Hattab, r.a, ‘Ali ibn Ebi Talib, r.a, Ibn Mes’ud, r.a, Ibn ‘Abbas, r.a, Huzejfe ibn

al-Jaman, r.a, Enes ibn Malik, r.a, Ubej ibn Ka’b, r.a, svi su klanjali *vitr*-namaz sa samo jednom predajom selama na kraju namaza. Neke od njihovih predaja su gore spomenute, a ostale se mogu naći u brojnim hadiskim zbirkama, u poglavljima o *vitr*-namazu, koja su posebno bogata predajama ‘Aiše, r.a. Dakle, sunetski način klanjanja *vitr*-namaza je da se klanja kao tri rekjata u cjelini, što su prakticirali spomenuti ashabi.

- U nekim predajama, akšam-namaz, koji se sastoji samo od jedne predaje selama na kraju, naziva se „dnevnim *vitr*-namazom“. Stoga, noćni *vitr*-namaz se treba obaviti kao i akšam-namaz - sa samo jednom predajom selama na zadnjem rekjatu.

Postoji predaja koja spominje da je Poslanik, s.a.v.s, zabranio da se *vitr*-namaz klanja kao akšam-namaz. Šta to, ustvari, znači? Da se *vitr* ne smije klanjati kao samostalan namaz, bez klanjanja bilo kakvog seta od dva rekjata (*šuf’a*) prije toga? Ova predaja ne znači da se mora predati selam nakon drugog rekjata i zadnji rekjat razdvojiti od prva dva.

- „Sedam velikih pravnika“, *fukaha sab’a*, slažu se da se *vitr*-namaz klanja s tri rekjata, sa predajom selama samo na kraju. Ljudi su konsultirali ovih sedam pravnika o raznim pitanjima, i šta god je većina od njih odlučila, to bi se prihvatilo kao pravni propis (*fatva*). U svojoj knjizi, imam Tahavi ističe da je njihovo jednoglasno mišljenje da se *vitr* sastoji od tri rekjata, sa predajom selama samo na zadnjem rekjatu. Sedam pravnika su: Se’id ibn al-Musajjib, ‘Urva ibn al-Zubejr, Kasim ibn Muhammed, Ebu Bekr, Ibn ‘Abdurrahman, Haridže ibn Zejd, ‘Ubejdullah ibn ‘Ab-

dillah, i Sulajman ibn Jasar (da im se Allah svima smiluje). (*Avdžez al-mesalik* 1:434)

- Hasan al-Basri prenosi da vlada konsenzus (*idžma'*) u mišljenju da se *vitru* sastoji od tri uzastopna rekjata bez ikakvih prekida, što znači da je to naširoko prihvaćeno mišljenje.

Na osnovu navedenog, lahko je zaključiti da se *vitru*-namaz uistinu sastoji od tri rekjata, sa jednom predajom selama na kraju trećeg, odnosno zadnjeg, rekjata. Ovo je općeprihvaćeno mišljenje među ašhabima i „njihovim sljedbenicima“ (*tabi'inima*), da Allah bude zadovoljan njima.

NEKE ZBUNJUJUĆE PEDAJE

- Šad ibn Hišam je pitao 'Aišu, r.a, da mu opiše Poslanik, s.a.v.s, *vitru*-namaz. Ona mu je odgovorila:

„Pripremili bismo njegov *sivak* i vodu za abdesta (*vudu*). Allah bi ga probudio u toku noći kada god bi htio, i Poslanik, s.a.v.s, očistio bi zube *sivakom* i abdestio. Onda bi klanjao devet rekjata i sjeo samo na osmom rekjatu, kad bi se sjetio Allaha, veličao Ga i uputio dovu. Onda bi ustao na deveti rekjat, bez predavanja selama, i klanjao ga, zatim bi opet sjeo i ponovo se sjetio Allaha, veličao Ga i uputio dovu. Onda bi predao selam, dovoljno glasno da ga i mi čujemo. Nakon predaje selama klanjao bi još dva rekjata sjedeći. Dakle, sinko moj, to je jedanaest rekjata. Kada je Poslanik, s.a.v.s, ušao u godine i postalo mu teže da se kreće, onda je klanjao samo sedam rekjata, i na zadnja dva rekjata je ponavljao istu praksu kao i ranije, klanjajući ih

sjedeći. Dakle, to je ukupno sedam rekjata.“ (*Sahih Muslim* 1:256)

Očigledan raspored riječi u ovoj predaji sugerira da se Poslanik, s.a.v.s, *vitru*-namaz sastojao do devet rekjata, tokom kojih bi sjedio samo na osmom rekjatu, i završio namaz predajom selama na devetom rekjatu. U hadisu se onda navodi da je to bila njegova ranija praksa, jer je kasnije smanjio broj rekjata na sedam, kratko sjedeći na šestom, i predajući selam na sedmom rekjatu. U *Sunen al-Nesa'i*, *Muvetta Imam Malik* i brojnim drugim hadiskim zbirkama, ista predaja je prenesena istim lancem prenosilaca, sa slijedećim dodatkom: „Allahov Poslanik, s.a.v.s, nije predavao selam na drugom rekjatu *vitru*-namaza.“ Verzija iz *Al-Mustedreka* kaže: „Allahov Poslanik, s.a.v.s, klanjao je tri rekjata *vitru*-namaza predajući selam samo na kraju.“ U djelu *Musned Ahmed* kaže se:

„Nakon klanjanja jacije namaza, Allahov Poslanik, s.a.v.s, otišao bi kući i klanjao dva rekjata, zatim još dva duža nego prva dva. Onda bi klanjao *vitru*-namaz bez ikakvog prekida, nakon čega bi klanjao zadnja dva rekjata sjedeći.“

Analizom različitih verzija ove predaje, mogu se izvući slijedeći zaključci:

1. Allahov Poslanik, s.a.v.s, najviše bi klanjao jedanaest rekjata navečer. U to su uključena i tri rekjata *vitru*-namaza, i dva rekjata nakon toga.
2. Tri od jedanaest rekjata bila su *vitru*-namaz.
3. Sjedio bi na drugom rekjatu *vitru*-namaza, bez predavanja selama.
4. Nakon *vitru*-namaza, Poslanik, s.a.v.s, klanjao bi dva rekjata sjedeći.

5. Sjedio je poslije svakog drugog rekjata.

Iz ovoga se može zaključiti da različite predaje o *vitri*-namazu uistinu opisuju isti postupak klanjanja tog namaza. Razlog zbog kojeg su ove predaje naizgled konfliktne jest korištenje različitih riječi u većini od njih.

Verzija u *Sahih Muslim* navodi samo broj rekjata, bez detalja o tome kako se klanja u vezi sa *tehedždžud* namazom. Razlog za to je da je 'Aiša, r.a, upitana baš za *vitri*-namaz, a ne *tehedždžud*. Stoga, nije smatrala neophodnim da daje detalje o rekjatima *tehedždžud*-namaža koji se klanja prije *vitri*. Govoreći detaljno o *vitri*-namazu, rekla je: „Allahov Poslanik, s.a.v.s, sjedio je bez predavanja selama na osmom rekjatu. Ovaj osmi rekjat je, u biti, bio drugi rekjat *vitri*-namaza, koji se klanjao nakon klanjanja šest rekjata *tehedždžud*-namaza; zatim, na devetom rekjatu (treći rekjat *vitri*), predao bi selam i završio namaz.“

U to vrijeme bilo je općepoznato da je Poslanik, s.a.v.s, klanjao *tehedždžud* u setu od po dva rekjata, pa stoga 'Aiša, r.a, nije spomenula detalje o tome, nego je spomenula ukupan broj rekjata. Na kraju, završila je rekavši da je Poslanik, s.a.v.s, klanjao još dva rekjata sjedeći nakon klanjanja devetog rekjata, što ukupan broj rekjata povećava na jedanaest.

Ovo je, vjerovatno, najbolje tumačenje ovog hadisa, jer obuhvata sve verzije Sa'd ibn Hišamove predaje, i u isto vrijeme izmiruje vidljive konlikte među njima. U rezimeu, Poslanik, s.a.v.s, klanjao je *tehedždžud* u setu od po dva rekjata, kao što je spomenuto u predaji u *Musned Ahmed* (i vjerovatno u svim drugim predajama o *tehedždžudu*); zatim je klanjao tri neprekidna rekjata *vitri*-namaza, predajući

selam samo na kraju. Nakon posljednjeg selama, klanjao je još dva rekjata sjedeći.

- 'Aiša, r.a, prenosi:

„Poslanik, s.a.v.s, noćni namaz sastojao se od trinaest rekjata, od kojih je pet bio *vitri*-namaz, i sjedio je samo na kraju namaza.“

Očigledan raspored riječi u ovom hadisu opisuje da se Poslanik, s.a.v.s, *vitri*-namaz sastojao od neprekidnih pet rekjata. Ipak, baš kao i u prethodnoj predaji, očigledno značenje ove predaje se ne treba uzeti kao namijenjeno značenje. Razlog je to što je 'Aiša, r.a, naznačila ukupan broj rekjata koje je Poslanik, s.a.v.s, klanjao u noći, i među njih uključila i dva rekjata *nafile* koju je Poslanik, s.a.v.s, klanjao sjedeći, nakon klanjanja tri rekjata *vitri*-namaza. To je ono na šta se referira kada kaže: „... od kojih je pet rekjata *vitri*-namaza“ (tj. uključujući i dva rekjata *nafile*).

Kada 'Aiša, r.a, kaže, „sjedio je samo na kraju“, to znači da nije sjedio duži vremenski period u toku namaza da bi učio dovu i zikr (*zikr*), osim na kraju namaza. Sjedio je samo nakratko na svakom drugom rekjatu kako bi proučio *tešehhud*. Štaviše, ona nije, čak, spomenula ni da je predavao selam na trećem rekjatu *vitri*-namaza, kao što je bilo općepoznato da se selam predavao na trećem rekjatu. Ono na šta se 'Aiša, r.a, referirala kada je rekla, „sjedio je samo na kraju“, jest zadnje sjedenje dva rekjata *nafile*-namaza, koje je Poslanik, s.a.v.s, klanjao nakon *vitri*-namaza (tj. Poslanik, s.a.v.s, sjedio bi duži vremenski period samo na zadnjem sjedenju dva rekjata *nafile*-namaza).

Neki hanefijski učenjaci ovu su predaju protumačili na malo drugačiji način. Oni tvrde da je poznato da je Poslanik, s.a.v.s, klanjao

tehedždžud stojeći ili sjedeći, da je *vitr*-namaz uvijek klanjao stojeći, dok je dva rekjata *nafile* nakon toga, uglavnom, klanjao sjedeći. Stoga, ako se hadisu pristupi imajući ove stvari na umu, onda se očigledno značenje hadisa ne može prihvatiti.

Šta se, uistinu, desilo? Oni pojašnjavaju da je Poslanik, s.a.v.s, u skladu sa svojim običajem, klanjao *vitr* zajedno sa *tehedždžud*-namazom stojeći, i onda je sjeo da klanja dva rekjata *nafile*. 'Aiša, r.a, je opisala njegov namaz rekavši: „sjedio bi samo na kraju“, što znači da je Poslanik, s.a.v.s, nakon klanjanja prvih jedanaest ili slično rekjata (*tehedždžud* i *vitr*) stojeći, sjeo i tako klanjao zadnja dva rekjata *nafile*. (vidi *Darse Tirmizi* 2:210-220, *Fath al-Mulhim* 2:219)

Ovo 'Aišinu, r.a, predaju čini veoma jasnom i odbacuje mišljenje da je Poslanik, s.a.v.s, obavljao duge namaze, sastavljenje od mnogo rekjata, sa samo jednim sjedenjem na kraju, i bez sjedenja između raznih rekjata koje je klanjao.

Slijedeća predaja Ibn 'Abbasa, r.a, dalje potkrepljuje ovo objašnjenje: „Allahov Poslanik, s.a.v.s, klanjao je osam i sedam rekjata u Medini, tj. podne i ikindiju namaz zajedno, i akšam i jaciju namaz zajedno.“ (*Sahih al-Muslim* 1:246)

Nijedan učenjak ovu predaju nije protumačio na način da su sva četiri rekjata podne i ikindije namaza, i tri rekjata akšama i četiri jacije, spojena zajedno tako da nema razmaka između njih.

Učenjaci su odbacili takvo tumačenje zato što sugerira novi metod obavljanja namaza, koji nije dosljedan uobičajenom metodu koji je Poslanik, a.s, redovno koristio. Na isti način, ove predaje, koje, naizgled, sugeriraju da je način klanjanja *vitr*-namaza suprotan uobičajenoj praksi da namaz ima minimalno dva rekjata, moraju se protumačiti skladno, a ne prihvatiti njihovo doslovno značenje.

JE LI DOVOLJNO KLANJANJE JEDNOG REKJATA VITR-NAMAZA?

- 'Abdullah ibn 'Omer, r.a, prenosi:

„Neko je upitao Poslanika, s.a.v.s, o noćnom namazu, pa je on rekao: 'Noćni namaz se treba klanjati u setu od po dva rekjata. Zatim, pred zoru, treba klanjati još jedan rekjat, koji će ono što je klanjano pretvoriti u *vitr*-namaz.“ (*Sahih al-Buhari* 1:135, *Sahih Muslim* 1:257)

U još jednoj verziji ove predaje se kaže: „*Vitr* se sastoji od jednog rekjata koji se klanja na zalasku noći.“ Verzija u djelu *Sunen Ibn Madže* kaže: „Noćni namaz se klanja u setu od po dva rekjata, a *vitr* se klanja prije zore.“

Neki učenjaci su iz ovih predaja zaključili da se *vitr* sastoji od jednog rekjata, koji se klanja odvojeno. Ovaj zaključak, ipak, ne obuhvata pravo značenje ovog hadisa, jer sve karakteristike namaza nisu uzete u razmatranje. Dakle, slijedeće stvari treba uzeti u razmatranje:

- Molim Allaha da balogoslovi velikog šafi'ijskog učenjaka, hafiza Ibn Hadžera al-'Askalanija, koji svom djelu *Fath al-Bari* kaže:

„Može se tvrditi da ovaj hadis nije u potpunosti jasan kada je u pitanju razmak između drugog i trećeg rekjata *vitr*-namaza. Moguće je da je Poslanik, s.a.v.s, svojim riječima: 'treba klanjati još jedan rekjat', mislio da taj rekjat treba klanjati zajedno (*mudafatan*) sa dva rekjata prije toga.“ (*Fath al-Bari* 2:385 U)

Dakle, pravo značenje ovog hadisa je da osoba treba klanjati *tehedždžud*-namaz u setu od po dva rekjata u toku noći, a na kraju

noći (*kijam al-lejl*) treba dodati još jedan rekjat na zadnja dva, da to, onda, budu tri rekjata. Na ovaj način, rekjati *tehedždžud* i *vitri*-namaza zajedno će činiti neparan broj rekjata, i time će biti u skladu sa Poslanikovim, s.a.v.s, riječima:

„Zatim, pred zoru, neka klanja (klanjač) još jedan rekjat, koji će ono što je klanjao pretvoriti u *vitri*-namaz.“ (*Sahih al-Buhari* 1:135, *Sahih Muslim* 1:257)

- O pitanju hodočašća (*hadža*), Poslanik, s.a.v.s, rekao je:

„Hadž je ‘Arefat.“ (*Sunen al-Tirmizi, Ibn Madže, al-Darakutni*)

Ova predaja se, također, ne treba shvatiti doslovno, jer bi to značilo da je hadž obavljen samo odlaskom na ‘Arefat, boravkom tamo neko vrijeme, zatim vraćanjem kući čak i bez oblačenja *ihrama*. Ovo, sigurno, nije ispravno tumačenje, jer zapostavlja mnoge sastavne dijelove vjerovanja. U stvarnosti, hadis samo naglašava važnost boravka (*vukuf*) na ‘Arefatu, jer je to jedan od sastavnih dijelova hodočašća, a nije jedina radnja koja se mora obaviti tokom hadža.

Slično tome, tvrdeći da se *vitri* sastoji od jednog rekjata koji se klanja na zalasku noći, Poslanik, s.a.v.s, samo definira razliku između *vitri*-namaza i *tehedždžuda*; a to je da, dodavši jedan rekjat na dva rekjata *tehedždžuda*, sva će tri rekjata pretvoriti u *vitri*, dopuštajući tako klanjaču da ispuni svoju obavezu obavljanja *vitri*-namaza.

- Lična praksa Ibn ‘Omera, r.a, iako na osnovu gornjeg hadisa izgleda drugačije, bila je da klanja tri rekjata *vitri*-namaza u cjelini, na što ukazuje i slijedeća predaja imama Malika:

„Ibn ‘Omer, r.a, govorio je da je akšam dnevni *vitri*-namaz.“
(*Muvetta Imam Malik* 77)

Ako je akšam-namaz (za kojeg se svako slaže da se sastoji od tri neprekidna rekjata) okarakteriziran kao dnevni *vitri*, iz toga slijedi da se i *vitri*-namaz, također, treba klanjati kao cjelina od tri neprekidna rekjata.

U svjetlu gore navedenog, veoma je teško ustanoviti da se *vitri* može klanjati kao samo jedan rekjat. Hafiz Ibn Hadžer u svom djelu *Fath al-Bari* prenosi da je Ibn al-Salah rekao:

„Iz predaja o *vitru*, iako ih ima mnogo, ne možemo zaključiti da je Poslanik, s.a.v.s, klanjao samo jedan rekjat *vitri*-namaza.“ (*Fath al-Bari* 2:15)

Stoga, bilo koja predaja u kojoj se spominje da se *vitri*-namaz sastoji od bilo koliko osim tri rekjata, ne može se shvatiti doslovno. Umjesto toga, mora se analizirati i prilagoditi, kako bi se našlo pravo značenje, i uskladilo sa drugim predajama koje spominju da se *vitri*-namaz sastoji od tri rekjata.

ZAKLJUČNO PITANJE

Nakon čitanja svih hadisa iz ovog poglavlja, čovjek se može zapitati: zašto se sve te predaje međusobno razlikuju u opisu *vitri*-namaza? Odgovor je veoma jednostavan. Postoje dvije vrste naratora. Prvo, postoje oni koji se referiraju na noćni namaz u cijelosti (*tehedždžud*) i *vitri*, kao *vitri*-namaz, i ne spominju nikakvu razliku između dva namaza. Oni samo spominju ukupan broj rekjata koje je Posla-

nik, s.a.v.s, klanjao noću, pošto je bilo općepoznato da su zadnja tri rekjata *tehedždžuda* smatrana *vitri*-namazom. Dakle, kada se spomigne *vitri*-namaz, to uključuje cijeli noćni namaz (*tehedždžud*). Takvi primjeri se mogu naći u dijelu ovog poglavlja pod naslovom: „Neke zbunjujuće predaje“.

Nasuprot ovome, druga vrsta naratora ne referira se na sve rekjate kao *vitri*-namaz, nego opisuje *tehedždžud* i *vitri* pojedinačno kada je u pitanju broj rekjata za svaki namaz ponaosob. Dakle, to ne ostavlja prostora za bilo kakvu spekulaciju. Većina predaja druge vrste veoma jasno spominje da se *vitri*-namaz sastoji od tri rekjata.

Primjeri takvih predaja se mogu naći u dijelu ovog poglavlja pod naslovom: „Hadisi o ovom pitanju“. Imam Tirmizi, citirajući riječi Ishaka ibn Ibrahima Rahuvejha, zaključuje:

„Predaje koje spominju da je Poslanik, s.a.v.s, klanjao trinaest rekjata *vitri*-namaza, ustvari, znače (kao što Ishak kaže) da je klanjao trinaest rekjata uključujući i *vitri*-namaz, i iz toga slijedi da se cjelokupan noćni namaz referira kao *vitri*.“ (*Sunen al-Tirmizi* 1:105)

Imam Ebu Muhammed al-Manbaji, hanefijski pravnik i hadiski učenjak, piše:

„Jedan način da se izmire konfliktne predaje je da se kaže da je Poslanik, s.a.v.s, u početku klanjao jedan rekjat *vitri*-namaza, i čak naredio drugima da čine isto, ali njegov konačan stav je bio da se klanjaju tri rekjata *vitri*-namaza.“ (*Al-Lubab fi 'l-džemi' bajn al-sunnati va 'l-kitab* 1:173).

ZAKLJUČAK

U zaključku, *vitri* se treba klanjati kao namaz s tri rekjata, pošto je, prema većini predaja, Poslanik, s.a.v.s, tako klanjao *vitri*-namaz. Ova tri rekjata se klanjaju u cjelini, bez razdvajanja trećeg rekjata od prva dva. Klanjanje jednog rekjata Poslanik, s.a.v.s, kategorizirao je kao nepotpun namaz. Dokaz toj činjenici je da u islamu nema nijedan namaz koji se sastoji samo od jednog rekjata. Stoga se *vitri*-namaz redovno mora klanjati kao akšam-namaz, a ne odvojeno kao jedan rekjat.

Štaviše, prilično je jasno da je Poslanikova, s.a.v.s, praksa bila da *vitri* klanja navečer, nakon *tehedždžud*-namaza. Klanjao bi *tehedždžud* u cjelinama od po dva rekjata, dok se vrijeme sabaha ne bi približilo, a zatim bi dodao još jedan rekjat na zadnja dva, pretvarajući tako oba zadnja i dodatni jedan rekjat u *vitri*-namaz. Zasigurno je Poslanik, s.a.v.s, mislio na ovo kad je rekao:

„Zatim, pred zoru, neka klanja (klanjač) još jedan rekjat, koji će ono što je klanjao pretvoriti u *vitri*-namaz.“ (*Sahih al-Buhari* 1:135, *Sahih Muslim* 1:257).

A Allah najbolje zna.

ZABRANA KLANJANJA NAKON IKINDIJSKOG FARZA

Izučavajući hadiske knjige, svako će se susresti sa predajama u kojima Poslanik, s.a.v.s, zabranjuje klanjanje namaza poslije ikindijskog farza. U nekim predajama, pak, Poslanik, s.a.v.s, i sam kaže da je klanjao dva rekjata u tom vremenu. To ukazuje na nedosljednost među ovim predajama.

U ovom poglavlju govorit ćemo o tom pitanju i pokušati riješiti ovu očitu kontradikciju, kako bismo odgovorili na značajno pitanje: Šta znači Poslanikova, s.a.v.s, zabrana da se klanja bilo koji namaz poslije ikindijskog farza? Ovo poglavlje će, također, govoriti o tome da li je bilo kome osim Poslaniku, s.a.v.s, dozvoljeno da klanja namaz u to vrijeme. Također, pokušat ćemo pojasniti šerijatski propis o pitanju rekjata koji je Poslanik, s.a.v.s, klanjao nakon ikindije namaza, te rasvijetliti da li je navedena zabrana uistinu opće prirode, ili je ograničena određenim okolnostima.

RAZLIČITA MIŠLJENJA

Imam Ebu Hanifa je mišljenja da *musalliji* (klanjaču) nije dopušteno da klanja *tehijjet-ul-mesdžid* (dva rekjata), ili bilo koju vrstu *nafile* namaza, nakon što je klanjao ikindiju. Istovremeno, prema njegovom mišljenju, naklanjavanje propuštenih namaza u tom vremenu je dopušteno. Mišljenje još jedne grupe učenjaka glasi da nije dopušteno klanjati *nafile* namaz nakon ikindije, ali je dopušteno naklanja-

ti propuštene namaze, ili druge neobavezne namaze koji se klanjaju iz određenog razloga, kao što je džennaza namaz, *tehijjet ul-mesdžid* ili *tehijjet il-vudu'* (dva rekjata nakon abdesta).

Spomenuta razlika u mišljenju govori nam da je vrijeme nakon ikindije namaza razdoblje za koje se svaka grupa učenjaka slaže da je određeni vid namaza u njemu dozvoljen, a drugi nepoželjan. Razlog za to je postojanje mnogih hadisa koji zabranjuju klanjanje nakon ikindije namaza, i zbog tih hadisa hanefije ne dopuštaju klanjanje bilo kakvog neobaveznog namaza u tom vremenu. Ipak, postoje i hadisi koji govore da je Poslanik, s.a.v.s, klanjao dva rekjata nakon ikindije. Ovi hadisi su kontradiktorni onima koji to zabranjuju. Stoga, prvo ćemo analizirati ove hadise, kako bismo imali bolje razumijevanje ove očigledne kontradiktornosti.

ANALIZA NAIZGLED KONTRADIKTORNIH HADISA

Postoje dvije vrste kontradiktornih predaja - one koje spominju da je Poslanik, s.a.v.s, klanjao dva rekjata nakon ikindije samo jedanput (ukazujući da to više nikada nije učinio), i predaje koje ukazuju da je Poslanik, s.a.v.s, redovno klanjao ta dva rekjata. Obje vrste predaja adresirane su u slijedećem dijelu ovog poglavlja.

- 'Aiša, r.a, prenosi:

„Allahov Poslanik, s.a.v.s, jedne je prilike propustio da klanja dva rekjata prije ikindije, pa ih je nakon ikindije naklanjao, i nikada

ih više nije klanjao u to vrijeme.“ (*Mu'džem al-Tabarani, Medžme' al-zava'id 2:223*)

- Postoji slična predaja od Umm Selame, r.a, koju imam Ahmed prenosi u svom *Musnedu*. (*Ma'arif al-Sunen 2:135, Musned Ahmed 229:2 U*)
- Ibn 'Abbas prenosi:

„Allahov Poslanik, s.a.v.s, klanjao je dva rekjata (sunsunet) nakon ikindije, jer su ranije stigle neke stvari za podjelu u dobrotvorne svrhe, i to ga je spriječilo ih klanja nakon podne namaza. Zato je ta dva rekjata naklanjao nakon ikindije namaza, i više to nije činio.“ (*Sunen al-Tirmizi 1:45*)

Iz navedene tri predaje može se zaključiti da je Poslanik, s.a.v.s, klanjao dva rekjata nakon ikindije samo jedanput. Sve tri predaje jasno ističu da je Poslanik, s.a.v.s, naklanjavao dva rekjata koje je propustio nakon podne namaza. Ovi hadisi, također, ukazuju da namaz poslije ikindije ni na koji način nije bio poseban namaz Poslanika, s.a.v.s, koji je on klanjao redovno. Ovo je, ipak, u kontradikciji sa slijedećim hadisima, koji spominju da je Poslanik, s.a.v.s, redovno klanjao dva rekjata nakon ikindije namaza:

- 'Aiša, r.a, prenosi:

„Poslanik, s.a.v.s, u toku dana, nakon ikindije namaza, nikada me nije posjećivao, osim da klanja dva rekjata.“ (*Sahih al-Buhari 1:83*)

- Prenosi se od Ebu Salmana da je pitao 'Aišu o dva rekjata koje je

Poslanik, s.a.v.s, klanjao nakon ikindije. Ona mu je rekla da ih je klanjao prije ikindije, dok ih jedne prilike nije propustio, ili zaboravio da klanja, jer je bio zauzet nečim, pa ih je klanjao nakon ikindije. Onda je nastavio da ih klanja, jer kad god je klanjao neki novi namaz jednom, nastavio bi da ga klanja nakon toga redovno. (*Sahih Muslim 1:277*)

- 'Aiša, r.a, prenosi da Poslanik, s.a.v.s, nikada nije ostavljao dva rekjata nakon ikindije, dok je bio u njenom društvu. (*Sahih Muslim 1:277*)

Ovi hadisi pokazuju da je Allahov Poslanik, s.a.v.s, redovno klanjao dva rekjata. Također, pokazuju da, kad god bi klanjao novi namaz jednom, nastavljao bi ga klanjati redovno. U ovom slučaju, to su dva rekjata podne namaza koja je naklanjavao, a ne novi namaz. Ali, pošto ih je klanjao van njihovog uobičajenog vremena, nakon toga je nastavio da ih klanja redovno poslije ikindije. Što se tiče ove očigledne kontradikcije, spominje se i slijedeća predaja.

Hafiz Ibn Hadžer prenosi da hadisi br. 4, 5 i 6 imaju veći stepen autentičnosti nego prva tri hadisa. To, prema Ibn Hadžeru, znači da hadisi u kojima se spominje da je Poslanik, s.a.v.s, redovno klanjao dva rekjata imaju veći stepen autentičnosti nego hadisi u kojima se spominje da ih je klanjao samo jednom.

Da dodamo na ovu misao slijedeće: prilično je tačno da je predaju Ibn 'Abbasa (hadis br. 3) imam Tirmizi kategorizirao kao dobru (*hasen*), dok su svi drugi hadisi spomenuti nakon toga, bilo iz *Sahih al-Buhari* ili zbirke *Muslim*, striktno autentični (*sahih*).

Dakle, Ibn 'Abbasova predaja ne može stajati u pređenju s ostalima. Drugo: hadis br. 1, koji je prenesen od 'Aiše, r.a, u svom lancu prenosilaca sadrži ime Kattata, koji je nazvan „nepodnošljivim lašcem“ (*kezzab*). Dakle, ta predaja je preslaba da bi stajala u poređenju sa drugim autentičnim (*sahih*) predajama 'Aiše, r.a.

Hadis Ummu Selame, r.a, (br. 2), pak, nema nedostataka, i kao takav se ne može zanemariti. Ova predaja prenosi da je Poslanik, s.a.v.s, klanjao dva rekjata nakon ikindije namaza jednom, i negira da je to više ikada činio. To znači da imamo jednu autentičnu (*sahih*) predaju kontradiktornu trima autentičnim (*sahih*) predajama. Imamo 'Aišine predaje koje prenose imam Buhari i Muslim, koje su potvrdne (*musbit*) u ustanovljavanju da je Poslanik, s.a.v.s, redovno klanjao ta dva rekjata, i također imamo autentičan hadis Ummu Selame, r.a, koji tvrdi suprotno. Dakle, postoje još dva kontradiktorna hadisa, od kojih su oba autentična - jedan negirajući (*menfi*), tj. podržava zabranu, a drugi potvrđan (*musbit*), tj. ne podržava zabranu. Hafiz Ibn Hadžer al-'Askalani pokušava da poveže ove dvije predaje koristeći se principom hadiske nauke (*usul al-hadis*) koji tvrdi da potvrdne (*musbit*) predaje imaju prednost u odnosu na negirajuće (*manfi*), tj. potvrdna predaja je *jača* od negirajuće. On zaključuje da, pošto su 'Aišine, r.a, predaje potvrdne, one imaju prednost u odnosu na Umm Selamine, r.a, negirajuće. Ibn Hadžer dalje tvrdi da je 'Aiša, r.a, na osnovu njenog poznavanja Poslanikovih, s.a.v.s, radnji, potvrdila kako je on redovno klanjao dva rekjata nakon ikindije, a Umm Selamina, r.a, negacija je na osnovu njenog posmatranja Poslanikova, s.a.v.s, namaza.

Ibn Hadžerovo objašnjenje može biti konačno, jer rješava konflikt između dvije vrste predaja. Ipak, veliki pravnik i hadiski učenjak imam Taki 'Osmani, u svom djelu *Darse Tirmizi* (1:427), ističe da je hadis u *Sahih Muslim* kontradiktoran, na temelju Ibn Hadžerovog objašnjenja da su i 'Aiša, r.a, i Umm Selama, r.a, prenijele ono što su lično vidjele. Hadis u *Sahih Muslim* otkriva da je 'Aiša, r.a, od Umm Selame, r.a, saznala o Poslanikovom, s.a.v.s, klanjanju ovog namaza.

- Slijedeći hadis daje detaljnije pojašnjenje:

„Kurajb prenosi da su ga 'Abdullah ibn 'Abbas, r.a, 'Abdurrahman ibn Azhar i Misvar ibn Muharama poslali 'Aiši, ženi Allahova Poslanika, s.a.v.s. Rekli su mu da joj prenesu selam i da je pita o dva rekjata koja je klanjala poslije ikindije. Rekli su mu da joj kaže da su oni saznali kako je ona klanjala taj namaz iako ga je Poslanik, s.a.v.s, zabaranio. Ibn 'Abbas je rekao: 'Omer i ja smo sprečavali ljude u klanjanju tog namaza.'“

Kurajb kaže: 'Posjetio sam je i prenio joj poruku. Rekla mi je da pitam Umm Selamu. Izašao sam i obavijestio ih šta mi je rekla, pa su me poslali kod Umm Selame s istim pitanjem. Umm Selama je rekla: 'Čula sam Poslanika, s.a.v.s, da je zabranio ta dva rekjata, a onda sam ga vidjela da ih sam klanja. Kada je prvi put klanjao, završio je ikindiju, zatim ušao u kuću i zatekao jednu ženu ensarijku iz plemena Banu Haram sa mnom. Pa, kada je počeo da klanja, poslala sam mladu djevojku i rekla joj da stanje pored njege i kaže: 'O Allahov Poslaniče, Umm Selama kaže da je čula kako si zabranio obavljanje ova dva rekjata, a sada te gleda da ih i sam obavljaš?' Također sam joj je

rekla, ako bude rukom šta gestikulirao, da se vrati. Djevojka je otišla do njega, i on je rukom gestikulirao, pa se ona vratila. Kada je završio namaz, rekao je: 'O Ibn Umajjina kćeri (Umm Selama), pitala si me za dva rekjata nakon ikindije. Grupa ljudi iz plemena 'Abd al-Kajs mi je došla i spriječila me da klanjam dva rekjata nakon podne namaza, pa su ovo ta dva rekjata.'" (*Sahih Muslim 1:277*)

Ovaj hadis, bez ikakve sumnje, ukazuje da je Umm Selama, r.a, bila izvor 'Aišina, r.a, znanja o Poslanikovom, s.a.v.s, klanjanju dva rekjata nakon ikindije. To je iz razloga što ih je Poslanik, s.a.v.s, klanjao dok je bio u Umm Selaminom, r.a, društvu, a 'Aiša, r.a, je bila svjesna toga. Slijedeća predaja to dodatno pojašnjava.

- Prenosi se od 'Abdurrahmana ibn Ebi Sufjana da je Mu'avija, r.a, poslao nekoga do 'Aiše, r.a, da je pita o dva rekjata poslije ikindije. Odgovorila je da ih Poslanik, s.a.v.s, nije klanjao u njenom društvu, nego joj je Umm Selama, r.a, rekla da ih je klanjao dok je bio sa njom. Stoga je Mu'avija poslao nekoga da o tome pita Ummu Selamu. Ona je rekla: „Jedne prilike ih je Poslanik, s.a.v.s, klanjao u mom društvu, i kako ga nikad prije nisam vidjela da ih klanja, pitala sam ga: 'O Allahov Poslaniče, kakva su to dva rekjata koja sam te vidjela da klanjaš poslije ikindije? Nikada ih prije nisi klanjao.' On je odgovorio: 'To su dva rekjata koja obično klanjam nakon podne namaza, ali neke kamile koje su sakupljene kao sadaka stigle su da budu podijeljene, pa sam zaboravio da klanjam ta dva rekjata dok nisam klanjao ikindiju, nakon čega sam ih obavio. Kada sam se sjetio, pomislio sam da nije pristojno da ih klanjam u mesdžidu, da me ljudi gledaju, pa sam ih klanjao

dok sam s tobom." (*Šerh Ma'ani 'l-asar 1:302*)

Ovaj hadis, zajedno s prethodnim, jasno ustanovljava da Allahov Poslanik, s.a.v.s, nije klanjao dva rekjata u 'Aišinom, r.a, društvu, nego u društvu Umm Selame, r.a.

Imam 'Osmani piše da, čak i nakon iscrpnog istraživanja, nije mogao naći ubjedljivo objašnjenje kojim bi otklonio očiglednu kotradiktornost među ovim predajama. Bez obzira na to, nakon dodatnog razmišljanja, on tvrdi da se slučaj kada je Poslanik, s.a.v.s, klanjao dva rekjata nakon ikindije desio u prisustvu Umm Selame, r.a. To je potvrdila i 'Aiša, r.a, u dvije gore navedene predaje (hadisi br. 7 i 8).

Poslije toga, pošto je Poslanikova, s.a.v.s, navika bila da nastavi bilo koju praksu koju bi započeo, počeo je svakodnevno klanjati dva rekjata nakon ikindije namaza u 'Aišinom prisustvu, ali Ummu Selama, r.a, nije znala za to. Vjerovatno je zbog toga insistirala da Poslanik, s.a.v.s, nikada više nije klanjao dva rekjata, dok je 'Aiša, r.a, tvrdila da ih je uvijek klanjao u njenom društvu. Imam 'Osmani zaključuje da se to čini najboljim mogućim objašnjenjem kako bi se pomirili hadisi i otklonila kontradikcija. (*Darse Tirmizi 1:428*)

Do ovog momenta, diskusija se vodila u vezi s pitanjem razlika nadenih u hadisima o tome koliko je Poslanik, s.a.v.s, klanjao rekjata nakon ikindije. Sada se postavlja još jedno pitanje: Koji je propis o pitanju ova dva rekjata nakon ikindije? Učenjaci imaju različita mišljenja o ovom pitanju.

Jedna grupa tvrdi da je sunnet klanjati dva rekjata nakon ikindije, iako je Poslanik, s.a.v.s, zabranio sve neobavezne namaze u

tom vremenu. Kao dokaz svojoj tvrdnji, navode već spomenute 'Aišine, r.a, predaje. Ova grupa tvrdi da, pošto je Poslanik, s.a.v.s, klanjao ta dva rekjata, dozvoljeno je i drugima da to čine. Ipak, hanefijski učenjaci, i mnogi drugi, tvrde da se ova dva rekjata ne mogu smatrati sunetskom praksom na temelju samih hadisa. Ustvari, pokuđeno je (*mekruh tahrimi*) klanjati bilo kakav neobavezan namaz u tom vremenu. Postoje brojne druge predaje i razlozi koji jasno zabranjuju klanjanje nakon ikindije namaza.

EKSKLUZIVNA PRAKSA ALLAHOVOG POSLANIKA, S.A.V.S.

Glavni razlog zbog kojeg je Poslanik, s.a.v.s, klanjao dva rekjata nakon ikindije, kao što se u hadisima spominje, bio je da naklanja dva propuštena rekjata podnevske (sun)sunneta (vidi hadis br. 7). To je bila ekskluzivna praksa Allahova Poslanika, s.a.v.s, da nadoknadi bilo koje propuštene sunetske rekjate. To, ipak, nije slučaj sa ostatkom *ummeta*.

Dakle, Allahov Poslanik, s.a.v.s, klanjao je dva propuštena rekjata podnevske sunneta nakon ikindije, i nakon toga nastavio da klanja dva dodatna rekjata svakog dana poslije ikindije, što je bilo zbog njegove ekskluzivne prakse da nastavlja sa klanjanjem svakog novog namaza kojeg je jednom klanjao. Slijedeće predaje eksplicitno daju isto objašnjenje.

- 'Aiša, r.a, je, nakon što je ispričala priliku u kojoj je Poslanik, s.a.v.s, klanjao dva rekjata nakon ikindije namaza, rekla: „Kad god bi klanjao novi namaz jednom, nastavio bi da ga klanja re-

dovno.“ (*Sahih Muslim 1:277*)

Ovaj hadis ilustrira ekskluzivnu praksu Poslanika, s.a.v.s. Slijedeći hadisi će dodatno pojasniti ovo pitanje.

- 'Aiša, r.a, prenosi: „Allahov Poslanik, s.a.v.s, klanjao je poslije ikindije, ali je zabranio drugima da to čine, i postio bi neprekidno (*juvasilu*, tj. bez prekidanja posta duži vremenski period), ali je drugima zabranio da to čine.“ (*Sunen Ebu Davud 1:182*)

Ovaj hadis jasno ukazuje da je samo Poslanik, s.a.v.s, neprekidno postio, a zabranio je ashabima da isto čine. Također, drugima je zabranio da klanjaju dva rekjata poslije ikindije, ali je to sam činio. Ovu predaju prenosi imam Ebu Davud, bez ikakvih komentara, što znači da je predaja čvrsta. Dobro je poznato među hadiskim učenjacima da, kad god je imam Ebu Davud nakon prenošenja hadisa *sakit* (tj. ne komentira njegov stepen), to znači da je hadis čvrst-stabilan.

- Umm Selama, r.a, nakon što je posmatrala Poslanika, s.a.v.s, kako klanja dva rekjata, upitala ga je: „O Allahov Poslaniče, možemo li i mi naklanjati dva rekjata ako smo propustili?“ Rekao je: „Ne!“ (*Šerh Ma'ani l-asar 1:306*)

Imam Hejsami tvrdi da je ovaj hadis prenio imam Ahmed u svom *Musnedu*, kao i Ibn Hibban u svom *Sahihu*. Dalje tvrdi da su prenosioci u imam-Ahmedovom lancu prenosilaca spomenuti među lancima prenosilaca u *Sahih al-Buhari* (*Medžme' al-zava'id 2:223*)

Iz gore navedenog hadisa možemo zaključiti da je Poslanik, s.a.v.s, zabranio Ummu Selami, r.a, da naklanjava propuštene sunetske rekjate nakon ikindije. To ukazuje da je naklanjanje bilo ek-

skluzivna praksa Allahovog Poslanika, s.a.v.s. imam 'Ajni prenosi da je al-Hattabi rekao: „Namaz, dva rekjata poslije ikindije, također je ekskluzivna praksa Poslanika, s.a.v.s.“ Ibn 'Ukajli je potvrdio isto. Sve navedene predaje vode istom zaključku, a to je da je klanjanje dva rekjata nakon ikindije uistinu bila ekskluzivna praksa Poslanika, s.a.v.s. i kao takva, ne smatra se sunnetom. To je potvrđeno činjenicom da mnoge predaje, ustvari, zabranjuju bilo koji vid *nafila* namaza u to vrijeme.

HADISI KOJI ZABRANJUJU KLANJANJE NAKON IKINDIJE NAMAZA

- Ebu Se'id al-Hudri, r.a, prenosi da je Poslanik, s.a.v.s, rekao:

“*Nafila* namaz se ne klanja nakon sabaha pa do izlaska Sunca, niti nakon ikindije pa do zalaska Sunca.” (*Sahih al-Buhari* 1:82-83)

- 'Amr ibn 'Abbas prenosi da je Poslanik, s.a.v.s, rekao:

“Klanjajte sabah-namaz, poslije toga se suzdržavajte od bilo kakvog namaza dok Sunce u potpunosti ne izađe. Poslije toga klanjajte ikindiju namaz, i suzdržavajte se od bilo kakvog namaza do zalaska Sunca.” (*Sahih Muslim*)

- Ibn 'Abbas, r.a, prenosi da je Poslanik, s.a.v.s, zabranio klanjanje nakon ikindije. (*Sunen al-Nesa'i* 96)
- Prenosi se da je 'Ali ibn Ebi Talib, r.a, klanjao dva rekjata nakon ikindije namaza na putu u Mekku. 'Omer, r.a, naljutio se rekavši mu: “Tako ti Allaha, znaš da je Poslanik, s.a.v.s, to zabranio.”

(*Šerh Ma'ani l-asar* 1:303)

- 'Alija, r.a, prenosi da je Poslanik, s.a.v.s, klanjao dva rekjata nakon svakog namaza, osim sabaha i ikindije. (*Šerh Ma'ani l-asar* 1:303)
- 'Aiša, r.a, prenosi da Poslanik, s.a.v.s, nikada nije klanjao nikakav namaz bez dva dodatna rekjata nakon toga, osim poslije sabaha i ikindije, kada bi klanjao dva rekjata prije. (*Šerh Ma'ani l-asar* 1:303)
- Mu'avija ibn Ebi Sufjan, r.a, je održao hutbu u kojoj je rekao:

“O ljudi! Klanjate namaz koji Poslanika, s.a.v.s, nikada nismo vidjeli da klanja, iako smo bili u njegovom društvu. Zabranio je klanjanje dva rekjata nakon ikindije.” (*Šerh Ma'ani l-asar* 1:304)

- Se'id ibn Jezid, r.a, prenosi da je vidio 'Omera kako tuče Munkadira, jer je klanjao poslije ikindije. (*Šerh Ma'ani l-asar*, 304)
- 'Abdullah prenosi slijedeće:

“'Omer, r.a, nije volio klanjanje nakon ikindije, a ja ne volim ono što 'Omer, r.a, ne voli.” (*Šerh Ma'ani l-asar* 1:304)

- Džebela ibn Suhejm prenosi slijedeće:

“Čuo sam Ibn 'Omera da prenosi kako je posmatrao svog oca 'Omera kako tuče osobu koju zatekne da klanja nakon ikindije, sve dok ta osoba ne bi prekinula namaz.” (*Šerh Ma'ani l-asar* 1:304)

- Tavus prenosi da je pitao 'Abdullaha ibn 'Abbasa o dva rekjata nakon ikindije namaza. Zabranio mu je da ih klanja i citirao

kur'anski ajet: "Kada Allah i Poslanik Njegov nešto odrede, onda ni vjernik ni vjernica nemaju pravo da po svom nahodjenju postupi. A ko Allaha i Njegova Poslanika ne poslušaju, taj je sigurno skrenuo s Pravog puta." (*Al-Kur'an* 33:36; *Šerh Ma'ani al-asar* 1:304)

ZAKLJUČAK

Ishod ove diskusije se može sumirati u slijedećem. Postoji određena kontradikcija u predajama koje spominju da je Poslanik, s.a.v.s, klanjao nakon ikindije. Neki autentični hadisi (*sahih*) ukazuju da je to učinio samo u jednoj prilici, dok drugi, također autentični (*sahih*), hadisi spominju da je to činio redovno. Da bi se uklonila kontradikcija među predajama i objasnila stvarna situacija, hanefije su ustanovile da je to bila posebna Poslanikova, s.a.v.s, praksa.

Allahov Poslanik, s.a.v.s, samo u početku je klanjao dva rekjata poslije ikindije, da bi naklanjao dva rekjata podnevnog sunneta koje je propustio, jer je bio s nekim gostima. Nakon toga je redovno počeo da klanja dva rekjata nakon ikindije, jer je bila njegova posebna navika da nastavi sa obavljanjem bilo kakvog namaza koji bi jednom započeo. Postoje brojni hadisi koji to potvrđuju.

Povrh toga, također je naglašen veliki broj predaja koje eksplicitno zabranjuju klanjanje poslije ikindije. U svjetlu ovog čvrstog dokaza, hanefijski učenjaci su zaključili da je najčvršće i najbolje mišljenje ono koje zabranjuje klanjanje *nafile* namaza poslije ikindije. Što se tiče hadisa koji spominju da je dozvoljeno da se klanja nakon ikindije namaza, oni ne mogu biti prihvaćeni kao dokaz dopuštenosti, jer samo ilustriraju posebnu praksu Allahovog Poslanika, s.a.v.s.

KLANJANJE U TOKU DŽUMANSKE HUTBE

Allahov Poslanik, s.a.v.s, naredio je da, kad god neko uđe u *mesdžid*, klanja dva rekjata prije sjedanja. Taj namaz se zove *tehijjet al-mesdžid* (namaz pri ulasku u *mesdžid*), i sunnet je klanjati ga. Ipak, ova dva rekjata se ne klanjaju u vrijeme u kojem je *mekruh* klanjati bilo koji namaz. U islamskom pravu se slijedeća vremena smatraju *mekruh* za klanjanje: (1) poslije sabah-namaza pa do izlaska Sunca; (2) poslije ikindije namaza pa do zalaska Sunca; (3) od početka izlaska Sunca pa do vremena kada je Sunce dužine koplja iznad vidokruga (tj. kada se razdaljina jednaka sunčevom prečniku pojavi između Sunca i vidokruga); (4) od momenta kada je Sunce na navišoj tački na nebu pa dok se ne pomjeri na *istiva'*, i (5) kada Sunce postane žuto prije zalaska pa sve dok ne zađe.

Dakle, preporučuje se klanjanje *tehijjet al-mesdžid* prilikom ulaska u *mesdžid* u svakom vremenu osim navedenih. Postoji još jedan izuzetak ovom generalnom pravilu. Pošto je Poslanik, s.a.v.s, zabranio bilo kakav namaz ili razgovor u toku džumanske hutbe, *tehijjet al-mesdžid* nije dopušteno klanjati ni prilikom ulaska u *mesdžid* dok je hutba u toku. Ovo je mišljenje hanefija i mnogih drugih.

Neku učenjaci tvrde da osoba koja uđe u *mesdžid* za vrijeme hutbe ipak treba da klanja dva rekjata prije nego što sjedne i počne slušati imamovu hutbu. Oni idu tako daleko da to smatraju čak i poželjnom praksom.

Ono što slijedi jeste diskusija baš o tom pitanju, koja ima za

cilj utvrditi tačan propis o ulasku u *mesdžid* u toku džumanske hutbe. Prvo ćemo predstaviti dokaze koje koriste hanefije, kako bi ustanovili da nije dozvoljeno klanjati dok je hutba u toku, a, nakon toga, analizirat ćemo nekoliko naizgled konradiktornih predaja, koje se koriste da bi se dokazalo suprotno.

KUR'AN O OVOM PITANJU

Allah, dž.š, kaže:

وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (٢٠٤)

“A kada se uči Kur'an, vi ga slušajte i šutite da biste bili pomilovani.” (*Al-Kur'an* 7:204)

Kao što smo govorili u poglavlju 3, “Učenje za imamom”, objavljivanje ovog ajeta se odnosi na namaz (prema nekim mišljenjima i na hutbu, također). Sada, pošto se hutba poistovjećuje sa namazom, i pošto se kur'anski ajeti uče u toku hutbe, naredba ovog ajeta se odnosi i na hutbu, također, što znači da osoba mora biti tiha u toku hutbe i pažljivo slušati ono što se govori. To, također, znači da tokom hutbe ne treba započinjati bilo kakvo klanjanje.

Prenosi se od 'Omera, r.a, da su dvije džumanske hutbe jednake dva rekjata. Vjerovatno se iz tog razloga džuma namaz sastoji samo od dva rekjata, dok se podne namaz sastoji od četiri rekjata. 'Omere kaže: “Hutba je jednaka dva rekjata. Stoga, ko god propusti hutbu, treba klanjati četiri rekjata podne umjesto toga.” (*Musannef Ibn Ebi Šejbe* 2:128, *Musanand Abd al-Razzak*)

Treba zapamtiti da je ovo njegovo lično mišljenje, a propis učine učenjaka je da se osoba, iako je propustila hutbu, treba priključiti klanjanju dva rekjata džuma-namaza. Pošto je hutba slična namazu, može se zaključiti da tokom hutbe, također, treba ostati tih i miran, i pažljivo slušati dok je hutba u toku, baš kao što se sluša u namazu. Razlog zabrane svakog oblika klanjanja, zatim *zikra* (*zikr*), učenja dove, i čak upućivanja na dobro i sprečavanja zla (*emr bi 'l-ma'ruf i nehjan al-munkar*) – što je dozvoljeno u svim drugim prilikama – je činjenica da, ako se osoba posveti klanjanju *tehijjet al-medžid*, ili bilo kojoj drugoj radnji u toku hutbe, neće biti u mogućnosti da pažljivo sluša imamovu hutbu.

HADISI O OVOM PITANJU

- Ebu Hurejre, r.a, prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s, rekao:

“Ko god kaže makar i ‘šuti’ u toku hutbe, izgubio je nagradu.” (*Sunen al-Tirmizi* 1:114)

- Ebu Hurejre, r.a, prenosi od Allahovog Poslanika, s.a.v.s.:

“Kada kažete ‘šuti’ nekom do vas u toku džumanske hutbe, izgubili ste nagradu.” (*Sahih Muslim* 1:281, *Šerh Ma'ani 'l-asar*) Pošto je i samo podsjećanje nekoga da šuti u toku džumanske hutbe zabranjeno ovim hadisima, iz toga slijedi da se klanjanje *tehijjet al-mesdžid*, koji je *nafila*-namaz, također, mora zabraniti u toku džumanske hutbe. Slijedeći hadis dalje pojašnjava ovaj zaključak:

- 'Abdullah ibn 'Omer, r.a, prenosi da je čuo Poslanika, s.a.v.s, kada

je rekao: "Kada neko od vas uđe u *mesdžid* i zatekne imama na minberu da drži hutbu, tada nikakvo klanjanje ni razgovor nije dopušten dok imam ne završi." (*Medžme al-zava'id* 2:184)

Ovaj hadis je, po nekima, sam po sebi klasificiran kao manjkav, jer u svom lancu prenosilaca sadrži Ejjuba ibn al-Nahika. Postoje suprotstavljene kritike o njemu. Neki hadiski učenjaci ga smatraju vjerodostojnim, dok ga drugi smatraju slabim. Ipak, uprkos tome, postoje mnogi drugi dokazi koji podupiru njegovo prihvatanje. Ibn Ebi Šejba prenosi neke druge predaje Ibn 'Omera, r.a, (prenosioca ovog hadisa), koje ukazuju da su Ibn 'Omerovo, r.a, lično mišljenje i praksa bili u skladu sa njegovom predajom. To, također, doprinosi čvrstini hadisa.

Jedan od principa hadiske nauke (*usul al-hadis*) je da predaja koja je u skladu sa stalnom praksom ashaba i "njihovih sljedbenika" (*tabi'ina*) ima dovoljnu čvrstinu da posluži kao dokaz. To znači da pouka navedenog hadisa, uprkos kriticizmu njegovog lanca prenosilaca, može biti prihvaćena. Činjenica da postoje mnogi drugi autentični hadisi (*sahih*) koji prenose istu poruku kao gore navedeni hadis, čini ga još legitimnijim kao dokaz.

U slijedećem paragrafu ćemo vidjeti da ovo mišljenje nije jedino, nego da je ono mišljenje brojnih ashaba i njihovih sljedbenika (*tabi'ina*).

- Prenosi se od Salmana al-Farsija, r.a, da je Poslanik, s.a.v.s, rekao:

"Osobi koja obavi *gusul* (vjersko kupanje) petkom, očisti se koliko god može, stavi neki miris, a onda ode u *mesdžid* i ne razdvaja

dvije osobe sjedajući između njih, i klanja onoliko koliko Allah želi, zatim bude tiha dok imam govori, bit će oprošteni svi grijesi od tog petka do slijedećeg." (*Sahih al-Buhari* 1:122, *Šer Ma'ani l-asar* 1:369)

- Slična predaja od Ebu Hurejre, r.a, u *Sahih Muslim* ima slijedeću verziju:

"...i klanja ono što mu je naredeno, zatim bude tih dok imam ne završi hutbu..." (*Sahih Muslim* 1:283)

- Još jedna predaja od Ebu Hurejre, r.a, i Ebu Se'id al-Hudrija, r.a, ima slijedeću verziju:

"... i klanja ono što je Allah naredio, zatim bude tih kada se imam pojavi..." (*Sunen Ebu Davud*, 50 U)

- Nubejša al-Huzai, r.a, prenosi od Poslanika, s.a.v.s.:

"Kada musliman obavi *gusul* petkom, dođe u *mesdžid* bez uznemiravanja bilo koga, i nađe da se imam još nije popeo na minber, te počne da klanja koliko god može, a ako zatekne imama, sjedne tiho, i sluša pažljivo dok imam ne završi džumu namaz..." (*Musned Ahmed*)

Imam Hejsami kaže da je imam Ahmed prenio ovaj hadis i da su njegovi prenosiooci isti kao u *Sahih al-Buhari*, osim Ahmedovog *šejha* (učitelja), koji je vjerodostojan. (*Medžme al-zava'id* 2:171)

Ni jedan od ovih hadisa ne spominje da je vrijedno, ili čak dozvoljeno, klanjati kad se imam popne na minber. Razlog ove zabrane je već spomenut – a to je zbog nemogućnosti klanjača da pažljivo sluša imamovu hutbu i kur'anske ajete koji se uče.

ASHABI I NJIHOVI SLJEDBENICI (TABI'INI) O OVOM PITANJU

- Prenosi se od 'Abdullaha ibn 'Abbasa, r.a, i Ibn 'Omera, r.a, da nisu voljeli da se klanja bilo kakav namaz, ili vodi bilo kakav razgovor, petkom, kad se imam popne na minber. (*Musananf Ibn ebi Šejba 2:124*)
- Prenosi se od Ibn 'Omera, r.a, da bi on klanjao petkom, a kada bi se imam popeo na minber prestao bi klanjati. (*Musananf Ibn ebi Šejba 2:124*)
- 'Ukba ibn 'Amir, r.a, je rekao da je klanjanje dok je imam na minberu neposlušnost (*ma'sija*). (*Šahr Ma'ani 'l-asar 1:370*)
- Prenosi se od Ibn Šihab al-Zuhrija da osoba, koja petkom uđe u *mesdžid* dok je imam na minberu, treba sjesti i ne započinjati bilo kakav namaz. (*Šerh Ma'ani 'l-asar 1:369*)
- Prenosi se od Halid al-Hazza' da je Ebu Kilaba došao u *mesdžid* dok je imam držao hutbu. Sjeo je i nije ništa klanjao. (*Šerh Ma'ani 'l-asar 1:369*)
- Ebu Malik al-Kurazi prenosi da je sjedenje imama na minberu znak da se prekine svako klanjanje, a njegova hutba znak da se prekine svaki govor. (*Šerh Ma'ani 'l-asar 1:370*)
- Ibrahim al-Nehai kaže:

“Alkama je upitan: ‘Pričaš li u toku hutbe, ili nakon što se imam pojavi na minberu?’ Rekao je: ‘Ne.’” (*Šerh Ma'ani 'l-asar 1:370*)

- Prenosi se od Mudžahida da nije volio da klanja dok je imam držao hutbu. (*Šerh Ma'ani 'l-asar 1:370*)

Još jedna bitna stvar jeste da su melec, također, prekidali svoj posao čim bi hutba počela. Slijedeći hadisi ukazuju da, kad imam počne hutbu, melec ostavljaju svoj posao i slušaju hutbu.

- Postoji predaja od Ebu Hurejre, r.a, u *Sahih al-Buhari*, kao i u drugim hadiskim zbirkama, da melec bilježe imena i vrijeme dolaska vjernika na hutbu petkom. Na kraju ovog hadisa, Poslanik, s.a.v.s, kaže:

“Nakon toga, kada se imam pojavi na minberu, melec ostavljaju svoj posao i slušaju njegovo predavanje (*zikr*).” (*Sahih Muslim 1:283, Sahih al-Buhari 1:127, Sunen al-Nesa'i 205*)

- U predaji od Ebu Umame, r.a, se kaže:

“Kada se imam pojavi na minberu, melec prekidaju zapisivanje.” (*Medžme' al-zava'id 2:177*)

- U predaji od Ebu Se'ida al-Hudrija, r.a, se kaže:

“Kada mujezin prouči ezan i imam sjedne na minber, melec prekidaju zapisivanje i ulaze u *mesdžid* da pažljivo slušaju predavanje (*zikr*).” (*Medžme' al-zava'id 2:177*)

- U svom komentaru na *Sahih Muslim*, imam Nevevi tvrdi da je to bila (tj. bez klanjanja tokom hutbe) praksa i 'Omera, r.a, 'Osmana, r.a, i 'Alija, r.a. (*Šerh Sahih Muslim 1:288*)
- Imam Ševkani prenosi da je veliki hadiski učenjak Zajn al-Din

‘Iraki prenio istu praksu od Muhammed ibn Sirina, Kadi Shurajha, Ibrahim al-Neha’ija, Katada i Zuhrija.

- Ibn ebi Šejba, također, prenosi da su istog mišljenja bili Se’id al-Musajjib, Mudžahid, ‘Ata’ i ‘Urva ibn al-Zubejr.

Ove predaje naglašavaju i dalje ustanovljavaju hanefijsku poziciju po ovom pitanju u toku džume namaza. Njihovo mišljenje je da nije dozvoljeno klanjati dok je hutba u toku.

ANALIZA NAIZGLED KONTRADIKTORNIH HADISA

- Džabir, r.a, prenosi da je Sulejk al-Gatafani došao u petak i sjeo dok je Poslanik, s.a.v.s, držao hutbu. Poslanik, s.a.v.s, naredio mu je da ustane i klanja dva kratka rekjata. (*Sahih Muslim 1:287*)

Ovaj hadis koriste kao dokaz oni koji tvrde da je dozvoljeno klanjati dva rekjata tokom hutbe. Ovo je, pak, veoma teško prihvatiti zbog slijedećih razloga:

- Ovaj hadis se ne može koristiti kao dokaz da je dopušteno klanjati u toku hutbe, jer govori o nekom pojedinačnom slučaju. Poslanik, s.a.v.s, samo je jednom zapovijedio nekome da ustane i klanja dva rekajta tokom hutbe. Ustvari, postoje brojne predaje koje spominju da je Poslanik, s.a.v.s, zapovijedio ljudima da sjednu tokom hutbe. Postoji jedan hadis o pustinjском Arapu (*a’rabi*), koji je došao Poslaniku, s.a.v.s, da se požali na sušu, a zatim se, nakon sedmicu dana pojavio, žaleći se na poplave. Arap

je došao u toku džumanske hutbe, ali mu Poslanik, s.a.v.s, nije zapovijedio da klanja dva rekjata. Enes prenosi:

“Čovjek ušao u *mesdžid* tokom džumanske hutbe na stražnja vrata, suprotno od minbera na kojem je Poslanik, s.a.v.s, držao hutbu. Okrenuo se Poslaniku, s.a.v.s, i rekao: ‘O Allahov Poslaniče, imovina je uništena i putevi blokirani. Uputi dovu Allahu da nam spusti kišu.’ Prenosilac hadisa ističe da je Poslanik, s.a.v.s, podigao ruke i zamolio Allaha: ‘O Allahu, spusti nam kišu!’ Kiša je počela padati i, tako mi Allaha, sunce nismo vidjeli sedam dana. Nakon toga, taj čovjek je ušao na ista vrata tokom džuma-namaza, dok je Poslanik, s.a.v.s, držao hutbu. Okrenuo se Poslaniku, s.a.v.s, i rekao: ‘Imovina je uništena i putevi blokirani. Moli Allaha da zaustavi kišu.’” (*Sahih al-Buhari 1:137*)

U još jednoj predaji se navodi da je, jedne prilike, tokom hutbe, Poslanik, s.a.v.s, preko ramena posmatrao čovjeka kako se užurbano probija kroz ljude. Poslanik, s.a.v.s, rekao mu je:

“Sjedi, uznemiravaš ljude.” (*Sunen al-Nesa’i, 207, Ebu Davud*)

Sasvim je jasno da mu Poslanik, s.a.v.s, nije naredio da klanja dva rekjata, nego mu je rekao da brzo sjedne. U još jednoj Džabirovoj, r.a, predaji se kaže:

“Jedne prilike, Poslanik, s.a.v.s, popeo se na minber i rekao: ‘Sjedite.’ Ibn Mes’ud, r.a, koji je tek bio ušao, odmah je sjeo pored vrata *mesdžida*. Kada ga je Poslanik, s.a.v.s, vidio, rekao je: ‘O ‘Abdullah ibn Mes’ude, dođi naprijed.’” (*Sunen Ebu Davud 156*)

Ni ovaj put, Poslanik, s.a.v.s, nije mu zapovijedio da klanja,

nego da dođe naprijed i sjedne. U jednom hadisu, u *Sahih Muslim*, kaže se:

“Jedne prilike ‘Omer, r.a, držao je hutbu, kada je došao ‘Osman. ‘Omer, r.a, opomenuo ga je jer nije obavio gusul, ali mu nije zapovijedio da bilo šta klanja.” (*Sahih Muslim 1:280*)

Ni u jednom od navedenih slučajeva se ne naređuje da se klanja u toku hutbe. Ustvari, u ovim predajama se zapovijeda da se sjedne dok imam drži hutbu, što dokazuje da jedan slučaj, u kojem je Poslanik, s.a.v.s, zapovijedio Sulejk al-Gatafaniju da ustane i klanja, bio je iz drugog razloga. Stoga, hadis Sulejka al-Gafranija ne može biti dokaz da je poželjno klanjati tokom džumanske hutbe. Cijela priča o slučaju Sulejk al-Gatafanija je slijedeća:

“Jedne prilike, dok je Poslanik, s.a.v.s, sjedio na minberu i čekao da počne hutbu, ashab po imenu Sulejk al-Gatafani, koji je na sebi nosio veoma poderanu i iznosanu odjeću, ušao je u *mesdžid*. Poslanik, s.a.v.s, nakon što je vidio njegovo siromaštvo, zapovijedio mu je da ustane i klanja. Poslanik, s.a.v.s, učinio je to da bi drugi ashabi mogli vidjeti u kakvom se stanju nalazi. Poslanik, s.a.v.s, šutio je dok on nije završio s klanjanjem, a, poslije toga, nakon što je vidio da su ga drugi ashabi primijetili, ohrabrio ih je da mu pomognu, što su oni učinili otvorena srca.”

Iz ovoga se jasno može uvidjeti da su ovo bile posebne okolnosti, u kojima je Poslanik, s.a.v.s, naredio Sulejku da ustane i klanja, kako bi ostali ashabi mogli vidjeti u kakvom je stanju. Stoga, ova naredba ne može biti klasificirana kao opća primjena, jer je naređena

samo jednom određenom ashabu.

- Navedeno objašnjenje bi trebalo biti dovoljno da se razumije istinska priroda ovog slučaja. Još jedno pojašnjenje, koje navode neki učenjaci, jeste da mu je Poslanik, s.a.v.s, naredio da klanja prije nego je počeo hutbu, i onda, šuteći, čekao da ashab završi s klanjanjem. Poslanik, s.a.v.s, nije učio ili rekao bilo šta dok je Sulejk klanjao, što se može vidjeti i u hadisu iz *Sahih Muslim*:

“Sulejk al-Gatafani je ušao u *mesdžid* dok je Poslanik, s.a.v.s, sjedio na minberu (još uvijek se nije pridigao da počne hutbu).” (*Sahih Muslim 1:287*)

Dokazana je činjenica da je Poslanik, s.a.v.s, hutbe držao stojeći. Dakle, njegovo sjedenje (kao što se spominje u predaji) znači da još uvijek nije počeo hutbu, pa Sulejk nije klanjao tokom Poslanikove, s.a.v.s, hutbe, nego prije toga. Ovo potvrđuje i imam Nesa’i, koji je ovu predaju uvrstio u poglavlje “Poglavlje o klanjanju prije hutbe”. Ovo jasno ukazuje da se, i prema imamu Nesa’i, ovaj slučaj desio prije početka hutbe.

- Ipak, postoje neke predaje koje ukazuju da je Poslanik, s.a.v.s, već bio započeo hutbu, kada je Sulejk ušao u *mesdžid*. Ove predaje znače da se Poslanik, s.a.v.s, spremao da započne hutbu kada je Sulejk ušao.
- Također, postoje i druge predaje u kojima se spominje da je Allahov Poslanik, s.a.v.s, prekinuo hutbu i šutio dok Sulejk nije završio s klanjanjem. Predaja u *Musannef Ibn Ebi Šejbe* glasi ovako:

“Kada je Poslanik, s.a.v.s, zapovijedio ashabu da klanja, prekinuo je hutbu dok ashab nije klanjao dva rekjata.” (*Musannef Ibn Ebi Šejbe 1:110*)

Predaja u *Darakutni* glasi ovako:

“Enes, r.a, prenosi da je čovjek iz plemena Kajs ušao u *mesdžid* dok je Poslanik, s.a.v.s, držao hutbu. Poslanik, s.a.v.s, rekao mu je da ustane i klanja dva rekjata, i prekinuo hutbu dok on nije klanjao dva rekjata.” (*Sunen al-Darakutni 2:15 U*)

To znači da je ashab završio klanjanje, i više nije bio zauzet time dok je Poslanik, s.a.v.s, držao hutbu.

- Još jedno tumačenje ovog slučaja, pošto je Poslanik, s.a.v.s, prekinuo hutbu i počeo da razgovara s njim, jeste da je ukinuta zabrana govora ili klanjanja tokom hutbe, pa Sulejk više nije morao poštovati naredbu: “Budite tihi i slušajte”. Stoga, za njega je klanjanje dva rekjata, dok je Poslanik, s.a.v.s, šutio (i čekao ga da završi), bilo dozvoljeno. Ibn al-'Arabi je to ovako protumačio i smatra ovo tumačenje najpreciznijim.
- Već smo spomenuli da je Poslanik, s.a.v.s, naredio Sulejku da ustane i klanja dva rekjata da bi drugi ashabi vidjeli njegovo siromaštvo. S tim u vezi, u predaji Ebu Se'ida u *Sunen al-Tirmizi* i *al-Nesa'i* se kaže:

“Čovjek u traljavom stanju je ušao u *mesdžid*.” (*Sunen al-Tirmizi 1:93 U, al-Nesa'i 1:208 U*)

- Još jedna stvar, koja se ne smije zanemariti ovdje, jeste da bi se

dva rekjata smatrala kao *tehijet al-mesdžid*, moraju se klanjati odmah prilikom ulaska u *mesdžid*, i prije nego se sjedne. Ipak, u nekim verzijama ove predaje, nalazimo da je Sulejk nakon ulaska u *mesdžid* sjeo, nakon čega mu je Poslanik, s.a.v.s, naredio da ustane i klanja. U predaji u *Sahih Muslim* se kaže: “Ustani i klanjaj!”, (*Sahih Muslim 1:287*), a u još jednoj predaji se kaže:

“Sulejk je sjeo, a nije klanjao. Poslanik, s.a.v.s, ga je upitao da li je klanjao dva rekjata. On je odgovorio da nije, pa mu je Poslanik, s.a.v.s, naredio da ustane i klanja dva rekjata.” (*Sahih Muslim 1:287*)

Ovo je dokaz da mu je bilo naređeno da ustane i klanja, da bi drugi ashabi vidjeli u kakvom je stanju.

Kada se uzme u obzir sve što je navedeno do sada, prilično je teško tvrditi da se *tehijet al-mesdžid* klanjao tokom hutbe. Slučaj Sulejk je poseban i odvojen, i ne predstavlja naredbu cijeloj *ummi* da klanja u to vrijeme, pogotovo kad postoje druge predaje koje to jasno zabranjuju.

- Još jedna, naizgled kontradiktorna, predaja kaže:

“Džabir prenosi da je jedne prilike Poslanik, s.a.v.s, držao hutbu i rekao: ‘Kada uđete u *mesdžid* i zateknete imama da drži hutbu...’ ili je rekao ‘i zateknete da se imam popeo na mimber, klanjajte dva rekjata.’” (*Sahih al-Buhari 1:156*)

Ovo je još jedna predaja koja se koristi da se ustanovi da je poželjno klanjati *tehijet al-mesdžid* tokom hutbe. Iste riječi prenosi i imam Muslim u svom *Sahihu*, kao dio predaje Sulejk al-Ghatafaniya.

(Sahih Muslim 1:287)

Može se reći da je ova predaja kontradiktorna kur'anskoj naredbi i mnogim drugim autentičnim (*sahih*) hadisima, koji su već spomenuti. Mnoga tumačenja su ponuđena kako bi se uklonila kontradiktornost između ovog hadisa i hadisa o zabrani klanjanja tokom hutbe. Jedno tumačenje je da fraza "u toku hutbe", ustvari, znači "pred početak hutbe" (tj. imam je sjedio i čekao da počne hutbu). To je jedan način usaglašavanja kontradiktornosti.

Suprotno tome, drugi način rješavanja ovog pitanja je da se ta predaja ostavi kao jedna samostalna autentična predaja, koja je kontradiktorna drugim autentičnim predajama, koje zabranjuju klanjanje u toku hutbe, i da se po principima hadiske nauke (*usul al-hadis*) utvrdi koja predaja je bolja i jača. Rezultat takve analize je da su hadisi o zabrani klanjanja tokom hutbe, koje iznose hanefije, jači iz brojnih razloga:

- Predaje koje koriste hanefije sadržavaju zabranu (tj. zabranjuju klanjanje u određeno vrijeme), dok ova predaja (hadis br 2) sadrži dozvolu. Jedan od principa hadiske nauke (*usul al-hadis*) je da, kada postoji kontradikcija među hadisima, hadis koji sadrži zabranu smatra se superiornijim u odnosu na hadis koji sadrži dozvolu. Stoga, pošto hadisi koje koriste hanefije sadrže zabranu, oni se smatraju superiornijim u odnosu na hadise koji sadrže dozvolu (tj. hadis br. 2).
- Predaje koje sadržavaju zabranu, i koje koriste hanefije, više su u skladu sa spomenutim kur'anskim ajetima koji zabranjuju bilo šta što ometa slušanje hutbe.

- Hanefijske predaje su potvrđene praksom mnogih ashaba i "njihovih sljedbenika" (*tabi'ina*) (da Allah bude zadovoljan njima), kao što je detaljno objašnjeno ranije, dok je ova predaja – ako se uzme kao samostalna predaja – potvrđena samo Sulejkovom predajom.
- Postoji veći oprez kada su u pitanju hadisi koji sadrže zabranu klanjanja *tehijet al-mesdžid*, nego kada su u pitanju hadisi koji to dopuštaju, jer se *tehijet al-mesdžid* ne smatra obaveznim namazom. Smatrajući da je dopušteno, zanemarivanje naredbe se ne bi smatralo grijehom. S druge strane, ako neko klanja *tehijet al-mesdžid* u toku hutbe, a smatra da je to zabranjeno, bio bi grijesan, jer ide protiv onoga za što vjeruje da je zabrana.

ZAKLJUČAK

Mnoge predaje spominju da je Poslanik, s.a.v.s, prekinuo hutbu dok je Sulejk klanjao dva rekjata. Šta bi se desilo u današnjem vremenu kada mnogi ljudi počnu kasniti, i – što je još gore – svi u različito vrijeme (kao što se može primijetiti danas u džamijama)? Koliko puta i koliko dugo bi imam morao prekinuti hutbu, i kada bi je završio?

Hanefije su sve ovo uzele u razmatranje prilikom donošenja svog stava. Držali su se hadisa koji sadrže zabranu, i pojasnili sve, naizgled kontradiktorne, predaje. Njihovo mišljenje je, također, potvrđeno riječima mnogih ashaba i njihovih sljedbenika (*tabi'ina*). Stoga, nakon uzimanja svih navednih stavki u razmatranje, sa sigurnošću možemo reći da je zabranjeno klanjati dva rekjata *tehijet al-mesdžid* nakon što hutba počne.

BROJ REKJATA TERAVIH-NAMAZA

Oko 1250 godina, do 20. stoljeća je bilo malo sumnje o pitanju koliko rekjata ima *teravih*-namaz. Postojao je opći konsenzus među muslimanskim učenjacima da se *teravih* namaz sastoji od ne manje od dvadeset rekjata, a neki učenjaci su bili mišljenja da ima više od dvadeset rekjata. Donedavno, nije bilo riječi ni o jednom *me-sdžidu* u kojem se klanjalo manje od dvadeset rekjata, niti je bilo riječi o bilo kojem učenjaku koji je zastupao takvo mišljenje. U posljednjih stotinu godina, neki ljudi su počeli insistirati na tome da se *teravih* namaz sastoji samo od osam rekjata. Praksa ashaba i "njihovih sljedbenika" (*tabi'ina*), kao i drugih učenjaka (da Allah bude zadovoljan njima), koji su ih naslijedili, bila je da klanjaju dvadeset rekjata.

Konsenzus (*idžma'*) među ashabama da se *teravih* namaz sastoji od dvadeset rekjata, postignut je za vrijeme vladavine vladara pravovjernih (*Emir al-mu'minin*), 'Omer ibn al-Hattaba. 'Omer, r.a, postavio je Ubej ibn Ka'ba da predvodi ljude u dvadeset rekjata, kao što se može zaključiti iz autentičnih predaja. Niko od ashaba, koji su klanjali za Poslanikom, s.a.v.s, ni od Poslanikovih, s.a.v.s, žena, nije opovrgavao, niti je imao argument protiv toga. Da je to bila praksa koju je sam 'Omer, r.a, uveo, sigurno bi je odbacili i ashabi i Poslanikove, s.a.v.s, žene. Ovo poglavlje detaljno govori o ovom pitanju, i ustanovljava da *teravih* namaz, uistinu, ima dvadeset (20) rekjata.

MIŠLJENJA UČENJAKA

Imam Ebu Hanifa, imam Šafi'i i imam Ahmed su jednoglasni da se tokom ramazana klanja dvadeset rekjata *teravih*-namaza. Od imama Malika zabilježena su različita mišljenja: po jednom mišljenju, *teravih* namaz ima dvadeset rekjata; po drugom trideset šest (36), o čemu je imam Malik rekao: "Ovo je ranije mišljenje"; a po trećem mišljenju *teravih* namaz ima trideset osam rekjata (38). Postoji, također, mišljenje po kojem *teravih* namaz ima četrdeset jedan (41) rekjat. (*Bidajet al-mudžtehid 1:210*) imam 'Ajni kaže da je drugo mišljenje – da *teravih* namaz ima trideset šest rekjata – zastupao imam Malik.

Do sada je jasno da ni jedan od četiri istaknuta imama nisu smatrali da se *teravih* namaz sastoji od manje od dvadeset rekjata. Dvadeset je minimalan broj rekjata koji je spomenut, a razlog za mišljenje imama Malika da *teravih* namaz ima trideset šest rekjata, jeste taj što su stanovnici Mekke obavljali *tavaf* oko Kabe nakon svaka četiri rekjata *teravih*-namaza. U pauzi između svaka četiri rekjata, stanovnici Medine bi klanjali dodatna četiri rekjata na mjestu *tavafa*. (vidi: *Al-Mugnii 2:167*)

Stoga, pošto se *teravih* namaz klanjao kao 20 rekjata, sastavljen od pet dijelova po četiri rekjata (svaki dio se naziva *terviha*), stanovnici Medine bi klanjali dodatna četiri rekjata nakon svake *tervihe*, što je još šesnaest (16) rekjata dodatno. Šesnaest dodatnih rekjata i dvadeset rekjata *teravih*-namaza je ukupno trideset šest rekjata. Stoga, ukupan broj rekjata *teravih*-namaza je, ustvari, dvadeset, čak i po imam Maliku.

Teraviih namaz u vrijeme prve generacije

Stoljećima, otkako se *teraviih* namaz klanja, muslimani širom svijeta su klanjali ne manje od dvadeset rekjata *teraviih*-namaza. Nafi', istaknuti tabi'in kaže: "Nikada nisam vidio nikoga da klanja manje od trideset devet rekjata (od kojih su tri rekjata *vitr* namaz)." Nafi' je boravio u Medini većinu svog života, i umro je 117. god. (*Fath al-Bari* 4:254). U to vrijeme, klanjalo se 36 rekjata *teraviih*-namaza (20 rekjata *teraviih*-namaza i 16 rekjata *nafile*).

Nakon toga, imam Šafi' kaže: "Vidio sam da ljudi u Medini klanjaju 39 rekjata (koji uključuju tri rekjata *vitr*-namaza), a 23 rekjata u Meki." Imam Šafi' je rođen 150, a umro je 204. godine. Dakle, ova predaja se bilježi u drugom stoljeću islama. Pored toga, Ibn 'Abd al-Barr tvrdi: "Dvadeset rekjata je bilo mišljenje većine učenjaka, uključujući one iz Kufe, zatim imama Šaf'ije i većine ostalih pravnika." Ovo pokazuje da se kroz raniji period islama klanjalo minimalno dvadeset rekjata *teraviih*-namaza.

Sufjan al-Sevri (umro 161. god) i imam Ebu Hanifa (umro 150. god), obojica iz Kufe, bili su mišljenja da se *teraviih* namaz sastoji od dvadeset rekjata. Imam Ahmed ibn Hanbel iz Bagdada (umro 235. god) bio je istog mišljenja, kao i Davud al-Zahiri (umro 270. god). 'Abdullah ibn al-Mubarek (umro 181. god), jedan od istaknutih učenjaka iz Hurasana je, također, imao isto mišljenje da se *teraviih* namaz sastoji od dvadeset rekjata. (*Bidajet al-mudžtehid* 1:210)

Iz navedenog se, sigurno, može zaključiti da je prevladavajuće mišljenje učenjaka od Mekke do Hurasana, i dalje, bilo da se *tera-*

viih namaz sastoji od dvadeset rekjata. Ne postoji ni jedno mišljenje iz ovog perioda da se *teraviih* namaz sastoji od osam rekjata, pa ni među velikim imamima, niti drugim pravnicima.

Većina ljudi koji slijede Hanefijsku, Šafijsku, Malikijsku i Hanbelijsku školu mišljenja, i koju sačinjava većinu *ummata*, do danas je prihvatila mišljenje da se *teraviih* namaz sastoji od dvadeset rekjata. Do danas se dvadeset rekjata klanja i na dva sveta islamska mjesta – Meki i Medini. Prvi argument da se *teraviih* namaz sastoji od osam rekjata se pojavio prije jednog i po stoljeća, nakon 'Omerovog konsenzusa.

Imam Tirmizi, dobro poznat po bilježenju raznih mišljenja od različitih učenjaka o *fikhskim* pitanjima u svom *Sunenu*, ne spominje ništa, pa čak ni slabo mišljenje da se *teraviih* namaz sastoji od osam rekjata, kada govori o ovom pitanju. Da je postojalo takvo mišljenje među ranijim učenjacima, on bi to sigurno spomenuo. (vidi: *Sunen al-Tirmizi* 1:166).

NEDOSTATAK AUTENTIČNIH PREDAJA O BROJU REKJATA TERAVIIH-NAMAZA

Još jedna stvar koja se uzima u obzir kada je ovo u pitanju jeste da ne postoje autentični (*sahih*) i direktni (*merfu'*) lanci prenosilaca (od Poslanika, s.a.v.s.), koji spominju tačan broj rekjata *teraviih*-namaza koje je Poslanik, s.a.v.s, klanjao.

- Šejh al-Islam Ibn Tejmija piše:

“Ko god pretpostavi da postoji fiksni broj rekjata *teraviih*-namaza prenesen od Poslanika, s.a.v.s, i ne prihvati manji ili veći broj rekjata, pogriješio je.” (*Medžmu’ al-Fetava* 46 U, *Mirkat al-mafatih* 3:381)

- Allama Subki piše:

“Neka se zna da ne postoji predaja o broju rekjata koje je Poslanik, s.a.v.s, klanjao tokom tih noći, tj. da li ih je bilo dvadeset ili manje.” (*Tuhfat al-ahdzar* 116 U)

- Imam Sujuti kaže:

“Učenjaci se razilaze o broju rekjata *teraviih*-namaza. Da je broj rekjata bio ustanovljen kroz praksu Poslanika, s.a.v.s, ne bi bilo razlike u mišljenju.” (*Al-Masabih* 42 U)

- Imam Ševkani piše:

“Ono što se može razumjeti iz hadisa u ovom poglavlju jeste ispravnost noćnih namaza u toku ramazana, kao i to da se mogu klanjati u džematu ili pojedinačno. Ipak, iz sunnetske prakse se ne može zaključiti da je *teraviih*-namaz bio ograničen na određeni broj rekjata.” (*Najl al-avtar* 3:53 U)

- Mavlana Vahid al-Zaman kaže:

“Ne postoji fiksni broj rekjata za namaz u noćima ramazana, tj. *teraviih* namaz.” (*Nazl al-abrar* 1:216 U)

Spomenuta mišljenja učenjaka jasno ustanovljavaju da nema autentičnih predaja koje govore da je Allahov Poslanik, s.a.v.s, klan-

njavao fiksni broj rekjata *teraviih*-namaza. Stoga, to obara tvrdnju da je Poslanik, s.a.v.s, klanjao samo osam rekjata, i da je klanjanje bilo čega osim osam rekjata novotarija u vjeri (*bidat*), kao što neki tvrde.

No, postoji mnoštvo slabih predaja koje nas informiraju o broju rekjata *teraviih*-namaza koje je Poslanik, s.a.v.s, klanjao. Naprimjer, postoji predaja od Ibn ‘Abbasa u kojoj se kaže da je Poslanik, s.a.v.s, klanjao dvadeset rekjata. Iako su učenjaci ovaj hadis klasificirali kao slab, može se opet koristiti kao dokaz, jer je u skladu sa konsenzusom ashaba i praksom cijelog *ummata*, generacije za generacijom, više od 1200 godina.

Druge slabe predaje od Poslanika, s.a.v.s, po ovom pitanju, koje nisu čvrsto podržane praksom i mišljenjem pobožnih, odbacit će se. Mora se razumjeti da, iako je predaja Ibn ‘Abbasa slaba, konsenzus učenjaka (*idžma*) koji je postigao ‘Omer, r.a. – po kojem se utvđuje da je *teraviih* namaz dvadeset rekjata – dovoljan je pokazatelj da se dokaže da se *teraviih* namaz, uistinu, sastoji od dvadeset rekjata.

Razlog zašto nema autentičnih hadisa i direktnih predaja od Poslanika, s.a.v.s, o broju rekjata *teraviih*-namaza, jeste to što je Poslanik, s.a.v.s, *teraviih* klanjao u džematu samo nekoliko dana, a nakon toga je klanjao u svojoj kući. Stoga ga mnogi ashabi nisu vidjeli da klanja *teraviih*-namaz. Nakon toga, nastavljena je praksa pojedinačnog, ili klanjanja u malim grupama, sve do ‘Omerovog, r.a, vremena, kada je on postavio imama da predvodi ljude u klanjanju dvadeset rekjata. Dakle, tako je došlo do klanjanja dvadeset rekjata u velikom džematu. Nekoliko ashaba, koji su bili dovoljno sretni da klanjaju za Poslanikom, s.a.v.s, u džematu, nisu imali nikakvu primjedbu na ‘Omerovu, r.a, odluku. Da je Poslanik, s.a.v.s, klanjao više ili manje

od dvadeset rekjata u bilo kojoj noći ramazana, ovi ashabi bi sigurno opovrgli 'Omerovu, r.a, odluku kojom se ustanovljuje da se *teravih* namaz sastoji od dvadeset rekjata.

HADISI O OVOM PITANJU

Pošto je ustanovljeno da nema autentičnih hadisa od Poslanika, s.a.v.s, po pitanju broja rekjata *teravih*-namaza, sve što ostaje kao dokaz da se *teravih* namaz sastoji od dvadeset rekjata, jeste slaganje učenjaka sa 'Omerovom odlukom. Jednom kada je to ustanovljeno, *ummet* to mora slijediti punim srcem, jer je dužnost muslimana da slijede propise ashaba.

- 'Irbad ibn Sarija, r.a, prenosi da je Poslanik, s.a.v.s, rekao:

“Držite se mog sunneta, i sunneta pravovjernih halifa, koji slijede Pravi put (*al-Hulefa' al-rašidin al-mahdijjin*). Čvrsto se toga držite, makar i zubima.” (*Sunen Ebu Davud 2:287, al-Tirmizi 2:97, Ibn Madže 5*)

Prvo, Poslanik, s.a.v.s, veoma čvrsto je naredio: “Držite se mog sunneta i sunneta pravovjernih halifa koji slijede pravi put”. To znači da se propisi pravovjernih halifa, također, moraju slijediti, baš kao što se mora slijediti i Poslanik, s.a.v.s. 'Omer, r.a, kao drugi halifa, donio je propis da se *teravih* namaz klanja kao dvadeset rekjata, sa čime su se ashabi jednoglasno složili. Zbog navedenog hadisa, njegova se odluka mora prihvatiti, baš kao da dolazi i od samog Poslanika, s.a.v.s.

Drugo, treba imati na umu da je broj rekjata, koje je odredio 'Omer, r.a, mogao biti uzet samo od samog Poslanika, s.a.v.s. Ovo je očigledna pretpostavka, jer broj rekjata nekog namaza se ne može odrediti vlastitom voljom, nego Allahovom odredbom, preko Njegovog Poslanika, s.a.v.s. To što je 'Omer, r.a, donio ovaj propis, i nije primio nikakvu primjedbu od ashaba, ukazuje da je broj rekjata *teravih*-namaza, koje je Poslanik, s.a.v.s, klanjao, bio dvadeset. Ibn 'Abbasova, r.a, ranije spomenuta, predaja potvrđuje da je Poslanik, s.a.v.s, klanjao dvadeset rekjata.

'Omer, r.a, odredio je da broj rekjata *teravih*-namaza bude dvadeset, i postavio Ubej ibn Ka'ba da predvodi ljude u džematu. To je, onda, ostala praksa muslimanskog *ummeta* za vrijeme halifa 'Osmana, r.a, i 'Alija, r.a, a, nakon toga, i slijedećih 1200 godina. Stoga je neophodno slijediti većinu. Neki od slijedećih hadisa to detaljnije opisuju.

- 'Abdurrahman ibn 'Abd al-Kari prenosi:

“Jedne noći, u toku ramazana, otišao sam u *mesdžid* sa 'Omer ibn al-Hattab, r.a. Ljudi su bili raštrkani okolo u grupama. Jedan čovjek je klanjao samostalno, dok je drugi predvodio grupu ljudi u namazu. 'Omer, r.a, rekao je: “Bilo bi bolje kada bih mogao učiniti da svi klanjaju za jednim imamom.” Tada je čvrsto odlučio da će to i učiniti, i učinio je da su svi klanjali za Ubej ibn Ka'abom. 'Abdurrahman navodi da je još jednu noć izašao vani sa 'Omerom, kada su zatekli ljude da klanjaju za imamom. 'Omer, r.a, rekao je: “Kako je samo dobra ova nova praksa (*Ni'ma al-bid'atu hazihi*, tj. praksa koja je oživljena).” (*Sahih al-Buhari 1:269, Muvetta Imam Malik 42*)

Poslanik, s.a.v.s, klanjao je *teraviih*-namaz u džematu nekoliko puta, i onda je prestao, jer se bojao da to ne pretvori u obavezu za *ummet*. Tako je ostalo za vrijeme Ebu Bekr, r.a, koji je bio zauzet mnogim problemima, koji su se pojavili u to vrijeme. Nakon toga, 'Omer, r.a, oživio je tu praksu, i svako je klanjao dvadeset rekjata *teraviih*-namaza za imamom. Smatrao je to dobrom praksom, govoreći da je to uistinu dobra inovacija. Ova praksa je, onda, nastavljena generacijama.

Hadis br. 1 jasno ukazuje da se pokuđena novotarija ne može pripisati 'Omeru, ili bilo kojem od tri halife. Što se tiče 'Omerovih, r.a, riječi da je ta praksa "prelijepa inovacija", Imam Tibi o tome piše:

"'Omer, r.a, je mislio na pohvalno djelo o pozivanju na namaz i ponovnom uspostavljanju džemata, što nije bila praksa za vrijeme halife Ebu Bekra, iako je to bila Poslanikova, s.a.v.s, praksa nekoliko dana. Ipak, Poslanik, s.a.v.s, prekinuo je tu praksu iz straha da ne postane obaveza (*farz*) za *ummet*. 'Omer, r.a, bio je svjestan toga, pa je ovu praksu ustanovio kao *sunnet mu'ekked*a, a ne kao *farz*. Stoga, njemu je nagrada za ovu praksu i nagrada svima koji je slijede do Sudnjeg dana." (*Fath al-Mulhim* 2:319)

Ovo pojašnjava da je 'Omerova, r.a, praksa bila u skladu sa praksom Poslanika, s.a.v.s. Pošto je Ebu Bekr, r.a, za vrijeme svoje vladavine bio okupiran problemom otpadnika i onih koji su tvrdili da su poslanstvo nakon Poslanikove, s.a.v.s, smrti, ili su zahtijevali radikalne promjene u vjeri, mnoga pitanja, koja su bila predmet rasprave u njegovo vrijeme, pojašnjenja su za vrijeme 'Omera.

- Jezid ibn Husejfa prenosi da je Sa'ib ibn Jezid rekao:

"Klanjali su dvadeset rekjata *teraviih*-namaza tokom mjeseca ramazana za vrijeme 'Omera, r.a, i učili su poglavlja koja sadrže stotinu i sličan broj ajeta (*mi'in*), a za vrijeme 'Osmana ibn 'Affana, r.a, su se, zbog predugog stajanja, oslanjali na štapove." (*Sunen al-Bejheki* 2:469)

Prenosioci ovog hadisa su striktno provjereni i odobreni, kao što Imam Nevevi potvrđuje u svom djelu *Asar al-Sunen*. Ovaj hadis je jasan dokaz da se za vrijeme 'Omera, r.a, kao i 'Osmana, r.a, klanjalo dvadeset rekjata *teraviih*-namaza.

- **Jezid ibn Ruman prenosi:**

"Ljudi su klanjali dvadeset tri rekjata tokom ramazana za vrijeme 'Omera." (*Sunen al-Bejheki* 2:469, *Muvetta Imam Malik* 1:71)

Iako je ovo autentičan hadis, klasificira se kao *mursel*, ili hadis sa nepotpunim lancem prenosilaca. No, to ne mijenja njegovu efikasnost iz brojnih razloga:

1. Konsenzusom hadiskih učenjaka, *mursel* predaje se mogu koristiti kao dokaz.
2. Ovo je hadis koji prenosi imam Malik, a ustanovljena je činjenica da *mursel* predaje imama Malika u njegovom djelu *Muvetta* su u rangu sa njegovim *mevsul* predajama (tj. predajama sa neprekidnim lancem prenosilaca).
3. Postoje mnoge druge *mursel* i *mevsul* predaje, koje učvršćuju ovu predaju, npr. hadis br. 2.

4. Šah Valijullah piše da je imam Malik rekao:

“Najautentičnija knjiga nakon Kur’ana je *Muvetta* imama Malika, i hadiski učenjaci se jednoglasno slažu da su sve njene predaje autentične, sudeći prema imamu Maliku, i sve njene *mursel* predaje stižu do Poslanika, s.a.v.s, na ovaj ili onaj način.” (*Hudžžetullah al-baliga 1:106*)

- Jahja ibn Se’id prenosi da je ‘Omer ibn al-Hattab, r.a, postavio imama da predvodi ljude u dvadeset rekjata. (*Musannef Ibn Ebi Šejbe 2:393*)
- ‘Abd al-‘Aziz ibn Rafi’ prenosi da je Ubej ibn Ka’b, r.a, predvodio ljude u džematu na dvadeset rekjata *teravih*-namaza tokom ramazana u Medini, uz tri rekjata *vitri*-namaza. (*Musannef Ibn Ebi Šejbe 2:393*)
- ‘Ata’ prenosi:

“Zatekao sam ljude kako klanjaju dvadeset tri rekjata, u sklopu kojih su i tri rekjata *vitri*-namaza.” (*Musannef Ibn Ebi Šejbe 2:393*)

- Ebu Husajb prenosi:

“Suvejd ibn Gafala je ljude predvodio u namazu tokom mjeseca ramazana. Klanjao je pet *tervih* (dio od četiri rekjata) – dvadeset rekjata ukupno.” (*Sunen al-Bejheki 2:469*)

- Nafi’ ibn ‘Omer, r.a, prenosi da je Ibn ebi Mulejka predvodio ljude u dvadeset rekjata namaza tokom ramazana. (*Musannef Ibn Ebi Šejbe 2:393*)

- Se’id ibn ‘Ubejd prenosi da ih je ‘Ali ibn Rabi’ predvodio u klanjanju pet *tarvih* (tj. dvadeset rekjata), i tri rekjata *vitri*-namaza u toku ramazana. (*Musannef Ibn Ebi Šejbe 2:393*)

- Ibn ‘Abbas, r.a, prenosi:

“Poslanik, s.a.v.s, klanjao je dvadeset rekjata *teravih*-namaza i tri rekjata *vitri*-namaza tokom ramazana.” (*Musannef Ibn Ebi Šejbe 2:393*)

Ovaj hadis je slab, jer je jedan od prenosilaca u njegovom lancu, Ebu Šejba Ibrahim ibn ‘Osman, primio neke kritike. Ipak, kao što je ranije spomenuto, pošto je *umma* prihvatila isti broj rekjata većim dijelom historije, ne odbacuje se u potpunosti, nego se koristi kao dodatni dokaz.

- Prenosi se od Šutajr ibn Šakla (‘Alijev drug) da ih je on predvodio pri klanjanju dvadeset rekjata *teravih*-namaza i tri rekjata *vitri*-namaza u toku ramazana. (*Sunen al-Bejheki 4:469*)
- Muhammed ibn Ka’b al-Kurazi kaže:

“Ljudi su klanjali dvadeset rekjata u toku mjeseca ramazana za vrijeme halife ‘Omera. Učili bi duže i klanjali i tri rekjata *vitri*-namaza.” (*Kijam al-lejl, 91 U*)

- A’meš prenosi da je ‘Abdullah ibn Mes’ud, r.a, klanjao dvadeset rekjata *teravih*-namaza i tri rekjata *vitri*-namaza (*Kijam al-lejl 91 U*)

U svim navedenim predajama se spominje da se *teravih* namaz sastoji od dvadeset, a ne manje rekjata.

MIŠLJENJA RAZNIH PRAVNIKA I UČENJAKA

- Autor djela *Bidajet al-mudžtehid*, Ibn Rušd, piše:

“Imam Malik (u jednom od njegovih mišljenja), zajedno sa imamom Ebu Hanifom, Šafijom i Davud al-Zahirije, smatrao je da se *teravih* namaz, koji se klanja u toku mjeseca ramazana, sastoji od dvadeset rekjata, bez *vitri*-namaza. Ibn al-Kasim prenosi od imama

Malika da je on preferirao trideset šest rekjata, uključujući tri rekjata *vitri*-namaza (prema još jednom njegovom mišljenju).” (*Bidajet al-mudžtehid* 210)

- Veliki hafiz hadisa, imam Tirmizi, bilježi detaljan pregled o raznim mišljenjima o ovom pitanju:

Učeni ljudi se razilaze oko broja rekjata *teravih*-namaza u toku ramazana. Neki kažu da se *teravih* sastoji od 41-og rekjata, uključujući *vitri*-namaz – a to je mišljenje stanovnika Medine, što je bila njihova praksa. Ipak, mišljenje većine je da se *teravih* namaz sastoji od dvadeset rekjata, i ovo mišljenje je u skladu sa predajama ‘Alija, r.a, ‘Omera, r.a, i drugih ashaba, a, također, to je mišljenje i Sufjan al-Sevrija, ‘Abdullah ibn al-Mubareka i imama Šafije. Ustvari, Imam Šafi’i kaže: “Zatekao sam stanovnike Mekke da klanjaju dvadeset rekjata.” Imam Ahmed kaže: “Postoje razne predaje o *teravih*-namazu, ali tačan broj rekjata ni u jednoj nije potvrđen.” Ishak tvrdi: “Preferiram 41 rekjat, na osnovu onoga što je prenešeno od Ubej ibn Ka’ba.” (*Sunen al-Tirmizi* 1:166)

U ovako detaljnoj analizi raznih mišljenja, nema čak ni spo-

mena da se *teravih* namaz sastoji od osam rekjata, pa čak ni neko slabo mišljenje.

- U svom komentaru na *Sahih al-Buhari*, Imam Kastalani piše:

“Imam Bejheki je pomirio razne predaje, i zaključio da su ashabi u početku klanjali jedanaest (11) rekjata *teravih*-namaza, nakon čega su klanjali dvadeset tri (23) rekjata, uključujući i *vitri* namaz. Učenjaci su prihvatili konsenzus od dvadeset rekjata za vrijeme halife ‘Omera.

- U Malikijskom *fikhskom* djelu, *Al-Anvar al-sati’a*, zabilježeno je:

“Kažemo da je dvadeset rekjata *teravih*-namaza, nakon jacije, *sunnet mu’akkada* u toku mjeseca ramazana, sa predajom selama nakon svaka dva rekjata (tj. da se klanja po dva rekjata).”

- Ibn Kudama piše:

“Prenosi se od ‘Alija da je on postavio imama da predvodi ljude u dvadeset rekjata *teravih*-namaza u toku ramazana.” (*Al-Mugni*)

Ova predaja je dokaz da se praksa klanjanja dvadeset rekjata nastavila i za vrijeme ‘Alija.

- Veliki šafijski učenjak imam Nevevi piše:

“Broj rekjata *teravih*-namaza je ostao dvadeset, pošto je to tako bilo prihvaćeno stoljeće za stoljećem.”

- U djelu *Mirkat al-mefatih* se prenosi da je Hafiz ibn Hadžer rekao:

“Ashabi su postigli jednoglasan konsenzus da je broj rekjata *teraviih*-namaza dvadeset.” (*Mirkat al-mafatih* 3:382)

- Ibn Tejmija kaže:

“Ovo je mišljenje koje slijedi većina muslimana (tj. da se *teraviih* namaz sastoji od dvadeset rekjata).” (*Azami u svom djelu Rak'ate teraviih* 3:382)

- Šejh Mensur ibn Idris al-Hanbeli piše:

“*Teraviih* namaz, u toku ramazana, sastoji se od dvadeset rekjata.”

- Asad ibn 'Amr prenosi da je imam Ebu Jusuf rekao:

“Pitao sam Ebu Hanifu za *teraviih*-namaz i 'Omerovu, r.a, ulogu u svemu tome. Rekao mi je da je *teraviih* namaz *sunnet mu'ekkada*, i da nije nešto što je 'Omer, r.a, usvojio svojom voljom, ili novotarija, nego je to usvojio na osnovu nekih dokaza koje je imao od Poslanika, s.a.v.s.” (*Ia'l al-Sunen*, 46)

- Imam Gazali piše:

“*Teraviih* namaz se sastoji od dvadeset rekjata; način klanjanja se dobro zna, i to je *sunnet mu'akkada*.” (*Ihja' 'ulum al-din* 1:139)

- Sejjid 'Abd al-Kadir Džilani piše:

“*Teraviih* namaz je *sunnet* Poslanika, s.a.v.s, i sastoji se od dvadeset rekjata.” (*Ghunjat al-talibin*, 567 U)

- Imam Nevevi kaže:

“Neka se zna da je *teraviih* namaz *sunnet* po mišljenju svih muslimana, i sastoji se od dvadeset rekjata.” (*Kitab al-Azkar*, 83)

- Ibn Tejmija kaže:

“Ustanovljeno je da je Ubej ibn Ka'b predvodio ljude u dvadeset rekjata *teraviih*-namaza u toku mjeseca ramazana, nakon čega bi klanjao tri rekjata *vitr*-namaza. Stoga je većina učenjaka prihvatila mišljenje da je dvadeset rekjata *sunnet*, jer je Ubej ibn Ka'b tih dvadeset rekjata klanjao među *muhadžirima* i *ensarijama*, i niko ga nije opovrgnuo.” (*Fetava Ibn Tejmija* 23:112 U)

DRUGE BITNE STVARI ZA NAPOMENUTI

Prvenstveno se, u potpunosti, mora razumjeti da broj rekjata za bilo koji namaz nije nešto što se može izmisliti i ustanoviti po nečijem vlastitom nahodjenju i rasuđivanju. To mora doći od Allaha, dž.š, i Njegovog Poslanika, s.a.v.s. Dakle, učenjaci tvrde da, kada god neko od ashaba prenese nešto takvog tipa (tj. da nije ustanovljeno samo ljudskim rasuđivanjem), to se smatra kao da direktno dolazi od Allaha, dž.š.

Prema dogovoru hadiskih učenjaka, svi ashabi se smatraju vjerodostojnim i pravednim (*'adul*). Ne može se vjerovati da bi oni uveli neko mišljenje u vjeru, koje nije u skladu sa šerijatskim principima. Stoga, iako nema *merfu'* hadisa (direktno prenešenih od Poslanika, s.a.v.s.) o broju rekjata *teraviih*-namaza, 'Omerova odluka da se *teraviih* namaz klanja dvadeset rekjata je prihvaćena. Smatra se, kao što je pojasnio Ebu Hanifa (vidi hadis br. 10), da je taj broj doznat

od Poslanika, s.a.v.s, a ne nešto što je 'Omer, r.a, ustanovio svojom voljom.

Drugo, jednom kada je postignut jednoglasan konsenzus o broju rekjata, ni jedan ashab Poslanika, s.a.v.s, to nije opovrgnuo. Ashabi koji su klanjali *teraviih*-namaz sa Poslanikom, s.a.v.s. (u toku nekoliko dana kada je klanjao u džematu), i koji su bili živi u 'Omerovo vrijeme, nisu opovrgnuli ovu odluku.

'Omer, r.a, čak nije primio nikakvu kritiku od Poslanikovih, s.a.v.s, žena, koje su stalno posmatrale Poslanika, s.a.v.s, dok je klanjao *teraviih*-namaz u kući. To ukazuje da je Poslanik, s.a.v.s, sigurno klanjao dvadeset rekjata, i zbog toga su ashabi podržali 'Omerovu odluku kojom je ustanovio da se *teraviih* namaz sastoji od dvadeset rekjata.

Treće, Imam Halebi je istakao veoma zanimljivu stvar o tome zašto je broj rekjata *teraviih*-namaza dvadeset. On kaže:

“*Sunnet* i *nafile* namazi su dodatni namazi kojima se nadoknađuju nedostaci, koji su, možda, zapostavljeni u obaveznim (*farz*) namazima. Obavezni dnevni namazi, uz tri rekjata *vitr*-namaza, čine ukupno dvadeset rekjata. Stoga je ispravno da se *teraviih* namaz sastoji od dvadeset rekjata, tako da postoji ravnoteža između obaveznih namaza, i dodatnih *nafile* i *sunnetskih* namaza.“

ANALIZA PREDAJA O OSAM REKJATA

Oni koji tvrde da se *teraviih* namaz sastoji od osam rekjata, to mišljenje pokušavaju ustanoviti na dva načina. Jedan način jeste tvrdnja da je Poslanik, s.a.v.s, klanjao samo osam rekjata, a drugi na-

čin je tvrdnja da je 'Omer, r.a, također, naredio da se klanja osam rekjata – time odbacujući 'Omerovu odluku kojom je ustanovio dvadeset rekjata. Sada ćemo analizirati predaje, koje zagovornici ovog mišljenja koriste kako bi osnažili svoj stav.

- Prenosi se od Ebu Selama da je pitao 'Aišu, r.a, o Poslanikovom, s.a.v.s, namazu u toku mjeseca ramazana. Ona mu je objasnila: “Allahov Poslanik, s.a.v.s, nije klanjao više od jedanaest rekjata, ni u toku ramazana, ni u drugim mjesecima. Klanjao je četiri rekjata, i i da si vidio njihovu ljepotu i dužinu; nakon toga još četiri rekjata, i da si vidio njihovu njihovu ljepotu i dužinu, a zatim je klanjao još tri rekjata (*vitr* namaz).” 'Aiša je nastavila: “Pitala sam ga: ‘O Allahov Poslaniče, spavaš li prije nego što klanjaš *vitr*-namaz?’, a on je odgovorio: “O 'Aiša, moje oči spavaju, ali srce ne spava.” (*Sahih al-Buhari* 1:154)

Ovaj hadis se vjerovatno najviše koristi kao potvrda da se *teraviih*-namaz sastoji samo od osam rekjata. Ipak, postoje brojni razlozi zbog kojih se ovaj hadis ne može prihvatiti kao dokaz, od kojih su slijedeći:

- Namaz koji se spominje u ovoj predaji očito nije *teraviih*-namaz, nego prije *tehedždžud* (noćni) namaz. Pitanje Ebu Selame je bilo da li je Poslanik, s.a.v.s, klanjao dodatne rekjate *tehedždžud*-namaza u toku ramazana. 'Aiša je odgovorila da Poslanik, s.a.v.s, nije klanjao više od osam rekjata (*tehedždžuda*) tokom cijele godine, bez obzira koji mjesec bio.

Dakle, 'Aiša, r.a, je govorila o namazu koji je Poslanik, s.a.v.s,

klanjao i u ramazanu, i tokom cijele godine, i zbog toga je koristila riječi "ni u ramazanu, ni van ramazana". Nije mogla govoriti o *teravii*-namazu, jer se *teravii* ne klanja van ramazana. Pitanje Ebu Selama, onda, mora biti o *tehedždžud* (koji se klanja tokom cijele godine), a ne o *teravii*-namazu.

Dalja potvrda ovog pojašnjenja jesu neke 'Aišine, r.a, predaje, koje spominju da je Poslanik, s.a.v.s, pojačavao svoj ibadet u toku mjeseca ramazana. 'Aiša kaže:

"Allahov Poslanik, s.a.v.s, ulagao je mnogo napora u ibadet u zadnjih deset dana mjeseca ramazana – više nego u bilo koje drugo vrijeme." (*Sahih Muslim* 1:372)

Ova, kao i mnoge druge predaje, ukazuju da je Poslanik, s.a.v.s, klanjao više u toku ramazana, nego u bilo kojem drugom mjesecu, iako je broj rekjata *tehedždžud*-namaza koje je klanjao bio konstantan u toku cijele godine. To znači da je povećani ibadet u toku mjeseca ramazana bio kroz *teravii*-namaz i druge nafilie. Dakle, 'Aišina predaja se odnosi na *tehedždžud*, jer je broj rekjata *tehedždžud*-namaza ostao isti u toku cijele godine.

- Imam Muhammed ibn Al-nasr Al-Mervezi, u svojoj knjizi *Kijam al-lejl*, sakupio je mnoge predaje u poglavlju pod naslovom "Poglavlje o rekjatima *teravii*-namaza, predvođenih imamom u ramazanu", ali ne spominje navedenu predaju Ebu Selama, iako je autentični hadis iz *Sahih al-Buhari*. Like i al-Marvazi, postoje mnogi drugi autori, koji u svojim djelima ne spominju ovaj hadis o *teravii*-namazu.

- Mnogi sakupljači hadisa, kao što su imam Muslim, Nesa'i, Ebu Davud, Tirmizi, Ibn Madže, Ibn Huzejma i imam Malik, također nisu uključili ovaj hadis u njihovim poglavljima o *teravii*-namazu, uprkos tome što je autentičan hadis. Umjesto toga, oni ga spominju u drugom poglavlju o *tehedždžud* ili *vitr*-namazu. Uistinu, da se ova predaja odnosi na *teravii*-namaz, oni bi je sigurno uključili u poglavlja o *teravii*-namazu.
- Štaviše, da se ovaj hadis odnosi na *teravii*-namaz, zašto onda 'Aiša, r.a, prenosić hadisa, nije odbacila 'Omerov, r.a, konsenzus? Mogla ga je, na ovaj ili onaj način, obavijestiti da je tačan broj rekjata *teravii*-namaza osam, a ne dvadeset. Stoga, namaz o kojem ona govori u spomenutom hadisu, ne može biti ni jedan drugi do *tehedždžud*.

Još jedna predaja, uveliko korištena u tvrdnji da je Poslanik, s.a.v.s, klanjao samo osam rekjata *teravii* namaza, jeste slijedeća:

- Džabir, r.a, prenosi da ih je Poslanik, s.a.v.s, predvodio u namazu u toku mjeseca ramazana. Klanjao je osam rekjata, zatim tri rekjata *vitr*-namaza." (*Sahih Ibn Hibban, Ibn Huzejma, I'la' al-Sunen* 7:60:7)

Objašnjenja ovog hadisa su slijedeća:

- Ovaj hadis daje detalje samo o jednoj noći, u kojoj je Poslanik, s.a.v.s, predvodio *teravii*-namaz u džematu. Slijedeća predaja je detaljnija u ovom pogledu:

Džabir, r.a, prenosi da je Poslanik, s.a.v.s, klanjao osam rek-

jata u jednoj noći ramazana, zatim tri rekjata *vitr*-namaza. Slijedeće noći, okupili smo se u *mesdžidu* u nadi da će Poslanik, s.a.v.s, doći. Čekali smo do jutra, kada je Poslanik, s.a.v.s, došao i rekao nam: “Ni-sam želio...”, ili: “Bojao sam se da vam *vitr* namaz ne postane obavezan (*juktebu*).” (*Kijam al-lejl*, 91 U)

Postoje mnoge predaje koje govore da je Poslanik, s.a.v.s, klanjao *teravih*-namaz u džematu tri noći, a onda se, četvrtu noć, nije pojavio (vidi ‘Aišinu, r.a, predaju u *Sahih al-Buhari* i *Sahih Muslim*). Ipak, gore navedena predaja ukazuje da je Poslanik, s.a.v.s, klanjao u džematu samo jednu noć, i da se drugu noć nije pojavio, što znači da se obje predaje odnose na različite situacije.

Druge razlike između ove i ostalih ‘Aišinih, r.a, predaja jesu da ‘Aišine, r.a, druge predaje ne spominju koliko se rekjata klanjalo u *teravih*-namazu (uprkos tome što su ove predaje uveliko raširene), dok ova predaja to spominje. Također, druge ‘Aišine, r.a, predaje spominju da se Poslanik, s.a.v.s, bojao da će *teravih* namaz postati obavezan za *ummet*, dok Džabirov hadis spominje da se bojao da će *vitr* namaz postati obavezan. Stoga je hafiz Ibn Hadžer oklijevao u prihvaćanju činjenice da se ova predaja odnosi na isti slučaj, kao i u drugim predajama. (*Fath al-bari* 2:12 U)

- Druga opaska, koju Mavlana Habib al-Rahman Ažami ističe o ovoj predaji, jeste da je samo jedna osoba prenosi od Džabira, r.a. To je jedan prenosilac, ‘Isa ibn Jarija, koji je mnogo kritiziran od strane hadiskih učenjaka. Hafiz Zehebi i Ibn Hadžer al-‘Askalani zabilježili su mnogo kritizma na njegov račun, a Jahja ibn Ma’in tvrdi: “On nije tako čvrst prenosilac” (*lejse bi sikka*). Slično tome,

imam Nesa’i, Ebu Davud, ‘Ukajli, Saji i Ibn ‘Adi imaju ozbiljne kritike na njegov račun, bilo potpuno odbacujući njegove predaje, ili ga nazivajući slabim. Samo ga Ibn Hibban i Ebu Zur’a nisu kritizirali. No, pošto je kritizizam prethodno spomenute grupe žestok, on ima prednost u odnosu na mišljenja druge grupe u određivanju njegova statusa kao prenosioca.

Dakle, njegove predaje su slabe i ne mogu biti prihvaćene kao dokaz za tvrdnju da se *teravih* namaz sastoji od osam rekjata; čak štaviše, i zbog toga što ne postoji više ni jedna predaja da je Poslanik, s.a.v.s, klanjao osam rekjata u džematu onih noći kada je klanjao u džematu. (Ažami u djelu *Re’kate teravih*, 28)

- Neki učenjaci pojašnjavaju da čak i ako se hadis prihvati, iz njega se može zaključiti samo broj rekjata koje je Poslanik, s.a.v.s, klanjao u džematu, a ne isključuje mogućnost da je ostale rekjate klanjao u kući. Džabir, r.a, također, ne isključuje ovu mogućnost, nego nas samo obavještava o broju rekjata koje je Poslanik, s.a.v.s, klanjao sa ašhabim, prije nego se povukao u svoju kuću.

Postoje, također, i druge Džabirove, r.a, predaje o ovom pitanju, koje spominju da je Allahov Poslanik, s.a.v.s, klanjao osam rekjata u džematu. No, pošto se sve prenose preko ‘Isa ibn Džarija, sve su klasificirane kao slabe, i ne mogu se koristiti kao dokaz.

- Sa’ib ibn Jezid prenosi:

“Omer, r.a, je postavio Ubej ibn Ka’ba, r.a, i Temmim al-Darija, r.a, da predvode ljude u jedanaest rekjata.” (*Muvetta Imam Malik* 1:71)

Ova predaja je navedena da podupre njihovu drugu tvrdnju

da je 'Omer, r.a, naredio klanjanje osam rekjata *teraviih*-namaza i da nikada nije postojao konsenzus o dvadeset rekjata. Ipak, ova tvrdnja je čak i slabija od prve iz slijedećih razloga:

- Ovaj hadis se prenosi od Sa'ib ibn Jezida preko dva čovjeka: Muhammed ibn Jusuf i Jezid ibn Husajfa. No, svih pet predaja različite su jedna od druge, iako se svaka pojedinačno prenosi od iste osobe. Zbog nedosljednosti i čak sukobljene prirode predaja, ova predaja se ne može koristiti kao dokaz da se *teraviih* namaz sastoji od osam rekjata. Različite predaje od Muhammed ibn Jusufa su:
1. Već spomenuta verzija, koju prenosi imam Malik, koja spominje jedanaest rekjata, ali ne spominje ramazan.
 2. Jahja ibn Kattanova predaja spominje da je 'Omer, r.a, sakupio ljude i da su za imamom Tamimom al-Darijem, r.a, klanjali jedanaest rekjata. Ne spominje se da je 'Omer, r.a, izdao bilo kakvu naredbu o broju rekjata, niti se spominje mjesec ramazan.
 3. Verzija koju prenosi 'Abd al-Aziz ibn Muhammed jednostavno spominje da su klanjali jedanaest rekjata za vrijeme halife 'Omera. Ne spominje se nikakva posebna naredba, kao ni Ubej ibn Ka'b, r.a, Tamim al-Dari, r.a, ni ramazan.
 4. Ibn Ishakova predaja spominje da su klanjali trinaest rekjata u ramazanu, u vrijeme 'Omera, r.a. Ne govori ništa o 'Omerovim, r.a, naredbama, Ubej ibn Ka'bu, r.a, ili Tamim al-Dariju, r.a.
 5. Na kraju, 'Abd al-Razzakova verzija opisuje da je 'Omer, r.a, naredio da se umjesto jedanaest, klanja dvadeset jedan rekjat.

Neke verzije ove predaje spominju jedanaest rekjata, neke

trinaest, a jedna spominje i dvadeset jedan rekjat. Pa, šta je razlog za odabir jedanaest rekjata u odnosu na ostale? Zapravo, veliki malikijski učenjak, Ibn 'Abd al-Barr, prednost je dao verziji koja spominje dvadeset jedan rekjat, a predaje koje spominju jedanaest rekjata nazvao je "pogrešnom pretpostavkom" (*vehm*). (*Rak'ate teraviih*, 39) Dakle, verzija koja spominje dvadeset jedan rekjat prihvaćena je u svjetlu ovih, i drugih faktora, koji samo potvrđuju njenu autentičnost.

- Drugi prenosilac ovog hadisa od Se'id ibn Jezida jeste Jezid ibn Husajfa, i Jezidova dva učenika, Ibn Ebi Zi'b i Muhammed ibn Džafer, također, prenose ovaj hadis od njega (vidi hadis br. 3 u sekciji poglavlja "Hadisi o ovom pitanju"). Sve verzije ove predaje, koja ide preko Jezid ibn Husajfa, jednoglasno spominju dvadeset rekjata, a imam Nevevi, 'Iraki, Sujuti, i drugi, njen su lanac (*isnad*) prenosilaca ocijenili kao čvrst i pouzdan.

Stoga se postavlja pitanje: Zašto je verzija Muhammed ibn Jusufa, koja spominje osam rekjata, prihvaćena, uprkos tome što je zbunjuća i nedosljedna u spomenu broja rekjata, a verzija Jezid ibn Husajfe odbačena, iako je dosljedna? Pravedno bi bilo da predaje Se'id ibn Jezida, koje idu preko Jezid ibn Husajfae, budu prihvaćene, pošto su dosljedne i kategorirane kao autentične od strane mnogih učenjaka, a da predaje preko Muhammed ibn Jusufa, zbog njihove zbunjujuće prirode, budu protumačene i pomirene sa predajama Jezid ibn Husajfae.

Neki učenjaci su pomirili razne verzije Se'id ibn Jezidove predaje tvrdnjom da je 'Omer, r.a, u početku naredio jedanaest rekjata,

ali onda promijenio svoju odluku u dvadeset rekjata, nakon što je doznao da je to tačnije mišljenje. Niko nije opovrgao njegovu odluku, i dvadeset rekjata se nastavilo klanjati većim dijelom islamske historije.

Imam Bejheki, nakon spominjanja predaja o jedanaest i dvadeset rekjata, kaže:

“Moguće je pomiriti dvije vrste predaja, zato što su ashabi u početku klanjali jedanaest rekjata i džematu, nakon čega su počeli klanjati dvadeset rekjata i tri rekjata *vitr*-namaza.” (*Sunen al-kubra li 'l-Bejheki 2:469*)

Imam Bejheki navodi istu tvrdnju na još jednom mjestu u svom djelu *Sunen al-kubra*. Mnogi drugi učenjaci su, također, ponudili isto tumačenje. Ibn Habiĳ Maliki piše:

“U početku se klanjalo jedanaest rekjata, ali se učenje Kur'ana produĳavalo na tim rekjatima, što se pokazalo teško izdrĳljivim za ljude, pa su povećali broj rekjata na dvadeset, ne uključujući *vitr*-namaz.” (*Tuhfat al-ahjar, 192*)

ZAKLJUČAK

Tek u skorije vrijeme su se pojavili neki ljudi s mišljenjem da je sunnet klanjati samo osam rekjata *teraviih*-namaza. Neki su otišli tako daleko, tvrdeći da se klanjanje više rekjata od toga smatra novotarijom u vjeri (*bid'at*).

Niko od njih nije u mogućnosti da navede primjer ni jednog

mesdĳida na svijetu u kojem se *teraviih* namaz u džematu klanjao sa manje od dvadeset rekjata tokom prvih 1200, ili više godina islama. Slično tome, ni jedan učenjak među poboĳnim precima (*seleĳ salihin*) nije bio mišljenja da se *teraviih* namaz sastojao od osam rekjata. Mogu li mišljenja savremenih učenjaka imati prednost u odnosu na učenje i mišljenja ljudi, koji su uĳivali veću bliskost fontani Poslanstva i Poslaniku, s.a.v.s.?

Takoĳer, kako neko moĳe zanemariti činjenicu da u periodu od 1200 godina niko nije imao nikakvu primjedbu o tome da se *teraviih* namaz sastoji od dvadeset rekjata? Kako je samo besmisleno takvo nešto nazivati novotarijom u vjeri, kada je sam 'Omer, r.a, postigao konsensus sa ashabima o broju rekjata, i njegova odluka je donesena na osnovu onoga što je saznao od samog Poslanika, s.a.v.s. Ni ashabi, ni Poslanikovi, s.a.v.s, ukućani nisu ga opovrgli. 'Omer, r.a, onda je dodao da je divna praksa oĳivljena (*ni'mat al-bid'atu haziihi*), pošto ljudi nisu klanjali *teraviih*-namaz u džematu za vrijeme Ebu Bekra, r.a.

Stoga se savim lahko moĳe zaključiti da, pošto postoji saglasnost između četiri imama i većine učenjaka *ummeta*, da se *teraviih* namaz sastoji od dvadeset rekjata, i to se moĳe smatrati *sunnetskom* praksom.

SPAJANJE NAMAZA

Postoje hadisi koji govore da je Poslanik, s.a.v.s, spajao dva obavezna (*farz*) namaza u toku putovanja. Hadisi objašnjavaju kako je Poslanik, s.a.v.s, sjahao sa jahalice i klanjao akšam-namaz, zatim i jaciju, i onda nastavio putovanje. Postoji razlika u mišljenju kada je u pitanju tumačenje ovih hadisa, tj. kako je tačno Poslanik, s.a.v.s, klanjao dva namaza zajedno.

Hanefije nude slijedeće tumačenje: Iako je Allahov Poslanik, s.a.v.s, klanjao namaze jedan za drugim, on je, zapravo, svaki namaz klanjao u njegovo vrijeme. Naprimjer, kada je spajao akšam i jaciju, zaustavio bi se pred kraj akšamskog vremena i klanjao. Onda, čim bi nastupilo vrijeme jacije namaza, klanjao bi i jaciju, i nastavio putovanje.

Drugi učenjaci tumače da je Poslanik, s.a.v.s, klanjao i akšam i jaciju u vrijeme jacije namaza (tj. nakon isteka akšamskog vremena).

Metod koji nudi Hanefijska škola o klanjanju prvog namaza na isteku njegovog vremena, i klanjanju drugog namaza odmah po nastanku njegovog vremena, u *fikhskoj* terminologiji je poznat kao *džem' al-suri* - "očigledno spajanje". Metod klanjanja dva obavezna (*farz*) namaza u vrijeme jednog namaskog vremena poznat je kao *džem' al-hakiki* ili "potpuno spajanje".

Postoje mnogi hadisi koji govore o spajanju dva namaza. Prema Hanefijskoj školi, najbolje tumačenje je *džem' al-suri*, po kojem se oba namaza klanjaju u njihovom namaskom vremenu. Hanefijski

pristup ovom pitanju je u potpunosti u skladu sa Kur'anom i hadisi-ma, koji, također, naglašavaju da se svaki namaz obavi u svoje vrijeme. Nasuprot tome, *džem' al-hakiki* pristup izaziva konflikt između kur'anskog i hadiskog teksta.

Do kraja ovog poglavlja će biti jasno da Poslanik, s.a.v.s, nikada nije spajao dva namaza u jednom namaskom vremenu. Također je važno zapamtiti da je klanjanje akšama i jacije u akšamskom vremenu, podne i ikindije u podnevskom vremenu, poznato kao *džem' al-takdim* ili "spajanje unaprijed", jer je jedan od namaza obavljen prije njegovog namaskog vremena. Spajanje namaza u vrijeme kasnijeg namaza (npr. klanjanje akšama u jacijsko vrijeme) je poznato kao *džem' al-te'hir* ili "spajanje sa odgodom", jer je klanjanje jednog od namaza odgođeno od njegovog namaskog vremena (npr. klanjanje podne u vrijeme ikindije).

RAZLIČITA MIŠLJENJA

Jedno od mišljenja je da je dopušteno klanjati *džem' al-hakiki* ako se neko nalazi na užurbanom putovanju. Drugo mišljenje je da je *džem' al-hakiki* dopušten prilikom svakog putovanja, bilo užurbano ili ne. Za neke, također je dopušteno spajati namaze za vrijeme jake kiše, a neki tvrde da je dopušteno čak i u slučaju neke bolesti.

Pogled imama Ebu Hanife na ovo je veoma jednostavan. Prema njemu, *džem' al-hakiki* metod nije dopušten osim na 'Arafatu (za vrijeme hadža), kada se unaprijed spaja podne i ikindija, i na Muzdelifi, kada se akšam i jacija spajaju sa odgodom. Praksa spajanja unaprijed i spajanja sa odgodom na ova dva mjesta ustanovljena je kon-

senzusom učenjaka. Dakle, hanefije ne dozvoljavaju *džem' al-hakiki* osim u dva navedena slučaja. Hadise koji govore o spajanju namaza, hanefije tumače kao *džem' al-suri* spajanje. Ova vrsta spajanja je dozvoljena u svako vrijeme, jer nema sumnje u dopuštenost obavljanja dva namaza u njihovo vrijeme.

KUR'AN O OVOM PITANJU

Allah, dž.š. kaže:

إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا (١٠٣)

“Jer vjernicima je propisano da, u određeno vrijeme, molitvu obavljaju.” (*Al-Kur'an 4:103*)

To znači da svaki namaz ima početno vrijeme, i prije nje ga namaz nije ispravan, i završno vrijeme, do kojeg namaz treba biti obavljen, jer će inače biti *kada'*, ili propušteni namaz. Dakle, ovaj ajet ukazuje na važnost obavljanja svakog namaza u njegovo propisano vrijeme.

Allah dž.š. kaže:

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ

“Redovno molitvu obavljajte (pet dnevnih namaza).” (*Al-Kur'an 2:238*)

Ovaj ajet je, također, veoma jasan o obavljanju namaza u njihovo propisano vrijeme, a ne o njihovom odgađanju.

Allah dž.š. kaže:

الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (٥)

“A teško onima koji, kada molitvu obavljaju, molitvu svoju kako treba ne izvršavaju.” (*Al-Kur'an 107:4-5*)

Grupa učenjaka tvrdi da su ovi ajeti opomena onima koji ostavljaju svoj namaz u njegovo propisano vrijeme.

Allah kaže:

فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا (٥٩)

“A njih smijeniše zli potomci, koji molitvu napustiše...” (*Al-Kur'an 19:59*)

Prema jednoj grupi učenjaka, riječi “koji molitvu napustiše” odnose se na one koji propuštaju klanjati namaz u njegovo propisano vrijeme.

Ukratko, ovi kur'anski ajeti potvrđuju da je propuštanje bilo kojeg namaza nepoželjno i izuzetno omrzuto. Propuštanje namaza (tj. neklanjanje namaza u njegovom propisanom vremenu) smatra se karakteristikom licemjera (*munafikin*). Iz tog razloga, hadisi koji izgled govore da je Poslanik, s.a.v.s, propuštao namaze (nije ih klanjao u njihovo propisano vrijeme), moraju biti tumačeni na način koji je u skladu sa navedenim kur'anskim ajetima, kako bi se uklonila karakteristika nepoželjnosti iz Poslanikove, s.a.v.s, prakse. Jedini način da se to učini jeste ako uzmemo da metod spajanja ima značenje “očigledno spajanje”. Sada ćemo se osvrnuti na nekoliko hadisa koji su eksplicitni u svojoj zabrani obavljanja namaza izvan njegovog propisanog vremena.

HADISI O OVOM PITANJU

- Ebu Musa, r.a, prenosi da je Poslanik, s.a.v.s, rekao:

“Spajanje dva namaza, bez opravdanog razloga, veliki je grijeh (*keba'ir*)." (*Musannef Ibn Ebi Šejbe 2:459, Al-Ta'lik al-sabih 2:124*)

Dakle, spajanje namaza nije dopušteno čak ni u slučaju putovanja ili kiše, baš kao što ni drugi veliki grijesi nisu dopušteni u takvim okolnostima.

- Prenosi se od 'Omera, r.a, da je pisao ljudim u islamskom svijetu, zabranjujući im spajanje namaza. Rekao im je da je spajanje dva namaza veliki grijeh. (*Al-Ta'lik al-sabih 2:124*).
- 'Abdullah ibn Mes'ud, r.a, prenosi:

“Nikada nisam vidio Poslanika, s.a.v.s, da klanja bilo koji namaz van njegovog propisanog vremena, osim na Muzdelifi. Spojio je akšam i jaciju na Muzdelifi." (*Sahih al-Buhari 1:227, Šerh Ma'ani 'l-asar 1:164*)

- U još jednoj predaji, Ibn Mes'ud, r.a, kaže:

“Allahov Poslanik, s.a.v.s, spajao je namaze u toku putovanja. Spajao je akšam i ikindiju, odgađajući akšam do pred istek njegovog vremena, i klanjajući jaciju odmah nakon njena nastanka." (*Musannef Ibn Ebi Šejbe 2:458*)

- 'Aiša, r.a, prenosi:

“Allahov Poslanik, s.a.v.s, tokom putovanja je odgađao podne-namaz do pred istek njegova vremena, i klanjao ikindiju odmah

po nastanku, i odgađao akšam do pred istek vremena, i klanjao jaciju odmah po nastanku (tj. svaki namaz je klanjao u propisano vrijeme)." (*Šerh Ma'ani 'l-asar 1:164, Musannef Ibn Ebi Šejbe 2:457*)

- Prenosi se da je Ibn 'Abbas, r.a, rekao:

“Klanjao sam osam rekjata zajedno (četiri rekjata podne i četiri rekjata ikindije), i sedam rekjata zajedno (tri rekjata akšama i četiri rekjata jacije) sa Poslanikom, s.a.v.s." Jedan od prenosilaca kaže: “Rekao sam Ebu 'l-Ša'sa'u: 'Pretpostavljam da je odgodio podne-namaz do pred istek njegova vremena, i klanjao ikindiju odmah po nastanku, i odgodio akšam do pred istek vremena i klanjao jaciju odmah po nastanku.' Odgovorio je: 'I ja, također, mislim isto.'" (*Sahih Muslim 1:246, Musannef Ibn Ebi Šejbe 2:456*)

Hadis iz *Sahih Muslima* je veoma precizan u opisu spajanja namaza. Metod koji je opisao prenosilac jeste *džem' al-suri*.

- Imam Ebu Davud prenosi slijedeću predaju:

“'Abdullah ibn 'Omerov mujezin (*muezzin*) informisao ga je da je vrijeme namaza. Ibn 'Omer, r.a, naredio mu je da nastavi putovanje. Kada je sunčevo crvenilo (*Šefak ahmar*) skoro nestalo, sišao je sa planine i klanjao akšam. Onda je sačekao da crvenilo potpuno nestane i klanjao jaciju namaz. Onda je rekao: 'Kad god je Allahov Poslanik, s.a.v.s, bio u žurbi iz nekog razloga, učinio bi isto, kao što sam ja upravo učinio.'" (*Sunen Ebi Davud 1:178*)

Kao što možemo vidjeti, metod spajanja namaza u navedenom hadisu nije nikoji drugi do *džem' al-suri*. To je metod s kojim se

svako slaže, i niko ga ne opovrgava. Kako može postojati primjedba na obavljanje dva namaza tako da su oba obavljena u njihovo propisano vrijeme. Bez sumnje, ovo ne samo da je najsigurniji metod spajanja dva namaza nego je i najprikladniji način tumačenja hadisa o spajanju namaza.

Također, opće znanje je da se sabah namaz ne smije klanjati prije nastanka njegova vremena, ili odgađati nakon isteka njegova vremena. Slično tome, drugi namazi se ne smiju klanjati van njihovog propisanog vremena, a pogotovo ako se vjeruje da je to *sunnat*. Ovo ukazuje na to da je *sunnetski* metod spajanja dva namaza *džem' al-suri*, kao što je potvrđeno kur'anskim ajetima i hadisima. Ovo je hanefijsko mišljenje o ovom pitanju.

Ako je dopušteno praktimirati *džem' al-hakiki* u slučaju putovanja ili bolesti, zašto je to onda ograničeno samo na neke namaze? Zašto onda nije dopušteno sve dnevne namaze klanjati ujutro, prije polaska na put? Razlog je veoma jednostavan. Praksa spajanja dva namaza se ne smatra *džem' al-hakiki*, nego *džem' al-suri*, pri čemu se svaki namaz klanja u njegovo propisano vrijeme, ali su svi namazi obavljani jedan za drugim.

HADISI O SPAJANJU NAMAZA

U slijedećoj sekciji ćemo analizirati neke hadise, koji se obično koriste kao dokaz za *džem' al-hakiki*.

- Ibn 'Omer, r.a, prenosi:

“Kad god je Poslanik, s.a.v.s, žurio na putovanju, spajao bi akšam i jaciju.” (*Sahih Muslim* 1:245).

Ova predaja, ponekad, koristi se da se dokaže dopuštenost “potpunog spajanja”, iako samo spominje da je Poslanik, s.a.v.s, spojio dva namaza, a ne spominje da je obavio *džem' al-hakiki*. Hanefije tvrde da je Poslanik, s.a.v.s, obavio “očigledno spajanje”, a ne “potpuno spajanje”, pošto se o prvom metodi slažu svi učenjaci. U ovom hadisu, pošto Ibn 'Omer, r.a, ne spominje stvaran metod spajanja, upućujemo na, već spomenuti, hadis br. 7 – također, predaja Ibn 'Omera – u kojem tumači metod spajanja namaza. Metod koji on opisuje u toj predaji je *džem' al-sari*, pa se uzima kao tumač ove predaje.

- Nafi' prenosi:

“Kad god je 'Abdullah ibn 'Omer, r.a, putovao u žurbi, spajao bi akšam i jaciju, nakon što je nestalo crvenila prilikom zalaska Sunca. Ibn 'Omer, r.a, tvdi da, kad god je Poslanik, s.a.v.s, bio prisiljen da putuje u žurbi, on bi, također, spajao akšam i jaciju namaz.” (*Sahih Muslim* 1:245)

- 'Abdullah ibn 'Omer, r.a, prenosi:

“Jedne prilike je Poslanik, s.a.v.s, morao putovati zbog hitnog slučaja u porodici. Odgodio je akšam do pred istek vremena, dok crvena svjetlost nije nestala, zatim je sjahao i spojio dva namaza. Nakon toga, 'Abdullah ibn 'Omer, r.a, svima je rekao da je to bila Poslanikova, s.a.v.s, praksa kad god je morao putovati u žurbi.” (*Sunen al-Tirmizi* 1:124)

Ova dva hadisa su naizgled kontradiktorna hanefijskom mišljenju. Ipak, u stvarnosti, ako se ispravno shvate, onda su u potpunom skladu. Razlozi su sljedeći:

- Prvo, postoje dvije vrste *šefaka* ili 'sumraka'; jedna je crvenilo (*ahmar*) na nebu nakon zalaska Sunca, a druga vrsta je bjelina (*ebjed*), koja se zadržava kratko nakon što crvenilo nestane. Imam 'Ajni kaže:

“Moguće je da se sumrak u predaji odnosi na crvenilo. U Hanefijskoj školi postoje dva mišljenja po pitanju isteka akšamskog vremena. Neki kažu da ističe kada nestane crvenilo, dok drugi kažu da ističe kada nestane bjelina. Stoga je Poslanik, s.a.v.s, klanjao oba namaza nakon nestanka crvenila, a to znači da je klanjao akšam u periodu bjeline na nebu, tj. u njegovo propisano vrijeme (prema mišljenju da akšamsko vrijeme ističe nakon nestanka bjeline), i da je, također, klanjao jaciju u njeno propisano vrijeme (prema mišljenju da akšamsko vrijeme ističe nestankom crvenila, nakon čega nastupa jacija namaz).” (*Umdat al-kari* 3:568)

- Još jedno tumačenje, spomenuto u djelu *Al-Ta'lik al-sabih*, jeste da su ovi hadisi preneseni sa raznim razlikama. Neki sadrže dodatak “crvenilo je skoro nestalo”. Ovo ukazuje na to da je jedan od prenosilaca, možda, bio malo zbunjen kad su u pitanju tačne riječi zbog raznih predaja, pa je u konačnici zabilježio riječi “nakon što je crvenilo nestalo”. U biti, to znači da je Poslanik, s.a.v.s, klanjao akšam malo prije nestanka crvenila, što znači da je to bio *džem' al-suri* metod spajanja.

- Još jedan razlog za *džem' al-suri* metod je, pošto su hadisi Ibn 'Omera, r.a, o ovom pitanju nedosljedni i nisu sačuvali fiksni izraz, onda je bolje hadis br. 7 – koji je već spomenut u ovom poglavlju – smatrati tumačenjem različitih verzija njegove predaje. Taj hadis jasno ukazuje da je metod spajanja, koji je koristio Poslanik, s.a.v.s, “očigledno spajanje”. Dakle, spajanje spomenuto u ostalim hadisima 'Abdullaha ibn 'Omera se, također, smatra “očiglednim spajanjem”.
- Mu'az prenosi da je, tokom ekspedicije na Tebuk, kad god je Poslanik, s.a.v.s, kretao prije nego se Sunce spusti na meridijan, odgodio podne namaz i klanjao ga pred istek vremena sa ikindijom, a kada je kretao nakon podne, klanjao bi ikindiju odmah po nastanku njena vremena zajedno sa podne-namazom (tj. podne na isteku vremena, a ikindiju odmah po nastanku vremena), te bi onda nastavio putovanje. Kad god je kretao na put prije akšama, odgodio bi ga i klanjao sa jacijom (tj. u njihova propisana vremena), a ako je kretao nakon akšama, klanjao bi jaciju odmah po nastanku njena vremena, spajajući je sa akšamom. (*Sunen al-Tirmizi* 1:124, *Sunen Ebi Davud* 1:178)

Iz ove predaje se može zaključiti sljedeće:

- Imam 'Ajni o ovoj predaji kaže:

“Imam Ebu Davud je odbacio ovaj hadis i, također, od njega se prenosi da nema jasnog hadisa o klanjanju namaza prije nastanka njegovog propisanog vremena.”

- Još jedan problem sa ovom predajom jeste žestok kriticism hadiskih stručnjaka (*muhaddisi*) na račun Husejna ibn 'Abdilla-ha, jednog od prenosilaca u lancu hadisa. Ibn al-Medini kaže: "Odbacio sam njegove predaje." Imam Ahmed tvrdi: "On ima nedostatke." Ibn Me'in ga naziva slabim (*da'if*), dok Nesa'i kaže: "Njegove predaje su odbačene."
- Čak i da se ovaj hadis na momenat prihvati kao autentičan, još uvijek bi se smatralo da je u pitanju *džem' al-suri* metod spajanja namaza iz različitih razloga. U hadisu se ukazuje da je Poslanik, s.a.v.s, odgodio prvi namaz do pred istek njegova vremena, i klanjao drugi namaz odmah nakon nastanka njegova vremena. Dvije naredne predaje Ibn 'Abbasa, r.a, nude isto pojašnjenje:

"Poslanik, s.a.v.s, klanjao je podne i ikindiju zajedno, kao i akšam i jaciju, iako nije očekivao da će putovati."

"Poslanik, s.a.v.s, spojio je podne i ikindiju, i akšam i jaciju u Medini, iako nije bio u strahu i nije padala kiša." (*Sahih Muslim* 1:246)

Ove predaje govore da je Poslanik, s.a.v.s, spajao namaze, iako nije bio u okolnostima straha, kiše ili putovanja. To su glavne okolnosti pod kojima neko može prakticirati *džem' al-hakiki* prema mišljenju mnogih učenjaka, osim hanefija.

Dakle, da li je Poslanik, s.a.v.s, prakticirao *džem' al-hakiki*, kao što neki tvrde, iako nije postojao ni jedan razlog za to? Ispravno objašnjenje, koje možemo ponuditi u ovom slučaju, jeste to da ove predaje Ibn 'Abbasa, r.a, kao i druge predaje o ovom pitanju, ne

spominju da je Poslanik, s.a.v.s, obavljao *džem' al-hakiki*, nego da je radije obavljao *džem' al-suri*.

ZAKLJUČAK

Sa sigurnošću se može zaključiti da su hanefije odabrale siguran put pri tumačenju ovog pitanja. Njihovo tumačenje nije kontradiktorno hadisima, ili kur'anskim ajetima koji striktno naređuju da se namaz klanja u njegovo propisano vrijeme. Po njihovom tumačenju hadisa, spajanje namaza se temelji na *džem' al-suri* metodu, po kojem se dva namaza klanjaju jedan za drugim – prvi namaz se klanja pred istek njegovog vremena, a drugi namaz se klanja odmah nakon toga, po nastanku njegovog vremena. Ovo izgleda kao najsigurniji i najnesporniji pristup, prihvaćen u svjetlu mnogih predaja o ovom pitanju.

U drugu ruku, uzimajući u obzir razne predaje koje se temelje na *džem' al-hakiki* – po kojem se jedan namaz namjerno odgađa i klanja u vremenu drugog namaza, ili je kasniji namaz obavljen unaprijed u vremenu ranijeg – kao rezultat, takvi hadisi će biti kontradiktorni ajetima i hadisima koji naređuju da se namaz klanja u njegovo propisano vrijeme. Osim toga, oni koji dopuštaju *džem' al-hakiki* također tvrde je bolje klanjati dva namaza u njihovom propisanom vremenu, nego ih spajati.

O Autoru

Autor knjige, mufti Abdurahman ibn Jusuf Mangera, skoro cijeli svoj život izučava tradicionalne islamske nauke, i piše naučne radove. Svoje studije je završio na „Darul Uloom Burj“, u sjevernoj Engleskoj, gdje je do petnaeste godine života naučio Kur'an napamet, a, nakon toga, završio rigorozan šestogodišnji šerijatski studij. Diplomirao je diplomom (*ijaza*) brojnih islamskih disciplina, uključujući arapski jezik, islamsko pravo i hadis (s posebnim naglaskom na šest autentičnih hadiskih knjiga *Sihah Sitta* i *Muvettae* imama Malika i imama Muhamada). Neki od njegovih profesora na „Darul Uloom“ bili su šejh Jusuf Motala, i drugi učenici šejh al-hadis Mavalana Muhammed Zakarija Kanzelvija.

Nakon diplomiranja, otputovao je u Južnu Afriku, gdje je pohađao „Madrasah Zakarija“, pred mufti Rada al-Hakom, da bi stekao specijaliziranu obuku u odgovaranju na pravna pitanja (*ifta*). Dok je boravio u Africi, također je završio studij islamskih nauka, s počastima na univerzitetu „Rand Afrikaans Universiti“ u Johannesburgu, pred profesorom dr. Abdurahman Doijem.

Onda je otputovao u Siriju, gdje je stekao drugu diplomu u učenju i pamćenju Kur'ana – ovaj put od šejha 'Abd al-Razza al-Halabija, koji je posjedovao kratak, neprekinut lanac prenosilaca (*sened*) od Poslanika, s.a.v.s, po ovom pitanju. Također je primio diplomu od šejha Adiba Kallasa nakon čitanja Mulla 'Ali al-Karijevog *Šerh al-Fikh al-Akbar*, i prisustvovanja predavanjima o drugim klasičnim tekstovima islamskog vjerovanja (*akida*).

Narednu godinu dana proveo je u Saharanpuru u Indiji, gdje je stekao formalnu dozvolu da izdaje pravne propise (*fetava*), što je zahtijevalo detaljno izučavanje dijela, ili svih klasičnih pravnih tekstova, uključujući, među ostalima, i Ibn Nudžejma - ovo djelo *Al-Ašbah va 'l-naza'ir*, i Imam Haskafijevo djelo *Al-Durr al-mukhtar* (uključujući i komentar Imam Ibn 'Abidin al-Šami-ja, *Radd al-muhtar*). U svoje vrijeme, mufti Abdur-Rahman je, također, slušao predavanja o principima hadiske nauke (*usul al-hadis*), izučavajući Imam Lakhnavijevo djelo *Al-Ref' va 'l-takmil fi 'l-džerh va 'l-tadil* i dijelove imam-Suju-tijevog djela *Tadrib al-ravi*.

Autor je stekao dodatne kvalifikacije iz hadisa od velikih učenjaka, kao što su šejh Muhaddis Habib al-Rahman al-A'zami (preko njegovog učenika šejh-mufti Zajna al-'Abidina), zatim šejh Ebu 'l-Hasan 'Ali Nedvi, i šejh Muhammed al-'Avvama. Molim Allaha da blagoslovi njegove učitelje, koji su još uvijek živi, i smiluje se onima koji su preselili na ahiret.

Do danas, mufti Abdur-Rahman je napisao *Fikh al-Imam: Key Proofs in Hanafi Fikh* (1996), i bio koautor djela *Reflections of Pearls* (1995). Također je objavio *Provisions for the Seekers* (1996), prijevod i komentar arapskog djela *Zad al-Talibin*, male zbirke kratkih hadisa, koje je sakupio Mavlana Ashik Ilahi iz Imam Tibrizijevog djela *Miškat al-Masabih*. Trenutno radi na doradenom, drugom izdanju tog djela, koje treba izaći krajem godine. Njegovo zadnje objavljeno djelo je *Prayers for Forgiveness: Seeking Spiritual Enlightenment through Sincere Supplication* (2004), prevod djela *Al-Istigfarat al-Munkizamin al-Nar*, zbirke sedamdeset dova za oprost, koje je sakupio Imam Kutb al-Din al-Hanafi, a koje su prenesene od Hasana al-Basrija. Po-

red toga, mufti Abdur-Rahman je završio neobjavljen prijevod Ebu Hanifina djela *Al-Fikh al-Akbar*, uključujući i njegov komentar, koji je napisao Imam Maghnisavi.

Trenutno je imam u južnoj Kaliforniji, i objavljuje naučne radove u *White Thread Press*.

Neke od njegovih *fatvi* se mogu naći na sajtu: www.white-treadpress.com i www.sunnipath.com, a neka njegova predavanja se mogu naći na: www.zamzamacademj.com i www.al-rashad-com.

SADRŽAJ

UVOD	7
FIKH AL-IMAM.....	8
ŠTA JE TAKLID?	17
TAKLID: SLIJEĐENJE IMAMA	22
U VEZI S PITANJIMA ŠERIJATA.....	22
SLIJEĐENJE JEDNOG ODREĐENOG	29
IMAMA U SVIM PRAVNIM PITANJIMA	29
IMAM A'ZAM EBU HANIFA I HADIS	35
IMAM EBU HANIFA:	37
SLJEDBENIK ASHABA (TABI'IN).....	37
IMAM EBU HANIFA:	39
NAJUČENIJA LIČNOST SVOGA VREMENA	39
IMAM EBU HANIFA:	42
AUTORITET I HADISKI KRITIČAR.....	42
ZAKLJUČAK.....	46
'ABDULLAH IBN MES'UD, R.A.	48
ASHABI ALLAHOVA POSLANIKA, s.a.v.s.....	48
HADISI O VRLINAMA	51
'ABDULLAHA IBN MES'UDA, R.A.	51
DRUGI HADISI O	56
'ABDULLAHU IBN MES'UDU, r.a.....	56
DRUGE PREDAJE	58
ZAKLJUČAK.....	58

ISTINSKI ODNOS PREMA	
ALLAHOVOJ, DŽ.Š, RIJEČI.....	60
RAZMAK MEĐU	
STOPALIMA U NAMAZU	63
RAZLIČITA MIŠLJENJA	64
HADIS O SPAJANJU STOPALA	67
ZAKLJUČAK.....	71
POLOŽAJ RUKU U NAMAZU	73
RAZLIČITA MIŠLJENJA	73
HADISI O OVOM PITANJU	75
DOKAZI HANEFIJA.....	80
DRUGI DOKAZI HANEFIJSKOG MIŠLJENJA	82
ZAKLJUČAK.....	83
UČENJE ZA IMAMOM	84
RAZLIČITA MIŠLJENJA	84
KUR'AN O OVOM PITANJU	87
HADISI O OVOM PITANJU	92
ASHABI I „NJIHOVI SLJEDBENICI“	97
(TABI'INI) O OVOM PITANJU	97
OSTALI RAZLOZI ZABRANE	99
UČENJA ZA IMAMOM	99
ANALIZA NAIZGLED	101
KONTRADIKTORNIH HADISA	101
ZAKLJUČAK.....	108

IZGOVARANJE AMIN - POJAŠNENJE	110
RAZLIČITA MIŠLJENJA	111
KUR'AN O OVOM PITANJU	112
HADISI O OVOM PITANJU	115
ASHABI I „NJIHOVI SLJEDBENICI“	117
(TAB'INI) O OVOM PITANJU	117
OSTALI RAZLOZI	118
ZA IZGOVARANJE AMIN U SEBI.....	118
ANALIZA NAIZGLED	118
KONTRADIKTORNIH HADISA	118
OPĆE OBJAŠNENJE I ZAKLJUČAK.....	120
PODIZANJE RUKU NA RUKU'U	123
RAZLIČITA MIŠLJENJA	123
HADISI O PODIZANJU RUKU.....	129
HADISI O NEPODIZANJU RUKU	130
ASHABI I „NJIHOVI SLJEDBENICI“	136
(TAB'INI) O OVOM PITANJU	136
DRUGI RAZLOZI ZA NEPODIZANJE RUKU	139
ZAKLJUČAK.....	143
SJEDENJE U NAMAZU:	146
TEVERRUK ILI IFTIRAŠ?	146
RAZLIČITA MIŠLJENJA	146
HADISI O IFTIRAŠ SJEDENJU	147
HADISI O TEVERRUK SJEDENJU	150

ZAKLJUČAK.....	153
SABAHSKI SUNNETI.....	155
RAZLIČITA MIŠLJENJA	155
VAŽNOST SABAHSKOG SUNNETA	156
ASHABI I „NJIHOVI SLJEDBENICI“	157
(TAB'INI) O OVOM PITANJU	157
OSTALI RAZLOZI ZA HANEFIJSKO MIŠLJENJE.....	160
KOLIKO REKJATA IMA VITR-NAMAZ?	163
KOLIKO REKJATA IMA VITR-NAMAZ?.....	163
RAZLIČITA MIŠLJENJA	163
HADISI O OVOM PITANJU	165
ASHABI I „NJIHOVI SLJEDBENICI“	170
(TAB'INI) O OVOM PITANJU	170
KOLIKO SELAMA IMA VITR-NAMAZ?.....	173
NEKE ZBUNJUJUĆE PREDAJE	176
JE LI DOVOLJNO KLANJANJE	181
JEDNOG REKJATA VITR-NAMAZA?	181
ZAKLJUČNO PITANJE.....	183
ZAKLJUČAK.....	185
ZABRANA KLANJANJA NAKON IKINDIJSKOG FARZA	186
RAZLIČITA MIŠLJENJA	186
ANALIZA NAIZGLED	187
KONTRADIKTORNIH HADISA	187
EKSKLUZIVNA PRAKSA	194

ALLAHOVOG POSLANIKA, S.A.V.S.	194
HADISI KOJI ZABRANJUJU	196
KLANJANJE NAKON IKINDIJE NAMAZA	196
ZAKLJUČAK.....	198
KLANJANJE U TOKU DŽUMANSKE HUTBE	199
KUR'AN O OVOM PITANJU	200
HADISI O OVOM PITANJU	201
ASHABI I NJIHOVI SLJEDBENICI	204
(<i>TABI'INI</i>) O OVOM PITANJU	204
ANALIZA NAIZGLED	206
KONTRADIKTORNIH HADISA	206
ZAKLJUČAK.....	213
BROJ REKJATA	214
TERAVIH-NAMAZA	214
MIŠLJENJA UČENJAKA.....	215
NEDOSTATAK AUTENTIČNIH	217
PREDAJA O BROJU	217
REKJATA TERAVIH-NAMAZA.....	217
HADISI O OVOM PITANJU	220
MIŠLJENJA RAZNIH PRAVNIKA I UČENJAKA.....	226
DRUGE BITNE STVARI ZA NAPOMENUTI.....	229
ANALIZA PREDAJA O OSAM REKJATA.....	230
ZAKLJUČAK.....	238
SPAJANJE NAMAZA	240
RAZLIČITA MIŠLJENJA	241

KUR'AN O OVOM PITANJU	242
HADISI O OVOM PITANJU	244
HADISI O SPAJANJU NAMAZA.....	246
ZAKLJUČAK.....	251
O Autoru.....	252

ABDUR-RAHMAN IBN JUSUF