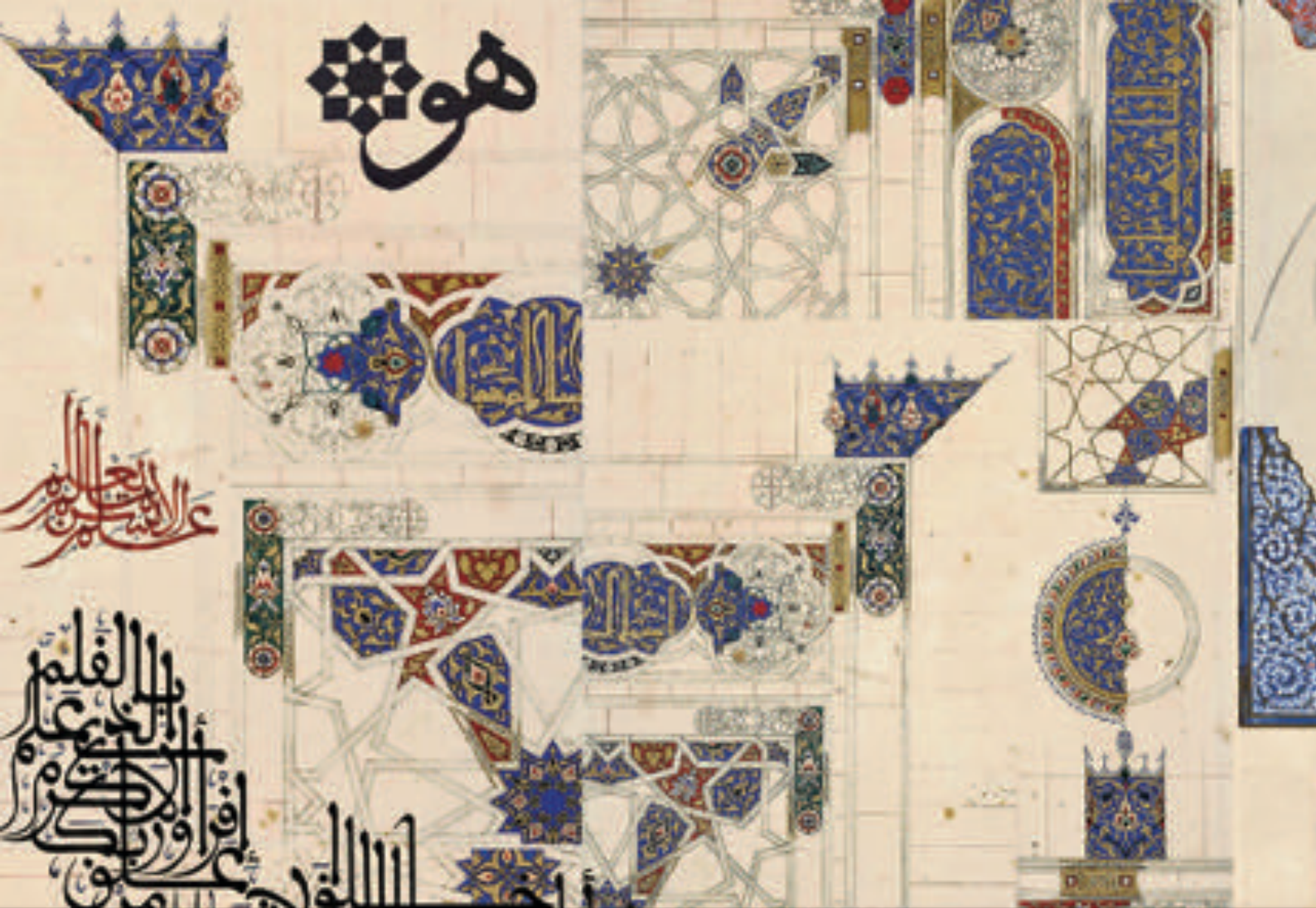




ILUSTRACIJA ~ *Ornamentalni panel*; nepoznati autor, Otomanska Turska, Istanbul, 15. stoljeće.

ILLUSTRATION ~ *Ornamental panel*; unknown author, Ottoman Turkey, Istanbul, 15th century.

Dr. Mehmed A. Akšamija je teoretičar i kreativac. Redovni je profesor na Akademiji likovnih umjetnosti Univerziteta u Sarajevu. Suraduje sa univerzitetima u Pragu, Bazelu i Gracu. Redovni je član BANU – *Bošnjačke akademije nauka i umjetnosti* (Sarajevo, Bosna) i EASA/ASAE – *Academia Scientiarum et Artium Europaea* (Salzburg, Austrija). Bio je dekan Akademije likovnih umjetnosti Univerziteta u Sarajevu. Kao teoretičar iz oblasti teorije i historije umjetnosti iskazao se zapaženim objavljivanjem naučnih i stručnih članaka, enciklopedijskih unosa, izvještaja i analiza, te više bilingvalnih monografija na bosanskom i engleskom jeziku (*Monografija arhivografije*, *LETTER • PISMO • BRIEF • LIST • RISALLA*, *Prozori*, *Stop negaciji genocida i holokausta* (ur.), *Život i djelo akademika Muhameda Filipovića*, *Historiografija arhitektonskog kompleksa gradačačke utvrde* [koautor sa Lemjom Chabbouh Akšamija] ...). Dizajnirao je reprezentativno bibliofilsko izdanje *Prijeвода Kur'ana na bosanski jezik*, uredio veći obim publikacija iz oblasti teorije i historije umjetnosti (fotografije, arhitekture...), a jedan je od urednika časopisa *Glasnik* Bošnjačke akademije nauka i umjetnosti. E-mail: mehmed_aksamija@yahoo.com

Dr. Mehmed A. Akšamija is a theoretician and artist. He is a full professor at the Academy of Fine Arts, University of Sarajevo. Collaborates with the Universities of Prague, Basel and Graz. He is a Regular member of BANU – *Bosniak Academy of Sciences and Arts* (Sarajevo, Bosnia) and EASA/ASAE – *Academia Scientiarum et Artium Europaea* (Salzburg, Austria). He was the dean of the Academy of Fine Arts at the University of Sarajevo. As a theorist in the field of theory and history of art, he proved himself by notable publication of scientific and experts articles, encyclopedia entries, reports, and analysis, and several bilingual monographs in Bosnian and English (*Monograph of Archivography*, *LETTER • PISMO • BRIEF • LIST • RISALLA*, *Windows*, *Stop Genocide and Holocaust Denial* (ed.), *The Life and Work of Academician Muhamed Filipović*, *Historiography of the architectural complex of the Gradačac fortress* [co-author with Lemja Chabbouh Akšamija], and so forth). He designed representatively a bibliophilic edition of the *Translation of the Qur'an into the Bosnian language*, edited a larger volume of publications in the field of art theory and history (photography and architecture), and is one of the editors of the journal *Glasnik* of the Bosnian Academy of Sciences and Arts.

E-Mail: mehmed_aksamija@yahoo.com



datum prijema / date of receipt: 10.01.2021.
datum recenzije / review date: 09.04.2021.
datum prihvatanja / date of acceptance: 28.04.2021.

DOI: 10.52510/sia.v2i1.21
UDK: 7.01:28
003.07

Original scientific paper - Izvorni naučni rad

Mehmed A. AKŠAMIJA

QADAR/ŞINĀ'AT – „islamska umjetnost“
prvi dio

QADAR/ŞINĀ'AT – „Islamic art“
first part

Sažetak

Namjera ove analize je započeti raspravu o nekim dijelovima povijesti onog što se deklarira ili titulira kao „islamska umjetnost“ u kritičnom okviru kako okcidentalno-vesterniziranih tako i nekih *muslimānskih* teorijskih pogleda. Analizom i postavljanjem granica u skladu s prevladavajućim autoritetima, pridonijet će se vitalnim modalitetima diskursâ *qadar/šinā'ata*, koji su rezolutno *islāmskī* i u skladu s izvorištem (ar. *al-mardža* 'ili *al-mašdar*). Posebno se želi skrenuti pažnja na zalaganje za *različitost*, upravo zbog okcidentalno-vesterniziranog akademskog nastojanja da se zanemari **duh jedinstva** i **autorefleksivne islamske konstante** karakterističnih diskursâ *qadar/šinā'ata* uz nametanje umjetne dihotomije **sakralnog i profanog**, te paradigmatiskih pogleda na vrednovanje kreativnog (estetiziranog) postignuća začetnika/dizajnera reprezentacije, odnosno *homo islamicusa*, kao apsolutnog zapadnjačkog vlasništva (*western ownership*).

S druge strane, **estetizirano djelanje *homo islamicusa*** u okviru svjesne rekognitivne i kognitivne produktivno-refleksivne orijentacije ima vrlo konkretno povijesno postojanje. Ako za titulaciju „islamska umjetnost“ možemo upotrijebiti poznati Derridaov moto ili grif *'il n'y a pas de hors-texte*' („ništa ne postoji izvan teksta“), za estetizirano djelanje *homo islamicusa* ne možemo pitati postoji li ili ne postoji. Čini se da bi pravilno pitanje u vezi s modalitetima diskursâ *qadar/šinā'ata* glasilo *'qu'est-ce qu'il y a de hors-texte*?' („što se nalazi izvan teksta?“).

Susrest ćemo se i s neprimjerenim nazivljem, kao što je npr. upotreba pojma *dekorativno* kao ekvivalenta za **ornamentalno** ili *arabeskn*o za **estetizirani izraz beskonačnog uzorka**, kao i podjelu na **centralne i rubne umjetničke produkcije**, odnosno središta eurocentrične kulturne moći i tzv. *njenu periferiju*. Skrenuta je pozornost na okcidentalno-vesternizirano pozicioniranje teorije umjetnosti na vrh evolucije i kreativne zrelosti, što u konačnici ima za cilj jedinstvenu hegemoniju „Novog svijeta“, odnosno podvrgavanje i „kultiviranje“ bilo kojeg neevropskog ili nevesterniziranog entiteta, a posebno kreativnog bivstvovanja unutar klasične tradicije **islāmske kulture** (ar. *al-thaqāfah al-islāmiyyah*) i **islāmske civilizacije** (ar. *al-ḥadārah al-islāmiyyah* ili *al-tamaddun al-islāmiyy*).

Na koncu mora se primijetiti da okcidentalno-vesterniziran način akademskog razmišljanja u ovoj oblasti, te bilo kojih drugih teorija koje djeluju unutar granica indeksnog poretku i taksonomije, uključujući i koncept današnje globalizacije, također predstavljaju systemske obrasce autoriteta, kontrole i vrednovanja, a time i isključenosti prema drugima.

Međutim, takva forma nametanja linearnog ili cikličkog načina tumačenja se ipak suočava sa vrlo stvarnim izazovima svojstvenim pisanju globalne „historije umjetnosti“ i potpunim odsustvom razumijevanja drugih i drukčijih formi kreativnog izražavanja.

Ključne riječi: *islām*, umjetnost, *homo islamicus*, *qadar/šinā'at*, globalizacija kulture.

QADAR/ŠINĀ'AT – doktrina nazivlja u skladu s islamskim principima o „umjetnosti“

baviti se bilo kojim aspektom klasičnih tradicijskih odnosa unutar **islamskog kulturno-civilizacijskog kruga**, neminovno je da se, između ostalog njegov konačni motiv i temeljni preduvjet sagledaju ili proanaliziraju kako i na kojoj osnovi su bazirani na **jedinstvenoj Knjizi** koju pojedini autori nazivaju i *Svetim pismom islama*, a *muslimāni* (ar. *al-muslim*) decidirano *Od Boga objavljenoj Riječi* – *Kur'ān* (ar. *al-Qur' ān*), odnosno *Božijim govorom* (ar. *kalāmullah*).***

Ovakva karakterizacija proistječe iz referiranja na *ibrāhīmovsku*/abrahamovsku vjeru (*religio*), odnosno na *religije* ili *vjere Knjige* gdje hebrejstvo ističe svoj vjerski identitet na način da su oni „narod Knjige“ (*Am HaSefer*), kršćanstvo temelji svoju religiju na Riječi koja je od Boga (*Božija Riječ*, *Sveto pismo*) i konačno islam govori **Od Boga objavljenoj Riječi** (*Kur'ān*). Na osnovu date konstatacije obično se u okviru kršćanskog kulturno-civilizacijskog kruga izvodi zaključak kako svako uzima „svoju“ Knjigu kao *Sveto pismo* i kao *Božiju Riječ* (*JHWH* [osobno ime Boga Izraela ili Hizraela i kršćana koje se izgovara Jahve ili Jehova], *Sv. Trojstvo* i *Allāh*).¹

Moguće je kazati da je *muslimānska* kultura, ustvari, dio *islāmske* kulture (ar. *al-thaqāfah al-islāmiyyah*)²

*** Zelenom bojom su označeni izrazi koji predstavljaju vokalizaciju arapskih i osmansko-turskih pojmova unutar uobičajenog korištenja u bosanskom jeziku.

Crvenom bojom su označeni izrazi, pojmovi i riječi koje predstavljaju transliteraciju arapskih pojmova prema metodologiji IJMES-a u bosanski jezik i dati su u *kurzivnoj* varijanti korištene tipografije (*italic*).

Plavom bojom su označeni izrazi, pojmovi i riječi koje predstavljaju transliterirane izraze iz perzijskog, osmansko-turskog i novo-turskog jezika. Pored označenosti bojom svi korišteni izrazi su dati u *kurzivnoj* varijanti korištene tipografije (*italic*).

Drugim tonalitetom *plave boje* su označene adrese izvora na internetu.

¹ Vidjeti, Berković, Danijel: *Bog Biblije*; u: *Uvod u Bibliju*. Biblijski institut, Zagreb, 2016., str. 3; Vidjeti i, Berković, Danijel: *Crkva i Biblija u kontekstu korelativnih odnosa vlasti i autoriteta*. Kairos – Evandeoski teološki časopis, svezak 1, br.1, Biblijski institut, Zagreb, 2007., str. 106.

² Naše određenje prema riječi *kultura* u ovom radu je vezano za određenje *kulture* Edwarda Saida, odnosno određenje *kulture* kao načina života ljudi, koje je na tragu starog antropološkog određenja *kulture* kakvo nalazimo u složenoj definiciji cjeline Charlesa Taylora koja 'uključuje znanje, vjerovanje, umjetnost, moral, zakon, običaj i sve druge sposobnosti i navike čovjeka kao člana društva'.

Taylorova definicija je data prema Eagleton, Terry: *Ideja kulture*. Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2002., str. 46.

Prema Saidu, *kultura* je riječ koja znači dvije stvari: 'Prvo, ona obuhvata sva ona područja, poput vještine deskripcije, komunikacije i reprezentacije, koja su donekle neovisna o ekonomskom, društvenom i političkom području, i uglavnom postoje

unutar koje je centralno implementirana *kūr'ānska* paradigma svih njenih definicija, struktura, ciljeva i metoda. Stoga izvršavanje prikladnih učinaka estetiziranog utemeljenja u okviru odgovarajućeg modaliteta diskursa *qadar/šinā' ata* pripada takvoj fenomenologiji kulturološkog odslika, gdje od samog početka *homo islamicus* implementira takva saznanja i opredjeljenja u identitetu *alter ega* *začetnika/dizajnera* „estetizirane reprezentacije“ (ar. *al-džamāliyyah al-tamthīliyyah*). *Islāmskī* teolozi bi kazali da sve proizlazi ili izvire iz tog niza otkrića od *Allāha* Milostivog (ar. *al-raḥmān*) do Poslanika *Muḥammeda a.s.* u sedmom stoljeću po Miladu, odnosno u prvom po *Hidžri* (ar. *al-hidžrah*) zajedničkog doba³.

Termin *homo islamicus* – kao začetnik/dizajner estetizirane reprezentacije koristimo za one osobe koje se bave kreativnom estetizacijom i ujedno su iskreni sljedbenici *islāmskog* puta, odnosno sljedbenici *Kible* (ar. *ahl al-qiblah*). To su osobe koje su sposobne kontrolirati vlastitu sudbinu i životnu sredinu kao rezultat korištenja određenih alata na osnovu osobnih spoznaja (ar. *al-ma'rifah*) i uvjerenja (ar. *al-i'tiqād*) na realitetu koherentnog vjerovanja (*cohaerentia religare*), ugrađujući ih u instituciju jedinstvene povijesti (*historiae autonoma*). Narav takvog pregalaštva odgovara biti stvari, tj. svaki *homo islamicus* u svojoj angažiranosti slijedi onaj put, što mu ga propisuje njegova bit. U skladu s tim živi i djela u cjelovitoj harmoniji s načinom života, ponašanjem i idealom koji je Poslanik *Muḥammed a.s.*, stavio pred njega, nastojeći poštovati i izvršavati uputu za vlastiti i društveni život *ummē* (ar. *al-ummāh*).⁴

Prije nego što uronimo u daljnju raspravu, čini se bitnim da na samom početku damo i neka terminološka objašnjenja.

Teoretičari koji su ponikli pod okriljem *islāmskog* kulturno-civilizacijskog kruga baveći se teorijom „islamske umjetnosti“, začudo nisu ni pokušali dati vlastitu definiciju onih pojmova (ar. *al-ma'ānī*), za koje opravdano smatraju kako im je okcidentalno-vesternizirani akademski stav još u 19. stoljeću pokušao nametnuti, ali i vješto nametnuo neodgovarajuća tumačenja *izvana*. Očito da je *islāmsko*

u umjetničkim oblicima (modalitetima diskursâ *qadar/šinā' ata*, op. aut.) kojima je zadovoljstvo jedan od glavnih ciljeva' ...

Drugo određenje jest njeno gotovo neprimjetno određenje kao koncepta koji uključuje 'uzvišeni element' poput 'skladišta onog najboljeg znanja i mišljenja svakog društva'.

Said, Edward W.: *Kultura i imperijalizam*. Beogradski krug, Beograd, 2002., str. 10 i 12.

³ Potrebno je napomenuti, kako bi bilo dodatno bitno ispitati i neku vrstu *nultog časa* u smislu detaljnijeg dešifriranja geneze transformiranih estetskih parametara, isključujući oblast kaligrafijskih aktivnosti *homo islamicusa*, kao mogućih formalno konstruktivnih elemenata, koji su eventualno utjecali na formiranje novog puta vizualnog izražavanja, a ne na samo duhovnu samoinicijaciju *homo islamicusa*. Međutim, u kontekstu ove studije izražen je latentni interes tog usmjerenja, a primarni prema fenomenologiji prisutnog kreativnog pregalaštva, odnosno modalitetima diskursâ *qadar/šinā' ata*; forme kreativnog usmjerenja *začetnika/dizajnera vizualne reprezentacije*.

⁴ O definiranju i korištenju termina *homo islamicus*, vidjeti, Akšamija, A. Mehmed: *Analiza korištenja terminoloških odrednica 'umjetnost islama' i 'islamska umjetnost'*. Časopis *Illuminatio/Svjetionik/Almanar*, svezak 1, N°. I, Sarajevo, proljeće 2020., str. 62, fus. 8 i 68, str. 70, fus. 15, 16, 17 i 18.

tlo bilo veoma pogodno za takav vid inovativnog ukorijenjenja okcidentalnog mišljenja. Doduše, moguće je iščitati i razna *muslimānska* samorazmišljanja koja su usmjerena na date *stavove utjecaja* bez persuazivnih poruka, a koje su eventualno mogle dovesti do prosvjetljenja autorefleksivnih *islāmskih* konstanti (ar. *al-thawābit al-islāmiyyah*) estetizacije, a tek potom do moguće promjene stavova onih *drugih*, odnosno njihove „polarizacije“. Međutim ostalo je otvoreno pitanje *ko će se time baviti i na koji način?* Persuazija se, između ostalog definira kao proces u kojem se koristi određena znanstveno-utemeljena poruka (*nuntius*) da bi se ostvario cilj mijenjanjem stavova drugih akademskih krugova. Prema toj definiciji četiri su važne karakteristike. Prva, da je persuazija usmjerena na cilj, odnosno da je sredstvo za postizanje cilja. Druga, da je ona proces koji počinje osobom, odnosno izvorom ili znanstvenim analitičkim prikazom, koji ima cilj, a zatim generira moguću prikazanu poruku koja će po mišljenju izvora potaknuti i druge na promjenu stava ili mišljenja. Treća karakteristika je da persuazija uključuje ljude iz čega proizlazi četvrta, a to je da su persuazivne poruke namijenjene mijenjanju stavova ili ponašanja pojedinaca, kako u vlastitoj tako i u bilo kojoj drugoj sredini koja je prouzročila dati odnos.⁵

Samo iznošenje određenog narativnog uvjerenja o *ugroženosti* ništa nije promijenilo, a samo taksativno iznošenje situacije bez odgovarajuće analize problema (autorefleksne fenomenologije značenja i značaja), iako ponavljano, nije polučilo odgovarajuće rezultate. Oni koji *ugrožavaju*, s obzirom da nisu bili ometani vrlo brzo su evoluirali u dopadljivog partnera (što se i potvrdilo), a oni koji su imali osjećaj *ugroženosti* (ar. *al-ta'rid*), osim iznešene tvrdnje o *ugroženosti* nisu ponudili odgovarajuće vlastito stanovište. Očito da je promjena stava jedino moguća ukoliko je posredovana ukupnom utemeljenošću i povoljnošću misli ili „kognitivnih odgovora“ koje pojedinci prikazuju kada su izloženi pozitivnoj persuaziji.

Tako jedan od afirmiranih žalopoljnih glasova bez ponuđenog mogućeg prikaza navodi da:

... među najvažnijim obilježjima (evropskih kulturnih unosa, op. aut.) evropskog naučnog i kulturnog utjecaja na *islāmsku* svijest općenito, a na arapsku *islāmsku* svijest posebno, bio je preokret u arapsko-*islāmskom* razumijevanju termina '*civilizacija*' i '*kultura*', te, kao posljedica toga, i razumijevanje termina '*umjetnost*'. ... S prevođenjem termina '*civilizacija*' i '*kultura*' na arapski jezik, arapsko-islamski svijet udomio je sve što je semantički povezano s ova dva termina preko izuma, industrije, tradicija, odnosa, pokreta, organizacija, tehnologija, teorija i izraza koji utjelovljuju ogromno područje materijalnih i nematerijalnih manifestacija ljudske kreativnosti.⁶

⁵ Usporedi, Benoit, L. William i Benoit, J. Pamela: *Persuazivne poruke : proces utjecanja*. Naklada Slap, Jastrebarsko, 2013., str. 7-10.

⁶ Hanash, Idham Mohammed: *Teorija islamske umjetnosti : Estetski pojam i epistemička struktura* (prev. A. Mulović) = *The Theory of Islamic Art: Aesthetic Concepts And Epistemic Structure*. Centar za napredne studije SNS, Sarajevo 2018., str. 21-22.



ILUSTRACIJA - *Prisutnost zapadnog duha unutar islamske kulture*. Engleski kralj Jakov I., koji ima neugodan pogled na licu, iznad osmanski sultan koji izgleda kao stranac, i napokon, Bichitr, umjetnik, smješten u krajnjem donjem uglu (detalj). Islamska civilizacija Indije u tehnici tempere sa zlatom i tušem na papiru, 1615-1618. © Freer Gallery of Art i Arthur M. Sackler Gallery.

ILLUSTRATION - *The presence of the Western spirit within Islamic culture*. King James I of England who has an uncomfortable look on his face, above osmanski sultan koji izgleda kao stranac and finally, Bichitr, the artist, lies on the far bottom corner (detail). Islamic civilization of India in opaque watercolor with gold and ink on paper, 1615-1618. © Freer Gallery of Art and Arthur M. Sackler Gallery.



ILUSTRACIJA ~ *Minijatura - Musliman u evropskoj odjeći*, osmanska Turska, 17. stoljeće. © Muzej umjetnosti Dallas, kataloški broj IV.024.
 ILLUSTRATION ~ *Miniature - A Muslim in European dress*, Ottoman Turkey, 17th century. © Dallas Museum of Art, catalogue number IV.024.

Inicirani ovakvim odnosom prema *ugroženosti* smatramo, u skladu s prethodno navedenim da je neophodno bar pokušati dati objašnjenje *problematičnih termina ugroze* posredstvom njihovog značenja u odnosu naspram **autorefleksivnog diskursa** (ar. *al-ḥiwārāt*) unutar tradicionalnog *islāmskog* poimanja.

Naime, pod *islāmskim kulturno-civilizacijskim krugom* podrazumijevamo sistem tradicionalnog potvrđivanja zajedničkog znanja, vjerovanja i vrijednosti koje predstavljaju osnovu umrežavanja **autorefleksivnih islāmskih konstanti** (ar. *al-thawābit al-islāmiyyah*) unutar društvenih, kulturnih, ekonomskih, političkih i vjerskih institucija, uz ukupnost prisustva materijalnih i duhovnih dostignuća karakterističnih za skupine naroda u određenom vremenu i na određenom prostoru.

Arapski izraz za *konstantu* (ar. *al-thābit*, pl. *al-thawābit*) izveden je iz korijena riječi *thabata*, što znači *učvrstiti se*, odnosno, *ustabiliti se na nekome mjestu i u nekom stanju, biti ispravan i potvrditi se*. Ako se poslužimo podjelom stepena *islāmskih* vjerozakonskih propisa, može se reći da konstante stoje u krugu **imperativne dužnosti** (ar. *al-fard*) i **imperativne zabrane** (ar. *al-ḥaram*). Paralelni ekvivalent arapskim izrazima *al-fard* i *al-ḥaram* u *islāmskom* vjerozakoniku su izrazi *al-‘amr* (imperativni zahtjev, tj. *al-fard*) i *al-nahy* (imperativna zabrana, tj. *al-ḥaram*)⁷.

Što se tiče *varijabli* ili posebnosti, one stoje u krugu pohvalnog djela (ar. *al-mustaḥabb*), djela koje čovjek može činiti po slobodnom izboru, što nije ni vjerska naredba ni zabrana, ali je dopušteno djelo (ar. *al-mubāḥ*); isto tako, pokuđeno djelo (ar. *al-makrūh*) nije vjerski zabranjeno, ali je pokuđeno.⁸

Konstante koje se tiču doktrina ogledaju se u vjerovanju u Jednog Boga, Božije *melèke* (ar. *malāk*, pl. *malā’ika*, „anđeo“), Božije knjige, Božije poslanike, Sudnji dan i u vjerovanju da sve što se događa, događa se po Božijem određenju i uređenju (*al-qaḍā* i *al-qadar*).⁹ Vjerovanje u Boga pretpostavlja uvjerenje da je On Stvoritelj kosmosa, da se jedino On treba obožavati, da pokornost Njemu treba biti iznad pokornosti bilo čemu drugom, odnosno potvrđuje se da se vrh konstanti u vjerovanju ogleda u *Jednosti, Suverenosti i Božanstvenosti*. Samo po sebi to pretpostavlja sljedeće:

- potpunu „dragovoljnu pokornost“ (ar. *al-islām*) Božijem vjerozakonu kao općem načelu, a „dragovoljna pokornost“ ide uz sve što utvrđuje odnos prema Bogu, bilo izričito ili putem analogije (ar. *al-qiyās*);

⁷ Podrobnije o ovoj temi vidjeti, Cook, Michael: *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

⁸ Vidjeti: Abu Zahra, Muḥammad: *Uṣūlu-l-fiqhi*. Dāru-l-fikri-l-‘arabiyyi, Cairo, 1958; Ḥallaf, ‘Abdu-l-Wahhab: *‘Ilmu uṣūli-l-fiqhi*. Dar Al Qalam Publishing, Kuwait City, Kuwait, 1942.

⁹ Detaljnije o temeljnim islamskim doktrinama u svjetlu islamskog monoteizma (*al-tawḥīd*) kroz jedan filozofsko-reflektivni pristup vidjeti, Al-Fārūqī, Ismā‘il Rājā: *Tawḥīd : Its Implications for thought and Life. The International Institute of Islamic Thought*, Herndon, USA, 1982., str. 18-39.

- potpunu pokornost odredbama izričitog utvrđivanja i izričitog značenja.¹⁰

Kad se radi o temeljnim *ibâdetima* (ar. *al-'ibâdah* pl. *al-'ibādāt* od „izraz pobožnosti“) konstante se ogledaju u svjedočenju da nema boga osim *Alláha* i da je *Muhàmmèd a.s. Alláhov* poslanik, zatim u obavljanju *namáza* (ar. *al-ṣalāh*, „molitva“), davanju *zekáta* (ar. *al-zakāh* „pravo siromašnih“), *pöstu* (ar. *al-ṣawm*) u mjesecu *ramazánu* (ar. *ramaḍān* – deveti mjesec *islāmskog* kalendara), hodočašćenju *Kábe* (ar. *Ka'bah*) onome koji ima potrebna sredstva za put i dobro zdravlje.¹¹

Konstante oko kojih nema neslaganja u *islámu*, koje ne prelaze u varijable, mogle bi se rezimirati kao *prihvatanje stupova vjerovanja i postupanje po njihovim zahtjevima*, zatim *primjena islāmskih obrednih stupova u sklopu fârzova* (ar. *al-farḍ* ili *al-farīḍah*, pl. *al-farā'id*, „obaveza“, „dužnost“) ili onoga za čije se izostavljanje propisuje imperativna zabrana (sigurnosna mjera) te *suzdržavanje od onoga što nije dozvoljeno*. Sve drugo, što stoji izvan toga, prelazi u varijable koje *muṣlīmān* može prihvatiti ili ostaviti na različitim nivoima, prema vlastitoj volji i uvjetima.¹²

Unutar ovakvog stava proizašlog iz *islāmskih* konstanti, *kultura* (ar. *al-thaqāfah*) primarno označava *tradicionalno prenošenje autorefleksivnih islāmskih konstanti* (ar. *al-thawābit al-islāmiyyah*); obrazac značenja utjelovljen u simbolima, sistem naslijeđenih koncepcija izraženih u oblicima vjere (ar. *al-dīn*) i vjerovanja (ar. *al-imān*), putem kojih ljudi komuniciraju, obnavljaju i razvijaju svoje znanje (ar. *al-'ilm*) o ukupnosti života, moralnom (ar. *al-akhlāq*) i duhovnom identitetu, *djelovanju*¹³ i estetiziranom (kreativnom) *djelanju/ṣinā'atu*¹⁴, kao i stavovima prema njima.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, str. 98-121.

¹² Aş-Şini, dr. Sa'îd Isma'il: *Teškoća miroljubivog suživota između konstanti i varijabli*. Vesatijja, Sarajevo, 2019., str. 75-76. Dostupno na: <http://cdv.ba/wp-content/uploads/2019/10/3.-Dr.-Sa'id-Isma'il-aş-Şini-Teškoća-miroljubivog-suživota-između-konstanti-i-varijabli.pdf>. Pristupljeno 2.9.2020.

¹³ Pod pojmom *djelovanje*, odnosno *djelovati* – prez. -*lujēm*, pril. sad. -*lujūci*, gl. im. -*ānje* podrazumijeva se da je nešto činjeno u zbilji; ostvaren određeni karakter i učinak predviđene vrste rada.

Međutim, pojam *djelovanje* u vezi sa pojmom *umjetničko* ili *kreativno*, principijelno po okcidentalnim teorijskim razumijevanjem odnosi se na mentalne procese koji uključuju *stvaralaštvo novih ideja*, ali o čemu ne postoji jedinstveno i autoritativno gledište ili odgovarajuća opće prihvatljiva definicija. Ipak, može se kazati kako se ova leksička jedinica, odnosno kovanica često koristi u značenju *stvaralačkog procesa* unutar tzv. *umjetničkog povezivanja informacija na nov način*. Završni rezultat *stvaralačkog procesa* se u biti svodi na to da *umjetnik* (onaj koji *stvara* djela iz likovnih umjetnosti) potaknut umjetničkim nadahnućem, uz talenat i osjećaj za lijepo (estetska vrijednost), *stvara umjetnička djela* kojim izražava svoju kreativnost, misli i osjećanja i na taj način komunicira sa svijetom. Takav vid aktivnosti nije moguće vezati za *djelanje* (ar. *ṣinā'at*) *homo islamicusa*, odnosno *qadar/ṣinā'at* kao formu odgovarajućih diskursâ (ar. *al-ḥiwārāt*) *homo islamicusa*, ali ga je moguće koristiti za odgovarajuće oblike estetizacije koje se javljaju i u okviru modernog islamskog kulturno-civilizacijskog kruga.

¹⁴ *Djelanje* – prez. -*ām*, pril. sad. -*ajūci* za razliku od *djelovanja*, odnosno *djelovati*, dakle podrazumijeva određenu čovjekovu spontanu svjesnu angažiranost koja je u potpunosti postala svjesna sebe na suprot nečega što je činjeno u zbilji zbog potrebe činjenja, odnosno ostvaren određeni karakter i učinak predviđene vrste rada. *Djelanja* (ar. *ṣinā'at*)



ILUSTRACIJA – Jean-Léon Gérôme, *Molitva - jedan od temeljnih al-'ibādāt homines islamici - Večernja molitva, Kairo, kraj 19 stoljeća.*
 © Sotheby's, Lot 22, 30.4. 2019



ILLUSTRATION ~ Jean-Léon Gérôme, *Prayer - one of the fundamental al-'ibādāt homines islamici - Evening Prayer, Cairo, kraj 19 century.*
© Sotheby's, Lot 22, 30.4. 2019.

Pod **civilizacijom** (ar. *al-ḥaḍārah* ili *al-tamaddun*) razumijeva se društveni poredak koji je poticao nastanak specifičnog oblika *islāmske* kulture (ar. *al-thaqāfah al-islāmiyyah*), a sastojao se od četiri elementa fundirana *islāmom*. To su moralna tradicija, organizacija društva, ekonomija i potraga za znanjem i vještinama (estetiziranog djelanja/*qadar/ṣinā'ata*).¹⁵

Ovdje se susrećemo i sa sintagmom *qadar/ṣinā'at*, čija je upotreba po prvi put objavljena i tom prilikom je detaljnije obrazloženo njeno značenje u *Analizi korištenja terminoloških odrednica 'umjetnost islama'...*¹⁶, kao leksičke jedinice u smislu višedimenzionalnog dinamičnog strukturiranja pojmovne strukture specijaliziranog područja **znanja** i **umijeća**. Riječ je o deskriptivnom terminološkom opisu unutar arapskog jezika do kojeg se došlo provedenim istraživanjem nazivlja u sklopu tradicionalne *islāmske* teologije (ar. *ilm al-kalām*, doslovno „znanost o diskursu“) i filozofije (ar. *al-falsafa*), te predmetnog područja znanosti o povijesti estetiziranog (kreativnog) postignuća *homo islamicusa*. Semantički ili semaziološki orijentiranim pristupom provedena je distribucijska analiza arapskih terminoloških jedinica *qadar* i *ṣinā'at*, te njihovih supojavnica u diskursima. Oslanjajući se na leksičko-gramatički model u arapskom jeziku, kreirana je pojmovna klasa na temelju dvojnosti sintagmatskih i paradigmatičkih relacija. U sadržaju sintagmatske jedinice posebna pozornost je posvećena ulozi riječi kao kvalifikatora, ali i nositelja specijaliziranog značenja.¹⁷

Tako termin *qadar* („poredak“ ili „harmonija“ ili „uređenje“, odnosno „dizajn“) predstavlja jedno od šest temeljnih islamskih vjerovanja. Po gledištu *islāmskih* teologa *qadar* je *Božija* svemoć da sve stvari u prirodi postavi po određenoj mjeri što čini prirodu, te da u njoj vlada red i poredak, tj. harmonija, koja kod filozofa pobuđuje radoznalost, a kod *homines islamici* izaziva osjećaj volje i želje za redom i uređenjem, kao oblikom

nema bez svijesti o pregalaštvu i *qadara* koje začetnik/dizajner estetizirane reprezentacije smatra i realnim u skladu sa širinom i dubinom svoje pronicljivosti u Suverenost Svevišnjeg.

¹⁵ Korištenje termina *al-ḥaḍārah* i *al-tamaddun* preuzeto od Ibn Khaldūna. Vidjeti, Al-Alwani, Taha Jabir: *Islamic Thought : An Approach to Reform*. International Institute of Islamic Thought (IIIT), Herndon, Virginia, str. 83-84.; Benlahcene, Badrane: *The term 'Civilization' in the Muslim Intellectual Traditions : Changing Vocabulary and Varied Conceptions*. International Journal for Innovation Education and Research, svezak 5, br. 04, Hamad Bin Khalifa University, Doha, Qatar, 2017., str. 45-46. Dostupno na: https://www.researchgate.net/profile/Badrane_Benlahcene/publication/316929825_The_term_Civilization_in_the_Muslim_intellectual_Traditions_Changing_Vocabulary_and_Varied_Conceptions/links/5919c1744585159b1a4b9e8b/The-term-Civilization-in-the-Muslim-intellectual-Traditions-Changing-Vocabulary-and-Varied-Conceptions.pdf. Pristupljeno 22.3.2018.

Korištenje termina *al-thaqāfah* preuzeto iz, Boayo, Suleiman M.H.: *Idea of Thaqāfah and Culture in the Muslim and Western Conception*. World Journal of Islamic History and Civilization, svezak 1, br. 2, Kuala Lumpur, Malaysia, 2011., str. 70-78. Dostupno na: [https://idosi.org/wjihc/wjihc1\(2\)11/1.pdf](https://idosi.org/wjihc/wjihc1(2)11/1.pdf). Pristupljeno 22.3.2018.

¹⁶ Šire obrazloženje i korištenje termina *qadar/ṣinā'at* vidjeti, Akšamija, A. Mehmed: *Analiza korištenja terminoloških odrednica ...*, str. 38-101.

¹⁷ *Ibid.*

kreativnog djelanja/*ṣinā'ata* na principu *qadara*, precizne mjere, odnosno **dizajna**. Ovdje nije riječ o čovjekovoj **imitaciji** Božijeg umijeća stvaranja, već o čovjekovoj želji da posredstvom estetiziranog djelanja/*ṣinā'ata* obradi (**dizajnira**) preciznom mjerom ne Gospodara (ar. *ar-Rabb*) već moguću **odsluk njegovih atributa**¹⁸, koje na sebi svojstven način zapaža u prirodi i transformira (**stilizira i denaturalizira**) posredstvom autorefleksivnih *islāmskih* konstanti (ar. *al-thawābit al-islāmiyyah*).

Općenito promatrano pitanje Božijih atributa i svojstava zanimalo je i filozofe. Al-Qushayrī, al-Ghazālī, Sam'ānī i Ibn al-'Arabī, kao i drugi mislioci koji su se bavili teološkim pitanjima i smatrali su da *Bog ima dvije dimenzije – lijepu i veličanstvenu, nježnu i strogu*. Njihova glavna briga bila je definiranje precizne ontološke veze između Božijih svojstava (ar. *al-ṣifa*, pl. *al-ṣifāt*) i Božije biti (ar. *al-dhāt*) – drugim riječima, jesu li atributi identični Božijoj biti, i ako ne, kako će onda biti moguće održati Božiju jednoću? Naprimjer, u osmoj knjizi *Ilāhiyyāt: Kitāb al-ṣifā'*,¹⁹ o poznavanju Prvog načela svega postojanja i o poznavanju Njegovih svojstava, Ibn Sīnā ima poglavlje pod naslovom *O odnosu razumljivih s Njim*; jasno stavljaajući do znanja da *Njegova pozitivna i negativna svojstva ne zahtijevaju višestrukost u Njegovoj biti; da Njemu pripada najljepši sjaj, uzvišeno veličanstvo i beskrajna slava; detaljno objašnjava stanje intelektualnog užitka*.²⁰ Ibn Sīnā također insistira na postojanju stvari koje su *same po sebi moguće i uvijek zamišljene kao povezane s (mogućom, op. aut.) suštinom, dok je biće Načela čisto i nužno postojanje: usprkos određenoj neizbježnoj dvosmislenosti u Ibn Sininom jeziku*.²¹ *Nužno Postojeće* nema suštinu ili postojanje koje se razlikuje od postojanja²² i u tom je pogledu izvan suštine. Prvi atribut *Načela* je „da je On Prvi od čijeg postojanja ovisi svako drugo postojanje“²³.

¹⁸ Jedan od najznačajnijih klasičnih *muṣlimānshih* mislilaca al-Ash'arī Božije attribute klasificira u dvije osnovne grupe – negativne (ar. *al-salbiyya*) i pozitivne ili egzistencijalne attribute (ar. *al-wuḍūdiyya*). Negativnim atributima ne opisuje se šta *Bog jeste* nego šta *On nije*. Preciznije, to su atributi kojima se *Bogu odriču negativnosti stvorenja*. Pozitivni atributi su Bogu vječno inherentni i koji Mu vječno pripadaju.

Detaljnije ovu temu je obradio A. Silajdžić u disertaciji gdje obrazlaže temeljne traktate filozofijske teologije od *al-Aṣ'ariya*, povlačeći paralele sa krupnim teološkim i filozofijskim idejama s kojima su se u ono vrijeme nosile judeo-kršćanska religijska tradicija i, osobito, filozofijsko-teološka tradicija judeo-kršćanske oikumene u svom plodotvornom vezu i kulturnom sretanju sa duhovnim naslijeđem drevne Helade.

Vidjeti, Silajdžić, Adnan: *Filozofijska teologija Abu al-Hasana al Ašarija : teorija o Božjim imenima i atributima*. Bosanski kulturni centar, Sarajevo, 1999., str. 131 i 154.

¹⁹ Avicenna, *The Metaphysics of The Healing* (prev. , Michael E. Marmura). Brigham Young University, Provo, Utah, 2005; *Avicennae de congelatione et conglutinatione lapidum, being sections of the Kitāb al-Shifā'*. The Latin and Arabic texts edited with an English translation of the latter and with critical notes by E. J. Holmyard and D. C. Mandeville. Librairie Orientaliste, Paul Geuthner, Paris 1927.

Kitāb al-Shifā' (Sufficientia; također poznat kao *The Cure* ili *Assepha*)

²⁰ *Ibid*, *Ilāhiyyāt of Kitāb al-Shifā'* (poznato kao *Metafizika knjige o iscjeljenju ili knjige o lijeku*), knj. VIII, str. 7, 362, 367, 12–13.

²¹ *Ibid*, *Ilāhiyyāt*, VIII, 7, 363, 1–2; *Ilāhiyyāt*, VIII, 5, 349, 11: „stvarnost Prvoga“.

²² *Ibid*, *Ilāhiyyāt*, VIII, 4, 344, 10–11; 346, 8–12.

²³ *Ibid*, *Ilāhiyyāt*, VIII, 7, 367, 12–13.

Ako su dogmatski učenjaci nastojali sistematizirati svoje razumijevanje *Božije ljepote* postavljanjem shema za kategorizaciju *kūr'ānskīh Božijih imena*, filozofi su se uglavnom bavili *analizom Božije ljepote* u smislu ontologije, vodeći se do uvjerenja da su ljepota i biće identični. Što se tiče *sūfija* (ar. *al-ṣūfi*), oni su se većinom slagali sa stavovima i filozofa i učenjaka, ali su naglašavali i *implikacije lijepih Božijih imena na ljudski život*, jer bi, po njihovom mišljenju ljudi trebali proučavati i znati *Božija imena* s ciljem uljepšavanja vlastite duše utjelovljujući najljepše *Njegove osobine*. Ovakav pristup bio je izuzetno aktivan kod začetnika/dizajnera estetizirane reprezentacije.

Generalno mišljenje *islāmskīh* učenjaka je sadržano u tome da *Božija svojstva su tolika da se ne mogu odrediti*²⁴. Između ostalog kaže se da On posjeduje, ne samo ona imena koja su u *Kur'ānu* izražena kao *Božiji govor* (ar. *kalāmullah*) u formi participa aktivnog (ar. *al-'ālim*, *al-qādir*), nego, i atribut koji su identični sa Njegovom biti (ar. *'ilmun* i *qudratun*), budući da svakom *Božijem imenu* korespondira odgovarajući supstantivni atribut. Stoga je, kako se tvrdi, suština imena i atributa (ar. *asmā' ullahi we ṣifātuhū*) nepoznatljiva ljudskom razumu. Duhovnjaci izvode zaključak kako je na osnovi *Božijih djela* znano da *On postoji*, tako na osnovu *Njegovih svojstava* zaključuje se da je *On savršen i veličanstven*.

Shodno navedenim stavovima, moguće je razlikovati prijelazne oblike modalitetā *qadar/ṣinā'ata* čiji je početak vezan za nutarnost *homo islamicusa*, a izvode se u izvanjskim stvarima koje se mijenjaju; nutarnji modaliteti *qadar/ṣinā'ata* opstaju u samom *homo islamicusu*. Prijelazni oblici djelanja/*ṣinā'ata* su manifestacije nutarnje perfekcije začetnika/dizajnera, a često i njegovog nutarnjeg *ṣinā'ata*. Kao djelatnik, odnosno *dizajner homo islamicus* komunicira vlastitu zbiljnost, jer svaki dizajner obavlja pregalaštvo ukoliko je u ovozemaljskoj zbilji. U tom smislu može se ustvrditi da modaliteti *qadar/ṣinā'ata* izviru iz bitka, dok je narav specifični princip diskursa *qadar/ṣinā'ata*, iz kojeg djelatne moći, kao neposredni principi *dizajniranja*, vuku istinsku i aktivnu energiju. No, iako su bitak (ar. *al-kaynūnah*) i narav (ar. *al-ṭabī'ah*) principi *ṣinā'ata*, ono što se stvarno ostvaruje *qadar/ṣinā'atom* jest *estetizirano djelanje/ṣinā'at homo islamicusa* u okviru svjesne rekognitivne i kognitivne produktivno-refleksivne orijentacije.²⁵

U *islāmskoj* historiografiji ostalo je zapisano korištenje arapskih termina *al-funūn al-naḥḥīyah*, *al-funūn ar-rāqiyah* i *al-funūn al-džamilah*, što su ustvari bili arapski prijevodi skraja 19-og stoljeća neodgovarajućeg engleskog termina za „lijepe umjetnosti“, a posebno i njihovog izvedenog

²⁴ Šahinović, Rifet: *Božiji atributi : akaid – vjerovanje*. Samerkand, porodični magazin, god. II, br. 16, april 2010., str. 24-25; Šahinović, Rifet: *Božiji atributi : akaidске teme*. Glasnik, br. 11-12, Islamska zajednica u BiH, Sarajevo, 2010., str. 1059-1067. Dostupno na: <https://www.islamskazajednica.ba/images/stories/GLASNIK/11-12-2010/Boziji-atributi.pdf>. Pristupljeno 16.8.2016.

²⁵ Šire vidjeti: Akšamija, A. Mehmed: *Analiza korištenja terminoloških odrednica ...*, str. 54, fus. 4.



ILUSTRACIJA ~ Kognitivna produktivno-refleksna orijentacija *homo islamicusa*: Kamal ud-Din Behzad, *Portret pjesnika Hatifija*. Timuridski period, 1511. godine. © Muzej Aga Khan, Toronto, Kanada.

ILLUSTRATION ~ Cognitive productive-reflexive orientation of *homo islamicus*: Kamal ud-Din Behzad, *Portrait of the Poet Hatifi*. Timurid Period, 1511. © Aga Khan Museum, Toronto, Canada.

značenja kao „primijenjene umjetnosti“²⁶. Polovinom 20. stoljeća u doslovnom globalističkom značenju segmenta kao „pomoćna grana ili kategorija islamske umjetnosti“ pojavljuje se terminološka odrednica *al-funūn al-far'īyyah al-islāmīyyah*. Ova odrednica je upriličena, odnosno prethodila terminu *qadar/sinā'ata*, u skoro istoj utemeljenosti definiranja ali drukčijeg kredibiliteta. Na osnovu arapske terminološke odrednice *al-funūn al-far'īyyah al-islāmīyyah* došlo je do formiranja izvedenica nazivlja i za neke druge oblike 'umjetnosti', kao naprimjer, primijenjene (ar. *al-funūn al-taṭbīqīyyah*) i ornamentalne (ar. *al-funūn az-zukhrufīyyah*) unutar kulture i civilizacije *islāma*. Međutim, tu se susrećemo sa problemom izostavljanja onog '*al-islāmīyyah*', odnosno doslovnog prevođenja okcidentalno-vesterniziranih izraza u formi omalovažavanja ovakvog specifičnog djelanja/*sinā'ata homo islamica* s već ustaljenim načinima korištenja na francuskom (*arts mineure*), engleskom (*minor arts*) i njemačkom jezika (*Kleinkunst*) u značenju „sporedne“ ili „male umjetnosti“. Nejasno je kako su neki, a među njima ključni inicijator i čuveni dekan Fakulteta književnosti na Univerzitetu Al-Azhar i kasniji direktor izdavačke ustanove *Dāru-l-aṣṣ al-'arabiyyah*, Zaki Muḥammad Ḥasan²⁷ (um. 1957.) mogli prihvatiti, zastupati i u univerzitetskoj praksi primijenjivati takvu strukturu kvalifikatora i nositelja značenja. Evidentno je njegov boravak, odnosno dodijeljena stipendija egipatskog Ministarstva obrazovanja za specijalistički studij u Francuskoj 1930. godine, ipak, učinila svoje.

²⁶ S obzirom da se ovaj pojam pojavljuje u periodu zapadnog prosvjetiteljstva kao takozvana 'čista' ili 'lijepa umjetnost' (*fine arts, beaux arts, belle lettre*), odnosno poslije okončanja upotrebe termina koji je korišten još od antičkog doba kao 'slobodna umjetnost' (*artes liberales*), u vrijeme industrijske revolucije i pojave mašinske proizvodnje dolazi do euforije masovne produkcije i pojave korištenja sintagme 'primijenjena umjetnost' (doprinos 19. stoljeća). Pošto se u literaturi izjednačavaju termini 'lijepa umjetnost' i 'primijenjena umjetnost' treba kazati da takav sistem njihove zajedničke identifikacije nije primjeren. Naime, 'umjetnost' kao „lijepa umjetnost“ jest nesvjesna proizvodnja zapadnog genija koji sjedinjuje moć prirode i ljudsko oblikovanje bez euforije masovne produkcije i mašinske proizvodnje. Ono što taj genij „porađa“ iz prirode i čini uzvišenim jest već latentna oblikotvorna snaga oponašanja Boga u činu preoblikovanja prirode 'umjetničkim djelom' kao poveznice božanskog i ljudskog. *Stvaranje* se u teologijskom (kršćanskom) pojmu stvaranja iz ničega (*creatio ex nihilo*), slika kao *icon* ili njemački slikotvorevina (*Bild*) pripadna je oznaka za predstavljenost božanskoga na slici kao njegove nalikovine (*mimesis* i *representatio*). *Stvarati* znači ne samo oblikovati prema uzoru Božijeg singularnoga čina stvaranja svijeta u onto-kozmo-antropologijskom smislu. To znači mijenjati i preobražavati prirodu kao bitak sukladno mjeri i zakonitostima cjeline odnosa Boga i čovjeka. Transcendentalije jednog (*unum*), dobrog (*bonum*), istinitog (*verum*), bića (*ens*) i lijepog (*pulchrum*) određuju što jest uopće „lijepa umjetnost“ i zašto se ona neizbježno odnosi uvijek i jedino na „narativnost“ Božijeg udjela u ljudskoj prisutnosti. Prema starozavjetnom i novozavjetnom kanonu kršćanstva spram odredbe 'umjetnosti' kao metafizičkog ustrojstva svjetovne zbilje čovjeka sve se orijentira. Prema tome, paradigma „lijepe umjetnosti“ za razliku od 'primijenjene umjetnosti' predstavlja moć estetskog vaganja s onu stranu pojedinačne empirijske situacije. Okcidentalni genij stvarao je nadahnućem i proizvodio ljepotu. Ona, naravno, ima posve drukčiju „svrhu“ od upotrebe masovno proizvedenih estetiziranih predmeta mašinskim putem uz apliciranje motiva iz takozvane 'čiste umjetnosti'.

Vidjeti, Kurt Bauch, *Imago*; u: Gottfried Boehm (ur.), *Was ist ein Bild?*, W. Fink, München, 1994., str. 278-280; Hans-Georg Gadamer: *Ende der Kunst? Von Hegels Lehre vom Vergangenheitscharakter der Kunst bis zur Anti-Kunst von heute*; u: *Ästhetik und Poetik I : Kunst als Aussage*, Gesammelte Werke, svezak 8, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1993., str. 207.

²⁷ Zaki Muḥammad Ḥasan osigurao je da se pod sintagmom „islamska umjetnost“ predaje kao neovisna grana znanosti na univerzitetima, s druge strane dao je važan doprinos zaštiti *islāmskih* djela.

Zeki Muhammed Hasan : *Mısırlı sanat tarihçisi*; u: *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Svezak 44, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2013., str. 216.

Kada je riječ o već korištenoj, također, sintagmatskoj jedinici *homo islamicus*, odnosno začetnika/dizajnera, imamo prisutnu strukturu kvalifikatora i nositelja značenja u smislu višedimenzionalnog dinamičnog strukturiranja pojmovne strukture specijaliziranog područja ljudskog djelanja (ar. *ṣinā'at*) i znanja (ar. *al-'ilm*). Kako to primjećuju *islāmski* eruditi, to je *put do ibādeta* (ar. *al-'ibādah*, pl. *al-'ibādāt*, „skrušenost i poniznost“, „put pobožnosti“), tj. put do ostvarenja cilja zbog kojeg je Gospodar *stvorio* začetnika/dizajnera, odnosno *homo islamicusa* i dodijelio mu sve pretpostavke da se svjesno i slobodno može baviti estetizacijom – *qadar/ṣinā'atom*.

Homo islamicus je bio impresioniran mogućnošću njegove blizine s Bogom i obećane vječne sreće, blagodati i eventualnog vrta blaženstva za njega.

Tražeći Sveopćeg Skrbnika (ar. *al-rāziq*) on razvija vrlinu bojazni ili straha (ar. *al-khauf*) i nade (ar. *al-radžā*). Potonje je uvjet za one *homines islamici* koji istinski, kao krajnji cilj traže Boga usavršeni znanjem, duhovnim statusom i djelanjem/*ṣinā'atom*. U *islāmu* postoje pojmovi za dvije vrste znanja: jedno je *al-'ilm*, znanje koje može biti vječno (u Bogu), i proizvedeno (u biću), gdje se ovim pojmom više misli na ono znanje koje može biti proizvedeno, osjetilima dokazano, pa se prema tome u *islāmu* za znanost koristi naziv *ilmija* (ar. *al-'ilmīyyah*), dok je učenjak, znanstvenik, *alim* (ar. *al-'ālim*). Za gnostičko znanje, odnosno put spoznaje *homo islamicusa* koristi se arapski izraz *al-ma'rifah*, dok se za znalca u tom području, gnostika koristi izraz *arif* (ar. *al-'ārif*).

Unutar takvog cilja pojavljuje se forma učvršćena vrlinom ljubavi (ar. *al-ḥubb*), stoga ljubav koju čovjek prema svom Stvoritelju produbljuje u obliku prave ljubavi (perz. *ishq-e haqiqi*), samim tim učvršćuje se i njegova nada u postizanju njegove blizine Bogu i mogućnosti da bi On bio zadovoljan s njim. Stoga začetnik/dizajner vizualno-estetizirane reprezentacije (ar. *al-džamāliyyah al-tamthīliyyah*), po tumačenju erudita teži *Božijem zadovoljstvu* (ar. *marḍātillah*) čineći kreposna djela i izbjegavajući grijehe iz bojazni od Njegove srdžbe i mogućeg lišenja spasenja i blagoslova.²⁸

O navedenoj formi stjecanja krajnjeg cilja svoj stav imao je Ibn Miskawayh (um. 1030.), smatrajući da je Dobrostivi (ar. *al-laṭīf*) obdario *homines islamici* velikodušnim i nesebičnim stanjima koja se tiču moralne procjene, dobara i zla.

Prema Ibn Miskawayhu je 'dobro' vrline to, koje dosljedno usmjerava začetnika/dizajnera prema *krajnjem cilju* ili *svrsi* njegovog djelanja/*ṣinā'ata*. Realizacija djelanja/*ṣinā'ata* („robe“, termin koji koristi Miskawayh) se ostvaruje *homo islamicusovim*

²⁸ Usporedi, Al-Ghazali, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad: *Ihya' Ulum al-Din* (prev. Fazl-ul-Karim). Svezak 1, Darul-Ishaat, Karači, 1993., str. 55-65.

izvršavanjem njegovih rješenja i napora, poput znanja, odlučnosti i svijesti, koji se odnose na *cilj* i *svrhu*. Ističe kako su ‘zli’ poroci (ar. *al-kabā’ir*) oni koji sprečavaju začetnika/dizajnera da postigne djelanje/*ṣinā’at* svojom voljom i pothvatima poput lijenosti, nemara i neznanja. Da bi se razlikovale takve dvije skupine, Miskawayh smatra da je potrebna aktivnost *razlučivanja* i *promišljanja* o posljedicama ostvarivanja djelanja/*ṣinā’ata*. Oni koji su postigli *istinsko razlučivanje, refleksiju zvuka i razumne odabire dizajna*, Ibn Miskawayh tvrdi kako takvi mogu postići veće prosvjetljenje ljudskosti i profinjenost karaktera. Najbolji *homo islamicus* je osoba koja je sposobna izvoditi ‘*Njemu svojstvene*’ radnje, a pritom je i pažljivo vezan za potrebne ljudske supstance, što ga razlikuju od ostalih stvorenja; to je sposobnost *razlučivanja* (ar. *al-tamyīz*) i *reflektiranja* (ar. *al-in’ikās*).²⁹

Plemenite osobine ili dobre vrline *homo islamicusa*, prema al-Mawardiyyu, predstavljaju ravnotežu između dva *neispravna svojstva* ili *osobine kvalitete* koje uravnotežuju dvije negativne osobine. **Mudrost** (ar. *al-ḥikmah*) je, naprimjer, posrednik između *opakosti* i *neznanja*; **hrabrost** (ar. *al-šudžā’ah*) je posrednik između *nametljivosti* i *kukavičluka*; **čednost** (ar. *al-’iffah*) je posrednik između *proždrljivog* i *onog bez strasti*; **spokoj** (ar. *al-sakīnah*) je posrednik između *turbulencije* i *nedostatka bijesa*; **izražena želja** (ar. *al-ghairah*) je posrednik između *zavisti* i *loše navike*; **skromnost** (ar. *al-tawāḍu’*) je posrednik između *oholosti* i *nesebičnosti*; **velikodušnost** (ar. *al-sakhā’*) posrednik je između *ekstravagancije* i *škrтости*; **strpljenje** (ar. *al-ḥilm*) je posrednik između *bijesa* i *ovozemaljske ljubavi*, a **ovozemaljska ljubav** (ar. *al-mawaddah*) je posrednik između *mržnje* i *dobrog vladanja*; **skrušenost** (ar. *al-ḥayā’*) je posrednik između *žestine* i *ljubomore*, a **staloženost** (ar. *al-waqār*) je posrednik između *izrugivanja* i *apsurda*.³⁰

²⁹ Ibn Miskawayh citirao je izreku u svom djelu, koju je moguće prevesti kao ‘*najbolje razmišljanje je razmišljanje o onome što je najbolje*’. Dalje objašnjava da se zvučna refleksija razvija od sposobnosti promišljanja o postupcima, prosudbama i njihovim posljedicama. Kontemplacija će postupno odumirati iz jedne faze u drugu dok ne dosegne razmatranje ‘*mogućih stvari*’ unutar ‘*carstva smisla*’.

Usporedi, Ibn Miskawayh. *Tahdhīb Al-akhlāq wa-Taṭhīr al-A’rāq*. Lubnān : Dar Maktabat al-Ḥayāh, Bayrūt, 1924., str. 11, 13-16. Posebno obratiti pažnju na poglavlje ‘*Pročišćavanje karaktera*’.

³⁰ Usporedi, Māwardī, ‘Alī ibn Muḥammad: *Kitāb adab al-dunyā wa-al-dīn*. Maṭba‘at al-Jawā’ib, Qusṭantīniyah, 1299. (1881. ili 1882.), str. 96. Dostupno na: <https://www.loc.gov/item/2018672705/>. Pristupljeno 10.11.2016.

U al-Māwardīyevom pristupu vrlinama osjeća se direktan Aristotelov utjecaj, odnosno njegova etika *zlatne sredine*. Po Aristotelovom učenju („Nikomahova etika“) u intelektualne vrline spadaju mudrost, moć razumijevanja i praktična mudrost, a u etičke ili moralne vrline on ubraja plemenitu velikodušnost i razboritost (vladavina sobom). One se postižu ako um vaspita (odgoji) volju tako da ona uvijek vrši izbor po načelu „zlatne sredine“, odnosno po načelu izbjegavanja nerazumnih krajnosti. *Vrlina je, kaže Aristotel, odabiračka naklonost volje, koja se drži sredine podesne za sopstvenu prirodu, a određene razmišljanjem, i to onako kako bi je odredio razuman čovjek. A sredina je držanje između dvaju mana, jedne koja je pretjeranost i druge koja je nedostatak, odnosno odabiračka naklonost volje koja se drži sredine ... između dva loša smjera: pretjerivanja i zaostajanja za mjerom.* Hrabrost je tako, na primjer, sredina između plašljivosti i neustrašivosti, a darežljivost između škrтости i rasipnosti.

Usporedi, Aristotel: *Nikomahova etika* (prev. Tomislav Ladan). SNL, Zagreb, 1982., 1106 b, str. 36.



ILLUSTRATION – Abu'l Hasan, *Jahangir with a Portrait of Akbar I* (Abu'l-Fath Jalal-ud-din Muḥammad Akbar, popularly known as Akbar the Great, was the third Mughal emperor, who reigned from 1556 to 1605.), 1614. © Musee Guimet, Paris.

ILUSTRACIJA – Abu'l Hasan, *Džahangir s portretom Akbara I* (Abu'l-Fath Džalal-ud-din Muḥammad Akbar, u narodu poznat kao Akbar Veliki, bio je treći mogulski car, koji je vladao od 1556. do 1605.), 1614. © Musee Guimet, Pariz.



ILUSTRACIJA ~ Analiza estetizacije rekognitivnih i kognitivno produktivno-refleksivnih ostvarenja *homo islamicusa*:
Ludwig Deutsch, *Učenjaci*. Paris, 1901. © Sotheby's, Lot 84, 8.11.2012.

ILLUSTRATION ~ Analysis of the aestheticization of recognitive and cognitively productive-reflexive achievements of *homo islamicus*:
Ludwig Deutsch, *The Scholars*. Paris, 1901. © Sotheby's, Lot 84, 8.11.2012.

Dodatno termin *homo islamicus*, odnosno začetnik/dizajner estetizirane reprezentacije, koristimo za one osobe koje se bave praksom moralnog (ar. *al-akhlāq*) pregalaštva, odnosno oblikom estetiziranog djelanja/*ṣinā'ata*, kognitivnog³¹ ili rekognitivnog³² usmjerenja, a gdje se iza takvog statusa ili odrednice nalaze i prethodne njegove faze u formi determinanti *homo sapiens*, *homo faber*, *homo fannān* i *homo islamiensis*.

Homo sapiens, obdaren mišljenjem i spoznajom (ar. *al-ma'rifah*) karakterizira se određenim stepenom istinske podređenosti, prijateljstva i nadahnutošću njegove duše (perz. *nafs-i mulhima*) sa Gospodarom – Jednim Jedinim koji je dostojan da bude obožavan (ar. *Allāh*), zahvaljujući umu ili intelektu (ar. *al-'aql*), uzvišenoj i očišćenoj duši (ar. *al-rūḥ*) i opredjeljenju.

Homo faber, kao osoba (ar. *al-insān*) koja posredstvom sredstava za obavljanje određene prakse utemeljuje svoju sudbinu pod okriljem djelanja/*ṣinā'ata* koje podrazumijeva naučen, svojevoljan i kontinuirani rad (ar. *'amal*) čiji su rezultati vidljivi, te se uglavnom realiziraju kada je riječ o činjenju općeg dobra. Po mišljenju teologa to činjenje je motivirano *odanošću Onom koji ga voli* (ar. *al-wadūd*), jer je ta lojalnost, odnosno privrženost utemeljena na dobrovoljnosti i radi mogućeg stjecanja *Njegove nagrade* – *spasenja i blagoslova*³³. Prihvata legalističko tumačenje *Kur'āna* i kodeksa tradicije (ar. *al-sunnah*) čije je izvršenje njegova dužnost, bez pitanja *kako* i *zašto*, sa punim podvrgavanjem Voljenom i svjedočenjem o Njegovoj jedinosti pri radu i životu.

Homo fannān je čovjek, koji je sposoban kontrolirati vlastitu sudbinu i životnu sredinu (ar. *al-mūktasib*), kao rezultat znanja korištenja određenih alata na osnovu osobnih spoznaja (ar. *al-ma'rifah*) i uvjerenja na realitetu koherentnog vjerovanja u Oblikovatelja (ar. *al-muṣawwir*), ugrađujući ih u instituciju jedinstvene povijesti. On je jedan od prijatelja Oblikovatelja, *èvlja* (ar. *al-awliyā*)³⁴. Jasno je da je učinak ljubavi taj

³¹ Pod terminom *kognitivan* podrazumijevamo sve psihičke procese koji se nalaze u osnovi ponašanja *homo islamicusa*, a koji su u vezi sa produktivno-refleksivnom reprezentacijom kolaborativne orijentacije ili dispozicije – vid informativne inicijacije (suradnje) radi postizanja određenog sadržajnog cilja *qadar/ṣinā'ata*.

Šire vidjeti: Akšamija, A. Mehmed: *Analiza korištenja terminoloških odrednica* ..., str. 62-64.

³² *Rekognitivno usmjerenje*, odnosno njegova leksička veza podrazumijeva proces spoznaje u kojem *homo islamicus* dobrovoljno gradi vlastitu kulturnu praksu *qadar/ṣinā'ata* koja sadrži oponašanje, odnosno interpretaciju svih pozitivnih Božijih atributa kao vlastitih.

Inače pod terminom *rekognitivno* podrazumijevamo mentalne procese u funkciji prepoznavanja pojava i formi, a koje su u iskustvenom i reproduktivnom smislu vezane sa produktivno-refleksivnu karakterizaciju asimilacijskog karaktera začetnika/dizajnera reprezentacije; mogu biti jednostavne i složene a uključuju i ilustriranje, argumentiranje, istraživanje i objašnjavanje.

Šire vidjeti: *Ibid.*

³³ Formu *Božijih nagrada*, kao darova za činjenje dobrog djela moguće je iščitati u pojedinim *ājetima* (ar. *'āyātun*) *Kur'āna*. Tako se kaže da će jedna od nagrada biti *Božiji blagoslov i sreća u svemu do čega je čovjeku stalo* (*Kur'ān*, 30:45); *Božiji oprost za ranije počinjene grijeha* (*Kur'ān*, 5:9); *sigurnost od straha ili tuge* (*Kur'ān*, 2:62 i 277); *povećanje ugleda među ljudima* (*Kur'ān*, 4:173); *nagrade su pripremljene samo za strpljive osobe* (*Kur'ān*, 28:80); *nagrade su vrednije od učinjenog djela* (*Kur'ān*, 9:121, i 16:96-97); *doprinosi osjećaju neopisive sreće* (*Kur'ān*, 32:17) ...

³⁴ Riječ u množini *awliyā'*, od jednine *waliyy*, u arapskom jeziku ima više raznovrsnih značenja: „prijatelj, pomagač, pristalica, sljedbenik, miljenik, favorit, učenik, bratić, drug, saveznik, susjed, zet, rođak, dragi, zaštitnik, skrbnik,



ILLUSTRATION - *Homo islamicus*, from a rare album of miniatures and calligraphic achievements in the form of a complex accordion (Muraqqa'), Persia, 16-19. century. © Sotheby's, Lot 52, 24.4.2013. (reconstruction)

ILUSTRACIJA - *Homo islamicus*, iz rijetkog albuma minijatura i kaligrafijskih ostvarenja u formi složene harmonike (Muraqqa'), Perzija, 16.-19. stoljeće. © Sotheby's, Lot 52, 24.4.2013. (rekonstrukcija)

da se svojstva i moral ljubljenog preslikavaju u biće zaljubljenog. Koliko god njegova ljubav prema Oblikovatelju bude veća, u istoj mjeri se uvećava odslikavanje *Njegovih svojstava* u njegovom biću. Tako sve dok se on potpuno ne očisti od svakog oblika egoizma i samosvojnosti. Iz ovog njegovog položaja proizlazi vladanje i upravljanje svim vidovima života koji je potčinjen *vilājetu* (ar. *al-walāyat*, „zaštiti“), odnosno duhovnom stanju prijateljevanja na način da on nema „svoju“ volju, te je istu slobodnu volju i odluku prepustio svom zaštitniku. Kao takav očekuje posebnu nagradu za osjećaj osobe koja je *spoznala Boga*, što nestaje u ljubavi prema Njemu i za koje nije nagrada samo vrt blaženih – *Raj* (ar. *al-džannah*; bos. *Džènnèt*), već i privilegija da uživa u neposrednoj Njegovoj blizini.

Homo islamiensis se odlikuje temeljnim *islāmskīm* moralom (ar. *al-akhlāq*, koji je usko vezan za temelje vjerovanja) i dostojanstvom (ar. *al-'izza*, djelâ koja otkrivaju konačnu svrhu njegovog življenja), kao i obavezama (ar. *al-wādžib*, osnovne dužnosti *muslimána*) i odgovornostima (ar. *al-mas'ūl*, jer je svaki pojedinac odgovoran za svoje postupke), a pozicioniran je u temelj prakse produktivno-refleksivnih diskursâ (ar. *al-ḥiwārāt*)³⁵ kako u rekognitivno-asimilacijskom tako i u kolaborativno-kognitivnom životu unutar islamskog kulturno-civilizacijskog kruga.³⁶

dobročinitelj, pokrovitelj, gospodar, vlasnik, posjednik, vjerovjesnik, i *islāmskī* bogougodnik, *dobri*“. U konkretnom slučaju u bosanskom jeziku koristimo značenje iz arapskog jezika *'prijatelj'*.

³⁵ **Produktivno-refleksivni diskurs** je produkt *qadar/šinā'ata*, odnosno likovne tematike *homo islamicusa* bilo koje asimilacije (kognitivne ili rekognitivne), a ima uporište u pravilno definiranim epistemološkim granicama konzervativnog i tradicionalnog poimanja *islāma*.

³⁶ U Max Weberovoj raspravi o idealnim tipovima **racionalnosti** pronašli smo mogući trag s našim razvojem koncepta *homo islamicusa*. Idealni tipovi su instrumenti koji predstavljaju glavne karakteristike nekog predmeta istraživanja. Oni ne postoje u empirijskoj stvarnosti, već se radi o apstrakcijama koje bi trebale biti korisne u društvenoj analizi. Weber je smatrao da nije dovoljno definirati teorijske koncepte bez ikakvog temelja u stvarnosti. On drži da se u društvenoj analizi treba kretati induktivno, odnosno od stvarnog svijeta iz kojeg se pažljivom analizom definiraju određeni koncepti i pravila. Iako se temelje na empirijskoj i povijesnoj stvarnosti, idealni se tipovi ne mogu pronaći u čistom obliku, već služe za daljnja istraživanja i poređenja. Da bi razvio četiri glavna tipa racionalnosti ljudskog djelovanja, Weber se koristio metodom **idealnog tipa**: instrumentalno-racionalnom (racionalno odmjeravanje sredstava, ciljeva i posljedica djelovanja), vrijednosno-racionalnom (bitna su sredstva, cilj je apsolutan), afektualnom (u skladu s trenutnim stanjem svijesti i snažnim osjećajima) i tradicionalnom (u skladu s navikama) djelovanju. U suglasju s idejama o idealnim tipovima, oblici djelovanja za Webera jesu teorijski konstrukti koji se u čistom obliku ne mogu pronaći u stvarnosti. U stvarnosti djelovanje uvijek podrazumijeva mješavinu različitih tipova.

Vidjeti, Swidler, Ann: *The Concept of Rationality in the Work of Max Weber*. Journals *Sociological Inquiry*, svezak 43, br. 1, Wiley-Blackwell Publishing Ltd, Oxford, UK, januar 1973., str. 35-42. Dostupno na: <https://onlinelibrary.wiley.com/toc/1475682x/43/1>. Pristupljeno 16.8.2016; Vidjeti i, Tenbruck, Friedrich-H.: *Das Werk Max Webers*. Die soziologische Fachzeitschrift *Kölner zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, svezak 27, Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, decembar 1975., str. 663-702; Vogel, Ulrike: *Einige Ueberlegungen zum Begriff der Rationalität bei Max Weber*. Die soziologische Fachzeitschrift *Kölner zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, svezak 25, Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, septembar 1973., str. 532-550.



ILUSTRACIJA – Stranica Kur'āna, tekst s kraja sure Jusuf. Krajem 8. stoljeća, © Muzej umjetnosti Dallas, kataloški broj VI.004.
ILLUSTRATION – Folio of a Qur'an, Text from the end of Surah Yusuf. Late 8th century, © Dallas Museum of Art, catalogue number VI.004.



... innallaha džamilun,
yuḥibbu-l-džamal.
... Bog je lijep i voli ljepotu
God is beautiful and loves beauty.
... innallaha jamilun,
yuḥibbu-l-jamāl.



KALIGRAFIJA – estetsko postignuće unutar **qadar/šīnā'ata**

U širem kontekstu promatrano *muslimānska* kultura je uz *kūr'ānsku* i *sūnetskā* (ar. *al-sunnah* i *hâdiskā* (ar. *al-ḥadīth*) kultura u značenju *Poslanikove norme* i *usmene predaje islamske tradicije*. Također i ona oblast ljudske djelatnosti koja se posredstvom okcidentalno-vesterniziranog³⁷ akademskog izjašnjavanja titulira kao '*islamska umjetnost*' je dio i *kūr'ānske* i *sūnetske* i *hâdiske*, u smislu da su to prevashodno varijante ili modaliteti kaligrafijskih pisama,³⁸ koje su konstruktivno postavili *homines islamici* u poziciji začetnikâ/dizajnerâ estetizirane reprezentacije iz različitih *muslimānskīh* naroda (ar. *al-thawād al-a'uzam*), pružili prvi i glavni model estetske kreativnosti i produkcije posredstvom kaligrafijske varijante *kufī* (vjerovatno od ar. *al-kūfiyyah*) sa dvjema podvarijantama ispisa: geometrijskim i ornamentalnim modalitetom.

Čini se bitnim istaći kako smo se referirajući na *apstraktni model* Maxa Webera (um. 1920.), odnosno definiranje *idealnog tipa* (njem. *Idealtypus*), poznatog i kao *čisti tip* u smislu standarda poređenja, artikulirali ulogu *homo islamica* kako bi omogućili viđenje aspekata stvarnog svijeta na jasniji i sistematičniji način. To je forma konstruiranog ideala, subjektivnog elementa u socijalnoj teoriji i istraživanju koju je moguće koristiti za približavanje realnosti odabirom i naglašavanjem određenih elemenata. Naš *idealan tip* nastaje od karakteristika i elemenata danih pojava, ali nije namijenjen da odgovara svim karakteristikama bilo kojeg određenog slučaja. Također, nije namijenjen ni upućivanju na savršene stvari niti na statističke prosjeke, već za naglašavanje određenih elemenata **zajedničkih većini slučajeva dane pojave**. Weber ga je koristio kao analitički alat za svoje povijesne studije, ... *koje nastaju jednostranom akcentuacijom jednog ili više stajališta*

³⁷ Za razliku od termina *okcidentalno* (koji se odnosi, koji pripada eurocentričnoj kulturi zapadnih naroda), pod pojmom *vesternizirano* podrazumijevamo sve oblike nastanka sadržaja o mogućim pogledima (načina mišljenja) na onu oblast koja se označava kao „islamska umjetnost“ u, po njihovom shvaćanju *inovacijskom smislu* na području američkog kontinenta. *Inovacija* kao fundamentalna vrijednost tog prostora bavi se objašnjavanjem znanstvenih prodora Zapada u odnosu na Istok, te ostavlja dojam jednog beskrajnog procesa koji se sâm transformira. Ona, ujedno objašnjava neizbježne sukobe konzervativnih nezapadnih društava, a također i ono što zovemo '*vesternizacijom*' u ime tradicije.

Vidjeti i fusnotu 69, za dodatno objašnjenje termina *okcidentalno*.

³⁸ Arapska kaligrafija na arapskom je jeziku poznata kao *al-khaṭṭ*, koncipirana je iz izvedenih riječi „linija“, „dizajn“ ili „konstrukcija“.

Opširnije vidjeti, Widany, Stefan: *The History of Arabic Calligraphy - an Essay on Its Greatest Artists and Its Development*. GRIN Verlag publiziert, Norderstedt, 2011.

i sintezom velikog broja difuznih, diskretnih, više ili manje prisutnih i povremeno odsutnih konkretnih **individualnih** pojava, koje su poredane prema onim jednostrano naglašenim stajalištima u jedinstveni **analitički** konstrukt (*Gedankenbild*).³⁹

Također je važno obratiti pažnju da Max Weber, kada koristi riječ „idealno“, to se odnosi na *svijet ideja* (njem. *Gedankenbilder*, „mentalne slike“), a ne na **savršenstvo**; ti su „idealni tipovi“ konstrukti ideja koji pomažu dovesti u red prividni kaos društvene stvarnosti. Želimo kazati da smo svjesni problematike korištenja *idealnog tipa* jer uključuje njegovu sklonost usmjeravanja pažnje na ekstremne ili polarne pojave dok se promatraju veze između njih, kao i poteškoće pokazivanja kako se tipovi i njihovi elementi uklapaju u koncepciju ukupnog društvenog sistema.

Pošto je već riječ o **kaligrafiji** (ar. *al-khatt*), do danas su se zadržale i kaligrafske varijante u formi kurzivnih oblika: *tūlūt* ili *sulus* (ar. *al-thuluth*), *nash* ili *nesh* (ar. *al-naskh*), *tavki* ili *tevki* (ar. *al-tawqī'*), *rajhani* ili *rihani* ili *rejhani* (ar. *al-rayḥān*), *muḥakkak* (ar. *al-muḥaqqaq*) i *rika* (ar. *al-riq'ah* ili *al-ruq'ah*), te se zajedno nazivaju 'šest pera' (ar. *al-aqlām al-sittah*)⁴⁰ i svaka od njih ima precizno naznačenu upotrebnu vrijednost, odnosno vlastita pravila ispisa i definirane karakteristike kaligrafskog modaliteta ili varijante.

U arapskom jeziku riječ *thuluth* znači „jedna trećina“. Međutim, postoje različite teorije na koje se ovo značenje odnosi. Jedna od njih se fokusira na zapažanje da je jedna trećina svakog slovnog znaka blago nageta. Druga se oslanja na veličinu kaligrafskog pera koji se koristi za ispisivanje ovog modaliteta. Ipak, čini se najprihvatljivijim objašnjenje da se jedna trećina slovnog znaka postavlja ravno vertikalno, dok su njegove dvije trećine oble.

Rani kaligrafski modalitet *naskh* je primarno definiran u *Mēki* (ar. *Makkah*) i *Medīni* (ar. *Madīnah*) oko 7. stoljeća. Naknadno ga je transformirao u elegantno kurzivno pismo u Bagdadu kaligraf *homo islamicus* Abu 'Ali Muḥammad Ibn Muqlah (um. 940.).

Tawqī' je modificirana i manja verzija kaligrafskog modaliteta *thuluth*. I ovaj modalitet je razvio Ibn Muqlah, a kaligraf *homo islamicus* Ibn al-Bawwāb (um. 1122.) je u formi postojećeg modaliteta dodatno usavršio varijantu *tawqī'*.

Rayḥān je jedan od šest kanonskih modaliteta perzijsko-arapske kaligrafije. Riječ *rayḥān* na arapskom jeziku znači „bosiljak“ (lat. *ocimum basilicum*). Ova kaligrafska varijanta je izvedena iz *muḥaqqiq* modaliteta, s tim da se smatra finijim od *muḥaqqiq*a. Figuralnošću asocira na cvijeće i lišće bosiljka. U potpunosti ga je razvio kaligraf *homo islamicus* Ibn al-Bawwāb u *abasidskom* periodu (od 750. do 1517., sa pauzom od 1258. do 1261. godine).

³⁹ Weber, Max: *The methodology of the social sciences (1903-17)* [Shils, Edward A. i Finch, Henry A. prev. i ur.]. Free Press, New York, 1997., str. 90.

⁴⁰ Khatibi, Abdelkebir and Sijelmassi, Mohammed: *The Splendour of Islamic Calligraphy*. Thames & Hudson, Paris, 1994., str. 38.

Muḥaqqaq je jedna od glavnih šest vrsta kaligrafijskog pisma za ispis na arapskom jeziku. Arapska riječ *muḥaqqaq* ima značenje: „potpun, savršen, ostvaren, jasno izražen“. Prvobitno ovaj izraz je korišten za označavanje bilo kojeg ostvarenog kaligrafijskog modaliteta ili varijante.

Riq'ah je konstruktivno postavljen i korišten unutar administracije Osmanskog carstva u Istanbulu. Ovaj modalitet je nastao kao kombinacija elemenata iz dvije kaligrafijske varijante: *ta'liqa* i *dīwāniya*. Kaligrafijska varijanta *ta'liq* je konstruktivno definirana u regijama Azije pod utjecajem farski (perzijske) kulture, kao što je i varijanta *nasta'liqa* koja je preferirana za ispise na urdu i drugim jezicima Indijskog potkontinenta, a koji su koristili slovne znakove arapskog porijekla.

Dīwānī se prvobitno također koristio u administraciji (ar. *dīwān*) Osmanskog carstva za ispisivanje carskih *fermānā* (osm. tur. *fermān* od staroprezijskog *framānā*, „pisana sultanova naredba, zapovijed, dekret ili diploma“). Konstruktivno ga je definirao kaligraf *homo islamicus* Ḥusām Rūmī (um. 1273.) modifikacijom perzijskog *ta'liq* modaliteta, a sama varijanta postala je iznimno popularna za vrijeme vladavine Sulejmana I Veličanstvenog (osm. tur. *Süleyman I Kanuni*, 1520.-1566.). Iz ove kaligrafijske varijante razvijen je modalitet *yallī dīwānī* ili uzvišeni *dīwānī*.

Za ispisivanje kaligrafijskih modaliteta bili su potrebni odgovarajući pribor, pomagala i materijali. Uobičajeno je korišten *kālem* (ar. *al-qalam*) – olovka ili pero za pisanje, *mürekkēb* ili *hibr* – tradicionalni tuš/tinta/boja, papirus – *qirtas*, papir – *kāğız* ili *waraq*, pripremljena preparacija za kaligrafijski papir – *ahar* ili *aher*, sredstvo za glačanje papira – *muhre*, tintarnica – *hokka*, kućište s tintom i olovkom – *divit* ili *kalemlik*, i *liku* ili *emici dolgu* – posebna vrsta upijajuće vate. Tu su i podloga za zarezivanje olovke – *makta* ili *mitka*, pernica – *kubur*, te *makaze* – *makas*, nož za zarezivanje olovke – *kālem traş* ili *kalemtraş*, šablon – *muster*, prah (kovačin) za sušenje tuša ili boje – *rhdan*, posuda za držanje praha – *rihka* ili *riha* i druga pomagala, te njihove različite veličine i forme ...⁴¹

Jedna, ali može se kazati i prva osobitost *islāmske* kaligrafije (ar. *khaṭṭu-l-džadd*, odnosno ar. *fannu-l-džadd*, „linija umijeća ili *tehne*“)⁴² je u činjenici da je to forma vizualiziranih znakovnih glasova pisma Objave (ar. *al-wahy*), što im daje funkciju **medija** (*medium*) i to onoga koji tu svoju misiju s istim značenjem vrši od *halīfe* Alija (599.-661. [ar. *al-khalīfa*, „zastupnik, namjesnik, zamjenik i nasljednik“]) do danas. Takva kaligrafija u sebi sadrži i onu **duhovno-vremensku vertikalnu islāma**, kao iskaz i potvrdu specifične kulture (ar. *al-thaqāfah*) i baštine (ar. *al-turāth*). Umjesto da se prisjeća nečeg vezanog za Stvarnost Istine

⁴¹ Korištena terminologija je bila u upotrebi na teritoriji Bosne, a izvedena je iz osmansko-turskog i njemačkog jezika. Određeni termini su dati u dvojnoj varijanti od kojih je jedna data u formi kako je izričito korištena u Bosni, a druga u transliteriranom obliku staroosmansko-turskog jezika.

⁴² *Islāmska kaligrafija* je termin koji se primjenjuje za kaligrafiju na arapskom jeziku i drugim jezicima što koriste arapsko pismo. *Halīfa* (ar. *al-khalīfah*) 'Alī ('Alī ibn Ebī Tālib) je bio prvi koji je insistirao da se lijepo i uredno pišu *kūr'ānski ājeti* (ar. *'āyātun*).

(stvarnost duhovnog svijeta), kaligraf *homo islamicus* smatra kaligrafiju **najvišim vidljivim izrazom** svih oblika *šinā'ata*; umijeća napisane i izgovorene riječi (prijenos misli [ar. *tanaqqul al-fikri*] i povijesti [ar. *tanaqqul al-tārikhi*]). Jedna od posebnih karakteristika arapskog alfabeta koja je doprinosila estetiziranoj izražajnosti začetnika/dizajnera estetizirane reprezentacije bila je sadržana u mogućnosti da jedan slovni znak (ar. *al-ḥarf*) može imati i ima različite forme na početku, u sredini ili na kraju riječi i rečenice, što je doprinosilo raznovrsnosti i bogatstvu konstruktivno-estetiziranih mogućnosti. Bitno je istaći da se takvi slovni znaci mogu prilagođavati različitim, čak i najkompleksnijim oblicima (ar. *al-ṣuwar*), a da ne izgube ništa od svoga značenja, estetske i kaligrafske vrijednosti.

Povezivanjem estetiziranih oblika za prijenos misli i povijesti tradicionalno se označava odrazom jedinstva (ar. *al-waḥdah*) proizašlog iz različitosti (ar. *al-farq*); osnovni princip *islāma* koji je prisutan u prijepisima Objave (ar. *al-waḥy*). Sâm *Kur'an* se smatra najsavršenijim primjerom **beskonačnog estetskog izraza ili uzorka** – primjer koji je utjecao na sve buduće dizajne u različitim vidovima kreativnog (estetiziranog) postignuća,⁴³ pa i u oblasti *islāmskog* vizualnog izraza definiranog unutar modalitetâ diskursâ *qadar/šinā'ata*. Uzvišeno utjelovljenje *islāmske* poruke *tevḥida* (ar. *al-tawḥīd*) – sveobuhvatnog Jedinstva bilo je norma i ideal za sve buduće primjere klasično-tradicionalnog *islāmskog* estetiziranog izraza.

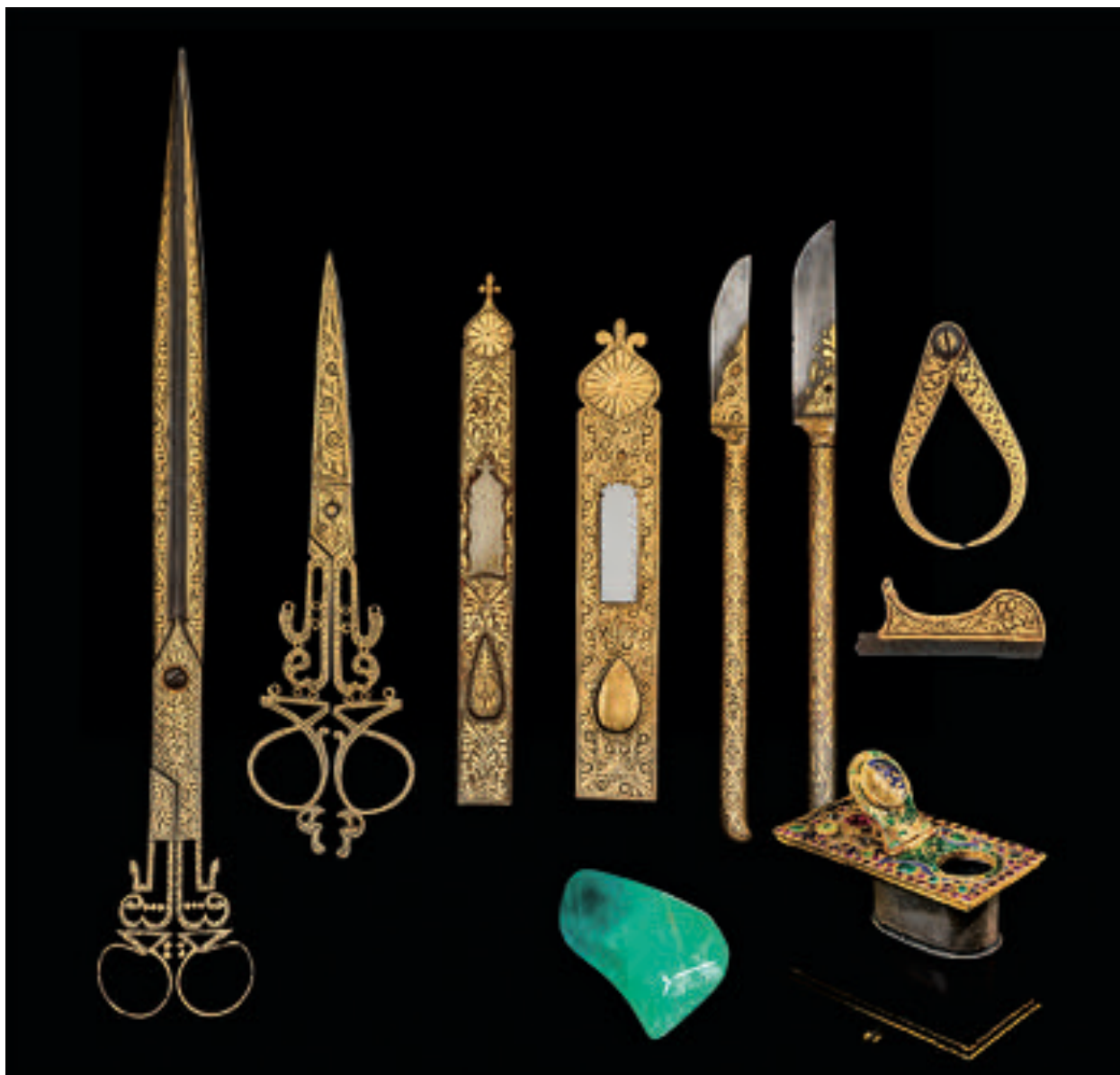


ILUSTRACIJA ~ Monumentalni mozaik sa mihraba od rezanih timuridskih keramičkih pločica. Srednja Azija ili Perzija, 14.-15.,
© Sotheby's, Lot 106, 25.4.2018.

ILLUSTRATION ~ A monumental Timurid cut tile mosaic mihrab panel. Central Asia or Persia, 14th-15th century,
© Sotheby's, Lot 106, 25.4.2018.

⁴³ U potpunosti pojmiti značenje **kreativnog** (estetiziranog) **postignuća** začetnika/dizajnera estetizirane reprezentacije kao mogućeg oblika diskursâ *qadar/šinā'ata* podrazumijeva potpunu percepciju s aspekta *kur'ānske* Objave, izlivanja Božanskih Zbiljnosti (ar. *al-haqā'q* – „znak istine, zrelosti“) na ravan materijalne manifestacije koja matricom oslobađajuće ljepote *homo islamicusa* uzvisuje ka njegovom prvobitnom prebivalištu u Božanskoj Bliskosti.

Rukopisni kodeksi obično su nastajali tiskim radom *homo islamicusa* kaligrafa – (osm.-tur. *hattatlar*), *homo islamicusa* prepisivača (osm.-tur. *aktaran-hattatlar* ili *nāsiḥ*), *homo islamicusa* iluminatora (osm.-tur. *aydınlatici* ili *aydınlatan*) i *homo islamicusa* knjigovezaca ili *mudželita* (osm.-tur. *mücellitler*, sing. *mücellit*). Ovi potonji bi kožnom uvezu znali dati posebnu formu utiskivanjem floralnih ili čisto geometriciziranih ornamentalnih formi, sa prisutnom pozlatom i linijskim obrubama na samom ukoričenom panelu za personalizaciju.



ILUSTRACIJA – Set damasciranih kaligrafskih halata, emajlirane zlatne tintarnice i sjajnog smaragda. Osmanska Turska, 17. i 19. stoljeće.
ILLUSTRATION – A set of damascened calligrapher's tools, enamelled gold inkwell and burnishing emerald. Ottoman Turkey, 17th and 19th century.

Tekstualni sadržaj Objave imenovan je *Kur'ānom* (ar. *al-Qur'ān*), posljednjom Božijom Knjigom (ar. *al-kitāb*) u formi prvog i osnovnog izvora *islāma* (ar. *al-mardža'*) i vjerskih propisa, a opremljeni, tačnije dizajnirani listovi na kojima su ispisani *hārfovi* (ar. *hurūf*, „slovni znaci“) ili estetizirani izrazi osm. tur. *husn-i hat* (lijepo pismo ili pisanje) *Kur'āna* nakon sakupljanja, razvrstavanja, pohranjivanja i kaligrafijskog prijepisa su tvorili strukturu **Knjige**. Realizacije takvih struktura u formi knjige desile su se u vrijeme *hilāfeta* (ar. *al-khilāfah*) Abū Bakra,⁴⁴ te se od tada prijepisi Knjige nazivaju *musāfom* (ar. *al-mušhaf*). Potrebno je istaći da arapska riječ *al-mušhaf* (bos. *mūsāf*) ne predstavlja jedno od imena *Kur'āna*. Estetizirani kaligrafijski izrazi nisu samo odraz središnjeg načina djelanja/*šinā'ata homo islamica* kaligrafa (osm. tur. *hattāt*), nego oni predstavljaju autentičnu karakteristiku *islāma* koja je zajedno sa *kūr'ānskim* porukama ujedinila, mobilizirala i integrirala različite tradicije i kulture pod jednom idejom, a to je vjerovanje u Jednog Boga – monoteizam. Pored svoje vizualno-estetske specifičnosti, kaligrafija je i svojevrsno *otjelovljenje od Boga objavljene Riječi*, a inspiraciju za ovakav pristup *kūr'ānskom* tekstu začetnik/dizajner vizualne reprezentacije je nalazio u poglavlju *Kàlem* (ar. *al-Qalam*): **Nun. Tako mi kalema (pera) i onoga što oni pišu ...,**⁴⁵ i ... **koji poučava peru.**⁴⁶ Shvatljivo je da kaligrafija ne ovisi samo o individualnoj obučenosti, ali i od presudno značajne duhovne razine *homo islamica* kaligrafa, odnosno ona odražava stepen čistoće njegove duše (ar. *al-rūh*) i posvećenosti prilikom uzimanja pera (ar. *al-qalam*), tuša, tinte ili boje (ar. *al-ḥibr*) i prepariranog papira (osm. tur. *kāğız* ili *waraq*) da ispisuje konkretne oblike *hārfova* (ar. *al-hurūf*). Jasno je da kaligraf *homo islamica* komponira, drugim rječima **dizajnira produkt** vlastitog mogućeg izraza/*šinā'ata*, slovni znak po znak, riječ po riječ, rečenicu po rečenicu, stranicu po stranicu i obrađuje ih u skladu s principima dosljednosti i njemu svojstvene estetske harmoničnosti. Na isti način estetizirani produkt njegovog izraza/*šinā'ata* može tumačiti i čitalac, kroz evidentno prisutno jedinstvo **svrhe** (ar. *al-ghāyah*) i **forme** (ar. *al-šakl*). Za razliku od drugih, u kojima pojedinačni slovni znak – *grafem*,⁴⁷ koji sâm po sebi ne mora imati značenje, arapski alfabet je razvijen u formi naučnog pristupa (ar. *'ilm at-tadẓwīd*) o svakom *hārfu* (ar. *al-ḥarf*) posebno, njegovom značenju, brojčanoj vrijednosti i obliku.⁴⁸ Ovakvo istraživanje je dovelo do zaključka da svaki slovni

⁴⁴ Abū Bakr al-Šiddīq (573.-634.), bio je prvi *hālifa* (ar. *al-khalīfah*), musliman i jedan od Poslanikovih prvih vjernih *ašhāba*, drugova i pratitelja.

⁴⁵ *Kur'ān*, 68:1.

⁴⁶ *Kur'ān*, 96:4.

⁴⁷ *Grafem* je najmanja semantički određujuća jedinica pisanog jezika. Grafem može, a ne mora imati značenje, i može, a ne mora odgovarati jednom fonemu.

⁴⁸ Toprak, Sefik Hikmet: *Numerical Codes and Gematrical Mysteries in the Qur'an*. Fountain magazine, br. 105, New York, maj – juni 2015. Dostupno na: <https://fountainmagazine.com/2015/issue-105-may-june-2015>. Pristupljeno 9.12.2016;

Vidjet i, Al-Faqih, Khaled M. S.: *A Mathematical Phenomenon in the Quran of Earth-Shattering Proportions : A Quranic Theory Based On Gematria Determining Quran Primary Statistics (Words, Verses, Chapters) and Revealing Its Fascinating Connection with the Golden Ratio*. Journal of Arts & Humanities, svezak 6, br. 6,

znak ima vlastitu *auru snage i moći*, što je prisutno u *kūr'ānskim ājetima* (ar. *'āyātun*, dosl. „Božiji znak“, „dokaz“, „argument“ i „znamenje“) koji počinju pojedinim *hārfovima*, a koji u suštinu ne daju riječ ali imaju značenje,⁴⁹ iza čega se, po shvatanju i stavu teologa kriju *Božije istine* ili *tajne*. Budući da unutar konzervativno-dogmatskog i tradicionalnog mišljenja razum začetnika/dizajnera – *homo islamicusa* nije u stanju pojmiti određene *Božije istine* ili *tajne*, *islām* mu nalaže da vjeruje u stvari *gâjba* – neviđenog ali i skrivenog (ar. *al-ghayb*), ne zahtijevajući da u potpunosti pronikne u njihovu suštinu. Jedan od dokaza koji potvrđuje ovu činjenicu jesu filozofske rasprave koje su u historiji vođene o „suštini duše“. Kao što je općepoznato, filozofi su u prošlosti uložili veliki napor i trud, tragajući za *istinom o suštini duše*. Međutim, nakon višestoljetnih istraživanja i rasprava došli su do jedinstvenog zaključka da njenu suštinu (ar. *al-kunh*) *nije moguće spoznati*, dok su se na osnovu javnih manifestacija zadovoljili priznanjem da ona kao *istina duše* (ar. *ḥaqīqatu-l-ruḥi*), ipak, postoji.⁵⁰

İslāmskī filozofi jednoglasno tvrde da je čovjekova duša *nadmaterijalno biće* koje ne umire, ni kada se rastane od tijela. Također, poznato je da *muslīmānskī* mislioci vjeruju da je *dušu stvorio Bog* i da je njen bitak podređen Njegovom bitku. Halilović Tehran u *Poreklu duše u Mula Sadrinoj filozofiji* ne razmatra šta je *suština duše* niti ko je *njen uzrok* već način na koji *islāmskī* filozofi, posebno Mullā Šadra, koji je značajno unaprijedio filozofijska istraživanja o duši, obrazlažu *nastanak čovjekove duše*. U stvari, ideja koju Mullā Šadr predstavlja u svojoj filozofiji unapređuje rezultate ranijih filozofa u vezi s pitanjem *porijekla duše*. On ističe da čovjekova duša, kao što je navedeno u brojnim *kūr'ānskim* stavicima – *ājetima* (ar. pl. *āyāt*), *nastaje iz tijela i postepeno postaje nadmaterijalna*, odnosno razvija svoju ontološku vrijednost.⁵¹

US Headquarters, Beaverton, juni 2017. Dostupno na: <https://www.theartsjournal.org/index.php/site/article/view/1192>. Pristupljeno 9.12.2016.

⁴⁹ O ovakvoj fenomenologiji značenja stara se nauka o *skrivenim tajnama*, odnosno, kako je nazivaju filozofi i teolozi *nauka o značenju skrivenog teksta* (ar. *'ilm-ul-bāṭin*), nauka o srcu i duši, nauka s kojom se spoznaju Božije tajne.

⁵⁰ Vidjeti, Halilović, Tehran: *Poreklo duše u Mula Sadrinoj filozofiji*; u: *Kom*, časopis Centra za religijske nauke, Beograd, 2016., svezak 5, br. 2, str. 39-54.

Vidjeti i, Sharif, M.M.: *A History of Muslim Philosophy*. Sv I. 1, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963; Ulrich, Rudolf: *Islamische Philosophie, Von den Anfänge bis zur Gegenwart*. C.H. Beck Verlag, Muenchen. 2004; Avicenna, Abu Ali Ibn Sina: *Knjiga naputka i opaska*. Demetra, Zagreb, 2000; Aristotel: *Metafizika*. Kultura, Beograd, 1960; Plotin: *Eneade*. Književne novine, I-II, III, IV, V, VI, Beograd, 1984; Niče, Fridrih: *Ecce homo*, Grafos, Beograd, 1985; Scott, G. A.: *Plato's Socrates as Educator*, State University of New York Press, New York, 2000; Nightingale, A. W.: *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004; Margolis, J.: *The Arts and the Definition of the Human. Toward a Philosophical Anthropology*, Stanford University Press, Stanford, 2009. W.K.C. Guthrie: *Povijest grčke filozofije*, svezak IV, Naklada Jurčić, Zagreb, 2007.

⁵¹ O *nadmaterijalnosti i vječnosti duše* pisali su gotovo svi *muslīmānskī* filozofi, naravno svaki na svoj način i u skladu s osnovnim saznavnim okvirima vlastitog filozofijskog sistema.

Vidjeti, Fauzi, Ammar: *Islamic Mysticism and the Paradigm of Fitrah*. *Kom, Journal of Religious Sciences*, br. 2, svezak 2, Beograd, 2013., str. 23-44.



ILUSTRACIJA - *Filozofska rasprava*. Maqamat al-Hariri, stranica 167, Maqama 46. Bibliothèque nationale de France, rukopis 6094 iz 1222-23.
 ILLUSTRATION - *Philosophical discussion*. Maqamat of al-Hariri, Folio 167, Maqama 46. Bibliothèque nationale de France, manuscript 6094, 1222-23.



ILUSTRACIJA - *Filozofi i homines islamici*. Maqamat al-Hariri, stranica 19, Maqama 06.

© Bibliothèque nationale de France, rukopis 6094 iz 1222-23.

ILLUSTRATION - *Philosopher and homines islamici*. Maqamat of al-Hariri, Folio 19, Maqama 06.

© Bibliothèque nationale de France, manuscript 6094, 1222-23.

Ovakvo proučavanje imalo je za posljedicu unutar *islāmskog* kulturno-civilizacijskog kruga nastanak zasebne naučne discipline poznate kao '*ilm al-nafsi* – *nauka o duši* ili **psihologija**. Ova disciplina nema zadatak da pronikne u *srž duše*, nego se bavi istraživanjem korelacije između duše i njenih manifestacija na čovjekovo ponašanje, te njegovom odnosu prema drugim ljudima, živim bićima i događajima u njegovoj okolini. Podrazumijeva se i prema bilo kom modalitetu diskursa *qadar/šinā' ata* iz domene *homo islamicusa*.

Ibn Sīnā (um. 1037.) istraživao je psihologiju ljepote (ar. *al-džamāl*) u raspravi pod nazivom *Traktat o ljubavi* (ar. *risāla fi-l-'išq*), koja sadrži detaljnu analizu različitih formi ljubavi. On vrši podjelu „duše“ na nekoliko tipova, od kojih svaka obuhvata osobine niže vrste – vegetativne, animalne, ljudske i anđeoske, odnosno *mēlečke* (ar. *al-malak*) – i tvrdi da svaka vrsta posjeduje neku vrstu „ljubavi“ u skladu s vlastitom prirodom.

Kada Ibn Sīnā analizira karakter animalne i racionalne duše, on ističe da *razumna ljepota* pobuđuje ljubav u životinjskoj duši, dok *razumljiva ljepota* uzrokuje ljubav u racionalnoj duši. Objašnjava da ljubav prema *razumnoj ljepoti* usredotočuje ljude na razinu zvijeri, a ljubav prema *razumljivoj ljepoti* podiže dušu na najplemenitiju razinu. Takvo gledište dolazi iz njegovog osnovnog shvaćanja da *razumljiva ljepota* služi kao ljestvica za približavanje ljudskog bića *Apsolutnom dobru* (koje drugdje naziva *Nužnim bićem* ili *Bogom*). Ovo je *dobro* krajnji objekt kontemplacije racionalne duše, a *uzrok* je i ishodište svake razumne i razumljive ljepote, posjednik najviše ljepote i krajnji objekt ljubavi. On tako objašnjava potrebnu vezu između ljepote i ljubavi na svim razinama postojanja, i *apsolutno dobro* smatra kao najprikladnijim predmetom ljubavi prema racionalnoj duši. Objašnjavajući takvu hijerarhijsku shemu ljubavi i ljepote, Ibn Sīnā stavlja određeni naglasak na značaj *razumljivosti* čak i u ljudskom iskustvu ljubavi.

Ukoliko se osvrnemo na začetnika/dizajnera estetizirane reprezentacije (ar. *al-džamāliyyah al-tamthiliyyah*), moguće je doći do saznanja da ljubav ima izuzetnu ulogu u njegovoj psihologiji. Generacije mislilaca napisale su djela u kojima su objašnjene razlike što ih je potrebno povući između **duše** (ar. *al-nafs*), **duha** (ar. *al-rūh*), **srca** (ar. *al-qalb*) i **tajne jezgre** (ar. *al-sirr*). Istražili su različita stanja (ar. *aḥwāl*) ljudske duše, poput nade, straha, radosti, tuge, zbunjenosti i ljubavi. Također su napisana i mnoga djela koja su usmjerena oko teme ljubavi (ar. *al-ḥubb*) i ljepote (ar. *al-džamāl*). Perzijski pjesnik Džalāl al-Dīn Rūmī (um. 1273.) jedan je od najpoznatijih pjesnika koji je govorio o *nužnosti ljubavi u ljudskom životu i putu do Boga*, a tu je moguće svrstati i Aḥmada Ghazālīja (um. oko 1126.), Aḥmada Sam'ānīja (um. 1140.), 'Ayn al-Qudāta Hamadānīja (um. 1131.), Shihāba al-Dīna Yaḥjā Suhrawardīja al-Maqtūla (um. 1191.), Rūzbihāna Baqlīja (um. 1209.) i Ibn al-'Arabīja (um. 1240.).

Potonji mislioci kao i većina onih koji su posezali za ezoterijskim, mističnim oblikom *islāma* koji se javljao kao odgovor na ortodoksnost i dogmatizam prenijeli su vlastito učenje (ar. *al-ma'rifah*) na *homo islamicusa* i njegov svjetonazor, odnosno senzibilitet duhovne profilacije estetiziranog djelanja/*šinā' ata*.

Naime, posredovanjem spoznaje podizana je razina znanja o nerazdvojivosti ljubavi (ar. *al-ḥubb*) i ljepote (ar. *al-džamāl*), jer je već prethodilo postignuto uvjerenje da je izvor sve ljubavi u svemiru, ustvari činjenica da *Bog voli ljepotu*. Kao rezultat toga, *homo islamicus*ova ljubav nužno uzima ljepotu za svoj objekt. Shodno tome al-Ghazālī je isticao da ... *Oko ljepote odvraća pogled od vlastite ljepote, jer ne može pronaći savršenstvo vlastite ljepote osim u ogledalu ljubavi ljubljenog. Na taj način ljepota mora imati ljubljenog, tako da se voljeni može podmiriti iz vlastite ljepote u ogledalu ljubavi i traženja ljubljenog. Ovo je velika tajna i tajna mnogih tajni.*⁵² Ovdje se pojavljuje osnovna *sūfijsko-homo islamicus*ova „slika ljepote“ kao višegodišnjeg voljenog (ar. *al-maḥbūb*). Baš kao što filozofi Prvi uzrok ili Nužno biće smatraju krajnjim objektom promišljanja i ljubavi prema racionalnoj duši, tako i *sūfije homines islamici* vide Boga kao svog vječnog ljubljenog, cijeli život težeći, na ovom i na onom svijetu, u smislu postizanja jedinstva.

Za mnoge *islamske* mislioce traženje ljepote značilo je traženje, ali i prihvaćanje Boga. I za filozofe i za *sūfije homines islamici* estetski doživljaj podsjetnik je ili znak Boga (ar. *al-išārah*), jer oni su uvjereni da svaki lijepi predmet potječe od njihovog savršenog Stvoritelja. Možda se uloga dogmatskih učenjaka u oblikovanju ovog gledišta manje uočavala od stajališta filozofa i *sūfija homines islamici*, ali mora se kazati kako su oni, ipak, imali važnu funkciju pružanja terminološkog okvira za govor o Bogu kao „lijepom“ i vizualizacijom *Božijih pozitivnih* ili egzistencijalnih atributa (ar. *al-ṣifāt al-wudžūdiyyah*). Riječ je o osjetno-difuznim formama, koje kao pozitivni atributi su Bogu vječno inherentni i koji Mu vječno pripadaju. Međutim, čini se da su striktno racionalističke interpretacije *kūr'ānskog* jezika dogmatskih erudita i njihovo neprihvatanje ili kritika kognitivne vrijednosti slikovnih prikaza i simbola, usredotočili raspravu o prirodi ljepote na reducirani nefleksibilni okvir.

Začetnici/dizajneri moguće vizualne reprezentacije su sa svoje strane nastojali postići najviši nivo ljepote postupkom unutarnje transformacije – to jest pročišćenja od donjeg carstva i uljepšavanja – vođeni vlastitom ljubavlju (ar. *al-ḥubb*) prema *Onom koji milošću i znanjem sve obuhvata* (ar. *al-muḥīṭ*). Upravo u takvom stanju čistoće njihovo srce može odražavati prekrasnu percepciju *božanskog u sebi*, kako to objašnjavaju duhovnjaci tako da i oni sami postaju lijepi. S obzirom na to da su *Božija ljubav* i *ljepota* one koje su stvorile svijet, upravo ta ljubav i ljepota vraćaju *homines islamici* u božansku prisutnost. Shvativši da je krajnji izvor svake ljepote Stvoritelj (ar. *al-khāliq*), postaju Njegovi ljubitelji i nastoje vidjeti više od Njegove ljepote (ar. *al-džamāl*). Svjesni da takvo postupanje zahtijeva usavršavanje njihovih unutarnjih kvaliteta, jer lijepog Onog što divno stvara (ar. *al-bārī*) ne može vidjeti ili osjetiti

⁵² Pourjavady, Nasrollah: *Sawānīḥ : Inspirations from the World of Pure Spirits, the Oldest Persian Sufi Treatise on Love, by Aḥmad Ghazzālī*. Kegan Paul International, London, 1986., str. 382, odjeljak 13.
Usporedi, *Kur'ān* 55:26.

Naime, ljepota je sredstvo kojim ljubavnik svjedoči očitovanju Apsolutne ljubavi u razgraničenom obliku voljenog. Ljepotu svake stvari al-Ghazālī naziva 'markom stvaranja'. Ova je ljepota tajno lice koje se suočava s Apsolutnom ljubavlju i zahvaljujući kojem sve stvari doista postoje. Da nemaju lice okrenuto prema apsolutu, ne bi bilo načina da iz toga izvedu svoje postojanje.

neko čije je srce zatvoreno, konzervirano *dunjálučkim* ili ovozemaljskim (ar. *al-dunyā*) ostvarenjima bez duhovne svijesti o Onom koji voli (ar. *al-wadūd*). Iako je prethodno navedeno kao odraz što proizlazi iz zrcaljenja *muslimānskīh* erudita koji su posebno pisali o ljepoti (ar. *al-džamāl*), moguće je kazati da je većina *muslimānskīh* učenjaka tradicionalno shvatila da je potraga za ljepotom u raznim područjima ljudskog života dio njihovog iskrenog vjerskog puta – puta do ljudskog ovozemaljskog ‘savršenstva’ – jer je sva ljepota putokaz prema svom porijeklu, Stvoritelju, istini (ar. *al-ḥaqīqa*) i stvarnosti (ar. *al-ḥaqq*).



ILUSTRACIJA – *Prijenos znanja i kaligrafskih vještina*. Hilālī, Badr al-Din, Astarābādī (um. 1532.–33.), *Prizor u učionici, Shāh va darvish* (Kralj i Derviš), na perzijskom. Završeno 19.1.1540., napisao Mīr Calī al-Kātib al-Sultānī. Uzbekistan, Buhara (detalj).

© Morganova knjižnica i muzej, New York MS M.531, str. 13r.

ILLUSTRATION – *Transfer of knowledge and calligraphic skills*. Hilālī, Badr al-Din, Astarābādī (d. 1532–33), *Classroom Scene, Shāh va darvish* (The King and the Dervish). Finished 19 January 1540, written by Mīr Calī al-Kātib al-Sultānī. Uzbekistan, Bukhara (detail).

© The Morgan Library & Museum, New York MS M.531, fols. 13r.

U *islāmskoj* kulturi koja djeluje i egzistira na spiritualno transcendentalnoj utemeljenosti svijeta, oduvijek je, pored *kūr'ānskih* prijepisa u formi knjige (osm. tur. *Levh-i Mahfūz*)⁵³ postojala i nutarnja veza između forme *lèvhe* (ar. *al-lawḥ*, pl. *al-alwāḥ*, *lawḥāt*)⁵⁴ i mišljenja, odnosno dokse (grč. *δόξα*). To je forma na kojoj se kaligrafija kao vid estetiziranog postignuća percipira kao civilizacijska tekovina i moguće vizualno ostvarivanje pojma o njoj. Iako bîce kaligrafije egzistira u mišljenju kaligrafa *homo islamicusa* u formi spoznaje (ar. *al-ma'rifah*), kako to zaključuju teolozi zahvaljujući Božijem prosvjetljenju ljudskog uma, kaligrafija nedvojbeno nije samo mišljenje (*existimatio*). Pa, ipak u mišljenju tek postaje poznavalac početka ili počela (*arhé*, grč. *ἀρχή*)⁵⁵ stvari koja na taj način postaje *theoreticusom* svog estetiziranog djelanja/*šinā'ata* i *arheus* kreativnih bistvovanja. Kaligrafija, otkriva formu onakvu kakva je u skladu s njenom nepromjenljivom biti, stoga izgleda kao da osvjetljenje prima iz nutarnjosti, iz transcendentalnih vrela duha čijem se redu potčinjava svaka vremena forma u kojoj se nije ugasila intuicija vječnosti (*aeternitatis*). U skladu s navedenim, *Lèvha* (ar. *al-lāwḥa*) je ustvari zemaljska slika jednog transcendentalnog modela – *imago mundi* u funkciji posredovanja vjerske poruke ili odslika onostranosti; „slika podzemnog i nadzemnog svijeta“ kao spoznaja (ar. *al-ma'rifah*) začetnika/dizajnera estetizirane reprezentacije u odnosu na Božije atribute i svojstva (ar. *al-ṣifah*, pl. *al-ṣifāt*).

U kulturi znaka (ar. *al-iṣārah*), kakvom jeste islamska civilizacija (ar. *al-tamaddun al-islāmīyy*), estetizirano postignuće se poima kao odsjaj Božije ljepote i znakom aktivnog uprisustvljenja Njegove milosti u svijetu *homo islamicusovog* postojanja i estetiziranog pregalaštva *qadar/šinā'ata*. Inače pojam *ljepote* je sadržan u samom Božijem imenu *al-džamīl* u značenju „Lijepi“, a i Božija imena nazivaju se „Lijepim Imenima“ (*al-asmā'u-l-ḥusnā*). Potvrđuje to i *ḥādīs* (ar. *al-ḥadīth*) u kojem se kaže: *Bog je lijep i voli ljepotu (innallaha džamīlun wa yuḥibbu-l-džamāl)*⁵⁶ pri čemu se, kako iznosi Seyyed Hossein Nasr, *islamska* perspektiva utemeljena na dimenziji ljepote u životu povezuje ljepotu i dobrotu sa samom prirodom Allāha.⁵⁷

⁵³ *Levh-i Mahfūz* je Božija praiskonska „čuvana ploča“ ili „vječna knjiga svih knjiga“ o sudbinskim odredbama, koje su konačne i neopozive i koje se nikad ne mijenjaju. To je ono što se u *Kur'ānu* označava sintagmom „Majka knjige“ (ar. *umm-l-kitāb*) ili „Knjiga svih knjiga“, kao što stoji u *ājetu*: *Āllāh je dokidao šta je htio, a ostavljao šta je htio; u Njega je Knjiga svih knjiga ... A Ovo je Kur'ān veličanstveni, na ploči pomno čuvanoj (Levh-i Mahfūzu)*. Prema tumačenju erudita *Levh-i Mahfūz* je ploča čiji sadržaj ne poznaje niko detaljno, osim Allāha.

Kur'ān, 13 : 39 i 85 : 21-22.

⁵⁴ *Lāwḥa*, bos. *lèvha*, *lāvha*: tabla ili velika ploča (krasopis ispisan arapskim pismom, obično uokvirena, sentencije ispisane po zidovima *muṣlimānских džāmija* i kuća ...). Među teolozima tradicionalno vlada stav da je prvo šta je *Āllāh* stvorio jeste *Lèvha* (ar. *al-lāwḥa*, „Tabla“ ili „Ploča“) i *Kalem* (ar. *al-qalam*, „Pero“). *Āllāh* uzvišeni naredio je *Kalemu* pa on (zapisu) na *Lèvhi* ono šta će biti sve do Sudnjega dana [doslovno, „Dan duga“ (ar. *yawmu-l-dīn*), naziva se još i *Danom stajanja pred Bogom* radi polaganja računa (ar. *yawmu-l-qiyāmah*).

⁵⁵ Pojam u filozofiju uvodi Anaksimandar, a kod Platona označuje vječnu ideju; kod Aristotela ono što je prvo u redu bitka '*principium essendi*' ili spoznavanja '*principium cognoscendi*'.

⁵⁶ Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 1/93 pod brojem 91. Ovaj *ḥādīs* prenose 'Abd Allāh ibn 'Amr ibn al-'Āṣ, Abū Sa'īd al-Khudrī, 'Abd Allāh ibn Mas'ūd, 'Abd Allāh ibn 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, Sābit ibn Kaṣ, Abū Dardā'al-Anṣārī, Abū Huraira i Abū Rayḥān. Vidjeti i, Al-Suyūṭī: *Al-Durru-l-manthūr fi-l-tafsīr bi-l-ma' thūr*. Dāru kutubi-l-'ilmiyyah, Beyrut, 1990., IV, str. 214.

⁵⁷ Nasr, Seyyed Hossein: *Vodič mladom muslimanu u modernom svijetu* (prev. Aida Abadžić-Hodžić). Ljiljan, Sarajevo, 1998., str. 135.

U vezi sa potonjim *hadísom* moguće je kazati da je kreacija vođena *Božijom voljom* (ar. *al-irādah*) da očituje svoju ljepotu kako bi je mogli svjedočiti i poznavati drugi, pri čemu je moguća kreacija vid *samootkrivanja* (ar. *al-tadžallī*) *Božije ljepote* kao rezultat *Njegove preplavljene ljubavi prema vlastitoj ljepoti*. Ovaj postupak također dovodi do dualnosti subjekta i objekta, onoga kojeg zna i kojeg se *ljubi i voli*. Bez formuliranja *perom ispisanog sadržaja* i mogućeg *odslika* stilizirane i denaturalizirane estetizirane forme, *Božiju ljepotu* ništa drugo ne bi moglo *poznati* ili eventualno *voljeti*. To je *svjetlost* (ar. *al-nūr*) koja prodire u srce *homo islamica*, te se, po mišljenju mistika, *šūfija*, ne može opisati ni u jednom od dva svijeta. Ta je stvarnost prepoznatljiva samo putem „evidentnog doživljavanja“, a ne „opisnog prepoznavanja“ (što znači da se ta stvarnost [ar. *al-haqīqa*] može doživjeti samo kada se manifestira, inače je ne može doživjeti niti jedan opis ili odslik). Opis ili odslik je kada je *oko*⁵⁸ sposobno od početka koji nema početak (ar. *al-azal*) svjedočiti da *pero*⁵⁹ ne može pomoći u određenju riječi, niti svojstvo bilo kojeg slikovnog prikaza. Iako je moguće čuti opis ili opaziti eventualni odslik, međutim, nije moguće shvatiti njihovo značenje. U duhu teološkog određenja tradicija (ar. *al-sunnah*) je *dokaz*, a prepoznavanje (Boga) *cilj*, te s obzirom na *Božiju stvarnost* pobožnik je *poput kapi izlučevine na okeanskom dnu*.⁶⁰



ILUSTRACIJA ~ *Frontispis ili završna forma iz Kur'ana, 9. stoljeće i Crtež kufičkog friza s medaljonom, bez datuma.*
 © Zbirka Keir kolekcije islamske umjetnosti posuđena Muzeju umjetnosti Dallas, broj predmeta K.1.2014.20 i K.1.2014.1128.
 ILLUSTRATION ~ *Frontispiece or finishpiece from a Qur'an, 9th century and Drawing of a Kufic Frieze with Medallion, undated.*
 © The Keir Collection of Islamic Art on loan to the Dallas Museum of Art, object number K.1.2014.20 and K.1.2014.1128.

Kada je riječ o funkciji ljepote u ezoteriji, *ljepota* (ar. *al-džamāl*) ima značajnu ulogu posebno u općem

⁵⁸ 'Oko' je referenca za *istinski uvid*. Ukoliko neko ne stekne istinski uvid (s posjedujućim okom) ne može razumjeti stvarnost bez obzira na napore (perom) da je opiše ili nacрта.

⁵⁹ 'Pero' i 'slikovni prikaz' su instrument za pisanje i slikanje koji *objašnjavaju stvarnost*.

⁶⁰ *Ṭabaqāt al-Šūfiyya* (ur. Sarvar Mawlā'ī). Ṭūs Publications, Tehran, 1983., str. 645.

razumijevanju začetnika/dizajnera reprezentacije djelanja/*šinā'ata*, odnosno formiranja estetizirane forme (ar. *al-ibdā'*, kao čin „izrade“, odnosno djelanja/*šinā'ata*), te prenošenja takvih saznanja i iskustava na nove generacije *homines islamici*. Inicijacija takvog saznanja, najvjerovatnije je proizašla iz *hadīsa* „Skrivene riznice“, u kojem Bog kaže: *Bio sâm Skrivena riznica pa sâm zaželio da budem spoznat. Zato sâm stvorio stvorenje po kojem su Me spoznali.*⁶¹ *Homo islamicus* ovaj *hādīs* tumači na sljedeći način. Formulaciju *Bio sâm skrivena riznica* smatra da odgovara *Božijem stanju u Njegovoj samoći* bez prisustva bilo čega drugog. Iako Bog sâm sebe *zna u svojoj biti i samoći*, želio je još nešto što bi cijeniilo i spoznalo *Njegovu riznicu*. Stoga je Stvorio svijet tako da Njegova *Skrivena riznica* više neće biti Skrivena. Dakle, *Božija ljubav* prema *Samome Sebi* i Njegova želja *da se spozna su pokretačke snage za stvaranje* (ar. *al-khalq*) svijeta i, između ostalog, egzistiranje *homines islamici* i modaliteta duskursâ *qadar/šinā'ata* da budu u funkciji iznošenja prikrivene (Istine) i duhovne sigurnosti.

Etika (ar. *'ilm al-akhlāq*) iako filozofima uspostavljena kao disciplina, *homines islamici* su u korelaciji sa postojanjem *lijeke za tijelo*, često etiku smatrali „lijekom za dušu“. Korištenjem filozofskih *savjeta* o tome kako kontrolirati *niže jastvo* ili *dušu* (ar. *al-nafs*) liječili su razne bolesti, poput zavisti, bijesa i požude, koje se sve općenito smatraju ružnim osobinama ljudske duše (ar. *nafsu-l-insāni*). Naglasak na discipliniranju i uljepšavanju duše *homo islamicusa*, gdje je duša doživljavana kao dio njega koji se treba uspinjati stepenicama natrag do Stvoritelja i u tragovima do Poslanika, po ugledu na njegovo uzdizanje uzgor – *miradž* (ar. *al-mi'rādž*). Svaki korak na takvom putu razumijeva se kao povećanje blizine božanskoj ljepoti, a njegovi koraci se obično shvataju kao unapređivanje i uljepšavanje duše (ar. *al-nafs*). Između različitih načina obraćanja, zanimljiva je ona forma koju karakterizira *dohranjivanje duše* u etici, odnosno lijepe osobine duše, poput velikodušnosti, samopožrtvovanja, poniznosti, prijateljstva i uzajamnog poštovanja.⁶² Stoga cilj filozofske etike (ar. *al-akhlāq al-falsafīyyah*) može se uzeti kao *uljepšavanje duše* (ar. *al-nafs*), što uključuje uklanjanje poroka niže duše koji ometaju više funkcije racionalne duše.

Na općenitijoj razini, *homo islamicusovo* shvatanje etike utemeljeno mišljenjem erudita, također se odvija oko ideje da njegov način obraćanja postane simulakrum karakteriziran *Božijim karakteristikim*

⁶¹ Tradicija *Skrivenog blaga* najčešće se koristi na polju spekulativne mistike od 5. do 12. stoljeća i nadalje. Veliki filozofi poput Ibn al-'Arabīja i Rūmīja obilno su je koristili za izgradnju svoje mistične filozofije, a koju su *homines islamici* iskreno uvažavali i prihvaćali. Iako je po obimu sadržaja vrlo kratka, ova se tradicija odnosi na teme kao što su *al-kā'in* (biće), Bog kao Apsolutno Biće, Božija imena i svojstva, odnosno kao ljubav, to jest motiv nastajanja estetizirane forme; koncept i proces formiranja, te ujedno i koncept znanja.

Najuočljivija korist od ovakog epistemološkog pomaka jeste to što je izučavanje djelanja/*šinā'ata* *homo islamicusa* postavljeno na dano filozofsko stajalište, odakle su se generirali principi, teorije i kritičke metodologije koje su služile kao temelj različitim modalitetima diskursa *qadar/šinā'ata*.

Ibid...., str. 639; Vidjeti i Mashab, *hādīs* br. 215.

⁶² Među istaknutim filozofima koji su pisali o ovakvom načinu obraćanja bio je i Ibn al-'Arabī. Iako je u osnovi riječ o praktičnoj disciplini, u osnovi ideala ovog obraćanja je tvrdnja o Božijoj jedinstvenosti u svakodnevnom *homo islamicusovom* ponašanju ne pridajući bitnost bilo čemu osim Bogu, prije svega vlastitom egu.

crtama (ar. *al-takhalluq bi akhlāqillah*), što podrazumijeva kultiviranje ili internalizaciju najljepših Božijih imena. U prilog ovom poimanju, al-Ghazālī citira još jedan *ḥadīs* povezan s najljepšim Božijim imenima: Bog ima devedeset i devet karakternih osobina: onaj koji se od njih poistovjeti s njima sigurno će ući u Vrt (*Džennet*, *Raj*, op. aut.).⁶³



ILUSTRACIJA ~ *Maṣnavī-i ma'navī* od *Džalāl-al-Dīn Rūmīja*. Iran, oko 1530. © Britanska biblioteka, oznaka police MS 27263.

ILLUSTRATION ~ *Maṣnavī-i ma'navī* by *Jalāl-al-Dīn Rūmī*. Iran, 1530. © British Library, Shelfmark Add MS 27263.

Međutim, neki duhovnjaci insistiraju da *homo islamicus* u svom putovanju (ar. *al-safar*) mora proći kroz ta značenja da bi postigao *jedinstvo s Bogom*. Sve dok podanik stječe ta značenja i okuplja ove opise,

⁶³ U svom postupanju s Božijim imenima, al-Ghazālī također uključuje tradicionalni popis od devedeset i devet imena koje spominje Abū Hurayrah – jedan od drugova (ar. *al-ṣaḥābah*) Poslanika *Muhammeda*, a.s., i najplodniji prenosilac *ḥadīsa* (ar. *al-ḥadīth*).

Al-Ghazālī, Abū Ḥamid: *The Ninety-Nine Beautiful Names of God : Al-Maqṣad al-asnā fī šarḥi asmā'illāhi-l-ḥusnā* (prev. Burrell, B. David i Daher B. Nazih. Islamic Texts Society, Cambridge, U.K., 1995., str. 49.

Ovo je vrlo poznati *ḥadīs* (ar. *al-ḥadīth*) kojeg su citirali mnogi kanonski izvori, uključujući Bukhārīja i Muslima.

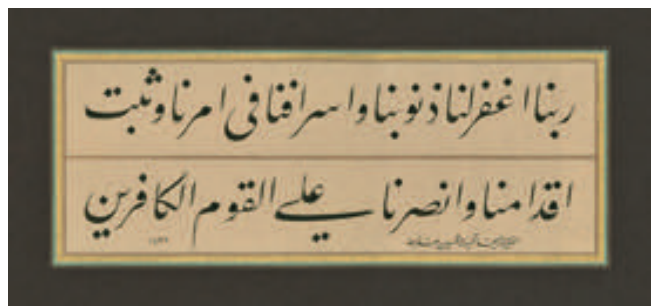
on je još uvijek na putu i još nije postigao cilj. Putuje sâm i još nije primio Božiju privlačnost. Sve dok ostaje prepoznatljiv, zadržava se od prepoznatog. Sve dok traži ljubav, nije svjestan Voljenog.⁶⁴

Slikovni prikaz *lèvhe* (ar. *al-lāwḥah*) ima sekundarno značenje, značenje iznošenja prikrivene (Istine) i duhovne radoznalosti, lutajuće svijesti prepuštene mogućem desetkovanju zaborava Jednog i ona jeste znak privida i ona strana Realnog. Historijski poredak kulture znaka (ar. *al-išārah*) unutar diskursâ *qadar/šīnā' ata*, određen je duhovnim redom, a u „civilizaciji znaka“ označen je načelom anikoničnosti. Na njenom vrhu, otkako ih je *islām* obnovio i reformirao – nalazi se kaligrafija u svim njenim modalitetima. Ovakav estetizirani slikovni prikaz je bitno određen Perom (ar. *al-qalam*) i onim što se njime piše, te je kao takav rasprostruće vizualno uprisutvljenje blagodeti *od Boga objavljene Riječi*.⁶⁵

Prije *kūr'ānske* objave (ar. *al-mardža'* ili *al-mašdar*) nije postojala *islāmska*, *mušlīmānska* ili arapska kaligrafija.

Arapska ili *mušlīmānska* kaligrafija (ar. *al-khaṭṭ*) je specifično *islāmskā*, bez ikakvog predislamskog prethodnika i ona kao takva može pripadati *arhéu* (ono što je početak ili počelo neke stvari, ono iz čega sve slijedi), ili se svojom vjerodostojnom ostvarivošću, kako je već navedeno potvrđuje kao *arhé*. Svojim fundamentalnim značenjem ona upućuje na početak nečega, ali ne na početak prevashodno u vremenskom određenju i trajanju nego u ontološkom i aksiološkom pogledu. No, kaligrafijski ispis u formi kaligrafskih panela nije samo *arhé* u odnosu na razne forme ispisa i njihovu adjustaciju, nego i na druge modalitete diskursâ *qadar/šīnā' ata*. U liku *lèvhe* (ar. *al-lawḥah*), dakle, kaligrafija svjedoči da je jedna od **najiskonskijih oblika fundamentalne kulture ostvarenosti kaligrafa homo islamicusa u povijesti**, te da je *arhé* njegovog ozbiljenja u *qadar/šīnā' atu*. Klasična tradicionalna kaligrafijska vještina utjelovljena u forme prijenosnih panela – *lèvhi* (ar. pl. *al-lawḥāt*) predstavlja jedan osobit fragment koji nadilazi samu svrshodnost pisanja *da bi se čitalo*, već u prvi plan stavlja **pisanje da bi se gledalo**. Golemi korpus različitih kaligrafijskih pojava arapskih slovnih znakova predstavljaju upravo kaligrafski paneli, koji preuzimaju ulogu omasovljenja medija kaligrafije kao samostalnog estetiziranog djela koje se, između ostalog kači na zidne plohe u odgovarajućim prostorima.

Nastavak u sljedećem broju.



⁶⁴ Preuzet komentar Abu'l-Qāsima Kurragānija iz: *The Qur'an : Verse commentary*, poglavlje 3, Asrar – Kashf Al-Asrar, sūra *Āl imran*, ājet 79. Dostupno na: <https://quranx.com/Tafsir/Asrar/3.79>. Pristupljeno 16.2.2020.

⁶⁵ Usporedi, Nasr, S.H.: *Srce islama*, El-Kalem, Sarajevo, 2020., str. 291.



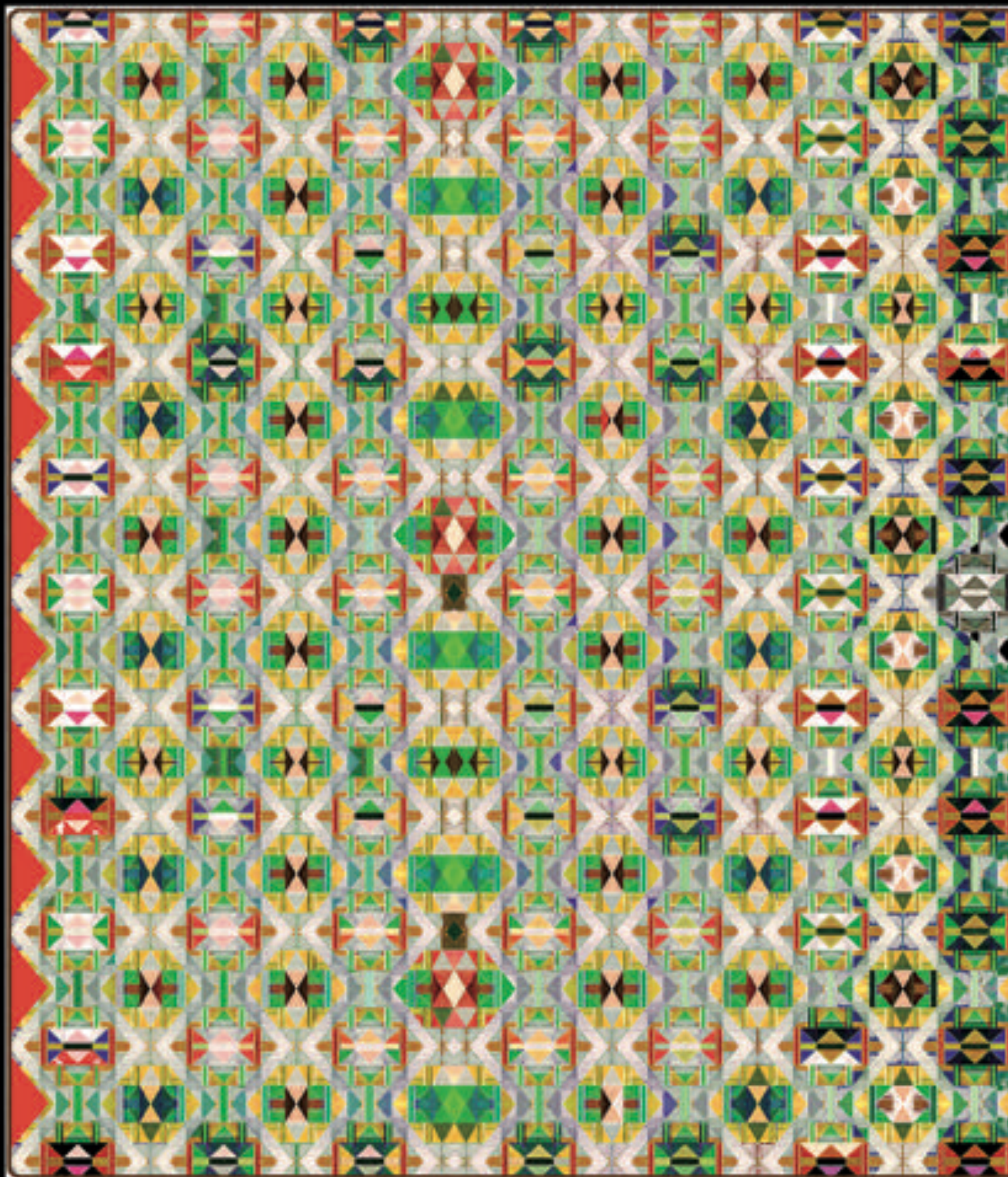
ILUSTRACIJA ~ Tri sačuvana dijela iz ranog Kur'āna iz Hidžaza. Arabija, druga polovina 7. stoljeća. © Christie's - privatna kolekcija.

ILLUSTRATION ~ Three preserved pieces from an early Qur'an from the Hijaz. Arabia, second half 7th century. © Christie's - A Private Collection.

reference / references

- ABU ZAHRA, MUḤAMMAD: *Uṣūlu-l-fiqhi*. Dāru-l-fikri-l-‘arabiyyi, Cairo, 1958.
- ABU’L-QĀSIM KURRAGĀNĪ iz/in: *The Qur’an : Verse commentary, Asrar – Kashf Al-Asrar*. Dostupno na: <https://quranx.com/Tafsir/Asrar/3.79>.
- AKŠAMIJA, A. MEHMED: *Analiza korištenja terminoloških odrednica ‘umjetnost islama’ i ‘islamska umjetnost’*. Časopis *Illuminatio-Svjetionik-Almanar*, svezak 1, N^o. I, Sarajevo, proljeće 2020.
- AL-ALWANI, TAHA JABIR: *Islamic Thought : An Approach to Reform*. International Institute of Islamic Thought (IIIT), Herndon, Virginia.
- AL-FAQIH, KHALED M. S.: *A Mathematical Phenomenon in the Quran of Earth-Shattering Proportions : A Quranic Theory Based On Gematria Determining Quran Primary Statistics (Words, Verses, Chapters) and Revealing Its Fascinating Connection with the Golden Ratio*. Journal of Arts & Humanities, svezak 6, br. 6, US Headquarters, Beaverton, juni 2017.
- AL-FĀRŪQĪ, ISMĀ’IL RĀJĀ: *Tawḥīd : Its Implications for thought and Life*. The International Institute of Islamic Thought, Herndon, USA, 1982.
- AL-GHAZALI, ABŪ ḤĀMID MUḤAMMAD IBN MUḤAMMAD: *Ihya ’Ulum al-Din* (prev. Fazl-Ul-Karim). Svezak 1, Darul-Ishaat, Karači, 1993.
- AL-GHAZĀLĪ, ABŪ ḤĀMID: *The Ninety-Nine Beautiful Names of God : Al-Maqṣad al-asnā fī šarḥi asmā’illāhi-l-ḥusnā* (prev. Burrell, B. David i Daher B. Nazih). Islamic Texts Society, Cambridge, U.K., 1995.
- AL-SUYŪṬĪ: *Al-Durru-l-manthūr fī-l-tafsīr bi-l-ma’ thūr*. Dāru kutubi-l- ‘ilmiyyah, Beyrut, 1990.
- ARISTOTEL: *Metafizika*. Kultura, Beograd, 1960.
- ARISTOTEL: *Nikomahova etika* (prev. Tomislav Ladan). SNL, Zagreb, 1982.
- AŞ-ŞINI, DR. SA’ID ISMA’IL: *Teškoća miroljubivog suživota između konstanti i varijabli*. Vesatijja, Sarajevo, 2019.
- AVICENNA, ABU ALI IBN SINA: *Knjiga naputka i opaska*. Demetra, Zagreb, 2000.
- AVICENNA, *The Metaphysics of The Healing* (prev. , Michael E. Marmura). Brigham Young University, Provo, Utah, 2005.
- Avicennae de congelatione et conglutinatione lapidum, being sections of the Kitāb al-Shifā’*. The Latin and Arabic texts edited with an English translation of the latter and with critical notes by E. J. Holmyard and D. C. Mandeville. Librarie Orientaliste, Paul Geuthner, Paris 1927.
- BENLAHCENE, BADRANE: *The term ‘Civilization’ in the Muslim Intellectual Traditions : Changing Vocabulary and Varied Conceptions*. International Journal for Innovation Education and Research, svezak 5, br. 04, Hamad Bin Khalifa University, Doha, Qatar, 2017.
- BENOIT, L. WILLIAM I BENOIT, J. PAMELA: *Persuazivne poruke : proces utjecanja*. Naklada Slap, Jastrebarsko, 2013.
- BERKOVIĆ, DANIJEL: *Crkva i Biblija u kontekstu korelativnih odnosa vlasti i autoriteta. Kairos, Evandeoski teološki časopis*, svezak 1, br.1, Biblijski institut, Zagreb, 2007.
- BERKOVIĆ, DANIJEL: *Bog Biblije; u/in: Uvod u Bibliju*. Biblijski institut, Zagreb, 2016.
- BOAYO, SULEIMAN M.H.: *Idea of Thaḳāfah and Culture in the Muslim and Western Conception*. World Journal of Islamic History and Civilization, svezak 1, br. 2, Kuala Lumpur, Malaysia, 2011.
- BUKHĀRĪ, *Ṣaḥīḥ Bukhārī* (Translation of the Meanings, Sahih Al-Bukhari), - Arabic-English, 9 Volumes (prev. Muhammad Muhsin Khan), Darussalam, Riyadh, 1997.
- COOK, MICHAEL: *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- EAGLETON, TERRY: *Ideja kulture*. Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2002.
- FAUZI, AMMAR: *Islamic Mysticism and the Paradigm of Fitrah*. Kom, Journal of Religious Sciences, br. 2, svezak 2, Beograd, 2013.
- HALILOVIĆ, TEHRAN: *Poreklo duše u Mula Sadrinog filozofiji; u/in: Kom, časopis Centra za religijske nauke*, svezak 5, br. 2, Beograd, 2016.

- ḤALLAF, 'ABDU-L-WAHHAB: *Ilmu uṣuli-l-fiqhi*. Dar Al Qalam Publishing, Kuwait City, Kuwait, 1942.
- HANASH, IDHAM MOHAMMED: *Teorija islamske umjetnosti : Estetski pojam i epistemička struktura* (prev. A. Mulović) = *The Theory of Islamic Art : Aesthetic Concepts And Epistemic Structure*. Centar za napredne studije SNS, Sarajevo 2018.
- HANS-GEORG GADAMER: *Ende der Kunst? Von Hegels Lehre vom Vergangenheitscharakter der Kunst bis zur Anti-Kunst von heute*; u/in: *Asthetik und Poetik I : Kunst als Aussage*, Gesammelte Werke, svezak 8, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1993.
- IBN MISKAWAYH, *Tahdhīb Al-akhlāq wa-Taṭhīr al-A 'rāq. Lubnān : Dar Maktabat al-Ḥayāh*. Bayrūt, 1924.
- KHATIBI, ABDELKEBIR AND SIJELMASSI, MOHAMMED: *The Splendour of Islamic Calligraphy*. Thames & Hudson, Paris, 1994.
- Kur'ān* (Bos. prev. Besima Korkuta). Dostupno na: http://www.orbus.be/religion/islam/kuran_bos/. Pristupljeno 1.1.2018.
- KURT, BAUCH, *Imago*; u/in: Gottfried Boehm (ur.), *Was ist ein Bild?*, W. Fink, München, 1994.
- MARGOLIS, J.: *The Arts and the Definition of the Human*. Toward a Philosophical Anthropology, Stanford University Press, Stanford, 2009.
- MASHAB, MALIKI, *Muwatta' Imam Malik* (English translation). Kitab Bhavan, India, 1966.
- MĀWARDĪ, *'Alī ibn Muḥammad : Kitāb adab al-dunyā wa-al-dīn*. Maṭba'at al-Jawā'ib, Qusṭanṭīniyah, 1299. (1881. ili 1882.).
- IMAM ABUL-HUSAIN MUSLIM, *Ṣaḥīḥ* (7 Vol. Set). Dar-us-Salam Publications Inc., 2007.
- NASR, S.H.: *Srce islama*. El-Kalem, Sarajevo, 2020.
- NASR, SEYYED HOSSEIN: *Vodič mladom muslimanu u modernom svijetu* (prev. Aida Abadžić-Hodžić). Ljiljan, Sarajevo, 1998.
- NIČE, FRIDRIH: *Ecce homo*. Grafos, Beograd, 1985.
- NIGHTINGALE, A. W.: *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy*. Theoria in its Cultural Context, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- PLOTIN: *Eneade*. Književne novine. I-II, III, IV, V, VI, Beograd, 1984.
- POURJAVADY, NASROLLAH: *Sawānīḥ : Inspirations from the World of Pure Spirits, the Oldest Persian Sufi Treatise on Love, by Aḥmad Ghazzālī*. Kegan Paul International, London, 1986.
- ŠAHINOVIĆ, RIFET: *Božiji atributi : akaid – vjerovanje*. Samerkand, porodični magazin, god. II, br. 16, april 2010.
- ŠAHINOVIĆ, RIFET: *Božiji atributi : akaidске teme*. Glasnik, br. 11-12, Islamska zajednica u BiH, Sarajevo, 2010.
- SAID, EDWARD W.: *Kultura i imperijalizam*. Beogradski krug, Beograd, 2002.
- SCOTT, G. A.: *Plato's Socrates as Educator*. State University of New York Press, New York, 2000.
- SHARIF, M.M.: *A History of Muslim Philosophy*. Sv l. 1, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963.
- SILAJDŽIĆ, ADNAN: *Filozofijska teologija Abu al-Hasana al Ašarija : teorija o Božjim imenima i atributima*. Bosanski kulturni centar, Sarajevo, 1999.
- SWIDLER, ANN: *The Concept of Rationality in the Work of Max Weber*. *Journals Sociological Inquiry*, svezak 43, br. 1, Wiley-Blackwell Publishing Ltd, Oxford, UK, januar 1973.
- Ṭabaqāt al-Šūfiyya* (ur. Sarvar Mawlā'ī). Ṭūs Publications, Tehran, 1983.
- TENBRUCK, FRIEDRICH-H.: *Das Werk Max Webers*. Die soziologische Fachzeitschrift Kölner zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, svezak 27, Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, decembar 1975.
- TOPRAK, SEFIK HIKMET: *Numerical Codes and Gematrical Mysteries in the Qur'an*. Fountain magazine, br. 105, New York, maj – juni 2015.
- URLICH, RUDOLF: *Islamische Philosophie, Von den Anfaenge bis zur Gegenwart*. C.H. Beck Verlag, Muenchen. 2004.
- VOGEL, ULRIKE: *Einige Ueberlegungen zum Begriff der Rationalität bei Max Weber*. Die soziologische Fachzeitschrift Kölner zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, svezak 25, Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, septembar 1973.
- W.K.C. GUTHRIE: *Povijest grčke filozofije*. Svezak IV, Naklada Jurčić, Zagreb, 2007.
- WEBER, MAX: *The methodology of the social sciences (1903-17)* [Shils, Edward A. i Finch, Henry A. prev. i ur.]. Free Press, New York, 1997.
- WIDANY, STEFAN: *The History of Arabic Calligraphy - an Essay on Its Greatest Artists and Its Development*. GRIN Verlag publiziert, Norderstedt, 2011.
- Zekī Muhammed Hasan : Mısırlı sanat tarihçisi*; u/in: TDV İslām Ansiklopedisi'. Svezak 44, Türkiye Diyanet Vakfı, Istanbul, 2013.





MEHMED A. AKŠAMIJA,
Ornament IXb, 2000.

MEHMED A. AKŠAMIJA,
Ornament IXb, 2000.