

Универзитет у Београду

Правни факултет



Уна А. Дивац

УТИЦАЈ ГРЧКЕ ПРАВНЕ ТРАДИЦИЈЕ НА РАЗВОЈ ПРАВА И ДРЖАВНИХ ИНСТИТУЦИЈА У ИСЛАМУ

докторска дисертација

Београд 2026.

University of Belgrade
Faculty of Law



Una A. Divac

**THE INFLUENCE OF THE GREEK LEGAL
TRADITION ON THE DEVELOPMENT OF
LAW AND STATE INSTITUTIONS IN
ISLAM**

Doctoral Dissertation

Belgrade 2026.

Ментор:

др Војислав Станимировић,
редовни професор Универзитета у Београду – Правног факултета

Чланови Комисије за преглед и оцену докторске дисертације:

др Сима Аврамовић,
професор емеритус Универзитета у Београду – Правног факултета (председник
Комисије);

др Војислав Станимировић,
редовни професор Универзитета у Београду – Правног факултета;

др Милош Станковић,
ванредни професор Универзитета у Београду – Правног факултета;

др Сања Глигић,
ванредни професор Универзитета у Београду – Правног факултета;

др Тамара Илић,
виши научни сарадник Византолошког института САНУ.

Датум одбране докторске дисертације:

ПОДАЦИ О ДОКТОРСКОЈ ДИСЕРТАЦИЈИ

Наслов: Утицај грчке правне традиције на развој права и државних институција у исламу

Сажетак: Циљ ове дисертације је разоткривање начина на који је античка грчка правна мисао, пре свега кроз логику, заједно са византијском управном праксом, обликовала и потпомогла развој права и државних институција у исламу. С друге стране, анализира се арапска политика „преузимања и преобликовања“ уз „политику надметања“ као два основна покретача трансформације Калифата. Први део пружа историјски оквир. У Првој глави анализира се Абасидски преводилачки покрет (VIII–X век) као друштвени феномен, са акцентом на идеолошке, политичке и културолошке услове који су га омогућили. Друга глава приказује развој исламске правне науке (*фикх*) и њених извора (Кур'ан, Суна, иџма, иџтихад), уз настанак главних правних школа. Трећа глава разматра сложене односе Византије и Калифата – сукоб, сарадњу и утицаје. Други део се фокусира на конкретне утицаје. Прва глава анализира византијске обрасце у администрацији (порески систем, диван, ковање новца), визуелни идентитет калифа и дворске церемоније, као и начин на који су Арапи преузимали и прилагођавали ове елементе. Друга глава испитује утицај Аристотелове логике на методологију права, пратећи доприносе Ел Киндија, Ел Фарабија, Ибн Сине, Ел Газалија и Ибн Рушда у уобличавању правног закључивања (*кијас*).

Кључне речи: - грчка правна традиција– византијски управни утицај– исламско право – Аристотелова логика– кијас– абасидски преводилачки покрет - правни транспланти и преобликовање

Научна област: право

Ужа научна област: историјскоправна

INFORMATION ABOUT THE DOCTORAL DISSERTATION

Title: **The Influence of the Greek Legal Tradition on the Development of Law and State Institutions in Islam**

Abstract: The aim of this dissertation is to uncover the ways in which ancient Greek legal thought, primarily through logic, together with Byzantine administrative practice, shaped and facilitated the development of law and state institutions in Islam. On the other hand, the analysis focuses on the Arab policy of “appropriation and reshaping” along with a “policy of emulation” as the two main drivers of the Caliphate’s transformation. The first part provides the historical background. The first chapter analyses the Abbasid translation movement (8th–10th centuries) as a social phenomenon, with an emphasis on the ideological, political and cultural conditions that enabled it. The second chapter presents the development of Islamic legal science (*fiqh*) and its sources (the Qur’an, Sunna, *ijma* and *ijtihad*), together with the emergence of the main legal schools. The third chapter examines the complex relations between Byzantium and the Caliphate – conflict, cooperation and influences. The second part focuses on concrete influences. The first chapter analyses Byzantine patterns in administration (the tax system, the *diwan*, coinage), the visual identity of the caliphs and court ceremonies, as well as the way in which the Arabs adopted and adapted these elements. The second chapter examines the influence of Aristotelian logic on legal methodology, tracing the contributions of Al-Kindi, Al-Farabi, Ibn Sina, Al-Ghazali and Ibn Rushd in shaping legal reasoning (*qiyas*).

Key words: - *Greek legal tradition – Byzantine administrative influence – Islamic law (fiqh) – Aristotelian logic – Qiyas – Abbasid translation movement – Legal transplants and reshaping*

Scientific Field: Law

Narrow Scientific Field: Legal History

САДРЖАЈ

УВОДНА РАЗМАТРАЊА.....	10
------------------------	----

ПРВИ ДЕО ИСТОРИЈСКА ПОЗАДИНА

Глава прва: ПРЕВОДИЛАЧКИ ПОКРЕТ ЗА ВРЕМЕ ДИНАСТИЈЕ АБАСИДА.....	24
1.1. „Сенка“ и „Облаци“: династичка смена у Калифату	25
1.1.1. Три светла једног светионика	25
1.1.1.1. Омајади	27
1.1.1.2. Алиди	29
1.1.1.3. Абасиди.....	32
1.1.2. Судар кућа	34
1.2. Идеологија одабране династије	38
1.3. Рађање и процват преводилачког покрета	41
Глава друга: ЗНАЧАЈ И РАЗВОЈ ИСЛАМСКЕ ПРАВНЕ НАУКЕ.....	55
2.1. Четири стуба једног поретка	56
2.2. <i>Fiqh</i> као мост између божанског и људског	65
Глава трећа: ВИЗАНТИЈА И КАЛИФАТ: ИЗМЕЂУ СУКОБА И УТИЦАЈА	70

ДРУГИ ДЕО УТИЦАЈ ГРЧКЕ ПРАВНЕ ТРАДИЦИЈЕ

Глава прва: ВИЗАНТИЈСКИ ОБРАСЦИ ВЛАСТИ И УПРАВЉАЊА.....	93
1.1. Пuteви новца и управе: финансијска администрација и монетарни систем	97
1.1.1. Билад ел Шам.....	105
1.1.2. Миср	116
1.1.3. Нова реч на старом злату	122

1.2. Позорница власти: ритуали, титуле и симболи моћи.....	124
2.2.1. Калифово ново рухо.....	134
1.2.2. Византијски одјек на калифском двору: церемоније, протоколи и дипломатија.....	139
Глава друга: ГРЧКИ ТЕГОВИ, ИСЛАМСКА ВАГА: АРИСТОТЕЛОВА ЛОГИКА У ТЕМЕЉИМА ФИКХА	149
2.1. Филозоф Арапа и Други учитељ.....	151
2.2. Главни учитељ	157
2.3. Доказ ислама	161
2.4. Коментатор.....	168
ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА	172
ПОПИС ЛИТЕРАТУРЕ	182

*„Читај, у име Господара твога који ствара,
ствара човека од угрушка!
Читај, племенит је Господар твој,
који поучава перу,
који човека поучава ономе што не зна.“*

Кур’ан, 96:1-5

*„Наш је град [Атина] толико надмашио остало човечанство у
мишљењу и говору, да су његови ученици постали учитељи других;
и он је учинио да име „Хелени“ више не означава род (genos), него
ум (dianoia), те да се назив „Хелени“ пре приписује онима који
учествују у нашој култури (paideusis) него онима који деле
заједничко порекло (physis).“*

Исократ, „Панегирик“ (Isoc. IV 50)

УВОДНА РАЗМАТРАЊА

Током историје правне мисли, питање начина на који настају, мењају се и развијају правни системи представљало је једну од централних тема којом су се бавили теорија права и упоредно право. Бројне теорије настојале су да објасне порекло правних правила, разлоге њихових промена и механизме њиховог ширења међу различитим правним системима. Инспирација за истраживање које се спроводи у овој докторској дисертацији пронашла је свој извор управо у једној од теорија настанка и развоја права, која је по свом рођењу у XX веку изазвала праву буру у свету науке. Алан Вотсон (1933–2018) је направио револуцију у изучавању еволуције права, објавивши своје истраживање у књизи *Правни трансплантаци* 1974. године. Наиме, Вотсон је уочио да је пресађивање права један од најчешћих начина на које се право развијало кроз историју. Правни системи су се неретко окретали другим правним системима у потрази за одговарајућим нормативним решењем, те су преузимали поједине прописе, а некада чак и целе гране права.¹ Ти преузети прописи представљају *правне транспланте*, односно, правне позајмице. Прописи су могли да буду преузети и имплементирани у оригиналу – дакле, у истој форми и са истом садржином које су имали у систему одакле су потекли – или уз извесне измене које су начињене да би се прописи боље прилагодили систему који их је преузео.

Теорија се ослања на низ правилности које је Вотсон уочио док је изучавао развој бројних правних система. Битно је напоменути да не постоји једна јединствена формула по којој су се одвијале правне трансплантације кроз историју човечанства. Многи су чиниоци који су могли да утичу на ток, брзину и ефекте процеса позајмљивања: у неким случајевима, до правне позајмице је долазило из пуке случајности,² у другим је она била исход свесног одабира и прорачуна, а некада је била резултат сложених историјских и друштвених околности. Управо та разноврсност узрока и исхода чини да ова теорија

¹ Попут Турског грађанског законика из 1926. који је за узор имао Швајцарски грађански законик, као и Српског грађанског законика из 1844. који је за узор имао Аустријски: вид. Сима Аврамовић, „Аустријско-српска и швајцарско-турска мешавина правних идентитета“ у XIX и почетком XX века“, *Nomophylax*, (ур. Тамара Илић, Марко Божић), Правни факултет Универзитета Унион – Службени гласник: Београд, 2020, 505-533.

² На пример, холандски аутор Хубер (*Huber*) био је прихваћен као најважнији ауторитет у Шкотској из два разлога: његове ставове је често користио шкотски националиста и истакнути правник лорд Менсфилд, а с друге стране велики број шкотских правника је одлазио на школовање у Холандију, одакле су доносили записе Хуберових предавања, која су се потом често користила у Шкотској у недостатку других правничких материјала. Преко Шкотске, Хуберова схватања права стигла су у Енглеску, а преко Енглеске у САД, где су представљала главни ауторитет за решавање сукоба права у раном периоду формирања америчке државе. Хуберов статус правног ауторитета у САД није био резултат свесног и промишљеног избора, већ пуке случајности.

некада делује неухватљиво и произвољно. Када се истражује потенцијална трансплантација, не само да је неопходно да се сагледа шира историјска и друштвена слика, већ је нужно пронаћи поуздану везу између два правна система и са сигурношћу утврдити да је један правни систем утицао на други. Исто тако, треба водити рачуна да је истоветност или сличност неких правних решења у два различита правна система заиста плод позајмице, а не случајности.³ У таквим сложеним ситуацијама, веома је лако превидети неки од битних чинилаца и потом доћи до погрешних закључака.⁴ Такође, ако се изучавају правни системи далеке прошлости, поготово ако су извори оскудни, треба имати на уму да постоји могућност да неки битни чиниоци уопште нису документовани, или су пак били, али ти записи нису преживели „зуб времена“. У том случају посебно је лако створити погрешну идеју о развоју правних система услед недостатка информација. Зарад прегледности и лакше разумљивости, у даљем тексту термином „систем-домаћин“ означаваће се правни систем који је преузео одређено правно правило, док ће се термином „систем-давалац“ означавати правни систем из којег је то правило преузето

Теорија правних транспланата претрпела је бројне критике.⁵ Једна од истакнутијих била је критика Пјера Леграна (*Pierre Legrand*), која јој је у суштини замерала игнорисање „духа народа“.⁶ Легран је оспоравао Вотсонову теорију тврдећи да право није само скуп текстова који се могу једноставно преносити из једног система у други, већ је саставни део конкретне културне средине. Он је појам правног правила тумачио кроз призму Гадамерове (*Gadamer*) херменеутике⁷: текст правног правила добија своје значење тек кроз тумачење, а ниједно тумачење није вредносно неутрално, већ је обликовано културолошким, историјским и језичким елементима једног друштва. Из тог разлога, Легран под правним правилом не подразумева само текст правила, већ и начин његовог тумачења и примене – без тога, текст правила није ништа више од низа речи на папиру. Но, Легран у својој хипотези одлази корак даље од херменеутичке перспективе. Он тврди да се може рећи да је до правне трансплантације дошло искључиво ако би се из једног правног система у други пренео не само текст правног правила, већ и истоветни начин његовог тумачења и примене. Дакле, ако би се у систему-домаћину пренето правило делимично изменило или пак тумачило друкчије од оригиналног тумачења, трансплантација не би постојала. Тако, на пример, холандски правници никако не могу да схвате одређено француско правило на начин на који то схватају француски

³ Сасвим је могуће да су два правна система на сличном ступњу развоја дошла до истог или сличног решења за један исти правни проблем без правне позајмице, већ сопственим напорима и правничком логиком.

⁴ Вотсон и сâм упозорава на опасности упоредноправне анализе више система: Алан Вотсон, *Правни транспланти*, Правни факултет Универзитета у Београду: Београд, 2010, 39-46.

⁵ Остали истакнутији критичари су: Ричард Абел (*Richard Abel*), Ото Кан-Фројнд (*Otto Kahn-Freund*) и Роберт Зајдман (*Robert B. Seidman*) За детаљан преглед свих критика, вид.: Нина Кршљанин, "Legal Transplants", in *Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy*, (eds. Mortimer Sellers, Stephan Kirste), Springer: Dordrecht, 2023, 2085–2092.

⁶ Pierre Legrand, "The impossibility of 'legal transplants'", *Maastricht Journal of European and Comparative Law*, 4/1997, 111–124.

⁷ Конкретно, под утицајем Гадамеровог дела *Wahrheit und Methode*.

правници управо због различите правничке културе, разумевања појмова, института и права уопште. Позајмица из француског права у холандско би, по Леграну, било чисто преписивање текста закона, али не и суштинско позајмљивање правног правила, јер би изостала истоветност тумачења и примене. Легран истиче више пута кроз свој рад да вредности, историја и менталитет друштва обликују право до те мере да се позајмљена страна правна правила увек мењају унутар система-домаћина, те су због тога прави правни транспланти готово немогући. Оно до чега најчешће долази је заправо обично преписивање законодавног текста неког страног правила.

Ова критика, иако у неким тврдњама не греша јер заиста – културолошке, идеолошке и вредносне норме једног друштва истински утичу на обликовање правног поретка и разумевање права – ипак пропушта да увиди, свесно или не, шта је Вотсон заправо рекао. Приметно је такође да је Легран, иако је и сâм истакао да не жели да банализује оно што је Вотсон изложио, у полемици често прибегавао поједностављивању и погрешном представљању Вотсонових ставова, редукујући их на упрошћене формулације које је лакше оспорити.

Први проблем се може уочити већ у Леграновом поимању правног правила. Неспорно је да се она не могу свести само на пукe нормативне текстове, као и да правничка култура диктира начин на који ће се текст разумети и применити. Но чини се да Легран, у жељи да покаже да текст без културе није довољан, одлази толико далеко да се стиче утисак да он тврди да *текст без културе не значи готово ништа*. Таква тврдња је изразито категоричка и искључује било какву могућност комуникације и размене између различитих правних култура. Нејасно је из ког разлога Легран сматра да је немогуће да правници једне земље, након посвећеног изучавања неког страног правног система, стекну одговарајући степен стручности који би дозволио добро разумевање страних правних правила и правничке логике. Ако тако нешто не може да постоји, како се онда објашњава постојање упоредног права? Сâм Легран прихвата нужност постојања упоредног права, додуше, уз прилично уско тумачење његовог задатка: према његовом мишљењу, упоредно право треба да се фокусира само на изучавање разлика између правних система, а не и њихових сличности. Овакво схватање упоредног права је проблематично из два разлога. Прво, упоредно право не може бити ограничено само на разлике јер је његов основни задатак да пружи целовито разумевање правних система, што подразумева изучавање како разлика, тако и сличности. Друго, сличности и разлике су међусобно условљене категорије. Да би се могле уочити различитости између правних система, неопходно је установити основ њиховог поређења, а то подразумева проналажење елемената који изучаване системе чине довољно сродним да би поређење уопште било научно и методолошки утемељено. Другим речима, да би се разумеле разлике, неопходно је прво установити сличности. Но, чак и кад би се ове примедбе оставиле по страни, једно питање остаје отворено. На који начин би се објаснио рад компаративних правника, као и ток упоредноправног изучавања, ако би се прихватила Легранова тврдња да један правник може исправно да схвати и разуме само правна правила сопственог правног система, а не и иностраних? Пратећи ту логику, свако упоредноправно истраживање је мањљиво, будући да научни резултати следе из погрешно или непотпуно схваћених страних правних правила.

Да би ојачао своју хипотезу о немогућности преноса правних правила, односно њиховог правог смисла, Легран је направио паралелу са језиком и преводилачком

делатности: "In the words of Eva Hoffman, 'you can't transport human meanings whole from one culture to another any more than you can transliterate a text'. This is because, to quote from this writer again, 'in order to transport a single word without distortion, one would have to transport the entire language around it'. Indeed, 'in order to translate a language, or a text, without changing its meaning, one would have to transport its audience as well'. If you will, the relationship between the inscribed words that constitute the rule in its bare propositional form and the idea to which they are connected is arbitrary in the sense that it is culturally determined. Thus, there is nothing to show that the same inscribed words will generate the same idea in a different culture, a fortiori if the inscribed words are themselves different because they have been rendered in another language. (As Benjamin wrote, 'the word Brot means something different to a German than the word pain to a Frenchman'). In other terms, as the words cross boundaries there intervenes a different rationality and morality to underwrite and effectuate the borrowed words: the host culture continues to articulate its moral inquiry according to traditional standards of justification. Thus, the imported form of words is inevitably ascribed a different, local meaning which makes it *ipso facto* a different rule. As the understanding of a rule changes, the meaning of the rule changes. And, as the meaning of the rule changes, the rule itself changes. To paraphrase J.A. Jolowicz, the addition of a litre of green paint to four litres of yellow does not give us the same colour as the addition of a litre of red paint to four litres of yellow."⁸ Ове наводе је тешко сасвим оспорити. Чињеница је да је језик дубоко културолошки условљен и да је потребно уложити знатне напоре да би се са једног језика на други пренело матично значење речи. Чак и тад, превод не мора нужно да произведе исту идеју или значење као и оригинал, јер се са променом језичког окружења, односно културе у којој језик постоји, мења и оквир његовог разумевања. Но, Легран је, стварајући жељену слику од мозаика наведених тврдњи и инсистирањем на савршеној, апсолутној еквиваленцији између оригинала и превода, до те мере довео у питање смисао постојања преводаилачке делатности, да се чини да не постоји никакав начин да се истински разуме садржина страног језика. Овде је добро сетити се изреке *perfectio inimica boni est*. Из чињенице да се не могу пренети све културолошке и семантичке нијансе оригинала не следи да је тачан превод немогућ. Преводаилачка пракса заправо почива на *довољној*, а не на апсолутној еквиваленцији. Стручни преводиоци који су посветили године изучавању једног страног језика располажу одговарајућим познавањем не само језика, већ и културолошке позадине која је тај језик обликовала, те имајући све чињенице у виду, у стању су да сачине превод који је довољно близак оригиналу да може да пренесе оригинално значење. Да није тако, целокупна компаративна књижевност, преводалаштво, па и велики део правне и филозофске науке били би практично немогући.

Ову дискусију сада треба пренети у сферу права. Иако Легран критикује Вотсона да не уважава дух народа у конструисању своје теорије, Вотсон, напротив, често истиче значај који за правну трансплантацију имају не само дух народа, већ и правничка

⁸ Pierre Legrand, *op. cit.* 117. Легран се у конструисању своје аргументација ослонио на закључке Еве Хофман (Eva Hoffman), *Lost in Translation*, Minerva, 1971; Валтера Бенцамина (Walter Benjamin), 'The Task of the Translator', *Illuminations*, (transl. by Harry Zohn), Fontana, 1973; и Џ. А. Џоловича (J. A. Jolowicz), 'New Perspectives of a Common Law of Europe: Some Practical Aspects and the Case for Applied Comparative Law', *New Perspectives for a Common Law of Europe* (ed. Mauro Cappelletti), Sijthoff, 1978.

култура законотворне правничке елите. Наиме, та елита није пасиван чинилац који по инерцији преписује одређено страно правило без његовог претходног разматрања и анализе. Напротив, она представља активног тумача. Овакав приступ подразумева *поверење у способност правничке елите* да путем стручног превода и пажљиве правне анализе превазиђе језичке и културне разлике између правних система, те да тиме достигне *довољан ниво разумевања* страног правног правила – његовог оригиналног текста, тумачења и примене – омогућавајући тиме његову успешну трансплантацију у систем-домаћина. О евентуалним изменама и прилагођавањима страног правног правила потребама система-домаћина биће речи у анализи другог проблема Легранове хипотезе. Такође, неспорно је да су поједини правни институти и правила дубоко културолошки укорени, те да њихово разумевање захтева од страних правника не само познавање самог нормативног текста, већ и упознавање са ширим друштвеним, историјским и правним контекстом у којем су настали. Као пример може се навести институт *trust-a*, који представља специфичност англосаксонске правне традиције и који није својствен традиционалним континенталним правним системима. Његово разумевање захтева од правника из тих система не само познавање самог института, већ и упознавање са особеностима англосаксонског правног система, његовом унутрашњом логиком, историјом и друштвеним контекстом унутар ког је *trust* настао и развио се. Међутим, из чињенице да одређени институти носе снажан културни печат не следи да је сваки правни институт нужно културолошки условљен у мери која би онемогућила његово разумевање изван матичног правног система. Бројни правни институти, упркос различитостима које попримају у оквиру појединих правних поредака, садрже одређену заједничку основу – суштинско језгро – које омогућава њихово разумевање изван граница система у којем су настали. Тако ће правници из различитих правних традиција, иако можда неће делити исто разумевање свих детаља института, у основи препознати функцију и сврху појединих института као што су уговор, рок, малолетство или услови за настанак правног посла. Управо код таквих института правна трансплантација се чини једноставнијом и могућом, а културолошке разлике између система не делују као непремостива препрека.

На овом месту потребно је осврнути се на још једну ствар. Чини се да је Легран, у својој жељи да истакне формативни значај „духа народа“, сматрајући га кључним чиниоцем који одређују смисао и дomete правних правила унутар одређеног друштва, затворио правне системе у оквиру сопствених културних граница до те мере, да је оставио мало простора за динамичну интеракцију између правних система и успешно преношење страних правних решења. Посматрано из те перспективе, остаје отворено питање како Легранова теорија објашњава постојање права Европске уније, унутар којег државе различитих правних традиција прихватају заједнички нормативни оквир и усклађују своја национална законодавства. Сâмо постојање права Европске уније указује на то да, иако „дух народа“ несумњиво утиче на обликовање права, он не представља непремостиву препреку имплементацији европског законодавства и међусобном приближавању различитих правних система.

Дакле, главни закључак из свега наведеног је да је довољно, а не апсолутно разумевање текста, начина тумачења и примене страних правних правила, сасвим одговарајуће да би се правно правило могло успешно преузети. Други проблем појављује се у Леграновом начину дефинисања правног транспланта. Као полазну тачку узео је

дефиницију из Оксфордског речника енглеског језика: "to remove and reposition, to convey or remove elsewhere, to transport to another country or place of residence", и потом је ту дефиницију додатно појаснио својим речима: "Transplant, then, implies displacement".⁹ Одмах се примећује да се исход не појављује нигде у дефиницији транспланта; једина одредница појма је то да се *нешто премешта са једног места на друго* – у том контексту је Вотсон и конструисао појам „правни транспланти“. Но, Легран је потом одступио од дефиниције коју је сâм прихватио, те ју је проширио, чврсто је увезујући искључиво са потпуно позитивним исходом трансплантације – достизањем *апсолутно истог* начина тумачења и примене страног правила унутар система-домаћина. Другим речима, Легран сматра да ако би тај елемент изостао, трансплантација онда она не би ни постојала. Такав закључак представља логичку грешку. У сваком смислу и контексту, трансплантација је *процес* или *процедура*, појам који је вредносно неутралан и чији исход може бити успешан или неуспешан; изостанак позитивног исхода не значи да трансплантације није било, већ да није дала жељене резултате. У претходном одељку већ је заузет став да је довољно разумевање правног правила сасвим одговарајуће да би се систем-домаћин одлучио за преузимање конкретног правила, те је моментом његовог преузимања трансплантација окончана. Како ће тај трансплант заживети у систему-домаћину није више ствар трансплантације, већ рецепције права. Сад већ постаје сасвим јасно да Легран заправо уопште не говори о истој ствари као и Вотсон. Оно што он у ствари оспорава је могућност *успешног исхода* правне позајмице, а не и њено *постојање*.¹⁰

Потребно је такође јасно дефинисати шта се заправо сматра сврхом правне трансплантације, а уз то онда и разјаснити шта се подразумева под њеним успешним исходом. Да ли се исход може сматрати успешним само и искључиво онда када би, у свом неизмењеном оригиналном облику, правна позајмица заживела унутар система-домаћина, или се било какав утицај позајмљеног правила на развој система-домаћина може сматрати успехом? Легран тврди прво, будући да је његов главни закључак да су правне трансплантације скоро сасвим немогуће јер се углавном заврше одбацивањем или трансформисањем пренетог правила. Чини се ипак да је такав став исувише ригидан. Ако се као циљ трансплантације постави достизање потпуне истоветности тумачења и примене страног правила, узевши „истоветност“ онако како је схвата Легран, онда је позитиван исход трансплантације заиста готово немогућ, чиме се губи било какав смисао таквог правног захвата. Но, ако би се циљ трансплантације поставио мало шире, те се дефинисао као помагање систему-домаћину у решавању одређеног правног проблема, попуњавања правне празнине или спровођењу реформе, онда се добија мало више простора за маневар. У том случају, чак и када би се трансплантирано правило касније изменило унутар система-домаћина под утицајем „духа народа“ или других околности, то не би нужно значило да је трансплант био узалудан или бескористан. Било да га је правни систем одмах по позајмици прилагодио својим потребама, било да је

⁹ Pierre Legrand, *op. cit.* 111.

¹⁰ Вотсон веома јасно прави разлику између процеса трансплантације и исхода трансплантације, односно рецепције позајмљеног правила: „Трансплантација често, а можда и увек, обухвата правну трансформацију. Чак и кад трансплантирано правило остане неизмењено, његов утицај у новом друштвеном окружењу може да буде различит. Уношење неког туђег правила у други сложен систем може да доведе до тога да оно почне да делује на сасвим нов начин“: Алан Вотсон, *op. cit.* 171.

трансплант један период заживео у својој оригиналној форми, па временом био измењен – неспорно је да је он, у свом пуном облику или једним делом, уграђен у темељ правних правила система-домаћина и представља полазну тачку за његов даљи правни развој.

Коначно, треба напоменути да ни у једном моменту Вотсон није тврдио да су правила правне трансплантације нешто што је „уклесано у камену“. У питању су биле *правилности* које је уочио, или његовим речима „општа запажања“, ¹¹ а не *законитости*. Вотсон је јасно напоменуо да не пориче утицај „духа народа“ на обликовање права, већ је само истакао да су, осим њега, у друштвима постојале и друге стваралачке снаге које завређују пажњу. Лепеза примера коју је навео у својој књизи јасно показује да је феномен трансплантације прилично сложен и да се не може тако лако укротити и укалупити чврстим законитостима.

Једно од кључних питања којим се Вотсон бавио у својој анализи јесте начин на који систем-домаћин доносио одлуку којем ће се другом правном систему окренути ради позајмице. За система-даваоца углавном се бирао онај правни систем који из одређених разлога уживао ауторитет унутар система-домаћина. Ти разлози, чини се, могу бити разни. У историји је било уобичајено да улогу система-даваоца преузме онај правни систем који је вековима служио као узор и извор позајмица бројним другим правним системима, те је самим тим уживао ауторитет и у систему-домаћину (попут римског права и *Corpus iuris civilis* који су утицали на огроман број не само европских, већ и светских правних система). Но, посебно су интересантни примери где се одређени правни систем узео као ауторитет само због тога што су његови извори лако доступни и познати правничкој елити система-домаћина, и који ни по једном другом критеријуму није очекиван избор за трансплантацију. У овом случају, од пресудног значаја су познавање језика система-даваоца и доступност извора и литературе који олакшавају његово изучавање. Најбољи пример је управо Турски грађански законик, за чију израду је као узор одабрано швајцарско право из најнеочекиванијих разлога. Ататурков министар правде, особа која је носила највећу одговорност за израду законика, студирао је право у Швајцарској, те су му језик и правни систем били добро познати. Швајцарско и турско право и друштво су по свим критеријумима били удаљени једно од другог – од друштвених вредности, политичких и економских околности, до културе и вере, стога је швајцарски правни систем заиста један неочекивани кандидат за система-даваоца у овом случају. Вотсон овакву појаву објашњава тиме да у одређеним случајевима популарност транспланта у великој мери зависи од *лакоће којом се може прибавити*, чак и када оно не одговара друштву система-домаћина. Исто тако, ауторитет система-даваоца некада има централну улогу у процесу трансплантације, а не нужно његов квалитет. ¹²

Вотсон се даље бавио покретачким снагама унутар система-домаћина: ко је то тачно унутар њега процењивао да ли је неки страни правни систем представљао добар ауторитет? На основу анализе одређеног броја правних система, Вотсон долази до следећих закључака: 1) владе ретко када показују заинтересованост да стварају право; 2) обимно законодавство, попут кодификација, ретко у себи одражава „дух народа“, односно ретко садржи у себи одређену друштвену поруку која би била специфична за

¹¹ Алан Вотсон, *op. cit.* 145.

¹² Алан Вотсон, *op. cit.* 138-139.

друштво у којем се спроводе реформе; 3) будући да су владе незаинтересоване да се баве законодавним подухватом, оне најчешће то препуштају правничкој елити: судијама и правницима; 4) самим тим, правничка елита је та која формулише законе, и у том процесу се ослања на *правничку културу* коју је створила за себе.¹³ Другим речима, правничка елита доноси законе и бира систем-даваоца у складу са својим општим и правничким образовањем. Уколико јој неки правни систем није познат, шанса да ће он бити изабран биће минимална.

Коначно, Вотсон износи завршна разматрања која ће овде бити изложена у скраћеном облику: 1) трансплантација је изузетно уобичајена појава како у раном периоду људске историје, тако и данас; 2) она је, такође, и најобилнији извор правног развоја, односно најчешћи начин на које се мењало право у већини система; 3) право је у великој мери укорењено у прошлости; као пример, Вотсон наводи како се запањујуће велики број одредаба модерних грађанских законика ослања на Јустинијанове *Институције*; 4) трансплантација права је у друштвеном погледу лака: правна правила се лако крећу и прихватају без већих тешкоћа, јер се најчешће не осмишљавају посебно за одређено друштво; 5) право се често пресађује из система у систем независно од друштвених или културних фактора средине, што значи да право има своју „самовољну“ логику; чак ни савршено познавање културе и историје неке заједнице не гарантује тачно предвиђање њених закона, јер промене често настају услед прагматичних одлука елита или случајности; 6) ниједна област приватног права није имуна на трансплантацију, па чак ни породично, брачно и наследно право у којима је често далеко више изражен „дух народа“ у односу на остале гране права; ипак је нужно напоменути да су ове сфере свакако отпорније на трансплантацију, поготово ако су засноване на верској основи, и оне генерално теже томе да буду конзервативне; 7) време трансплантације прописа често се преклапа са временом када се у систему-домаћину разматрају реформе или се преиспитују прописи; 8) трансплантација је могућа и лака и онда када је систем-домаћин на нижем степену развоја од система-даваоца, с тим што то може довести до измене преузетих правила тако што се она поједностављују; 9) страни правни систем може имати утицаја на систем-домаћина чак и онда када је то страно право погрешно схваћено; 10) на основу свих претходних тачака, види се да је значај ауторитета једног правног система изузетно велики приликом трансплантације, односно одабира система-даваоца; 11) поједини правни системи, који су изразито креативни у стварању прописа, углавном се не ослањају на трансплантацију као начин креирања права, чак ни онда када је страни утицај изражен у погледу других елемената у друштву; 12) право представља резултат људског искуства исто као и технологија. Вотсон сликовито објашњава на примеру точка: једном кад је створен, људи су почели да га користе без превише размишљања о њему. Исто тако је и у сфери права – одређени правни системи изнедрили су значајна правна правила, чија је вредност временом препозната, што је другим правним системима омогућило њихово преузимање и прилагођавање сопственим потребама; 13) свако друштво се развија другачијом брзином и на другачији начин; то што је једно друштво изразито развијено и креативно у сфери културе, не значи да ће бити креативно и у другим областима, па самим тим и у сфери

¹³ Алан Вотсон, *op. cit.* 174.

права.¹⁴

Кратак преглед теорије правних транспланата неопходан је да би се могло појаснити одакле је потекла идеја за спровођење истраживања у овој дисертацији. Пре свега, потребно је напоменути следеће – у наслову рада је свесно одабран појам „утицај“, уместо „правни трансплант“. Иако оба појма описују како право прелази границе, постоји извесна разлика у интензитету, прецизности и начину на који се то дешава. У случају трансплантације, говори се о преношењу конкретнoг, специфичног правила, закона или кодификације из једног правног система у други. Утицај, с друге стране, представља много шири и суптилнији процес који подразумева преношење правне културе, начина размишљања, вредности и метода тумачења права. У погледу трајања, трансплантација је обично краткотрајна – до ње долази у одређеном историјском тренутку, кроз законску реформу. Насупрот томе, утицај се развија постепено, често током векова, и може да обухвати већи број сфера друштвеног живота. Управо из ових разлога, а понајвише због своје ширине, појам „утицај“ је далеко прикладнији за потребе овог истраживања. Вотсонова теорија правних транспланата послужила је пре свега као један методолошки оквир који треба да расветли тачке контакта између грчке и исламске правне традиције које оправдавају испитивање њиховог међуутицаја.

Тема дисертације је, попут фине таписерије, саткана од мноштва ситнијих тематских целина које можда на први поглед не делују блиске, но како се све више буде одмотавало клупко истраживања, показаше се њихова тесна повезаност. Први део дисертације биће сасвим посвећен опису сложених историјских околности које ће дати контекст остатку истраживања, док ће други део бити усмерен на изучавање конкретних облика грчког утицаја. На самом почетку историјског дела место ће наћи кратак историјат Калифата, који се у науци обично дели на четири периода: први, који је обележен активностима Посланика Мухамеда, као и појавом и ширењем ислама (610-632); други, који обухвата период Рашидунског калифата и владавине четворице праведних калифа након Посланикове смрти (632-661); трећи, Омајадски калифат (661-750); и четврти, Абасидски (750-1258). Током периода од неколико векова, дивљи, арапски пустињски народ уздигао се од племенске организације у моћну империју која је дуго парирала Византији и претила њеном опстанку, као и опстанку хришћанске Европе. Начин на који су Арапи изградили своју државу представљао је комбинацију ефикасности, прагматичности и отворености ка утицајима суседних цивилизација, посебно онда када је то доприносило јачању њихове државе.

Истраживање ће се фокусирати на две одвојене струје грчког утицаја у Калифату. С једне стране, анализираће се начин на који је античка грчка мисао, пре свега кроз Аристотелову логику, утицала на обликовање исламског права и правне науке. С друге стране, размотриће се на које је све начине византијска управна и дворска пракса потпомогла Калифат у изградњи сопствене. Остатак првог дела дисертације биће посвећен разоткривању историјских, политичких, верских и друштвених околности које су грчке елементе довеле у додир са арапским. Античком грчком утицају уплив у арапски свет постао је могућ захваљујући великом грчко-арапском преводилачком покрету који је цвetaо у Абасидском калифату готово два века (VIII – X). Све државне и

¹⁴ Алан Вотсон, *op. cit.* 145-152.

друштвене структуре, од калифа, преко чиновника, до научника, учествовале су у том изузетном подухвату прикупљања античких грчких рукописа и њиховог превећења на арапски. До преводилачког покрета је дошло, између осталог, захваљујући развоју арапске науке која је жудела да проникне у научна сазнања античких грчких мудраца. Ауторитет који је у свету права имало римско право, у свету науке је имала грчка мисао. Дела бројних грчких аутора преведена су у том периоду, али један од њих посебно се истакао и завредео толико јак ауторитет у арапском свету, да је назван „Првим учитељом“. Аристотелова мисао оставила је јак траг међу интелектуалним круговима Калифата, а његова учења су одређени утицајни арапски интелектуалци посматрали као *ratio scripta*. Највише су превећена његова дела која су се тичала медицине и природних наука, а одмах за њима и дела која су се односила на филозофију и логику. Да би преводилачки покрет уопште био могућ, широм Калифата ницали су центри у којима се учио грчки језик и вршила преводилачко-научна активност.

Паралелно са преводилачким покретом, у Калифату се одвијао још један изузетно важан процес – развој исламске правне науке, фикха (*fiqh*). Наиме, основни стубови на којима је исламско право почивало били су Кур'ан и Суна. Кур'ан је садржао Божју Објаву – поруку коју је Алах у низу визија годинама објављивао Посланику. Суна се, с друге стране, састојала од свих ствари које је Посланик¹⁵ експлицитно дозволио или забранио, прећутно одобрио, или својим понашањем поставио остатку муслиманске заједнице као очекивани модел поступања. Ни Кур'ан, ни Суна се нису могли мењати, а правне празнине су почеле готово одмах да се појављују: муслиманској заједници били су потребни одговори и смернице који ће им помоћи да живе у складу са Божјом вољом. Управо због тога, почели су да се развијају допунски извори тумачења Кур'ана и Суне, а то су били иџма (тумачење које је давала заједница) и иџтихад (тумачење које је давао појединац). Иџтихад је био од посебног значаја – истакнути правници који су уживали велики ауторитет и одликовали се темељним познавањем Кур'ана и Суне стварали су своје методологије тумачења ових извора и тиме директно омогућили развој правне науке. Тако су почеле и да се развијају прве школе правне мисли, од који су на крају четири постале посебно истакнуте у сунитском свету: маликијска, ханафијска, шафијска и ханбелијска. Свака је имала другачији приступ изворима, хијерархији извора, методама тумачења и поимања Божје Објаве. Управо захваљујући иџтихаду и креативности правничке елите тог времена, исламско право није остало мртво слово на папиру, већ је добило на флексибилности. Основна могућа тачка утицаја античке грчке традиције на исламско право јесте Аристотелова логика. Истакнути арапски правници често су били полихистори – изучавали су и теологију, и природне науке, и филозофију,

¹⁵ Аутори изван исламске теолошке традиције Мухамеда најчешће називају пророком (*prophet*), уместо послаником (*messenger*). У исламској теологији се, међутим, прави разлика између пророка (*nabi*) и посланика (*rasūl*), и у теолошкој литератури се често наилази на објашњење да је сваки посланик уједно и пророк, али да није сваки пророк уједно и посланик. Пророк је особа одабрана од Бога чији је задатак превасходно да предводи људе и да наставља, потврђује и шири претходну Божју поруку. Посланик, с друге стране, је особа која је послата као Божји гласник да пренесе објаву одређеном народу, и то најчешће у форми новог закона или књиге. У исламској традицији се обично сматра да посланици представљају посебну и узвишенију групу међу пророцима; Мухамед је био и посланик, и пророк. У регионалној исламској теолошкој литератури Мухамед се назива послаником или веровесником. У раду је усвојен појам посланик у складу са терминолошком праксом исламске традиције.

а у оквиру филозофије и логику, коју су потом као оруђе научног резонувања примењивали и у свим другим научним областима. Аристотелова дела постала су им доступна захваљујући преводилачком покрету, а Аристотел им је постао близак захваљујући првим арапским филозофима који су допринели популаризацији Аристотелових дела. Најважнији допринос уобличавању логики као битног оруђа сваке арапске науке дао је Ибн Сина, познатији на западу као Авицена. Дакле, стекло се неколико услова предвиђених Вотсоновом теоријом: с једне стране, развијало се исламско право и правна наука чији носилац је била правничка елита; с друге стране, грчка дела била су преведена и доступна интелектуалцима, а Аристотел је био поштован као велики ауторитет у арапском свету. У другом делу истраживања, главни задатак биће да се разоткрије да ли је и у којој мери Аристотелово учење утицало на обликовање исламског права и правне науке. Посебна пажња биће усмерена на анализу рада Ел Газалија, једног од најутичајнијих правника исламског права.

Трагови византијског утицаја на Калифат потражиће се у сфери државне администрације и дворске праксе. Између Византије и Калифата постојао је турбулентан, вишеслојан, такмичарски однос напетости, где су једно од другог стрепели, али су истовремено и једно ка другоме гравитирали. Њихови контакти били су прожети и нетрпељивошћу, и поштовањем, и жељом за засенивањем. Политика надметања која је између њих пламсала ипак није била препрека постојању међусобних утицаја. Калифат је од свог настанка имао изузетно прагматичне светоназоре, те се није устезао да се ослони на оне стране елементе које је оценио корисним за своје напредовање. У првом делу тезе објасниће се сложени историјат односа ове две силе, док ће се у другом фокусирати на откривање потенцијалних византијских утицаја у сфери државне администрације и визуелног идентитета Калифата. По освајању византијских провинција Сирије (Билад ел Шам) и Египта (Миср), Арапи су у њима затекли већ разрађену и уходану византијску пореско-административну машинерију. Будући да је Калифат у том тренутку још увек био у раној фази развоја, арапска власт није располагала потпуно развијеним административним апаратом. Извори упућују на могућност да се арапска власт зато ослонила на постојеће византијске административне структуре у тим провинцијама, где су дошли директно у додир са чиновницима који су користили грчки као званични језик управе, носили грчке титуле и користили византијски новац. Све до реформи калифа Абд ел Малика почетком VIII века, званични језик државног апарата западног дела Калифата остаће грчки. Друга тачка контакта са Византијом одвијала се кроз динамичан дијалог између два двора. Најранији период историје Калифата – време Рашидунског калифата – одликовала је скромна, побожна и аскетска јавна слика праведних калифа. Омајадски калифи су, пак, одступили од таквог визуелног идентитета, те су се окренули изградњи нове, империјалне слике Калифата, који је у том моменту обухватао велико пространство од северне Африке, па све до Ирана. Нова епоха Калифата захтевала је и промену његовог визуелног идентитета. У овом сегменту рада биће размотрено на који начин је византијски двор допринео стварању нове јавне слике калифа – слике владара који је својим изгледом, држањем и дворским обичајима све више наликовао владарима великих империја. Посебна пажња биће посвећена преузимању империјалних дворских церемонијалних и протоколарних пракси.

Одмах на почетку истраживања сусреће се са једном методолошком потешкоћом.

Наслов истраживања гласи: „Утицај грчке правне традиције на развој права и државних институција у исламу“. Проблем се огледа у следећем: оно што је у истраживању сасвим извесно грчке природе, није баш сасвим и правне, макар не у строгом смислу те речи. С друге стране, оно што је сасвим извесно правне природе, можда није недвосмислено и грчке. Неко би са пуним правом могао да упита откуд то да Аристотелова логика потпада под античку грчку правну традицију, а исто тако и да преиспита одлуку да се византијска традиција сматра грчком.

Иако логика није *стриктно* правни елемент, она је итекако повезана са правом, посебно у античкој Атини одакле и потиче. Атински правни поредак одликовао је изражени аматеризам – нису постојале школе права, нити су постојали школовани, професионални правници. Правно знање стицало се емпиријски, кроз учешће у раду државних и судских органа власти. Управо због тога, антички грчки приступ праву био је специфичан. Када се читају судске беседе – најважнији извор сазнања о атинском праву – уочава се нешто занимљиво. Говорима су, уместо цитираних закона и правничких формулација, доминирале различите реторичке технике. Право је било присутно, али је било у другом плану. Далеко већа пажња посвећивала се самој аргументацији, која се свом својом тежином ослањала управо на логику. Аргумент из вероватноће, реторски силогизми, парадигме, директни етос, напад на карактер противника, буђење сажаљења, праведног гнева или зависти, политички и утилитарни аргументи – све су то била правно-логичка оруђа која су стајала у срцу атинског судског поступка. У том контексту, широко схваћено, античка логика се може подвести под грчку правну традицију.

Добро је позната чињеница да су Византинци себе видели као наследнике античких Римљана, те да су себе звали Ромејима, а своје царство Ромејским, које су сматрали усавршеним кроз хришћанску веру. Тек негде од средине X до средине XI века, када је царство достигло свој врхунац, Византинци су се све више везивали за хеленску прошлост као начин потврђивања сопствене културне надмоћи над остатком света.¹⁶ Но ипак, неспорно је да су одређени грчки елементи прожимали византијску државу и друштво и пре тог периода. Будући да је целокупно истраживање у овој дисертацији постављено из арапске перспективе, делује оправдано да се и Византија посматра кроз призму арапских светоназора и начина на који су доживљавали Византију и долазили у додир са њом. Скоро сви контакти које је Калифат имао са Византијом одвијали су се кроз грчке елементе. Од VI века и Јустинијанове владавине, грчки језик почиње постепено да замењује латински као званичан језик византијске администрације: управа, правни акти и титуле били су грчки. Локалном становништву Леванта, с друге стране, грчки језик је био матерњи много пре него што је Јустинијан отпочео са хеленизацијом државног апарата.¹⁷ Арапи су, дошавши на тло Леванта, ступили у контакт са локалним становништвом које је углавном носило грчка имена и говорило грчки језик. Потом су и

¹⁶ Nadia Maria el Cheikh, *Byzantium Viewed by the Arabs*, Harvard University Press: Cambridge, MA and London, 2004.

¹⁷ J. B. Bury, *A History of the Later Roman Empire, From Arcadius to Irene, 395-800 A.D.*, vol. II, Macmillan and Co: London, 1889, 167-174: у Царству су се користиле три врсте грчког – 1) народни, говорни језик, из ког се развио савремени грчки; 2) говорни језик образованих слојева, који је под постепеним утицајем народног језика губио свој квалитет; и 3) стандардизовани писани језик, који је настојао да очува традиције хеленистичке прозе од промена које су захватале усмени „заједнички дијалекат“ (*κοινή*).

у службеним контактима са византијским властима поново наишли на грчке елементе у оквиру византијске администрације и контакта са двором. Такође, у оквиру своје специфичне исламске идеологије, Арапи су Византинце повезали са Грцима на још један начин. Током преводилачког покрета, највећи број античких грчких дела прибавили су управо од Византије, која их је углавном занемаривала и остављала да пропадају по разним архивима и манастирима. У оквиру својих идеолошких напада на Византију, арапски аутори су јој приписивали одрицање од сопственог античког грчког наслеђа, указујући на, по њиховом мишљењу, противречност између византијског позивања на античку традицију и њеног прихватања хришћанства. Према арапској интерпретацији, Византија се представљала као чувар античког знања и наследница грчке културе, иако је истовремено одбацила своје античке претке и занемарила наслеђе које су они створили. Арапско виђење Византије огледало се и у томе што су у изворима Византинце понекад називали Грцима.

Будући да су утврђени основни методолошки оквири и размотрена кључна питања која могу представљати извор недоумица у даљој анализи, приступиће се разматрању историјског развоја односа између античког, византијског и исламског наслеђа.

ПРВИ ДЕО ИСТОРИЈСКА ПОЗАДИНА

Да би се могло стићи до научно поткованих закључака о (не)постојању грчких утицаја на исламску правну традицију, неопходно је, пре свега, истражити и објаснити низ историјских околности које су обликовале и доводиле те традиције у контакт. Потребно је детаљно описати: смену династија у Калифату и све њене идеолошке, административне, политичке и друштвене последице; појављивање и цветање једног од највећих преводачких покрета у историји, као и његове тековине; настанак, изворе и развој шеријатског права, а посебно фикха – исламске правне науке, која је почивала на иџтихаду; комплексан однос Арапа и Византије који је био прожет ривалством на свим степенима њихове коегзистенције. Тек када се сви ови процеси изложе и када се стекне потпуна слика о времену и друштвеним околностима у којима су ове цивилизације комуницирале, може се приступити испитивању начина на који су се ови утицаји, у различитом обиму и кроз различите облике посредовања, испољили у сфери исламског права и арапске државности. Тема овог истраживања је попут великог механизма који се састоји од десетине зупчаника: свакоме је потребно утврдити одговарајуће место и улогу да би систем у целини имао смисао и функцију. Хамфриз (*Humphreys*) је с правом приметио: „Најбоље је признати одмах на почетку да ниједан научник не може постати мајстор свега што треба да зна”.¹⁸ Имајући у виду ширину и сложеност теме која захтева познавање различитих историјских периода, правних традиција и интелектуалних окружења, историјски део рада не тежи поновном преиспитивању свих питања која су већ детаљно разматрана у историографији. Напротив, његов циљ је да на основу релевантних научних достигнућа пружи систематичан приказ историјских оквира који су од значаја за разумевање сусрета античког грчког, византијског и исламског света. При томе, постојећа историографска сазнања неће бити посматрана као пука позадина истраживања, већ као основа за разумевање сложених историјских процеса у којима су се различите правне и интелектуалне традиције сусретале, надовезивале једна на другу и добијале нове облике у различитим друштвеним и политичким околностима. У том смислу, историјски преглед представља неопходан темељ за испитивање начина на који су античка грчка мисао и византијско правно наслеђе нашли своје место у ширем оквиру развоја исламског права и арапске државности.

¹⁸ R. Stephen Humphreys, *Islamic History: a Framework for Inquiry*, Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1991, 7: “It is best to admit at the outset that no scholar can become the master of everything he needs to know”.

Глава прва

ПРЕВОДИЛАЧКИ ПОКРЕТ ЗА ВРЕМЕ ДИНАСТИЈЕ АБАСИДА

На први поглед делује помало изненађујуће то што је у науци тема грчко-арапског преводачког покрета као друштвеног феномена доста слабо обрађена. Истраживачка пажња углавном је усмерена на филолошки аспект покрета, опште технике превођења и преводе конкретних дела, превасходно оних из области природних наука. Можда највећи значај за ову тему има рад Димитри Гутаса (*Dimitri Gutas*), који је покушао у свом делу *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society (2nd – 4th/8th – 10th centuries)* да изложи све историјске и идеолошке околности које су довеле до масовног превођења грчких дела на арапски. За потребе дисертације, фокус ће остати само на основама покрета. Циљ није да се нашироко објашњава грчко-арапско преводаштво, нити његове финесе и проблематике, будући да би се тиме тема дисертације разводнила и од правничке преточила у лингвистичку. Међутим, потребно је посветити одређену пажњу и преводачком покрету јер се тиме објашњава основаност ове тезе, будући да би се, сасвим оправдано, могло поставити питање – откуд уопште идеја да је између грчке и шеријатске правне традиције икада дошло до позајмица, узевши у обзир да су у питању народи који су не само временски, већ и културолошки и верски, знатно удаљени један од другог. Овде је добро осврнути се на једну од Вотсонових законитости: да би правничка елита уопште узела у разматрање одређени правни систем за потенцијалног „донора“ правних решења, неопходно је да су јој *доступни и разумљиви правни текстови тог правног система*, било да је елити познат језик на којем су текстови написани, било да су јој доступни преводи тих текстова. Управо зато грчко-арапски преводачки покрет има изузетно важну улогу у овом истраживању.

Можда звучи преувеличано када се каже да је грчко-арапски преводачки покрет један од најмасовнијих преводачких покрета у историји човечанства, али чини се да има чврстих основа за такву тврдњу. Трајао је од VIII до X века у Абасидском калифату, а епицентар научне и преводачке делатности налазио се у тада новој престоници абасидске династије – Багдаду. То не значи, међутим, да се превођење и истраживање одвијало искључиво на једном месту. Научни и преводачки центри ницали су и просперирали широм Калифата, од којих је можда најпознатија чувена Кућа мудрости (*Bayt al-Hikmah*), једна од највећих библиотека и истраживачких центара средњовековног арапског света. За време трајања преводачког покрета преведена су на арапски сва секуларна грчка дела која су пронађена на територији Калифата или прибављена из Византијског царства. У питању је широка лепеза текстова који су се тицали: астрологије, алхемије, окултних наука, математике, аритметике, геометрије, астрономије, теорије музике, медицинских наука, византијског опуса војних наука, филозофије, а за

дисертацију можда најважније – тад је преведен и комплетан опус Аристотелових дела (филозофија, метафизика, етика, физика, зоологија, ботаника, логика – *Органон*).¹⁹

Оно што овај покрет чини посебним јесу његове размере, које Гутас пореди са достигнућима и утицајем који су имали Периклова Атина, италијанска ренесанса и научна револуција XVI и XVII века.²⁰ Гутас често истиче како је по свом обиму овај покрет заиста без прецедента у историји. Никада до тада преводилачка делатност није била тако масовно подржавана међу свим слојевима друштва: калифима и њиховим наследницима, државним службеницима и војним заповедницима, трговцима и банкарима, учењацима и научницима, свим линијама религијске, секташке, етничке, племенске и језичке припадности. У питању је, дакле, систематски подухват који је био темељан, дуготрајан и научно поткован. Такође, преводилачки покрет није финансирао само једна конкретна друштвена групација, те стога покрет није био спутан оквирима које би наметнули идеологија, вредности и циљеви те једне затворене и дефинисане групе људи. У питању је био заједнички подухват који се финансирао како из јавних, тако и из приватних средстава арапског и неарапског, муслиманског и немуслиманског становништва.²¹ Арапско друштво је, дакле, у својој целости, изродило своје преводилачко стваралаштво.

1.1. „Сенка“ и „Облаци“: династичка смена у Калифату

*„Допушта се одбрана онима које други нападну,
зато што им се насиље чини – а Алах их је, доиста, кадар помоћи.“
Кур'ан 22:39*

1.1.1. Три светла једног светионика

Један кратак, али нужан увод који мора да претходи опису револуције и смене на престолу јесте прича о проблему са којим се сусрела муслиманска заједница након Посланикове смрти. Одабир његовог наследника²² показао се компликованим, будући да Посланик није оставио јасна упутства о томе ко и на који начин треба да га наследи. Управо у томе лежи узрок ривалства између три породице које су имале претензије на

¹⁹ Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd – 4th/8th – 10th centuries)*, Routledge: London, 1998; 1.

²⁰ Ibid. 8

²¹ Ibid. 2, 5.

²² Односно, одабир правог „вође верних“ – *Amīr al-Mu'minīn*: Moshe Sharon, *Revolt – The Social and Military Aspects of the 'Abbasid Revolution*, The Max Schloessinger Memorial Fund, The Hebrew University: Jerusalem, 1990, 16.

место наследника Посланика: Омајада, Алида и Абасида – три сенке једног светионика, како су метафорички названи у наслову овог поглавља. Посланик се и у Кур'ану, и у фикху, и уопштено у исламској традицији, веома често повезује са светлошћу и називан је „носиоцем светла“, „светиљком“, „светиоником“,²³ што симболички указује на његов изузетан значај у исламу, али уједно упућује и на улогу и квалитете које би морао да поседује онај који би био достојан да га наследи и постане вођа целокупног муслиманског света. То је морао бити неко ко је имао и легитимитет и ауторитет да ступи на место оног ко је попут светлости „разгрнуо“ мрак, подучио народ исламу и Божјој речи, те их као светионик усмеравао на исправан пут муслиманског живота. Управо зато је свакој од ове три породице било изузетно важно да створи одговарајући наратив око свог порекла и личне и/или крвне везе са Послаником, како би придобила поверење већинског дела верника.

Абасиди се испрва нису појављивали као интересенти у борби за место наследника, те је главни сукоб буктао између Омајада и Алида. Но, током Абасидске револуције Абасиди су постепено преузели кормило у своје руке и почели да се активно боре за вођство. Зарад прегледности и лакше читљивости текста, али и разумевања суштинске идеолошке разлике не само између Омајада и Абасида, већ и сунита, шиита и хариџита, што ће бити од посебног значаја за боље разумевање фикха и исламских правних школа, овде је потребно појаснити и изложити односе између ова три претендента на позицију духовног вође, као и начин на који су оправдавали легитимитет њихове владавине и крвне везе са Послаником.

Након Посланикове смрти, дакле, поставило се питање наследника – ко треба да га наследи и по ком принципу. Мухамед је припадао Бену Хашим²⁴ из истакнутог меканског племена Курејш. Међу Посланиковим пратиоцима постојале су две струје које су различито гледале на питање избора његовог наследника. Једну су чинили мухацири, људи који су заједно са Мухамедом прешли из Меке у Медину, а с друге стране су били ансари, локални људи у Медини који су прихватили Мухамеда и његово учење након његовог доласка у тај град. Мухацири су сматрали да наследника Посланика треба пронаћи међу њима, док ансари, знајући да нико од њих не би био прихваћен за наследника будући да није постојало крвно сродство са Послаником нити веза са племеном Курејш, решили су да подрже Алија, Мухамедовог рођака и зета.²⁵ Из овог спора, прва струја је изашла као победник и наредних 30 година је трајао Рашидунски калифат (632-661),²⁶ којим су сукцесивно владала четворица праведних (правоверних) калифа. Сва четворица били су рођаци и асхаби²⁷ Посланика Мухамеда: Абу Бакр

²³ Нпр. Кур'ан, 33:45-46, 5:15-16.

²⁴ Бену значи клан; племе се састојало из више кланова. Што се племена Курејш тиче, посебно истакнути кланови унутар њега били су Бену Хашим (којем је припадао Посланик, Алиди и Абасиди) и Бену Умејја (којем су припадали Омајади).

²⁵ Али је био ожењен Фатимом, Посланиковом кћери; Hugh Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate: A Political History*, Routledge: New York, 1981, 39; Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, Routledge: London and New York, 2016, 44.

²⁶ Вид. више у: Hugh Kennedy (2016), *op. cit.* 43-70.

²⁷ Пријатељи Посланика и његови пратиоци, људи који су му били блиски, који су га видели, слушали и пратили његова учења и умрли као муслимани. Асхаби су изузетно значајни, будући да је уз помоћ

(Мухамедов таст), Омар (такође Мухамедов таст), Осман (Мухамедов зет) и Али (такође Мухамедов зет и брат од стрица). Овде је згодно споменути да само сунити сматрају сва четири калифа исправним и легитимним вођама, док шиити признају само последњег калифа и имама, Алија. Рашидунски калифат окончао се 661. године када је Алија убио харицитски екстремиста. Власт је преузео Алијев син, Хасан ибн Али, који је, ради очувања мира, убрзо уступио престо Муавији. Тиме је Муавија постао калиф и утемељивач омајадске династије, која је остала на власти све до 750. године.

Да би одређена породица имала легитимитет за држање власти (световне, а поготово духовне), било је неопходно да докаже своју повезаност са Послаником и његовом породицом – идеално, преко неког мушког Мухамедовог крвног сродника – али ако то није било могуће, проналажени су други начини да се успостави веза са Послаником. Супарничке породице су се, с друге стране, трудили да ту наводну сродничку везу својих ривала са Послаником порекну или да истакну да јачина те везе није довољна да би породици дала легитимитет Мухамедових наследника. У следећим поглављима изнеће се начини на које су Омајади, Алиди и Абасиди покушавали да докажу свој легитимитет и право на титулу калифа и имама.

1.1.1.1. Омајади

Омајади су породица која је припадала Бену Умејја, једном од истакнутијих кланова унутар племена Курејш, из којег је потицао и сâм Посланик, с тим што је он припадао супарничком клану, Бену Хашим.²⁸ У данима када је ислам тек био у успону, Омајади су били најјачи противници Посланика у Меки и отворено су се супротстављали исламу; Абу Суфијан, отац Муавије, првог калифа омајадске династије, био је вођа меканских противника Посланика. У изворима се спомиње како су Омајади још тад били опортунистичка и калкулантска породица, и да су покушавали да потисну из вођства свакога ко је полагао право на то место на основу побожности, посвећености исламу и крвних веза са Послаником. На ислам су прешли тек онда када је постало очигледно да ће његове присталице однети победу.²⁹ Први калиф омајадског порекла је, технички, био Осман, трећи по реду који је владао Рашидунским калифатом, али њиме није зачета омајадска династија – после њега је на власт дошао Али из хашимитског клана. Након Османовог убиства 656. године, омајадска породица на челу са Муавијом искористила је тај моменат да отпочне свој обрачун са Алијем, а потом и његовим сином Хусеином. То је довело до великог грађанског рата познатог као Прва фитна или Фитна Османовог

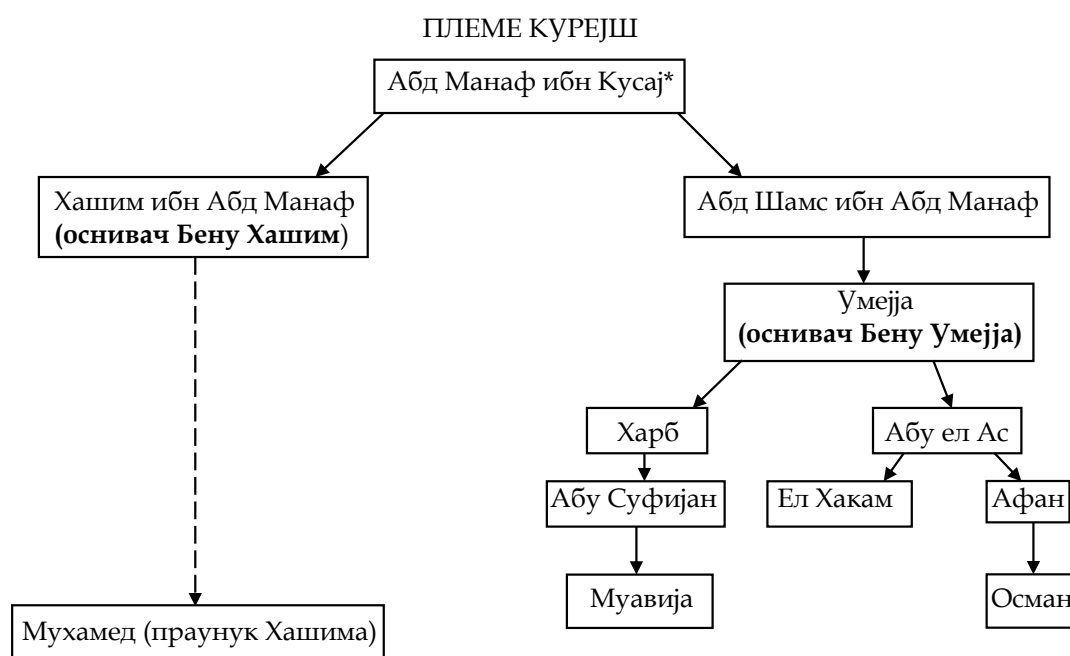
њихових сведочанстава настала Суна, други главни извор шеријатског права. Управо зато је било битно утврдити идентитет свих асхаба, јер само тако се могла проверити веродостојност хадиса (појединачних записа од којих се састоји Суна).

²⁸ Припадници Бену Хашим се још зову Хашимити.

²⁹ Hugh Kennedy (1981), *op. cit.* 35; G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661 – 750*, Routledge: London, 2000, 11-18.

убиства,³⁰ из ког су Омајади изашли као победници, преузевши власт и успоставивши своју династију.³¹ Након стицања титуле калифа, Муавија је уложио велике напоре да оправда легитимитет своје владавине, као и своје породице, будући да Омајади нису уживали поверење и одобравање међу свим верницима. Неки су их посматрали као узурпаторе, не само јер нису потицали из Посланикове породице, већ и због начина на који су дошли на власт и управљали исламским земљама. Једине везе коју су Омајади имали са Послаником јесу то што су припадали истом племену, и то што су били повезани кроз бракове: споменути Осман, трећи рашидунски калиф, био је ожењен двома Мухамедовим кћерима, док је Мухамед био ожењен Муавијаином полусестром.

Табела 1: Шематски приказ повезаности Омајада (Бену Умејја) и Хашимита (Бену Хашим)



* Абд Манаф ибн Кусај био је син истакнутог старешине Курејш племена и *de facto* владара Меке, Кусај ибн Килаба, који је живео у 5. веку. Абд Манафов син Хашим зачетник је хашимитског клана и прадеда је Посланика Мухамеда. Други Абд Манафов син, Абд Шамс, имао је сина Умејју који је зачетник омајадског клана који је по њему и носио име. Према предању, Хашим и Абд Шамс били су близанци, чији ривалитет је наговештен још од рођења. Умејја је био прадеда Осману, трећем рашидунском калифу, и Муавији, првом омајадском калифу. Муавија је, дакле, имао полусестру Умм Хабибу којом је Мухамед био ожењен, а Осман се оженио прво једном, па затим и другом Мухамедовом кћери.

³⁰ Први исламски грађански рат (656-661), који је захватио пределе Сирије, Ирака и Хиџаза: вид. више у G. R. Hawting, *op. cit.* 24-32; Albert Hourani, *History of the Arab Peoples*, Faber&Faber: London, 2005, 42-6; Khalid Yahya Blankinship, *The End of the Jihad State: The Reign of Hisham Ibn Abd-Malik and the Collapse of the Umayyads*, State University of New York Press: Albany, 1994, 23-24.

³¹ Moshe Sharon, *op. cit.* 16.

Управо због тога што је племенско-сродничка веза Омајада са Послаником била слабија, поготово у поређењу са породицама из хашимитског клана, Омајади су морали да створе наратив који би оснажио њихово право на престо. С обзиром на то да су се Омајади у својој владавини ослањали на племенске поделе и обичаје, они и њихове присталице били су заступници следећих идеја: да вођа треба да се бира на исти начин као што се и племенски старешина бира унутар племена, да Мухамедов наследник треба да се бира из *Посланиковог племена* (не стриктно из породице!) и да вођа свакако треба да буде побожан, али је пре свега било важно да има умећа и вештине за добро обављање световних дужности. Види се, дакле, да је јак акценат стављен пре свега на световни, политички ауторитет вођа (*muluk* – краљеви).³² Да би учврстили и осигурали своју владавину, Омајади су успоставили династички принцип где се титула калифа аутоматски наслеђивала и преносила са оца на сина, а себе су најчешће називали *khalifat Allah* – Божјим калифама, чиме су истицали да су они директно божји представници, а не само Посланикови наследници. Тиме су, веома промишљено, тежиште свог легитимитета пребацили на чињеницу да су они Алахови изасланици и прва исламска династија, док је оспоравана веза између њих и Посланика и његове породице остала у другом плану. Представљање калифа као божјег гласника повлачило је са собом и схватање да су калифи овлашћени да буду и врховне верске вође у заједници, те да није било потребе да свој религијски ауторитет деле са настајућим религијским учењачким круговима.³³ За време Омајада појавили су се први озбиљни религијски мислиоци који ће касније под окриљем двора постати водећи умови сунитске струје.³⁴

1.1.1.2. Алиди

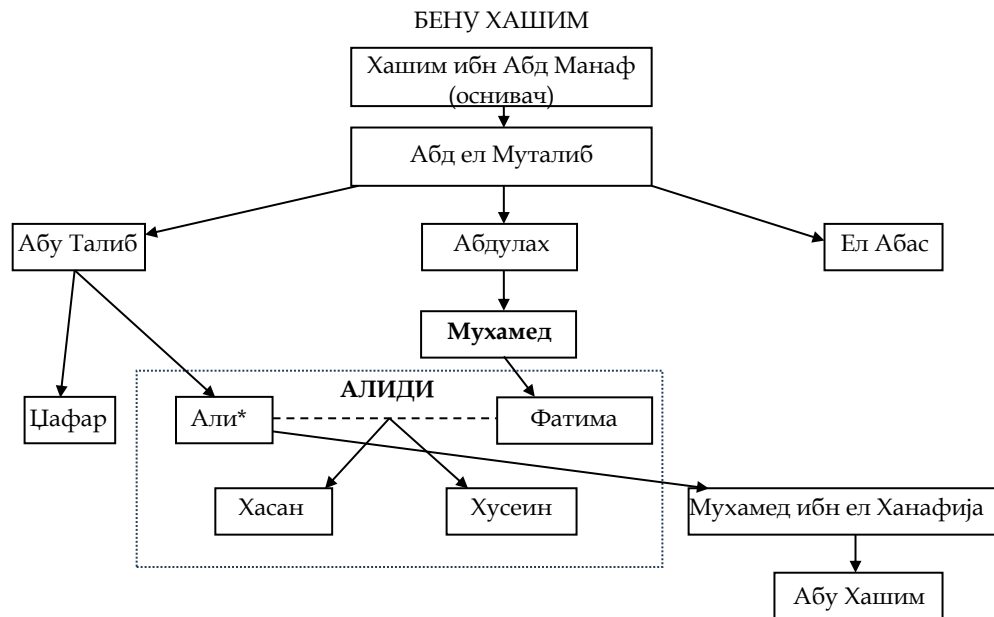
Алиди су били породица у склопу Бену Хашим која је обухватала само потомке Алија и Фатиме, једне од Посланикових кћери. Али је већ споменут у претходним поглављима – био је Послаников рођак и зет, и био је последњи, четврти калиф Рашидунског калифата, чијим убиством је на власт дошла династија Омајада. Многи верници, а поготово шиити, сматрали су Алија јединим легитимним и законитим Мухамедовим наследником, стога не чуди што од свих рашидунских калифа шиити признају једино Алија, и што су се оштро противили омајадској владавини, сматрајући чланове те династије узурпаторима.

³² Hugh Kennedy (1981), *op. cit.* 38.

³³ G. R. Hawting, *op.cit.* 13.

³⁴ *Ibid.* 2.

Табела 2: Шематски приказ повезаности Алида и Посланика



* Али је био Мухамедов брат од стрица и касније зет. Искључиво Алијеви потомци са Фатимом чине Алиде; Али је имао још деце, али пошто нису добијени са Фатимом, не сматрају се директним потомцима Посланика. Један од те деце био је и Мухамед ибн ел Ханафија који је одиграо важну улогу у абасидском наративу заједно са својим сином Абу Хашимом. Алијев отац, а Мухамедов стриц, Абу Талиб, био је високо цењен међу верницима, будући да је преузео бригу о осмогодишњем Мухамеду након смрти његовог деде, Абд ел Муталиба, и старао се о њему све док се није осамосталио и оженио.

Још од својих раних дана, Омајади су посматрали све Хашимите, а посебно Алиде, као највећу опасност за сопствену политичку амбицију, будући да су им Алиди били директни ривали. Имали су јачу крвну и духовну везу са Послаником, чиме је и њихово право на престо било јаче у очима једног дела народа.³⁵ Не чуди, стога, то што су Омајади по доласку на власт често отварали сукобе са Хашимитима и организовали њихове покоље и прогоне у покушају да једном за свагда неутрализују главну претњу својој владавини. Један од познатијих догађаја била је битка код Кербеле 680. године када је убијен Хусеин ибн Али, Алијев син и Послаников унук, као и највећи део Хусеинове породице и следбеника, укључујући наводно чак и његовог шестомесечног сина.³⁶ Тај масакр одјекнуо је међу присталицама Алида, којима је то био и више него довољан доказ омајадског безбожништва и неподобности за престо. Страдалништво Хашимита било је један од најјачих мотива покретања Хашимије, политичко-религијског покрета који је био у корену Абасидске револуције и који је довео до слома омајадске династије. Пре саме револуције, Алиди и њихове присталице покушали су неколико пута да свргну Омајаде. Неки од знаменитијих устанака били су Зејдова буна у Куфи 740. године коју је подигао Зејд, Хусеинов унук, као и побуна Абдулаха ибн Муавије, потомка Алијевог

³⁵ Tayeb El-Hibri, *The Abbasid Caliphate: A History*, Cambridge University Press: Cambridge, 2021, 31; G. R. Hawting, *op. cit.* 21-24.

³⁶ Al-Ṭabarī, *Tarikh al-rusul wa'l-mulūk – The History of al-Ṭabarī*, vol. 19, *The Caliphate of Yazid b. Mu'awiyah A,D, 680-683*, (transl. I. K. A. Howard), State University of New York Press: Albany, 1990, 152-154.

брата Цафара, који је узбунио народ у Ираку и источном Ирану око 744. године.³⁷ Иако су те побуне, као и многе друге, биле неуспешне у свргавању Омајада, допринеле су слабљењу њихове моћи и припремиле терен за коначни обрачун са њима, до којег је дошло током Абасидске револуције.

За разлику од Омајада чије су присталице биле већински сунити, Алиди су свој ослонац проналазили у шиитској струји. Шиити су имали стриктније критеријуме за одабир наследника Посланика, а главна разлика у односу на суните је то што су шиити сматрали да је наследник Мухамеда морао да потекне из *Посланикове породице*. Управо из тог разлога, шиити су признавали само Алија као правог вођу и имама, а не и претходна три рашидунска калифа. Такође, шиити су вођу звали „имам“ и посматрали су га, пре свега, као духовног вођу беспрекорног верског морала који ће, исто онако као што је и Посланик чинио, обасјавати верницима исправан пут. Шиити су, дакле, акценат првенствено стављали на верски ауторитет вође, па тек онда на његове политичке и световне дужности.

Временом је међу самим шиитима дошло до појава фракција које су имале различито виђење начина на који је требало изабрати вођу унутар Посланикове породице. Прва је сматрала да имама треба да потекне из тачно одређене гране Мухамедове породице и да имамаат мора да буде наследан унутар ње (*nasab* – наслеђивање по крви). Конкретно, овакво виђење ствари прихватили су рани шиити који су подржавали искључиво грану Посланикове породице која је потицала од Алија и настављала се даље преко његовог сина Хусеина.³⁸ Друга је веровала да се имамаат могао пренети унутар Посланикове породице *насом* (*nass*) – именовањем.³⁹ Дакле, тренутни имама могао је именовати неког другог члана своје породице, а не нужно свог најстаријег сина, као будућег имама. Трећа фракција је сматрала да је вођа могао да постане најистакнутији члан Посланикове породице – онај који је био најспособнији и најподобнији да преузме ту улогу, без обзира на грану породице којој је припадао и без посебног именовања (наса).⁴⁰ Таква перспектива подстакла је многе чланове Мухамедове шире породице да поведу побуне против Омајада у покушају да стекну легитимитет за преузимање вођства – једна од таквих је управо била Зејдова буна.⁴¹

Док је прва теорија ишла искључиво у корист Алида, друге две су отварале врата могућности да се и други чланови Посланикове породице пронађу у улози вође – могућност коју су Абасиди свесрдно прихватили и искористили.

³⁷ Hugh Kennedy (1981), *op.cit.* 39-40.

³⁸ Технички, прво је наследник био Хасан, старији син, али по његовој смрти имамаат је прешао на млађег сина Хусеина и даље се преносио на његове потомке.

³⁹ Овакво схватање заступају дванаестнички шиити, највећа шиитска секта која верује у постојање 12 имама, где је први Али, а последњи, дванаести имама је у скривању (*ghayba*) зарад своје безбедности; указаће се верницима тек када дође Судњи дан, и то као Махди, месијанска фигура која ће успоставити правду и ред.

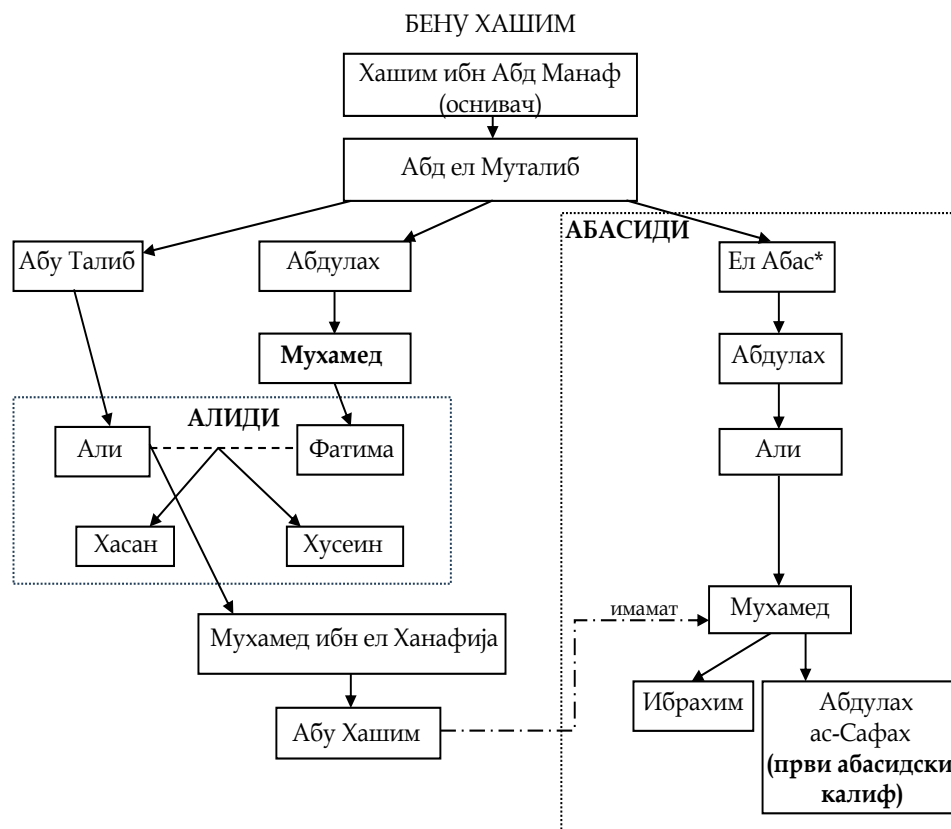
⁴⁰ Hugh Kennedy (2016), *op.cit.* 108.

⁴¹ И зато не чуди да су највећи заступници ове треће теорије били Зејдити, његови следбеници. Зејдизам је данас највише заступљен у северном Јемену, где представља верску основу покрета Хута.

1.1.1.3. Абасиди

Абасиди су такође били породица у оквиру хашимитског клана. Потицали су од другог стрица Посланика Мухамеда, Ел Абаса, по којем је цела породица добила име.

Табела 3: Шематски приказ повезаности Абасида и Посланика



* Ел Абас ибн Абд ел Муталиб, оснивач абасидске породице и други стриц Посланика који се такође старао о њему током његовог детињства и младости. Посебну улогу у абасидском наративу имали су Мухамед ибн ел Ханафија и његов син Абу Хашим.

Абасидска породица била је испрва повучена и не претерано заинтересована за политику, поготово током Рашидунског калифата; штавише, Омајади су их чак доживљавали као пријатељску грану хашимитског клана. Први који је показао одређене политичке амбиције био је Ел Абасов син, Абдулах.⁴² После његове смрти, Абасиди су се преселили из Медине на своје имање у Хумејми, насеобини у јужном делу Јорданске пустиње која ће им касније послужити као центар активности и база за борбу против Омајада. Хумејма се налазила на ходочасничкој путањи, што је Абасиде стављало у

⁴² Tayeb El-Hibri, *op. cit.* 31-32; Hugh Kennedy (1981), *op.cit.* 41.

директан контакт са потенцијалним присталицама.⁴³ Абасиди су једно време учествовали у другим побунама против Омајада, попут споменутих побуна – Зејдове у Куфи 740. и буне у Ираку и источном Ирану око 744. године,⁴⁴ да би касније постепено почели да шире сопствену мрежу следбеника и отпочели своју политичку акцију.

Абасиди су, доста промишљено, градили свој легитимитет по више основа. С једне стране, тврдили су да су они прави наследници Посланика, будући да је оснивач Абасида, Ел Абас, био Послаников други стриц и тиме део Посланикове породице (*Ahl al-Bayt*). С друге стране, Абасиди су се чврсто ослањали на једну од споменутих шиитских теорија преноса имамата, конкретно, на другу: да је било који члан породице Посланика могао да буде именован као имам. Важну улогу у том наративу одиграли су Мухамед ибн ел Ханафија и његов син Абу Хашим.

Мухамед ибн ел Ханафија био је Алијев син, али не са Фатимом, већ женом која је потицала из Бену Ханифа по којем је Мухамед и добио своје име. Након убиства Алија, па потом и убиства његовог старијег сина Хасана,⁴⁵ а ускоро и млађег сина Хусеина, један део радикалнијих шиита⁴⁶ сматрао је Ел Ханафију легитимним наследником и имамом.⁴⁷ После његове смрти, имамат је прешао на његовог сина, Абу Хашима, који у моменту своје смрти није имао деце, што је отворило врата борби за титулу његовог наследника. Јавили су се многи претенденти међу којима је био и један абасидски кандидат – Мухамед ибн Али, Ел Абасов праунук. Наиме, у абасидским изворима наилази се на тврдњу да је Абу Хашим, наводно, пред своју смрт именовао баш Мухамеда ибн Али као следећег имама.⁴⁸ Тако су Абасиди стекли право да тврде да су имамат добили насом.

Градећи свој легитимитет по ова два основа, Абасиди су почели да шире своју пропаганду и да подижу војску. По окончању Абасидске револуције, стекавши власт и титулу калифа, Абасиди су могли да тврде свој легитимитет додатно и по основу треће теорије – да је калиф могао да постане сваки члан Посланикове породице који се показао најспособнијим и најспремнијим за улогу вође; победивши и протеравши „безбожне“ Омајаде, Абасиди су сматрали да су сасвим показали своју исправност и одабраност од Бога.

⁴³ Hugh Kennedy (1981), *op.cit.* 41; Moshe Sharon, *op. cit.* 20.

⁴⁴ Tayeb El-Hibri, *op. cit.* 35.

⁴⁵ Хасан је убрзо након предаје престола Муавији отрован; и сунитска и шиитска традиција наводе то као политичку ликвидацију.

⁴⁶ Такозвани *ghulat* шиити, што у преводу значи „претеривачи“.

⁴⁷ Moshe Sharon, *op. cit.* 18.

⁴⁸ Hugh Kennedy (1981), *op. cit.* 41; Eliot L. Daniel, *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule 747-820*, Bibliotheca Islamica: Mineapolis and Chicago, 1979, 28-29.

1.1.2. Судар кућа

Побуна против Омајада постепено је било све више и незадовољство се ширило не само међу арапским муслиманима, већ и неарапским муслиманским становништвом – мавали народима (*mawali*). Разлози за огорченост су се временом умножили и почели све гласније да се истичу, а омајадска владавина се изједначавала са насилништвом и тиранијом.

Главна што се Омајадима стављало на терет је то што су унизили титулу калифа и учинили је наследном унутар своје породице.⁴⁹ Посебно се сматрао кривим Муавија зато што је први „искварио“ калифат и поступио самовољно, учинивши титулу наследном без икакве консултације са постојећим религијским ауторитетима и без разматрања да ли је титула требало да постане наследна или да ипак остане изборна. Арапска традиција све омајадске владаре (осим једног) назива *краљевима* (*muluk*), а не калифима, јер се сматрало да је омајадско поступање и владање било краљевско – другим речима, понашали су се као обични световни владари који су владали на основу силе и арбитрарног постављења, а не божанског одабира, попут других неверничких владара као што су били византијски цар и сасанидски шах.⁵⁰

Такође, на терет им се стављала репресија и убијање великог броја верујућих људи из Посланикове породице, као и нападање светих градова Меке и Медине, где су Меку чак гађали катапултима у два маха.⁵¹ У питању је био покушај гушења побуне, али је напад на свети град – а посебно оштећење Кабе – оставио веома лош утисак међу муслиманским становништвом, посебно шиитима, који су већ дуго сматрали Омајаде безбожницима.

Коначно, оптуживани су и за неправедан и лош третман мавали становништва. Наиме, немуслиманско, неарапско становништво на територији Калифата интензивно је подстицано да пређе на ислам, не само зато што је ислам био једина исправна вера, већ и зато што би тиме стекли сва она права која су била резервисана само за муслимане.⁵²

⁴⁹ Чак ни сунити нису сматрали да је улога вође требало да буде наследна, већ да је вођу потребно бирати по истом принципу као и старешину унутар племена. Исто тако су сматрали да баш због начина на који је вођа биран, а то је световним путем, он није имао ауторитет да тумачи Кур'ан и Суну – супротно од онога што су сматрали Омајади.

⁵⁰ Matthew Gordon, *The Rise of Islam*, Hacket Publishing Company Inc: Indianapolis-Cambridge, 2005, 35-36; G. R. Hawting, *op. cit.* 11-18; Albert Hourani, *op. cit.* 46-47.

⁵¹ G. R. Hawting, *op. cit.* 11.

⁵² Обећана им је потпуна интеграција – верска и друштвена – по преласку на ислам. Да би припадник неарапског народа прешао на ислам, морао је да постане тзв. клијент (*mawali*). То је подразумевало да пронађе Арапина муслимана који би му био нешто попут патрона или старатеља, и по преласку на ислам клијент би постао почасни члан племена свог старатеља. У пракси, мавали и њихови потомци увек су били посматрани као муслимани другог реда, што се у сфери права највише видело код опорезивања – мавали су плаћали порезе попут свих осталих немуслиманских народа, често су били и кочени у преласку на ислам, а рад у државној администрацији је био тешко остварив сан: G. R. Hawting, *op. cit.* 4-5; Tayeb El-Hibri, *op. cit.* 4-5, 34, Hugh Kennedy (1981), *op. cit.* 36; Albert Hourani, *op. cit.* 51.

То се, пре свега, односило на посебан режим опорезивања и могућност учествовања у државној администрацији и вршењу функција. Иако су Омајади на почетку истицали да ће се залагати за праведно исламско друштво где ће се једнако поступати према свим муслиманима без обзира на порекло, убрзо је постало јасно да нису имали намеру да то обећање испуне. Уместо уједињеног народа и јединствене државе, Омајади су одржавали разједињеност, и то по два основа: прво, нису покушали да истински изједначе мавали становништво са арапским муслиманима, иако им је обећан потпуно једнак третман по преласку на ислам; друго, јединство нису постигли ни међу арапским муслиманима, где су наставили да (п)одржавају племенску разједињеност, коју су и сами користили да би остали на власти и лакше контролисали своје поданике. Цела унутрашња политика Омајада ослањала се на ексклузију неарапских народа, посматрање ислама као „власништво“ освајачке арапске елите и одржавање арапске елите затвореном и племенски издељеном.⁵³ Мавали народи су се убрзо осетили изиграно и разочарано, што се касније показало погубним по омајадску династију, а од пресудног државотворног значаја за успон Абасида.

Омајадска освајачка политика у једном трену је прво успорила, а потом и скроз застала;⁵⁴ арапска племенска елита постала је незадовољна због изостанка ратног плена, а арапско локално становништво због недовољног прилива новца у провинције Калифата; јака централизација власти за време калифа Абд ел Малика (685-705) изазвала је још више незадовољства због појачане опресије;⁵⁵ мавали становништво је било све бројније и све је више и гласније негодовало због лошег положаја – све то је створило атмосферу која је била погодна за покретање велике револуције која је требало, за разлику од свих претходних угашених побуна, да буде успешна.

Сама револуција спремала се дуго и тихо: прво је следио период пропаганде, када су Хашимити окупљали своје следбенике и трудили се да привуку себи што више незадовољног народа, а доста касније се прешло на ратну фазу.⁵⁶ Пропаганда се посебно показала плодном међу мавали народима којима су се Хашимити указали као нова нада за праведно и једнако исламско друштво. Та пропаганда се звала још и „Позив“, *al-da'wah ilā al-ridā min Āl Muḥammad* (или скраћено само *da'wa*), позив на борбу против безбожне династије Омајада која је довела до историјске трагедије Хашимита и одабир правог вође, или тачније, позив да се одабере вођа из редова Посланикове породице који би био по вољи муслимана.⁵⁷ Појам *al-ridā* – „одабрани“, без икаквог прецизирања о којој грани Посланикове породице се тачно ради, омогућило је да се велики део народа окупи око

⁵³ G. R. Hawting, *op. cit.* 5; Hugh Kennedy (1981), *op. cit.* 35; Moshe Sharon, *op. cit.* 25-48;

⁵⁴ Khalid Yahya Blankinship, *op. cit.* 199-223.

⁵⁵ Hugh Kennedy (1981) *op. cit.* 36; Tayeb El-Hibri, *op. cit.* 33-34; Hugh Kennedy (2016), *op. cit.* 78-90; Matthew Gordon, *op. cit.* 42-44.

⁵⁶ Свака револуција, у принципу, има две фазе: прва, тајна, када је револуција у фази инкубације и када се јавност постепено индоктринише, и друга, ратна, за коју је од пресудног значаја обезбеђивање војне снаге која ће вољно прихватити револуционарне идеје. Пропагандна фаза Абасидске револуције трајала је чак две генерације: Moshe Sharon, *op. cit.* 15-16.

⁵⁷ Saleh Said Agha, *The Revolution which toppled the Umayyads: Neither Arab nor Abbasid*, Brill: Leiden – Boston, 2003, XV; Hugh Kennedy (1981), *op. cit.* 41.

покрета – и шиити, који су сматрали да „одабрани“ вођа треба да дође из редова Алида, и сав остали незадовољни народ који је само желео да на место вође дође обећани имам који ће спровести правду и створити идеални муслимански поредак који им је обећан (*da'wla*⁵⁸). Пропаганду је, дакле, покренула Хашимија, тајна религијско-политичка организација која је подржавала хашимитски клан у борби за власт.⁵⁹ Центар активности им је била Куфа у Ираку, да би се касније жариште пропаганде пренело у Хорасан, област у некадашњој источној Персији у којој је била висока концентрација мавали народа, а власт Омајада слаба.⁶⁰ Абасиди, испрва, нису јавно истицали своје право на престо, већ су стрпљиво подржавали Хашимију и тајно спроводили планове да покрет окрену у своју корист. Кључне су биле пропагандне активности у Хорасану које омајадске власти нису на време препознале као озбиљну опасност,⁶¹ нити су алидски шиити схватили као „преотимања“ покрета, јер су их Абасиди вешто приказали као продубљивање хашимитске борбе.⁶² Изузетно битна личност за абасидску активност у Хорасану био је Абу Муслим, ослобођеник и мавали којег су Абасиди послали у ту област да организује и припреми народ за борбу.⁶³

Као пресудни моменат у изворима се спомиње 747. година, када се група побуњеника окупила изван града Марва, највећег града Хорасана, да дочека Абу Муслима. Он је као изасланик стизао из Јордана са поруком од вође покрета, имама Ибрахима (Ибрахим ел Имам, како су га још звали, син Мухамеда ибн Алија који је по абасидском предању стекао имамат од Абу Хашима), који се све време скривао од Омајада и покушавао да сачува тајним свој идентитет вође покрета. Абу Муслим стигао је не само са поруком, већ и са два црна банера на којима су се налазили симболи: један банер је назван „Сенка“, а други „Облаци“, који су потом развијени пред окупљеним народом који је био скроз обучен у црно – боју Абасида. Називи банера носили су дубоку симболику и јаку поруку: тако како се облаци простиру над земљом, тако ће се прострти и владавина Абасида, и тако како сенке одувек постоје, постојаће и владавина абасидског имама.⁶⁴ Овај моменат је обележавао прелазак из притајености у отворену фазу револуције. У наредним месецима, Омајади су открили да је Ибрахим вођа покрета,

⁵⁸ *Da'wla* је појам који је у то време означавао промену у државности, али и шире – започињање нове ере, крај једног циклуса; у контексту револуције, крај омајадске владавине и почетак нове (Абасиди су касније говорили - абасидске): вид. више: Jacob Lassner, "The Abbasid Dawla: An Essay on the Concept of Revolution in Early Islam", *Tradition and Innovation in Late Antiquity* (eds F. M. Clover and R. S. Humphreys), Madison, Winsconsin, 1989, 247-270.

⁵⁹ Moshe Sharon, *op. cit.* 18-19; G. R. Hawting, *op. cit.* 109-115.

⁶⁰ Данашни источни Иран, западни и северни Авганистан и јужни Туркменистан; Hugh Kennedy (1981), *op. cit.* 43, G. R. Hawting, *op. cit.* 105-107; Hugh Kennedy (2016), *op. cit.* 109-110; Eliot L. Daniel, *op. cit.* 29-30.

⁶¹ Tayeb El-Hibri *op. cit.* 38-39, Moshe Sharon, *op. cit.* 147-148, 151.

⁶² Иако су Алиди заправо имали ближе крвно сродство са Послаником, управо захваљујући јакој абасидској пропаганди и подршци из Хорасана, завладало је схватање да су Абасиди прави наследници Мухамеда и будуће вође муслиманског света: Hugh Kennedy (2016), *op. cit.* 107-110.

⁶³ О његовом пореклу и значају за револуцију: Moshe Sharon, *op. cit.* 51-93; Eliot L. Daniel, *op. cit.* 100-124.

⁶⁴ Al-Ṭabarī, *Tarikh al-rusul wa'l-mulūk – The History of al-Ṭabarī*, vol. 27, *The Abbasid Revolution*, (transl. John Alden Williams), The State University of New York Press: Albany, 1985, одељци 1950-1959.

ухватили су га, а он је након извесног времена проведеног у тамници преминуо.⁶⁵ То је била искра која је распламсала побуњенички жар: цитати из Кур'ана послужили су као основ за отпочињање рата са Омајадима: „Допушта се одбрана онима које други нападну, зато што им се насиље чини – а Алах их је, доиста, кадар помоћи.“⁶⁶ Тиме су абасидске снаге јасно стављале до знања да је Бог на њиховој страни и да је њихова побуна оправдана и легитимна да би се одбранио исламски поредак, Божја књига и Суна његовог Посланика (*Kitāb Allāh wa sunnah nabiyyih*) од безбожних Омајада.⁶⁷

Сам ток револуције и борбе детаљно је описао Ел Табари у својој *Историји пророка и краљева* (*Tarikh al-rusul wa'l-mulūk*), а за потребе тезе битан је само њен исход. Последњег омајадског калифа Марвана убиле су абасидске снаге у Египту док је бежао;⁶⁸ чланови омајадске породице су такође убијени, а само један члан, Абдурахман I, успео је да преживи и побегне на Иберијско полуострво где је успоставио Кордопски емират. Након што је имам Ибрахим погубљен, имамат је прешао на његовог брата који је постао први абасидски калиф, Абдулах ас-Сафах. Његово крунисање означило је коначну победу Абасида и почетак абасидске епохе (*ad-dawla al-abbāsiyya*).⁶⁹

Абасиди нису заборавили ко им је пружио највећу подршку и у чему је лежала њихова снага – мавали народи, односно конкретније, сарадња и укључивање неарапског становништва и тежња ка истинском јединству државе и народа. Свака династија је имала неко своје достигнуће и трудила се да учини нешто значајно по чему ће је историја памтити: за Омајаде, то су била арапска освајања и арабизација државне администрације; за Абасиде, то је било уздизање Калифата на мултикултуралним и мултиетничким основама, што је арапском свету отворило врата ка иностраним знањима и умећима, те омогућило процват арапске науке и културе. Абасиди су створили јак наратив да је њихова владавина успостављена на више аспеката политичког наслеђа: истицали су своју везу са блискоисточним и персијским монархијама, везу са исламом и Послаником Мухамедом чији су били наследници, везу са античким Грцима са којима су делили далеког, заједничког претка, чак и везу са библијским фигурама – раним вођама, попут Абрахама, Давида и Солона, израелитским краљевима.⁷⁰ С једне стране, градили су свој „имиџ“ исламских владара који су били божји одабраници, за разлику од њихових претходника,⁷¹ а са друге стране укључивали су и ценили неарапске народе који су

⁶⁵ Сам Ел Табари наводи да се извори не слажу око тога да ли је убијен или је умро од болести: Al-Ṭabarī, *Tarikh al-rusul wa'l-mulūk* vol. 27, *op. cit.* одељци 43-44.

⁶⁶ Кур'ан 22:39; Al-Ṭabarī, *Tarikh al-rusul wa'l-mulūk* vol. 27, *op. cit.* 65.

⁶⁷ Muhammad Qasim Zaman, "Some Consideration on References to the Qur'ān During the 'Abbāsid Movement", *Islamic Studies* 29/1 (1990), 29-30.

⁶⁸ Al-Ṭabarī, *Tarikh al-rusul wa'l-mulūk*, vol. 27, *op. cit.* 168-176.

⁶⁹ Алиди су наравно покушали да преотму власт Абасидима када су схватили да су Абасиди преокренули покрет и револуцију у своју корист, али ти покушаји су били неуспешни: вид. Tayeb El-Hibri, *op. cit.* 51-56;

⁷⁰ Tayeb El-Hibri, *op. cit.* 45.

⁷¹ *Ibid.* 46: сваки абасидски калиф од Ел Мансура надаље усвојио је титулу која је назначавала један од божанских квалитета – Ел Мансур (Победоносни), Ел Махди (Онај који је вођен Богом), Ел Хади (Вођа), Ел Рашид (Мудри), Ел Амин (Поуздани), Ел Ма'мун (Онај којем је с' правом поверено), Ел Мутасим Би'ллах (Онај који тражи уточиште у Богу), Ел Мутавакил 'а ла-аллах (Онај који верује Богу), Ел Мустади (Онај који

живели на територији Калифата тако што су их увели у културне, научне и административне дворске кругове и подстицали њихово стваралаштво. Повезујући ислам и „неарапско“, стварајући мост између њих, а не јаз, дали су легитимитет интеграцији и прихватању иностраних елемената у арапску традицију и створили су атмосферу у којој су ти елементи оберучке прихваћени као оплемењивачи друштва, а не одбацивани као рушилачки, пагански чиниоци који су били у супротности са исламом и муслиманским схватањем света.

Управо на таквим темељима изникао је преводилачки покрет: владајућа идеологија свесрдно је допринела његовом рађању и процвату.

1.2. Идеологија одабране династије

*„О Алаху, који сву власт имаш, Ти власт ономе коме хоћеш дајеш,
а одузимаш је од онога од кога хоћеш; Ти онога кога хоћеш узвисијеш,
а онога кога хоћеш унизујеш; у Твојој руци је свако добро –
Ти, уистину, све можеш!“*
Кур’ан 3:26

Дошавши на власт, Абасиди су наставили да ојачавају легитимитет своје владавине и да стварају државну идеологију која ће омогућити препород Калифата и његову трансформацију у правичну и идеалну исламску државу. Таква идеологија прожимала је све сегменте живота у Калифату – од организације власти и администрације, преко трговине, до уметности, архитектуре и науке.

Једна од првих владарских активности током раног Абасидског калифата била је изградња нове престонице за време калифа Ел Мансура, далеко од старог омајадског седишта у Дамаску. Архитектура је коришћена промишљено – њен задатак је био не само да велича и прикаже моћ и сјај нове династије, већ и да послужи као визуелни медиј који је јасно слао поруку да је дошло време промена и да је Абасидски калифат место интеркултуролошких сусрета, толеранције и интеграције. Нови град на простору Ирака зидан је у непосредној близини старе персијске престонице Ктесифона, са чијих здања је, наводно, узиман камен за изградњу.⁷² Планови града рађени су под будним оком Халида ибн Бармака,⁷³ члана истакнуте иранске породице Бармакида која је са будизма

тражи просветљење од Бога).

⁷² G. Le Strange, *Baghdad During the Abbasid Caliphate: From Contemporary Arabic and Persian Sources*, Oxford at the Clarendon Press: Oxford, 1922, 253; Кенеди (Kennedy) мисли да је прича о узимању камена са чувеног ктесифонског лука, Так Касре, ипак само урбана легенда, али да постоји шанса да је материјал узиман из околине персијске престонице: Hugh Kennedy, *When Baghdad Ruled the Muslim World: The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasties*, Da Capo Press: Boston, 2004, 39.

⁷³ Gaston Wiet, *Baghdad, Metropolis of the Abbasid Caliphate* (transl. by Seymour Feiler), University of Oklahoma

прешла на ислам још за време Омајада и која је за време Абасида уздигнута међу владајућу елиту упркос мавали статусу. Све у вези са новом престоницом одражавало је исте мотиве који су се могли пронаћи и у државној идеологији Абасида⁷⁴ – град је имао кружни облик у чијем центру су се налазиле Палата калифа, Главна џамија и административне зграде: круг, као симбол савршенства и калиф у центру, као симбол централизације власти у рукама „Божје сенке на земљи“ (*zill Allāh fi l-ard*).⁷⁵ Та нова престоница носила је симболичко име „Град мира“ (*Madīnat as-Salām*), а позната је касније и под именом Багдад.⁷⁶ Багдад је у наредним деценијама послужио не само као стратешко упориште Абасида, већ и као центар мултиверског, мултиетничког и мултикултуролошког суживота и сарадње.

У ојачавању сопственог легитимитета – током револуције, као и после ње – Абасиди су се служили бројним средствима, али најјаче од свих је била вера. Цитирајући ајете из Кур'ана, истицали су да је Алахова воља то што су они дошли на власт и да су они одабрана династија за разлику од њихових претходника: „О Алаху, који сву власт имаш, Ти власт ономе коме хоћеш дајеш, а одузимаш је од онога од кога хоћеш; Ти онога кога хоћеш узвисујеш, а онога кога хоћеш унизујеш; у Твојој руци је свако добро – Ти, уистину, све можеш!“⁷⁷ Позивање на Свету књигу је традиција која је опстала још из раноисламског периода. Том методом су се служили и Омајади када су тек успостављали своју владавину – Муавија се, као и Абасиди током револуције, позивао на Кур'ан када је покренуо борбу против последњег праведног калифа, Алија. Ослањањем на Свету књигу, захтеви су добијали чврст легитимитет и јаку симболику, и успешно се ширила порука да су носиоци тих захтева дубоко посвећени исламу и Алаху.⁷⁸ У абасидској пропаганди изузетно важну улогу имала је и фигура обећаног месије (*al-Mahdī*, „Вођени“) – праведног вође који је потомак Посланика Мухамеда и који ће се појавити у „последњим временима“ да успостави правду и обнови веру и морал.⁷⁹

Критици Омајада, као и историјским записима о њиховим поступцима и „неделима“ треба ипак приступити са извесном подозривошћу. Калифат је тек половином VIII века дошао у додир са папиром и техником његове производње, кроз

Press: Norman, 1971, 12.

⁷⁴ Више о архитектури града, његовом оснивању и персијском утицају: Jens Scheiner, Isabel Toral (eds), *Baghdād: From Its Beginnings to the 14th Century* (eds. J. Scheiner, I. Toral), Brill: Leiden-Boston, 2022; G. Le Strange, *op. cit.*; Jacob Lassner, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages*, Wayne State University Press: Detroit, 1970 – књига садржи и преводе релевантних делова из списка Ел Хатиба ел Багдадија; Jacob Lassner, *The Shaping of 'Abbasid Rule*, Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1980, 163-241; Hugh Kennedy (2004), *op. cit.* 130-159; Amira K. Bennison, *The Great Caliphs: The Golden Age of the 'Abbasid Empire*, Yale University Press: New Haven and London, 2009, 69-71.

⁷⁵ Идеја о исламу као универзалној религији и калифу као супериорном вођи искристалисала се тек у време Абасида: Tayeb El-Hibri, *op. cit.* 277

⁷⁶ Jens Scheiner, Isabel Toral, "Baghdād's Topography and Social Composition A Historical Sketch", *Baghdād: From Its Beginnings to the 14th Century* (eds. J. Scheiner, I. Toral), Brill: Leiden-Boston, 2022, 3-5.

⁷⁷ Кур'ан 3:26.

⁷⁸ Muhammad Qasim Zaman, *op. cit.* 30-31.

⁷⁹ *Ibid.* 34; трећи абасидски калиф је чак и одабрао за себе титулу Ел Махди.

контакт са кинеским папирцијама које су биле заробљене након битке код Таласа 751. године.⁸⁰ Први велики центар за производњу папира ван Кине настао је у Абасидском калифату у граду Самарканд, одакле се производња постепено проширила и по другим градовима, укључујући и Багдад. Тек захваљујући овом открићу је записивање историје ислама и Калифата постало могуће, као и њена дистрибуција је у ширем обиму. Дела која се у науци сматрају најстаријим муслиманским историјским записима појавила су се тек у IX и X веку – све до тада постојала је махом усмена традиција. Управо зато неопходно је задржати одређене резерве приликом оцене омајадске „безбожности“, будући да се у овом случају може дословно рећи да су „историју писали победници“. Аутори ових првих историјских дела (попут Ел Табарија и Ел Баладхурија) припадали су абасидској, опозиционој струји, стога су њихова дела била написана из перспективе династије која је свим снагама покушала да прикаже своје претходнике као нелегитимне. Ипак, Абасиди су имали меру. Кудили су Омајаде онолико колико је било неопходно да се оправда њихово збацивање са власти, али опет не исувише, да се Омајади не би доживели као пагани и неверници, чиме би се прекинуо континуитет исламске државе од Посланика до Абасида. Омајади јесу називани безбожницима (*fāsiqūn*), али никад неверницима (*kuffār/murtaddūn*); сматрани су муслиманима, само оним који су се удаљили од исправног пута. С друге стране, Абасиди су знали да одају признање тамо где је било заслужено – хвалили су омајадске политичке, а посебно административне способности.⁸¹

Тако су Абасиди вешто изградили своју државну идеологију. Овладавши техником производње папира, неометано су ширили своју пропаганду и поруку да су династија изабрана од Бога и да је ратовање било неопходно да би се отклонила препрека на путу ка правој исламској држави. Не само да су обећали својим поданицима праведно исламско друштво у којем ће сви бити једнаки, без обзира на порекло, већ су то одмах почели и да остварују.⁸² Као најближе сараднике одабрали су мавали породицу која је деценијама касније из својих редова давала најугледније функционере Калифата,⁸³ велике везире. Символ етничког јединства представљала је нова престоница грађена не само поред старог персијског седишта, већ и по узору на персијске градове,⁸⁴ али и под утицајем Еуклидове дефиниције круга,⁸⁵ показавши тиме од почетка жељу да се усвоје

⁸⁰ У питању је био ратни сукоб између Абасидског калифата и Тибетанског царства с једне стране, и кинеске Танг династије са друге.

⁸¹ G. R. Hawting, *op. cit.* 14-18.

⁸² Настао је концепт јединствене заједнице (*umma*) која је обухватала више од одабране арапско-муслиманске елите, доминантне за време Омајада: Amira K. Bennison, *op. cit.* 5-6.

⁸³ Повезивање са персијском фракцијом омогућило је Абасидима да тврде како нису наследници само Посланика, већ и древних династија Ирака и Ирана преко Вавилонца и Сасанида: Dimitri Gutas (1998), *op. cit.* 29. Након пада утицаја породице Бармакида почетком IX века, Абасиди су поверење поново дали једној персијској породици, Ноубахти, што говори о угледу који је персијска струја уживала на двору: George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, The MIT Press: Cambridge, MA and London, 2007, 10. О значају и успону мавали породица, као и о томе како је то довело до постепеног нестајања арапских (елитних) привилегија: Jacob Lassner (1980), *op. cit.* 91-116.

⁸⁴ Lionel Bier, "The Sasanian Palaces and Their Influence in Early Islam ", *Ars Orientalis*, Vol. 23, *Pre-Modern Islamic Palaces* (1993), 60-62.

⁸⁵ Dimitri Gutas (1998), *op. cit.* 52; Еуклидова дела су преведена још за време Ел Мансура: *Ibid.* 111.

елементи из других култура које су сматрали достојним препороћеног Калифата. Кроз све њихове подухвате тихо је провејавала идеја да је Абасидски калифат наследник великих и древних цивилизација које су некада доминирале Медитераном и шире (Грчка, Рим, Персија), и са којима су Арапи имали додира много пре преласка на ислам и успостављања арапске државе.⁸⁶ Абасидска благонаклоност према страном која је била изражена већ код устројства самог Калифата убрзо се прелила на све остале сегменте друштва, а кулминирала је управо у сфери науке, створивши атмосферу која је изродила преводилачки покрет. Преводилачка делатност досегла је до тад невиђене размере и отворила је Калифат ка културним тековинама суседних древних народа, доприневши тиме развоју арапског језика и самосталне арапске научне мисли.

1.3. Рађање и процват преводилачког покрета

*„Ко крене путем тражећи на њему знање, Алах ће му олакшати пут у Ценет...
Предност ученог (алима) над побожним је као предност
Месеца у односу на друге звезде. Учењаци су, заиста,
наследници веровесника, а веровесници нису оставили у наследство
ни динаре ни дирхеме, него су оставили у наследство науку,
па ко је узме, узео је обилан део.“
Абу Давуд, бр. 3641*

Једна ствар која је знатно допринела слободном протоку робе, људи и знања у Калифату и чији је значај неопходно напоменути јесу омајадска освајања – захваљујући њима поново су, по први пут након похода Александра Македонског, повезане области Персије и Индије на истоку са регионом плодног полумесеца на западу у једну исту државу са заједничком државном администрацијом, политиком и економијом.⁸⁷ Убрзо по доласку Абасида на власт и оснивању Багдада, винула се арапска научна делатност и била је незауостављива, поготово током наредна два века – научни центри ницали су и развијали се широм Калифата, од Персије до Средоземног мора.⁸⁸ Атмосфера инклузије коју су неговали Абасиди, заједно са потенцирањем нужности превазилажења племенских и етничких разлика које су биле изражене за време Омајада, лаког доступношћу папира, вредновањем античког знања као најважнијег културног добра човечанства, као и антивизантијском политиком у оквиру које је Византија критикована,

⁸⁶ Amira K. Bennison, *op. cit.* 1-4. Ауторка истиче како оштре поделе на Исток и Запад заправо нема, већ да су се културе и утицаји међусобно стално преплитали, те је погрешно приступати изучавању односа средњовековног ислама, антике и Западне Европе кроз призму у којој се Запад посматра као „дете античке Грчке и Рима“, а исламска традиција као далека, страна, отуђена од европског и егзотична.

⁸⁷ Dimitri Gutas (1998), *op. cit.* 11-12; W. Montgomery Watt, *The Majesty That Was Islam: The Islamic World 661-1100*, Praeger Publishers: New York and Washington, 1974, 32-43.

⁸⁸ Само неки од њих су: Багдад, Куфа, Басра, Нисибија, Едеса, Харан, Марв.

између осталог, и због непоштовања њених античких корена, омогућили су развој преводачког покрета који је махом био усмерен на античку науку и стваралаштво. Оно што је битно напоменути је да покрет није био самом себи циљ – није се развио ради превођења *per se*, већ је његов суштински задатак био веома прагматичан: разоткривање садржаја античких текстова које би потом научници могли да анализирају и инкорпоришу у арапску науку. Начин на који су интелектуални кругови Калифата успели да помире потребе средњовековног исламског друштва са достигнућима паганског античког грчког друштва биће посебно предмет анализе, а свакако показује вичност и креативност мислилаца абасидског периода. Преводачком покрету, као једном друштвено-културолошком феномену, посвећено је нажалост недовољно пажње у науци. Понекад би се аутори осврнули на неке његове аспекте, али најобухватније дело на ту тему је рад Димитри Гутаса, који је приликом изучавања преводачког покрета покушао да обухвати све факторе који су допринели његовом настанку и популарности. У питању је био заиста један сложен феномен – не постоји један конкретан догађај који је проузроковао његово рађање, већ читав низ међусобно повезаних околности.

Салиба (*Saliba*) сматра да је „утркивање“ бирократа било кључни покретач преводачког покрета, а не нужно подршка и иницијатива државног врха, односно владајуће идеологије. Наиме, званични језици омајадске администрације били су грчки на западу и пахлави⁸⁹ на истоку Калифата, све док калиф Абд ел Малик ибн Марван (685-705) није покренуо арабизацију административног апарата (*dīwān*) крајем VII века.⁹⁰ Тим чином дошло је до великих промена у бирократском телу. Све до тада, главни атрибут који је један чиновник могао да поседује је познавање грчког, односно пахлавијског језика, те су управо на основу тог језичког умећа појединци монополизovali позицију у администрацији. Преласком на арапски као званични језик бирократије и стандардизацијом административне процедуре, познавање грчког или пахлавијског језика више није било пресудан критеријум за вршење службе, што је довело до отпуштања великог броја чиновника и ангажовања нових службеника који су говорили арапски.⁹¹ Страх и неизвесност због губитка позиције, као и жеља за повратком статуса, расламсали су конкуренцију међу бирократама. Они који су добро познавали грчки или пахлави, почели су да користе то знање за превођење старих грчких и персијских научних текстова на арапски; они који нису били довољно вешти, ангажовали су преводиоце. Циљ је свакако био исти: разоткривање напредних научних знања која би старе чиновнике поново учинила конкурентим на тржишту рада. Та научно-преводачка „трка“ која је полако започета за време Омајада, наставила се пуним

⁸⁹ Средњоперсијски језик, званични језик државе и зороастризма за време сасанидске Персије, а касније и персијског народа који је живео у оквиру калифата.

⁹⁰ G. R. Hawting, *op. cit.* 63; El-Hussein A. Y. Aly, *The Graeco-Arabic Translation Movement*, Cambridge University Press (e-book) 2023 7.

⁹¹ Ел Баладхури у свом делу *Освајање земаља (Futūḥ al-Buldan)* описује моменат када је калиф Абд ел Малик наложио арабизацију дивана, те је за то сазнао Сергије, отац чувеног Јована Дамаскина, који је тад био високо позиционирани службеник на калифовом двору. Сергије је толико био жалостан због арабизације да је, сусревши се са грчким чиновницима, поручио им: „Потражите себи хлеб у неком другом послу, јер вам је Бог овај одузео“: Al-Balādhurī, *Futūḥ al-Buldan - History of the Arab Invasions: The Conquest of the Lands*, (transl. and comm. Hugh Kennedy), I.B. Tauris: London, 2022, 301.

интензитетом педесет година касније доласком Абасида, који су прихватили велики део административних тековина својих претходника, а свакако и арапски као универзални језик Калифата. Тада су „трци“ дали ветар у леђа потомци омајадских чиновника који су од малих ногу били подстицани да уче, напредују и престигну своје родитеље у знању и вештинама, као и да се пробију што је више могуће унутар административних кругова, као и на абасидском двору. Управо та амбиција, борба за преживљавање и жеља за статусом су оно што Салиба сматра кључним покретачима преводачко-научног покрета и разлогом за велику заинтересованост интелектуалних кругова за научно стваралаштво; много чешће су бирократе биле спонзори преводачких активности него сами калифи.⁹²

Гутас с друге стране наводи како је кључни фактор за развој преводачког покрета то што је у Калифату суштински постојала *јака потреба* за преведеним делима, и то с једне стране државна, а са друге научна. Државна потреба је била двострука: постало је неопходно образовати и оспособити новонасталу абасидску администрацију, којој су за рачуноводство, сакупљање и анализирање података, инжењерство и рачунање времена постале потребне аритметика, геометрија, тригонометрија и астрономија.⁹³ Такође, држава је стално радила на обликовању своје владајуће идеологије и у томе су јој некада помагала и преведена грчка дела.⁹⁴ Већ од трећег абасидског калифа, Ел Махдија (775-785), држава полако одступа од апсолутне верске толеранције и почиње да истиче преимућство ислама над осталим религијама у Калифату. Таква трансформација је била очекивана – Абасидски калифат је, изнад свега, замишљен као права *исламска* држава, стога њихова политика инклузије није могла да опстане у оном облику и обиму у којем је постојала током и непосредно након револуције. Ел Махди је први почео са промоцијом ислама у интелектуалним круговима – наложио је да се са грчког преведе Аристотелова *Топика* (а касније и друга дела која су се тицала логике и дебате) која је требало да помогне муслиманима у формулисању логички исправних аргумената приликом расправа у мултиверским теолошким интелектуалним круговима на тему „правих“ и „исправних“ религија, где је задатак муслиманских мислилаца био да одбране и прикажу ислам као једину праву религију.⁹⁵ У свету науке настала је потреба за примењеним истраживањима која је такође била двострука: с једне стране, да се постигне научна прецизност у постојећим дисциплинама, а са друге, да се достигну

⁹² George Saliba, *op. cit.* 58-64.

⁹³ Dimitri Gutas (1998), *op. cit.* 110. Исто тако, алгебра се показала изузетно битном за правнике који су се бавили наследним правом: *Ibid.* 113.

⁹⁴ И то не само филозофска, већ и можда неочекивано – астролошка! Ту се види још један јак утицај Персије, а посредно и грчких дела, на арапски свет. Управо под утицајем персијских интелектуалаца, абасидски калифи су придавали велики значај утицају звезда на људе и догађаје – толико да је Ел Мансур приликом подизања Багдада тражио астролозима да провере хороскоп будуће престонице и одреде најбољи датум за почетак радова. Код свих већих државних подухвата, калифи су консултовали астрологе: Amira K. Bennison, *op. cit.* 176. Зороастризам, званична религија сасанидске Персије, снажно се ослањала на астрологију, стога ни не чуди то што су већ Перијанци отпочели са превођењем грчких астролошких дела, а потом и интензивирали делатност под Абасидским калифатом, подстакнути од стране двора.

⁹⁵ Dimitri Gutas (1998), *op. cit.* 61-63, 72.

сазнања у новонасталим научним областима и темама од посебног значаја.⁹⁶ Развој научне мисли и знатижеље је сигурно потпомогла и сама вера, будући да је и кроз Кур'ан, и кроз Суну, провејавала порука муслиманима да уче и да се окрену знању (*ilm*). Розентал (*Rosenthal*) сматра да је управо вера била главна покретачка сила иза преводилачких и научних активности, и да би без њеног подстицаја преводилаштво било усмерено само ка појединачним делима која би се сматрала директно неопходним и практично потребним.⁹⁷

Делује да је истина негде на средини и да ове перспективе нису међусобно искључиве. Без подршке државног врха који би преводилачку делатност омогућио и подстицао, научни и интелектуални ентузијазам сигурно не би достигао такве историјске размере. Да су абасидски калифи били затворенијег ума или да су проценили да је потребно усмерити државну идеологију у сасвим супротном правцу, лако су могли сво античко знање да оцене паганским и опасним за ислам, те да забране свако изучавање античких текстова, наложе њихово уништавање или склањање дубоко у архиве где би остали заборављени – баш као што је то учинила Византија у настојању да заштити православно хришћанство од „опасних паганских утицаја“. У таквој непријатељској атмосфери, научно-преводилачка делатност не само што не би била популарна, већ би била дословно немогућа. Стога, није исправно рећи да државни врх није заслужан, нити битан чинилац у овој формули; он је тај који је, попут диригента, задао интонацију и ритам остатку абасидског друштва.

С друге стране, иако је преводилачки покрет тековина првенствено Абасида и плод њихове жеље да као династија за собом оставе наслеђе по којем ће бити запамћени у историји – жеље да буду забележени не само као државотворна исламска династија, већ и као династија која је цивилизацијски уздигла арапски народ, претворила га у интелектуални центар света и приказала ислам као светску религију, покрет не би могао да процвета у обиму у којем јесте, да га здушно нису подржале и шире народне масе. Управо зато, преводилачки покрет је тековина не само абасидске династије, већ и целокупне абасидске интелигенције. У тренутку када је покрет узео маха, на територији Калифата живели су бројни народи – Арапи, Персијанци, Јермени, Сиријци, Копти и други хришћански народи, Јевреји, Курди, Бербери, и многи други. Интелектуалци и научници из свих ових различитих етничких и верских средина нашли су се позвани да допринесу развоју науке у свим научним центрима, а посебно у Багдаду.⁹⁸ Подстицај за стваралаштво је долазио са више страна, а сигурно је и мотивација коју је описао Салиба одиграла своју улогу. Неки од научника су се такмичили за престиж, за бољу позицију у

⁹⁶ *Ibid.* 116-117.

⁹⁷ F. Rosenthal, *Classical Heritage in Islam*, Routledge: London and New York, 1975, 5: "Without this central position of knowledge (*ilm*) in Islam and the almost religious veneration extended to it, the translation activity would presumably have been less scholarly and less extensive. It would probably have been confined to the absolutely essential and immediately useful to a much greater degree".

⁹⁸ Mona Baker, "Arabic Tradition", *Encyclopedia of Translation Studies* (ed. Mona Baker), Routledge: London and New York, 2001, 319: The word "Arab" came to refer to any Arabic-speaking Muslim, irrespective of racial background or affiliation. There were certain areas in which the ethnic Arabs excelled (in particular theology, jurisprudence, and linguistics), but in almost all other areas it was the Persians, Syrians and Jews who led the way both in terms of translation and of original writing.

администрацији и на двору, неке научнике су ангажовале бирократе које су хтеле да дођу до нужних знања која би их учинила конкурентнијим у борби за статус, а неки су били вођени чистом научном знатижељом и жељом да допринесу развоју арапске науке.

Религијски подстицај преводилачком покрету такође није занемарљив, а могло би се чак и рећи да је био важан адут у рукама Абасида, који су га користили у далеко ширем контексту од преводилачко-научног стваралаштва – у идеолошкој борби са Византијом. Када се мало боље осмотри, Византија је имала све предиспозиције да и сама буде носилац једног великог преводилачког покрета. Слично као и Абасидски калифат, у питању је била пространа и богата држава на чијој територији су живели народи различитих етницитета и матерњих језика; имала је јаку централну власт, разгранат административни апарат и доминантну монотеистички религију као званичну религију царства. Може се рећи да је имала и далеко чвршће утемељење у изградњи свог идентитета као наследника античке Грчке и Рима од Арапа, који су такође – макар у интелектуалним круговима – покушали да успоставе идентитетску везу са античким народима. Шта је онда спречило развој преводилачког покрета у њој, поготово ако се узме у обзир и да је имала велики број античких рукописа на располагању у библиотекама и архивима? Одговор лежи у начину на који се хришћанска вера тада тумачила и практиковала, а који апсолутно није остављао простора да се разматра било шта што је одступало од званичне верске догме, а поготово не тековине паганске културе. Целокупно античко научно знање било је окарактерисано као опасно и штетно, а рукописи су остављени да пропадају услед немара и нехајности. Управо то су Абасиди искористили да би показали надмоћ ислама над хришћанством, а самим тим и Абасидског калифата над Византијским царством. Критиковали су хришћанство како је „неисправна“ и „лоша“ религија, јер ниједна „права“ религија не би одбацивала највећу културну тековину човечанства.⁹⁹ Потом су критиковали и Византинце (односно Грке, како су их Арапи некада називали у изворима) због тога што су себе називали Грцима, а пратили су религију која је категорички одбацивала научна достигнућа њихових античких грчких предака. С друге стране, истицали су космополитски карактер ислама, приказујући његову отвореност ка културним и интелектуалним тековинама различитих цивилизација, а поготово оних за које су сматрали да су дале немерљив допринос човечанству. Овакав приступ вери, уз стално провејавање поруке да је верска обавеза муслимана да уче и стичу знање, сасвим сигурно је не само додатно подстакао, већ и оправдао нужност развоја преводилачко-научне делатности у Калифату.¹⁰⁰

Због свега наведеног, издвајање само једног чиниоца као кључног и пресудног за успех преводилачког покрета делује као немогућ задатак. Подстицајна државна идеологија; велика подршка међу бирократским и интелектуалним круговима; увођење арапског као јединственог језика Калифата; космополитски карактер ислама; прогон

⁹⁹ Ибн ел Надим у *Фихристу* недвосмислено наводи како је до изгона античке филозофије из Византије дошло по преласку на хришћанство: Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, (ed. Gustav Flügel), Verlag von F. C. W. Vogel: Leipzig, 1982, 241.

¹⁰⁰ Грунебаум (*Grunebaum*) сматра да су главни фактори уједињења у калифату били, пре свега ислам и арапски језик, а не етничко и политичко јединство, као и да је преводилачки покрет послужио као моћно средство повезивања: G. E. von Grunebaum, "The Problem: Unity in Diversity", *Unity and Variety in Muslim Civilization* (ed. G. E. von Grunebaum), The University of Chicago Press: Chicago, 1955, 17-37.

интелектуалаца из Византије услед верских чистки, који су уточиште потом нашли у Калифату; развој самосталне арапске научне мисли; еволуција абасидског административног апарата – чини се да би, кад би иједан од чинилаца изостао, развој преводилачког покрета и његов исход били битно другачији.

Владар који се сматра зачетником преводилачког покрета био је други абасидски калиф Ел Мансур (754-775), чије напоре је преузео и његов син, већ споменути Ел Махди, а наставили су их и каснији абасидски калифи. Одређена преводилачка активност може се пронаћи и за време Омајада, с тим што је она била сасвим другачије природе, далеко од системског превођења које је постојало за време Абасида.¹⁰¹ преводи су углавном били практичне природе¹⁰² или резултат личне заинтересованости калифа за неко конкретно неарапско дело.¹⁰³ Ипак, битно је напоменути две ствари. Прво, Омајади су превели административни апарат (*diwan*) са грчког и пахлавијског на арапски и тиме утрли пут даљој арабизацији за време Абасида. Бенисон (*Bennison*) истиче како је проглашење арапског као *lingua franca* Калифата било кључни корак који је касније омогућио настанак масовног арапског преводилачког покрета,¹⁰⁴ те се стога може сматрати директним доприносом Омајада његовом развоју. Друго, иако је преводилачка делатност узела маха и достигла свој врхунац у Абасидском калифату, преводилачки подухвати за време Омајада би се могли сматрати својеврсним коренима преводилаштва, и то, између осталог, због самих техника и стилова превођења који су се у то време неговали на

¹⁰¹ Розентал наводи како нетрпељивост која је постојала између Омајада и Византије није допуштала, нити толерисала институционално изучавање грчког знања и културе, стога није постојала одговарајућа атмосфера која би довела до настанка преводилачког покрета већих размера. С друге стране, за време Абасида политичко-културолошка клима је била сасвим другачија и није постојао изражени анимозитет према свему грчком: F. Rosenthal, *op. cit.* 3-4. Гутас има мало другачији приступ: сматра да је аверзија према паганским грчким и хеленистичким учењима до Омајада дошла управо као тренд из Византије, где је доминатна висока култура била грчко православно хришћанство. Дакле, није непријатељство са Византијом разлог омајадског отпора према грчким елементима, већ се отпор развио *под утицајем* Византије, и због тога није могло доћи до преводилачког покрета за време Омајада: Dimitri Gutas (1998), *op.cit.* 18-19. Чини се да је Гутасов приступ оправданији, поготово ако се узме у обзир да су Омајади копирали византијски модел администрације и користили грчки језик у бирократији на западу калифата: да је нетрпељивост према Византији и грчким елементима била толико јака да није допуштала изучавање грчких текстова, тешко је замислило да би у исто време допуштала да се основно устројство калифата обликује по византијско-грчком моделу.

¹⁰² Пре арабизације дивана, административни, политички и трговачки документи морали су се често преводити на грчки и пахлави ради лакше и брже комуникације између поданика различитих матерњих језика: Dimitri Gutas (1998), *op.cit.* 22, George Saliba, *op. cit.* 44.

¹⁰³ На пример, принц Халид бин Јазид је посебно био заинтересован за филозофију и логику, па је зато довео неколико грчких филозофа из Египта и наложио им да преведу одређена грчка филозофска дела са грчког и коптског на арапски: Arif Karkhi Abukhudairi, "Arabs' Contribution to the Art of Translation", *Journal of Modern Languages*, 18/1 (2008), 179; Розентал, додуше, мисли да је у питању фабрикована чињеница (F. Rosenthal, *op. cit.* 3), као и Гутас (Dimitri Gutas (1998), *op.cit.* 24) и Хити (Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, Macmillan: London and Basingstoke, 1970, 255). Спомиње се и калиф Омар ибн Абд ел Азис као наручилац превода одређених дела: El-Hussein A. Y. Aly, *op.cit.* 6. У *Фихрист*у се спомиње како је први превод на арапски настао тако што је Муавија наредио да се доведе група грчких филозофа из Египта који су добро владали арапским, те им је наложио да преведу књиге о алхемији са грчког и коптског јер је за њих био лично заинтересован: Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist* (1982), *op. cit.* 242.

¹⁰⁴ Amira K. Bennison, *op. cit.* 177.

територији Калифата, а који су се касније показали важним за грчко-арапски преводачки покрет. Наиме, с једне стране, постојала је сиријска преводачка традиција, а са друге персијско-индијска.

Још током V и VI века хришћански дисиденти (највише источносиријски хришћани) побегли су из Византије услед верског прогона и пронашли су уточиште у блискоисточним пределима тадашњег Сасанидског царства,¹⁰⁵ где су наставили да развијају своје културне, научне и преводачке центре, фокусирајући се првенствено на хеленистичка дела и њихово превођење са грчког на сиријски језик.¹⁰⁶ Захваљујући томе што су источносиријски хришћани благовремено отишли из Византије, избегли су потпадање под утицај снажне анти-грчке политике у Византији, која је, као што је већ споменуто, грчка дела и знања у једном периоду одбацивала као паганске тековине које су биле у дубоком сукобу са православним хришћанским идентитетом царства.¹⁰⁷ Персијске територије на којима су живели и радили источносиријски хришћани постале су део Омајадског калифата након арапских освајања у VII веку, а тада су такође освојене и одређене византијске области (Сирија, Палестина, Египат). Већ тиме су Арапи дошли у ближи контакт са хеленским елементима: с једне стране, у бившим персијским пределима, са гркојезичним источносиријским интелектуалцима и преводиоцима, а с друге стране, у бившим византијским пределима Сирије и Палестине, са локалним становништвом којем је грчки језик не само био матерњи, него и језик трговине, пословања, као и православног хришћанског свештенства, посебно Мелкита.¹⁰⁸ Секуларна грчка учења су већ увелико била прихваћена међу сиријским мислиоцима у великим центрима источног хришћанства од плодног полумесеца до Персије (Едеса, Кинасрин, Нисибис, Мосул, Гундишапур итд),¹⁰⁹ а у неким, попут Харана, који је остао изразито пагански све до X века, бројне грчке идеје, веровања и праксе су се одржале у животу много након што су нестале у другим крајевима.¹¹⁰ Најзначајнија карактеристика сиријске преводачке традиције је поштовање грчких аутора као ауторитета и жеља да се њихова мисао адекватно преведе, те су се развиле две врсте превођења њихових дела: дословно (*word-for-word*) и смислено (*sense-for-sense*).¹¹¹

Персијско-индијска преводачка традиција је такође била прожета грчким елементима. Аутор чувеног *Фухрусма* (*Kitāb al-Fihrist*), Ел Надим, препричава наводе Абу Сахла ел Фадла ибн Ноубахтија (*Abū Sahl al-Faḍl ibn Nawbakht*), истакнутог персијског интелектуалца који је био активан током раног абасидског периода и који се узима као ауторитет за предисламску персијску традицију. Наиме, он описује страшна разарања која је Персија доживела када је Александар Македонски кренуо у своја освајања ка

¹⁰⁵ Источна Сирија, северна Месопотамија и западни Иран.

¹⁰⁶ El-Hussein A. Y. Aly, *op. cit.* 7; Dimitri Gutas (1998), *op. cit.* 13-14.

¹⁰⁷ Dimitri Gutas (1998), *op. cit.* 13-14.

¹⁰⁸ Dimitri Gutas (1998), *op. cit.* 17.

¹⁰⁹ Више о сиријским преводима и односу према грчким делима: Sebastian Brock, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Variorum Reprints: London, 1984.

¹¹⁰ Dimitri Gutas (1998), *op. cit.* 14.

¹¹¹ F. Rosenthal, *op. cit.* 17-18;

истоку: не само да је уништио градове, већ и архиве, библиотеке и научне записе. Потом је наложио да се све персијске књиге које су преживеле уништење преведу на грчки и коптски језик, након чега је заповедио да се персијски оригинали спале, а преводи пошаљу у Египат заједно са свим персијским богатством и ученим људима. На срећу, персијско знање се очувало јер су древни персијски владари, много пре Александрових освајања, послушали савете и пророчанства мудраца Јамаспа и пророка Заратустре који су предвидели Александрова разарања, те су наложили да се направе преписи великог броја персијских књига и потом их послали у Индију и Кину ради чувања. Тек по доласку Сасанида на власт у III веку, отпочела је потрага за расејаним персијским знањем. Ардашир I је послао делегације да поврате преписе из Индије и Кине, као и преводе из Грчке и Египта, а његов син Шапур I је наложио да се прикупљене књиге на грчком и коптском преведу на пахлави.¹¹²

Овај наратив о Александровом разарању Персије и њених књига може се схватити као део персијског културно-историјског митоса о губитку и обнови знања и правног поретка. Салиба је детаљно анализирао тај део *Фихриста* и сматра да је у питању више мит, него факт, иако није сасвим неутемељен у стварности,¹¹³ но он је имао важан задатак: служио је Персијанцима, а потом и Арапима, као везивно ткиво са антиком. Абу Сахл је кроз своју нарацију суптилно провукао информацију о томе како постоји континуитет између научних достигнућа старог Вавилона и Персијског царства, а са друге стране је успоставио везу са древним цивилизацијама кроз причу о Индији и Кини као чуварима, али и оплемењивачима персијског знања. Ел Надим се, потом, укључујући тај наратив у *Фихрист*, надовезује на персијску научну традицију и повезује је са арапском, правећи тиме директан пут преноса знања од Вавилона, који се сматра колевком науке, преко Персије и Омајадског калифата, до Абасидског калифата.¹¹⁴ На сличан начин су други арапски мислиоци повезивали арапску науку са античком Грчком, но о томе ће бити речи мало касније. Персијско-грчко преводилаштво је, барем јединим делом, било у служби повраћаја „отетог“ персијског знања,¹¹⁵ али у пракси су Персијанци преводили и оригинална грчка дела, посебно она која су се тичала астрологије, филозофије, медицине и других природних наука. Најважнија одлика персијске преводилачке традиције је критички и креативни приступ грчким текстовима: грчка научна мисао није узимана као апсолутна истина, већ су се вршиле корекције и додавале нове идеје.¹¹⁶

¹¹² Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist - The Fihrist of Al-Nadīm*, (ed. and transl. Bayard Dodge), Columbia University Press: New York and London, 1970, 574-575.

¹¹³ George Saliba, *op.cit.* 27-72. Извесно је, свакако, да су Персијанци преводили грчка дела, али у пракси су далеко већу пажњу посветили текстовима из Кине, а посебно из Индије, док су грчка дела више била, како Салиба каже, "*an afterthought*" (George Saliba, *op. cit.* 11). Отуд се и цела преводилачка традиција назива персијско-индијска.

¹¹⁴ *Ibid.* 35. Не само да се овај наратив користио да би се арапска наука повезала са древном и тиме ојачала легитимитет, већ и да би се придобили Персијанци на тлу раног Абасидског калифата: Dimitri Gutas (1998), *op. cit.* 54. О повезаности персијске, индијске и арапске мисли, као и њиховим прожимањем грчким елементима: Syed Nomanul Haq, "The Indian and Persian Background", *History of Islamic Philosophy* (eds. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman), Routledge: London, 1996, 112-148.

¹¹⁵ Dimitri Gutas (1998), *op. cit.* 43.

¹¹⁶ El-Hussein A. Y. Aly, *op. cit.* 8-9.

Успостављањем арапског као званичног језика Омајадског калифата дат је подстицај да се више пажње посвети арапској филологији, што је постепено створило услове и за развој арапског преводаштва. Као релативно млада дисциплина, са неразвијеном научном терминологијом и ограниченим преводачким искуством, арапско преводаштво, услед непостојања устаљених преводачких образаца, окренуло се постојећим, старијим преводачким традицијама, преузимајући од сваке поједине елементе. Од *римске* се преузело поштовање грчких научника, филозофа и астронома, на које се гледало као на узор за опонашање. Арапски преводиоци су стога свој допринос испрва ограничили углавном на сажетке и коментаре, који су стајали као допуна уз грчка дела која су преводили. Од *персијске* се, с друге стране, преузео критички приступ грчким ауторима који нису посматрани као непогрешиви. Зато су се грчка дела не само преводила на арапски, већ уједно и анализирали, исправљала, реорганизовала и допуњавала новим идејама и решењима. То је можда и највећи допринос арапског преводаштва – преводи нису били *само* преводи, већ су одмах имали и научно-истраживачку вредност и постајали су део корпуса арапских научних дела. Од *сиријске* традиције су се преузеле технике преводњења грчких дела – дословни и смислени метод – чијим комбиновањем су арапски преводиоци покушали да што верније пренесу мисао грчких аутора.¹¹⁷ Првобитно је дословни метод био заступљенији, али није давао задовољавајуће резултате. Хунајн ибн Исхак (*Hunayn ibn Ishāq*), један од истакнутијих преводаца IX века, усавршио је и систематизовао смислено преводњење на арапски, што је представљало значајан корак у развоју арапске преводачке традиције и праксе.¹¹⁸

Преводњење са грчког директно на арапски испрва није било тако једноставно. Дословно преводњење показало се прилично изазовним: такав метод преводњења, „реч-за-реч“, подразумевао је да се једна грчка реч преведе једном прикладном арапском речју – није се водило рачуна о преношењу смисла реченице или идиома, већ се механички преводила свака појединачна реч. Грчки и арапски су дијаметрално супротни језици: грчки спада у индоевропске, а арапски у семитске језике; разлика је постојала не само у писму, него и у морфологији, лексици и синтакси. Некада је било немогуће пронаћи еквивалент за неку грчку реч у арапском, посебно у време када се и сам арапски језик тек развијао. Због тога није било неуобичајено да се грчка дела не преведе непосредно са оригинала на арапски, већ посредством сиријских превода.¹¹⁹ Како је сиријски, попут арапског, семитски језик, био је ближи и познатији арапским преводиоцима од грчког. Осим тога, сиријска преводачка традиција била је знатно старија – први преводи са грчког јављају се већ у IV веку.¹²⁰ То је сиријским преводиоцима омогућило довољно времена да развију ефикасне стратегије за превазилажење структурних разлика између грчког и сиријског, као и за решавање проблема непостојања одговарајућих лексичких

¹¹⁷ *Ibid.* 9.

¹¹⁸ F. Rosenthal, *op. cit.* 8

¹¹⁹ *Ibid.* 7-8.

¹²⁰ Sebastian Brock, „Greek into Syriac and Syriac into Greek“, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Variorum Reprints: London, 1984, 4; Hans Daiber, Helga Daiber, *From the Greek to the Arabs and Beyond*, vol 1: *Graeco-Syriaca and Arabica – Islamic Philosophy, Theology and Science* (eds. Anna Akasoy, Emilie Savage-Smith), Brill: Leiden-Boston, 2021, 15.

еквивалената, који су често надомештавани устаљеним позајмљеницама из грчког – нешто што је арапском језику на почетку било страно.¹²¹ Овде се уочава још један важан аспект значаја сиријске преводилачке традиције за арапску: она није само упознала арапске преводиоце са преводилачким методама, већ им је показала и како се те методе конкретно примењују у пракси, чиме им је омогућила да постепено изграде сопствене технике приступа грчком језику.

За процват грчко-арапског преводилачког покрета било је пре свега неопходно да се пронађе грађа за преводјење. Потражња за грчким рукописима била је све већа, но велика је била и њихова оскудица. Можда највећи проблем за просечног арапског преводиоца било је прибављање материјала за превод: не само да их је било тешко пронаћи, него је у неким случајевима више преводилаца морало да се служи једним истим рукописом који је понекад био и оштећен. Такође, није било неуобичајено да су преводиоци били принуђени да прелазе велике удаљености, путујући од једног града, односно научног центра, до другог, како би добили приступ одређеном рукопису чије копије нису постојале или нису биле доступне.¹²² Чини се да извори слабо откривају када и одакле су тачно Арапи прибавили одређене списе. Нека дела су била доступна у хришћанским манастирима и библиотекама који су освајањима потпали под арапску власт; неки списи су прибављени кроз освајачке походе, као што је био случај са пустошењем византијског града Аморијума 838. године.¹²³ Један наратив који се у изворима јавља у више наврата јесте да су поједини калифи слали изасланике ради прикупљања рукописа, и то пре свега у Византију, која се и у овом контексту критиковала због непоштовања својих античких корена, будући да се одрицала античких рукописа и њима отворено трговала.¹²⁴ Најпознатија је прича о Ел Мамуну, седмом абасидском калифу који је, између осталог, познат и по успостављању Куће мудрости у Багдаду, прихватању мутазилизма¹²⁵ као званичне доктрине Калифата и спровођењу михне која је почела 833. године.¹²⁶ Наиме, након што се једног дана пробудио из сна у којем му се приказао Аристотел и подстакао га на филозофску расправу, калиф је наложио да се прикупи што више грчких рукописа и преводјењем открије што више античког грчког знања. Извесно време водио је преписку са византијским царем, молећи га да допусти арапским делегацијама да однесу античке рукописе из Византије, и цар је то после одређеног премишљања допустио. Посебно се истиче један интересантан моменат када је арапска делегација, након мало распитивања,

¹²¹ Sebastian Brock, *op. cit.* 3.

¹²² El-Hussein A. Y. Aly, *op. cit.* 4-5.

¹²³ Amira K. Bennison, *op. cit.* 175; Dimitri Gutas (1998), *op. cit.* 178.

¹²⁴ George Saliba, *op. cit.* 42-43.

¹²⁵ Теолошко-филозофска школа исламског рационализма која је стављала *разум* у центар тумачења вере и давала му предност у односу на дословно читање Кур'ана.

¹²⁶ Михна (*mihna*) је била државно организовани верски прогон свих теолога и верских ауторитета који нису желели да прихвате званичну државну мутазилитску доктрину. Представљала је веома турбулентан период који је довео до хапшења, прогона, а некад и физичког насиља, највише над сунитским делом улеме: John A. Nawas, "The Reexamination of Three Current Explanations of al-Mamun's Introduction of the Mihna", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 26, No. 4/1994, 615.

сазнала да у напуштеном, древном храму у релативној близини Константинопоља лежи потенцијално богатство. До храма их је одвео један свештеник, будући да ни сам цар није био сигуран где се тај храм налази; знао је само да је храм запечаћен када је Византија прешла на хришћанство. По отварању двери, унутра су открили невероватно благо, а можда најважније – непрегледне гомиле античких књига које су се могле „изнети на хиљаду камила“. Књиге су потом отпремљене за Калифат заједно са 50 одабраних преводилаца.¹²⁷

Кроз наратив се поново суптилно провлачи контраст између „Византије која се одваја од античког наслеђа“ и „просветљених Арапа“, што још једном служи да се истакне културна и интелектуална супериорност не само арапског света, већ и ислама. Било да су све те приче мит или стварност, једно је извесно – прикупљање грчких рукописа од Шпаније до Индије представљало је 200 година дуг подухват и резултат напора целокупног арапског друштва.¹²⁸ Прикупљање грчких текстова и развој преводилаштва подстакли су ницање библиотека широм Абасидског калифата – неке су настале при џамијама, неке су биле у приватном власништву, неке у државном, а неке су биле научног карактера у оквиру којих се нису само чувале књиге, већ се и активно учило и подучавало.¹²⁹ Једна од три највеће библиотеке исламског света била је чувена и већ споменута Кућа мудрости коју је у Багдаду основао Ел Мамун, и која не само да је била библиотека, већ и преводилачко-научни центар који је у свом склопу имао астрономску опсерваторију.¹³⁰

Остаје још само да се одговори на питање: зашто су Арапи одабрали баш античку грчку науку за ауторитет и како су успели да помире њен пагански карактер са потребама исламског средњовековног друштва?

Могло би се закључити да су два фактора била пресудна за одабир: први, потреба да се кроз повезивање са прошлошћу дају снага, ауторитет и легитимитет арапској науци, која се покушала приказати као права наследница свих претходних, истакнутих научних традиција; друга, да се истакне супериорност Калифата и ислама, поготово у односу на директног ривала, Византију. Оба ова фактора, додуше, воде ка једном истом циљу: идеји да Абасидски калифат буде нова, исламска велесила, нови политички и културни центар света.

Утицај грчког културног и научног наслеђа на историју Медитерана и шире је неспоран. Још у античком периоду, оно је инспирисало друге цивилизације, а касније, кроз рецепцију у средњем веку, постало је темељ европске ренесансе. Кроз историју су се стално преводила и изучавала грчка дела о филозофији, медицини, науци, технологији, политици, држави, књижевности, уметности; о грчком знању се активно расправљало, а

¹²⁷ Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist* (1970), *op. cit.* 584-586; Al-Qiftī, *Ta'rikh al-Hukama – Ibn Al-Qiftī's Ta'rikh al-Hukama*, (eds. August Müller und Julius Lippert), Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung: Leipzig, 190, 330.

¹²⁸ Amira K. Bennison, *op. cit.* 175.

¹²⁹ *Ibid.* 179-182; Rihbi Mustafa Elayyan, "The History of the Arabic-Islamic Libraries: 7th to 14th Century", *International Information and Library Review*, 22/1990, 120.

¹³⁰ *Ibid.* 127. Интересантно је да о Кући мудрости нема превише информација у самим изворима. Управо зато Гутас мисли да она није постојала или је у најбољем случају била обични биро при двору чији је значај преувеличан у модерној науци: Dimitri Gutas (1998), *op. cit.* 54-60. Доминантан став у литератури је да је Кућа мудрости постојала и да је била најзначајнији преводилачко-научни центар калифата.

исто тако се то знање и имплементирало, некад неизмењено, а некад прилагођено потребама реципијента. Освајања Александра Македонског свакако су допринела ширењу грчког елемента све до Индије, као и успостављању грчког језика као *lingua franca* источног Медитерана и Блиског Истока. Грчка научна мисао је, макар у контексту Европе, не само најстарија, већ и најбоље документована међу античким интелектуалним традицијама: као што је Рим прва асоцијација на античко право, тако је Грчка прва асоцијација на интелектуално и културно наслеђе.¹³¹

Не чуди, стога, што су се грчки аутори нашли међу првима на које су се ослањали мислиоци и истраживачи из других држава када су развијали своје матичне научне дисциплине. До ширења грчког утицаја долазило је чак и онда када би званична државна идеологија тврдила супротно, као што је био случај са Персијом. Иако је покушавала да кроз мит о „рушилачком“ Александру Македонском и крађи персијског знања заобиђе грчку науку као исходиште утицаја и прикаже персијску науку као аутохтону, извори доказују неминован уплив грчких идеја.

Арапи су свој државни идентитет градили постепено и нису се устезали да позајмљују елементе из других култура онда када су то сматрали корисним. Начин на који су вршили те позајмице био је промишљен – узели би стране елементе, а потом би их обликовали, прилагодили и учинили својим. Дакле, није било у питању чисто копирање, већ прорачунато *присвајање*.¹³² Прво озбиљније државно присвајање грчких елемената десило се за време Омајада, када су се окренули ка византијској управној и дворској пракси као узору за уређење Калифата. Упркос политичким тензијама између две државе, Арапи су видели корист у узимању Византије за модел: омајадска освајања претворила су Калифат у огромно пространство које је захтевало сложенију државну организацију, а Калифату је, као младој држави, недостајала традиција државности. Византија је била вишевековна сила са уходаном и развијеном праксом – нешто чега су муслимани били свесни, и уједно и један од разлога због којег су поштовали Византију и видели је као достојног супарника. Не изненађује, стога, што се нису устручавали да се ослоне на постојећу византијску фискалну праксу у некадашњим византијским провинцијама, као и да обликују своје симболе државности и политичке моћи по узору на византијске, попут ковања новца и дворских церемонија. Сваки од ових елемената, Арапи су на крају прилагодили својим државним и друштвеним потребама.

Абасиди су, потом, извршили друго веће присвајање грчких елемената. У

¹³¹ Свакако, постојале су и друге древне цивилизације Медитерана за које знамо да су достигле висок степен научног развитка, попут споменутог Вавилонa, који су Арапи и Персијанци сматрали колевком науке. Међутим, тековине вавилонског стваралаштва и културе нису успеле да остваре шири и трајнији утицај на окружење на начин на који су то касније постигли Грчка и Рим. Језик и писмо су остали углавном непознати, извори су слабо очувани, а сâмо Вавилонско царство је често било мета освајачких похода, након којих је све више губило свој културни утицај и идентитет. Вавилон се није успео наметнути као доминантна цивилизација која би асимиловала странце и наметнула своју културу. Слично томе, и Египат је остао ограничен културним и језичким баријерама, политичком затвореношћу, нестабилношћу и честим освајањима. Знање је у великој мери било локализовано и није се систематски преводило, нити ширило ван уских кругова, за разлику од грчке праксе активног преводeња и ширења научних достигнућа у оквиру хеленистичког света.

¹³² A. I. Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement", *Hist. Sci.* vol. XXV, 1987, 227.

настојању да, из свих претходно наведених разлога, подстакне развој арапске науке, Калифат се окренуо старијим научним традицијама и покушао да са њима успостави везу на различите начине, како би приказао арапску науку као њиховог природног наследника. У тим покушајима, Калифат се окренуо персијској и индијској науци, а свакако је незаобилазна била и научна традиција која је инспирисала Медитеран већ вековима, а то је античка грчка. Ел Надим је у *Фихристу* суптилно показао како се, преко персијске, арапска наука надовезала чак на научне тековине древног Вавилона. Не може се превидети порука коју су Арапи овим слали: на простору од источног Медитерана, па све до Индије, није постојала ниједна друга држава осим арапског Калифата која би се могла сматрати легитимним наследником свих претходних древних цивилизација тог поднебља. Ова порука није требало само да истакне значај Калифата, већ уједно и да умањи значај Византије – једине друге империје која је у то време постојала у том региону. Директнији идеолошки напад на Византију одвио се кроз арапско повезивање са античком грчком традицијом. Као што је већ напоменуто, Византија је оштро критикована због одбацивања сопственог грчког идентитета и тековина својих античких грчких предака зарад хришћанства.¹³³ Управо је то коришћено као доказ „погрешности“ хришћанства, јер ниједна „исправна“ религија не би категорички одбацивала тако важно културно наслеђе човечанства, већ би била у стању да препозна његову вредност и пригрли његове тековине – баш онако како је то учинио ислам. Арапи су отишли чак и корак даље – у интелектуалним круговима IX века развио се наратив да су Арапи и Грци имали заједничко порекло, односно да су они народи који потичу од два брата (*Yunan* и *Qahṭān*). За то је био заслужан први исламски филозоф који се бавио тумачењем грчке филозофије (поготово Аристотела) – Ел Кинди и његов круг следбеника.¹³⁴ Израда такве генеалогije је, чини се, била више идеолошки обојена, него што је истински и историјски покушала да објасни корене арапског народа. Њен главни задатак био је да оправда и објасни зашто су баш Арапи ти који су имали право да негују и чувају античко наслеђе, као и да опет направи један контраст у односу на Византију која то није чинила, упркос свом наводном грчком идентитету. Идеолошко повезивање са античким Грцима проналази се и код других мислилаца, попут Ел Фарабија, који је истицао како је филозофија стигла из Грчке у Александрију, из Александрије у Антиохију, Марв и Харан, и одатле коначно у Багдад.¹³⁵

Грчки елементи су се повремено називали и у самој државној идеологији Абасида. Најпознатија је прича о чувеном Ел Мамуновом сну. Калифу се једном приликом у сну појавио ни мање, ни више, него Аристотел, који је са њим повео расправу о томе „шта је добро“, тј. на који начин се утврђује шта је добро. На Ел Мамуново инсистирање, Аристотел је побројао, и то тачно следећим редом: прво се гледа шта разум сматра добрим, па затим шта каже закон, и потом шта народ сматра добрим. Друго сведочанство наводи да је Аристотел додао још две ствари: да се калиф опходи према онима који се разумеју у злато (алхемичарима) као да су и сами златни, и такође да калиф треба да

¹³³ Dimitri Gutas (1998), *op. cit.* 84-90.

¹³⁴ *Ibid.* 165.

¹³⁵ George Saliba, *op. cit.* 7.

остане веран принципу једног недељивог Бога.¹³⁶ Овај сан је имао вишеструки значај. Прво, опет је служио да покаже повезаност Арапа са античким Грцима, јер се баш једном абасидском калифу, а не неком другом владару, у сну појавио највећи филозофски ауторитет античке Грчке, и не само што се упустио са њим у кратку расправу, него га је уједно и саветовао. Друго, сан је дао образложење (или је можда боље рећи оправдање) зашто је Ел Мамун одједном постао заинтересован за прикупљање античких грчких књига, посебно филозофских, и затражио њихово превођење. Дакле, не зато да би дошао до филозофских и логичких аргумената који би ојачали позицију мутазилитске школе коју је калиф свесрдно подржавао, већ – званично – зато што га је Аристотел на то подстакао.¹³⁷ Коначно, у последњој сврси сна назире се арапска вештина присвајања и преобликовања страних елемената у складу са својим потребама: Аристотел је поручио калифу да се држи принципа јединства Бога – тевхид (*tawḥīd*), што је један од основних стубова мутазилитске школе. Ауторитет једног од најистакнутијих грчких филозофа био је присвојен и искоришћен да би се оправдало наметање мутазилитске доктрине као званичне у Калифату: ако је један од водећих умова античке филозофије сматрао нешто добрим и корисним, то нешто се онда заиста могло сматрати вредним.

Присвајање и прилагођавање античких идеја обележило је цео период развоја арапске науке, и ту се управо види на који начин су арапски мислиоци комуницирали са античким изворима и уклапали их у исламски свет. Грчке идеје и закључци се нису прихватили безрезервно, већ критички и аналитички, а одбацивали су се сви елементи који су имали изражену паганску или верску црту. Главни фокус арапских научника био је на рационалним, филозофским и природним наукама – дисциплинама које су се могле објективно изучити и објаснити, без угрожавања исламске вере. Управо зато су чак и они арапски мислиоци који нису били велике присталице грчких наука прихватили њихово изучавање. Усвајање научних тековина добијених рационалним приступом сматрало се одликом цивилизованог друштва.¹³⁸ Арапска наука, дакле, представља сасвим оригинално стваралаштво које се издигло на античким темељима, а све то је постало могуће управо захваљујући грчко-арапском преводилачком покрету.

¹³⁶ Ibn al-Nadim, *Kitāb al-Fihrist* (1970), op. cit. 583-584; Al-Qiftī, *Ta'rikh al-Ḥukama*, op. cit. 29.

¹³⁷ George Saliba, op. cit. 13.

¹³⁸ Amira K. Bennison, op. cit. 160-161, 175; A. I. Sabra (1987), op. cit. 224-225.

Глава друга

ЗНАЧАЈ И РАЗВОЈ ИСЛАМСКЕ ПРАВНЕ НАУКЕ

Природне науке, филозофија и преводилаштво нису једине области које су доживеле процват у Абасидском калифату. Један други изузетно важан елемент ове исламске државе такође је пролазио кроз свој постепен развој, а то је правна наука. Неисправно је рећи да је то био развој *шеријатског права*, будући да је у класичној исламској науци учвршћен јасан став да је шеријатско право непроменљиво.¹³⁹ Оно је, путем Објаве, од Алаха откривено Посланику, а садржај те Објаве чини свету књигу муслимана, Кур'ан. С друге стране, Посланик је током живота, тумачећи Кур'ан и Алахову вољу, својим речима и делима створио други главни извор шеријатског права, Суну. Божанско право, односно Божји закон, откривен је у Кур'ану и Суну, и као такав је савршен и трајан. О историји шеријата се, стога, не може говорити, зато што је шеријат истоветан за све просторе, у свим временима, и за све људе – нешто попут природног права.¹⁴⁰ Но, оно што се може разматрати је еволуција *правне науке*, фикха (*fiqh*), будући да је људско поимање и тумачење шеријатских прописа аспект који је динамичан.¹⁴¹

Рана историја Абасидског калифата је, дакле, била сасвим обележена великим стваралачким процесима. Да би се боље разумела исламска правна наука тог периода, неопходно је прво укратко објаснити изворе шеријатског права и њихов међусобан однос, а потом и настанак и развој различитих школа исламске правне мисли – мезхеба.

¹³⁹ „Универзалност шери'ата захтева да буде сврсисходан и актуелан за сваки народ, сваку средину и сваки простор. Исто тако Божја провидност је хтјела да овај шери'ат и круна и печат свих закона не може бити анулирана долазећим, јер послје Кур'ана нема више Књиге нити послје Мухамеда а.с. може бити посланика: Jusuf el-Kardavi, *Islamsko pravo: svevremena i sveprostorna aktuelnost islamskog prava*, (prev. Seid Smajkić), *Starješinstvo islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije*: Sarajevo, 1989, 12.

¹⁴⁰ Vojislav Stanimirović, *Uvod u islamsko pravo*, Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu, Beograd, 2015, 102.

¹⁴¹ Или како Карчић наводи, историја шеријатског права састоји се из две компоненте: „nepromjenljivog Božijeg zakona (Šerijat), koji je metahistorijska činjenica i promjenljivog ljudskog tumačenja ovog Zakona (fikh): Fikret Karčić, *Historija šerijatskog prava*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu: Sarajevo, 2005, 23.

2.1. Четири стуба једног поретка

„О верници, покоравајте се Алаху
и покоравајте се Посланику и представницима вашим.
А ако се у нечему не слажете, обратите се Алаху
и Посланику, ако верујете у Алаха и Онај свет;
то вам је боље и за вас решење лепше.“
Кур'ан 4:59

Реч шери'а (*Sharī'a*) има дубоко и пренесено значење: дослован превод би био „пут ка води“, што је увек, а посебно у пустињској средини, означавао пут ка животу, јер без воде нема опстанка. Другим речима, шеријат је схваћен као прави пут, траса коју сваки муслиман треба да следи и без које нема исправног живота. Тај исправан пут се, пре свега, проналази кроз правилно практиковање вере. Рана муслиманска заједница сматрала је да је неопходно прво поставити чврсте и јасне темеље вере, па их тек онда надоградити правом¹⁴² – управо зато и не чуди што највећи део прописа шеријата чини верско право у ужем смислу (уредбе које се односе на религију и обреде), а у далеко мањој мери уредбе правног и политичког карактера.¹⁴³ Додатно, шеријат се никад није посматрао као обичан правни систем, већ као скуп свих људских обавеза; у питању је практично исказивање вере које у себи обједињује прописе религијског, моралног и друштвено-правног карактера.¹⁴⁴ Једно је извесно: исламско право је неодвојиво од исламске вере,¹⁴⁵ исто као што је и моралност неодвојива од законитости у шеријату.¹⁴⁶

Класичан начин поделе извора шеријатског права, чије формулисање аутори приписују једном од највећих исламских правника и теоретичара права, Еш Шафији, јесте:

1. Кур'ан
2. Посланикова Суна
3. иџма
4. кијас

¹⁴² Bilal Hasanović, *Il Muddin – Vjeronaučni udžbenik za odrasle*, Starješinstvo islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo, 1988, 125.

¹⁴³ Vojislav Stanimirović, *op. cit.* 61; Abu Ameenah Bilal Philips, *The Evolution of Fiqh (Islamic Law & the Madh-Habs)*, International Islamic Publishing House, 2006, 22-23 (ebook).

¹⁴⁴ Fikret Karčić, „Zaštićene vrednosti u šerijatskom pravu“, *Studije o šerijatskom pravu*, Bemust: Zenica, 1997[a], 12; вид. Мехмед Беговић, „Настанак и развој шеријатског права“, *Balkanica* XV, 1984, 84.

¹⁴⁵ *Ibid*, 101.

¹⁴⁶ Fikret Karčić (1997[a]), *op. cit.* 13.

Док Кур'ан и Суна представљају темељне изворе шеријата као божанског поретка, шеријатско право настаје њиховим тумачењем и правном разрадом, при чему се, поред ова два извора, примењују и иџма и кијас као средства правничког закључивања. Постоје и другачија схватања и груписања извора шеријатског права,¹⁴⁷ но за почетак је потребно објаснити сваки од ових појмова, као и још неке, попут ер-ре'ја, иџтихада и хадиса.

Кур'ан је, дакле, Света књига која у себи садржи Божји закон – све објаве које је Алах у виду визија и порука слао Посланику у периоду од 610. до 632. године: „Djelovanje Poruke na Poslanika očitavalo se srsima, znojenjem, muklim krikovima, uzdisajima, bolovima. Prorok se kadšto umatao u svoj plašt, pokrivaio lice. Neke su objave bile praćene vizijama (anđeo, mladić) i slušnim osjetima i zvonjavom, zujem pčela, metalnim zveketom. Za Poslanikovu okolinu te su pojave značile da ga je zahvatilo nešto božansko, a neprijatelji su njegovi u tom gledali znakove opsjednutosti slične stanju nadahnutosti u vračeva ili pesnika.“¹⁴⁸ Кур'ан се састоји из 114 поглавља (суре) и преко 6.000 стихова (ајети). Међу ајетима постоји јасна разлика у тону и садржини у зависности од тога када су настали – пре или после Хиџре.¹⁴⁹ Мекански ајети су објављени у време настанка и ширења ислама, када је Мухамед осећао велики притисак својих противника због настојања да успостави ислам као једину и праву веру Арапа. Не чуди, стога, што су мекански ајети били више ватрени и усмерени ка борби, опстанку вере и моралу. С друге стране, медински ајети настали су након Мухамедовог преласка из Меке у Јастриб, који тада мења име у Медину.¹⁵⁰ Будући да је добродошлица била топла и да је медински народ био отворен ка Алаховој поруци и Посланиковом учењу, медински ајети су мирнијег тона, а њихову садржину чине углавном правила која су регулисала односе у заједници. Од преко 6.000 ајета, свега око 500 су правног карактера. Карчић упућује на напоре које је уложио египатски правник Абдулвехаб Халаф (*Abdulvehhab Hallaf*) да категоризује правне ајете. Према његовој рачуници има их и мање од 500: 70 се тичу породичног права, 70 грађанског, 30 кривичног, 10 уставног, 13 судства и судског поступка, 25 међународних односа и 10 економије и финансија.¹⁵¹

Веома брзо постало је јасно да је потребно разрадити општа правила и принципе Кур'ана и установити практичне начине њихове примене у свакодневним и разноврсним ситуацијама, будући да се рана муслиманска заједница почела суочавати са оним што се данас назива правним празнинама. Кур'ан се није могао допуњавати, стога се приступило другачијем начину стварања правила. У прво време, заједница се окренула Посланику, ког су сматрали природним и најпоузданијим тумачем Божје воље

¹⁴⁷ На пример, код шиита, осим Мухамедових дела и речи, Суна обухвата и дела и речи 12 шиитских имама, као и тумачења Алија и његових директних потомака, док се као четврти извор уместо кијаса јавља акл (*'aql*), људски разум. Харицити једино прихватају Кур'ан као извор шеријатског права: Vojislav Stanimirović, *op. cit.* 91-92; Karčić, Fikret, „Usuli fikh – metodologija islamskog prava“, *Studije o šerijatskom pravu*, Bemust: Zenica, 1997[b], 37-38.

¹⁴⁸ Jean-René Milot, *Islam i muslimani*, (prev. Duda Bonaventura), Kršćanska sadašnjost: Zagreb, 1982, 45.

¹⁴⁹ За сажет табеларни приказ ајета и њихове тематике вид. Jean-René Milot, *op. cit.* 48.

¹⁵⁰ О успону Мухамеда и ширењу ислама вид. W. Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman*, Oxford University Press: Oxford, 1961.

¹⁵¹ Fikret Karčić (2005), *op. cit.* 46.

управо због свог својства посланика: „У небо се гледало, али у правцу који је показивао Мухамедов прст“.¹⁵² Сâм Алах је Мухамеду поверио тај задатак: „Ми теби објављујемо Књигу да би им објаснио оно око чега се разилазе и да буде верницима упута и милост“,¹⁵³ док је муслиманима дао налог да прате Алаха и Посланика: „О верници, покоравајте се Алаху и покоравајте се Посланику и представницима вашим. А ако се у нечему не слажете, обратите се Алаху и Посланику, ако верујете у Алаха и Онај свет; то вам је боље и за вас решење лепше.“¹⁵⁴ Тако Мухамед почиње да тумачи одредбе Кур'ана својој заједници, и тим путем настаје други најважнији извор шеријата, Суна.¹⁵⁵ Посланикова Суна садржи правила која дефинишу:

1. све оно што је Мухамед изричито дозволио или забранио (*qawl*);
2. све оно што је прећутно одобрио (*taqrir, sukut*);
3. Посланикове радње и понашање у одређеним ситуацијама, који су муслиманима служили као узор онда када би се нашли у истим околностима (*fi'l*).¹⁵⁶

Једно предање о једној од дозвола, забрана или понашања Посланика назива се хадис (*ḥadīth*). Сваки хадис има два елемента: ланац преноса (*isnād*) и садржај, односно текст (*matn*). Први хадиси настали су још за време Посланиковог живота, и то тако што су га његови Другови (асхаби) пратили и памтили његове речи и поступке. Хадиси су тад били у усменој форми, у којој су се и преносили, и имали су две природе: верско-моралну и друштвено-правну.¹⁵⁷ У литератури обично постоје два објашњења зашто се инсистирало на усмености Суне: прво, асхаби нису желели да записују хадисе да народ случајно не би помешао запис Суне са Кур'аном; друго, асхаби и сами нису били писмени, али су имали одлично памћење.¹⁵⁸ Након Посланикове смрти постепено је почео да се назире озбиљан проблем, чији се интензитет временом само појачавао: будући да се хадиси нису записивали, постало је изузетно тешко да се са сигурношћу утврди веродостојност појединачних хадиса, поготово што су убрзо почели да се појављују фалсификати. Беговић наводи четири узрока овог проблема: први, непостојање збирке хадиса која би помогла са контролом њихове примене; други, изумирање Другова који су били најбољи познаваоци Суне; трећи, нагло ширење ислама довело је до селективне примене хадиса – преобраћени народи лакше су прихватили хадисе који су више одговарали њиховим локалним обичајима; четврти, нереди и борбе

¹⁵² Vojislav Stanimirović, *op. cit.* 75.

¹⁵³ Кур'ан, 16:64.

¹⁵⁴ Кур'ан, 4:59.

¹⁵⁵ Испрва су се за Посланикову праксу синонимно користиле речи „суна“ и „сира“, да би сира (*sīra*) касније променила значење и почела да се односи на Мухамедову биографију: вид. M. M. Braumann, *The Spiritual Background of Early Islam*, Brill: Leiden and Boston, 2009, 123-139.

¹⁵⁶ Неки аутори ту додају и изреке, радње и прећутно одобравање прва четири калифа, али Беговић истиче да су ти аутори у мањини: Мехмед Беговић, „О изворима шеријатског права“, *Архив за правне и друштвене науке*, 1933/1, 15.

¹⁵⁷ Bilal Hasanović, *op. cit.* 127, Мехмед Беговић (1933), *op. cit.* 16.

¹⁵⁸ Bilal Hasanović, *op. cit.* 82; Seid Ramadan, *op. cit.* 28.

верског карактера који су довели до настанка фракција у умми – свака фракција је у Кур'ану и Сунни тражила ослонац за своју идеологију и виђење ислама, а неретко су стварали и лажне хадисе онда када не би пронашли задовољавајуће прописе унутар главних извора шеријатског права.¹⁵⁹ У једном моменту су се као хадиси подметнуле чак и мисли античких грчких филозофа и римске изреке.¹⁶⁰

Коначно је дошло до пречишћавања хадиса за време омајадског калифа Омара II Абдул-Азиса у 8. веку, где су се за сваки хадис проверавали порекло, односно да ли је постојао поуздан ланац преносилаца који је сезао све до Посланика, као и садржина. На тај начин дошло се до пар начина класификовања хадиса. Према поузданости, хадиси су се поделили на аутентичне (*ṣaḥīḥ*), задовољавајуће (*ḥasan*) и непоуздане (*da'if*). Према квалитету иснада, уобичајена је подела на мутеватур (*mutawātir*), мешхур (*mashhūr*), ехад (*āḥād*), а понекад и мурсел (*mursal*) хадисе. Само се мутеватур и мешхур хадиси могу користити као основ за стварање правног или верског правила које не предвиђа Кур'ан, док се остали могу користити као допуна. Мутеватур хадиси су они који су сасвим познати и признати међу свим генерацијама муслимана, са јасним ланцем преноса; мешхур хадиси су слабије познати првој генерацији, али су за време каснијих генерација постали општепризнати; ехад хадиси су слабије познати и првој, као и каснијим генерацијама, али се за њих могао утврдити поуздан ланац преноса; мурсел хадисе не признају сви исламски теоретичари права – у њиховом случају, ланац преноса није правилан, али садржина хадиса није контрадикторна Кур'ану, стога се могу прихватити уз одређен опрез.¹⁶¹ Касније настају и прве збирке хадиса од којих су најзначајније биле Бухаријева (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*) и Муслимова (*Ṣaḥīḥ Muslim*).¹⁶² Ауторитет који је носила Посланикова суна имао је двоструке последице: на доктринарном плану, Посланикове речи и дела су посматрани као непогрешиви и божански надахнути; на практичном плану, усталило се уверење да су се свака пракса и понашање у муслиманској заједници некако морали надовезати на Посланика. Мило (*Milot*) даје један савремени пример – у Пакистану се, по стицању независности 1947. године, као аргумент за увођење парламентарног система користило објашњење да је то прави исламски систем владавине, будући да се и Посланик у управљању саветовао са мединском заједницом.¹⁶³

Разумевање суне подстакло је извесну научну дискусију, при чему се истиче разлика у њеном поимању међу одређеним западним и исламским правницима. Дословно значење речи суна је „пракса“, „начин живота“ или „утабан пут“, од глагола *sanna* – „одредити и практиковати одређен образац понашања као пример који други треба да следе“.¹⁶⁴ Суна се, као појам, није нужно увек користила са значењем

¹⁵⁹ Мехмед Беговић (1933), *op. cit.* 16-17.

¹⁶⁰ Jean-René Milot, , *op. cit.* 89; вид. Joseph Schacht (1996), *op. cit.*

¹⁶¹ За више детаља о поделама вид. Мехмед Беговић (1933), *op. cit.* 18; Vojislav Stanimirović, *op. cit.* 100-101; Harald Motzki (ed.), *Ḥadīth: Origins and Development*, Routledge: London and New York, 2016.

¹⁶² О збиркама хадиса вид. Robert Gleave, "Between Hadith and Fiqh: The "Canonical" Imāmi Collections of Akhbar", *Islamic Law and Society*, vol.16, 2001/3, 305-382; Jonathan A. C. Brown, *Canonization of al-Bukhari and Muslim*, Brill: Leiden and Boston, 2007.

¹⁶³ Jean-René Milot, , *op. cit.* 92.

¹⁶⁴ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press: New York, 2005, 46.

Посланикове суне, већ и као један општи појам који је означавао одређени скуп поступака и правила која су сматрана добрим и етички обавезним.¹⁶⁵ Тек када се уз њу придода епитет „Посланикова“, она добија значење другог главног извора шеријата и шеријатског права. У овом истраживању ће се, стога, када се о њој говори, или користити синтагма „Посланикова суна“, или ће се истаћи да се на њу мисли тако што ће се писати великим словом, Суна. У раном исламском праву, суна је тако могла да означава скуп правила понашања који је установио неки истакнути појединац (попут првих калифа¹⁶⁶), одређена заједница¹⁶⁷ (попут мединске¹⁶⁸, која је носила посебан значај јер је била место Посланиковог последњег и вишегодишњег пребивалишта) или ране и класичне школе.¹⁶⁹ Традиција је имала изузетно јаку улогу у арапском друштву још и у време пре ислама, стога је суна предака имала велику вредност.¹⁷⁰ Посланикова суна је у рано време била, како каже Халак (*Hallaq*), само једна од постојећих суна – *primus inter partes*. Временом је постепено добијала све више на значају, али се на друге суне освртало и у каснијем периоду. На један од првих помена Посланикове суне наилази се већ за време калифа Омара I средином VII века, а пар деценија након тога појављује се и одређен број кадија које почињу да разликују Мухамедову суну од осталих.¹⁷¹ Утврђивање тачне садржине Суне је у једном моменту постало кључно како се Објава не би изгубила у мору локалних суна.

Управо на овом месту се одређени западни и исламски правници разилазе. Док исламски истичу како је Посланикова суна увек постојала, а паралелно са њом и различите друге суне, хијерархијски подређене Посланиковој, одређени западни аутори попут Шахта (*Schacht*) и Марголиута (*Margoliouth*) сматрају да је Суну заправо створила заједница, и да је то традиција која се развијала „уназад“, односно да се накнадно приписала Посланику. Овакво виђење Суне је истрпело доста критика и са исламске, и са западне стране научног дијалога, а првенствено зато што не разликује општи појам суне од Посланикове суне.¹⁷²

Кур'ан и Суна су, дакле, два главна извора шеријата и шеријатског права – једини

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ Као посебно значајне истичу се суне Абу Бакра и Омара I; вид. Abu Ameenah Bilal Philips, *op. cit.* 49-51.

¹⁶⁷ Брауман (*Braumann*) овде истиче да је увек одређени појединац творац суне, а не сама заједница; увек су неко конкретно правило или поступак потицали од појединца, да би касније могли постати општеприхваћени у одређеној заједници и тако прерасти у суну заједнице: M. M. Braumann, *op. cit.* 139-151.

¹⁶⁸ Jean-René Milot, *op. cit.* 87-88: народ се испрва посебно ослањао на суну мединске заједнице, будући да Мухамедова суна у то време није била добро позната свим Арапима, а посебно оним из удаљених крајева.

¹⁶⁹ Vojislav Stanimirović, *op.cit.* 75.

¹⁷⁰ Jean-René Milot, *op. cit.* 87; "...What their fathers had done or said was as important as, if not more important than, what their living peers might say or do. When an important decision was to be taken, a precedent, a *sunna*, was nearly always sought": Wael B. Hallaq (2005), *op. cit.* 51.

¹⁷¹ Wael B. Hallaq (2005), *op. cit.* 49-52.

¹⁷² Вид. M. M. Braumann *op. cit.* 139-151, 164-168; Seid Ramadan, *op. cit.* 29-35; Fazlur Rahman, *Islam*, Holt, Rinehart and Winston: New York-Chicago-San Francisco, 1966, 53-58; Joseph Schacht, *The Origin of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford at the Clarendon Press: Oxford, 1979, 58-81; D. S. Margoliouth, *The Early Development of Mohammedanism*, Williams and Norgate: London, 1914, 65-98.

извори који су још за време Посланиковог живота признати као обавезни и неприкосновени. Остали извори шеријатског права имају допунски карактер: они су усмерени на тумачење Кур'ана и Суне, а њихова ваљаност је увек подложна преиспитивању.¹⁷³

Неизоставни допунски извор је иџма (*ijmā'*), консензус или сагласност заједнице. Иџму је некада тешко јасно раздвојити од сунетске праксе једне заједнице, будући да је локална суна почивала на сагласности заједнице да је одређена пракса добра и прихватљива.¹⁷⁴ Но, разлика ипак постоји. Иџма као начин тумачења Кур'ана и Суне настала је на темељима Мухамедове изреке: „Моја умма се неће сложити у заблуди. Ако видите да се разилазе у мишљењима, следите велику већину“.¹⁷⁵ Иако је у питању хадис који није највише веродостојности, он је свесрдно прихваћен као доказ да је Мухамед имао поверење у своју заједницу да ће доћи до исправног решења онда када нема јасних правила у Кур'ану и Суну. То поверење је исказао и Алах: „Ви сте народ најбољи од свих који се икада појавио: тражите да се чине добра дела, а од неваљалих одвраћате, и у Алаха верујете.“¹⁷⁶ Консензус ипак није подразумевао да је сваки члан заједнице учествовао у тумачењу Кур'ана и Суне.¹⁷⁷ То право је припадало пре свега ученим и поштованим појединцима – у раном периоду то су били асхаби Мухамеда. Касније се то право проширило на њихове ученике (*tābi 'ūn*), а потом и на све научнике (*'ulamā'*) на основу хадиса: „Научници су наследници Божјег Посланика.“¹⁷⁸ Значај иџме види се и у начину на који су први калифи решавали проблем правних празнина. Прво су проверавали Кур'ан, а потом и Суну; ако ни у једном од та два извора не би пронашли решење, онда су сазивали састанак истакнутих асхаба и покушавали заједно, путем консензуса (иџме) да створе одговарајуће правило. Тек ако би мишљења асхаба била толико подељена да се до консензуса није могло доћи, калиф би сâм кроз самостално закључивање (иџтихад) створио ново правило које је свакако морало бити у складу са Кур'аном и Суну.¹⁷⁹ Асхаби су, додуше, увек истицали да они у свом мишљењу ипак нису непогрешиви и да је Алахова воља и реч Посланика увек изнад њихових одлука,¹⁸⁰ што је суштински значило да, ако би се накнадно пронашао неки хадис који је био супротан одлуци заједнице, таква одлука се поништавала. Иџма је у време првих калифа била ефектно средство за постизање јединства муслиманске заједнице, јер је спречавала њено цепкање

¹⁷³ Seid Ramadan, *op. cit.* 17.

¹⁷⁴ Wael B. Hallaq (2005), *op. cit.* 110-112.

¹⁷⁵ Ибн Маџе, бр. 3950; Ат-Тирмизи, бр. 2167.

¹⁷⁶ Кур'ан, 3:110.

¹⁷⁷ Неки аутори, додуше, сматрају да је у најранијем периоду цела заједница, односно народ, учествовала у тумачењу и постизању консензуса, а не само правници као посебна класа: M. M. Braumann, *op. cit.* 194-198.

¹⁷⁸ Абу Давуд, бр. 3641; Ат-Тирмизи, бр. 2682; Мехмед Беговић (1933), *op. cit.* 19-24; Bilal Hasanović, *op. cit.* 128-129.

¹⁷⁹ Abu Ameenah Bilal Philips, *op. cit.* 46-47; вид. N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh University Press: Edinburgh, 1964, 23-26.

¹⁸⁰ Abu Ameenah Bilal Philips, *op. cit.* 47-48. О иџтихаду асхаба вид. Fikret Karčić (2005), *op. cit.* 58-66.

и растакање услед постојања великог броја различитих и супротстављених појединачних правних мишљења. Ауторитет и снажно вођство првих калифа, заједно са верским јединством заједнице, још увек неподељене на фракције и од Алаха усмерене на слушање својих вођа, омогућило је настанак и развој иџме.¹⁸¹

На крају остаје да се распетља клупко међусобно тесно повезаних појмова: иџтихад, ер-ре'ј, кијас, истихсан и истислах, који се односе на појединца и његово право да тумачи Кур'ан и Суну. За почетак, узеће се појам кијас (*qiyās*), будући да се он у класичној подели извора шеријатског права наводи као четврти по реду. Кијас представља метод правног расуђивања којим се постојећи шеријатско-правни прописи, утемељени на Кур'ану и Суну, путем аналогije примењују на нове ситуације које нису биле изричито регулисане. Дакле, кијасом се са једне регулисане ситуације (асл, *aṣl*) преноси већ постојеће правно решење (хукм, *ḥukm*) на нове случајеве (фар, *far*) који са њим деле исти релевантни правни разлог (ила, *illa*). Управо због те тесне повезаности са већ утврђеним текстуалним изворима, кијас се у класичној правној теорији сматрао релативно поузданим методом правног расуђивања. За разлику од неких других облика појединачног тумачења у којима је правнику остављен шири простор да се ослони на сопствени разум или процену опште користи или прикладности, кијас настоји да ограничи степен дискреције тумача тиме што ново правило изводи из већ постојећег. Управо из тог разлога овај метод је у класичној правној мисли добио значајно место међу изворима шеријатског права, а код аутора попут Еш Шафија његова улога се готово поистовећује са самим појмом иџтихада.¹⁸²

Истихсан (*istiḥsān*) јесте метод правног расуђивања који се у правној теорији често описује као правничка преференција. Он подразумева стварање решења за нову, нерегулисану ситуацију тако што се одступа од кијаса, односно методе аналогije, и узима се критеријум најприкладнијег решења у датим околностима. Неки аутори овај метод додатно објашњавају као настојање да се пронађе правило које највише одговара конкретном месту и времену у којем се нерегулисана ситуација јавила.¹⁸³ Истислах (*istiṣlāḥ*), с друге стране, као критеријум узима општу корист (*maṣlaḥa mursala*): правник покушава да дође до решења које ће највише послужити потребама целе заједнице, такође у оним ситуацијама за које није постојало решење у Кур'ану и Суну.¹⁸⁴

Иџтихад (*ijtihād*) и ер-ре'ј (или само ре'ј, *ra'y*) два су међусобно веома тесно повезана појма. Иџтихад, од глагола *jahada* – трудити се, напрезати се, означава напор правника да сопственим самосталним расуђивањем и правничком логиком створи правило којим ће

¹⁸¹ Seid Ramadan, *op.cit.* 81; Fazlur Rahman *op.cit.* 72-75; Wael B. Hallaq, "On the authoritativeness of Sunni consensus", *Islamic Law: Critical Concepts in Islamic Studies*, vol. 1 (ed. Gavin N. Picken), Routledge: London and New York, 2011, 237-268.

¹⁸² Вид. Seid Ramadan, *op. cit.* 72-72; Fazlur Rahman, *op. cit.* 71-72; Wael B. Hallaq (2005), *op. cit.* 114.

¹⁸³ Wolfgang Johann Bauer, *Bausteine des Fiqh: Kernbereiche der 'Uṣūl al-fiqh; Quellen und Methodik der Ergründung ischlamischer Beurteilungen*, Peter Lang GmbH: Frankfurt am Mein, 2013, 104-107; Wael B. Hallaq (2005), *op. cit.* 116-119.

¹⁸⁴ Wolfgang Johann Bauer, *op. cit.* 99-103; Wael B. Hallaq (2005), *op. cit.* 145-146. Истислах значи „тражити маслаху“, а изведени глагол *istaṣlaḥtu* значи „тражио сам оно што доноси добробит“: Abdul Aziz bin Sattam, Muhammad A.S. Abdel Haleem, *Shari'a and the Concept of Benefit: The Use and Function of Maṣlaḥa in Islamic Jurisprudence*, I. B. Tauris: London-New York, 2015, 3.

се попунити правна празнина, и то тумачењем постојећих шеријатско-правних прописа.¹⁸⁵ Ре'ј с друге стране значи „самостално расуђивање“ или „лично мишљење“, један прилично широк појам који бисмо могли још назвати и дискреционим мишљењем. Он не подразумева нужно коришћење каквог конкретног критеријума или технике расуђивања, већ у својој суштини представља чисто ослањање на сопствену логику и правничко, кура'нско и сунетско знање. Ре'ј, заправо, јесте једно од средстава иџтихада – правник улаже напор (*jahada*) и користи свој разум (*ra'y*) да би створио конкретно решење, и цео тај процес јесте иџтихад. Употреба ре'ја јавља се још у периоду раног ислама, који сведочи да су се прве судије код доношења пресуда често ослањале на сопствени ре'ј у недостатку конкретних смерница у Кур'ану и Суну.¹⁸⁶

Када се сви ови појмови изложе на једном месту, једна ствар постаје неизбежно уочљива – кијас, истихсан, истислах и ре'ј представљају различите приступе које један исламски правник може да има приликом самосталног тумачења Кур'ана и Суне и стварања новог решења које ће с њима бити у складу. Стога се не може, а не истаћи, да се чини да је иџтихад категорија *изнад* остала четири појма, те да је подела извора коју је предложио Станимировић можда логички чистија: главни извори шеријатског права су Кур'ан и Суна, а допунски иџма (стварање решења тумачењем које даје заједница) и иџтихад (стварање решења тумачењем које даје појединац), док се иџтихад може вршити на четири начина: кијасом, истихсаном, истислахом и ре'јом.¹⁸⁷ Јасно је зашто се у класичној подели извора иџма хијерархијски издиже изнад свих облика појединачног тумачења прописа – њен легитимитет лежи у речима самог Посланика, који је своју заједницу сматрао непогрешивом и држао се логике да је снага у мноштву. Но, треба узети у обзир и следеће: иџма настаје тако што *појединци чине иџтихад*. Брауман (*Braumann*) и Карчић примећују добро када дискутују о томе како настаје суна:¹⁸⁸ појединац сопственим тумачењем, иџтихадом, ствара појединачно правило које даље може да одведе у два смера. Ако то правило буде прихваћено консензусом заједнице, оно престаје да буде творевина појединца и његовог иџтихада, и постаје правило усвојено иџмом, а потом даље и саставни део суне, општеприхваћене праксе. С друге стране, ако не дође до иџме, односно ако правило не буде прихваћено консензусом заједнице, оно остаје у домену иџтихада, појединачног правног мишљења. Без иџтихада, дакле, не може бити ни иџме, што већ доста говори о његовом значају. Иџтихад првих калифа је био посебно снажан, јер не само да су иџтихадом могли да створе општеобавезно правило када се консензус није могао постићи, већ су имали право чак и да преиначе правило створено иџмом.¹⁸⁹ Овде се опет враћа Кур'ану који муслиманима налаже да се покорављају Алаху, Посланику и *својим представницима*. Иџтихад, дакле, може бити поуздан извор шеријатског права, али само ако појединци оправдавају то поверење

¹⁸⁵ Вид. Kemal A. Faruki, *Islamic Jurisprudence*, Pakistan Publishing House: Karachi, 1962, 79-165; Seid Ramadan, *op. cit.* 62-70; M. M. Braumann, *op. cit.* 188-194;

¹⁸⁶ Мехмед Беговић (1933), *op. cit.* 25-26; M. M. Braumann, *op. cit.* 177-178.

¹⁸⁷ Vojislav Stanimirović, *op. cit.* 107-110.

¹⁸⁸ M. M. Braumann, *op. cit.* 194-198; вид. Fikret Karčić, „О питању периодизације историје фикха“, *Студије о шеријатском праву*, Bemust: Zenica, 1997[c], 119.

¹⁸⁹ Тзв. апсолутни иџтихад; Abu Ameenah Bilal Philips, *op. cit.* 46-47.

својим ауторитетом и врсним познавањем шеријата и шеријатског права. Оправдано је и истицати значај кијаса и давати му извесну предност у односу на остале облике појединачног тумачења, будући да правник њиме заправо не ствара ново правило, већ открива правило које је већ имплицирано у Објави и главним изворима шеријатског права. Тиме се смањује (али не искључује) простор за грешку,¹⁹⁰ као и могућност уплива страних елемената у шеријатско право, што је било извесније код осталих, „слободнијих“ облика појединачног тумачења. Они су остављали више простора за тражење решења које највише одговара месту и времену или општој користи заједнице, па се у том процесу можда могло посегнути за локалним обичајем или правилом које је било неисламског порекла. Исто тако, ре'ј је зависио од дискреције појединца, који је могао, свесно или несвесно, применити правна схватања ослоњена на стране традиције. Но, чињеница је да су школе исламског права, свака у одређеној мери, признавале као извор шеријатског права неки од облика иџтихада – било кијас, истислах, истихсан или ре'ј. Стога се чини оправданим увести иџтихад као четврти извор уместо кијаса, јер би у супротном остало отворено питање како се преостала три облика могу сматрати изворима права и каква је природа њиховог односа са осталим изворима, уколико се у самој подели они уопште не наводе. На овај начин иџтихад, попут отвореног кишобрана, под својим окриљем оставља простор да се сваки од ова четири приступа, као његови појавни облици, рачуна као извор права.

Највећи значај иџтихада огледа се управо у томе што су се на његовим темељима развиле различите школе шеријатског права, а из тог процеса изникла је и ојачала исламска правна наука — фикх.

¹⁹⁰ Додуше, Карчић и Беговић истичу како је кијас више метод тумачења, него што се може сматрати засебним извором права: Fikret Karčić, *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu: Sarajevo, 2005, 13; Мехмед Беговић (1933), *op. cit.* 25.

2.2. *Fiqh* као мост између божанског и људског

„По чему ћеш судити?
- По Божјој Књизи.
А ако ту ништа не нађеш?
- По Суни Божјег Посланика.
А ако ту ништа не нађеш?
- Тада ћу настојати да формирам свој власитит суд.¹⁹¹“
Абу Давуд, бр. 3592

Дословно значење речи фикх (*fiqh*) јесте „разумевање“ или „дубоко схватање“ одређене материје. У најранијем периоду ислама, фикх се односио првенствено на добро познавање исламске теологије; факих (*faqih*) је, тако, у прво време био врсан познавалац Кур'ана и Суне, особа која је умела да препозна и истински разуме све поруке и правила ислама. У првој генерацији муслимана, фикх је био доста широк појам који је обухватао познавање доктрине веровања (*'aqīda*), правних прописа (*fiqh*, овде у ужем смислу) и морала (*akhlāq*). Тек се у каснијим генерацијама фикх преобликовао у знање о практичним шеријатским правним прописима, односно у исламску правну науку.¹⁹² У време када се та трансформација одвила – крајем VIII и почетком IX века – настала је још једна дисциплина која је била кључна за развој правне науке: *uṣūl al-fiqh*, методологија исламског права. Велики правник који се у литератури наводи као први који је почео да се бави усул ел фикхом јесте имам Еш Шафи, оснивач шафијске школе, а уз њега се још спомињу и Абу Јусуф и Хишам ибн Хакем.¹⁹³

Управо захваљујући настанку фикха и његове методологије, шеријатско право је од једног крутог система заснованог на непроменљивом Кур'ану и Суни добило на

¹⁹¹ *Ејтехиду ре'ји вала алу* (*Ajtahidu ra'yī wa lā ālū*). Овај хадис, иако га неки учењаци и теолози сматрају slabим (*da'if*), узима се као основ за постојање иџтихада и изузетно је важан за класичну теорију исламског права. Његовим тумачењем дошло се до схватања да је у исламу постојао простор за слободно правничко мишљење, као и да је појединац имао право да уложи сопствени интелектуални напор да би дошао до правног решења онда када га нису нудили ни Кур'ан, ни Суна. Дакле, тај интелектуални напор, односно процес – иџтихад (*'Ijtihād*), појединац је чинио употребом ре'ја (*ra'y*), самосталног рационалног мишљења. Рамадан (*Ramadan*) посебно истиче важност тачног превођења овог хадиса и критикује одређене ауторе који су превод поједноставили, те умањили значај самог хадиса, свдећи превод последње реченице на просто расуђивање или обичан покушај примене постојећих кур'анских или сунетских прописа. Иџтихад недвосмислено треба посматрати као креативно, *стваралачко* правно мишљење које се користи онда када је потребно попунити правну празнину јер не постоји решење у Кур'ану или Суни: Seid Ramadan, *Islamsko pravo: izvor i razvoj*, (prev. Fikret Karčić), Starješinstvo islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije: Sarajevo, 1984, 62-63.

¹⁹² 'Umar Sulaymān al-Ashqar, *History of Islamic Fiqh*, Mishkah University's Academic Committe, 2021, 1-8; Fikret Karčić (1997[a]), *op. cit.* 12-13;

¹⁹³ Fikret Karčić (1997[b]), *op. cit.* 34-35.

еластичности. Одређени прописи који су спадали у *qat'ī* (категоричне) прописе, остали су ван домаћаја правничке провере, будући да је њихова ваљаност почивала на недвосмисленом доказу, те би њихово преиспитивање удаљило појединца од ислама. С друге стране, они прописи који су били *ẓannī*, односно недоречени или претпостављени, остали су отворени за људску интерпретацију.¹⁹⁴ Управо у том другом сегменту поједини исламски правници допринели су развоју права кроз сопствени иџтихад, на различите начине, у зависности од предмета који су тумачили и степена њихове независности у том процесу. Ту је улога посебних правника, муџтехида, била изузетно истакнута. Муџтехиди (*mujtahid*) су се разликовали од обичних правника, факиха (*faqīh*), по томе што су само они имали право да путем иџтихада тумаче шеријатске прописе, док су факиси могли једино да прате неко од постојећих учења муџтехида.¹⁹⁵ Сâми муџтехиди су се међусобно разликовали по степену иџтихада који су имали. Највиши степен имали су муџтехиди са апсолутним иџтихадом – иџтихад мутлак (*mutlaq*); они су имали слободу да самостално створе методе и правила на основу којих су потом изводили нова решења и закључке из Кур'ана и Суне. У питању су били правници високог угледа и ауторитета који су својим деловањем поставили темеље различитих праваца у даљем посматрању и тумачењима шеријатских прописа. Најистакнутији муџтехиди апсолутног иџтихада била су четворица сунитских имама који се у историји шеријатског права сматрају оснивачима најзначајнијих школа исламске правне мисли: Малик ибн Анас, Абу Ханифа, Мухамед ибн Идрис Еш Шафи и Ахмед ибн Ханбел. Следећа категорија муџтехида су они са иџтихадом *фи ел мезхеб* (*fi al-madhhab*). Они су имали право самосталног тумачења, међутим оно није било неограничено – у својим анализама морали су да се држе теоријских оквира једног од постојећих мезхеба, односно школа правне мисли, што значи да нису имали право да стварају сопствену методологију. На крају су муџтехиди са иџтихадом *фи ел месаил* (*fi al-masa'il*), који су имали најмање простора за самосталан рад – могли су једино да се ослањају на правна достигнућа својих претходника у оквиру једне од школа правне мисли. Њихова слобода тумачења испољавала се само кроз избор неког од постојећих правних решења, које би онда по усвајању применили на новонастале ситуације.¹⁹⁶ Ова последња врста муџтехида је, додуше, у литератури спорна – одређени аутори их сматрају врстом муџтехида, док други такве правнике ипак сматрају мукадилима (*mukaddil*), правницима нижег ранга који нису вршили иџтихад, већ су једноставно усмеравали ка једном од постојећих правних решења.¹⁹⁷

Након Посланикове смрти, у периоду крајем VII и почетком VIII века, постепено су се формирале прве, ране школе правне мисли, док су се крајем VIII и почетком IX века развиле касне школе – мезхеби, међу којима се налазе и четири највеће школе сунитске

¹⁹⁴ Jusuf El-Kardavi, *op. cit.* 20-22; 'Umar Sulaymān al-Ashqar, *op. cit.* 12-13.

¹⁹⁵ Услови за муџтехиде су били строги: појединац је морао да стручно познаје најмање 500 правних ајета, све правне хадисе, као и да је вичан критичкој анализи хадиса како би могао да препозна фалсификате; да добро влада арапским језиком, да разуме теорију аброгације прописа, да уме да користи кијас и правничко резонување, и на крају да познаје све случајеве потврђене иџмом: Wael B. Hallaq (2005), *op. cit.* 146.

¹⁹⁶ Мехмед Беговић (1933), *op. cit.* 19.

¹⁹⁷ Нпр. Мехмед Беговић (1933), *op. cit.* 19. и Wael B. Hallaq (2005), *op. cit.* 147.

правне мисли. Ниједна од ових школа није настала у строго институционалном смислу, већ је постојала као правац, односно струја правне мисли. Утемељивачи мезхеба развијали су своје теорије, методологије и приступе без амбиције да их институционализују, али су захваљујући свом ауторитету и стручности временом стицали све већи број следбеника.

Две истакнуте ране школе биле су мединска, чије учење је било доминатно у Хиџазу,¹⁹⁸ и куфска, чији утицај је био истакнут у Ираку. Мединска школа је од свих извора шеријатског права, поред Кур'ана и хадиса, највећи значај придавала мединској сунни, односно живој традицији заједнице, као начину откривања Посланикове суне, поносећи се тиме што су они били одабрани Послаников град. Куфа, са друге стране, будући да је била далеко већи град у поређењу са малом, компактном мединском заједницом, често се сусретала са већим бројем нових ситуација за које је било потребно пронаћи правна решења. Географски удаљенија од Хиџаза, Куфа није имала блиског контакта са Мухамедом и његовом Суном, као ни са Посланиковим асхабима, стога се куфска школа уз Кур'ан далеко више ослањала на разум правника, конкретно – кијас и ре'ј. Обе ове школе касније су критиковане због свог одабира методологије и начина тумачења Кур'ана и Суне – мединска, због превеликог ослањања на мединску суну која није увек била у складу са Кур'аном, а куфска због превелике слободе у коришћењу ре'ја.¹⁹⁹

Из ране мединске школе временом се развио осмовековни медински мезхеб, који се још звао маликијски по њеном утемељивачу, Малик ибн Анасу. Из ране куфске школе настао је ханафијски мезхеб чији је оснивач био Абу Ханифа.²⁰⁰ Оба мезхеба су наставила традицију својих претходница у погледу преференција допунских извора шеријатских прописа. Маликијски се ослањао на суну мединске заједнице и, с тим сасвим у складу, истислах, где се узимала у обзир општа корист мединске заједнице приликом попуњавања правних празнина. Ханефијски је истицао кијас, ре'ј и исто тако очекивано истихсан, где је правник имао велику слободу да својим разумом процени које решење је најприкладније за одређену нерегулисану ситуацију. Следећи велики мезхеб који је настао је шафијски, који је име добио по Еш Шафију, једном од највећих исламских правника тог доба. У његовим оквирима почиње да се развија методологија правне науке, те се у литератури овај мезхеб често означава као теоријски најсистематичнији, али и најуравнотеженији у погледу приступа изворима шеријатског права: припадници ове школе створили су класичну поделу извора, где су на првом месту Кур'ан и Суна (у обзир су се узимали само проверени хадиси; мединска суна се није сматрала довољно jakim доказом), а потом иџма, и на самом крају кијас. Четврти мезхеб, ханбелијски, назван по Ахмеду ибн Ханбелу, сматра се традиционалистичким због чврстог и искључивог инсистирања на Кур'ану и хадисима као изворима Суне, без много

¹⁹⁸ Постојала је и меканска школа, но није била толико утицајна попут оне у Медини и Куфи: вид. Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, (transl. Marion H. Katz), Brill: Leiden – Boston – Koeln, 2002.

¹⁹⁹ Fikret Karčić (1997[c]), *op. cit.* 117-118; Wael B. Hallaq (2005), *op. cit.* 106-107; Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Clarendon Press: Oxford, 1982, 28-48;

²⁰⁰ N. J. Coulson, *op. cit.* 36-52. Вид.: Christopher Melchert, "How Hanafism came to originate in Kufa and traditionalism in Medina", *Islamic Law and Society*, vol. 6, no. 3/1999, 318-347.

ослањања на допунске изворе шеријатског права.²⁰¹ Било је и других мезхеба, но они су се временом угасили, док су наведена четири оставила највећи траг на развој исламске правне науке сунитском свету.²⁰²

Међу мезхебима јавила су се два могућа приступа правном расуђивању која су почела да се развијају још у време раних школа: ахл ел хадис (*Ahl al-Hadith*, људи хадиса) и ахл ел ре'ј (*Ahl al-Ra'y*, људи мишљења). У првом случају, приликом анализе и тумачења извора шеријатског права, правници су далеко мање простора остављали самосталном резонувању, а ослањали су се на строгу текстуалну анализу Кур'ана и хадиса приликом извођења нових правних решења. С друге стране, ахл ел ре'ј приступ је управо подразумевао слободније тумачење с ослонцем на разум.²⁰³ У оквиру свих мезхеба, правници су користили и *један*, и *други приступ*, само је разлика била у преференцији. Медински и ханбелијски мезхеби више су нагињали хадитском приступу, док се ханефијски више служио разумским; шафијски је покушао да доведе ова два приступа у својеврсну равнотежу. До још једног гранања међу мезхебима дошло је у методологији грађења правне науке. Постојао је правац мутакалимин (*mutakallimīn*, учењаци калама²⁰⁴) и правац фукаха (*fuqahā*, практични правници). Први правац најчешће се везивао за шафијску школу, те се понекад називао и шафијским правцем. За њега је било својствено то што се нагласак стављао на теоријски и независан приступ правној науци – другим речима, подстицало се самостално, теоријско разматрање општих правних питања, потпуно независно од постојеће методологије или резултата неке од постојећих правних школа; методологија је требало да проистекне из теоријских сазнања. С друге стране, фукаха правац, који се још звао и ханефијским, подразумевао је обратно – у теоријским разматрањима увек се полазило од постојећих решења и методологије једног од мезхеба; теорија је, дакле, требало да проистекне из методологије и служила је да оснажи постојећа практична решења мезхеба.²⁰⁵

Захваљујући раду свих ових мезхеба, удахнуо се нови живот у шеријатско право. Правници су кроз свој иџтихад прилагођавали значење постојећих куранских и

²⁰¹ Долазила је у обзир иџма, али само ако се могла недвосмислено доказати, и веома ретко кијас, но само ако је постојао сасвим јасан текст који се путем аналогije могао применити на постојећу правну празнину.

²⁰² О четири велика сунитска мезхеба: Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, Cambridge University Press: Cambridge, 2004, 24-56; Мехмед Беговић (1984), *op. cit.* 92-93; Wael B. Hallaq (2005), *op. cit.* 150-177; N. J. Coulson, *op. cit.* 86-102. О осталим мезхебима: Abu Ameenah Bilal Philips, *op. cit.* 70-97; Seid Ramadan, *op. cit.* 76-83. О шиитским и хариџитским мезхебима вид. Fuat Sezgin, *op. cit.* 524-586; Мехмед Беговић (1984), *op. cit.* 94-96.

²⁰³ Fikret Karčić (1997[c]), *op. cit.* 116; Wael B. Hallaq (2005), *op. cit.* 74-76, 122-128.

²⁰⁴ Калам (*kalām*) је рационална теолошка дисциплина, својеврсна исламска схоластика. Бави се веровањима (*'aqīda*) и питањима попут Божјих својстава, слободне воље, природе вере, предодређења, разума и откровења, или укратко – одговара на питање шта је истина о Богу и стварности. Главна разлика између калама и филозофије (*falsafa*) је полазна тачка: док филозофија полази од чистог разума ка истини, калам полази од Објаве, односно Кур'ана, и потом користи разум као оруђе да Објаву докаже и одбрани. Ради контраста, треба споменути и правну науку (*fiqh*) – она се, дакле, за разлику од калама бави делима (*af'āl*) и питањима попут утврђивања да ли је нешто дозвољено или забрањено и исправних начина деловања, попут правила склапања уговора, брака, трговања и слично. Фикх одговара на питање шта и како треба радити и решава практичне проблеме, док се калам бави метафизичким.

²⁰⁵ Fikret Karčić (1997[b]), *op. cit.* 36-37.

сунетских прописа новим ситуацијама, претварајући један ригидан систем норми у флуидан и прилагодљив правни поредак. Тај подухват је био значајан јер је омогућио да се Алахова Објава, суштински неизмењена још од VII века, примењује на све будуће генерације муслимана, а истовремено је исламу оставио довољно савитљивости да прати нове потребе савременијих друштава. Речима Станимировића: „Требало је много умећа, креативности и интелигенције, да се ајети Кур'ана намењени дивљим Арапима средњег века уподобе једном огромном, моћном царству, баш као што је један неписмени народ за само сто година постао водећи замајац средњовековне културе.“²⁰⁶ Правнички иџтихад цвetaо је кроз цели IX и X век, да би се већ негде крајем X века полако почело назирати успоравање. Конкретније, почели су да се чују шапати идеје да је све битно већ речено и написано, да се свака теорија већ довољно развила, а сваки појам анализирао, те да су новије генерације правника све слабије у својим правничким разматрањима. Ти шапати су временом прерасли у веома гласне и општеприхваћене ставове, но било је потребно пар векова да би се они коначно обликовали и заживели у идеологији таклида (*taqlid*). Реч је о схватању да није било више места самосталном правничком иџтихаду и да је мезхебе потребно затворити, што је значило да су будући правници могли једино да следе неки од постојећих мезхеба – њихове методологије, теорије и правна решења – а не и да сами стварају неку нову методологију или приступ изучавању права. Идеологија таклида постепено се консолидовала током XI и XII века, да би коначно завладала у XIII веку, који се углавном обележава као моменат замирања правне креативности и почетак периода слеђења, односно имитације.²⁰⁷ Каснији правници успели су да учине мезхебско право животним кроз једино средство које им је остало доступно, а то је њихово стручно правно мишљење кроз такозване фетве (*fatwā*).²⁰⁸

Време формирања мезхеба и развоја исламске правне науке преклопило се са периодом исто тако великог процеса превођења и апсорпције античких елемената. Абасидски калифат показао се као плодно тле свеобухватне интелектуалне активности. Оправдано је, стога, поставити питање да ли је истовременост ових процеса довела до њиховог преплитања, и ако јесте, где се налазила тачка додира.

²⁰⁶ Vojislav Stanimirović, *op. cit.* 117.

²⁰⁷ Youcef L. Soufi, *The Rise of Critical Islam: 10th-13th Century Legal Debate*, Oxford University Press: New York, 2023, 168-169; Mohammad H. Fadel, *Islamic Jurisprudence, Islamic Law and Modernity*, Lockwood Press: Columbus, Georgia, 2023, 87-122; Joseph Schacht, *op. cit.* 1982, 69-75; Fikret Karčić (1997[c]), *op. cit.* 120-121; Jusuf El-Kardavi, *op. cit.* 66-67; Abu Ameenah Bilal Philips, *op. cit.* 112-117. Код шиита таклид није имао негативне последице као код сунита, јер се врата иџтихада нису сматрала затвореним, тако да се усул ел фикх није „окаменио“, како Карчић наводи: Fikret Karčić (1997[b]), *op. cit.* 37-38.

²⁰⁸ Вид. Jusuf El-Kardavi, *op. cit.* 67-75; N. J. Coulson, *op. cit.* 182-102.

Глава трећа ВИЗАНТИЈА И КАЛИФАТ: ИЗМЕЋУ СУКОБА И УТИЦАЈА

*„Не посежем за мачем тамо где је довољан мој бич,
нити за бичем тамо где је довољан мој језик. А чак и ако постоји
само једна влас која ме веже са људима, не допуштам да пукне:
када они повуку, ја попустим; а када они попусте, ја повучем.“*

Муавија I

Два велика царства вековима су господарила пределом од источног Средоземља, па све до Индије, много пре него што су се Арапи појавили као значајан политички чинилац у том поднебљу. Историју односа Персије и Византије обележила је дубока сложеност – једна другој биле су главни ривали у борби за премоћ, а године међусобног ратовања биле су испуњене славним победама и тешким поразима на обе стране. Истовремено са војевањем, два царства ипак су одржавала дипломатске односе: повремено би се закључили мировни споразуми, разменили таоци, склопили политички бракови, а културна и трговинска размена такође су текле својим токовима. Главна зона сукоба била је погранична област уоквирена Тигром и Еуфратом. Византија је дуж ње поставила своје федерате од којих су најважнији били Гасаниди – полуаутономно краљевство сачињено од хришћанских арапских племена, углавном монофизита.²⁰⁹ С друге стране пограничја, Персија је учинила исто, поставивши дуж границе ка Византији своје најјаче савезнике, Лахмиде, такође сачињене од хришћанских арапских племена, али несторијанског опредељења. Арапска племена имала су улогу чувара великих царстава, што једно од другог, што од осталих непријатеља.

Преокупиране међусобним исцрпљивањем, ни Персија, ни Византија нису приметиле опасност која им се прикрадала са југа. Арапска племена, дивља, паганска и политички неорганизована, проширила су се по Арапском полуострву већ крајем VI века. Ситуација би можда остала непромењена још неко време, да се наједном није појавио човек који је, ширећи реч и пламен Алаха, успео да уједини и поведе арапски народ у своју славу будућност. Мухамедово вођство заогрнуто плаштом ислама створило је од Арапа опасног и жустрог непријатеља. Персија и Византија су се у том периоду нашле у незавидној позицији: Византија се суочавала са сталним нападима Словена на Балкану са једне стране, а са друге је буктао последњи и најкрвавији

²⁰⁹ О федератима, а посебно о два „федератска штита“ – унутрашњем, унутар граница царства и спољашњем, изван царства, вид. Irfan Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection: Washington D.C., 2006, 459-486.

византијско-персијски рат (602-628) који је изморио оба царства, а посебно Византију која је уложила велике напоре у истеривање персијских снага из окупиране Сирије.²¹⁰ Додатно, и једна, и друга страна направиле су кобну грешку – уништиле су своје тампон-зоне, односно арапска племена која су била брана страним непријатељима. Византија је задала снажан ударац и практично сломила краљевство Гасанида 584-585. године, када је византијски цар Маврикије оптужио гасанидског краља Ел Нумана VI ибн ел Мундира за издају, ухапсио га и изгнао, а краљевство разломио на више племенских јединица које су тиме нагло остале без јединственог вођства и политичке моћи. С друге стране, Лахмиди су доживели сличну судбину када је 602. године персијски цар Хозроје II погубио последњег лахмидског краља Ел Хире, Ел Нумана III ибн ел Мундира, и потом укинуо лахмидско краљевство, интегришући га у потпуности у Сасанидско царство. Персија и Византија дочекале су муслиманске снаге неспремне и ослабљене, без одбрамбеног појаса и без идеје о стварној опасности коју су арапске армије представљале – у њиховим очима то су била обична пустињска племена која се ни по чему нису могла мерити са моћним царствима до чијих прагова су дошла. Чак и када су Арапи успоставили Рашидунски калифат, византијски двор наставио је да одржава илузију слабих, паганских, арапских племена, која нису ништа више до пустињских дивљака.²¹¹ Политика игнорисања и умањивања опасности брзо се показала неучинковитом.

Година 636. била је пресудна. У бици код Јармука, Византија је претрпела тежак пораз, изгубивши целу Сирију, док су се у бици код Кадисије на губитничкој страни нашли Сасаниди који су остали без Ирака. Неколико година касније, Византија је изгубила и Египат. Арапске снаге званично се нису више могле игнорисати као пролазна претња; постало је више него јасно да су муслимани дошли са намером да трајно остану, али и да се још више прошире.²¹² Арапско ширење на штету Византије додатно је олакшала нетрпељивост коју су одређене хришћанске заједнице у источним византијским провинцијама већ дужи период гајиле према царској власти и званичној цркви у Константинопољу. Унутар Византијског царства још од средине V века буктао је верски сукоб: званична халкидонска доктрина показала је снажну нетолеранцију према монофизитској и несторијанској струји, што је довело до њиховог потискивања ка периферијама царства.²¹³ Највеће језгро монофизита чинили су Левант, Египат и

²¹⁰ Judith Herrin, *Byzantium: The Surprising Life of a Medieval Empire*, Penguin Books: UK, 2007, 83-86.

²¹¹ Hamilton A. R. Gibb, "Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate", *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 12, 1958, 232.

²¹² Један од обухватнијих записа о арапским освајањима је Ел Баладхуријево дело *Освајање земаља*. Оно почиње освајањима на Арабијском полуострву, затим описује освајање Сирије, па Египта, потом централног Ирака и Куфе, и на крају јужног Ирака и Басре: Al-Balādhurī, *Futūḥ al-Buldan*, *op. cit.* одломак о Сирији: 123-220; битка код Јармука: стр. 151-153; битка код Кадисије: стр. 269-274. Такође вид. Julius Wellhausen, "Arab Wars with the Byzantines in the Umayyad Period", *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times* (ed. Michael Bonner), Routledge: London and New York, 2004, 31-64.

²¹³ Judith Herrin, *op. cit.* 38-39. Трећи васељенски сабор у Ефесу 431. године и Четврти васељенски сабор у Халкидону 451. године били су прекретнице у историји раног хришћанства. Тада су вођени велики спорови око разумевања природе Исуса Христа (конкретно, око односа његове човечје и божје природе), што је као исход имало поделу хришћанске заједнице. Након сабора у Ефесу издвојили су се несторијанци, а након Халкидонског дошло је до поделе на халкидонце и антихалкидонце, који су још називани монофизитима или миафизитима.

предели историјске Јерменије,²¹⁴ док су се несторијанци углавном нашли у области Месопотамије и на територији Сасанидског царства. Извори бележе покличе и радовање локалног становништва где год да су арапске војске прошле, као и честе осуде византијских власти због репресије, терора, финансијских притисака и несигурности. Мотив „тиранске византијске управе“ често се провлачио кроз арапски наратив и користио као једно од оправдања за даља освајања, поред главног разлога, а то је ширење ислама кроз свети рат, цихад.²¹⁵ Један од најранијих записа освајања Сирије, Ел Аздијево *Исламско освајање Сирије (Futūḥ al-Shām)*, бележи две епизоде пре битке код Јармука. Прва се одвила након битке код Пеле (на арапском *Fihl*) у Јордану почетком 635. године, у којој је Византија безуспешно покушала да потисне напредовање арапске војске. Локално хришћанско становништво наводно је муслиманима упутило писмо у којем су навели како су им дражи Арапи од Византије, упркос религији, и да су они блажи, лојалнији и праведнији владари од византијских.²¹⁶ Друга се десила непосредно пред Јармук, када су арапске снаге освојиле Емесу у Сирији и преименовале је у Хомс (*Ḥims*). Мало пре него што је наредио муслиманској војсци напуштање Хомса да би се суочила са византијским противнападом код Јармука, Абу Убајда ибн ел Џарах (*Abū 'Ubayda ibn al-Jarrāḥ*), један од најпознатијих војних команданата Рашидунског калифата VII века, наредио је да се локалном становништву Хомса врате сви прикупљени порези, јер „не треба ништа да узимамо од народа који не штитимо“, алудирајући на то да народ Хомса још увек није званично потпадао под арапску власт, те јој није био дужан ни плаћати порез – један од темељних принципа *dhimma* пореског система који ће се касније развити у Калифату. Хомшани су на то одговорили: „Нек нам вас Бог врати, и нека прокле Византинце који су нас доминирали. Кунемо се Богом, да су они били на вашем месту, не би нам ништа вратили, већ би нам изнудили и опљачкали све што имамо.“²¹⁷ Свакако, иницијални ентузијазам је код неких хришћана био краткотрајан, а с друге стране, нису ни сви локални хришћани радо прихватили арапску власт. Тако се, на пример, добар део гасанидских хришћана повукао из Сирије у Кападокију, јер им је власт хришћанског цара ипак била дража од власти муслиманског калифа,²¹⁸ док је део Копта пружио прилично јак отпор арапским снагама у Египту.²¹⁹

Успостављањем прве арапске државе, Рашидунског калифата, почиње институционализација арапско-византијских односа. Наредни векови били су прожети

²¹⁴ Делови данашње Турске, Азербејџана и Јерменије; историјска Јерменија била је подељена између Византијског и Сасанидског царства.

²¹⁵ О раном поимању цихада и његовом коначном обликовању у VIII веку вид: Michael Bonner, "Some Observations Concerning the Early Development of Jihad on the Arab-Byzantine Frontier", *Studia Islamica*, vol. 75/1992, 5-31.

²¹⁶ Al-Azdī, *Futūḥ al-Shām – The Early Muslim Conquest of Syria* (transl. Hamada Hassanein, Jens Scheiner), Routledge: London and New York, 2020, 144.

²¹⁷ Al-Azdī, *Futūḥ al-Shām*, op. cit. 179.

²¹⁸ Жан-Клод Шене, Бернар Флизен, *Византија: историја и цивилизација*, (прев. Јасна Видић), Clio: Београд, 2010, 89.

²¹⁹ Maged S. A. Mikhail, *From Byzantine to Islamic Egypt: Religion, Identity and Politics after the Arab Conquest*, I. B. Tauris: London-New York, 2016, 41-42.

необичном, амбивалентном динамиком између две силе, обележеном истовременом сарадњом и супарништвом, а кратко речено – опишљивом напетости. Та динамика била је обојена политиком попуштања и затезања, ратовања и мирења. Паралелно са постојећим „сталним“ ратним стањем које се манифестовало у виду традиционалних годишњих арапских похода у византијско пограничје, у позадини су се одвијали и одржавали дипломатски односи, примали су се изасланици, вршиле размене затвореника, али и књига, саветника, научника, материјала и вештина. Пограничје је било место сукоба, али и место додира.²²⁰ Арапско-византијске односе нису диктирале само спољне прилике, већ и владајућа политичка идеологија сваке од ове две државе, актуелна званична верска доктрина, као и унутрашњи државни интереси. Ставови и потези Византије утицали су на муслиманске реакције, као и обратно. Постојала је узајамна повезаност између слике коју су Византинци имали о себи и оне коју су муслимани формирали – једна се обликовала у међусобном контрасту са другом.²²¹ Ово поглавље не служи да свеобухватно прикаже и објасни однос Арапа и Византије, већ да приближи, макар делимично, атмосферу у којој су ове две, наизглед изразито удаљене и зарађене културе, створиле услове за потенцијалне позајмице и међуутицаје, као и да се оправда избор теме, односно да се укаже на значај проучавања византијских позајмица у администрацији Калифата.

Византија је свакако већ имала искуства са комплексним комшијским односима, будући да је таква била природа њеног односа са сасанидском Персијом. Но, код Арапа је постојала једна битна разлика – Сасанидско царство било је древно, са дугом државном традицијом, старијом од саме Византије; Арапи такво искуство нису поседовали. Све до VII века, једино су им три ствари биле познате: пустиња, трговина и племенска раздељеност. Наједном су се нашли пред идејом државности која им је била страна, те су, попут детета које је тек учило да хода, и сами морали да науче како да изграде своју државну традицију. Сасанидско царство се тада већ налазило на свом заласку – сасвим је поклекнуло пред муслиманским освајањима средином VII века.²²² Пажња Арапа се испрва окренула ка једином преосталом „живом“ државном узору, Византији – моћном и пространом монотеистичком царству са вишевековном историјом и искуством, које је било у непосредном суседству и са којим су Арапи имали сталан и директан контакт. Док је Персија Византију посматрала као непријатеља ког је хтела да потисне и тако прошири границе своје постојеће и установљене моћи, Арапи су посматрали Византију као непријатеља чије постојање су *хтели да преузму*. Арапске очи чежњиво су годинама остале упрте у Константинопољ; сан о успостављању седишта исламског Калифата у царском граду дуго није напуштао калифе, као ни идеја да ће пораз Византије отворити Арапима врата ка Европи. Од освајања Византије су одустали тек после друге неуспеле

²²⁰ Nadia Maria el Cheikh, *op. cit.* 2. Вид. Dimitri Obolensky, "Byzantine Frontier Zones and Cultural Exchanges", *Actes du XIVe Congrès International des Etudes Byzantines, Bucarest 1971*, vol. 1, 303-313, reprinted in Dimitry Obolensky, *The Byzantine Inheritance of Eastern Europe*, Variorum Reprints: London, 1982.

²²¹ Nadia Maria el Cheikh, *op. cit.* 14.

²²² До 648. године Арапи су освојили: Ктесифонт, Такрит, Ниниву, Исфахан и Персеполис, и формирали су гарнизонска насеља у Куфи, Басри и Мосулу, одакле су организовали даље нападе: Judith Herrin, *op. cit.* 86.

опсаде²²³ њене престонице (717–718), када су увидели да је она, упркос свим унутрашњим и спољашњим потресима са којима је у то време била суочена, ипак тврд орах и да неће тако лако дозволити да буде покорена.²²⁴ Након пораза, Арапи су усмерили свој фокус на исток и отпочели своју политику удаљавања од Византије. Први калиф који је спровео тај заокрет био је Хишам абд ел Малик, син чувеног калифа Абд ел Малика који је отпочео арабизацију дивана. Хишам је својим административним и фискалним реформама почео да преобликује Калифат у наследника оријенталне и сасанидске традиције. Тај процес наставили су и каснији омајадски калифи, а коначно га довршили Абасиди, успостављањем престонице у далеком Багдаду и укључивањем већег броја персијских елемената у државну управу.²²⁵

Но, пре тога, помало у периоду Рашидунског, а посебно раног Омајадског калифата, Византија није била само обичан непријатељ, већ истовремено и узор за имитирање.²²⁶ Томе сведоче преузети византијски државни и управни елементи: језик администрације је у Египту и Леванту остао грчки све до почетка VIII века и реформи које су водиле ка арабизацији Калифата; царинска и пореска администрација биле су уређене по моделу византијске, а државна благајна (*Bayt al-Mal*) почиње да се посматра као лично власништво калифа по узору на византијског цара, уместо као заједничко власништво целе умме којом је калиф само управљао; почеле су да се користе писане административне процедуре и рескрипте; кује се новац по узору на византијски, а задржане су и одређени византијски стандарди за мере и тежине; калифи почињу да емулирају византијске царе и преузимају од Византије велики број церемонија и дворских протокола, посебно код пријема страних изасланика.²²⁷ Тежњу ка Византији симболизовао је и одабир Дамаска за омајадску престоницу и седиште новог Калифата.

Религија је била још једна тачка која је ове две силе истовремено зближавала, али и удаљавала: у питању је била необична блискост која је рађала сукоб. Ислам и хришћанство, заједно са јудаизмом, три су вере сличног кова: корени им сежу до истог „праоца“, Аврама, те се називају још и аврамским религијама, а њихова веровања

²²³ Прва се десила за време калифа Муавије, 674 – 678. године, и такође се завршила неуспехом. Арапи су се тад први пут сусрели са грчком ватром којом је Византија нанела знатну штету арапским бродовима. Калифат је, због пораза, био принуђен да плаћа данак Византији: Theophanes Confessor, *The Chronicle*, (transl. and comm. Cyril Mango and Roger Scott), Clarendon Press: Oxford, 1997, 496 – AM 6169 [AD 678/9].

²²⁴ На унутрашњем плану, Византија је почетком VIII века пролазила кроз велике турбуленције изазване наглим сменама на престолу и отвореним сукобом између три најмоћније теме Царства: Борис Бабић, Марко Ромић, „Слобода тестаментарног располагања имовином и византијска управа у одредбама Еклоге“, *Српска правна мисао* год. 30, бр. 57/2024, 52-54.

²²⁵ Hamilton A. R. Gibb (1958), *op. cit.* 232-233; Irit Irene Blay-Abramski, *From Damascus to Baghdad: The 'Abbasid Administrative System as a Product of the Umayyad Heritage*, (doctoral dissertation), Princeton University, 1982, 29-41.

²²⁶ Дивљење одређеним византијским вештинама и материјалима појављује се још у предисламској поезији. Арапи су посебно били одушевљени византијском архитектуром, текстилом и племенитим металима. Предисламска Мека редовно је трговала са Византијом и посматрала је не само као трговачку силу, већ и као врхунску цивилизацију тог времена: Ahmad M. H. Shboul, "Byzantium and the Arabs: The Image of the Byzantines as Mirrored in Arabic Literature", *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times* (ed. Michael Bonner), Routledge: London and New York, 2004, 235-246.

²²⁷ Nadia Maria el Cheikh, *op. cit.* 54-55.

почивају на принципу монотеизма и сличним етичким стандардима – главне разлике између њих су теолошке и обредне, али је морално језгро у великој мери заједничко. Византијска и арапска култура су се, из те перспективе, могле међусобно добро разумети.²²⁸ Ислам је препознавао хришћанство и јудаизам, називајући њихове следбенике „народима Књиге“, уважавајући њихове пророке и дајући им својеврсни повлашћени статус у односу на све остале вере – такозвани статус зимија (*dhimmi*), заштићених народа. Но, ислам је себе издизао изнад хришћанства и јудаизма јер је себе сматрао последњом и савршеном Божјом поруком. Прва Божја порука стигла је кроз јудаизам и хебрејске посланике и пророке, друга кроз хришћанство и хришћанске посланике и пророке, а последњи Божји посланик и пророк, Мухамед, донео је коначну, савршену Божју поруку у виду ислама. У том смислу, муслимани су посматрали хришћанство и јудаизам као претходне несавршене, искривљене и превазиђене Божје објаве. Додатна тензија постојала је између хришћанства и ислама јер обе вере су, за разлику од јудаизма, универзалистичког, мисионарског карактера – и једна, и друга сматрају да је њихова порука једина исправна, и теже да је прошире на цели свет. Сваки преобраћени појединац представљао је једно добро дело у очима Бога и једну спашену душу. Сукоб између две вере постојао је, дакле, не због дијаметрално супротстављених вредности на којима су ислам и хришћанство почивали – јер суштински нису – већ напротив, због *међусобне конкуренције сличних вредности и принципа*. Стога, не зачуђују осцилације у арапском виђењу Византије. У односу према Сасанидском царству, у време када је оно и даље представљало стварну претњу, муслимани су Византији слали речи подршке и у њој су видели савезницу у огорченој борби против пагана. „Византинци су побеђени у суседној земљи²²⁹, али они ће, после пораза свога, сигурно победити за неколико година – и пре и после, Алахова је одлука – и тада ће се верници радовати Алаховој помоћи – Он помаже коме хоће, Он је Силни и Самилосни – обећање је Алахово, а Алах ће обећање Своје испунити, али већина људи не зна.“²³⁰ Иако је религија Сасанида, зороастризам, била и сама монотеистичка, Кур'ан је није препознавао као религију народа Књиге, већ ју је сматрао чистим паганизмом – била је исувише туђинска, сачињена од разних култова и ритуала који су Арапе неодољиво подсећали на идолопоклонство и многобоштво.²³¹

Но, у другим ситуацијама где није постојао страни, заједнички непријатељ који би могао да створи макар привид верског савезништва, већ су у једначини постојали само хришћанство и ислам, на површину су избијали нетрпељивост, ривалство и борба за

²²⁸ *Ibid.* 3.

²²⁹ У сасанидској Персији.

²³⁰ Кур'ан 30:2-6; Nadia Maria el Cheikh, *op. cit.* 24-34.

²³¹ Ислам је признао зороастризам много касније, тек за време Абасида, и тада је то била чисто политичка одлука. Абасиди су схватили да није било изводљиво насилно преобратити милионе Персијанаца у ислам, а с друге стране било је потребно некако регулисати њихов положај и укључити их у порески *dhimma* систем. Накнадним тумачењима Кур'ана, зороастризам је такође уврштен у „народе Књиге“. Мистериозни Сабејци који се на неколико места спомињу у Кур'ану (нпр. 2:62, 5:69), увек заједно са хришћанима и Јеврејима, широко су протумачени, тако да се сматрало да је назив обухватао и зороастријце. Такође, признат је и Заратустра као пророк, иако није изричито споменут у Кур'ану, а зороастријска света књига Авеста прихваћена је као једна од претходних Божјих порука.

опстанак. Када је 637. године под арапску власт пао Јерусалим,²³² град који је Византија сматрала хришћанском духовном престоницом, вест је одјекнула готово као апокалиптичан догађај. Ираклије је 630. године, свега неколико година пре пада под Арапе, свечано донео Часни крст у Јерусалим након што га је повратио од Персије,²³³ да би убрзо исти Часни крст морао да се спасава из Јерусалима да не би пао у руке Арапа. Символика коју је тај чин носио била је снажна и потресна за Византијско царство.²³⁴ Арапи су, с друге стране, похитали да прикажу како је тај, доскора сасвим хришћански град, истовремено и муслимански – Јерусалиму се још у Кур'ану придавао велики значај, јер се са једне стене унутар града Посланик уздигао у небеса током свог Ноћног путовања (*Isra* и *Mi'raj*). Године 691-692. калиф Абд ел Малик подигао је на месту те стене велелепно светилиште, и данас познато као Купола на стени,²³⁵ а унутрашњост куполе украшена је бројним ајетима из Кур'ана, чија порука је била јасна: Алах је само један, Мухамед је његов посланик, Исус није син Божји, већ посланик и пророк, а хришћанска доктрина Тројства је погрешна и треба је одбацити јер нагиње ка многобоштву.²³⁶ Посебно интересантна чињеница је то што је купола декорисана византијским мозаицима на чијој изради су били ангажовани хришћански мајстори – неки би можда рекли да је у питању провокација то што се византијска уметност користила да би се послала порука да је један од темељних начела хришћанства лаж. Ни Византинци, с друге стране, нису остали дужни Арапима. Теофанова *Хроника* бележи прилично негативан став о Мухамеду. Назван је лажним пророком који није имао никакве божанске визије, већ су у питању биле халуцинације изазване епилепсијом од које је патио. Истиче се како је био неписмен све док га палестински Јевреји и хришћани нису научили словима, као и да је уз помоћ лажи и обмана убедио људе у своје посланство и исправност ислама. Спомиње се како је завео део Јевреја и преобратио их на ислам, да би они, „бедници“, како их извор назива, када су схватили да Мухамед није онаквим као што се представља, а у страху од последица одбацавања ислама, почели да преносе Мухамеду безбожничке приче о хришћанима.²³⁷

²³² Вид. Daniel J. Sahas, *Byzantium and Islam: Collected Studies on Byzantine-Muslim Encounters*, Brill: Leiden-London, 2022, 152-167.

²³³ Жан-Клод Шене, Бернар Флизен, *op. cit.* 80-84.

²³⁴ Одјек губитка Јерусалима није био ограничен на византијски свет. Иако је Свети град вековима остао изван хришћанске политичке власти, његов значај у хришћанској свести није уминуо. Напротив, сећање на Јерусалим као средиште хришћанског светог простора опстало је током читавог средњег века, да би крајем XI века добило свој политички израз у крсташком покрету и оснивању Јерусалимског краљевства. О Јерусалимском краљевству вид: Милош П. Станковић, *Assise sur la ligèze: Велика повеља слободе Јерусалимског краљевства*, Правни факултет Универзитета у Београду: Београд, 2020.

²³⁵ Judith Herrin, *op. cit.* 89-90,

²³⁶ Кур'ан 2:255, 3:18, 4:171-172, 17:1, 19:33-35, 112:1-4.

²³⁷ Theophanes Confessor, *The Chronicle*, *op. cit.* 333 - AM 6122 [AD 629/30]. Сличан став може се пронаћи и у *Управљању царством* Константина VII Порфирогенита које је настало два и по века касније. У том делу појављују се чак исти мотиви као и у *Хроници*: приказ Мухамеда као преваранта који своју епилепсију прикрива тврдњама о визијама анђела Гаврила, као и мотив конзумирања камиљег мяса који се наводи као моменат када су Јевреји схватили да је Мухамед лажни пророк: Константин VII Порфирогенит, *За свога сина Романа (О управљању царством)*, (прев. Никола Томашић), Архив Војводине: Нови Сад, 2025, гл. XIV, XVII. Те мотиве Константин је можда преузео из *Хронике*, но постоји и вероватноћа да су ти мотиви били

Идеја приближавања апокалиптичних дана прожимала је и византијска, и арапска есхатолошка предања,²³⁸ уз једну битну разлику. Византијске апокалиптичне слике носиле су у себи мотиве опстанка, очувања идентитета и одбране. Најзначајнији апокалиптични текст хришћанског света била је Псеудо Методијева *Апокалипса* (или још *Откривење*), дело које је на сиријском настало у VII веку као одговор на арапска освајања. Неки сматрају да је аутор *Апокалипсе* био испровоциран муслиманским подизањем Куполе на стени, те да је дело настало негде у периоду њене изградње.²³⁹ Текст говори о доласку Исмаиљћана²⁴⁰ који ће уздрмати цео свет – освојиће многе земље, па чак и упасти у Константинопољ, наметнути тешке порезе и натерати бројне хришћане да напусте своју веру. Муслиманска страховлада биће ипак само привремена и неће означавати пад хришћанског царства – доћи ће јој крај када се буде појавио последњи римски цар који ће победити Исмаиљћане, ослободити хришћанске земље, и на крају отићи у Јерусалим, где ће предати своју круну Богу на Голготи, чиме ће се окончати историја.²⁴¹ Такође, византијски писци су се касније ослањали на визије пророка Данила о четири звери²⁴² – четири царства, где се Рим сматрао четвртом звери, односно четвртим царством које ће изнићи. Арапски освајачи приказани су као непријатељи који ће се појавити унутар царства као знак краја времена и као Божја казна, али они неће успети да завладају и да успоставе своје царство, већ ће на крају бити поражени.²⁴³ Иако у овим предањима хришћанство на крају побеђује и хришћанско царство је оно које је „последње“ пред други долазак Христов,²⁴⁴ у својим задњим годинама оно је у дефанзиви, прогоњено, и

део традиционалног антиисламског наратива у византијској литератури.

²³⁸ Александер (*Alexander*) је изнео хипотезу да је одређен број средњовековних апокалиптичних предања заправо настао *ex eventu*, односно тек након одређених догађаја, који би потом ретроактивно били тумачени као предсказања или назнака апокалипсе. Тиме су апокалиптична предања накнадно стицала пророчки карактер: Paul J. Alexander, "Medieval Apocalypses as Historical Sources", *The American Historical Review*, Vol. 73, No. 4/1968, 997-1018. До истог закључка дошао је и Башир (*Bashear*) када је анализирао исламску есхатологију: Suliman Bashear, "Apocalyptic and Other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars: a Review of Arabic Sources", *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times* (ed. Michael Bonner), Routledge: London and New York, 2004, 181-182.

²³⁹ Вид. *Apocalypse of Pseudo-Methodius. An Alexandrian world chronicle* (ed. and transl. Benjamin Garstad), Dumbarton Oaks Medieval Library, Harvard University Press: Cambridge, MA and London, 2012, vii-xiv; G. J. Reinink, "Ps. Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam", *The Byzantine and the Early Islamic Near East*, vol I (eds. Averil Cameron and Lawrence I. Conrad), The Darwin Press Inc: Princeton, New Jersey, 1992, 149-187; Christopher J. Bonura, *A Prophecy of Empire*, University of California Press: California, 2025, 1-75.

²⁴⁰ Аутор Арапе кроз цели текст назива потомцима Измаела, најстаријег сина Аврамовог. Измаел се, иначе, помиње и у Кур'ану као пророк и посланик. У другим византијским текстовима, Арапи се често називају и Сараценима, а готово никада се не користи израз „муслимани“ – разлог за то лежи у хришћанској теологији, но о томе ће бити речи касније.

²⁴¹ Pseudo-Methodius, *Apocalypse*, *op. cit.* гл. 13-14.

²⁴² Књига пророка Данила, 7.1-28.

²⁴³ Paul J. Alexander, *op. cit.* 997-1018; Christopher J. Bonura, *op. cit.* 76-105; Lorenzo DiTommaso, "The Four Kingdoms of Daniel in the Early Mediaeval Apocalyptic Tradition", *Four Kingdom Motifs before and beyond the Book of Daniel* (eds. Andrew B. Perrin, Loren T. Stuckenbruck, Shelby Bennett, Matthew Hama), Brill: Leiden – Boston, 2021, 205-250.

²⁴⁴ Stephen J. Shoemaker, *The Apocalypse of Empire*, University of Pennsylvania Press: Philadelphia, 2018, 38-63.

суочено са великим недаћама и пропашћу.

Мотив муслиманских освајања као вида Божје казне преовладава у византијској литератури.²⁴⁵ Најезда Арапа била је тако силовита, праћена победама које су се низале једна за другом, да Византинци нису знали како да оправдају и објасне тријумфалност ислама. Била им је сасвим неприхватљива идеја да су све те победе наговештавале истинитост муслиманског учења и Алаха као јединог правог Бога. Једини други закључак до којег су успели да дођу је то да су Византинци и њихови цареви били грешни и да су скренули са хришћанског пута, те да им је Бог послао Арапе као својеврсну казну да би искупили своје грехове. Узроци те грешности су се, донекле очекивано, различито тумачили унутар подељене хришћанске заједнице. Монофизити су арапску најезду доживљавали као Божју казну намењену византијским царевима због насиља и тираније које су цареви спроводили над монофизитском заједницом, док су халкидонци сматрали да су најезде казна због јеретичких учења која су се проширила по провинцијама царства.²⁴⁶ Неколико година пре пада Јерусалима у арапске руке, патријарх јерусалимски Софроније одржао је божићну проповед. Времена су већ била пуна неизвесности те 634. године јер је над Царством почео да се надвија облак ислама – муслимани су освојили готово целу Палестину, а под њихову контролу пао је и Витлејем, те су хришћани били спречени, по први пут након много година, да пођу на ходочашће у место Христовог рођења.²⁴⁷ Патријарх је то приписао грешности хришћанског живља и упоредио њихов изгон из Витлејема са изгоном Адама и Еве из Раја: као што је њима пламени мач који се обрће бранио улаз у Рај, тако је и хришћанима мач „зверских и варварских Сарацена“ бранио приступ Витлејему. На крају је позвао све хришћане да се покају, искупе и суздрже од чињења дела која су мрска Богу.²⁴⁸ У Византији је чак једно време кружио наратив да је до иконоборачког покрета дошло због исламских освајања. Наиме, како су муслимани забрањивали приказ људског облика у уметности, цар Лав III је, наводно, закључио да је баш у тој забрани лежала тајна њиховог војног успеха. Као непосредна последица таквог следа мисли, уследила је забрана икона широм Царства, будући да је цар сматрао да је њихово прекомерно поштовање одвело народ у идолопоклонство и грех, те да ће га управо та забрана вратити у Божју милост.²⁴⁹

С друге стране, арапска есхатологија носила је призвук тријумфа, незаустављивости и сталног ширења вере.²⁵⁰ Хадис који бележи Бухари сведочи о шест предзнака (*ashrāt*) Судњег дана које је Мухамед саопштио асхабу Авф ибн Малику:

²⁴⁵ Вид. Walter Emil Kaegi, "Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest", *Church History*, Vol. 38, No. 2/1969, 139-149.

²⁴⁶ Жан-Клод Шене, Бернар Флизен, *op. cit.* 88-89.

²⁴⁷ Walter Emil Kaegi, *op. cit.* 139-140.

²⁴⁸ Sophronius, "Weihnachtspredigt des Sophronos," (ed. H. Usener), *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge 41. Bd. 1886, 506-507, 514-515.

²⁴⁹ Теорија је у модерној науци напуштена и сматра се да су узроци иконоборства били укорењени у византијском друштву и хришћанској теологији, а не у утицају исламских теолошких схватања: вид. Patricia Crone, "Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm", *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times* (ed. Michael Bonner), Routledge: London and New York, 361-399.

²⁵⁰ Stephen J. Shoemaker, *op. cit.* 116-145, 146-179.

„Дошао сам Веровеснику, с.а.в.с., приликом похода на Тебук; био је у великом шатору од коже и тад ми је рекао: - Наброј шест (ствари) пред Судњи дан: моју смрт, ослобађање Јерусалима, помор који ће вас захватити попут овчје куге, изобиље иметка, тако да кад човек добије сто динара, и даље ће бити срдит. Затим ће се појавити толика смутња да ниједна арапска кућа неће остати на њу имуна, а потом примирје између вас и Византинаца, али ће оно изневерити и поћи на вас са осамдесет застава; под сваком заставом дванаест хиљада.“²⁵¹ Ово последње је представљало коначну битку пред Судњи час, Велики покољ или крвопролиће (*malḥama*),²⁵² у којем ће Арапи бити победоносни и када ће Константинопољ бити освојен: „Константинопољ ће бити освојен доласком Судњег часа“²⁵³; „Процват Јерусалима биће када Медина пропадне, пропаст Медине биће када дође велики рат (*malḥama*), а избијање великог рата биће приликом освајања Константинопоља, а освајање Константинопоља када се појави Деџал (*al-Dajjal*)“²⁵⁴; „Највећи рат (*malḥama*), освајање Константинопоља и појава Деџала десит ће се у року од седам месеци.“²⁵⁵ Деџал је представљао исламску верзију Антихриста – он долази са истока након пада Константинопоља у облику лажног месије и представља највеће искушење муслиманске заједнице. Њега ће победити Иса (Исус) који ће сићи са небеса и убити га у Палестини, и потом потврдити исправност ислама, те ће проширити шеријат по целој земљи: сломиће Крст, истребиће свињу и укинути џизју.²⁵⁶ Потом ће изаћи Јаџуџ и Маџуџ, страшни дивови који ће уништавати све пред собом све док их Алах не победи. На крају, Алах ће послати ветар којим ће умирити све вернике и понети им душе, а на земљи ће остати само зли, који ће дочекати трен кад се земља окрене и уништи, односно када коначно наступи Судњи дан.²⁵⁷

Слике које муслиманска апокалиптична предања носе испуњене су неминовношћу победе Алаха и ислама. Ни у једном тренутку не стиче се осећај да се муслимани боре за свој опстанак, већ напротив – да незаустављиво напредују, освајају друга царства и шире шеријатски поредак све док не наступи Смак света. Чак и када би се појавиле препреке на том путу, попут Деџала, Јаџуџа и Маџуџа, оне су се превазилазиле директном акцијом и борбом. Поготово је интересантан мотив Исуса који се спушта са небеса да победи Деџала и призна исправност ислама – неки би рекли доста провокативан моменат где једна централна хришћанска фигура игра кључну улогу у исламској есхатологији, и то тако што на крају *ломи крст и шири шеријатски поредак као једини исправни Божји закон*. Порука коју ова сцена шаље изузетно је симболична. Као што је већ речено, ислам је прихватао хришћанство као једну од претходних Божјих порука,

²⁵¹ Бухари, бр. 3176.

²⁵² Вид. Suliman Bashear, *op. cit.* 182-207.

²⁵³ Ат-Тирмизи, бр. 2239.

²⁵⁴ Абу Давуд, бр. 4294.

²⁵⁵ Абу Давуд, бр. 4295.

²⁵⁶ Ибн Маџе, бр. 4081; Бухари, бр. 2222: ломљење крста означава признање да је ислам, а не хришћанство, исправна вера; истребљивање свиње такође симболизује победу ислама, будући да је свиња забрањена животиња у исламу; укидање џизје, пореза који је оптерећивао хришћане и Јевреје, поручује да више нема ни хришћана, ни Јевреја, јер су сви муслимани.

²⁵⁷ Муслим, бр. 2940а.

али несавршених и превазиђених, као што је и Исуса признавао као једног од посланика Божјих. Мухамед, последњи Божји посланик, по смрти је сахрањен у Медини; његова улога се завршила пријемом и ширењем Божје објаве, односно речи Кур'ана, стога се није појављивао у апокалиптичним предањима. Но, за разлику од њега, Исуса је према Кур'ану Алах уздигао у небеса,²⁵⁸ и предања су предвидела да ће се он поново спустити на земљу пре Судњег дана да би победио Дедала. Од тог тренутка исламско предање обликује Исуса у лик који сасвим одговара муслиманској поруци. Као посланик који силази са небеса, Исус увиђа да хришћанство није исправан пут, будући да су га његови следбеници у међувремену искварили. Уједно, како је у периоду између његовог вазнесења и другог силаска објављен шеријат као коначна и савршена Божја порука, Исус ломи Крст и потврђује ислам као једину истиниту Божју објаву. Ово је био теолошки изузетно промишљен потез. Зашто је од свих хришћанских и хебрејских посланика одабран баш Исус за ту улогу?

Највећи верски, али и политички непријатељ муслимана биле су хришћанске државе²⁵⁹ – Византија је на истоку успешно зауставила продор Арапа, осујетивши обе опсаде Константинопоља, док их је на западу зауставила Франачка држава у бици код Поатјеа 732. године, након чега су се муслиманске војске повукле у Шпанију. Но, сан о ширењу ка остатку Европе је остао, а непријатељ се могао нападати и другим методама осим ратовањем. Поред силе, један од ефикаснијих средстава борбе, поготово у средњем веку, била је вера. Узимање кључне хришћанске фигуре, Исуса, и његово приказивање као некога ко се јавно одрекао хришћанства и потврдио ислам – и то на један веома јасан и агресиван начин попут ломљења Крста – представљало је снажну верску и политичку поруку Византији и остатку хришћанског света: „чак вас и ваши посланици напуштају зато што је ваша вера погрешна“. Ислам је, суштински, такво присвајање верских фигура учинио и са осталим истакнутим хришћанским, али и хебрејским религијским личностима. Њиховим изричитим спомињањем у Кур'ану као Божјих посланика или пророка, направљен је први корак ка њиховом повезивању са исламом. Други корак је њихово приказивање као носиоца претходних Божјих порука, које су следбеници хришћанства и јудаизма накнадно изобличили. Изобличењем Божје поруке, верници су се фактички одrekli својих посланика. Упркос томе, посланици – Божји гласници – остали су и даље верни пратиоци исправног Божјег закона, што се на крају показало да је био ислам. Тиме је ислам заправо поентирао: нико од хришћанских и хебрејских Божјих људи није био на страни хришћанства и јудаизма, већ ислама. Те две аврамовске религије ислам је практично „обезглавио“ – њихове вере је приказао исквареним, показао је да су њихове духовне вође заправо били муслимани, а да је њихов Бог ниједан

²⁵⁸ Кур'ан, 4:157-158. Постоји сличност са хришћанским наративом, у смислу да се и у једној, и у другој вери јавља мотив Христовог вазнесења и поновног силаска на земљу. Међутим, Кур'ан изричито негира да је Исус разапет и убијен и истиче се да га је Алах сâм уздигао себи.

²⁵⁹ Као и обратно – муслимани су били међу највећим непријатељима Византије у то време, будући да су у својим освајачким настојањима били вођени идеологијом цихада, а имали су и технологију и организацију који су били потребни за поморске походе и опсаде: Hugh Kennedy, "Byzantine-Arab Diplomacy in the Near East From the Islamic Conquests to the Mid Eleventh Century", *Byzantine Diplomacy*, (eds. Jonathan Shepard, Simon Franklin), Variorum: Aldershot, 1992, 133.

други до Алаха. Стављањем баш Исуса у средиште предања о Судњем дану, ислам се поставио као главни теолошки и идеолошки изазов хришћанским земљама, а посебно Византији. У питању је била изузетно провокативна порука чији циљ је био да укаже на дубоку инфериорност хришћанске цркве и њеног учења. Интересантно је како је ислам чак и у сфери теологије, која се обично сматра његовим чврстим језгром, био отворен за присвајање страних елемената и њихово преобликовање у складу са потребама ширења исламске поруке и муслиманске политичке премоћи.

Верска идеологија обе државе обликовала је ове две велике цивилизације и њихов међусобни однос: свака страна тумачила је ставове и поступке оне друге као религијски мотивисане,²⁶⁰ а исто тако је кроз сопствену веру покушавала да оспори и оповргне доктрине и поступке супротне стране. Но, док је Византија свој сукоб са Калифатом посматрала првенствено кроз верски оквир, видећи у исламу најпре теолошки изазов хришћанству, а потом политичког узурпатора на сопственом прагу који је претио њеном поретку и идентитету, Калифат је у Византији видео јаког политичког, економског, културолошког и верског противника; из арапске перспективе, верска димензија ривалства је свакако постојала, али није била најизраженији аспект тог сложеног односа.²⁶¹

Не чуди, стога, што је појава ислама подстакла јаке догматске критике, апологије²⁶² и теолошке полемике међу хришћанима. Први хришћански полемичар који је писао против ислама био је Јован Дамаскин, сиријски монах и теолог арапског порекла. Његова биографија је живописна,²⁶³ будући да су и он, и његова породица, као арапски хришћани при омајадском двору, представљали спону између два света: муслиманског и хришћанског, односно арапског и византијског. Наиме, његов деда, Мансур ибн Саргун, био је византијски високи финансијски службеник у Дамаску за време цара Ираклија, а потом и Маврикија. Остао је упамћен највише по томе што је 635. године отворио капију града и предао Дамаск арапским војскама, уз услов да становници Дамаска и њихова имовина буду поштеђени. Његов син, Саргун ибн Мансур (у изворима још и Сергије), био је такође дугогодишњи високи финансијски службеник, само на двору Омајада. Присуство хришћанских службеника у омајадској администрацији у Сирији није било неуобичајено, будући да су добро познавали грчки, као и претходну византијску управну праксу коју су, по свему судећи, стекли кроз ранију службу у византијском административном апарату. Такође, жена калифа Муавије била је пореклом из хришћанске, монофизитске породице,²⁶⁴ а и његов породични лекар је био

²⁶⁰ John Meyendorff, "Byzantine Views on Islam", *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times* (ed. Michael Bonner), Routledge: London and New York, 2004, 217.

²⁶¹ Ahmad M. H. Shboul, *op. cit.* 248-250: муслимани су били добро упознати са хришћанским елементима унутар сопственог друштва, па хришћанство нису доживљавали као нешто страно или опасно; напротив, може се рећи да су према њему развили извесну меру толеранције.

²⁶² Jacob Lassner, *Jews, Christians, and the Abode of Islam*, The University of Chicago Press: Chicago-London, 2012, 239-257.

²⁶³ Вид. Daniel J. Sahas, *John of Damascus On Islam: "The Heresy of the Ishmaelites"*, Brill: Leiden, 1972, 32-48.

²⁶⁴ Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk – The History of Al-Ṭabarī*, vol. 18, *Between Civil Wars: The Caliphate of Mu'āwiyah*, (transl. Michael G. Morony), State University of New York Press: Albany, 1987, 215; E. Van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 4 (IRAN-KHA), J. E. Brill: Leiden, 1997, 493. Једна од

хришћанин,²⁶⁵ што наслућује да став омајадског двора према хришћанима није био нужно искључив. Јован Дамаскин, чије арапско име је било Јухана ибн Мансур ибн Саргун, још као младић је помагао своме оцу у вођењу државних послова за време калифа Абд ел Малика. И сâм Дамаскин је, попут оца и деде, једно време вршио функцију пореског службеника надлежног за хришћане у области Дамаска и шире околине. Тек доласком калифа Омара II на власт, када се однос према хришћанима заоштрио, повукао се из службе у манастир Преподобног Саве Освећеног код Јерусалима где је остао до краја живота.

Ту је написао своје најпознатије дело *Извори знања* које се састојало из три целине: прве, *Филозофска поглавља*, друге, *Тачно излагање православне вере*, и треће *О јересима*. Управо у оквиру те треће целине, као стоту јерес, одмах иза монотеистичке и иконоборачке јереси, наводи ислам и објашњава његове почетке.²⁶⁶ Будући да је велики део свог живота провео окружен муслиманима, Дамаскин је доста добро био упознат за њиховом вером и начином живота, што му је омогућило да зналачки критикује ислам и његову логику. Интересантно је што ислам критикује у оквиру хришћанске јереси и што нигде изричито не употребљава ни реч „ислам“, нити „муслимани“, већ искључиво „Исмаиљџани“ и „Сарацени“. Чини се да је Дамаскин тиме направио промишљен теолошки потез, имплицитно смештајући ислам у постојећу категорију јереси, уместо да му призна статус засебне вере.²⁶⁷ Такав приступ, где се ислам тумачи унутар оквира хришћанске јересиологије и објашњава као облик хришћанске девијације, постао је образац за велики број каснијих византијских полемичара.²⁶⁸

Тензије и амбивалентност које су одликовале сферу вере биле су изражене и у

Муавијиних супруга и мајка будућег калифа Језида, Мејсун, потицала је из арапског племена Калб које је било хришћанско.

²⁶⁵ Al-Ṭabarī, *Ta' rikh al-rusul wa'l-muluk*, vol. 18, op. cit. 88-90.

²⁶⁶ Та целина може се пронаћи на српском преводу, објављена заједно са још једним кратким текстом Јована Дамаскина, *Расправа Сарацена и хришћанина*, у: Преподобни Јован Дамаскин, *Списи о исламу*, (прев. Радомир В. Поповић, Душица Стојковић), Академија Српске православне цркве за уметност и конзервацију: Београд, 2017. Текст о стотој јереси налази се на стр. 21-31, док се *Расправа* може наћи на стр. 33-49, под називом *Разговори мухамеданаца и хришћанина*. Преводиоци су се определили за реч „мухамеданац“, но чини се да је можда термилошки прикладније користити „Сарацен“ у складу са оригиналом, као и „расправа“ уместо „разговор“ због полемичког карактера дијалога. Вид. такође: Daniel J. Sahas (1972), op. cit. 58-95.

²⁶⁷ За анализу Дамаскинових текстова из перспективе исламског теолога, вид: Haris Veladžić, „Razumijevanje ličnosti Božijeg poslanika Muhammeda, a.s., i objave u djelima Ivana Damašćanskog“, *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, Fakultet islamskih nauka: Sarajevo, 147-162.

²⁶⁸ Неки аутори су преиспитивали да ли је Дамаскин под „јереси“ сматрао јерес у строго хришћанском смислу или је пак имао шире значење на уму, под утицајем неоплатонске филозофске мисли: “a persuasion, or opinion (δόξα), held by several persons in agreement with each other but at variance with others”: Peter Schadler, *John of Damascus and Islam: Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations*, Brill: Leiden, 2018, 85. Но, чак и да је Јован имао на уму ово друго значење, чињеница је да су каснији византијски полемичари прихватили модел критиковања ислама који је подразумевао строго хришћанско поимање јереси. О византијској полемици, вид: Karl Güterbock, *Der Islam im lichte der byzantinischen polemik*, J. Guttentag Verlagsbuchhandlung: Berlin, 1912; Wolfgang Eichner, "Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern," *Der Islam*, vol. 23, 4/1936, 197-244; H. G. Beck, "Vorsehung und Vorherbestimmung in der Theologischen Literatur der Byzantiner," *Orientalia Christiana Analecta*, 114/1937, 32-45.

осталим тачкама контакта између Византије и Калифата. Религија и политика биле су тесно испреплетене у овим државама, стога не чуди да је борба за премоћ постојала не само на теолошком нивоу, између хришћанства и ислама, већ и на световном, између цара и калифа. То ривалство било је посебно истакнуто кроз два аспекта: титуларизацију, односно начин ословљавања противничког владара, и кроз наметање плаћања данка.

У погледу титула, византијски цареви су сматрали да су изнад свих осталих владара, укључујући и арапске калифе, користећи за њих титуле које су симболизовале њихову неравноправност и потчињеност. Само византијски цар је могао да буде василевс. Строги дворски протоколи тачно су одређивали којом титулом су ословљавани сви остали владари – за арапске калифе била је резервисана титула „емир верних“, чиме је његова улога духовног ауторитета фактички потиснута, а он сведен пре свега на световног владара.²⁶⁹ С друге стране, арапски калифи истицали су своју надмоћ по основу природе своје власти – калифи су, пре свега, били духовне вође одабране од Бога, па тек онда световне. Византијске царење, попут сасанидских шахова, муслимани су звали обичним краљевима (*muluk*), световним владарима чија власт је била приземна и заснована на сили и арбитрарном постављењу.²⁷⁰ Не само да су царевима тиме одрицали право на политичку надмоћ, већ су и негирали духовни аспект њихове владавине – дакле, суштински, примењивали су исту логику као и византијски двор. Некада су владари размењивали оштре речи и погрдна имена, што је умело да доведе и до оружаних сукоба – позната је преписка између абасидског калифа Харуна ер Рашида (786-809) и цара Нићифора I (802-811), у којој је Харун Нићифора назвао „псом Римљана“, уместо василевсом, а себе „заповедником верних“.²⁷¹ Тиме је директно послао поруку да

²⁶⁹ Constantine Porphyrogenetos, *The Book of Ceremonies*, (transl. Ann Moffatt, Maxeme Tall), Brill: Leiden – Boston, 2017, 683-686.

²⁷⁰ У изворима се наилази и на *qayṣar al-Rūm*, што је алуudirало на римског цезара; та титула није нужно била увредљива, али јесте имплицирала инфериорност у односу на калифа. Но, зато је један други израз који се користио за византијске царење, *al-tāghīya*, био увредљив и означавао је тиранске, насилне и охоле владаре: Nadia Maria el Cheikh, *op. cit.* 86-87.

²⁷¹ *The Encyclopaedia Britannica*, vol. VI, Cambridge University Press: Cambridge, 1911, 102 (под појмом "Chess"): спомиње се како се у хроници Абулфеде, курдског принца, географа и историчара који је живео у XIII и XIV веку, појављује препис овог писма. Сматра се да је писмо вероватно веродостојно, али да његову садржину треба прихватити са извесном дозом опреза, имајући у виду велику временску дистанцу између времена калифа Ер Рашида и периода у којем Абулфеда бележи писмо. У другом извору преписка је наведена још оштрије. Нићифор је калифу поручио: „Од Нићифора, цара Византинаца, Харуну, владару Арапа. Сада, дакле, царица која је била пре мене поставила је тебе на место топа, а себе на место пешака. Тако ти је дала из своје ризнице оно што је, у стварности, био новац који је ти њој требало да даш, али то је последица слабости и неразумности жена. Стога, ако прочиташ моје писмо, врати оно што си узео из њене ризнице и поштеди себе невоље да ти новац буде одузет. У супротном, између тебе и мене нема ничега осим мача.“ Након што је примио писмо, калиф је био толико бесан, да га нико није могао ни погледати, а камоли му се обратити. Ни везир није знао да ли да му понуди савет или да га остави да сам донесе одлуку. Ер Рашид је на крају одговорио следеће: „У име Бога, Милостивог, Самилосног. Од Харуна ел Рашида Нићифору, краљу Византинаца: О, сине блуднице, прочитао сам твоје писмо. А мој одговор ћеш видети, а не чути. Збогом.“: Ibn al-Farra', *Kitāb Rusul al-Mulūk (The Book of Messengers and Kings) – Diplomacy in the Early Islamic World: A Tenth-Century Treatise On Arab-Byzantine Relations*, (transl. Maria Vaïou), I. B. Tauris: London-New York, 2015, 94-95.

је сматрао византијског цара недостојним поштовања, као и да је калифова титула била неизмерно изнад царске.²⁷²

Друга манифестација политичке надмоћи огледала се у наметању плаћања данка. Векови византијско-арапских односа бележили су неколико случајева у којима је једна од две силе била принуђена да плаћа данак другој. Некада је износ био симболичан, а некада је представљао значајно финансијско оптерећење, но оно што је увек оличавао је жиг понижења и потчињености трибутарне државе. Примера ради, када је Муавија још увек био управник Сирије,²⁷³ 659. године прихватио је да плати данак Византији као цену мира, како би могао да се посвети рату против Алија у борби за престо.²⁷⁴ Чим је учврстио своју власт и успоставио Омајадски калифат, престао је да плаћа данак, чиме је послао политичку поруку и показао равноправност Калифата са Византијом. Но, након прве неуспеле опсаде Константинопоља (674-678), Калифат је опет био принуђен да плаћа данак у износу од 3000 златних номизми (солидуса), 50 робова и 50 коња годишње – износ није био висок, али је зато симболизовао казну и понижење Калифата и његову принудну покору Византији.²⁷⁵ Још један пример може се пронаћи касније, пред крај владавине калифа Ел Махдија (775-785). Византија је претрпела војне поразе у борби са Калифатом, те је царица Ирина (780-790; 797-802) била принуђена да закључи трогодишњи мир (782-785) са Харуном ер Рашидом, тадашњим принцом и војним командантом, и то под тешким условима – Царство је било принуђено да плаћа данак Калифату у износу од 70.000 или 90.000 динара²⁷⁶ почетком априла и у јуну сваке године.²⁷⁷ То је био највиши годишњи данак који је Византија икада плаћала Калифату, а осим што је представљао понижење, данак је уједно био и прорачунат потез усмерен на финансијско исцрпљивање Царства. Следећи византијски цар, Нићифор I, одбио је

²⁷² Ер Рашидово и Нићифорово непријатељство било је добро познато. Но, осим колоритне преписке коју су водили, повезивала су их и два неочекивана имена: Карло Велики и Абул-Абас. Тензије између Франачке државе и Византијског царства постојале су због сукоба Карла Великог и Нићифора око питања универзалног царског легитимитета, или другим речима – спора око тога ко је од њих двојице имао право да носи титулу римског цара. С друге стране, Карло Велики и Ер Рашид одржавали су добре дипломатске односе, и у једном моменту је забележена прилично импресивна размена дарова: калиф је као поклон послао Карлу из Багдада у Ахен Абул-Абаса, а то је био ни мање, ни више, него азијски слон! Једна занимљива интерпретација ове размене наслућује да је у питању био покушај договарања здруженог напада Калифата и Франачке државе на заједничког непријатеља, Византију. Овај догађај инспирисао је немачког археолога, истраживачког новинара и писца Дирка Хусемана да напише познати роман историјске фикције „Слон за Карла Великог”: Dirk Husemann, *Ein Elefant für Karl den Großen*, Bastei Lübbe: Köln, 2016.

²⁷³ Овде се под Сиријом мисли на византијску Сирију, област коју су Арапи звали Билад ел Шам.

²⁷⁴ Theophanes Confessor, *The Chronicle*, op. cit. 484 – [AM 6150, AD 657/8].

²⁷⁵ Theophanes Confessor, *The Chronicle*, op. cit. 496 – AM 6169 [AD 678/9].

²⁷⁶ У суштини, исто што и златне номизме (солидуси).

²⁷⁷ Theophanes Confessor, *The Chronicle*, op. cit. 630 – AM 6275 [AD 782/3]; Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk – The History of Al-Tabari*, vol. 29, *Al-Manṣūr and al-Mahdī*, (transl. Hugh Kennedy), State University of New York Press: Albany, 1990, 220-221. Према тумачењу Тредголда (*Treadgold*), Византија је требало да плаћа 90.000 златних номизми сваког априла, а 70.000 сваког јуна, чиме се долази до импозантног износа од 160.000 годишње: Warren Treadgold, *The Byzantine Revival 780-842*, Stanford University Press: Stanford, California, 1988, 69.

неколико пута да плати наметнути данак,²⁷⁸ провоцирајући често калифа Харуна ер Рашида, који би због тога сваки пут покренуо казнену експедицију против Византије. Чим би се калиф вратио на исток, Нићифор би поново престао да плаћа данак. Тај циклус пркоса и одмазде прекинут је 806. године када је закључен мировни споразум, а пошто је Византија тад била на губитничкој страни, морала је да пристане на понижавајуће услове: не само да је Царство морало да плаћа годишњи данак, већ је цар Нићифор морао да плати главарину за себе и свог сина Ставракија.²⁷⁹ Јасно је да тај додатни услов није представљао значајно финансијско оптерећење, будући да је износио свега неколико златника, већ је служио као средство унижења Византије и њеног цара. Било је, свакако, и других случајева у којима је једна од држава била принуђена да плаћа данак другој, али су наведени примери вероватно међу најпознатијима.

Надигравања хришћанског и муслиманског двора била су присутна и у осталим сферама. Раскошне дворске церемоније, параде и прославе служиле су као јавна демонстрација моћи, богатства и снаге. Иницијално карактеристичне за Византију, убрзо су се уобичајиле и у Калифату; рани омајадски калифи напустили су првобитно оштро критиковање Византије због разбацавања новца и фокуса на материјално богатство, када су схватили да су такви наступи слали снажну политичку поруку поданицима, а посебно непријатељима.²⁸⁰ Византија је у екстравагантности била тешко надмашива. Осим истицања свеопште царске раскоши на сваком кораку, посебно су улагани велики напори да се остави снажан утисак на стране дипломате уз помоћ разних механичких изума.²⁸¹ Већ у IX веку, на византијском двору, тик уз престо, могло се видети позлаћено бронзано дрво, са злаћаним механичким птицама које су „певале“ уз помоћ пнеуматских или хидрауличних система. Исто тако, стајали су и позлаћени механички лавови који су снажно рикали и лупали реповима о под.²⁸² Можда најимпозантнији изум био је царски престо који се могао подизати и спуштати заједно са царем, такозвани Соломонов трон.²⁸³ Ове механизме је на захтев цара Теофила (829-842) израдио Лав Математичар након што је Византија претрпела велике поразе у рату са Абасидским калифатом. Цар је на овај начин желео да покаже сву раскош и технолошки напредак Царства и да тиме демонстрира како је Византија, упркос поразима, и даље остала

²⁷⁸ Једно такво одбијање је управо било повод за слање споменутог љутитог писма калифа Ер Рашида у којем је цара назвао римским псом или сином блуднице.

²⁷⁹ Извори се не слажу око износа данка и главарине: Теофан Испосник наводи да је данак износио 30.000 златних номизми, а главарина 3 златника за цара и исто толико за сина. Ел Табари спомиње износ од 50.000 динара, док је главарина за цара износила 4 динара, а за сина 2 динара: Theophanes Confessor, *The Chronicle*, *op. cit.* 662 – AM 6298 [AD 805/6]; Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk – The History of Al-Tabari*, vol. 30, *The 'Abbāsid Caliphate in Equilibrium*, (transl. C. E. Bosworth), State University of New York Press: Albany, 1989, 263.

²⁸⁰ Nadia Maria el Cheikh, *op. cit.* 154.

²⁸¹ О различитим начинима на које је Царство покушавало да остави снажан визуелни утисак на стране дипломате: Robin Cormack, "But is it art?", *Byzantine Diplomacy*, (eds. Jonathan Shepard, Simon Franklin), Variorum: Aldershot, 1992, 219-236.

²⁸² Liudprand of Cremona, *The Complete Works of Liudprand of Cremona*, (transl. Paolo Squatriti), CUA Press: Washington, DC, 2007, 197-198; Constantine Porphyrogenetos, *The Book of Ceremonies*, *op. cit.* 569.

²⁸³ *Ibidem*. О трону и механизмима још вид. Gerard Brett, "The Automata in the Byzantine »Throne of Solomon«", *Speculum*, vol. 29, no. 3/1954, 477-487.

космополитска сила. За разлику од западних изасланика који су пред призором византијског богатства и несвакидашњих механизма само остајали запањени, муслимански су уједно увидели и прилику за унапређење калифовог двора, те су преносили калифу све чему су сведочили у царској престоници. Калифат је увек настојао да буде креативан и екстравагантан у тежњи да надмаши византијски двор, стога је улагао посебан напор када су у посету долазили византијски изасланици. Ел Хатиб ел Багдади бележи један догађај из X века, када је на абасидски двор 917. године стигао изасланик из Константинопоља. Тадашњи калиф, Ел Муктадир (908-932), практично је заробио изасланика пуна два месеца у граду Такриту да би калиф имао времена да украси и припреми двор за пријем. Потом га је довео у Багдад где га је још два месеца држао у одвојеној палати да би додатно добио на времену за припреме. Када је посланик коначно изашао пред калифа, био је суочен са невероватном раскошју. На свечаности је учествовало 160.000 војника, 7.000 евнуха – 4.000 белаца и 3.000 црнаца; пред посланика су изношени ковчези украшени црним брокатом, препуни накита и драгог камења; дуж зидова палате биле су окачене луксузне таписерије, а цели двор је бројао 38.000 завеса, од којих је 12.500 било од златног броката, са златним везом; у дворским двориштима могло се видети 500 коња са златним и сребрним седлима, као и крда дивљих животиња које су посетиоци могли чак и да хране из руке. Но, највећи шок византијски изасланик је доживео када су га коначно увели у Собу са дрветом (*Dār ash-Shajarah*): ту је угледао нешто за шта је веровао да је постојало само на византијском двору – велико сребрно дрво, на којем су се налазиле сребрне, механичке птице, које су са сваким покретом звиждале уз помоћ механизма.²⁸⁴ Чак се и на овом споредном примеру види арапска генијалност – умели су да цене и препознају лепе и корисне елементе у другим културама, и нису се устезали да их усвоје, поготово ако је позајмица доприносила демонстрацији моћи Калифата. На извештај начин, овај чин је био и својеврсна похвала, али и порука Византији: „ваше умеће и осећај за лепо вредни су дивљења, но све што можете ви, можемо и ми, само још боље.“

Дипломатски односи су, осим дивљењем и застрашивањем, некад били испуњени и надмудривањем. Једна интересантна анегдота везује се за изасланика Кордопског емира,²⁸⁵ Ел Газала, и његов долазак у званичну посету цару Теофилу. Наиме, муслимански изасланици били су добро упознати са уобичајеним свечаностима и дворским обичајима у Византији, но један чин никако нису могли да прихвате, а то је проскинеза пред царом. Званично образложење њиховог одбијања било је да се муслимани клањају искључиво Богу, и ни пред ким другим; суштински, међутим, реч је била о политичкој поруци, односно о исказивању непокорности. Знајући то, византијски цар је наложио да се, уочи доласка изасланика, улаз у престону дворану прегради и врата смање, како би свако ко улази био принуђен да се сагне и тиме се, макар и нехотице, поклони цару. Ел Газал је, пак, одмах прозревши намеру Византинаца, одбио да уђе кроз смањена врата на уобичајен начин. Уместо тога, сео је на под, леђима окренут вратима и престаној дворани, те се тако, унатрашке, увукао у дворану, избегавши тиме да се

²⁸⁴ Препричани одломци Ел Хатиба ел Багдадија могу се пронаћи у: Oleg Grabar, *The Formation of Islamic Art*, Yale University Press: New Haven and London, 1973, 168-171; Jacob Lassner (1970), *op. cit.* 88-89.

²⁸⁵ Постаје калифат тек за време Абдул Рахмана III, 929. године.

наклони цару. Временом су и византијски изасланици затражили изузеће од клањања на двору калифа, истичући да је византијски двор већ показао разумевање према муслиманским изасланицима који се не клањају цару, те да би исти уступак ваљало учинити и у обрнутом смеру.²⁸⁶

Но, ако су супарништво и напетост представљали лице односа Византије и Калифата, постојало је и његово наличје. Обе државе су, ипак, биле свесне да она друга неће нестати ни брзо, ни лако, те да их очекује дуг период у којем ће неки вид суживота морати да се постигне. У том смислу, биле су упућене једна на другу, било да су то желеле или не. Вишевековно непрекидно ратно стање није било одрживо: и Византија, и Калифат показали су се као снажни противници. Ниједна страна не би могла да изнесе „вечити рат“ без тешких последица, јер би такав сукоб у крајњој линији исцрпео и ослабио обе, остављајући их рањивим и подложним нападима других непријатеља. Стога су, упркос надметању, тензијама и ривалству, ипак успевале да успоставе и одређени облик сарадње.

Велика арапска освајања замењена су повременим већим војним походима и традиционалним ратним кампањама у византијско пограничје, које су муслимани организовали скоро сваког лета.²⁸⁷ Од средине VIII века, размене заробљеника постале су редовна пракса – једну од најранијих забележених помиње Теофан Испосник.²⁸⁸ Временом се река Ламос (данас Лимонлу) у Киликији, на граници између Царства и Калифата, усталила као уобичајено место за размену заробљеника. На том простору је прва таква размена забележена 805. године: трајала је 12 дана и обухватила размену око 3.700 заробљеника.²⁸⁹ Током самих размена обично су склапана привремена примирја између сукобљених страна. Ово је представљало само један од облика сарадње и одржавања дипломатских односа између Царства и Калифата. Тачно је да су ти односи често били нередовни и без нарочите префињености, док је дипломатија углавном била „реактивна и профилактичка“ како наводи Кенеди,²⁹⁰ но чак и у раздобљима највећих затегнутости, дипломатски контакти нису никад били сасвим прекидани. Каплони (*Kaplony*) у свом истраживању показује да се у периоду од 639. до 750. године може поуздано установити најмање 29 изасланичких мисија,²⁹¹ док се за још 14 може основано претпоставити да су се одиграле, с тим што су извори у извесној мери улепшали или идеализовали њихов ток.²⁹² Такође, сачувани извори нам откривају веома интересантне

²⁸⁶ Nadia Maria el Cheikh, *op. cit.* 159-160.

²⁸⁷ "The *ṣā'ifa* (summer raid) was as much a part of the symbolic and ritual functions of the Caliph as was organising and providing leadership for the annual hajj to Makka. It represented a show of authority and Muslim leadership, but it did not amount to a campaign of conquest": Hugh Kennedy, *The Armies of the Caliphs: Military and Society in the Early Islamic State*, Routledge: London and New York, 2001, 106.

²⁸⁸ Theophanes Confessor, *The Chronicle*, *op. cit.* 613-614 – AM 6261 [AD 768/9].

²⁸⁹ Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk* vol 30, *op.cit.* 257; Al-Mas'ūdī, *Kitāb al-Tanbīh wa al-'Ishrāf – Le livre de l'avertissement et de la revision*, (transl. Baron Carra de Vaux), Imprimerie Nationale: Paris, 1896, 255-256.

²⁹⁰ Hugh Kennedy (1992), *op. cit.* 133.

²⁹¹ Andrea Kaplony, *Konstantinopel und Damascus: Gesandtschaften und Verträge zwischen Kaisern und Kalifen, 639-750*, Klaus Schwarz Verlag: Berlin, 1996, 19-248.

²⁹² *Ibid.* 249-332.

податке о нечему што бисмо данас можда могли назвати донацијама које је Византија учинила Калифату. Чини се да је царски двор у неколико наврата слао материјале, новац и радну снагу да би помогао при подизању здања по Калифату: извори спомињу изградњу харема,²⁹³ као и неколико џамија у Медини, Дамаску и Рамли.²⁹⁴ Чињеница да је једна од највећих хришћанских сила више пута подржала изградњу верских објеката свог највећег идеолошког и теолошког непријатеља показује висок степен византијског политичког прагматизма и дипломатске флексибилности. Извесно је да су овакви потези били политички и стратешки прорачунати, но таква пракса је, макар издалека, остављала утисак неочекивано пријатељских односа две државе, а посебно византијске великодушности и добре воље.

Арапи су посебно ценили византијску архитектуру, робу, вештине и технике²⁹⁵ – Царству су одавали признање за уметничка и занатска достигнућа, сматрајући га ненадмашним у тим умећима. Још у предисламској поезији могу се пронаћи похвале византијским мостовима и палатама,²⁹⁶ а Константинопољ је, као посебно архитектонско чудо, изазивао дивљење Арапа и заузимао почасно место у њиховим описима.²⁹⁷ Византија је била позната широм Истока и Запада по висококвалитетној свили коју је у дипломатским односима често даривала заједно са сребром и златом.²⁹⁸ Арапи су поготово ценили византијске тканине и то, чини се, још од првих контаката са Византијом – у предисламским изворима могу се пронаћи спомени пустињских лепотица окићених накитом и увијених у црвену свилу из Антиохије.²⁹⁹ Уметнички контакти и трговинске размене одвијали су се дуги низ векова између византијског и арапског света,³⁰⁰ доприносећи на изврстан начин њиховом културном приближавању. Но, онолико колико су Арапи одавали признање Византији у области уметности и заната, толико су јој оспоравали првенство у интелектуалној и научној сфери. О тој теми је било нешто речи раније, када се говорило о преводилачком покрету, но овде ће се то питање додатно разрадити.

Византија је прошла кроз век и по великих потреса и промена. Почетна тачка турбулентних времена била је прва половина VII века, када је Царство било суочено са жестоким нападима са више страна: са истока су надирали Персијанци, са севера Словени и Авари, а са југа незаустављиви Арапи. Предела на којима се простирало Византијско царство нису осетили такве потресе још од римских освајања и успостављања римске власти. Војни упади и инвазије, епидемије, насилне смене на

²⁹³ Theophanes Confessor, *The Chronicle*, *op. cit.* 509-510, AM 6183 [AD 690/91]; Andrea Kaplony, *op. cit.* 137-140.

²⁹⁴ Andrea Kaplony, *op. cit.* 167-182, 183-192; Nadia Maria el Cheikh, *op. cit.* 57-60.

²⁹⁵ Вајарство, сликарство, столарство, а посебно ткање: Nadia Maria el Cheikh, *op. cit.* 60.

²⁹⁶ Ahmad M. H. Shboul, *op. cit.* 237-241.

²⁹⁷ Nadia Maria el Cheikh, *op. cit.* 139-152.

²⁹⁸ Anna Muthesius, "Silken diplomacy", *Byzantine Diplomacy*, (eds. Jonathan Shepard, Simon Franklin), Variorum: Aldershot, 1992, 237-239.

²⁹⁹ Ahmad M. H. Shboul, *op. cit.* 237-241.

³⁰⁰ Oleg Grabar, "Islamic Art and Byzantium", *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times* (ed. Michael Bonner), Routledge: London and New York, 2004, 266-267.

престолу, царске „чистке“ унутар Цркве и администрације праћене теолошким превирањима, као последицу су, између осталог, имали и све слабије записивање догађаја и вођење евиденција.³⁰¹ Царство се деценијама налазило у дефанзиви, те је сву своју енергију и средства усмерило на очување територије и финансирање војске – образовање, у то време, једноставно није било приоритет. Његово урушавање је, додуше, почело још раније, у време Јустинијана I који је остао упамћен не само по обнови царства и кодификацији права, већ и по израженој антипаганској и антијеретичкој унутрашњој политици. У оквиру ње, затворио је Платонову Академију у Атини 529. године, декретом забранио паганима да предају у школама и оштро кажњавао сваког ко је ширио хеленско (паганско) учење. Те мере довеле су до осипања интелектуалне елите Византије – они учењаци који нису хтели да се покрсте, морали су да напусте Царство, а они који су се ипак покрстили, нису смели да шире античко знање на начин на који су то чинили раније.³⁰² Мали број паганских професора некако је успео да „преживи“ ове реформе, те су касније, за време Ираклија, наставили да предају у школама, но и они су нестали негде почетком 640-их година. Додатни удар на образовни систем учинила су арапска освајања, када су муслимани успоставили трајну контролу над Александријом, Бејрутом и Газом, великим образовним жариштима Византије.³⁰³ Ова збивања означила су почетак периода који се у науци често назива „мрачно доба Византије“ и за које се сматра да је трајало оквирно од 630. до 760. године. Обележило га је готово потпуно одсуство световних текстова, као и доступних извора уопште, а исто тако се нису правиле ни копије постојећих списа.³⁰⁴ Иконоборачки покрет додатно је допринео замирању научне и интелектуалне делатности, будући да у таквој атмосфери нико од научника и

³⁰¹ Warren Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford University Press: Stanford, 1997, 393-394.

³⁰² Andrew Louth, "Justinian and his legacy (500-600)", *The Cambridge History of the Byzantine Empire (c. 500-1492)*, (ed. Jonathan Shepard), Cambridge University Press: Cambridge, 2019, 114-119; Charles Diehl, "Justinian's Government in the East", *The Cambridge Medieval History*, vol. II (plan. J. B. Bury, eds. H. W. Gwatkin, J. P. Whitney), Cambridge at the University Press: Cambridge, 1913, 43-44; Warren Treadgold (1997), *op. cit.* 265.

³⁰³ У Бејруту се налазила позната Бејрутска школа права, која је била на гласу као антички центар за изучавање класичног римског права још од III века. Газа је била позната по Реторској школи која је била један од значајнијих центара класичног образовања у Медитерану током V и VI века.

³⁰⁴ Једини документи који се у науци са релативном сигурношћу везују за овај период су *Еклога*, *Земљораднички*, *Поморски* и *Војнички закон*. Додатна отежавајућа околност била је и промена писма до које је дошло током VIII века. Још од III века, у Византији су преовлађивала различита мајускулна писма, међу којима је најзначајније место заузимала унцијала – посебан краснопис искључиво великим словима који се користио за латински и грчки. Но, од VIII века почиње да се користи минускулно писмо као стандард за писање грчког. Услед турбулентних друштвених и политичких околности, као и високих трошкова производње књига и папира, било је потребно доста времена да византијски писари заврше преписивање текстова са мајускулног писма на минускулно. Због скупости материјала, трговина књигама је утихнула у овом периоду, а чак је и богатим члановима византијске интелигенције постало финансијски неизводљиво да формирају своје приватне библиотеке. О библиотекама овог времена нема скоро никаквих података. Неке информације стижу тек из IX века, а и оне дају једну скромну слику – најопремљеније библиотеке су изгледа биле при манастирима, а једине друге које су постојале, осим царске, биле су приватне библиотеке високих државних функционера и мањег броја интелектуалне елите: Dimitri Gutas (1998), *op. cit.* 176-177; Nigel G. Wilson, "The Libraries of the Byzantine World", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 8, no. 1/1967, 53-80; вид. Cyril Mango, Ihor Ševčenko (eds.), *Byzantine Books and Booksman*, Dumbarton Oaks: Washington DC, 1975.

филозофа није био склон јавном истицању и привлачењу пажње.³⁰⁵

Тек крајем VIII века почињу поново да се пишу хронике и остала литерарна дела, да би се од IX века појавила и одређена научна активност коју је Лемерле (*Lemerle*) назвао „прва византијска ренесанса“.³⁰⁶ Но, чак и тад, византијски приступ науци и образовању није се у свим областима вратио на свој пређашњи стандард, античко-рационални, већ је био снажно обликован хришћанском идеологијом. Филозофија је, на пример, почела поново да се развија, али се потпуно удаљила од својих оригиналних, античких корена. Сада је била искључиво у служби религије – бити добар филозоф значило је спознати истину о свету и животу кроз призму хришћанске духовности и монашког, аскетског живота. Правио се велики отклон од античког филозофског рационализма, истичући његову неспособност да одговори на егзистенцијална питања без вере у Бога и Христа.³⁰⁷ Византијски филозофи су се трудили да се сасвим удаље од својих античких предака, наглашавајући увек да се њихово занимање за античку филозофију сводило на обично, енциклопедијско проучавање. Када би се дела античких филозофа изучавала, то је било доста скромно: одломци из одабраних Аристотелових и Платонових дела коментарисали су се и анализирали ради обогаћивања образовног програма световне елите и свештенства у области логике и реторике.³⁰⁸ Неки аутори, сасвим оправдано, преиспитују да ли се византијска филозофија уопште и може сматрати филозофијом у класичном смислу те речи.³⁰⁹

У моменту када се мрачно доба Византије окончало и када су образовне структуре и књижевна делатност почеле постепено да се обнављају, у Абасидском калифату се распламсавао преводилачки и научни покрет. Приступ који је арапска наука имала био је дијаметрално супротан оном у Византији. Античка грчка научна дела ценила су се и изучавала управо зато што су грчке науке биле махом утемељене на рационализму, те су самим тим биле релативно лако уклопиве у исламску идеологију. Пагански елементи су се игнорисали, но нису се сматрали разлогом за категоричко одбацивање целокупног корпуса античких извора, као што се то чинило у Византији. Управо по тој основи Калифат је тврдио своју интелектуалну супериорност у односу на Царство и створио наратив у којем Византија није била равноправна сила са Калифатом. Баш у то време, дакле, у другој половини VIII века, комплетира се и арапска политика удаљавања од Византије, започета средином омајадског периода, тиме што се престоница из Дамаска пребацила у Багдад. Однос Абасида према Византији, иако испуњен амбивалентношћу као и за време Омајада, постао је ипак хладнији и заоштренији, поготово што су се у наредном периоду замениле улоге које су имали Царство и Калифат, те је Калифат прешао у позицију дефанзиве.³¹⁰ Не чуди, стога, што се у абасидско време може чешће

³⁰⁵ Dimitri Gutas (1998), *op. cit.* 177-178.

³⁰⁶ Друга је била за време Палеолога, од XIII до XV века: Paul Lemerle, *Byzantine Humanism: The First Phase*, (transl. Lindsay Helen, Ann Moffatt), Brill: Leiden – Boston, 2017, xi-xiii.

³⁰⁷ Димитри Гутас, Никитас Синосоглу, „Филозофија и »Византијска филозофија«, Шта је значила ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ у Византији?, (прир. Дејан Аничих, прев. Урош Рајчевић), Карпос: Београд: 2023, 64-69.

³⁰⁸ *Ibid.* 64-65.

³⁰⁹ *Ibid.* 69-75.

³¹⁰ Редовна појава у историји Калифата била је да се, у периодима његове слабости и унутрашње

највише на негативнији сентимент према Византији, а слика интелектуално и научно инфериорног Царства била је део тог мозаика.

Иако је Византија себе сматрала ромејско-хришћанском земљом, стављајући посебан акценат на свој хришћански идентитет, у очима Арапа она је била наследница античке грчке и римске традиције. С тим у вези, у арапским изворима често је долазило до мешања терминологије: реч *al-Rūm* користила се да означи и Римљане, и Византинце, и хришћанске Мелките, а некада чак и античке Грке, с тим што се за њих чешће користио израз *al-Yūnāniyyūn/Yūnān*.³¹¹ Скројивши идентитет Византије његовим везивањем за античке народе, Арапи су покренули идеолошки напад. Критиковали су је, како је већ раније објашњено, да је допустила да је једна погрешна вера попут хришћанства удаљи од њених правих корена, и како је тиме изгубила право да се сматра наследницама антике. У изворима, Византинци се називају обичним занатлијама које су преузеле античке књиге само због географске близине, и истиче се како Византија нема ни науку, ни стручну књижевност, ни визију, те да византијска имена треба избрисати из регистра филозофа и мудраца.³¹² С друге стране, Арапи су величали ислам као космополитску веру која је умела да препозна важно културно и интелектуално добро човечанства, отелотворено у античким грчким наукама, и да га својеручке пригрли. Византијски немар према античком знању искритикован је и причом о запостављеним античким књигама, које су арапски калифи и учењаци „спасавали“ од даље пропасти, молећи византијски двор да те књиге препусти Калифату.³¹³

Византија је, чини се, покушала да оспори тај наратив и покаже критичним абасидским умовима да је византијска елита била образована и да унутар ње одавно не влада научни мрак. Забележени су подаци да је византијски двор у периоду од 829-907. године послао чак четири велика интелектуалца на абасидски двор: Јована Граматичара, Светог Константина/Тирила, Фотија и Лава Хирсфакта. То су били појединци који су поседовали велика секуларна знања, а веровало се да су послати на калифов двор са намером да разговарају о филозофији.³¹⁴ Но, арапско виђење Византије као интелектуално инфериорне је опстало, не нужно зато што су сви припадници арапске

рањивости, непријатељски наратив према Византији појачавао и постајао израженији. То се, пре свега, дешавало као последица бојазни да би моћни непријатељ Калифата могао да искористи осетљив тренутак и покушао да га нападне, па се кроз такве наративе настојала одржати слика снажног Калифата и, насупрот њему, инфериорног Царства. Период IX века у Калифату био је испуњен турбуленцијама попут Четврте фитне (809-827), анархије у Самари (861-870) и постепеног јачања провинција које се наставило и кроз X век, када је Калифат постао изражено политички фрагментисан. У X веку је и иранска шиитска династија Бујида (945-1055) преузела фактичку власт у Багдаду, док су абасидски калифи остали само симболички владари.

³¹¹ Nadia Maria el Cheikh, *op. cit.* 21-22; Ahmad M. H. Shboul, *op. cit.* 236-237.

³¹² Nadia Maria el Cheikh, *op. cit.* 104.

³¹³ Некада се, чак, у арапским изворима могу пронаћи тврдње како су Византинци спаљивали античке књиге. Ибн ел Надим у *Фихристу* помало неуверљиво каже како му је „неки поуздани извор“ рекао да су Византинци (*al-Rum*) спалили чак петнаест Архимедових књига: Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist* (1982), *op. cit.* 266. Још једном спомиње спаљивање и сакривање књига у Византији као последицу прихватања хришћанства за званичну религију Царства: Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist* (1982), *op. cit.* 241.

³¹⁴ Nadia Maria el Cheikh, *op. cit.* 102-103.

интелигенције у то истински веровали, већ зато што је то био један од битнијих елемената званичне абасидске политичке стратегије.

Иако се може навести још много примера, овај кратак преглед довољан је за увид у сложену динамику византијско-арапских односа. Приметно је, свакако, да је слика Византије у арапским очима била променљива и да је став Калифата према Византији осцилирао у зависности од тренутних околности. Ова појава посебно је уочљива код аутора који су Византију у ранијим делима приказивали критички, док су јој у каснијим радовима приступали у знатно позитивнијем, па чак и похвалном контексту. Византински војници били су час кукавице и подмитљивци, час храбри ратници који су се брзо опорављали од пораза и непогода; Византија је прво била монотеистичка савезница за чију добробит су се муслимани молили, а онда је била највећи монотеистички непријатељ Калифата; час је била моћна сила равноправна Калифату, час инфериорни супарник који је био на корак од пропасти. Од самих почетака арапско-исламске историје, Византија је представљала једну од кључних референтних тачака у процесу (само)изградње исламског идентитета.³¹⁵ У научној литератури, реч која се најчешће користи да опише природу овог сложеног односа је „амбивалентност“. Но, ако се овај однос посматра првенствено из перспективе Калифата, могао би се описати и кроз два принципа која су га додатно дефинисала: први, политика затезања и попуштања, и други, политика преузимања и преобликовања. Време Омајадског калифата посебно је обележила отвореност ка византијским утицајима и елементима: Калифат је био снажан и у успону, самоуверен у своју надмоћ, али истовремено и пријемчив за усвајање оних елемената који су могли да допринесу јачању младе арапске државе. Абасидски калифат, већ, није био толико отворен ка византијским утицајима, но више персијским; може се рећи да су односи са Византијом заправо постали затегнутији. Међутим, и Абасидски калифат је наставио политику преузимања и преобликовања – овог пута античког знања – са намером да допринесе јачању сад већ формиране и искусне арапске државе, претварајући је у нови културолошки и интелектуални центар света, што је, такође, представљало још један облик ривалства са Византијом.

У наредним поглављима пажња ће бити усмерена на анализу арапске политике преузимања и преобликовања – пре свега, на питање у којој мери и у каквом облику су утицаји грчких елемената били присутни. Најпре ће бити размотрена сфера државне администрације, с посебним освртом на византијско-грчки утицај, а затим и сфера правне теорије, у оквиру које ће се испитивати утицај античке грчке традиције.

³¹⁵ Nadia Maria el Cheikh, *op. cit.* 3.

ДРУГИ ДЕО УТИЦАЈ ГРЧКЕ ПРАВНЕ ТРАДИЦИЈЕ

Први део дисертације имао је двоструки циљ. Прво, да изложи на једном месту све историјске околности које су подстакле рађање идеје да се ово истраживање спроведе. Други, да приближи сву комплексност односа између цивилизација и култура које су предмет проучавања, као и да разоткрије све потенцијалне тачке њиховог контакта и међуутицаја. Други део рада биће фокусиран управо на анализу потенцијалних позајмица, утицаја и континуитета традиција. У уводу дисертације објашњено је шта се у контексту ове тезе подразумева под грчком правном традицијом, као и да се тај појам схвата у доста широком смислу. Имајући у виду историјску позадину, као и блиске контакте које је Калифат успоставио како са античким наслеђем, тако и са византијским елементима, делује оправдано да се постави питање да ли су се ти контакти отелотворили у конкретним правним решењима и институцијама.

Глава прва ВИЗАНТИЈСКИ ОБРАСЦИ ВЛАСТИ И УПРАВЉАЊА

Арапска освајања и византијско повлачење из њених источних провинција донели су испрва талас неизвесности међу локалним становништвом, као што то обично бива код смене власти. Над Левантом се надвило питање да ли је арапска власт само привремена и да ли ће Византија успети да поврати контролу над својим некадашњим провинцијама. Исто тако, у том прелазном периоду било је нејасно како ће изгледати свакодневни живот и управа у освојеним областима. Хоће ли структура власти остати иста? Како ће изгледати нови порески систем? Да ли ће валута остати иста? Хоће ли се становништво наћи под новим верским притисцима, и хоће ли статус појединца зависити од тога коју религију следи? Први период ране исламске државе, тик након освајања византијске Сирије и Египта, изазован је за историјскоправно изучавање, будући да су постојећи сиријски, арапски и грчки извори спорадични и често сачувани у фрагментима.³¹⁶

³¹⁶ John Haldon, "Seventh Century Continuities: The *Ajnād* and the "Thematic Myth", *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times*, (ed. Michael Bonner), Routledge: London and New York, 2004, 95.

Чини се да су Арапи имали прагматичан приступ након успостављања своје власти. Након повлачења византијских трупа, на територији Леванта, или како су Арапи још звали ту област, Билад ел Шам (*Bilād al-Shām*)³¹⁷, успостављен је арапски аднад (*ajnad*) систем - систем војно-административних области. Једна област звала се џунд (*jund*), а на почетку је укупно било четири џунда:

- џунд Хомс (*Jund Ḥims*) – обухватао је делове данашње Сирије, конкретно север и делове централне области, а седиште је било у граду Хомсу;
- џунд Дамаск (*Jund Dimashq*) – најважнији џунд, такође је обухватао делове данашње Сирије – југ и део централне области, док је седиште било у граду Дамаску;
- џунд Јордан (*Jund al-Urdunn*) – обухватао је Галилеју, делове данашњег северног Јордана, северног Израела и јужног Либана; седиште је било у граду Тиберијади;
- џунд Палестина (*Jund Filasṭīn*) – обухватао је већи део данашње Палестине, делове данашњег Израела, а понекад и југозападни Јордан; седиште је прво било у граду Лиди, а после у Рамли.

Касније, за време Омајада, настао је и пети џунд издвајањем из џунда Хомса:

- џунд Кинасрин (*Jund Qinnasrīn*) – обухватао је пределе данашње северне Сирије око града Алепа и границе са Византијом, са седиштем у граду Кинасрину.

Арапска прагматичност видљива је у начину на који су организовали прва четири џунда Билад ел Шама – чини се да су се, приликом њиховог формирања, водили границама претходних територијалних јединица, односно административних области које су постојале у тим подручјима пре арапских освајања. У науци постоји сагласност тим поводом, но расправа се води око тога да ли су те претходне области биле касноримске провинције или византијске теме, будући да је тачно време преласка на тематско уређење још увек спорно.³¹⁸ Но, било да су у питању биле провинције или теме,

³¹⁷ Билад ел Шам није обухватао Египат, већ искључиво територије данашње Сирије, Јордана, Палестине, Израела и Либана. Египат је у арапским изворима имао посебан назив, Миср (*Miṣr*).

³¹⁸ Расправа на ову тему изродила је бројне теорије. Карајанопулос сматра да је тематско уређење почело полако да изниче још током VI века, уз својеврсно успоравање током VII и VIII због арапских освајања: Johannes Karayannopoulos, *Die Entstehung der byzantinischen Themenordnung*, C. H. Beck: München, 1959. Лили наводи да су теме формиране тек након арапских освајања, у другој половини VII века: Ralph-Johannes Lilie, "Die zweihundertjährige Reform. Zu den Anfängen der Themenorganisation im 7. und 8. Jahrhundert", *Byzantinoslavica* 45 (1984) 27–39, 190–201. Халдон такође истиче да су теме настале тек у другој половини VII века и сматра да су аднади формиран на месту касноримских провинција којима су управљали *duces*: John Haldon, *op. cit.* 95–140. Шахид и Острогорски настанак тема приписују цару Ираклију: Irfan Shahīd, "Heraclius and the Theme System: New Light From the Arabic", *Byzantion*, vol. 57, no. 2/1987, 391–406; Георгије Острогорски, *Историја Византије*, Мiba books: Београд, 2017, 135–141. Цветковић сматра да су две тачке извесне: почетна – да су се организациони и војни темељи тема изградили у периоду између IV и VI века, и завршна – да су се ромејске теме развиле у свом пуном облику током IX и X века, када се тематска управа сасвим одвојила од својих касноантичких модела. Период између те две тачке, као и тачан моменат настанка тема остаје и даље магловит, првенствено због оскудице извора: Милош Цветковић, „Елементи

неминовно је да су се Арапи у својој првој територијалној организацији ослонили на претходно византијско уређење. Континуитет је постојао чак и у погледу градова – византијски полиси (πόλεις), важни административни, војни, економски, културни и верски центри, наставили су да буду центри моћи и након арапских освајања, само под другим именом и владаром.³¹⁹ Шахид (*Shahîd*) истиче како је то „најупечатљивији пример институционалне асимилације у историји арапско-византијских односа.“³²⁰

У тренутку када су муслимани и даље сву пажњу усмеравали на цихад, односно на ширење територије и успостављање муслиманске контроле, било је вероватно целисходније да се ослоне на постојеће структуре, него да у том моменту кроје и осмишљавају нову територијалну организацију. Утолико пре, што муслиманско друштво тада није имало установљену државну традицију и суштински није имало личног искуства са сложенијим, централизованим државним уређењем. Рашидунски калифат је у својој основи имао рудиментаран систем власти: на челу се налазио калиф, ког је бирала Шура, саветодавно тело сачињено углавном од угледних муслимана, и то по сличном принципу по којем се бирао и племенски старешина. Осим калифа и Шуре, извори откривају да су постојали и управници области које је постављао и разрешавао калиф – валије.³²¹ Муслиманском друштву недостајало је државотворне зрелости и стабилности (но, не и визије) да би могло да изгради сложени државни поредак у то време. Тадашње околности биле су посебно турбулентне: паралелно са силовитим сукобима са Византијом и Персијом, у муслиманској заједници тињале су унутрашње поделе које су поготово дошле до изражаја током владавине трећег и четвртог праведног калифа.

Период Рашидунског калифата³²² има посебно место у сунитској исламској

позноримског војног и управног уређења у византијском тематском систему“, *Ниш и Византија XX*, (ур. Миша Ракоција), Ниш, 2022, 475-476.

³¹⁹ Hugh Kennedy, "From Polis to Madina: urban change in late Antique and early Islamic Syria", *Past & Present*, vol. 106, iss. 1/1985, 3–27. Тај континуитет приметан је у различитим аспектима живота унутар полиса. Занимљиво је једно истраживање које описује како се византијска институција *pandocheion* (гостионице са преноћиштем) задржала у полисима након пада под арапску власт, само у форми арапског *funduq*-а: Olivia Remia Constable, *Housing the Stranger in the Mediterranean World*, Cambridge University Press: Cambridge, 2003, 40-97.

³²⁰ Irfan Shahîd (1987), *op. cit.* 391.

³²¹ У изворима се често спомињу и емири, но надлежности валија и емира су биле другачије. Валије су били управници области, носиоци цивилно-административних надлежности, док су емири били носиоци војних надлежности, односно заповедници локалних војних одреда. Но, у пракси раног калифата, обе надлежности су најчешће биле концентрисане у рукама исте личности – Муавија је, на пример, био истовремено и валија и емир Билад ел Шама.

³²² Сви историјски подаци наведени у наредним пасусима потичу из Ел Табарџе *Историје пророка и краљева*, конкретно томова 10-17 који детаљно покривају период од Мухамедове смрти до формирања Омајадског калифата. *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk – The History of Al-Tabari*: vol. 10, *The Conquest of Arabia*, (transl. Fred M. Donner), State University of New York Press: Albany, 1993; vol. 11, *The Challenge to the Empires*, (transl. Khalid Yahya Blankinship), State University of New York Press: Albany, 1993; vol. 12, *The Battle of al-Qādisiyyah and the Conquest of Syria and Palestine A.D. 635-637/A.H. 14 -15*, (transl. Yohanan Friedmann), State University of New York Press: Albany, 1992; vol. 13, *The Conquest of Iraq, Southwestern Persia, and Egypt*, (transl. Gautier H. A. Juynboll), State University of New York Press: Albany, 1989; vol. 14, *The Conquest of Iran*, (transl. G. Rex Smith), State University of New York Press: Albany, 1994; vol. 15, *The Crisis of the Early Caliphate*, (transl. R. Stephen

традицији због наведеног јединства умме које је постојало у том периоду, као и праведне владавине четворице калифа засноване на исламским принципима.³²³ То се види и из самог назива калифата, који потиче од арапске речи *al-Rāshidūn*: „они који су исправно вођени“. Традиција је, сасвим оправдано, настојала да прикаже корене исламске заједнице јаким, стабилним, и у складу са Божјом поруком отелотвореном у Кур'ану и Посланиковом деловању, поготово што је каснија арапска историја била још подељенија и крвавија. Међутим, чињенице указују да су прве деценије исламске заједнице биле обележене тензијама, што се види и по томе да је од четворице праведних калифа само један калиф умро природном смрћу, док су тројица страдали у политичким убиствима.³²⁴ Унутар заједнице, различите друштвене групације бориле су се за остваривање својих интереса, као и својих визија државног и друштвеног поретка.³²⁵ Сукоб је тињао између мухацира и ансара, а затим и између нове муслиманске и старе племенске елите, ашрафа. Такође, религијско-политичка групација, курра (*Qurra*), сачињена од хафиза, рецитатора Кур'ана и побожних појединаца, од који су неки били ратници из раних исламских ратова, почиње да игра важну улогу у политичким превирањима, у којима се некада појављивала као опозиција централној власти. Из ње се касније, за време Алија, издвајају харицити као радикална верско-политичка струја. Тензије су посебно биле изражене за време трећег калифа, Османа, који је покушао да сузбије управну и фискалну аутономију провинција и да спроведе централизацију власти. Његово убиство довело је до даље поделе друштва, где су се, с једне стране, нашли калиф Али и његове присталице, а са друге Муавија, тадашњи управник Билад ел Шама, и његови следбеници. Та подела убрзо је прерасла у први грађански рат унутар муслиманске заједнице, Прву фитну, након које је Муавија изашао као победник и успоставио своју власт.

Рашидунски калифат представљао је време великих освајачких подухвата, али и време када је младо исламско друштво морало да научи не само како да буде државотворно, већ и како да изгради свој нови, муслимански идентитет, напуштањем научених племенских образаца и проналажењем одговора на питање „шта значи бити муслиман“. То је био период транзиције, формирања и обликовања, који се интензивирао за време владавине Омајада, када заправо почињу да се изграђују државни идентитет и симболи достојни великог, моћног Калифата. Будући да је наука сагласна око тога да су се Арапи у прво време ослонили на постојеће границе византијских области на територији Билад ел Шама, наредна поглавља служе да би се истражило да ли је ослонац постојао и у погледу осталих византијских структура у том подручју, попут

Humphreys), State University of New York Press: Albany, 1990; vol. 16, *The Community Divided*, (transl. Adrian Brockett), State University of New York Press: Albany, 1997; vol. 17, *The First Civil War*, (transl. G. R. Hawting), State University of New York Press: Albany, 1996.

³²³ Основни принципи њихове владавине били су, између осталог: изборност калифа, владавина уз консултацију, државна благајна као опште добро заједнице, владавина закона, одсуство пристрасности, и други: Abdul Ala Maudoodi, "Politička misao u ranom islamu", *Historija islamske filozofije*, vol. 2 (prev. Hasan Sušić, ur. M. M. Šarif), August Cesarec: Zagreb, 1988, 70-77.

³²⁴ Омара је убио персијски заробљеник, Османа је убила група завереника, незадовољна покушајима калифа да централизује власт, а Алија је убио припадник харидитске струје.

³²⁵ За детаљну анализу свих околности: Hugh Kennedy (2016), *op. cit.* 13-70.

управе и финансија, као и да се истражи да ли је – и у којој мери – византијска владарска традиција имала утицај на обликовање арапске државе.

1.1. Пuteви новца и управе: финансијска администрација и монетарни систем

„Ако би се мазга спотакла у Ираку, бојим се да би ме Алах упитао:
'Зашто јој ниси поравнао пут, Омаре?'“
Омар

Територијални континуитет између арапских аднада и њихових византијских претходница створио је оквир који је омогућио један вид дубљег, функционалнијег процеса преузимања на територији Билад ел Шама. Паралелно са тим, сличан процес стапања касноантичких византијских елемената са арапским одвијао се и на територији Мисра, односно Египта. Након успешних освајања и наглог проширења своје територије која је сада обухватала велико пространство од северне Африке па све до Ирана, млада арапска држава морала је брзо да развије и успостави своју администрацију. Један од основних стубова сваке организоване државе јесте њена фискална функција – прикупљање пореза и управљање државном касом.

Камен темељац арапског пореског правног система чини пар кључних исламских принципа. Први и најважнији је принцип правде ('*adl*). Основне поставке исламске науке су да шеријатски прописи одражавају Божју вољу и правду, да су обавезе праведне јер потичу од Бога, а да се забране односе на дела која су неправедна. Кључно је разликовати правду од неправде (*jawr*), што се чини на основу принципа које су формулисали исламски учењаци, водећи се вишим циљевима и намерама Божјег закона (*maqāṣid al-shari'a al-islāmiyya*).³²⁶ У сфери пореског права, принцип правде огледао се у томе што се старало да систем буде правичан, пропорционалан и да не намеће превелики терет сиромашнима – муслиманима и немуслиманима. У Абу Јусуфовом делу *Књига о хараџу* (*Kitāb al-Kharāj*) сачувано је предање да је Омар, наишавши на сиромашног, слепог старца како проси на улицама Медине, пришао му и упитао га из које је заједнице и зашто проси. Старац му је на то одговорио да је Јеврејин, да су га сустигли сиромаштво и стари дани, а да мора да скупи новац да плати џизју (*jizya*, главарина). Омар га је одмах повео код чувара државне благајне, којем је рекао да старцу да нешто новца, и потом му је наложио да се стара о старцу и онима попут њега, позвавши се на Кур'ан: „Милостиња (*zakāt*, зекат) припада сиромасима и невољницима.“³²⁷ Аутор извора овде застаје и објашњава да је под „сиромасима“ Омар мислио на муслимане, а под „невољницима“ на

³²⁶ Fikret Karčić (1997[a]), *op. cit.* 13-14.

³²⁷ Кур'ан, 9:60.

немуслимане. Одмах након овог догађаја, Омар је дао и званичну наредбу да се сиромашни, стари и болесни немуслимане – зимије, трајно ослободе плаћања цизје.³²⁸ У још пар примера види се да је калиф био вођен осећајем правде када је издавао наредбе које су се тицале пореза. Једном приликом на путу из Сирије, Омар је затекао неколицину људи како стоје на сунцу, док им је неки човек поливао врело уље по главама. На калифово питање зашто то ради, човек је одговорио да људе полива уљем зато што нису платили цизју јер тврде да немају новца. Калиф је одговорио: „Не наплаћуј им више него што могу да поднесу. Чуо сам да је Посланик рекао како ће оне који су мучили људе на овом свету, Алах мучити на оном,” и потом је наложио да се људи ослободе.³²⁹ У једној од претходних глава споменут је и случај када је током освајања Сирије Абу Убајда ибн ел Царах вратио сав новац народу Хомса, одбивши да од њих узима порезе све док званично нису припали Калифату и били под арапском заштитом, јер супротно не би било праведно. Још једно предање бележи како је Посланик поставио Абд Алаха ибн Аркама за сакупљача пореза, рекавши му том приликом: „Онај ко опљачка зимију или му наплати више него што може да приушти или му ускрати његова права или му одузме било шта без његове воље, имаће мене за противника када дође Судњи дан.”³³⁰ Праведност се огледала и у дефинисању различитих пореских стопа за поседе који су били наводњавани различитим методама – за земљу која се натапала кишом, природним изворима или рекама које су саме плавиле земљу (дакле, без људског напора), пореска стопа је била 10% годишње од укупног рода у моменту жетве, док је за земљу која се наводњавала искључиво кроз људски напор (уз помоћ канти, бунара, канала, кожних мешина које су се доносиле са реке), пореска стопа била 5%.³³¹

Други важан принцип који се примењује у основи арапског пореског система јесте општа добробит (*maṣlaḥa*). Маслаха је била уграђена не само у порески систем, већ и у целокупни шеријат – добробит и отклањање нереда (*jalb al-maṣāliḥ wa-dar' al-mafāsid*) били су главни задаци шеријата. То се међу правницима који припадају такозваној утилитарној јуриспруденцији тумачи да су сви прописи шеријата усмерени ка постизању општег добра.³³² Маслаха се налази и у основи једног од допунских извора шеријатског права, истислаха, када се Кур'ан и Суна тумаче тако да се правна празнина попуни решењем које ће бити од опште користи за заједницу. Ел Газали, један од најзначајнијих исламских правника, истакао је да се под маслом подразумева очување општег људског благостања које је почивало на заштити пет стубова: вере (*dīn*), живота (*nafs*), разума (*'aql*), потомства (*nasl*) и имовине (*māl*). Све што укључује очување ових пет ствари, то је маслаха, а све што их нарушава, то је мафсада (*maḥṣada*, зло, корупција, штета, неред), која се отклања кроз маслаху.³³³ Опште добро се најчешће наводи као разлог за

³²⁸ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Kharāj – The Book of Kharāj (Taxation in Islam)*, (transl. A. Ben Shemesh), Brill – Luzac & Co. Ltd: Leiden – London, 1969, 87.

³²⁹ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Kharāj*, op. cit. 86.

³³⁰ Ibidem.

³³¹ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Kharāj*, op. cit. 73, 130-132.

³³² Fikret Karčić (1997[a]), op. cit. 14.; па после стави 14-17

³³³ Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā min ilm al-uṣūl*, (*О правној теорији исламске јуриспруденције*), vol. 2, (ур. Ḥamza bin Zuhair Ḥāfiz), Sharikat al-Madīna al-Munawwara li-t-Tibā'a wa-n-Nashr: Џеда, б.г., 482.

увођење пореза, будући да су држави неопходне финансије да би могла да уложи и побољша инфраструктуру, образовање, здравство, безбедност, социјалну заштиту. Брига о општем добру муслиманског друштва и јавном интересу државе била је једна од основних дужности калифа. Абу Јусуф наводи пример како је Омар одбио да подели освојену земљу у Ираку (*al-Sawad*) као ратни плен својим ратницима, већ је, „вођен Божјом књигом и општом користи свих муслимана“, ту земљу учинио општим добром муслиманске заједнице. Локално, неисламско становништво остало је у поседу те земље и наставило је да је обрађује у својству закупаца, плаћајући арапској власти за то одговарајући порез, харац (*kharāj*). Та земља се од тог момента није више могла отуђити и предати у власништво муслимана, те је на тај начин трајно остала извор пореских прихода. Абу Јусуф даље напомиње како се новац добијен од наплате хараца усмеравао на исплате пензија и накнада ратницима, омогућивши тиме даље вођење дихада и одбрану освојених територија од насртаја непријатеља.³³⁴ Споменути примери, где је Омар ослободио цизје сиромашне и болесне зимије и суштински увео прогресивно опорезивање тиме што је одредио да остали плаћају цизју у складу са њиховим могућностима, такође је заснован не само на принципу праведности, већ и маслахе, јер довођење сиромашног слоја друштва у егзистенцијалну кризу никако није било у интересу државе и друштва. Највећа предност принципа маслахе лежи у његовој флексибилности и динамичности, с обзиром на то да је утемељен на идеји општег добра, чије се разумевање и примена мењају у складу са временом, местом и потребама друштва. Под окриљем ова два главна принципа, налазили су се и остали, попут начела законитости, транспарентности обавеза, пропорционалности и забране експлоатације.

Једна од главних невоља код изучавања пореског система Рашидунског и Омајадског калифата јесу извори – проблем који ће се понављати кроз целокупно истраживање у овој тези. Објашњено је у претходним одељцима да је византијско „мрачно доба“ трајало кроз цели VII и прву половину VIII века, као и да је писана историја Арапа почела тек за време Абасида. То значи да директних извора из периода Рашидунског и Омајадског калифата готово и да нема, што је посебно отежавајућа околност код истраживања првих пореза и управних пореских пракси Арапа. Што се тиче територије Билад ел Шама, историјске хронике, посебно Ел Баладхуријево *Освајање земаља* (*Futūḥ al-Buldan*) и Ел Табаријева *Историју пророка и краљева* (*Tarikh al-rusul wa'l-tulūk*), откривају како су арапски освајачи уговарали режим опорезивања са покореним градовима кроз низ споразума – са Хомсом су, на пример, закључивали споразум барем три пута.³³⁵ Значајна су и дела која се директно тичу пореза, попут споменуте Абу Јусуфове *Књиге о харацу*, затим и књиге Јахје ибн Адама, насловљене исто *Књига о харацу* (*Kitāb al-Kharāj*), књиге Абу Убајде ел Касима ибн Салама *Књига о приходима* (*Kitāb al-Amwāl*) и дела Кудаме ибн Џафара *Књига о порезу и занату писара* (*Kitāb al-Kharāj wa-ṣinā'at al-Kitāba*). О времену Рашидунског и Омајадског калифата, ови извори говоре ретроактивно, некад и више од века и по касније – „најмлађе“ дело од свих побројаних је Абу Јусуфово, из VIII века, па затим следи Ибн Адамово са почетка IX века, Ибн Саламово

³³⁴ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Kharāj*, op. cit. 68, 94-95.

³³⁵ Вид. Dennet Clement Dennett Jr., *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Idarah-i Adabyat-i Delli: Delhi, 2000, 49-50, 54-57.

из прве половине IX века, и на крају Ибн Џафарово чак из X века. Ни *Освајање земаља* није ништа млађе – потиче с краја IX века, док *Историја пророка и краљева* долази из раног X века. Велики временски јаз између описиваних догађаја и времена настанка ових извора утицао је на то да њихови аутори, пишући о догађајима којима нису били савременици, повремено начине грешке и изнесу међусобно неподударне податке. Додатно, аутори су некада користили пореске појмове са оним значењем које су носили у њихово време, а не и у времену које су описивали. То све отежава утврђивање јасног хронолошког развоја арапског пореског система. Осим наведених литерарних дела, корисни су и ретки сачувани појединачни правни извори од којих су најпознатији папируси из Несане, града из југозападног дела пустиње Негев у византијској Палестини.

За област раног исламског Египта, ситуација са изворима још је компликованија. Сачувани наративни извори – хронике, дела су елита из урбаних средина делте Нила, које су их писале под утицајем својих интересовања и циљева: муслимански писци фокусирали су се само на муслиманску заједницу, а хришћански су обраћали пажњу на власт само онда када је директно утицала на Цркву. Неке од сачуваних хроника су Ибн 'Абд ел Хакамово *Освајање Египта (Futūh Miṣr)* из IX века, дело Мухамеда ибн Јусуфа ел Киндија *Књига о гувернерима и судијама Египта (Kitāb al-Wulāt)* из X века, и *Историја александријских патријарха (Sāwīrus ibn al-Muqaffa')* као главни хришћански извор који је био у настајању вековима, али је први пут компилован у једну целину у X веку. Писци ових дела не само да су их стварали са временске дистанце у односу на ране дане исламског Египта, ослањајући се на предања и раније изворе, што је остављало простор за погрешну интерпретацију прошлости, него су некада били и пристрасни. Начин на који су приказивали прохујале догађаје умео је да буде вредносно и идеолошки обојен зато што је то одговарало политичким и верским потребама времена у којем су живели. Управо због тога, у овим хроникама је испаштала објективност. С друге стране, сачувани појединачни извори – велики корпус папируса – потиче из другог географског подручја, Горњег Египта. Они нуде сиров, директан запис из свакодневног живота, но управо из тог разлога им недостаје општости која би помогла научницима да саставе ширу слику о пореском систему тих предела. Најзначајнији су такозвани *Афродито папируси* с почетка VIII века. Комбиновање наративних и папирусних извора да би се дошло до шире слике могуће је, али не без потешкоћа.³³⁶ За област Египта од значаја је још један извор који се у науци некад назива *Ахмимска декларација* (P.Cair.Arab. III 167). То није декларација у модерном смислу речи, већ правна исправа којом се окончао постојећи спор између локалног египатског становништва и државних службеника.

Корпус византијских извора који су релевантни за опис пореског система у византијској Сирији и Египту непосредно пре арапских освајања прилично је скроман. Осим понеких података које нуде *Хроника* Теофана Исповедника, *Хроника из Зукнина* и још понека хроника, практично не постоји никакав додатан извор информација из VII века. Уз претпоставку да се порески систем није драматично променио за време владавине цара Ираклија, потребно је ослонити се на стање византијског пореског система из ранијег периода, онаквог какав је постојао још од реформи цара Константина и Диоклецијана.

³³⁶ Maged S. A. Mikhail, *op. cit.* 4-10.

Неопходна је још једна напомена пре упуштања у главни део истраживања. Основне врсте пореза које је исламско право познавало биће у кратким цртама изложене на самом почетку, тек толико да би се дао контекст остатку поглавља, али се на њиховој детаљној анализи неће превише задржавати. Постоји богата научна литература која је педантно и аналитички размотрила сваку врсту пореза понаособ, те тренутке њиховог настајања и еволуцију.³³⁷ Разлог који стоји иза овакве одлуке обликован је самом темом дисертације – нагласак је, пре свега, на истраживању постојања евентуалних византијских утицаја на обликовање исламског права и државе. Када је у питању сфера пореског права, или још прецизније, када се разматра типологија пореза у исламу, не постоји основан разлог за тврдњу да се она развијала под каквим страним утицајем. Ислам је познавао две главне врсте пореза: порез на земљу (хараџ и ушр) и лични порез (главарина и зекат). На пример, ако би се тврдило да су Арапи увели те две врсте пореза кроз византијски утицај, и то само на основу чињенице да су у Византији такође постојали порез на земљу и лични порез, то би представљала упадање у једну од класичних замки са којима се истраживачи сусрећу приликом проучавања правних транспланата и токова правног утицаја. То што постоје сличности или истоветности у различитим системима, не значи да су оне нужно последица позајмљивања или међусобног утицаја.³³⁸ Када би се осмотрила пореска историја старог света, видело би се да се у бројним цивилизацијама, од Сумера до Египта, преко Израела, Грчке, Рима, па све до Кине, опорезивање скоро увек вршило – макар једним делом – кроз порезе на земљу и личне порезе. То је сасвим природна последица настајања сваке државе да обезбеди сталан прилив прихода у државну касу опорезивањем и контролом оних ресурса који су извесни, бројни и константно присутни – земље (и/или приноса са земље) и људи.³³⁹ Притом, иако је Калифат само једна држава у низу која се држала те исте типологије пореза, потребно је напоменути да је *ratio* иза сваке појединачне врсте

³³⁷ Ту су, међу најистакнутијим ауторима, већ цитирани Denet Clement Dennett Jr., затим: Julius Wellhausen, *Das Arabische Reich und seine Sturz*, Verlag von Georg Reimer: Berlin, 1902; C. H. Becker, *Beitrage zur Geschichte Agyptens unter dem Islam*, Trübner, Strassburg, 1903; Leone Caetani, *Annali dell' Islam*, vol. 5 (Anno 23 H.), Milano: Ulrico Hoepli, 1912, 280–532; Adolf Grohmann, "Zum Steuerwesen in Arabischen Agypten", *Actes du ve Congres International de Papyrologie*, Brussels, 1938(a), 122–134; Henri Lammens, "La Califat de Yzid I", *Melanges de la Faculte Orientale*, V, 1911, 712–724; A. S. Tritton, *The Caliphs and their non-muslim subjects*, Oxford University Press: Oxford, 1930.

³³⁸ Вотсон је упозоравао управо на такве грешке: „Тражи, и наћи ћеш“: Алан Вотсон, *op. cit.* 58. Другим речима, уколико истраживач започне анализу са унапред прихваћеном претпоставком да позајмица постоји, рађа се опасност да чињенице не тумачи објективно, већ да их несвесно прилагођава тој почетној претпоставци и у њима препознаје потврду сопственог уверења. Слична решења могу постојати у различитим правним системима не само као последица правног утицаја и преузимања туђих решења, већ и услед природне еволуције правних система или независног развоја, када су различита друштва самостално дошла до истих одговора на сличне друштвене потребе.

³³⁹ Charles Adams, *For Good and Evil: The Impact of Taxes on the Course of Civilization*, Madison Books: Landham – New York – Oxford, 2001. Адамс (Adams) у својој студији изучава историјат пореских система бројних цивилизација, те долази до наведених закључака. У Уводу још каже: "In six thousand years, tax collectors and taxpayers have not changed much. Modern computers have little over the all-encompassing surveillance of Egypt's scribes. Our modern sense of tax justice lags behind that of the Romans. Revenue-sharing is not a modern phenomenon; it was developed by the Greeks and functioned without bureaucracy. The ancient Jews battled a form of tax terrorism that makes the Islamic extremists look benign": Charles Adams, *op. cit.* 3.

пореза у исламу дубоко утемељен у верској идеологији. Стога, када се говори о истраживању византијског утицаја на сферу исламског пореског права, веома свесно се одваја типологија пореза од механизма фискалне управе; пажња ће бити посвећена управо овоме другоме.

Извори откривају да је за време Рашидунског калифата уведен низ новина у финансијској сфери. Први важан моменат је институционализација државне благајне или ризнице (*Bayt al-Mal*). У време Посланика Мухамеда и Абу Бакра, идеја државне благајне је постојала, али још увек није добила своје званичне, институционалне оквире. Појам *Bayt al-Mal* је тада дословно означавао простор или место у којем се чувала покретна јавна имовина одакле је, веома брзо након пристизања, била наменски дељена или исплаћивана.³⁴⁰ Абу Јусуфова *Књига о хараџу* приписује званично успостављање државне благајне (као и још неке пореске реформе) калифу Омару: од његове владавине по први пут почињу да се формирају државне резерве. Једна од основних карактеристика владавине праведних калифа и разлог зашто су сматрани исправним, правоверним вођама, је то што су сматрали својим кључним задатком да увек штите веру и муслиманско заједништво. У погледу државне ризнице, то се одразило тако што се она посматрала као својеврсна задужбина Бога и народа на чијем челу је био калиф, искључиво као њен старатељ и управник, вођен законом и објективним државним, а не личним потребама.³⁴¹ Абу Јусуф бележи Омаров штедљив приступ јавним средствима – пажљиво је вагао да ли је сваки трошак био нужен и оправдан, и елиминисао га је ако би се испоставило да није. Када је послао тројицу својих асхаба да преузму контролу над Куфом и Ираком, испрва је предвидео за њих једну овцу дневно за оброк, да би то ипак смањио, позивајући се на Кур'ан: „Ко је богат, нека се уздржи, а ко је сиромашан, нека троши умерено.“³⁴² Потом је својим службеницима објаснио како се према државном новцу морају опходити онако како се старатељи опходе према новцу сирочета.³⁴³

Такав заштитнички однос према државној ризници чини се да је напуштен империјализацијом Калифата, односно доласком Омајада на власт. У другом делу овог поглавља описаће се на који начин су Омајади под византијским и сасанидским утицајем довели до визуелног удаљавања Калифата од скромне, готово аскетске представе праведних калифа, поведени сјајом и праксама великих царстава. Но, осим у визуелној сфери владарске праксе, Омајади су се приближили империјама и у односу владара према државној благајни. Извори бележе један видан преокрет у начину на који је калиф трошио државни новац од доласка Муавије на власт, када *Bayt al-Mal* почиње да се посматра као лично добро калифа и његове породице, а не опште добро целе муслиманске заједнице. Политика централизације финансија која је подразумевала да се новац сакупљен од земљишних пореза слива директно у државну благајну, омогућила је калифу директан приступ великој количини новца. Сâм Муавија лично није огрезао у расипништво – описан је као штедљив калиф, али ако су политичке потребе налагале

³⁴⁰ Habibur Rahman, "Bayt al-Mal and its role in economic development: a contemporary study", *Turkish Journal of Islamic Economics*, vol. 2, no. 2/2015, 22-25.

³⁴¹ Abdul Ala Maudoodi, *op. cit.* 74-76.

³⁴² Кур'ан, 4:6.

³⁴³ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Kharāj*, *op. cit.* 96-97.

већи издатак, није се устезао да посегне за државним новцем.³⁴⁴ Свакако, његови расходи су били већи у поређењу са трошковима праведних калифа, посебно ако се узме у обзир његова грађевинска делатност. Поред инфраструктурних и урбанистичких радова који су ипак били у служби општег добра заједнице, Муавија је подигао чак две палате – Зелену палату у Дамаску (још док је био гувернер Сирије),³⁴⁵ где је касније било пребачено седиште калифа, и своју омиљену зимску резиденцију, Ел Синабру. Обе су биле богато украшене и намештене, што свакако није био резултат објективне потребе муслиманске заједнице, већ личне жеље калифа. Занимљив податак, а уједно и доказ да су византијско-арапско ривалство и жеља за надметањем још од раних дана давали подстицај Арапима да унапређују и развијају различите аспекте своје државности, јесте забележени разговор између Муавије и једног византијског амбасадора који је дошао у посету калифу у Дамаск. Иницијално, Зелена палата је била скромније саздана, од печене цигле и дрвета, због чега је амбасадор снисходљиво и цинично рекао да је „горњи спрат довољно добар за птице, а доњи за пацове.“ Наводно је то подстакло Муавију да целу палату преуреди и подигне од камена, а други наводи тврде да је палата била и поплочана мермером, са бројним вртовима и фонтанама.³⁴⁶

За Муавијине следбенике се у изворима већ проналазе примери како су самовољно располагали великим свотама новца. Валид II (743-744) је у историји остао забележен као растрошан и задовољствима одан калиф, који је државни новац утапао у пићу, забавама, музичарима и плесачицама, и који је својеручно издавао наредбе којима је делио огромне своте новца из државне касе.³⁴⁷ Један од ретких омајадских калифа који се у својој владавини држао некадашњих рашидунских принципа скромности, сведености, одрицања од материјалног и владања уз консензус заједнице,³⁴⁸ Омар II (717-720), био је сасвим затечен расипништвом својих омајадских рођака и претходних калифа, што јасно упућује на то да је самовољно трошење државног новца била систематска, а не спорадична појава у Калифату. Од момента када је дошао на власт, Омар II је имао утврђену политику враћања незаконито присвојене имовине омајадске династије.³⁴⁹ Његова владавина је била кратког века – нешто мање од три године, а калифи који су

³⁴⁴ Julius Wellhausen (1902), *op. cit.* 87.

³⁴⁵ Постоји анегдота да је до сукоба између Абу Дар ел Гифарија, једног од најистакнутијих и најстаријих Посланикових асхаба, и гувернера Муавије дошло управо због подизања Зелене палате. Абу Дар је Муавију прекорео: „О Муавија, ако градиш ову палату од новца који припада муслиманима, онда си издао поверење и проневерио новац; а ако је градиш од свог личног новца, онда си крив за расипништво и таштину.“ Муавија је на ово занемео, а после га је и протерао из Сирије, након што је Абу Дар наставио да истиче како новац припада муслиманском народу: Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk*, vol. 15, *op. cit.* 64-65.

³⁴⁶ Finbarr Barry Flood, *The Great Mosque of Damascus*, Brill: Leiden – Boston – Köln, 2001, 147-148.

³⁴⁷ Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk – The History of Al-Tabari*, vol. 26, *The Waning of the Umayyad Caliphate*, (transl. Carole Hillenbrand), State University of New York Press: Albany, 1989, 126-127.

³⁴⁸ Ес Салаби (*Aṣ Ṣallābi*) је на основу сире (биографије) Омара II коју је написао Ибн Абд ел Хакам (*Sīrat 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz*) и осталих извора саставио изузетно детаљан приказ живота и владавине Омара II, приказавши га као једног од ретких омајадских калифа који се сасвим угледао на живот и праксу рашидунских калифа: Ali Muḥammad aṣ-Ṣallābi, *'Umar bin 'Abd al-Azīz*, (transl. Safina Naser), Darussalam: Riyadh, 2011.

³⁴⁹ *Ibid.* 126-132. Вид. и: Hamilton A. R. Gibb, "The fiscal rescript of 'Umar II", *Arabica*, T. 2, Fasc. 1/1955, 1-16.

дошли за њим веома брзо су се вратили растрошном животу. Такав однос владара према државном новцу далеко више је подсећао на неограничено и апсолутно право сасанидског шаханшаха да задире у државну ризницу, до те мере да се није знала граница између царевог и државног новца, али и на однос византијских царева према благајни која, иако је формално представљала јавно добро Царства, ипак је фактички стајала на располагању цару.

Осим оснивања државне благајне, Омару се приписује још једна важна административна новина, а то је увођење војних регистара (*dīwān*). У томе је, како извори откривају, такође присутан утицај Византије. Ел Табари бележи како је Омар једном приликом тражио савет од осталих на који начин да располаже државним новцем. Али ибн Аби Талиб га је посаветовао да новац увек расподели сваке године, не задржавајући ништа са себе, а Осман ибн Афан му је препоручио да сачини званичан попис муслимана како би знао коме је дао средства и тачно у коликом износу. Валид ибн Хишам ибн ел Мугир је онда истакао да је био у Сирији и да је видео како су *тамошњи владари установили државни регистар и устројили редовну војску*, саветујући калифа да учини исто. Омар га је послушао, и тако је настала пракса вођења војних регистара, дивана – пописа свих муслиманских ратника који су имали право на добијање дела ратног плена (*ghanīma*), плата и пензија (*ʿatā*).³⁵⁰ „Тамошњи владари“ се, несумњиво, односи на византијске царе. Иначе, појам „диван“ је прошао кроз својеврсну трансформацију како су одмицале деценије. Прво је означавао војне регистре, да би се касније, од времена Омајада, а под утицајем византијских и персијских административних пракси, претворио у својеврсну канцеларију или службу, и проширио и другим финансијским књигама и регистрима, попут пореских књига, катастара земљишта и евиденције расхода. *Dīwān al-kharadj* у Дамаску постао је главни диван, често називан и „*al-dīwān*“ да би се истакао његов значај, будући да се односио на процене и убирање земљишног пореза. Поред њега, настао је и диван за кореспонденцију (*dīwān al-rasāl*), диван за архиву копија писама и докумената (*dīwān al-khātām*), диван за поштанску службу (*dīwān al-barīd*), диван расхода (*dīwān al-nafaqāt*), за који се сматра да је вероватно наслеђен из византијске праксе, и многи други. Управо је тај административни апарат Абд ел Малик почео да арабизује током своје владавине, почетком VIII века. Коначно, од времена Абасида, „диван“ је постао званични израз за својеврсни облик министарства.³⁵¹

Главне врсте пореза у исламу биле су, дакле, порез на земљу и лични порез. Постојала су два основна земљишна пореза – хараџ (*khāraj*) и ушр (*ʿushr*), као и два основна лична пореза – главарина (*jizya*) и зекат (*zakāt*). У раном периоду ислама чини се да су се појмови хараџ и џизја веома често користили као синоними, а да је касније дошло до њиховог јасног разликовања, што се углавном такође приписује Омару. Разлика између хараџа и ушр пореза лежала је у врсти земљишта које се опорезивало: први се плаћао на поседе у освојеним земљама ван Арабљанског полуострва, док се други плаћао на поседе у власништву муслимана на територијама унутар Арабљанског полуострва (уз одређене изузетке). Разлика између џизје и зеката била је у пореском обвезнику: први је

³⁵⁰ Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk*, vol. 14, *op. cit.* 115-123; Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk*, vol. 12, *op. cit.* 199-207. Вид. и Hugh Kennedy (2016), *op. cit.* 60.

³⁵¹ "Diwān", in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. II, (eds. Bernard Lewis, Ch. Pellat, Joseph Schacht), Brill: Leiden, 1991.

био терет зимија, својеврсни „белег“ њиховог немуслиманског статуса,³⁵² док је други био основна дужност сваког муслимана, дакле, пореска али и верска обавеза која је подразумевала давање новца за милостињу.³⁵³

Да би се могло разумети који византијски елементи су ушли у арапску пореску управну праксу и на који начин, неопходно је направити кратак преглед византијског пореског система чији корени сежу све до периода цара Диоклецијана. Оригинални текст Диоклецијановог законодавства није сачуван, те се анализа византијског пореског система нужно ослања на касније правне зборнике, пре свега на Теодосијев и Јустинијанов кодекс, у које су уврштене и поједине Диоклецијанове законске одредбе. Пре излагања неопходно је указати на неколико методолошких напомена. У овом поглављу биће представљене само основне одлике византијског пореског система, без детаљнијег разматрања појединачних пореза и њихових специфичних облика. Иако су Диоклецијанове реформе тежиле успостављању јединственог пореског система на нивоу читавог Царства, у пракси су се међу појединим провинцијама задржале извесне разлике, будући да је законодавац уважаио одређене локалне друштвене и економске особености. Приказ пореза у овом раду ограничен је на она питања која су од непосредног значаја за разумевање византијских пореских регистара, начина њиховог вођења и начела на којима се заснивао обрачун пореских обавеза.

1.1.1. Билад ел Шам

Темеље византијског пореског система поставио је Диоклецијан низом едиката и декрета крајем III века,³⁵⁴ желећи да уведе јединствени порески систем за цело Царство у циљу остваривања што већих државних прихода. Византијска пореска машинерија била је сложена и моћна. Успостављала је чврсту фискалну контролу над својим становништвом, увезујући сваког појединачно у финансијску мрежу Царства кроз систем делегирања пореских обавеза. Такође, од Диоклецијана је почела и постепена трансформација друштвено-економских односа из позноантичких у феудалне. Његове реформе су биле прве које су утрле пут тој промени коју је одликовало све веће везивање слободних сељака за земљу и њихово претварање у зависне колоне.

Постојала је разлика у начину опорезивања сеоског (*plebs rustica*) и градског (*plebs*

³⁵² Кур'ан, 9:29: „Борите се против оних којима је дата књига а који не верују ни у Алаха ни у Онај свет, не сматрају забрањеним оно што Алах и Његов Посланик забрањују и не исповедају истинску веру – све док не дају главарину послушно и смерно.“

³⁵³ Кур'ан, 2:43: „Молитву обављајте и зекат дајте и заједно са онима који молитву обављају и ви обављајте!“; 9:103: „Узми од добара њихових зекат, да их њиме очистиш и благословљеним их учиниш, и помоли се за њих, молитва твоја ће их, сигурно, смирити – А Алах све чује и све зна.“; 5:55: „Ваши заштитиници су само Алах и Посланик Његов и верници који понизно молитву обављају и зекат дају“, и многи други ајети.

³⁵⁴ Обично се узима 297. година као моменат доношења реформи. О датирању Диоклецијанових едиката вид: Angelo Segrè, "Studies in Byzantine Economy: Iugatio and Capitatio", *Traditio* no. 3/1945, 125-127.

urbana) становништва,³⁵⁵ али пре свега треба изложити како је изгледао порески апарат Царства.

Јединствени порески систем звао се *capitatio-iugatio* и подразумевао је две врсте пореза: својеврсну главарину (*capitatio*) и порез на обрадиву земљу (*iugatio*). *Capitatio* је оптерећивао радно способно сеоско становништво, а *iugatio* пољопривредна добра. Царска власт је на основу предвиђених државних годишњих расхода одређивала висину пореског намета који је требало прикупити од појединих области Царства. У том процесу значајну улогу имали су високи финансијски службеници, пре свега преторијански префекти (*praefectus praetorio*), који су процењивали потребе државе и надзирали расподелу пореског терета. Порези су се, у зависности од врсте обавезе и локалних прилика, могли плаћати у новцу или у натури, при чему је у касној антици све већи значај добијала *annona* – натурална давања у житу, вино, уљу и другим производима. Префекти су потом прослеђивали одговарајућа упутства нижим административним инстанцама: прво управницима дијезеца, викарима (*vicarii*), а одатле су се даље слала провинцијским гувернерима, президима (*praesides*), који су били задужени за њихово спровођење на локалном нивоу. Након што би добио упутства о укупном пореском терету који је његова провинција била дужна да испуни, провинцијски управник је, користећи постојеће катастарске и пописне податке, распоређивао пореске обавезе на поједине локалне заједнице у оквиру своје управне области. Канцеларија провинцијског гувернера би онда прослеђивала обавештења о пореским обавезама градским већима (*curiae*) која су била одговорна за њихово прикупљање и измирење.³⁵⁶

Овде је потребно разјаснити улогу градова (*civitates*) у пореском систему Византије. У административном устројству касног Римског царства и ране Византије, *civitates* су представљали основне јединице локалне управе. Они нису обухватили само урбано језгро, већ и ширу територију која је припадала граду, укључујући околна села и земљишне поседе. Као средишта трговине, локалне управе и црквеног живота, *civitates* су имали значајну улогу у спровођењу царских одлука, посебно у области опорезивања – све до првих деценија VII века градови су били основ пореског система Царства.³⁵⁷

³⁵⁵ У моменту спровођења Диоклецијанових реформи, становништво се могло поделити на *honestiores* и *humiliores*. Прву групацију су чинили сенатори, витезови (*equites*), декуриони (*curiales*), активни војници, ветерани и њихове породице; ова групација је била ослобођена плаћања *capitatio*. У другу групацију су улазили остали: слободни сељаци, колони, градски сиромаси, занатлије. *Humiliores* су се разликовали међусобно по томе шта им је био центар животних и радних активности – они који су поседовали земљиште и/или радили послове у вези са пољопривредом спадали су у *plebs rustica*, док они који су били оријентисани ка делатности која је била везана за градске средине – трговци, занатлије, лучки радници, али и градска сиротиња – чинили су *plebs urbana*: вид. Angelo Segrè, *op. cit.* 102; Peter Garnsey, Caroline Humfress, *The Evolution of the Late Antique World*, Orchard Academic: Cambridge, 2001, 83-106; Bertrand Lançon, *Rome in Late Antiquity: Everyday Life and Urban Change, AD 312–609*, (transl. Antonia Nevill), Edinburgh University Press: Edinburgh, 1995, 57-84.

³⁵⁶ Angelo Segrè, *op. cit.* 109; A. H. M. Jones (1964[b]), *op. cit.* 769-770; A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire* 284-602, vol. I, Basil Blackwood: Oxford, 1964(a), 66, 448-449, 456; Johannes Karayannopoulos, *Das Finanzwesen des frühbyzantinischen Staates*, R. Oldenbourg: München, 1958, 53-84; Георгије Острогорски, (2017), *op. cit.* 64.

³⁵⁷ Wolfram Brandes, John Haldon, "Towns, Tax and Transformation: State, Cities and their Hinterlands in the East Roman World, ca 500-800", *Towns and their Territories Between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, (ed. Ian Wood), Brill: Leiden – Boston – Köln, 2000, 141-144; A. H. M. Jones (1964[b]), *op. cit.* 712-714. Вид. J. H. W. G. Liebeschuetz, "Administration and politics in the cities of the fifth to the mid seventh century: 425–640", *Late*

Основни орган градске управе било је градско веће – курија. Његова примарна надлежност била је да сваке године изабере редовне градске магистрате и њихове службенике, да управља градом и градском територијом, а потом је као секундарну надлежност имало финансијску функцију у оквиру које је прикупљало порезе и друге јавне дажбине.³⁵⁸ Курија, односно њени чланови, декуриони, нису лично учествовали у самом чину прикупљања пореза, већ су сносили одговорност за испуњење пореског терета који је био додељен њиховој градској заједници. Уколико прикупљени износ не би достигао прописану висину, декуриони су били дужни да настали мањак надокнаде из сопствене имовине. Имајући у виду да је положај декуриона у касној антици изгубио ранији карактер почасне градске службе и постао наследна обавеза оптерећена бројним одговорностима, разумљиво је што су припадници овог слоја настојали да га избегну. Најчешћи путеви ослобађања од куријалних дужности водили су кроз ступање у војску, царску администрацију или црквени ред. Држава је на такве покушаје реаговала доношењем низа прописа током III, IV и V века, настојећи да задржи декурионе на њиховим позицијама.³⁵⁹ Други службеници који су имали пореска задужења у оквиру градова били су *tabularii* (водили су пореске евиденције, регистровали обвезника и њихове обавезе и вршили рачуноводствени надзор),³⁶⁰ *exactores* (сакупљачи пореза), *susceptores* (примали су пореске уплате), *numerarii* (рачунски службеници у различитим канцеларијама).

На територији једног града, осим урбаног језгра, налазио се и знатан број земљишних поседа – заправо, већина градова је била изражено аграрног карактера.³⁶¹ Град је имао пореску надлежност над свим тим поседима: крупним, средњим, ситним, и оним у слободним селима (*vici*), осим у случају кад би неки од њих потпадао под посебан режим, попут царских имања или имања (углавном понеких сенаторских) којима су додељене посебне привилегијама. Могуће је било, дакле, да се неки земљишни посед физички налазио у оквирима територије града, али да није потпадао под његову

Antiquity: Empire and Successors, a.d. 425–600, (eds. Averil Cameron, Bryan Ward-Perkins, Michael Whitby), Cambridge University Press: Cambridge, 2000, 207-237.

³⁵⁸ Чак и након што је цар Анастасије (491-518) увео нове магистрате *vindices* са задатком да надзиру финансијске активности курија, градска већа су задржала своје пореске надлежности све до Јустинијана, када њихова овлашћења преузима канцеларија провинцијског управника: A. H. M. Jones (1964[b]), *op. cit.* 725; Wolfram Brandes, John Haldon, *op. cit.* 144-145.

³⁵⁹ A. H. M. Jones (1964[a]), *op. cit.* 737-757; Wolfram Brandes, John Haldon, *op. cit.* 156-158; Frank Frost Abbott, Allan Chester Johnson, *Municipal Administration in the Roman Empire*, Princeton University Press: Princeton, 1926, 193-194. Улпијан је прибележио правило да је управник провинције имао право да врати одбегле декурионе у завичајну земљу и да их примора да преузму своје дужности: D. 50.2.1. Сачувана су још и следећа правила: ниједан судија није смео да ослободи декуриона његове дужности; једино га је царска власт могла ослободити дужности услед тешког материјалног стања, и то привремено: C. Th. 12.1.1; о наследности статуса декуриона: C. Th. 12.1.7; ако је декурион побегао од службе и придружио се војсци, мора да се врати у свој град, осим ако је достигао виши војни ранг (*primipilus*): C. Th. 12.1.11, и с тим у вези C. Th. 12.1.13; о декуриону који би покушао да избегне вршење службе позивањем на свој хришћански статус: C. Th. 13.1.4; и многи други у оквиру дванаесте књиге Теодосијевог кодекса.

³⁶⁰ Управо ови службеници су на основу пореских евиденција састављали појединачна пореска задужења обвезника, бележећи њихове поседе и висину обавеза према држави: A. H. M. Jones (1964[a]), *op. cit.* 456.

³⁶¹ A. H. M. Jones (1964[b]), *op. cit.* 714.

фискалну надлежност. Сакупљачи пореза убирали су порез директно од пореских обвезника осим у два случаја: на крупним земљишним поседима и у слободним селима. У оба случаја, разлози су били практичне природе – због сложене структуре ових земљишних јединица, властима је било знатно лакше да пореске обавезе наплате од једног одговорног лица, које би се потом сâмо раздуживало са осталим обвезницима. У слободним селима, та надлежна особа била је старешина села, комарх (*κομάρχης*), који је био дужан да исплати укупну дуговану суму за цело село. Слободна села чинили су сељаци који су били власници својих, углавном ситних земљишних поседа, и који су дуговали држави и земљишни порез, и главарину. Будући да се на основу евиденција могла прецизно утврдити пореска обавеза сваког појединачног сељака, комарх је накнадно могао тачно да наплати дуговања од сваког обвезника понаособ. На крупним земљишним поседима, платилац је углавном био власник поседа, који је службеницима давао укупни износ пореза за цело имање и зависне сељаке на њему, те се онда накнадно од њих намиривао.³⁶² Крупни поседи имали су сложену организацију – били су издељени на већи број парцела које су сељаци закупљивали и обрађивали. У време Принципата, закупци земље (*coloni*) и кућа (*inquilini*) имали су слободу да оду са имања кад би им истекао закуп, што је углавном било после пет година.³⁶³ Но, будући да су сељаци, односно њихова радна снага били у темељу Диоклецијанове пореске рачунице, временом се јављала растућа потреба да се обезбеди сталност радне снаге на земљишним поседима. Из тог разлога, каснији законодавци су прописима постепено све више везивали сељаке за земљу. Тако се на крају развио статус зависних колона (*coloni adscripticii*) – сељака који су технички били слободни појединци, односно нису се сматрали робовима, али нису могли да напусте посед свог земљишног господара.³⁶⁴ О томе ће мало више речи бити касније.

Потребно је сада објаснити *capitatio-iugatio* систем да би се могло разумети шта се све од података уносило у званичне регистре и на који начин су се разрезивали порези.

Када је реч о земљишном порезу, пореску основицу чинио је југум (*iugum*) – земљишна јединица одређене површине. Међутим, нису сви југуми имали исту површину. Држава је пољопривредно земљиште делила по квалитету и намени на: оранице прве, друге и треће класе, маслињаке прве и друге класе, и винограде. Сваких петнаест година држава је у процедури званој индикција (*indictio*) вршила цензус становништва и земљишних поседа. Потом је, на основу добијених података, одређивала тачну величину југума која би онда важила за период од наредних петнаест година све до следећег пописа. Тих петнаест година је, дакле, представљало један порески циклус.³⁶⁵ За одређивање величине југума, две ствари биле су битне: прво, квалитет земљишта и

³⁶² C. Th. 11.1.14; CJ 11.48.4; J. H. W. G. Liebeschuetz, *Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford at the Clarendon Press: Oxford, 1972, 61-73.

³⁶³ A. H. M. Jones (1964[b]), *op. cit.* 796.

³⁶⁴ Георгије Острогорски, *Привреда и друштво у Византијском царству*, Просвета: Београд, 1969, 124-125.

³⁶⁵ Иницијално је било предвиђено да се пописи врше сваких пет година, па затим на сваких петнаест, али у пракси се регистри ипак нису редовно водили и ревидирали: Wolfram Brandes, John Haldon, *op. cit.* 562-563; Nikos Oikonomidès, "De l'impôt de distribution à l'impôt de quotité à propos du premier cadastre byzantin (7e – 9 siècle)", *Зборник радова Византолошког института XXVI*, Београд 1987, 11.

његова производна снага, и друго, очекивана (циљна) количина приноса који је сваки југум морао годишње да произведе. Ту циљну количину одређивала је држава у складу са својим финансијским потребама (на пример, узимајући у обзир потребе државног буџета за текућу годину, држава би одредила да сваки југум треба да произведе робу у вредности од десет златника). Рачуница за величину југума била је следећа: колику површину земље (одређеног квалитета) је један сељак уз пар волова могао да обради за годину дана и да достигне циљну количину приноса? Што је земљиште било квалитетније, то је мања површина била потребна – отуд и различите површине југума. Дакле, један југум у једном пореском циклусу у Сирији би обухватао: 5 југера³⁶⁶ за винограде, 25 југера за оранице прве класе, 40 југера за оранице друге класе, 60 југера за оранице треће класе, 225 стабала маслина за маслињаке прве класе и 450 стабала маслина за маслињаке друге класе.³⁶⁷ Југуми су, дакле, били различитих величина, али исте производне снаге. Од југума су се састојала и слободна села, и велики поседи. У слободним селима, сељаци су били власници својих поседа, док су на велепоседима сељаци били само радна снага, и често се дешавало да више сељака обрађује земљу која је чинила један југум.

Главарина (*capitatio*) оптерећивала је само сеоско радно становништво, не и градско.³⁶⁸ На истоку Царства, Диоклецијан је *plebs urbana* ослободио главарине, но Галерије на западу то није учинио, због чега су за време његове владавине умеле да избију побуне у том делу Царства. Након његове смрти, градско становништво је и на западу ослобођено главарине; од тог момента, главарина је наметана градском становништву целог Царства искључиво по казни.³⁶⁹ Висина главарине, профил лица која су је била дужна плаћати и старосна граница за стицање ове пореске обавезе разликовали су се од провинције до провинције. У Египту главарину су плаћали само мушкарци; у Сирији су плаћали и мушкарци и жене једнако; у Понту и Азији жена се рачунала као „пола главе”.³⁷⁰ У почетку је важила пракса да се земљишни порез плаћао у натури, док се главарина измиривала у новцу. Ипак, већ у Константиново време оба намета су обједињена у натуралном облику: новчана противвредност главарине прерачунавана је у натурално давање, па је у пореским упутствима исказивана јединствена укупна сума заједно са земљишним порезом.³⁷¹

³⁶⁶ Један југер је износио негде око четвртину хектара.

³⁶⁷ Angelo Segrè, *op. cit.* 106-107; Frank Frost Abbott, Allan Chester Johnson, *op. cit.* 130; Георгије Острогорски (2017), *op. cit.* 67-68;

³⁶⁸ За разлику између сеоског и градског становништва, вид. фусноту 355. Чињеница да је лице живело у граду није нужно значила да је потпадало под *plebs urbana* – кључно је било да ли је било земљопоседник и/или се бавило обрађивањем земље.

³⁶⁹ Angelo Segrè, *op. cit.* 120-121; A. H. M. Jones (1964[a]), *op. cit.* 63; Otto Seeck, "Die Schatzungsordnung Diocletians", *Zeitschrift für Social- und Wirthschaftsgeschichte*, 4. Bd., H. 3 /1896, 309.

³⁷⁰ A. H. M. Jones, (1964[b]), *op. cit.* 63, 453.

³⁷¹ Изузетак од овог правила био је Египат, у којем се одвојено наплаћивао земљишни порез од главарине: A. H. M. Jones, "Capitatio and Iugatio", *The Journal of Roman Studies* vol. 47, no. 1-2/1957, 92-94; Angelo Segrè, *op. cit.* 123-125; Otto Seeck, *op. cit.* 331: истиче како је монетарна криза током III века довела до тога да је новац био непоуздана мера вредности, стога су порези све чешће исказивани у натури.

Порез који је оптерећивао градско становништво све до цара Анастасија звао се *collatio lustralis*. Плаћао се у злату и сребру (отуд и његов грчки назив *χρυσόργυρον*) и погађао је оне припаднике *plebs urbana* који су се бавили трговином и занатством. Чак су и декуриони били обвезници овог пореза ако су обављали те делатности.³⁷²

Приметно је да је разрезавање пореза било немогуће без ослањања на регистре земљишта и становништва – без њих није постојао начин да власти тачно установе колико је који порески обвезник био дужан да плати и са којим земљишним поседима су имали везе. Из тог разлога, организовање пописа било је кључно. Пописивачи (*censitores*) су тада имали право да улазе на имања и пописују сву имовину (земљиште, куће, оруђе, стоку, робове) и људе. Лактанције је у *О смртима прогонитеља* (*De mortibus persecutorum*) дао веома драматичне описе првог пописа у провинцијама, који је организован након спровођења Диоклецијанових реформи: „Мерена су поља до најситнијих детаља, бројане су лозе и дрвеће, пописивана је стока сваке врсте, а бележен је и број људских глава. У градовима се сеоско становништво окупљало са градским, а сви тргови били су испуњени мноштвом породица; свако је долазио са децом и робовима. Људи су били приморавани да сведоче против самих себе и, када би их бол надвладао, пријављивали су и оно што нису поседовали. Ни болест ни старост нису доносиле изузеће. Довођени су болесни и немоћни; процењиване су године сваког појединца — деци су додаване године, а старцима одузимане. После тога су се плаћали порези за главе, а новац се давао као цена за живот. У међувремену се смањивао број стоке, људи су умирали, али су порези за умрле и даље били наплаћивани. Само су просјаци били поштеђени, јер од њих није било могуће ништа захтевати. Али највећа несрећа за провинцију и заједничка жалост свих била је када би у неку провинцију био послат попис, а пописивачи се раширили на све стране и све узнемирили; то је изгледало као непријатељски поход и страшан приказ заробљавања.“³⁷³

Описани порески систем често је био неправедан.³⁷⁴ Сав финансијски терет стајао је суштински на леђима сеоског становништва. Ако би година била тешка, испуњена ратовима, болестима и временским непогодама – сасвим извесно је долазило до повећања пореза у наредном периоду, јер би све те ванредне околности довеле до додатних издатака државе.³⁷⁵ С друге стране, пописи становништва одржавали су се тек сваких петнаест година (у пракси и нередовније) што је значило да, хипотетички, ако би одређено слободно село или независни земљишни посед били погођени епидемијом или другом катастрофом, те изгубили добар део своје радне снаге, све до следећег пописа није долазило до умањивања пореске обавезе, упркос смањењу броја радника. Преостали сељаци морали су једнако да сносе терет те новчане разлике. Додатно, они

³⁷² C. Th. 13.

³⁷³ Lactantius, *De mortibus persecutorum*, (transl. J. L. Creed), Oxford at Clarendon Press: Oxford, 1984, 34-37 (ch. 23).

³⁷⁴ О томе је постојала свест и у то време, но то се сматрало нужношћу пореског система; систем није обликован да би био праведан, већ да би наплата била што ефикаснија, а : A. H. M. Jones (1957), *op. cit.* 94.

³⁷⁵ A. H. M. Jones, (1964[b]), *op. cit.* 774: осим због непогода и ванредних пореза, положај сељака је било тежи и због подмићених градски табуларија који су често умањивали пореске обавезе моћних и богатих, а пребацивали их на мале земљишне поседе.

сељаци који су на туђим земљишним поседима били закупци парцела и/или куће, дуговали су власнику и износ ренте који је зависио директно од воље власника.³⁷⁶ Не чуди, стога, што су сељаци под теретом превеликих намета напуштали земљишне поседе. Одговор државе било је све јаче затезање обруча око сељака и њихово постепено везивање за земљу, као и пребацивање пореске обавезе за напуштене поседе (*agri deserti*) власницима суседних земљишних поседа.³⁷⁷ Будући да је сеоско становништво било главни носилац пореског система, смањивање њиховог броја и напуштање поседа кварило је пореску рачуницу државе и директно доводило до смањења очекиваних прихода. Константин Велики је конституцијом из 332. године додатно учврстио категорију зависних колона – ако би напустили земљу за коју су били везани, стицали су статус бегунца (*fugitivus*) и велепоседник је имао право да их ухвати и у оковима врати на посед.³⁷⁸ Власник који би примио одбеглог сељака био је обавезан да за њега плаћа порез, али исто тако је био дужан и власник поседа са којег је сељак побегао. Привлачење или сакривање туђег колона било је забрањено и новчано кажњиво.³⁷⁹ Читав низ прописа који се могу пронаћи у Теодосијевом закону (5.17) односи се управо на детаљно регулисање случаја одбеглог колона. С друге стране, слободни сељаци су под великим фискалним опетерећењима и акумулираним дуговима некада били принуђени да продају свој посед или да се ставе под покровитељство (*patrocinium*) неког велепоседника. То друго је технички значило да су сељаци пристајали да велепоседнику уступе своју земљу или прихвате да обрађују његову, а велепоседник је за узврат нудио својеврсну заштиту од државних власти, јер би сва одговорност за нетачно уплаћен износ пореза била његова. Овим су сељаци губили део своје самосталности, те је ступање под покровитељство често било први корак ка постајању зависног колона. Упркос напорима власти да тај институт сузбију, он је био прилично распрострањен током IV и V века.³⁸⁰

Јустинијанове реформе донеле су нова оптерећења за становништво. Она се нису огледала у додатним порезима, већ у отежавању постојећих механизма опорезивања. Финансијски апетити државе посебно су порасли за време његове владавине: било је потребно финансирати велике ратне походе усмерене ка обнови запада Царства, као и цареve ктиторске активности. Циљ му је био да „затегне“ систем наплате – да је учини ефикаснијом и у погледу начина убирања пореза, и у погледу сакупљеног износа, као и да спречи губљење прихода услед корупције. У одређеним провинцијама стање је било посебно критично: с једне стране, гувернери провинција су у договору са локалном властелом учествовали у утаји пореза и примања мита; с друге стране, локално

³⁷⁶ CJ 11.48.5.

³⁷⁷ Тај систем настао је још у Египту и звао се *ἐπιβολή*, да би се касније проширио у целом Царству и добио назив *adiectio sterilitum*. Испрва је подразумевао принудно додељивање државне земље слабијег квалитета, али касније се проширио и на додељивање напуштених или запуштених приватних имања: Георгије Острогорски (1969), *op. cit.* 63, 125; Wolfram Brandes, John Haldon, *op. cit.* 562.

³⁷⁸ C. Th. 5.17.1.

³⁷⁹ C. Th. 5.17.2-3.

³⁸⁰ Георгије Острогорски (1969), *op. cit.* 62; Либанијева 47. беседа садржи доста података о патроцинијумским односима у Сирији IV века: Libanius, "Oratio 47", *Libanius – selected works*, vol. II (transl. A. F. Norman), Harvard University Press – William Heinemann Ltd: Cambridge, MA – London, 1977, 491-535.

становништво је тешко подносило порезе, те су често избијале побуне. Јустинијаново решење је било доношење *Новеле 24* којом је увео посебног функционера, претора (*praetor Iustinianus*) 535. године. Он је био директан заступник цара у следећим провинцијама: Писидија, Ликаонија, Пафлагонија, Сицилија, и дијецези Тракија.³⁸¹ Када је реч о његовим пореским овлашћењима, претор је имао моћ да директно интервенише у пореске спискове, а био је надлежан за скупљање пореза преко својих подређених.³⁸² Законодавчева намера је била да се кроз институцију претора скрати ланац пореске наплате, те да се тиме смање прилике за поткрадање државе, као и да се цела процедура стави под снажнију контролу центра. У сфери наплате пореза вршио се све већи притисак на становништво. Административно-финансијске мере Јована Кападокијског, једног од Јустинијанових преторијанских префеката, биле су посебно строге и усмерене на постизање максималне ефикасности код наплате пореза. Такође, због великих државних трошкова, почело је да се инсистира на плаћању пореза у злату, а не натури, што је у време инфлације било знатно оптерећење за становништво.³⁸³

Још један битан податак за време Јустинијанове владавине тиче се употребе језика. Током VI века, грчки је био матерњи језик великог дела становништва у источном делу Царства, док је језик власти, администрације и закона био латински. Јустинијан је био први византијски владар који је почео да користи грчки језик у царском законодавству – конкретно, почео је да на грчком саставља и издаје своје новеле.³⁸⁴ Тиме је директно отворио пут ушливу грчког језика у византијску администрацију и омогућио њену хеленизацију. У моменту када су Арапи дошли у контакт са византијским административним структурама у Билад ел Шаму, тај контакт се одвијао кроз грчки језик

Пореске одредбе и њихове појединости постепено су се мењале у периоду од Диоклецијана до арапских освајања, али приметно је да су три главна обележја византијског пореског система била стална: први, постојање сложеног система регистара, односно катастар земљишта и пописа становништва;³⁸⁵ други, одговорност локалних власти, а не централне, да израчунају дуговане износе пореза; и трећи, ослањање државе на локалне чиновнике у прикупљању пореза.

Такав порески механизам затекао је Арапе након што су заузели Билад ел Шам. Још увек у освајачком заносу, а суочени са управљањем пространим и густо насељеним провинцијама од којих је некако требало убирати порезе, Арапи су били свесни

³⁸¹ Међутим, извори не откривају да ли је функција претора провинције икада заживела: Тамара Илић, „Правноисторијски прилог истраживању функције претора у Византији“, *Зборник радова Византолошког института*, (ур. Бојана Крсмановић), LX/II, Византолошки институт САНУ: Београд, 2023, 696-697.

³⁸² JN 24.4; Вид. и J. B. Bury (1889), *op. cit.* 25-30.

³⁸³ J. B. Bury, *A History of the Later Roman Empire, From the Death of Theodosius I to the Death of Justinian*, 395-565 A.D., vol. II, Macmillan and Co: London, 1923, 334-359.

³⁸⁴ J. B. Bury (1889), *op. cit.* 167.

³⁸⁵ Постојало је неколико различитих нивоа на којима су се чували катастри и пописи: у оквиру префектура су се држали регистри са збирним квотама – колико је која провинција укупно дуговала новца на име пореза; оквиру провинција су се држали регистри градова, села и латифундија, са тачно назначеним бројем пореских јединица (југума и „глава“); коначно, на локалном нивоу при градским већима, код старешина села и власника латифундија, држали су се најдетаљнији регистри са тачно наведеним детаљима за сваког појединачног грађанина, односно сељака.

сопственог недостатка административног искуства, као и стручних кадрова. Уместо да, у јеку освајања, драгоцено време и ресурсе усмере на стварање потпуно новог система пореске наплате, чија успешност није била загарантована, Арапи су се определили за политички прагматизам који им је омогућио да обезбеде стабилан прилив прихода. Ослонили су се на све постојеће византијске пореске структуре: задржали су локалне чиновнике који су наставили да обављају дотадашњу улогу сакупљача пореза; задржали су катастре и пописе становништва; задржали су чак и грчки као језик администрације, и то све до реформи Абд ел Малика почетком VIII века. Једина разлика у односу на византијску праксу био је сам процес обрачунавања пореза – уместо да су то препустили локалним властима, као што је то чинила Византија, тачан прорачун је долазио директно од државе, док су локални чиновници само имали задатак да изврше наплату.

У изворима се више пута спомињу споразуми које су Арапи закључивали са освојеним градовима. Разликовали су се сулх (*ṣulḥ*) и анва (*ʿanwa*) споразуми: први су се закључивали када би се град предао мирно, а други ако би пружали жесток отпор.³⁸⁶ Сулх споразуми су, очекивано, били блажи према житељима града баш због тога што су мирно прихватили арапску власт. Њима се гарантовала безбедност града, људи и имовине, и веома често се њима предвиђао и одређени порески режим (углавном годишња цизја)³⁸⁷ по принципу колективне одговорности града.³⁸⁸ Будући да споразумом није био прецизиран начин наплате пореза, нити нам извори показују да су Арапи у време освајања имали сопствени уходани систем пореске управе, то упућује на закључак да су градови сами сакупљали дуговани порез, и то највероватније користећи исти систем наплате који је постојао пре пада под арапску власт. Некада извори само спомену да се град предао мирно и прешао под арапску заштиту, а некада су експлицитно наведени и сами детаљи мировног споразума. Зукнинска хроника наводи да су Арапи током освајања 640/1. године напали град Дару у Месопотамији, али да су након тешке борбе понудили Арапима предају и за узврат добили заштиту.³⁸⁹ Освајање земаља Ел Баладхурија спомиње да је Абу Убајда ибн Ел Царах опсео Алепо, који је моментално капитулирао и тражио да се постигне споразум којим им је гарантована заштита живота, имовине, светиња и тврђаве.³⁹⁰ Извор нам даље открива посебно

³⁸⁶ Fred McGraw Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1981, 240; Milka Levy-Rubin, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence*, Cambridge University Press: New York, 2011, 32-57.

³⁸⁷ *Ibid.* 129.

³⁸⁸ Зукнинска хроника наводи да се град Дара у Месопотамији предао мирно и добио арапску заштиту 640/1. године: *The Chronicle of Zuq'nīn, A.D. 488-775*, III & IV (transl. Amir Harrak), Pontifical Institute of Mediaeval Studies: Toronto, 1999, 143. Ел Баладхуријево Освајање земаља наводи доста мирних предаја градова са уговореном заштитом: 637. године Алепо; затим Антиохија, где је експлицитно наведено да је Абу Убајда ибн ел Царах уговорио предају града уз обавезу плаћања једног динара и једног цариба житарице,

³⁸⁹ Зукнинска хроника наводи да се град Дара у Месопотамији предао мирно и добио арапску заштиту 640/1. године: *The Chronicle of Zuq'nīn, A.D. 488-775*, III & IV (transl. Amir Harrak), Pontifical Institute of Mediaeval Studies: Toronto, 1999, 143. Када су Арапи нудили заштиту, то је увек подразумевало и плаћање пореза арапској власти – сетимо се описане ситуације у Хомсу, где је арапски командант одбио да узме новац од града зато што он и даље званично није био под арапском заштитом.

³⁹⁰ Al-Balādhurī, *Futūḥ al-Buldan*, op. cit. 226.

интересантан појам код следећег града, Антиохије. Царах се после Алепа упутио ка Антиохији. Након што је град капитулирао, понуђена им је опција да плате цизју или да напусте град. Онима који су решили да остану, Ел Царах је одредио порез у износу од једног динара и једног *цариба пшенице* по глави одраслог човека.³⁹¹ Цариб (*jarīb*) значи „долина“ и представљао је мерну јединицу која је имала вишеструку функцију. У раном исламском периоду, цариб је представљао основну јединицу за мерење земљишне површине и имао је кључну улогу у процени пољопривредног земљишта и утврђивању хараца. Већ за време калифа Омара, његови службеници су приликом пописа и опорезивања земље у области Ирака користили цариб као службену меру, а њиме су се исказивале површине државних и приватних поседа и током владавине Омајада и раних Абасида. Поред тога, цариб се користио и као мера запремине, такође од времена Омара, што сведочи о његовом значају у административној и фискалној пракси раног исламског света.³⁹² У наведеном примеру, цариб се користио као мера запремине. Но, када се користио као мера за површину, имао је улогу која је донекле подсећала на југум у касноримској и византијској пореској пракси. Обе јединице служиле су као основ за утврђивање пореских обавеза на земљишту, али уз битну разлику. Цариб је пре свега представљао стварну меру површине земље. Југум, с друге стране, је био сложенија фискална јединица чија величина је варијала и зависила директно од квалитета земљишта и његове производне снаге. Оно што их је повезивало је то што је за обрачун пореза и са царибом, и са југумом као основном фискалном јединицом, била неопходна употреба катастар земљишта. Арапска власт је, освајајући област по област, заједно са територијалном контролом преузела и византијску земљишну и пореску документацију. Ослањајући се на податке у њима – процене површине, пописе власника, формуле за рачунање и све друге битне информације – благо је прилагодила рачуницу сопственом фискалном систему и постепено увела арапску терминологију и мерне јединице, попут цариба, у обрачун хараца. Тај прелаз је био постепен и суптилан, што ће се највише видети у сачуваним папирусима из Египта.

Ако се верује *Зукнинској хроници*, први арапски цензус (*ta'dīl*) је организован тек за време Абд ел Малика. Он је том приликом наложио да се свако врати назад у своје село и очеву кућу, те да се ту упише својим именом и именом оца, као и да наведе винограде, маслине, стоку, децу и сву имовину.³⁹³ Други цензус се одржао 708/9. године.³⁹⁴ Под условом да су подаци у *Хроници* исправни, то би значило да се у Калифату није спроводио свеобухватан цензус све од времена освајања, па до VIII века. У том случају, једини преостали начин на који су арапске власти могле да рачунају висину пореза сваке године, јесте уз ослонац на катастре и пописе који су сачувани још из времена Византије (за запад Калифата) и сасанидске Персије (за исток).

Континуитет између византијске и арапске управе огледао се и у задржавању хришћанских чиновника. Такав потез био је прорачунат – будући да су се арапске власти

³⁹¹ Al-Balādhurī, *Futūḥ al-Buldan*, op. cit. 226-227.

³⁹² „Cerīb“, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, cilt. 7 (ca'fer es-sâdik - ciltiçilik), Ankara 2019, 402; Walther Hinz, *Islamische Masse und Gewichte*, Leiden: Brill, 1955, 38, 65-66.

³⁹³ The Chronicle of Zuqnīn, op. cit. 147-148.

³⁹⁴ The Chronicle of Zuqnīn, op. cit. 149.

ослонице на византијске пореске праксе и регистре, било је природно да задрже и чиновнике који су поседовали неопходно знање о њиховом функционисању и који су говорили званични језик администрације, грчки. Хришћански чиновници, нарочито писари (*kuttāb*), још дуго су након арапских освајања представљали саставни део државне управе. Први озбиљнији покушај њиховог уклањања из административне службе везује се за време халифе Омара II, док су сличне мере поново предузете око век и по касније, у време абасидског халифе Ел Мутавакила.³⁹⁵ Најпознатији пример континуитета хришћанске чиновничке породице представља породица Мансур: деда Јована Дамаскина, Сарџун ибн Мансур, наставио је да обавља службу у финансијској управи Дамаска и након преласка града под арапску власт, а истим путем су наставили и његов син, као и сам Јован пре него што је постао један од најзначајнијих хришћанских теолога свог времена.

Требало би још споменути и папирине из Несане који су откривени у византијској Палестини. Процењено је да потичу из периода од 500. до 700. године што их чини посебно драгоценим извором, будући да су један од ретких сачуваних примерака појединачних правних аката из периода који се у историографији одликује готово потпуном одсуством сачуваних писаних извора. Највећи број откривених папируса је на грчком језику, уз девет примера двојезичних, грчко-арапских, и девет арапских.³⁹⁶ Двојезични папирини најбољи су доказ да језичка смена није био нагли, већ постепени процес, који је полако допустио формирање арапске терминологије и навикавање службеника на њу. Папирини из Несане наслућују да се административна пракса неометано наставила и онда када се променио политички и културни оквир власти. Идентификовани текстови обухватају службену преписку (укоре због лошег опхођења према становништву, упутства о управљању селима), административне наредбе локалних чиновника, приватне записе и нацрте. Папирини P.Ness. 39, 70, 71 и 76 тичу се конкретно пореза и сви су написани грчким језиком. На неким од њих сачуване су формуле и симболи који су се уобичајено користили у византијским управним актима, попут симбола крста и инвокације Бога (P.Ness. 71, 76), а на основу неких се примећује да су чиновници, па чак и функционери и даље били хришћани и након арапских освајања (P.Ness. 71, спомиње се Георигије, управник [*diocetes*] Несане). P.Ness. 39 садржи листу пореских прихода и обрачуна главарине за девет села Несане, P.Ness. 70 представља налог за исплату главарине, P.Ness. 71 такође је налог за исплату заосталих пореза. P.Ness. 76 представља регистар пореских обвезника Несане за главарину, за посед Елуси – у заглављу документа јасно је назначена намена: † ἀναγρ(αφῆ) ἐπικεφαλαίω(ν) Νεοτάνω(ν) κλήμ(ατος)* Ἐλοῦσ(ης).³⁹⁷ Иако је реч тек о фрагментима, ови, као и остали сачувани папирини, отварају прозор ка свакодневици Несане. Премда су подаци сувише оскудни да би омогућили потпунији увид у све нијансе функционисања власти након арапских

³⁹⁵ Milka Levy-Rubin, *op. cit.* 88-96.

³⁹⁶ Robert G. Hoyland, "The Arabic Papyri from Early Islamic Nessana." *Israel Exploration Journal* 71, no. 2/2021, 225-226; Rachel Stroumsa, "Greek and Arabic in Nessana", *Documents and the History of the Early Islamic World*, (eds. Alexander T. Schubert, Petra M. Sijpesteijn), Brill: Leiden-Boston, 2015, 143-157.

³⁹⁷ Casper J. Kraemer Jr., *Excavations at Nessana, Non-literary Papyri*, vol. III, Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1958, 119-125, 202-203, 204, 215-221,

освајања, они ипак откривају довољно да се уочи постојање континуитета. Но, празнине које остављају извори из Несане, донекле попуњавају сачувани папируси из Египта.

1.1.2. Миср

Диоклецијанов *capitatio-iugatio* порески систем у византијском Египту функционисао је по релативно сличном принципу као и у Сирији, но са одређеним прилагођавањима. Египатска администрација је имала вековима дугу традицију вођења катастар земљишта – од времена фараона, преко Птоломеја, па све до Римљана, земља се мерила и уписивала у арурама (*aruri*). У питању је била древна египатска мерна јединица за површину земље која је износила нешто више од четвртине хектара. Будући да је њена употреба у Египту имала дугу традицију, држава је схватила да би било контрапродуктивно укидати аруре и уводити југуме. Нашла је, стога, прагматичан начин како да у Египту остану арури, а да се истовремено уклопе у *capitatio-iugatio* систем: изједначила је један југум са одређеним бројем арура. Због тога се за египатски порески систем може наићи на појам *aruratio* или *iugatio per aruras*. Сачуван је едикт префекта Египта (*praefectus Aegypti*) Аристида Оптата из 297. године у којем је тачно прецизирано зашто се и на који начин уводе реформе: цареви су сазнали да се већ неко време порези разрезају на такав начин да се неким лицима пружала олакшица, док су се другима наметали прекомерни терети, те су одлучили да искорене ту неправду и праксу. Префект даље у едикту напомиње да је зато јавно објавио квоту за сваку аруру, имајући у виду квалитет земљишта, као и квоту за сваку особу која припада сеоском становништву, те минималну и максималну старосну границу за пореску обавезу, у складу са објављеним божанским едиктом и кратким пописом (*breviarium*) који је приложен уз примерке едикта. Потом је наложио да се царски и његов едикт са пратећом документацијом пошаље у све делове Египта.³⁹⁸

Пре Диоклецијанових реформи, дакле, порески систем је почивао на локалним египатским елитама које су саме рачунале и процењивале висину пореских обавеза на основу постојећих регистара. То је значило да је постојало доста могућности за манипулације и неравномерно оптерећивање пореских обвезника, будући да није постојао чвршћи, централизован надзор државе. Диоклецијанове реформе тежиле су управо отклањању овог проблема: с једне стране, циљ је био да се унификује цели порески систем Царства, а с друге стране, макар кад је Египат у питању, да се чвршће integriше у државни фискални апарат због његове важности за Царство. Током целог византијског периода, Египат је био главни и најпоузданији извор жита у Царству – то је и био један од разлога што је уживао специјалан правни третман још од Октавијана.³⁹⁹ Када је Диоклецијан послао своје чиновнике у Египат да изврше попис становништва и

³⁹⁸ Оригинал едикта прочитан из: Angelo Segrè, *op. cit.* 101-102.

³⁹⁹ Тас. *Ann.* 2.59; Тас. *Hist.* 1.11.

земљишта 297. године, затекао их је знатан отпор локалног становништва. Чиновници су инсистирали да имају личан увид у све регистре, али и да уђу у сваку кућу и обићу све поседе, а не да верују на реч локалној елити.⁴⁰⁰ Тензије су све више расле, а на крају је избила и побуна у Александрији која је у историји забележена као побуна Домиција Домицијана.⁴⁰¹ Египат је због тог отпора био сурово кажњен. Диоклецијан је 298. године лично дошао у Египат, опседао Александрију месецима и на крају у крви угушио побуну, укинувши успут многе привилегије које је град пре тог момента уживао. Након слома побуне, попис је силом спроведен и Египат је коначно изгубио свој повлашћени статус унутар Царства.

Осим усклађивања југума арури, у својој основи систем опорезивања је функционисао слично као у Сирији, тако да ће се овде скренути пажња на елементе који су били другачији. Земљини порез се рачунао преко југума, али је готово увек био у натури (*αππονα*), и то у житу, а главарина се наплаћивала за сваку мушку одраслу особу.⁴⁰² Разлика је била у томе што се у Египту није гледао квалитет земљишта код процене поседа као у остатку Царства (дакле, оранице се нису делиле по квалитету на прву, другу и трећу класу), већ се обраћала пажња само врсту земљишта, његову површину и културу која се гајила (оранице, ливаде, маслињаци и виногради).⁴⁰³ Такође, за разлику од осталих провинција, у Египту није постојао комбиновани систем наплате, где би се испоручила обвезницима укупна дугована сума у коју су били укључени и порез на земљу и главарина – одвојено се убирали порез на земљу и главарина (*ἐπικεφάλαιον*).⁴⁰⁴ Основни носилац пореске обавезе било село (*κῶμη*), а локални управници округа, пагарси (*praepositi pagi*), били су задужени за прикупљање пореза. И у Египту је такође постојао принцип колективне одговорности – сеоски старешина, комарх (*κομάρχης*) био је одговоран за прикупљање дуговоаног износа пореза од свих становника његовог села и предају новца управнику округа. Комарси су углавном били имућнији сељаци у селу, али њихова позиција је доносила несигурност, истоветно сеоским старешинама и власницима латифундија у Сирији – ако се не би сакупио тачно захтеван износ приноса на име пореза, комарх је морао да доплати разлику или да сноси санкције. Иначе, хијерархија пореске власти у Египту је изгледала за нијансу другачије – на дну се налазило село, на челу са комархом; изнад њега се налази управник округа (*praepositus pagi*) који је под својом контролом држао неколико села; изнад њега се налазило градско веће, буле (*βουλή*), чији чланови (*βουλευται*) су се налазили у истом неповољном положају као и декуриони у Сирији. На врху провинцијске хијерархије био је гувернер

⁴⁰⁰ Сетимо се Лактандијевог описа првог пописа и његовог драматичног поређења са непријатељским походом и заробљавањем

⁴⁰¹ У питању је био високи египатски чиновник или војни заповедник, који је искористио моменат нестабилности и прогласио се за цара. Вид. Alanna Emmett Nobbs, "A Revolt in the time of Diocletian: the Evidence of the Panoskos Papyri", *Ancient Society*, vol. 16, iss. 3/1986, 132-136.

⁴⁰² A. H. M. Jones, (1964[b]), *op. cit.* 63, 453.

⁴⁰³ Angelo Segrè, *op. cit.* 109: Едикт из 316. (Р Оху. 2113) наводи такозвану „египатску формулу“ (*formula Aegyptia*): 50 денарија по арури оранице и винограда, 100 денарија по арури ливаде, 2 денарија за свако дрво маслине.

⁴⁰⁴ A. H. M. Jones, "Capitatio and Iugatio", *The Journal of Roman Studies* vol. 47, no. 1-2/1957, 92-94.

провинције. Египатски градови били су важан посредник између села и виших државних инстанци, будући да се прикупљено жито складиштило прво у градовима, пре него што би се испоручило за престоницу.⁴⁰⁵

Упркос одређеним специфичностима које су биле карактеристичне само за систем опорезивања у Египту, приметно да је су у темељу пореског система Египта била иста три елемента као и у Билад ел Шаму: постојање сложеног система катастар земљишта и пописа становништва, одговорност локалних власти да се израчунају дуговани износи пореза, и ослањање државе на локалне чиновнике у физичком прикупљању пореза. Грчки језик је непосредно пред арапска освајања био званични језик администрације како у Египту, тако и у Билад ел Шаму. Ипак, постоји суштинска разлика у њиховој језичкој историји: док је у Билад ел Шаму грчки почео да продире у административно-правну сферу тек од VI века, у Египту је таква транзиција била непотребна. У тој регији коине грчки је био континуирано присутан још од IV века пре н.е., да би се од времена Јустинијана постепено трансформисао у средњовековни грчки језик.

Административни континуитет у Египту након арапског освајања 639–642. године огледао се пре свега у прагматичном односу нових власти према постојећем систему управљања. Освајачи су задржали византијску административну поделу на пагархије, а пагарси и комарси су наставили да буду одговорни за убирање пореза барем још један век након освајања, са истим степеном одговорности као и пре. Уз села, Арапи су почели да опорезују и манастире, где је одговорно лице био епископ. Приметно је и да је фискална терминологија у документима остала на грчком – у раним папирусима Арапи су тражили исплату пореза под византијским називима попут *andrismos* (*ανδρισμός* мушка главарина)⁴⁰⁶ и *demosia* (*δημόσια*, земљишни порез, касније харац).⁴⁰⁷ Колективан принцип опорезивања такође се задржао. Локалне елите и чиновништво наставили су да обављају свакодневне административне послове, и временом се уздигла и формирала моћна локална елита која је често генерацијски држала чиновничке позиције. Овде се још једном може повући паралела са Билад ел Шамом, где је постојала иста пракса. На месту гувернера, односно управника провинције, почели су полако да долазе арапски који су преузимали контролу на највишем нивоу.⁴⁰⁸ Посебно је значајан пример катастарског система – Арапи су наставили византијску праксу периодичних премера земљишта и вођења детаљних пореских регистара, прилагођавајући их исламском правном оквиру према којем је сва земља сматрана државним власништвом (*fay'*), а сви обрађивачи, без обзира на веру, били јединствено опорезовани харацом и главарином. Иако су временом увођене нове институције попут дивана и новог главног града Фустата, основна структура управљања и фискалне праксе задржале су континуитет са византијским

⁴⁰⁵ Roger S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1993, 133-134, 317-318; Bernhard Palme, "Administration, Late Antique Egypt", *The Encyclopedia of Ancient History*, Wiley, 2012, 1-3; A. H. M. Jones, (1964[b]), *op. cit.* 726.

⁴⁰⁶ За овај појам вид. Petra M. Sijpesteijn, "The Arab conquest of Egypt and the beginning of Muslim rule", *Egypt in the Byzantine World, 300-700*, (ed. Roger S. Bagnall), Cambridge University Press: Cambridge, 2007, 445-446.

⁴⁰⁷ Petra M. Sijpesteijn, *Shaping a Muslim State: The World of a Mid-Eighth-Century Egyptian Official*, Oxford Scholarship Online, 2013, 173 (3.3.1.), ebook.

⁴⁰⁸ Седиште арапског управника било је у Фустату, а не у Александрији како би можда било очекивано: Petra M. Sijpesteijn, (2007), *op. cit.* 444.

периодом, што је новим властима омогућило ефикасно управљање богатом провинцијом током првих векова исламске власти.

Најсликовитији доказ управног континуитета у Египту након арапских освајања представља папирус PERF 558, један од најранијих сачуваних арапских административних папируса. Датира из 643. године, што је само три године након пада Египта под арапску власт. Постоје и други папируси сличне старости, попут PERF 555 и 557 који се заједно са PERF 558 тичу истог арапског емира, но оно што чини PERF 558 посебним може се уочити већ првим погледом на папирус – одмах су приметни наизменични редови на грчком и арапском језику. Двојезичност је само један од елемената који сведоче о времену транзиције у Египту. Папирус представља пореску потврду да је арапски емир Абдул примио шездесет и пет оваца од локалних службеника на име годишњег пореза. Иако се састоји само од неколико редова текста, папирус нуди драгоцене податке које показују право преплитање византијско-египатских и арапских елемената. Први ред почиње Христовим монограмом и инвокацијом Бога на грчком језику, а симбол крста се појављује на још три места у документу. То је посебно занимљива чињеница, имајући у виду да је ову исправу издао муслимански емир, али баш она показује да су арапске власти задржале византијске административне праксе, укључујући и формуле у управним актима. Локални службеници који су предали овце били су очигледно хришћани, Христофор и Теодоракије, пагарси Хераклеопоља. Приметно је, дакле, да арапске власти нису замениле локалну службеничку структуру, већ су им препустиле да убиру порезе по дотадашњим праксама, а арапски управници, емири, само су на крају преузимали прикупљени износ. Даље пише да су овце предате ради „издржавања Сарацена“, а на дну документа употребљен је израз „Магарити“ – оба појма била су уобичајени начин на који су се у Византији означавали Арапи. Приметно је и да су два службеника, један локални хришћански и један арапски, сачинила овај документ – за грчки текст заслужан је Јован, нотар и ћакон (иза речи „ћакон“ опет следи Христов монограм), а за арапски је заслужан извесни Ибн Хадид. На дну документа потврђује се да су овде дате као аванс за годишњи порез. Последња занимљива информација тиче се датума који је наведен двапут – прво по византијском, а потом и по арапском календару. Византијски облик је: „30. у месецу Фармутију, у првој индикцији“, док је арапски облик: „у месецу Џумада, првог у години 22.“. Може се уочити да се спомиње и појам индикције, петнаестогодишњег пореског циклуса у Византији. Сви наведени елементи јасно упућују на закључак да су арапске власти сасвим преузеле византијске пореске праксе у Египту – од форме документа, механизма прикупљања пореза, службеника, па чак и пореских циклуса.⁴⁰⁹

Док папирус PERF 558 сведочи о првим тренуцима арапске управе у Египту, збирка папируса из села Афродито из Горњег Египта⁴¹⁰ пружа непроцењив увид у то како је та управа функционисала и за време Омајадског калифата, будући да обухвата

⁴⁰⁹ Транскрипција и превод грчког и арапског текста папируса први пут су објављени у: Adolf Grohmann, „Aperçu de papyrologie arabe.“ *Études de papyrologie* 1/1932, 40–43, а могу се пронаћи и у: Adolf Grohmann, *From The World Of Arabic Papyri*, Al-Maaref Press: Cairo, 1952, 113–115. Вид. и: Alan, Jones, „The Dotting of a Script and the Dating of an Era: The Strange Neglect of PERF 558.“ *Islamic Culture* vol. 72, no. 4/1998, 95–103.

⁴¹⁰ Вид. Nabia Abbott, *The Kurrah Papyri From Aphrodito In The Oriental Institute* (Studies In Ancient Oriental Civilization: No. 15, The University of Chicago Press: Chicago, 1938, 5–9.

папирусе из периода од VI до почетка VIII века. Ова импресивна збирка садржи преко 400 папируса на коптском (локални језик народа), грчком (језик администрације и старе византијске власти) и арапском језику (језик нове власти) и такође представља сведочанство о периоду транзиције, када су се у управи преплитали византијско-египатски и арапски елементи. У склопу збирке посебно су занимљиви такозвани *Кура папируси*, који су име добили по Кури ибн Шарику, управнику Египта за време калифа Валида I. Папируси садрже његову приватну и службену преписку која је у неким случајевима насловљена на Василија, пагарха села Афродито, и углавном су састављени на грчком,⁴¹¹ што је посебно занимљиво када се узме у обзир да се у то време већ увелико спроводила арабизација администрације под Абд ел Маликом. Папируси ипак откривају да се и тај процес вршио постепено, дозвољавајући период привикавања службеника на нове измене и развој арапског службеног језика.

Папирус PLond 1380, на пример, садржи управо преписку између Куре ибн Шарика и Василија у вези са закаснелим плаћањем пореза у злату. Будући да је као пагарх био задужен да прикупи порезе у свом селу и достави их надређенима, Василије је у Ибн Шарикувом писму трпео оштре критике због неиспуњења својих дужности: „...твој учинак је недовољан и без икаквих резултата, и у овој ствари се понашаш недолично. Нисмо те послали да проводиш време у преједању, већ смо те послали да се бојиш Бога, да будеш одан повереној дужности и да испуниш обавезе према Заповеднику правоверних.“ На папирусу је такође приметно да су се још увек одржали стари порески циклуси, индикције. Qurra Pap. Inv. No. 336⁴¹² је двојезичан, арапско-грчки папирус, и садржи својеврсни порески налог за плаћање изражен у златним динарима (на арапском) и солидусима (на грчком), датиран арапским датумом на осму индикцију. У наредном поглављу биће описан однос арапских динара и византијских солидуса, но у VIII веку Калифат је већ активно радио на успостављању сопствене званичне валуте уместо ослањања на византијску. Qurra Pap. No. 13757⁴¹³ је папирус из времена калифа Абд ел Малика и састављен је на арапском језику, са трагом званичног арапског печата и арапским датумом. Приметна је и арапска терминологија за локалне чиновнике, те је арапска реч за пагарха Афродита сахиб (*ṣāhib*) Ишкве (*Ashqāwh* или *Ishqāwh*, арапски назив за Афродито).⁴¹⁴ Ибн Шахид у овом писму опет опомиње пагарха због кашњења са уплатом пореза, али нескривљеног с његове стране, већ локалног епископа. Ово је само мали фрагмент обимног папирусног материјала,⁴¹⁵ но у свима њима је приметно да су арапске власти дужи период након освајања Египта задржале постојећу територијално-административну структуру у њему, као и пореске праксе.

⁴¹¹ Nabia Abbott, *op. cit.* 7.

⁴¹² Egyptian National Library Inv. No. 336, 91 AH/710 CE: Adolf Grohmann, *Arabic Papyri In The Egyptian Library*, vol. III (Administrative Texts), Egyptian Library Press: Cairo, 1938(b), 50-52.

⁴¹³ Oriental Institute No. 13757, 90 AH/709 CE: Nabia Abbott, *op. cit.* 42-44.

⁴¹⁴ *Ṣāhib* је технички значило „управник“, но кад би се спојило са називом коме, означавало би пагарха. Може се у папирусима наићи на *ṣāhib al-kūra*, где је *al-kūra* потекло од грчке речи *χώρα* за земљиште.

⁴¹⁵ Опширни каталози папируса могу се пронаћи у: Adolf Grohmann (1938[b]), *op. cit.*; Nabia Abbott, *op. cit.*; H. I. Bell, *Greek Papyri in the British Museum, Catalogue with Texts*, vol. IV (The Aphrodito Papyri), 1910; C. H. Becker, *Papyri Schott-Reinhardt I*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung: Heidelberg, 1906.

За крај потребно је осврнути се на још један извор, такозвану *Ахмимску декларацију* (P.Cair.Arab III 167), како се често назива у научној литератури. У питању је папирус који потиче из VIII века, највероватније из града Ахмим из Горњег Египта по које је и добио назив у науци. У питању, пак, није декларација у модерном смислу речи, већ тројезични правни документ који је сачињен поводом решавања спора између локалног становништва и службеника због наводне злоупотребе моћи и прекомерног опорезивања. Оригинални текст документа је на коптском, будући да су скоро све главешине села били Копти. За тим текстом следи грчки резиме, па још краћи арапски. Наведена су два писара, један арапски, Мухамед ибн Абдалах, и грчки, Јаков.⁴¹⁶ Овај документ, заједно са још неколико сачуваних папируса из периода након арапских освајања⁴¹⁷ открива да се и за време арапске владавине локално становништво умело бунити због тешких намета и злоупотребе државних чиновника, али и да су арапске власти те притужбе схватили озбиљно. У конкретном случају, локално коптско становништво пожалило се на неправилности и преступе које је починио локални порески службеник Амр ибн Атас и његови помоћници. Управник провинције чије је седиште било у Фустату наложио је надлежном управнику ризнице и пагарху Ахмима и Тахте, Јазиду ибн Абдалаху, да испита и реши случај. Овде се примећује да је пагарх за разлику од претходних случајева био муслиман, а не локални хришћанин, што упућује на закључак да су од VIII века и арабизације управе почели постепено да се постављају муслимани на традиционално хришћанске позиције. Могуће је да је то имало везе са споменутим реформама Омара II, који је тежио да уклони све немуслимане из државне службе.⁴¹⁸ Након окончане истраге, састављен је документ (P.Cair.Arab III 167) којим је установљено да нису откривене злоупотребе, али чини се да локално становништво није хтело да га потпише све док им Амр и његови помоћници нису вратили прекомерно наплаћен новац.⁴¹⁹

Суштина управног континуитета у Египту након арапског освајања, дакле, није била у пасивном преписивању византијских образаца, већ у њиховом активном прилагођавању новим политичким и верским околностима. Од папируса PERF 558 из 643. године, који сведочи о тренутном преузимању пореског апарата, преко тројезичне збирке из Афродита и *Ахмимске декларације* из VIII века, па све до сложеног катастарског система заснованог на периодичним премерима и јединственом харац порезу, може се пратити како су арапске власти постепено преобликовале византијско наслеђе. Оне нису донеле радикалан прекид, већ су се ослониле на локално знање, писарске вештине и административну мрежу коју су затекле, уносећи истовремено сопствене институције, језик и правне оквири. Резултат тог споја није био пуки наставак старог или потпуно увођење новог, већ стварање хибридног система који ће, захваљујући својој флексибилности и практичности, опстати вековима и постати темељ исламске управе у

⁴¹⁶ Adolf Grohmann (1938 [b]), *op. cit.* 67, 69.

⁴¹⁷ Вид. Mostafa El-Abadi, "P.Cair.Arab III 167: A Discussion of the Akhmīm Declaration", *Documents and the History of the Early Islamic World*, (eds. Alexander T. Schubert, Petra M. Sijpesteijn), Brill: Leiden-Boston, 2015, 133-137.

⁴¹⁸ Milka Levy-Rubin, *op. cit.* 88-96.

⁴¹⁹ Mostafa El-Abadi, *op. cit.* 138-141; Adolf Grohmann (1938), *op. cit.* 70.

Египту и ширем Медитерану. Управо у тим папирусима, наизглед обичним пореским признаницама и службеним налозима, огледа се она суштинска истина о раном исламском освајању: оно није било разарање, већ трансформација, у којој су старе структуре добиле нови смисао и нову улогу у служби новог царства.

1.1.3. Нова реч на старом злату

Тема новца и валуте представља прикладан завршетак поглавља о финансијама и уједно природан прелаз ка разматрању владарске идеологије. Увођење сопствене државне валуте управо се и налази негде између финансијско-економске и политичко-идеолошке сфере. Византија је дуги низ векова држала монетарни монопол својим златним солидусом (од VII века – номизмом) који је био универзално средство плаћања широм Средоземља. Своју валуту добила је још 491. године за време цара Анастасија I, који је увео солидус у покушају да побољша византијску економију. Већ од својих првих дана, солидус је красила хришћанска тематика – симболи крста и Константиновог крста красили су често обе стране новчића. Уобичајене сцене царева у лову или борби са непријатељом замењени су на полеђини новчића приказима Константинопоља као „новог Рима“ и анђела са крстом у рукама, док је на предњој страни доминирао лик цара.⁴²⁰ Поседовање сопствене валуте било је једно од основних израза суверености једне државе, а утолико је било значајније када је та валута доминирала регионалним тржиштем. Широка прихваћеност златног солидуса омогућила је вишевековну економску доминацију Византије, очување снаге њеног политичког утицаја, као и ојачавање њеног престижа и легитимитета. Идеолошки гледано, распрострањеност новчића са изражено хришћанским симболима ишло је у службу ширења хришћанске поруке.

Рани исламски Калифат, очекивано, није имао своју валуту. Слично као у државној администрацији, где се Калифат у великој мери ослањао на постојеће византијске и персијске структуре, исти приступ примењивао је и у монетарној сфери.⁴²¹ У Калифату су се, стога, користиле две валуте: златна номизма и сребрна драхма, с тим што су Арапи користили речи динар (*dīnār*) и дирхем (*dirham*).⁴²² Прва манипулација

⁴²⁰ Eurydike Georganteli, "Numismatics", *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, (eds. Elizabeth Jeffreys, John Haldon, Robin Cormack), Oxford University Press: Oxford, 2008, 161.

⁴²¹ О „спајању“ монета, односно начину истовремене употребе, вид.: Stefan Heidemann, "The Merger of Two Currency Zones in Early Islam. The Byzantine and Sasanian Impact on the Circulation in Former Byzantine Syria and Northern Mesopotamia", *Iran, Journal of Persian Studies*, no. 36/1998, 95-112. За време Омајада, запад Калифата је био зона византијског монетарног система, а исток сасанидског: Luke Treadwell, "Abd al-Malik's Coinage Reforms : the Role of the Damascus Mint", *Revue numismatique*, 6e série - tome 165/2009, 358.

⁴²² Оба појма често се сусрећу у изворима који описују историју Рашидунског калифата. На пример – у Ел Табаријевом запису за годину 633/634. описано је како је Халид ибн ел Валид примио у Ираку цизју од Ибн Салиба у износу од 1000 дирхема: Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk*, vol. 11, *op. cit.* 3. У истој тој години,

страних новчића спомиње се у *Маронитској хроници*, где је наведено да је Муавија ковао новчиће, али без крста.⁴²³ Такође, сачувани археолошки извори јасно показују да су Арапи у том прелазном периоду ковали новац истоветан византијском и персијском, али су на новчиће додавали арапске записе, са њих су уклањали верске симболе,⁴²⁴ а при крају прелазног периода су чак и приказивали калифа у византијској царској ношњи. То што су Арапи тада ковали новац, не значи и да су формирали сопствену валуту. Приликом ковања, новчићи су задржавали исту вредност као и византијски и персијски новац (иста грамажа злата и сребра), и сами новчићи су изгледом остали верни оригиналу, само су имали те суптилне измене као једину назнаку да им је порекло било са територије Калифата. Разлог за такво поступање је био континуитет поверења – увођење нове, до тад непознате валуте преко ноћи, изазвало би озбиљне економске потешкоће. Трговци би били бојажљиви према новчићима нетипичне тежине и изгледа, па самим тим и непрепознатљиве вредности. Задржавањем добро познате, уобичајене валуте, Омајади су обезбедили да се њихов новац прихвати свуда, без преиспитивања и оклевања. Два визуелна елемента новчића треба посебно нагласити: прво, скидање хришћанских и зороастријских мотива са кованица, и друго, свесно приказивање калифа у византијској царској одежди.⁴²⁵ Обе одлуке су биле идеолошки обојене и показују потврђену арапску праксу преузимања и преобликовања. У моменту када нису били у позицији да кују сопствени новац, Арапи су се ослонили на стране елементе, али су их прилагодили себи. Симболи страних религија су уклоњени и замењени арапским натписима. Калифи су свесно бирали да се на новчићу прикажу у руху византијског цара, наговештавајући на претећи начин своје аспирације ка освајању Константинопоља, али и шаљући поруку да арапска власт није била ништа мање легитимна него византијска.

Тај прелазни период „имитације“ новца⁴²⁶ завршио се за време владавине Абд ел

такође у Ираку, запис сведочи да је господар Кус ел Натиџа дошао код Халида и уговорио откуп за себе, своју породицу и народ у износу од 10.000 динара, и потом још и главарину од 4 дирхема по особи: *Ibid.* 40.

⁴²³ *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, (transl. and annot. Andrew Palmer), Liverpool University Press: Liverpool, 1993, 32. О томе да ли је постојала Муавијина кованица сребрног новца, вид.: Clive Floss, "A Syrian Coinage of Mu'awiya?", *Revue numismatique*, 6e série - tome 158/2002, 353-365.

⁴²⁴ Nadia Jamil, "Caliph and Qutb: Poetry as a source for interpreting the transformation of the Byzantine cross on steps on Umayyad coinage", *Bayt al-Maqdis: Jerusalem and Early Islam*, (ed. Jeremy Johns), Oxford University Press: Oxford, 1999, 11-57.

⁴²⁵ Patricia Lesley Baker, *A History of Islamic Court Dress in the Middle East*, (doctoral thesis), Faculty of Arts, University of London: London, 1986, 42.

⁴²⁶ Гудвин (Goodwin) препознаје три етапе развоја новчића у прелазном периоду под Омајадима: 1) период псеудо-византијског новца – тада су прављене копије (понекад слободне) византијских претходника, без смислених натписа (од 650-их до 670-их година); 2) период ковања омајадског новца са царским ликом: новац је и даље носио приказе у византијском стилу, али је садржао и смислене натписе на грчком и/или арапском језику, који обично укључују име ковнице (од 670-их до раних 690-их година); 3) период новца са „стојећим калифом“: кује се новац са новом исламском иконографијом, који на лицу приказује лик калифа и садржи арапске натписе, у којима се обично налази име Абд ел Малика (почетком 690-их у већини ковница, али вероватно и раније у цунду Филастин/палестинској војној области): Tony Goodwin, "The Arab-Byzantine coinage of Jund Filastin – a potential historical source", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 28:1/2004, 1-2.

Малика. Калиф је схватио да је новац исувише моћно средство да би се монопол над њим препустио Византији. Управо за његово време, тик пред крај VII века, на новчићима су почеле да се појављују сцене стојећих калифа у византијској одори.⁴²⁷ Реакција Византије је била бурна – цар Јустинијан II категорички је одбио да прихвати арапски новац, што је довело до појачаних тензија између две државе.⁴²⁸ Непосредно пре спровођења једне од капиталних реформи – арабизације дивана – Абд ел Малик је коначно начинио раскид са употребом византијског и персијског новца, и почео да кује исламски златни динар који је по тежини директно одговарао византијском стандарду. Ковница се налазила у Багдаду, а преостале златне византијске номизме вероватно су претопљене и искоришћене за ковање златног динара.⁴²⁹ Сви прикази ликова били су уклоњени са новчића, у складу са исламским учењем које је забрањивало представе људских фигура, и замењени су цитатима из Кур'ана.⁴³⁰ Осим хришћанске поруке која је Средоземљем путовала преко византијских новчића, сада је почела да се шири и исламска.

На овај начин, Калифат је, ослањајући се на византијске елементе и облике, достигао ниво на којем је стекао могућност да изгради сопствени монетарни систем, те да на још једном пољу као равноправни супарник парира Византијском царству.

1.2. Позорница власти: ритуали, титуле и симболи моћи

*„Харун ер-Рашид рече Ма'ану ибн Зајди: 'Јесу ли ти времена накољена, Ма'ане?'
'Ти си Време, о Заповедниче Правоверних!' одговори мудро Ма'ан,
'кад си ти добро, и времена су добра; а када си лоше, и времена су лоша.'“*
Ибн Абд Рабих,
„Јединствена огрлица“ (*Al-ʿIqd al-Farīd*)

Још су древне цивилизације схватиле значај визуелног испољавања моћи и ауторитета: власт мора да буде видљива и опипљива, да би била препозната и поштована. Симболи, титуле, протоколи и церемоније постали су средства кроз која је

⁴²⁷ Luke Treadwell, *op. cit.* 369-372.

⁴²⁸ Theophanes Confessor, *The Chronicle, op. cit.* 509-510 – [AM 6183, AD 690/1].

⁴²⁹ Stefan Heidemann, *op. cit.* 107. О последицама монетарне реформе, вид.: Philip Grierson, "The Monetary Reforms of 'Abd al-Malik: Their Metrological Basis and Their Financial Repercussions", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 3, no. 3/1960, 241-264. Аутор поставља хипотезу да су промене у вредности и тежини новца у Калифату утицале на дистрибуцију племенитих метала и допринеле напуштању сребрног новца у Византији (hexagrami), као и преласку западних германских краљевстава са златног на сребрни монетарни систем.

⁴³⁰ Hugh Kennedy (2016), *op. cit.* 85.

држава комуницирала са својим поданицима, савезницима и непријатељима, шаљући слику своје снаге, организованости и стабилности. Држава без њених обележја незамислива је чак и у модерно доба. Главни задатак симбола одувек је био да код посматрача изазову одговарајући емотивни одговор, попут поноса, дивљења, страхопоштовања или покорности. Имајући у виду поруку коју су желеле да пошаљу, државе су пажљиво кројиле своја обележја и пратеће церемоније, приказујући кроз њих не само своју моћ и идентитет, већ неретко и јасну унутрашњу хијерархију, као и чврстину свога поретка.

Не чуди, стога, што је Калифат током првих деценија свог настанка био у потрази за својим визуелним идентитетом. Веома рано муслимани су схватили да су, уколико су желели да се докажу као достојни ривали Византије и Персије, морали и да се *прикажу* као њихови достојни ривали. У Рашидунском калифату, праведни калифи нису придавали значај раскоши и помпезним церемонијама. У изворима је остало забележено како је калиф Омар, када се састајао са патријархом Софронијем у Јерусалиму да би преузео контролу над градом, изашао пред патријарха у скромној и изношеној одећи, оставивши тиме на патријарха изузетно јак утисак.⁴³¹ Абу Бакр је у свом аскетизму некада ишао толико далеко, да је носио овчју кожу и одећу са закрпама. Али је, такође, приказан као калиф који је био склон простој одећи и једноставној храни. Осман је, упркос свом богатству, описан као владар скромног држања – једино где извори наговештавају благо одступање од једноставности је у погледу одеће: калиф је ценио лепоту, те му је одећа ипак била мало свечанија и сашивена од квалитетнијег материјала, но свакако се по раскоши није могла мерити са одећом омајадских калифа.⁴³² На први поглед, такав скроман наступ праведних калифа могао би се приписати ограниченој економској развијености Калифата. Разлог је, ипак, био другачије природе. Велики терет и одговорност лежали су на плећима праведних калифа, будући да су они били прве вође умме након Мухамеда – очи целе муслиманске заједнице биле су упрте у њих, а они су имали захтеван задатак да се докажу као достојни наследници Посланика и заштитници ислама. Управо зато, знајући да су њихови поступци, одлуке, понашање, па чак и одећа, имали верски значај, праведни калифи су у својој владавини опонашали Посланика, који је и сâм био познат по скромном и једноставном држању и изгледу.⁴³³ Из тог разлога, праведни калифи су раскош и церемоније сматрали расипништвом, док им је придавање значаја материјалном богатству било одбојно јер није било у складу са основним принципима ислама који су налагали суздржаност, скромност и побожност. Њихово приклањање традицији огледа се и у начину на који су бирани на место калифа. Тај пут није увек био сасвим исти за све калифе, будући да је муслиманска заједница, у покушају

⁴³¹ Hugh Kennedy (2016), *op. cit.* 53.

⁴³² Rahim Helo Muhammed (البهادلي، رحيم حلو محمد شناوة), Ni'ma Sahi Hasan (نعمه ساهي حسن), Dress and adornment at the caliphs in the two-Rashidi and Omawee 11-132 (اللباس و الزينة عند الخلفاء في العهدين الراشدي و 11-132هـ), *Adab Al-Bassra Journal*, no. 45/2008, 209; Ibn Sa'ad, *Kitāb at-ṭabaqāt al-kabīr – The Book of the Major Classes, Companions of Badr*, vol. 3 (transl. Aisha Bewley), Ta-Ha Publishers Ltd: London, 2013, 16-20, 41-44.

⁴³³ Rahim Helo Muhammed, Ni'ma Sahi Hasan, *op. cit.* 209. За више детаља о одећи ране исламске заједнице и прописима који су је регулисала вид. Yedida Kalfon Stillman, *Arab Dress: A Short History*, (ed. Norman A. Stillman), Brill: Leiden – Boston, 2003, 22-28.

да пронађе најбољи начин одабира свог поглавара, комбиновала више метода: неке калифе је именовао истакнути појединац, а неке је именовала Шура. Но, оно што је овим методама било заједничко је да је калиф *биран* и да је био потребан својеврсан *консензус заједнице*, која је новом калифу полагала заклетву верности (*bay'a*).⁴³⁴ У томе се огледало једно од главних принципа на којима је почивао шеријат, а чији се основ може пронаћи у речима Посланика да се његов народ неће сложити у заблуди – правило на чијем темељу је и настала ицма као један од извора шеријатског права.

Визуелни идентитет Калифата за време праведних калифа био је, дакле, вери дубоко привржена држава, која је то манифестовала кроз сведене, али симболичне процедуре,⁴³⁵ побожне титуле⁴³⁶ и скромно, аскетско држање калифа. Тиме се слала порука не само муслиманској заједници, већ и непријатељима Калифата, да су муслимани и након смрти Посланика знали свој пут и да су следбеници божанске поруке. Када се уз то придодају и успешни освајачки походи на Византију и Сасанидско царство, слика Арапа у очима њихових супарника мора да је била у одређеној мери застрашујућа – не чуди, отуд, то што су Византинци у прво време сматрали да су арапска освајања била Божја казна Византији због недисциплине и грешног уживања у раскоши и другим путеним и приземним задовољствима.

Ствари су се, међутим, промениле доласком Омајада на власт. Муавија је, чини се, имао другачију визију Калифата од рашидунских калифа. За време његове владавине утихнуо је грађански рат, а територија Калифата била је највећа од свих тада постојећих империја – протезала се од Атлантског океана на западу, па све до источног Ирана и централне Азије на истоку. Било је потребно пронаћи одржив начин владавине и учврстити власт да се Калифат не би урушио брже него што се изградио – Муавија је из прве руке увидео да муслиманска заједница, упркос јединству и слози које је ислам пропাগирао, није била имуна на поделе и цепања. Централизација и бирократизација власти, с друге стране, биле су пропраћене и одговарајућим променама у визуелном идентитету државе. Дотадашња слика аскетског и скромног Калифата више је одговарала идеализованом моделу ране мединске заједнице, него моћној империји коју

⁴³⁴ Irit Irene Blay-Abramski, *op. cit.* 59-61. Један од разлога зашто је дошло до Прве фитне је то што Муавија, који је тад био гувернер Билад ел Шама, испрва није желео да положи заклетву верности (*bay'a*) Алију и тиме га призна за новог калифа све док Али не казни одговорне за Османово убиство. Муавијин захтев се тек касније трансформисао у претензије на место калифа.

⁴³⁵ На пример, Омар, када је преузео контролу над Јерусалимом 637. године, имао је веома симболичан церемонијал: патријарх Софроније га је спровео по граду, те је обишао Храмовну гору и Цркву Светог Гроба, а после је отишао и у Витлејем. У Јерусалиму се помолио испред Цркве Светог Гроба, као и на Храмовној гори, где је очистио терен и поставио темеље џамије Ел Акса: Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk*, vol. 12, *op. cit.* 189-199. Тиме што је обишао хришћанска света места, а посебно што је одбио да обави намаз унутар Цркве Светог Гроба, као и у Цркви Рођења Христовог у Витлејему, Омар је желео да покаже како је арапска владавина заштитничка, као и да припадници осталих вероисповести неће бити прогоњени, нити ће им цркве бити рушене. Такође, за време праведних калифа постало је уобичајено да сваки калиф оде на хаџ у Меку након свог именовања, што је представљало важну религијску потврду његовог ауторитета; од четворице калифа, само Али није отишао у Меку због турбулентних политичких и друштвених сукоба: вид. М. Е. McMillan, *The Meaning of Mecca: The Politics of Pilgrimage in Early Islam*, Saqi (ebook), 2011, 29-43.

⁴³⁶ Калифова титула гласила је *khalifat Allāh* – Божји калиф: Patricia Crone, Martin Hinds, *God's Caliph: Religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge University Press: Cambridge, 1986, 4-23.

је Муавија покушавао да изгради. Каква је тачно мотивација стајала иза Муавијиног отклона од традиције рашидунских калифа, извори не откривају сасвим јасно. Могуће је да је, по узору на велике империје прошлости, сматрао да Калифат не може равноправно да им парира уколико заостаје у свечаности и раскоши. Такође, могуће је и да је реч о још једном виду ривалства са Византијом, у којем је настојао да јој конкурише на њеном сопственом терену, користећи политички и визуелни језик по ком је била препознатљива. Не треба искључити ни могућност да је у одређеној мери у питању била и Муавијина лична склоност ка империјалном сјају. Каква год мотивација била, чињеница је да са Муавијом започиње изградња новог, империјалног визуелног идентитета Калифата, коју су наставили и каснији омајадски калифи.

У претходном поглављу разјашњено је да је византијски утицај био значајан у обликовању ране арапске управе на територији Билад ел Шама и Египта. Присутност таквог утицаја и у време Омајадског калифата није изненађујућ, ни необичан. Муавија је преко двадесет година био управник некадашњих византијских подручја, те је био добро упознат са византијским управним праксама које је задржао и уградио у омајадску администрацију. Но, када су у питању владарска пракса, протоколи и церемонијали, праћење директног утицаја једне традиције на другу и утврђивање тачног порекла сваког појединачног елемената постаје компликовано. Муавији су, као потенцијални узор за изградњу новог визуелног идентитета Калифата, стајале на располагању две старе и моћне владарске традиције у непосредној близини: византијска и сасанидска. Идеолошки основ власти био је различит у те две традиције: док је сасанидску обликовала зороастријска концепција владаревог божанског ауторитета, византијска је била прожета хришћанском концепцијом цара као Божјег намесника на земљи, али не и божанског бића. Сасанидски владар, шаханшах, добијао је од божанства Ахура Мазде божанску есенцију или сјај (*khwarrah*), која га је чинила посвећеним и натприродним. Био је од божанства одабран, порекло му је било божанско, но он сам није био бог, већ биће које је почивало на прелазу, у провизорном стању између божанског и људског.⁴³⁷ С друге стране, византијски цар је био смртан човек којег је Бог поставио за свог намесника на земљи да спроводи божје заповести.⁴³⁸ Међутим, ако би се отпочело са детаљном анализом сваке појединачне дворске праксе, симбола, елемента протокола или

⁴³⁷ Jenny Rose, "Sasanian Splendor: The Appurtenances of Royalty", *Robes and Honor: The Medieval World of Investiture* (ed. Stewart Gordon), Palgrave: New York, 2001, 35; Antonio Panaino, "Sacred Kingship and other Symbolic Aspects of Royalty in Achaemenid and Sasanian Ideology", *Persian Kings* (eds. Touraj Daryaee, Keyvan Safdari), UCI Jordan Center: Irvine, 2019, 69; Antonio Panaino, "Astral Characters of Kingship in the Sasanian and Byzantine Worlds", *Convegno internazionale: La Persia e Bisanzio (Roma, 14-18 Ottobre 2002)*, Accademia Nazionale dei Lincei: Roma, 2004, 555-594; Matthew P. Canepa "Sasanian Iran and the Projection of Power in Late Antique Eurasia: Competing Cosmologies and Topographies of Power," *Empires and Exchanges in Eurasian Late Antiquity: Rome, China, Iran, and the Steppe, ca. 250-750*. (eds. Nicola Di Cosmo, Michael Maas), Cambridge University Press: Cambridge, 2018, 58.

⁴³⁸ Steven Runciman, *The Byzantine Theocracy*, Cambridge University Press: Cambridge, 2003, 9-12, 26-50. „Цар мора владати по угледу на Христа, али јавно мњење зна да је он, у ствари, човек, да може и да погрешити, и да се од њега само из „организационих“ разлога, односно у духу компромиса, тражи да делује најбоље што уме за заједничко добро хришћанског народа“: Жан-Клод Шене, Бернар Флизен, *op. cit.* 16. Лав III Исавријски је у свом писму папи навео за себе да је „цар и свештеник, изасланик којем је Бог наредио да храни своје стадо попут Петра, првог међу апостолима“: Steven Ransiman, *Vizantijska civilizacija*, (prev. Desanka Kurtović), Službeni glasnik: Beograd, 2021, 53.

церемонија ове две традиције, веома брзо би се наишло на проблем. Слични културолошки и историјски утицаји којима су биле изложене државе истог региона неретко су доводиле до извесних подударности у развоју њихових државности. Тако, у византијској владарској традицији приметни су утицаји римске и хеленистичке традиције; сасанидска је, с друге стране, обликована хеленистичком и ахеменидском. Пилц (*Piltz*) је показала како је Византија свесно позајмљивала одређене елементе чак и од Персије, поготово кад је реч о раскошној владарској одећи.⁴³⁹ Гиршман (*Ghirshman*) наводи да су прикази шаханшаха окруженог његовим великодостојницима оставили тако моћан утисак на Византинце да су, инспирисани тиме, искористили те приказе као модел за осликавање не само свог цара са свитом, већ и Христа Пантократора окруженог небеском војском.⁴⁴⁰ Није искључено да је одређени утицај ишао и у супротном смеру, од Византије ка Персији.⁴⁴¹ Обе државе су у многим елементима биле сличне: обе су постављале владара у центар космичког поретка као гаранта реда и стабилности; обема су својствени раскош и богатство, сложени протоколи, строга хијерархија и ритуализација власти. Како, онда, поуздано и методолошки утемељено, јасно разлучити шта је тачно *матично* византијско, шта персијско, а шта је потекло из неке сасвим друге традиције, а уз то онда и недвосмислено препознати те елементе у арапској владарској традицији? Ако се, на пример, узме да је проскинеза један од типичних и најпрепознатљивијих елемената византијске дворске традиције, истраживањем њеног порекла одмах би се установило да она уопште није матично византијски обичај, већ да јој корени сежу чак у древну Месопотамију, а да се појављује и у Персији, хеленистичком истоку, Римском царству од владавине Диоклецијана, па у одређеној форми чак и у Калифату. Да ли би онда било исправно рећи да је проскинеза *византијски* елемент који је свој пут нашао до арапског двора?

Да би се избегле методолошке замке и потешкоће у истраживању, у овом поглављу неће се посветити пажња расветљавању оригиналних корена појединачних елемената владарске праксе у Византији. Чини се и да је мала вероватноћа да су Омајади, па и Абасиди, улазили у дубоку, историјску анализу баш сваког засебног страног симбола, обичаја, дворске праксе или ритуала, у покушају да установе њихово тачно порекло. Арапе је одликовала практичност и еклектичност – од онога што је било видљиво и одмах доступно, узимали су шта је било корисно и у складу са исламском идеологијом, а оно што није, одбацивали су или прилагођавали. Управо зато, у контексту овог истраживања, фокус ће бити на утицају византијске владарске праксе онакве каква је постојала у време изградње Омајадског калифата и каквом су је Арапи тог времена видели – да ли је неки њен елемент био матично византијски или је био позајмљен из неке друге владарске традиције, неће бити предмет анализе. Будући да је престоница Омајадског калифата био Дамаск, у срцу Билад ел Шама, регије у којој је потврђено

⁴³⁹ Elisabeth Piltz, *Loros and Sakkos: Studies in Byzantine imperial garments and ecclesiastical vestment*, BAR Publishing: Oxford, 2016, 13-20, 65-67, 78-86.

⁴⁴⁰ Robert Ghirshman, *Persian Art: The Parthian and Sassanian Dynasties 249 BC-AD 651* (transl., S. Gilbert and J. Emmons), Golden Press: New York, 1962, 305.

⁴⁴¹ О сложеном међуутицају Византијског и Сасанидског царства, вид. Matthew P. Canepa, *The Two Eyes of the Earth: Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Iran*, University of California Press: California, 2009.

постојање византијског административног утицаја, чини се оправданим изучити да ли је до византијског утицаја дошло и у сфери дворских и владарских пракси, и то кроз анализу изворима потврђених контаката између два двора.

Један од главних изазова на који се наилази приликом истраживања ове теме исти је као и у претходном поглављу, а то је проблем извора. За период изградње Омајадског калифата, као за и владарску праксу Византије тог времена, не постоји ниједан седмовековни или осмовековни световни извор који би могао недвосмислено и у целости да прикаже како су изгледале тадашње дворске церемоније. За информације о византијском церемонијалу и протоколима, најзначајније је дело Константина VII Порфирогенита *О церемонијама* из средине X века, које у себи укључује и Филотијев *Клетерологион* који је написан на самом крају IX века. Дело, између осталог, бележи церемонијалне праксе чији корени сежу све до рановизантијског периода. Што се арапских тиче, ране церемонијале такође ретроактивно описују хронике из IX века, попут Ел Табаријеве, Ел Баладхуријеве, и за ову тему најважније, Ел Џахизове *Књиге о круни*. Једини спис који је савремен са периодом Муавијине владавине јесте сиријска *Маронитска хроника* анонимног аутора из 664/5. године, која описује Прву фитну и касније церемонију Муавијиног проглашења за калифа у Јерусалиму. Иако су скоро сви ови извори настали каснијег датума, они представљају незаобилазну полазну тачку за покушај реконструкције владарске праксе византијског и арапског двора VII и раног VIII века, уз обавезан опрез због постојања значајног временског јаза између историјских догађаја и њиховог бележења.

Чини се да је осврт на *Маронитску хронику* и церемонију Муавијиног устоличења⁴⁴² 661. године прикладан начин да се започне прича о изградњи арапске владарске праксе, будући да је оно представљало прво одступање од уобичајеног начина проглашења калифа које је постојало у Рашидунском калифату. Муавијину церемонију не би било исправно назвати крунисањем, будући да Муавија, као ни каснији омајадски калифи, није носио круну. Један специфичан облик круне појављује се тек за време Абасида – такозвана шамса (*shamsa*), златна или сребрна круна која се није носила на глави, већ је ланцима трајно била окачена изнад калифовог престола у Багдаду. Једина прилика када се шамса износила са двора била је за време хаџа, када се слала у Меку и качила испред Ћабе као симбол ауторитета одсутног калифа, будући да је калиф тада остајао у престоници. Абасидску шамсу израдио је калиф Ел Мутавакил (847-861), а драгим камењем ју је опточио калиф Ел Мутаид (892-902). Верује се да је шамса израђена по узору на сасанидску традицију, будући да је на сасанидском двору изнад шаханшаха такође висила златна круна,⁴⁴³ што би и било у складу са хипотезом да је за време

⁴⁴² Појам „устоличење“ користи се овде у ширем смислу и означава свечани чин преузимања власти; не мисли се на посебан церемонијал који подразумева симболично заузимање престола (столице), које је било карактеристично за Византију и друге хришћанске земље.

⁴⁴³ "Shamsa" (by Heinz Halm) in *Encyclopaedia of Islam*, vol. IX, (eds. C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs, G. Lecomte), Brill: Leiden, 1997. Вид. Heinz Halm, "Al-Šamsa, Hängekronen als Herrschaftszeichen der Abbasiden und Fatimiden", *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras, 1st, 2nd and 3rd International Colloquium*, (eds. U. Vermeulen, D. De Smet), Peters Publishers: Leuven, 1995, 125-138; Matthew P. Canepa (2009), *op. cit.* 141: шаханшахова круна је била толико тешка због раскошних материјала који су је красили, да је било физички немогуће да је било ко носи на глави – управо зато је била окачена изнад шаханшаха.

Абасидског калифата дошло до интензивнијег уплива персијских елемената. Међутим, чак ни Абасиди нису носили круну на глави: и Омајади, и Абасиди су у овом погледу остали верни традицији, и по узору на Посланика и праведне калифе носили су турбан (*imāma*) преко посебне капе (*qalansuwa*). Круна (*tāj*) је у исламском свету, уз понеки изузетак, представљала симбол страних, хришћанских владара – краљева (*mulūk*), чију владавину су муслимани сматрали световном, тиранском, и заснованом на сили, а не божанском закону. Управо зато, круна је углавном била одбачена као муслиманска владарска регалија.⁴⁴⁴

*Маронитска хроника*⁴⁴⁵, дакле, описује начин на који је Муавија формално преузео власт. У питању је, заправо, процедура која се одвијала у неколико фаза. *Хроника* открива да, након што је калиф Али убијен у Ел Хири⁴⁴⁶, Муавија је дошао у то место и окупљене арапске снаге (Маршам овде каже „номадске“)⁴⁴⁷ су му „пружиле десну руку“, дајући му заклетву верности (*bay'a*). Након тога, Муавија је отишао за Дамаск. Око годину дана касније, бројни арапски народ (Маршам овде опет користи израз „номадски“) окупио се у Јерусалиму и прогласио Муавију за калифа, након чега је он пошао у обилазак хришћанских светиња по граду, док се унутар неких и помолио. Мало касније током исте године, емири и многи Арапи (Маршам још једном корисити реч „номади“) окупили су се и дали Муавији заклетву верности, након чега је дато наређење да се вест обнародује у свим селима и градовима. *Хроника* даље потврђује да Муавија није носио круну, да је сковао свој новац који није имао симбол крста на себи, као и да је свој престо пребацио у Дамаск.

Треба пажљиво анализирати кључне елементе Муавијиног ступања на власт. Прво што *Хроника* спомиње је давање заклетве верности, и то у две одвојене ситуације. Први пут Муавија је примио заклетву верности одмах након што је Али убијен, када су му арапске снаге „пружиле десну руку“. То су највероватније биле његове трупе које су га одмах по убиству претходног калифа признале и прихватиле као свог новог вођу. Други пут кад је Муавија примао заклетву било је након његовог свечаног проглашења за калифа у Јерусалиму, када су емири и окупљени арапски народ „пружили Муавији своју десну руку“. Овај пут давање заклетве имало је свечанији карактер – у првом случају, давање заклетве Муавији личило је на фактичко преузимање власти уз подршку војске;

⁴⁴⁴ Heinz Halm (1995), *op. cit.* 125-138; Elsa Cardoso, "Court, doors, crowns, turbans, and thrones: insignia, models, and rituals from the Visigothic Kingdom to al-Andalus", *Journal of Medieval Iberian Studies*, (online: 29 September 2025), 13-18; Maribel Fierro, "Pompa y Ceremonia en los Califatos del Occidente Islámico (s. II/VIII-IX/XV)", *Cuadernos del CEMyR* 17/2009, 125-129.

⁴⁴⁵ Служиће се преводом Ендрју Палмера (Andrew Palmer): *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, *op. cit.* 30-32.

⁴⁴⁶ Овде се *Маронитска хроника* не слаже са арапским изворима који наводе да је Али убијен у Куфи, као и да је Муавија примио заклетву верности у Куфи, а не Ел Хири.

⁴⁴⁷ Маршам (Marsham) користи коригован Палмеров (Palmer) превод у којем експлицитно наводи да је номадски народ *Tayyāyē* тај који је дао заклетву Муавији, а потом га и прогласило за калифа у Јерусалиму: Andrew Marsham, "The Architecture of Allegiance in Early Islamic Late Antiquity: The Accession of Mu'āwiya in Jerusalem, ca. 661 CE", *Court Ceremonies and Rituals of Power in Byzantium and the Medieval Mediterranean*, (eds. Alexander Beihammer, Stavroula Constantinou, Maria G. Parani), Brill: Leiden – Boston, 2013, 93-94. Ово ће се детаљније анализирати мало касније у тексту.

у другом је то била једна свечаност након које су Муавији, у складу са обичајима и праксом установљеном за време праведних калифа, верност исказали сви емири и окупљени арапски народ. У питању је, дакле, био арапски обичај давања заклетве верности (*bay'a*). Један од најранијих спомена арапске заклетве међу предисламским номадским племенима потиче из Херодотове *Историје*. Херодот наводи како су Арапи поштовали заклетве више од свих народа и потом описује како је изгледало једно давање заклетве. Између страна које су се заклињале стајао је посредник који би их обојицу оштрим каменом засекао поред палчева. Потом би од сваког узео по комад тканине са њихових огртача, а њиховом крвљу би намазао седам каменова који би лежали на тлу између њих, призивајући Диониса и Небеску Афродиту.⁴⁴⁸ У предисламској Арабији, када није постојала јака, централна власт која би својим ауторитетом могла да наметне племенима правила понашања, *hilf* споразуми – они који су се закључивали уз заклетву – били су кључно оруђе за уређивање односа, одржавање реда и гарантовање мира међу племенима. Уз помоћ њих, договарале су се привремена савезништва, трајна савезништва међу једнаким или приближно једнаким странама, као и споразуми између неједнаких страна уз помоћ којих су се „везивали“ једни за друге, попут клијентског односа.⁴⁴⁹ Пружање руке било је кључни елемент приликом давања заклетве – важност је била толика, да се реч *yamīn*, што значи „десна рука“, користила као синоним за заклетву.⁴⁵⁰ Од времена Посланика Мухамеда почиње да се користи реч *bay'a*⁴⁵¹ као посебан облик заклетве коју су поданици давали свом вођи: Посланик је био прва особа којој су се заклињали на овај начин, признајући његов ауторитет као Божјег изасланика.⁴⁵² Та пракса се потом наставила и за време праведних калифа, али и свих каснијих, када је *bay'a* постала неизбежни ритуал признавања калифове моћи. Њен значај се може уочити управо на већ споменутом случају, када је емир Муавија одбио да се закуне на верност калифу Алију, што је био један од катализатора Прве фитне.

Пружање десне руке као знак давања вере или заклињања дуга је и стара традиција у многим блискоисточним културама. Сачуване клинописне таблице указују на тај обичај у сумерској, асирској и вавилонској култури.⁴⁵³ Стари завет такође у себи

⁴⁴⁸ Hdt. 3.8.1-2.: Herodotus, *Herodotus with an English translation* (transl. A. D. Godley), Harvard University Press: Cambridge, 1920. Херодот је овде извео изједначавање арапских предисламских божанстава са грчким, отуд Дионис и Небеска Афродита. У питању су заправо Ороталт (највероватније фонетски запис имена Ruḏā, арапског божанства повезаног са сунцем) и Алилат (богиња плодности и љубави Al-Lāt): Hdt. 3.8.3.

⁴⁴⁹ Andrew Marsham, *Rituals of Islamic Monarchy: Accession and Succession in the First Muslim Empire*, Edinburgh University Press: Edinburgh, 2009, 28.

⁴⁵⁰ "Yamīn", in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. XI, (eds. P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs), Brill: Leiden, 2012.

⁴⁵¹ Верује се да се реч *bay'a* развила из старог арапског обичаја који се практиковао приликом закључивања купопродајног уговора (*bā'a*, „продати“): обавезно руковање на крају обављеног посла симболизовало је постизања договора. *Bay'a* је, могуће, настала од речи „ba'“ која је означавала покрете шаке и руке које је особа правила приликом руковања: "Bay'a", in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. I, (eds. H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, Évariste Lévi-Provençal, Joseph Schacht, Bernard Lewis, Ch. Pellat), Brill: Leiden, 1986.

⁴⁵² У Кур'ану се може пронаћи реч *bay'a* у различитим облицима: Кур'ан, 48:10, 48:18, 9:111, 60:12 итд. У сваком од ових ајета, *bay'a* се користи у контексту полагања заклетве верности Алаху или Посланику. Више о куранској употреби речи: Andrew Marsham (2009), *op. cit.* 40-59.

⁴⁵³ S. A. B. Mercer, "The Oath in Cuneiform Inscriptions", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 33, 1913, 35.33-

садржи значајан број примера где је давање заклетве било праћено пружањем руке – један од најстаријих је када је Аврам, заклињући се, дигао руку ка Господу као сведоку.⁴⁵⁴ У древној Персији је, чини се, десна рука такође имала посебан значај – ако су Плутархови наводи тачни, персијски цар Дарије III тражио је од свог евнуха да се закуне светлошћу бога Митре, божанства заклетви, уговора, правде и истине, као и десном руком свога цара, да је оно што говори цару истинито.⁴⁵⁵ Управо зато, упркос чињеници да је у Византији приликом постављања нових великодостојника постојала пракса прихватања и целивања царева десне руке,⁴⁵⁶ не може се тврдити да су Арапи тај облик исказивања верности владару преузели из византијске традиције. Реч је о пракси која се код Арапа развила знатно пре појаве византијског утицаја, и која је производ древног блискоисточног поднебља и културе.

Други битан елемент који *Хроника* описује је изузетно симболично место на којем се одвила Муавијина церемонија проглашења – Јерусалим. Сваки корак овог догађаја био је пажљиво одабран и промишљен: од града где се одвила церемонија, затим места која је Муавија обишао током церемоније, људи који су били присутни и радњи које су биле предузете. По доласку у Јерусалим, Муавија је, налик ходочаснику, обишао прво неколико светих хришћанских места: Голготу, где је обавио намаз, а потом Гетсимански врт, где је посетио Цркву Успења Пресвете Богородице и обавио намаз унутар ње, на гробу Пресвете Богородице. Тај чин је вероватно требало да подсети на Омаров обилазак Јерусалима, да покаже поштовање које се гајило према традицији праведних калифа, као и да буде симбол континуитета између праведних калифа и Муавије. Другим речима, то је представљало вид легитимизације Муавијине власти као калифа, али и доказ његове достојности за стицање те титуле. Но, Муавија је свесно отишао корак даље од Омара. Омар је, ипак, одбио да се помоли унутар хришћанских светиња, већ је то учинио испред њих. То је био знак поштовања указан хришћанској заједници и њиховим светињама – порука да оне неће бити срушене и замењене џамијама, као и својеврсни показатељ намере калифа да буде заштитник свих хришћана у новоосвојеним територијама. Муавија је, пак, одлучио да се помоли унутар цркава⁴⁵⁷ – то се, такође, на неки начин могло доживети као указивање поштовања хришћанским светињама, али се уједно могло протумачити и као директније успостављања муслиманског ауторитета над Јерусалимом, а посредно и на освојеним хришћанским територијама. Или, другим

⁴⁵⁴ Прва књига Мојсијева (Постање), 14:22-23. Поред овог примера, помињање руке у контексту заклињања проналазимо у: Постање, 24:2-3, 47:29-31; Књига Пророка Језекиља, 17:18; Друга књига о царевима, 10:15; Књига Јездрина, 10:19, итд.

⁴⁵⁵ Plut. Alex. 30.4

⁴⁵⁶ Constantine Porphyrogenetos, *The Book of Ceremonies*, op. cit. 233, 248.

⁴⁵⁷ Грабар (*Grabar*) наводи како је Муавија обишао и Цркву Светог Гроба на Голготи, као и Храм Вазнесења на Маслиновој гори: Oleg Grabar, *The Shape of the Holy: Early Islamic Jerusalem*, Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1996, 50. За такве наводе нема јасних доказа у *Маронитској хроници*; аутор је вероватно претпоставио да је калиф обишао и те цркве, узевши у обзир да су у питању велике хришћанске светиње на локацијама кроз које је Муавија прошао. Такав закључак, иако могућ, ипак би требало изнети уз одређене оградe, будући да јасних доказа у изворима за то нема. Маршам је, ту, опрезнији, наводећи те посете као *могућност*, а не извесност: Andrew Marsham (2013), op.cit. 87, 101.

речима, тим чином Муавија је јавно положио право на власт над Јерусалимом и његовим монотеистичким наслеђем, и приказао се као легитимни наследник, а не узурпатор и освајач.

Последњи елемент церемоније проглашења који *Хроника* открива је ко је од осталих актера био присутан. Овде је нужен осврт на споменуто преводилачку несугласицу између Палмера и Маршама. У питању је спор око начина на који се преводи реч *Ṭayyāyē/Ṭayyī'* на коју се наилази у *Хроници*. *Енциклопедија ислама* јасно даје два могућа значења. Прво, да се реч односи на племе Тај које је мигрирало са југа Арабије и населило се на северу, на висораван Шамар, одакле је успоставило важне везе како са сасанидским савезницима Лахмидима, тако и са византијским федератима Гасанидима. Крајем VI века, већи део племена прихватио је хришћанство, а мањи је и даље практиковао политеизам, да би касније, за време Посланиковог живота, већи део племена прихватио ислам. Но, једна грана племена која се током VI века преселила у област Алепа и Кинасрина, учврстила је савез са Византијом и Гасанидима, те се борила на њиховој страни као хришћанска савезница. Та грана, Ел Џадила, прешла је једним делом на ислам тек по арапском освајању Билад ел Шама, након чега је постала важан део омајадских снага, борећи се на Муавијиној страни у рату са Алијем. Друго објашњење за реч *Ṭayyī'* је да се, због значаја и утицаја које је племе имало међу осталим арапским племенима, њихово име усталило у сиријском језику и међу сиријским ауторима као општа реч за Арапе, што је осведочено у многим сиријским изворима.⁴⁵⁸ Маршам се, дакле, определио за прво значење речи, док се Палмер ослонио на друго. Технички, и један, и други могу бити у праву – с једне стране, будући да је Тај племе заиста чинило окосницу Муавијине војске и имало значајну улогу у његовом преузимању власти, имало би смисла да су били један од кључних актера у Муавијиној церемонији проглашења за калифа; с друге стране, употреба речи *Ṭayyī'* добро је документована у изворима са општим значењем „Арапи“. Ова суптилна разлика у преводу битна је за потврђивање једног вида византијског утицаја на Муавијин церемонијал. Наиме, Маршам истиче како је Муавија свесно преузео церемонијални језик византијске власти, који је она користила у касновизантијској Сирији да би комуницирала са својим хришћанским федератима – разним номадским арапским племенима. Под византијском влашћу, та племена су се периодично окупљала на хришћанским местима ходочашћа ради одржавања политичких церемонија, попут потврђивања верности Царству, давања заклетви или обнављања савеза. Муавија, свестан да је велики део његових снага чинило племе Тај – номадско арапско хришћанско племе које је било савезник Византије – али и друга арапска хришћанска племена као што су Калб, Таглиб, Танухиди, па чак и поједини Гасаниди, решио је да користи симболички речник који је тим племенима био познат од раније. Управо зато, окупио их је у најважнијем месту хришћанског ходочашћа, Јерусалиму, где је му сабрани номадски народ исказао верност, прогласивши га калифом. Тиме је Муавија двоструко спојио византијско и арапско: прво, одабиром града који је имао велики значај и у хришћанској, и у муслиманској теологији, и друго, мешањем поменуте византијске традиције са арапским номадским обичајем где

⁴⁵⁸ "Ṭayyī'", in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. X, (eds. P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs), Brill: Leiden, 2000.

поглавар (филарх) пред својим ратницима прима заклетву на верност.⁴⁵⁹ Овакво тумачење могуће је само ако се *Таууајуе* схвати у свом ужем смислу, будући да би се са општијим преводом изгубио контекст целокупне Муавијине свечаности и поруке коју је требало да пошаље – да је Муавија, сасвим извесно, достојан и легитиман наследник некадашњих византијских провинција и нови монотеистички заштитник свих народа у њима.

Омајади су учинили нешто што до тада није било виђено у исламском свету – одбацили су традиционалан принцип одабира калифа и увели су династичко начело наслеђивања престола. Наслеђивање титуле поглавара није било сасвим стран концепт Арапима, но чињеница је да се није практиковао од њиховог преласка на ислам.⁴⁶⁰ Династички принцип који су озваничили Омајади био је управо један од разлога зашто је њихова владавина касније поређена са владавином краљева (*muluk*). Одступање од утабане стазе коју су поставили праведни калифи деловало је улеми као удаљавање од духовног аспекта калифове власти и приближавање монархистичкој владавини, налик околњим световним владарима. Но, од владавине Муавије сасвим се усталио династички принцип, а практиковали су га без оклевања и Абасиди, као и све касније исламске династије. Иако је Муавија уживао знатну подршку у рату против Алија, у периоду након Прве фитне умма није постигла жељено јединство, напротив – поред племенских подела које су биле једно до главних обележја Омајадског калифата, дошло је до додатне, верске поделе, када је настао јаз између сунита, шиита и харицита. Управо из тог разлога, Муавија и његови потомци сматрали су да је јасан принцип наслеђивања титуле калифа, без неизвесних елемената попут арбитарног предлагања појединаца и прегласавања у Шури, неопходно да би се држава стабилизовала и да би се спречило њено цепање.

2.2.1. Калифово ново рухо

Изградњом империјалног идентитета Калифата, градила се уједно и јавна слика прве арапске династије. Књига која најдетаљније описује арапске дворске церемоније, протоколе и изглед калифа јесте Ел Џахизова *Књига о круни* (*Kitāb al-Tāj*; пун назив: *Kitāb al-Tāj fī Akhlāq al-Mulūk* – *Књига о круни у етици краљева*) из IX века. Но, ово дело је проблематично за истраживање обичаја омајадског двора из два разлога: првог, што је настала у време абасидске владавине и стога се понајвише бави абасидском владарском праксом и њеним обликовањем кроз персијски утицај; другог, не може се сасвим поуздати у истинитост описа омајадског двора и калифа због потенцијалне субјективности аутора. Треба имати на уму да је писана традиција абасидског периода морала да буде у складу са постојећом антиомајадском политиком двора, поготово у погледу начина приказивања Омајада. Неколицина калифа који су уживали поштовање

⁴⁵⁹ Andrew Marsham (2013), *op.cit.* 104-105, 107-108.

⁴⁶⁰ Irit Irene Blay-Abramski, *op. cit.* 61-62.

Абасида због својих достигнућа, приказивани су у абасидским изворима донекле похвално, а некада можда чак и улепшано, док су остали калифи неретко описивани кроз критички, некада и пежоративни тон. Осим споменутог дела, откривању јавне слике Омајада могу допринети и сачувани археолошки извори. Споменути рани омајадски новчићи овде нису од помоћи, будући да је установљено да су на њима калифи приказани у одећи налик византијској, али не зато што су је истински носили, већ зато што су тиме покушали да те новчиће учине легитимним и препознатљивим у робно-новчаном промету. Међутим, од значајне користи показали су се сачувани фрагменти осликаних зидова из омајадских пустињских палата: Кусајр Амра, Каср ел Хајр ел Гарби и Хирбат ел Мафџар.

Бејкер (*Baker*) је кроз историјскоуметничку анализу наведених осликаних фрагмената приказала како је омајадска дворска одећа била прилично раскошна и сложена, посебно у поређењу са одећом рашидунских калифа. Била је богато украшена разним бисерним тракама, појасевима и накитом, струкирана, са раскошним укројеним огртачима. Посебно је истакла како се у одећи примећују и византијски и сасанидски утицаји. Византијски је приметан у одећи калифових пратилаца,⁴⁶¹ а сасанидски у кроју одеће калифа, употреби бисерног поруба и трака, панталонама и црним чизмама. Распоред калифа и његових пратилаца на фрескама доста подсећа на сцене устоличења које су присутне како у византијској, тако и у сасанидској уметности.⁴⁶² Управо на овом последњем примеру види се проблем који је истакнут на почетку поглавља, а то је потешкоћа да се некада разграничи од кога су Арапи тачно преузели одређени елемент владарске праксе. У таквим ситуацијама неопходно је утврдити да ли постоје конкретне тачке додира са цивилизацијама које су могући извор утицаја. Да ли је, у овом случају, могуће разлучити да ли су Арапи били инспирисани византијским или сасанидским приказима владара? Треба узети у обзир следеће чињенице: све три споменуте омајадске пустињске палате налазе се на територији Билад ел Шама; Арапи су, освојивши пределе византијске Сирије, дошли у директан контакт са раскошном византијском провинцијском културом; ти културни контакти подразумевали су и упознавање са византијском архитектуром; византијске снаге, напуштајући провинцију пред најездом Арапа, оставиле су за собом и бројна здања, укључујући резиденције гувернера (преторијуме), административно-судске комплексе, епископске центре и војно-утврђене објекте; у тим здањима налазили су се мозаици и фреске са декоративним, пејзажним и симболичким мотивима, који су повремено укључивали и представе власти и елите; и коначно, у науци је са релативном сигурношћу потврђено да су Арапи високо ценили византијска архитектурална и уметничка достигнућа, и у одређеној мери их и имитирали. Споменуто је већ како је цела унутрашњост Куполе на стени (као и још неких џамија) украшена византијским мозаицима. Наведене тачке контакта са Византијом у Билад ел Шаму можда су омогућиле утицај византијског утицаја на начин на који су осликавани калифи и њихови дворани у пустињским палатама Омајада. С друге стране, не сме се игнорисати ни следеће: Омајадски калифат је на истоку обухватао и некадашње

⁴⁶¹ Постоји мишљење да је хеленистички стил одеће на фрескама одраз свакодневне ношње арапског становништва у области Леванта крајем VII и почетком VIII века, која је настала услед вишевековног културног стапања различитих етничких група у Калифату: Yedida Kalfon Stillman, *op. cit.* 37-38.

⁴⁶² Patricia Lesley Baker, *op. cit.* 42-45.

сасанидске пределе. Као што је у Билад ел Шаму био присутан утицај византијске културе и административне традиције, тако је и на истоку калифата био присутан утицај сасанидске. Управо кроз тај источни контакт, Омајади су посредно дошли у додир са сасанидском дворском традицијом, чије су праксе пренели локални персијски и ирански чиновнички слојеви и клијенти у исламски период. Ако се додатно узме у обзир да су персијски прикази шаханшаха окруженог дворанима обликовали и начин на који су Византинци приказивали своје царе, онда се чини да је хипотеза о сасанидском пореклу таквих приказа ипак јача. Но, од кога су Арапи *прво* видели те приказе, па потом одлучили да на тај начин осликају и своје калифе, извори не откривају. Управо стога, у оваквим ситуацијама, где је порекло утицаја неизвесно, наука има обичај да каже да је у питању синтеза сасанидских и византијских елемената. Рабат (*Rabbat*) се, анализирајући омајадску архитектуру, супротставио устаљеној тврдњи западних научника да су омајадска здања била „лоша копија“ византијских грађевина или прост дијалог између арапске, византијске и сасанидске културе. У питању је, како каже, активно, свесно и селективно обликовање унутар сопственог културног миљеа. Арапи су давали касноантичким елементима ново значење у складу са својим арапским наслеђем и исламским светоназорима.⁴⁶³ Та хипотеза примењива је и ван сфере архитектуре – арапска политика преузимања и преобликовања присутна је у многим аспектима арапског друштва, па у конкретном примеру, и у начину приказивања њихових владара.

Приметно је, дакле, знатно одступање у одећи и изгледу омајадских калифа од одеће рашидунских – само један у низу визуелних одклона од традиције ране исламске заједнице. Носила се раскошна одежа, укројена и сашивена од финих материјала. У то време појавила се и посебна врста украсног оковратника (*tawq*) који је био богато окићен драгуљима, бисерима и везом, и за који се претпоставља да је био један од обележја калифског достојанства⁴⁶⁴ – слично украшеним оковратницима византијских и персијских царева. На глави се носио турбан преко капе (*qalansuwa*), а не круна, у складу са уобичајеном исламском традицијом. Током церемонија, калифи су се појављивали у војничкој одори, у складу са својом титулом „заповедника верних“, која је носила како ратничке, тако и верске конотације.⁴⁶⁵ Свеопшта јавна слика калифа и његовог двора била је осмишљена да поручи како су Арапи донели нову веру, али и да су наследили сјај и моћ великих империја. *Књига о круни* пружа занимљив увид у обичаје и навике омајадских калифа који откривају раскошан живот на двору. Ел Џахиз наводи како су калифи, попут Муавије, Абд ел Малика, Сулејмана, Омера II, Хишама и Марвана II, били мало „штедљивији“, те су своје кошуље бацали тек након неколико ношења и прања, док су други, попут Језида I, Ел Велида II и Језида III, бацали кошуље већ после првог ношења, осим ако нису биле од ретког и необичног материјала.⁴⁶⁶ Један други извор, *Књига поклона*

⁴⁶³ Nasser Rabbat, "Umayyad Architecture: A Spectacular Intra-Cultural Synthesis in Bilad al-Sham", *Residences, Castles, Settlements: Transformation Processes from Late Antiquity to Early Islam in Bilad al-Sham*. (eds. Karin Bartl, Abd al-Razzaq Moaz), Verlag Marie Leidorf GmbH: Rahden/Westfalen, 2009, 13-18.

⁴⁶⁴ Patricia Lesley Baker, *op. cit.* 43. Маршам наводи могућност да је *tawq* можда ипак постојао само као књижевни мотив у описима и наративима, а не и као права инсигнија калифа: Andrew Marsham (2009), *op. cit.* 141.

⁴⁶⁵ Yedida Kalfon Stillman, *op. cit.* 33-34.

⁴⁶⁶ Al-Jāhīz, *Kitāb al-Tāj fī Akhlāq al-Mulūk – Le livre de la Couronne*, (trad. Charles Pellat), Société d'édition «Les Belles

и реткости анонимног аутора из XI века наводи како је наводно калиф Хишам имао толико одеће, да је могла да стане на чак 700 камила. После његове смрти откривено је да је поседовао 12.000 кошуља (*qamīs*), и још 700 скривених у ормарима, као и 600 украсних учкура; све је било скројено од свиле и најфинијих материјала, а поседовао је само најквалитетније ствари које нико пре, ни после њега није имао.⁴⁶⁷ Омајадски калифи су такође почели интензивно да користе парфеме, и ту се већ примећује један елемент арапске владарске праксе који ће посебно доћи до изражаја у сфери дворских протокола, а то је стварање дистанце између калифа и његових поданика. Ел Џахиз, након што је описао однос према ношењу парфема одређених персијских, омајадских и абасидских калифа, наводи: „Протокол налаже да се владар не служи истим мирисом нити истом кадионицом као његови дворјани и блиски људи, јер се за ову и сличне употребе уздиже изнад онога што би га учинило равним другом. Исто тако, његови дворјани и блиски не смеју се мирисати истовремено с њим, како би он био једини који користи мирисе... Када би му било могуће да задржи воду и ваздух за себе, главна особина Краља [калифа] била би да те елементе ни с ким не дели, јер сјај, углед и бљесак управо почивају на искључивим привилегијама.“⁴⁶⁸ Уз могућност да је неко од ових сведочанстава у извесној мери преувеличано, чињеница је ипак да је омајадски двор одликовала раскош. Визуелна разлика између драгуљима опточених и у свилу одевених омајадских калифа и праведних калифа у поцепаној, крпљеној и исхабаној одећи, прилично је драматична.

Калифова нови јавна слика не би била заокружена без постојања одговарајућих инсигнија. Као типичне омајадске инсигније спомињу се калифов штап (*'aṣā*) и печатни прстен (*khātam*).⁴⁶⁹ Чини се да је током позног Омајадског калифата и огртач почео да се користи као калифска инсигнија, но тај се симбол формално уобличио тек за време владавине Абасида.⁴⁷⁰ Приметна је разлика у односу на византијски двор, где су уобичајени царски симболи били скиптар, круна и шар,⁴⁷¹ а види се и да су Омајади усвојили симболе чија се употреба може пронаћи још у раној исламској заједници. Исламска традиција бележи да је Посланик носио сребрни прстен са угравираним натписом који је служио не као модни детаљ, већ као симбол његовог положаја –

Lettres» : Paris, 1954, 172-173.

⁴⁶⁷ Kitāb al-Hadāyā wa al-Tuḥaf - Book of Gifts and Rarities: Selections Compiled in the Fifteenth Century from an Eleventh-Century Manuscript on Gifts and Treasures, (transl. Ghāda al-Ḥijāwī al-Qaddūmi), Harvard University Press: Cambridge, MA, 1996, 204-205.

⁴⁶⁸ Al-Jāḥiz, Kitāb al-Tāj fi Akhlāq al-Mulūk, op. cit. 74-75.

⁴⁶⁹ Маршам истиче како су печатњак, штап, па чак и огртач били уобичајени симбол власти у античком и касноантичком блиском истоку: Andrew Marsham (2009), op. cit. 141.

⁴⁷⁰ *Ibidem*. Посланик је носио огртач, бурду, који је касније постао једна од најважнијих пророчких реликвија. Бурду (*al-Burda*) је, према предању, Посланик поклатио песнику Ка'б ибн Зухајру, да би је после песникове смрти откупио Муавија и учинио делом омајадске ризнице: Marziyeh Ramazani Mobarakeh, Yazdan Farrokhi, Mojtaba Soltani Ahmadi, Mehdi Ebadi, "The Prophet's Mantle and Its Diverse Narratives", *Journal of Historical Researches*, vol. 16, no.62/2024, 77-94.

⁴⁷¹ Constantine Porphyrogenetos, *The Book of Ceremonies*, op. cit. 62, 187, 192-193: описи различитих церемонија укључују и друге регалије, попут одеће у пурпурној боји, лороса, пурпурне свилене ролне унутар које је била прашина, као симбол смртности (*akakia* или *anaxikakia*).

користио га је, између осталог, за печатање званичних писама упућених владарима.⁴⁷² Исти прстен носили су и рашидунски калифи, све док према предању није изгубљен у бунару за време Османа, па је начињена реплика.⁴⁷³ Традиција такође наводи како је Посланик носио штап (*qadīb*) као симбол вођства, а исти штап је описан и у рукама праведних калифа (*qadīb* или '*aṣā*').⁴⁷⁴ Предаја ових предмета наредном калифу уједно је симболизовало и предају, односно пренос власти. Иако су у погледу одеће и држања калифа Омајади одступили од ране исламске традиције, остали су јој ипак верни када су у питању темељни симболи власти. Тиме су, у суштини, приказали да се њихов Калифат само заоденуо у ново рухо, али је у својој основи и даље био исламски Калифат који је пратио добру традицију својих славних претходника, а најважније, Посланика. Симболи власти из периода Мухамеда и праведних калифа добили су свој формални карактер инсигнија у Омајадском калифату.

На основу свега изложеног, може се закључити следеће: када је у питању калифов нови изглед, приметно је да су га обликовали утицаји из три различита извора. Темелј је почивао на раноисламској симболици, а она је потом оплемењена понајвише сасанидском естетиком, а у извесној мери и византијском. Стилман (Stillman) је дала једноставан образац за препознавање стилова: раноисламска одећа била је углавном широка и неукројена, хеленистичку моду обележиле су тунике и огртачи, а иранско-туркијску укројена одећа, дужи и краћи кафтани, као и панталоне.⁴⁷⁵ Чини се да је у погледу саме одеће калифа ипак за нијансу јачи и присутнији утицај сасанидске владарске традиције. Маршам даје једну општу опаску: један од разлога зашто византијска (римска) царска симболика није у потпуности постала омајадска, је то што Омајади никада нису успели да освоје Константинопољ, док су им, с друге стране, били доступни културни ресурси средишњих области сасанидског Ирана. То је, временом, довело до растућег утицаја иранске политичке културе на познијем омајадском двору.⁴⁷⁶ Но, оно што је свакако могло да инспирише Омајаде у изградњи нове јавне слике калифа и што је могло да потекне и са сасанидског, и са византијског двора, јесте идеја да владари треба да живе једним луксузнијим и раскошнијим животом, дистанцирани од својих поданика. Управо тај елемент је постао ново обележје калифске функције – удаљавање од естетике раноисламских калифа (али никако не и симболике), и приближавање визуелним представама владара великих империја. Међутим, док је Маршам можда у праву када је у питању изостанак византијског утицаја на изградњу калифске симболике, у једној другој сфери дворског живота тај утицај је далеко осетнији.

⁴⁷² Бухари, бр. 5865, 5870, 5875; Муслим, бр. 2092, 2094; Абу Давуд, бр. 4214, 4216-4219.

⁴⁷³ Бухари, бр. 5866; Абу Давуд, бр. 4215; Ibn Sa'ad, *Kitāb at-ṭabaqāt al-kabīr*, op. cit. 20.

⁴⁷⁴ Ibn Sa'ad, *Kitāb at-ṭabaqāt al-kabīr*, vol.3, op. cit. 42; Ibn Sa'ad, *Kitāb at-ṭabaqāt al-kabīr – The Book of the Major Classes, The Life of the Prophet*, vol. 1 (transl. S. Moinul Haq, H.K. Ghazanfar), Kitab Bhavan: New Delhi, 1981, 295, 442-443; Абу Давуд, бр. 1096; Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk*, vol. 15, op. cit. 183.

⁴⁷⁵ Yedida Kalfon Stillman, op. cit. 29.

⁴⁷⁶ Andrew Marsham (2009), op. cit. 10.

1.2.2. Византијски одјек на калифском двору: церемоније, протоколи и дипломатија

Визуелно удаљавање од раноисламске традиције није се завршило на луксузној одежди калифа и растућем богатству калифског двора. Друге промене су такође постале уочљиве – промене које су можда и више од претходних слале јасну поруку да је отпочела сасвим нова епоха Калифата. Калиф је све мање био видљив обичном човеку: не само да је приступ њему временом бивао све ограниченији, него су и правила понашања пред њим постајала сложенија. Наједном, дворски живот се закомпликовао: непосредност у понашању све више је замењивана дистанцом и свечаним чиновима које су поданици морали да предузму. Једноставност праведних калифа остала је у сећању као славна и идеална прошлост према којој се односило са великим пијететом, но у стварности, ни омајадска, ни абасидска династија нису показале намеру да се одрекну раскоши и врате скромнијем животу и мање помпезној дворској култури.⁴⁷⁷

У истраживању страног утицаја на развој церемонија и дворских протокола у Омајадском калифату, један проблем мора се одмах споменути. Када се размотре начини на које су различите државе – географски, политички, културно и верски блиске или удаљене – кроз историју манифестовале своју моћ, лако се може уочити један образац и доћи до закључка да је језик моћи и власти мање-више универзалан. Амблеми могу да буду друкчији, одежда владара или вође такође може бити специфична и културолошки или верски условљена, елементи церемонијала или протокола исто тако могу да се разликују од државе до државе, но у самој основи виде се исте тенденције у култури моћи. Владар/вођа увек се разликује и издваја од остатка народа – било по боји, врсти и свечаности одеће, специфичним обележјима попут посебне капе, круне, регалија, шминке, накита. Између владара/вође и његових поданика најчешће постоји дистанца: поглавар је далек, тешко доступан и институционално изолован. Комуникација са њим захтева поштовање специфичних правила, ритуала и протокола. Место његовог заседања или председавања најчешће се по архитектури или одређеним обележјима разликује од осталих здања. Културолошки, верски или политички битни датуми или догађаји обележавају се кроз низ церемонија, парада и других свечаности у којима поглавар најчешће има централну улогу. Управо због те свеприсутне аналогije у јавном изражавању државне и владарске моћи, у овој сфери је тешко разлучити конкретне историјске позајмице од спонтаних, универзалних тежњи саме власти.

Један посебно битан фактор, макар кад је у питању византијско-сасанидско-арапски троугао моћи, јесте нешто што се налазило у основи њиховог међусобног односа, а то је *политика надметања*. Она је најмање дошла до изражаја у односу Калифата и Персије, из простог разлога што је Персија релативно брзо поклекла пред арапским освајањима и нестала са мапе света као држава (али не и култура). Калифат није имао

⁴⁷⁷ Понеки калифи, попут раније споменутог омајадског калифа Омара II, покушали су да воде свој живот и државу у складу са принципима праведних калифа, али они су ипак били ретки изузеци.

прилике да се са њом активно надмеће, већ само да позајмљује елементе њене владарске и државне традиције с којима је дошла у контакт преко својих источних провинција. Но, политика надметања је итекако цветала дуги низ векова између Византије и Персије, пре него што се наставила кроз ривалство Византије и Калифата. Директан резултат таквог интензивног односа јесте константна еволуција дворских пракси и протокола као производ жеље да се покаже идеолошка и фактичка надмоћ над супротном страном. Осим бојног поља, најзгоднији терен за такве демонстрације моћи, посебно у мирнодопском периоду, били су владарски дворови и дипломатски токови. Канепа (*Canepa*) у својој студији⁴⁷⁸ детаљно приказује све фантастичне начине на које су Византија и Персија довеле своје протоколе и церемоније до врхунца театралности, у намери да једног дана једна од њих коначно успе да засени другу. Но, колико год је свака од њих у домаћем наративу тврдила за себе да је супериорнија у том двојцу, у стварности су морале обе да прихвате да су равноправне силе и да морају да пристану на политички еквилибријум.⁴⁷⁹

Сличности у њиховим дворским ритуалима било је прилично. Осим владарске естетике раскоши и изобиља, повезивало их је и централно позиционирање владара на двору,⁴⁸⁰ сложеност протокола и очекиваног маниризма, култура даривања страних изасланика и строга хијерархија великодостојника. Неке системске и идеолошке разлике свакако су постојале, попут споменутог другачијег идеолошког основа власти, као и структуре елите – у Персијском царству, статус је скоро до пред сâм крај зависио превасходно од аристократског порекла,⁴⁸¹ док је у Византији елита била бирократско-чиновничка. Другим речима, у Персији је престиж извирао из припадности одређеној лози, док је у Византији престиж извирао из титуле коју је појединац носио. Те разлике, ипак, нису могле да потару визуелне и фактичке сличности у дворској култури две државе. Протоколи су били скројени тако да је посебност владара недвосмислено долазила до изражаја. То се постизало, пре свега, кроз стварање осећаја његове недостижности и удаљености од поданика, често употребом дворске архитектуре или протоколима који су захтевали да изасланици и посетиоци чекају дужи временски период пре него што би им било дозвољено да приступе владару. Константинове *Церемоније* прецизно бележе све кораке које је високи персијски изасланик морао да предузме само да би коначно стигао до византијског цара. Ритуал је почињао већ на

⁴⁷⁸ Matthew P. Canepa (2009), *op. cit.*

⁴⁷⁹ *Ibid.* 73-74.

⁴⁸⁰ Позиција цара не само да је била централна, него је владар представљао ипостас, персонификацију државе. Тиме је на изванредан начин и сâм представљао живу, ходајућу империјалну инсигнију – не нужно као конкретна личност са именом и презименом, већ као апстрактна институција цара. Управо зато, свака увреда или понижење цара директно је представљало увреду и понижење његовог Царства. Један прилично бруталан пример скрнављења цара као симбола државе проналазимо у *Хроници* Теофана Исповедника. Након тешког пораза који је византијска војска претрпела 811. године у борби са бугарском војском, погинулом цару Нићофору бугаски кан Крум одсекао је главу, те је натакао на дугачку мотку и са њом парадировао пред окупљеним племенима. Потом је цареву лобању очистио од ткива, па је посребрио и претворио у пехар из ког је пио на свим гозбама: Theophanes Confessor, *op. cit.* AD 810/11 [AM 6303].

⁴⁸¹ *Ibid.* 66-71; Josef Wiesehöfer, "King, court and royal representation in the Sasanian empire," *King and court in the Sasanian Empire*, (ed. A. J. S. Spawforth), Cambridge University Press: Cambridge, 2008, 66-71.

граници Царства, где је посебан функционер дочекивао изасланика и био му пратња на путу до Константинопоља.⁴⁸² У главном граду је, потом, морао првог дана да изађе прво пред главешину царске администрације и безбедности (*magister officiorum*, μαγιστρος τῶν ὀφφικίων) и обави ритуални пољубац и формалне поздраве. Тек након тога, изасланик је могао да поднесе захтев за аудијенцију код цара. Пријем је могао да чека и данима – *Церемоније* веома јасно наводе да ће изасланик бити примљен „када цар буде сматрао да је згодно“. Када би коначно био позван, изасланик је морао добар део пута до палате да пролази пешке, док су дуж путање били постројени војници у златним оклопима и дворјани у свиленим тогама. Тај шпалир требало је да му покаже сву војну и цивилну моћ којом је византијски цар располагао, али и да створи код њега осећај страхопоштовања и благе nelaгоде. Сваки трен те шетње био је испланиран, укључујући и паузе. Коначно, на прагу престоне дворане, на месту које је било означено пурпурним мермерним диском на тлу, изасланик је падао ничице у проскинезу чим би један од званичника узвикнуо команду: „Подиги!“. Тада би се дигла завеса која би коначно открила цара који је седео на трону. Изасланик би потом ушао у дворану и још једном начинио проскинезу, па онда и трећи пут на сред просторије, након чега је прилазио цару и пољубио му ноге. Тек после тога коначно се прелазило на усмене формалности и размену дарова. Када би се сусрет завршио, изасланик би поново падао на колена, а завеса би се спустила и закрила цара.⁴⁸³

Театралност византијског двора заиста је била невероватна. Постојали су детаљни протоколи за пријем изасланика разних земаља, а степен помпе и свечаности зависио је од тога колико је одређена земља уживала углед на византијском двору.⁴⁸⁴ Исто тако детаљно биле су регулисане и церемоније, а поводи за њихово организовање били су бројни: крунисање цара, свадбена церемонија, рођење и крштење царских синова, промоције и доделе достојанстава, свечаности на Хиподрому, обележавање великих хришћанских празника, и многе друге. Спектакуларност се још више повећала када је од IX века престола дворана била оплемењена златним и сребрним механизмима, као и успињућим престолом. Сваки детаљ, сваки ритуал, био је осмишљен тако да се изасланик и сви присутни осете малим, смртним и препуштеним вољи најмоћнијег цара света. Но, с друге стране границе, сасанидски двор није заостајао у погледу помпе, напротив – многе праксе су од персијског двора преузете на византијски, управо захваљујући политици надметања. Проскинеза је не само била присутна и на византијском, и на сасанидском двору, већ је била једно од кључних начина исказивања покорности владару. Падало се ничице на земљу, и то по неколико пута у присуству цара, на тачно одређеном месту у престаној дворани, и у тачно одређеном моменту. Идеја цара закривеног свиленом завесом потекла је управо из Персије, а свој пут је пронашла не само ка византијском, него и ка омајадском, а касније и абасидском двору. Веровало се да је свети

⁴⁸² Пут је трајао до 103 дана, како откривају *Церемоније*. Цар се, преко својих чиновника, старао о задовољењу основних потреба амбасадора током путештвија, а само ако му је по вољи, могао је и да учини неке посебне гестове добродошлице: Constantine Porphyrogenetos, *The Book of Ceremonies*, *op. cit.* 400.

⁴⁸³ *Ibid.* 398-408.

⁴⁸⁴ Амбасадори из посебно истакнутих земаља понекад су спровођени кроз дворску изложбу блага и реликвија, а некада су чак вођени у циркус: Steven Ransiman, *op. cit.* 130-131.

сјај персијског владара био толико интензиван, да би ослепео своје поданике ако не би седео закривен. Тек кад би се стекли ритуални услови, службеник зван „чуваром завесе“ подизао је завесу и откривао цара.⁴⁸⁵ У Византији је завеса имала више театралан ефекат, док је у Калифату служила да издвоји калифа од присутних, поготово током забава, и обезбеди калифу заклон од радозналих очију док се одаје задовољствима.⁴⁸⁶

Падом Персије, Византија је изгубила свог вишевековног ривала; све је упућивало на то да је, као победница, остала једина империја у региону. Међутим, дивља арапска племена којима испрва није придавала довољно значаја, показала су не само своју истрајност, већ и ефикасност, прагматичност и амбициозност. За само пола века, уздигли су се од племенског друштва до јаке државе, и то захваљујући комбинацији исламске идеологије и световних утицаја суседних царстава. Стасавањем ране арапске државе у Омајадски калифат, Византија је поново стекла снажног политичког и идеолошког ривала са којим је могла да оживи политику надметања. У моменту када је Омајадски калифат тек требало да изгради свој нови визуелни идентитет, Византија је иза себе имала векове раскошне дворске праксе. Арапи су пред собом имали жив пример како је један империјални двор демонстрирао своју моћ, и они су, као и до тад – посматрали и учили.

У изворима није сачувано много података о самим омајадским протоколима и церемонијалима, али јасно је да је калифски двор из деценије у деценију све више развијао своју дворску праксу, удаљавајући се од скромних пракси рашидунских калифа. Тај развојни пут почео је подизањем споменутог калифског седишта – Зелене палате коју је, ако је веровати предањима, Муавија срушио због подсмеха византијског изасланика само да би изградио лепшу и луксузнију. Наиме, прва верзија палате била је исувише скромна за укус царског изасланика, те је он наводно изјавио пред калифом како је „горњи спрат подобан за птице, а доњи за пацове.“⁴⁸⁷ Та поруга била је довољни подстицај Муавији да отпочне преуређење од темеља и подигне велелепну палату којој се царски изасланици, навикнути на раскош, нису могли више исмевати. Том приликом у палати су изграђене посебне пријемне дворане, одвојене од приватних одаја калифа, чиме се отпочело са политиком дистанцирања калифа од својих поданика. С њом се наставило и кроз употребу завесе, која је потекла од Персије, као и кроз нове навике

⁴⁸⁵ Matthew P. Canepa (2009), *op. cit.* 144-146; Al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Tāj fī Akhlāq al-Mulūk*, *op. cit.* 56-58.

⁴⁸⁶ Al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Tāj fī Akhlāq al-Mulūk*, *op. cit.* 59. Ел Џахиз набраја велики број омајадских калифа који су користили завесу: „Муавија, Марван I, Абд ел Малик, Валид I, Сулејман, Хишам и Марван II ибн Мухамед били су одвојени од својих блиских људи завесом, тако да нико од њих није могао видети покрете Калифа када би, захваћен радошћу и задовољством од музике, превртао се, ходао, трзао се, плесао и свлачио, на месту где су га могле видети само његове робиње. Али када би иза завесе зачуо глас, поклич радости, звук плеса или покрета јачи него што треба, чувар завесе би узвикнуо: ‘Доста, робињо! Престани! Заустави се! Доста!’ да би дворјанима створио утисак да је извор те буке била робиња.“ Касније се кроз текст види да су праксу наставили и неки абасидски калифи, попут Ел Мансура, за ког се каже да током прослава никада није ни провирио иза завесе: 61-62; и Ер Рашида: 66-67.

⁴⁸⁷ Jonathan M. Bloom, "The *Qubbat al-Khadrā'* and the Iconography of Height in Early Islamic Architecture", *Ars Orientalis* 23/1993, 135. Треба ипак бити опрезан у погледу оцене веродостојности ове анегдоте, будући да потиче од шеснаестовековног арапског аутора Илмавија и ниједан извор који је ближи Муавијином времену не спомиње овај сусрет. Вид. и Finbarr Barry Flood, *op. cit.* 147-159.

калифа, попут употребе посебних парфема и луксузне одеће.⁴⁸⁸ Током церемонија, омајадски калифи преузимали су централну улогу и специјално се облачили у своју војну одору.⁴⁸⁹ О једном протоколарном елементу ипак постоје добро сачувани подаци, а тиче се даривања страних изасланика и домаћих службеника. Византија је била позната у региону по својој скупоцени и висококвалитетној свили. Један од уобичајених поклона којим је византијски двор даривао стране изасланике била је луксузна свилена тканина. Она се производила у посебним царским радионицама и често је садржала империјалне натписе и ознаке на грчком језику који су наводили имена царева, евнуха или високих чиновника који су били задужени за производњу свиле. Ова својеврсна „службена свила“ била је симбол византијске царске моћи и престижа, као и једно од препознатљивих обележја византијског двора. Свесни значаја византијске свиле и настојећи да престиж који је она носила ставе у службу сопствене власти, Омајади су и сами започели производњу посебне врсте свиле – тираза (*tirāz*). Била је украшена везеним арапским натписима и такође се давала као посебан поклон арапским великодостојницима и страним посланицима. Иако се Абд ел Малик у изворима наводи као први калиф који је поседовао државне производне погоне тираза, изгледа да је производња тираза била устаљена и пре његове владавине, а арапски погони су у великој мери били смештени у некадашњим византијским радионицама за производњу свиле, које су арапске власти преузеле након освајања и наставиле да користе у своје сврхе.⁴⁹⁰

Узевши у обзир овај такмичарски дух Омајада, нема разлога да се сумња у то да су се на сличан начин обликовали и њихови протоколи и церемоније – кроз контакт са Византијом и вечитом жељом да је у свему надмаше. У моменту када су Абасиди дошли на власт, церемонијално-протоколарни апарат и дворска култура Калифата били су већ сасвим зрели и уходани након више деценија развоја. Константинове *Церемоније* писане су у X веку као актуелни приручник о дворској етикецији и церемонијама, а не као историјат византијске дворске културе, стога не чуди да се у њој не могу наћи инструкције за пријем омајадских амбасадора. У неком ранијем моменту, тих протокола је сигурно морало бити, будући да постоји поуздан податак да се од 639. до 750. године одвило најмање 29 изасланичких мисија између два двора.⁴⁹¹ Није искључено да су посебни протоколи за абасидске и кордопске изасланике, описани у *Церемонијама*, били утемељени на правилима која су некада важила за омајадске посланике. *Церемоније*, слично раскошном и театралном дочеку сасанидског изасланика, предвиђају и кораке за пријем абасидских представника. Смернице потичу из периода када су у престоној дворани византијског двора већ постојали златни аутоматски механизми и покретни царски престо, што је додатно доприносило величанствености пријема. Изасланик је,

⁴⁸⁸ У изворима се види непосредан однос који су праведни калифи имали са остатком заједнице. Често се наилази на описе спонтаних сусрета калифа и његових разговора са обичним људима, попут споменутих случајева са Омаром. Не види се назнака постојања било каквих посебних протокола пред калифом, а он је себе посматрао као првог међу једнакима. Абу Бакр је једном приликом рекао: „Постављен сам за управљача над вама, иако нисам најбољи од вас. Помозите ми када будем чинио добро, исправите ме ако будем грешио.“: Abdul Ala Maudoodi, *op. cit.* 75.

⁴⁸⁹ Patricia Lesley Baker, *op. cit.* 42.

⁴⁹⁰ Yedida Kalfon Stillman, *op. cit.* 40-41.

⁴⁹¹ Andrea Kaplony, *op. cit.* 19-248.

након дуге шетње до престоне дворане, ступао пред призоре раскоша. Свуда су биле окачене свилене драперије и златни ланци, уз велики број златних свећњака. Након што би ушли дворски службеници по строгом протоколу, уводио се изасланик који је био у пратњи капетана и логотета поште. Двораном је одзвањала рика златних лавова, цвркут птица и мелодија оргуља, док се цар тактично уздизао и спуштао на свом престолу. Потом је следила свечана вечера у дворани Јустинијана, а после банкета посланицима су даривани парфеми и мирисна уља.⁴⁹² Церемоније откривају да је била предвиђена и обавезна проскинеза, али она је временом постала спорна пракса – муслимански изасланици почели су да одбијају клањање пред царом, будући да се проскинеза (*sujūd*) није практиковала на калифовом двору; ничице се падало само пред Богом.⁴⁹³ Сетимо се на час споменуте анегдоте са кордопским изаслаником Ел Газалом и његовог надмудривања са царом и дворјанима, када је прозрео њихову намеру да га натерају да се поклони, те се седећи и унатрашке увукао у дворану да би избегао проскинезу. Чињеница да су Византинци у једном моменту намерно смањили улаз у престону дворану да би натерали изасланике да се поклоне, сведочи о дуготрајном дипломатском надвлачењу са Арапима око тог дворског ритуала. Византијски двор је кроз простор престоне дворане настојао да наметне сопствену хијерархију моћи, док су муслимански изасланици настојали да избегну гестове који су могли бити схваћени као признање царске надрећености. Суочена са идеолошком непопустљивошћу арапског двора, али и дипломатским застојем који је из ње произашао, Византија је на крају морала да начини изузетак од вековне праксе проскинезе. Муслиманским изасланицима било је допуштено да не клањају пред царем, али само под условом да се исти изузетак примењује и у односу према калифу.⁴⁹⁴

Слични сложени протоколи чекали су и византијске изасланике на абасидском двору. Један пример описан је раније у истраживању, када је двор Ел Муктадира демонстрирао невероватну раскош и моћ у жељи да гостујући византијски изасланик буде посебно импресиониран, те да своје позитивне утиске пренесе цару.⁴⁹⁵ Слично протоколима његове државе, византијски изасланик морао је да чека на пријем код калифа дуго – некад и месецима, а онда је на путу ка калифу био спроведен кроз бескрајне процесије војника и евнуха, крда дивљих животиња и непрегледно богатство абасидског двора. Шетња је умела да буде толико заморна и дуга, да су морале повремено да се начине станке за одмор. Кулминацију обиласка представљало је драматично откривање сребрне имитације чувеног византијског механичког дрвета са птицама. Тиме је византијском двору слата снажна порука да Абасиди помно прате новине које настају на царском двору, али и да су успели да овладају техничким вештинама византијских дворских радионица у којима су настајали ови сложени механизми. Као и у случају тираза, још једна препознатљива тековина византијског двора присвојена је и трансформисана у симболички језик моћи Калифата.

Дипломатски односи, дакле, представљали су један од главних начина на који су

⁴⁹² Constantine Porphyrogenetos, *The Book of Ceremonies*, *op. cit.* 566-592.

⁴⁹³ Elsa Cardoso, *op. cit.* 7-13.

⁴⁹⁴ Nadia Maria el Cheikh, *op. cit.* 159-160.

⁴⁹⁵ Oleg Grabar, (1973), *op. cit.* 168-171; Jacob Lassner (1970), *op. cit.* 88-89.

дворови стицали непосредан увид у међусобне протоколе и дворске обичаје. Отуд је и улога изасланика била веома важна. Његов задатак није био само да преноси поруке између дворова, већ и да у сваком смислу буде најбољи представник свог владара. С једне стране, очекивало се да кроз своје држање и одговоре изасланик одбрани званичну идеологију своје државе и прикаже је у најбољем могућем светлу, а с друге стране да прикупи што више информација о супарничком двору које могу послужити владарима у игри надмоћи. Разговори између владара и изасланика у изворима се често бележе у форми испитивања, где владар или његов чиновник постављају питања, а изасланик с одмереношћу и поштовањем одговара. Ипак, испод ове формалне размене речи крили су се често надмудривање, полемика и стално присутно надметање у настојању да се покаже супериорност сопствене стране. Питања и одговори откривали су представу коју су пред светом и својим ривалима државе желеле да створе о себи; из њих се, стога, могла уочити политичка идеологија и стратегија супротстављених страна. Ел Фара у *Књизи о владарским изасланицима* (*Kitāb Rusul al-Mulūk*) открива неколико анегдота које одлично приказују ту сложеност дипломатских интеракција. Једном приликом, Ел Мутасимов везир је примио византијског изасланика и почео да га испитује о цару. Изасланик је цара описао као владара који сузбија неправду и обезбеђује задовољство и благостање својих поданика, дајући свакоме оно што му припада. Исто тако, рекао је да цар ужива дубоко поштовање не само захваљујући страху, већ и угледу који је стекао, као и да поданици управо из поштовања и тежине његовог ауторитета обарају пред њим поглед. Слика коју је византијски изасланик својим речима створио представљала је Византију као државу у којој је праведност темељ царског ауторитета, док страхопоштовање чини основу царске владавине.⁴⁹⁶ Другом приликом, Ел Мутасим је послао свог изасланика на византијски двор. Након свих протоколарних корака, цар је почео да испитује изасланика о томе колико га калиф плаћа и на основу чега је одабран за изасланички посао – да ли је икада освојио неку територију у име калифа, да ли је победио непријатеља и показао своју храброст, да ли је икада спасио калифа или његовог наследника у бици? Изасланик је на све одговорио негативно, и потом појаснио да калиф има много службеника, те да је сваки од њих имао посебан задатак – неки су били задужени за ратна питања, неки за судска, а неки су, попут њега, одабрани на основу умећа и квалификација да буду изасланици и преносе калифове речи другим великим и узвишеним владарима попут цара. Овај једноставан разговор цару је открио далеко више него што се на први поглед чини. Изасланик је у свом одговору дао својеврсну идеолошку одбрану абасидске државе и њене администрације. Приказао ју је као сложену, уређену и способну државу са разгранатим и специјализованим чиновничким апаратом који је био подједнако важан као и војска. Византијски цар је компетентност изасланика покушао да процени кроз стриктно војничку перспективу, али је изасланик преокренуо аргумент, истичући да јака држава не почива само на војној храбрости, већ и на стручним и способним чиновницима који воде дипломатију, управу и правосуђе. Исто тако, нагласио је како се у изасланичке мисије шаљу посебно одабрани појединци у које је калиф имао велико поверење због њиховог поштења и интелигенције – изасланик током мисије не брани себе, већ свог калифа, стога свако потцењивање изасланика представљало је заправо

⁴⁹⁶ Ibn al-Farra', *Kitāb Rusul al-Mulūk*, op. cit. 84.

потцењивање калифа.⁴⁹⁷

Трећа анегдота такође се тиче Ел Мутасимовог везира и његовог сусрета са једним византијским изаслаником. Изасланик је овај пут био приморан да чека шест месеци на пријем, а дошао је са даровима и задатком да преговара око пуштања византијских заробљеника. Везир је покренуо расправу о византијском систему опорезивања, упитавши колики су годишњи порески приходи цара, а затим се подсмехнуо одговору изасланика, приметивши да византијски цар располаже мањим приходима него једно калифово имање. Изасланик је, бранећи своју државу, указао на предности византијског пореског система у односу на арапски. Наводећи конкретне недостатке абасидске праксе и истичући разборитост византијског приступа опорезивању, он је абасидском двору упутио јасну поруку о идеалу умерене и рационалне владавине: добра управа подразумева је одржавање равнотеже између прихода државе и благостања поданика. Насупрот томе, абасидска власт је, према изасланиковој аргументацији, занемаривала ову равнотежу, оптерећујући становништво порезима изнад њихових могућности. Уочљиво је, такође, да је тако детаљним и аналитичким одговором изасланик показао везиру да је изузетно добро упознат са унутрашњим приликама и проблемима Калифата, стављајући до знања да Византији његове слабости нису непознате.⁴⁹⁸

Преостале две анегдоте дешавају се у време Ел Мансурове владавине. Извор напомиње како је „византијски тиранин“⁴⁹⁹ слао велики број високо способних изасланика, због чега је калиф морао да буде посебно опрезан, да покаже пуну проницљивост како не би био надмудрен, али и да се ослони на савете својих сарадника.

У првом случају, калифов човек од поверења спровео је византијског изасланика по Багдаду, показујући му лепоте абасидске престонице. По повратку на двор, калиф га је испитао о утисцима. Изасланик је похвалио град, али је указао и на три недостатка: мањак зеленила, недостатак воде у близини палате и њену превелику близину тржници, односно обичном становништву, што је омогућавало лакши увид у дворска збивања и представљало опасност по очување дворских тајни. Ел Мансур је пред изаслаником одбранио све уочене недостатке да не би показао слабост, но након његовог одласка проверио је све наводе и установио да је изасланик сасвим био у праву. Подстакнут тиме, Ел Мансур је изградио нову калифску резиденцију која му је омогућила већу приватност на двору, преусмерио је воду из оближњих река ка граду и преселио тржницу на удаљенију локацију. Чини се да изасланикова критика није представљала само обично истицање практичних недостатака града, већ да је он свој суд дао имајући на уму византијске стандарде изградње престонице и позиционирања двора. Без обзира на намеру, изасланикове речи подстакле су абасидског владара да своју престоницу сагледа у односу на византијског ривала, након чега је наложио да се уочени недостаци што пре отклоне.⁵⁰⁰

⁴⁹⁷ Ibn al-Farra', *Kitāb Rusul al-Mulūk*, *op. cit.* 84-85.

⁴⁹⁸ Ibn al-Farra', *Kitāb Rusul al-Mulūk*, *op. cit.* 89.

⁴⁹⁹ Овде се мисли на византијског цара. Ел Фара се одлучује за идеолошки обојен назив којим настоји да делегитимише власт византијског цара. У конкретном случају, реч је сасвим извесно о Константину V Копрениму.

⁵⁰⁰ Ibn al-Farra', *Kitāb Rusul al-Mulūk*, *op. cit.* 92.

У другом случају, византијски изасланик је уочио велики број болесних и убогих људи који су молили за милостињу на улици. Из његових речи извирала је притајена осуда, јер је сматрао да би добар владар требало да се стара о благостању својих поданика. Иако то није наглас рекао, наслућује се да је изасланик тиме хтео да поручи да у Константинопољу нема просјака по улицама зато што се цар стара о потребама свог народа – за разлику од калифа. Калифов чиновник, који је изасланика све време спроводио кроз град, није се најбоље снашао у одговору, рекавши да ризница не располаже довољним средствима да помогне свима којима је помоћ потребна. Када је то дошло до Ел Мансура, калиф се разгневио јер је његов чиновник непромишљено представио Калифат као неспособан да се стара о својим поданицима и тиме пружио византијском противнику прилику да доведе у питање његову снагу и поредак. Ел Мансур је, зато, дао друго објашњење изасланику: владар није требало да државном интервенцијом поданицима одузме сваку могућност да кроз милостињу испуне верску дужност (зекат) и задобију Божју награду. Тиме је калиф одбранио не само једну политичку одлуку, већ основну идеологију Калифата, истичући ширину калифове одговорности у којој су се преплитали брига за поданике, очување друштвене равнотеже и улога владара као чувара вере.⁵⁰¹

Иzasланици су, дакле, били кључни играчи у политици надметања између дворова. Не само да су некада представљали прву линију одбране достојанства свог владара, већ су служили и као његове уши и очи на ривалском двору. Посматрали су церемонијал и протоколе на страном двору, процењивали су богатство, политичке прилике и војну снагу, прикупљали су информације о унутрашњој стабилности стране државе и евентуалним сукобима или немирима који су је потресали, успостављали су личне контакте који су се касније могли показати као добар извор информација. Све те активности биле су нужне за стицање предности над супарником, стога не чуди ни то што су и Царство и Калифат, поред ослањања на изасланике као формални и званични пут до жељених података, развили прилично ефикасну и професионалну мрежу шпијуна. Обавештајне активности не спадају технички у сферу дипломатије, стога се овде неће много задржавати на њима. Вредно је ипак споменути их макар успутно, будући да употпуњавају слику о свим активностима које су две ривалске државе предузимале у жељи да осигурају своју политичку предност. Византији су чак и арапски аутори одавали признање за лукавство и вичне шпијуне. Она се ослањала на мреже обавештајаца (*kataskopoi*) који су се често маскирали у трговце, изасланике или пустињаке да би могли несметано да зађу дубоко у непријатељску територију.⁵⁰² Познат је приручник *Тактике* Лава VI који истиче да је апсолутно нужно стално пратити војске „Сарацена“ уз помоћ шпијуна,⁵⁰³ а пружа и опште савете како успешно шпијунирати непријатеље и препознати њихове шпијуне. С друге стране, и Калифат је развио своју

⁵⁰¹ Ibn al-Farra', *Kitāb Rusul al-Mulūk*, op. cit. 92-93.

⁵⁰² Вид. Francis Dvornik, *Origins of Intelligence Services*, Rutgers University Press: New Brunswick – New Jersey, 1974, 121-187; John Haldon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565–1204*, UCL Press: London, 1999, 150, 177; N.Koutrakou, "Diplomacy and espionage: their role in Byzantine foreign relations, 8th-10th centuries", *Graeco-Arabica*, 6/1995, 125–144.

⁵⁰³ *The Taktika of Leo VI*, (text, transl. and comm. George Dennis), Dumbarton Oaks: Washington D.C., 2010, 487-489.

шпијунску службу (*barīd*) која је иницијално била поштанска служба, па се временом трансформисала у обавештајну мрежу за прикупљање информација о византијској војсци у унутрашњим приликама.⁵⁰⁴

Калифат је за мање од једног века прешао дуг пут трансформације: од ране представе о скромној власти калифа, обележеној једноставним начином живота, до сложеног дворског система са раскошним резиденцијама, разрађеним церемонијалом и протоколом. У целини посматрано, утицај Византије на развој дворских церемонија и протокола у Калифату не може се свести на прост модел једносмерног преношења. Он се пре јавља као дифузни утицај, који се постепено и слојевито уграђивао у институционалне праксе, али и као резултат свесне имитације византијског дворског модела. Истовремено, овај процес се одвијао у оквиру политике надметања између две империјалне традиције, у којој су се престиж и легитимитет константно потврђивали и кроз усвајање и кроз преображај постојећих форми. У том смислу, утицај је био двостран и динамичан, будући да су обе стране, у различитом степену, утицале једна на другу и обликовале сопствене церемонијалне праксе у међусобном односу ривалства и опонашања.

⁵⁰⁴ Вид. Francis Dvornik, *op. cit.* 188-261; Adam J. Silverstein, *Postal Systems in the Pre-Modern Islamic World*, Cambridge University Press: Cambridge, 2007, 53-140.

Глава друга
ГРЧКИ ТЕГОВИ, ИСЛАМСКА ВАГА:
АРИСТОТЕЛОВА ЛОГИКА У ТЕМЕЉИМА ФИКХА

Захваљујући преводилачком покрету и педантном раду абасидских интелектуалаца, разоткривене су тајне античких рукописа и грчко знање је оживело међу зидовима научних и преводилачких центара Калифата. Из тих центара, оно се разлило широм абасидског ученог друштва. Сазнања и теорије античких мислилаца анализиране су, критиковане, прихватане, преобликоване, а понекад и одбациване. Међу бројним грчким ауторима чија достигнућа су се неговала и изучавала, посебно место имао је Аристотел. Његов приступ науци и истраживању био је добро прихваћен међу интелигенцијом Калифата, која је посебно ценила његова дела због њиховог рационалног утемељења. Управо због Аристотеловог ослањања на разум, логичко закључивање и систематско објашњавање појава и стварности, његова учења и методе могле су се уклопити у исламску идеологију. Чак и када Аристотел уводи појам који би се из религијске перспективе могао протумачити као Бог („непокренути покретач“), он није ни мистичан, ни антропоморфан, већ представља апстрактног покретача процеса и догађаја.⁵⁰⁵ Такође, Аристотел је имао широку лепезу интересовања. Могло би се са сигурношћу рећи да је био један од свестранијих мислилаца античког периода, будући да се бавио логиком, физиком, метафизиком, биологијом, зоологијом, психологијом, етиком, политиком, реториком, поетиком, а у мањој мери и астрономијом и космологијом. Неке од ових области, а посебно оне које спадају у природне науке, биле су у жижи научног интересовања абасидске истраживачке делатности. Но, једна сфера Аристотеловог учења – логика – снажно је одјекнула међу научницима свих усмерења, будући да су брзо препознали њену вредност. Не чуди, стога, што је једно од централних Аристотелових дела које се темељно преводило и изучавало, скуп његових логичких списа који су сабрани под именом *Органон* (*Ὀργανον*), што у преводу значи „инструмент“ или „оруђе“. Аристотел је био чврстог уверења да је добро познавање логике, поготово силогизма, предуслов да би се могло успешно приступити сваком истраживању.⁵⁰⁶ Такав приступ науци усвојили су и исламски мислиоци, те се изучавање логике сматрало неопходним задатком сваког научника, а логика неизоставним оруђем у откривању истине.

⁵⁰⁵ Aristot. *Met.* 12.1071b-1073a: Aristotle, *Metaphysics*, (transl. Hugh Tredennick), Harvard University Press - William Heinemann Ltd: Cambridge, MA – London, 1989.

⁵⁰⁶ Aristot. *Met.* 4.1005b; Аристот. *Топ.* 2: Аристотел, *Органон – Топика*, (прев. Ксенија Атанасијевић), Култура: Београд, 1965; Аристот. *Др. Аналит.* 2: Аристотел, *Органон – Друга Аналитика*, (прев. Ксенија Атанасијевић), Култура: Београд, 1965.

Управо се у логици може пронаћи тачка стицања античке грчке и исламске правне традиције. У Уводним разматрањима напоменута је основна методолошка проблематика подвођења Аристотелове логики под појам грчке правне традиције у овом истраживању. Иако несумњиво припада грчкој традицији, на први поглед се може учинити да сврставање логики у оквир правне традиције није у потпуности оправдано. Ипак, она је била незаобилазни инструмент у античком грчком праву. Право, логика и реторика ишли су „руку под руку“ у атинском полису, поготово што се право није развијало као затворени систем норми: оно је живело и еволуирало кроз јавни дискурс на Агори, пред Еклезијом, Већем Буле, Хелијејом и другим органима власти. Елементи који су појединца чинили квалитетним правником⁵⁰⁷ у Атини недвосмислено су били вештина убеђивања и умеће правне аргументације. Када се читају судски и политички говори, стиче се утисак да је право у њима присутно, али не сасвим у првом плану;⁵⁰⁸ носећу структуру свих говора чине различите реторичке технике утемељене на логици, попут аргумената из вероватноће, реторских силогизама, парадигми, директног етоса, напада на карактер противника, буђења сажаљења, праведног гнева или зависти, политичких и утилитарних аргумената (позивање на опште добро заједнице). Судско и политичко беседништво развијало се у Атини деценијама; све технике и врсте аргумената којима су атински говорници прибегавали, постојали су у живом ткиву правног и политичког живота у Атини. Аристотелова заслуга лежи у томе што је то емпиријско искуство научно утемељио кроз своја дела, и оставио у аманет не само потоњим генерацијама, већ и цивилизацијама.⁵⁰⁹

Као што је логика била незаобилазно оруђе атинског судског и политичког живота, а кроз њих и правног, тако је била и нужан инструмент помоћу ког се изградила исламска правна наука. Без логики и њених метода, ицтихад правника остаје у сфери личне интуиције, прагматизма и ослањања на ицму као јединог контролног механизма за евентуалне грешке или субјективност појединаца. Рано исламско право у првим деценијама након Посланикове смрти одликовале су управо ове особине. Појединци који су тумачили право били су најобразованији међу асхабима, „људи који развезују и везују“ (*ahl al-ḥall wa-l-ʿaqd*), односно они који „доносе и потврђују одлуке.“⁵¹⁰ Њихово познавање Кур'ана и Суне, језика и контекста прописа било је неспорно, међутим правно одлучивање није било методолошки и теоријски уобличено. С развојем методологије

⁵⁰⁷ Реч „правник“ овде се не користи у строгом смислу, будући да професионалних, школованих правника није било у античкој Атини. Главна одлика атинског правног система била је аматеризам, што значи да се правно знање стицало емпиријски, кроз лично учествовање у раду органа власти и у судским поступцима. „Правни зналац“ би, можда, био прикладнији израз.

⁵⁰⁸ У античкој Атини није постојала претпоставка да суд познаје право, напротив – странке су имале обавезу да саме приложе магистрату текст закона у форми доказа: Сима Аврамовић, Војислав Станимировић, *Упоредна правна традиција*, Правни факултет Универзитета у Београду: Београд, 2016, 125.

⁵⁰⁹ Побројане реторичке технике дугују свој назив и категоризацију управо Аристотелу, који им је посветио посебну пажњу у свом делу *Реторика*. О техникама и атинском беседништву, вид.: Сима Аврамовић, *Rhetorike Techne: вештина беседништва и јавни наступ*, Правни факултет Универзитета у Београду: Београду, 2023.

⁵¹⁰ Al-Mawardi, *Al-Aḥkām al-Sultāniyya – The Laws of Islamic Governance*, (transl. Asadullah Yate), Ta-Ha Publishers Ltd: London, 1996, 11.

права (*uṣūl al-fiqh*), овај недостатак је превазиђен, а исламска правна наука је процветала.

Арапски свет упознао се са Аристотеловом логиком захваљујући преводилачком покрету, а међу првим муслиманским мислиоцима који су почели да јој посвећују пажњу нашао се Ел Кинди. Одмах после њега, Ел Фараби је наставио да је систематски обрађује, тумачи и примењује. Два највећа имена која се не смеју прескочити када је реч о Аристотелу у свету ислама јесу Ибн Сина (Авицена) и Ибн Рушд (Авероес). Сваки од њих је на свој начин учествовао у развоју и учвршћивању логике у оквиру исламске филозофије, и њихови доприноси биће укратко изложени на наредним странама. Но, аутор који је направио значајан скок узевши логику као оруђе филозофије и применивши је директно у праву и теологији је Ел Газали, један од најутицајнијих исламских правника и теолога средњовековне сунитске традиције. Његовом раду биће посвећена посебна пажња, будући да је у њему највидљивији начин на који је Аристотелова логика ушла у срце исламске правне науке и права.

2.1. Филозоф Арапа и Други учитељ

„Не треба да нас је стид да се дивимо истини ни да је усвојимо, ма одакле долазила. Чак иако долази од далеких народа и страних племена, за онога ко трага за истином нема ничег важнијег од саме истине, нити се истина омаловажава или умањује због онога ко је изриче или преноси; истина никог не понижава, већ напротив, свакога уздиже.“
Ел Кинди, „О првој филозофији“ (*Fī al-Falsafa al-ʿUlā*)

„Вештина правне науке је неопходна. Она човеку омогућава да правилно просуди сваку ствар коју Законодавац није изричито одредио, тако што ће је извести или закључити из онога што је Законодавац одредио својим изричитим прописима. Такође му омогућава да то потврди на основу Законодавчеве намере у религији коју је установио за народ коме је она намењена. Међутим, таква потврда није могућа осим ако су његова уверења у погледу доктрина те религије исправна и ако поседује врлине које се у тој религији сматрају врлинама. Онај ко је такав јесте правник.“
Ел Фараби, „Књига о религији“ (*Kitāb al-Milla*)

Мислилац који је први отворио врата античкој грчкој филозофији ка арапском свету био је Ел Кинди (окирно 800-870). Отуд и надимак „Филозоф Арапа“ који му је наденула исламска филозофска традиција. Овде би требало напоменути да је арапска реч *falsafa* директно позајмљена од грчке речи *φιλοσοφία*, што је већ један наговештај утицаја који је грчка филозофија имала на обликовање исламске филозофске мисли, као и вредности коју су јој исламски мислиоци придавали.

Ел Киндијев приступ концепцији правде, иако није био главни фокус његовог истраживања, утабао је пут осталим великим именима арапске филозофије који су продубили расправу о различитим поимањима правде. Под утицајем грчке филозофије, муслимански филозофи покушали су још једном да покрену талас рационализма у филозофским дебатама, настојећи да пронађу рационално утемељење Божанског права (*ius divinum*).⁵¹¹ Пре Ел Киндија, први такав покушај начинили су припадници мутазилитске школе мисли основане средином VIII века,⁵¹² но њихов приступ је био у одређеној мери радикалан, те је изазвао јаке реакције у делу сунитске заједнице и није био добро прихваћен. Мутазилити су сматрали да се верске истине и морал морају потврдити и разумом, а не само праћењем Објаве – управо због тога, њихово учење је било посебно критиковано међу традиционалистима, којима се чинило да мутазилити постављају разум изнад Божје Објаве.⁵¹³ Муслимански филозофи, почевши од Ел Киндија, покушали су на извешан начин да умање овај јаз и да постигну хармонију између разумске и божанске правде⁵¹⁴ и да пронађу начин да неоплатонске идеје учине пријемчивијим муслиманима.⁵¹⁵

⁵¹¹ Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, The John Hopkins University Press: Baltimore – London, 1984, 78-79.

⁵¹² Додирне тачке између Ел Киндија и мутазилитске струје видне су и у томе што су обе стране биле у блиском додиру са владајућим абасидским калифима, Ел Мамуном и Ел Мутасимом, који су здушно подржавали правац њихових учења: Richard Walzer, "New Studies on Al-Kindi", *Oriens*, vol. 10, no. 2/1957, 204-215; Ahmed Fouad El-Ehwany, "Al-Kindi", *A History of Muslim Philosophy*, vol. 2 (ed. M. M. Sharif), Otto Harrassowitz: Wiesbaden, 1963, 422. Но, у свом учењу, Ел Кинди је ипак у неким стварима одступао од мутазилитског – повлачио је разлику између људског знања и божанског које се указивало само посланицима и пророчицама, и нагињао је ка равнотежи између разума и Објаве: Henry Corbin, *Historija islamske filozofije I-II*, (prev. Nerkez Smailagić, Tarik Haverić), Veselin Masleša – Svjetlost: Sarajevo, 1987, 141-142. Мутазилити су, с друге стране, предност давали Објави, коју су сматрали темељом свега, а разум је служио да се доказује Њена истинитост – дакле, били су заправо рационални теолози (*mutakallimīn*), а не чисти филозофи, нити филозофи религије.

⁵¹³ Традиционалисти су се оштро противили било каквој употреби разума у теологији и тумачењу Бога и Објаве. Сматрали су да, будући да је људски ум несавршен, он никако не може да се постави као тумач Божје воље и речи, јер због својих мањкавости може да исквари Објаву. Калам су сматрали изузетно опасним и залагали су се за дословно читање Кур'ана, без тумачења и дубље анализе онога што је у њему објављено. О мутазилизму вид. више: Majid Khadduri, *op. cit.* 47-53; Massimo Campanini, "The Mu'tazila in Islamic History and Thought", *Religion Compass*, vol.6, iss.1/2012, 41-50; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press: New York, 2004, 45-66; Mir Valiuddin, "Mut'azilism", *A History of Muslim Philosophy*, vol. 2 (ed. M. M. Sharif), Otto Harrassowitz: Wiesbaden, 1963, 199-220. Детаљи о мутазилитској активности и оснивачу школе мисли могу се пронаћи и у *Фихрису*: Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist* (1970), *op. cit.* 380-435.

⁵¹⁴ Ahmed Fouad El-Ehwany, *op. cit.* 425-427.

⁵¹⁵ Ел Кинди је усвојио неоплатонске идеје под утицајем постојећих радова хришћанских теолога и религиозних неоплатониста: Richard Walzer, *op. cit.* 203. Хришћански теолози су посебно имали доста компликован однос према неоплатонским идејама, стога су њихове расправе изродиле бројне расправе и дела. Неки од кључних аутора су Тертулијан, Августин Хипонски, Гај Марије Викторин, Боетије, Јован Филопон, Псеудо-Дионисије Ареопagit, Максим Исповедник, Григорије Палама, и многи други. О неоплатонизму у Ел Киндијевим радовима, вид.: Gerhard Endreß, "Building the Library of Arabic Philosophy: Platonism and Aristotelianism in the Sources of Al-Kindi", *The Libraries of Neoplatonists*, (ed. Cristina D'Ancona), Brill: Leiden-London, 2007, 319-350; Peter Adamson, "The Kindian Tradition: The Structure of Philosophy in Arabic Neoplatonism", *The Libraries of Neoplatonists*, (ed. Cristina D'Ancona), Brill: Leiden-London, 2007(a), 351-

Ел Киндијева веза са Аристотелом рођена је кроз активности Ел Киндијевог круга научника и преводилаца који су, окупљени око њега, у Багдаду превели велики број дела Александра из Афродизије, Аристотела, Прокула и Плотинија.⁵¹⁶ Управо кроз те преводилачке активности, Ел Кинди је дошао у контакт са Аристотеловим наслеђем, често дорађујући и коментаришући преводе, чиме је директно допринео постепеној арабизацији појмовног апарата грчке филозофије.⁵¹⁷ Упркос његовој свестраности, није сачуван нити један његов спис који се директно тичао логике и силогизма: чини се да су га више занимали ранији списи *Органона*, попут *Категорија* (*Κατηγορίαι*), као и незаобилазна Порфиријева *Исагога* (*Εἰσαγωγή*) која је служила као увод у *Категорије*. У његово време није била преведена *Прва аналитика* (*Ἀναλυτικὰ Πρότερα*), тако да су тек његови следбеници имали прилике да је изучавају, но делује да ни они нису били превише фокусирани на логику.⁵¹⁸ Свакако, то што се није научно бавио логиком, не значи да њоме није владао и да у њој није видео корисно оруђе. Ипак је, пре него што се окренуо филозофији и природним наукама, провео време изучавајући и фикх, и калам⁵¹⁹ – области у којима је неизбежна аргументација заснована на логици. Његова логичка поткованост види се у критикама које је упутио хришћанству: истичући апсурдност хришћанских светоназора, Ел Кинди је користио механизме Аристотелове логике са којима се сусрео првенствено у *Исагоги*.⁵²⁰

Ел Киндијев највећи допринос свакако је популаризација Аристотелове филозофије,⁵²¹ као и нормализација коришћења грчких идеја за разрешавање чисто муслиманских проблема. У свом делу *О првој филозофији* (*Fī al-Falsafa al-Ūlā*), Ел Кинди наводи како не треба избегавати знања и достигнућа других култура и цивилизација, већ напротив – треба их усвојити и учити од њих, јер истина је универзална и не познаје границе.⁵²² Потом, за методологију каже: „Прикладно је, стога – будући да настојимо да усавршимо своју врсту, јер у томе лежи истина – да се у овој студији држимо уобичајених

370.

⁵¹⁶ Peter Adamson, *Al-Kindī*, Oxford University Press: Oxford-New York, 2007(b), 6; Gerhard Endress, Cleophea Ferrari, "The Baghdad Aristotelians", *Philosophy in the Islamic World*, vol. I (eds. Ulrich Rudolph, Ro-traud Hansberger, Peter Adamson; transl. Ro-traud Hansberger), Brill: Leiden – Boston, 2017, 421-525.

⁵¹⁷ *Фихрист* нуди детаљан попис преведених Аристотелових дела; уз свако су наведена имена научника који су их превели и/или коментарисали. Приметна су бројна истакнута имена преводилачког и интелектуалног света – веома често се спомиње Хунајн ибн Исхак, један од водећих преводилаца IX века, а присутан је и Абу-Бишр Мата ибн Јунус (Abū-Bishr Mattā ibn-Yūnus) који је у X веку један од утемељивача багдадске аристотеловске (перипатетичке) струје мисли, у оквиру које се преводио и изучавао *Органон*: Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist* (1970), *op. cit.* 594-606.

⁵¹⁸ Peter Adamson [2007(b)], *op. cit.* 15.

⁵¹⁹ Ahmed Fouad El-Ehwany, *op. cit.* 421.

⁵²⁰ Peter Adamson, Peter E. Pormann, *The Philosophical Works of Al-Kindī*, Oxford University Press: Karachi, 2012, xxxi.

⁵²¹ Своје дело, *Risāla fī kammiyyat kutub Aristūṭālīs* (*О броју Аристотелових књига*), написао је попут својеврсног увода у свет Аристотела за оног кога занима филозофија: у том делу набројана су и категоризована сва Аристотелова дела, и објашњен је редослед читања.

⁵²² Al-Kindī, *Fī al-Falsafa al-Ūlā – On the First Philosophy* (*The Philosophical Works of Al-Kindī*), (transl. Peter Adamson, Peter E. Pormann), Oxford University Press: Karachi, 2012, 12.

поступака које примењујемо за све теме: да у потпуности пренесемо све што су антички аутори рекли о овоме, служећи се најдиректнијим методама и поступцима који су најлакши за оне који су се посветили овом трагању, и да довршимо оно што они нису исцрпно размотрили, и то препознатљивим језиком и на савремен начин, најбоље што умемо – упркос недаћама које нас погађају и спречавају успешну расправу која би могла да разреши чворове скривених и двосмислених тема. [Морамо] бити на опрезу пред погубним тумачењима многих у нашем сопственом времену који су стекли име спекулацијама (*naẓar*), људи који су далеко од истине иако се крунишу њеним ловорикама. Они немају право на то, јер уско схватају путеве истине и недостаје им разумевање које с правом припада онима који су узвишени у свом увиду и који се труде за општу добробит свих, укључујући и њих саме [тј. критичаре ових филозофа].“⁵²³ Приметно је, дакле, да се у својој методологији Ел Кинди усмеравао кроз три принципа: ослањање на античко знање као почетну тачку изучавања, арабизацију тог знања, и систематичан приступ материји и њену детаљну анализу. У том последњем се управо назире значајан Аристотелов утицај, будући да је и он истицао како је без адекватног и систематичног приступа науци немогуће открити истину, и на сличан начин је „поткачио“ своје савременике који су мислили да могу да дођу до истине без употребе било каквих метода.⁵²⁴

Његов филозофски наследник, Ел Фараби (872-950), наставио је тамо где је Ел Кинди стао у погледу измиривања концепција разумске и божанске правде, ослањајући се, такође, на античке грчке филозофе. У његовим делима, посебно у *Грађанској политици* (*Kitāb al-Siyāsa al-Madaniya*) и *Мишљењима становника „Врлог града“* (*Kitāb Arā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila*) у којима је приметан знатан утицај Платонове *Републике* (*Πολιτεία*) и Аристотелове *Никомахове етике* (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*), Ел Фараби је анализирао појам правде и доводио је у тесну везу са питањем идеалног политичког устројства државе. Бројна разматрања и закључци у тим делима недвосмислено подсећају на наведене античке ауторе. Могу се уочити Платонове идеје о „филозофу-краљу“ као идеалном владару, а такође и његово схватање да је главни циљ државе достизање врлине и среће (а самим тим, и савршенства), док се Аристотелови утицаји виде у Ел Фарабијевом схватању етике и психологије, сматрању да су људи „политичке животиње“, као и поимању среће као крајњег циља људског живота.⁵²⁵ Ово је само један мали сегмент његовог рада у којем се види утицај античких грчких мислилаца. Његов допринос стапању грчке, а пре свега аристотеловске, и арапске филозофске мисли био је толики, да је у исламској филозофској традицији завредео надимак „Други учитељ“ – „Први“ је био нико други, до Аристотела. Ако се, служећи се језиком метафора, за Ел Киндија каже да је отворио врата грчкој филозофији, онда ју је Ел Фараби попут доброг домаћина увео и огрнуо арапским рухом. Значајан део пажње, Ел Фараби је посветио *Органону*, и не само да је

⁵²³ Ibidem.

⁵²⁴ Aristot. *Met.* 4.1005b.

⁵²⁵ Majid Khadduri, *op. cit.* 84-88; Henry Corbin, *op. cit.* 146-149; Muhammad Saghir Hasan al-Ma'sumi, "Al-Fārābī", *Historija islamske filozofije*, vol. 2 (prev. Hasan Sušić, ur. M. M. Šarif), August Cesarec: Zagreb, 1988, 111-122; Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, On Intellect*, Oxford University Press: New York, 1992, 63-73; Richard Walzer, "Aspects of Islamic Political Thought: Al-Fārābī and Ibn Xaldūn", *Oriens*, vol. 16/1963, 40-60.

уобличио арапски филозофски појмовни апарат, већ је отишао и корак даље – систематизовао је Аристотелово учење и посветио је посебну пажњу логици као важном оруђу у темељу сваке науке.

У свом делу *Попис наука* (*Iḥṣā' al-'ulūm*) Ел Фараби у пет поглавља набраја и описује „све добро познате науке“. У првој глави бави се науком о језику, но друга глава садржи један од Ел Фарабијевих посебно значајних доприноса. Своја запажања о науци о логици, он је изделио у неколико тема и детаљно се посветио свакој: дефиниција логики, поређење логики са граматиком и метриком, корист науке о логици, штета непознавања логики, предмет логики, делови логики, софистика, реторски говори, поетски говори, и коначно, структура логики. По први пут се у неком филозофском делу логици изричито даје на значају и посвећује јој се изузетан степен научне пажње. Ел Фараби наводи како је задатак логики да усмери разум на путу ка истини и исправности у свим разумским стварима, као и да га заштити од нагађања (*ẓunūn*) које лако може довести до грешака, посртања и обмана у расуђивању. Тиме логику сврстава у инструменталне науке – као што граматика исправља језик, а метрика стихове, логика исправља разум.⁵²⁶ Сврху логики види у томе што је „потребна у свему што покушавамо да исправимо код других, у ономе што покушавамо да исправимо сами код себе, и у ономе што други покушавају да исправе код нас.“⁵²⁷ Ел Фараби препознаје пет вештина кроз које се користе силогизми у расправи: демонстративну (доказну), дијалектичку, софистичку, реторску и поетску. Демонстративна (доказна) употреба силогизма нуди сигурну истину, чињеницу за коју не може да постоји сумња, нити може да буде доведена у питање због неке грешке или обмане. Дијалектичка се служи општепознатим чињеницама да би се победио саговорник у расправи, или да се изазове снажно мишљење код себе или код других, на начин који ствара утисак да је у питању сигурно, извесно знање, иако то није. Софистичка служи да збуњује саговорнике, да унесе заблуду, да прикаже оно што није – да јесте, и оно што јесте – да није. Реторска је на одређен начин слична дијалектичкој, али је по интензитету исхода слабија; она такође служи да са већим или мањим успехом наведе и убеди саговорника у одређено мишљење, но исход је у том случају достизање убеђујућег веровања код саговорника, што је испод снажног мишљења блиског извесности, које је исход дијалектичког приступа. Поетска употреба силогизма треба код саговорника да створи „слику у уму“ у погледу одређене теме, било лепу, или ружну; да подстакне његову машту, ако саговорник већ нема разборитости која би га водила, те да га кроз машту подстакне на одређено деловање.⁵²⁸ На крају, Ел Фараби даје структуру логики кроз осам делова *Органона*, ослањајући се сасвим на Аристотелов *Органон*, али додајући му *Реторику* (*Τέχνη ῥητορική*) и *Поетику* (*Περὶ ποιητικῆς*).⁵²⁹ Силогизмом се додатно и још детаљније бавио у једном другом раду, *Књизи о силогизму* (*Kitāb al-Qiyās*), где се

⁵²⁶ Al-Fārābī, *Iḥṣā' al-'ulūm* (*Попис наука*), (прир. Ali Bou Melhem), Dār wa-maktabat al-Hilāl: Бејрут, 1996, 27-28, 30-31.

⁵²⁷ Al-Fārābī, *Iḥṣā' al-'ulūm* (1996), *op. cit.* 29-30.

⁵²⁸ Al-Fārābī, *Iḥṣā' al-'ulūm* (1996), *op. cit.* 36-43.

⁵²⁹ Al-Fārābī, *Iḥṣā' al-'ulūm* (1996), *op. cit.* 44-47. О значају укључења Реторике и Поетике у *Органон*, вид. више: Deborah L. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetic in Medieval Arabic Philosophy*, E. J. Brill: Leiden, 1990.

посветио анализи кијаса (*qiyās* – у овом контексту, то је формални силогизам), правилима дедукције, валидношћу аргумената, односу језика и логике, и сличним темама. Управо захваљујући успеху овог дела, додељен му је надимак „Други учитељ.“ Занимљиво је запазити да је реч „кијас“ уједно означавала и формални силогизам, и допунски извор шеријатског права. Иако правни кијас није увек био истоветан са формалним силогизмом,⁵³⁰ правници су током векова покушавали да што успешније приближе правну аналогију правилима логике како би, што је више могуће, умањили могућност грешке у закључивању.

У петој глави *Пописа наука* наилази се на још један интересантан Ел Фарабијев закључак. Спomiње се правна наука, но на њој се Ел Фараби задржава уз свега неколико реченица – довољно да се кроз његове речи може схватити какав је био задатак правника из његове перспективе. Он јуриспруденцију описује првенствено као *вештину закључивања*: задатак правника и правне науке није био само да прате закон, већ и да „попуњавају празнине“. Другим речима, на основу закона који су познати и јасни, а имајући у виду и сврху и циљ закона унутар религије и народа за које је донет, правник треба успешно да дође до решења које законодавац није изричито споменуо.⁵³¹ Јасно је, дакле, да је Ел Фараби сматрао да правници имају веома важан задатак тумачења Законодавчеве (Божје) воље и стварања одговарајућих правних правила у складу са њом, а то је све требало чинити уз помоћ логике.⁵³²

⁵³⁰ То се најбоље види у самој разлици у циљевима фикха и филозофије који су објашњени раније – фикх увек мора да се води циљевима шеријата, док је филозофија у чистој потрази за истином. Исто тако, код правника који се служи кијасом увек постоји одређена мера субјективности – правник сâм, на основу свог знања и уверења, покушава да пронађе заједнички узрок (*'illa*) који повезује нову, нерегулисану ситуацију и неко од већ постојећих правила, чије решење ће онда по принципу аналогије применити и попунити правну празнину. А тамо где постоји субјективност, увек постоји и простор за грешку.

⁵³¹ Al-Fārābī, *Iḥṣā' al-'ulūm – Enumeration of Sciences (Alfarabi, The Political Writings)*, (transl. and annot. Charles E. Butterworth), Cornell University Press: Ithaca – London, 2001, 80.

⁵³² Један рад износи интересантну хипотезу да је Ел Фарабијева веза са правном науком била далеко јача од просте инсинуације да правници треба да користе логику као своје главно оруђе. Наиме, Менсија (*Mensia*) тврди да је Ел Фараби у својим делима, поготово у *Књизи о религији (Kitāb al-Milla)*, био под утицајем не само грчке филозофије, већ и методологије и принципа исламске правне науке, а посебно учења Еш Шафија отелотворених у његовом делу *Расправа (Al-Risāla fi Uṣūl al-Fiqh)*. Менсија тврди да је Ел Фараби узео споменуте принципе, ослободио их верске садржине, и заменио их својим политичким филозофским ставовима. На пример, „Први законодавац“ код Ел Фарабија у опису сасвим одговара Кур'ану и Суни; три начина на који се одређује закон код Ел Фарабија – потпуно откривен, откривен кроз способност и мешовит – одговарају Еш Шафијевој подели на оно што је Бог изричито навео, оно што је Посланик установио и општа места из Кур'ана која Суна детаљно објашњава, итд; Mokdad Arfa Mensia, "Al-Fārābī et la Science des Uṣūl al-fiqh", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 27/2017, 139–163.

2.2. Главни учитељ

„Логика има за циљ да људском бићу пружи нормативно оруђе које га, уколико му се посвети пажња, чува од грешке у мишљењу.“

Ибн Сина, „Књига о напоменама и опоменама: Логика“
(*Kitāb al-Ishārāt wa-al-tanbihāt: al-Mantiq*)

Ако је геније лично, Аристотел, назван у арапском свету „Први учитељ“, а један од његових најистакнутијих филозофских следбеника, Ел Фараби, „Други учитељ“, особа која носи епитет „Главни учитељ“ (*Al-Shaykh al-Ra'is*) мора да представља врхунац исламског аристотелизма. Та почаст припала је чувеном Ибн Сини, познатијем у западној традицији још и као Авицена. Ибн Сина (980-1037) је у овом еволутивном ланцу исламске логике отишао још даље од свих својих претходника – направио је револуцију у Аристотеловој логици тако што ју је одвојио од њеног античког грчког контекста и учинио ју је потпуно компатибилном са исламским монотеизмом. Користећи поново језик метафоре – након што је Ел Фараби, попут доброг домаћина, увео грчку филозофију у свет ислама и огрнуо је арапским рухом, Ибн Сина јој је грчко име заменио арапским, од госта ју је учинио сталним чланом заједнице и потом ју је превео на ислам. Његова филозофска оригиналност не само да је била јединствена у исламу, већ и у западној традицији, где је извршио снажан утицај на Алберта Великог и Тому Аквинског у њиховим напорима да католичку теологију заокрену ка рационализму.⁵³³ Док је у исламском свету преовладао скептицизам према употреби чистог разума у филозофији након Ел Газалијеве критике учења Ибн Сине, у западном католичком свету десило се управо супротно.

Попут Аристотела, Ибн Сина је био полихистор – интересовао се и писао је о метафизици, физици, теологији, политици, етици, медицини, и бројним другим областима.⁵³⁴ Слично његовим претходницима, у мислима Ибн Сине чују се гласни одјеси аристотеловских и неоплатонских идеја. У онтологији је усвојио неоплатонски концепт еманације (*faʿd*): Бог је Нужно биће (*Wājib al-Wujūd*) које је толико савршено, да се из њега свет излива кроз низ интелигенција.⁵³⁵ У оквиру филозофије ума сложио се са Аристотеловом тврдњом да постоји тесна веза између душе и тела, али је одбацио теорију монизма и приклонио се идеји да су душа и тело одвојени, али да међусобно

⁵³³ Nerkez Smailagić, *Klasичna kultura islama I: teologija, filozofija, znanost*, Nerkez Smailagić: Zagreb, 1973, 361.

⁵³⁴ Henry Corbin, *op. cit.* 151.

⁵³⁵ Ibn Sina, *Kitāb al-Shifā' – The Physics of the Healing*, Books I and II (transl., introd. and annot. Jon McGinnis), Brigham Young University Press: Provo, Utah, 2009, 33-34 (1.4), 237-238 (2.12); Herbert A. Davidson, *op. cit.* 74-82; Nerkez Smailagić, *op. cit.* 363-368; Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Brill: Leiden – Boston, 2014, 296-300. Вид. Peter Adamson, "From the necessary existent to God", *Interpreting Avicenna*, (ed. Peter Adamson), Cambridge University Press: Cambridge, 2013, 170-189.

комуницирају.⁵³⁶ Његове епистемолошке теорије спознаје такође сведоче о утицају Аристотелових идеја, но Ибн Сина је одређене аспекте додатно разрадио на начин који није раније виђен: раздвојио је спољашњу перцепцију, која се остваривала кроз пет чула, и унутрашњу перцепцију, коју је поделио на пет способности (заједничко чуло – место где се стапају сви подаци стечени кроз чула [*al-hiss al-mushtarak*]; сликовна моћ [*al-khayyāl*]; стваралачка машта – фантазија [*al-mutakhayyila*]; моћ процене – инстинкт [*al-wahm*]; памћење [*al-hifz*]). Од побројаних моћи, Ибн Сина је дао посебно оригиналан допринос учењем о моћи процене.⁵³⁷ Исто тако, разрадио је доста скромну Аристотелову теорију о развоју човековог интелекта. Разликовао је и детаљно описао две врсте: Потенцијални интелект човека и Активни интелект који постоји изван човека, и који подстиче и усмерава развој Потенцијалног.⁵³⁸ Такође, поред уобичајеног филозофског пута спознаје, Ибн Сина уводи појам „свете интуиције“ (*hads*). То је способност ума која је највише развијена код пророка и посланика, а у једној мањој мери и код филозофа и мистика, да кроз својеврсну интуицију, без дугог логичког закључивања, прими знање директно од Активног интелекта.⁵³⁹ Управо на основу овога се види да је Ибн Сина наставио трагом својих претходника у покушају да приближи разумско и божанско, а самим тим науку и веру: очигледно је да Активни интелект у његовим теоријама представља Бога, који кроз своју Објаву усмерава човека, док човек ту Објаву прихвата кроз разум.

Ибн Сина је, слично Ел Киндију, у својим политичким теоријама нагињао ка грчком натурализму,⁵⁴⁰ због чега се његова концепција правде приближила идеји природног права. Приметан је још једном утицај Платона као и код Ел Фарабија, но за разлику од његовог идеалног „Врлог града“, Ибн Сина је свој назвао „Праведан град“. Почивао је на теорији друштвеног уговора⁵⁴¹ и имао је „посланика-краља“ на челу –

⁵³⁶ Прецизније, сматрао је да рационална душа има посебан, нематеријални статус и да није сводива на телесне процесе. Своју теорију да је свест одвојена од тела демонстрирао је својим чувеним аргументом „лебдећег човека“: ако се човек нађе како лебди у ваздуху, са сасвим раздвојеним удовима, тако да се ништа не додирује, и са сасвим угашеним чулима, тако да не прима никакве сензације, и без икаквог сећања на претходно постојање, тај човек ће, по Ибн Синином мишљењу, и даље бити свестан једне ствари – да постоји. На основу тога Ибн Сина закључује да самосвест, а с њом и душа, постоје одвојено од телесног запажања. Сажета верзија Ибн Синине теорије о души налази се у његовом спису: Ibn Sina, *Maqāla fī al-Nafs* - A Compendium on the Soul, (transl. Edward Abbott Van Dyck), eBook, 2018. Но, главни текст у којем је тема детаљно разрађена и у којој је изнет аргумент „лебдећег човека“ налази се у шестој књизи у оквиру *Kitāb al-Shifā* која се зове „О души“ (*Kitāb al-Nafs*): Ibn Sina, *Kitāb al-Nafs (Book of the Soul) – Subject, Definition, Activity: Framing Avicenna's Science of the Soul*, (transl. Tommaso Alpina), De Gruyter: Berlin – Boston, 2012, 205-206. Вид. и: Nerkez Smailagić, *op. cit.* 369-374; Dimitri Gutas (2014), *op.cit.* 373-376.

⁵³⁷ Ibn Sina, *Kitāb al-Nafs*, *op. cit.* 213-128; Herbert A. Davidson, *op. cit.* 95-104.

⁵³⁸ Ibn Sina, *Kitāb al-Nafs*, *op. cit.* 234-238; Herbert A. Davidson, *op. cit.* 83-94; Nerkez Smailagić, *op. cit.* 375-380.

⁵³⁹ Dimitri Gutas (2014), *op.cit.* 179-201.

⁵⁴⁰ О историјским коренима и зачецима ове идеје у античкој мисли, са посебним освртом на софистичко супротстављање природе (φύσις/*physis*) и закона (νόμος/*nomos*) код Хипије и Антифонта као утемељитеља грчке природноправне мисли, вид.: Sanja Gligić, "Founders of the School of Natural Law in Ancient Greece", *Ius Romanum*, II/2024, 277-287.

⁵⁴¹ Ибн Сина је сматрао да „Праведни град“ настаје када појединци реше да оснују политичку заједницу, и то чине кроз својеврсни консензус, споразум око услова под којим ће живети. Ти услови онда постају обавезујући за све будуће чланове заједнице, било да се у њој роде или да се у њу доселе; они прихватају те услове прећутним договором: Ibn Sina, *Al-Ilāhiyyāt min Kitāb al-Shifā' - The Metaphysics of The Book of Healing*,

владара беспрекорног морала и израженог осећаја за правду заснованог на принципу „средине“ (*al-wasat*, такозвана „златна средина“). Према његовим схватањима, када су грађани морални и умерени, постиже се практична правда, а када се она повеже са божанском правдом, кроз божанске (исламске) законе и вођство мудрог владара, онда се постиже истинска срећа.⁵⁴² Ибн Сина је својим учењем заиста сјединио два света, грчки и исламски, или речима Смаилагића: „Ibn Sina je građanin dva intelektualno-spiritualna svijeta: helenskog i islamskog. U svom duhu, on je tako istinski sjedinio ta dva svijeta da su oni identični: pitanje nelojalnosti bilo kojem, stoga, ne dolazi za njega uopće.“⁵⁴³

Будући да је логику сматрао неизоставним оруђем ума за сваку научну област, сва његова дела била су прожета логичким приступом.⁵⁴⁴ У сфери медицине био је први лекар који се чврсто ослањао на логику приликом постављања дијагнозе. У свом *Канону медицине*, односно *Књизи закона у медицини* (*Kitāb al-qānūn fī al-ṭibb*) јасно истиче да „практиковање медицине“ не означава физичке радње које лекар спроводи, већ представља грану медицине која пружа лекару адекватно знање на основу ког он може да формира своје стручно мишљење и створи план лечења: теорија води ка мишљењу, а мишљење је темељ лечења.⁵⁴⁵ Наводи како је задатак егзактних наука да стижу до знања кроз разоткривање узрока и порекла узрока одређених појава, што за област медицине значи да лекар мора добро да разуме и симптоме, и принципе постојања, и узрочно-последичну везу.⁵⁴⁶ Зато, сваки лекар мора да зна како да доноси закључке о узроцима болести и симптомима, као и о методама којима ће се болест највероватније отклонити.⁵⁴⁷ У трећој књизи *Канона медицине* Ибн Сина се фокусира на појединачне болести, наводећи њихове узроке и симптоме, и дајући смернице лекарима како да препознају која болест је у питању ако симптоми наводе на више могућих обољења (тзв. диференцијална дијагностика). У свим тим поступцима, логичко закључивање је кључни алат који лекару омогућује да системом елиминације искључи оне болести које не одговарају стању пацијента.

Чистом логиком Ибн Сина се бави највише у *Књизи исцељења* (*Kitāb al-Shifā'*), *Књизи напомена и опомена* (*Kitāb al-Ishārāt wa-al-tanbīhāt*) и *Књизи спасења* (*Kitāb al-najāt*) која је скраћена верзија његовог учења о логици, намењена студентима. *Књига исцељења*, иако назив може да превари и да наведе на закључак да се тиче медицине, представља најважније дело Ибн Сине и посвећено је својеврсном исцељењу душе од заблуде и

(transl. Michael E. Marmura), Brigham Young University press: Provo, Utah, 2005, 370-379 (10.4-5).

⁵⁴² Majid Khadduri, *op. cit.* 88-93. Више о „Праведном граду“ и поређењу са Ел Фарабијевим „Врлим градом“: Miriam Galston, "Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy." *The Review of Politics*, vol. 41, no. 4/1979, 561-577. Вид. и: Charles E. Butterworth, "The Political Teaching of Avicenna", *Topoi* vol. 19, no.1/2012, 35-44.

⁵⁴³ Nerkez Smailagić, *op. cit.* 381.

⁵⁴⁴ Dimitri Gutas (2014), *op.cit.* 203.

⁵⁴⁵ Ibn Sina (Avicenna), *Kitāb al-qānūn fī al-ṭibb – The Canon of Medicine of Avicenna*, Book I (transl. I. Gruner, O. Cameron), AMS Press: New York, 1973, 26.

⁵⁴⁶ Ibn Sina, *Kitāb al-qānūn fī al-ṭibb I*, *op. cit.* 29.

⁵⁴⁷ Ibn Sina, *Kitāb al-qānūn fī al-ṭibb I*, *op. cit.* 33.

незнања.⁵⁴⁸ Унутар ње, први део тиче се логике и подељен је на девет књига које прате Аристотелов *Органон*, уз додати увод и благо измењене наслове: *Исагога* (*al-Madkhal*), *Категорије* (*al-Maqūlāt*), *О тумачењу* (*al-'Ibārah*), *Силогизам* (*al-Qiyās*), *Демонстрација* (*al-Burhān*), *Дијалектика* (*al-Jadal*), *Софистика* (*al-Saḥṭasah*), *Реторика* (*al-Kitābah*) и *Поетика* (*al-Shi'r*). Овим делом, Ибн Сина је показао не само да влада Аристотеловом материјом и успешно је тумачи, већ и да превазилази „Првог учитеља“ захваљујући низу новина.

Прво, установио је правило како се логичке реченице пишу на арапском језику: реченица увек треба да почне субјектом, а главна тврдња треба да иде на друго место, како би исказ био прегледан и математички тачан. Но, истакао је да је конверзија, односно замена места речима у реченици могућа без губљења значења, али да се мора пазити на време: опште апсолутне премисе са условом „у неко време“ не дозвољавају конверзију.⁵⁴⁹ Друго, допунио је Аристотелову модалну логику тиме што је додао и временски услов, сматрајући да су апсолутни искази непрецизни. Другим речима, осим што се логиком утврђује да ли је нешто тачно или нетачно, па затим да ли је нужно, могуће или немогуће, неопходно је уврдити и *када* – увек, под одређеним условом или понекад, у одређеном тренутку.⁵⁵⁰ Општемењивање модалне логике временским условом показало се касније корисно правницима приликом одређивања обавезујуће снаге правних норми и утврђивања изузетака од правила. С тим у вези, Ибн Сина је тврдње такође делио у зависности од тога на колико људи или ствари се односе. Појединачне (сингуларне) се односе само на једног конкретнег човека или ствар; неодређене се односе на одређену групацију, без прецизирања да ли се мисли на све чланове те групе или само на неке; квантификоване, где се прецизно одређује на колико људи или ствари се тврдња односи уз помоћ квантификатора „сваки“, „ниједан“, „неки“, „не сваки“.⁵⁵¹ Треће, увео је и развио условни (хипотетички) и раставни (дисјункциони) силогизам,⁵⁵² који су се касније посебно показали корисни исламским правницима у тумачењу Кур'ана и Суне и формулисању правне аргументације. Четврто, степеновао је процес размишљања, те је разликовао процес замишљања (*taṣawwur*, концептуализација) и процес потврђивања (*taṣdīq*, верификација) неке чињенице да би се спречиле грешке у резонувању.⁵⁵³ Конкретније, потребно је било да се прво јасно замисли и дефинише неки појам или концепт у мислима, на вредносно неутралан начин, пре него што би се прешло на

⁵⁴⁸ Ibn Sīna (Avicenna), *Kitāb al-Shifā': al-Madkhal – The Book of Healing: Isagoge*, (transl. Silvia Di Vincenzo, doctoral thesis), EPHE-PSL Research University.; Scuola normale superiore: Pise, Italie, 2018, 14.

⁵⁴⁹ Saloua Chatti, *Arabic Logic from Al-Fārābī to Averroes*, Birkhäuser: Cham, 2019, 96-121. О Ибн Синином силогизму вид.: Tony Street, "Avicenna on the syllogism", *Interpreting Avicenna*, (ed. Peter Adamson), Cambridge University Press: Cambridge, 2013, 48-70.

⁵⁵⁰ Saloua Chatti (2019), *op. cit.* 36-56. На пример, кроз силогизам Ибн Сина долази до закључка да Бог (Нужно биће) постоји нужно и увек. С друге стране, тврдња да човек дише је тачна, нужна (без дисања нема живота), али не постоји увек, већ под условом док је човек жив.

⁵⁵¹ *Ibidem*. Вид. овај одељак за додатну анализу Ибн Сининих апсолутних исказа и њихових супротности.

⁵⁵² *Ibid.* 273-282; H. Gätje, "Zur Lehre von den Voraussetzungsschlüssen bei Avicenna", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 2/1985, 140-204.

⁵⁵³ Harry A. Wolfson, "The Terms *Ṭaṣawwur* and *Ṭaṣdīq* in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew equivalents", *The Muslim World*, vol. 33, no. 2/1943, 114-128; Deborah L. Black, *op. cit.* 71-78.

вредносни суд да ли је тај појам или концепт тачан, нетачан, нужан, могућ, итд. Када је реч о појмовима, истакао је да је афирмативна тврдња о нечему што не постоји увек нетачна, јер ствар мора стварно да постоји да би имала неку особину. Још једна новина коју је Ибн Сина увео је у тесној вези са његовим појмом свете интуиције (*hads*): у питању је брза интуиција (такође *hads*). Света интуиција и брза интуиција чине исти појам, само различитог степена: брза интуиција је способност добро утренираног људског ума да у тренутку споји премисе и дође до закључка без дугог разматрања или експериментисања; света интуиција је највиши облик те интуиције којом су обдарени пророци и посланици, и која им омогућава да од Активног интелекта моментално приме истину.⁵⁵⁴

Оплемењивање Аристотелове логике свим тим новинама био је заиста историјски искорак који оправдава надимак „Главни учитељ“ који је Ибн Сина стекао. Он је истицао да логика јесте оруђе, али је уједно и самостална филозофска дисциплина која заслужује дужну пажњу свих научника на путу ка откривању истине. Тиме ју је издигао на виши ниво у односу на њене античке корене и отворио врата другим наукама да је уграде у темељ својих истраживања. Међу њима се нашао и фикх.

2.3. Доказ ислама

„Ко не познаје логику, његовом знању се никако не може веровати.“
Ел Газали, „Изабрано из науке о теоријским основама права“
(*Al-Mustaşfā min ‘ilm al-uşūl*)

Трансформација логике у исламском свету доживела је свој врхунац захваљујући човеку који је решио да целокупно своје знање усмери на критику грчке филозофске мисли, а уз њу и исламске перипатетичке традиције. Но, у тој критици, једини елемент који је беспоговорно прихватио и признао као највредније наслеђе грчке културе јесте логика, оплемењена допунама Ибн Сине. Ел Газали (1058-1111) један је од најистакнутијих исламских правника свих времена. Његов допринос методологији исламске правне науке је изузетан, а његова одбрана ислама од грчких филозофских утицаја била је систематична и силовита. Касније током живота приближио се суфијским учењима, што је довело до промене у његовом односу са вером. Рационални, догматски

⁵⁵⁴ За више детаља о томе, али и другим логичким учењима Ибн Сине (свођење на апсурд, сложени силогизми, модални силогизми): Saloua Chatti (2019), *op. cit.* 162-165, 170-224, 339-342; Saloua Chatti, "Avicenna on Possibility and Necessity", *History and Philosophy of Logic*, vol.35, no.4/2014, 332-353; Dimitri Gutas (2014), *op.cit.* 179-201; Asad Q. Ahmed, "Avicenna's Reception of Aristotle's Modal Syllogistic", *Before and After Avicenna*, (ed. D. Reisman), Brill: Leiden, 2003, 3-24; A. I. Sabra, "Avicenna on the Subject Matter of Logic", *Journal of Philosophy*, vol. 77, no.11/1980, 746-764.

и формалноправни приступ заменио је дубоком духовношћу и схватањем да се Бог не може спознати само кроз књиге и логику, већ и кроз срце, прочишћење душе путем унутрашње спознаје и моралне чистоте која води блискости Божанском.⁵⁵⁵ Због тога што је тим својим обједињујућим учењем „спасио“ ислам од две крајности – метафизичких лутања грчких филозофа с једне стране, и сувог, правничког формализма с друге, многи га сматрају обновитељем (*mujaddid*) петог века ислама, истичући да „ако је ислам права вера, онда је Ел Газали њен доказ.“ Отуд је он први човек који је добио титулу „Доказ ислама“ (*Hujjatu al-Islām*) која је означавала врхунски духовни и интелектуални ауторитет.⁵⁵⁶

Ел Газали је свој пут отпочео посвећеним изучавањем грчке филозофске мисли и њеним интерпретацијама у исламској филозофији. Лично није био противник рационализма – напротив, разум је сматрао нужним начином доказивања, разумевања и одбране Објаве. Но, никако није успевао да се помири са различитим метафизичким теоријама које су исламски перипатетичари изнели уз ослонац на Платона и Аристотела.⁵⁵⁷ Наоружан знањем, Ел Газали је написао једно од својих најпознатијих дела, *Несувислости филозофа* (*Tahāfut al-Falāsifa*), у којем је у двадесет тачака напао филозофе-теисте, и то користећи њихов алат – логику. За седамнаест тачака, односно преступа, истакао је да су јерес (*bid'a*), тврдње које воде застрањењу и заблуди у вери, али оне и даље нису изводиле појединца из ислама. Међутим, три највећа преступа која филозофима ставља на терет сматрао је чистим неверством (*kuffār*, неверници). У питању су биле њихове метафизичке идеје о универзуму и Богу, конкретно: прва, да је универзум вечан; друга, да Бог зна само опште законитости а не и поједине детаље света; и трећа, да васкрсава само душа када дође Судњи дан, а не и тело.⁵⁵⁸ Од других ствари које је

⁵⁵⁵ Најзначајнији рад у којем је изнео и образложио свој измењени однос према вери је *Оживљавање верских наука* (*Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*). Дело је настало након што је напустио Багдад и позицију професора, и отпочео десетогодишњи период осамљивања и путовања током ког је преиспитивао себе, свој его и своја уверења.

⁵⁵⁶ Кратак преглед Ел Газалијеве биографије и извора на основу којих је реконструисана: Frank Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, Oxford University Press: New York, 2009, 19-59.

⁵⁵⁷ Газали их назива филозофима-теистима (*ilāhiyyūn*) будући да су веровали у постојање Бога и логички доказали да он постоји. Осим њих, разликује филозофе-материјалисте (*dahriyyūn*) који су потпуно порицали постојање Бога и тврдили да свет постоји сам по себи, а да су бића настала случајним мешањем материје, и филозофе-натуралисте (*ṭabī'iyyūn*) који су прихватили постојање Створитеља, али су негирали да душа може да постоји мимо тела, тако да нису веровали у живот после смрти: M. Shaeed Sheikh, „Al-Ghazālī“, *Historija islamske filozofije*, vol. 2 (prev. Hasan Sušić, ur. M. M. Šarif), August Cesarec: Zagreb, 1988, 18.

⁵⁵⁸ Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifa – The Incoherence of the Philosophers*, (transl. Michael E. Marmura), Brigham Young University Press: Provo, Utah, 2000. Укратко, како је Ел Газали побио наведене тврдње: 1) Свет не може да буде вечан, јер се тиме негира улога Бога као слободног створитеља света. Бог је имао слободну вољу да одлучи да ли и када да створи свет, тако да свет има свој трен настанка који је зависио директно од Бога. Бог је свет створио из ништавила; ако је свет вечан како тврде филозофи, он нема први дан настанка и он постоји независно од Божје воље. У том контексту посебно је критиковао теорију еманације која је тврдила да се свет аутоматски излива из Бога као резултат његове савршености. Ел Газалију је то било све неприхватљиво, јер се сасвим негирала активна улога и воља Бога при стварању света. 2) Ако Бог не зна појединости, односно детаље света, онда није свемогућ и свезнајућ; не може да зна грехове верника, а ни њихову доброту, нити молитве верника стижу до Њега. Таква идеја директно је поткопавала темељ ислама и концепт Божјег суда. Божје знање мора бити апсолутно. 3) Будући да су филозофи сматрали да је тело само пролазни затвор који се претвара у прах и нестаје по смрти тиме што постаје део тла, биљака, па и

критиковао, занимљиво је споменути да му је посебно сметала тврдња филозофа да је узрочно-последична веза нужна и природна. Ел Газали је истицао да та веза уопште није логички нужна – уочљива јесте, али *не и нужна*. Као пример наводи комад памука који се убаци у ватру: једино што се може видети је да једна ствар следи за другом – памук се убаци у ватру – памук изгори. За њега, то је проста случајност; логички се не може доказати да ватра има унутрашња својства која доводе до сагарања памука.⁵⁵⁹ Ел Газали не придаје предметима никаква унутрашња својства и моћи, већ то приписује Богу. Дакле, памук изгори у ватри не зато што ватра има моћ да га спали, већ зато што је то плод Божје воље и интервенције. Оно што филозофи зову узрочно-последичном везом, то је заправо само Божја навика (*‘ādah*) да ствари учини предвидљивим за људе, но ту навику Бог може да прекине кад год пожели. Овакав интересантан Газалијев приступ узрочно-последичној вези био му је неопходан из простог разлога – да би могао да објасни постојање Божјих чуда (*mu‘jizah*). Строго научно схватање узрочно-последичне везе никако није могло да објасни, на пример, како се Мусин (Мојсијев) штап претворио у змију када га је бацио пред фараона, или како ватра није спалила пророка Ибрахима (Аврама) када га је краљ Нимруд убацио да сагори. Негирање чуда и истицање њихове немогућности директно би довело до поткопавања основа исламског учења.⁵⁶⁰

Упркос оштром критиковању и темељном деконструисању перипатетичке филозофије, Ел Газали је препознао једну важну вредност у радовима неких њених филозофа. Пре њега, највећи део исламских теолога и правника посматрао је логику као грчку „новотарију“ која је кварила веру својом везом са метафизиком, те су сматрали да ју је требало избегавати по сваку цену. Ел Газали је сматрао управо супротно. Колико год да је улазио у интелектуалне дуеле са Ибн Сином, неслажавши се скоро са сваким његовим метафизичким ставом, одао му је велико признање за изградњу логике као науке. Револуционарни допринос Ел Газалија исламској правној науци био је то што је преузео Аристотелову логику, онако како ју је преобликовао и допунио Ибн Сина, и применио је на исламско право. Том приликом, он је логику сасвим ослободио њеног

других људи кроз конзумирање тих биљака, питали су се како тело може да васкрсне. Ел Газали је то поново објаснио свемогућношћу Бога који има моћ манипулисања материјом и стварања новог тела, истичући да је човек спој тела и душе, те да једно без другог не иде. Ел Газалијева образложења далеко су детаљнија и опширнија у књизи, али овде су извучене основне тачке његових аргумената. Најважнији закључак је да их је сасвим утемељио на законитостима логике, те је фактички филозофе побио њиховим сопственим оружјем.

⁵⁵⁹ Данас, свакако, постоје научне методе којима се јасно може доказати да унутрашња својства ватре доводе до сагарања запаљиве материје која је у њу убачена, исто као што се могу доказати унутрашња својства других ствари и појава, као и њихов утицај на друге објекте – другим речима, јасна и необорива узрочно-последична веза. Међутим, Ел Газалијева теорија није сасвим оповргнута науком у једној научној сфери. Квантна физика је показала да на најдубљем нивоу постојања, природа и даље није сасвим предвидљива, те се чврсте узрочно-последичне везе не могу увек уочити. Док класична физика полази од идеје да свака појава има свој узрок и своју јасну последицу, у квантном свету та законитост није тако сигурна. На микроскопском нивоу, понашање честица је суштински непредвидљиво и описује се вероватноћама и стањима суперпозиције. Законитости у квантној физици не произлазе из појединачних случајева, већ тек из статистичких правилности које су утемељене на анализи већег броја случајева. На питање „зашто се квантне честице понашају непредвидљиво“, квантна физика ни дан данас нема јединствен одговор.

⁵⁶⁰ Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifa*, op. cit. 166-177. Вид. Omar Edward Moad, "Al-Ghazali's occasionalism and the natures of creatures", *International Journal for Philosophy of Religion* vol. 58, 2005, 95-101.

грчког наслеђа. Раскинуо је њену оригиналну везу са метафизиком перипатетичара и трансформисао ју је у неутрални, математички прецизан алат, који је потом користио приликом вршења иџтихада. Грчку терминологију заменио је исламском – уместо речи „силогизам“ почео је да користи реч „кијас“, проширујући тиме оригинално значење кијаса у исламском праву. „Хипотетички силогизам“ преименовао је у „вагу праћења“ (*mīzān al-talāzum*), „дисјункциони силогизам“ у „вагу супротстављања“ (*mīzān al-ta'ānud*), „премисе“ силогизма у „сведоке“ (*al-shawāhid*), „аподиктички доказ“ у „јасан доказ“ (*al-burhān*), „категорије“ у „родове значења“ (*al-ajnās al-'āliyah*), „дијалектику“ у „расправу“ (*al-jadal*). „Вага“ је била један од чешћих мотива у Ел Газаловим списима зато што је логику звао „мерилом знања“ (*mi'yār al-'ilm*) и „праведном вагом“ (*al-Qisṭās al-mustaqīm*).⁵⁶¹

Првобитно значење кијаса, пре Ел Газалијевих новина, подразумевало је закључивање које је водило од посебног ка посебном путем метода аналогije. Дакле, постојеће решење неке појединачне ситуације преузимало се као решење нове, нерегулисане појединачне ситуације, и то на основу њихове међусобне сличности, односно истоветности њиховог узрока (*'illa*). На пример, постави се питање – шта верник треба да ради ако се налази у сред посла када чује езан, позив на молитву? Кур'ан поручује: „О верници, када се у петак на молитву позове, купопродају оставите и пођите молитву обавити – то вам је боље нека знате!“⁵⁶² Дакле, Кур'ан наглашава да се забрана односи искључиво на молитву петком,⁵⁶³ али експлицитно забрањује само купопродају, па су се с правом јавиле недоумице – а шта је са другим уговорима, шта је са другим правним радњама, смеју ли се обављати друге животне активности када крене молитва петком? Кијасом, односно методом аналогije, закључује се да се све световне активности морају обуставити да би се стигло на молитву: заједнички узрок, односно *ratio* закона је да се спречи одвраћање пажње верницима од обављања верских дужности. Онако како их омета купопродаја у моменту кад се чује езан, тако их омета и свака друга активност, те су зато све забрањене. То је, дакле, начин на који се кијас иницијално користио. Ел Газали је приметио да су традиционални правници избегавали да користе силогизам, закључивање од општег ка посебном, само зато што је потицао од античких Грка. Пошто је у силогизму видео значајну корист, Ел Газали је у својој терминологији престао да користи реч „силогизам“ и почео да и њега зове „кијасом“; у својим уџбеницима о логици објаснио је правницима да оригинални кијас није ништа друго до „окрњеног“ Аристотеловог силогизма, те да и они сами, када врше правну аналогiju, подсвесно у глави крећу од општег ка посебном, односно врше дедукцију. На пример, када разматрају забрањеност алкохолног пића зато што је опојно, мисаони процес у глави иде прво од општег ка посебном: све што је опојно је харам⁵⁶⁴ – вино од грозђа је опојно –

⁵⁶¹ Замена грчке терминологије арапском и употреба појма „вага“ посебно је изражена у његовом делу *Праведна вага: Al-Ghazālī, Al-Qisṭās al-Mustaqīm – The Just Balance*, (transl. D. P. Brewster), Sh, Muhammad Ashraf: Kashmiri Bazar Lahore, 1978.

⁵⁶² Кур'ан, 62:9.

⁵⁶³ Као што је у хришћанству недеља свети дан, у јудаизму субота, тако је у исламу петак. Тада се обавља посебно важна заједничка молитва у џамији, такозвани џума-намаз (*ṣalāt al-jumu'ah*).

⁵⁶⁴ Муслим, бр. 2003: „Све што опија је хамр и све што опија је харам.“ Хамр (*al-khamr*) је свака супстанца која помућује разум: „О верници, вино и коцка и кумири и стрелице за гатање су одвратне ствари, шејтаново дело – зато се тога клоните да бисте постигли што желите“, Кур'ан, 5:90 (*Yā-'ayyuha l-ladīna 'āmanū*

дакле, вино од грозња је харам. А онда се у уму иде од појединачног ка појединачном: ако је вино од грозња харам зато што је опојно – харам је и вино од урме/медовина/пиво од јечма зато што је опојно. На тај начин грчки силогизам, умотан у рухо кијаса, коначно је постао прихваћен у исламској правној науци.⁵⁶⁵

Такође, осим што је сву грчку терминологију заменио арапском, Ел Газали је у својим уџбеницима избацио све античке и паганске елементе, имена и појмове, који су се често сусретали у преводима Аристотелових примера, те их је заменио исламским. Схватио је да су многи правници осећали отпор према грчкој логици баш зато што је у себи садржала потпуно стране, а из перспективе неких, и јеретичке појмове (олимпијске богове, на пример). У ослобађању логики од њеног грчког наслеђа отишао је толико далеко, да је у свом делу *Праведна вага* (*Al-Qisṭās al-Mustaqīm*) тврдио да логика заправо није антички грчки изум, већ да се њени корени могу пронаћи у самом Кур'ану. То је даље поткрепио примерима из Кур'ана када су Алах или његови пророци и посланици са неверницима комуницирали управо у форми силогизма. Као један од примера дао је сусрет Ибрахима са краљем Нимрудом. Ибрахим је краљу рекао: „Господар мој је Онај Који живот и смрт даје“, на шта је краљ одговорио: „Ја дајем живот и смрт“, да би Ибрахим узвратио: „Алах чини да Сунце излази са истока – па ти учини да гране са запада!“⁵⁶⁶ Ел Газали је овде препознао велику премису (Бог управља сунцем), малу премису (Нимруд не може да управља сунцем), и закључак (Нимруд није Бог). Тиме не само да је дао додатни, религијски легитимитет логици, већ је и показао традиционалним правницима да изучавање логики није ни лоше, ни штетно, будући да би учили о средству које је и сам Алах радо користио.⁵⁶⁷

Осим што је допринео популаризовању логики као метода правне науке, Ел Газали је дао и велики лични допринос исламском праву као један од највећих правних ауторитета шафијског мезхеба. Унутар њега, поседовао је иџтихад *fī al-madhhab*, што је значило да је имао висок степен самосталности при вршењу иџтихада унутар методолошког оквира мезхеба: могао је да решава нова правна питања за која нису постојала решења од раније, као и да врши селекцију између различитих мишљења претходних правника, вагајући које од њих је исправније и ближе духу закона. Ел Газали је био први исламски правник који је систематизовао споменути концепт крајњих, највиших циљева шеријата (*maqāṣid al-Sharī'a*). Сврха сваког Божјег закона је да се заштити општа добробит човечанства, маслаха, а да се отклони свака штета која јој прети, масфада. Истакао је да људско благостање почива на пет стубова: вера (*dīn*), живот (*nafs*), разум (*'aql*), потомство (*nasl*) и имовина (*māl*). Све што ове стубове штити, законски је исправно, а све што их руши, недозвољено је,⁵⁶⁸ док заштићеним вредностима треба да се води сваки правник који ствара, тумачи и примењује закон. На овај начин, Ел Газали

'innamā **l-hamru** wa-l-maysiru wa-l-'anṣābu wa-l-'azlāmu riḡsun min 'amali š-šayṭāni fa-ḡtanibūhu la'allakum tufliḥūn).

⁵⁶⁵ Вид: Nidaa Khalid Walid Al-Badawi, "Imam Al-Ghazali's Approach to the Authority of Al-Qiyas (Analogical Reasoning) Fundamentalist Analytical Study", *Dirasat: Shari'a and Law Sciences*, vol. 48, no. 4/2021, 27-44.

⁵⁶⁶ Кур'ан, 2:258.

⁵⁶⁷ Al-Ghazālī, *Al-Qisṭās al-Mustaqīm*, op. cit. 12-25.

⁵⁶⁸ Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā min ilm al-uṣūl*, op. cit. 482.

је у право унео једну хуману, етичку и моралну димензију⁵⁶⁹ која се до тад није узимала у обзир – правници су углавном приступали тумачењу и примени права изразито формалистички, стављајући нагласак на доследно праћење законског текста, често без дубљег преиспитивања правичности и друштвених последица такве примене.⁵⁷⁰ Ел Газали је кроз своју концепцију заштите маслахе први усмерио кадије и правнике да заиста спознају дух закона који тумаче, стварају или примењују, да размотре намеравање и стварне последице закона, те да се у одлучивању поведу основним људским вредностима. Трајни значај ове доктрине огледа се у томе што она и данас служи као важно упориште исламским правницима. Попут својеврсног моралног компаса, она их усмерава приликом доношења и реформисања закона, истовремено омогућавајући да се исламско право тумачи и примењује у складу са савременим правним тековинама, нарочито у области људских права.

Један од разлога зашто је Ел Газали уврстио разум (*'aql*) у основне вредности које шеријат треба да заштити тесно је повезан са његовим поимањем фитре (*fiṭra*). Фитра представља „универзалну људску природу“ или „урођени когнитивни апарат“, и то је концепт који је Ел Газали преузео од његових претходника, Ел Фарабија и Ибн Сине, посебно се ослањајући на Ибн Синина логичка дела о врстама судова који се користе у доказивању. Фитру имају сви људи и она је урођена људска способност да се непосредно и без доказивања увиде основне истине које су саме по себи разумљиве и неспорне (попут „целина је већа од дела“). Те истине чине основне судове (прве премисе) од којих започиње силогистичко закључивање, јер управо оне пружају темељ за извођење даљих закључака. Фитра се састоји из два дела: интелекта (*'aql*) и моћи процењивања (*wahm*). Интелект је оруђе које омогућава човеку да без доказа увиди те универзалне истине, а моћ процењивања је оруђе које помаже (некад успешно, а некад не) да се из чулних осећаја изведу судови о физичком свету. Ел Газали јасно напомиње да морални судови нису саставни део фитре, већ су у питању друштвене конвенције које усвајамо од родитеља и околине. Ову аргументацију Ел Газали даље користи да би објаснио вероисповест деце, односно зашто деца Јевреја и сами постају Јевреји, а деца муслимана муслимани. Но, потребно је овде вратити се на улогу разума. Ел Газали истиче да фитра сама по себи није довољна да би човек самостално спознао морал, већ да је потребно да се активно користи интелект. Разоткривање моралности човек чини управо кроз разум, тако што помоћу њега препознаје и потврђује истиност Објаве, или другим речима – спознаје Бога и Његове атрибуте. Ако је човеков интелект оштећен или потиснут, он губи приступ истини, а самим тим и могућност да исправно верује и поступа. Управо из тог разлога, Ел Газали сматра да заштита разума представља један од основних циљева

⁵⁶⁹ Када је реч о етици, Ел Газали се такође чврсто ослањао на такозвано „златно правило“, централну идеју на којој се темељи етика узајамности: потребно је понашати се према другима онако како би појединац желео да се други понашају према њему. То правило Ел Газали је примењивао како на муслимане, тако и на немуслимане, повезујући га са односом према Богу, чистотом срца, правдом, алтруизмом и друштвеним дужностима. Тиме се у класичном исламу успоставља теолошки темељ за савремене концепте људских права и међуверског дијалога: Justin Parrott, "Al-Ghazali and the Golden Rule: Ethics of Reciprocity in the Works of a Muslim Sage", *Journal of Religious & Theological Information*, 2017, 1-11; Muhammad Abul Quasem, *Ethics of Al-Ghazali*, Caravan Books: Delmar, New York, 1978, 208-212.

⁵⁷⁰ Вид: M. Shaeed Sheikh, *op. cit.* 43-53.

шеријата. Повезујући тесно фитру, разум и шеријат, Ел Газали је заправо установио да су шеријат и његови циљеви у савршеном складу са оним што људски разум препознаје као добро, а с друге стране очување тих циљева доприноси и очувању способности човека да буде разуман и спозна Бога.⁵⁷¹

Постоји још један значај његовог учења о фитри који је у још директнијој вези са правом. Оно је усмеравало правнике приликом вршења иџтихада, будући да је фитра давала правницима сигурност у методу којом су долазили до одговора. Приликом конструисања силогизама, правник мора да буде апсолутно сигуран да су они конструисани на исправан начин. Једини пут ка таквој сигурности јесте да правник своје расуђивање заснива на универзалним истинама које спознаје посредством фитре, односно свог урођеног интелекта. Ел Газали од правника, дакле, не очекује да се ослањају само на своје језичко тумачење и чисту интуицију, већ сматра да је неопходно да своје правне закључке докажу логичним путем. Ако два правника пођу од истих премиса и дођу до различитих закључака, само једно може бити логички исправно. Управо на тај начин, логика постаје универзални судија ваљаности правне аргументације, а иџтихад се од вештине издигао на ниво науке са строгим правилима.

Још један значајан допринос фикху Ел Газали је дао у својству професора у Багдаду, пре него што се окренуо пустињском животу и отпочео свој пут суфизма. Сачинио је серију уџбеника из исламске правне науке и тиме омогућио генерацијама правника и студената права након њега да стекну увид у његову мудрост. Четири његова дела су кључна за изучавање фикха: *Опширни приручник* (*al-Basīṭ*), *Средњи приручник* (*al-Wasīṭ*), *Кратки преглед* (*al-Wajīz*) и *Сажетак* (*al-Khulāṣah*). Од њих је можда најутицајнији *Кратки преглед* који је био посебно популаран међу каснијим истакнутим шафијским правницима, будући да су често писали коментаре тог дела.

Траг који је Ел Газали оставио иза себе у исламском праву и правној науци, као и сви начини на које их је обликовао, заиста су га учинили једним од најистакнутијих исламских правника свих времена. Његова учења и теорије имале су велики одјек у муслиманској улеми, посебно што је он био правник најутицајнијег сунитског мезхеба – шафијског, који је стекао на угледу још неколико векова раније, када је његов оснивач, имам Еш Шафи, поставио темеље *uṣūl al-fiqh*-а. Свака Ел Газалијева правна аргументација, расуђивање, теорија и доктрина, били су саткани оруђем грчке логике и правила исправног размишљања. Сваки исламски правник који је о правној науци учио из његових уџбеника, те читао о кијасу, вагама праћења, вагама супротстављања, сведоцима, јасним доказима и родовима значења, несвесно је читао преобликоване Аристотелове теорије и мисли, продужујући њихов живот вековима након што је нестала цивилизација из које су потекле.⁵⁷² Ел Газалијева дела не само да су удахнула нови живот у исламску правну науку, већ су уз њу, кришом, заоденутој у исламске појмове и правне концепте, удахнула живот и античкој грчкој мисли, неодвојиво је увезавши у само биће исламског права.

⁵⁷¹ Frank Griffel, "Al-Ghazālī's Use of "Original Human Disposition" (*Fitra*) and Its Background in the Teachings of al-Fārābī and Avicenna", *The Muslim World*, vol. 102, 1/2012, 1-32.

⁵⁷² О изузетном значају који је Ел Газалијева *Al-Mustaṣfā* имала у оквиру усул ел фикха, вид. Wael B. Hallaq, 'Logic, Formal Arguments, and Formalization of Arguments in Sunnī Jurisprudence', *Arabica* no. 37/1990, 315-358.

2.4. Коментатор

„Као што правник закључује из Божје заповести „да стиче знање о правним категоријама“ да је дужан да упозна различите врсте правних силогизама и да разликује ваљане од неваљаних, тако и онај који жели да спозна Бога треба да закључи из заповести „да проучава бића“ да је дужан да стекне знање о интелектуалном расуђивању и његовим врстама.“

Ибн Рушд, „Одлучујућа расправа
о односу шеријата и филозофије“
(*Faṣl al-Maqāl fīmā bayna al-Sharī‘a wa-al-Ḥikmah min al-Ittiṣā*)

Аристотелов пут кроз арапске земље на крају одводи на супротан крај Медитерана, у Алмохадски калифат.⁵⁷³ Иако целим морем удаљен од подручја којим се ово истраживање бави, Ибн Рушд (1126-1198), познат још и као Авероес, неизоставан је део приче о усвајању Аристотеловог учења, зато што се са њим затвара велики географски и историјски круг сеобе филозофске мисли. Знање, ипак, није знало за границе, већ се ширило и путовало неометано, повезујући удаљене пределе, вере и културе, па тако и калифате. Док је утицај Ибн Рушда у тадашњем арапском свету филозофије остао маргиналан због промењених политичких околности,⁵⁷⁴ али и прилично велике популарности Ел Газалијеве мисли, његов значај за западну традицију је немерљив, будући да су се средњовековни западни мислиоци упознали са Аристотелом и његовим делима управо преко Ибн Рушдових списа. Због његовог начина рада, где је свако Аристотелово дело унутар *Органона* изучавао кроз своје мале, средње или велике коментаре, на Западу је завредео надимак „Коментатор“.

Корпус његових дела открива да је Ибн Рушд изузетно ценио Аристотела и тежио је да заштити и поврати оригиналну форму његове филозофије. Управо зато, учење Ибн Сине има својеврсан реактиван карактер, и то на двоструки начин. С једне стране, његови ставови су реакција на допуне логике које је начинио Ибн Сина, а са којима се Ибн Рушд није слагао, те је у својим списима покушао да „очисти“ логику и да је врати у

⁵⁷³ Кордопски калифат званично је укинут 1031. године, а његова територија се распала на мноштво мањих и међусобно зараћених држава. Крајем XI века власт успоставља берберска династија Алморавида, да би их средином XII века поразили Алмохади. Период Алмохадског калифата био је последњи период великог интелектуалног процвата у исламској Шпанији (Ел Андалуз) и Магребу, но и тад су почеле да се појављују критичке струје усмерене против аристотелизма.

⁵⁷⁴ XIII век је био турбулентно време за муслимански свет. Алмохадски калифат се срушио, и над исламску Шпанију надвио се облак Реконкисте; с друге стране, на истоку, Абасидски калифат је одавно остао само костур некадашњег моћног Калифата, док су абасидски калифи били само формални владари, а суштински марионете других династија: прво Бујида, па потом и Селџука и Абујида. Калифат је званично уништен монголском најездом и паљењем Багдада 1258. Време борбе за опстанак није било плодно тле за интелектуалну размену. Додатно, Ел Газалијева критика рационалне аристотеловске филозофије наишла је на изузетан одјек међу муслиманима, тако да је Ибн Рушдова изражено аристотеловска филозофија наишла на јак отпор посебно на истоку.

првобитан, Аристотелов облик. С друге стране, реаговао је и на Ел Газалијев оштар напад у делу *Несувислост филозофа*, у којем је филозофију практично назвао заблудом, новотаријом, и најопасније – невером (*kifr*). У Одлучујућој расправи о односу филозофије и шеријата (*Faṣl al-Maqāl fi mā bayna al-Ḥikma wa al-Sharī'a min al-Ittiṣāl*), Ибн Рушд је покушао да одбрани филозофију и да покаже како је она сасвим компатибилна са исламом, тврдећи да сâм Кур'ан некад упућује вернике да „треба да размотре“ (*i'tibār*), што је он сматрао подстицањем верника на вршење дедукције, дакле, на употребу разума. Самим тим, по његовом тумачењу Кур'ан је одобравао филозофију и подстицао разумски приступ.⁵⁷⁵ У другим радовима,⁵⁷⁶ Ибн Рушд се трудио да недвосмислено докаже постојање Бога кроз строгу употребу Аристотелове дедукције и позивања на ајете Кур'ана који су ту дедукцију одобравали, показујући још једном да филозофија и религија нису у сукобу, већ напротив, да су блиске сараднице.⁵⁷⁷

Само за пет Аристотелових дела Ибн Рушд је написао све три врсте коментара: *Метафизику* (*Tā metā tā fusiḳā*), *О души* (*Peri ψυχῆς*), *О небу* (*Peri οὐρανοῦ*), *Другу аналитику* (*Ἀναλυτικὰ ὑστερα*) и *Физику* (*Φυσικὴ ἀκρόασις*). Велики коментар *Метафизике* (*Tafsīr Mā Ba'd al-Ṭabī'ah*) сматра се његовим најважнијим делом – у њему се бави онтологијом и космологијом, решен да обори неоплатонске идеје о бивствовању, онтолошку теорију Ибн Сине, као и да докаже Аристотелов концепт Бога као Првог „непокретног покретача“.⁵⁷⁸ У свом епистемолошком спису *Средњи коментар на Аристотелову књигу О души* (*Talhīṣ Kitāb al-Nafs*), слично Аристотелу, Ибн Рушд има емпиријско-рационални приступ сазнању и истиче како спознаја долази од чула до маште, коју затим пречишћава Активни интелект (космичка и вечна духовна супстанца изван човека), и омогућава Материјалном интелекту (умни потенцијал човека) да прими информације и тако дође до научног сазнања.⁵⁷⁹ Велики коментари *Физике* (*Tafsīr Kitāb al-Samā' al-Ṭabī'ī*) и *О небу*

⁵⁷⁵ Ibn Rushd, *Kitāb faṣl al-Maqāl – On the Harmony of Religion and Philosophy*, (transl. George F. Hourani), Messrs. Luzac & Co, London, 1961, 44-62. Расправа између двојице мислилаца открива фундаменталне разлике у њиховом приступу вери, науци и филозофији. Док је Ибн Рушд истицао како разум нема границе, те да се могао користити и у вери, па чак и у спознаји Бога, као и да су разум и вера неодвојиви једно од другог, Ел Газали је прилично чврсто сматрао да разум има своја ограничења у домену вере, те да у вери ослонац мора да буде на Објави и духовној интуицији. У том последњем види се утицај суфизма на Ел Газалијева уверења. Суфизам је подразумевао ослањање на унутрашњи доживљај блискости са Богом који није укључивао употребу разума, већ се постигао кроз исказивање љубави према Богу, прочишћење срца од свих порока и негативних емоција, медитацију, честе молитве или помињање Божјих имена и духовно праћење верског учитеља. У исламском свету, ставови Ел Газалија убедљиво су преовладали, а директна последица тога било је постепено напуштање рационалних метода науке, а са тиме и изучавања науке. За науку се Ел Газалијев аргумент о узрочно-последичним везама показао посебно погубним. Ибн Рушд је, између осталог, покушавао да обори и тај аргумент, истичући да негирањем узрочно-последичне везе губимо сваку могућност научне спознаје: Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut – The Incoherence of the Incoherence*, vol. I and II (transl. Simon van den Bergh), Luzac & Co - Oxford University Press: London - Oxford, 1954, 400-414.

⁵⁷⁶ Најважније дело је Разоткривање метода доказивања у верским доктринама (*al-Kashf 'an Manāhij al-Adillah fi 'Aqā'id al-Millah*).

⁵⁷⁷ Nerkez Smailagić, *op. cit.* 394-397.

⁵⁷⁸ Nerkez Smailagić, *op. cit.* 408-412; Herbert A. Davidson, *op. cit.* 220-257; Majid Fakhry, *Averroes: His Life, Works and Influence*, Oneworld: Oxford, 2001, 5-11.

⁵⁷⁹ Herbert A. Davidson, *op. cit.* 258-314.

(*Tafsīr Kitāb al-Samā' wa-al-Ālam*) усмерени су на исту суштину, само из различитих полазних тачака, а то је доказивање савршеног природног поретка који је успоставио Бог. У *Коментару Физике* најзначајнија је Ибн Рушдова тврдња да свака појава у природи мора да има свој узрок. Порицање постојања узрочно-последичне везе у природи – нешто што су здушно чинили теолози и правници под утицајем учења Ел Газалија, приписујући све природне појаве Божјој вољи – водило је ка немогућности долажења до било каквог сазнања, као и постојања науке. У *Коментару О небу* истиче да се кретање планета мора објаснити законима физике, а не математике, као што је то покушао Птоломеј, и најважније – износи прилично радикалну мисао за то време којој су се противили многи теолози, а то је да су свемир и његово кретање вечни, и да то доказује вечност и бесконачност Бога који иза тог свемира стоји.

У погледу поимања концепције правде, код Ибн Рушда се такође осећа утицај Платонове *Републике* – један од ретких тренутака где је одступио од Аристотела и приближио се Платону. Разлог, ипак, није био идеолошки, већ практични, будући да рукопис Аристотелове *Политике* није био доступан арапском свету, те никад није ни био преведен на арапски, упркос надању Ибн Рушда. Он, дакле, разликује људску (разумску) и божанску правду, и своју теорију темељи на хармонији између њих. Људска (разумска) правда је за њега највиша грађанска врлина која се остварује кроз идеалну државу – ону којом управља „филозоф-владар“ и где разум доминира над свим осталим факултетима душе (разумским, срчаним и пожудним). Праведно људско друштво је оно у којем владају склад, мера и рационално поступање, и где сваки део целине доприноси добру, под вођством оних који поседују мудрост и знање. Људска правда је нужна да друштво не би утонуло у неред и хаос, а исто тако је и несавршена, будући да је људска творевина. Она тежи томе да се приближи божанској правди која је, с друге стране, савршена, јер извире из савршеног Бога. Тај моменат је управо онај у којем Ибн Рушд „прелива“ Платоново учење у исламски калуп: идеална држава не треба да буде утемељена на људској правди, већ на Божјим законима, односно шеријату. Зато „филозоф-владар“ мора да буде и добар факих, али и имам. Такође, Ибн Рушд је критиковао схватање једне струје теологије, ашарита, који су тврдили да је закон једина мера да ли је неко поступање праведно или неправедно, и да се без закона и његовог усмерења не може проценити дозвољеност одређене ствари или радње. Истицао је да природа ствари има своју унутрашњу доброту коју можемо да разоткријемо путем разума, те да закључимо да ли је нешто праведно. На тај начин се приближавамо Божјој мудрости.⁵⁸⁰

На крају треба споменути његов највећи допринос логици, *Велики коментар Друге аналитике*. Уклонио је сложене временске услове које је додао Ибн Сина и одбацио је субалтернацију јер је сматрао да нарушава интегритет силогистичке структуре. По његовом мишљењу, ако логика дозвољава прелазак са општег на посебно по аутоматизму, она тиме заобилази потребу за пуним доказом, што је за Ибн Рушда значило губитак научне прецизности. Док су Ел Фараби и Ибн Сина мешали негацију и облике квантификације, сматрајући да постоје четири: „сви“, „нико“, „неки“, „не сви“,

⁵⁸⁰ Majid Khadduri, *op. cit.* 94-105. Roger Arnaldez, "Ibn Rushd", in *The Encyclopaedia of Islam*, III (eds. B. Lewis, V.L. Menage, Ch. Pellat, J. Schacht), Brill and Luzac & co: Leiden and London, 1986, 910; Erwin I. J. Rosenthal, "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 15, no. 2/1953, 246-278.

Ибн Рушд је изричито наводио да постоје само два облика квантификације: „сваки“ (*kull*) који је био универзалан, и „неки“ (*ba' d*) који је био партикуларан. Истоветно Аристотелу, користио је методу експозиције или излагања када је хтео да докаже да неки силогизам није валидан, а не апстрактне логичке алгебре коју су Ибн Сина и још неки покушавали да уведу. Хипотетичку логику је сматрао секундарном, док је категоричкој придавао већу пажњу. Све у свему, Ибн Рушдова заслуга лежи у покушају да поново успостави аристотеловски карактер логики, супротстављајући се појединим изменама и проширењима која су унели каснији исламски логичари, пре свега Ибн Сина. Његови напори да се поврати Аристотелова логичка метода значајно су утицали на развој латинске средњовековне логики.⁵⁸¹

Значај мисли Ибн Рушда надмашује сферу филозофије. Осим што је био научник и интелектуалац, и што је изучавао и калам, и фикх, Ибн Рушд је, најважније, био главни кадија у Кордоби дуги низ година.⁵⁸² Иако је његов допринос у неку руку остао више везан за сферу филозофије и теологије, не може се игнорисати чињеница да је један од великих следбеника Аристотелове логики уједно седео и на једној од највиших судијских позиција у Калифату. Мало је вероватно да се његово поимање улоге логики и њеног значаја, али и других сфера Аристотеловог корпуса, није на неки начин прелило и у његову правничку делатност и тако директно утицало на доношење пресуда и правних мишљења. Сачувана је његова фетва која се тицала губитка правне способности услед старости или менталне болести. У њој се, сасвим очигледно, осим верским текстовима, служио и филозофском и медицинском дефиницијом разума, обликованом Аристотеловим учењем.⁵⁸³

⁵⁸¹ Saloua Chatti, *op. cit.* 57-63, 122-133, 158-160, 165, 225-258, 342-344; Paul Thom, "Averroes' Logic", *Interpreting Averroes*, (eds. Peter Adamson, Matteo Di Giovanni), Cambridge University Press: Cambridge, 2019, 81-95; Deborah L. Black, *op. cit.* 138-179.

⁵⁸² Roger Arnaldez, *op. cit.* 910; Henry Corbin, *op. cit.* 214-215: Ибн Рушд је долазио из истакнуте правничке породице; и отац, и деда су му били врховне судије и утицајне политичке личности.

⁵⁸³ Fachrizal A. Halim, "Ibn Rushd as Jurist" and His Fatwā on Legal Capacity", *Al Qalam* vol. 31 no. 1/2014, 74-96;

ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

„Нека љуби се Исток и Запад...”
Плави оркестар (1991)

У науци је дуго временски период било укоренењено уверење да између Истока и Запада постоји дубоки, суштински и непремостиви јаз; да су источне и западне културе толико удаљене једна од друге због неподударних вредности, религија и традиција, да се могу разумети једино као два супротстављена света која су у вечитом рату један са другим. С једне стране, Запад је повезиван са представом о „цивилизованом“ друштвима која су се одликовала рационалношћу, прогресом, научним развојем, демократским вредностима и политичком зрелошћу, док је Исток, с друге стране, често представљан као статичан и заостао простор, повезиван са колективизмом, деспотизмом и мистицизмом. У том оштром сукобу, Блиски исток је често приказиван као место сусрета, односно мост који је спајао ове две супротности. Међутим, савремена историјска наука пружа потпуно другачију перспективу, показујући да је поменути јаз у великој мери био вештачки идеолошки конструкт. Проучавање прелазних периода, попут касноантичког и раног средњовековног доба на територији Блиског истока, открива да границе између ових наизглед супротстављених заједница и култура нису биле линије раздвајања, већ простори интензивне размене, али и рађања аутохтоних традиција. Иако се наизглед радило о културама које су биле удаљене не само временски, већ и верски и цивилизацијски, оне су се, кроз сложен сплет историјских околности, налазиле у сталном додиру. Њихов однос није био ни једноставан, ни праволинијски, већ испуњен тензијама и ривалством, али и међусобним уважавањем и селективним преузимањем оних елемената који су могли бити уклопљени у сопствени друштвени, политички и правни оквир.

Узлазни пут Калифата био је турбулентан и на махове непредвидљив. Историјски и политички посматрано, арапски народ је показао импресиван степен ефикасности, прагматичности и упорности. У року од свега неколико деценија, заједница која је настала у оквирима племенске, пустињске и номадске културе прерасла је у моћну државу способну да се равноправно суочи са древним империјама чије је наслеђе сезало до античког доба. Такав преображај тешко би био изводљив да су се Арапи спутали у сопствене културолошке и идеолошке оквире, те затворили за стране утицаје. То не значи, дапаче, да се тај развој десио искључиво захваљујући страним утицајима, односно да није постојао урођени арапски потенцијал за напредак и развој. Арапи нису били пасивни пријемници страних тековина и идеологија, лишени стваралачких способности. Њихова посебност огледала се у вештини да успоставе равнотежу између

сопственог наслеђа и прихваћених спољних утицаја, при чему су преузете елементе прилагођавали свом културном и идеолошком оквиру, не одричући се сопственог идентитета. Посебно је интересантна улога исламске идеологије у изградњи и опстанку Калифата. На први поглед, могло би се очекивати да ће правни систем заснован на религијским изворима бити мање пријемчив за стране утицаје, будући да свој легитимитет црпи из специфичне верске доктрине. Међутим, у Калифату се дешавало управо супротно: исламска традиција није одбацивала све што је долазило споља, већ је различите идеје, знања и праксе прихватала онда када су политичке околности то налагале и када су се страни елементи могли уклопити у њен оквир. Та пракса названа је у раду *политиком преузимања и преобликовања*, и била је једно од израженијих обележја развоја арапске државе. Овај процес видљив је и у феномену преводилачког покрета и развоја арапске науке, и у начину на који је млада арапска држава изградила свој бирократски апарат и „преобукла“ се у империјално рухо. Друга покретачка сила арапског развоја била је *политика надметања*. Калифат је већ у својим најранијим данима показао амбицију да се наметне као водећа држава региона, а убрзо и Медитерана, и није зазирао од улажења у сукоб са суседним ривалским царствима која су у том тренутку располагала далеко развијенијим институцијама, већим богатством и вековима изграђеним државним структурама. Арапска решеност и посвећеност освајачком циљу запрепастила је чак и Византију, која никако није успевала да објасни како је један обичан племенски народ успевао да јој измакне испод ногу територије које су вековима чиниле саставни део Царства, те се у очају окренула теолошком концепту Божје казне. Након пада Персије, историја региона постала је обележена стално тињајућим ривалством између два центра моћи, Византије и Калифата. Најинтересантнији аспект овог ривалства, међутим, јесте то што политика надметања никада није била препрека међусобним утицајима. Напротив, управо је жеља да се надмаши противник често била главни покретач усвајања и прилагођавања страних елемената. Овај парадокс – да се кроз опонашање и усвајање туђих достигнућа заправо тежи доказивању сопствене супериорности – представља један од кључних увида овог истраживања.

Историјски део дисертације појаснио је кључне околности и процесе унутар чијих оквира су се одвијали контакти између цивилизација. Без разумевања преводилачког покрета и његовог значаја за развој арапског језика, науке и интелектуалних кругова, без схватања унутрашњих подела у Калифату и идеолошких борби међу династијама, без увида у настанак и развој исламске правне науке, а пре свега идтихада, без познавања вишеслојног односа са Византијом и хришћанством, тешко би се схватило како је једна античка, паганска традиција с једне стране, а средњовековна хришћанска с друге, успела да се угради у сам темељ исламског Калифата.

* * *

Преводилачки покрет у Абасидском калифату представља један од битнијих интелектуалних подухвата у историји човечанства. Његов значај је вишеструк и далекосежан. Пре свега, покрет је омогућио пренос и очување античког грчког, персијског и индијског научног наслеђа које је у Византији било занемарено или активно потискивано због турбулентних друштвених, верских и политичких прилика. На тај начин, арапски научници нису само сачували, већ су и систематски обрадили, допунили

и унапредили постојећа знања из филозофије, медицине, астрономије, математике и других дисциплина, дајући тиме свој оригинални научни допринос. Осим тога, покрет је представљао мост између цивилизација: окупио је научнике различитих етничких и верских припадности, и створио космополитску интелектуалну заједницу која је уздигла Багдад на светску сцену као место научне размене и напретка. Ова сарадња довела је до стварања оригиналне арапске науке која се ослањала на античке темеље, али их је критички преиспитивала и прилагођавала. Кроз повезивање са античком Грчком, Персијом и Индијом, Калифат је уједно градио наратив у којем се представљао као легитимни наследник тих великих цивилизација, свесно потискујући Византију са слике као ривала ког је желео да надмаши. Исто тако, коришћење грчког наслеђа послужило је Калифату као идеолошко оружје у сукобу са Византијом на још један начин – показујући супериорност ислама који прихвата највећу културну тековину човечанства, рационално античко знање, наспрам хришћанства које га одбацује. Још један значајан допринос покрета је то што су арапски преводиоци кроз своју делатност постепено развијали и све више унапређивали арапску филологију. Развој арапског језика био је кључан за многе научне области, па тако и за сферу права, где је језичка прецизност од посебне важности, јер су суптилне разлике у значењу речи кључне за успешно тумачење и примену права. Грчко-арапски преводилачки покрет је, такође, представљао кључну карику у преношењу грчких научних достигнућа, која су најпре постала део арапског интелектуалног наслеђа, а потом извршила значајан утицај на развој европске ренесансне мисли.

Паралелно са овим великим покретом, одвијао се још један изузетно важан процес, а то је успостављање исламске правне науке, фикха. Фикх представља један од сложенијих и динамичнијих интелектуалних подухвата у Абасидском калифату. Његов значај лежи у томе што је омогућио премошћавање јаза између Божанског, непроменљивог закона – шеријата, и променљивих људских потреба и друштвених околности. Шеријат представља Божји закон, садржан у Кур'ану и Посланиковој Сунни, те је он по природи савршен, универзалан и непроменљив. Међутим, како се рана муслиманска заједница ширила и суочавала са новим изазовима за које извори нису нудили смернице, постало је очигледно да је било потребно да се на одговарајућ начин приступи тумачењу ових извора. Поред Кур'ана и Суне, као допунски извори уведени су иџма (консензус заједнице) и иџтихад (самостално правничко расуђивање), који се остваривао кроз кијас (аналогију), истихсан (правничку преференцију), истислах (општу корист) и ре'ј (лично мишљење). Овај методолошки оквир омогућио је правницима да попуњавају правне празнине и прилагођавају прописе новим околностима, без угрожавања ауторитета Објаве, те се на тај начин уједно развила и методологија правне науке, усул ел-фикх. Захваљујући раду муџтехида, правника са различитим степенима самосталног тумачења (иџтихада), настале су четири велике сунитске школе правне мисли (мезхеби): маликијска, ханефијска, шафијска и ханбелијска. Свака од ових школа развила је сопствену методологију и преференције у приступу изворима, што је довело до богатства правне мисли и омогућило да се шеријатско право примени у различитим културним и географским срединама. Ова разноликост, међутим, није значила релативизацију вере, већ је била израз напора да се Божји закон што боље разуме и примени у складу са могућностима људског разума.

Приметно је, дакле, да су се у Абасидском калифату стекли бројни предуслови које

Вотсон наводи у својој теорији. Постојала је развијена правничка елита која је кроз своја тумачења и правну делатност активно учествовала у обликовању шеријатског права. Истовремено, грчки језик се масовно изучавао широм Калифата, док су значајна дела античке грчке мисли, међу којима су били и Аристотелови логички списи, преводена и стављана на располагање интелектуалним круговима. Поред тога, истакнути правници абасидског периода често су били полихистори са широким познавањем различитих научних области, а захваљујући развоју ране арапске филозофије логика је постала једно од кључних средстава научног расуђивања. За популаризацију Аристотелове логике и њену арабизацију посебно је био заслужан Ибн Сина, но траг су оставили и његови претходници, Ел Кинди и Ел Фараби. Истраживање се у овом делу усмерило на анализу рада Ел Газалија, за ког је у науци прихваћено да припада групи најутичајнијих исламских правника.

Ел Газали представља једну од најзначајнијих прекретница у интелектуалној историји ислама, првенствено захваљујући томе што је успешно повезао рационалну мисао и религијске постулате, а потом их уградио у темеље исламске правне науке. Његов највећи допринос огледа се у трансформацији логике – преузео је аристотеловску логику, која је у исламски свет већ била пренета и обликована кроз рад мислилаца попут Ибн Сине, прилагодио је потребама исламске интелектуалне традиције и применио је као методолошко оруђе у иџтихаду. На тај начин, логика није више посматрана као искључиво грчка филозофска дисциплина, већ као универзално средство исправног расуђивања које је могло да служи и проучавању шеријатских прописа. Посебан значај имала је примена логичких метода у правној аргументацији, јер је омогућила систематичније образлагање правних закључака и допринела развоју кијаса као једног од кључних метода правног закључивања. На тај начин, Ел Газали није само легитимисао логику у очима традиционалних правника, већ је и правну науку подигао на ниво строже и рационално утемељене дисциплине. Поред тога, Ел Газали је као правник шафијског мезхеба значајно допринео развоју доктрине циљева шеријата, дефинишући пет основних вредности – веру, живот, разум, потомство и имовину – чија заштита представља сврху сваког Божјег закона. Овиме је правној мисли дао снажну етичку и хуману димензију, усмеравајући правнике да приликом тумачења и примене права увек имају у виду општу добробит и друштвене последице, а не само формално испуњење законског текста. Његова теорија о фитри и разуму додатно је ојачала ову доктрину, успостављајући везу између урођене људске природе, рационалног сазнања и шеријатских прописа, при чему је нагласио да су шеријат и људски разум у складном односу и да је заштита разума један од примарних циљева исламског права. Коначно, Ел Газали је својим делима, уџбеницима и систематским приступом оставио трајан печат на исламску правну мисао – његове теорије и методологија постале су део стандардног правног образовања, а посредством њих је и сама грчка логичка традиција наставила да живи у исламској науци вековима, тесно повезана са исламским правним концептима. Својим обједињујућим учењем, које је одбацивало крајности како метафизичких филозофских спекулација, тако и сувог правничког формализма, Ел Газали је заслужено стекао титулу „Доказ ислама“, будући да је показао да вера, разум и морал не представљају супротстављене категорије, већ међусобно повезане основе исламске интелектуалне и правне традиције.

Однос Византије и Калифата био је изразито сложен и амбивалентан, обележен истовременим сукобом и сарадњом, ратовањем и дипломатским контактима. Византија је за Арапе представљала не само непријатеља ког су желели да покоре, већ и узор који су настојали да имитирају – од ње су преузимали пореске административне праксе, дворске церемоније, новац, архитектонске елементе, те су прилагођавали сопственим потребама и идеологији. Ова двострука динамика посебно је била изражена у Омајадском периоду, када је Дамаск постао престоница, а Византија послужила као модел за изградњу младе арапске државе. Религијска димензија овог односа била је подједнако значајна – ислам и хришћанство су, иако засновани на сличним монотеистичким коренима, били у жестокој теолошкој и политичкој конкуренцији. Византија је муслиманска освајања тумачила као Божју казну због грешности хришћана, док је исламска есхатологија прорицала коначну победу ислама и пад Константинопоља. У том контексту развијани су и мотиви попут повратка Исуса који потврђује исправност ислама и сломи крст, што представља изузетно промишљен теолошки и идеолошки поступак усмерен ка поткопавању хришћанског идентитета и легитимитета Византије. Иако су две државе биле заклету непријатељи, дипломатски односи никада нису били у потпуности прекинути. Вршене су размене заробљеника, размењивани изасланици и склапана примирја, а Византија је чак помагала изградњу џамија у Калифату, показујући висок степен политичког прагматизма. Интелектуално ривалство било је такође снажно изражено – док је Византија оптуживана за занемаривање свог античког грчког наслеђа услед утицаја хришћанства, Абасидски калифат га је активно преводио и изучавао, градећи наратив о сопственој интелектуалној снази и инфериорности Царства и хришћанске вере. Укратко, може се рећи да је Византија била константна референтна тачка у изградњи исламског идентитета. Арапи су своју државност, културу и идеологију обликовали у односу на њу, час преузимајући оно што су сматрали корисним, а час се оглађујући од онога што су доживљавали као застарело или погрешно. Овај динамичан и вишеслојан однос, обележен политиком преузимања и преобликовања, затезања и попуштања, био је од великог значаја за развој обе цивилизације, а посебно за формирање Калифата као нове светске силе способне да се носи са наслеђем антике, али и са изазовима сопственог времена.

Тачка правног и територијалног преплитања ове две традиције настала је током арапских освајања, када су муслимани преузели контролу над византијским провинцијама Сирије (Билад ел Шам) и Египта (Миср). Рани Калифат је тад показао изразит политички и финансијски прагматизам приликом успостављања своје власти. На територији Билад ел Шама, Арапи су формирали војно-административни систем аднада (војних округа) угледајући се на претходне византијске територијалне јединице – било да су у питању биле касноримске провинције или теме. Овај континуитет, који се огледао и у очувању градова као центара моћи, представља најупечатљивији пример институционалне асимилације у историји арапско-византијских односа, проистекао из чињенице да младо арапско друштво није имало развијену државотворну традицију, те се ослонило на постојеће структуре. У финансијској сфери, Арапи су успоставили државну благајну (*Bayt al-Mal*) као централну институцију, при чему су се у рашидунском периоду придржавали принципа да је ризница опште добро заједнице, а

калиф само њен старатељ. Међутим, доласком Омајада, овај однос се мења – ризница почиње да се посматра као лично власништво калифа и његове породице, што је била директна последица утицаја византијске и сасанидске владарске праксе. Посебно је значајно увођење војног регистра, дивана, за који извори изричито наводе да је настао по угледу на византијски модел. Ова институција је временом еволуирала у сложен административни апарат који је обухватао пореске књиге, катастре, архиве, поштанску службу и друге канцеларије, да би код Абасида добила облик својеврсних министарстава. Иако саме врсте пореза у исламу (хараџ, ушр, џизја и зекат) нису нужно производ византијског утицаја, већ су дубоко утемељене у верској идеологији и принципима правде и општег добра, начин њиховог прикупљања и евидентирања показује очигледне византијске елементе. Арапи су преузели византијске механизме фискалне управе, попут начина вођења пореских регистара и обрачуна пореских обавеза, прилагођавајући их својим потребама. Разоткривање тока и интензитета овог процеса преузимања и адаптације било је отежано оскудицом извора, будући да већина сачуваних хроника и правних списа потиче из каснијих векова.

Византијски порески систем, утемељен на Диоклецијановим реформама, представљао је сложену фискалну машинерију засновану на *capitatio-iugatio* систему - комбинацији пореза на земљу и главарине. Порески апарат почивао је на детаљним катастрима и пописима становништва, који су се редовно ажурирали сваких петнаест година кроз процедуру индикције. Кључну улогу у наплати пореза имали су градови (*civitates*), односно њихова већа (*curiae*), која су била одговорна за расподелу и прикупљање пореског терета, при чему су декуриони сносили личну одговорност за евентуалне мањкове. Овај систем, иако често неправедан и тежак за сеоско становништво које је носило главни терет опорезивања, омогућавао је држави да успостави чврсту фискалну контролу над провинцијама. Када су Арапи освојили Билад ел Шам, суочили су се са потребом да успоставе ефикасан систем опорезивања на пространој и густо насељеној територији. Будући да нису имали претходно искуство са сложеним и разгранатим бирократским апаратом, нити довољно стручних кадрова, определили су се за прагматично решење – задржали су постојеће византијске пореске структуре, и то у великој мери непромењене. То је подразумевало очување катастара и пописа, задржавање локалних хришћанских чиновника који су наставили да обављају своје дужности, као и употребу грчког језика у администрацији запада Калифата све до реформи Абд ел Малика којима се започела арабизација администрације почетком VIII века. Чак су и сулх споразуми о предаји градова често предвиђали наставак постојећег пореског режима, при чему су градови сами сакупљали порез по принципу колективне одговорности. Једина значајнија новина коју су Арапи увели односила се на процес обрачунавања пореза. Уместо да је то било препуштено локалним властима, као у византијској пракси, тачан прорачун дугованог износа почео је да долази директно од централне власти, док су локални чиновници задржали искључиво извршну функцију наплате. Такође, постепено су увођене арапске мерне јединице, попут царива, које су у почетку коегзистирале са византијским обрачунским јединицама. Овај континуитет најбоље илуструју сачувани папируси из Несане, двојезични грчко-арапски документи који сведоче о постепеном, а не наглом преласку на арапски језик и нове административне обрасце.

Египат, као посебно важна провинција Царства због велике производње жита,

имао је одређене специфичности у примени Диоклецијановог *capitatio-iugatio* система. За разлику од осталих провинција, у Египту се земљишни порез обрачунавао преко древне јединице аруре, при чему је један југум био изједначен са одређеним бројем арура. Такође, земљиште се није делило по квалитету, већ искључиво према врсти и култури, док су се порез на земљу и главарина наплаћивали одвојено. Основна пореска јединица било је село на челу са комархом, који је сносио колективну одговорност за прикупљање пореза, слично као у Сирији. Грчки језик је дуго задржан као језик администрације, будући да је у Египту био присутан још од хеленистичког периода. Након освајања Египта 639–642. године, Арапи су задржали византијску административну структуру: пагархије, пагархе, комархе, принцип колективне одговорности, па чак и пореску терминологију и систем индикција. Овај континуитет најбоље илуструју папирус PERF 558 из 643. године, који садржи наизменичне редове на грчком и арапском, Христов монограм и крст, византијски и арапски датум, имена хришћанских службеника и арапског емира, показује да су Арапи преузели постојећи византијски порески апарат. Поред њега, папируси из Афродита из VIII века сведоче о наставку пореске праксе и употреби грчког језика чак и након почетка арабизације, док Ахмимска декларација илуструје да су се локалне жалбе на прекомерно опорезивање озбиљно разматрале, али и да су муслимани постепено преузимали чиновничке позиције. Ови документи откривају да арапска власт ни у Египту, као ни у Билад ел Шаму, није начинила радикалан прекид, већ постепену трансформацију – старе структуре су задржане, али су прилагођене исламском правном оквиру и постепено арабизоване, стварајући флексибилан хибридни систем који је опстао вековима.

Када је реч о новцу, Калифат је у почетку користио византијски златни солидус (номизму) и персијску сребрну драхму, задржавајући њихову вредност и изглед уз суптилне измене, попут уклањања хришћанских и зороастријских симбола, додавања арапских натписа, а касније и приказивање калифа у византијској царској ношњи. Овај период имитације завршио се реформама Абд ел Малика крајем VII века, када је званично уведен први исламски златни динар, без људских приказа и са кур'анским цитатима, чиме је Калифат на монетарном плану постао равноправан Византији. Овим потезом, који је изазвао бурну реакцију цара Јустинијана II, Арапи су потврдили свој суверенитет и легитимитет не само кроз економску независност, већ и кроз идеолошку поруку коју је новац преносио, а то су ширење исламских симбола и представљање сопственог политичког идентитета. Тиме је Калифат показао спремност да се на свим пољима, па и монетарном, такмиче са својим великим ривалом.

Још један значајан аспект византијског утицаја тиче се изградње визуелног идентитета Калифата. Рашидунски калифи су свој идентитет градили на скромности и аскетизму, опонашајући Посланика и наглашавајући духовни ауторитет заснован на консензусу заједнице. Међутим, доласком Омајада и Муавије на власт, долази до радикалне промене. Нови калифи напуштају скромну слику владара и започињу изградњу империјалног визуелног идентитета, свесно се угледајући на раскош и церемонијалне праксе Византије и Сасанидског царства. Ова промена била је условљена потребом да се Калифат, као огромна империја која се протезала од Атлантика до Индије, представи као равноправан ривал великим силама, али и жељом да се учврсти власт након грађанског рата и спрече даље поделе у муслиманској заједници.

Муавијина церемонија устоличења у Јерусалиму 661. године представља прво

велико одступање од рашидунске традиције. Одабиром Јерусалима, хришћанске и муслиманске светиње, као места проглашења, Муавија је послао снажну поруку континуитета са праведним калифима, асоцирајући на Омаров обилазак Јерусалима по његовој предаји, али је истовремено преузео и византијски церемонијални језик који су употребљавали са својим савезницима, посебно хришћанским арапским племенима, који би се окупљали пред господаром на местима ходочашћа. Комбинујући арапски обичај давања заклетве верности (бај'а) са византијским симболичким речником, Муавија је легитимизовао своју власт и приказао се као заштитник свих монотеистичких заједница на освојеним територијама.

У сфери владарске праксе и дворског живота, Омајади су увели династичко наслеђивање и започели изградњу раскошног двора. Калифи су напустили скромну одећу и почели да носе богато украшене огртаче, турбане, накит и парфеме, стварајући визуелну дистанцу од својих поданика. На фрескама у пустињским палатама калифи су приказивани у сценама које подсећају на византијске и сасанидске приказе владара са свитом. Међутим, упркос овим страним утицајима, Омајади су задржали кључне симболе исламског ауторитета – Послаников штап и печатни прстен – чиме су показали да њихова нова империјална слика не представља прекид са исламском традицијом, већ њено осавремењивање и прилагођавање новим државним потребама. Иако је византијски утицај присутан у појединим елементима, попут одеће пратилаца, методолошка анализа указује да је у појединим аспектима дворске идеологије и церемонијала сасанидски утицај био израженији од византијског, пре свега због географске близине и доступности културних ресурса Ирана. Уместо простог копирања, Омајади су практиковали свесно и селективно преузимање страних елемената, прилагођавајући их сопственом арапском наслеђу и исламском светоназору, што представља кључни образац арапске политике преузимања и преобликовања. Овај синкретички приступ омогућио им је да изграде визуелни идентитет који је истовремено био довољно империјалан да парира Византији, али и довољно исламски да задржи легитимитет у очима муслиманске заједнице. Изградња новог калифског идентитета била је сложен процес у којем су се преплитали раноисламска традиција, византијски церемонијал и сасанидска естетика. У питању није било пуко опонашање, већ промишљена синтеза која је омајадском Калифату омогућила да се на свим пољима – политичком, верском и културном – представи као легитимни наследник великих империја прошлости, али и као носилац нове, исламске поруке. На тај начин, Омајади су поставили темеље за каснији, још израженији синкретизам абасидског периода, када ће персијски утицај постати доминантан у обликовању калифског двора и државне идеологије.

Омајадски калифи су, настављајући изградњу империјалног идентитета, свесно преузимали елементе византијске дворске културе, првенствено оне који су служили стварању дистанце између владара и поданика: ограничавање приступа калифу, увођење сложенијих протокола, употребу завесе за одвајање калифа од присутних током забава, као и раскошну одећу и парфеме. Овај процес био је вођен политиком надметања са Византијом, у којој су оба двора настојала да кроз театаралност церемонија, строгу хијерархију и импресивне пријеме страних изасланика демонстрирају сопствену надмоћ. Византијски утицај посебно је видљив у преузимању симболичких пракси попут производње луксузне свиле, где су Омајади наставили да користе византијске радионице

и развили сопствену тираз тканину, као и у каснијој имитацији византијских механичких чуда, попут сребрног дрвета са птицама које је израђено за абасидски двор.

Дипломатски односи представљали су кључни канал кроз који се овај утицај преносио. Изасланици су били главни актери у игри надметања: њихови разговори са владарима и везирима често су прерастали у суптилне идеолошке дуеле у којима је свака страна бранила достојанство и супериорност своје државе, док је истовремено прикупљала драгоцене информације о ривалском двору. Византијски изасланици су, на пример, критиковали недостатке Багдада, подстичући калифа да побољша престоницу по византијским стандардима, док су абасидски изасланици вешто одбијали византијске покушаје да их понизе проскинезом, позивајући се на исламску идеологију која је клањање допуштала само пред Богом. Сложени протоколи за пријем страних изасланика, који су укључивали дуге шетње кроз шпалире војника, чекање на аудијенцију и драматично откривање владара, били су присутни и на византијском и на калифском двору.

Иако је византијски утицај на дворске церемоније и протоколе несумњив, методолошка анализа сугерише да се он не може свести на прост модел једносмерног преношења. Реч је о дифузном утицају који се постепено уграђивао у институционалне праксе Калифата кроз свесну имитацију, али и кроз активну адаптацију страних елемената сопственим исламским оквирима. Овај процес одвијао се у оквиру дуготрајне политике надметања, у којој су и Византија и Калифат, свака у различитом степену, утицали једно на друго и обликовали своје церемонијалне праксе кроз међусобни однос ривалства и опонашања. Крајњи исход овог сложеног преплитања био је стварање хибридне дворске културе Калифата која је, иако дубоко инспирисана византијским и сасанидским узорима, ипак успела да задржи препознатљиво исламско обележје. Очувањем кључних симбола попут штапа и печатног прстена као инсигнија калифске власти, потврђен је континуитет са раном исламском традицијом.

* * *

На крају, ово истраживање показује да је Калифат изградио свој идентитет не упркос, већ захваљујући интеракцији са другим културама. Политика преузимања и преобликовања омогућила је Арапима да нагло прескоче фазе сопственог културног и државног развоја, ослањајући се на достигнућа вековима старијих цивилизација. Политика надметања са Византијом подстакла их је да те преузете елементе не само копирају, већ и унапређују. Научни налази су у складу са Вотсоновом теоријом правних транспланата, али их на изврстан начин и надограђују. Вотсон је истакао да се правна правила лако крећу из система у систем, често независно од друштвених и културних фактора, и да је ауторитет система-даваоца често важнији од квалитета конкретног решења. Ово истраживање потврђује те увиде, али у овом конкретном случају показује да је процес био далеко сложенији. Арапи нису само преузимали правна правила – они су преузимали читаве системе мишљења, управне праксе и симболичке језике моћи, и потом их преобликовали у складу са својом идеологијом. У том смислу, утицај грчке традиције на ислам представља пример културне трансплантације у најширем смислу, где се не преносе само појединачна правила, већ читави обрасци мишљења и деловања.

Посматрано из ове перспективе, грчка правна традиција, онако како је објашњена

у Уводним разматрањима, показала се изузетно отпорном на време и простор. Она је успела да преживи пад античких полиса, да се пренесе кроз византијске провинције, да буде преведена на арапски, да се прилагоди исламском монотеизму и да постане саставни део фикха. Овај пут од Аристотелове Атине до Ел Газалијевог Багдада представља један од најупечатљивијих примера културног континуитета у историји човечанства. Наизглед удаљене културе – једна паганска, друга хришћанска, трећа исламска – показале су се способним за дубоки дијалог и међусобно обликовање. У том смислу, ова теза није само прилог историји права, већ и сведочанство о снази културне размене и о томе како цивилизације граде свој идентитет кроз сусрет са Другим.

ПОПИС ЛИТЕРАТУРЕ

МОНОГРАФИЈЕ, ЗБОРНИЦИ И ЧАСОПИСИ НА СРПСКОМ И СРОДНИМ* ЈЕЗИЦИМА

Аврамовић, Сима; Станимировић, Војислав, *Упоредна правна традиција*, Правни факултет Универзитета у Београду: Београд, 2016;

Аврамовић, Сима, „Аустријско-српска и швајцарско-турска мешавина правних идентитета“ у XIX и почетком XX века“, *Notophylax*, (ур. Тамара Илић, Марко Божић), Правни факултет Универзитета Унион – Службени гласник: Београд, 2020, 505-533;

Аврамовић, Сима, *Rhetorike Techne: вештина беседништва и јавни наступ*, Правни факултет Универзитета у Београду: Београду, 2023;

Бабић, Борис; Ромић, Марко, „Слобода тестаментарног располагања имовином и византијска управа у одредбама Еклоге“, *Српска правна мисао* год. 30, бр. 57/2024, 51-67;

Беговић, Мехмед, „О изворима шеријатског права“, *Архив за правне и друштвене науке*, 1933/1, 6-27;

Беговић, Мехмед, „Настанак и развој шеријатског права“, *Balkanica* XV, 1984, 83-105.

Corbin, Henry, *Historija islamske filozofije I-II*, (prev. Nerkez Smailagić, Tarik Haverić), Veselin Masleša – Svjetlost: Sarajevo, 1987;

Цветковић, Милош, „Елементи позноримског војног и управног уређења у византијском тематском систему“, *Ниш и Византија XX*, (ур. Миша Ракоција), Ниш, 2022, 473-486;

El Kardavi, Jusuf, *Islamsko pravo: svevremena i sveprostorna aktuelnost islamskog prava*, (prev. Seid Smajkić), Starješinstvo islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije: Sarajevo, 1989;

* Под сродним језицима подразумевамо језике настале на територији некадашње Југославије.

Гутас, Димитри, Синиосоглу, Никитас, „Филозофија и »Византијска филозофија«, *Шта је значила ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ у Византији?*, (прир. Дејан Аничкић, прев. Урош Рајчевић), Карпос: Београд: 2023, 61-100;

Hasanović, Bilal, *Il Muddin – Vjeronaučni udžbenik za odrasle*, Starješinstvo islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo, 1988;

Илић, Тамара, „Правноисторијски прилог истраживању функције претора у Византији“, *Зборник радова Византолошког института*, (ур. Бојана Крсмановић), LX/II, Византолошки институт САНУ: Београд, 2023, 695-720;

Karčić, Fikret, *Historija šerijatskog prava*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu: Sarajevo, 2005;

Karčić, Fikret, „Zaštićene vrednosti u šerijatskom pravu“, *Studije o šerijatskom pravu*, Bemust: Zenica, 1997[a], 11-18;

Karčić, Fikret, „Usuli fikh – metodologija islamskog prava“, *Studije o šerijatskom pravu*, Bemust: Zenica, 1997[b], 29-42;

Karčić, Fikret, „O pitanju periodizacije historije fikha“, *Studije o šerijatskom pravu*, Bemust: Zenica, 1997 [c], 107-127;

Karčić, Fikret, *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu: Sarajevo, 2005

Maudoodi, Abdul Ala, "Politička misao u ranom islamu", *Historija islamske filozofije*, vol. 2 (prev. Hasan Sušić, ur. M. M. Šarif), August Cesarec: Zagreb, 1988, 70-84;

Milot, Jean-René, *Islam i muslimani*, (prev. Duda Bonaventura), Kršćanska sadašnjost: Zagreb, 1982;

Острогорски, Георгије, *Привреда и друштво у Византијском царству*, Просвета: Београд, 1969;

Острогорски, Георгије, *Историја Византије*, Miba books: Београд, 2017;

Ramadan, Seid, *Islamsko pravo: izvor i razvoj*, (prev. Fikret Karčić), Starješinstvo islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije: Sarajevo, 1984;

Ransiman, Stiven, *Vizantijska civilizacija*, (prev. Desanka Kurtović), Službeni glasnik: Beograd, 2021;

Sheikh, M. Shaeed, „Al-Ghazālī“, *Historija islamske filozofije*, vol. 2 (prev. Hasan Sušić, ur. M. M. Šarif), August Cesarec: Zagreb, 1988, 9-36;

Smailagić, Nerkez, *Klasična kultura islama I: teologija, filozofija, znanost*, Nerkez Smailagić: Zagreb, 1973,

Stanimirović, Vojislav, *Uvod u islamsko pravo*, Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu, Beograd, 2015.

Станковић, Милош П., *Assise sur la ligèse: Велика повеља слободе Јерусалимског краљевства*, Правни факултет Универзитета у Београду: Београд, 2020;

Шене, Жан-Клод; Флизен, Бернар, *Византија: историја и цивилизација*, (прев. Јасна Видић), Clio: Београд, 2010.

Veladžić, Haris, „Razumijevanje ličnosti Božijeg poslanika Muhammeda, a.s., i objave u djelima Ivana Damaščanskog“, *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka*, Fakultet islamskih nauka: Sarajevo, 147-162;

Вотсон, Алан, *Правни транспланти*, Правни факултет Универзитета у Београду: Београд, 2010.

МОНОГРАФИЈЕ, ЗБОРНИЦИ И ЧАСОПИСИ НА СТРАНИМ ЈЕЗИЦИМА

Abbott, Frank Frost; Johnson, Allan Chester, *Municipal Administration in the Roman Empire*, Princeton University Press: Princeton, 1926;

Abbott, Nabia, *The Kurrah Papyri From Aphrodito In The Oriental Institute* (Studies In Ancient Oriental Civilization: No. 15), The University of Chicago Press: Chicago, 1938;

Abukhudairi, Arif Karkhi, "Arabs' Contribution to the Art of Translation", *Journal of Modern Languages*, 18/1 (2008), 179-190;

Adams, Charles, *For Good and Evil: The Impact of Taxes on the Course of Civilization*, Madison Books: Landham – New York – Oxford, 2001;

Adamson, Peter, "The Kindian Tradition: The Structure of Philosophy in Arabic Neoplatonism", *The Libraries of Neoplatonists*, (ed. Cristina D'Ancona), Brill: Leiden-London, 2007(a), 351-370;

Adamson, Peter, *Al-Kindī*, Oxford University Press: Oxford-New York, 2007(b);

Adamson, Peter; Pormann, Peter E., *The Philosophical Works of Al-Kindī*, Oxford University Press: Karachi, 2012;

Adamson, Peter, "From the necessary existent to God", *Interpreting Avicenna*, (ed. Peter Adamson), Cambridge University Press: Cambridge, 2013, 170-189;

- Agha, Saleh Said, *The Revolution which toppled the Umayyads: Neither Arab nor Abbasid*, Brill: Leiden – Boston, 2003;
- Ahmed, Asad Q., "Avicenna's Reception of Aristotle's Modal Syllogistic", *Before and After Avicenna*, (ed. D. Reisman), Brill: Leiden, 2003, 3–24;
- Al-Ashqar, 'Umar Sulaymān, *History of Islamic Fiqh*, Mishkah University's Academic Committee, 2021;
- Al-Badawi, Nidaa Khalid Walid, "Imam Al-Ghazali's Approach to the Authority of AL-Qiyas (Analogical Reasoning) Fundamentalist Analytical Study", *Dirasat: Shari'a and Law Sciences*, vol. 48, no. 4/2021, 27-44;
- Alexander, Paul J., "Medieval Apocalypses as Historical Sources", *The American Historical Review*, Vol. 73, No. 4/1968, 997-1018;
- Al-Ma'sumi, Muhammad Saghir Hasan, "Al-Fārābī", *Historija islamske filozofije*, vol. 2 (prev. Hasan Sušić, ur. M. M. Šarif), August Cesarec: Zagreb, 1988, 111-122;
- Aly, El-Hussein A. Y., *The Graeco-Arabic Translation Movement*, Cambridge University Press (e-book) 2023
- Arfa Mensia, Mokdad, "Al-Fārābī et la Science des Uṣūl al-fiqh", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 27/2017, 139–163;
- Arnaldez, Roger "Ibn Rushd", in *The Encyclopaedia of Islam*, III (eds. B. Lewis, V.L. Menage, Ch. Pellat, J. Schacht), Brill and Luzac & co: Leiden and London, 1986, 909–920
- Aṣ-Ṣallābi, Ali Muḥammad, 'Umar bin 'Abd al-Azīz, (transl. Safina Naser), Darussalam: Riyadh, 2011;
- Bagnall, Roger S., *Egypt in Late Antiquity*, Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1993;
- Baker, Mona, "Arabic Tradition", *Encyclopedia of Translation Studies* (ed. Mona Baker), Routledge: London and New York, 2001, 316-325;
- Baker, Patricia Lesley, *A History of Islamic Court Dress in the Middle East*, (doctoral thesis), Faculty of Arts, University of London: London, 1986;
- Bashear, Suliman, "Apocalyptic and Other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars: a Review of Arabic Sources", *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times* (ed. Michael Bonner), Routledge: London and New York, 181-216;
- Bauer, Wolfgang Johann, *Bausteine des Fiqh: Kernbereiche der 'Uṣūl al-fiqh; Quellen und Methodik der Ergründung ischlamischer Beurteilungen*, Peter Lang GmbH: Frankfurt am Main, 2013;

- Beck, H. G., "Vorsehung und Vorherbestimmung in der Theologischen Literatur der Byzantiner," *Orientalia Christiana Analecta*, 114/1937, 32-45;
- Becker, C. H., *Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam*, Trübner, Strassburg, 1903;
- Becker, C. H., *Papyri Schott-Reinhardt I*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung: Heidelberg, 1906;
- Bell, H. I., *Greek Papyri in the British Museum, Catalogue with Texts*, vol. IV (The Aphrodito Papyri), 1910;
- Bennison, Amira K., *The Great Caliphs: The Golden Age of the 'Abbasid Empire*, Yale University Press: New Haven and London, 2009;
- Bier, Lionel, "The Sasanian Palaces and Their Influence in Early Islam ", *Ars Orientalis*, Vol. 23, *Pre-Modern Islamic Palaces* (1993), 57-66;
- Bin Sattam, Abdul Aziz; Abdel Haleem, Muhammad A.S., *Sharī'a and the Concept of Benefit: The Use and Function of Maṣlaḥa in Islamic Jurisprudence*, I. B. Tauris: London-New York, 2015;
- Black, Deborah L., *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetic in Medieval Arabic Philosophy*, E. J. Brill: Leiden, 1990;
- Blankinship, Khalid Yahya, *The End of the Jihad State: The Reign of Hisham Ibn Abd-Malik and the Collapse of the Umayyads*, State University of New York Press: Albany, 1994;
- Blay-Abramski, Irit Irene, *From Damascus to Baghdad: The 'Abbasid Administrative System as a Product of the Umayyad Heritage*, (doctoral dissertation), Princeton University, 1982;
- Bloom, Jonathan M., "The Qubbat al-Khadrā' and the Iconography of Height in Early Islamic Architecture", *Ars Orientalis* 23/1993, 135-141;
- Bonner, Michael, "Some Observations Concerning the Early Development of Jihad on the Arab-Byzantine Frontier", *Studia Islamica*, vol. 75/1992, 5-31;
- Bonura, Christopher J., *A Prophecy of Empire*, University of California Press: California, 2025;
- Brandes, Wolfram; Haldon, John, "Towns, Tax and Transformation: State, Cities and their Hinterlands in the East Roman World, ca 500-800", *Towns and their Territories Between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, (ed. Ian Wood), Brill: Leiden – Boston – Köln, 2000, 141-172;
- Braumann, M. M., *The Spiritual Background of Early Islam*, Brill: Leiden and Boston, 2009;
- Brett, Gerard, "The Automata in the Byzantine »Throne of Solomon«", *Speculum*, vol. 29, 3/1954, 477-487;
- Brock, Sebastian, „Greek into Syriac and Syriac into Greek“, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Variorum Reprints: London, 1984, 1-17;

- Brock, Sebastian, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Variorum Reprints: London, 1984;
- Brown, Jonathan A. C., *Canonization of al-Bukhari and Muslim*, Brill: Leiden and Boston, 2007;
- Bury, J. B., *A History of the Later Roman Empire, From Arcadius to Irene, 395-800 A.D.*, vol. II, Macmillan and Co: London, 1889;
- Bury, J. B., *A History of the Later Roman Empire, From the Death of Theodosius I to the Death of Justinian, 395-565 A.D.*, vol. II, Macmillan and Co: London, 1923;
- Butterworth, Charles E., "The Political Teaching of Avicenna", *Topoi* vol. 19, no.1/2012, 35-44;
- Caetani, Leone, *Annali dell' Islam*, vol. 5 (*Anno 23 H.*), Milano: Ulrico Hoepli, 1912, 280-532;
- Campanini, Massimo "The Mu'tazila in Islamic History and Thought", *Religion Compass*, vol.6, iss.1/2012, 41-50;
- Canepa, Matthew P., *The Two Eyes of the Earth: Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Iran*, University of California Press: California, 2009;
- Canepa, Matthew P., "Sasanian Iran and the Projection of Power in Late Antique Eurasia: Competing Cosmologies and Topographies of Power," *Empires and Exchanges in Eurasian Late Antiquity: Rome, China, Iran, and the Steppe, ca. 250-750* (eds. Nicola Di Cosmo, Michael Maas), Cambridge University Press: Cambridge, 2018, 54-69;
- Cardoso, Elsa, "Court, doors, crowns, turbans, and thrones: insignia, models, and rituals from the Visigothic Kingdom to al-Andalus", *Journal of Medieval Iberian Studies*, (online: 29 September 2025), 1-27;
- Chatti, Saloua, "Avicenna on Possibility and Necessity", *History and Philosophy of Logic*, vol.35, no.4/2014, 332-353;
- Chatti, Saloua, *Arabic Logic from Al-Fārābī to Averroes*, Birkhäuser: Cham, 2019;
- Constable, Olivia Remia, *Housing the Stranger in the Mediterranean World*, Cambridge University Press: Cambridge, 2003, 40-97;
- Cormack, Robin, "But is it art?", *Byzantine Diplomacy*, (eds. Jonathan Shepard, Simon Franklin), Variorum: Aldershot, 1992, 219-236;
- Coulson, N. J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh University Press: Edinburgh, 1964;
- Crone, Patricia; Hinds, Martin, *God's Caliph: Religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge University Press: Cambridge, 1986;
- Crone, Patricia, "Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm", *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times* (ed. Michael Bonner), Routledge: London and New York, 2004, 361-399;

- Daiber, Hans; Daiber, Helga, *From the Greek to the Arabs and Beyond, vol 1: Graeco-Syriaca and Arabica – Islamic Philosophy, Theology and Science* (eds. Anna Akasoy, Emilie Savage-Smith), Brill: Leiden-Boston, 2021;
- Daniel, Eliot L., *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule 747-820*, Bibliotheca Islamica: Mineapolis and Chicago, 1979;
- Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, On Intellect*, Oxford University Press: New York, 1992;
- Dennett Jr., Denmet Clement, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Idarah-i Adabyat-i Delli: Delhi, 2000;
- Diehl, Charles, "Justinian's Government in the East", *The Cambridge Medieval History*, vol. II (plan. J. B. Bury, eds. H. W. Gwatkin, J. P. Whitney), Cambridge at the University Press: Cambridge, 1913, 25-52;
- DiTommaso, Lorenzo, "The Four Kingdoms of Daniel in the Early Mediaeval Apocalyptic Tradition", *Four Kingdom Motifs before and beyond the Book of Daniel* (eds. Andrew B. Perrin, Loren T. Stuckenbruck, Shelby Bennett, Matthew Hama), Brill: Leiden – Boston, 2021, 205-250;
- Dvornik, Francis, *Origins of Intelligence Services*, Rutgers University Press: New Brunswick – New Jersey, 1974;
- Eichner, Wolfgang, "Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern," *Der Islam*, vol. 23, 4/1936, 197-244;
- El-Abbadi, Mostafa, "P.Cair.Arab III 167: A Discussion of the Akhmīm Declaration", *Documents and the History of the Early Islamic World*, (eds. Alexander T. Schubert, Petra M. Sijpesteijn), Brill: Leiden-Boston, 2015, 133-142;
- Elayyan, Rihbi Mustafa, "The History of the Arabic-Islamic Libraries: 7th to 14th Century", *International Information and Library Review*, 22/1990, 119-135;
- El Cheikh, Nadia Maria, *Byzantium Viewed by the Arabs*, Harvard University Press: Cambridge, MA and London, 2004;
- El-Ehwany, Ahmed Fouad, "Al-Kindī", *A History of Muslim Philosophy*, vol. 2 (ed. M. M. Sharif), Otto Harrassowitz: Wiesbaden, 1963, 421-434.
- El-Hibri, Tayeb, *The Abbasid Caliphate: A History*, Cambridge University Press: Cambridge, 2021;
- Endreß, Gerhard, "Building the Library of Arabic Philosophy: Platonism and Aristotelianism in the Sources of Al-Kindī", *The Libraries of Neoplatonists*, (ed. Cristina D'Ancona), Brill: Leiden-London, 2007, 319-350;
- Fadel, Mohammad H., *Islamic Jurisprudence, Islamic Law and Modernity*, Lockwood Press: Columbus, Georgia, 2023;

- Fakhry, Majid, *Averroes: His Life, Works and Influence*, Oneworld: Oxford, 2001;
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press: New York, 2004;
- Faruki, Kemal A., *Islamic Jurisprudence*, Pakistan Publishing House: Karachi, 1962;
- Fierro, Maribel, "Pompa y Ceremonia en los Califatos del Occidente Islámico (s. II/VIII-IX/XV)", *Cuadernos del CEMyR* 17/2009, 125-152;
- Flood, Finbarr Barry, *The Great Mosque of Damascus*, Brill: Leiden – Boston – Köln, 2001;
- Floss, Clive, "A Syrian Coinage of Mu'awiya?", *Revue numismatique*, 6e série - tome 158/2002, 353-365;
- Galston, Miriam "Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy." *The Review of Politics*, vol. 41, no. 4/1979, 561–577;
- Garnsey, Peter; Humfress, Caroline, *The Evolution of the Late Antique World*, Orchard Academic: Cambridge, 2001;
- Gätje, H., "Zur Lehre von den Voraussetzungsschlüssen bei Avicenna", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 2/1985, 140–204;
- Georganteli, Eurydike, "Numismatics", *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, (eds. Elizabeth Jeffreys, John Haldon, Robin Cormack), Oxford University Press: Oxford, 2008, 157-175;
- Gerhard Endress, Cleophea Ferrari, "The Baghdad Aristotelians", *Philosophy in the Islamic World*, vol. I (eds. Ulrich Rudolph, Rotraud Hansberger, Peter Adamson; transl. Rotraud Hansberger), Brill: Leiden – Boston, 2017, 421-525.
- Ghirshman, Robert, *Persian Art: The Parthian and Sassanian Dynasties 249 BC-AD 651* (transl., S. Gilbert and J. Emmons), Golden Press: New York, 1962;
- Gibb, Hamilton A. R., "The fiscal rescript of 'Umar II ", *Arabica*, T. 2, Fasc. 1/1955, 1-16;
- Gibb, Hamilton A. R., "Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate", *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 12, 1958, 221-233;
- Gleave, Robert, "Between Hadith and Fiqh: The "Canonical" Imāmi Collections of Akhbar", *Islamic Law and Society*, vol.16, 2001/3, 305-382;
- Gligić, Sanja, "Founders of the School of Natural Law in Ancient Greece", *Ius Romanum*, II/2024, 277-287;
- Goodwin, Tony, "The Arab-Byzantine coinage of Jund Filastin – a potential historical source", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 28:1/2004, 1-12;
- Gordon, Matthew, *The Rise of Islam*, Hacket Publishing Company Inc: Indianapolis-Cambridge, 2005;
- Grabar, Oleg, *The Formation of Islamic Art*, Yale University Press: New Haven and London, 1973;

- Grabar, Oleg, *The Shape of the Holy: Early Islamic Jerusalem*, Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1996;
- Grabar, Oleg, "Islamic Art and Byzantium", *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times* (ed. Michael Bonner), Routledge: London and New York, 2004, 263-294.
- Grierson, Philip, "The Monetary Reforms of 'Abd al-Malik: Their Metrological Basis and Their Financial Repercussions", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 3, no. 3/1960, 241-264;
- Griffel, Frank, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, Oxford University Press: New York, 2009;
- Griffel, Frank, "Al-Ghazālī's Use of "Original Human Disposition" (*Fiṭra*) and Its Background in the Teachings of al-Fārābī and Avicenna", *The Muslim World*, vol. 102, 1/2012, 1-32;
- Grohmann, Adolf, „Aperçu de papyrologie arabe.“ *Études de papyrologie* 1/1932, 23-95;
- Grohmann, Adolf, "Zum Steuerwesen in Arabischen Agypten", *Actes du ve Congrès International de Papyrologie*, Brussels, 1938(a), 122-134;
- Grohmann, Adolf, *Arabic Papyri In The Egyptian Library*, vol. III (Administrative Texts), Egyptian Library Press: Cairo, 1938(b);
- Grohmann, Adolf, *From The World Of Arabic Papyri*, Al-Maaref Press: Cairo, 1952;
- Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd – 4th/8th – 10th centuries)*, Routledge: London, 1998;
- Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Brill: Leiden – Boston, 2014;
- Güterbock, Karl, *Der Islam im lichte der byzantinischen polemik*, J. Guttentag Verlagsbuchhandlung: Berlin, 1912;
- Haldon, John, *Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565–1204*, UCL Press: London, 1999;
- Haldon, John, "Seventh Century Continuities: The *Ajnād* and the "Thematic Myth", *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times*, (ed. Michael Bonner), Routledge: London and New York, 2004, 95-140;
- Hallaq, Wael B., 'Logic, Formal Arguments, and Formalization of Arguments in Sunnī Jurisprudence', *Arabica* no. 37/1990, 315–358;
- Hallaq, Wael B., *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, Cambridge University Press: Cambridge, 2004;
- Hallaq, Wael B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press: New York, 2005;
- Hallaq, Wael B., "On the authoritativeness of Sunni consensus", *Islamic Law: Critical Concepts in Islamic Studies*, vol. 1 (ed. Gavin N. Picken), Routledge: London and New York, 2011, 237-268;

- Halm, Heinz, "Šamsa", *Encyclopaedia of Islam*, vol. IX, (eds. C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs, G. Lecomte), Brill: Leiden, 1997;
- Halm, Heinz, "Al-Šamsa, Hängekronen als Herrschaftszeichen der Abbasiden und Fatimiden", *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras, 1st, 2nd and 3rd International Colloquium*, (eds. U. Vermeulen, D. De Smet), Peters Publishers: Leuven, 1995, 125-138;
- Haq, Syed Nomanul, "The Indian and Persian Background", *History of Islamic Philosophy* (eds. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman), Routledge: London, 1996, 112-148;
- Hawting, G. R., *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661 – 750*, Routledge: London, 2000;
- Heidemann, Stefan, "The Merger of Two Currency Zones in Early Islam. The Byzantine and Sasanian Impact on the Circulation in Former Byzantine Syria and Northern Mesopotamia", *Iran, Journal of Persian Studies*, no. 36/1998, 95-112;
- Herrin, Judith, *Byzantium: The Surprising Life of a Medieval Empire*, Penguin Books: UK, 2007;
- Hinz, Walther, *Islamische Masse und Gewichte*, Leiden: Brill, 1955;
- Hitti, Philip K., *History of the Arabs*, Macmillan: London and Basingstoke, 1970;
- Hourani, Albert, *History of the Arab Peoples*, Faber&Faber: London, 2005;
- Hoyland, Robert G. "The Arabic Papyri from Early Islamic Nessana." *Israel Exploration Journal* 71, no. 2 / 2021, 224–41;
- Humphreys, Stephen R., *Islamic History: a Framework for Inquiry*, Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1991;
- Husemann, Dirk, *Ein Elefant für Karl den Großen*, Bastei Lübbe: Köln, 2016;
- Jamil, Nadia, "Caliph and Quṭb: Poetry as a source for interpreting the transformation of the Byzantine cross on steps on Umayyad coinage", *Bayt al-Maqdis: Jerusalem and Early Islam*, (ed. Jeremy Johns), Oxford University Press: Oxford, 1999, 11-57;
- Jones, A. H. M., "Capitatio and Iugatio", *The Journal of Roman Studies* vol. 47, no. 1-2/1957, 88-94;
- Jones, A. H. M., *The Later Roman Empire 284-602*, vol. I, Basil Blackwood: Oxford, 1964(a);
- Jones, A. H. M., *The Later Roman Empire 284-602*, vol. II, Basil Blackwood: Oxford, 1964(b);
- Jones, Alan, "The Dotting of a Script and the Dating of an Era: The Strange Neglect of PERF 558." *Islamic Culture* vol. 72, no. 4/1998, 95–103;
- Kaegi, Walter Emil, "Initial Byzantine Reactions To The Arab Conquest", *Church History*, Vol. 38, No. 2/1969, 139-149;

- Kaplony, Andrea, *Konstantinopel und Damascus: Gesandtschaften und Verträge zwischen Kaisern und Kalifen, 639-750*, Klaus Schwarz Verlag: Berlin, 1996;
- Karayannopulos, Johannes, *Das Finanzwesen des frühbyzantinischen Staates*, R. Oldenbourg: München, 1958;
- Karayannopulos, Johannes, *Die Entstehung der byzantinischen Themenordnung*, C. H. Beck: München, 1959;
- Kennedy, Hugh, *The Early Abbasid Caliphate: A Political History*, Routledge: New York, 1981;
- Kennedy, Hugh, "From Polis to Madina: urban change in late Antiquity and early Islamic Syria", *Past & Present*, vol. 106, iss. 1/1985, 3–27;
- Kennedy, Hugh, "Byzantine-Arab Diplomacy in the Near East From the Islamic Conquests to the Mid Eleventh Century", *Byzantine Diplomacy*, (eds. Jonathan Shepard, Simon Franklin), Variorum: Aldershot, 1992, 133-143;
- Kennedy, Hugh, *The Armies of the Caliphs: Military and Society in the Early Islamic State*, Routledge: London and New York, 2001;
- Kennedy, Hugh, *When Baghdad Ruled the Muslim World: The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasties*, Da Capo Press: Boston, 2004;
- Kennedy, Hugh, *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, Routledge: London and New York, 2016;
- Khadduri, Majid, *The Islamic Conception of Justice*, The John Hopkins University Press: Baltimore – London, 1984;
- Koutrakou, N., "Diplomacy and espionage: their role in Byzantine foreign relations, 8th-10th centuries", *Graeco-Arabica*, 6/1995, 125–144;
- Kraemer, Casper J. Jr., *Excavations at Nessana, Non-literary Papyri*, vol. III, Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1958;
- Кршљанин, Нина, "Legal Transplants", in *Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy*, (eds. Mortimer Sellers, Stephan Kirste), Springer: Dordrecht, 2023, 2085–2092;
- Lammens, Henri, "La Califat de Yzid I", *Melanges de la Faculte Orientale*, V, 1911, 712-724;
- Lançon, Bertrand, *Rome in Late Antiquity: Everyday Life and Urban Change, AD 312–609*, (transl. Antonia Nevill), Edinburgh University Press: Edinburgh, 1995;
- Lassner, Jacob, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages*, Wayne State University Press: Detroit, 1970;
- Lassner, Jacob, *The Shaping of 'Abbasid Rule*, Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1980;

- Lassner, Jacob, "The Abbasid Dawla: An Essay on the Concept of Revolution in Early Islam", *Tradition and Innovation in Late Antiquity* (eds F. M. Clover and R. S. Humphreys), Madison, Wisconsin, 1989, 247-270;
- Lassner, Jacob, *Jews, Christians, and the Abode of Islam*, The University of Chicago Press: Chicago-London, 2012;
- Legrand, Pierre, "The Impossibility of 'Legal Transplant'", *Maastricht Journal of European and Comparative Law* 4/1997, 111-124;
- Lemerle, Paul, *Byzantine Humanism: The First Phase*, (transl. Lindsay Helen, Ann Moffatt), Brill: Leiden – Boston, 2017;
- Le Strange, G., *Baghdad During the Abbasid Caliphate: From Contemporary Arabic and Persian Sources*, Oxford at the Clarendon Press: Oxford, 1922;
- Levy-Rubin, Milka, *Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence*, Cambridge University Press: New York, 2011;
- Liebeschuetz, J. H. W. G., *Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford at the Clarendon Press: Oxford, 1972;
- Liebeschuetz, J. H. W. G., "Administration and politics in the cities of the fifth to the mid seventh century: 425–640", *Late Antiquity: Empire and Successors, a.d. 425–600*, (eds. Averil Cameron, Bryan Ward-Perkins, Michael Whitby), Cambridge University Press: Cambridge, 2000, 207-237;
- Lilie, Ralph-Johannes, "Die zweihundertjährige Reform. Zu den Anfängen der Themenorganisation im 7. und 8. Jahrhundert", *Byzantinoslavica* 45 (1984) 27–39, 190–201;
- Louth, Andrew, "Justinian and his legacy (500-600)", *The Cambridge History of the Byzantine Empire (c. 500-1492)*, (ed. Jonathan Shepard), Cambridge University Press: Cambridge, 2019, 99-129;
- Mango, Cyril, Ševčenko, Ihor (eds.), *Byzantine Books and Bookmen*, Dumbarton Oaks: Washington DC, 1975;
- Margoliouth, D. S., *The Early Development of Mohammedanism*, Williams and Norgate: London, 1914;
- Marshall, Andrew, *Rituals of Islamic Monarchy: Accession and Succession in the First Muslim Empire*, Edinburgh University Press: Edinburgh, 2009;
- Marshall, Andrew, "The Architecture of Allegiance in Early Islamic Late Antiquity: The Accession of Mu'awiya in Jerusalem, ca. 661 CE", *Court Ceremonies and Rituals of Power in Byzantium and the Medieval Mediterranean*, (eds. Alexander Beihammer, Stavroula Constantinou, Maria G. Parani), Brill: Leiden – Boston, 2013, 87-112;

- McMillan, M. E., *The Meaning of Mecca: The Politics of Pilgrimage in Early Islam*, Saqi (ebook), 2011;
- Melchert, Christopher, "How Hanafism came to originate in Kufa and traditionalism in Medina", *Islamic Law and Society*, vol. 6, no. 3/1999, 318-347;
- Mercer, S. A. B., "The Oath in Cuneiform Inscriptions", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 33, 1913, 33-50;
- Meyendorff, John, "Byzantine Views on Islam", *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times*, (ed. Michael Bonner), Routledge: London and New York, 2004, 217-234;
- Mikhail, Maged S. A., *From Byzantine to Islamic Egypt: Religion, Identity and Politics after the Arab Conquest*, I. B. Tauris: London-New York, 2016;
- Moad, Omar Edward, "Al-Ghazali's occasionalism and the natures of creatures", *International Journal for Philosophy of Religion* vol. 58, 2005, 95-101;
- Motzki, Harald, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, (transl. Marion H. Katz), Brill: Leiden – Boston – Koeln, 2002;
- Motzki, Harald (ed.), *Ḥadīth: Origins and Development*, Routledge: London and New York, 2016;
- Muhammed, Rahim Helo (البهادلي، رحيم حلو محمد شناوة), Hasan, Ni'ma Sahi (الموسوي، نعمة ساهي حسن), Dress and adornment at the caliphs in the two-Rashidi and Omawee 11-132 (اللباس و 11-132هـ), *Adab Al-Bassra Journal*, no. 45/2008, 207-252;
- Muthesius, Anna, "Silken diplomacy", *Byzantine Diplomacy*, (eds. Jonathan Shepard, Simon Franklin), Variorum: Aldershot, 1992, 237-248;
- Nawas, John A., "The Reexamination of Three Current Explanations of al-Mamun's Introduction of the Mihna", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 26, No. 4/1994, 615-629;
- Nobbs, Alanna Emmett, "A Revolt in the time of Diocletian: the Evidence of the Panoskos Papyri", *Ancient Society*, vol. 16, iss. 3/1986, 132-136;
- Obolensky, Dimitry, "Byzantine Frontier Zones and Cultural Exchanges", *Actes du XIVe Congrès International des Etudes Byzantines, Bucarest 1971*, vol. 1, 303-313, reprinted in Dimitry Obolensky, *The Byzantine Inheritance of Eastern Europe*, Varorium Reprints: London, 1982;
- Oikonomidès, Nikos, "De l'impôt de distribution à l'impôt de quotité à propos du premier cadastre byzantin (7e – 9 siècle)", *Зборник радова Византолошког института XXVI*, Београд 1987, 9-19;
- Palme, Bernhard, "Administration, Late Antique Egypt", *The Encyclopedia of Ancient History*, Wiley, 2012, 1-3;

- Panaino, Antonio, "Astral Characters of Kingship in the Sasanian and Byzantine Worlds", *Convegno internazionale: La Persia e Bisanzio (Roma, 14-18 Ottobre 2002)*, Accademia Nazionale dei Lincei: Roma, 2004, 555-594;
- Panaino, Antonio, "Sacred Kingship and other Symbolic Aspects of Royalty in Achaemenid and Sasanian Ideology", *Persian Kings* (eds. Touraj Daryaei, Keyvan Safdari), UCI Jordan Center: Irvine, 2019, 59 – 84;
- Parrott, Justin, "Al-Ghazali and the Golden Rule: Ethics of Reciprocity in the Works of a Muslim Sage", *Journal of Religious & Theological Information*, 2017, 1-11;
- Philips, Abu Ameenah Bilal, *The Evolution of Fiqh (Islamic Law & the Madh-Habs)*, International Islamic Publishing House, 2006 (ebook);
- Piltz, Elisabeth, *Loros and Sakkos: Studies in Byzantine imperial garments and ecclesiastical vestment*, BAR Publishing: Oxford, 2016;
- Quasem, Muhammad Abul, *Ethics of Al-Ghazali*, Caravan Books: Delmar, New York, 1978;
- Rahman, Fazlur, *Islam*, Holt, Rinehart and Winston: New York-Chicago-San Francisco, 1966;
- Rahman, Habibur, "Bayt al-Mal and its role in economic development: a contemporary study", *Turkish Journal of Islamic Economics*, vol. 2, no. 2/2015, 21-44;
- Ramazani Mobarakeh, Marziyeh; Farrokhi, Yazdan; Soltani Ahmadi, Mojtaba; Ebadi, Mehdi, "The Prophet's Mantle and Its Diverse Narratives", *Journal of Historical Researches*, vol. 16, no. 62/2024, 77-94;
- Reininik, G. J., "Ps. Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam", *The Byzantine and the Early Islamic Near East*, vol I (eds. Averil Cameron and Lawrence I. Conrad), The Darwin Press Inc: Princeton, New Jersey, 1992, 149-187;
- Rose, Jenny, "Sasanian Splendor: The Appurtenances of Royalty", *Robes and Honor: The Medieval World of Investiture* (ed. Stewart Gordon), Palgrave: New York, 2001, 35-56;
- Rosenthal, Erwin I. J., "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 15, no. 2/1953, 246-278;
- Rosenthal, F., *Classical Heritage in Islam*, Routledge: London and New York, 1975;
- Runciman, Steven, *The Byzantine Theocracy*, Cambridge University Press: Cambridge, 2003;
- Sabra, A. I., "Avicenna on the Subject Matter of Logic", *Journal of Philosophy*, vol. 77, no.11/1980, 746-764;
- Sabra, A. I., "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement", *Hist. Sci.* vol. XXV, 1987, 223-243;

- Sahas, Daniel J., *John of Damascus On Islam: "The Heresy of the Ishmaelites"*, Brill: Leiden, 1972;
- Sahas, Daniel J., *Byzantium and Islam: Collected Studies on Byzantine-Muslim Encounters*, Brill: Leiden-London, 2022;
- Saliba, George, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, The MIT Press: Cambridge, MA and London, 2007;
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford at the Clarendon Press: Oxford, 1979;
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford at the Clarendon Press: Oxford, 1982;
- Schadler, Peter, *John of Damascus and Islam: Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations*, Brill: Leiden, 2018;
- Scheiner, Jens; Toral, Isabel, "Baghdād's Topography and Social Composition A Historical Sketch", *Baghdād: From Its Beginnings to the 14th Century* (eds. J. Scheiner, I. Toral), Brill: Leiden-Boston, 2022, 1-46;
- Scheiner, Jens; Toral, Isabel (eds), *Baghdād: From Its Beginnings to the 14th Century* (eds. J. Scheiner, I. Toral), Brill: Leiden-Boston, 2022;
- Seeck, Otto, "Die Schatzungsordnung Diocletians", *Zeitschrift für Social- und Wirthschaftsgeschichte*, 4. Bd., H. 3 /1896, 275-342;
- Segrè, Angelo, "Studies in Byzantine Economy: Iugatio and Capitatio", *Traditio*, no. 3/1945, 101-127;
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Band I, Brill: Leiden, 1967;
- Shahîd, Irfan, "Heraclius and the Theme System: New Light From the Arabic", *Byzantion*, vol. 57, no. 2/1987, 391-406;
- Shahîd, Irfan, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection: Washington D.C., 2006;
- Sharon, Moshe, *Revolt – The Social and Military Aspects of the 'Abbasid Revolution*, The Max Schloessinger Memorial Fund, The Hebrew University: Jerusalem, 1990;
- Shboul, Ahmad M. H., "Byzantium and the Arabs: The Image of the Byzantines as Mirrored in Arabic Literature", *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times* (ed. Michael Bonner), Routledge: London and New York, 2004, 235-261;
- Shoemaker, Stephen J., *The Apokalypse of Empire: Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam*, Penn, University of Pennsylvania Press: Philadelphia, 2018;

- Sijpesteijn, Petra M., "The Arab conquest of Egypt and the beginning of Muslim rule", *Egypt in the Byzantine World, 300-700*, (ed. Roger S. Bagnall), Cambridge University Press: Cambridge, 2007,, 439-457;
- Sijpesteijn, Petra M., *Shaping a Muslim State: The World of a Mid-Eighth-Century Egyptian Official*, Oxford Scholarship Online, 2013, 173 (3.3.1.), ebook;
- Silverstein, Adam J., *Postal Systems in the Pre-Modern Islamic World*, Cambridge University Press: Cambridge, 2007;
- Soufi, Youcef L., *The Rise of Critical Islam: 10th-13th Century Legal Debate*, Oxford University Press: New York, 2023;
- Stillman, Yedida Kalfon, *Arab Dress From the Dawn of Islam to Modern Times: A Short History*, (ed. Norman A. Stillman), Brill: Leiden-Boston, 2003;
- Street, Tony, "Avicenna on the syllogism", *Interpreting Avicenna*, (ed. Peter Adamson), Cambridge University Press: Cambridge, 2013, 48-70;
- Stroumsa, Rachel, "Greek and Arabic in Nessana", *Documents and the History of the Early Islamic World*, (eds. Alexander T. Schubert, Petra M. Sijpesteijn), Brill: Leiden-Boston, 2015, 143-157;
- The Encyclopaedia Britannica*, vol. VI, Cambridge University Press: Cambridge, 1911;
- The Encyclopaedia of Islam*, vol. I, (eds. H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, Évariste Lévi-Provençal, Joseph Schacht, Bernard Lewis, Ch. Pellat), Brill: Leiden, 1986;
- The Encyclopaedia of Islam*, vol. II, (eds. Bernard Lewis, Ch. Pellat, Joseph Schacht), Brill: Leiden, 1991;
- The Encyclopaedia of Islam*, vol. IX, (eds. C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs, G. Lecomte), Brill: Leiden, 1997;
- The Encyclopaedia of Islam*, vol. X, (eds. P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs), Brill: Leiden, 2000;
- The Encyclopaedia of Islam*, vol. XI, (eds. P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs), Brill: Leiden, 2012;
- Thom, Paul, "Averroes' Logic", *Interpreting Averroes*, (eds. Peter Adamson, Matteo Di Giovanni), Cambridge University Press: Cambridge, 2019, 81-95;
- Treadgold, Warren, *The Byzantine Revival 780-842*, Stanford University Press: Stanford, California, 1988;
- Treadgold, Warren, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford University Press: Stanford, 1997;

- Treadwell, Luke, "Abd al-Malik's Coinage Reforms : the Role of the Damascus Mint", *Revue numismatique*, 6e série - tome 165/2009, 357-381;
- Tritton, A. S., *The Caliphs and their non-muslim subjects*, Oxford University Press: Oxford, 1930;
- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, cilt. 7 (ca'fer es-sâdik - ciltçilik), Ankara 2019;
- Valiuddin, Mir, "Mut'azilism", *A History of Muslim Philosophy*, vol. 2 (ed. M. M. Sharif), Otto Harrassowitz: Wiesbaden, 1963, 199-220;
- Van Donzel, E.; Lewis, B., Pellat, Ch. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 4 (IRAN-KHA), J. E. Brill: Leiden, 1997;
- Von Grunebaum, G. E., "The Problem: Unity in Diversity", *Unity and Variety in Muslim Civilization* (ed. G. E. von Grunebaum), The University of Chicago Press: Chicago, 1955, 17-37;
- Walzer, Richard, "New Studies on Al-Kindī", *Oriens*, vol. 10, no. 2/1957, 203-232;
- Walzer, Richard, "Aspects of Islamic Political Thought: Al-Fārābī and Ibn Xaldūn", *Oriens*, vol. 16/1963, 40-60;
- Watt, W. Montgomery, *Muhammad: Prophet and Statesman*, Oxford University Press: Oxford, 1961;
- Watt, W. Montgomery, *The Majesty That Was Islam: The Islamic World 661-1100*, Praeger Publishers: New York and Washington, 1974;
- Wellhausen, Julius, *Das Arabische Reich und seine Sturz*, Verlag von Georg Reimer: Berlin, 1902;
- Wellhausen, Julius, "Arab Wars with the Byzantines in the Umayyad Period", *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times* (ed. Michael Bonner), Routledge: London and New York, 2004, 31-64;
- Wiesehöfer, Josef, "King, court and royal representation in the Sasanian empire," *King and court in the Sasanian Empire*, (ed. A. J. S. Spawforth), Cambridge University Press: Cambridge, 2008, 58-79;
- Wiet, Gaston, *Baghdad, Metropolis of the Abbasid Caliphate* (transl. by Seymour Feiler), University of Oklahoma Press: Norman, 1971;
- Wilson, Nigel G., "The Libraries of the Byzantine World", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 8, no. 1/1967, 53-80;
- Wolfson, Harry A., "The Terms Taṣawwur and Taṣdiq in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew equivalents", *The Muslim World*, vol. 33, no. 2/1943, 114-128;
- Zaman, Muhammad Qasim, "Some Consideration on References to the Qur'ān During the 'Abbāsīd Movement", *Islamic Studies*, vol. 29, no. 1/1990, 29-41.

ИЗБОРИ

Abū Yūsuf, *Kitāb al-Kharāj – The Book of Kharāj (Taxation in Islam)*, (transl. A. Ben Shemesh), Brill – Luzac & Co. Ltd: Leiden – London, 1969;

Al-Azdī, *Futūḥ al-Shām – The Early Muslim Conquest of Syria* (transl. Hamada Hassanein, Jens Scheiner), Routledge: London and New York, 2020;

Al-Balādhurī, *Futūḥ al-Buldan – History of the Arab Invasions: The Conquest of the Lands*, (transl. and comm. Hugh Kennedy), I.B. Tauris: London, 2022;

Al-Fārābī, *Iḥṣā' al-'ulūm (Понис наука)*, (прип. Ali Bou Melhem), Dār wa-maktabat al-Hilāl: Bejpyr, 1996;

Al-Fārābī, *Iḥṣā' al-'ulūm – Enumeration of Sciences (Alfarabi, The Political Writings)*, (transl. and annot. Charles E. Butterworth), Cornell University Press: Ithaca – London, 2001;

Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā min ilm al-uṣūl (O pravnoj teoriji isламске јуриспруденције)*, vol. 2, (yp. Ḥamza bin Zuhair Ḥāfiz), Sharikat al-Madīna al-Munawwara li-t-Tibā'a wa-n-Nashr: Цеда, б.г.;

Al-Ghazālī, *Al-Qistās al-Mustaḳīm – The Just Balance*, (transl. D. P. Brewster), Sh, Muhammad Ashraf: Kashmiri Bazar Lahore, 1978;

Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifa – The Incoherence of the Philosophers*, (transl. Michael E. Marmura), Brigham Young University Press: Provo, Utah, 2000;

Al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Tāj fī Akhlāq al-Mulūk – Le livre de la Couronne*, (trad. Charles Pellat), Société d'édition «Les Belles Lettres» : Paris, 1954;

Al-Kindī, *Fī al-Falsafa al-Ūlā – On the First Philosophy (The Philosophical Works of Al-Kindī)*, (transl. Peter Adamson, Peter E. Pormann), Oxford University Press: Karachi, 2012;

Al-Mas'ūdī, *Kitāb al-Tanbīh wa al-'Isḥrāf – Le livre de l'avertissement et de la revision*, (transl. Baron Carra de Vaux), Imprimerie Nationale: Paris, 1896;

Al-Mawardi, *Al-Aḥkām al-Sultāniyya – The Laws of Islamic Governance*, (transl. Asadullah Yate), Ta-Ha Publishers Ltd: London, 1996;

Al-Nadīm, *Al-Fihrist – The Fihrist of Al-Nadīm* (ed. and transl. Bayard Dodge), Colombia University Press: New York and London, 1970;

Al-Qiftī, *Ta'rikh al-Ḥukama – Ibn Al-Qiftī's Ta'rikh al-Ḥukama*, (eds. August Müller und Julius Lippert), Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung: Leipzig, 1903;

Al-Ṭabarī, *Tarikh al-rusul wa'l-mulūk – The History of al-Ṭabarī*, vol. 27, *The Abbasid Revolution*, (transl. John Alden Williams), The State University of New York Press: Albany, 1985;

Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk – The History of Al-Tabari*, vol. 18, *Between Civil Wars: The Caliphate of Mu'āwiyah*, (transl. Michael G. Morony), State University of New York Press: Albany, 1987;

Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk – The History of Al-Tabari*, vol. 26, *The Waning of the Umayyad Caliphate*, (transl. Carole Hillenbrand), State University of New York Press: Albany, 1989;

Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk – The History of Al-Tabari*, vol. 30, *The 'Abbāsid Caliphate in Equilibrium*, (transl. C. E. Bosworth), State University of New York Press: Albany, 1989;

Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk – The History of Al-Tabari*, vol. 13, *The Conquest of Iraq, Southwestern Persia, and Egypt*, (transl. Gautier H. A. Juynboll), State University of New York Press: Albany, 1989;

Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk – The History of Al-Tabari*, vol. 15, *The Crisis of the Early Caliphate*, (transl. R. Stephen Humphreys), State University of New York Press: Albany, 1990;

Al-Ṭabarī, *Tarikh al-rusul wa'l-mulūk – The History of al-Ṭabarī*, vol. 19, *The Caliphate of Yazid b. Mu'awiyah A.D. 680-683*, (transl. I. K. A. Howard), State University of New York Press: Albany, 1990;

Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk – The History of Al-Tabari*, vol. 29, *Al-Manṣūr and al-Mahdī*, (transl. Hugh Kennedy), State University of New York Press: Albany, 1990;

Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk – The History of Al-Tabari*, vol. 12, *The Battle of al-Qādisiyyah and the Conquest of Syria and Palestine A.D. 635-637/A.H. 14 -15*, (transl. Yohanan Friedmann), State University of New York Press: Albany, 1992;

Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk – The History of Al-Tabari*, vol. 11, *The Challenge to the Empires*, (transl. Khalid Yahya Blankinship), State University of New York Press: Albany, 1993

Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk – The History of Al-Tabari*, vol. 10, *The Conquest of Arabia*, (transl. Fred M. Donner), State University of New York Press: Albany, 1993;

Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk – The History of Al-Tabari*, vol. 14, *The Conquest of Iran*, (transl. G. Rex Smith), State University of New York Press: Albany, 1994;

Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk – The History of Al-Tabari*, vol. 17, *The First Civil War*, (transl. G. R. Hawting), State University of New York Press: Albany, 1996;

Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk – The History of Al-Tabari*, vol. 16, *The Community Divided*, (transl. Adrian Brockett), State University of New York Press: Albany, 1997;

Аристотел, *Органон*, (прев. Ксенија Атанасијевић), Култура: Београд, 1965;

Aristotle, *Metaphysics*, (transl. Hugh Tredennick), Harvard University Press - William Heinemann Ltd: Cambridge, MA – London, 1989;

Codex Iustinianus (CJ), (transl. Paulus Krueger), Apud Weidmannos: Berolini, 1877;

Codex Theodosianus (C. Th.), *The Theodosian code and novels: and the Sirmondian constitutions*, (transl. Clyde Pharr), Princeton University Press: Princeton, 1952;

Constantine Porphyrogenetos, *The Book of Ceremonies*, (transl. Ann Moffatt, Maxeme Tall), Brill: Leiden – Boston, 2017;

Herodotus, *Herodotus with an English translation* (transl. A. D. Godley), Harvard University Press: Cambridge, 1920;

Ibn al-Farra', *Kitāb Rusul al-Mulūk (The Book of Messengers and Kings) – Diplomacy in the Early Islamic World: A Tenth-Century Treatise On Arab-Byzantine Relations*, (transl. Maria Vaious), I. B. Tauris: London-New York, 2015;

Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist - The Fihrist of Al-Nadim*, (ed. and transl. Bayard Dodge), Colombia University Press: New York and London, 1970;

Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, (ed. Gustav Flügel), Verlag von F. C. W. Vogel: Leipzig, 1982;

Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut – The Incoherence of the Incoherence*, vol. I and II (transl. Simon van den Bergh), Luzac & Co - Oxford University Press: London – Oxford, 1954;

Ibn Rushd, *Kitāb fasl al-Maqāl – On the Harmony of Religion and Philosophy*, (transl. George F. Hourani), Messrs. Luzac & Co, London, 1961;

Ibn Sa'ad, *Kitāb at-ṭabaqāt al-kabīr – The Book of the Major Classes, The Life of the Prophet*, vol. 1 (transl. S. Moinul Haq, H.K. Ghazanfar), Kitab Bhavan: New Delhi, 1981;

Ibn Sa'ad, *Kitāb at-ṭabaqāt al-kabīr – The Book of the Major Classes, Companions of Badr*, vol. 3 (transl. Aisha Bewley), Ta-Ha Publishers Ltd: London, 2013;

Ibn Sīna (Avicenna), *Kitāb al-qānūn fī al-ṭibb – The Canon of Medicine of Avicenna*, Book I (transl. I. Gruner, O. Cameron), AMS Press: New York, 1973;

Ibn Sīna, *Al-Ilāhiyyāt min Kitāb al-Shifā' – The Metaphysics of The Book of Healing*, (transl. Michael E. Marmura), Brigham Young University press: Provo, Utah, 2005;

Ibn Sīna, *Kitāb al-Shifā' – The Physics of the Healing*, Books I and II (transl., introd. and annot. Jon McGinnis), Brigham Young University Press: Provo, Utah, 2009;

Ibn Sīna, *Kitāb al-Nafs (Book of the Soul) – Subject, Definition, Activity: Framing Avicenna's Science of the Soul*, (transl. Tommaso Alpina), De Gruyter: Berlin – Boston, 2012;

Ibn Sīna, *Maqāla fī al-Nafs - A Compendium on the Soul*, (transl. Edward Abbott Van Dyck), eBook, 2018;

Ibn Sīna (Avicenna), *Kitāb al-Shifā': al-Madkhal – The Book of Healing: Isagoge*, (transl. Silvia Di Vincenzo, doctoral thesis), EPHE-PSL Research University.; Scuola normale superiore: Pise, Italie, 2018;

Константин VII Порфирогенит, *За свога сина Романа (О управљању царством)*, (прев. Никола Томашић), Архив Војводине: Нови Сад, 2025;

Kitāb al-Hadāyā wa al-Tuḥaf - Book of Gifts and Rarities: Selections Compiled in the Fifteenth Century from an Eleventh-Century Manuscript on Gifts and Treasures, (transl. Ghāda al-Ḥijjāwī al-Qaddūmī), Harvard University Press: Cambridge, MA, 1996;

Kur'an (prev. Besim Korkut), Novi Pazar, 2022;

Lactantius, *De mortibus persecutorum*, (transl. J. L. Creed), Oxford at Clarendon Press: Oxford, 1984;

Libanius, "Oratio 47", *Libanius – selected works*, vol. II (transl. A. F. Norman), Harvard University Press – William Heinemann Ltd: Cambridge, MA – London, 1977, 491-535;

Luidprand of Cremona, *The Complete Works of Liudprand of Cremona*, (transl. Paolo Squatriti), CUA Press: Washington, DC, 2007;

Novellae Iustiniani (JN), (transl. Rudolf Schoell, Wilhelm Kroll), Apud Weidmannos: Berolini, 1928.

Plutarch, *Alexander*, in *Plutarch's Lives. with an English Translation*, (transl. Bernadotte Perrin), Harvard University Press – William Heinemann Ltd.: Cambridge, MA – London, 1919;

Преподобни Јован Дамаскин, *Списи о исламу*, (прев. Радомир В. Поповић, Душица Стојковић), Академија Српске православне цркве за уметност и конзервацију: Београд, 2017;

Pseudo-Methodius, *Apocalypse of Pseudo-Methodius. An Alexandrian world chronicle* (ed. and transl. Benjamin Garstad), Dumbarton Oaks Medieval Library, Harvard University Press: Cambridge, MA and London, 2012;

Sophronius, "Weihnachtspredigt des Sophronos," (ed. H. Usener), *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge 41. Bd. 1886, 500-516;

Свето писмо Старога и Новога Завета (прев. Ђура Даничић), Библијско друштво Србије: Београд, 2017;

Tacitus, *Annals – Complete Works of Tacitus*, (transl. and ed. Alfred John Church, William Jackson Brodribb, Sara Bryant) Random House, Inc.: New York, 1942;

The Chronicle of Zuqnān, A.D. 488-775, III & IV (transl. Amir Harrak), Pontifical Institute of Mediaeval Studies: Toronto, 1999;

The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles, (transl. and annot. Andrew Palmer), Liverpool University Press: Liverpool, 1993;

The Taktika of Leo VI, (text, transl. and comm. George Dennis), Dumbarton Oaks: Washington D.C., 2010;

Theophanes Confessor, *The Chronicle*, (transl. and comm. Cyril Mango and Roger Scott), Clarendon Press: Oxford, 1997.

БИОГРАФИЈА АУТОРА

Уна А. Дивац је рођена 1993. године у Београду. Године 2008. завршила је ОШ „Светозар Милетић“, а 2012. године Земунску гимназију, обе са одличним успехом. На Правном факултету Универзитета у Београду је дипломирала 2016. године, док је мастер академске студије на историјскоправној ужој научној области са успехом окончала 2017. године. На истом факултету уписала је докторске академске студије 2017. године.

Током основних студија четири пута је награђена „Светосавском наградом“ Правног факултета Универзитета у Београду, која се додељује најбољим студентима. Била је стипендиста Министарства просвете, науке и технолошког развоја, Фонда за младе таленте „Доситеја“ Министарства омладине и спорта и Токио фонда – SYLFF (*Sasakawa Young Leaders Fellowship Fund*). Усавршавала се на Аристотеловом универзитету у Солуну, и Правном факултету Универзитета у Бањој Луци. Награђена повељом Јагелонског универзитета у Кракову за најбоље изложен предлог докторске дисертације. Добила је позив Универзитета у Единбургу за наставак научно-истраживачког усавршавања под менторством проф. др Пола ди Плесија.

Научно истражује теме из области упоредне правне традиције са фокусом на античко атинско право и положај жене. Чланица је Матице Српске и Клуба љубитеља римског права и антике *Forum Romanum*.

Запослена је на Правном факултету Универзитета у Београду као асистент на Упоредној правној традицији.

ИЗЈАВА О АУТОРСТВУ

Име и презиме аутора: Уна А. Дивац

Број индекса: ДС 2/2017

Изјављујем:

да је докторска дисертација под насловом „Утицај грчке правне традиције на развој права и државних институција у исламу“:

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

У Београду,

_____ 2026. године

Потпис аутора

ИЗЈАВА О ИСТОВЕТНОСТИ ШТАМПАНЕ И ЕЛЕКТРОНСКЕ ВЕРЗИЈЕ
ДОКТОРСКОГ РАДА

Име и презиме аутора: Уна А. Дивац

Број индекса: ДС 2/2017

Студијски програм: докторске академске студије права

Наслов рада: „Утицај грчке правне традиције на развој права и државних институција у исламу“

Ментор: др Војислав Станимировић, редовни професор Универзитета у Београду – Правног факултета

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао ради похрањивања у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду. Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада. Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

У Београду,

_____ 2026. године

Потпис аутора

ИЗЈАВА О КОРИШЋЕЊУ

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом: „Системи власти у модерним федерацијама“, која је моје ауторско дело. Дисертацију са свим прилозима предао сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци. Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

У Београду,
_____ 2026. године

Потпис аутора

1. Ауторство. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.
2. Ауторство – некомерцијално. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.
5. Ауторство – без прерада. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.
6. Ауторство – делити под истим условима. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.