

AHMED ZILDŽIĆ
MUNIR DRKIĆ
(Sarajevo)

TRAKTAT O ZNAČENJU RIJEČI ZINDĪQ

Sažetak

U radu je predstavljen do sada neobrađeni traktat na arapskom jeziku o etimologiji i značenjima termina *zindīq*, pod naslovom *Risāla fī taṣḥīḥ lafẓ zindīq*, autora Ibn Kemala, čuvenog osmanskog učenjaka i šejhul-islama iz XVI stoljeća. Rukopis ovoga djela nalazi se u biblioteci Sulejmaniji, u kolekciji Esad ef. br. 3646 i zaprema četiri folije teksta. U radu se daje prijevod *Traktata* na bosanski jezik, tekstualna analiza izvora i sadržaja, uz popratnu studiju i bilješke o povijesti ključnog termina, hipotezama o njegovom ishodištu i upotrebi u srednjoperzijskom (pahlavi) i arapskom jeziku te, naposljetku, i pregled društveno-političkog konteksta i znanstvenog miljea Osmanske države u XVI stoljeću u kojemu je tekst i nastao, a u kojem je Ibn Kemal igrao istaknutu ulogu zahvaljujući nizu važnih funkcija koje je obnašao.

Ključne riječi: traktat, *zindīq*, islamska hereziologija, Ibn Kemal, Osmanska država XVI stoljeća

UVOD

Osnovni cilj ovoga rada jeste predstaviti kratak ali važan tekst *Traktata o značenju riječi zindīq* iz pera osmanskog učenjaka i šejhul-islama Ibn Kemala. No, prije nego se pozabavimo samim sadržajem *Traktata*, uputno je istaknuti tek nekoliko riječi o društvenom kontekstu u kojemu je isti nastao. Osmansku državu u XVI stoljeću, a posebno u prvoj polovini koja se okvirno vremenski poklapa s vladavinom dvojice istaknutih

sultana, Selima I i Sulejmana Zakonodavca, karakterizira ne samo znatno geografsko širenje, ekonomska i vojna moć koja je u tom periodu na vrhuncu, ili, pak, administrativna i politička konsolidacija, već i velika previranja u društvenom i duhovnom životu. U tom ključanju, koje je zahvatilo osmansko društvo, dolazi do značajnog preispitivanja određenih varijabli duhovnog života Osmanlija, koje su do tada smatrane konstantama i datostima. O tome zorno svjedoče mnogobrojna djela koja su osmanski učenjaci pisali na temu hereze i otpadništva, bilo u formi dužih monografija, kraćih traktata ili pak sadržajno najoskudnijih, ali s najviše emotivnog i vjerskog naboja u pravnim decizijama – fetvama. Da takvo zanimanje nije ostalo na razini teoretskog, jasno je iz cijelog niza suđenja u kojima su manje ili više istaknute ličnosti iz vjerskog i duhovnog života osmanskog XVI stoljeća bile podvrgnute ispitivanju i osudi, što je često završavalo smaknućem. Dovoljno je navesti samo općepoznate slučajeve, kao što je suđenje Mula Qābiḍu, potom bajramijskom šejhu Ismāʿīlu Maʿšūqīju, poznatom kao Oğlan şeyh, te, konačno, suđenje i pogubljenje Hamze Orlovića iz iste duhovne tradicije bajramija – melamija.

Posebno značajna činjenica jeste to što je osmanski učenjak Ibn Kemal, autor *Traktata o značenju riječi zindīq* o jednoj kritičnoj riječi iz osuđujućeg terminološkog arsenala, aktivno učestvovao u tim raspravama u različitim funkcijama koje je obnašao u toku svoje karijere. S obzirom na to da je autor *Traktata* bio muftija, kadija, kazasker, te konačno i šejhul-islam Carstva, da se ograničimo samo na njegove ulemanske kvalifikacije, jasno je da pitanje koje u tom tekstu razmatra nije samo teoretsko cjepidlačenje ponekad tako svojstveno staležu kojeg predstavlja; to je ličnost koja je semantički raspon termina mogla dovesti do njegovih krajnjih konsekvenci, što je za optuženog u konačnici moglo značiti razliku između života i smrti. Ibn Kemalove fetve tvorile su sastavni dio njegovih izraženih djelovanja usmjerenih protiv krivovjerja. Zbirke pravnih decizija drugih uglednih muftija XVI stoljeća, u prvom redu Muʿayyad-zādea, Saʿdīja Ćelebija, Ćivi-zadea i Abū Suʿūda, pokazuju zorno da su pitanja krivovjerstva bila visoko rangirana na njihovoj listi prioriteta. Sve te okolnosti daju dodatnu težinu i značaj tekstu *Traktata* kao prvorazrednom svjedočanstvu vremena u kojem je nastao, kao i težnjama vrhovnih vjerskih autoriteta Carstva u tom povijesnom trenutku.

OPIS RUKOPISA

Rukopis se nalazi u biblioteci Sulejmaniji, u kolekciji Esad ef. pod brojem 3646. Tekst *Traktata* pisan je čitkim *nash* pismom, bez istaknutih umjetničkih pretenzija. Nekoliko uporišnih mjesta u tekstu označeno je crvenim mastilom, dok je glavnina teksta napisana crnim mastilom. Tekst je na prve dvije folije (158b-159a) omeđen duplim okvirom ispunjenim pozlatom, a početak *Traktata* ima jasno uokviren i odvojen *unvan* koji nije oslikan. Posljedično tome, postoji razlika u broju linija teksta: na prvoj foliji dvadeset dvije, na drugoj dvadeset sedam. Posljednje dvije folije su skromnije opremljene duplim neispunjenim okvirom ocrtanim u plavom mastilu, sa skoro identičnim rasporedom teksta: folija 159b ima dvadeset sedam, a posljednja, 160a, dvadeset tri linije teksta. Tekst ima uredne kustode, a korištenje skraćenica, kako onih sasvim uobičajenih u rukopisnoj tradiciji (*ta'* za: *ta'ālā* i dr.), tako i onih manje uobičajenih (*lā yah* za puni glagolski oblik: *lā yahhlū*),¹ jasno ukazuje na spretnost pisara. Traktat je pisan jednostavnim arapskim jezikom koji mjestimično, a posebno u uvodu, slijedi uvriježeni obrazac rimovane proze. U jednostavnom kolofonu na kraju ne postoje nikakvi podaci o imenu prepisivača, mjestu i vremenu prepisa.

PREGLED SADRŽAJA

Svrha pisanja *Traktata* nedvosmisleno je iskazana na samom početku: namjera je autora utvrditi ispravan oblik i značenje termina *zindīq* s gledišta nauke o jeziku, ali, i važnije od toga, s aspekta islamskog prava u dijelu koji se odnosi na pravila i propise relevantne za taj pojam. Autor pravi jasnu razliku između lingvističkog i pravnog tumačenja navedenog termina, a njihovo sjedinjenje u tekstu *Traktata* smatra osobenošću, što često izmiče drugim autorima koji su pisali o toj temi. Zanimljivo je da se autor poziva na još jedan traktat koji govori o principima *ta'rība*, u kojem je navodno bilo riječi i o ključnom terminu; nažalost, taj nam tekst nije dostupan. Unatoč nedostupnosti interpunkcijskih znakova, upotrebom odvojenih termina poput “dovde su njegove riječi” i slično,

¹ Vidjeti: Adam Gacek, “Appendix I: Non Specific (General) Abbreviations Encountered in Arabic Manuscripts” u: *Arabic Manuscripts: A Vademecum for Readers*, Handbook for Oriental Studies, vol. 98, Brill, Leiden, Boston, 2009, 317; ljubaznošću kolege Munira Mujića, kojem se iskreno zahvaljujemo.

napravljena je uočljiva razlika između navoda preuzetih od drugih autora, koje najčešće imenuje, i vlastitih stavova koje iznosi odgovarajućim oblicima prvog lica jednine i množine glagola.

Na samom početku pisac ukazuje na gledište u kojem se slažu svi autori koji su pisali o riječi *zindīq*: da je riječ o posuđenici iz perzijskog jezika koja je prošla proces fonetske i morfološke adaptacije, koju on naziva *ta'rib*. Već u narednom dijelu, gdje se navode moguće etimologije termina, jasno je uočljiva zabuna zajednička svim autorima. Ibn Kemal navodi dvije moguće osnove za tvorbu te riječi: perzijsko *zinda* u značenju 'živi' i, posredno, 'vječni', 'neprolazni', te *zandī* u značenju sljedbenika *Zanda*. On daje prednost prvom ishodištu, uz napomenu da je dilema lažna, jer se obje riječi u konačnici vežu za isti korijen *Zand*,² što je teško održivo. Naime, iz ovih dvaju oblika izvode se skupine riječi sasvim jasno različitih značenja i upotrebe kroz historiju perzijskog jezika. Ni čuveni al-Muṭarrizī nije pošteđen kritike kada, unatoč identičnoj etimologiji koju zagovara Ibn Kemal, ključnom terminu pridodaje neodgovarajuće teološko značenje, navodeći da je *zindīq*, porijeklom od *zinda*, istoznačnica arapskom terminu *al-dahrī*, u značenju materijaliste koji vjeruje u vječnost, odnosno nestvorenost svijeta. To nije i jedini primjer u kojem vidimo da autor *Traktata* kritikuje druge autore zbog stavova suštinski istovjetnih njegovim opredjeljenjima: tvrdnja autoriteta iz oblasti arapske leksikografije al-Firūzābādīja o tome da je riječ o arabiziranoj riječi sumarno će biti proglašena neosnovanom.³ Na taj način napuštamo lingvistički nivo ispitivanja ključnog termina a da ništa nije konačno utvrđeno: da li je riječ o arabiziranoj tuđici u arapskom jeziku i koja je osnova te riječi.

Ništa jasnija slika nije ni na teološkom planu koji dolazi nakon jezikoslovnog razmatranja: navodeći al-Āmidījevo djelo *Abkār al-afkār*, autor *Traktata* potkrepljuje gledište da je *Zand*⁴ knjiga koju je obznanio

² U osnovi riječi *Zand* nalazi se znanje, spoznaja, poimanje, osobito vjerskih konceptata. Odgovarajući termin u islamskom terminološkom instrumentariju bio bi *ma'rifet*.

³ Jedina okolnost koja bi donekle objasnila ovaj dio jeste mogućnost da je dio teksta ispušten ili da se na neki nejasan način podrazumijeva iz konteksta, te se navodna tvrdnja al-Firūzābādīja kako je *zindīq* arabizirano *Zand* proglašava neosnovanom, što bi bilo sasvim utemeljeno i opravdano stajalište.

⁴ U sasanidskom periodu cjelokupni tekst *Aveste* preveden je riječ za riječ sa avestanskog na srednjoperzijski jezik. S obzirom na metodu prijevoda i vjerno slijeđenje sintakse avestanskog izvornika *Aveste*, taj prijevod bio je neprohodan za sve one koji nisu bili bolje upoznati s avestanskim jezikom. Stoga se pristupilo unošenju pojaš-

Mazdak, te da su zindici ustvari sljedbenici Mazdaka; on jasno razlikuje sljedbenike Mazdaka od manihejaca, a iz teksta se naslućuje njegovo uvjerenje da zindici označavaju samo prvotne ali ne i potonje, iako je upravo suprotno povijesno utvrđeno još od prvog pisanog svjedočanstva upotrebe tog termina na Kertirovoj Kabi.⁵ Faḥr al-dīn al-Rāzī u svom komentaru *Kur'ana* pod naslovom *Mafātīḥ al-'ulūm* ispravno ukazuje na činjenicu da su sljedbenici Manija i Mazdaka jednako bili obuhvaćeni terminom *zindīq*, ali, s druge strane, griješi što ih međusobno ne razlikuje. Navedeno al-Āmidījevo djelo izazvalo je još jednu intrigantnu podjelu kojoj se Ibn Kemal priklanja – razlikovanje vatropoklonika i dualista unatoč njihovom zajedničkom ograđenju o temeljni princip Božije jednoće. Navedena razlika oslanja se primarno na različitu sektašku klasifikaciju jednih i drugih, bez detaljnijeg pojašnjenja teoloških principa na kojima ona počiva; to je donekle razumljivo s obzirom na činjenicu da je riječ o drugoj i drukčijoj vjerskoj tradiciji koja je svojom temeljnom odrednicom dualizma za mnoge islamske autoritete ostala nedokučiva, te su i saznanja koja crpimo iz islamske hereziografske literature u najboljem slučaju štura, a najčešće zbunjujuća i proturječna. Konačno, najbolji primjer za to jesu upravo ključni termini ovog *Traktata*, *zindīq* i *Zand*, koji zorno svjedoče o razmjerama etimoloških lutanja autora koji su o tome pisali. Sektaška klasifikacija jednih i drugih, koju Ibn Kemal preuzima od al-Āmidīja, poznata je još iz vremena al-Šahristānija.⁶

njenja i tumačenja na taj srednjoperzijski prijevod *Aveste*, koja su pisali vjerski autoriteti i tumači *Aveste*. Taj korpus tekstova, za koji tradicija drži da je Bogom nadahnut a koji objedinjuje srednjoperzijski prijevod *Aveste* i interpretativne glose *mubeda*, nazvan je *Zand*, a upravo zbog svojih navedenih osobnosti u zoroastrizmu uživa gotovo jednak ugled i značaj kao i sam tekst *Aveste*. Pogledati: Fereshteh Davaran, *Continuity in Iranian Identity: Resilience of a Cultural Heritage*, Routledge Iranian Studies – Taylor & Francis Group, London, 2010, 102. U arapskoj hereziografskoj i historiografskoj tradiciji svi važni elementi definicije *Zanda* bili su prisutni i poznati još od vremena Mas'ūdīja, koji je o tome pisao u svom djelu *Murūḡ al-dahab*, ali je očigledno da to nije bilo poznato ili važno autoru *Traktata*, jer u popisu literature koju navodi u tekstu ne nalazimo nijedno djelo iz povijesti.

⁵ Brojni su primjeri za to da i kasnija perzijska tradicija u manihejcima prepoznaje izvorne zindike, a kao reprezentativan primjer možemo navesti djelo *Fārsnāma* izvjesnog Ibn al-Balḥīja koji, pišući o vladavini Šapura ibn Ardašira, kaže: “U njegovu vrijeme pojavio se Mani *zindīq* i uspostavio pravac *zindīqa*”; pogledati Ibn al-Balḥī, *Fārsnāma*, ur. Reynold A. Nicholson i Guy LeStrange, *Entešārāt-e Asāfir*, prvo izdanje na perzijskom 1385 (= 2006), 64.

⁶ Vidjeti *Kitāb al-milal wa al-niḥal*, vol. II, ur. Aḥmad Fahmī Muḥammad, *Dār al-kutub al-'ilmiyya*, Bayrūt, drugo izdanje, 1413/1996, 262.

Osim toga, upotreba arapske riječi *ġayr*⁷ u navedenom kontekstu dopušta i tumačenje koje ne podrazumijeva nužno suprotstavljenost između zoroastrijanaca, s jedne, i dualista, s druge strane, koliko činjenicu da se dualističko učenje ne može svesti samo na zoroastrijance.

U nastavku teksta autor donosi nekoliko značajnih zapažanja. Prije svega, zindici se jasno predstavljaju kao sljedbenici određene knjige čiji principi promiču antinomizam skandaloznih razmjera, koji ih izvodi iz okrilja objavljenih nebeskih vjerskih učenja, pri čemu se sasvim izvjesno podrazumijevaju vjerske tradicije monoteističkog ishodišta. Nadalje, autor donosi vrsni pojam definicije termina *zindīq* u islamskom kontekstu: to je svako ko poriče neki od temeljnih postulata vjere o kojem postoji suglasje u objavljenim nebeskim vjerskim učenjima. Jasno je da takvih postulata ima nekoliko: od pitanja samog postojanja Stvoritelja, do Njegove jednoće ili, pak, mudrosti, beskonačnog znanja i drugih atributa, pa je stoga definicija *zindīqa* nedopustivo široko postavljena za senzibilitete jednog islamskog pravnika poput Ibn Kemala. To je ključni dio rasprave: ne treba ispuštati iz vida činjenicu da riječ *zindīq* iz perzijskog jezika u arapski ulazi upravo kada se prve posvjedočene upotrebe tog termina tokom VIII stoljeća poklapaju s periodom sazrijevanja spekulativne teologije (*kalām*) koja će razviti izrazito razgranat i precizan terminološki aparat za sve one koji ostaju izvan okvira islamskog učenja. U ovako široko postavljenoj definiciji *zindīq* bi mogao biti zamjenski termin za gotovo sva druga autentično islamska rješenja: u zavisnosti od okolnosti, odnosno od toga koji je zajednički postulat nebeskih tradicija predmet odricanja, *zindīq* može biti i nevjernik (*kāfir*), i kolebljivi dvoličnjak (*munāfiq*), i višebožnik (*mušrik*), i ateista (*mulhid*), i poricatelj Božanskih Atributa (*mu‘aṭṭil*), i materijalista (*dahrī*), i otpadnik (*murtadd*). Odsustvo pažnje za te suptilne teološke razlike u filološkim i lingvističkim razmatranjima osnovna je primjedba Ibn Kemala i glavni nedostatak postojećih napisa o tom pitanju koji on *Traktatom* namjerava otkloniti.

Suptilna semantička razlikovanja možda su najjasnije vidljiva na primjeru odnosa termina *zindīq* i *murtadd*. O tome autor piše:

Razlika između njega [tj. *zindīqa*] i odmetnika (*murtadd*) jeste u tome da *zindīq* ne mora nužno biti i odmetnik, kao što je slučaj s onima koji su izvorno bili zindici i nisu napustili islam; a ni odmetnik ne mora nužno biti *zindīq*, kao što je slučaj s onim ko napusti islam i prihvati neko drugo vjerovanje među ništavnim nebeskim učenjima; to se može i spojiti u jednu

⁷ "Al-maġūs ġayr al-ṭanawiyya", v. fol. 158b, drugi i treći red odozdo.

osobu, kao što je slučaj s onim ko je bio musliman pa postane *zindīq*. Odnos među njima je odnos općeg i posebnog.

Da su i s aspekta islamskog prava različite okolnosti presudno važan element koji može odrediti razliku između odsustva bilo kakve pravne posljedice i najstrožije kazne Vjerozakona, jasno je vidljivo iz navoda koji na začuđujući način na jednom mjestu okuplja dvojicu autoriteta hanefijske pravne škole i njihova tri djela:

Drugo, kako navodi autor *al-Hidāye* [al-Marġīnānī] u djelu [*Kitāb*] *al-taġnīs* [*wa al-mazīd*] kada govori o pravnom statusu *zindīqa*, navodeći iz djela '*Uyūn al-masā'il* [*fī al-furū'*] pravnika Abū al-Layṭa: "Zindici se dijele u tri velike skupine. Prva skupina jesu oni koji su izvorno bili višebošci; druga skupina jesu oni koji su bili muslimani pa su potom postali zindici; treća skupina jesu pripadnici skupine društvenog ugovora (*ḍimmī*) koji su postali zindici. U prvom slučaju, *zindīq* će biti ostavljen u svom vjerovanju ako je izvorno nearap jer je oduvijek bio nevjernik. U drugom slučaju će mu biti ponuđen islam: ako ga prihvati, time je njegov status jasan; ukoliko ne prihvati, bit će smaknut jer je otpadnik od islama. U trećem slučaju, protiv njega neće biti poduzeto ništa jer su svi nevjernici jedna skupina."

IZVORI TRAKTATA

Jasno uočljiva karakteristika teksta *Traktata* jeste njeno solidno uporište u relevantnoj literaturi na arapskom jeziku koju možemo tematski razvrstati u nekoliko kategorija: arapska leksikografija i stilistika, islamsko pravo i njegovi izvori i tumačenje *Kur'ana*. Gotovo svi autori, ako ne nužno i djela na koja se autor poziva, imali su istaknuto mjesto u obrazovanju u osmanskim medresama iz navedenih oblasti.

Prvi autor čijim se djelima Ibn Kemal koristi u *Traktatu* jeste Abū al-Faṭḥ Nāṣir b. 'Abd al-Sayyid b. 'Alī Muṭarrizī Naḥwī Ḥawārizmī (538/1141–610/1213), čuveni filolog i leksikograf porijeklom iz Harezma. Navedeno djelo, punim naslovom *al-Muġrib fī tartīb al-mu'rib*, skraćena je verzija njegovog opširnijeg djela na istu temu *Kitāb al-mu'rib*. Jednim drugim svojim djelom, *al-Miṣbāḥ fī al-naḥw*, al-Muṭarrizī zauzima središnje mjesto u obrazovanju u osmanskim medresama iz oblasti arapskog jezika, posebno sintakse.⁸ Na temelju

⁸ Samo u Gazi Husrev-begovoj medresi u Sarajevu, koja nam u ovom radu služi kao reprezentativni uzorak rukopisne baštine kod nas, zabilježeno je preko pedeset

teksta *al-Muğriba*, Ibn Kemal navodi i gledišta imama Ta‘laba,⁹ iako ostaje nejasno iz kojeg njegovog djela je citat preuzet. Značajno mjesto svakako zauzima i Abū Ṭāhir Mağd al-dīn Muḥammad b. Ya‘qūb al-Šīrāzī al-Fīrūzābādī (729/1329–817/1415), čuveni leksikograf rodом iz Kazeruna u oblasti Fars, koji je djelovao u vrijeme vladavine Timurida. Njegov *magnum opus*, koji se izdvaja među desetinom njegovih djela iz različitih oblasti, svakako je glasoviti rječnik arapskog jezika *al-Qāmūs al-muḥīt*, po čemu je i dobio nadimak *šāhib al-Qāmūs* (autor *Qāmūsa*), kako ga Ibn Kemal u *Traktatu* oslovljava. Unatoč očiglednom iranskom porijeklu al-Muṭarrizija i al-Fīrūzābādija i pretpostavljenom znanju perzijskog jezika, ni jedan ni drugi autor nisu uspjeli ponuditi uvjerljivu etimologiju ključnog termina. Krug leksikografskih djela na arapskom jeziku zaokružuje se rječnikom *Tāğ al-luġa wa šihāḥ al-‘arabiyya*¹⁰ koji sadrži oko četrdeset hiljada leksičkih jedinica raspoređenih alfabetskim redoslijedom prema posljednjem radikalu korijenja, a koji je napisao Ismā‘īl b. Ḥamād al-Ġawharī (940-1003).¹¹

Sljedeći korpus tekstova iz oblasti arapskog jezikoslovlja predstavljaju tri komentara al-Sakkākijevog djela *Miftāḥ al-‘ulūm*, koje su napisali al-Ġurġānī, al-Taftāzānī i al-Šīrāzī. Svi navedeni autori i djela, uz dodatak sažetka osnovnog djela koji je priredio al-Qazwīnī, predstavljaju osnovu izučavanja arapske retorike u osmanskim medresama i autor *Traktata* ih koristi kako bi nadopunio navode filologa o ključnom terminu *zindīq*.

Iz oblasti islamskog prava i njegovih izvora autor *Traktata* višekratno navodi isječke iz djela *Abkār al-afkār fī uṣūl al-dīn* šafijskog pravnika Sayf al-dīna al-Āmidīja (u. 1233), koje mu je posebno poslužilo za klasifikaciju dualističkih učenja. S obzirom na veliku dozu podudarnosti, opravdano je pretpostaviti da je izvor al-Āmidīja u tom dijelu čuveno djelo *Kitāb al-milal wa al-niḥal* al-Šahristānīja. U tekstu *Traktata* spominju se i dva druga usulska djela: *al-Mawāqif* i *al-Maqāšid*; u slučaju

prepisa osnovnog teksta *al-Miṣbāḥa*. Ako tome dodamo i komentare koje je al-Taftāzānī napisao na uvod navedenog djela (*dībāġa*), te na stihove iz *al-Miṣbāḥa*, dolazimo do impozantnog broja od preko stotinu rukopisa koji se izravno ili posredno vežu za imama al-Muṭarrizija, što je pouzdan pokazatelj razmjera utjecaja tog autora u osmanskome učenom miljeu.

⁹ Abū al-‘Abbās Aḥmad b. Yaḥyā al-Baġdādī al-Naḥwī (200/815–291/904), poznat po nadimku Ta‘lab, predvodnik kufske gramatičke škole, napisao je mnoštvo djela o arapskom jeziku i arapskoj poeziji, od kojih većina nije sačuvana.

¹⁰ Gazi Husrev-begova biblioteka ima oko petnaest prepisa ovog rukopisa.

¹¹ Vidjeti John Haywood, *Arabic Lexicography: its History, and its Place in the General History of Lexicography*, Brill, Leiden, 1960, 68-77.

prvog, autor *Traktata* ne precizira da li se počasna referenca na “autora al-Mawāqifa” odnosi na pisca osnovnog djela, Aḏud al-dīna al-Īǧīja, ili komentatora tog djela al-Ġurǧānīja, čiji je komentar u tolikoj mjeri značajan za razumijevanje da zasjenjuje osnovno djelo čije tumačenje predstavlja.¹² Za razliku od toga, u slučaju potonjeg djela suočavamo se s uobičajenom okolnošću koja dokida svaku nejasnoću: i osnovno djelo i njegov komentar napisao je Sa’d al-dīn al-Taftāzānī. Skupini srednjoazijskih vjerskih učenjaka iz oblasti hanefijskog prava i njihovim djelima potrebno je dodati i preostala djela iz te oblasti koja Ibn Kemal navodi u *Traktatu*. Tu imamo čuvenu kolekciju pravnih decizija poznatu pod naslovom *al-Fatāwā al-Bazzāziyya*¹³ autora Hāfiz al-dīna al-Kardarīja, potom *Kitāb al-taǧnīs wa al-mazīd* autora al-Margīnānīja¹⁴ koji se u tekstu spominje kao “autor al-Hidāye”, neprikosnovenog izvora hanefijskog prava te, konačno, djelo njegovog učitelja Abū al-Layṭa al-Samarqandīja¹⁵ ‘*Uyūn al-masā’il fī al-furū’*’.

Preostala dva djela na koja autor referira jesu čuveni tefsir *al-Kaššāf* mu’tezilitskog učenjaka Zamaḥšarīja, koji odlikuje usredsređenost na jezičku analizu kur’anskog teksta, pa se stoga nameće kao prirodan izbor koji se tematski uklapa u filološku analizu ključnog termina *Traktata*. Citat iz *al-Kaššāfa* usmjeren je uglavnom na semantičku analizu korijena riječi *mulḥid* (l-ḥ-d) prema tumačenju koje Zamaḥšarī daje o četrdesetom ajetu sure *Fuṣṣilat*.

Slučaj drugog djela je intrigantan: autor *Traktata* ga eksplicitno navodi kao veliki tefsir *Mafātīḥ al-‘ulūm* imama al-Rāzīja; očigledno je posrijedi greška, jer je poznato da se tefsir imama al-Rāzīja naziva *Mafātīḥ al-ǧayb*. Zapravo je naslov djela ispravno naveden u *Traktatu*, a greška je drugdje: uopće nije riječ o tefsiru imama al-Rāzīja; djelo pod naslovom kako ga ispravno navodi autor *Traktata* napisao je Abū ‘Abdullāh Muḥammad b. Aḥmad b. Yūsuf al-Kātib al-Ḥawārizmī (u. 387/997), vjerski učenjak i filolog iz Horasana, i posvetio ga veziru Samanida ‘Ubaydullāhu b. Aḥmadu al-‘Utbīju.¹⁶ Riječ je o prvom enciklopedijskom ostvarenju na arapskom jeziku zamišljenom kao uvod

¹² Gazi Husrev-begova biblioteka posjeduje gotovo jednak broj rukopisa djela *al-Mawāqif* autora al-Īǧīja i komentara na to djelo koje je napisao al-Ġurǧānī.

¹³ Izvorni naslov tog djela je *al-Ġāmi‘ al-waǧīz*.

¹⁴ Burhān al-dīn ‘Alī b. Abū Bakr al-Margīnānī (511-593).

¹⁵ Naṣr b. Muḥammad b. Ibrāhīm b. al-Ḥaṭṭāb al-Samarqandī (333/944–373/983).

¹⁶ Vidjeti: Ḥayr al-dīn al-Zarkalī, *al-A‘lām*, Dār al-‘ilm li-al-malāyīn, Bayrūt, vol. 5, 312-313.

u znanosti i vještine; u njemu autor u dvije besjede i petnaest poglavlja raspravlja o imenima i terminima pojedinih teoretskih disciplina i praktičnih vještina. U petom poglavlju tog djela, pod naslovom “O imenima predvodnika različitih vjerskih skupina”, al-Ḥawārizmī donosi navode o zindicima koje autor *Traktata* zbirno odbacuje kao netačne.

STAVOVI O ETIMOLOGIJI RIJEČI *ZINDĪQ*

Tokom IX stoljeća termin *zindīq* počinje privlačiti pažnju arapskih filologa, povjesničara i hereziografa, što je činjenica za koju pronalazimo dosta opravdanja s obzirom na društveno-političke okolnosti ranog abasidskog hilafeta. Kao što je poznato, Abasidska država osnovana je polovinom VIII stoljeća, kada je i prijestolnica islamske države izmještena iz Damaska u Irak: sprva u Kufu, da bi halifa al-Manšūr osnovao Bagdad u neposrednoj blizini drevne sasanidske prijestolnice Ksetifona. Na taj način središte islamske države dospjelo je u drukčiji društveni i konfesionalni kontekst od onoga pod vlašću Umajjada u Damasku. Osim toga, primjetno je i svojevrсно pomjerenje pažnje s etničke na konfesionalnu pripadnost, tako da vjerski identitet dolazi u prvi plan. Po pitanju *zindīqa*, taj će proces osnažiti za vrijeme trojice abasidskih halifa klasičnog perioda, al-Hādīja, Hārūna al-Rašīda te, posebno, al-Mahdīja, s obzirom na to da za vrijeme njegove desetogodišnje vladavine postoje brojna svjedočenja o prisustvu i djelatnosti *zindīqa* na području Iraka. Jasno je da je ubrzo ključni termin morao dobiti i svoju filološku obradu, te u narednom periodu nalazimo veliki broj autora koji su pokušali objasniti mnoge nejasnoće u vezi s ovom riječju.

Prvi među njima bio je Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan Ibn Durayd al-Azdī al-Bašrī (u. 321/933-4), koji u svom djelu *Ġamhara al-luġa* kratko spominje riječ u potpoglavlju pod naslovom “[Perzijske riječi koje su] Arapi koristili u govoru i koje su arabizirane.”¹⁷ Oslanjajući se na autoritet svog učitelja Abū Ḥatima al-Siġistānīja, Ibn Durayd navodi: “*Al-zandīq* je perzijska riječ, arabizirana; osnova joj je kod njega [tj. Abū Ḥatima] bila¹⁸ *zandagarāy*, [u značenju] onaj koji vjeruje u nepro-

¹⁷ Indikativan je i naslov poglavlja “Riječi koje su Arapi pogrešno označili kratkim vokalom - *i* i upotrebljavali u poeziji”, stoga on bilježi oblik *al-zandīq* umjesto mnogo uobičajenijeg *al-zindīq*.

¹⁸ Ovdje imamo ilustrativan slučaj, ne tako rijedak, da minorna razlika u vokalizaciji određenih riječi u arapskom jeziku može donijeti značajne razlike u razumijevanju.

laznost vremena.”¹⁹ Printano izdanje iz Hajdarabada donosi značajan dodatak iz pera samog Ibn Durayda: “‘zinda’ znači ‘živ’ a [sufiks] ‘gar’ ukazuje na djelatnost na perzijskom.”²⁰ To gledište usvajaju mnogi drugi autori, tvoreći tako cijelu jednu etimološku nit; to su, prije svega, Ibn Sīdah, Ibn Manzūr i imam al-Muṭarrīzi. Ibn al-Ġawālīqī i al-Suyūṭī su na istom tragu, uz izmjenu oblika *zindakar/zindagar* u *zindakard*. Osim što objašnjavaju samo dio riječi ostavljajući neobjašnjenim posljednji slog, teško se oduprijeti utisku da je kasnija upotreba riječi za označavanje materijalista i nevjernika u islamskom kontekstu mogla neprimjereno utjecati i na etimološka objašnjenja, pronalazeći u pahlavi jeziku prijevodni ekvivalent arapskog termina i koncepta *dahra*. Osim toga, kako ispravno uviđa Siddiqi, ova hipoteza o porijeklu riječi može imati sasvim utemeljene konotacije koje su oprečne negativnom stavu: složenica *zindagar* je u srednjoperzijskom jeziku mogla, između ostalog, značiti i “onaj koji daje život” ili “stvoritelj”, čime bi navedeni termin napustio okvire hereze i vratio se u opseg ortodoksnih značenja.²¹

Drugi etimološki niz u razmatranju porijekla riječi postulira da je ključni termin *zindīq* u vezi sa *Zandom*, komentarom *Aveste*. To je gledište najjasnije izloženo kod povjesničara al-Mas‘ūdīja koji navodi:

U vrijeme tog Manija pojavili su se zindici, a njemu se pripisuje i *zandaqa*. Kada je Zaratustra b. Isbitman (=Spitama), kako smo ranije izložili njegovu porijeklo u ovoj knjizi, Perzijancima donio njihovu knjigu poznatu kao *al-Bastah* (=Avesta) na prvotnom njihovom perzijskom jeziku, on je sačinio i tumačenje, a to je *Zand*. Potom je sačinio objašnjenje tog komentara i nazvao ga *al-Zand*, kako smo ranije izložili. Tako je *al-Zand* bio razjašnjenje tumačenja koje je obznanjeno ranije i koje je prethodilo. Svako ko bi u njihov vjerov zakon unio nešto što bi bilo oprečno toj prvobitnoj knjizi, a to je *al-Bastah*, i skrenuo prema tumačenju, a to je *al-Zand*, oni bi ga nazvali “Zandi” i optužili bi ga za naginjanje ka tumačenju iskrivljenom od jasno pojavnih značenja Objave i njoj suprotnom. Kad su došli Arapi, oni su od Perzijanaca uzeli ovu

U berlinskom rukopisu jasno je naznačeno *kāna*, dok hajdarabadsko printano izdanje donosi *ka’anna*, što unosi određenu dozu neizvjesnosti u navode autora.

¹⁹ Vidjeti rukopis *Kitāb al-ġamhara fī al-luġa*, Staatsbibliothek zu Berlin, MS br. 1905.24, fol. 408, dostupno online na www.archive.org

²⁰ *Kitāb ġamhara al-luġa*, tom III, Hajderabad, Dekkan, 1345AH, str. 504-505.

²¹ A. Siddiqi, “The letter - qaf and its importance in Persian loan-words in Arabic” u: *Proceedings and Transactions of the Fourth Oriental Conference in Allahabad: Select Papers*, The Indian Press, Allahabad, 1928, vol. II, 228, bilješka br. 3.

riječ i arabizirali je kao *zandīq*. Dualisti su zindici. Istinski to ime pristaje svakome ko vjeruje u vječnost svijeta i odbija [učenje] o njegovom stvaranju.²²

Pozivajući se na al-Mas‘ūdija, mnogi rani muslimanski autori usvojili su ovo etimološko objašnjenje koje riječ *zindīq* dovodi u vezu sa *Zandom*. Tu možemo ubrojati al-Fīrūzābādija,²³ Ibn al-Balḥija²⁴ i al-Ḥawārizmija,²⁵ te mnoge druge. Al-Mas‘ūdijevo pojašnjenje, unatoč nekim očiglednim netačnostima,²⁶ nije izgubilo na snazi ni kod nekih savremenih autora koji ga usvajaju. Upotreba odgovarajućih islamskih termina u ovom odjeljku, poput *tafsīr*, *ta’wīl* i *šarḥ*, naglašava relevantnost termina i u islamskom kontekstu kao svojevrsno upozorenje protiv raširene prakse arbitrarnog tumačenja objavljenog svetog teksta. S druge strane, u kontekstu iranske vjerske tradicije, al-Mas‘ūdijevo objašnjenje ishodišta ključnog termina nije zadovoljavajuće: *Avesta* i nekoliko stoljeća kasnije *Zand* uživaju gotovo jednak autoritet i ugled, tako da navedena etimologija ne objašnjava značenja koja dobijamo riječju *zindīq*; ne postoji nikakva uočljiva dogmatska razlika između temeljnih vjerskih principa iskazanih u *Avesti* i pojašnjenja koja donosi *Zand* na pahlaviju. Jedina mogućnost koja bi unekoliko otklonila navedene nedostatke bila bi ukoliko riječ “zand” prihvatimo u generičkom značenju tumačenja općenito,²⁷ a ne kao oznaku za konkretan tekstualni korpus, pa bi tada riječ *zindīq* bila pridjev relacije od “zand” u značenju pobornika i sljedbenika neke interpretativne ezoterijske tradicije koja odudara od jasno postuliranih značenja osnovnog teksta.

U savremenim ispitivanjima etimologije tog termina vremenom su se iskristalizirale dvije teorije: jedna o iranskom i druga o semitskom porijeklu. Prvi autor koji je predložio semitsko porijeklo termina bio je A. A. Bevan, tvrdeći da je sirjačka riječi *zaddīqe*, koju Sveti Efrems Sirijski upotrebljava da označi Odabranike (Electi, ar. *ṣiddiqūn*), najznačajniju skupinu u manihejskoj hijerarhiji, prešla u pahlavi jezik u obliku *zindīk*, te da je u tom jeziku korištena za manihejce općenito.

²² *Murūḡ al-dahab*, Manšurā al-ḡāmi‘a al-lubnāniyya, Qism al-dirāsāt al-tārīḥiyya, ur. Šārl Pullā (= Charles Pellat), Bayrūt, 1966, vol. I, 292.

²³ *Qāmūs*.

²⁴ *Fārsnāma*.

²⁵ *Mafātīḥ al-‘ulūm*.

²⁶ Primjera radi, iz citata proističe da su tekstovi *Aveste* i *Zanda* nastali gotovo istovremeno i da ih je donio Zaratustra, što nema povijesnog uporišta. Naime, poznato je da *Zand* nastaje u sasanidskom periodu.

²⁷ U tom značenju se riječ *zand* nekoliko puta spominje u *Avesti*: Jasna, LVIII: 8; Vispered, XIV: 1. Pogledati: H.H. Schaeder, *Iranische Beiträge*, 277, napomena 5.

Hipoteza o semitskom porijeklu riječi temelji se na poznatoj jezičkoj pojavi u aramejskom i sirjačkom jeziku nazalizacije prvog konsonanta udvojenog kraja sloga pri čemu, npr., “bb” postaje “nb” i sl. Za to se mogu navesti primjeri nekih riječi koje su tim putem došle u novoperzijski jezik posredstvom srednjoperzijskih formi:

šabbath – šanbah; zabbil – *zanbil*; qubbat – *gonbad*

Ukoliko načelno prihvatimo tu hipotezu, riječ *zindīq* bila bi aramejskog ili sirjačkog, neprijeporno semitskog porijekla, u obliku *saddīq* ili *tzaddīq*, koja je uz navedenu fonetsku transformaciju dospjela u pahlavi, a odatle natrag u jedan drugi semitski jezik: arapski. Ibn al-Nadīm doista navodi da su se manihejski Odabranici koji predstavljaju vrh religijske piramide pripadništva, za razliku od običnih sljedbenika, nazivali *al-šiddīqūn*. Slijedom toga, navedena riječ je u pahlaviju, pored fonetske transformacije, doživjela i semantičko širenje jer se njome označavaju manihejci općenito.²⁸ Jasno, navedena hipoteza imala je i svoje kritičare koji su pokušavali da je ospore na povijesnom i lingvističkom nivou. Abdullah Siddiqui tako navodi da *al-Fihrist*, koji spominje manihejske Odabranike kao *al-šiddīqūn*, ne odaje svijest o bilo kakvoj povezanosti između termina *zindīq* i *šiddīq*; H. H. Schaeder, s druge strane, pozivajući se na manihejske tekstove iz Turfana, navodi da se u manihejskoj vjerskoj literaturi na srednjoperzijskom jeziku Odabranici spominju pod nazivima *vīzīdagān* (*vīzīdagān*) ili *ārdāvān*, a ne prema sirjačkom *zeddīqe*. Ipak, navedeni protuargumenti nisu do kraja zadovoljavajući; činjenica da jedan muslimanski autor iz IX stoljeća ne posjeduje jasnu sliku moguće etimološke povezanosti između dva termina ne znači nužno da ona nije postojala. Ista stvar promakla je mnogim klasičnim i modernim autorima, lingvistima i leksikografima, koji su istraživali to pitanje a koji su u smislu ekspertize mnogo pozvaniji da tu povezanost uoče. S druge strane, glavni predlagač semitske hipoteze o porijeklu riječi A. A. Bevan itekako je svjestan postojanja alternativnih naziva za manihejske Odabranike.²⁹ Ta činjenica ne znači da su terminološki parnjaci nužno imali međusobno potirući učinak. Moguće je, štaviše

²⁸ Mnogi suvremeni istraživači usvojili su navedenu etimologiju, među njima i E. G. Brown u djelu *Literary History of Persia: From the Earliest Times until Firdawsi* (London, T. Fisher Unwin Ltd, 1919, v. tom I, 159-160), te Otakar Klima u djelu *Manis Zeit und Leben* (Verlag der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften, Prag, 1962, 268-9).

²⁹ Vidi: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ur. James Hastings et al, vol VIII, T&T Clark, Edinburgh, 1915, 399, napomena 5 (nastavak s prethodne stranice).

izgledno je, da su postojali uporedo upravo zbog očiglednih međusobnih razlika: *zeddīqe* (i arapski parnjak *al-šiddīq*) u izvornom jeziku su značili jedno, dok srednjoperzijski oblik *zindīk* dobija novo značenje: semantično pomjeranje iz pozitivnog u negativno određenje i ekspanzija s određene skupine sljedbenika na sve sljedbenike manihejstva. Osim toga, izvorno iranski termin *vīzīdagān* upotrijebljen je u autentičnoj literaturi koja je nastala unutar matične vjerske tradicije, dok je pahlavi oblik *zindīk hapax legomenon* upotrijebljen u inkvizitorskom natpisu Kartira na Zaratustrinoj Kabi. Pri tome je presudno važno na umu imati jasnu distinkciju između upotrebe te riječi u srednjoperzijskom jeziku prijeislamskog perioda i u nastavljennoj tradiciji religijske književnosti na tom jeziku među zoroastrijcima iz islamskih stoljeća. Mnoga vjerska djela na pahlaviju u kojima se javlja oblik *zindīk* nastala su u kontekstu vjerskih rasprava u VIII i IX stoljeću, kad je upotreba termina iz pahlavija poprimila, ili barem mogla poprimiti, značenja uvriježena u arapsko-islamskom jezičkom okruženju. Sasvim odvojeno pitanje predstavlja promjena iz izvorno pozitivnog u negativno značenje riječi, čega se autor također dotiče navodeći ilustrativan primjer iz kršćanske tradicije: Katari (heretici) iz grčkog *katharoi* (čisti).

Na fonetskom nivou moguće je zapaziti nekoliko značajnih promjena: na početku riječi to je disimilacija bezvučnog emfatičnog alveolarnog frikativa *-s* u neemfatički zvučni parnjak *-z*, dok na kraju imamo zamjenu uvularnog bezvučnog *-q* u velarno *-k*, umjesto u velarno *-g* za koje pahlavi pismo posjeduje odvojene grafeme; važno je napomenuti da će se taj povrat desiti iznova u semitskom arapskom zamjenom *-k* u *-q*. U sredini imamo očuvanje dužine vokala i već spominjanu nazalizaciju prednjeg konsonanta udvojenog (geminiranog) kraja sloga.

Ipak, semitska hipoteza ima ozbiljan nedostatak na fonetsko-fonološkom nivou analize, u vezi s nazalizacijom, prema kojoj je izvjestan broj riječi s geminiranim *-b* (bb) dobio oblike s nb. Naime, nazalizacija jeste svojstvena geminiranoj skupini bb, ali ne i geminiranom konsonantu d, što bi morao biti slučaj kod riječi *zindīq*. Svi ostali ovdje navedeni primjeri nazalizacije vezani su upravo za geminirano b, a niti jedan za geminirano d.

Hipoteza o iranskom porijeklu, s druge strane, napuštajući razinu imenica *Zand/zand* u značenju tumačenja i *zenda* u značenju neprolaznosti koje najčešće nalazimo u etimološkim razmatranjima autora ranijih generacija, korijen srednjoperzijskog termina *zandīk* vezuje za glagolsku osnovu *zan/dan* u starijim oblicima, koje u *Avesti* pronalazimo kao *zanta/zanata* u značenju poznavanja, znanja i spoznaje. Na tu

glagolsku osnovu *zan/t/* u pahlavi jeziku došao je produktivni pridjevski sufiks – *īk/īg*,³⁰ formirajući konačni oblik *zandīk* u značenju poznavatelja duhovnih tajanstvenosti ili gnostika, što je kasnije primilo značenje heretika kao u mnogim drugim slučajevima.

Ključni element rasprave moguće je da je posrednog karaktera: činjenica da niti jedan klasični filolog arapskog jezika, porijeklom Iranac, kao što su al-Muṭarrizī, Ḥawārizmī i al-Fīrūzābādī – da se ograničimo samo na one koji su spomenuti u *Traktatu* – ne prepoznaje riječ *zindīq* o kojoj pišu kao riječ iranskog porijekla, možda je i najsnažniji dokaz da je ipak posrijedi tuđica u perzijskom jeziku, semitska ili ne. Njen naknadni ulazak u arapski jezik i značenja koja je tamo poprimila ostaju mnogo jasniji u odnosu na još nejasno ishodište. Međutim, niti semitska hipoteza nije bez nedostataka u argumentaciji, pri čemu posebno mislimo na princip nazalizacije, za koji nismo pronašli odgovarajuće primjere s geminiranim konsonantom –*d*. Prema tome, rasprava o etimologiji ovoga termina ostaje otvorena.

* * *

PRIJEVOD *RISĀLE*

[158b]

U ime Allaha Svemilosnog Milostivog

Neka je slava i hvala Bogu Koji je pokrovitelj svakog uspjeha i neka je mir i spas Njegovom milosnom poslaniku Muhammedu koji upućuje na put duhovnog ostvarenja, te njegovoj porodici, nositeljima vjere pouzdane, a potom:

³⁰ Vidjeti: B.C. Расторгуева, *Среднеперсидски јазык*, Наука, Москва, 1966, 32 (br. 16). U srednjoperzijskom jeziku navedeni sufiks koristio se uglavnom za tvorbu odnosnih pridjeva (*sefat-e nesbi*), a u drugoj vrsti upotrebe, koja je za nas važnija, koristio se za tvorbu pridjeva iz apstraktnih imenica: *tuvān - tuvānīg*, *xrad - xradīg*. U savremenom perzijskom jeziku sačuvala se prvenstveno prva upotreba prilikom koje je došlo do redukcije posljednjeg konsonanta, pa je kao sufiks ostalo samo *yā-ye nesbat*: *Pārs - pārsī* (um. *pārsīk*) i sl. Primjeri druge upotrebe sufiksa u savremenom jeziku veoma su rijetki. Xānlarī navodi dva stiha iz *Šahname* u kojima se vidi ta druga upotreba. Pogledati: Parvīz Nātel Xānlarī, *Dastūr-e tārīxī-ye zabān-e fārsī*, Entešārāt-e Tūs, 1378 (= 1999), 141-142, br. 3.6.

Ovo je traktat sačinjen o utvrđivanju ispravnog oblika riječi *zindīq*, pojašnjenju njenog tačnog značenja i određivanju jasnog pravila [u vezi s tim pravnim terminom], prihvatajući i poštujući pravila i principe. Stoga kažemo: riječ *zindīq* perzijskog je porijekla i arabizirana je, kako na to jasno ukazuju predvodnici u znanju [arapskog] jezika. Osnova te riječi je *zinda* ili *zandi*, o čemu postoje dva oprečna gledišta, a prednost se bilježi za prvo rješenje, kako smo o tome izložili u *Traktatu o arabiziranju (ta'rib)*.³¹ U oba oblika riječ se veže za *Zand*; gledište imama Muṭarrizija u djelu *al-Muḡrib* od Abū Durayda o tome da je osnova riječi *zinda*, odnosno onaj koji vjeruje u neprolaznost svijeta, počiva na neraspoznavanju razlike između [teoloških] termina *zindīq* i *dahrī* (materijalist), o čemu je izričito i jasno govoreno kod njega neposredno prije ovoga navoda. Od Ta'labā se prenosi da "niti *zindīq* niti *farzīn* nisu riječi govora Arapa, a značenje je onakvo kakvo upotrebljavaju ljudi općenito: ateista (mulhid) i materijalista", kraj preuzetog navoda. Vidjet ćemo, ako Bog da, koja je razlika između tog troga. Tvrđnja kojoj naginje autor *Qāmūsa* o tome da je [ova riječ] arabizirano *zindīq* – to nema osnova, kako je bjelodano jasno, stoga što je *Zand* ime knjige koju je obznanio Mazdak, vođa skupine mazdakejaca, jedne od skupina dualističkog učenja u vrijeme vladavine kisre Qubada. Tom Mazdaku se pripisuju njegovi drugovi, pa su oni zindici; njega je kisra Anuširvan dao ubiti. Mazdakejci nisu isto što i Manihejci, koji su sljedbenici Manija b. Mana, mudraca što se pojavio u vrijeme Šapura sina Ardaširovog i koga je dao ubiti Behram b. Hormoz b. Šapur nakon poslaničke misije Isa a.s. Sve to jasno navodi al-Āmidī u djelu *Abkār al-afkār*. Imam al-Rāzī nije u pravu što ne pravi razliku između manihejaca i mazdakejaca kada u svom velikom komentaru *Kur'ana* koji se naziva *Mafātīḥ al-'ulūm* navodi da su zindici ustvari manihejci i da su se tako nazivali i mazdakejci. Mazdak se pojavio u vrijeme Qubada i tvrdio je da su imovina i nepovredivo vlasništvo [tj. žene] ustvari zajednički, te da je obznanio knjigu koju je nazvao *Zand*, a to je knjiga vatropoklonika što je donio Zaratuštra za koga drže da je poslanik. Sljedbenici Mazdaka dovode se u vezu sa *Zandom*, a ta je riječ arabizirana, pa se kaže: *zindīq*. Dovde su njegove riječi. Nadalje, on je iznio ispravno gledište tvrdeći da je to knjiga vatropoklonika, jer on ne pravi razliku među njima, kao što ćemo to vidjeti, ako Bog da. Nadalje, vatropoklonici (*maḡūs*) su drukčiji od dualista (*tanawīyya*) iako s njima imaju zajedničko ogrešenje u činjenju širka. Al-Āmidī u [djelu] *Abkār al-afkār* kaže: dualisti se dijele

³¹ Ovaj tekst nam, nažalost, nije dostupan.

na pet skupina: prva skupina jesu manihejci, druga mazdakejci, treća bardajsanidi,³² četvrta [159a] merkubiti³³ i peta kejnuniti.³⁴ Što se, pak, tiče vatropoklonika, oni se slažu u vjerovanju da su temeljni principi Svjetlost i Tmina, poput vjerovanja dualista, a sami vatropoklonici su se podijelili u četiri skupine: prva su *gijomersidi*, druga *zurvanidi*,³⁵ treća *mashije*,³⁶ četvrta zoroastrovci”; ovdje je kraj [preuzetog navoda]. Tim raščlanjivanjem postaje jasno da autor *al-Mawāqifa* nije iznio ispravan stav u onome što navodi. Znaj također da se tom pitanju, odnosno principu jednobojstva, niko ne protivi osim dualista. Na jednak način al-Šarīf al-Fāḍil [al-Ġurġānī] nije iznio ispravan stav kada govori o vatropoklonicima da su oni dualisti koji su otišli u smjeru [vjerovanja] da postoji Činitelj Dobra, a to je Jezdan, i da postoji Činitelj Zla Ahrimen, čime žele reći Šejtan. Tako saznaješ da vatropoklonike jedna stvar odvaja od dualista, iako s njima dijele princip učestvovanja u širku. Vjerovanje *zindīqa* jeste izvan okvira svih nebeskih vjeroispovijesti po onome što njihova knjiga sadrži o dozvoljenosti imetka i žena drugih ljudi, i pravilu da u njima svi ljudi učestvuju i njima raspolažu na jednak način kao što

³² Rođen polovinom II stoljeća, Bar Dayṣān bio je istaknuti kršćanski učitelj, vjerski vođa, astronom i pisac koji je djelovao u Edessi u kasnom antičkom periodu. Iako nijedno njegovo izvorno djelo nije sačuvano, uvid u njegova učenja možemo steći posredno kroz djelo pod naslovom *Knjiga zakona zemalja* koju je u formi platonskog dijaloga zabilježio neko od njegovih učenika. On je središnja ličnost polemičke rasprave koju je Sveti Efremsirijski vodio protiv heretika. Njegovi sljedbenici nekoliko stoljeća ostali su pojam hereze u kršćanskom svijetu sirjačkog jezičkog izražaja na sjeveru Mezopotamije.

³³ Iako rukopis prilično razgovijetno bilježi oblik s konsonantom - b, ispravan oblik je *al-marqūniyya*. Termin označava markionite, sljedbenike Markiona od Sinope, još jedne utjecajne ličnosti II stoljeća, čije je učenje Crkva proglasila heretičkim.

³⁴ Vjerovatna referenca na *kejnūvite* (ar. *al-kaynūwiyya*) koji su vjerovali u tri principa stvaranja: vatru, zemlju i vodu. O njima piše Šahristānī u *Kitāb al-milal wa al-niḥal*, vol. II, ur. Aḥmad Fahmī Muḥammad, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt, drugo izdanje, 1413/1996, 261.

³⁵ Autor traktata bilježi ispravan oblik *z-r-w-n*, dok je kod mnogih arapskih autora riječ doživjela permutaciju u *r-z-w-n*. O obje skupine vidjeti kod Šahristānija, *Kitāb al-milal wa al-niḥal*, vol. II, ur. Aḥmad Fahmī Muḥammad, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt, drugo izdanje, 1413/1996, 262 i dalje.

³⁶ Prema pojašnjenju Šahristānija, ime su dobili prema vjerovanju da je Tmina nastala iz Svjetlosti kada se jedan dio Svjetlosti izobličio, odvojio i postao Tmina (arap. *inmasaḥa*); v. Teufik Muftić, *Arapsko-srpskohrvatski rječnik*, drugo izdanje, tom II, Starješinstvo Islamske zajednice u SR Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj i Sloveniji, Sarajevo, 1984, 3289: “*inmasaḥa* – smršati, b. tanak, pretvoren (u), b. izobličen, b. izmijenjen, izvnut, iskrenut (smisao, riječ)”.

raspoložu vodom ili hranom, a što je jasno suprotno onome što se navodi u Božijim knjigama. One koji vjeruju u to Arapi nazivaju zindicima. Njihovoj knjizi se pridodaje svako ko je izašao iz nebeskih vjeroispovijesti svojim promišljanjima o jednom ili više načela vjere o kojima postoji jedinstveno stajalište svih nebeskih vjeroispovijesti, bez obzira na to da li je riječ o negiranju postojanja Stvoritelja u smislu podudaranja s vjerovanjima materijalista; stoga Ta‘lab nije pravio razliku između njega [tj. *zindīqa*] i materijaliste u raširenoj upotrebi tih termina, kao što je ranije navedeno, ili, pak, o jednoći Božijoj; zbog toga al-Ġawharī u *al-Šihāhu* navodi da je *zindīq* zapravo dualista; ili, pak, o Njegovom beskonačnom znanju i beskonačnoj mudrosti; kako o tome navodi Ibn al-Rāwandī.

STIHOVI

*Pametnom su puti opskrbe do kraja suženi,
A neznalicu naći ćeš u izobilju, blagostanju.
Zbog toga su ljudski umovi zbunjeni, začuđeni,
A vrijedni znalci s istine u zindīqe zabludjeli.*

Znači: da pametan čovjek ima Mudrog Gospodara, onda on ne bi bio skučen oskudicom dok bi nezalica uživao u izobilju. Što se tiče prikrivanja nevjerstva i obznanjivanja imena, njegova namjera ne odgovara prilici, kao što se jasno može dokučiti. Dvojica vrlih tumača, allame Taftāzānī i al-Šarīf al-Ġurgānī, nisu ispravno pretpostavili tvrdeći da se ovdje radi o skrivanju nevjerstva, kao što navode u djelu *Šarḥ al-miftāḥ* gdje se kaže da je *zindīq* onaj koji skriva nevjerništvo i opovrgava postojanje Mudrog Stvoritelja. Allame Šīrāzī u svom *Šarḥu* navodi da je [*zindīq*] onaj koji skriva nevjerništvo, kako je rečeno, jer je to termin islamskih pravnika za njih; osim ako bi bilo rečeno da je pjesnik te riječi izrekao prema njihovim terminima, ali to je neodgovarajuće miješanje izraza; već je to [tj. značenje riječi *zindīq* podrazumijeva] neko ko tvrdi da postoje dva načela - Svjetlosti i Tmine. Iz tog je razloga [al-Ġawharī]³⁷ u *al-Šihāhu* rekao: *zindīq* je sljedbenik dualističkog vjerovanja, a to je riječ arabizirana; množina je *zanādiqa*, pri čemu je finalno -hā' došlo kao nadoknada ukidanja dužine vokala jer je prvotni oblik [nepravilnog plurala] bio *zanādīq*; [oblik glagola jeste] *tazandaqa* (postati *zindīq*), a glagolska imenica je *al-zandaqa* u značenju poricanja [postojanja]

³⁷ U izvorniku se na ovom mjestu nalazi praznina.

Pronicljivog Stvoritelja riječima “da On postoji, stvari ne bi bile takve”. Prema uvriježenoj praksi, to se pripisuje ovom stupnju. Dovde su njegovi navodi. Navodi su ispravni na početku i na kraju, iako nije ispravno to što navodi da je *zindīq* neko ko vjeruje u dva načela: Svjetlost i Tminu. Zbog toga je u *al-Šihāhu* prvo govorio o uzročnoj povezanosti, a ne o uzroku, kako je jasno onome ko pomno osmotri. Allama Taftāzānī ispravio je dio iskaza koji je bio manjkav u tom smislu, navodeći da je [to vjerovanje] u dva božanstva, jedno božanstvo [159b] dobra i drugo božanstvo zla i grijeha. Tom iskazu je dodao nešto i al-Šarīf al-Ġurġānī u svom *Komentaru al-Miftāha* pa to pripisuje božanstvu – stvoritelju zla, a to je vjerovanje vatropoklonika. Dovde je navod.

Zbirno [možemo ustvrditi] da se u jeziku Arapa *zindīqom* naziva onaj ko poriče [postojanje] Stvoritelja, Uzvišenog, i onaj koji Njemu pripisuje druga, potom onaj ko poriče Njegovu mudrost bez obzira na prvo [tj. čak i ako ne poriče Njegovo postojanje i ne pripisuje Mu druga], kako je to pogrešno mislio Ta‘lab, ili drugo, kako je to očigledno iz riječi al-Ġawharīja. Razlika između njega [tj. *zindīqa*] i odmetnika (*murtadd*) je u tome da *zindīq* ne mora nužno biti i odmetnik, kao što je slučaj s onima koji su izvorno bili zindici i nisu napustili islam; a ni odmetnik ne mora nužno biti *zindīq*, kao što je slučaj s onim ko napusti islam i prihvati neko drugo vjerovanje među ništavnim nebeskim vjeroispovijestima; to se može i spojiti u jednu osobu, kao što je slučaj s onim ko je bio musliman, pa postane *zindīq*. Odnos među njima je odnos općeg i posebnog. To je gledište jezikoslovaca. Što se, pak, tiče islamskih pravnika, razlika među njima je sasvim očigledna, jer su u slučaju *zindīqa* predvidjeli preduvjet da on skriva nevjerovanje, kao što smo naveli ranije od allame Šīrāzīja. Navest ćemo i iskaz Taftāzānīja podudaran s tim gledištem, a to je uvjet u poimanju odmetnika, te se time širi krug razlikovanja među njima; unatoč tome, odnos između njih ostaje onakav kakav je i bio. U slučaju *zindīqa* postoji još jedan preduvjet, koji su postavili islamski pravnici, po čemu se on razlikuje od odmetnika, a to je da priznaje i prihvata poslanstvo našeg poslanika Muhammeda, neka je spas njemu, kao što to navodi Taftāzānī u svom *Komentaru al-Maqāšida* na mjestu gdje uspostavlja razliku među skupinama nevjernika pa kazuje da je “nevjernik (*kāfir*) onaj ko nema nikakvog vjerovanja; ako javno ispoljava vjerovanje [a ustvari ga ne posjeduje], onda se za njega određuje termin dvoličnjaka (*munāfiq*); ako se njegovo nevjerovanje ukaže nakon njegovog prethodnog prihvatanja islama, onda on postaje odmetnik zbog njegovog povratka iz islama [u njegovo ranije stanje i vjerovanje];

ako vjeruje u dva božanstva ili više njih, onda se naziva višebožnikom (*mušrik*),³⁸ jer uspostavlja nekog učesnika u božanstvenosti [Jedinog Boga]; ukoliko ispoljava vjerovanje u neku od vjeroispovijesti i knjiga koje su [islamom] dokinute vrijednosti, onda se naziva sljedbenikom Knjige (*kitābī*), poput kršćana i jevreja; ako vjeruje u vječnost vremena i sve pojavno i stvoreno pripisuje njemu, onda se naziva materijalistom (*dahrī*); ukoliko poriče samo postojanje Stvoritelja, naziva se ateistom (*mu‘aṭṭil*); ukoliko i unatoč prihvatanju poslanstva Poslanika, mir neka je njemu, i javnim ispoljavanjem vjerovanja islama bude narušavao i poricao neko od tih vjerovanja, to predstavlja nevjerovanje prema jedinstvenom gledištu i takva se osoba naziva *zindīqom*, a u osnovi se ta riječ odnosi na *Zand*, što je ime knjige koju je donio Mazdak u vrijeme Qubada, tvrdeći da je to tumačenje svete knjige vatropoklonika [*Aveste*] koju je ranije donio Zaratustra za koga vjeruju da je njihov poslanik”; dovde preuzeti navod. No, muslimanski pravници predviđjeli su taj spomenuti uvjet samo u slučaju islamskog *zindīqa*, ne i *zindīqa* općenito, jer je *zindīq* mogao biti višebožnik ili pripadnik zajednice društvenog ugovora (*ahl al-dimma*), kao što ćeš uvidjeti s Božijim dopuštenjem. Stoga pomenuti učenjak [Taftāzānī] nije dobro razlikovao *zindīqa* od ostalih skupina na jedan poseban način, uzimajući u obzir podjelu među raznim skupinama *zindīqa*. Što se, pak, tiče razlike između *zindīqa* i dvoličnjaka [koja postoji] unatoč njihovom zajedništvu u skrivanju nevjerništva [ona se ogleda u tome da] *zindīq* prihvata poslanstvo našeg Poslanika, mir neka je njemu, što nije slučaj s dvoličnjakom; to je razlika između *zindīqa* među sljedbenicima islama i dvoličnjaka u terminološkom značenju te riječi. Što se tiče razlike između *zindīqa* i materijaliste, prema onome što su spomenuli: dok materijalista **[160a]** poriče vezu i pripisivanje stvaranja Stvoritelju Koji djeluje prema vlastitoj Volji, to nije slučaj sa *zindīqom*. Što se, pak, tiče razlike između njega [*zindīqa*] i ateiste koji također spada u opću skupinu nevjernika, o tome je objašnjenje dao Hāfīz al-dīn al-Kardarī u svojim fetvama čuvenim po nazivu *Bazzāziyya*; on tako kaže: “Ako neko za sebe kaže da je ateista, tom izjavom postao je nevjernik”. Priznavanje poslanstva Muhammeda, mir neka je s njim, jest element koji se uzima u obzir kod *zindīqa* mimo ateiste, iako se i odsustvo priznavanja poslanstva sagledava kao element od značaja kod *zindīqa*. Tvrđnja o postojanju Mudroga Stvoritelja uzima se također u obzir kod *zindīqa* mimo ateiste, iako se i odsustvo prihvatanja Stvoritelja sagledava kao element [otpadništva] kod njega;

³⁸ U rukopisu umjesto uobičajenog *mušrik* stoji oblik *muštarik*.

u tom odsustvu sagledavanja vjerovanja u Mudroga Stvoritelja sadržana je razlika između ateiste i materijaliste, premda Ta‘lab među njima ne pravi razliku, kako smo vidjeli ranije. To je stoga što je Ta‘lab jedan od prvaka jezikoslovlja, pa on ne ulazi u pojedinosti njihovog međusobnog razlikovanja koje su u obzir uzeli islamski pravници. Potvrđivanje nevjerništva ne odnosi se na ateistu, i u tome je razlika između njega i dvoličnjaka; jednako se tako na njega ne odnosi ni ranije pripadništvo islamu, pa se po tome razlikuje od otpadnika, jer je otpadnik onaj koji je skrenuo s Ispravne staze i odstupio od utvrđenih tradicija čvrstog Vjerozakona u svakom pravcu koji vodi u nevjerništvo i stranputicu; drugim riječima, u bilo kojem pravcu za čije slijeđenje je predviđena kaznena odredba. Riječ *laḥd*³⁹ znači grobna raka u kojoj je tijelo nagnuto na jednu stranu. U jednoj predaji od Poslanika, mir neka je njemu, prenosi se da je rekao: “Nama pripada *laḥd*, a drugima *šaqq*”.⁴⁰ Autor djela *al-Kaššāf* [al-Zamahšarī] u pojašnjenju ajeta u kojem se navodi “Oni što riječi Naše izvrću neće se, doista, od Nas sakriti”⁴¹ navodi da je *laḥd* kada neko skrene s pravog puta, pa su te riječi što se koriste za označavanje pokopa mrtvaca *laḥd* i *šaqq* navedene kao metafora za one koji skreću od ispravnog i jasnog tumačenja kur’anskih ajeta”; kraj njegovog [al-Zamahšarījevog] navoda.

Znaj da *zindīq* može biti prepoznat [kao takav] i pozivati druge na stranputicu, a i ne mora biti takav. Drugo, autor *al-Hidāye* [al-Margīnānī]

³⁹ Osnova riječi *mulḥid* kojom se označavaju ateisti.

⁴⁰ Ova predaja se u hadiskoj klasifikaciji autentičnosti obično navodi kao predaja prihvatljive autentičnosti (*ḥasan*), iako ima mišljenja koja ju svrstavaju u predanja slabe autentičnosti. Dva ključna termina označavaju način pripremanja grobne rake: u slučaju *laḥda*, na dnu se s desne strane u pravcu Kible usijeca manje udubljenje u koje se tijelo polaže bočno, dok u slučaju *šaqq* udubljenje identične veličine biva usječeno u sredini i tijelo se polaže na leđa s istim uvjetom usmjerenosti desne strane prema Meki. Iako predanje sadržava naznake isključivosti, oba metoda polaganja tijela smatraju se ispravnim prema prevladavajućem mišljenju islamskih pravnikā. Svrha navođenja predaje ovdje jeste ukazati na značenje iskrivljenosti i iskrenutosti, i u položaju usjeka prema desno u odnosu na sredinu grobne rake i u položaju tijela bočno, a koje sadrži korijen *l-ḥ-d*. Predaju lancem prenosilaca od Ibn ‘Abbāsa navode četiri hadiske zbirke: Abū Dāwūd, Tirmidī, al-Nisā’ī i Ibn Māḡa u poglavlju o običajima ukopa. Vidjeti: Muḥammad b. ‘Īsā al-Tirmidī, *Al-Ġāmi‘ al-kabīr: sunan al-Tirmidī*, ur. Baššār ‘Awād Ma‘rūf, Dār al-ġarb al-islāmī, Bayrūt, 1998, vol II, 354, hadis br. 53

⁴¹ Kur’an, XLI:40, prema prijevodu Besima Korkuta. U navedenom ajetu se spominje ključna riječ *laḥd*:

إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا *

u djelu [*Kitāb*] *al-tağnīs* [*wa al-mazīd*] kada govori o pravnom statusu *zindīqa*, navodeći iz djela '*Uyūn al-masā'il* [*fī al-furū'*] pravnika Abū al-Layṭa, veli: "Zindici se dijele u tri velike skupine: prva skupina jesu oni koji su izvorno bili višebošci; druga skupina jesu oni koji su bili muslimani pa su potom postali zindici; treća skupina su pripadnici skupina društvenog ugovora (*dimmī*) koji su postali zindici. U prvom slučaju, *zindīq* će biti ostavljen u svom vjerovanju ako je izvorno nearapin jer je oduvijek bio nevjernik; u drugom slučaju bit će mu ponuđen islam: ako ga prihvati, time je njegov status jasan; ukoliko ne prihvati, bit će smaknut jer je otpadnik od islama. U trećem slučaju, protiv njega neće biti poduzeto ništa jer su svi nevjernici jedna skupina"; dovde je njegov navod. Čudim se onome ko je zadovoljan takvim njegovim [tj. *zindīqovim*] stanjem i kada ga spozna i kada čuje šta on govori i kome postane jasna razina njegovog zastranjenja i odvođenja drugih na krivi put, pa [unatoč svemu tome] oklijeva po tom pitanju i odbija presudu o njegovom [tj. *zindīqovom*] smaknuću, čime se jasno izuzima iz zbira učenjaka i pobornika što su nastojali oživjeti vjeru i na taj način olakšava smutljivcima [da nesmetano djeluju]. Kako je moguće da se takav predstavlja kao uglednik u oblasti fetvi i kako se ne srami ljudi; da se predstavlja kao postojani pobožnjak a da se ne stidi Stvoritelja!

TREATISE ON THE MEANING OF THE TERM *ZINDĪQ*

Abstract

The purpose of this paper is to present a hitherto unpublished Arabic treatise on the etymology and meanings of the term *zindīq*. The work is entitled *Risāla fī taṣhīḥ lafẓ zindīq* and was most likely penned by the 16th century Ottoman scholar and shaykh al-islam Ibn Kemal. The manuscript of this work is held at Suleymaniye Library as part of Esad Efendi Collection, number 3646, and it consists of four folios. The authors herein give an annotated Bosnian translation of the work accompanied by a study of the crucial issues of the term's etymology and various usage in Pahlavi and Arabic. A brief overview of the socio-political context and scholarly milieu of the Ottoman State in the 16th century within which the work arose is likewise given. The presumed author of

this treatise, Ibn Kemal, held several significant posts in that period, and this accords additional gravity to the text which is at the focus of this paper.

Key words: *zindīq*, Islamic heresiography, Ibn Kemal, Ottoman State in the 16th century

IZVORI I LITERATURA

Neobjavljeni izvori

Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi koleksiyonu [Biblioteka Sulejmanija; kolekcija Esad ef.] broj rukopisa: 3646

Ibn Durayd, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan: *Kitāb al-ḡamhara fī al-luġa*, Staatsbibliothek zu Berlin, MS br. 1905.24

Literatura

al-Āmidī, Sayf al-dīn, *Abkār al-afkār fī uṣūl al-dīn*, ur. Aḥmad Muḥammad al-Mahdī, pet svezaka, drugo izdanje, Maṭba‘at maktabat dār al-kutub al-qawmiyya, al-Qāhira, 1424/2004.

Browne, Edward G., *A Literary History of Persia: From the Earliest Times until Firdawsī*, T. Fisher Unwin Ltd, London, 1919.

Davaran, Fereshteh, *Continuity in Iranian Identity: Resilience of a Cultural Heritage*, Routledge Iranian Studies – Taylor & Francis Group, London, 2010.

Encyclopaedia of Religion and Ethics, ur. James Hastings et al, vol. VIII, T&T Clark, Edinburgh, 1915.

al-Fīrūzābādī, Maġd al-dīn Muḥammad b. Ya‘qūb, *al-Qāmūs al-Muḥīt*, uredništvo Mu‘assasat al-Risāla pod rukovoditeljstvom Muḥammada Na‘īma al-‘Arqasūsīja, Damask, 1998.

Gacek, Adam: “Appendix I: Non Specific (General) Abbreviations Encountered in Arabic Manuscripts” u: *Arabic Manuscripts: A Vademecum for Readers*, Handbook for Oriental Studies, vol. 98, Brill, Leiden, Boston, 2009.

al-Ġawharī, Ismā‘īl b. Ḥamād: *Tāġ al-luġa wa ṣiḥāḥ al-‘arabiyya*, ur. Muḥammad Tāmīr et al, Dār al-ḥadīth, al-Qāhira, 1430/2009.

al-Ḥawārizmī, Abū ‘Abdullāh Muḥammad b. Aḥmad b. Yūsuf al-Kātib: *Mafātīḥ al-‘ulūm*, ur. ‘Uṭmān Ḥalīl, prvo izdanje, s.l., 1349/1930.

Haywood, John: *Arabic Lexicography: its History, and its Place in the General History of Lexicography*, Brill, Leiden, 1960.

- Ibn al-Balhī, *Fārsnāma*, ur. Reynold A. Nicholson i Guy LeStrange, Entesārāt-e Asāfīr, prvo izdanje na perzijskom 1385 (= 2006).
- Ibn al-Nadīm, *Kitab al-Fihrist*, ur. Gustav Flügel, dva sveska, Leipzig, 1872.
- Ibn Durayd, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan: *Kitāb ḡamhara al-luḡa*, ur. Muḥammad al-Sūrātī i Fritz Krenkow, tri sveska, Hajderabad, Dekkan, 1345/1927.
- Klima, Otakar: *Manis Zeit und Leben*, Verlag der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften, Prag, 1962.
- al-Mas‘ūdī, *Murūḡ al-dahab*, Manšūrāt al-ḡāmi‘a al-lubnāniyya, Qism al-dirāsāt al-tārīḡiyya, ur. Šārl Pullā (= Charles Pellat), Bayrūt, 1966.
- al-Muṭarriżī, Abū al-Fatḥ Nāšir b. ‘Abd al-Sayyid: *Al-muḡrib fī tartīb al-mu‘rib*, ur. Maḥmūd Fāḡūrī i ‘Abd al-Ḥamīd Muḡtār, dva sveska, Maktabat ‘Usāma b. Zayd, Ḥalab, 1399/1979.
- Расторгуева, Вера Сергеевна: *Среднеперсидски язык*, Наука, Москва, 1966.
- al-Samarqandī, Abū al-Layṭ: *‘Uyūn al-masā’il fī al-furū‘*, ur. Sayyid Muḥammad Muhanna, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt, 1419/1998.
- Schaeder, H.H. *Iranische Beiträge*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York, 1972.
- Siddiqui, Abdullah: “The letter - qaf and its importance in Persian loan-words in Arabic” u: *Proceedings and Transactions of the Fourth Oriental Conference in Allahabad: Select Papers*, The Indian Press, Allahabad, 1928, vol. II.
- al-Šahristānī, *Kitāb al-milal wa al-niḡal*, vol. II, ur. Aḡmad Fahmī Muḥammad, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt, drugo izdanje, 1413/1996.
- al-Tirmiḡī, Muḥammad b. ‘Īsā: *Al-Ḡāmi‘ al-kabīr: sunan al-Tirmiḡī*, ur. Baššār ‘Awād Ma‘rūf, Dār al-ḡarb al-islāmī, Bayrūt, 1998.
- Xānlarī, Parvīz Nātel: *Dastūr-e tārīḡī-ye zabān-e fārsī*, Entesārāt-e Tūs, 1378 (= 1999)
- al-Zarkalī, Ḥayr al-dīn: *Al-A‘lām*, Dār al-‘ilm li al-malāyīn, Bayrūt, s.a.

