

Univerzitet u Sarajevu – Fakultet islamskih
nauka u Sarajevu

ZBORNIK RADOVA
Izlazi jednom godišnje

Izdavač:
Fakultet islamskih nauka u Sarajevu

Za izdavača:
Prof. dr. Zuhdija Hasanović

Priprema:
Fakultet islamskih nauka u Sarajevu

Lektor:
Prof. dr. Džemal Latić

Prijevod na arapski:
Dr. Amrudin Hajrić

Prijevod na engleski:
Dr. Asim Zubčević

Tehnički urednik:
Ismail Ahmetagić

Naslovna strana:
Velid Beširević

UNIVERZITET U SARAJEVU – FAKULTET
ISLAMSKIH NAUKA U SARAJEVU

ZBORNİK RADOVA
FAKULTETA ISLAMSKIH NAUKA U SARAJEVU

19/2015.

Redakcija:

Orhan Bajraktarević, Ismet Bušatlić, Almir Fatić,
Rešid Hafizović, Mustafa Hasani, Zuhdija Hasanović,
Mehmed Kico, Dina Nadarević-Sijamhodžić,
Dževad Šošić, Orhan Jašić (sekretar)

Glavni urednik:

Prof. dr. Zuhdija Hasanović

Adresa redakcije:

Fakultet islamskih nauka u Sarajevu
Ćemerlina 54
71000 Sarajevo

Sarajevo, 2016.

UNIVERSITY OF SARAJEVO – THE FACULTY
OF ISLAMIC STUDIES IN SARAJEVO

A COLLECTION OF PAPERS
THE FACULTY OF ISLAMIC STUDIES
IN SARAJEVO
BOSNIA-HERZEGOVINA

19/2015.

Editorial Board:

Orhan Bajraktarević, Ismet Bušatlić, Almir Fatić,
Rešid Hafizović, Mustafa Hasani, Zuhdija Hasanović,
Mehmed Kico, Dina Nadarević-Sijamhodžić,
Dževad Šošić, Orhan Jašić (secretary)

Editor-in-Chief:

Prof. dr. Zuhdija Hasanović

Editorial Office adress:

THE FACULTY OF ISLAMIC STUDIES
Ćemerlina 54
71000 Sarajevo

Sarajevo, 2016.

جامعة سرايفو - كلية الدراسات الإسلامية في سرايفو

مجموعة بحوث ودراسات

كلية الدراسات الإسلامية في سرايفو

البوسنة والمهرسك

19/2015.

هيئة التحرير:

أورهان بايراكتارفيتش، عصمت بوشاتليتش، ألمير فاتيتش، رشيد حافظوفيتش،
مصطفى حساني، زهدي حسانوفيتش، محمد كيتسو، دينة ناداريفيتش / صيامحوجيتش،
جواد شوشيتش، أورهان ياشيتش (الأمين)

رئيس التحرير: عميد الكلية الدكتور زهدي حسانوفيتش

العنوان:

كلية الدراسات الإسلامية

Fakultet islamskih nauka u Sarajevu

Ćemerlina 54

71000 Sarajevo

سرايفو، ٢٠١٦

UVODNA RIJEČ

Bismillahir-Rahmanir-Rahim:

El-Hamdu lillahi, Rabbil-alemin, ves-salatu ves-selamu ala sejjidina ve nebijjina Muhammedin, ve ala alihi ve sahbihi edžme'in.

Zahvaljujući Allahu, dž.š., a potom i nemjerljivom doprinosu nastavnika, saradnika, ostalih uposlenika, studenata, odgovornih u organima i institucijama Islamske zajednice u BiH i mnogih prijatelja, koji su na izravan ili neizravan način doprinosili razvoju Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu, on svoju trideset osmu godinu postojanja ispraća kao najrenomiranija ustanova visokog islamskog obrazovanja ne samo u Bosni i Hercegovini, nego i daleko šire, pod okriljem Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini i kao punopravni član Univerziteta u Sarajevu.

Fakultet nastavlja svoje pozvanje davanja prepoznatljivog doprinosa razvoju Islamske zajednice, ali i cijelog bosanskohercegovačkog društva, neprekidno razvijajući obrazovanje i istraživanje na visokim stupnjevima znanstveno utvrđene izvrsnosti (*ihsana*). Posebno se to ogleda u autentičnom izučavanju islama u perspektivi savremenog nepristranog i naučno objektivnog mišljenja, što je naročito važno danas kada se slika islama iskrivljuje do neprepoznatljivosti, ne samo od nemuslimana, nego, nažalost, u velikoj mjeri i od onih koji sebe smatraju muslimanima.

Fakultet islamskih nauka u Sarajevu navedeno nastoji ostvariti upoznavanjem studenata, kroz uspostavljena tri ciklusa studija, s temeljnim izvorima islama, Kur'anom i Sunnetom, ali i s njihovim

povijesnim interpretiranjima u muslimanskoj misli i praksi, posebno uvažavajući vjerske i kulturološke posebnosti balkanskih prostora.

Osim nastavnog procesa, koji se ove godine po prvi put odvija u tri ciklusa studija, Fakultet nastoji ostvariti svoje pozvanje i kroz naučno-istraživački rad, prije svega kroz pojedinačne aktivnosti svojih nastavnika i saradnika, ali sve više i kroz uvezani i koordinirani sistemski rad svog akademskog osoblja, koji je rezultirao i devetnaestim brojem *Zbornika radova*.

Iako su teme o kojima pišu nastavnici i saradnici Fakulteta u ovom broju prvenstveno odraz njihovih interesovanja i individualnih istraživanja, ipak se sve više primjećuje nastojanje da se kroz ove originalne i stručne radove ponude aktualna rješenja ili ukaže na perspektive mogućih sagledavanja problema koji opterećuju savremeno bosanskohercegovačko društvo.

S iskrenim nadanjem da će tekstovi u budućim brojevima *Zbornika radova* imati sve snažniju aplikativnu dimenziju i biti važan izvor ne samo informacija, nego i (sa)znanja koja će pozitivno usmjeravati sve širi krug čitalaca, toplo preporučujem iščitavanje devetnaestog broja *Zbornika radova* Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu.

Srdačno zahvaljujem članovima Redakcije izdanja Fakulteta, autorima tekstova, recenzentima, lektoru, prevodiocima sažetaka na arapski i engleski jezik i tehničkom uredniku, koji su, odgovorno izvršavajući povjerene im obaveze, ponudili nam *Zbornik radova* sa sadržajima visoke naučne referentnosti u veoma dopadljivoj formi.

Sarajevo, decembar 2015. godine

Prof. dr. Zuhdija Hasanović,

dekan Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu

Omer Nakičević

ČOVJEK I KUR'AN

Sažetak

Tekst ukazuje na uzroke napretka i progresa muslimana, a potom i na razloge njihova nazatka, pa možda i njihova iščezavanja. U prvom slučaju nudi se i insistira na približavanju stavu Kur'ana kao i načinu komuniciranja Poslanika (a.s.) među ljudima, a u drugom slučaju radi se o neskladu između muslimana i slijeda islamskog programa-načina života, gdje se također ukazuje na postupak Allahova poslanika Muhammeda (a.s.) i njegove upute, insistirajući na slijedu Kur'ana. Otuda iščitavanje teksta Kur'ana, znači, da to nije samo ibadet, nego i korist čovjeku u životu. Poruka nije, kako u članku stoji, u učestalom učenju Kur'ana, nego je poruka u razumijevanju sadržaja Kur'ana kroz čitanje (učenje) Kur'ana.

Ključne riječi: čovjek, Kur'an, Muhammed, Umma (Ummet)

Čovjek je sretan u životu kada služi istini, u našem slučaju kada služi Uzvišenom Bogu, i kada može da ide Pravim Putem, za nas muslimane putem vjerovjesnika Muhammeda, a.s., ashaba i onih koji su se povelili za učenjem Alejhisselama, ranijih i kasnijih pokoljenja. Islam vrednuje čovjeka prema njegovu ponašanju i ustrajnosti na pozitivnim djelima i akcijama. Na osnovu učinjenih pozitivnih djela ogleda se ličnost jednog muslimana i u utjecaju kojeg ostavlja u svojoj sredini, zajednici (Ummi), a ne na osnovu njegovog bogatstva, položaja u društvu, njegovog visokog akademskog zvanja i diplome, niti na osnovu porijekla. Vjerovjesnik jednostavnim riječima to ovako kaže:

“Kada neko umre, prestaje sva njegova djelatnost osim u tri slučaja:

- ukoliko je ostavio neko znanje pa se drugi time koriste,
- ukoliko je ostavio neku trajnu sadaku, za nas uvakufio, i
- ukoliko je ostavio dobro dijete, nasljednika, koji se dovom Bogu obraća za njega.”

Ove Vjerovjesnikove riječi podsjećaju nas na naše obaveze da djecu moramo lijepo odgojiti i usmjeriti ih jer će čovjek biti pitan za povjereni mu emanet, emanet odgoja svoje djece i pokoljenja toga perioda. Na ovo nas obavezuju i druge riječi Vjerovjesnika (a.s.), nama teoretski skoro svima poznate, gdje se kaže:

“Svi ste vi pastiri i svako će biti odgovoran za svoje stado.”

Pojava Muhammeda (a.s.) označila je preokret u ljudskom društvu, izmijenila sistem i način života čovjeka, usmjerila ga pravim putem, dokinula duh plemenske netrpeljivosti i mržnje, a kategoriju odanosti Bogu (*et-taqwa*) označila kao najveće dobro.

Muhammed (a.s.) poziva čovječanstvo ka Pravom Putu uzdižući čovjeka u najuzvišenije sfere, ocrtava mu životnu stazu kroz koju čovjek može stići do cilja, radi čega mu je i poklonjena blagodat da postane Božiji zamjenik na zemlji.

Čovječanstvo se odaziva Vjerovjesnikovu (a.s.) pozivu tek nakon njegova strpljivog i ustrajnog poziva, objašnjenja, džihada i pune predanosti novom učenju, naporu i nepokolebljivosti kada se Božanski poziv zahori svugdje po svijetu:

“Reci: “O, ljudi, ja sam svima vama Allahov poslanik. Njegova vlast je i na nebesima i Zemlji, nema drugoga Boga osim Njega, On život i smrt daje, i zato vjerujte u Allaha i Poslanika Njegova, vjerovjesnika koji ne zna da čita i piše, koji vjeruje u Allaha i riječi Njegove. Njega slijedite-da biste na Pravom Putu bili!” (El-E‘raf, VII., 158.)

Zemlja je osvijetljena Božanskim nurom, okupana Božijom milošću, uspostavljen je jednak zakon, izmijenjena mjerila shvatanja, dokinuta poniženja i mučenja, tronovi nasilnika srušeni i čovjek se oslobodio robovanja drugom čovjeku, a horizonti pravog života proširili se. Brzo dolazi do uspostavljanja najveće civilizacije koja

je obuhvatila svijet sigurnošću i spasom, zemlja doživjela procvat. Kur'an o tome kaže:

“A da su stanovnici sela i gradova vjerovali i grijeha se klonili, Mi bismo im blagoslove i s neba i iz zemlje slali, ali, oni su poricali, pa smo ih kažnjavali za ono što su radili” (VII./96.).

Takva je bila situacija u svijetu dok su muslimani živjeli u sjeni učenja Kur'ana, a kad muslimanski svijet zanemari to, uslijedili su napadi sa svih strana. U takvim momentima desnica branilaca slabi i pada pod najezdom protivnika. Vjera gubi tlo u njihovim srcima i oni ustupaju tlo, očajni i poraženi. Negativni elementi prožimaju islamski svijet, čiji smo očevici i mi ovdje. Svađe i međusobna trvenja! Taktika i planiranje protivničke strane ne jenjava! Između ostaloga, razmišlja se kako muslimane što dalje odvojiti od islama, kako islam pomutiti u muslimanskim očima, kako islamsku prošlost omalovažiti. Dolazi do formiranja obrazovnih krugova među muslimanima, napojenih izvorima tuđim islamu i islamskom izvornom učenju. Počinje se vjerovati na jedan pogrešan način. Društvo oblikuje svoje poglede na život na principu pogleda tih kulturnih krugova. Dolazi do sve većeg rastojanja između ovih pogleda i stava vjere. Iskrsavaju brojni životni problemi kojima ljudi ne nalaze rješenja putem vjere, javljaju se razne frakcije u islamu i duhovni pogledi, dolazi do podvojenosti među nosiocima i odgovornim ličnostima za opće dobro zajednice (UMME), ponekad uništavajući svaki trag islamskog života u čovjeku. Muslimani postaju izloženi, kao na vjetrometini, raznim političkim i kulturnim kretanjima, a valovi ateizma i raspadanja tkiva islamskog društva uzimaju svoj dio. Muslimani gube fundamentalno islamsko obilježje koje ponegdje potpuno iščezava. Muslimanska porodica gubi sponu koja ju je povezivala s islamom. Taj proces raslojavanja u porodici proteže se i na muslimansko društvo, zajednicu (Ummu), tako da se danas pitamo: *Pa šta je vjera?* Sve ono što znamo o njoj to je neka mješavina istine i sujevjerja. Ostali smo u okolišu u kojem ne raspoznamo ni šta je naša vjera, ni izvori kretanja u našem životu, pa se postavlja pitanje: *Da li je današnje pokoljenje lišeno islama i islamskog učenja?*

Najveći uzrok nesklada između muslimana i slijeda islamskog programa je nepoznavanje islama ili, pak, nepotpuno poimanje islamskog učenja. Danas mnogi muslimani nemaju pravu predstavu o islamu. Kod mnogih se kreće poimanje islama čak između negiranja i sujevjerja. Većina muslimana shvaća islam pogrešno, ne uočavajući nikakvu razliku između forme i suštine. Najvećim dijelom u našim sredinama zastupljeno je oponašanje, a podloga mu je, kao što je rečeno, neznanje ili sujevjerje.

Mnogi kulturni civilizovani radnici muslimani nisu imali prilike da izučavaju islam na osnovnim izvorima i nikada nisu ni shvatili suštinu učenja islama. Sve što znaju, to je ono što im je pružio protivnik islama. Osjeća se potreba za nečim što bi taj svijet protreslo kao elektro šok i prodrimalo iz mrtvila i usmjerilo ka pozitivnom smjeru. Očevici smo da se u ovo naše vrijeme izdaje na stotine djela tematski vezanih za islam i islamsko naslijeđe, ali nekritički predočenih.

Islamski svijet nema toliko potrebe za djelima koja tretiraju npr. pitanje demokratije u islamu, pitanje međunarodnih odnosa i slično, jer je to već riješeno, koliko ima potrebe za djelima, sačinjenim na savremeni način, o osnovnim principima islamskog učenja. Snage koje se suprotstavljaju imanu su sve snažnije i koriste najsavremenije metode. Iza njih stoje redovno određene namjere i tendencije. Sada se postavlja pitanje: *Da li to prepustiti tim snagama ili u protivnom, kakvu metodu sada primijeniti?*

Odmah da odgovorimo: naš metod bi morao biti metod kojim se služio Vjerovjesnik (a.s.), metod staranja za svaku osobu pojedinačno iz kojih se kasnije formira i islamska porodica, odnosno izrasta muslimanska zajednica (Umma). Upravo takav bi trebao biti naš metod.

Dužnost je čovjeka da, kao pojedinac a musliman, bude tako odgojen da ga krase osobine prvobitnih muslimana, za koje mnogi ne znaju ili su pak nedovoljno obaviješteni o njima.

Kada bi Vjerovjesnik (a.s.) pozivao nekoga u islam, nikada ga ne bi ostavljao u nedoumici, da brka pojmove o islamu i vjeri, niti da

to spoznaje onako kako on to lično misli i želi, nego mu je prvo definisao osnovne principe islama, na kojima počiva islamska ličnost, definisao smjer razvoja te ličnosti na principima jasnog vjerovanja i ibadeta. Nijednog momenta nije propuštao a da nije isticao i objašnjavao neke od tih osobina muslimana koje ga moraju pratiti tokom njegova egzistiranja, npr. govorio bi:

“Musliman je onaj čovjek koji ne uznemirava druge muslimane ni djelom ni riječima” (prenose Buhari i Muslim.) Time je definisao prirodu islamskog morala i ponašanja u životu, a kada bi govorio da je “jedan vjernik u odnosu na drugog vjernika, treba da je kao građevina, tj. jedan drugoga moraju čvrsto podržavati i učvršćivati...” (prenose Peterica), time je želio kazati kako se učvršćuju bratski odnosi i međusobno pomaganje.

Jasno je da na jednom predavanju ne možemo do u detalje govoriti o karakteristikama ličnosti muslimana, nego možemo govoriti samo o jednom segmentu, isječku takve ličnosti, bazirajući svoj sud na Kur'anu i Hadisu i pravilnom razumijevanju duha islama. Pokušat ćemo da to izložimo na način kako bi to bilo shvatljivo i razumljivo našem običnom čovjeku, s nadom da svako stekne predodžbu o ovom segmentu, koji krase prirodu jedne muslimanske ličnosti. Govorit ćemo o prirodi muslimanske ličnosti koja se oslanja na tekst Kur'ana, uči ga i razmišlja o njegovu sadržaju, npr.

“Oni koji Allahovu Knjigu čitaju i namaz obavljaju i od onoga čime ih Mi opskrbljujemo udjeljuju i tajno i javno, mogu se nadati nagradi koja neće nestati (Kur'an, el-Fatir, 29.)”, da ih On prema onome što su radili nagradi i još im iz obilja Svoga da, jer On mnogo prašta i blagodaran je” (el-Fatir, 30, XXXV, 29/30).

Svaki musliman morao bi da zna da je Kur'an bit upute na ovom svijetu i moment preokreta u ljudskoj historiji. To znači da on mora biti čvrsto vezan za Kur'an, da živi s njim, jer je Kur'an čvrsta sajala i siguran smjer hoda.

Kur'an je objavljen Muhammedu (a.s.) iz milosti prema svjetovima i kao uputa svim ljudima, jer izvorno u Kur'anu stoji:

“Knjigu ti objavljujemo zato da ljude, voljom njihova Gospodara, izvedeš iz tmine na svjetlo, na put Silnoga i Hvaljenoga. (Ibrahim, XIV., 1.). U Kur'anu je Uzvišeni Allah sabrao osnove svakog dobra i programirao upute kako da se reguliše život i uspostavi mir i spas na zemlji, jer Kur'an upućuje prema onome što je najčvršće (el-Isra, 9.).

Musliman bi morao znati da se uloga Kur'ana proteže i na pojedinca i na društvo, da Kur'an nudi kompletan sistem i način života. On je i lijek bolesnom srcu i rješava i probleme čovjeka (el-Isra, 9.).

Kur'an je osnovni pravilnik islama koji je sabrao u sebi odredbe islama, objasnio islamsko vjerovanje, definisao šerijatske propise i usmjerio čovjeka kako da se ponaša i stiče pozitivne vrline. Radi toga i jeste učenje Kur'ana i razmišljanje o sadržaju proučenog ibadet, ibadet obavezan svakom muslimanu u granicama koliko može obavljati namaz, kako ne bi prekidao vezu sa osnovnim izvorom Upute. Ko želi više da uči Kur'an, on ima mogućnosti neograničene. Brojni ajeti i hadisi govore o vrijednosti učenja Kur'ana i uputama koje nudi Kur'an učenjima. Alejhisselam kaže:

“Ko uči Kur'an i nauči ga napamet, zatim dozvoljava ono što je dozvoljeno (halal) i zabranjuje ono što je zabranjeno (haram), Bog će ga, zahvaljujući tome, uvesti u Džennet i zauzeti se za desetero njegovih, za koje inače slijedi Džehennem.” (prenosi Tirmizi).

Međutim, vjerovanje neće biti na visini niti će duže zablistati sve dok čovjek ne razmišlja o proučenom. Kad tako radi, tek tada će procvjetati svijet imana i ispoljiti se kur'anska etika u riječima i djelima. Plod Kur'ana javlja se u programu njegova življenja i ponašanja. Prema tome, Kur'an oplemenjuje i dušu i tijelo čovjeka, kao što kaže Vjerovjesnik (a.s.):

“Čovjek koji uči Kur'an sličan je narandži čiji je i miris prijatan i okus ugodan, a vjernik koji ne uči Kur'an, on je poput biljke (jedne vrste limuna) koja niti miriše niti ima ugodan okus.” (prenose Peterica).

Učenje Kur'ana nije samo ibadet, nego i korist čovjeku u životu. Kur'an mu predočava istinu svega što postoji, objašnjava način povezivanja i komunikacije među ljudima, omogućuje im uspjeh u

radu tako da ne lutaju zatvorenih očiju. Čovjek tada živi djelotvorno u svojoj sredini i utječe pozitivno na svoje društvo.

Prema tome, učenje Kur'ana je prava dobit, koja se ne može mjeriti ni sa jednom drugom dobiti, i zarada kojoj nema ravne.

Vjerovjesnik (a.s.) je objašnjavao da učenje Kur'ana uzvraća učaču plod koji nadmašuje svaku drugu ponudu koju bi mu mogao ponuditi ovaj svijet. Alejhisselam kaže:

“...da svaki od vas porani svakog dana u džamiju i nauči po dva ajeta iz Kur'ana bilo bi mu bolje i vrednije od dvije deve, od tri itd.” (prenosi Muslim).

Vjernik musliman ne treba olahko shvaćati ovu sponu koja ga veže za učenje Kur'ana. Ono što je naučio ne smije zanemariti. Kur'an je statut koji sadrži istinu o islamu, i kada se prekine veza između Kur'ana i jednog vjernika, prestane i izvor imana. Radi toga Vjerovjesnik (a.s.) i kaže:

“Onaj koji ne zna ništa iz Kur'ana, on je kao demolirana (harab) kuća”.

Zaboraviti iz Kur'ana ono što je naučeno je veliki grijeh. Zbog toga Alejhisselam ističe:

“Bili su mi izloženi grijesi moga ummeta, i nisam primijetio većeg grješnika od grijeha učinjenog time što je neko bio naučio izvjesno poglavlje iz Kur'ana ili ajet, pa ga kasnije zaboravio” (prenose Tirmizi i Ebu Davud). Prema tome, cilj učenja Kur'ana je povezivanje srca čovjeka sa sadržajem onoga što se uči. To je ibadet koji zahtijeva i zdravo srce i pravilno poimanje.

Pouka nije u učestalom učenju Kur'ana, nego je pouka u učenju i razmišljanju o proučenom. Zbog toga musliman uči Kur'an skrušena srca, koncentrisan, nastojeći da spozna njegovu veličinu. Kur'an kaže:

“Da ovaj Kur'an kakvom brdu objavimo, ti bi vidio kako je strahopoštovanja puno i kako bi se od straha pred Allahom raspalo. Takve primjere navodimo ljudima da bi razmislili.” (el-Hašr, LIX, 21). Ovo znači da se Kur'an ne može svoditi samo na melodiju i note koje u ovom slučaju nemaju nikakva značenja. Učiti Kur'an radi zabave

islamsko učenje ne odobrava; to se protivi veličini Božije riječi. Ako srce nije pripremljeno da prihvati uputu Kur'ana ili poruku, onda nema ni potrebe učiti ga. O tome Vjerovjesnik (a.s.) kaže:

“Učite Kur'an radi onoga što će vas približiti, a kada vas razdvaja, ostavite se!” (prenosi Šejbani) i učenjem Kur'ana ne možemo se zabavljati. Kur'an djeluje na srce čovjeka ganutljivo do te mjere da bi i kod Vjerovjesnika (a.s.) izazvao suze. Abdullah prenosi:

“Jednog dana reče mi Vjerovjesnik (a.s.):

- Uči mi nešto iz Kur'ana!
- Kako da ti učim, odgovori Abdullah, a tebi je objavljen, Božiji Poslaniče?
- Želim da čujem kad ga drugi uče, odgovori Vjerovjesnik (a.s.).

Učio sam poglavlje en-Nisa, reče Abdullah, sve do riječi:

“A šta će tek biti kada dovedemo svjedoke iz svakog naroda, a tebe dovedemo svjedoka protiv ovih” (en-Nisa, 41.).

- Dosta, reče Vjerovjesnik (a.s.). Prenosi Abdullah da je tako rekao Vjerovjesnik (a.s.) ili da je rekao: “Stani!”

Tad sam primijetio da mu suze teku.

“U stvaranju nebesa i Zemlje i u izmjeni noći i dana su, zaista, znamenja za razumom obdarene, za one koji i stojeći i sjedeći i ležeći Allaha spominju i o stvaranju nebesa i Zemlje razmišljaju. “Gospodaru naš, Ti nisi ovo uzalud stvorio; hvaljen Ti budi i sačuvaj nas patnje u vatri!

Gospodaru naš, onoga koga Ti budeš u vatru ubacio Ti si već osramotio, a nevjernicima neće niko u pomoć priteći.

Gospodaru naš, mi smo čuli glasnika koji poziva u vjeru: „Vjerujte u Gospodara vašeg!” - i mi smo mu se odazvali. Gospodaru naš, oprosti nam grijeha naše i prijeđi preko hrđavih postupaka naših, i učini da poslije smrti budemo s onima dobrima.

Gospodaru naš, podaj nam ono što si nam obećao po poslanicima Svojim i na Sudnjem danu nas ne osramoti! Ti ćeš, doista, Svoje obećanje ispuniti!” (sura III., 190.-194.)

عمر ناقيتشفيتش

الإنسان والقرآن الكريم

الملخص

يشير هذا النص إلى أسباب تقدم المسلمين وكذلك إلى أسباب تخلفهم وربما زوالهم. فيما يخص الحالة الأولى، فيُقدّم ويُلبّح في الاقتراب من موقف القرآن الكريم وكذلك من طريقة تواصل الرسول (ص) مع الناس، وفيما يخص الحالة الثانية، فالمشكلة في عدم التوافق بين المسلمين والمنهج الإسلامي أي طريقة الحياة الإسلامية، حيث يُشار أيضا إلى عمل رسول الله محمد (ص) وإرشاداته بالإلحاح في اتباع القرآن الكريم. فقراءة القرآن الكريم ليست بالعبادة فحسب، بل يستفيد منها الإنسان في حياته اليومية أيضا. إذن، ليست العبرة في كثرة قراءة القرآن الكريم، بل العبرة في فهم مضمون القرآن الكريم من خلال قراءته.

الكلمات الأساسية: الإنسان، القرآن الكريم، محمد، الأمة

Omer Nakičević

MAN AND THE QUR'AN

Abstract

The article discusses, first, the causes of the advancement and progress of Muslims in history; second, the reasons for their decline; and lastly, the possible disappearance of Muslims. In the first case (progress), the author insists on the need for Muslims to come closer to the Qur'an as a constitution and to the ways in which the Prophet communicated with people. In the second case (decline) the author highlights the discrepancy between the actions of Muslims and the course of the Islamic program and way of life, again highlighting the methods of the Prophet and his guidelines, which place emphasis on following the Qur'an. It follows that reading the Qur'an is not an act of worship ('ibāda) only, but it also brings tangible benefits in life. The message of the article is that one should not be concerned with how often one recites the Qur'an, but in realising the need to understand the Qur'an by reading it.

KEY WORDS: man, Qur'an, Muhammad, *umma*

UMETNUTI (EL-MUDREDŽ) KIRAETI

Sažetak

Klasična tefsirska literatura obiluje citatima u vezi sa *šazz* kiraetima. Negdje se pomoću njih rasvjetljava slojevitost značenja pojedinih kur'anskih izraza, negdje služe kao argumentacija određenom tefsirskome mišljenju, a negdje predstavljaju instrument za preferiranje predloženih šeriatskopavnih rješenja. Uloga *šazz* kiraeta zavisi od statusa koji uživaju u metodološkim opredjeljenjima islamskih učenjaka. Većina drži da su *šazz* kiraeti validan izvor tumačenja Kur'ana i izvođenja šeriatskih normi, bilo da se tretiraju kao derogirane kiraetske varijante ili vjerodostojne hadiske predaje. Nekolicina smatra da takvi kiraeti imaju status predaje od ashaba u tumačenju Kur'ana i da ne posjeduju legitimitet u argumentaciji bilo kakvog šeriatskog propisa. Suština različitog tretiranja *šazz* kiraeta leži u principijelnosti prilikom utvrđivanja njihovog porijekla, odnosno priznavanja njihovog *kur'anijeta* koji su izgubili nakon kodifikacije Mushafa u vrijeme halife Osmana, r. a., kada su postali tekstualni "višak" u odsustvu *mutevatir* predaje. *Mudredž* kiraeti su vrsta *šazz* kiraeta koja je, tefsirski gledano, veoma popularna. Posjeduju vjerodostojnost u predaji i bili su evidentirani u privatnim mushafima pojedinih ashaba. Da li je isključivo riječ o tefsirskim interpolacijama ashaba ili, pak, o čitanjima Kur'ana nastalim u sjeni "sedam objavljenih harfova Kur'ana" te kako se sve to reflektiralo na tefsirska i šeriatsko-pravna gledišta, predmet je kojim se bavi ovaj rad.

Ključne riječi: *el-mudredž, šazz kiraeti, tefsir, kur'anski tekst, šeriatski propisi, kodifikacija Mushafa, namaz, učenje Kur'ana*

Kiraeti, kao varijante izgovora kur'anskih riječi, ustanovljeni su kriterijima provjere autentičnosti o kojima postoji konsenzus islamskih učenjaka. Riječ je o tri poznata uvjeta: a) da su preneseni vjerodostojnom, odnosno *mutevatir* predajom, b) da posjeduju pravo-

pisnu osnovu u Osmanovim, r. a., mushafima, c) da su u saglasnosti sa jednom od priznatih varijanti (škola) gramatike arapskoga jezika. Kada jedan kiraet zadovolji tri navedena uvjeta, tretira se kao autentični kiraet i na njemu je dozvoljeno učiti Kur'ana u namazu i izvan namaza. Ukoliko izostane jedan od spomenutih uvjeta, takav kiraet dobija status neautentičnosti (*šazz*) te se njegova praktična primjena (učenje) smatra nelegalnom, ali se mogu koristiti u tefsirske svrhe.

Kiraeti koji imaju svoje uporište u predaji (senedu) i gramatici arapskoga jezika, ali ne posjeduju pravopisnu podlogu svrstavaju se u kategoriju interpoliranih ili *mudredž* kiraeta.

Definicija mudredž kiraeta

Jezički, termin *idradž* (إدراج) izveden je iz glagola *deredže* (درج), što označava: ulaženje, pripajanje, uključivanje itd.¹

Terminološki, *mudredž* kiraet je umetnuta riječ ili više njih u integralni kur'anski tekst u tefsirske svrhe.²

Iz definicije proizlazi da su *mudredž* kiraeti isključeni iz općeg obrasca kiraetskih divergencija, tj. nisu nastali kao rezultat zamjene harfova, vokala, imeničkih ili glagolskih oblika u strukturi iste riječi, nego su samo umetnuti u kur'anski tekst kako bi podsjetili na određeni značenjski aspekt riječi iza kojih se nalaze.

Umetnuti kiraet može biti harf, riječ ili sintagma (rečenica). Primjer umetnutog harfa: والموفون بعهدهم (عنه) إذا عاهدوا – gdje je u kiraetu ibn Mes'uda umetnut prijedlog عن sa spojenom ličnom zamjenicom.

Primjer umetnute riječi: ربنا وابعث فيهم رسولا (في آخرهم) يتلوا – gdje je u kiraetu Ubejja b. Ka'ba umetnuta riječ (في آخرهم).

Primjer umetnute sintagme: والصلاة الوسطى (صلاة العصر) – gdje je u kiraetu Aiše, r. a., umetnuta sintagma (صلاة العصر).

Prvi koji je upotrijebio izraz *mudredž* kao stručni kiraetski termin bio je Dželaluddin es-Sujuti u svome djelu *El-Itkan fi ulum el-Kur'an* govoreći o vrstama kiraeta u odjeljku pod naslovom: Pozna-

¹ Vidi: Teufik Muftić, *Arapsko-srpskohrvatski rječnik*, Sarajevo, 1973., sv. I., str. 995.

² Ġalāluddīn as-Suyūṭī, *Al-Itqān fi 'ulūm al-Qur'an*, Dār al-fikr, Bejrut, 1416. h.g., sv. I., str. 208.

vanje *mutevatir*, *mešhur*, *ahad*, *šazz*, *mevdu* ' i *mudredž* kiraeta, gdje, između ostaloga, kaže: "Čini mi se da ovoj posljednjoj vrsti slični *mudredž* hadis, a to je tefsirski dodatak kur'anskom tekstu, kao što je kiraet Sa'da b. Ebi Vekkasa: (وله أخ أو أخت من أم).³

Dok je trajalo objavljivanje Kur'ana, Poslanik, s.a.v.s., je zabranjivao da se bilježi hadis kako se ne bi desilo njegovo miješanje sa kur'anskim tekstom pa su pojedini ashabi bilježili Kur'an u svoje vlastite zbirke koje su dobile nazive po njihovim imenima, npr.: Mushaf ibn Mes'uda, Mushaf Ubejja b. Ka'ba, Aišin mushaf i sl. Među tim mushafima postojale su stanovite razlike u redosljedu sura, određene riječi su dodane ili izostavljene, što nedvosmisleno potvrđuje da su dotični mushafi sadržavali pribilješke tefsirske prirode. Dilema oko načina učenja kur'anskoga teksta nije bilo jer je prisustvo Poslanika, s.a.v.s., bilo garancija očuvanja autentičnog kur'anskoga teksta kao i načina njegovog učenja.

Kodifikacijom Mushafa u vrijeme halife Osmana, r. a, svi kiraeti koji nisu bili u saglasnosti sa zvaničnim mushafskim pravopisom bili su stavljani izvan zakonske upotrebe te se po njima Kur'an više nije čitao. O ovom pitanju postignut je konsenzus ashaba te su svi privatni mushafi, Halifinim ukazom, spaljeni.⁴

Međutim, sam povod spomenute kodifikacije svjedoči da su postojali različiti kiraeti koje su ashabi slijedili prilikom učenja Kur'ana. Te razlike su se ogledale u različitoj vokalizaciji, zamjeni harfova, riječi i sl., imajući u vidu da je svaka varijanta čitanja Kur'ana bila verifikovana u Poslanikovom, s.a.v.s., prisustvu kao olakšica koju nudi objavljivanje Kur'ana na sedam harfova.

Iako se *mudredž* kiraeti tretiraju kao umetnuta tefsirska pojašnjenja, nije isključeno da su neki *mudredž* kiraeti bili prakticirani kao vjerodostojne varijante prilikom učenja Kur'ana, ali je njihova primjena dokinuta posljednjim Poslanikovim, s.a.v.s., ramazanskim susretom sa melekom Džibrilom kada je konačno ustanovljen kur'anski tekst te redosljed ajeta i sura.

³ Isto, sv. I., str. 208.

⁴ Vidi: Muḥammad az-Zarqāni, *Manāhil al-'irfān fi 'ulūm al-Qur'an*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, sv.I., str. 261.

Veza između *mudredž* kiraeta i tefsira

Umetnuti kiraeti, kao tefsirska pojašnjenja, imaju status *merfu* ' predaje, tj. putem kontinuiranog seneda sežu do Poslanika, s.a.v.s. "Svrha tih kiraeta se ogleda u nastojanju islamskih učenjaka da ih upotrijebe kao argument u tumačenju integralnog kur'anskoga teksta sa različitih aspekata", kaže ebu Ubejd el-Kasim.⁵

Iako se ne može kategorički prihvatiti njihov kur'anijet, oni se mogu rangirati kao vjerodostojna, *ahad* (pojedinačna) predaja od Poslanika, s.a.v.s. Ukoliko se ne tretiraju, u metodološkom smislu, kao vid tumačenja Kur'ana Kur'anom, tada se mogu tretirati kao tumačenje Kur'ana sunnetom Allahova Poslanika, s.a.v.s., pod uvjetom da postoji nedvosmislena izjava ashaba da predmetni kiraet ima svoj legitimitet u Poslanikovoj, s.a.v.s., tradiciji. Kada izostane taj uvjet, tada se mogu svrstati u kategoriju tumačenja Kur'ana izjavama ashaba, r. a.⁶

Shodno tome, korištenje *mudredž* kiraeta u tefsirske svrhe ima veći prioritet od korištenja mišljenja i stavova mufessira iz generacije tabi'ina, što potvrđuje i izjava Mudžahida: "Da sam se držao kiraeta ibn Mes'uda, ne bih imao potrebu da u mnogim pitanjima konsultiram mišljenje Abdullaha b. Abbasa."⁷

Pojašnjavajući tekstualnu narav *mudredž* kiraeta, Kurtubi kaže: "Što se tiče šazz kiraeta koji odstupaju od mushafskog pravopisa utvrđenog mutevahir predajama, oni nisu Kur'an niti se tretiraju kao kur'anski tekst. Najbolje je na njih gledati kao na tefsirsku opservaciju onoga kome se pripisuju, kao što je ibn Mes'udov kiraet (فصيام ثلاثة أيام متتابعات). Međutim, ako prenosilac izjavi da je određeni kiraet čuo od Poslanika, s.a.v.s., u tom slučaju moguća su dva rješenja: prihvatanje ili odbijanje. Odbijanje se bazira na argumentu da predmetni kiraet nije ustanovljen posljednjim Poslanikovim, s.a.v.s., učenjem Kur'ana pred melekom Džibrilom, a.s., dok se prihvatanje

⁵ Abu 'Ubayd al-Qāsim b. Salām, *Faḍā'il al-Qur'an*, Wizaratu al-'awqāf, Magrib, bez godine izd., sv. II., str. 154.

⁶ Vidi: Muḥammad 'Umar Bāzamūl, *Al-Qirā'āt wa 'aṭaruhā fi at-tafsīr*, Dār al-ḥiğra, Damask, 1417. h.g., sv. I. str. 376.

⁷ Šamsuddīn Muḥammad aḍ-Ḍahabī, *Siyaru 'a'lām an-nubalā'*, Mu'assasatu ar-risāla, Bejrut, 2001., sv. IV., str. 454.

odnosi na dodjeljivanje tom kiraetu statusa Poslanikovog, s.a.v.s., sunneta u rangu ostalih vjerodostojnih pojedinačnih predaja.”⁸

Mnogi mufessiri, poput et-Taberija, ibn Atijja, el-Kurtubija, ebu Hajjana i dr., koristili su *mudredž* kiraete za dodatnu argumentaciju značenja određene kur’anske rečenice, ili za njezino prefinjenje, tumačenje ili, pak, za preferiranje jednog u odnosu na drugo tefsirsko mišljenje. Nema sumnje, *mudredž* kiraeti su mufessirima omogućavali bolje razumijevanje ajeta, otklanjanje nejasnoća u sadržaju određenih kur’anskih pojmova, čak su bili polazište različitih tefsirskih pristupa i derivacije različitih fikhskih propisa. Na primjer, kiraet Sa‘da b. ebi Vekkasa (وله أخ أو أخت من أم): “*Ako muškarac ili žena ne budu imali ni roditelja ni djeteta, a budu imali brata ili sestru*” – gdje je umetnuta sintagma “po majci” (من أم) predstavlja osnovu za konsenzus islamskih pravnika da se nasljeđivanje u navedenom slučaju odnosi na braću i sestre po majci. “Učenjaci su jednoglasni da se ajet odnosi na braću i sestre po majci. Neki ashabi su spomenuti ajet čitali (وله أخ)”,⁹ navodi ibn Abd el-Berr.

Sličan primjer je sa kiraetom Ibn Mes‘uda (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) koji uvjetuje da se u slučaju posta od tri dana keffareta ti dani uza-stopno isposte, na što ukazuje umetnuti pridjev (متتابعات). Ebu Hanife i Ahmed b. Hanbel, shodno ovom kiraetu, uvjetuju post kontinuitetom. Ibn Kudame kaže: “Mi uzimamo kao argument kiraet Ubejja b. Ka‘ba i ibn Mes‘uda budući da se radi o tekstu Kur’ana ili o vjerodostojnoj predaji sa tefsirskom intencijom koja je prenesena od Poslanika, s.a.v.s.”¹⁰

Veza između *mudredž* kiraeta i *šazz* kiraeta

Ukoliko se uzme u obzir stajalište da su *mudredž* kiraeti bili sastavni dio kur’anskog teksta u vrijeme Poslanika, s.a.v.s., i da je njihova primjena derogirana, tada se oni mogu tretirati kao *šazz* ki-

⁸ Abu Abdullah Muḥammad b. Aḥmad al-Qurṭubī, *Al-Ġāmi‘ li ‘aḥkām al-Qur‘an*, Dār al-ḥadiṭ, Kairo, 1996., sv. I., str. 64.

⁹ Abu ‘Umar ibn ‘Abd al-Barr, *At-Tamhīd*, Wizaratu ‘umūm al-‘awqāf, Magrib, 1387. h. g., sv. IV., str. 279.

¹⁰ Ibn al-Qudāma al-Maqdisī, *Al-Mugnī fi al-fiqh*, Wizaratu aš-šu‘ūn al-islāmiyya, Ri-jad, 1417. h. g., sv. VIII., str. 752.

raeti čije forme odstupaju od konsenzusom prihvaćenog mushafskog pravopisa te se na njih odnose sva teorijska razmatranja koja su posvećena *šazz* kiraetima. Općim uvidom u kiraetsku literaturu vidi se da su islamski učenjaci postupali sa *mudredž* kiraetima onako kako su postupali sa *šazz* kiraetima u izvođenju pravnih normi, interpretaciji različitih tefsirskih aspekata kao i određivanju njihovog šeriatskog statusa u namazu i izvan namaza.

a) Validnost *mudredž* kiraeta u izvođenju šeriatskih normi

Najprije treba naglasiti da većina islamskih pravnika ne naziva Kur'anom kiraete koji odstupaju od mushafskog pravopisa ili su preneseni pojedinačnom predajom budući da je, prema definiciji, kur'anski tekst ustanovljen *mutevatir* predajom. "Trebamo znati da ono što je evidentirano u Mushafu jeste Kur'an, a što je iz njega isključeno ne pripada njemu. Apsurdno je pomisliti da su neki njegovi dijelovi zanemareni ili pomiješani sa neautentičnim tekstom kada se zna iz tradicije i prakse koliko su bili jaki i prisutni motivi memoriranja Kur'ana", kaže ibn Kudame.¹¹ Isti stav je zauzeo i ibn abd el-Berr. On kaže: "Sve kiraetske predaje prenesene od Poslanika, s.a.v.s., Ubejja, Omera b. Hattaba, Aiše, ibn Mes'uda, ibn Abbasa ili drugih ashaba, r.a., koje su u koliziji sa Osmanovim mushafima ne posjeduju potvrđenu autentičnost Allahova govora."¹²

Islamski pravnici su zauzeli dva stava o validnosti *mudredž* kiraeta prilikom derivacije šeriatskih propisa:

1) *Mudredž* kiraeti su validan argument u derivaciji šerijatskih normi, stav je ebu Hanife, Ahmeda b. Hanbela i jednog broja šafij-skih pravnika. Ovom stavu su se priklonili ibn Tejmije, es-Subki, ez-Zerkeši i ibn el-Džezeri. Njihovo mišljenje se zasniva na činjenici da su *mudredž* kiraeti pojedinačne predaje koje prenose pouzdani

¹¹ Ibn al-Qudāma al-Maqdisī, *Rawḍatu an-nāẓir*, Dār al-ma'ārif, Rijad, 1404. h.g., sv. I., str. 63.

¹² Ibn 'Abd al-Barr, *At-Tamhīd*, sv. V., str. 199.

prenosioci tako da odsustvo njihovog kur'anijeta ne znači odsustvo njihove argumentacijske validnosti.¹³

Hanbelijski pravnici uvjetuju vjerodostojnost seneda, odnosno decidnu izjavu pouzdanog ravije da predmetni kiraet prenosi od Poslanika, s.a.v.s., na osnovi čega se utvrđuje njegov status derogiranoga kiraeta ili tefsirske predaje (*haber ahad*).¹⁴

Hanefije kažu da je spomenuti kiraet ibn Mes'uda u vezi s *keffaretom* bio dio Kur'ana pa je njegovo čitanje derogirano dok je propis ostao važeći u vidu pouzdane predaje od ibn Mes'uda. Kiraetske predaje koje nisu ustanovljene kao tekst Kur'ana ne mogu biti predmet ove vrste derogacije kojom se oduzima status *tevatūra*. Poznato je da hanefije za validnost *šazz* kiraeta u izvođenju šeriatskih normi uvjetuju da je određeni kiraet bio poznat i raširen u primjeni, o čemu svjedoči izjava poznatog hanefijskog pravnika ez-Zejle'ija: "Kiraet Ubejja b. Ka'ba (فعلة من أيام آخر متابعات) nije bio dovoljno poznat da bi se mogao koristiti u specificiranju općenitosti kur'anskih pojmova, za razliku od *mudredž* kiraeta ibn Mes'uda u vezi s *keffaretom* koji je doživio širu primjenu."¹⁵

2) *Mudredž* kiraeti nisu validan argument u derivaciji šeriatskih normi pošto je riječ o umetnutim riječima u tekstu privatnih mushafa koji ne uživaju status *tevatūr* predaje pa, shodno tome, ne ulaze u strukturu kur'anskog nazma. Ovo mišljenje zastupaju ebu Hamid el-Gazali, en-Nevevi, ibn el-Arebi i dr. "Uvjetovanje kontinuiteta posta u kiraetu ibn Mes'uda nije obavezno zato što umetnuta riječ (متابعات) nije prenesena *tevatūr* predajom te se ne tretira kao Kur'an. Vjerovatno je tu riječ Ibn Mes'ud upotrijebio u kontekstu pojašnjenja vlastitog mišljenja", kaže El-Gazali.¹⁶ U svome djelu *Ahkam el-*

¹³ Vidi: Abu Bakr Muḥammad as-Sarḥasī, *Uṣūl as-sarḥasī*, Dār al-kitāb, Kairo, 1372. h.g., sv. I., str. 281.

¹⁴ Vidi: Naḡmuddīn Sulaymān aṭ-Ṭūfi, *Šarḥ muḥtaṣar ar-rawḍa*, Wizāratu aš-šu'ūn al-islamiyya, S. Arabija, 1998. h.g., sv. II., str. 25.

¹⁵ Faḥruddīn az-Zayla'ī, *Tabayīn al-ḥaqā'iq*, Al-Maṭba'a al-'amīriyya al-kubra, Bolak, 1314. h.g., sv. I., str. 336.

¹⁶ Abu Ḥāmid al-Gazālī, *Al-Mustasfā fi 'ilm al-'uṣūl*, Dār al-Arqam, Bejrut, bez godine izd., sv. I., str. 194.

Kur'an o spomenutom kiraetu ibn el-Arebi navodi mišljenje imama Šafije kako je dozvoljeno odvojeno postiti tri dana keffareta i dodaje: "To je ispravan stav, jer 'kontinuitet' je svojstvo na koje može obavezivati samo kur'anski tekst ili analogija utemeljena na onome što je utvrđeno kur'anskim tekstom, a to dvoje nedostaje u ovom predmetu."¹⁷

Govoreći o *šazz* kiraetu Aiše, r.a., en-Nevevi kaže: "U rivajetima se navodi Aišin, r. a., kiraet (والصلاة الوسطى وصلاة العصر) gdje je upotrijebljen *vav* kao veznik. To je navelo neke pravnike naše šafijske škole da kažu kako srednji namaz, o kome govori ajet, nije ikindija namaz jer veznik *vav* iziskuje različitost stvari koje vezuje. Ali, naš glavni dokaz jeste da *šazz* kiraeti nisu validan izvor za argumentaciju šeriatskih normi."¹⁸

Čini se kako većina islamskih učenjaka preferira prvo mišljenje, odnosno validnost korištenja *mudredž* kiraeta u svrhu izvođenja šeriatskih normi. Pri tome nude jednostavno objašnjenje: *Mudredž* kiraet u evidenciji ashaba može biti varijanta čitanja koja je prakticirana u doba objavljivanja Kur'ana ili pouzdana predaja od Poslanika, s.a.v.s. U oba slučaja takav kiraet posjeduje svoju argumentacijsku validnost.

b) Prakticiranje mudredž kiraeta u namazu

Pravnici hanefijskog, šafijskog, hanbelijskog i malikijskog mezeba slažu se da nije dozvoljeno u namazu niti izvan namaza učiti *šazz* kiraete, odnosno kiraete koji odstupaju od mushafskog pravopisa. U tom smislu je izjava koju prenosi ibn Abdul el-Berra od imama Malika: "Nije dozvoljeno slijediti u namazu čovjeka koji uči po kiraetu ibn Mes'uda ili kiraetu nekog drugog ashaba budući da je takav kiraet u koliziji sa mushafskim pravopisom." Nakon ovog citata ibn Abd el-Berr zaključuje: "Muslimanski učenjaci su jedno-

¹⁷ Abu Bakr Muḥammad b. al-ʿArabī, *Aḥkām al-Qurʿan*, Dār al-maʿrifā, Bejrut, bez godine izd., sv. III., str. 282.

¹⁸ Abu Zakariyya Yaḥyā an-Nawawī, *Šarḥ an-Nawawī ʿalā Šaḥīḥ Muslim*, Dār al-ḥadiṯ, Kairo, 2001., sv. III., str. 142.

glasni o tom pitanju, osim nekolicine čije je mišljenje u suprotnosti sa stavom većine te ga ne treba uzimati u obzir.”¹⁹

Shodno prethodnoj problematici, postavlja se, također, pitanje ispravnosti namaza u kome je prakticiran *šazz* kiraet: Da li je takav namaz ispravan ili ga treba obnoviti? Na to pitanje evidentirana su tri odgovora:

1) Takav namaz nije ispravan i treba ga obnoviti. Kao argument se navodi činjenica da se u namazu uči Kur'an prenesen *tevatir* predajom i ustanovljen pravopisom Osmanovih mushafa. Sve drugo ne tretira se kao Kur'an i ne može biti sastavni dio namaskog rukna.²⁰

2) Neki pravnici hanefijske i šafijske škole smatraju da je takav namaz ispravan ukoliko je *šazz* kiraet nekog ashaba prenesen vjerodostojnom predajom. Ovo je jedno od mišljenja Ahmeda b. Hanbela i imama Malika. Kao argument se navodi činjenica da su ashabi učili Kur'an u namazu na tim kiraetima u vrijeme Poslanika, s.a.v.s., a njihov namaz je, bez sumnje, bio ispravan.²¹

3) Treće mišljenje razgraničava učenje sure *Fatihe* od učenja ostalih sura. Budući da je obavezno učenje *Fatihe* u namazu, pristalice ovog mišljenja kažu kako je obavezno učenje *Fatihe* na *mutevatir* kiraetima, dok se u ostalim surama mogu primjenjivati *šazz* kiraeti preneseni vjerodostojnom predajom. U obrazloženju se kaže kako je tekst *Fatihe* obavezujući dio Kur'ana u namazu te onaj koji obavlja namaz mora biti potpuno siguran da je upotpunio tu obavezu prakticirajući samo *mutevatir* kiraete. Kod učenja ostalih sura nije nužno da *šazz* kiraeti kvare namaz zbog vjerovatnoće da su prije zvanične kodifikacije Mushafa bili sastavni dio sedam harfova na kojima je objavljen Kur'an.²²

Stav većine islamskih učenjaka prihvaćen je u praksi. Činjenica da su se svi ashabi priklonili kodifikaciji i umnožavanju Mushafa u vrijeme halife Osmana, r.a., ne ostavlja prostora razilaženjima ili

¹⁹ Ibn 'Abd al-Barr, *At-Tamhīd*, sv. VIII., str. 292.

²⁰ Vidi: Ibn al-Qudāma, *Rawḍatu an-nāẓir*, sv. I., str. 181.

²¹ Isto, sv. I., str. 181.

²² Ibn Taymiya Aḥmad b. Ḥalīm, *Maǧmū' al-fatāwā*, Maǧma' al-malik Fahd li ṭibā'ati al-muṣṣḥaf, Medina, 1416. h.g., sv. III., str. 398.

spekulacijama o kur'anskom tekstu i dovoljan je argument da je prilikom učenja Kur'ana nužno primjenjivati samo *mutevatir* kiraete u namazu i izvan namaza.

Zaključak

Nakon osvrta na problematiku *mudredž* kiraeta i mišljenja islamskih učenjaka o mogućnostima njihovog prakticiranja, može se zaključiti sljedeće:

- *Mudredž* kiraeti spadaju u kategoriju *šazz* kiraeta zbog kolizije sa mushafskim pravopisom ili odsustva *mutevatir* predaje, bez obzira na različita gledišta o njihovom nastanku i šeriatskom statusu.
- Poslije posljednjeg Poslanikovog, s.a.v.s., opetovanja cijelog Kur'ana pred melekom Džibrilom te poslije kodifikacije Mushafa u vrijeme halife Osmana, r. a., određeni broj kiraetskih varijanti koje su prakticirane u periodu objavljivanja Kur'ana gubi status zvanične primjene.
- *Mudredž* kiraete, prema preovladavajućem mišljenju islamskih učenjaka, treba tretirati kao tefsirske “opaske” koje su interpolirane u kur'anski tekst posredstvom privatnih zbirki ashaba, r. a.
- *Mudredž* kiraeti imaju vidan utjecaj i važnu dokumentarnu poziciju u otkrivanju semantičke slojevitosti određenih kur'anskih izraza, a ponegdje i preferenciji šeriatskopравnih rješenja.
- Islamski ummet je jedinstven o pitanju autentičnog čitanja kur'anskoga teksta. Pravopis Osmanovih mushafa je pisana, a *mutevatir* predaja i gramatička ispravnost usmena potvrda autentičnosti bilo kojega kiraeta. Taj konsenzus je postignut u vrijeme ashaba, o čemu svjedoči njihova bezrezervna podrška odluci halife Osmana da se sve privatne zbirke unište te da se prilikom učenja Kur'ana obavezno slijedi oficijelni mushafski pravopis.

جواد شوشيتش

القراءات المدرجة

الملخص

تكثر في مراجع تفسير القرآن الكريم الاقتباسات عن القراءات الشاذة. قد تُضاء بها طبقية معاني مفردات قرآنية، وقد تلعب دور الحجة لرأي تفسيري، وقد تمثل وسيلة لتفضيل الأحكام الشرعية الفقهية المقترحة. ويتعلق دور القراءات الشاذة بالمكانة التي تتصف بها في اختيارات العلماء المسلمين المنهجية. يعتبر معظم العلماء القراءات الشاذة مصدرا صحيحا لتفسير القرآن الكريم واستنباط الأحكام الشرعية، بغض النظر عن كونها معتبرة صور القراءات المنسوخة أو روايات الحديث الصحيحة. ويعتبر بعض العلماء أن لتلك القراءات مكانة الروايات عن الصحابة في تفسير القرآن الكريم وأنه لا مشروعية لها في برهنة أي حكم شرعي. إن حقيقة الطرق المختلفة لفهم القراءات الشاذة تكمن في المبدئية عند تحديد أصلها، أي الاعتراف بقرآنيته التي فقدتها بعد جمع المصحف في عهد عثمان، رضي الله عنه، حيث أصبحت «زيادة» نصية في حالة غياب الرواية المتواترة. والقراءات المدرجة نوع من القراءات الشاذة وهو، من حيث التفسير، شعبي جدا. تمتلك هذه القراءات الصحة في الرواية وكانت مدونة في المصاحف الخاصة ببعض الصحابة. ويهتم هذا البحث بإيجاد الأجوبة عن الأسئلة: هل تمثل هذه القراءات إدماجات الصحابة التفسيرية فقط أو هي قراءات القرآن الكريم الناشئة في ظل «سبعة أحرف القرآن الكريم المنزلة» وكيف انعكس كل ذلك على وجهات النظر التفسيرية والشرعية الفقهية. الكلمات الأساسية: المدرج، القراءات الشاذة، التفسير، النص القرآني، الأحكام الشرعية، جمع المصحف، الصلاة، قراءة القرآن الكريم

Dževad Šošić

THE INSERTED QUR'AN RECITATION (AL-MUDRAJ)

Abstract

Classical *tafsir* literature is rich with quotations about Qur'anic recitations known as *shādhah* (irregular, non-canonical). In some cases these types of recitations shed light on the layers of meaning

in the Qur'anic text, and in others they form the basis for advancing arguments in *tafsir*. Yet in other cases they are instruments for reaching a particular legal decision. The role of *shādhah* recitations depends on their statuses in the methodological approaches of various scholars. The majority considers *shādhah* to be the valid source for Qur'an interpretation and for deriving *sharī'a* norms, regardless of whether they are considered as abrogated variants of recitation or credible hadith traditions. Some consider *shādhah* to have the status of traditions of the Companions when it comes to Qur'anic exegesis, but that they cannot be a legitimate basis for arguing for any *sharī'a* rule. The essence of different approaches to *shādhah* recitations boils down to the question of what should be the principled stand in determining their origins or, put differently, in establishing their *Qur'anness* which they lost with the codification of the mushaf during the reign of caliph 'Uthmān, when they became textually "superfluous" in the absence of credible traditions (*mutawāṭir*). The *mudraj* recitations are a type of *shādhah* recitations which is highly popular from the point of view of *tafsir*. They have credibility in terms of narration and were recorded in the private *mushafs* of some Companions. The article examines the questions whether these type of recitations are result of exegetical interpolations by some Companions or whether they are the cases of readings which appeared in the shadow of the "seven revealed letters of the Qur'an," and how all this is reflected in various exegetical and juridical views.

KEY WORDS: *al-mudraj*, *shādhah* recitations, *tafsir*, Qur'anic text, sharia rules, codification of Mushaf, daily prayers, Qur'an recitation

Almir Fatić

SEMANTIČKA OBILJEŽJA KUR'ANSKIH RIJEČI: ĠIHĀD, ĤARB I QITĀL

Sažetak

U tekstu se analiziraju značenjska polja tri važne kur'anske riječi: *ġihād*, *ĥarb* i *qitāl* na leksičkom, semantičko-kontekstualnom i interpretativnom (tefsirskom) nivou kur'anskoga Teksta. Autor teksta istražuje identična i distinktivna semantička obilježja predmetnih riječi te traga za odgovorom na pitanje da li je riječ o sinonimnim leksemama ili, pak, svaka od ovih riječi zadržava svoju semantičku osobenost. Na kraju rada iznose se zaključci do kojih je autor došao tokom svoje analize. Jedan od zaključaka jeste da je kur'anske ajete u kojima se spominju riječi *ġihād*, *ĥarb* i *qitāl* neophodno kontekstualno čitati, razumijevati i interpretirati.

Gljučne riječi: ġihād, ĥarb, qitāl, semantika, semantičko polje, kontekst, tefsir

Uvod

Od riječi navedenih u ovom naslovu prva riječ, *ġihād* (džihad), danas je posebno aktualna zahvaljući prvenstveno zapadnjačkim medijima koji ciljano, dominantno propagandno i ideološki stigmatizirano promiču njezino popularno značenje - 'sveti rat'. Ovakav prijevod riječi *ġihād* zadobio je svoj konvencionalni status u zapadnjačkoj intelektualnoj hemisferi i diskursima svih nivoa: od akademskih rasprava i literature koja se bavi islamom i islamskim studijama do političkih istupa, religijskih propovijedi i medijskih priloga. Danas je on zadobio i svoj, rekli bismo, komercijalni status jer se predumišljajno stavlja na naslovnice knjiga kako bi se time privukla pažnja šire javnosti i priskrbila što veća komercijalna dobit. Bilo da iza takvih diskursa i postupaka u pozadini stoji smišljeno iskrivljivanje islama

kao vjere, ideološki poticaji, projekti i motivi najradikalnijih ciljeva, stereotipne predrasude različitih vrsta i pobuda, ili, pak, neznanje, neinformiranost, nezainteresiranost za pravim “stanjem stvari”, to nimalo ne amnestira ekstremne, radikalne i militantne muslimanske grupe koje *stvaraju* takvu sliku, zapravo, one osiguravaju one prve primjerima za koje ovi vjeruju da dokazuju i opravdavaju ispravnost njihovih interpretativnih inačica i medijskih predodžbi, ali, isto tako, i one muslimanske autore koji se nimalo ne libe prevoditi riječ *ḡihād* kao *Holy War*. Osim toga, ove grupacije i autori otežavaju odgovornim muslimanskim učenjacima, kako na Zapadu, tako i na Istoku, da ljudima širom Planete objasne šta jeste a šta nije *ḡihād* i koja su njegova tekstualna izvorišta i značenjske intencije u osnovnim izvorima islama te juridičkoj i historijskoj praksi muslimana. Dakako, ohrabruje sve veći broj knjiga, studija i webportala, u prvome redu na engleskome jeziku kao trenutno najraširenijem svjetskom jeziku, o pojmu *ḡihād* i njegovom značenju sukladno temeljnim tekstovima islama. No, naš cilj u ovome tekstu ograničen je na semantičku analizu tri kur’anske riječi: *ḡihād*, *ḥarb* i *qitāl* te na istraživanje njihovih identičnih i distinktivnih semantičkih obilježja. Cilj nam je predočiti značenjske sličnosti ili distinkcije navedenih riječi te odgovoriti na pitanje da li je riječ o sinonimnim leksemama ili, pak, svaka od ovih riječi zadržava svoju semantičku osobenost. Često se termini *ḥarb* i *qitāl* zaobilaze, zapravo, uopće ne spominju kada se raspravlja o *ḡihādu*, odn. ne pravi se nikakva značenjska distinkcija između ova tri pojma, štaviše, i pogrešno, najčešće se poistovjećuju.

Da bi se zadati cilj uspješno dosegao, potrebno je, uz kur’anski Tekst, konsultirati referentnu i relevantnu literaturu. Obzorje takve literature obuhvata dvije vrste primarnih izvora: a) djela iz semantičke leksikologije Kur’ana i b) komentare Kur’ana (*tafāsīru l-Qur’ān*). Pod djelima semantičke leksikologije Kur’ana mislimo na djela koja se u tradicionalnom smislu oslovljavaju terminima *al-wuḡūhu wa n-naẓā’ir*, tj. na djela koja pripadaju posebnoj tefsirskoj disciplini čiji je predmet - kontekstualno ispitivanje kur’anske leksike. Dakle, naš pristup je imanentno kontekstualistički na semantičkoj ravni kur’anskoga Teksta. Pod komentarima Kur’ana prven-

stveno mislimo na one tzv. temeljne komentare Kur'ana (*ummahātu t-tafsīr*), ali i na druge poznate i priznate komentare Kur'ana. Intertekstualni proces na relaciji *al-wuġūhu wa n-naẓā'ir* i *ummahātu t-tafsīr* u pogledu semantičkih karakteristika kur'anskih riječi *ġihād*, *ġarb* i *qitāl* neizbježno će dovesti do određenih pitanja u vezi sa tekstualnom analizom kur'anskoga Teksta, odn. do interpretativnih (tefsirskih) implikacija koje je nemoguće u potpunosti izbjeći.

1. Ģihād

1.1. Leksičko značenje

Riječ *ġihād* u morfološkom smislu derivira se iz trilitera: *ġ-h-d*, koji svojim vokalskim varijacijama, također, formira riječ *ġahd* koja označava: trud, nastojanje, naprezanje, zalaganje, staranje, i riječ *ġuhd* koja znači: snagu, silu, moć; potencijal, sposobnost, vještinu; napor, trud; oskudna sredstva za život; napetost, umor; marljivost.¹ Iz ovih riječi derivirana je riječ *ġihād* u svom leksičkom značenju. Stoga se njezino leksičko značenje može definirati kao “podnošenje teškoće u dosezanju željenoga cilja”.²

1.2. Kontekstulano značenje

Glagolski trilater *ġ-h-d* u svojim različitim formama spominje se na četrdeset jednome mjestu u Kur'anu. Najviše se spominje glagol trećeg lica množine u preteritu: *ġāhadū*, i to jedanaest puta. Sama riječ *ġihād* spominje se četiri puta u formi infinitiva (*maṣdar*): At-Tawba, 24 (*ġihādin*); Al-Furqān, 52, i Al-Mumtaḥana, 1 (*ġihādan*); Al-Ĥaġġ, 78 (*ġihādiḥ*).³

Najpoznatiji klasični semantičari Allahove, dž.š., Knjige saglasni su da riječ *ġihād* u Kur'anu ima tri kontekstualna značenja, i to:

¹ Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, 245; šire o leksičkom značenju riječi *ġihād* v.: Ibn Fāris, *Mu'ġāmu maqāyīsi l-luġa*, 1/489; Ibn Manzur, *Lisānu l-'Arab*, 3/133-135; Lane, *An Arabic English Lexicon*, 1/473-474.

² Ibnu l-Ġawzī, *Nuẓḥatu l-a'yuni n-nawāziri fī 'ilmi l-wuġūhi wa n-naẓā'ir*, 92.

³ Detaljnije v.: 'Abdu l-Bāqī, *Al-Mu'ġamu l-mufahras*, 224-225; Omar, *Dictionary of The Holy Qur'ān*, 106.

*džihad oružjem (al-ğihādu bi s-silāḥ), džihad riječju (al-ğihādu bi l-qawl) i džihad djelom (al-ğihādu bi l-a 'mal).*⁴

Džihad oružjem

Kao primjere ovog kontekstualnog značenja (*wuğūh*) riječi *ğihād* u Kur'anu klasični semantičari navode slijedeće kur'anske ajete: Al-Baqara (218);⁵ An-Nisā' (95);⁶ Al-Anfal (72,⁷ 74,⁸ 75⁹); At-Tawba (20,¹⁰ 88¹¹); As-Saff (11¹²). Ovim ajetim treba dodati i 41.¹³ i 44.¹⁴ ajet sure At-Tawba, gdje se također intendira džihad oružjem.

⁴ Muqātil, *Al-Aṣbāhu wa n-naẓā'ir*, 285; Al-Qārī', *Al-Wuğūhu wa n-naẓā'ir*, 319; Yahyā ibn Sallām, *At-Taṣārif*, 332-333; Ad-Dāmaḡānī, *Iṣlāḥu l-wuğūhi wa n-naẓā'ir*, 1/232-233; Ibnu l-Ġawzī, *Nuẓātu l-a 'yun...*, 92.

⁵ Oni koji vjeruju i koji se ise i bore (ğahadū) na Allahovome Putu, oni se mogu nadati Allahovoj milosti. A Allah prašta i samilostan je.

⁶ Nisu jednaki oni vjernici koji sjede kod kuće, osim onih koji su nesposobni, i oni koji se bore na Allahovome Putu (al-muğahidun fi sabilillah) imecima svojim i životima svojim! Allah je odlikovao one koji se bore (al-muğahidin) imecima svojim i životima svojim nad one koji su ostali kod svojih kuća za jedan stepen više. A svima Allah obećava lijepu nagradu. Allah je odlikovao borce (al-muğahidin) nad onima koji sjede kod kuće nagradom velikom!

⁷ Zaista su oni koji vjeruju, i koji su se iselili, i borili se (ğahadū) imecima svojim i životima svojim na Putu Allahovome, i oni koji su dali utočište, i pomogli, oni su zaštitnici jedni drugima. A onima koji vjeruju, a nisu se iselili, vi ne možete zaštitnici biti sve dok se ne ise. A ako od vas pomoć zatraže u vjeri, dužni ste im pomoći, osim protiv naroda s kojim imate ugovor. A Allah ono što radite vidi.

⁸ Oni koji vjeruju, i koji su se iselili, i borili (ğahadū) na Putu Allahovome, i oni koji su dali utočište i pomogli – oni su vjernici istinski. Njima pripada oprost i opskrba plemenita.

⁹ *A oni koji budu povjerovali poslije, i budu se iselili, i borili (ğahadū) zajedno s vama - oni su od vas. A rođaci – oni su preči jedni drugima prema Knjizi Allahovoj. Zaista Allah sve zna.*

¹⁰ Oni koji vjeruju, i koji se iseljavaju, i koji se bore (ğahadū) na Putu Allahovome svojim imecima i svojim životima na većem su stepenu kod Allaha; oni će uspjeti!

¹¹ *Ali, Poslanik i oni koji vjeruju s njim bore se (ğahadū) imecima svojim i životima svojim. Njima će pripasti svako dobro i oni će biti oni spašeni.*

¹² *... vjerujete u Allaha i Poslanika Njegova i borite se (tuğahidun) na Putu Allahovome imecima svojim i životima svojim – to vam je bolje – da znate!*

¹³ Krećite u boj bilo vam to lahko ili teško, i borite se (ğahidū) imecima svojim i životima svojim na Putu Allahovome! To vam je bolje, ako znate!

¹⁴ Neće od tebe tražiti dozvolu oni koji vjeruju u Allaha i u onaj svijet da se ne bore (yuğahidū) imecima svojim i životima svojim. A Allah dobro zna bogobojazne.

Ar-Rāġib al-Iṣfahānī (u. 503./1109.), čuveni klasični jezikoslovac i semantičar, ovaj *wuġūh* riječi *ġihād* naziva “borbom protiv vidljivog neprijatelja” (*muġāhadatu l-'aduwwi ẓ-ẓāhir*). Ova vrsta džihada kao i još dvije vrste: *muġāhadatu n-naḥs* (borba protiv samoga sebe) i *muġāhadatu š-šaytān* (borba protiv šejtana), prema ovom semantičaru, objedinjene su u ajetu: وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ *I vodite Allaha radi istinski džihad!* (Al-Ĥaġġ, 78) - koġa, kako ćemo naniže vidjeti, ostali semantičari specificiraju za *al-ġihādu bi l-a'mal* (džihad djelom), dok mu Al-Iṣfahānī daje opće značenje.¹⁵ Al-Iṣfahānījev stav podržava većina komentatora Kur'ana.¹⁶

Dakle, važno semantičko polje riječi *ġihād* u Kur'anu jeste fizička borba upotrebom oružja (*silāḥ*), kako su to definirali klasični semantičari Kur'ana. To jeste važno semantičko polje riječi *ġihād*, ali, istovremeno, jeste i njezino najuže semantičko polje. Riječ je, kako smo naveli, o samo deset ajeta koji eksplicitno označavaju oružani oblik džihada.

U ajetima koje smo naveli u podnožnim bilješkama primjetno je da se uz oružanu formu džihada gotovo redovno spominje sintagma *fi sabilillah* (dosl. na Allahovome Putu) koja, opet, ima svoje široko semantičko i interpretativno značenje. Kur'an vjernike često opisuje riječima da su to oni *koji se bore na Putu Allahovome svojim imecima i svojim životim* (At-Tawba, 20). No, temeljna poruka ove sintagme u kontekstu oružane forme džihada jeste da taj oblik džihada bude isključivo zarad Božijega zadovoljstva, odn. ova forma džihada “isključuje borbu za individualnu ili nacionalnu moć, dominaciju, slavu, bogatstvo, prestiž ili ponos”.¹⁷

Sintagma “džihad na Allahovome Putu” danas je u zapadnjačkim medijima i u radikalnim muslimanskim krugovima zadobila svoje, rekli bismo, terminološko značenje: borba protiv drugih (nevjernika) s ciljem da im se silom nametne doktrina islama. Naravno, ovakvo poimanje džihada je dvostruko pogrešno: a) zato što džihad

¹⁵ Al-Iṣfahānī, *Mu'ğamu muḥraḍātī alfāzi l-Qur'an*, 114.

¹⁶ V. npr.: At-Ṭabarī, *Ġāmi'u l-bayān*, 7/5893; Al-Bayḍawī, *Anwāru t-tanzīli*, 2/460; Aš-Šawkānī, *Faḥu l-qadīr*, 975.

¹⁷ Hasanuddīn Ahmed, *A new approach to the study of the Qur'an*, 118.

reducira na pojam rata ili oružane borbe i b) nametanje doktrine islama drugima putem džihada nema svoje uporište u ajetima koje govore o oružanom džihadu; u njima se nigdje ne naređuje “borba protiv nevjernika” niti bilo koji oblik oružane agresije prema drugima. U islam se ne poziva oružanim džihadom!

U svim ajetima koji govore o oružanom džihadu upotrijebljena je forma plurala koja konotira i semantički implicira značenje kolektiviteta, organiziranosti, kontroliranosti. Naime, oružani oblik džihada podrazumijeva organiziranu borbu pod komandom imāma, halife ili *ulū l-amra* (parlamenta ili legitimne muslimanske vlade) muslimana, što će reći, ponovo, da je isključena samovolja pojedinca ili jedne grupe i njegovo/njihovo svojevóljno proglašavanje oružanog džihada. Također, iz ovih ajeta se pomalja, na semantičkoj ravni, uz već navedene restriktivne elemente oružanog džihada, i sâmi karakter te vrste džihada. Naime, svi ajeti o oružanom džihadu imaju svoj povijesni *background*, tj. svoju povijesnu kontekstualizaciju u medinskom periodu objavljivanja Kur’ana, iako je termin džihad upotrijebljen, kako ćemo kasnije vidjeti, još u mekkanskom periodu, ali ne u značenju oružanog džihada. Važna značenjska intencija riječi džihad u mekkanskom periodu jeste – *šabr*, strpljivost (v. Yūnus, 109; An-Naḥl, 127; Ar-Rūm, 60; Al-Aḥqāf, 35).

Prema tome, oružani džihad se dozvoljava *Božanskom instrukcijom* ranoj i nastajućoj muslimanskoj zajednici u Medini kao instrument samoodbrane i zaštite od kontinuirane agresije mekkanskih mnogobožaca! I ovlaštena historijska i semantičko-kontekstualna analiza predmetnih ajeta otkriva nam to, kazali bismo, *izvorno kur’ansko značenje pojma džihada u njegovoj oružanoj formi*. Dakle, oružani džihad nije agresivni rat ni protiv koga, zapravo, on je “legitimna borba protiv agresije, ograničena na otpor onima koji čine agresiju”¹⁸ ili jedan “just war”¹⁹ koji uključuje i borbu za slobodu vjere i općenito ljudska prava onih kojima su ona ugrožena.

¹⁸ Fathi Osman, “Džihad: Legitimna borba za ljudska prava”, u: *Ljudska prava u kontekstu islamsko-zapadne debate*, 223. – Na primjer, takav je bio džihad muslimana Bosne, Čečenije...

¹⁹ Safi, *Mir i granice rata*, 12.

Džihad riječju

Klasični semantičari Kur'ana kao drugo semantičko polje riječi džihad u Kur'anu navode *al-ġihādu bi l-qawl* aludirajući da se pod *bi l-qawl* misli na Kur'an. Kao primjere navode slijedeće ajete: *وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا I bori se protiv njih džihadom velikim!* (Al-Furqān, 52); *جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ ... vodi džihad protiv nevjernika i licemjera!* (At-Tawbā, 73; At-Taḥrīm, 9).

Kad je u pitanju prvi ajet (Al-Furqān, 52), imamo gotovo konsenzualni stav komentatora Kur'ana da se u tom ajetu pod džihadom misli na džihad riječju, tj. Kur'anom,²⁰ jer je sura Al-Furqān objavljena u Mekki i zato se *ġihād kabīr* (veliki džihad) ne može odnositi na oružani džihad, već na drugu formu džihada. U vezi sa identičnim počecima ajeta iz sura At-Tawba (73) i At-Taḥrīm (9) i među samim semantičarima postoji razmimoilaženje. Tako rani semantičar Hārūn ibn Mūsā al-Qārī' (u. 170./786.) 9. ajet sure At-Taḥrīm smješta u oba semantička polja: "džihad oružjem" i "džihad riječju,"²¹ dok Yaḥyā ibn Sallām (u. 200./815.) to čini i sa 73. ajetom sure At-Tawba.²² Također i kod komentatora Kur'ana susrećemo različita tumačenja ovih ajeta, odn. forme džihada protiv licemjera, dok "džihad protiv nevjernika" jednoglasno tumače u smislu oružanog džihada. Aṭ-Ṭabarī (u. 311./923.) navodi sljedeća mišljenja o kojem se obliku džihada radi protiv licemjera:

- a) misli se na džihad rukom i jezikom (mišljenje Ibn Masū'da);
- b) džihad jezikom (mišljenje Ibn 'Abbāsa, koga odabire većina semantičara) i
- c) izvršavanjem Allahovih, dž.š., sankcija nad njima (Al-Ḥasan), a kao najispravnije mišljenje odabire ono Ibn Mas'ūda: misli se na "džihad rukom", tj. oružjem, a ako se to nije u stanju, onda na "džihad jezikom ili srcem ili namrgodenošću lica".²³

²⁰ At-Ṭabarī, *Ġāmi'u l-bayān*, 8/6147; Az-Zamaḥṣarī, *Al-Kaššāf*, 749; Al-Bayḍawī, *Anwāru t-tanzīl*, 2/52; Ibn Kaṭīr, *Tafsīru l-Qur'āni l-'aẓīm*, 3/429; Aš-Šawkānī, *Faṭḥu l-qadīr*, 1045.

²¹ Al-Qārī', *Al-Wuḡūhu wa n-naẓā'ir*, 319.

²² At-Taṣrīf, 332.

²³ At-Ṭabarī, *Ġāmi'u l-bayān*, 5/4049-4050; također v.: Az-Zamaḥṣarī, *Al-Kaššāf*, 442; Ibn Kaṭīr, *Tafsīru l-Qur'āni l-'aẓīm*, 2/489; Aš-Šawkānī, *Faṭḥu l-qadīr*, 585.

Mi prioritet dajemo mišljenju Ibn ‘Abbāsa, odn. većine semantičara Kur’ana, jer se ajetima At-Tawba, 73, At-Taḥrīm, 9, zapravo, sugerira da džihad nije isto što i *qitāl*. “Da se u ajetu pod riječju džihad upotrijebljenom za borbu misli na *qitāl*, Poslanik, a.s., bi to realizirao, slijedeći zapovijed svoga Gospodara, jer je nezamislivo da on u tome oklijeva. Ali, on se nije protiv njih borio oružjem, što je prirodno, jer su oni zaštitili svoje živote i imetke izgovaranjem riječi La ilahe illellah, a za ono u njihovim srcima će ih pitati Allah, dž.š.”²⁴ Zapravo, nigdje se u historijskim i biografskim djelima ne kaže da je Poslanik, a.s., protiv licemjera poslao bilo kakvu vojsku!

Ovo semantičko obilježje riječi *al-ġihād* u Kur’anu veoma je znakovito, jer je borba riječju, tj. Kur’anom, tj. njegovom argumentacijom, njegovim ispravnim objašnjavanjem i tumačenjem, nazvana *velikim džihadom*. Ovu formu verbalnog džihada danas možemo proširiti na *riječ u najopćenitijem smislu*, tj. “veliki džihad” muslimana danas ogleda se u džihadu jezikom, govorom, perom, medijima, informatičkim sredstvima, komunikacijskim tehnologijama, jednom riječju: znanjem i spoznajom općenito, i to kao pojedinačni i kolektivni džihad muslimana na svim nivoima realizacije ove forme džihada, koju bismo mogli nazvati još i *intelektualnim džihadom*. Šejh Muhammed el-Gazali (1917.–1996.), kada u svome tefsiru govori o džihadu, veli:

*Džihad u naše vrijeme je gospodariti na kopnu, moru i zraku, što podrazumijeva naučno istraživanje u svim poljima na Zemlji i u kosmosu i u onome što je između njih? Mene je okaharilo saznanje da mi muslimani nismo proizveli avion kojim se prodire u kosmos, niti podmornicu koja siječe morske valove, niti tenk koji se pokreće gvožđem sa zemlje – kako bismo poduprli Istinu i pomogli obepravljenim.*²⁵

²⁴ Al-Qaraḍāwī, *Fiqhu l-ġihād*, 1/135; također v. bosanski prijevod: El-Karadavi, *Džihad – vrste i implikacije*, 98.

²⁵ *Tematski tefsir kur’anskih sura*, 275. – “Džihad jezikom i izražavanjem u naše doba poprima različite oblike. Jedan je *usmeni*: hutbama i predavanjima kojima se obraća i tumači ljudima na način primjeren njihovom intelektualnom nivou. Drugi je *pismeni*, sačinjen na različitim jezicima kako bi se dostavila poruka islama putem knji-

Džihad djelom

Ovu formu džihada semantičari Kur'ana prepoznali su u slijedećim kur'anskim ajetima: وَمَنْ جَاهَدْ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ *A onaj ko se bori – bori se samo za sebe!* (Al-‘Ankabūt, 6), tj. ko radi dobro, radi ga u svoju korist (Muqātil, Al-Qārī’, Ad-Dāmaġānī); وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا *One koji budu vodili džihad zbog Nas...* (Al-‘Ankabūt, 69) – tj. radili u ime Nas (Muqātil, Al-Qārī’, Yahyā ibn Sallām); وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ *I vodite Allaha radi istinski džihad!* (Al-Ĥaġġ, 78) Kod Al-Īṣfahānija ovo je *muġāhadatu n-nafs* (borba protiv svoga *nafs*a, tj. sāmoga sebe).

Oba ajeta iz sure Al-‘Ankabūt, u kojima se spominje termin džihad, objavljena su u Mekki, dakle, mnogo prije negoli je muslimanima bio dopušten džihad oružjem. Otuda su klasični semantičari Kur'ana uočili da se u tim ajetima intendira “džihad djelom”, a ne “džihad oružjem”. Kod klasičnih komentatora Kur'ana, pak, susrećemo raznoliko tretiranje pojma *al-ġihād* u suri Al-‘Ankabūt. Na primjer: Aṭ-Ṭabarī, tumačeći 6. i 69. ajet ove sure, smatra da je riječ o “borbi protiv mnogobožaca i onih koji o Allahu izmišljaju laži iz reda nevjernika Kurejšija”;²⁶ Az-Zamahšarī 6. ajet tumači u smislu “borbe protiv samoga sebe”, dok u tumačenju 69. ajeta navodi: “Upotrijebljen je glagol *ġāhadū* bez ograničavanja njegovog značenja objektom, e da bi se tako značenjski obuhvatilo sve ono protiv čega je nužna borba: protiv duše koja je sklona zlu, protiv šejtana i borba protiv neprijatelja vjere”;²⁷ Al-Bayḍawī, također, 6. ajet tumači u značenju borbe “protiv samoga sebe”, dok riječ *al-ġihād* u 69. ajetu daje široko značenje “borbe protiv vanjskih i unutarnjih

ga, brošura, studija i članaka koji se obraćaju različitim nivoima... (...) Jedan vid je i putem dijaloga... (...) Ovo je danas poznato kao dijalog vjera ili civilizacija i spada u raspravljanje na najljepši način koje nam je naređeno. U ovo spada ili mu je blisko medijski i informativni govor i izražavanje, oličeni u dramskim djelima u vidu priča i pozorišnih predstava, filmova i serija koji se emitiraju na radiju i televiziji, prikazuju u kinu ili igraju u pozorištu, a imaju izuzetan utjecaj na slušaoce i gledaoce. Uvjet je da takva djela budu u okvirima Šeri’ata i njegovih smjernica” (Al-Qaraḍawī, *Fiqhu l-ġihād*, 1/209-210; bosanski prijevod: El-Karadavi, *Džihad – vrste i implikacije*, 155-156). *Bold A.F.*

²⁶ Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi’u l-bayān*, 8/6452, 6498.

²⁷ Az-Zamahšarī, *Al-Kaššāf*, 813, 824.

neprijatelja svih vrsta”;²⁸ Aš-Šawkānī 6. ajet tumači u smislu “borbe protiv nevjernika i borbe protiv samoga sebe”, a 69. ajet u smislu borbe zarad Allahovog, dž.š., zadovoljstva te citira komentatora Ibn Aṭiyyea (u. 546./1151.) koji izjavljuje da je taj ajet objavljen u Mekki prije propisivanja uobičajenog (oružanog) džihada, tako da se u ovom ajetu misli na “opći džihad” u Allahovoj vjeri i zarad postizanja Njegovog zadovoljstva.²⁹

Budući da je riječ o ajetima iz mekkanskog perioda objavljivanja Kur’ana, ovdje se opredjeljujemo za mišljenje klasičnih semantičara i onih komentatora Kur’ana koji su ove ajete razumijevali u značenju “džihada djelom”. Time smo dobili još jednu semantičku odliku kur’anske riječi *al-ğihād*. Ovu formu džihada razumijevamo kao najširu moguću, onu koja podrazumijeva da je “cjelokupni život, sukladno islamu, džihad, jer je on borba da se živi sukladno Božijoj volji”.³⁰ Nadalje, izvršavanje svih djela ibadeta jeste “džihad djelom”: klanjati redovno pet puta dnevno, postiti mjesec ramazan, pošteno trgovati, halal-zarada, itd. itd. Zato bismo ovu formu džihada mogli nazvati i *personalnim džihadom*. U ovoj, kao uostalom i u dvije prethodne forme džihada, dolazi do punog izražaja i ono leksičko značenje riječi džihad: ulaganje permanentnog napora i truda da bi se došlo do željenog cilja. Dakle, čitav vjernički život prožet je konstantnim džihadom.

Na kraju recimo i to da Al-Isfahānī uvodi još jedno semantičko polje, i to: *muğāhadata š-šayṭān* (džihad / borba protiv šejtana).³¹ Ovo bi, onda, značilo da umjesto tri govorimo o četiri kontekstualna značenja riječi *al-ğihād* u Kur’anu, no, većina semantičara to nije prihvatila vjerovatno zbog toga što su *muğāhadata n-naḥs* i *muğāhadata š-šayṭān*,³² zapravo, podrazumijevali u *al-ğihād bi l-a‘mal*.

²⁸ Al-Bayḍawī, *Anwāru t-tanzīl*, 3/30, 43.

²⁹ Aš-Šawkānī, *Faḥḥu l-qadīr*, 1114, 1126.

³⁰ Nasr, *Srce islama*, 330.

³¹ Al-Isfahānī, *Mu‘ğamu muḥḥadāti alfāzi l-Qur‘ān*, 114.

³² Šire o džihadu, njegovim vrstama, ciljevima, pravnim i mnogim drugim aspektima v. izvanrednu studiju: El-Karadavi, *Džihad – vrste i implikacije*. Ovo je najobuhvatnija studija o džihadu na bosanskome jeziku.

2. Ħarb

2.1. Leksičko značenje

Riječ *al-ħarb* je opozitna riječi *as-silm* (mir); derivirana je iz riječi *ħaraba* u značenju: *as-salb* (otimanje). Arapi pod riječju *ħarb* misle na rat(ovanje) (*qitāl*).³³ *Ħarb* je arapska riječ za rat općenito.³⁴

2.2. Kontekstulano značenje

Imenica *ħarb* u Kur'anu se spominje na četiri mjesta. Prema Muqātilu, Hārūnu al-Qārī'iju i Ad-Damaġāniju, ova riječ u Kur'anu ima sljedeća dva kontekstualna značenja (*al-wuġūh*):

a) *ħarb* u značenju nevjerništva (*kufir*) u: Al-Baqāra (278-279):

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ...

i Al-Mā'idā (33): ... إِذَا جَاءَ الَّذِينَ يَحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ... *Kazna za one koji vojuju protiv Allaha i Poslanika Njegovog...*³⁵

b) *ħarb* u značenju borbe, rata (*qitāl*) u Al-Anfāl (57): فَإِذَا تَنَفَقْتَهُمْ فَلَا تَرْجُوا لَهُمْ نَصْرًا وَلَا عِوَادًا... *Kada se s njima sukobiš u ratu, ti ih tako žestoko kazni...* i Al-Mā'idā (64): كَلِمًا أَوْ قَدْرًا نَّارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ *Kad god pokušaju da potpale ratnu vatru, Allah je ugasi...*

Što se tiče ovog drugog *wuġūha*: *ħarb* kao *qitāl*, što je dominantno semantičko polje ove riječi, o njemu nema sporenja među semantičarima i komentatorima Kur'ana. Ukratko, 57. ajet Al-Anfāl razumijeva se u kontekstu prethodnog 56. ajeta: الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ *Oni sa kojima si sklopio ugovor, pa oni krše ugovor svoj svaki put i nisu Bogobojazni!* Pod onima sa kojima su sklopio ugovor, tj. sa kojima je Muhammed, a.s., sklopio ugovor o miru, misli se na medinsko pleme Banū Qurayza koje je, prema kur'anskoj evidenciji, prekršilo ugovor sa Muhammedom, a.s.

³³ Šire v.: Ibn Fāris, *Mu'ġamū maqāyisi l-luġa*, 2/48; Az-Zabīdī, *Tāġu l-'arūs*, 1/110; Lane, *An Arabic English Lexicon*, 1/540-541.

³⁴ Asfaruddin, "War and Violence", u: *The Qur'an: an Encyclopedia*, 686.

³⁵ Ovdje se riječ *ħarb* spominje u formi glagola *ħaraba*: ratovati, boriti se, vojevati protiv; u ovoj formi spomenuta je još i u At-Tawba, 107.

Ajet iz sure Al-Mā'idā (64) odnosi se na jevreje. *Potpaljivanje vatre* je izraz za pokušaj započinjanja rata, a *Allahovo gašenje* je izraz za njihovu poniženost i bespomoćnost. Moguće je da se time misli na njihove jevrejske pretke ili na neke njihove savremenike Muhammeda, s.a.v.s., i one koji će doći poslije njih, tako da je ovo obavijest o nepoznatom i, istovremeno, radosna vijest za muslimane.³⁶

Kada je u pitanju onaj prvi *wuğūh* riječi *ḥarb* (*ḥarb* kao *kufr*), koga su klasični semantičari iznašli u 279. ajetu sure Al-Baqara, komentatori Kur'ana kao i jezikoslovci ne prihvataju takvo značenje riječi *ḥarb* u navedenom ajetu. Značenje riječi *al-ḥarbu* u tom ajetu, prema mišljenju većine mufessira, jeste *prijetnja onosvjetskom i onosvjetskom kaznom*. Potvrdu svoga stava nalazimo u riječima komentatora Abū Ḥayyāna (u. 754./1353.) koji navodi: "Obznana ili navještenje *rata* ovdje je došla na način hiperboliziranja prijetnje, a nije posrijedi leksičko značenje riječi *al-ḥarb*".³⁷ Nadalje, diskurs ovoga ajeta, kako ističe M.'A. al-Ḥasan, otpočinje: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا O, vjernici!* i stoga je pretežnije mišljenje da se pod sintagmom *فَأَذْنُوا بِحَرْبٍ* ne podrazumijeva značenje *kufra*...³⁸

Što se tiče 33. ajeta sure Al-Mā'idā, valja istaći da je on naširoko interpretiran u klasičnim komentarima Kur'ana, tj. u njima se detaljno ispituje njegov(i) povod(i) objavljivanja, značenjski se specificira pojam *al-muḥāraba* te ukazuje na pravni status (*al-ḥukm*) ovog ajeta.³⁹ Ukratko, *ḥarb* je ovdje u značenju *suprotstavljanja Božijim propisima i pozivu Njegovog poslanika*,⁴⁰ odn. *razbojništva*.

³⁶ Ibn Ġuzayy, *Kitābu t-tashīl*, 1/182-183.

³⁷ V. Abū Ḥayyān, *Al-Baḥru l-muḥī*, 2/352.

³⁸ Muḥammad 'Alī al-Ḥasan, "Naḥwa mawsū'atin islāmiyyatin fī l-wuğūhi wa n-naẓā'iri l-qur'āniyyah", *Manāru l-islām*, Vol. VXIII, No. 7, 32-33; također v.: Al-Qar'āwī, *Al-Wuğūhu wa n-naẓā'ir*, 245-246.

³⁹ Većina učenjaka kaže da je ajet objavljen o jednoj skupini iz plemena 'Akl i 'Uraynah koja je primila islam, a zatim su ubili Vjerovjesnikovog, s.a.v.s., pastira i uzeli njegove deve. Propis ovoga ajeta, nakon ovoga (konkretnog slučaja), odnosi se na sve vojevače. Vojevanje (*al-muḥāraba*), prema imam-i Maliku, podrazumijeva upiranje oružjem na ljude u jednome mjestu ili izvan njega. Imam-i Ebu Hanīfe kaže da se pojam vojevanja odnosi samo na područje izvan naseljenog mjesta (Ibn Ġuzayy, *Kitābu t-tashīl*, 1/175).

⁴⁰ Usp.: Aš-Šawkānī, *Faṭḥu l-qadīr*, 368; Ibnu l-Ġawzī, *Zādu l-masīr*, 1/366.

U svom osnovnom značenju riječ *ħarb* još se spominje u 4. ajetu sure Muḥammed.⁴¹ Primjetno je da se uz pojam *ħarb* nikada ne spominje sintagma *fī sabīlillah*.

“Pojam džihada - kako objašnjava šejh Karadavi - od pojma rata (*ħarb*) razlikuje se po tome što je džihad vjerski pojam i odlikuje se svojim ciljevima i motivima, etici i kriterijima. Rat je svjetovni pojam i postojao je i u džahilijetu i u islamu, kod raznih naroda i u raznim vremenima. Cilj rata je često dominacija nad drugima i njihovo potčinjavanje i ovladavanje njihovim bogatstvima i sl., dok je džihad Šeri'atom prihvatljiv samo ako mu je namjera uzdizanje Božije Riječi, a Riječ Božija je istina i pravda, ostvarenje dostojanstva, sigurnosti i slobode za ljude, kako jedni drugima ne bi bili gospodari mimo Allaha. Ako rat opišemo ‘islamskim’, onda može imati značenje džihada. (...) U ratu je jedna strana na strani istine i pravde, a druga na strani nepravde (zuluma), a ponekad i obje...”⁴²

3. Qitāl

3.1. Leksičko značenje

Riječ *qitāl*, kao glagolska imenica (*ismu l-maṣdar*), derivirana je iz glagolskog trilitera *q-t-l*. Izvedenice iz ovog trilitera imaju sljedeća značenja: *qatala* = ubiti, usmrtiti, pogubiti, biti optužen, pokušati ubiti; *qatala nafsah*: počiniti suicid; *qatlun* – akt koji dovodi do smrti, pokolj; (...); *qitālun*: borba, rat; (...); *qatl*: nasilna smrt, ubijanje...⁴³

⁴¹ *Pa kada se u borbi sretnete s onima koji ne vjeruju, udarajte ih po vratovima sve dok ih ne oslabite, a onda ih vezite, i poslije, ili ih velikodušno zarobljeničtva oslobodite, ili otkupninu zahtijevajte, sve dok borba (ħarb) ne prestane!*

⁴² Al-Qaraḍawi, *Fiḡhu l-ġihād*, 1/43; *Džihad – vrste i implikacije*, 28. – Karadavi, u nastavku, skreće pažnju na činjenicu da u današnje vrijeme postoje različite vrste ratova: kulturni, medijski, ekonomski, psihološki... Ovim se širi semantičko polje riječi *ħarb*, koja, u osnovi, označava vojnu borbu (*qitāl*) upotrebom različitog oružja. Time dolazimo do pravila da je *svaki qitāl ħarb*, ali *svaki ħarb nije qitāl*.

⁴³ Omar, *Dictionary of the Holy Qur'an*, 442; šire v.: Ibn Fāris, *Mu'ğāmū maqāyīs l-luġa*, 5/56; Ibn Manẓūr, *Lisānu l-'Arab*, 11/547-552. - Muftić navodi sljedeća značenja riječi *qitāl*: borba, bitka, boj, sukob, rat(ovanje); svađa (*Arapsko-bosanski rječnik*, 1166).

Korijen *q-t-l* u Kur'anu je veoma frekventan; spominje se na 170 mjesta u ovih osam različitih formi:

- 83 puta u formi glagola prve vrste: *qatala* (قَتَلَ),
- 4 puta u formi glagola druge vrste: *quttilu* (قُتِلُوا),
- 54 puta u formi glagola treće vrste: *qātala* (قَاتَلَ),
- 4 puta u formi glagola osme vrste: *iqtatalla* (اِقْتَتَلَ),
- 13 puta kao imenica *qitāl*: (قِتَالٌ),
- jedanput u formi imenice *qatlā*: (قَتْلَى),
- 10 puta u formi glagolske imenice *qatl*: (قَتْلٌ),
- jedanput u formi glagolske imenice druge vrste glagola: *taqtīl* (تَقْتِيلٌ).⁴⁴

3.2. Kontekstualno značenje

Dvojica klasičnih semantičara Kur'ana, prema našim uvidima, u svojim djelima tretirali su značenja kur'anske riječ *qitāl*, odn. riječ *qatl* (ubijanje), i to: Muḥammad ad-Dāmaḡānī (u. 478./1085.) i Abū l-Faraḡ Ibnu l-Ġawzī (u. 597./1200.). Njih dvojica se slažu da riječ *qatl* u kur'anskome Tekstu ima sljedećih osam kontekstualnih značenja:

- 1) *qatl* = akt ubijanja, čin ubistva: Āli 'Imrān, 146; An-Nisā', 93;
- 2) *qatl* = borba: Al-Baqara, 191;
- 3) *qatl* = proklinjanje: Ad-Dāriyāt, 10; Al-Muddattir, 19-20; 'Abasa, 17; Al-Burūġ, 4;
- 4) *qatl* = kažnjavanje: Al-Aḥzāb, 61;
- 5) *qatl* = znanje: An-Nisā', 157;
- 6) *qatl* = zakopavanje živih bića: Al-An'ām, 140, 151; Al-Isrā', 31;
- 7) *qatl* = odmazda: Al-Isrā', 33;
- 8) *qatl* = klanje: Al-A'rāf, 141.⁴⁵

⁴⁴ V.: 'Abdu l-Bāqī, *Al-Mu'ğamu l-mufahras*, 643-645.

⁴⁵ Ibnu l-Ġawzī, *Nuzhatu l-a'yun...*, 234-235; Ad-Dāmaḡānī, *Iṣlāḡu l-wuġūhi wa n-naẓā'ir*, 2/143-144.

Detaljna semantičko-tefsirska analiza svih ovih *wuġūha* riječi *qatl* iziskivala bi više prostora jer se radi, kao što se vidi, o vrlo širokom semantičkom polju ove riječi u Kur'anu.

3.3. Qitāl kao džihad

Spomenuti semantičari, interesantno, navode samo jedan ajet za značenje riječi *qatl* pod rednim brojem 2: *qatl* kao borba (*qitāl*): فَإِنْ قَاتَلْتُمُوهُمْ فَاتْلُوا لَهُمْ ...ako oni započnu borbu protiv vas, onda i vi započnite borbu protiv njih!⁴⁶ Dakle, riječ je o *qitālu* koji je uvjetovan iznuđenom agresijom, kada on prerasta u *ġihād* ukoliko se vodi *fī sabīlillāh*. *Qitāl* je tada legitimna oružana forma džihada. Ukoliko taj uvjet nedostaje, *qitāl* se svodi na puko, bespravno ubijanje, koje je zabranjeno (Al-An'ām, 151; Al-Isrā', 33). Na semantičkom nivou kur'anskoga Teksta ta semantička diferencijacija izražena je, smatramo, spominjanjem pojma *qitāl* zajedno sa sintagmom *fī sabīlillāh* na dvadesetak mjesta u Kur'anu,⁴⁷ čime se semantički sjedinjuju pojmovi *ġihād* i *qitāl* čineći isto(vjetno) semantičko polje, odn. riječ *qitāl* postaje dio semantičkog polja riječi *ġihād*.

Dvije vrste qitāla kao džihada

Pojam *qitāl*, kako je navedeno, u Kur'anu se spominje na trinaest mjesta.⁴⁸ U imperativnim formama različitih glagolskih vrsta korijen *q-t-l* pomalja se: jedanput u formi *qātil*, 5 puta u formi *uqtulū*, 4 puta u formi *uqtulūhum*, devet puta u formi *qātilū*, 3 puta u formi *qātilūhum*.⁴⁹

⁴⁶ Prijevod ajeta u cijelosti glasi: I ubijajte ih (waqtuluhum) gdje god ih stignete, i progonite ih odakle su oni vas prognali! A smutnja je gora od ubijanja (al-qatl)! I ne borite se protiv njih (wa la tuqatiluhum) kod Mesdžidu l-Harama sve dok se oni ne budu protiv vas borili (yuqatilukum) u njemu! Pa ako vas napadnu (fa in qatalukum), onda ih ubijajte (faqtuluhum)! Takva je kazna za nevjernike.

⁴⁷ Npr.: Al-Baqara, 154, 244, 246; Ali 'Imrān, 13, 157, 163, 167; An-Nisā', 74, 75, 74, 86, 89; itd.

⁴⁸ Al-Baqara, 216, 217 – dva puta, 246 – dva puta; Ali 'Imrān, 121, 167 – u formi *qitālan*; An-Nisā', 77 – dva puta; Al-Anfāl, 16, 65; Al-Aḥzab, 25; Muḥammad, 20;

⁴⁹ V. 'Abdu l-Bāqī, *Al-Mu'ğamu l-mufahras*, 644-645, gdje su navedene i sve druge forme predmetne riječi u kur'anskim ajetima.

Znači li ovo da se kur'anskim Tekstom naređuje ubijanje?! Ovo retoričko pitanje služi nam da istaknemo važnu poentu: svi kur'anski ajeti u kojima se spominje *qitāl* valja čitati, razumijevati i interpretirati kontekstualno; nekontekstualnim čitanjem skrnavi se izvorno značenje te riječi.

Kada je posrijedi riječ *qitāl*, ako se zadržimo pa i na samo površinskoj semantičkoj strukturi kur'anskoga Teksta (*'ibāratu n-naṣṣ*) i konteksta (*ẓāhiru s-siyāq*), bez dubljih interpretativnih zahvata u kojima se ona spominje, doći ćemo do dva važna nalaza.

Prvi je da postoje dvije vrste *qitāla* (kao džihada):

a) *odbrambeni*: أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَأْنَهُمْ طُلُؤًا *Dopušta se odbrana onima koji budu napadnuti (yuqāṭelūn), zato što im se nasilje čini (Al-Ḥağğ, 39) i*

b) *humanistički* (u smislu pomoći potlačenim narodima: muslimanskim i nemuslimanskim): وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمُ أَهْلُهَا *Šta je vama pa se ne borite (tuqāṭilūn) na Allahovome Putu za nemoćne, za muškarce, žene i djecu koji govore: "Gospodaru naš, izbavi nas iz ovoga grada čiji su stanovnici nasilnici..." (An-Nisā', 75).*

Drugi je da se u Kur'anu spominje 1) *qitāl* koji se specifično odnosi na Poslanika, a.s., i njegove ashabe, čije značenje, dakle, nije apsolutne naravi, već uvjetovano konkretnom povijesnom situacijom te 2) *qitāl* koji ima svoje univerzalno značenje u već navedenom odbrambenom i humanističkom smislu. Sve druge vrste *qitāla* su nelegitimne, a ukoliko se dogode (npr. međumuslimanski ratovi), podliježu posebnim propisima (v. Al-Huğurāt, 9).

Qitāl koji je specifičnost Poslanika, a.s., i njegovih ashaba odnosi se na njihovu borbu protiv arapskog idolopoklonstva na prostoru Arabijskog poluotoka. Ajeti u kojima se spominje *qitāl*, a imaju, prema našem mišljenju, specifično značenje, jesu:

– وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقَعْتُمُوهُمْ... *I ubijajte ih (waqtulūhum) gdje god ih stignete...* (Al-Baqara, 193);

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ *I borite se (qātilūhum) protiv njih dok smutnje ne nestane...* (Al-Baqara, 193);

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ *Borite se (qātilūhum) protiv njih dok ne nestane smutnja i dok samo ne bude vjera Allahova...* (Al-Anfāl, 39);

فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ *Kada prođu sveti mjeseci, ubijajte (faqtulū) mnogobošce gdje god ih nađete...* (At-Tawba, 5)

أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهُمْ بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَّوْكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ... *Zar se nećete boriti protiv ljudi koji su prekršili zakletve svoje i nastojali protjerati Poslanika i napali vas prvi?* (At-Tawba, 13)

... فَاقْتُلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ *Borite se (qātilū) protiv onih koji ne vjeruju ni u Allāha ni u Onāj svijet...* (At-Tawba, 29).

Naravno, svi ovi ajeti naširoko se (i različito) tumače u klasičnim i savremenim tefsirskim i drugim djelima. Važno je napomenuti da je Poslanikov, a.s., *qitāl*, kao i *qitāl* njegovih ashaba usmjeren na one arabljanske idolopoklonike koji su kontinuirano kovali zavjere protiv muslimana u Medini, koji su kršili ugovore i nisu poštovali nikakve sporazume. Posebnu komentatorsku pažnju izazvao je 5. ajet sure At-Tawba koji je, čak, nazvan i, prema većini komentatora, određen kao *ājatu s-sayf* (dosl. “ajet mača”), kojim se, zajedno sa 216. ajetom sure Al-Baqara i 29. ajetom sure At-Tawba, prema nekima,⁵⁰ derogiraju svi ajeti, odn. 114, 120 ili 140 ajeta koji govore o nevjernicima i općenito odnosu prema njima.⁵¹ Drugim riječima, njegovo značenje je apsolutne ili univerzalne naravi (*‘āmm*). Međutim, “ajeti sure At-Tawba (1-14)”, kako to tvrdi Loay M. Safi,⁵²

⁵⁰ Kao npr. u: Ibn Ġuzayy, *Kitābu t-taṣhīl*, 1/11; Al-Ġaṣṣāṣ, *Aḥkām u l-Qur’ān*, 3/105.

⁵¹ Kako nekontekstualno, odn. pogrešno razumijevanje predmetnih ajeta o *qitālu* može imati pogubne posljedice kao primjer možemo navesti slučaj muslimanskog mladića “koji je napustio islam zbog ajeta o *qatlu* i *qitālu* u Kur’anu”. U intervjuu za TV MEMRI (The Middle East Media Research Institute, Washington) na upit voditelja: “Gdje Kur’an poziva na terorizam?” mladić je samouvjereno odgovorio: “U 5. i 29. ajetu sure At-Tawba!” Cijeli intervju v. na: <https://www.youtube.com/watch?v=Da355jxyfKI> (omogućio korisnik BBC Arabic; datum prijena: 9. 9. 2010.).

⁵² Safi, *Mir i granice rata*, 27.

“mogu se odnositi samo na paganske Arabljane koji su živjeli u Poslanikovo vrijeme”.

Ukratko, u nekim komentarima navedeni ajeti tumače se u univerzalnom smislu (‘*āmm*), dok im mi ovdje, na tragu objašnjenja Karadavija⁵³ i Safija, dajemo specificirajuće značenje, odn. prednost dajemo specifičnosti povoda njihovih objavljivanja (*huṣuṣu s-sabab*) a ne općenitosti Teksta (‘*umūmu l-lafẓ*). Oni se značenjski aktualiziraju i *pravno aktiviraju* samo u sličnim povijesnim situacijama i stanjima kada se “postupa po analogiji, odn. idžtihadu”.⁵⁴ Ovakvo tumačenje može se detaljnije argumentirati i razmatrati u kontekstu: a) načela *al-Qur’ānu yufassiruhu ba’duhu b’adan* (Kur’an tumači sam sebe), b) tefsirskih disciplina: ‘*ilmu sababi n-nuzūl* (o povodima Objave) i ‘*ilmu n-nash* (o derogaciji) i c) Sunneta Poslanika, a.s., kao “praktičnog komentara” Kur’ana.

Zaključak

Na osnovu navedenog, kao *summa summarum* naše rasprave, možemo doći do nekoliko važnih zaključaka koje ćemo koncizno navesti.

Prvo, na etimološkoj i morfološkoj ravni, pa samim time i u semantičkoj ravni, riječi *ġihād*, *ḥarb* i *qitāl* nisu istovjetne, odn. nisu sinonimne: nijedna od njih u kur’anskome Tekstu ne može zamijeniti ili odmijeniti drugu bez semantičkih *pomjeranja* i *posljedica*.

Drugo, svaka od njih ima svoje posebno ili specifično semantičko polje: semantičko polje riječi *ġihād* je najšire: *džihad oružjem*, *džihad riječju*, *džihad djelom*, koje se, potom multiplicira na mnoga druga semantička polja, tj. vrste džihada, pa zbog toga i smatramo da je ono najšire. *Džihad oružjem* je najuže semantičko potpolje riječi *ġihād*. Potom dolazi široko semantičko polje riječ *qitāl*, sa osam kontekstualnih značenja u Tekstu, te semantičko polje riječi *ḥarb* čije je dominantno semantičko polje, zapravo, *qitāl*.

⁵³ V. *Džihad - vrste i implikacije*, 309-314.

⁵⁴ Karić, *Tefsir*, 182.

Treće, njihova semantička polja se, i pored semantičkih distinktivnih obilježja, *dodiruju* i, pod određenim uvjetima, *preklapaju* postajući semantički identična, ali ne u potpunosti. Naime, iako *qitāl* može biti *ġihād*, ipak, svaki *qitāl* nije *ġihād*, niti je svaki *ġihād* nužno *qitāl*. Isto tako, iako je svaki *qital ħarb*, ipak, svaki *ħarb* nije *qital*; *ħarb*, katkada, može biti *ġihād* i *vice versa*, iako su semantički, u osnovi, ta dva pojma najudaljenija.

Četvrto, kur'anske ajete u kojima se spominju riječi *ġihād*, *ħarb* i *qitāl* nužno je kontekstualno čitati, razumijevati i interpretirati.

ألمير فاتيتش

السمات المعنوية للكلمات القرآنية: الجهاد والحرب والقتال

الملخص

يتم في البحث تحليل المجالات المعنوية لثلاث كلمات قرآنية هي: الجهاد والحرب والقتال في المستويات اللغوية والمعنوية – سياقية والتفسيرية لنص القرآن. ويدرس المؤلف في البحث السمات المعنوية المتساوية والمتباينة للكلمات المذكورة ويبحث عن الجواب على السؤال: هل الكلمات المذكورة مرادفة أو تحتفظ كل واحدة منها بخصوصيتها المعنوية. وفي نهاية البحث تُعرض النتائج التي توصل إليها المؤلف في تحليله. ومن النتائج أنه من الضروري قراءة الآيات القرآنية التي تذكر فيها الكلمات: الجهاد والحرب والقتال وفهمها وتفسيرها ضمن سياقها.

الكلمات الأساسية: الجهاد، الحرب، القتال، علم دلالة الألفاظ، المجال المعنوي،

السياق، التفسير

Almir Fatić

**SEMANTIC FEATURES OF THE
QUR'ANIC WORDS *JIHĀD*, *ḤARB* AND *QITĀL***

Abstract

The article provides lexical, semantic, contextual, and exegetical analysis of three important Qur'anic words: *jihād*, *ḥarb*, and *qitāl*. It examines both their similarities and distinctive features in an attempt to answer the question of whether each of these words are synonyms or whether they actually retain their semantic distinctiveness. One of the conclusions is that the Qur'anic verses containing the words *jihād*, *ḥarb* and *qitāl* *should* be read, understood, and interpreted contextually.

KEY WORDS: *jihād*, *ḥarb*, *qitāl*, semantics, semantic field, context, *tafsīr*

Zuhdija Hasanović

ŠI'IIJSKO TUMAČENJE SUNNETA

Sažetak

U vremenima kada se nad mnogim muslimanskim zemljama provode imperijalističke pretenzije zapadnih zemalja ne samo na ekonomskom i političkom, nego i na ideološkom, kulturološkom, vjerskom pa čak i vojnom planu, a sama muslimanska društva, oslabljena i podijeljena po brojnim osnovama, vrlo često na religijskoj sunnijsko-šiijskoj ravni, ne samo da nemaju snage da se odupru tim pretenzijama, nego ih i u značajnoj mjeri pospješuju, kao, uostalom, i bosanskohercegovačko društvo koje u ovim postratnim vremenima, umjesto da pokreće procese integracije i svekolikog jačanja, sve više se, čak i na vjerskom planu, rastače i slabi, čini se, otuda, posebno značajnim posvetiti pažnju šiijskom poimanju pozicije Muhammeda, s.a.v.s., i njegovog uzornog života (*sunneta*) u islamu, jer se samo međusobnim upoznavanjem i konstruktivnim, prvenstveno, međumuslimanskim dijalogom možemo oslobađati predrasuda, podozrenja i animoziteta i raditi na izgradnji snažne i produktivne zajednice, a onda i osviješćenog ummeta.

Gljučne riječi: *šiije, imamet, ehli-bejt, tumačenje sunneta, kritika hadisa, hadiska metodologija, vrste hadisa, primjena hadisa, normativnost sunneta*

Zajedničko za sve šiije jeste priznavanje 'Alija ibn Abī Tāliba, r.a., za legitimnog *halifu* nakon Poslanikove, s.a.v.s., smrti, odnosno smatranje da je pravo nasljeđivanja Poslanika, s.a.v.s., posebno pravo njegove porodice, čija se škola i na polju islamskih znanosti i kulture jedino slijedi.¹

¹ Više v.: Sejjid Muhammed Husejn Tabatabai, *Ši'a u islamu*, (prijevod s engleskog: Amir Ridžanović), Mešihat IZ-e u Hrvatskoj, Zagreb, 1996., str. 38.

Šiije su podijeljene na više frakcija, a najpoznatije su: duodecimalne (*iṭnā 'ašariyya*) šiije - imamije, zejdije i ismailije. Šiizam dvanaesterice imama je zvanična religija Perzije od Safavidske dinastije, koja je došla na vlast 907./1501. god.² i ostala do 1736. godine.

Imamije ističu postojanje dvanaest bezgrješnih imama, od kojih je posljednji Muḥammad al-Mahdī, koji je predskazan i iščekuje se. On se izgubio pred ljudskim pogledima, ali će se vratiti i ispuniti Zemlju pravdom. Imamije su većinska šijska sekta i čine 85% svih šiija. Nalaze se u Iranu, Iraku i Azerbejdžanu.³

Zejdije (petoimamske) šiije se nalaze u Jemenu, gdje čine oko 40% stanovništva. Oni su sljedbenici Zayda aš-Šahīda, sina imama as-Sayyāda. Smatraju da se imamet ne mora ustanoviti zakonodavnim tekstom (*naṣṣom*) koji precizno ukazuje na jednu osobu, nego se on odnosi na svakog potomka h. Fatime, koji ga zatraži.⁴

Treća grupa po brojnosti, a ima ih sveukupno milion ili više, čine ismailije koji su "šiije sedam imama". Koncentrirani su u Indiji i rašireni po centralnoj Aziji, Iranu, Siriji i istočnoj Africi.⁵ Ismailije imaju filozofiju na različite načine sličnu onoj sabejaca (obožavatelja zvijezda) kombiniranu s elementima hinduske gnoze. U islamskim znanostima i tekstovima oni vjeruju da svaka vanjska stvarnost (*ẓāhir*) ima unutarnji aspekt (*bāṭin*), a svaki element Objave (*tanzīl*) ima hermeneutičku i ezoterijsku egzegezu (*ta'wīl*).⁶

Razlika između šiizma dvanaest imama i ismailizma u tome je što se za ove potonje imamet okreće oko broja sedam, a poslanstvo ne završava s Muhammedom, s.a.v.s. Za njih su, dakle, dopustive promjena i transformacija u šerijatskim zabranama kao što je dopustivo i odbacivanje dužnosti da se izvršava šerijat, naročito među batinijama. Za razliku od njih, šiije dvanaest imama

² Više v.: Cyril Glasse, *Enciklopedija islama*, (s engleskog preveli: Fikret Pašanović i dr.), II izdanje, Libris, Sarajevo, 2010., str. 551.

³ <http://ar.wikipedia.org/wiki/...> (1. 12. 2015)

⁴ Više v.: <http://ar.wikipedia.org/wiki/...> (1. 12. 2015)

⁵ Cyril Glasse, *Enciklopedija islama*, str. 552.

⁶ Tabatabai, *Ši'a u islamu*, str. 78.

smatraju da je posljednji Poslanik “pečat poslanstva” pa vjeruju da on ima dvanaest nastavljača i izvršitelja svoje volje. Oni vanjski aspekt šerijata drže punovažnim i smatraju da ga je nemoguće poništiti.⁷

1. Povijest

Šiije na osnovu navodnih Poslanikovih, s.a.v.s., riječi: “Ti i tvoji sljedbenici” (أنت وشيعتك)⁸ koje je izrekao kada ga je Alija, r.a., upitao ko su najbolji ljudi (خير البرية), a što se spominje u suri Al-Bayyina, smatraju da se oni nisu pojavili nakon preseljenja Muhammeda, s.a.v.s., na ahiret, što je mišljenje većine historičara, nego da predstavljaju sljedbenike pravog islama kojeg je obznanio Muhammed, s.a.v.s.⁹

Preferiranje Alije, r.a., nad ostalim ashabima primjećuje se još za života Božijeg Poslanika, s.a.v.s., kod nekoliko ashaba: Salmāna al-Fārisīya, Abū Ḍarra al-Gifāriya, Al-Miqdāda ibn ‘Amra (Aswada) i ‘Ammāra ibn Jāsira.

Fatimijske vojskovođe, koji su bili ismailije, osvojili su Egipat i organizirali hilafet koji je trajao više od dva stoljeća od 296./908. do 567./1171. godine.¹⁰

U sadašnjem trenutku šiizam je priznat kao službena religija u Iranu, a u Jemenu i Iraku većinsko je stanovništvo šiijsko. U skoro svim zemljama gdje se nalaze muslimani može se naći stanovit broj šiija.¹¹ Navodi se da ukupno u svijetu danas ima od 154 do 200 miliona šiija, što je 10-13% ukupne muslimanske populacije.¹²

⁷ Tabatabai, *nav. djelo*, str. 83.

⁸ Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi‘ al-bayān fī ta‘wīl al-Qur‘ān*, Muassasa ar-risāla, 2000., XXIV, str. 542. Ova predaja se navodi u Aṭ-Ṭabarīyevom tefsiru, ali sunnijski hadiski znanstvenici smatraju da je ona apokrifna. Više v.: <http://www.almeshkat.net/vb/showthread.php> (1. 12. 2015)

⁹ <http://ar.wikipedia.org/wiki> (1. 12. 2015)

¹⁰ Tabatabai, *nav. djelo*, str. 71.

¹¹ *Isto*, str. 73.

¹² <http://ar.wikipedia.org/wiki> (1. 12. 2015)

2. Učenje

Šijska teologija obuhvata doktrinu poznatu kao pet temelja: Božija jednoća (*tawhīd*), poslanstvo (*nubuwwa*), proživljenje duše i tijela na Sudnjem danu (*mī'ād*), imamet i pravda (*‘adl*). Budući da kod prve tri doktrine nema značajnijih razlika između sunnijskih i šijskih znanstvenika, pažnju ćemo usmjeriti na ostale dvije doktrine gdje su razlike očite.¹³

2.1 Imamet

Šiije drže da je Alija, r.a., imao specifičnu duhovnu funkciju, zajedno s onom Poslanikovom, s.a.v.s., koja mu je, prema njima, davala posebnu vrstu svetosti, a ona mu je, opet, davala apsolutno pravo na duhovno vođstvo poznato pod imenom *imamet*. Ova funkcija prenosila se po imenovanju na njegove potomke koji su skupa s Alijom imami.¹⁴

U skladu sa šijskim stajalištem, nasljednik Poslanika, s.a.v.s., ne bi smio biti onaj koji tek vlada zajednicom u pravednosti, nego je i kadar interpretirati Božiji zakon i njegovo ezoteričko značenje. Zbog toga on ne smije griješiti ni počiniti grijeh (معصوم) i on mora biti izabran odozgo, Božijom odlukom (النص) preko Poslanika, s.a.v.s.¹⁵

Duodecimalne šiije tvrde da imam nosi duhovnu i političku superiornost i obasut je posebnim milostima, moćima, tajnim znanjem i blagoslovom koji Bog nije spustio ni na koga drugog. Imami nose Božije svjetlo (*Nur Muhammedi*), bezgrješni su i neophodni da bi se stvorenja održala i da bi vjernik zadobio spasenje. Ova izreka pripisuje se Ğa‘faru aš-Šādiq, šestom imamu:

“Ko umre ne znajući imama svoga vremena, umire kao nevjernik!” Drugim riječima, duodecimalne šiije stavljaju imama u položaj posrednika između čovjeka i Boga.

¹³ O šijskom učenju više v.: As-Sayyid Muğtabā al-Mūsawī al-Lārī, *Uṣūl al-‘aqā'id fi al-islām*, Ad-Dār al-islāmiyya, 1988., I-IV.

¹⁴ Cyril Glasse, *nav. djelo*, str. 554.

¹⁵ Više v.: Sejjid Husejn Nasr u predgovoru na: Tabatabai, *Ši'a u islamu*, str. 16.

Šiijski autori se pitaju kako je Božiji Poslanik, s.a.v.s., mogao insistirati na određivanju vođe prilikom polaska na put, makar se radilo o svega tri osobe, određivanju po nekoliko komandanata u važnim bitkama, govorio o smutnjama i devijacijama u društvu koje će nastupiti nakon nekoliko stoljeća, a da ne odredi onoga koji će ga naslijediti nakon njegove smrti i da ne govori o stanju zajednice nakon njegovog preseljenja na ahiret.¹⁶

Bez ikakve dvojbe naglašavaju da je Božiji Poslanik, s.a.v.s., u više navrata naglasio ko ga treba naslijediti: hadisi *Gadīr*¹⁷, *Safīna*¹⁸, *Taqalayn*¹⁹, *Haqq*²⁰, *Manzila*²¹, *Da'wa al-'ašīra al-'aqrabīn*²² i dr., a u tom smislu razumijevaju i neke kur'anske ajete:²³

¹⁶ Tabatabai, *nav. djelo*, str. 170.

¹⁷ Tom prilikom Muhammed, s.a.v.s., je rekao: اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه

¹⁸ Ibn 'Abbās kaže: "Poslanik, s.a.v.s., je rekao: 'Moja je porodica kao Nūhova lada; ko se god ukrcao - bit će spašen, a ko god je napusti – udavit će se.'" (Tabatabai, *nav. djelo*, str. 174)

¹⁹ Zayd ibn Arqam je kazivao da je Poslanik, s.a.v.s., rekao: إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي؛ أحدهما أعظم من الآخر؛ كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي ولن يتفرقا حتى يردا على الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيها "Među vama ostavljam dvoje, veliko i dragocjeno: Božiju Knjigu i svoju porodicu. Sve dok ih se budete držali nećete zalutati. Jedno je veličanstvenije od drugoga. Božija Knjiga je pruženo uže od neba na Zemlju, a moja porodica su moji ukućani i oni se nikada neće odvojiti, jedno od drugoga, sve dok me ne susretnu na Zdencu (u Džennetu). Zato pazite kako ćete se ponašati prema njima poslije mene." (Više v.: Tabatabai, *nav. djelo*, str. 174.)

²⁰ Ummu Salama je kazala: "Čula sam Božijeg Poslanika, s.a.v.s., koji je rekao: 'Ali je s Istinom (*Haqq*) i Kur'anom, a Istina i Kur'an su isto tako s Alijem, pa će oni biti neodvojivi sve dok ne dođu k Meni u Kawtar.'" (Više v.: Tabatabai, *nav. djelo*, str. 175.)

²¹ Sa'd ibn Waqqās, r.a., je kazao: "Božiji Poslanik, s.a.v.s., je rekao Aliju: 'Zar nisi zadovoljan da budeš meni ono što je Hārūn bio Mūsāu, osim što nakon mene neće biti drugog poslanika.'" (Više v.: Tabatabai, *nav. djelo*, str. 175.)

²² Poslanik, s.a.v.s., je pozvao svoje rođake na jelo te im je na kraju rekao: 'Ne znam nikoga ko je svojim ljudima dao boljih stvari nego što sam ja vama dao. Bog mi je zapovijedio da vas pozovem da se primaknete Njemu. Ko je taj koji će mi pomoći u toj stvari i biti mi brat i nasljednik (*waṣīyy*) i namjesnik (*ḫalīfa*) među vama?' Svi su šutjeli, samo je Ali, koji je bio najmlađi od svih, uzviknuo: "Ja ću biti tvoj zamjenik i pomoćnik!" Tada ga je Poslanik, s.a.v.s., zagrlio i rekao: 'On je moj brat, nasljednik i namjesnik. Vi mu se morate pokoravati.' Skupina je zatim počela odlaziti smijući se i govoreći Abū Tālibu: "Muhammed ti je zapovijedio da se pokoravaš svom sinu." (Više v.: Tabatabai, *nav. djelo*, str. 176.)

²³ Više v.: Tabatabai, *nav. djelo*, str. 171.

يَا أَيُّهَا الرِّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ

*O, Poslaniče, kazuj ono što ti se objavljuje od Gospodara tvoga, ako ne učiniš, onda nisi dostavio poslanicu Njegovu - a Allah će te od ljudi štititi. Allah doista neće ukazati na Pravi put narodu koji neće da vjeruje.*²⁴

Jedan od najsnažnijih argumenata da je Poslanik, s.a.v.s., odredio Aliju, r.a., za svog nasljednika jeste događaj na uzvisini *Gadīr*. Tada je, kako to šiitski autori razumijevaju, Muhammed, s.a.v.s., uzeo h. Aliju za ruku i rekao:

“Kome god sam ja autoritet, i Ali mu je isto tako autoritet. O, Bože, budi prijatelj s Alijevim prijateljima i neprijatelj s njegovim neprijateljima. Ko mu god pomogne, pomozi mu, a ko ga god napusti, napusti ga!”²⁵

Iz hadisa, poznatog kao *Taqalayn*, može se zaključiti sljedeće:

- a) na isti način na koji će Kur'an ostati do Sudnjega dana, isto će tako ostati potomstvo Poslanika, s.a.v.s. Ni jedno razdoblje neće biti bez egzistencije osobe koju šiizam naziva imamom, stvarnim vođom i vodičem ljudi;
- b) kroz ta dva povjerena dobra (*amāna*), Poslanik, s.a.v.s., se pobrinuo za sve religijske i intelektualne potrebe muslimana. On je predstavio svoju porodicu muslimanima kao autoritete u znanju i proglasio njihove riječi i djela vrijednima i autoritativnima;
- c) niko ne smije odvajati Kur'an od Poslanikove, s.a.v.s., porodice; ni jedan musliman nema pravo odbaciti “znanošti” članova Poslanikove, s.a.v.s., porodice i udaljiti se od njihovog smjera i vođstva;
- d) ako se ljudi pokoravaju članovima porodice te slijede njihove riječi, nikada neće doći na pogrešan put; Bog će uvijek biti s njima;

²⁴ Al-Mā'ida, 67.

²⁵ Više v.: Tabatabai, *nav. djelo*, str. 173.

- e) odgovori na intelektualne i religijske potrebe ljudi trebaju se pronaći u rukama članova Poslanikove, s.a.v.s., porodice. Ko ih god slijedi, neće upasti u zabludu i naći će pravo blaženstvo, tj. članovi porodice oslobođeni su zablude i grijeha te su nepogrješivi. Iz toga se može zaključiti da se “članovima porodice” i “potomstvom” ne smatraju svi Poslanikovi, s.a.v.s., potomci i rođaci. Zapravo, podrazumijevaju se osobiti pojedinci koji su savršeni u religijskim znanostima i zaštićeni od zablude i grijeha tako da su osposobljeni da vode i upravljaju ljudima. Za šiizam ti pojedinci su ‘Alī ibn Abū Ṭālib i njegovih jedanaest potomaka iz braka sa h. Fatimom, koji su jedan za drugim izabrani za imamet.²⁶

Egzistencija imama koji je čuvar Božije religije nužnost je ljudskog društva. Ljudsko društvo nikada ne može biti bez osobe koju šiizam naziva imamom, svejedno je li priznat i poznat ili nije. Allah, dž.š., je u Svojoj Knjizi rekao:

أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيَسُوْا بِهَا بِكَافِرِينَ

*To su oni kojima smo Mi knjige i mudrost i vjerovjesništvo dali. Pa ako ovi u to ne vjeruju, Mi smo time zadužili ljude koji će u to vjerovati.*²⁷

Funkcije poslanstva i imameta mogu biti združene u jednoj osobi koja je onda određena za funkcije poslanika i imama, odnosno za primanje Božijeg zakona i za njegovo očuvanje i tumačenje. Katkada one mogu biti odvojene, kao u razdobljima u kojima nema živućeg poslanika, ali živi imam među ljudima.²⁸

U svakoj su zajednici poslanici i imami najistaknutiji u savršenosti i ostvarivanju duhovnog i religijskog života koji promoviraju, jer oni moraju primjenjivati i primjenjuju svoja vlastita naučavanja te sudjeluju u duhovnom životu koji javno iskazuju.

²⁶ Tabatabai, *Ši'a u islamu*, str. 175.

²⁷ Al-An'ām, 89.

²⁸ Tabatabai, *nav. djelo*, str. 180.

Budući da su prvi među ljudima te vođe i vodiči zajednice su najkreposniji i najsavršeniji ljudi.²⁹

Vrlo često se ukazuje na nelogičnost i nesklad između tvrdnji šiija da je uloga imama da tumače naloge i istine religije i zakrivanja imama, što je negacija same te uloge. Šiije naglašavaju da dužnost imama nije samo formalno objašnjavanje religijskih znanosti i egzoterijsko vođstvo ljudi, nego prvenstveno funkcija *velajeta* i ezoterijskog vođstva. On je taj koji upravlja čovjekovim duhovnim životom i usmjerava unutarnji aspekt čovječijeg djelovanja prema Bogu. Prema tome, njegova fizička prisutnost ili odsutnost nema nikakva učinka na to djelovanje.³⁰

2.2 Božija pravda ('adl)

Osobina pravde u šiizmu zamišljena je tako da je urođena Božijoj Naravi. Bog ne može djelovati na nepravedan način, jer Njegova je Narav da bude pravedan. Za Njega bi da bude nepravedan bilo nasilje nad vlastitom Naravi, što je nemoguće.³¹

Pod pojmom pravde podrazumijeva se reciprocitet između čovjeka i Boga; Bog je *obavezan* reagirati na određeni način na ljudska djela. U stvarnosti, to znači da su ljudska djela također apsolutna ili, u biti, Božija. Ovo je bilo razlog najžešćih reakcija sunnija koji kažu da Bog radi ono što hoće, a ne izvršava ono što od njega očekuje čovjek; Bog ne zavisi od čovjeka, kao što drže mnogi gnostici.³²

Također su karakteristični za šijsko učenje sljedeći principi, odnosno ustanove:

a) Disimulacija (*taqiyya*, *tuqya*)

U slučaju opasnosti, šiije disimuliraju svoju religiju te skrivaju svoja pojedinačna religijska i obredna prakticiranja od svojih protivnika.³³

²⁹ Isto, str. 184.

³⁰ Tabatabai, *Ši'a u islamu*, str. 211.

³¹ Više v.: Tabatabai, *nav. djelo*, str. 17.

³² Cyril Glasse, *Enciklopedija islama*, str. 559.

³³ Tabatabai, *nav. djelo*, str. 215.

Taqiyya se mora prakticirati u situaciji kada se čovjek suočava s opasnošću kojoj se ne može oduprijeti niti se protiv nje može boriti. Otpor takvoj opasnosti i propust prakticiranja *taqiyye* pokazuje lahkomištenost i vratolomnost, a ne hrabrost i srčanost.

b) Privremeni brak (*mut'a*)

Šije smatraju da trajni brak ne zadovoljava instinktivni seksualni poriv nekih ljudi, a budući da su preljub i razvrat po islamu među najsmrtonosnijim otrovima koji uništavaju red i čistoću čovječijeg života, islam je ozakonio privremeni brak pod posebnim uvjetima kao vrlinu koja se razlikuje od preljuba te je oslobođena njihovih zala i pokvarenosti. Ti uvjeti uključuju nužnost da žena bude neudana, da bude privremeno udana samo za jednog muškarca u isto vrijeme, a nakon razvoda da se uzdrži za neko vrijeme od preudaje (*'iddat*), pola vremena koje se traži nakon trajnog braka. Ozakonjenje privremenog braka u islamu učinjeno je s ciljem da se dopuste unutar zakona mogućnosti koje minimiziraju zla koja su rezultat ljudskih strasti, koje se, ako se zakonski ne kanaliziraju, pojavljuju u mnogo opasnijim oblicima izvan strukture religijskog zakona.³⁴

c) Obredna prakticiranja u šiizmu

Jedina posebna osobina šijskog prakticiranja namaza jeste ta da, umjesto vršenja pet namaza potpuno odvojeno, šiije obično obavljaju namaze zajedno, kako podne i ikindiju (podnevne i poslijepodnevne), tako i akšam i jaciju (večernje i noćne namaze).³⁵

Možemo naslutiti razliku petkom na zajedničkim namazima (*džumama*). Naravno, ti se namazi obavljaju u oba svijeta, no one sigurno imaju veće socijalno i političko značenje u sunnijskom svijetu. U šiizmu, iako se ti namazi obavljaju barem u jednoj džamiji u svakom velegradu i gradu, u odsutnosti imama koji je, prema šiizmu, pravi vođa tih namaza, njihova važnost je umanjena, a veći je naglasak stavljen na individualno propisane namaze.

³⁴ Isto, str. 221.

³⁵ Tabatabai, *Ši'a u islamu*, str. 223.

Što se tiče drugog bazičnog ibadeta, posta, šiije ga prakticiraju na način koji je gotovo identičan sunnijskom, a razlikuje se samo po činjenici da šiije prekidaju svoj post nekoliko minuta kasnije nego sunnije, kad je sunce potpuno zašlo.³⁶

U šiizmu je naglašenije nego u sunnizmu hodočašće na neka druga sveta mjesta. Posjeta grobovima imama i drugih osoba ima integralnu ulogu u religijskom životu šiija. Naravno, ove forme hodočašća nisu obavezni obredi kao što su namaz, post i hadž, no oni imaju tako važnu religijsku ulogu pa je nemoguće ne osvrutati se na njih.³⁷

Postoji *rawḍa*, mješavina propovijedi, recitacije pjesama i kur'anskih ajeta te drame koji slikovito prikazuje tragični život imama, osobito imama Ḥusayna... *Rawḍa* se najviše izvodi za vrijeme islamskih mjeseci muḥarrama i šafara, za vrijeme kojih se desila kerbelska tragedija i njezine posljedice.³⁸

3. Razumijevanje sunneta

U okviru ovog potpoglavlja razmotrit ćemo šiijske specifičnosti u odnosu na definiranje sunneta, način prijenosa sunneta na buduće generacije, kritiku hadisa, hadisku metodologiju i razumijevanje normativnosti sunneta.³⁹

3.1 Definicija sunneta

Sunnet predstavlja ukupnost kazivanja, postupaka i metoda Časnog Poslanika, s.a.v.s., ali i Čistih Imama, a.s., i, nakon Kur'ana Časnog, predstavlja drugu osnovu islama.⁴⁰

Šiije imamije sve riječi, postupke i odobrenja svojih dvanaest imama vezuju za časní sunnet,⁴¹ odnosno podrazumijevaju govor koji prenosi riječ, djelo ili odobrenje Bezgrješnog.⁴²

³⁶ Više v.: Tabatabai, *nav. djelo*, str. 224.

³⁷ *Isto*, str. 224.

³⁸ *Isto*.

³⁹ O šiijskoj hadiskoj terminologiji i metodologiji više v.: 'Abd al-Hādī al-Faḍlī, *Uṣūl al-Hadīṭ*, Mu'assasa Ummi al-Qurā li at-ṭahqīq wa an-našr, Bejrut, 2000.
<http://mullasadra.ba/hadis/item/1079-spoznaja-sunneta> (1. 12. 2015)

⁴¹ <http://www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?t=67886> (1. 12. 2015)

⁴² <http://ar.wikipedia.org/wiki/...> (1. 12. 2015)

Sunnet čistih Imama smatraju, uz Poslanikov, s.a.v.s., sunnet, validnim i vjerski pravovaljanim dokazom, ali je, prema njihovome mišljenju, sunnet ashaba pouzdan samo ukoliko odražava Poslanikov, s.a.v.s., sunnet.⁴³

Načela i općenitosti šerijata doneseni su u Kur'anu, a za poznavanje njihovih detalja i pojedinosti potrebno je obratiti se sunnetu. Časni Poslanik, s.a.v.s., i čisti Imami, a.s., svojim govorom i djelima objasnili su Božiju volju za islamsko društvo.⁴⁴

Ibn Babuja Mlađi dopuštao je kod Poslanika, s.a.v.s., i imama mogućnost "nepažnje" (*sahwa*) u sporednim stvarima, štaviše, suprotno je shvaćanje označavao kao prvi korak krivovjernog pretjerivanja (*guluww*). Protiv njega je, među ostalima, Mufid u posebnom spisu zastupao bezuvjetnu nepogrešivost, '*išma*, premda je i kasnije to pitanje često pretresano.⁴⁵

Interesantno je spomenuti razumijevanje pojma *ḥadīṭ* kod ši'ijских autora. Oni kažu da riječ *ḥadīṭ* u arapskom jeziku znači govor koji donosi nešto novo. Dakle, hadis je govor kojim govornik objelodanjuje novu zbilju. Zašto se još za riječi koje su izrečene stoljećima prije kažemo *ḥadīṭ*, odnosno označava se nešto novo? Govor koji s vremenom gubi na vrijednosti i propada, a zamjenjuje ga novi govor, sigurno ne može biti hadis. Takav govor je zarobljen u nižem, materijalnom svijetu. Ali, ako govor svjedoči jednu višu zbilju, iznad vremena i prostora, takav govor je u svakom vremenu nov. Božiji govor i kur'anski ajeti, kada se čuju, uvijek iznova su svjež i novi, podaruju smiraj srcima tragalaca za istinom i utažuju žeđ zaljubljenika. Upravo zbog toga vidimo da su svi govori, mudrosti i savjeti, osim Božijega govora i govora njegovih ugodnika povezanih sa Svijetom skrivenog, ograničeni u vremenu i u sukobu su sa prirodom i stvorenim. Takvi govori s vremenom blijede i preseljavaju se u biblioteke i arhive popunjavajući time samo pojedina područja ljudske historije, dok prosvjetljene riječi u svakom vremenu, na svakome mjestu, u svim uvjetima, za čovjeka

⁴³ <http://mullasadra.ba/hadis/item/1079-spoznaja-sunneta> (1. 12. 2015)

⁴⁴ <http://mullasadra.ba/hadis/item/1079-spoznaja-sunneta> (1. 12. 2015)

⁴⁵ Nerkez Smailagić, *nav. djelo*, str. 586.

svakog stupnja obrazovanja predstavljaju rješenja teškoća i tegoba iz svakodnevnog života i uvijek donose nešto novo. Svaki čovjek se okorištava ovim govorom u srazmjeri svoga obrazovanja, intelektualnih mogućnosti, povezanosti sa višim duhovnim obzorima te u srazmjeri oslobođenosti od pokuđenih osobina i djela poteklih iz ovog niskog materijalnog svijeta.⁴⁶

3.2 Način prijenosa sunneta na buduće generacije

Za golemu većinu unutar islamske zajednice koja je podržavala izvorni hilafet ashabi Poslanika, s.a.v.s., predstavljaju njegovo naslijeđe i put kojim je njegova poruka prenesena kasnijim naraštajima. Unutar prvobitne zajednice ashabi su zauzimali povlašten položaj, a među njima prva četverica halifa isticali su se kao zasebna skupina. Preko ashaba bila su prenesena Poslanikova, s.a.v.s., kazivanja (*ḥadīṭ* – حديث) i način življenja (*sunna* – سنة) drugom naraštaju muslimana. Šiijsko učenje je, svakako, usredotočeno na pitanje *wilāyeta* te, stalno ističući ezoterički sadržaj Poslanikove, s.a.v.s., poruke, vidjelo u Aliji i Poslanikovoju, s.a.v.s., porodici (*Ahlul-bayt*), u svom šiijskom značenju, jedini put kojim se prenijela izvorna poruka islama.⁴⁷

3.3 Kritika hadisa

Šije osuđuju spaljivanje zbirke hadisa koju je proveo Abū Bakr, r.a., smatrajući to omalovažavanjem riječi i uzorne prakse Božijeg Poslanika, s.a.v.s., ne upuštajući se da uvide stvarne razloge takvog čina. Poznato je da se Abū Bakr, r.a., odlučio na taj čin prvenstveno iz bojazni da nije sve korektno zabilježio od Božijeg Poslanika, s.a.v.s., a drugi razlog koji je nedvosmisleno saopćio svojoj kćerki jeste da se plaši da će buduća pokoljenja biti rezervirana prema hadisima koje prenose drugi ashabi smatrajući da su, pošto je Abū Bakr, r.a., bio uvijek uz Božijeg Poslanika, s.a.v.s., jedino vjerodostojni oni hadisi koji se nalaze u njegovoj zbirci, a da se na sve druge ne može osloniti.

⁴⁶ <http://mullasadra.ba/hadis/item/1030-nekoliko-rijeci-o-samim-hadisima> (1. 12. 2015)
⁴⁷ Sejjid Husejn Nasr u predgovoru na: Tabataba'i, *Ši'a u islamu*, str. 18.

Šiizam uz nastojanje da potvrdi vjerodostojnost niza prijenosa hadisa smatra da je korelacija teksta hadisa i Kur'ana nužan uvjet za njegovu pravovaljanost. U šijskim izvorima nalaze se mnogi Poslanikovi, s.a.v.s., hadisi s vjerodostojnim karikama prijenosa, kojima oni sami potvrđuju da hadis u suprotnosti prema Kur'anu nema vrijednosti. Samo se onaj hadis može smatrati pravovaljanim koji je u sukladnosti s Kur'anom.⁴⁸

Hadis koji se sukobljava s jasnim kur'anskim tekstovima ili razumskim principima odbacit će se, makar ga izrekao bezgrješni imam, jer imam ne može govoriti ono što nije u skladu s Kur'anom i razumom. Ovo je pravilo koje se također odnosi i na Božijeg Poslanika, s.a.v.s.⁴⁹

Sam poživajući na tim hadisima, šiizam ne djeluje po onim hadisima koji su u suprotnosti s kur'anskim tekstom. Hadisi čije se slaganje ili neslaganje ne može ustanoviti prema napucima dobivenim od imama prepušteni su zaboravu, a da nisu ni prihvaćeni ni odbačeni.

3.4 Hadiska metodologija kod šijskih znanstvenika

Duodecimalne šiije kritiziraju ashabe, posebno prvu trojicu pravednih halifa: Abū Bakra, 'Umara i 'Utmāna, kao i ostale ashabe koji ih podržavaju, potvaraju 'Ā'īšu, r.a., vrijeđaju Ṭalḥu, Az-Zubayra, Mu'āvizu i 'Amra ibn al-'Asa, preziru sve ashabe osim Alije, r.a., i onih koji su mu davali podršku, a njih je bilo, zavisno od autora, od tri do petnaest.⁵⁰

Na osnovu ovoga ustanovili su svoju metodologiju da prihvataju hadise koji se prenose preko njihovih imama zbog njihovog uvjerenja da su oni neporočni i preko prenosilaca koji su im po moralnim i stručnim kvalitetima slični.

⁴⁸ Tabatabai, *nav. djelo*, str. 101.

⁴⁹ http://www.shiaweb.org/shia/qaed_sunnah_shia/pa18.html (13. 11. 2014)

⁵⁰ Muḥammad Ṭāhir Ḥakīm, "As-Sunna fī muwāḡaha al-abā'īl", *Da'wa al-Haqq*, II/1402, rebiul-evvel, br. 12., str. 28.

Šiije smatraju da je Poslanikova, s.a.v.s., porodica ta koja čuva šerijat i Poslanikov, s.a.v.s., sunnet te objašnjava vjerske principe i pravila i Poslanikov, s.a.v.s., sunnet.⁵¹

Imami Ehli-bejta, zbog duboke upućenosti u Kur'an i sunnet, objašnjavaju i tumače ajete i Poslanikove, s.a.v.s., hadise. Na temelju onoga što se prenosi od Poslanika, s.a.v.s., riječi imama Ehli-bejta kod šiija imaju šerijatsku argumentiranost. Zato šiije hadise koji se prenose od imama Ehli-bejta prihvataju kao objašnjenje i tumačenje Poslanikovih, s.a.v.s., hadisa, i njihova legitimnost je poput legitimnosti Poslanikovih, s.a.v.s., hadisa.⁵²

Opće je njihovo pravilo da su oni koji ne priznaju Aliju, r.a., za *veliju* izdali oporuku Božijeg Poslanika, s.a.v.s., i suprotstavili se imamima istine te se na njih ne može pouzdati.⁵³

Međutim, jasno je da je čestitost ashaba konsenzualno prihvaćena kod ehli-sunneta vel-džemata i spada u ono što je nužno znati o vjeri, jer se o njihovom dignitetu navode zakonodavni tekstovi koji ih smještaju na najveći pijadestal pouzdanosti i povjerljivosti. 'Abdullāh ibn Mas'ud, r.a., je govorio:

“Ko od vas želi slijediti nekoga, neka slijedi onoga koji je umro, jer za živoga nije sigurno da neće biti kušan, a to su ashabi Muhammeda, s.a.v.s. Oni su bili najbolji Muhammedovi, s.a.v.s., sljedbenici, najdobrohotnijih srca, najpostojanijeg znanja, najmanje izvještačeni. To je narod kojeg je Allah, dž.š., izabrao da živi uz Njegovog Vjerovjesnika, s.a.v.s., i da ustanovljavaju Njegovu vjeru, pa priznajte im njihovu vrijednost i slijedite ih. Pridržavajte se, koliko možete, njihovog morala i vjere, jer su oni bili na pravom putu!”⁵⁴

Abū Zur'a ar-Rāzī je jednom prilikom lijepo rekao:

“Kada vidiš da neka osoba omalovažava nekog od ashaba Božijeg Poslanika, s.a.v.s., znaj da je ona otpadnik od vjere (*zindīq*),

⁵¹ <http://mullasadra.ba/pitanja-i-odgovori/pitanja/318-nastanak-siijjskih-i-sunnijskih-zbirka-hadisa> (1. 12. 2015)

⁵² <http://mullasadra.ba/pitanja-i-odgovori/pitanja/318-nastanak-siijjskih-i-sunnijskih-zbirka-hadisa> (1. 12. 2015)

⁵³ Muḥammad Ṭāhir Ḥakīm, *nav. djelo*, str. 28.

⁵⁴ M. Ṭ. Ḥakīm, *nav. djelo*, str. 30.

a to stoga što je Poslanik, s.a.v.s., - istina, Kur'an – istina, ono o čemu govori je istina, a sve su nam to prenijeli ashabi. Ovi otpadnici nastoje nipodaštavati naše svjedoke kako bi oslabili Kur'an i sunnet, pa je otuda preče njih nipodaštavati!⁵⁵

Zbog nepriznavanja velikog broja ashaba i smatranja da nisu čestiti, jer su se navodno neprijateljski odnosili prema h. Aliji i poricali njegovo pravo na hilafet te samim tim nisu podobni za prenošenje hadisa (posebno Mu'āwije, Ibn 'Umara, Abū Hurayre, Ibn al-'Āṣa, Al-Mugīre ibn Šu'bea, Abū Bakra, 'Umara, 'Utmāna, Sa'da ibn Abī Waqqāša, 'Abdurrahmāna ibn 'Awfa, Hālida ibn al-Walīda, Anasa ibn Mālaka, Al-Aš'asa ibn Qaysa, Ṭalḥe ibn 'Ubaydullāha, 'Abdullāha ibn 'Amra, a od žena h. 'Āiše i h. Hafse i dr.)⁵⁶ šiije imaju svoje nizove prenosilaca koji se razlikuju od nizova prenosilaca koje su registrirali sunnijski znanstvenici. Također, činjenica da šiije uvažavaju riječi i djela imama skoro na isti način kao i ono što se vezuje za Božijeg Poslanika, s.a.v.s., dovelo je do postojanja mnogih hadisa kod šiija koje sunnije ne poznaju, ali u svakom slučaju ovo ne negira činjenicu da postoji značajan postotak hadisa koje prihvataju sunnije i šiije.

Ashabi koje šiije jako uvažavaju i cijene su: 'Ammār ibn Jāsir, Salmān al-Fārisī, Abū Ḍarr al-Gifārī, Al-Miqdād ibn 'Amr (Aswad), Ibn al-'Abbās, Al-'Abbās, 'Uqba ibn an-Nu'mān al-Anṣārī, Ġābir ibn 'Abdullāh, Bilāl ibn Rabāḥ, Al-Barā ibn 'Āzib, Qays ibn Sa'd ibn 'Ubāda, 'Umar ibn Abī Salame, r. anhum, a od žena: Ummu Salamu, Ḥadiġu, Fāṭimu, Māriju Koptkinju, r. anhunne i dr.

Šiije smatraju da je Mu'āwija poticao širenje hadisa koji govore o ashabima, a da je sprečavao prenošenje hadisa koji veličaju Poslanikovu, s.a.v.s., porodicu. "On je otišao tako daleko da je izjavio da, ko god prenese hadis koji veliča vrline Poslanikove, s.a.v.s., porodice, neće imati imunitet niti će mu biti zaštićeni život, roba i vlasništvo. Istodobno je naredio da se dostatno nagradi onoga koji recitira hadis koji veliča druge ashabe ili halife. Kao rezultat, u to je vrijeme zabilježen značajan broj hadisa koji veličaju ashabe, od kojih su neki dvojbene vjerodostojnosti."⁵⁷

⁵⁵ Isto, str. 31.

⁵⁶ http://www.shiaweb.org/shia/aqaed_sunnah_shia/pa18.html (1. 12. 2015)

⁵⁷ Tabatabai, *nav. djelo*, str. 63.

3.4.1 Najpoznatije hadiske zbirke kod šiija su:

1. *Al-Kāfī* Abū Ġa‘fara Muḥammada ibn Ya‘qūba al-Kulaynija (u. 329./940.) koja sadrži 16.199 hadisa.⁵⁸ Sačinjavao je ovu zbirku hadisa trideset godina.⁵⁹ Muḥammad ibn Ya‘qūb al-Kulaynī prva je osoba u šiizmu koja je odvojila hadise u knjizi koja je nazvana *Načela* (*Uṣūl*), uredila ih i organizirala u skladu s pravnim poglavljljima i principima vjere. Kulaynijeva knjiga poznata kao *Kāfī* podijeljena je na tri dijela: *Načela* (*Uṣūl*), *Ogranci* (*Furū‘*) i *Raznovrsni članci* (*Rawḍa*). To je najpouzdanije i najslavnije djelo hadisa poznato u šijskom svijetu.⁶⁰
2. *Man lā jaḥḍuruhul-faqīh* Abū Ġa‘fara Ibn Bābuje al-Qumijija (u. 381./991) u kome se nalazi oko 6.000 hadisa.
3. *Al-Istibṣār fī maḥṭulifa min al-aḥbār* Abū Ġa‘fara Muḥammada ibn al-Ḥasana aṭ-Ṭūsijija (u. 460./1068.). Aṭ-Ṭūsī je u ovo djelo uvrstio 5.511 hadisa.⁶¹
4. *Tahḍīb al-aḥkām* Abū Ġa‘fara Muḥammada ibn al-Ḥasana aṭ-Ṭūsijija.⁶² Sadrži oko 13.590 hadisa.⁶³

Ove zbirke su nastale, uglavnom, sažimanjem četiri stotine manjih zbirki koje su nastajale u periodu imama Aṣ-Šādiqa, odnosno u vrijeme njegovog oca Al-Bāqira.⁶⁴

Nisu svi hadisi koji su uvršteni u ove temeljne hadiske zbirke vjerodostojni ni po mišljenju šiija. Oni dopuštaju da se hadisi koji su navedeni u ovim zbirkama kritikuju pa i odbace ako se suprotstavljaju Kur’anu i razumu. U kasnijem periodu rađeni su sažeci ovih zbirki u kojima su izdvojeni samo vjerodostojni hadisi, kao što su *Ṣaḥīḥ al- Kāfī*, *Ṣaḥīḥ Man lā jaḥḍuruhul-faqīh* i sl.

⁵⁸ *Al-Mawsū‘a al-muyassara fī al-adyān wa al-maḍāhib al-mu‘āšara*, An-Nadwa al-‘ālamīyya li aš-šabāb al-islāmī, Riyāḍ, 1409. po H., str. 300.

⁵⁹ http://www.shiaweb.org/shia/qaed_sunnah_shia/pa18.html (1. 12. 2015)

⁶⁰ Tabatabai, *nav. djelo*, str. 109.

⁶¹ http://www.shiaweb.org/shia/qaed_sunnah_shia/pa18.html (1. 12. 2015)

⁶² Nerkez Smailagić, *nav. djelo*, str. 585.

⁶³ http://www.shiaweb.org/shia/qaed_sunnah_shia/pa18.html (1. 12. 2015)

⁶⁴ <http://www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?t=67886> (1. 12. 2015)

Interesantno je primijetiti da u Al-Kulaynijevoj hadiskoj zbirci *Al-Kāfī* nema ni jednog hadisa kojeg prenosi od dvanaestog imama Muḥammada al-Mahdija, iako je Al-Kulaynī bio savremenik sve četiri njegova posrednika (*saḥīra*). Veliko je pitanje zašto se Al-Kulaynī zadovoljava prenošenjem od nižerazrednih prenosilaca kada je u stanju prenositi sunnet izravno, prema šiijiskome mišljenju, od svojih savremenika, a oni od imama?!⁶⁵

3.4.2 Vrste hadisa

Kao i sunnije, šiije hadise s obzirom na broj prenosilaca dijele na kolektivne (*mutawātir*) i pojedinačne (*āḥād*) predaje, a pojedinačne, s obzirom na vjerodostojnost, dalje dijele na četiri vrste:

- a) vjerodostojne (*ṣaḥīḥ*) – to su hadisi čiji je niz prenosilaca kontinuiran do Bezgrješnog, s.a.v.s., na način da čestita osoba, šiija, prenosi od iste takve osobe u svim generacijama;
- b) dobre (*ḥasan*) – to su hadisi pod kojima se podrazumijevaju kontinuirane predaje do Bezgrješnog, a.s., preko šiije koji je primjereno hvaljen, prihvatljiv, ali bez jasnog teksta o njegovoj čestitosti ili pokuđenosti, što je ostvareno u svim generacijama prenosilaca, ili u nekim na način da u njoj ima šiija koji je pohvaljen, ali nije pouzdan, iako su svi ostali prenosioci vjerodostojni pa se cijeli niz karakterizira dobrim zbog tog jednog prenosioca;
- c) pouzdane (*muwattaq*) – to su hadisi koji označavaju predaje čiji je niz kontinuiran do Bezgrješnog, a.s., za koga su autoriteti rekli da je pouzdan, iako njegovo uvjerenje nije valjano (nije šiija), tj. ne pripada imamijama, te da se to ostvari u svim generacijama prenosilaca ili u nekim, a da su ostali prenosioci vjerodostojni;
- d) slabe (*da'īf*) predaje, kod kojih nisu ispunjeni navedeni uvjeti, u smislu da u nizu prenosilaca postoji osoba nega-

⁶⁵ <http://www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?> (1. 12. 2015)

tivno kritikovana, nepoznata ili, čak, osumnjičena za lažanje na Poslanika, s.a.v.s.⁶⁶

3.4.3 Primjena hadisa

Šiitski znanstvenici smatraju obaveznim postupanje po vjerodostojnim, dobrim i pouzdanim hadisima zbog jačine seneda te izbjegavanje slabih predaja zbog slabosti njihovog niza prenosilaca, međutim, oni kažu da slaba predaja postaje jakom ako su je klasični šerijatski pravnici često primjenjivali. Na isti način jaka predaja postaje slabom ako su je zanemarili klasični pravnici, jer se pretpostavlja, s obzirom na njihovo obrazovanje i pobožnost, da su znali o tim predajama ono što je nama ostalo nepoznato.⁶⁷

Apokrifna predaja se prepoznaje po otvorenom sukobljavanju s kur'anskim tekstom, s onim što je postojano u Vjerovjesnikovom, s.a.v.s., sunnetu ili razumu, ili je iskazana niskim stilom, govori o važnom pitanju, a prenose je pojedinci ili joj prenosilac podržava nepravednog vladara.⁶⁸

3.5 Normativnost sunneta

Dvanaestoimamske šiije vjeruju da su poslanici od trenutka rađanja pa do kraja života čisti od svih grijeha, velikih i malih; čak ni iz nehata ili zaborava oni ne čine grijeh.⁶⁹

Kada se kaže bezgriješnost poslanika ili nekih drugih pojedinaca, ne misli se samo na nečinjenje grijeha, jer moguće je da i jedan običan čovjek ne poćini grijeh, posebno ukoliko kratko živi. Misli se na to da čovjek ima ustaljenu duhovnu osobinu da i u najtežim uvjetima bude saćuvan od grijeha, osobinu koja se stiće stalnom i potpunom obaviještenošću i sviješću o ružnoći grijeha, kao i jakim voljom da se porivi kontroliraju. Zbog toga što se ova osobina

⁶⁶ <http://ar.wikipedia.org/wiki/> (1. 12. 2015)

⁶⁷ Više v.: <http://ar.wikipedia.org/wiki/> (1. 12. 2015)

⁶⁸ <http://ar.wikipedia.org/wiki/> (1. 12. 2015)

⁶⁹ <http://mullasadra.ba/poslanstvo/item/1965-bezgrijesnost-poslanika> (1. 12. 2015)

ostvaruje posebnom Božijom pažnjom i naklonošću, ona se dovodi u vezu s Bogom kao činiteljem. Sasvim je jasno da Allah neće čovjeka nasilu spriječiti da čini grijeh onemogućivši njegovu slobodnu volju. Bezgrješnost ljudi koji imaju položaj poput poslanstva i immeta u drugom značenju se također dovodi u vezu s Bogom, tako što je On Taj Koji jamči njihovu bezgrješnost.⁷⁰

Poslanikove, s.a.v.s., riječi su mjerodavne i njih moraju prihvatiti oni koji su ih čuli usmeno ili su ih primili pouzdanim prenošenjem.

Hadis koji se slušao izravno iz Poslanikovih, s.a.v.s., usta ili jednog od imama prihvaćen je kao što je prihvaćen Kur'an. U vezi s hadisima dobivenim preko posrednika, većina šiija djeluje u skladu s njima ako je na svakom koraku ustanovljen niz prijenosa, odnosno ako postoji konačan dokaz koji se tiče njihove istine i ukoliko se bave načelima doktrina koje zahtijevaju znanje i izvjesnost, u sukladnosti s tekstom Kur'ana.⁷¹

Dakako, u ustanovljavanju šerijatskih naloga, zbog razloga koji su navedeni, šiije djeluju po predaji koja je općenito prihvaćena kao pouzdana. Prema tome, za šiizam izvjestan i konačno potvrđen hadis apsolutno je obavezujući te je nužno ravnati se po njemu, dok se hadis koji nije apsolutno potvrđen ali koji se općenito smatra pouzdanim koristi samo u elaboraciji šerijatskih naloga.⁷²

U šiizmu se s hadisima koje su prenijeli ashabi postupa prema ovom načelu: prihvatljivi su ukoliko se bave Poslanikovim, s.a.v.s., riječima i djelima, a nisu u kontradikciji s hadisima Poslanikove, s.a.v.s., porodice. Ukoliko sadrže samo poglede i mišljenja samih ashaba, a ne ona Poslanikova, s.a.v.s., nisu mjerodavni kao izvori za religijske naloge. U tom pogledu postupanje ashaba jednako je postupanju bilo kojeg muslimana. Na isti način, u pogledu islamskih znanosti, sami ashabi postupaju s ostalim ashabima kao što bi s bilo kojim muslimanom, ne kao s nekim ko je naročit.⁷³

⁷⁰ <http://mullasadra.ba/poslanstvo/item/1965-bezgrjesnost-poslanika> (1. 12. 2015)

⁷¹ Tabatabai, *Ši'a u islamu*, str. 101.

⁷² Tabatabai, *nav. djelo*, str. 102.

⁷³ *Isto*, str. 92.

4. Zaključak

Osnovno polazište šiija, među kojima su najpoznatije imamije, zejdijske i ismailijske, jeste da je pravo nasljeđivanja Božijeg Poslanika, s.a.v.s., posebno pravo njegove porodice, koja se isključivo slijedi i na polju islamskih znanosti i kulture.

Šiije, kao i ostale mladice islama, smatraju sebe pravim muslimanima i da su prvi ashabi, poznati po svojoj čestitosti i predanosti vjeri, bili Alija, r.a., i njegovi simpatizeri. Iako ih danas, na osnovu relevantnih statističkih podataka, u svijetu ima od 154 do 200 miliona, što je 10-13% ukupne muslimanske populacije, ipak na osnovu njihovog strateškog i sistematičnog djelovanja na širenju svoga učenja doima se da ih ima daleko više.

Imaju ista razumijevanja sa sunnijskim teolozima kada su u pitanju učenja o Božijoj jednoći (*tevhidu*), poslanstvu (*nubuvvet*) i proživljenju duše i tijela na Sudnjem danu (*mi'ad*), dok se u pitanjima *imameta* i Božije pravde (*'adla*) znatno razlikuju. Oni smatraju da nasljednik Poslanika, s.a.v.s., ne bi smio biti onaj koji samo pravedno vlada zajednicom, nego je i kadar interpretirati Božiji zakon i njegovo ezoteričko značenje. Zbog toga on ne smije (po)činiti grijeh (معصوم) i mora biti izabran Božijom odlukom (النص) preko Poslanika, s.a.v.s.

Osobina pravde u šiizmu zamišljena je tako da je urođena Božijoj Naravi. Bog, kažu šiije, ne može djelovati na nepravedan način, jer Njegova je Narav da bude pravedan. Za Njega bi da bude nepravedan bilo nasilje nad vlastitom Naravi, što je nemoguće. Ovo je bilo razlog najžešćih reakcija sunnija koji kažu da Bog radi ono što hoće, a ne izvršava ono što od Njega očekuje čovjek.

Po šiijama, sunnet predstavlja ukupnost kazivanja, postupaka i metoda Časnog Poslanika, s.a.v.s., ali i Čistih Imama, a.s., i, nakon Kur'ana Časnog, predstavlja drugi izvor islama, što znači da izjednačavaju autoritativnost riječi Poslanika, s.a.v.s., i svojih imama.

U šiijskoj literaturi nalaze se mnogi Poslanikovi, s.a.v.s., hadisi s vjerodostojnim nizovima prenosilaca, za koje oni sami kažu da, ako su u suprotnosti s Kur'anom, nemaju nikakve vrijednosti. Samo

se onaj hadis može smatrati pravovaljanim koji je u sukladnosti s Kur'anom.

Ustanovili su svoju metodologiju prihvatanja samo onih hadisa koje prenose ashabi, pristalice Alije, r.a., preko njihovih imama zbog njihovog uvjerenja da su oni neporočni ili bar osoba koje su im po svojim kvalitetima slični, zbog čega imaju i zasebne hadiske zbirke.

Šiijski znanstvenici smatraju obaveznim postupanje po vjerodostojnim, dobrim i pouzdanim hadisima zbog jačine seneda te izbjegavanje slabih predaja zbog slabosti njihovog niza prenosilaca, međutim, oni kažu da slaba predaja postaje jaka ako su je klasični šerijatski pravnici primjenjivali.

U radu su iznesene samo najosnovnije karakteristike šiijskog učenja, posebno njihovog razumijevanja sunneta. Nadam se da će se njime dati doprinos boljem uvidu u sličnosti sunnijskog i šiijskog razumijevanja sunneta te objektivnijem razumijevanju postojećih razlika čime ćemo se postepeno oslobađati predrasuda, podozrenja i animoziteta i raditi na izgradnji snažne i produktivne zajednice muslimana.

زهدي حسانوفيتش

تفسير السنة الشيعي

الملخص

تتحقق في العصر الحديث النزعات الإمبريالية للدول الغربية في كثير من الدول الإسلامية، ليس فقط في مجال الاقتصاد والسياسة بل في مجال الإيديولوجية والثقافة والدين، حتى في الأمور العسكرية، والمجتمعات المسلمة الضعيفة والمنقسمة على أسس عديدة، وكثيرا ما على الأساس الديني السني الشيعي، ليس فقط أنه لا قوة لها لمقاومة تلك النزعات بل تدعمها بشكل ملحوظ. وكذلك الأمر في المجتمع البوسني الذي في مرحلة ما بعد الحرب بدلا من أن يحرك عمليات الاندماج والتقوية المتنوعة هو ينقسم وينحط دينيا أكثر فأكثر. فبهذا الصدد يبدو

مهما جدا تولية الاهتمام إلى الفهم الشيعي لمكانة محمد (ص) وستته في الإسلام لأنه لا يمكن إلا عن طريق التعارف والحوار البناء بين المسلمين أولاً التخلص من الأحكام المسبقة والشك والنفور، والعمل على بناء المجتمع القوية والمنتجة وكذلك الأمة الواعية.

الكلمات الأساسية: الشيعة، الإمامة، أهل البيت، تفسير السنة، نقد الحديث، أصول الحديث، أنواع الحديث، تطبيق الحديث، معيارية الحديث

Zuhdija Hasanović

SHI'Ā INTERPRETATION OF SUNNA

Abstract

Many Muslim countries are at the receiving end of Western imperialist pretensions, not only economically and politically, but also ideologically, culturally, religiously, and even militarily. At the same time, Muslim societies are weak and divided in many ways including along Sunni-Shi'a fault lines. As a result they are unable to resist those pretensions and sometimes they are even contributing to them. This is also the case with Bosnian society which, instead of initiating a process of integration and of overall strengthening, is weakening and being eaten away even religiously. This makes it important to pay attention to the Shi'i understanding of the role of the Prophet and his exemplary life (sunna), because only by getting to know each other and by engaging in a constructive inter-Muslim dialogue can Muslims liberate themselves from prejudices, suspicions and animosities, and build a strong and a productive community before achieving the goal of an aware community (umma).

KEY WORDS: Shi'a, imāma, ahl al-bayt, interpretations of Sunna, hadith criticism, hadith methodology, types of hadith, application of hadith, normativity of Sunna

Mustafa Hasani

TRETMAN IBADATA (OBREDOSLOVLJA) U TEORIJI CILJEVA ŠERIJATA (MAQĀṢID AL-SHARĪ'AH)

SAŽETAK

Sam pojam *ibadet* ima dva značenja: prvo, predanost i pokornost, a drugo, obred ili pobožno djelo. Ovaj rad ima za cilj da ukaže na činjenicu da je Allah, dž. š., stavio u obavezu adresatima/vjernicima izvršavanje temeljnih obreda: namaza, posta, zekata i hadža, i da je postavio ciljeve ili smislove njihova propisivanja. Nauka o ciljevima Šerijata polazi od premise da je Svevišnji Allah objavio vjeru u cjelini kao opće dobro, milost kojom se osigurava dobro na ovom i budućem svijetu. Iz te prizme sagledavaju se svi opći i pojedinačni propisi, pa tako i pitanja iz oblasti obredoslovlja. Među ulemom se vodi diskusija o posebnom statusu ibadata ili obredoslovlja u odnosu na ostale grane islamskog prava sa stanovišta razložnosti njihovih normi i razumskom dosezanju do ciljeva tih normi u situaciji kada Tekst "šuti". Svi se slažu da se kod ibadata naglasak stavlja na pokornost i izvršavanje, ali se razilaze o pitanju ciljnog tumačenja normi iz obredoslovlja. Jedni smatraju da nije moguće doći do spoznaje njihovih ciljeva osim onoga što je Allah dž.š., izrijeком naveo u Objavi, dok drugi imaju suprotan stav. Međutim, čovjek je razumsko biće koje traži odgovore i postavlja pitanja u cilju otkrivanja značenja i dubljih smislova Allahove riječi. Zato će neki alimi reći da je ciljno tumačenje, između ostalog, važno u kontekstu razumijevanja nadnaravnosti (al-i'ğāz) Objave.

Ključne riječi: obred, ibadet, cilj (al-maqṣad), tajna (al-sirr), mudrost (al-ḥikma), smisao (al-ma'āni)

Govoreći o posebnosti namaza, Muhammed, s.a v. s., je rekao da “klanjač u namazu blisko razgovara sa svojim Gospodarem”¹. Opis namaza kao *prisnog razgovora* ili *šapćućeg moljenja* (al-munāḡāt) navodi na zaključak da samo učenje u namazu, izgovaranje naučenog teksta i riječi nije cilj za sebe, nego je to uspostavljanje intimnog kontakta sa Svevišnjim Gospodarom. Hadis također navodi na misao da namaz, pored formalnog aspekta tj. namaskih radnji, poput stajanja (al-qiyām), pregibanja (al-rukū‘), spuštanja na tle (al-saḡda) i sl., nosi i određena duhovna značenja te da je očito propisan s nekim ciljem, svrhom i razlogom. Otuda potpuno opravdano pitanje: A šta jeste namaz osim stajanja, učenja, pregibanja i sl? Kakav je smisao namaza u cjelini ili kakva je mudrost izvršavanja pojedinih namaskih radnji? Ako namaz kao “stup vjere” nosi značenja, razloge i ciljeve radi kojih je propisan, da li i ostali propisi u islamu imaju svoje svrhe, ciljeve i razloge propisivanja? Odnosno, šta jeste osnovni cilj ili ciljevi vjere koju je Svevišnji Allah objavio preko svoga Miljenika, Muhammeda, a. s?

Temom ciljeva ili razloga objave pojedinih propisa ulema se uvijek bavila. Međutim, primjetan je povećan interes za ove teme u posljednje vrijeme kako na globalnom nivou, tako i na našem lokalnom nivou intenzivnim štampanjem djela koja se bave ovom tematikom. Istraživanje *mekasida* ili ciljeva Šerijata polazi od činjenice da je Milostivi Allah iz Svoje neizmjerne milosti poslao poslanika Muhammeda, a.s., te da je sama vjera, u svim aspektima, uključujući njen praktični dio, milost. U općim principima, ali i svakom pojedinačnom pravilu pohranjena je ta milost, mudrost, dublji smisao i značenje te ih treba otkrivati. Zbog tog postupka otkrivanja smislova i značenja normi i propisa neki su ih autori, poput imama Gazalija (Al-Gazālī), nazivali tajnama.

Ovaj tekst ima za cilj analizirati pitanje smislova temeljnih obreda, ibadeta tj. namaza, posta, zekata i hadža. Riječ je o jednoj specifičnoj oblasti islamskog prava i vjerske prakse za koju neki islamski autori smatraju da ne podliježe pravilima ciljnog tumačenja, odnosno da zbog te specifičnosti nije valjano istraživanje ciljeva u oblasti

¹ Aḥmad b. Ḥanbal, *Al-Musnad*, Dār al-ḥadīth, Kairo, t. 5., 1995., str. 28.

ibadata. Međutim, u tekstu ćemo osporiti ovaj pristup i iznijeti tezu da nije opravdano izuzeti ibadat u odnosu na ostale grane islamskog prava u pogledu ciljnog tumačenja, jer smatramo da ova klasifikacija nije dovoljno precizna, pa ćemo ponuditi drugu.

Pojam ibadeta (al-'ibadah)

Korijen riječi ibadet jeste 'a b d iz kojeg se izvodi glagol 'abada u značenju služiti, obožavati, a u varijanti 'abuda znači biti pobožan, robovati i sl. Za obožavaoca, poštovaoca, pobožnjaka u arapskom jeziku kaže se 'ābid. Jezičko značenje pojma ibadet jeste pobožno djelo, vjerska dužnost, obred, obožavanje, pokornost i sl. Prema klasičnim arapskim rječnicima, ibadet znači predanost, poniznost, pobožnost, poslušnost. Neki autori naglašavaju da ibadet znači i skrušena pokornost, pobožna poniznost, čime se naglašava da se ne radi o pukoj pokornost bez htijenja i volje, odnosno ova pokornost se ne može definirati kao profesionalno izvršavanje radnog zadatka. Radi se o pokornosti iz zahvale, poput zahvale na blagodatima života, vida, zdravlja, razuma i sl. Stoga će neki rječnici uključiti u objašnjenje ibadeta značenja pokornosti, poslušnosti, strahopoštovanja ali iz ljubavi prema Gospodaru. Strahopoštovanje razumijemo uvažavajući tumačenje Gazalija, da je u ovoj kovanici naglasak na poštovanju a ne na strahu, s tim da strah jeste rezultat nade ili neizvjesnosti da li je učinjeno *kabul*, tj. primljeno kod Svevišnjeg. I u islamskim naukama terminološko značenje pojma *ibadet* odgovara prethodno navedenim značenjima, a na osnovu čega se može uočiti da ibadet ima dva temeljna značenja: vjerski čin ili obred i pobožnost.

Pojmom ibadat (obredoslovlje), plural od ibadet, u islamskoj pravnoj nauci označava se posebna disciplina iz korpusa pravnih disciplina koja tretira temeljne obrede u islamu: namaz, post, zekat i hadž, te obrednu čistoću (al-ṭahāra) koja je uvjet za vršenje tjelesnih obreda (ibadeta). U pravnoj literaturi koja sistemski i cjelovito izlaže sve oblasti islamskog prava usvojeno je pravilo da pisanje počinje od ibadata, tako da su prve stranice knjiga i tomova posvećene temama o obrednoj čistoći, potom namazu i ostalim obredima. Na-

kon ibadata autori izlažu druge grane poput bračnog i ostalih grana personalnog prava i sl. Gotovo da se može reći da je ovaj obrazac općeprihvaćen kod muslimanskih autora kroz povijest pisanja pravne literature. Razlog ovakvom opredjeljenju i formalnom preferiranju ibadata u odnosu na ostale oblasti leži u činjenici da se ibadatom regulišu odnosi i prava između Allaha, dž. š., i pravnih subjekata tj. vjernika, dok ostale grane islamskog prava regulišu pravne odnose između ljudi (bračno, porodično, građansko, krivično pravo i sl.).

Tretiranje Ibadeta kao posebne fikhske discipline treba shvatiti samo kao izraz potrebe da se jasno razluči njegov predmet u odnosu na druge discipline. Ono kao takvo ne odgovara samoj biti pojma ibadet zato što se ibadat ne odnosi samo na formalne obrede: namaz, post, zekat i hadž, nego kao smisao i značenje pokornosti prožima sve oblasti ljudskog života i tiče se svake aktivnosti vjernika. "Ibadat jeste zajednički pojam koji obuhvata riječi i djela, javno i tajno, sve ono što voli Allah, dž. š., i čime je On zadovoljan."² Otuda je musliman pokoran Allahu, dž. š., i u džamiji i izvan nje, na ulici i na radnome mjestu. Kada klanja i čelom dotiče tle (al-sağda), to je sam po sebi pobožan čin i on je formalne prirode u smislu da ga je Allah, dž. š., propisao i kao dužnost stavio muslimanu i muslimanki da ga izvršavaju. S druge strane, dosta je radnji ili obreda koji imaju vjerski karakter, tj. tretiraju se kao izrazi pobožnosti, a nemaju specifičnu formu, poput davanja dobrovoljnog priloga ili pomoći. Pomaganje potaknuto vjerom u Allaha, dž. š., želeći Njegovo zadovoljstvo i milost, jeste ibadet, ali je ostavljeno na slobodan izbor vjernicima da se sami kreativno izraze prilikom izvršavanja ovog ibadeta. Vakuf je lijep primjer u tom pravcu iz kojeg se jasno vidi kako je ideja dobročinstva zadobila svoj institucionalan okvir. Muslimani su razvili instituciju vakufa koja se kroz povijest oblikovala u brojne varijante i modele, od izgradnje džamija i škola do javnih kupatila, bolnica, hotela i sl., a proistekla je iz ideje činjenja trajnog dobra.

Za mnoge koji ne razumiju islamsko učenje, pogotovo ako na njega gledaju iz vizure drugih religijskih učenja koja prave razliku

² Nāšir Yusuf Abdullah, *Maqāṣid al- 'ibādah fī al-Qur 'ān al-Karīm*, str. 5.

između svjetovnog i duhovnog, profanog i sakralnog, islam jeste previše svjetovan, “uvučen u dnevni život”, na način da svaka životna radnja, makar se ona ticala detalja iz uobičajenih životnih aktivnosti, ima vjersku kvalifikaciju nagrade ili prekršaja.

Poštivanje pravila ponašanja proisteklo iz pokornosti i pobožnosti jeste ibadet, bez obzira što se to isto dešava na ulici, na radnome mjestu, a ne samo u sakralnom prostoru. Brojni su primjeri u kojima Božiji Poslanik, a.s., podstiče muslimane da u komunikaciji s ljudima budu kulturni, kultivirani vjerom, ili da vjerski obrazac ponašanja progovara iz njih. Jedne prilike ispred grupe gdje je bio i Božiji Poslanik, a.s., prošao je čovjek na kojem se vidjela iscrpljenost, umor, te je neko od ashaba prokomentarisao: “Kamo sreće da je ovakav od angažmana na Allahovom putu!” Nato je Božiji Poslanik, a.s., rekao: “Ako čovjek iziđe iz svoje kuće da zaradi za svoje malo dijete, on je na Allahovom putu; ako čovjek iziđe iz svoje kuće da zaradi za svoje stare oronule roditelje, on je na Allahovom putu; ako čovjek iziđe da zaradi za sebe s ciljem da sačuva vlastito dostojanstvo, on je na Allahovom putu; ako, pak, iziđe radi tog posla kako bi ga drugi vidjeli i radi hvaljenja, on je na šejtanovom putu.”³

Iz hadisa izvodimo dva značenja: prvo, da se pokornost ili nepokornost Allahu, dž. š., iskazuje u svakodnevnim situacijama i drugo, da, ako se u svakodnevnim situacijama iskazuje pokornost Allahu, onda će se vjernik brinuti da mu taj trud bude tretiran “angažmanom na Allahovom putu”, što će utjecati na kvalitet rada jer je nelogično očekivati da se za neprofesionalan i neodgovoran rad očekuje nagrada kod Gospodara. Druge prilike je istakao: “Spolni odnos među supružnicima je sadaka!” Ashabi rekoše: “Zar i za nagon imamo sevap?” Poslanik im odgovori: “Kada bi neko od vas imao vanbračni seksualni odnos, da li bi ga za to slijedila kazna?” Ashabi potvrdno odgovoriše. On nastavi: “Stoga, kada ima bračni odnos sa suprugom, ima i nagradu.”⁴ Za vjernika, muslimana i muslimanku, i kada iza islamske norme ne stoji država ili državni zakon, islam pred-

³ Al-Ṭabarānī, *Al-mu‘jam al-awṣaṭ*, Dār Al-Ḥaramayn, Kairo, t. 7., br. hadisa 6835., str. 56.

⁴ Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Dār al-‘iḥyā’ al-turāth al-‘arābī, Bejrut, t. 2., str. 697.

stavlja lični moralni izbor te se zbog toga kaže da islamske norme imaju teritorijalni ili personalni karakter važenja. Primjerice, zabrana konzumiranja alkohola može biti propisana zakonom i musliman će se nje pridržavati poštujući pozitivni zakon i vjersku normu, a u situaciji kada konzumiranje alkohola nije zabranjeno pozitivnim zakonom države, musliman će vjersku zabranu konzumiranja alkohola izvršavati kao privatni izbor i moralnu normu. Tako se pravna norma iz domena zakonske transformiše u vjerska-moralnu normu⁵ iza koje ne stoji sankcija države, već moralni uzor ili vjersko opredjeljenje i osjećanje.

Sama podjela na vjerski ili pobožni čin i onaj koji to nije sa stanovišta islamskog učenja nije održiva, jer biti moralan i slijediti islamske vrijednosti jeste također izraz pobožnosti i pokornosti Uzvišenom Allahu. Nisu samo pravni poslovi ili ono što pravo tretira kao "pravilo ponašanja pravnog subjekta" domen vjerske kvalifikacije, nego i sfera morala. Pobožnost jeste pridržavanje date riječi ili obećanja, poštivanje rokova, susretljivost i odgovorno ponašanje u komunikaciji. Poštivanje ljudskih prava nije samo pravna, tj. formalna, nego je i vjerska dužnost, jer za nju vjernik ima i vjersku nagradu. Takav čovjek postupa shodno zakonu kojim se štite ljudska prava, ali je dodatna vrijednost to što isto djelo ima vjersku kvalifikaciju (al-thawāb) s obzirom da se izvršava Božiji nalog. Stoga u islamu pojam pravde i pravičnosti nadilazi samo postupanje po pravu, već se traži od subjekta da bude pravičan, čak i onda kada, recimo, sudsku parnicu dobije u svoju korist ali na nepravedan način, manipulacijom, ili jednostavno zbirom nekih okolnosti koje su njemu išle u prilog i sl. Pobožnost se ogleda u principijelnom odustajanju od forme jer ona ne odgovara onome što se desilo, tj. istini. Iako su se neki pravници koristili pravnim doskočicama (al-ḥiyal), sa stanovišta ciljnog tumačenja, takvo što je neprihvatljivo, jer je riječ o svjesnom pribjegavanju formalnim pravnim rješenjima u cilju izbjegavanja suštine propisa. O toj stalnoj dilemi razlike između

⁵ Prof. dr. Fikret Karčić, "Islam u sekularnoj državi: Primjer Bosne i Hercegovine", u: <https://fikretkarcic.wordpress.com/2009/07/24/islam-u-sekularnoj-drzavi-primjer-bosne-i-hercegovine/> Posjeta: 2.12.2015.

pravne i materijalne, tj. stvarne istine, dosuđene i dogođene, Božiji Poslanik, a.s., jasno kaže: “Ja sam samo čovjek, a vi se sporite preda mnom, pa možda neko od vas bude uvjerljiviji u dokazivanju od drugog te mu presudim shodno onome što sam čuo. Kome tako dosudim dio prava njegovog brata, neka ga ne prihvata, jer sam mu time dodijelio samo dio džehennemske vatre!” Muhammed., a.s., ovim hadisom snažno naglašava da se pojam pravde izdiže iznad forme, da pravo uvijek ne doseže do pune istine, i da u tom smislu svaki pojedinac, potaknut vjerom u Boga, treba biti vođen pobožnošću, a ne samo formom.

Ciljevi Šerijata

U literaturi se koristi više izraza kojima se operiše u teoriji o ciljevima Šerijata. To su: *asrār* (tajne), *ma‘āni* (značenja), *ḥikma* (svrha, mudrost), *‘ilal* (razlog, svrha), *maqāsid* (ciljevi), *meṣāliḥ* (dobrobiti) i sl. Ovi termini u jezičkom značenju otkrivaju i samu bit teorije o ciljevima Šerijata, jer se bave pitanjima unutarnjih smislova, značenja, mudrosti te ciljeva i intencija normi islamskog prava, ali i islama u cjelini i metodama njihova saznavanja. Prema jednoj definiciji, Šerijat jeste skup pravila, ali i sistem vrijednosti.⁶ Ova definicija je važna u kontekstu teme o ciljevima Šerijata, posebno njegovog pravnog aspekta, jer Šerijat jeste “cjelina ljudskog ponašanja”, tj. puno je obimniji pojam od prava ili vjerozakona s obzirom da pored prava i ponašanja uključuje aspekte vjerovanja i morala. Za pravo se kaže da je minimum morala, tj. pravo treba biti usko povezano sa moralom i vrijednostima. Islamsko pravo, s obzirom da je religijsko pravo i Božanskog porijekla, naglašeno aktualizira i promovira vrijednosti, moral, pravdu, dobro i dobročinstvo kroz govor o ciljevima. Tako se u oblasti mekasida (*maqāsid al-šariah*) razvila islamska pravna aksiologija koja se bavi pitanjem vrijednosti, njihovog stepenovanja i sl. Analizirajući pitanja ciljeva

⁶ Mohammad Hashim Kamali i Jasser Auda, *Uvod u teoriju ciljeva Šerijata*, preveo Šukrija Ramić, 2015., str. 24; Mohammad Hashim Kamali, *Uvod u šerijatsko pravo*, prevela A. Mulović, Centar za napredne studije i El-Kalem, 2015., str. 150.

normi ili razloga zbog kojih je Allah., dž. š., naredio ili zabranio određene radnje i postupke, ispituje se koje vrijednosti se time štite i afirmiraju.

U teoriji mekasida propituje se šta je “Zakonodavac želio reći”. Islamsko pravo je objavljeno pravo te otuda zadatak alima i pravika jeste otkrivanje utisnutih smislova, mudrosti koje se kriju u propisu ili razloga propisivanja pojedinih obaveza, zabrana i sl. U nekim slučajevima je Zakonodavac Objavom definisao koji je smisao ili cilj pojedinog propisa, ali često i nije. Tako se postavilo pitanje da li je to što je navedeno u Kur'anu ili zabilježeno u hadisu kao mudrost jedina mudrost i cilj ili ima još ciljeva, odnosno da se dilema proširi, šta uraditi u situaciji kada Zakonski tekst šuti o svrsi ili cilju radi kojeg je propisan?

Iz razloga oslanjanja na razum, teorija mekasida i metode ciljnog (fiqh al-maqašid) i interesnog tumačenja (fiqh al-mašālih) kod nekih autora nisu prihvatljive, jer ostaje puno prostora za špekulaciju, proizvoljnost i subjektivnost. Za razliku od metodologije tumačenja prava (uṣūl al-fiqh) mekasidi nemaju jasnu i razrađenu metodologiju. U *usuli fikhu* jasno su postavljena pravila i definirane metode izvođenja pravnih normi i, zadatak pravika se sastoji u tome da se principijelno drži datih pravila, dok sistemskih pravila u teoriji mekasida nema te je zbog tog velikog prostora racionaliziranja mekasid kod nekih autora osporen. Međutim, tradicija tumačenja prava od ranih pravika iz reda ashaba pa do danas zabilježila je vrlo frekventnu praksu tzv. ciljnog tumačenja.⁷ Ona je izvedena iz Kur'ana, prakse Božijeg Poslanika, a.s., a pravici su je prepoznali i usvojili. Kur'an u nekim propisima, a to je navodio i Muhammed, a.s., izričito ukazuje na razložnost pojedinih propisa⁸ i ciljeve kojima vodi

⁷ Imran Ahsan Khan Nyazee ističe da je ciljno tumačenje bilo prisutno od najranijih vremena među islamskim pravnicima u praksi tumačenja prava, a da se tek kasnije, prema njemu, sa Al-Gazalijem, razvija teorija o mekasidima. V.: Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law*, Islamic research Institute Press, Islamabad, str. 232-233.

⁸ Prema Ibnul-Qayyimu Kur'an i Sunnet su krcati primjerima navođenja razloga donošenja određenih propisa. Navodi da ih nije našao stotinu niti dvije stotine nego preko hiljade i, kako kaže, navođeni su u različitim jezičkim i stilskim formama, kao što je

određeni propis, odnosno utvrđena je tzv. ciljna orijetiranost Objave⁹. Drugi argument koji je, također, prisutan u Objavi a posredno govori o ciljevima ili razlozima uvođenja neke norme jeste odgovor na pitanje: Koje se vrijednosti štite zabranama, tj. šta jeste cilj uvođenja pojedinačne zabrane? Stepeni strogoće zabrane kao i propisane sankcije su različite i to je poslužilo pravnicima kao indikator rangiranja vrijednosti koja se štiti dotičnim zabranama. Pravnici su sagledavali više ajeta i hadisa, koncetrisali ih sadržinski prema temi koju tretiraju, što ih je, upotrebom induktivne metode, dovodilo do razumijevanja i uočavanja zajedničkog im razloga uvođenja ili otkrivanja ciljeva kojima Zakonodavac tim zabranama usmjerava pojedinca i društvo. Krivična sankcija za vanbračni seksualni odnos je vrlo stroga, pa su samim tim vrijednosti koje se ovom sankcijom štite: porijeklo, čast, brak i sl. rangirane u najviši stepen tzv. zaštićenih vrijednosti. Ovdje su pravnici sagledavali sve ajete i hadise koji govore o sankciji za vanbračni odnos, sankciji za potvoru te ukupno ajete o vrijednosti braka, čednosti, čuvanja porijekla i sl.

Treći argument u prilog ciljnog tumačenja također proističe iz promatranja cjeline. Međutim, ovaj argument proizlazi iz sagledavanja ukupnosti islamskog učenja i Objave. Naime, analizirajući brojne ajete koji govore o Allahovoj milosti, Njegovoj želji da ljudima pomogne slanjem Poslanika, a.s., objava i sl., ulema je zauzela stav da je islam u cjelini milost i dobro na ovom i budućem svijetu. Ibnu'l-Kajjim (Ibn al-Qayyim) je zapisao često citiranu misao: "Poznato je da svijetli Šerijat, koji predstavlja krajnji stepen zaštite općeg dobra i interesa ljudi (al-mašlah) ne može sadržavati propise (nepravde). Šerijat se zaista temelji na svrsishodnosti i zaštiti interesa ljudi na ovom i budućem svjetu. Svaki propis jeste milost, pravda, dobro/vrijednost u potpunosti. Sve što mimoilazi pravdu postaje tiranija, umjesto milosti rađa se njena suprotnost, umjesto općeg dobra nastaje šteta, umjesto razboritosti nastaje poremećaj. To nije dio

upotreba čestica za svrsishodnost, poput *lama* ili *kay* i sl. V.: Ibn Qayyim Al-Gawziyya, *Miftāḥ dār al-sa'ādah*, I-II, Dar al-kutub al-amaliyya, Bejrut, 1995., str. 340.

⁹ V.: Džasir Avde, *Intencije šerijata kao filozofija islamskog prava*, preveo Nedim Begović, El-Kalem i Centar za napredne studije, Sarajevo, 2012., str. 46-51.

Šerijata, makar ga ljudskim tumačenjem pokušali pripisati Šerijatu, jer je Šerijat Allahova pravda među ljudima, i milost Njegova među stvorenjima, i sjena Njegova na zemlji, i mudrost Njegova koja ukazuje na Njega i istinitost Njegova Poslanika, alejhi's-selam,..."¹⁰ Shodno rečenom, ulema je, po nekima konsenzualno, zaključila da je Šerijat ustanovljen radi dobrobiti ljudi. Jedan od najvećih alima u povijesti, bez kojeg je govor o teoriji mekasida manjkav, Šatibi (Al-Shāṭibi), zapisao je: "Temeljni Zakonodavčev cilj ustanovljavanja Šerijata, tj. cilj koji zauzima prvu poziciju, a sve mimo njega dolazi kao njegovo raščlanjenje, jeste da je Šerijat ustanovljen radi dobrobiti ljudi na oba svijeta."¹¹

Posebnosti ibadata sa stanovišta ciljnog tumačenja

Sagledavajući ukupnost islamskog učenja ulema je uočila neke razlike između ibadata i ostalih grana prava, o pitanju mogućnosti razumijevanja ciljeva ili razloga za donošenje pojedinačnih propisa. Tako je razumljeno da zabrana alkohola proizlazi iz činjenice njegovog opijajućeg svojstva te je to razlog njegove zabrane u malim ili velikim količinama. Međutim, prema stavu neke uleme, analiza razložnosti (al-ta'īl) u Ibadetima nije moguća te se norme iz ove oblasti ne mogu tumačiti traženjem njihove razložnosti, i one su svrstane u kategoriju normi koje nisu razložne, tj. *gayr al-mu'allala*. Nije moguće racionalno dati valjan odgovor na pitanja zašto se klanja na sabahu četiri rekata, na akšamu tri, ili zašto se sura Fatiha uči na svakom rekatu, zašto je vrijednost nisaba na trgovačku robu 2,5% a nije 3%, ili zašto se hadž mora obaviti samo u vrijeme zul-hidžeta ili postiti cijeli mjesec ramazan i sl? Allah, dž. š., nije dao odgovore na ova pitanja i zato svako racionaliziranje tih propisa jeste nagađanje, prognoziranje, špekulacija. Međutim, teškoća u pogledu propitivanja razložnosti pravila prisutna je i u drugim granama prava.

¹⁰ Ibn Qayyim Al-Gawziyya, *I'lām al-muwaqqi'īn 'an rabbi al-'alamīn*, t. 1, kritičko izdanje sačinio Muhamad al-Mu'tasim Billahi Al-Bagdādi, Dar al-kitab al-'arabi, Bejrut, 1996., str., t. III., str. 5 – 7.

¹¹ Ahmed Er-Rejsuni, *Ciljevi Šerijata, Eš-Šatibijeva teorija*, preveo Enes Ljevaković, El-Kalem i Centar za napredne studije, Sarajevo, 2009., str. 145.

Recimo, iz Šerijatskog bračnog prava: zašto je priček (al-‘iddah) poslije jednostranog razvoda braka (al-ṭalāq) tri mjeseca, a poslije smrti muža četiri mjeseca i deset dana? Razum nas vodi zaključku da bi trebalo biti obrnuto. Šerijatsko bračno pravo nalaže da su supružnici dužni provesti *iddet* zajedno.¹² Navode se dva razloga propisivanja *iddeta*: mogućnost pomirenja i nastavka zajedničkog života i ustanovljenje gravidnosti supruge radi utvrđivanja očinstva i ostalih prava i obaveza koje iz toga proizlaze. U ajetu se objašnjava cilj ovog perioda čekanja i kaže se: “Ti ne znaš, Allah može poslije toga priliku pružiti.”¹³ tj. da se supružnici pomire i nastave bračni život. Međutim, te mogućnosti nema kod *iddeta* nakon smrti muža, tako da je uvrđivanje gravidnosti udovice cilj *iddeta* koji je preostao. Prema ciljnom tumačenju, danas bi se to lahko moglo ispitati putem brojnih medicinskih testova, ali i dalje ostaje obaveza poštivanja forme *iddeta* i u ovom slučaju, a to je da je dužnost udovice izvršiti poslijebračni priček četiri mjeseca i deset dana. Iz ovih primjera se uočava da mjere, rokovi i općenito norme kod kojih se iskazuju neke vrijednosti u ibadatima ali i ostalim granama ne podliježu tumačenju nego povinovanju, tako da primjedba da se zadate vrijednosti i mjere u Ibadetima nisu razložne vrijedi i za sve ostale norme bez obzira da li su ibadetske ili nisu. Ta obaveza poštivanja granica/mjera vrlo često se u Kur’anu naglašava u formulaciji da su to “Allahove granice”, a “onaj ko ih krši –sam sebi nepravdu čini”, tj. one se trebaju ispoštovati bez obzira da li ih razumjeli ili ne.

Neslaganje među pravnicima je primjetno i kod tretmana pojedinih ibadeta. Tako je dr. Jusuf Karadavi (Yūsuf Al-Qaraḏāwī) izdvojio zekat¹⁴ u odnosu na ostale obrede uzevši u obzir da je riječ o imovinskom ibadetu, jer je naglašena društvena i socijalna uloga zekata. Zekat je s jedne strane ibadet, a sa druge strane, on je imo-

¹² Iddet jeste priček u smislu čekanja konačnog razrješenja statusa među supružnicima. Dužnost jeste da u periodu *iddeta* supružnici ostanu u zajedničkom domaćinstvu, ali odvojeni u bračnoj postelji. Ako bi se u tom periodu desio seksualni odnos među njima, to bi značilo pomirenje i samim tim nastavak zajedničkog bračnog života.

¹³ Al-Ṭalāq, 1.

¹⁴ Jusuf El-Karadavi, *Smisao šerijatskih propisa (Šerijatske intencije)*, preveo Sulejman Topoljak, El-Kelimeh i Centar za napredne studije, Novi Pazar, 2012., str. 228-234.

vinsko pravo tako da su mu pravници nekada u svojim tumačenjima prilazili kao ibadetu, a nekada sa pozicije imovinskog prava. Prema dr. Karadaviju, taj dvojak rezon kod pravnika rezultirao je različitim stvovima u tumačenju. Hanefijski pravnici smatraju da je dozvoljeno dati zekat u protuvrijednosti a ne u imovini u kojoj se obračunava, razumijevajući zekat u ovom slučaju kao imovinsko pravo, dok su druge pravne škole pristupale zekatu kao ibadetu te su smatrale da se zekat treba dati u onoj vrijednosti u kojoj je iskazan u doslovnom tekstu hadisa. Hanefijski pristup ovom pitanju jeste iz pozicije ciljnog tumačenja. Ciljno tumačenje postavlja pitanje šta je cilj ili svrha propisivanja zekata: da li dati zekat u artiklima koje je Božiji Poslanik, a.s., spomenuo u hadisima ili, pak, analizirati razloge navođenja prehrambenih artikala, odnosno analizirati svrhu i cilj koji se treba ostvariti izdvajanjem zekata. U prvom slučaju hanefije su razumjele da je Božiji Poslanik, a.s., u hadisima u kojima je navodio mjere u pšenici, hurmama, suhim grožđicama itd. ustvari ciljano govorio o hrani koji su muslimani imali tada kod svojih kuća i koja im je bila nadohvat ruke, a ne o artiklima kao takvim, tako da je riječ o hrani kao zakonskom razlogu (al-‘illah), a ne o artiklima. Stav da se zekat treba zasebno tretirati u odnosu na namaz, post i hadž Karadavi potkrepljuje brojnim argumentima koji proističu iz ciljnog tumačenja. Tako se on pita: Šta jeste cilj izdvajanja zekata osim čišćenja imovine i samog davaoca zekata? Odgovor jeste stvarna pomoć primaocima zekata: siromasima, beskućnicima itd.¹⁵ U više svojih djela Karadavi ističe da je ciljno tumačenje hanefijske pravne škole u ovom slučaju potpuno opravdano i odgovara u cijelosti mudrosti propisivanja dijeljenja zekata. Kada bi danas nekom korisniku zekata, pretpostavlja Karadavi, neko donio zekat u pšenici ili na ime sadekatu'l-fitra dao dva i pol kg. riže posljednjeg dana ramazana sa namjerom da mu to bude pomoć prvog dana Bajrama i da mu to ublaži njegovo teško imovinsko stanje, da li bi to bilo ispunjenje Allahove volje utkane u ovom propisu? To bi značilo da Zakonodavac hoće da pšenica bude u prometu među muslimanima i da su muslimani dužni skladištiti pšenicu radi ispunjavanja ovih

¹⁵ Al-Tawba, 60.

obaveza. Jedino bi, kako kaže Karadavi, trgovci imali koristi od ovog tumačenja i prometa, a ne oni koji su navedeni u ajetu kao korisnici zekata, a niti davaoci jer bi puno skuplje plaćali pšenicu od tržišne vrijednosti i ona bi zbog potražnje poskupjela.

Na osnovu prethodno iznesenog Karadavijeveg stava o izuzimanju zekata od ostalih ibadeta pogrešno se može zaključiti da je Karadavi dijelom osporio pravilo koje kaže da je osnova u ibadetima slijeđenje Božijeg Poslanika, a.s., (al-ašl fī al-‘ibādāt al-‘ittibā‘). Ovo pravilo su neki alimi konstruisali s ciljem da se naglasi da je kod ibadeta primarno njihovo izvršavanje, pokornost u načinu i formi kako je to radio Božiji Poslanik, a.s. Međutim, ovdje je vrlo važno naglasiti, posebno sa stanovišta ciljnog tumačenja Izvora, da se pod “slijeđenjem Božijeg Poslanika, a.s.,” ne misli samo na njegovu praksu, nego na cjelinu njegovog odnosa prema ibadetima u kojem je praksa samo jedan od aspekata. Stoga *slijeđenje* znači, između ostalog, i ostvarivanje smislova, dubljih značenja i intencija na koje je on ukazao svojim riječima, ali i djelima, jer ako je namaz *bliski razgovor*, onda ga takvog treba nastojati i ostvariti. Ali, polazišna osnova u tom pravcu jeste formalno izvršavanje. Stoga se rečenim pravilom ističe stav da, bez obzira da li klanjač znao ili ne šta jeste svrha ili cilj obreda ili njegovog pojedinog dijela, obavezan je klanjati i izvršiti obred. Nema te spoznaje cilja ili svrhe koja bi nekome mogla poslužiti za opravdanje prestanka klanjanja ili neizvršavanja posta. Otuda je u ibadetima osnova iskazivanje pobožnosti, pokornosti (al-ta‘abbud, al-ṭā‘ah) ili pokornost onome što je Allah, dž. š., propisao (mā šara‘ahu Allah).

Ovim načelom daju se dvije važne poruke. Prva, osporava se hipoteza da je važnije “biti čist u srcu” nego klanjati, jer ta hipoteza proizlazi iz pogrešnog tumačenja svrhe propisa nauštrb pokornosti Allahu Svevišnjem. Prema shvatanjima pojedinca, ako se čovjek moralno izgradi, on nije dužan klanjati, jer je time svrha i cilj propisivanja namaza i ostalih obreda ispunjena. Allah dž. š., o svrsi propisivanja namaza kaže: “Kazuj Knjigu koja ti se objavljuje i obavlja namaz, namaz zaista odvraća od razvrata i od svega što je ružno; obavljanje namaza je najveća poslušnost! A Allah zna

šta radite.”¹⁶ Navedeno pravilo osporava ovu tezu i ističe da svaki adresat, tj. vjernik, ima obavezu izvršavanje propisanih obreda. On može u određenim okolnostima drugačije klanjati, poput klanjanja bolesnika u ležećem položaju ili odgoditi obavezni post za kasnije zbog puta ali je obavezan klanjati na putu, u bolničkom krevetu i sl. Druga poruka jeste da se ovim ispunjava Allahovo pravo kojim je obavezao čovjeka, a to je da mu se ljudi klanjaju i pokoravaju, tj. ibadete čine. Allah, dž. š., kaže: “Džine i ljude sam stvorio samo da Mi predani budu”¹⁷ To je Allahovo pravo kod stvorenja a obaveza ljudi! Ibadeti nemaju alternativu te se ne mogu zamijeniti. U tom smislu, vrlo je signifikantan hadis u kojem stoji da je neki čovjek rekao Božijem Poslaniku, a.s.: “Jedan čovjek klanja noću, a kada svane on krade.” On mu je rekao: “Odvratiće ga to što si rekao (tj. namaz).”¹⁸ Hadisom je Alejhis-selam skrenuo pažnju na činjenicu da namaz nije magični ritual već je klanjanje otvaranje procesa koji kreće od formalne predanosti ka pobožnom pokoravanju i skrušenoj predanosti. Taj proces čuveni ashab Abdullah b. Mesud opisao je riječima: “Dok je čovjek u namazu, on kuca na vrata Gospodara, a za onoga ko kuca na vrata postoji velika šansa da mu se ona otvore.”¹⁹ Iz istog slijedi da je Zakonodavčev cilj da namazom odgoji klanjača, a cilj klanjača bi trebao biti da se Allahu pokorava klanjanjem propisanih namaza i izvršavanjem ibadeta. Zbog toga, klanjač kod otpočinjanja namaza i svih obreda i ibadeta u najširem smislu treba istaći namjeru, razlog činjenja obreda ili djela jer se na taj način razlikuje *ibadet*, djelo u ime Allaha, od *adeta*, tj. običaja, odnosno djela koje se radi rutinski, po navici ili uobičajenoj praksi. Za djelo koje se desi bez namjere ulema je kazala da se pravno tretira kao “kretanje životinje” ili “mrtve materije”.²⁰

U prilog tezi da je legitimno i u ibadetima propitivati razložnosti govori i činjenica da rečeno pravilo ne izražava jedinstven stav uleme. Da budemo precizniji, ne postoji niti jedinstvena, oćepri-

¹⁶ Al-Ankabūt, 45.

¹⁷ Al-Thariyat, 56.

¹⁸ Aḥmad b. Ḥanbal, *Al-Musnad*, Dār al-ḥadīth, Kairo, t. 15., 1995., str. 483.

¹⁹ Abdurrezak Al-Šan‘ānī, *Muṣannaf*, t. 3., str. 43.

²⁰ Er-Rejsuni, *op. cit.*, str. 185.

hvaćena formulacija ovoga pravila. Tako se imam Šafija (Al-Shāfi) pridržava pravila koje glasi: Osnova u ibadetima jeste pridržavanje najsitnijih ibadetskih detalja bez propitivanja njihove razložnosti (al-aṣl fī al-‘ibādāt mulazamatu a‘ayanihā wa tark al-ta‘līl). Ebu Hanife (Abu Ḥanīfa) i hanefijska pravna škola nije se složila sa prethodnim stavom tvrdeći da je i u ibadetima legitimno traganje za ciljevima, mudrostima i razložnostima “sve dok je to moguće izvesti (ḥattā yata‘adhdhere)”.²¹ Posljedice ova dva različita pristupa se mogu sagledati u tumačenju ne/obaveznosti poštovanja redoslijeda uzimanja abdestskih farzova. Šafija smatra da je ispravan abdest ako je pranje pojedinih dijelova tijela izvršeno onim redoslijedom kako je to navedeno u 6. ajetu sure Al-Māida, dok je prema Ebu Hanifi ispravan abdest i ako se ne ispoštuje rečeni redoslijed, mada je to prema njemu pokuđeno činiti.

Ebu Hanife polazi od stava da abdest nije sam po sebi ibadet, nego sredstvo, odnosno uvjet ibadeta, a to je klanjanje namaza ili učenje Kur’ana, dok je pristup Šafija dosljedno slijeđenje Teksta bez ciljnog tumačenja. Ulema smatra da je pokuđeno (al-makrūh) uzimati abdest na abdest bez razloga, što ide u prilog stavu da abdest nije ibadet sam po sebi. Zbog toga bi bilo pogrešno ako bi neko u abdesthani sjedio i uzimao “abdest na abdest” smatrajući to ibadetom!

Ako se prihvati stav Karadavija da je zekat specifičan ibadet budući da je riječ o imovinskom ibadetu, sa naglašenom socijalnom i humanitarnom ulogom, onda se može reći da i ostali obredi: namaz, post i hadž dijelom imaju tu dimenziju. Primjerice, sadekatul-fitr je vezan za post i ramazan, ali je riječ o materijalnom davanju u cilju pomoći zekatskim kategorijama primalaca. Hadž ima naglašenu društvenu dimenziju i spada u kategoriju tjelesno-imovinskog ibadeta, čime je istaknuta i njegova društvena, odnosno imovinska uloga. Sve ovo govori da prethodno citirano pravilo ne isključuje propitivanje smislova. Jer, pravilo ističe da je osnovni princip u ibadetima pridržavanje Teksta, slijeđenje Božijeg Poslanika, a.s., u svim aspektima njegova odnosa prema ibadetima, ali ne isključuje

²¹ Muḥammad Šidqī b. Aḥmad Al-Borno, *Mawsū‘ah al-qawā‘id al-fiqhiyyah*, II, Muassasah al-risālah, Bejrut, 2003., str. 19.

drugi sekundarni princip, a to je razumijevanje njihova značenja, shvatanja njihovih ciljeva. Naprotiv, činjenje obreda uz spoznaju cilja kojeg je Allah, dž.š., pohranio u njemu daje tom ibadetu cjelinu i postiže se jači efekat.

Na osnovu rečenog, smatramo da je preciznija klasifikaciju pravnih normi sa stanovišta njihove razložnosti koju je naveo Ibn Ašur (Ibn 'Āshūr) u svom čuvenom djelu *Maqāṣid al-Sharī'a al-islāmiyya*, a prema kojoj se pravne norme mogu svrstati u tri kategorije: a) one koje je moguće racionalizirati jer su njihovi razlozi objavljeni u tekstualnim izvorima ili se na drugi način može razumjeti njihova razložnost; b) one koje zahtijevaju pokornost u izvršavanju jer je njihova razložnost izvan mogućnosti ljudskog dosezanja, i c) one koje su između prethodne dvije kategorije, tj. koje podliježu istraživanju razložnosti jer je njihov razlog skriven, te su često zbog toga ove norme razlogom različita tumačenja među pravnicima.²² Ova klasifikacija je prihvatljivija u odnosu na podjelu prema granama, jer je daleko preciznija s obzirom da se, kao što je to pokazano, i u drugim granama mogu naći pravne norme koje se ne mogu racionalizirati nego ih treba iz pobožnosti izvršavati takve kakve jesu. Zbog toga, čini se potpuno ispravnim u vidu zaključka ponoviti riječi Ebu Hanife da se razložnost normi propituje u svim oblastima dokle god je to moguće činiti.

To su alimi veoma dobro razumjeli pa su rano počeli pisati djela u kojima su tretirali pitanje ciljeva ibadeta. Prvi koji je posvetio svoje djelo ciljevima ibadata i čak u naslovu ga tako imenovao jeste Tirmizi Hakim (Al-Tirmizī al-Ḥakīm, u. 296./908.) koji je svoje djelo naslovi *Aṣ-Ṣalāh wa maqāṣiduha*. Vrijedno je ovdje izdvojiti ime Iz b. Abdusselam (Al-'Izza b. Abdusselām, u. 660./1209.) koji je svoja dva djela posvetio intencijama namaza i posta i naslovio ih *Maqāṣid al-Ṣalāh* i *Maqāṣid al-Ṣawm*. Ibnu'l-Kajjim (u. 748./1347.) je vjerovatno jedan od najplodonosnijih autora koji je svojim djelima, primjerice, *Miftāḥ Dār al-sa'ādah*, obrazlagao tezu o razložnosti pravnih normi, čak i u ibadatu.

²² Muhammad Al-Ṭāhir b. 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'a al-islāmiyya*, Dār al-kutub al-Lubnān, Bejrut, 2010., str. 74-75.

I na kraju ovog kratkog prikaza treba spomenuti i imama Gazalija (u. 505./1111.) koji je svoje djelo *Ihyā' 'ulūm al-dīn* koncipirao na način da je prvo opisao obrede sa fikhskog aspekta, a potom je prelazio na govor o njihovim tajnama i dubljim značenjima. Stoga je naslov ovog djela "Oživljavanje vjerskih nauka" veoma indikativan u smislu da njegovo pristup pisanju obuhvata oba aspekta: pravni i duhovni, formalni i suštinski. S obzirom na vrijeme kada je živio, vrlo je važno spomenuti da je tako rano bilo potrebe pisati o oživljavanju nauka o smislovima obreda u kontekstu oživljavanja dubljeg, cjelovitijeg znanja o temeljnim obredima. Iz ovog kratkog navođenja autora i njihovih djela može se zaključiti da je ulema od početka pisala o mekasidima ibadata i da taj trend traje od najranijih vremena do danas.

Sve su ovo važni indikatori koji afirmiraju tezu da svi propisi, u cjelini i pojedinačno, bez izuzetka, uključujući i ibadete, imaju svoje ciljeve i svrhe i da ih je legitimno i potrebno tražiti. Koliko ih je i sa kojim stepenom izvjesnosti ih je moguće objektivno dokučiti, sasvim je drugo pitanje. Ono je poticaj i izazov za svaku generaciju, da ponudi vlastito razumijevanje i odgovore. Na kraju, čovjek je razumno biće i od njega se očekuje da postavlja pitanja i traži odgovore. Vjera, kao i svaki obred, dio je čovjekovog života, čak njegove najdublje intime jer je riječ o vezi sa Allahom, dž., š., te je za očekivati da reaguje i ibrahimovski²³ propituje kao razumno biće i traga za značenjima i smislovima. Vjera u Allaha je vjerovatno najsnažniji sadržaj i motiv da se traga za odgovorima ili dokuči ono što je čovjeku dato "s druge strane" iz milosti Milostivog. Tu unutarju potrebu za racionalnim objašnjenjima i razumijevanjem, ali ujedno i poticaj za korištenje vlastita razuma podstakao je i Božiji Poslanik, a.s., riječima: "Kome Allah želi dobro, da mu da razumije vjeru".²⁴ U Kur'anu se naglašava da su znalci vjere, alimi, nasljednici Božijeg Poslanika, a.s., a ne pobožnjaci. I zbog toga, od čovjeka

²³ "A kada Ibrahim reče: 'Gospodaru moj, pokaži mi kako mrtve oživljuješ!' – On reče: 'Zar ne vjeruješ?' – 'Vjerujem' – odgovori on – 'ali bih da mi se srce smiri...'" (Al-Baqara, 260).

²⁴ Al-Bukharī, *Al-Šaḥīḥ*, br. hadisa 69.

koji vjeruje u “nevidljivo” očekuje se da snagom vlastitog intelekta postavlja pitanja, traži odgovore i spoznaje. Kada čovjek spozna ciljeve koje je Svevišnji utisnuo u ibadete, onda će nastojati da ih materijalizira, ostvari ili prepozna u životu kao ogledalo vlastite pozicije kod Allaha, dž. š. Kada spozna razložnost normi, to će mu, prema Šahu Velijullahu Dihleviju (Shah Waliy Allah al-Dihlawi), koristiti i pomoći da spozna brojne nadnaravnosti (al-m‘uğizāt) s kojima je došao Božiji Poslanik, a. s; da spozna savršenstvo vjere koju je Allah, dž. š., objavio; nađe i ostvari smiraj duše u vjeri; osnažit će mu motivaciju da kao vjernik ostvari perfekciju u izvršavanju vjerskih dužnosti; odbaci sumnje i dileme koje mu razum nameće a koje još nije riješio i pomogne mu da shvati da su svi vjerodostojni hadisi sukladni principu da je Šerijat opće dobro.²⁵

Zaključak

Iako pojedini pravnici smatraju da obredoslovlje (ibadat) ne podliježe pravilima ciljnog tumačenja evidentiramo da su od vremena ashaba, a na tragu ciljne orijentiranosti Izvora, alimi tumačili obrednu čistoću, namaz, post, zekat i hadž navodeći svrhe i mudrosti pojedinih propisa s ciljem da se razumije želja Zakonodavca i, naravno, da se ta svrha implementira. Ovaj pristup traženja viših značenja i smislova pruža islamskom pravnoj teoriji i praksi dinamičan pristup tumačenju Izvora, što je omogućilo unutarnji razvoj šerijatskog prava i dosezanje fleksibilnih rješenja. Spoznaja ciljeva ibadata ima svoju praktičnu vrijednost sa pozicije adresata, tj. vjernika, jer ga dodatno motivira u izvršavanju obreda, jača njegovu predanost i pokornost i zadovoljava njegovu intelektualnu radoznalost. Također, ovim se sprečava opasnost formalističkog pristupa vjeri u cjelini i obredima posebno, pri kojem se gubi bit i smisao obreda, a samim tim se zanemaruju ciljevi i mudrosti radi kojih su propisani.

²⁵ Shah Waliyyullah al-Dihlawi, *Huğğatullah al-bālīga*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beirut, t. 1., 1995., str. 16-18.

مصطفى حساني، المدرس

مكان العبادة في نظرية مقاصد الشريعة

الملخص

إن لكلمة العبادة معنيين: الخضوع أو الطاعة، والطقس أو الشعيرة. ويقصد هذا البحث الإشارة إلى أن الله سبحانه وتعالى أوجب على المؤمنين العبادات الأساسية هي: الصلاة والصوم والزكاة والحج، وأنه وضع مقاصد إيجابها. وينطلق العلم عن مقاصد الشريعة من الافتراض أن الله سبحانه وتعالى أنزل الدين كله للصالح العام ورحمةً توفر الخير في الدنيا والآخرة. ومن خلال ذلك المشور يُنظر إلى جميع الأحكام العامة والخاصة وكذلك الأمر بالمسائل في مجال العبادات. وتجري بين العلماء المناقشة عن المكان الخاص للعبادات بالنسبة إلى سائر فروع الفقه الإسلامي من وجهة نظر تبرر أحكامها والتوصل الذهني إلى مقاصدها في حالة «سكوت النص». ويتفق الجميع على أن التأكيد في العبادات على الطاعة والعمل، لكنهم يختلفون في تفسير مقاصد أحكام العبادات. فيعتقد بعضهم أنه لا يمكن إدراك مقاصدها إلا ما ذكر منها سبحانه وتعالى في الوحي، بينما يقف الآخرون موقفًا مخالفًا لهم. لكن الإنسان كائن عاقل يطرح الأسئلة ويبحث عن الأجوبة بغرض كشف المقاصد والمعاني العميقة لكلام الله سبحانه وتعالى. ولذلك سيقول بعض العلماء بأن تفسير المقاصد، من بين الأمور الأخرى، مهم في سياق فهم إعجاز القرآن.

الكلمات الأساسية: الطقس، العبادة، المقصد، السر، الحكمة، المعاني

Mustafa Hasani

**THE PLACE OF RITUALS (‘IBĀDĀT) IN THEORIES
OF OBJECTIVES OF SHARĪ‘A (MAQĀṢID AL-SHARĪ‘A)**

Abstract

The term ‘ibāda has two meanings: surrender or submission and a ritual or an act of piety. The paper points out that God has made it obligatory for believers to perform the basic rituals (daily prayers, fasting, paying zakat, and performing hajj), and that he has also set objectives and meaning for their prescription. The science of the objectives of sharī‘a starts from the premise that God revealed religion in its entirety out of compassion, for the general welfare and as something that enables people to achieve the good of this world and in the hereafter. From that standpoint, a believer should observe all the general and particular rules, including rituals. There is an ongoing debate among scholars about the special status of ‘ibādāt in relation to other branches of Islamic law from the point of view of their meaning and the reasoning behind understanding their higher purpose when the text is “silent.” While all agree that in ‘ibādāt, the emphasis is placed on submission and implementation, scholars disagree about how to interpret the objectives of rituals. Some take the view that it is not possible to know the objectives unless they are stated explicitly by God in Revelation, while others take the opposite view. However, human beings are creatures of reason that seek answers and ask questions with the aim of discovering the meaning and deeper senses of God’s words. For this reason, some scholars argue that interpreting the objectives is important, among other things, in the context of understanding the supernatural qualities (al-i‘jāz) of Revelation.

KEY WORDS: ritual, ‘ibāda, objective (al-maqṣad), secret (al-sirr), wisdom (al-ḥikma), meaning (al-ma‘ānī).

Jusuf Ramić

BURDA KABA IBN ZUHEJRA I KNJIGA PJESAMA I NAPJEVA

Sažetak

Rad se sastoji iz tri odjeljka. Prvi odjeljak govori o djelu al-Isfahanija Knjiga pjesama i napjeva (*Kitabu l-egani*), njegovom radu u sakupljanju kulturne zaostavštine koja bi, da nije njega, vjerovatno bila zagubljena ili uništena provalom mnogih na područje na kome su obitavali muslimani.

Drugi odjeljak govori o Ka'bu ibn Zuhejru i njegovom kapitalnom djelu *Kaside-i burdi*, gdje je kazana i u kojim okolnostima, zatim osvrt Poslanika i ashaba na ovu kasidu, njen kraj i kraj odjeljka o Ka'bu ibn Zuhejru u djelu *Knjiga pjesama i napjeva*.

Treći odjeljak govori o putu *Kaside-i burde* na Istoku i njenom putu na Zapadu, njeno štampanje i prevođenje u stihu i u prozi te njeno opo-
našanje.

Ključne riječi: Poslanik, ashabi, muhadžiri, ensarije, Ka'b ibn Zuhejr, Kaside-i burda, al-Isfahani, Kitabu l-egani...

Autor djela *Knjiga pjesama i napjeva* (Kitābu l-Eganī), Abu l-Faradž al-Isfahani, rođen je u Isfahanu (Perzija) 284./897. god., a umro u Bagdadu 356./967. god. Arap je porijeklom, pripadnik plemena Qurejš i jedan od onih koji su preferirali šiitsko učenje. Bio je na dvoru Haruna al-Rašida kada je književnost i nauka napustila Basru i Kufu i preselila se u Bagdad. Bio je veliki znalac arapskoga jezika, književnosti i historije. Svoje znanje zabilježio je u djelima od kojih su mnoga zagubljena. Međutim, u životu je ostalo njegovo najvažnije enciklopedijsko djelo *Kitabu l-Eganī* koje raspravlja o pjevačima, pjesnicima i književnicima u predislamskom i islamskog periodu sve do polovine desetog stoljeća po Miladu.

Velika je vrijednost ovoga djela. Nešto slično niko nije napisao u ovoj oblasti. Ono je najviše doprinijelo popularnosti al-Isfahanija. Kordovski halifa Hakem II. poslao je hiljadu dukata al-Isfahaniju, autoru ovoga djela, da mu prvi primjerak knjige pošalje prije nego se ona pojavi na Istoku. O ovoj knjizi i njenom autoru Ibn Haldun u *Muqaddimi* između ostalog kaže:

“U početku islama pjevanje je bilo sastavni dio nauke o književnosti, jer je vezano za poeziju, budući da je pjevanje samo njeno skladanje. Pisari u uredima i ugledni dostojanstvenici u vremenu Abasida lično su se zanimali za sve ovo, iz zelje da se upoznaju sa poezijom i njenim umijećem. To se nije smatralo pokuđenim. Tada je kadija *Abu l-Feredž* al-Isfahani napisao svoju knjigu *Kitabu l-Eganī* u koju je sakupio sve što se odnosilo na Arape, njihovu poeziju, genealogiju, njihovu ratnu povijest i njihovu vladalačku lozu. Osnova za sve ovo bilo je pjevanje nešto oko stotinu napjeva koje su izabrali pjevači okupljeni oko Haruna al-Rašida u Bagdadu. Tako je nastao ovaj Zbornik Arapa (*Divanu l-‘Arab*) u kome su sakupljene sve rasute ljepote koje su Arapi posjedovali, u svim granama poezije, historije i pjevanja i drugim osobenostima. Ovom djelu, koliko je meni poznato, nije ravna ni jedna druga knjiga. Ona je krajnji cilj za kojim treba da teži literat i da ga nastoji dosegnuti”.¹

Međutim, mnogi će reći da ovome djelu nije mjesto među djelima iz oblasti književnosti već među djelima koja su napisana o muzici. Njegova vrijednost, međutim, ogleda se u onome o čemu ono govori, a to su informacije o poeziji i pjesnicima jer autor djela kada spomene stihove neke pjesme navodi i njihovo skladanje i one koji to pjevaju, zatim autore stihova dajući uz njih i njihovu biografiju i stanje u kome su stihovi kazani bilo da se radi o predislamskom ili islamskom vremenu, što dovoljno kazuje o djelu i njegovom mjestu u književnosti.

Djelo ima preko osam hiljada stranica. U njemu je obrađeno nešto oko 414 pjesnika, muzičara i književnika, njihov život, rad i djelovanje. Bogato je riječima koje se ne mogu naći ni u najvećim

¹ Ibn Haldun, *Muqaddima*, Sarajevo, 2007., 2/992.

rječnicima. Ono je neiscrpan izvor podataka u skoro svim naučnim oblastima.

Knjiga pjesama i napjeva štampana je u Egiptu u dvadeset tomova 1868. i 1905. godine u nešto luksuznijem izdanju. Posljednji dvadeset i prvi tomu objavio je Bruno (Rudolf) u Lajdenu 1285. /1868. godine. Nakon skoro dvadeset godina uslijedilo je i drugo izdanje 1305. /1887. god. Uz prvo izdanje Guidi (Ignjacio), italijanski orijentalist, sačinio je alfabetske tablice za korištenje ove knjige koje umnogome olakšavaju njenu upotrebu.

Na ovome djelu al-Isfahani je radio skoro pedeset godina. Trudio se da što preciznije i tačnije da podatke o autorima stihova, pjevačima i njihovim instrumentima. Tu se mogu naći i podaci o prošlim vremenima, sociološkoj strukturi stanovništva i načinu življenja. Svojim obimom ovo djelo obuhvata period od džahilijjeta pa sve do desetog stoljeća po Miladu.

Rivajatu l-Agani

Djelo je u sažetom, skraćenom obliku objavio i jezuit Anton Salihani (1847. - 1941.) u Bejrutu nakon što ga je oslobodio lanca prenosilaca i pjevača i sveo ga samo na predaje koje se odnose na književnost i historiju. Djelo je objavio u dva dijela pod naslovom *Rivajatu l-egani*. Prvi dio obuhvata predaje iz oblasti književnosti, a drugi iz oblasti historije. Oba dijela su objavljena 1888. i 1908. godine u Bejrutu.

Burda Ka'ba ibn Zuhajra u djelu Al-Isfahanija

Al-Isfahani u djelu prvo navodi napjev Ibn Muhriza, pjevača i muzičara na dvoru Haruna al-Rašida u Bagdadu:

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول متيم اثرها لم يفد مكبول
و ما سعاد غداة البين اذ رحلوا الا اغن غضيض الطرف مكهول

*Otišla je voljena Suada, a moje srce je iznenađeno,
u njenim tragovima izgubljeno, okovano i ojađeno.*

*Šta bi sa Suadom - zorom krenuše,
tihu pjesmu, oborenih pogleda, pjevaše.*

Nakon toga al-Isfahani nas obavještava o autoru stihova Ka'bu ibn Zuhejru, čiji su roditelji Zuhejr ibn Ebi Sulma iz plemena Benu Mazin i Kebša iz plemena Benu Gatafan, koja je Zuhejru osim Ka'ba rodila još dva sina: Selima, koji je poginuo još dok je dijete bio, i Budžejra, koji je prije Ka'ba prihvatio islam i zajedno sa Poslanikom učestvovao u njegovim vojnim pohodima prvo u bici za Hajber sedme hidžretske godine, zatim u oslobađanju Meke osme hidžretske godine i u obračunu u dolini Hunejn sa velikim arapskim plemenima Seqif i Hevazin.

Po njegovom nagovoru i Ka'b je u Medini primio islam i izgovorio Kelime-i šehadet pred Poslanikom u njegovoj džamiji. Naime, kada su njih dvojica stigli do mjesta Ebrequ l-Gurafi, Ka'b je rekao bratu: "Kreni do čovjeka koji propovijeda novu vjeru i vidi čemu on poziva, a ja ću te sačekati ovdje".

Kada je Budžejr došao do Poslanika i čuo čemu on poziva, odmah je prihvatio islam i o tome obavijestio brata. Nakon ovoga Ka'b je sastavio nekoliko uvredljivih stihova u kojima je napao brata, islam i Poslanika, nakon čega se našao na prostorima izvan zakona:

"Men leqije minkum Ka'ben fe l-jeqtulhu" (Ko od vas susretne Ka'ba, neka ga odmah pogubi). Budžejr ibn Zuhejr je o tome obavijestio brata i sugerirao mu da dođe u Medinu i pred Poslanikom u njegovoj džamiji primi islam. Noću je putovao, a danju se skrivao dok nije stigao u Medinu i odsjeo kod jednog svoga prijatelja, a odatle krenuo u džamiju i pred Poslanikom koji je okupljenim ashabima u tri kruga držao predavanje. Prišao je Poslaniku i rekao: *El-Eman ja Resu le l-lahi ene Ka'b ibn Zuhejr* (Molim za oprost, Božiji Poslaniče, ja sam Ka'b ibn Zuhejr).

Nakon toga drugovi Allahova Poslanika su skočili na noge i krenuli prema Ka'bu u namjeri da zaštite Poslanika. Tada ih je Poslanik umirio i pozvao Ka'ba sebi. Kada je došao do Poslanika, Ka'b je počeo da recituje svoju pjesmu, poznatu pod imenom *Banet Su'adu*,

a Poslanik je rekao ashabima da slušaju i prate ovaj recital (*Fe esare Resulu-l-lahi ila ashabihi en jesme 'u ši 'are Ka 'b ibn Zuhejr*), što se i danas prakticira prilikom izvođenja mevludskih svečanosti. I kada je Ka'b stigao do stiha:

كانت مواعيد ارقوب لها مثالا وما مواعيدها الا الابطال

Kanet meva'idu 'Urqubin leha meselen

Vema meva'iduha ille l-ebatilu

Tad je nastalo komešanje među ashabima jer je Suada u odnosima sa Ka'bom imala uzor u vjerolomniku 'Urqubu iz Jesriba, pripadniku plemena Evs, koji je obećavao, ali nikada nije izvršavao.

Naime, on je svome bratu obećao plodove jedne palme i rekao mu da dođe kada se plodovi zarumene, a onda ga vratio i rekao mu da dođe kada plodovi budu zreli, svježi i sočni da bi ga opet vratio, a plodove noću sam obrao i tako brata iznevjerio. U istoj situaciji bio je Ka'b ibn Zuhejr sa nevjernom Suadom.

Ka'b se u ovim stihovima poslužio aluzijom koja počiva na nagovještaju i neodređenosti pa se stoga od slušalaca traži da asocijativnim putem dovrše ono što nije dokraja dovršeno. Iz tih razloga slušaoci u ovom slučaju ashabi-muhadžiri, rekli su:

“Ma medehana men hedža l-Ensare”

(Mi se odričemo pohvale onoga koji nas hvali, a pri tom vrijeda ensarije).

Ka'b je i nakon ove primjedbe nastavio sa recitalom. I kada je stigao do stihoa:

ان الرسول لنور يستضاء به مهند من سيوف الهند مسلول

Inne r-Resule le nurun justedau bihi

Muhennedun min sujufi l-Hindi meshulu

u kome je Poslanika nazvao svjetiljkom koja sija, bio je nagrađen Poslanikovom burdom (ogrtačem) pa se otuda ova kasida naziva i Kaside-i burdom. U drugom dijelu stiha Poslanik je ispravio Ka'ba pa je umjesto *Min sujufi l-Hindi* insistirao na metafori: *Min*

sujufi l-lahi meslulu ukazujući time na Ensarije i njihov doprinos u zaštiti i širenju din-i islama.

Ka'b ibn Zuhejr završava svoj recital pred Poslanikom stihovima u kojima hvali muhadžire i kaže:

لا يفرحون اذا نالت رماحهم قوما و ليسوا مجازيعا اذا نيل
لا يقع الطعن الا في نهورهم و ما لهم عن هياض الموت تهليل

*La jefrahune iza nalet rimahuhum
qavmen ve lejsu medžazi'an iza nilu
La jeqa'u t-ta'anu illa fi nuhurihim
Vema lehum 'an hijadi l-mevti tahlilu*

*Ne uzohole se kad im koplja pogode neprijatelja,
ne klone kad sami budu pogođeni!*

*Udari koplja mogu da ih pogode samo u grudi;
ne uzmiču kad se nađu usred smrtonosnog vira!*

Ovim stihovima Ka'b je završio svoju kasidu, a Abu l-Feredž al-Isfahani sa varijantom da je Ka'b ibn Zuhejr kazao ovu kasidu pred Poslanikom u Mesdžidu l-Haramu u Mekki, a ne u džamiji Allahova Poslanika u Medini. Mi smo parafrazirali odjeljak o Ka'bu ibn Zuhejru koji se na nalazi u djelu *Kitabu l-egani* (str. 15/147-151) autora antologičara Abu l-Feredža al-Isfahanija.

Ka'b i na Istoku i na Zapadu

Kaside-i burda je štampana više puta na Istoku u Kairu, Bejrutu, Damasku i na Indijsko-pakistanskom potkontinentu. Mnogo je i komentarisana, a najvažniji komentari su komentar Ibn Hišama, Ibn Durejda, al-Anbarija, al-Badžurija i komentar Ahmeda Ibrahima Ša'ravija objavljen u Egiptu 1964. god. pod naslovom *Nususun mine l-edebi l-islamijji ve l-emevijji*. To je komentar moga profesora na Al-Azheru u okviru hrestomatije objavljene pod gornjim naslovom koji sam dobrahano koristio i na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu.

Na Zapadu Burdu je u originalu i prijevodu objavio holandski orijentalist Lette u Lajdenu 1748. god., pa onda Freytag (G. W.), njemački orijentalist u Bonu 1822. god. te Raux (A.) u Parizu 1904. god., zatim Basset, (Rene) 1910. god.

Put Kaside-i burde je nastavljen po Evropi. Krenkov (Fridrih) je u Lajpcigu objavio njen original i prijevod 1931. god., a Nickolson (Reynold Allen) u Engleskoj 1919. god., pa onda Kowalski (Tadeuš) u Krakovu u Poljskoj 1935. god., zatim Skuba-Pekoslavski u Bejrutu 1931. te Noldeke (Teodor) u Wisbadenu 1961. god. i Sells (Mišel) u Časopisu *Journal of Arabic literature* 1990. god., itd.

Prozni prijevodi *Burde*

Jusuf Es'ad Dagir u djelu *Mesadiru d-diraseti l-edebijje* navodi da je *Burda Ka'ba ibn Zuhejra* više puta prevedena i u prozi. Najbolji prozni prijevod je onaj koji je uradio Weil prilikom prevođenja *Sire Ibn Hišama* i objavio ga u Stuttgartu 1846. god.

Neki prevodioci su obje *Burde* u originalu i prijevodu štampali zajedno kao što je npr. Redhouse (J. W.) *Burda of Ka'b and of al-Busiri* ili npr. Gabrieli (Đuzepe) *Al-Burdatani* koja je doživjela dva izdanja 1901. i 1972. godine. Izdavač drugog izdanja je Orijentalni institut u Rimu.

Kasida *Ka'ba ibn Zuhejra* tiskana je i prevođena, ali i imitirana. Najpoznatija imitacija ove kaside je ona koju je uradio al-Busiri, egipatski pjesnik berberskog porijekla kazana u istom metru i sa istom rimom. Njeni početni stihovi su:

Ila meta ente bi l- lezati mešgulu
Ve ente 'an kulli ma qaddemte mes'ulu

Zaključak

U arapskoj književnosti postoje djela koja se mogu uzeti i kao originalna djela, ali i kao neka vrsta antologije koja na kompilatorski način predstavlja književnu zaostavštinu u sabranom obliku. Jedno takvo djelo je *Knjiga pjesama i napjeva* (*Kitabu l-egani*) Ebu

l-Ferdža al-Isfahanija, nezaobilazno djelo za sve one koji se bave izučavanjem arapske kulture u najširem značenju.

Ovaj zbornik pjesama i napjeva sadrži pjesme koje su muzičari sakupljali po naređenju Haruna al-Rašida. Među njima najizdašniji je bio Ibn Muhriz (umro 97./715.) pjevač perzijskog porijekla.

Njemu dugujemo zahvalnost za skladbu Ka‘bove Burde o kojoj je i njenom autoru dobrahano govorio Ebu l-Feredž al-Isfahani u djelu Knjiga pjesama i napjeva (Kitabu l-egani) na stranicama koje su navedene u ovome radu.

يوسف راميتش

قصيدة البردة لكعب بن زهير وكتاب الأغاني للإسفهاني

الملخص

يتكون البحث من ثلاثة فصول. ويتحدث الفصل الأول عن كتاب الأغاني للإسفهاني، وعمله في جمع التراث الثقافي الذي لاندثر في ظروف اقتحام الكثيرين لبلاد المسلمين لو لم يكن عمله هذا.

والفصل الثاني يتحدث عن كعب بن زهير وعمله القيم قصيدة البردة، والظروف التي نُظمت فيها، والمكان الذي قيلت فيه، ثم عن نظرة الرسول (ص) وأصحابه إليها، وعن نهايتها وطريقة تقديم صاحبها كعب بن زهير في كتاب الأغاني.

أما الفصل الثالث فيتحدث عن انتشار قصيدة البردة في الشرق وانتشارها في الغرب، وعن طبعها وترجمتها، منظوماً ومثثوراً، وتقليدها.

الكلمات الأساسية: الرسول (ص)، الأصحاب، المهاجرون، الأنصار، كعب بن زهير، قصيدة البردة، الاسفهانى، كتاب الأغاني.

Jusuf Ramić

THE BURDA OF KA'B IBN ZUHAYR
AND THE BOOK OF SONGS

Abstract

The article consists of three sections. The first is about of the Book of Songs (*Kitāb al-aghānī*) by Abu al-Faraj al-Iṣfahānī, and his work on collecting cultural heritage, which otherwise would have been either lost or destroyed in military invasions. The second section is about Ka'b ibn Zuhayr and his work *Qaṣīdat al-burda*, the manner and conditions of its recitation, the views of the Prophet and the Companions about the poem, the poem's ending and about the final chapter in *Kitāb al-aghānī* on Ka'b ibn Zuhayr. The third section addresses the *Qasidat al-burda*'s reception in the east and in the west, its printing, its translations in verse its prose, and its imitations.

KEY WORDS: the Prophet, Companions, Migrants (*al-Muhajirūn*), Helpers (*al-Anṣār*), Ka'b ibn Zuhayr, *Qaṣīdat al-burda*, Abu Faraj al-Iṣfahānī, *Kitab al-aghānī*.

Mehmed Kico

O JEZIČKOJ SVIJEŠTI u svjetlu iskustava o arapskoj nauci o jeziku

Sažetak

Prilikom razmatranja povezanosti jezika s razvojem nauke, treba znati da se sve aktivnosti nauke odvijaju u okvirima jezika.

Vrijeme od 8. do 10. stoljeća bilo je doba procvata nauka, od 11. do 13. stoljeća doba njihovog stabilizovanja, od 14. do 19. stoljeća doba opadanja, a prijelaz iz 19. u 20 stoljeće doba oživljavanja naučnog istraživanja.

S opadanjem materijalne moći muslimanske države, slabila je svijest o identitetu i jeziku. U nauci se to manifestovalo kroz stagniranje naučnog rada, razrađivanje ranijih djela i pisanje opširnih leksikona. To vrijeme je poznato kao doba enciklopedizma.

Slabosti u nauci o jeziku ne proizlaze iz jezika, već iz neodgovornosti prema njemu. Da bi dostojno naslijedila klasičnu gramatiku, savremena arapska nauka o jeziku treba predvoditi druge društvene promjene.

Jedinstven arapski jezik se održao bez velikih zasluga savremenih lingvista. Uz bogatu literaturu iz klasičnog perioda, u očuvanju arapskoga jezika je zaslužna i činjenica što je on najizvorniji semitski jezik.

Klasična arapska nauka o jeziku potvrdila se kao podstrekač nauke. Usljed obremenjenosti nejedinstvom zajednice, ona u savremenom dobu vidno zaostaje za dometima iz klasičnog razdoblja.

Ključne riječi: *jezik, arapski jezik, nauka o jeziku, arapska gramatika, jezička politika, jezička svijest, nacija*

Uvod

Kad se govori o povezanosti jezika s razvojem nauke, treba krenuti od činjenice da se nauka, kao i sve njene aktivnosti, odvija u okvirima jezika. Da bi se moglo prići razmatranju povezanosti razvoja nauke sa stanjem jezičke svijesti u krugu neke zajednice, potrebno je znati vrste omiljenih naučnih disciplina i najistaknutije aktere počevši od prvih početaka pa sve do naših dana, s posebnim uvidima u doprinos koji su dali općem razvoju nauke.

Od 8. do 10. stoljeća odvijao se procvat nauka, da bi se one u razdoblju od 11. do 13. stoljeća stabilizovale. Od 14. do 19. stoljeća je bio period opadanja, a tek na prijelazu iz 19. u 20. stoljeće počinje period oživljavanja nauka i naučnog istraživanja.

Oživljavanje nauka i reformisanje obrazovanja kod Arapa uvjetovani su korištenjem vlastitih izvora. "Islamske nauke, njihovo formiranje i razvoj, bili su (...) sredstva da omoguće muslimanima (...) da ostvare osjećanje mira. Islamske nauke i propisi su u službi srca, te srce ne smije biti zanemareno u ime nauka i propisa".¹

S opadanjem materijalne moći muslimanske države, slabio je utjecaj centralne vlasti, a posljedica je bila slabljenje svijesti o identitetu i jeziku. U nauci se to ogledalo u vidu stagniranja izvornog naučnog rada, razrade ranijih djela i pisanja opširnih leksikona. To vrijeme je u arapskoj historiji poznato kao doba enciklopedizma koje je, iako oskudno izvornim djelima, kao metodološki trend, ipak, vršilo utjecaj na trasiranje istoimenog naučnog pravca u Evropi, u čijoj prethodnici su bili Francois Wolter, Denis Diderot, Charles-Louis de Montesquieu i drugi glasoviti mislioci.

Arapski jezik u integrisanju zajednica

Značaj arapskoga jezika u funkciji tumačenja Kur'ana vidljivo je podvučen u pogledima istaknutih filologa perzijskog porijekla, a posebno kod At-Ta'ālibīja (Abū Maṣṣūr) koji je rekao: "Najbolji

¹ Tariq Ramadan, *Biti evropski musliman*, Udruženje ilmije Islamske zajednice u BiH, Sarajevo, 2002., str. 264.

ljudski govor je arapski jezik. Pomoću njega se najbolje mogu do-
kučiti stvari vjerovanja, jer je on instrument nauka i ključ razumije-
vanja vjere.”²

Upućivanje Objave u okrilju arapskoga jezika je ishodište jedin-
stva sljedbenika islama. Ako se zna da je cjelokupan sistem nauča-
vanja islama razvijen u okrilju arapskoga jezika, nije teško razumje-
ti njegov značaj u proučavanju života združenih zajednica. Otuda
je razumljivo što on zauzima najvažnije mjesto među orijentalnim
jezicima, posebno zbog toga što su bili zagubljeni mnogi grčki spisi,
a znatan njihov broj je sačuvan u arapskim rukopisima.

Dolaskom islama, baštinici arapskoga jezika su brojčano znatno
rasli. “Rani islam (...) za manje od jednog stoljeća proširio se od
Indije do Pirineja, (...) naročito zato što je znao integrirati sve velike
ranije kulture i iz njih stvoriti izvanrednu stvaralačku sintezu, i zato
što su se milioni vjernika svih religija prepoznali u njemu”.³

Slična iskustva sa zajedničkim jezikom u drugim združenim za-
jednicama izražava stav Wilhelma von Humboldta (1767.-1835.) da
je jezik *izraz unutrašnjeg stanja duha (Geistausdruck)* baštinika, iz
kojeg se oblikuje određeni *pogled na svijet (Weltanschauung)*. Uvri-
ježena navika da se Humboldtovo učenje o jeziku naziva i *teorijom
svjetonazora* jasno pokazuje da on, kad je govorio o jeziku kao te-
kovini kolektiva, nije imao u vidu pripadanje naciji, već opsežnije
grupisanje, kakvim bi u današnjim prilikama mogle biti obuhvaćene
skupine različitih naroda u granicama saveza i unija.

Takvo opsežno grupisanje muslimanska zajednica je praktično
prošla već u prvom stoljeću islamske države, kad je arapski bio vjer-
ski jezik muslimana, bez obzira na etničke razlike, kad je bio “umna
spona” među baštinicima raznih jezika, pripadnicima različitih et-
ničkih zajednica, dokazujući njihovo vjersko i obrazovno jedinstvo,
jer je u zajedničkoj književnosti tada sudjelovao “cio muslimanski
svijet na čitavom svom prostoru od Španije do srednje Azije”.⁴

² Abu Mansur ‘Abdu l-Malik at-Ta‘alibi, *Miftahu z-zinati*, Kairo, 1971., str. 61.

³ Roger Garaudy, *Živi islam*, s engleskog preveo: Ešref Čampara, El-Kalem, Sarajevo, 2000., str. 31-32.

⁴ Ignjat Goldziher, *Kratka povijest arapske književnosti*, Islamska dionička štamparija,

Jezička svijest i opći napredak

Nije teško pretpostaviti da je jezička svijest važan pokretač ka općem napretku te da jedinstvo zajednice počiva na jedinstvu jezika. To pravilo jednako važi za sve jezike i baštinike. Nijemci su ga se, npr., dosljedno pridržavali kad su bili ugroženi pred francuskom ekspanzijom za vrijeme Napoleona Bonaparte. Johann Gottlieb Fichte (1762.-1814.) vapeći je isticao da bez jedinstva jezika ne može biti ni jedinstva zajednice. Cijelo stoljeće ranije, Martin Luter je preveo Bibliju na narodni njemački jezik i tako u prosvjećivanju oduzeo primat visokonjemačkog (hochdeutsch), koji su koristile povlaštene klase. Pored reformi unesenih u vjeru, time je on dao i veliki doprinos borbi za jezičko jedinstvo Nijemaca.

Jezičko buđenje Arapa u modernom dobu trajalo je cijelo stoljeće nakon što je nacionalni preporod dobio odgovarajuće mjesto u političkim koncepcijama. Kao bitan sadržaj pokreta za osamostaljenje, politika je jezik prepoznala mnogo kasnije, posljedicom spontanog porasta nacionalne svijesti. Zbog toga borba za jezik tu još uvijek teče, iako su od oslobađanja arapskih zemalja od kolonijalizma prošle mnoge decenije.⁵

Zanimljivo je da se u novijoj historiji značaj jeziku više pridaje u zajednicama koje su vodile hegemonističke politike. Općepoznato je da je kraj 19. stoljeća bio doba dozrijevanja ideja o diferenciranju zajednica na nacije. Jezik je u previranjima služio teorijama o nacionalnoj pripadnosti. Korišten je u dokazivanju autohtonosti i državotvornosti nacija, a to se iskazuje kao iznevjeravanje Humboldtovog učenja o jeziku kao izrazu *pogleda na svijet*. Iako nije sporno da jezik može imati i nacionalna obilježja, besmislena je svaka tvrdnja da neki kolektiv ne posjeduje svoj jezik. Budući da je jezik posebno obilježje koje se najlakše identifikuje, on nije dovoljan da pruži okrilje potrebno svim pripadnicima države i baštinicima zajedničke kulture. Kao dokaz tome jednostavno može poslužiti činjenica

Sarajevo, 1909., str. 5-6.

⁵ Alžir, iako je zapamćen kao zemlja koja se najkrvavijim razračunavanjem oslobodila kolonijalnog jarma, još uvijek mukotrpno vodi bitku za vraćanje arapskog jezika u sve oblasti života.

da u svijetu ima oko 6.000 jezika, a naspram njih je manje od 200 država.⁶ To što svaka zajednica nije svoj jezik institucionalizovala, nazvala ga nacionalnim imenom i nije mu dala “političku dimenziju u vrijeme nacionalnog pokreta ...”⁷ nije pitanje jezičke, već prvenstveno političke naravi.

Neka zbivanja u novijoj historiji ukazivala su izgledne prilike općem arapskom ujedinjenju, podizanju nacionalne svijesti i vođenju borbe za samostalan razvoj. Iako je borba za jedinstvo često bila ideal cjelokupne arapske zajednice, ona se nije dovoljno rasplamsavala, jer su težnje za nezavisnošću pokretale vanjska upletanja koja se i danas potvrđuju ometanjem svakog pokušaja ostvarenja arapskoga jedinstva.⁸

Pogrešno bi bilo smetnje tražiti samo u vanjskim politikama, jer se u svim pokušajima integrisanja među teškoćama prepoznaju različiti politički ciljevi i utjecaji stranih sila koje arapske zemlje lahko uvode u različite saveze.⁹ Vješto ostvarivanje imperijalističkih ciljeva stanovništvo arapskih zemalja trajno drži na rubu rata.

Ulogu koju je u vremenima kolonijalizma imao geopolitički položaj u novije vrijeme nose bogata nalazišta nafte. Povezivanjem sa konzervativnim režimima, imperijalizam i globalizam u arapskim zemljama danas uspijevaju zadovoljavati svoje političke i ekonomske interese vješto igrajući ulogu “pomiritelja” u sukobima.

U ozračju pogrešnog povoda, ne daju se ni zamisliti ciljevi i zadaci jezičke nauke zajednički svim arapskim zemljama. Tu se nauka o jeziku ne bavi ni rješavanjem problema koji najteže bremene savremenu jezičku situaciju, a temeljni razlog počiva u odsustvu jedinstvenog rukovođenja i odgovarajuće podjele zadataka.

⁶ Tzvetan Todorov, *Strah od barbara – s onu stranu sukoba civilizacija*, s francuskog prevela: Ivana Franić, TIM Press, Zagreb, 2009., str. 77.

⁷ Kasim Suljević, *Nacionalnost Muslimana između teorije i politike*, Rijeka, 1981., str. 32.

⁸ Zdravko Pečar, *Buđenje Arapa*, Nova prosvjeta, Sarajevo, 1958., str. 20.

⁹ Nasuprot Arapskoj ligi, 1955. godine je osnovan Bagdaski pakt, koji je samo na papiru bio povezao Irak, Tursku, Iran i Pakistan, ali je aktivno uključio Veliku Britaniju i Sjedinjene Američke Države u zbivanja u tom regionu.

Nauka o jeziku u službi ideologije

Poželjno je znati da *ideologija* u osnovi znači sistem ideja i poimanja izraženih kroz različite oblike kolektivne svijesti u raznim područjima društvenog života (politici, etici, religiji, nauci i umjetnosti), dok se *nauka o jeziku*, na drugoj strani, može višestruko nazivno određivati. S ozirom na brojne grane koje obuhvata, *nauka o jeziku* se može dijeliti na *fonologiju*, *leksikologiju* i *gramatiku*. Kao predmet različitih naučnih grana, ona se može pojavljivati u vidu sociologije jezika, historije jezika, psihologije jezika, itd., a budući da u svojim istraživanjima može uspješno koristiti druge naučne discipline, danas je zastupljena kao jedan od lingvističkih pravaca (sociolingvistika, psiholingvistika, dijahronijska lingvistika, arealna lingvistika i sl.).

Pošto ideologija proizlazi iz vladajućih prilika u društvu, njenu narav presudno oblikuje materijalna moć. S utiskom da vlada uvjerenje kako tehnološki nerazvijena društva ne mogu proizvoditi velike naučne vrijednosti, nije teško shvatiti što je nauci o jeziku u nekim zajednicama karakterističan nesrazmjer između izvorne produkcije i nastojanja da se ona precizno definiše na osnovama savremenih dostignuća. Budući da se termin *avangarda* koristi i u nesrodnim područjima kao što su ekonomija i politika na jednoj strani, te nauka i umjetnost, na drugoj strani, to jasno govori da su i različita poprišta društvenog života slično uvjetovana robnonovčanim odnosima.

Na osnovu navedenih činjenica, za ideologiju se može reći da ispunjavanju političkih ciljeva služi koliko i zadovoljavanju univerzalnih etičkih vrijednosti. Viđeno očima Rolanda Bartsesa, istaknutog aktera francuske moderne kritike, do sunovrata vrijednosti je došlo zbog toga što je evropsko buržoasko društvo “*načelu istine* pretpostavilo *načelo ukusa*”, a to je u vrednovanju presudilo da *načelo valjanosti* oduzme primat od *načela istinitosti*.¹⁰

Budući da nauka u općem smislu može služiti interesima politike, imuna na to nije mogla ostati ni nauka o jeziku. Pošto ideologija ima društvenu funkciju, koliko i saznavnu, nauka kao njen sastavni

¹⁰ Roland Barthes, *Essais critiques*, Seuil, Paris, 1963., str. 214.

dio ne može biti nevisna. Prema tome, ni nauka o jeziku puteve razvoja nije mogla tražiti izvan globalnog društvenoga konteksta uvjetovanog vladajućom ideologijom.

Kad se tiče jezičke nauke, o prisutnosti takve pojave u njoj uvjerljivo govori Mailletovo zapažanje da je svako vrijeme imalo gramatiku saglasnu njegovoj filozofiji,¹¹ a osvrćući se na prilike u savremenoj jezičkoj nauci, Žan Luj Kalve primjećuje da “svako društvo ima lingvistiku koja odgovara njegovim proizvodnim odnosima”.¹²

Ako se baci pogled na historijski razvoj gramatike, kao najstarijeg oblika nauke o jeziku, može se uočiti da je ona u različitim društvima konstituisana s različitim pobudama. U drevnoj Indiji je višim kastama omogućavala lakše štićenje od nižih kasta. Slične su bile pobude gramatike u starom Rimu, kao i u njemačkom srednjovjekovnom društvu, gdje je sam naziv *visokonjemački* jasno isticao izolovanje bogatih od siromašnih. Međutim, arapska gramatika razvila se da bi u jedinstven arapski jezik uključila islamizirane narode i omogućila im lakše razumijevanje poruka Kur’ana. Dakle, dok je u drugim klasičnim sredinama imala izolativnu ulogu, nauka o jeziku je u islamskom društvu davala doprinos međusobnom povezivanju.

Ako se istaknuto ima u vidu, lakše je razumjeti što se u novijoj historiji značaj jeziku više pridaje u sredinama čije su politike vodile osvajačke ratove. S pravom se može primijetiti da nauka o jeziku u nekim sredinama služi opravdavanju hegemonističkih ciljeva.

Pošto se društvene promjene uglavnom dešavaju kao rezultat borbe za ostvarenje interesa zajednice, uspješna borba u novijoj historiji uključuje i pitanje jezika, jer se jezičke slobode ubrajaju među osnovna ljudska prava. Kao što odbrana samo jezika nije dovoljna u ostvarenju željenih promjena, tako ni uspješna borba za nacionalna prava nije moguća ukoliko jeziku u svom programu ne namijeni odgovarajuće mjesto.

¹¹ Antoine Maillet, *Linguistique historique et generale*, Klincksieck, Paris 1951., str. 8.

¹² Luj Žan Kalve, *Lingvistika i kolonijalizam*, BIGZ, Beograd, 1981., str. 48.

Pogled u arapsku nauku o jeziku

Historičari nauke o jeziku uvjereni su da su se raniji jezikoslovci bavili jezikom zajednice kojoj su i sami pripadali i dijelili s njom istu jezičku svijest. Zaista i nema razloga da se to dovodi u pitanje kad se radi o indijskoj i grčkoj tradiciji. Međutim, ono se ne može primijeniti i na historiju arapske jezikoslovne tradicije jer jednom znatnom broju njenih istaknutih aktera arapski nije bio maternji jezik.

Ako se ima u vidu da jednom broju Perzijanaca pripada istaknuta uloga u razvoju arapske nauke o jeziku, opravdano je pitati kako su historičarima iz vidokruga izmicali djelotvorni utjecaji iskustava koja su ovi akteri baštinili iz svog maternjeg jezika. Zanimljivo je da među orijentalistima ovu činjenicu rijetki uzimaju u obzir iako je i prvi izraziti gramatičar Arap, Al-Farāhīdī, bio prijatelj Ibn al-Muqaffa'a, obraćenika iz mazdejsva u islam, koji je na pahlavi jezik s grčkog preveo gotovo sve spise iz Aristotelove logike.¹³ Međutim, pošto je, stapanjem u arapskoislamsko obzorje, klasična perzijska tradicijska pismenost gubila značaj, lakše je razumjeti što je ona stavljena u sasvim drugi plan naučnog zahvatanja.

Različita gledanja na jezik i njihove refleksije

Kao sredstvo sporazumijevanja, jezik je prema porukama Kur'ana *Božiji dar ljudskom rodu*, namijenjen da se njime u sporazumijevanju koristi radi služenja općoj dobrobiti.¹⁴ Evropska nauka o jeziku poseban značaj jeziku pridaje na poprištu nadmetanja među kulturama i civilizacijama, vođena iskustvom da je tamo gdje je zavladao neki jezik prethodno vladala zajednica koja tim jezikom govori. Ovo zapažanje se svojim sadržajima svugdje potvrđuje okrutnije nego u historiji islama. Ni kad je bila na vrhuncu moći, islamska

¹³ Henry Corbin, *Historija islamske filozofije*, Veselin Masleša - Svjetlost, drugo izdanje, Sarajevo, 1987., str. 130.

¹⁴ I sam naziv posljednje Allahove, dž. š., Objave označava nešto što je namijenjeno neprestanom iščitavanju s ciljem da se u njemu traži neprekinuta veza između riječi i djela, saznavanja i postupanja. Osim toga, arapski naziv za pojam *riječ*, kao jezički znak se, bilo u njenom obliku za jedninu ili množinu, na petnaestak mjesta pojavljuje u *Kur'anu*.

država nije ni jezički ni nacionalno asimilirala nearapske zajednice. "Islam se svijetu nije predstavio kao gruba šala konjaništva koje pljačka i otima, već kao kreativna snaga dostojna poštovanja ... (i) čvrsto vjerovanje koje je imalo snage izdržati izazove vizantijskog hrišćanstva i persijskog zoroastrizma na njihovoj okućnici."¹⁵

Međutim, tamo gdje je došlo do iskorjenjivanja islama nisu očuvani ni tragovi arapskoga jezika.¹⁶ Tamo gdje su evropski kolonijalisti uspjeli nametnuti svoju ekonomsku moć, jezik je korišten kao sredstvo ostvarivanja raznih vidova dominacije. Putem saobraćanja na doseljeničkom jeziku, vlastodršci su nametali taj jezik do tle da je on u kasnijim vremenima postajao *službeni jezik*. Tako su mnogi indijanski jezici Sjeverne Amerike gotovo sasvim nestali, a i starosjedilački jezici Južne Amerike su u fazi izumiranja, potisnuti španskim i portugalskim.

Iako su u evropskoj lingvističkoj praksi rijetki djelatnici koji ulogu vjere čvršće vežu za sudbinu jezika, u tom smislu se ohrabrenje može naći kod Ivesa Persona koji dokazuje da su u kontaktima izdiferenciranih zajednica i različitih nacija jači otpor asimilaciji pružale one zajednice koje su na svome jeziku imale prevedena djela s izvornim porukama svoje vjere, kao što je slučaj s baštinicima velškoga jezika na Britanskom otoku, ili Bretonaca i Oksitanaca u borbi za jezički identitet u granicama Francuske, jer ove etničke manjine odavno imaju prijevode *Biblije* na svojim jezicima.¹⁷

Neupitna je istina da su sve vodeće religije sačuvale svoj izvorni jezik uprkos mnogobrojnim preprekama, ali se prenebregava činjenica da je vjera u nebrojenim slučajevima odigrala vrlo bitnu ulogu u jezičkom i kulturološkom otporu potlačenih naroda. Međutim, ako maternji jezik u nekoj sredini, makar bio i jezik religijskog učenja,

¹⁵ Hamilton A. R. Gibb, *Mohammedanism*, The Home University Library, London 1949., str. 4

¹⁶ Španija je, npr., sedam stoljeća bila u sastavu te države, a tragovi arapskoga jezika se mogu tražiti tek u nekim trećerazrednim nivoima međujezičkih utjecaja.

¹⁷ Yves Person, "Imperialisme, linguistique et colonialisme", *Ar Falz*, br. 1., 1973., str. 23.

služi podsticanju nedovoljno animiranog otpora, svodeći se na izražavanje vjerskih osjećanja, onda u takvim, po pravilu bilingvalnim sredinama, kao što je slučaj s Alžirom gdje i sada, nakon približno pola vijeka državne samostalnosti, “narod naziva francuski *jezikom ovozemaljskim*, nasuprot arapskom koji je *jezik duhovnosti i onozemaljskog života*” i “ovo *spasavanje* se može pretvoriti u njegovo *sahranjivanje*”.¹⁸ Zamršenost ovakvih pojava u Alžiru se i danas ogleda u mukotrpnom provođenju procesa *arabizacije*, s ciljem da arapski jezik na tom dijelu svoje postojbine, nakon dugotrajne kolonijalne potlačenosti, ponovo zaživi punim dahom.

Zaključak

Slabosti u nauci o jeziku ne proizlaze iz samoga jezika, već iz neodgovornog odnosa prema njemu. Ako nauka uopće u naše vrijeme zavisi od jedinstva političkih ciljeva i ekonomskih tokova, za nauku o jeziku zajednica koje stagniraju teško je išta predvidjeti. Da bi bila dostojna nasljednica klasične gramatike, savremena arapska nauka o jeziku bi trebala prethoditi drugim promjenama. Pošto bi to uvjetovalo jačanje svijesti o jedinstvu baštinka, angažovanje kompetentnih institucija i pojedinaca s cijelog arapskoga govornog područja te podjelu zadataka uz jedinstveno rukovođenje, bilo kakva predviđanja su neosnovana.

Kad se sve naprijed istaknuto ima u vidu, zacijelo se može reći da se jedinstven arapski jezik do danas održao bez velikih zasluga aktera savremene nauke o jeziku. Uz nesumnjivo velike zasluge bogate literature iz klasičnog perioda, u očuvanju jedinstvenog arapskoga jezika zaslužna je činjenica što je on najizvorniji semitski jezik. Pošto su tokom cjelokupne ljudske historije isključivo na semitskim jezicima priopćavane poruke Nebesa Zemlji, to je arapski jezik odlučujuće predodredilo da na njemu budu iznesena konačna tumačenja Vječne Ibrahimovske Vjere. S tim smislom treba razumijevati riječi Uzvišenog Stvoritelja: “Mi, uistinu, Kur’an objavljuje-mo i zaista ćemo Mi nad njim bdjeti.”

¹⁸ L. Ž. Kalve, op. cit., str. 95.

Dosljedno štiteći specifična obilježja jezika na čijim osnovama se najadekvatnije može spoznavati onostrani svijet, klasična arapska nauka o jeziku se uvjerljivo potvrdila istovremeno i kao “sluga nauka”. Pošto njeno savremeno razdoblje odražava bitno drugačiju stvarnost, posebno potvrđenu jezičkim nejedinstvom zajednice, opravdano je reći da vidno zaostaje za dometima klasičnog razdoblja.

محمد كيتسو

عن الوعي اللغوي في ضوء التجارب عن علم اللغة العربي

الملخص

عند دراسة ارتباط اللغة بتطور العلم ينبغي أن نعرف أن جميع أنشطة العلم تجري في إطار اللغة. كانت المرحلة ما بين القرنين الثامن والعاشر عصر ازدهار العلوم، وما بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر عصر استقرارها، وما بين القرنين الرابع عشر والتاسع عشر عصر انحطاطها، بينما كانت مرحلة الانتقال من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين عصر إحياء البحث العلمي.

وبتدهور القوة المادية للدولة الإسلامية كان يتدهور الوعي عن الهوية واللغة أيضا. وتجلى ذلك في العلم من خلال انحطاط العمل العلمي وتحقيق المؤلفات السابقة ووضع القواميس الواسعة. وسُميت تلك المرحلة بعصر الموسوعية.

إن الضعف في اللغة لا ينتج عن اللغة نفسها بل عن عدم المسؤولية تجاهها. ولكي يرث بجدارة علم النحو القديم على علم اللغة العربي الحديث أن يسبق ويقود التطورات الاجتماعية الأخرى.

وبقاء اللغة العربية المتحدة لا يعود فضله إلى اللغويين المعاصرين، بل فضلا عن المراجع القيمة من المرحلة القديمة يعود الفضل لبقاء اللغة العربية إلى الحقيقة أنها أقرب اللغات السامية من اللغة السامية الأم.

إن علم اللغة العربي القديم أثبت نفسه دافعا للعلم. وفي ظروف عدم اتحاد مجتمعه يتأخر هذا العلم في العصر الحديث بالنسبة إلى إنجازاته في المرحلة القديمة.

الكلمات الأساسية: اللغة، اللغة العربية، علم اللغة، النحو العربي، السياسة اللغوية،

الوعي اللغوي، القوم

Mehmed Kico

**ON LANGUAGE AWARENESS IN THE LIGHT
OF ARABIC LINGUISTIC SCHOLARSHIP**

Abstract

In considering links between language and scholarly developments it should be born in mind that all scholarly activity takes place within language. In Muslim civilisation, the period between 8th-10th centuries was a time of scholarly flowering, the period between the 11th-13th centuries was an age of scholarly stabilisation, the period between 14th-19th centuries was a period of decline, while the late 19th and early 20th century were a period marked by revival of scholarship. The decline in material fortunes in Muslim countries was accompanied by the weakening of awareness about the importance of language and identity. This trend resulted in the stagnation of scholarly output, as reflected in the rehashing of earlier works and in the production of voluminous lexicons. That period is known as the age of encyclopaedism. The shortcomings of the science of language do not stem from the language itself, but from a lack of responsibility towards the language. In order to be a worthy heir to the classical period, modern Arabic linguistic scholarship needs to take the lead through other forms of social change. The unique Arabic language has been preserved without major contribution from modern Arab linguists. Besides the rich literature from the classical period, the preservation of Arabic language was made possible thanks to the fact that it also happens to be the best preserved Semitic language. Classical Arabic scholarship on Arabic language proved to be the initiator of science and scholarship in general. Due to the difficulties created by the disunity of its speakers, its achievements in modern times fall well behind the achievements of the classical period.

KEY WORDS: language, Arabic language, language science, Arabic grammar, language policy, language awareness, nation

Amrudin Hajrić

ARAPSKI JEZIK PRED IZAZOVIMA SAVREMENOG DOBA

Sažetak

Općepoznato je da svijet danas, zahvaljujući savremenim sredstvima komuniciranja, živi u tzv. *globalnom selu* čiji naziv aludira na neposredno međusobno miješanje i prožimanje naroda, kultura, civilizacija, pa i jezika. Svi jezici svijeta, gotovo bez izuzetka, pri tome vrše utjecaje na druge, ali ih i sami trpe, što se ogleda prvenstveno u prihvatanju leksike, naročito kada se radi o nazivima za pojmove kojima baštinici u maternjem jeziku ne nalaze odgovarajuće značenjske istovrijednosti pa ih u popunjavanju postojećih praznina pronalaze u posuđenicama iz drugih jezika. To posebno dolazi do izražaja u društvima koja su samo *potrošačka*, a ne i *produktivna* u znanstvenom, intelektualnom i kulturološkom smislu.

KLJUČNE RIJEČI: arapski jezik, globalizam, međujezički dodiri, potrošačka društva, produktivna društva, maternji jezik

Uvod

Pod savremenim dobom u ovom kontekstu podrazumijevamo nekoliko posljednjih decenija 20. i početak 21. stoljeća, period intenzivnih globalističkih kretanja i tendencija velikih ekonomskih sila.

Zahvaljujući savremenim sredstvima komuniciranja, mi danas živimo u tzv. *globalnom selu*, što podrazumijeva okolnosti pogodne za neposredno međusobno miješanje i svekoliko prožimanje naroda, kultura, civilizacija, pa i jezika. Svi jezici svijeta, gotovo bez izuzetka, vrše utjecaje na druge, ali ih i sami trpe. Razmjena utjecaja

među jezicima je, dakle, jedno od obilježja savremenog društvenog života iz kojeg nije izuzet nijedan jezik na svijetu.

U sklopu posmatranja *međujezičkih dodira* stručnjaci obično prave razliku između pozitivnih jezičkih prožimanja koja vode obogaćivanju jezika, naspram negativnih koja rezultiraju marginalizacijom i povlačenjem jezika slabijih pred jezicima politički, ekonomsko i kulturološki snažnijih zajednica.

Kao svojevrsan novi svjetski poredak kakav nameću velike svjetske sile, zajedno s političkom, kulturološkom, ekonomskom i tehnološkom hegemonijom, globalizam ostavlja sve manje prostora za višejezičnost. Usljed širenja engleskoga jezika u svim dijelovima svijeta, brojni lokalni jezici su počeli iščezavati budući da pod utjecajem jezika *pridošlice* gube ekonomski i komunikacijski značaj i pred njim se povlače u podređen položaj.

U savremenom dobu, dobu digitalizacije, informacije, i to one instant naravi, mlađi naraštaji radije usvajaju u digitalnoj formi, uglavnom na njima stranim jezicima, nego iščitavajući na maternjim jezicima literaturu u printanoj formi kroz koju se usvaja i gradi viši nivo jezika. Na taj način, njihova jezička kultura se razvija na osnovi jezika na kojima su takve instant informacije dostupne.

Neophodno je razvijati vlastitu jezičku kulturu i svijest o potrebi njegovanja i očuvanja maternjega jezika, a svakako da je jednom takvom projektu potrebna podrška svih segmenata društvene zajednice, a posebno zvaničnih institucija. Povrh toga, osim lokalnih i nacionalnih zajednica na očuvanju maternjih jezika i, posljedično, višejezičnosti u svijetu treba djelovati i na globalnom planu zato što su jezici i njihove tradicije dio svjetske kulturne baštine i naslijeđa.

Arapski jezik u eri globalizacije

Postoje mnogobrojne definicije *globalizacije* koje su srazmjerne broju stajališta i okvira iz kojih se posmatra. Neki istraživači smatraju da tu pojavu još nije moguće sa odgovarajuće vremenske distance sagledati i adekvatno definisati, jer kao pojava i proces još

nije završena tako da ni njeni utjecaji još nisu sasvim jasni i iskristalizirani.

Globalizacija se najčešće definiše kao proces koji, zahvaljujući brzom razvoju u oblasti transporta i komunikacija, podrazumijeva brz protok informacija, robe, kapitala i ljudi preko državnih granica, što sa sobom nosi i protok običaja, navika i kultura. Ona ima i pozitivne¹ i negativne aspekte, a negativni se očituju u tome što naprednim i razvijenim zemljama osigurava prevlast i hegemoniju nad zaostalim i zemljama u razvoju kroz koju nameću svoja ekonomska, politička i kulturna načela i vrijednosti. Međutim, zdrava i snažna društva koja posjeduju zrelu civilizacijsku svijest, mudru politiku te znanstveno-tehnološke, industrijske i ekonomske kapacitete u stanju su prevladati njene negativne sadržaje i oduprijeti se njenim štetnim utjecajima.

Kada je u pitanju jezik, negativni aspekti globalizacije dolaze do izražaja u društvima koja su samo *potrošačka*, a ne i *produktivna* u znanstvenom, intelektualnom i kulturološkom smislu. Naime, poznato je da se jezici razvijaju i šire kroz znanstvene, kulturološke i civilizacijske sadržaje koji se na njima nude ili, kako kaže Šubhī al-Šālih, šire se u zavisnosti od njihovog učešća u kulturološkim i civilizacijskim zbivanjima,² a to je nešto što danas nedostaje arapskome jeziku. Takvu situaciju u slučaju arapskoga jezika dodatno otežava činjenica da se on još bori s posljedicama svojevremenog prisustva kolonijalizma u arapskom svijetu.

Danas se arapski jezik s ozbiljnim prijetnjama i izazovima suočava iz dva razloga. Prvi je činjenica da on nije jezik baštinika koji u političkom, ekonomskom, vojnom i svakom drugom pogledu igraju neku od vodećih uloga u svijetu. Naime, jezik savremene vodeće svjetske sile, engleski, nije privlačan zato što je prvi jezik najvećeg dijela svjetske populacije, već zato što njegovi izvorni baštinici vla-

¹ Ako, npr., uzmemo u obzir da je jezik sredstvo pohranjivanja znanja i civilizacijskih iskustava naroda, vidjet ćemo da je upoznavanje stranih jezika koje prati globalistička kretanja pozitivna pojava, sve dok je na nivou razmjene znanja budući da vodi proširivanju vidika i obogaćivanju datih kultura i civilizacija.

² Šubhī al-Šālih, *Dirāsāt fī fiqh al-luġa*, Dār al-‘ilm li al-malāyīn, XI izdanje, Bejrut, 1986., str. 351.

daju svijetom u brojnim područjima međunarodnih odnosa, što ga čini osnovnim sredstvom komuniciranja među različitim kulturama i civilizacijama te jezikom trgovačke razmjene među baštinicima različitih jezika.³ Otuda dolazi naše predviđanje da će arapski jezik veće interesovanje plijeniti tek onda kada dio svijeta u kojem se koristi bude igrao značajniju ulogu u političkom i ekonomskom pogledu. "Dominacija jezika dolazi s dominacijom njegovih baštinka, a njegov položaj među drugim jezicima odraz je položaja njegovih baštinka među drugim narodima."⁴

Sudbinu jezika i njegov razvojni put za njegove baštinike i njihovu sudbinu vezuje i Ibrahim Enis: "Jezik živi životom svojih baštinka, njemu nema života bez njih. Kada govorimo o životu ili razvoju jezika, mi zapravo mislimo na život njegovih baštinka. Njegovo djetinjstvo podrazumijeva njihovo djetinjstvo, njegova starost podrazumijeva njihovu starost ..."⁵

Drugi razlog suočavanja arapskoga jezika s ozbiljnim ovovremenim prijetnjama i izazovima jeste široko rasprostranjeno pretjerano oduševljenje velikog broja njegovih izvornih baštinka stranim jezicima koje proizlazi iz njihove prekomjerne naklonosti svemu što dolazi sa Zapada, kao i iz njihove uvjerenosti da progres dolazi samo putem ovladavanja stranim (zapadnjačkim) jezicima.

Skrećući pažnju na značaj jezika u životu naroda i civilizacija, UNESCO je 21. februar odredio kao Dan maternjih jezika.⁶ Naime, jezik ima suštinski značaj u životu svakog naroda i društvene zajed-

³ U djelu *Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka* (prijevod s engleskog jezika: Darko Brdarić, Mirko Kovač, Janko Paravić; Izvori, Zagreb, 1998., str. 81.), Samuel P. Huntington tvrdi da je kosmopolitizam engleskoga jezika velika zabluda. Prema podacima koje navodi u djelu, broj izvornih baštinka engleskoga jezika je 1992. godine iznosio 7,6 % svjetske populacije. Štaviše, on pojašnjava da je utvrđeni procent izvornih baštinka engleskoga jezika te godine manji od onoga koji je utvrđen 1958. godine, a iznosio je 9,8 %, te zaključuje da taj jezik, koji se smatra stranim za 92 % svjetske populacije, ne može nositi odrednicu *kosmopolitski* ili *svjetski*.

⁴ Ibn Haldūn, *Al-Muqaddima*, Dār al-fikr, Bejrut, 1981., str. 764.

⁵ Ibrāhīm Anīs, *Ṭuruq tanmiya al-alfāz fī al-luġa*, Ma'had al-buḥūṭ wa al-dirāsāt al-'arabiyya, Kairo, 1966., str. 7.

⁶ UNESCO je 21. februar proglasio Međunarodnim danom maternjeg jezika u znak sjećanja na studente koji su na taj dan 1952. godine ubijeni u Daki (Bangladeš), jer su protestvovali zbog toga što njihov maternji jezik nije proglašen službenim.

nice. On je medij kojim se formulišu i prenose misli, uspostavljaju kontakti među različitim društvenim grupacijama te povezuju prošlost, sadašnjost i budućnost. Iz tog razloga velike i moćne države ulažu ogromna sredstva u popularizovanju svojih jezika⁷ čime se, što je još značajnije, širi i njihova kultura i naobrazba, dok se unutar nekih društvenih slojeva u pojedinim arapskim zemljama preferiraju strani jezici, štaviše, arapski jezik se u njima ismijava i smatra jezikom zaostalih i siromašnih dijelova društva.

Poznato je da se brže razvijaju jezici otvorenih društava. Drugim riječima, razvijanje i unapređivanje jezika neodvojivi je dio razvijanja i unapređivanja društva. Stanje jezika zapravo odslikava i stanje društva u kojem je taj jezik aktualan. Otuda, društva koja prate kretanja i zbivanja na svjetskoj sceni te su na neki način dio svega toga osiguravaju svojim jezicima preduvjete za razvijanje, obogaćivanje i, konačno, aktualnost i opstanak. "Beživotnost jezika i njegova zaostalost te razvoj i procvat samo i jedino se dovode u vezu sa stanjem njegovih baštinka i njihovim udjelom u razmjeni ideja, naobrazbe te novih i naprednih saznanja na svjetskom nivou. Ako je njihov udio u svemu tome značajan, pozitivno će se odraziti na jezik, a ako je neznatan ili ga nikako nema, jezik će stagnirati i zaostati. Jezik niti živi niti umire sam po sebi, nego jedno ili drugo doživljava shodno prilikama i okolnostima koje ga okružuju. Ako su te prilike i okolnosti bogate intelektualnim, kulturnim i znanstvenim aktivnostima, jezik će odmah snažno odreagovati. Ako je, pak, jezik lišen takvih aktivnosti, ostatak će takav kakav jeste te će nezalicama pružiti priliku da mu pripisuju zaostalost i beživotnost, a zapravo su zaostali i beživotni njegovi baštinici."⁸

⁷ Neke evropske zemlje na planu širenja svojih jezika izvan granica ulažu daleko više sredstava nego što troše na njihovo poučavanje u školama zato što imaju u vidu da se širenjem jezika u svijetu širi i njihov politički i kulturni utjecaj. Osim toga, treba reći i to da su svi evropski jezici zakonom zaštićeni u svojim državama. Kada, npr., neko od baštinka engleskog ili francuskoga jezika odstupa od nekog pravila svoga jezika, to mu se pripisuje kao sramota i neoprostiva greška, dok se u jeziku napravljena greška od strane baštinka arapskoga jezika odmah stavlja na teret arapskome jeziku i njegovim *komplikovanim* pravilima.

⁸ Kamāl Bišr, *Al-Luġa al-‘arabiyya bayna al-wahm wa sū’ al-fahm*, Dār Garīb, Kairo, 1999., str. 54.

Međutim, to razvijanje treba teći u skladu sa rješenjima jezičkih akademija⁹ koja bi trebala biti obavezujuća za sve, osim u slučaju kada takvih rješenja nema. U tom slučaju, preuzima se strani termin koji kao takav zaživljava i u datome jeziku. Neprihvatljivo je da to obogaćivanje bude na štetu ranijih leksičkih rješenja datoga jezika, a u korist onog iz čijeg civilizacijskog kruga dolazi ono što novo treba imenovati, tj. neprihvatljivo je da se paralelno s leksičkim rješenjima za nove pojave i sadržaje iz drugoga jezika preuzimaju i ona za čije sadržaje odranije postoje nazivi i u datome jeziku.

U takvim i sličnim slučajevima vezanim za arapski jezik, Kur'an se javlja kao standard zahvaljujući kojem arapski može odoljeti savremenim izazovima i opstati kao živi jezik, ali to u velikoj mjeri zavisi i od toga koliko će njegovi baštinici biti odani vjeri, koliko će biti privrženi Kur'anu kao osnovnom izvoru islama te koliko će biti spremni boriti se da svome jeziku osiguraju mjesto koje zaslužuje. Koliko god društvo u kojem arapski jezik egzistira bilo razvijeno i uključeno u svjetska zbivanja – to su okolnosti koje uvjetuju dinamiku razvijanja i mijenjanja u jeziku – Kur'an ostaje standard koji određuje mjere promjenama u arapskome jeziku ne dozvoljavajući mu da se izmijeni u tolikoj mjeri da izgubi vezu s arapskim jezikom od prije hiljadu i više godina.

Jezička i kulturološka globalizacija

Ekonomsku i političku globalizaciju prate i kulturološka i jezička globalizacija koje se ostvaruju kroz sadržaje u printanim i elektronskim medijima na jezicima vodećih svjetskih ekonomskih sila, a očituju se kroz preuzimanje navika i običaja te određene leksike

⁹ Na obnavljanju i obogaćivanju arapske leksike najviše je uradila Egipatska jezička akademija. Naime, "njenim radom arapski jezik je dopunjen hiljadama termina iz oblasti matematike, hemije, mašinstva, vojne doktrine, medicine, botanike, filozofije, istorije, prava itd. Čak dvadeset hiljada novih reči je objavljeno u periodu od 1957. do 1964. godine u glasilu ove Akademije" (Anđelka Mitrović; u: Mesud Hafizović, *Lingvističko djelo Ibrahima Anisa*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 1994., str. 17.). U vezi s tim treba reći i to da je Egipatska jezička akademija objavila nekoliko leksikona arapskog jezika, kao što su: *Al-Mu'ğam al-wasīf*, *Mu'ğam alfāz al-Qur'ān*, *Al-Mu'ğam al-wağīz* i *Al-Mu'ğam al-kabīr*.

iz datih jezika. Mi smatramo da je to nešto što je u svakome jeziku u sklopu globalističkih kretanja očekivano i da je prirodan rezultat pratećeg lingvističkog i sociokulturološkog razvoja.

Međutim, postoje i istraživači koji vjeruju da takve pojave u slučaju arapskoga jezika nisu prirodna lingvistička pojava, već neposredan rezultat kulturološkog i političkog imperijalizma i neokolonijalizma.¹⁰

Najistaknutija obilježja bilo koje kulture i civilizacije, kako tvrdi Samuel Huntington, jesu jezik i vjera. Otuda, svaka prijetnja bilo kojoj kulturi i civilizaciji podrazumijeva i prijetnju njenom jeziku i njenoj vjeri. U kontekstu predmeta naših razmatranja, to bi značilo da kulturološka i intelektualna globalizacija podrazumijevaju i onu jezičke i ideološke naravi.¹¹ Međutim, za razliku od kolonijalizma u kojem je borba protiv književnog arapskoga jezika i islama bila jedan od osnovnih motiva i ciljeva, težnje i ambicije savremenih političkih i ekonomskih globalističkih procesa su prvenstveno materijalne naravi, dok su kulturološka, jezička pa i *vjerska* globalizacija, prema našem mišljenju, samo njihova prateća pojava koju neki posebno zainteresirani krugovi vjerovatno već vješto koriste.

Globalizacija ima nesumnjivo snažan negativan utjecaj na arapski svijet zato što on već dugo stagnira te se pokazao kao plodno tlo za globalistička kretanja i procese. Kulturološka i jezička globalizacija posebno dolazi do izražaja kod mladih ljudi u arapskom svijetu zato što su oni, iako to često i nije opravdano, primorani dati prednost nekom stranome jeziku, engleskom ili francuskom, budući

¹⁰ John A. Morrow - Barbara Castleton, *The Impact of Globalization on the Arabic Language*, u: *Intercultural Communication Studies*, XVI:2, Macao (China), 2007., str. 207-209.

¹¹ Budući da je jezik osnovni instrument manifestovanja svake kulture, samo po sebi je jasno da se kultura razvija onoliko koliko se razvija i sam jezik. Može se reći i to da je multikulturalnost usko povezana s višejezičnošću. Naime, ako je jezik sredstvo izražavanja kulture jednog naroda ili zajednice, onda je višejezičnost znak da u datoj zemlji postoji više od jedne zajednice i jedne kulture, a to ukazuje i na postojanje fenomena *podijeljenog identiteta*.

da na tome insistiraju univerzitetski studiji,¹² stručna usavršavanja i tržište rada koje je otvorenije za one koji znaju strane jezike. Naime, arapski je u mnogim znanstvenim disciplinama samo potrošački jezik, a općepoznato je da jezici jačaju i šire se putem znanosti koja se na njima producira. Toj činjenici je popratna pojava to da se na univerzitetima u arapskom svijetu mnoge znanosti i sada nude na stranim jezicima.¹³

Prema tome, suvišno je razloge neodgovornog odnosa prema arapskome jeziku od strane njegovih baštinka i slabog zanimanja za njega od strane onih koji to nisu tražiti u eventualnim međunarodnim zavjerama ove ili one naravi protiv arapskog svijeta i u njemu aktualnoga jezika. Takve razloge nećemo naći ni u komplikovanosti njegove gramatike, slabim i prevaziđenim metodama poučavanja i sličnome, jer jezici se ne uče i ne upotrebljavaju zato što su, eventualno, lahki i jednostavni, ili zato što se u procesu poučavanja primjenjuju uspješne metode, već se uče i upotrebljavaju zato što neko u tome nalazi svoj interes.

Mladi bi u arapskom svijetu, uprkos okolnostima koje ih ne ohrabruju, kao što su siromašna znanstvena produkcija na arapskome jeziku i njegova nedovoljna popularnost u svijetu, trebali imati više poštovanja prema njemu zato što je to jezik njihovih predaka, jedno od osnovnih obilježja nacionalnog identiteta, jezik osnovnoga izvora islama s kojim se većina njih identifikuje te jezik historije i baštine na osnovu koje se određuju u sadašnjosti i pripremaju se za budućnost,¹⁴ dok će veće zanimanje za taj jezik kod drugih pobudi-

¹² “Uprkos proklamacijama o zaštiti književnog jezika, opredjeljenje za nastavni jezik na tehničkim fakultetima je i danas vrlo neujednačeno: u brojnim zemljama se na stranim jezicima predaju tehnički predmeti, a isključivo u Egiptu arapski je jedini jezik na kom se odvija nastava i iz elektronike” (Mehmed Kico, *Arapska jezikoslovna znanost – općelingvistička utemeljenja i specifična određenja*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2003., str. 255-256.).

¹³ Naravno, problem nije u arapskome jeziku, nego u neodgovornom odnosu njegovih baštinka koji slijepo oponašaju druge te se služe onim što oni nude. Treba, dakle, imati na umu da svaka znanost daje onoliko koliko se u nju ulaže.

¹⁴ Jezici ne služe samo da bismo razumijevali jedni druge, već i zato da bismo razumijevali sami sebe. Naime, kada razmišljamo, a to ne možemo bez jezika kao osnovne pretpostavke mišljenja i razmišljanja, mi zapravo osjećamo svoje bitisanje, svoje

ti jedino veće prisustvo njegovih baštinka u znanstvenoj, kulturološkoj, tehnološkoj i civilizacijskoj produkciji na svjetskoj razini. Arapskog jezika će, dakle, uvijek biti za one koji budu držali do Kur'ana i islama, kao i za one koji budu držali do sebe, svojih predaka i potomaka.¹⁵

Zaključak

Uz neke i poželjne sadržaje, globalizaciju, nesumnjivo, karakteriše brojna hegemonistička obilježja, prvenstveno po tome što ekonomski jakim zajednicama osigurava prevlast nad nerazvijenim zajednicama i zemljama. Kroz tu prevlast, one nameću svoje ne samo ekonomske i političke standarde, već i kulturološke vrijednosti, a to se neizbježno odražava i na zbivanja u jeziku. Sadržaji globalizacije štetni po arapski jezik prijetnja su tim veća što je arapsko društvo u naše vrijeme uglavnom potrošačko ne samo u pogledu korištenja materijalnih dobara, već i kad se radi o naučnoj i kulturološkoj produkciji. Ako se može s pravom pretpostaviti da se jezici razvijaju i šire putem nauke koja se na njima nudi, stiče se utisak da su ti procesi u arapskome jeziku danas vidno usporeni. Za razliku od arapskog, jezici snažnih zajednica koje krasi izgrađena svijest o samobitnosti, mudra politika i visoka razina razvoja znanstveno-tehnoloških, industrijskih i ekonomskih pretpostavki u stanju su prevladavati nepoželjne utjecaje globalizacije.

Inače, sudbina jezika prati sudbinu njihovih baštinka. Otuda, kada se jedan narod asimilira, što može biti jedna od posljedica globalističkih kretanja, nestane i njegovoga jezika, osim ako se radi o jeziku na kojem je objavljeno neko nebesko poslanje ili o jeziku na kojem su baštinici, književnici i učenjaci zabilježili neke iznimno

emocije, svoje potrebe, svoje želje i svoje ambicije.

¹⁵ Arapski jezik se često ubraja među jezike za koje se vjeruje da će opstati na svjetskoj sceni. Tako je i španski književnik Camilo Jose Cela, inače dobitnik Nobelove nagrade za književnost 1989. godine, izazvao žučnu raspravu na Zapadu, posebno među zagovornicima globalizma, tvrdeći da se svjetski jezici kreću ka nestajanju i izumiranju te da će samo sljedeća četiri jezika biti u stanju opstati na svjetskom nivou: engleski, španski, arapski i kineski ('Abdussalām al-Musaddī, *Al- 'Awlama wa al- 'awlama al-mudādda*, Kitāb Sutūr, Kairo, 1999., str. 390.).

vrijedne misli i ideje. Arapski jezik je u tom pogledu posebno privilegovan, jer su u njegovom slučaju ispunjena oba navedena preduvjeta. Naime, na njemu je objavljeno i nebesko poslanje, uzvišeni Kur'an, a zabilježena su i vrijedna poetska i prozna remek-djela, što mu osigurava preduvjete da, makar i samo kao jezik nauke i obredoslovlja, opstane do Sudnjeg dana, s tim da dešavanja u arapskom svijetu danas, u kojima se prepoznaje političko, ekonomsko i kulturološko osvješćivanje baštinika, zajedno s medijskim uozbiljavanjem, nagovještavaju da bi i u sklopu svakodnevnoga komuniciranja standardni arapski jezik mogao doživjeti renesansu.

عمر والدين خيريتش

اللغة العربية أمام تحديات العصر الحديث

الملخص

من المعلوم أن العالم اليوم، وذلك فضلا لوسائل الاتصال الحديثة، يعيش فيما يسمى بالقرية الكونية، مما يشير إلى الاختلاط المباشر للشعوب والثقافات والحضارات وكذلك اللغات. إن جميع لغات العالم، دون استثناء، تؤثر في اللغات الأخرى وتتأثر منها، مما يتجلى أولا في قبول المفردات، خاصة فيما يخص المفردات التي لا يجد لها الناس في لغتهم الأم نظائرها المناسبة ففي ملء الفراغات الموجودة يستعيرونها من اللغات الأخرى. يتجلى ذلك بصفة خاصة في المجتمعات التي هي مستهلكة وليست منتجة من حيث العلم والفكر والثقافة.

الكلمات الأساسية: اللغة العربية، العولمة، الاحتكاكات اللغوية، المجتمعات المستهلكة،

المجتمعات المنتجة، لغة الأم

Amrudin Hajrić

**THE CHALLENGES FACED BY THE
ARABIC LANGUAGE IN THE MODERN AGE**

Abstract

It is well known that thanks to modern means of communication the world lives in a so-called “global village.” The expression alludes to direct mixing and cross-pollination between peoples, cultures, civilisations, and even languages. Almost all the languages of the world influence each other as seen mainly in the acceptance of new words especially when the speakers of a language cannot find suitable expressions in their mother tongue. This is particularly pronounced in societies which are only consumerist, but not productive in scientific, intellectual and cultural fields.

KEY WORDS: Arabic language, globalism, inter-language contacts, consumerist societies, productive societies, mother tongue

O FENOMENU PRIJELAZNOSTI I NEPRIJELAZNOSTI GLAGOLA U ARAPSKOME JEZIKU

Sažetak

U razmatranju fenomena prijelaznosti i neprijelaznosti glagola u arapskome jeziku susrećemo sljedeće nezaobilazne faktore: *al-fi'lu* (*regens*), *al-fā'il* (*agens*) i *al-maf'ūl bihi* (*patientis*). U slučaju postojanja svih spomenutih elemenata, radi se o *prijelaznim* glagolima, a glagolska radnja koju vrši subjekt direktno prelazi na objekt. Svojstvo izravne prijelaznosti imaju glagoli sa bližim objektom. To su prijelazni glagoli koji čine cjelinu s imeničkom riječju koja je u rečenici bliži objekt u akuzativu bez posrednika.

Ukoliko je za realizaciju glagolske radnje dovoljan subjekt, odnosno, ako glagolska radnja ne prelazi na objekt, radi se o neprijelaznim glagolima, koji ne zahtijevaju navođenje bližeg objekta. Radnja iskazana glagolom tu ne prelazi na objekt. Neki gramatičari ovaj fenomen vide kao snagu ili potencijal glagola da se sjedini s objektom. Po tome su neprijelazni glagoli oni koji nemaju snagu da se u postojećoj formi povežu s objektom, pa zato traže pomoćna sredstva, a prijelazni su oni čija snaga dozvoljava direktno vezivanje za jedan, dva ili tri objekta.

Gramatičari, mufessiri i dobri poznavaoči stila arapskoga jezika nikad nisu bili saglasni u postavljanju jasne granice između prijelaznosti i neprijelaznosti glagola. Ovaj rad želi ukazati na svojevrsnu gramatičku fluidnost ovog fenomena.

Ključne riječi: glagoli, prijelaznost, neprijelaznost, forma, značenje, subjekt, objekt, Kur'an, granice

Uvod

Kao što se to uočava na stranicama bilo koje relevantne gramatike, glagoli su riječi kojima se imenuje *radnja*, *stanje* ili *zbivanje*. Oni se odlikuju gramatičkim kategorijama *vida* (*aspekta*), *prijelaznosti* (*tranzitivnosti*) i *stanja* (*dijateze*). *Vid* i *prijelaznost* su leksičko-gramatička svojstva. Pored njih, gramatičke osobine glagola su i *lice*, *vrijeme*, *način*, *rod* i *broj*.¹ Kao i u većini drugih živih jezika, glagoli se u arapskom odlikuju spomenutim leksičko-gramatičkim kategorijama izražavajući *dogadjanje* ili *radnju* te *statičnost* ili *stanje* (nekoga ili nečega).

Glagoli u arapskome jeziku razlikuju stanje *aktiva* (*al-ma 'lūm*) i *pasiva* (*al-maḡhūl*). Postoje i dva osnovna glagolska vremena: *svršena radnja* – *perfekt* (*al-māḍī*) i *nesvršena radnja* – *imperfekt* (*al-muḍāri '*). Kod imperfekta se razlikuju tri načina: *određeni* – *indikativ* (*al-marfū '*), *zavisni* – *konjunktiv* (*al-manṣūb*), te *skraćeni* – *jusiv* (*al-maḡzūm*). Od *jusiva* se, dalje, tvori *zapovijedni način* – *imperativ* (*al- 'amr*) i *pojačani način* – *energetik* (*al-mu 'akkada*).²

U pogledu prijelaznosti, glagol u arapskome jeziku može biti *prijelazan* (*al-muta 'addī*) i *neprijelazan* (*al-lāzim*) ili (*ḡayr al-muta 'addī*). Realizacija radnje prijelaznoga glagola ne ograničava se samo na postojanje eksplicitnog ili implicitnog *subjekta* (*al-fā 'ilu*), već ona direktno prelazi na jedan, dva ili tri *objekta* (*al-maf'ūl*) koji su u *akuzativu* (*al-manṣūb*) bez posrednika.³

S druge strane, za realizaciju radnje neprijelaznoga glagola dovoljno je eksplicitno ili implicitno postojanje subjekta u nominativu, a radnja ne prelazi na objekt u akuzativu.

Pa i pored ovih gramatičkih standarda koje iščitavamo na stranicama kako klasičnih, tako i modernih gramatika, svako ozbiljnije

¹ Prema: Dževad Jahić – Senahid Halilović – Ismail Palić, *Gramatika bosanskoga jezika*, Dom štampe, Zenica, 2000., str. 258.-260.

² Prema: Teufik Muftić, *Gramatika arapskog jezika*, IK Ljiljan, Sarajevo, 1999., str. 280.

³ Pitanje prijelaznosti ili tranzitivnost glagola (*at-ta 'diya*) izazvalo je brojne rasprave kod aktera različitih gramatičarskih škola, što će se vidjeti na stranicama koje slijede.

nadnošenje nad ovu problematiku dovodi nas do zaključka da i svaki glagol predstavlja neponovljiv specifikum koji, prije bilo kakvog markiranja na polju prijelaznosti i neprijelaznosti, zahtijeva duga propitivanja i uvažavanja kontekstualnih osobenosti u kojima se koriste.

O tradicionalnoj klasifikaciji prijelaznih i neprijelaznih glagola

Iako gramatičari, mufessiri i dobri poznavaoци stila arapskoga jezika nisu saglasni u postavljanju jasne granice između prijelaznosti i neprijelaznosti glagola, u razmatranju ovog fenomena svi u središtu pažnje drže nezaobilazne faktore: *al-fi'l (regens)*, *al-fā'il (agens)* i *al-maf'ūl bihi (pacijentis)*. U slučaju postojanja svih spomenutih elemenata, radi se o *prijelaznim* glagolima, a glagolska radnja koju vrši subjekt direktno prelazi na objekt. Svojstvo izravne prijelaznosti imaju glagoli sa bližim objektom. To su prijelazni glagoli koji čine cjelinu s imeničkom riječju koja je u rečenici bliži objekt u akuzativu⁴ bez posrednika.

Ukoliko je za realizaciju glagolske radnje dovoljan subjekt, odnosno, ako glagolska radnja ne prelazi na objekt, radi se o neprijelaznim glagolima, koji ne zahtijevaju navođenje bližeg objekta. Neki gramatičari ovaj fenomen vide kao snagu ili potencijal glagola da se sjedini s objektom. Po tome su neprijelazni glagoli oni koji nemaju snagu da se u postojećoj formi povežu s objektom, pa zato traže pomoćna sredstva, a prijelazni su oni čija snaga dozvoljava direktno vezivanje za jedan ili dva objekta.⁵

Ako glagoli izražavaju okolnosti ili svojstva kojima je determiniran sam subjekt, ako izražavaju bavljenje subjekta nekim aktivnošću koje se tiču njega lično ili koje uopće pojašnjavaju njegovo stanje, poput glagola koji ukazuju na kretanje različitih oblika, njegovu tranziciju i prebacivanje, riječ je o neprijelaznim glagolima. S druge strane, ako glagoli u svom značenju *prelaze* sa subjekta, vezujući se za njegovo okruženje, tu je riječ o prijelaznim glagolima,

⁴ Prema: Dž. Jahić – S. Halilović – I. Palić, op. cit. str. 261.

⁵ Al-Šādik Ḥalifa Rāshid, *Dawr al-ḥarf fī 'adā'i ma'nā al-ḡumla*, Dār al-kutub al-waṭāniyya, PDF, Ġāmi'a Qāryūnis, Bengazi, 1996., str. 190.

poput onih koji znače konzumiranje hrane i pića, uzimanje i davanje te drugih različitih aktivnosti koje subjekt vrši u svom okruženju.⁶

Povodeći se za ranim gramatičarima, savremeni arapski lingvisti, također, ovako markiraju prijelaznost,⁷ označavajući je sa semantičkog stajališta kao radnju iskazanu glagolom koji ima moć *rekcije* ('*amal*) da pomoću *regensa* ('*āmil*) prenosi radnju na *pacijentis* (*ma'mūl*) kao primaoca ili cilj glagolske radnje. Prema tome, glagolska rekcija se definira kao gramatička osobenost glagola koja omogućuje uspostavljanje dependencijalnog odnosa objekta prema njegovom glagolu. Glagoli s ovakvom rekcijom tretiraju se kao *prijelazni*. U tom slučaju rekcija glagola predviđa akuzativni oblik objekta.

Neprijelazni glagoli ne posjeduju rekciju prijelaznosti, njihova radnja ne prelazi na objekt⁸ niti ga zahtijevaju. Neki gramatičari ove glagole tretiraju kao *uskraćene* (*al-qāšira*),⁹ uz obrazloženje da su neprijelazni, te da prijelaznost mogu ostvariti pomoću prijedloga. Druga skupina gramatičara, predvođena al-Mubarridom,¹⁰ takve glagole smatra apsolutno neprijelaznim, npr. قام زيد (*Zejd je stajao.*), dok glagole koji ostvaruju prijelaznost pomoću prijedloga tako i zovu: *prijelazni glagoli sa prijedlogom*.

U sklopu svojih promišljanja, al-Suyūṭī glagole dijeli na četiri skupine: neprijelazne, prijelazne, one koji prijelaznost ostvaruju pomoću nekoga pomoćnog sredstva te glagole koji se mogu tre-

⁶ Abū Aws Ibrāhīm al-Šamsān, *al-Fi'l fi al-Qur'ān al-Karīm, ta'diyatuhū wa luzūmuhū*, Ġāmi'a al-Kuwayt, prvo izdanje, 1986./1406., PDF., bez numeracije.

⁷ Npr. Abū l-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar ibn Muḥammad al-Zamaḥšārī, *al-Mufašṣal fi 'ilm al-luġa*, Dār ihyā' al-'ulūm, Bejrut, 1990., str. 307.-309.; 'Abbās Ḥasan, *al-Naḥw al-waḥī*, I., Dār al-ma'ārif, Kairo, 2007., str. 150.-151.

⁸ Prema: Mustafa Jahić, *Arapska gramatika u djelu Al-Fawā'id al-'abdiyya Mustafa Ejubovića*, Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo, 2007., str. 516.-517.

⁹ Glagol koji se nikad ne upušta u proces tranzitivnosti (Više: 'Abbās Ḥasan, op. cit., str. 151. i dalje).

¹⁰ Muḥammad ibn Yazīd al-Azdī al-Mubarrid, (umro 898. godine) bio je vodeći gramatičar u svojoj generaciji. Smatra se posljednjim velikim predstavnikom Basranske škole. Doprinio je razradi brojnih pitanja iz morfologije. Njegova najpoznatija djela su *al-Kāmil* i *al-Muqtaḍab*. (Više o al-Mubarridu: Mehmed Kico, *Arapska gramatika u vremenu – od logizma do strukturalizma*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2013., str. 84.-85.).

tirati i kao prijelazni i kao neprijelazni (tu su i glagoli iz skupine *kāna wa aḥawātuhā* i *kāda wa aḥawātuhā*).¹¹ Savremeni lingvisti posljednju skupinu uopće ne tretiraju u kontekstu prijelaznosti ili neprijelaznosti.

Povijesno gledano, gramatičari su oko spomenute podjele bili neusaglašeni osobito kad se radi o glagolima koji prijelaznost ostvaruju pomoću prijedloga. Zanimljivom se čini i podjela koju, oslanjajući se na tradicionalna gramatičarska iskustva, navode neka novija istraživanja koja tretiraju vezu između prijedloga i glagola,¹² a koja glagole dijele na sljedeći način:

- a) fi'1 qāšir – glagol koji se nikad ne upušta u proces tranzitivnosti. Veza se ostvaruje između glagola i subjekta, kao u primjeru: *قعد عمر* (*Omer je sjeo*);
- b) fi'1 mawṣūl – glagol čija radnja prelazi na objekt isključivo pomoću prijedloga s kojim glagol dobiva novo značenje. Prijedlog pri tome spaja značenje glagola s objektom čineći ga specifičnim, kao u primjerima: *فرح به* (*Obradovao ga je*) i *ذهب به* (*Odveo ga je*);
- c) glagoli koji su jednom direktno prijelazni, a jednom pomoću prijedloga u istom značenju, poput glagola: *نصح* (*savjetovati*), *شكر* (*zahvaliti se*), pa se kaže: *نصحت زيداً* ili *نصحت لزيد* (*Posavjetovao sam Zejda*);
- d) glagoli prijelazni sa dva objekta od kojih je jedan direktni, a drugi prijelaznost ostvaruje pomoću prijedloga, poput glagola: *سمى* (*imenovati*), *دعى* (*zvati*), *أمر* (*narediti*), *استغفر* (*tražiti oprost*), *اختار* (*izabrati*), i sl.¹³;

¹¹ Ġalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Ham' al-hawāmi' fī šarḥ Ġam' al-ġawāmi'*, I., kritička obrada: Aḥmad Šams al-Dīn, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bejrut, prvo izdanje, 1418./1998., str. 5.

¹² Prema: Nādiya Ramaḍān al-Naġġār, *al-'Alāqa bayna al-fi'l wa al-ḥarf al-ġarr*, Dirāsa Dalāliyya fī 'Asās al-balāġa li al-Zamaḥšarī, al-Dār al-mašriyya, Aleksandrija, prvo izdanje, 2000., str. 12.-14.

¹³ Ġalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Ašbāḥ wa al-naẓā'ir fī al-naḥw*, Dār al-kitāb al-'arabī, II., treće izdanje, Bejrut, 1417./1996., str. 91.

- e) glagoli prijelazni sa tri objekta, poput glagola أَرَى kao u primjeru: كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ /al-Baqara, 167/ (*Tako će Allah njima djela njihova po njihovim kobnim pokazati*).¹⁴

Dakako, uz uvažavanje izloženih dilema oko pitanja prijelaznosti i neprijelaznosti u arapskome jeziku, podsjećamo da su pojedini paradigmatski obrasci glagola, kako u osnovnoj tako i u proširenim glagolskim vrstama, uvijek neprijelazni: *fa'ula* (فَعُلَ), *infa'ala* (اِنْفَعَلَ), *if'alla* (اِفْعَلَ), *if'allala* (اِفْعَلَّلَ), *if'alla* (اِفْعَالَ), *if'anlala* (اِفْعَنْلَلَ), *tafa'lala* (تَفَعَّلَ).¹⁵

Neki se, uglavnom, vezuju za neprijelazne glagole, kao što su oni koji dolaze na oblike: *tafa'lala* (تَفَعَّلَ), *tafa'lā* (تَفَعَّلَى), *tafay'ala* (تَفَاعَلَ), *tafa'wala* (تَفَعَّوَلَ), *tamaf'ala* (تَمَفَّعَلَ), *tafaw'ala* (تَفَوَّعَلَ) i *tafa'nala* (تَفَعَّنَلَ).

Tu su i glagolske forme zajedničke prijelaznim i neprijelaznim glagolima tipa trokonsonantskih osnova glagola prve vrste: *fa'ala* (فَعَلَ), *fa'ila* (فَعِلَ); zatim njihovih proširenih vrsta na paradigme: *fa'ala* (فَعَلَ), *fā'ala* (فَاعَلَ), *af'ala* (أَفْعَلَ), *tafa'ala* (تَفَعَّلَ), *tafā'ala* (تَفَاعَلَ), *ifta'ala* (اِفْتَعَلَ), *istaf'ala* (اِسْتَفْعَلَ), kao i četverokonsonantskih osnova na paradigme: *fa'lā* (فَعِلَى), *fa'wala* (فَعَوَّلَ), *faw'ala* (فَوَّعَلَ), *fay'ala* (فَيَعَلَ) i *if'awwala* (اِفْعَوَّلَ), dok se forme: *yaf'ala* (يَفْعَلَ), *fa'nala* (فَعَنََّلَ) i *fa'lala* (فَعَلَّلَ) odnose isključivo na prijelazne glagolske forme.

O nekim savremenim propitivanjima prijelaznosti i neprijelaznosti glagola

Neka novija razmatranja prijelaznosti i neprijelaznosti glagola¹⁶ ukazuju na to da su glagoli riječi koje predstavljaju binarnu isprepletenost između forme i značenja. Stoga je logično postaviti pitanja vezuje li se uzrok prijelaznosti za formu ili značenje; postoji

¹⁴ I ovaj fenomen je bio predmet brojnih rasprava čiji je zajednički sadržilac da je stvarni objekt drugi objekt, da je prvi rezultat elidiranja prijedloga, dok je treći objekt atribut drugog objekta. Dok je Sībawayh zagovarao ovu mogućnost, gramatičari predvođeni ibn Hišāmom i ibn Ya'tšom su osporavali tu istu mogućnost.

¹⁵ Ġalāl al-Dīn al-Suyūfī, *Ham' u l-hawāmi ...*, str. 6.

¹⁶ Npr. abū Aws I. al-Šamsān, *al-Fi'l fi al-Qur'ān ...*, Ġāmi'a al- Kuwayt, prvo izdanje, 1406./1986., PDF, bez numeracije.

li uopće precizna granica između ove dvije skupine glagola; je li moguće formirati dvije liste glagola od kojih jedna obuhvata prijelazne, a druga neprijelazne tako da jedna nema doticaja sa drugom, ili, pak, arapski jezik ne poznaje tako oštru podjelu? Dakako, na ovakva pitanja nije moguće jednostavno odgovoriti, niti bilo kakvo teorijsko istraživanje može riješiti brojne nedoumice zato što svaki glagol predstavlja neponovljiv specifikum koji zahtijeva posebnu nadnesenost, duga propitivanja i uvažavanje kontekstualnih osobnosti u kojima se koristi.

Ovaj zaključak čini se posve jasnim ako se pitanje prijelaznosti glagola posmatra kroz relevantne jezičke tekstove koji uvjeravaju da se pravo stanje glagola može odrediti samo u datom kontekstu, pri čemu se pod *kontekstom* podrazumijevaju opće leksičko značenje glagola i različiti vanjski utjecaji koji se dovode u vezu sa njim, poput povijesnih, geografskih, socioloških i brojnih drugih okolnosti. Budući da Kur'an predstavlja najveći stupanj jezičkoga i stilskog dosega arapskoga jezika, proučavanje ovog predmeta u tom ozračju veliki je izazov, jer se vezuje za samu poetiku kur'anskoga izraza.

Vođeni idejom binarnosti između forme i značenja, neki moderni jezikoslovci su, ipak, pokušali prijelazne i neprijelazne glagole klasificirati prateći njihov horizontalni i vertikalni nivo, pri čemu horizontalni nivo predstavlja formu, a vertikalni značenje. Pri tome su se rukovodili uvjerenjem da takav pristup omogućava praćenje utjecaja forme i značenja na prijelaznost i neprijelaznost glagola. Validnost ovoga kriterija moguće je uzeti s oprezom budući da su neke glagolske forme zajedničke i prijelaznim i neprijelaznim glagolima. Ipak, moguće je kazati da neprijelazni glagoli izražavaju radnje i aktivnosti samog subjekta. Proste glagolske forme neprijelaznih glagola po svom sadržaju ukazuju na semantička polja koja se vezuju za subjekt, a ta su: kretnje subjekta (horizontalne, vertikalne i kružne), povijanje u kretnjama, naginjanje u kretnjama, nesređene kretnje, dodatne kretnje, mirne kretnje, zaustavljanje u kretnjama i odsustvo kretnji, pojavljivanje i izlazak subjekta, iščeznuće i nestajanje subjekta, izostajanje subjekta, fizička svojstva subjekta, kazivanje i govor, osobine kojima se opisuje subjekt, fiziološka, bi-

ološka i sociološka svojstva subjekta, ponašanje i vladanje subjekta, nesreće koje ga zadese, i sl.

Što se tiče proširenih glagolskih vrsta, one po svojoj strukturi – ne i po leksičkom sadržaju – ukazuju na značenja zbog kojih priskrbuju svojstva neprijelaznih glagola. To su, prije svega, refleksivnost, recipročnost, intenzitet, dosezanje cilja, kontinuitet glagolske radnje, deskriptivno značenje, tranzicija u određena svojstva, značenja prostih glagolskih formi, značenja zahtjeva za vršenje glagolske radnje, i sl.

Prilikom posmatranja prijelaznih glagola na horizontalnom i vertikalnom nivou može se uočiti da se jezikoslovci nisu bavili klasificiranjem njihove forme ni značenja s obzirom na njihovu brojnost, doseg i obuhvatnost. Ipak, neka novija lingvistička ispitivanja ove teme¹⁷ kazuju da se proste forme prijelaznih glagola vezuju za neka od sljedećih semantičkih polja: sukob i suočavanje, uzimanje i uvođenje, proizvođenje, ostavljanje i udaljavanje, dijeljenje, dodjeljivanje, praćenje, širenje, distribuiranje, izvođenje, pokazivanje i sl. Proširene vrste prijelaznih glagola u osnovi znače kauzativnost, recipročnost, zahtjev za vršenje glagolske radnje, intenzivnost i ekstenzivnost, refleksivnost, denotativno značenje, i sl.

Transformiranje neprijelaznih glagola u prijelazne

Priroda arapskoga jezika otvara prostor da neprijelazni glagoli u određenim situacijama mogu postati prijelazni. Dva su temeljna načina: prebacivanjem glagola iz osnovne u proširene vrste, u *drugu* (*bāb al-taf'īl*) udvostručavanjem drugog baznoga konsonanta, u *četvrtu* (*bābu al-'if'āl*) uvođenjem hemzeta te pomoću prijedloga kao svojevrsnog mosta koji omogućavaju posredan prelazak radnje na objekt. Tako, npr., glagol *خرج* koji je u osnovi neprijelazan i znači *izaći*, na osnovu spomenutog pravila u drugoj vrsti glasi *خَرَجَ*, postaje prijelazan i znači *izvesti, promovirati* (nekoga); u četvrtoj vrsti on glasi *أَخْرَجَ*, postaje prijelazan i znači *izvesti, izvaditi*; dok *خرج* sa prijedlogom *بِ* znači *izvesti nekoga: Izveo sam ga*.

¹⁷ Npr. Abū Aws I. al-Šamsān, *al-Fi'l fi al-Qur'ān* ..., PDF., bez numeracije

U ovom primjeru prijedlog مَعَ predstavlja pomoćno sredstvo ili posrednika kod prelaska radnjé na objekt, a nikako, kako tvrde neki gramatičari, nema značenje prijedloga مَعَ , koji ukazuje na pratnju i socijativnost. U tom slučaju, objekt se tretira kao *indirektni* ili *nepravi* (*maf'ūl bihī ġayr šarīḥ*). Prema mišljenju većine gramatičara, sami glagoli se tretiraju kao indirektno prijelazni, a njihov objekt je u genitivu u formi prijedloške sintagme. Kao ilustracija ovoj pojavi može poslužiti ajet: $\text{ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ}$ /al-Baqara, 17/ *Allah im oduzme svjetlo i ostavi ih u mraku, i oni ništa ne vide!* To je pravilo koje ne zaostaje za tvrdnjom da prijelazni glagol, kao što prelazi na direktni objekt, uvijek prelazi i na ime u genitivu poslije prijedloga.¹⁸ Zanimljivo je spomenuti da postoje i glagoli koji svojstvo prijelaznosti dobivaju *elidiranjem prijedloga* (*naz' al-ḥafīḍ*) ili u skladu sa nekom dijalekatskom praksom, poput glagola شَكَرَ i نَصَحَ .

Transformiranje prijelaznih glagola u neprijelazne glagole

Prethodnim razmatranjima transformiranja neprijelaznih u prijelazne glagole treba dodati i pitanje transformiranja prijelaznih glagola u neprijelazne koje je prisutno u arapskome jeziku. Prijelazni glagoli postaju neprijelazni zbog njihove semantičke promjene, zbog frekventnosti upotrebe s elidiranim objektom ili zbog potrebe generaliziranja značenja. Zanimljiv je primjer transformiranja glagola كَفَرَ ¹⁹ koji je u osnovi prijelazan u značenju *pokrivanja*, *sakrivanja* i *prekrivanja*, poput glagola غَطَّى . Ovaj glagol postaje neprijelazan pri čemu se njegovo semantičko polje mijenja izražavajući oprečnost ili suprotnost vjerovanju (*nevjerovanje u Boga*, *poricanje Boga*) pa se kaže كَفَرَ بِاللَّهِ . Sada se prijelaznost ostvaruje pomoću prijedloga a ne direktno, kako je prvobitno bilo. Brisanjem prijedloga, ovaj glagol se koristi i u formi كَفَرَ بِاللَّهِ u slučaju kada nevjerovanje ili poricanje dobiva semantičku nijansu drukčiju od generalnog značenja nevjerovanja, a to je značenje nijekanja ili poricanja. Tako كَفَرَ

¹⁸ Šawqī Dayf, *Taysīrāt luġawiyya*, Dār al-ma'ārif, Kairo, str. 12.

¹⁹ Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, Sarajevo, 2004., str. 1297.

الله znači أنكره ili جحدّه *poricati* ili *nijekati Boga*. Ovom značenju je moguće interpolirati i značenje *neposlušnosti*, pa tako كَفَرَه ili عصاه znači *neslušanje, neposlušnost*. Sva navedena značenja u osnovi su prijelazna.

Prijelazni glagoli sa jednim, dva ili tri objekta

Svaki uvid u klasične arapske gramatike uvjerava da glagoli mogu biti direktno prijelazni te da se njihov objekt tretira kao *pravi* (*al-maf'ūl bihi al-ṣarīḥ*). Istovremeno, prijelazni glagoli u arapskome jeziku mogu imati jedan, dva ili tri objekta.²⁰ Oni mogu biti *pravi*, kao u primjeru: أخبرنا الطلاب الأستاذ مسافرا إلى مصر (*Studente smo obavijestili da je profesor otputovao u Egipat*). Također, jednom prijelazni glagoli mogu postati dvostruko prijelazni. Brojni ajeti to potvrđuju: .../ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ / Yūsuf, 4/ (*O, oče moj, sanjao sam jedanaest zvijezda, i Sunce, i Mjesec...*) ... وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا... / al-Baqara, 31/ (*I pouči On Adema nazivima svih stvari...*).

Pored glagola direktno prijelaznih sa dva objekta, o čemu svjedoče prethodni primjeri, u arapskome jeziku često se javljaju i glagoli prijelazni sa dva objekta od kojih je jedan direktni a drugi sa prijedlogom: أَنَا أُبَيِّنُكُمْ بَيِّنَاتٍ فَأَرْسَلُون / Yūsuf, 45/ (*“Ja ću vam protumačiti san, samo me pošaljite”*). U svakodnevnoj upotrebi neki od ovih glagola javljaju se sa različitim prijedlozima, pri čemu značenje glagola ostaje isto: هداه إلى السبيل i هداه للسبيل (*pokazati mu put*). Dok promjena prijedloga ne mijenja značenje glagola, dotle je njihovo elidiranje isključeno i nije moguće samo kazati هداه a da značenje ostane isto.

Postoje i dvostruko prijelazni glagoli ovog tipa koji dozvoljavaju brisanje oba objekta, s tim da glagol zadrži svoj leksički a ne i semantički potencijal ضربه بيده (*Udario ga je rukom*) i ضربه على يده (*Kaznio ga je*) dok sama forma ضربه znači *udario ga je*.

²⁰ Muṣṭafā al-Ġalāyīnī, *Ġāmi' al-durūs al-'arabiyya*, III., al-Maktaba al-'ašriyya, Bejrut, 2005., str. 28.

Dvostruko prijelazni glagoli dozvoljavaju elidiranje drugog objekta sa prijedlogom, dok je prvi postojan, pri čemu se značenje mijenja: عليه / ألقاه إليه u značenje أبلغه *iznijeti pred nekog*. Elidiranjem drugog objekta forma ألقاه ostaje u značenju رمى *baciti*.

Bilo da se javlja kao dvostruko prijelazan glagol sa dva direktna objekta, ili s jednim direktnim objektom a drugim sa prijedlogom, glagol preuzima i uključuje njihova pojedinačna svojstva: – رضىت به رضىت بصاحب – رضىت صاحباً²¹

Sublimiranjem različitih pristupa ovom predmetu uviđa se kako prijelazni glagoli mogu imati više podvrsta. Najuoobičajenija forma su direktno prijelazni glagoli s objektom u akuzativu, npr., سمعت الخبر (Čuo sam vijest). Drugu podvrstu čine prijelazni glagoli koji prijelaznost realiziraju pomoću prijedloga, npr., أقام المريض في بيته (Bolesnik je boravio u kući). Potom dolaze glagoli koji nekad bivaju direktno prijelazni a nekad prijelazni uz prijedlog, što je najčešće ozakonjeno upotrebom, npr., شكرت الله على ما أنعم i شكرت الله على ما أنعم (Zahvalio sam Allahu na Njegovim blagodatima). Četvrta skupina prijelaznih glagola su oni koji su u stanju aktiva direktno prijelazni, dok u stanju pasiva prijelaznost realiziraju pomoću prijedloga. Glagol خال je, npr., direktno prijelazan u stanju aktiva, kao u primjeru خال الأمر i znači zamisliti, vjerovati, dok u stanju pasiva prijelaznost ostvaruje pomoću prijedloga إلى pa tako npr. nailazimo na primjer خُيِّلَ إليه u značenju predstaviti sebi.

Česti su primjeri prijelaznih glagola sa dva objekta, od kojih je jedan direktno prijelazan a drugi indirektno prijelazan, odnosno glagola koji dolaze s prijedlogom i imenicom u genitivu: أدوا الأمانات إلى أهلها (Predali su emanete onima kojima je trebalo)²² i napose posljednja skupina glagola koji prijelaznost ostvaruju najprije sa jednim, a potom, u nastavku, i sa drugim prijedlogom, npr., أمم بالناس Predvodio je ljude) i أمم بالناس إلى الصلاة (Predvodio je ljude u namazu).²³

²¹ Prema: N. R. an-Nağğār, op. cit., str. 126.

²² M. al-Ġalāyīnī, op. cit., III., str. 28.

²³ Antūn Qayaqānū, *al-Mutqin*, Mu 'ġam ta 'addī al-af'āl fī l-luġa al-'arabiyya, Dār al-rātīb al-ġāmi'iyya, drugo izdanje, Bejrut, 2004.-2005., str. 8-9.

U sklopu razmatranja pitanja pojednostavljenja arapske gramatike, Šawqī Dayf ističe da je neprijelazni glagol onaj nakon koga slijedi samo subjekt u nominativu, bilo da je radnja zasnovana samo na isticanju svojstva subjekta. حسن زيد (*Zejd je dobar*), ili je on sam izvršilac date radnje, npr., جلس عمرو (*Amr je sjedio*). Definirajući prijelazne glagole, Šawqī Dayf ih opisuje kao glagole koje slijede subjekt u nominativu, objekt u akuzativu ili *prijedlog sa imenicom u genitivu* (*ḡārr wa maḡrūr*). S tim u vezi, on prijelazne glagole dijeli na dvije skupine: prvu koju prati subjekt u nominativu i objekt u akuzativu, npr., كتب زيد رسالة (*Zejd je napisao pismo.*), ili direktno prijelazne glagole, te drugu koju slijedi subjekt u nominativu, nakon čega dolazi prijedlog sa imenicom u genitivu, npr., مرّ زيد بالدار (*Zejd je prošao pored kuće.*), ili prijelazne glagole s prijedlogom.

Iako većina arapskih gramatičara ne prihvata ovakvo klasificiranje, odnosno postojanje druge vrste prijelaznih glagola, jer ih smatraju neprijelaznim, Šawqī Dayf navodi sljedeći primjer: لفظ زيد (*Zejd je rekao*). Prevladajuće je mišljenje da je glagol u prvoj rečenici neprijelazan, a u drugoj prijelazan. Međutim, Šawqī Dayf tvrdi da su oba glagola ista i da nose isto značenje. U prilog ovoj tvrdnji ide i činjenica da se drugi objekt koji se veznikom vezuje za objekat, iskazan prijedlogom i imenicom u genitivu, izražava u akuzativu.²⁴ Tu činjenicu potvrđuje i ibn Ġinnī brojnim primjerima u sklopu razmatranja prijelaznosti u djelu *Al-Ḥaṣā'is*, npr., مرتت بزيد وعمرو (*Prošao sam pored Zejda i Amra*).²⁵

Zanimljiva je i podjela koju Šejh Jujo navodi dijeleći glagole na dvije vrste: *jaki glagol* (*al-fi'l al-qawī*) i *slabi glagol* (*al-fi'l al-ḍa'if*),²⁶ gdje pod *slabim* podrazumijeva neprijelazne glagole. Govoreći o jednostruko, dvostruko i trostruko prijelaznim glagolima, Šejh Jujo ih dijeli na *al-fi'l al-qawī*, *al-fi'l al-mutawassit* (*srednji glagol*) i *al-fi'l al-aqwā*.

²⁴ Š. Dayf, op. cit., str. 11.

²⁵ Abū al-Faṭḥ 'Uṭmān ibn Ġinnī, *al-Ḥaṣā'is fī al-luḡā al-'arabiyya*, I-III., kritička obrada: Muḥammad 'Alī Naḡḡār, Dār al-kutub al-maṣriyya, Kairo, 1952-1955., II., str. 308.

²⁶ Prema: M. Jahić, *Arapska gramatika ...*, str. 519.

Ima li jasne granice između prijelaznih i neprijelaznih glagola

Imajući uvidu spomenute stavove i razmišljanja kako tradicionalnih, tako i savremenih gramatičara, posve se razložnim nameću pitanja: da li su neprijelazni glagoli uvijek neprijelazni; mogu li oni, i pod kojim uvjetima, postati prijelazni; da li su prijelazni glagoli isključivo i samo prijelazni sa direktnim objektom (jednim, dva ili tri) u akuzativu ili, pak, postoje i druga sredstva koja im pomažu u realizaciji prijelaznosti? Stavovi u vezi s tim su raznoliki, a podjele brojne.

Za sada je jasno jedino to da jezik ne poznaje strogu podjelu između prijelaznih i neprijelaznih glagola, a ni jezička praksa nije sasvim stabilna. Zato se glagoli mogu vidjeti kako se transformiraju iz prijelaznih u neprijelazne i iz neprijelaznih u prijelazne, u skladu sa intencijama konteksta. To nipošto ne izražava jezičku anarhiju, već fleksibilnost i čvrstu povezanost između funkcije i značenja glagola. Zamislimo dva pola, s glagolima markiranim kao neprijelazni, na jednom kraju, te glagolima markiranim kao prijelazni, na drugom kraju. Površinu koja razdvaja polove svaki od glagola iz različitih skupina prelazi pod utjecajem polja drugog. Neprijelazni postaje prijelazan na indirektan način pomoću prijedloga, potom prelazi u drugu fazu i postaje prijelazan elidiranjem prijedloga i ponaša se kao prijelazan glagol. Navodimo primjer glagola أتى, koji je u osnovi neprijelazan i vezuje se za semantičko polje kretanja. Primjeri koji slijede pokazuju njegovu tranziciju iz neprijelaznog u prijelazni glagol, u skladu s prolaskom kroz spomenute faze: أتى الرجل zatim → أتى زيد s prijedlogom te → أتى الرجل زيدا u akuzativu.

Kao neprijelazni, glagol أتى označava *dolazak*, što je jedna od osobenosti neprijelaznih glagola, pa bi očekivani prijevod bio *Čovjek je došao Zejdu*. Međutim, elidiranjem prijedloga, značenje dolaska i dosezanje cilja koje se postiže prijedlogom إلى transformirano je u značenje međusobnog sučeljavanja i susretanja, što je jedno od semantičkih polja prijelaznih glagola. Tako bi i značenje prethodne rečenice u bosanskome jeziku valjalo razumjeti kao: *Čovjek je sreo Zejda*, ili: *Čovjek je došao kod Zejda*.

Uloga prijedloga u prijelaznosti glagola

Spomenuli smo sredstva pomoću kojih neprijelazni glagoli postaju prijelazni ili dvostruko prijelazni. Neke situacije kazuju da se kvalitet prijelaznosti u semantičkom smislu ne mijenja. Ipak, u većini slučajeva, prijedlog koji učestvuje u operaciji prijelaznosti glagola kvalitativno je drukčiji u odnosu na preostala dva načina budući da mijenja značenje rečenice u koju ulazi, u skladu sa vrstom prijedloga koji joj se pridružuje.

Veza između glagola i prijedloga pomoću kojega glagol ostvaruje prijelaznost nije određena nekim općim zakonom niti normama koje se ne mogu promijeniti, već se taj zakon, od situacije do situacije, razlikuje u sintaksičkom, semantičkom i kontekstualnom smislu, a raznolikost do izražaja posebno dolazi kroz upotrebu. Dok uvođenje *hemzeta* i *geminacija* kod njihovog pridruživanja glagolskom korijenu podjednako potvrđuju značenje glagola i ne mijenjaju njegovo prvobitno semantičko polje ili stanje, dotle prijedlozi koji učestvuju u operaciji prijelaznosti glagola, u skladu sa svojim značenjem, usmjeravaju ili mijenjaju kako značenje glagola ili njegovog semantičkog polja, tako i značenje cijele rečenice.

Glagol koji svoju prijelaznost realizira sa različitim prijedlozima u suodnosu sa njima ostvaruje raznolike stilske potencijale koji se razlikuju u mjeri u kojoj se razlikuju značenja prijedloga s kojima glagol stupa u vezu. Zato, ukoliko se želi ostvariti formalno-funkcionalna prijelaznost glagola i njegovo povezivanje sa objektom bez promjene u značenju ili pridruživanja drugog značenja, *hemze* biva nosilac prijelaznosti. Primjeri takve prijelaznosti u Kur'anu su

veoma brojni: *... وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا* /al-Nahl, 78/ (*Allah vas iz trbuha majki vaših izvodi, vi ništa ne znate...*) ili *أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا* /al-Nāzi‘āt, 31/ (*iz nje je vodu i pašnjake izveo*).

S druge strane, prijelaznost ostvarena pomoću prijedloga, kako smo naprijed istakli, izlaže skrivena značenja sintagme u skladu sa značenjem upotrijebljenog prijedloga. Na taj način svaka sintagma dobiva značenje koje je rezultat veze prijedloga i glagola upotrijebljenih u njoj, a samo značenje se mijenja pri promjeni prijedloga.

Kur'an je riznica takvih veza i to će biti teme nekog od naših narednih radova.

Zaključak

Glagol u arapskome jeziku može biti *prijelazan* (*al-muta 'addī*) i *neprijelazan* (*al-lāzim*) ili (*ḡayr al-muta 'addī*). Realizacija radnje prijelaznoga glagola ne ograničava se samo na postojanje eksplicitnog ili implicitnog *subjekta* (*al-fā'il*), već ona direktno prelazi na jedan, dva ili tri *objekta* (*al-maf'ūl*) koji su u *akuzativu* (*al-manšūb*) bez posrednika. S druge strane, za realizaciju radnje neprijelaznoga glagola dovoljno je eksplicitno ili implicitno postojanje subjekta u nominativu a radnja ne prelazi na objekat u akuzativu. Ipak, propitujući tradicionalnu klasifikaciju glagola na prijelazne i neprijelazne kao i sadržaj nekih savremenih studija, moguće je kazati da ne postoje jasne niti stroge granice u podjeli glagola na prijelazne i neprijelazne. Svaki glagol predstavlja neponovljiv specifikum koji zahtijeva posebnu nadnesenost, duga propitivanja i uvažavanje kontekstualnih osobenosti u kojima se koristi. Zato se glagoli mogu vidjeti kako se transformiraju iz prijelaznih u neprijelazne i iz neprijelaznih u prijelazne, u skladu sa intencijama konteksta pod kojim se podrazumijevaju opće leksičko značenje glagola i različiti vanjski utjecaji koji se dovode u vezu sa njim, poput povijesnih, geografskih, socioloških i brojnih drugih okolnosti. To nipošto ne izražava jezičku anarhiju, već fleksibilnost i čvrstu povezanost između funkcije i značenja glagola. Zato se i usuđujemo ustvrditi da neprijelazni glagoli nisu uvijek neprijelazni; da oni mogu u određenim okolnostima postati prijelazni; potom da prijelazni glagoli nisu isključivo i samo prijelazni sa direktnim objektom (jednim, dva ili tri) u akuzativu, nego da postoje i druga sredstva koja im pomažu u realizaciji prijelaznosti. Stavovi u vezi s tim su raznoliki, a podjele brojne. Budući da Kur'an predstavlja najveći stupanj jezičkoga i stilskog dosega arapskoga jezika, proučavanje ovog predmeta u tom ozračju veliki je izazov, jer se vezuje za samu poetiku kur'anskoga izraza.

زهرة علي سباهيتش

عن ظاهرة تعدي الأفعال ولزومها في اللغة العربية

الملخص

إننا في دراسة ظاهرة تعدي الأفعال ولزومها في اللغة العربية نواجه العوامل الضرورية التالية: الفعل والفاعل والمفعول به. إذا كانت جميع العوامل المذكورة موجودة يُعد الفعل من الأفعال المتعدية، وعمل الفعل الذي ينفّذه الفاعل يقع مباشرة على المفعول به. والتعدي المباشر ينتمي إلى الأفعال ذات المفعول به، وهي أفعال متعدية تكوّن وحدة باسم يمثل في الجملة مفعولا به منصوبا دون وسيط.

أما إذا كان الفاعل كافيا لتنفيذ عمل الفعل، أي إذا كان عمل الفعل لا يقع على المفعول به يُعد الفعل من الأفعال اللازمة التي لا تقتضي ذكر المفعول به. وبعض النحاة يرون تلك الظاهرة قوة الفعل أو إمكانيته من الاندماج في المفعول به. فالأفعال اللازمة هي الأفعال التي لا قوة لها أن ترتبط بالمفعول به في شكلها الموجودة فتقتضي لذلك الوسائل الاحتياطية، بينما الأفعال المتعدية هي التي تسمح لها قوتها الارتباط المباشر بمفعول به واحد أو بمفعولين أو بثلاثة مفاعيل.

ولم يتفق أبدا النحاة والمفسرون والملمّون بأساليب اللغة العربية على وضع الحد البين بين تعدي الأفعال ولزومها. ويقصد هذا البحث الإشارة إلى السيولة النحوية المعينة لهذه الظاهرة.

الكلمات الأساسية: الأفعال، التعدي، اللزوم، الشكل، المعنى، الفاعل، المفعول به،

القرآن الكريم، الحدود

Zehra Alispahić

ON THE TRANSITIVITY AND INTRANSITIVITY OF VERBS IN ARABIC

Abstract

In addressing transitivity and intransitivity of verbs in Arabic language, one inevitably comes across the following elements: *al-fi'lu (regens)*, *al-fā'ilu (agens)* and *al-maf'ūlu bihi (patientis)*. The presence of the aforementioned elements indicates *transitive* verbs, where an action performed by the subject takes on an object directly. The verbs with a nearer object are characterised by direct transitivity. These are the verbs which form a unit with the noun, which stands in sentence as the nearer object in the accusative without a mediator.

If the presence of the subject is sufficient for effecting verbal action, i.e, if the verbal action does not need to take on an object, then we have intransitive verbs, which do not require specifying the nearer object. In that case, the action expressed by the verb does not transit to the object. Some linguists consider this feature to be the verb's strength, or capacity to unite with the object. It follows from this that intransitive verbs are those which in their existing form do not have the capacity to link up with the objects, and thus require auxiliaries, while the transitive verbs are those whose strength allows them to link up with one, two, or even three different objects. Linguists, *mufasssirs*, and experts about Arabic language style have never been unanimous in drawing a clear line between transitivity and intransitivity of verbs and this work discusses the fluidity of this phenomenon.

KEY WORDS: verbs, transitivity, intransitivity, form, meaning, subject, object, the Qur'an, borders

ULOGA VEZNIKA U SEMANTICI KONTEKSTA U ARAPSKOME JEZIKU

Sažetak

Veznici su nepunoznačne, nepromjenljive riječi koje pripadaju partikulama, jednoj od tri vrste riječi ustanovljenoj naučavanjem arapske tradicionalne gramatike. U okviru te skupine veznici pripadaju neaktivnim partikulama kakve ne registruju promjenu imena koja slijede iza njih.

Spajanje sadržaja putem veznika gradi sintagmatsku cjelinu koju arapska gramatika prepoznaje kao *'atfu n-nasaqi* ili *al-'atfu bi l-ḥarfi* (vezivanje riječi, sintagmi i rečenica). Vezivanje se vrši pomoću devet veznika *wa* (i, a), *fa* (pa), *ṭumma* (zatim), *ḥattā* (čak), *'aw*, *'am* (ili), *bal* (nego, već), *lākin* (ali), i na kraju *lā* (ni, niti).

Prema arapskoj sintaksi, veznici se dijele po osnovi dva kriterija. Jedan je definiran odnosom vezanih elemenata, a drugi vrstom vezanih elemenata. S obzirom na to da prvi kriterij, tj. slaganje vezanih elemenata, uključuje dva aspekta veze, u *verbalnom* (*ḥukman i 'rābiyyan*) i *semantičkom* smislu (*ḥukman ma'nawīyyan*), veznici se dijele na dvije vrste. Prva uključuje veznike koji spajaju vezane elemente apsolutno (*muṭlaqan*), što podrazumijeva da su ti elementi sudionici u *konekciji* koja podrazumijeva zajedničkog *regensa*. To rezultira istom fleksijom vezanih elemenata eksplicitno iskazanom i istim logičkim odnosom, afirmativnim ili negativnim značenjem oba spojena elementa. Tu spadaju veznici *wa*, *fa*, *ṭumma*, *ḥatta*, *'aw* i *'am*, ali samo jedan njegov vid, *spojeni 'am* (*'am muttaṣilatun*).

Preostala tri veznika, *bal*, *lā* i *lākin*, ostvaruju samo formalnu konekciju, a ona se ogleda u zajedničkoj fleksiji spojenih elemenata.

Ključne riječi: vrste riječi, veznici, vezivanje pomoću veznika, klasificiranje veznika, semantička obilježja veznika

Prema tradicionalnom učenju, riječi se u arapskome jeziku dijele na samo tri grupe: imena *asmā'un*, u koja, s obzirom na podjelu riječi u bosanskome jeziku, spadaju: imenice, zamjenice, pridjevi i brojevi, zatim glagole *'af'ālun* i partikule *hurūfun*. Ovu podjelu utemeljio je Abu al-Aswad ad-Du'alī, pionir nauke o jeziku, još u 7. stoljeću.¹

Kako je tema ovog rada uloga veznika u semantici konteksta, kao posebne skupine unutar jedne vrste riječi, partikula, radom će se barem malo osvijetliti veliki značaj koji imaju ove "male" riječi u gradnji širega konteksta.

Rad će jednim kratkim uvodom podsjetiti na mjesto partikula unutar sistema koji zovemo jezik, ukratko predstaviti sintagmu koju grade veznici, a i njihovim pojedinačnim predstavljanjem te putem određenih primjera preuzetih iz Kur'ana Časnog pokušati ukazati na potrebu njihovog pravilnog razumijevanja.

Definiranje pojma *hurūfun*

Zanimljivo je istaći kako ovu vrstu riječi definiraju neki istaknuti jezički autoriteti. Sibawayh npr. definira partikule kao "sve ono što svojim značenjem ne upućuje na imena niti na glagole"; al-Farabi kao riječi koje imaju svoje značenje samo u kontekstu; al-Aḥfaš ovu vrstu riječi posmatra u presjeku njihove sintaksičke upotrebe sa morfološkim kriterijem i definira ih kao riječi koje se ne vežu za glagol, niti za pridjev, koje se ne mijenjaju po broju, ne dekliniraju se niti se konjugiraju;² az-Zamaḥšari ih definira kao vrstu riječi "koje značenje izražavaju tek sa drugim riječima" sa kojima grade sintagmatske cjeline; ³an-Nādirī ih definira kao nepunoznač-

¹ Abū al-'Aswad al-Du'alī (603.-688.), gramatičar koji je uveo dijakritičke oznake za harfove i krajnju vokalizaciju riječi u Kur'anu; smatra se utemeljiteljem nauke o jeziku zbog kojeg je ponio nadimak *Kralj gramatike* (više: Mehmed Kico, *Arapska gramatika u vremenu, od logicizma do strukturalizma*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2013., str. 37.).

² 'Abdu l-Lah bin Sayyid al-Batlayūsi, *'Islāhu l-ḥalali l-waḳi'yyi fi l-ḡumali li z-Zuḡaḡi*, obrada: Sa'īd 'Abdu l-Karīm Su'ūdi, Dāru t-tiba'ati wa n-našri, b.g.i., str. 74.-77.

³ Prema: Mustafa Jahić, *Arapska gramatika u djelu Al-Fawā'id al-'abdiyya* Mustafe Ejubovića, Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo, 2007., str. 580.

ne riječi koje nemaju vremensku odrednicu, zatim pojašnjava kako je to vrsta riječi koje nemaju osobine imena, niti glagola, nemaju samostalno značenje nego ga stiču upotrebom u određenom kontekstu. Kao primjer navodi prijedloge *min* i *'ila* u rečenici: قَرَأْتُ الْكِتَابَ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ *Qara 'tu l-kitāba min 'awwalihi 'ilā āhīrihi*, objašnjavajući prijedlog *min* u ovom kontekstu kao oznaku otpočinjanja radnje čitanja, a prijedlog *'ilā* kao oznaku njenog završetka.⁴

Jasno je da se tu radi o vrstama riječi koje nemaju samostalno značenje, da dolaze u sintagmatskim cjelinama sa glagolima i imenima, odnosno sa punoznačnim riječima koje partikulama daju (konkretan) smisao. Te sintaksički nesamostalne riječi, na neki način, definiraju međusobne odnose punoznačnih riječi pa se kao takve zovu još i *gramatičkim* riječima, za razliku od tzv. *leksičkih* ili *punoznačnih* riječi. Međutim, ne može se kazati da su to riječi bez značenja dok ne stupe u sintagmatske zajednice. Svaka od ovih nesamostalnih riječi (prijedlog, veznik ...) u svojoj osnovi nosi jedno bazno značenje koje se konkretizira u datom kontekstu. U suprotnom bi bilo svejedno hoćemo li u primjeru navedene rečenice na prvome mjestu upotrijebiti prijedlog *'ilā*, a na drugom *min*. Nameće se pitanje da li bi nam uopće trebalo više vrsta prijedloga, ili veznika, ili bilo koje od ovih vrsta riječi, osim ako one u sebi, ipak, ne nose neka svoja posebna, osnovna značenja.

Terminološko definiranje sintagme spajanje partikulom (veznikom)

Unutar ove klasifikacije riječi, veznici su posebna skupina malih, nepromjenljivih riječi, nepotpunog značenja, čija je sintaksička funkcija vezivanje punoznačnih riječi, skupova riječi ili rečenica, gradeći tako različite vrste njihovih međusobnih odnosa. Veznici su vrsta partikula koja ne utiče na fleksiju riječi koje spaja, ali podrazumijeva prenošenje iste fleksije riječi za koju se veže i one koja se za nju veže. Arapski termin koji odgovara ovoj vrsti riječi je *ḥarf*

⁴ Muḥammad As'ad an-Nādirī, *Naḥwu l-luḡati l-'arabiyyati*, Al-Maktabatu l-'ašriyyatu, treće izdanje, Bejrut, 1998., str. 14.

l-‘atfi (*partikula spajanja*), a spajanje riječi i rečenica pomoću veznika, kao jezički model koji ima svoje semantičke i sintaksičke zakonitosti, ima i svoj poseban termin: *spajanje partikulom* (*al-‘atfu bi l-ħarfi*), odnosno *spajanje nizanjem* (*‘atfu n-nasaqi*).

Gramatičari Basre su u značenju *spajanje partikulom* najčešće koristili termin *al-‘atfu bi l-ħarfi*, kao što su koristili i samo *al-‘atfu* u značenju *vezivanje pomoću veznika*, kojeg je prihvatila plejada gramatičara poslije njih. Kad je riječ o Školi u Basri, njen najpoznatiji predstavnik, Sibawayh, je, prema pisanju Mustafe Hamide, koristio više termina u značenju *vezivanja pomoću veznika*, pa osim spomenutog *al-‘atfu bi l-ħarfi*, kod njega se najčešće mogu sresti *aš-šarikatu* i *al-ištirāku* (*sudioništvo*), a termin *at-tatniyat* (*udvajanje*), kao i *ar-raddu* (*vraćanje*), kojeg susrećemo i kod Kufanskih gramatičara. Osim toga, često je koristio već spomenuti reducirani termin *al-‘atfu*. U značenju termina *veznik* Sibawayh je koristio *ħarfu l-ištirāki*, a oba spojena elementa, ili *al-ma ‘tūfu* i *al-ma ‘tūfu ‘alayhi*, ponekad je obilježavao jednim terminom, *aš-šarīku*. Sigurno je da predstavnici ove škole nisu koristili termin *‘atfu n-nasaqi*, koji se vezuje za Školu u Kufi. Kao predstavnika ove škole, u kontekstu konkretne terminologije, treba spomenuti i al-Mubarrida koji je u značenju sintagme *vezivanje veznikom* preferirao termin *al-‘atfu*, dok je *al-ištirāku* vezao za osobenost *al-wāwa* (*wa*) kao jednog od veznika. Osim toga, za njega se vezuju osnovni termini kojima su određena karakteristična značenja veznika, kao što su: *at-tarāhī* (*odgoda*), *aš-šakku* (*sumnja u sadržaj*), *al-ibāħatu* (*dopuštanje*), *at-taħyīru* (*selektivno biranje*), *al-idrābu* (*odustajanje*) i *al-istidrāku* (*dopuna*).

Termin *‘atfu n-nasaqi* u značenju *vezivanja riječi nizanjem* karakterističan je za kufanske gramatičare i nije se sretao kod predstavnika Škole u Basri. Među svim ponuđenim rješenjima, ovaj termin je ostao najčešće korišten. Predstavnici Škole u Kufi, kao i oni koji su preuzeli njihova naučavanja, ostali su privrženi ovom terminološkom rješenju.

Po uzoru na klasične autoritete (ibn Hišam, ar-Rađī al-Astrabādi, ibn ‘Aqīl), većina gramatičara definira *vezivanje pomoću veznika* na skoro identičan način, kao “konekciju vezanog elementa i njegovog

antecedenta, između kojih intervenira jedan od veznika”,⁵ npr., جاء رأييت حسن وعمر Došli su Hasan i Amr, ili رأييت حسنا وعمر Vidio sam Hasana i Amra, ili جاء حسن حتى عمرو Došao je Hasan, čak i Amr, ili جاء حسن لا عمرو Došao je Hasan, ne Amr. Dakle, ono što je cilj vezivanja dva elementa, kako to ar-Rađi al-Astrabāđi objašnjava u navedenom djelu, nije objašnjenje *antecedenta*, (slijedenog *al-matbu ‘u* ili riječi prije veznika *al- ma ‘tufu ‘alayhi*) kao što je slučaj sa drugim apozitivima s određenim razlikama, nego karakter veze koja se uspostavlja između *antecedenta* i njegovog pratioca (*al-tābi ‘u* ili *al-ma ‘tūfu*) iskazane veznikom preko kojeg se ta veza ostvaruje. To su osnovne karakteristike koje odlikuju ovaj apozitiv u odnosu na ostale⁶.

Klasificiranje veznika u arapskome jeziku

Veznici se, kao jedna podvrsta unutar skupine koju prepoznamo kao partikule, prema arapskoj sintaksi dijele po osnovi dva kriterija. Jedan je definiran odnosom vezanih elemenata, a drugi vrstom vezanih elemenata. S obzirom na to da prvi kriterij, tj. slaganje vezanih elemenata, uključuje dva aspekta veze, u *verbalnom* (*ḥukman i ‘rābiyyan*) i *semantičkom smislu* (*ḥukman ma ‘nawīyyan*) veznici se dijele na dvije vrste. Prva uključuje veznike koji spajaju vezane elemente apsolutno (*muṭlaqan*), što podrazumijeva da su ti elementi sudionici u *konekciji* koja podrazumijeva zajedničkog *regensa*. To rezultra istom fleksijom vezanih elemenata eksplicitno iskazanom i istim logičkim odnosom, afirmativnim ili negativnim značenjem oba spojena elementa. Tu spadaju veznici *wa, fa, tumma, ḥatta, ‘aw i ‘am*, ali samo jedan vid veznika *‘am*, a to je *spojeni ‘am* (*‘am muttaṣilatun*).

⁵ Abdu l-Ḥamīd, Muḥammad Muḥyi d-Dīn: *Šarḥ qatri n-nidā wa balli ṣadā*, al-Maktabatu al-‘ašriyyatu, Bejrut 1998., str. 328.; Muḥammad bin al-Ḥasan ar-Rađi al-‘Astrabāđi, *Al-Wāfiyatu fi šarḥi l-Kāfiyati li ibn Hāğib*, taḥqīq Yūsuf Ḥasan ‘Umar, Ġāmi‘atu Qar Junus, Libija, 1975., PDF, str. 333., ibn ‘Aqīl, *Šarḥu ibn ‘Aqīl ‘alā ‘Al-fiyyati ibn Mālik*, muḥaqqiq Muḥammad Muḥyi d-Dīn ‘Abdu l-Ḥamīd, Dāru t-turāṭi, Dāru Mišra lit-tibā‘a, Kairo, 1980., III dio, str. 224.

⁶ Sporedni dijelovi rečenice dopunjuju smisao subjektu i predikatu ili se međusobno dopunjuju, a kako dopuna slijedi iza riječi na koju se odnosi (antecedent), objedinjuje ih i termin *at-tawābi ‘u* (*pratioci, slijeditelji* ili *apozitivi*). U semantičkom pogledu, to su riječi koje modeliraju smisao riječi koju slijede pa se još nazivaju i *modifikatorima*.

Preostala tri veznika, *bal*, *lā* i *lakin*, kao i rastavljeni vid veznika *am* ('*am munfaṣilatun*) ostvaruju samo formalnu konekciju, a ona se ogleda u zajedničkoj fleksiji spojenih elemenata.

Kako bismo lakše pratili ovu podjelu veznika, ponudit ćemo njen sljedeći šematski prikaz:

حروف العطف	
الإشراك لفظاً (في الإعراب) Samo formalna konekcija (očituje se u fleksiji)	الإشراك مطلقاً (لفظاً و حكماً) Apsolutna konekcija, formom i značenjem
بل: ما حضر حسن بل زيد. Nije stigao Hasan nego Zejd.	واو: حضر حسن و زيد. Došli su Hasan i Zejd.
لا: حضر حسن لا زيد. Došao je Hasan, ne Zejd.	فاء: حضر حسن ف زيد. Došao je Hasan pa Zejd.
لكن: ما حضر حسن لكن زيد. Nije došao Hasan, već Zejd.	ثم: حضر حسن ثم زيد. Došao je Hasan, zatim Zejd.
	حتى: حضر حسن حتى زيد. Došao je Hasan, čak i Zejd.
	أو: حضر حسن أو زيد. Došao je Hasan, ili Zejd.
	أم: أم حسن حاضر أم زيد؟ Je li Hasan prisutan ili Zejd?

Uz ovu klasifikaciju zanimljivo je ponuditi prikaz veznika u gramatikama arapskoga jezika na bosanskome jeziku. Kao reprezent poslužiti će nam gramatike Šaćira Sikirića i ostalih, kao i Teufika Muftića⁷.

U gramatikama arapskoga jezika na bosanskome jeziku veznici su predstavljeni na različite načine, počevši od termina, preko kriterija u definiranju termina “veznik”, do vrste partikula navedenih pod ovim terminom. Razlike su zasnovane na pristupu proučavanju vrsta riječi, pa ako se autor bazirao na gramatici našega jezika, onda

⁷ Šaćir Sikirić i drugi, *Gramatika arapskog jezika*, I dio, Svjetlost, Sarajevo, 1981; Teufik Muftić, *Gramatika arapskog jezika*, Federacija Bosne i Hercegovine, drugo izdanje, Ministarstvo obrazovanja, nauke, kulture i sporta, Izdavačka kuća Ljiljan, Sarajevo, 1999.

nudi klasifikaciju po principu prijevoda, odnosno traži se pandan onome što imamo u bosanskome jeziku.

Kod Šaćira Sikirića i saradnika, npr., (str. 179-180), nalazimo termine *hurufu l-‘atfi* i *al-ḥurūfu l-‘ātifatu* podjelu na prave i pogodbene veznike. U prve autor uvrštava sve one koji se navode kao veznici i u arapskim gramatikama, ali im pridodaje i još 14 veznika koji su u tradicionalnoj arapskoj gramatici različiti tipovi partikula. Zatim, među pogodbenim veznicima navodi još 16 partikula koje odgovaraju našim pogodbenim veznicima. U *Gramatici ...* Teufika Muftića (str. 515-516) imamo istu podjelu veznika, ali je termin kojeg autor u značenju *veznici* أدوات الربط koristi naziv *‘adawātu r-rabti* (*sredstva vezivanja*), što podrazumijeva mnogo širi pojam unutar kojeg su, prama tradicionalnoj arapskoj gramatici, veznici samo jedna podgrupa. Pri tome Teufik Muftić polazi od podjele veznika u bosanskome jeziku i slijedom te podjele nudi partikule koje nose takva značenje. U okviru naslova *Sporadni dijelovi rečenice*, odnosno apozitiva, Teufik Muftić obrađuje *‘atfu n-nasaqi* u značenju *međusobno vezivanje* kao jezički model vezivanja riječi i rečenica i pri tome ne navodi posebno veznike.

Osvrt na semantička obilježja arapskih veznika

Kao uvod u razmatranje potrebe uvođenja veznika i njihove uloge u doprinošenju cjelovitom značenju iskaza čiji su dio, poslužit ćemo se primjerima dviju rečenica.

U primjeru rečenice جاء زيد وعمر (Došli su Zejd i Amr) upotrijebljen je veznik *wa*. Ako analiziramo osnovni smisao ovoga iskaza, dolazimo do njegovog polazišta koje glasi: جاء زيد. جاء عمرو (Došao je Zejd. Došao je Amr). Dakle, radi se o dvije rečenice u kojima je glagolski predikat zajednički. Usljed prirodne ekonomičnosti jezika, ali i potrebe za stilskim dotjerivanjem dolazi do skraćivanja iskaza izostavljanjem jednog od dva ista glagola, zatim, do povezivanja odgovarajućim veznikom sadržaja kojima je taj glagol zajednički regens. U ovom slučaju, to su dva subjekta. Veznik se javlja kao posljedica reduciranja regensa, odnosno općenito kao posljedica

skraćivanja koje je moguće kada je regens riječi koja dolazi poslije veznika impliciran u onoj prije veznika. Taj uvjet podrazumijeva i zadržavanje istog smisla nakon sažimanja iskaza.

U primjeru rečenice جاء زيد لا عمر (*Došao je Zejd, ne Amr*) imamo različite informacije sadržaja prije i poslije veznika, a polazište su dvije odvojene cjeline لم يحن عمر (*Došao je Zejd. Nije došao Amr*). I u ovom slučaju, veznik intervenira s istim ciljem sažimanja i skraćivanja, ali, kako je regens spojenog imena i riječ koja će se izostaviti negativni glagol, odabrani veznik *lā* u sebi nosi odrično značenje, pa se u spajanju dva odvojena smisljena iskaza u jedan postiže isto značenje.

Može se zaključiti da veznici interveniraju i svoju ulogu intenziviraju u povezivanju sadržaja usljed skraćivanja koje je rezultat prirodne potrebe jezika za sažimanjem iskaza, ali i usljed potrebe za stilskom dotjeranošću. To skraćivanje se realizira po strogo utvrđenim pravilima koja nameće jezik. Na bazi ove pojave, gramatičari arapskoga jezika objasnili su potrebu uvođenja veznika, ali i drugih sredstava (čestica) povezivanja, kao što su *adawātu al-šarṭi* (pogodbena), *wa an-nidā'i* (vokativna), *wa an-naḫfi* (prohibitivna), *wa al-istifhāmi* (upitna).⁸

Kao što je već naprijed kazano, u arapskome jeziku ima devet veznika koji učestvuju u kreiranju sintagmatske cjeline koja se zove *vezivanje nizom* ('*aṭfu n-nasaqī*) ili *vezivanje partikulom* (*al-'aṭfu bi l-ḥarfi*), a oko njihove vezničke naravi složila se većina gramatičara.

Partikule su, inače, vrsta riječi koje snažno utječu na smisao određenoga konteksta i to na način da svaka upućuje na određeno značenje.

- Tako, veznik *wa* prema većini gramatičara upućuje na opću konekciju i ravnopravno sudioništvo u značenju svih strana u vezivanju, bez implikacija redosljeda i vremena realizacije vezanih sadržaja (*muṭlaqu l-gam'i wa l-ištirāki*). Re-

⁸ Mustafā Hamīda, *Asālību l-'aṭfi fī al-Qur'āni l-karīmi*, Aš-Šarikatu l-misriyyatu l-'ālamīyyatu li n-našri Longman, Kairo, 1999., str. 45.-46.

doslijed ne upućuje niti na značenje manje važnosti niti više uvažavanja onoga što je prvo navedeno u odnosu na sadržaj poslije ovog veznika. To značenje se, međutim, može promijeniti pod utjecajem posebnog sadržaja (*al-qarīnatu*) koje upućuje na redoslijed, ili istovremenost ili neko treće značenje, pa ako kažemo *وصل عمرو وزيد* (*Stigli su Amr i Zejd*), informiramo samo o njihovom dolasku, dakle učešću u istoj radnji. Međutim, ako u rečenicu uvedemo riječ koja implicira značenje vremena, npr. *وصل عمرو وزيد بعده* (*Stigao je Amr i poslije njega Zejd*) i *وصل عمرو وزيد قبله* (*Stigao je Amr i prije njega Zejd*), ili uvedemo riječ koja znači istovremenost, npr., *وصل عمرو وزيد معه* (*Stigao je Amr i sa njim Zejd*), jasno je kako se smisao rečenice mijenja, iako je veznik ostao isti. Ovakvi primjeri argumentiraju tvrdnju o semantičkoj neutralnosti ovog veznika.

- Veznik *fa* uvijek upućuje na hronološki niz (*tartībun*) i neposredni slijed bez pauze (*ta'qībun*), pa ako u prethodnoj rečenici zamijenimo veznik *wa* veznikom *fa* imat ćemo potpuno novo značenje, *وصل عمرو فزيد* (*Stigao je Amr pa odmah poslije Zejd*). Dakle, termin (*tartībun*) upućuje na navođenje sadržaja redoslijedom koji znači redoslijed u realiziranju tih sadržaja, dok termin (*ta'qībun*) upućuje na to da se prvi spomenuti sadržaj (*al-ma'tūfu 'alayhi*) realizirao neposredno prije drugog spomenutog (*al-ma'tūfu*).

Promatrana iz ugla morfologije, kao i prethodna i partikula *fa* može obavljati osim vezničke i neke druge funkcije.

- Veznik *tumma* upućuje na hronološki slijed (*tartībun*), ali sa odgodom u realiziranju spojenih sadržaja (*tarāḥin*), po čemu se razlikuje od prethodno spomenutog veznika, pa ako istu rečenicu navedemo samo sada sa veznikom *tumma* *وصل عمرو ثم زيد*, ona će imati i novo značenje (*Stigao je Amr pa poslije Zejd*). Vrijeme odgode ili pauze u realiziranju spojenih sadržaja je relativno i zavisi od prirode tih sadržaja.

Ukoliko u rečenici postoji sadržaj koji ukazuje na protok vremena, zamjena veznika bi dovela u pitanje tačnost iskaza, kao u primjeru kojeg navodi an-Nadiri امضى الشاعر عشر سنون في المهجر ثم عاد الى الوطن (*Pjesnik je proveo u inostranstvu deset godina, zatim se vratio u svoju domovinu*),⁹ jer se nije odmah vraćao nakon odlaska. S obzirom na to da u ovom primjeru postoji kontekst (*qarīna*) koji upućuje na protok vremena između realizacije dva sadržaja, bilo bi potpuno pogrešno upotrijebiti veznik *fa* koji semantički ne upućuje na vremensku distancu, dok bi veznik *fa* u prethodnom primjeru samo promijenio smisao i ne bi doveo u pitanje tačnost rečeničkog iskaza. Za razliku od prethodne dvije, ova partikula može imati samo ulogu veznika.

- Veznik *hatta* upućuje na značenje postizanja krajnje vrijednosti (*ḡāyatun*), pa premda je kao veznička partikula bila predmet brojnih rasprava, posebno unutar Kufske škole, preovladava stav da se javlja i kao sastavni veznik spajajući sadržaje u istom smislu, i svojom semantikom (*ḡāyatun*) doprinosi novom kvalitetu te veze, npr. تؤولني يدي (*Boli me ruka, čak i prsti*). Veznička uloga ove partikule uvjetovana je vrstom sadržaja koji slijedi poslije nje. Ukoliko se radi o eksplicitno izraženom imenu koje svojim smislom predstavlja dio sadržaja za koji se veže, partikula *hatta* vrši ulogu veznika; ukoliko, pak, poslije nje slijedi glagolska rečenica sa glagolom u obliku perfekta, ima ulogu partikule otpočinjanja poslije koje slijedi samostalna rečenica. U oba slučaja ova partikula zadržava značenje postizanja intenziteta značenja sadržaja iskazanog prije nje, kao u primjeru kur'anskog ajeta: إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم (*Allah neće izmijeniti jedan narod / sve/ dok on sam sebe ne izmijeni*),¹⁰ gdje je u ulozi partikule otpočinjanja čija semantika upućuje na krajnji cilj prethodnog sadržaja.

⁹ An-Nādiri, op. cit., str. 858.

¹⁰ *Al-Qur'ān, ar-Ra'd*, 11.

- Veznik 'aw za izdvajanje ili rastavljanje jedne od dvije ili više stvari, i za razliku od prethodno navedenog, može intervenirati između pojedinačnih riječi, prijedložnih sintagmi kao i rečenica. U kur'anskom primjeru لبثنا يوما أو بعض يوم (Ostali smo dan ili dio dana)¹¹ očito je u pitanju izdvajanje jednog od dvoje, kao što je u drugom primjeru فكفارتہ إعطام عشرة مساکین من أوسط ما تطعمون أهليکم أو کسوتهم أو تحریر رقبة (Otkup za prekršenu zakletvu je: da deset siromaha običnom hranom kojom hranite čeljad svoju nahranite, ili da ih odjenete, ili da roba ropstva oslobodite),¹² jer se kao izbor javlja više ponuđenih rješenja i sva su vezana veznikom aw. Značenje ovog veznika određuje kontekst i ono se kreće u semantičkom krugu kojeg čine *sumnja* (šakkun), *nejasnoća* zbog dvosmislenosti (*ibhāmun*), *pojašnjenje* (*tafşīlun*), *izbor* (*taḥyīr*), *dopuštanje* više izbora (*'ibāhatun*) i *odustajanje* od ponuđenog rješenja (*'idrābun*).
- Veznik 'am također označava jednu od dvije ili više stvari, pri čemu razlikujemo dva tipa ovog veznika: sastavni *am* ('am muttaşilatun) i rastavni 'am ('am munqaṭi'atun)¹³. Sastavni veznik 'am dolazi nakon tzv. *hemzeta* za *izjednačavanje* (*hamzatu t-taswiyati*) i upitnog *hemzeta* (*hamzatu l-istifhāmi*). Termin *taswiyatun* upućuje na imenicu kojom se najčešće uvodi rečenica ovog tipa, *sawa'un* u značenju *jednakosti*, kao i na nezavisan status spojenih elemenata. Rečenica koja je uvedena upitnim *hemzetom* javlja se u formi pitanja i podrazumijeva semantički blisku vezu ovog konteksta i pitanja upitnom partikulom 'ayyun (*koji*). Veznik 'am koji dolazi nakon *hemzeta* *izjednačavanja* izražava izjednačavanje ili nepreferiranje jednog u odnosu na drugi sadržaj vezan ovim veznikom. Termin *taswiya-*

¹¹ *Al-Qur'ān, al-Kahf*, 19.

¹² *Al-Qur'ān, al-Mā'ida*, 89. Oba kur'anska primjera navodi ibn Hišam (*Šarḥ ...*, str. 331).

¹³ Drugi termin koji se može sresti uz ovaj veznik je 'am munfaşilatun.

tun upućuje na imenicu *sawā'un*, kojom najčešće počinju ovakve rečenice i koja neposredno prethodi upitnoj partikuli, u značenju *isto, jednako*. U tom slučaju, veznik *'am* spaja samo izjavne rečenice koje mogu biti i imenske i glagolske i u nezavisnom su međusobnom odnosu. Spajanje pojedinačnog sa rečenicom je veoma rijetko i smatra se izuzetkom.

Primjer spajanja ovim veznikom nakon *hemzeta izjednačavanja* i *upitnog hemzeta* imamo u kur'anskim ajetima وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَلَّذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (*i njima je svejedno opominjao ih ti ili ne opominjao, oni neće vjerovati*)¹⁴, kao i مَا تَعْدُونَ أَقْرَبَ أَمْ بَعِيدَ (*a ne znam da li je blizu ili daleko ono čime vam se prijete*)¹⁵.

Rastavni veznik *'am* rastavlja dvije uglavnom nezavisne rečenice, ne pojedinačne sadržaje. Semantički je sinonim vezniku *bal (ili)* sa značenjem koje upućuje na *odustajanje*.¹⁶ Sadržaji vezani ovim veznikom imaju svoja posebna, međusobno suprotstavljena značenja, koja čak ni svojim dijelom ne upućuju jedan na drugog, kao u primjeru *إنها لإبل أم شاة* (*Ono je deva, ili je ovca*). Rastavni veznik *'am* nikada ne dolazi poslije pravog upitnog *hemzeta*.

¹⁴ *Al-Qur'ān, Yā Sīn*, 10. Isti primjer navode Mustafā Hamīda, *Asālību l-'atfī fī al-Qur'āni l-karīmī*, Aš-Šarikatu l-mišriyyatu l-'ālamīyyatu li n-našri Longman, Kairo, 1999., str. 253.; 'Abbās Ḥasan, op. cit., str. 576.; Muṣṭafā Ġalāyīnī: *Ġami'u d-durūsi l-'arabiyyati*, I-III, Al-Maktabatu l-'ašriyyatu, Bejrut, 2005. str. 578.

¹⁵ *Al-Qur'ān, al-'Anbiyā'*, 109 (primjer navodi ibn Hišām al-Anšārī, *'Awdaḥu al-masālikī 'ilā 'Alfiyyati ibn Mālik*, III, obrada: Muḥammad Muḥyī d-Dīn 'Abdu l-Ḥamīd, Manšuratu l-Maktabati l-'ašriyyati, Bejrut, b.g.i., str. 370.

¹⁶ Kada je značenje ovog veznika u pitanju, treba kazati da postoje tri različita stava, stav Basranaca prema kojima ovaj veznik uvijek upućuje na odustajanje u formi pitanja. Prema naučavanju Kufanaca, on uvijek upućuje na odustajanje, ponekad na odustajanje u formi pitanja, a nikada nema samo upitno značenje. Prema trećem naučavanju, koje zastupa abu 'Ubayda, moguća su tri značenja ovog veznika, i to samo odustajanje, upitno značenje i značenje odustajanja u upitnoj formi (više: ibn Hišām, *'Awdaḥu al-masālikī...*, str. 374).

¹⁷ Primjer navodi ibn Hišām, *'Awdaḥu l-masālik...*, (op. cit., str. 375.), uz napomenu da je sadržaj poslije veznika sa ispuštenim subjektom imenske rečenice u kojoj je ime *šatun* u ulozi imenskog predikata, pa je smisao *إنها لإبل أم هي شاة*, što je u skladu sa pravilom vezivanja ovim veznikom kada kažemo da spaja rečenice.

- Veznici *bal*, *la* i *lakin* spajaju sadržaje formalno, ne i značenjski, veznik *bal* spaja samo pojedinačne sadržaje i značenje mu se mijenja zavisno od toga da li je sadržaj prije veznika afirmativan ili odričan, zatim da li je u formi imperativa ili zabrane, pa se semantički vezuje za značenja partikula *nego*, *zapravo*, kao u primjeru ادرس الهندسة بل الطب (*Studiraj arhitekturu, zapravo medicinu*). Partikula *la* ima ulogu veznika koji potvrđuje sadržaj ispred i negira sadržaj poslije njega, npr. هذا زيد لا عمر (*Ovo je Zejd ne Amr*), i partikula *lakin* koja vezničku ulogu obavlja ukoliko spaja pojedinačne sadržaje, a ne rečenice i ukoliko joj ne prethodi veznik *wa*, npr. ما جاءني زيد لكن عمرو (*Nije mi došao Zejd nego Amr*).

Ispuštanje različitih elemenata vezivanja kao jedna od osobenosti ove sintagme

U jeziku se ispuštanje određenih sadržaja primjenjuje usljed ekonomičnosti jezika, pod uvjetom da je željeni smisao postignut i bez elemenata koji su ispušteni. Kada je u pitanju apozitiv (vezivanje pomoću veznika), moguće je ispuštanje veznika sa sadržajem koji slijedi iza a veže se putem veznika, zatim sam veznik, ili veznik zajedno sa sadržajem koji mu prethodi a veže se putem veznika. Sposobnost ispuštanja ovakvih sadržaja odnosi se samo na vezivanje veznicima *wa*, *fa* i *am*.

Ispuštanje veznika i sadržaja koji se veže

Ponekad je moguće izostaviti veznik zajedno sa sadržajem koji slijedi iza njega i sa riječima koje upućuju na okolnosti realizacije tih sadržaja (*al-qarīnatu*), pod uvjetom da se zadrži željeni smisao. Ispuštanje je moguće u slučaju da se radi o veznicima *fa*, *wa* i *am* muttasila. Primjer ispuštanja veznika *wa* imamo u rečenici انقذت الغريق ولم يكن بين الموت (وبينه) إلا لحظات (*Spasio sam utopljenika i samo su ga sekunde dijelile od smrti - bile između njega i smrti*). U

ovom primjeru je, očito, izostavljen veznik sa ličnom zamjenicom spojenom sa ponovljenim sekundarnim prijedlogom (*wa baynahu*), jer se njihov smisao podrazumijeva na osnovu konteksta. Sličan primjer imamo i u rečenici راکب الناقة طليحان (*Jahač deve, iznuren je i on i deva*), gdje su izostavljeni veznik i ime poslije njega راکب الناقة, međutim, forma glagola u dualu upućuje na ciljani smisao. Primjer ispuštanja istog veznika imamo i u kur'anskom primjeru لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل (*Nisu jednaki među vama koji su davali priloge prije pobjede i lično se borili*), podrazumijeva se... من أنفق من قبل الفتح و من أنفق من بعد (*koji su davali priloge prije pobjede i poslije*), gdje nastavak ajeta ukazuje na dio koji se podrazumijeva. Ispuštanje veznika fa imamo u sljedećim kur'anskim primjerima أن اضرب بعصاك الحجر فانبجست منه اثنتا عشرة عينا (*Udari štapom svojim po stijeni!*) - i iz nje je dvanaest vrela provrelo), gdje se podrazumijeva pa udari..., i s obzirom da je to uvjet za radnju koja se realizirala, dakle realizirao se i uvjet, kao i سفر فعدة أو على سفر فعدة ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة (a ko se razboli ili se na putu zadesi, neka isti broj dana naposti), odnosno ... على سفر فأفطر... ili se na putu zadesi pa se omrsi..., iz konteksta je jasno da nema potrebe napostiti ako se ne omrsi.

Kad je u pitanju veznik am, 'Abbas Ḥasan napominje da su situacije ispuštanja ovog veznika zajedno sa sadržajem koji se veže a dolazi poslije njega (ma'tūf) rijetke. On navodi primjere stihova, poput:

دعاني إليها القلب، اني لا مره سميع؛ فما ادري: ارشد طلابها؟

Njoj me srce pozva, i ja mu se pokoravam; i ne znam da li me to njoj razboritost zove?

U ovom primjeru podrazumijeva se ... ارشد طلابها ام غي؟, odnosno (razboritost ili grijeh). Ispuštanje ovog veznika se dešava u komentaru na izjavu, tipa آكل سمكا لبنا (Jedem ribu, jogurt), ako se hoće kazati da je jedno od dvoje potrebno uzeti كل سمكا لبنا (Jedi ribu, jogurt), a podrazumijeva se كل سمكا أو لبنا (Jedi ili ribu ili jogurt).

Kao primjer ispuštanja sadržaja koji se veže a slijedi poslije veznika 'Abbas Ḥasan navodi već spominjani ajet اسكن انت و زوجك (*Živi(te) ti i žena tvoja*), u kome se podrazumijeva وليسكن زوجك, i neka

živi tvoja žena. Argumentaciju za to nalazi u činjenici da, ukoliko bi se smatrali vezanim lična zamjenica انت i ime poslije veznika u nominativu زَوْجُكَ kao rektumi istog regensa, imperativa glagola, izgledalo bi kao da glagol u formi imperativa ima ispoljen subjekat u formi odvojene riječi u nominativu, suprotno pravilu glagola u ovoj formi.

Ispušten može biti glagol čiji je objekat formalno spojen kao *ma'tuf*, preko veznika *wa*, za sadržaj ispred njega u istoj ulozi objekta, kao u ajetu وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ (...i onima koji su Medinu za življenje izabrali i domom prave vjere još prije njih je učinili). Prema gramatičkoj analizi ajeta, ispušten je glagol أَلْفُوا, pa se podrazumijeva značenje تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ, uz napomenu da je glagol تَبَوَّءُوا u ovom kontekstu u značenju opremiti za stanovanje, odgovarajući uz objekat الدَّارَ, ali ne i uz objekat الإِيمَانَ kojem odgovara ispušteni glagol أَلْفُوا u značenju, prema Teufiku Muftiću, biti prislan, intiman, priviknuti se na. U prijevodu ibn Kaťirovog tefsira stoji ...i oni koji su prije njih Medinu nastanili i iman prihvatili, što je, po našem sudu, ako se uzme u obzir ova jezička analiza, bliže izvornome tekstu.

Prema ar-Radiju al-Astrabāđiju, ponekad se ispušta i sadržaj prije veznika (*al-ma'tufu 'alayhi*) ako je u pitanju veznik am, kao u kur'anskom primjeru أَمِنْ هُوَ قَانَتْ أَنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةً رَبِّهِ (Da li je onaj koji u noćnim satima u molitvi vrijeme provodi, padajući licem na tle i stojeći, strahujući od onoga svijeta i nadajući se milosti Gospodara svoga...?) U ovom primjeru potrebno je u obzir uzeti kontekst u kome je ovaj ajet nastavak prethodnog قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ (Reci: "Uživaj neko vrijeme u nevjerovanju svome, bit ćeš, sigurno, stanovnik u vatri!"), pa se, prema ar-Radiju al-Astrabāđiju, jasnijim čini ako se podrazumijeva poređenje الكَافِرِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ هُوَ قَانَتْ (Da li je nevjernik bolji ili onaj koji je pokoran).

Ispuštanje veznika u tekstu a da se njihovo prisustvo osjeća odnosi se samo na veznike *wa*, *fa* i *'aw*.

Preciznost veznika kao argument savršenstvu Knjige

Kako bismo shvatili važnost razumijevanja semantičke uloge veznika, kratko se osvrćući na naznake onoga što jeste njihova osnovna semantika, poslužiti ćemo se primjerima iz Kur'ana koji u sebi sadrže više različitih veznika.

U ajetu *كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ* (*Kako možete da ne vjerujete u Allaha, vi koji ste bili ništa, pa vam je On život dao; On će, zatim, učiniti i da pomrete i poslije će vas oživiti, a onda ćete se Njemu vratiti*)¹⁸ iskorišteni su veznici *wa*, *fa* i *tumma*, i nije moguće zamijeniti bilo koji od njih nekim drugim, jer svaki nosi odgovarajuće značenje važno za razumijevanje konkretnog sadržaja.

Prvi među njima, *wa*, ima svrhu samo da poveže sintaksičke cjeline ne upućujući ni na kakvo drugo značenje te veze, osim isticanja stanja koje se *sigurno* desilo - čestica *qad* kao da se tu podrazumijeva. Što se tiče veznika *fa*, on upućuje na oživljavanje kao stanje koje se desilo *odmah* nakon što je nastao zametak (kapljica) u kome nema života, shodno stavu nekih naučnika o *prvoj smrti*, trenutku začeca ploda u utrobi majke. Nakon toga, budući da je potreban protok izvjesnog vremena u kome čovjek proživi život na ovom svijetu pa potom umre, iskorišten je veznik *tumma* koji podrazumijeva vremenski period između dva dešavanja. Isti veznik je u nastavku ajeta ponovljen jer upućuje na vrijeme koje nakon smrti protekne do ponovnog oživljavanja.

Upotreba različitih veznika u odgovarajućim kontekstima opravdana je zbog toga što nijedan nije mogao na mjesto drugog doći a da se smisao ne promijeni.

Različiti utjecaji veznika na smisao sadržaja kojeg povezuju mogu se analizirati i u sljedećim kur'anskim primjerima: *وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشفِينِ وَالَّذِي يُمَيِّتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ* (*I On je taj koji me hrani i vodu daje, i ako obolim, On me liječi, On je taj koji me nakon smrti oživljava*).¹⁹ Veznik *wa* ima ulogu spajanja tri ravnopravna

¹⁸ *Al-Qur 'ān, al-Baqara*, 28.

¹⁹ *Al-Qur 'ān, aš-Šu'arā'*, 79., 80., 81.

iskaza uspostavljaajući niz u kome smisao davanja prednosti hrani ili piću, obolijevanju ili liječenju, umiranju ili oživljavanju nije postignut ako se ne vodi računa o značenju ostalih veznika. Uvođenjem veznika *fa* postiže se značenje neposrednog slijeda dviju radnji, *razboljeti se* i *liječiti*, između kojih ne postoji vrijeme bez jedne od ove dvije radnje. Treći veznik *tumma* ukazuje na vrijeme koje je proteklo nakon smrti i prije oživljavanja, jer će se oživljavanje desiti nakon protoka nekog vremena poslije smrti, a ne neposredno poslije nje. Ako bi se, govoreći o ovim ajetima, navelo njihovo značenje ne citirajući ih, na način da se svi veznici zamijene veznikom *wa* kao najneutralnijim u semantičkom smislu, dobio bi se jezički ispravan tekst, ali sa značenjem drugačijim od onoga koje imaju konkretni ajeti budući da svaki veznik ima odgovarajuće značenje i svoju ulogu u postizanju cjelovitog smisla.

U prilog rečenome mogu se navesti i sljedeći ajeti: من أي شيء خلقه، ثم أفاضه فأقبره، ثم إذا شاء أنشره (Od čega ga On stvara? Od kapi sjemena ga stvori i za ono što je dobro za njega pripremi, i Pravi put mu dostupnim učini, zatim mu život oduzme i učini da bude sahranjen, i poslije će ga, kada On bude htio, oživiti).²⁰ Očito je da se veznikom *fa*, za razliku od veznika *tumma*, ukazuje na to da oblikovanje zametka, *taqdīr*, u odnosu na samo njegovo stvaranje koje mu prethodi, slijedi neposredno, bez protoka vremena između te dvije radnje, za razliku od nastavka ajeta u kome slijedi veznik *tumma* kojim se kaže da je nakon nastanka zametka i oblikovanja tijela u majčinoj utrobi prošlo izvjesno vrijeme nakon izlaska u novi svijet. Nakon toga, slijede ajeti ("zatim mu život oduzme i učini da bude sahranjen, i poslije će ga, kada On bude htio, oživiti"), gdje veznik *tumma* upućuje na vrijeme koje protekne između rođenja čovjeka i njegove smrti, kao i na vrijeme koje slijedi do njegovog ponovnog oživljavanja. Veznik *fa* u nastavku ajeta ukazuje da između smrti i ukopa nema pauze niti odgode.

²⁰ *al-Qur'ān*, 'Abasa, 18., 19., 20., 21., 22.

Zaključak

Prema našem uvidu u literaturu, zaključujemo da je vrlo malo pažnje posvećivano ovoj vrsti riječi. Veznici su uglavnom šturo obrađivani u okviru predstavljanja partikula kao jedne od tri vrste riječi. Ovdje ističemo da je Muṣṭafā Ḥamīda, savremeni arapski lingvista posvetio dužnu pažnju veznicima u djelu pod naslovom *‘Asālību l-‘atfi fi l-Qur’āni l-kerīmi*, nudeći jedan pregled i kritički osvrt na pisanja klasika i savremenika o ovoj vrsti riječi.

U prilog tvrdnji da razumijevanje semantike veznika može imati ključnu važnost u razumijevanju sadržaja, naveli smo primjere ajeta 79., 80. i 81. sure *Aš-Šu‘arā* sa različitim veznicima koji otkrivaju svoju izuzetno preciznu semantiku, kao i 18-22. ajet sure *‘Abasa* koji govore o dolasku na ovaj svijet, životu i umiranju. Preciznost kur’anskoga teksta se tako potvrđuje i kroz začuđujuću preciznost upotrebe veznika. Oni spajaju i rastavljaju, upozoravaju na tanahna značenja Božijega Govora, stvarajući sklad kojeg čovjek, po svojoj prirodi sklon lijepom, osjeća dok Ga sluša ili čita. A stil Kur’ana je, kako to ističe Džemaludin Latić u svom djelu *Stil Kur’anskog izraza*,²¹ samo “demonstrirao stilske moći arapskoga jezika” koje prepoznajemo kao argument za njegovu ulogu posredovanja između Čovjeka i njegovoga Stvoritelja.

Pri tome smo se uvjerali da bi zanemarivanje značenja veznika vodilo u pogrešno razumijevanje, jednako kao što njihovo pravilno razumijevanje otkriva da tankočutnost tih malih riječi ima veliki udio u važnim ljudskim spoznajama, kao što je stvaranje čovjeka.

Na osnovu ovih primjera, nameće se zaključak da je upotreba odgovarajućih veznika u određenim kontekstima u cilju postizanja određenih značenja od velike, ponekad presudne važnosti, kao što je njihovo (ne)prepoznavanje ključ razumijevanja konteksta.

Prepoznavanje njihove semantičke uloge u rečenici time dobiva poseban smisao i tako se čini opravdanim, pa i neophodnim skrenuti pažnju na njihov značaj.

²¹ Džemaludin Latić, *Stil kur’anskoga izraza*, El-Kalem, Sarajevo, 2001., str.66.

أميرة ترنكا أذنوفيتش

دور حروف العطف في معاني السياق في اللغة العربية

الملخص

حروف العطف كلمات مبنية ناقصة المعاني تنتمي إلى الحروف، وهي قسم من أقسام الكلام الثلاثة المحددة في النحو العربي التقليدي. وفي تلك المجموعة من الكلمات تنتمي حروف العطف إلى الحروف غير العاملة التي لا تؤثر وظيفيا في functional category في الكلمات التالية لها.

والربط بين العناصر عن طريق حروف العطف يعني وحدة تركيبية تسمى في النحو العربي بعطف النسق أو العطف بالحرف. ويتم هذا الربط عن طريق تسعة حروف تعرف بحروف العطف وهي: و، ف، ثم، حتى، أو (أم)، بل، لكن ولا.

وحسب النحو العربي تنقسم حروف العطف على أساس معيارين، يختص المعيار الأول بعلاقة العناصر المربوطة، ويختص المعيار الثاني بنوع العناصر المربوطة. يهتم المعيار الأول، بتوافق العناصر المربوطة، ويشمل جانبي العلاقة: الإعرابي والدلالي. وتنقسم حروف العطف إلى قسمين. يشمل القسم الأول حروف العطف التي تربط بين عناصر الربط مطلقا، مما يعني أن تلك العناصر أجزاء في الربط المشترك العامل. وينتج عن ذلك نفس الإعراب لعناصر الربط ونفس العلاقة المنطقية، أي المعنى الإيجابي أو السلبي لكلا العنصرين المربوطتين. تعد في القسم الأول حروف العطف الآتية: و، ف، ثم، حتى، أو و أم (المتصلة).

أما حروف العطف المتبقية: بل، لا، ولكن فهي تحقق الربط الشكلي فقط، ويتجلى ذلك الربط في الإعراب المشترك لعناصر الربط.

الكلمات الأساسية: أنواع الكلمات، حروف العطف، الربط عن طريق حروف العطف، تصنيف حروف العطف، السمات الدلالية لحروف العطف.

Amira Trnka-Uzunović

ROLE OF CONJUNCTIONS IN THE SEMANTIC CONTEXTS OF ARABIC LANGUAGE

Abstract

Conjunctions are not fully meaningful, unchangeable words which are classified as particles, one of the three types of words as defined by traditional Arabic grammar. Conjunctions are non-active particles which do not react to the change of names which follow them. When content is connected by a conjunction, it creates a phrasal unit which is known in Arabic grammar as *'atfu n-nasaqior al-'atfu bi l-ḥarfi* (joined-up words, expressions and sentences). Nine conjunctions connect words: *wa* (*I, a*), *fa* (*so*), *tumma* (*then*), *hattā* (*even*), *'aw*, *'am* (*or*), *bal* (*however; but*), *lākin* (*but*), and lastly, *lā* (*neither; nor*).

According to Arabic syntax, conjunctions are divided on the basis of two criteria. One is defined by the relationship among connected elements, and the other by the type of connected elements. Given that the first criterion includes two aspects of a link, in the *verbal* (*ḥukman i'rābiyyan*) and in the *semantic sense* (*ḥukman ma'nawīyyan*), conjunctions are divided in two parts. The first includes conjunctions which connect the conjunctive elements in an absolute sense (*muṭlaqan*), which implies that those elements are partaking in the connection which also implies a common regens. This results in the flexion of connected elements which is explicitly expressed by the same logical relation, the affirmative or the negative meaning of the two connected elements. To this category belong the conjunctions *wa*, *fa*, *tumma*, *hattā*, *'aw* and *'am*, but only an aspect of it, the *connected 'am* (*'am muttaṣilatun*). The remaining three conjunctions (*bal*, *lā* and *lākin*) realize only a formal connection, as reflected in the flexion of connected elements.

KEY WORDS: types of words, conjunctions, conjunction classification, making connections with conjunctions, semantic features of conjunctions

Ahmet Alibašić

ARAPSKO PROLJEĆE I REAKCIJE TRADICIONALISTIČKE ULEME

Sažetak

Ovaj rad propituje reakcije službene egipatske uleme i kruga okupljenog oko princa Gazija kao predstavnika tradicionalne uleme na proteste u nekoliko arapskih društava u periodu između 2010. i 2013. g. i kontrarevoluciju koja je uslijedila od ljeta 2013. g. Posebna pažnja je posvećena argumentima korištenim za opravdavanje njihovih stavova. Konzistentnost tih argumenata propitivana je u odnosu na dostupne činjenice i druga tumačenja istih događaja. Rad zaključuje da odnos tradicionalnih ulemanskih krugova uglavnom nije evoluirao te se stoga na njih ne može računati kao na saveznike u društvenoreformskim naporima. Razloge za takvu poziciju ne treba tražiti samo u integritetu tradicionalne uleme već i u sistemskim i strukturalnim razlozima koji ulemu u muslimanskim društvima čine egzistencijalno ovisnim o vlasti. Bez povećane autonomije vjerskih institucija nije realno očekivati da će se tradicionalna ulema uspjeti oteti iz zagrljaja autokratskih vlasti.

Ključne riječi: savremeni Bliski Istok, uloga uleme, politički kvietizam, Arapsko proljeće

Uporedo sa političkom dramom na ulicama arapskih gradova, čiji se prvi čin odigrao 18. decembra 2010. g., kada se u Tunisu iz protesta spalio ulični prodavac sa univerzitetskom diplomom, rahmetli Muhammed Buazizi, u pozadini se odvija jedna druga drama čiji su učesnici najviši vjerski autoriteti muslimanskog svijeta danas. Iako se u prvi mah činilo da vjera, vjerski autoriteti, vjerske organizacije i pokreti neće igrati centralnu ulogu u revolucionarnim previranjima, razvoj situacije na više nivoa pokazao je da u dubo-

ko religioznim arapskim društvima¹ velike promjene neće proći bez upletanja vjere i nosilaca vjerskog autoriteta. Da li je vjerski aspekt revolucija namjerno isforsiran da bi ih se lakše delegitimiralo u dijelu sekularne javnosti umjesno je pitanje koje može biti predmet neke druge rasprave. Nedvojbeno je da te revolucije nisu iznosile primarno vjerske već radikalne političke zahtjeve za promjenama koje će demokratizirati pristup političkoj i ekonomskoj areni.²

U ovom radu nas zanima kako je na revoluciju reagirala tradicionalna ulema kao najbrojnija grupa unutar ulemanskih krugova te argumenti koje su koristili za potkrjepu svojih stavova.³ Pod tradicionalnom ulemom podrazumijevamo onaj dio uleme koji pretendira da čuva kontinuitet skolastičke islamske tradicije, i u tom smislu poštuje mezhebe, derviške redove, tradicionalne izvore i metode prenošenja islamskoga znanja, nasuprot selefijama koji zagovaraju primat prve tri nad kasnijim generacijama muslimana, modernistima koji vjerske tekstove razumijevaju racionalno i reformiste koji pokušavaju balansirati potrebe za kontinuitetom i adaptacijom u islamskoj misli. Tradicionalisti potenciraju kontinuitet, konsenzus, i tvrde da nisu ispolitizirani.⁴ Kao predstavnike ovog trenda posebno

¹ Prema nedavnim istraživanjima oko 63% Tunižana klanja pet puta dnevno dok u Egiptu to čini 53% stanovnika. Daud AbdulFattah Batchelor, "Post-'Arab Spring': Beneficial lessons in governance from recent events in Egypt and Tunisia", *Politikologija religije* 8: 1 (2014), 119. Slično govore i rezultati Pew research centra. Vidi: *The World's Muslims: Unity and Diversity*, Washington, Pew Research Center, 2012, 18.

² Noam Schimmel "A Religious Spring", *The Majalla*, 19.9.2011, <http://www.majalla.com/eng/2011/09/article55226172>, posjećeno 10.4.2016. Za evoluciju utjecaja vjere i vjerskih lidera i organizacija u savremenoj arapskoj politici vidi Sami Zubaida, "The 'Arab spring' in historical perspective", <https://www.opendemocracy.net/sami-zubaida/arab-spring-in-historical-perspective>, posjećeno 11.4.2016. Prema Zubaidi, vjerske zajednice, organizacije i vođe, kao i porodicu i klijentelističke veze u arapskom svijetu treba posmatrati kroz univerzalnu prizmu nastojanja da se preživi u sredinama u kojima modernizacija političkog života nije uspjela.

³ Nadamo se da ćemo u nekim narednim radovima analizirati stavove reformističke, selefijske i modernističke uleme kao i raznih grupa svjetovne inteligencije. Ove reakcije su dosad uglavnom ostale neanalizirane. Tek poneki autor ovlaš adresira ovo pitanje. Vidi npr. John L. Esposito, Tamara Sonn i John O. Voll, *Islam and Democracy after the Arab Spring*, Oxford, Oxford University press, 2016, 231-232.

⁴ Abdullah Schleifer, ur., *The Muslim 500: The World's 500 Most Influential Muslims, 2014/15*, Amman, The Royal Islamic Strategic Studies Centre, str. 22.

smo pratili reakcije službene egipatske uleme šejhu-l-azhara Ahmeda et-Tajjiba (r. 1946., na poziciji od 10.3.2010), bivšeg egipatskog muftije Alija Džume (r. 1952), te grupe okupljene oko jordanskog projekta “Pet stotina najutjecajnijih muslimana” koji pod sponzorstvom princa Muhammeda Gazija (r. 1966.) od 2009. g. objavljuje svoju listu 500 najutjecajnijih muslimana posebno se osvrćući na utjecaj arapskih revolucija na njihovu moć. Pored same liste i obrazloženja u njoj, stavove ove skupine otkrivaju uvodnici koje već nekoliko godina ispisuje bivši profesor Američkog univerziteta u Kairu Abdullah Schleifer (r. 1935).⁵

Općenito, ova ulema inklinira provladinim stavovima. Zbog takvih stavova često ju se naziva režimskom ulemom (*‘ulemau es-sulta*), čime se želi devalvirati njihov autoritet kao osoba koje su svoje znanje i integritet spremne staviti u službu vlasti. Ma koliko se teško oteti dojmu da ova opća percepcija često odražava pravo stanje stvari, fer je kazati da postoje najmanje dva dodatna faktora koja utječu na stavove ovog kruga islamskih učenjaka. Jedan je izuzetan pritisak koji autokratski režimi vrše na njih i njihove porodice. Drugo, stoljetna diskurzivna tradicija kojoj pripadaju sklona je braniti etablirane vlasti bez obzira na njihove postupke ili legitimitet. U tom smislu oni su žrtve svoga pristajanja uz srednjovjekovnu islamsku političku misao koja nije i ne može biti adekvatan okvir za razumijevanje savremenih demokratskih procesa. Činjenica da upravo iz ovog kruga uleme najčešće dolaze činovnici raznih vjerskih odjela po sjevernoj Africi i Levantu (Liban, Jordan i Sirija) dodatno olakšava posao vlastima. Ipak, da nije samo riječ o znanstvenoj dosljednosti i vjernosti jednoj skolastičkoj tradiciji vidjelo se u ljeto 2013. godine kada ova skupina nije stala na stranu legalnog i legitimnog vladara (egipatskog predsjednika Muhammeda Mursija, r. 1951.) već na stranu vojne hunte, sada pod izgovorom da predsjednik Mursi više nema efektivnu kontrolu nad zemljom.⁶

⁵ U istu skupinu spadaju brojni drugi pojedinci i skupine poput rahmetli Seida Ramadana el-Butija (1929-2013), sirijskog muftije Ahmeda B. Hassuna (r. 1949., na poziciji od 2005.), Fondacije Tabah iz Emirata i drugih. Njihove reakcije planiramo analizirati nekom drugom prilikom.

⁶ Vidjeti niže izjave bivšeg muftije Alija Džume.

Svakako da je situacija postala pomalo nadrealna s obzirom da je ta ista ulema pomogla da situacija evoluirala u tom pravcu i dosegne tu tačku. Da li su u vrijeme dok su to radili bili u statusu pobunjenika, nisu objasnili.

U kom pravcu će ići reakcije tradicionalističke uleme na narodni bunt moglo se naslutiti tek s početkom egipatske revolucije početkom 2011. godine s obzirom da se tuniska revolucija odigrala relativno brzo i bez značajnije uloge islamskih autoriteta u prvim sedmicama. No, tek je kontrarevolucija pružila priliku nekim učenicima da bez zadržke u javnost iznesu šta misle o revoluciji. Zato krenimo redom.

Historijski, sunnijska ulema ima ambivalentan odnos spram onih koji njima vladaju. Idealni vjerski učenjak je oslikan kao hrabar i pobožan čovjek koji osuđuje nepravdu i ne boji se reći istinu u lice tiranima. S druge strane, pragmatizam je dominantna osobina sunnijske uleme u odnosu na političke vlasti kao i duboko ukorijenjeni pesimizam kada je u pitanju mogućnost istinskih društveno-političkih reformi koje su zato radije nastojali izbjeći. U savremenoj sjevernoj Africi i Levantu moderne nacionalne države su redefinirale mjesto uleme u društvu na način da su nacionalizirale njihove institucije a njih učinili *de facto* državnim službenicima. Azharu se to desilo 1961. g. od kada šejhu-l-azhar uživa rang ministra. S obzirom na to zvanična ulema ima malo manevarskog prostora i uglavnom slijedi upute vlasti.⁷ “Pripitomljavanje” uleme je bilo mnogo manje

⁷ To su bili kratkoročni efekti. Dugoročno, pokušaj modernizacije Azhara kroz uvođenje sekularnog obrazovanja na Azhar omogućio je povratak njegove uleme u obrazovanje i politički sistem nakon liberalizacije Egipta i pojave radikalnih interpretacija vjere tokom 1970-ih. Vidi Malika Zeghal, “Religion and Politics in Egypt: The Ulama of al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952-94)”, *International Journal of Middle East Studies* 31: 3 (Aug. 1999), 371-399. Efekti te islamizacije postali su očiti po broju džamija i tekija te broju islamskih NVO. Tako je 2002. bilo 74.500 džamija i tekija da bi taj broj 2008-2009. bio 104.389. Broj vjerskih NVO 1991. bio je 12.832 a 2010. god. cijelih 16.829. O veličini Azhara, pak, najbolje svjedoče brojke: 400.000 studenata ili 16,8% ukupne univerzitetske populacije u Egiptu. Tome treba dodati oko milion učenika po Azharovim školama i institutima. Više u: Dina Shehata et al., *Mapping Islamic Actors in Egypt*, Cairo, Netherlands-Flemish Institute in Cairo, 2012, str. 7-8.

uspješno u slučaju neoficijelne uleme. Tako se među demonstranti-
ma protiv predsjednika Mubaraka (r. 1928.) na Tahrir trgu početkom
2011. moglo vidjeti azharske ahmedije. Muhammed Rafi et-Tahta-
vi je podnio ostavku na mjesto Azharovog glasnogovornika da bi
se mogao pridružiti demonstracijama.⁸ Grupa uleme okupljena oko
Džebhet 'ulema Azhar (osnovana 1940-ih i zabranjena 1999.) je
javno osudila antidemonstracijske stavove egipatskog muftije, šej-
hu-l-azhara i saudijskog muftije kao ispolitizirane. Ovi revolucionari
su ipak bili izuzetak među zvaničnom ulemom. Azharski kampusi
su uglavnom ostali izvan revolucije a pozicija zvaničnog Azhara je
evoluirala u ovisnosti od trenutne situacije.

Službena egipatska ulema: Azharski univerzitet i Dar el-ifta

Na početku revolucije, zvanični Azhar je, prvo, kasnio sa re-
akcijom na revoluciju od 25. januara 2011. g., a onda je izašao sa
pažljivo odmjerenim stavom koji je obeshrabrivao demonstracije ali
režimu nije dao punu podršku u nasilnom obračunu sa njima kao
što su uradili neki drugi vjerski autoriteti.⁹ Azharova Akademija za
islamska istraživanja, kojom predsjedava šejhu-l-azhar pozvala je
demonstrante da izbjegavaju nasilne sukobe, prolijevanje krvi i *fitnu*
(građanski rat) s obzirom da je sve to “zabranjeno Šerijatom”.¹⁰ Sam
šejhu-l-azhar, A. et-Tajjib, koji je sve do aprila 2010. g. bio član
Političkog odbora Mubarakove Nacionalne demokratske stranke,
pozivao je demonstrante i vlast na suzdržanost da bi nakon odlaska
Mubaraka demonstrante pozvao da se vrate kućama uz poruku da su
protesti “nelegitimni u islamu”, što je na liniji klasičnog stanovišta
da je pokornost i tiraninu bolja od anarhije do koje mogu dovesti

⁸ *Al-Masri Al-Yawm* (Egypt), 4.2.2011.

⁹ Nathan J. Brown, *Post-Revolutionary Al-Azhar*, Washington, Carnegie Endowment
for International Peace, 2011, str. 9.

¹⁰ L. Azuri, “In Egypt, Protests and Demands for Change Reach Al-Azhar”, *Memri In-
quiry & Analysis Series Report*, no. 684, 15. 4. 2011, [http://www.memritv.org/report/
en/5205.htm](http://www.memritv.org/report/en/5205.htm), posjećeno 10.4.2016.

protesti i pobune.¹¹ Reagujući na ovakve pozive, mlađa ulema je pozvala vođstvo Azhara da se ispriča i podnese ostavke istovremeno pozivajući na reforme koje će Azhar riješiti korupcije i vratiti mu autonomiju uzetu Naserovim reformama 1961. godine.¹²

Šejhu-l-azhar je odbio sve kritike uz obrazloženje da Azhar nije politička već akademska institucija i da je njena zadaća da čuva islamski identitet nacije, a ne da se buni protiv Mubarakovog režima.¹³ Ustvrdio je da je Azhar podržao demonstrante i njihove zahtjeve od početka, ali da nije pozivao javnost da izađe na ulice iz straha od krvoprolića i sukoba sa vojskom. Sam nije učestvovao u protestima jer to ne priliči čovjeku njegovih godina i statusa, a lično ne podnosi gužvu jer ga guši. Ni kao student nije učestvovao u protestima. Zaključio je: "Nisam pripadao Mubaraku niti njegovom režimu i stoga ih se nisam bojao. Bojim se samo Boga... Prethodni režim je morao pasti jer je bio korumpiran i vršio je represiju nad zemljom i narodom".¹⁴ Na zahtjeve za ostavkom je odgovorio negativno jer bi to pomoglo zlonamjernima da kidnapuju revoluciju. Njegovi istomišljenici (npr. Muhammed Vahdan) tvrdili su da je Šejhu-l-azhar kasnio sa obznanom zvaničnog stava jer je studirao pitanje iz svih uglova. Strahovao je za sigurnost građana, sigurnost zemlje i za demonstrante. Kritičare Azhara su okarakterizirali kao neprijatelje tvrdeći da je azharska ulema umjerena i tolerantna. Neke skupine preziru Azhar jer on stoji na putu ostvarenja njihovih zlih ciljeva. U svom saopćenju Visoko vijeće Azhara pozvalo je medije "da provjere ono što objavljuju o Azharu i njegovim simbolima (tj. liderima)

¹¹ Malika Zeghal, "What were the Ulama Doing in Tahrir Square?" <http://divinity.uchicago.edu/sightings/what-were-ulama-doing-tahrir-square-al-azhar-and-narrative-resistance-oppression-malika>, posjećeno 10.4.2016.

¹² Azuri, "In Egypt, Protests and Demands for Change Reach Al-Azhar", Samog Tajjiba je postavio predsjednik Mubarak dok bi njegovog nasljednika po novom zakonskom rješenju trebao, po prvi put u modernom Egiptu, birati azharsko Veliko vijeće uleme (*Hej'etu kibar el-'ulema*).

¹³ *Al-Yawm Al-Saba*, 3. 3. 2011; *Al-Masri Al-Yawm* (Egyt), 5. 3. 2011. Oko tri mjeseca kasnije 20. juna 2011. šejhu-l-azhar je obznanio dokument pod nazivom "Azharov dokument o budućnosti Egipta" čime je potvrđeno da su očekivanja da se Azhar izjasni o revoluciji bila opravdana.

¹⁴ *Al-Misriyoun*, 24. 3. 2011.

koji najbolje znaju ono što ovaj veliki islamski autoritet zahtijeva i treba kako bi ostvario svoju misiju u zemlji i svijetu.” Podsjeća se da je Azhar najveći naučni islamski autoritet koji širi poruku islama koja je tolerantna, umjerena, bez fanatizma i politizacije.¹⁵

Nasuprot brojnim kritičarima azharskog vođstva među studentima, profesorima i administrativnim osobljem bilo je i onih koji su mu dali podršku ističući sveukupnu pozitivnu ulogu Ahmeda et-Tajjiba uprkos činjenici da je njegova inicijalna reakcija na revoluciju bila nekoherentna. Kako je vrijeme odmicalo, Azhar se prilagođavao. Tako je, prema riječima Muhameda Imare, već u slučaju događaja u Libiji izričito podržao revoluciju.¹⁶ Posebno je zanimljivo da su Šejhu-l-azhara podržali i predstavnici Muslimanske braće kako na univerzitetu (Abdurrahman el-Barr), tako i izvan njega. Mogući motiv za takvu poziciju je bilo nastojanje da se ublaže strahovi javnosti od tog pokreta i da ih se u javnoj percepciji razdvoji od selefija koji su bili vrlo kritični prema Azharu. Opći stav Muslimanske braće je bio da Azhar treba transformirati u potpuno neovisnu instituciju.¹⁷ Bilo je, međutim, i onih koji su Azhar kritizirali jer nije učinio više da spriječi preuzimanje revolucije od strane “političkog islama”. Nakon što je pao Mubarak, a šejh Jusuf el-Karadavi (r. 1926.) 18. februara 2011. g. održao hutbu pred punim Tahrir trgom, urednik *Ahrama* se pitao: Gdje je Azhar?¹⁸

Takve kritike su urodile plodom pa je 31. oktobra 2011. g. Azhar obznanio dokument u šest tačaka koji je ovo sveučilište bez imalo sumnje stavio na stranu revolucija u arapskom svijetu.¹⁹ U dokumentu se kaže da su principi o kojima on govori izvedeni iz

¹⁵ Waleed Abdul Rahman, “Al-Azhar in post-revolution Egypt”, *Al-Sharq al-Awsat*, 14. 3. 2011, <http://english.aawsat.com/2011/03/article55247180/al-azhar-in-post-revolution-egypt>, posjećeno 10. 4. 2016.

¹⁶ Abdul Rahman, “Al-Azhar in post-revolution Egypt”.

¹⁷ www.ikhwanonline.com, March 27, 2011; Nathan J. Brown, *Post-Revolutionary Al-Azhar*, Washington, Carnegie Endowment for International Peace, 2011, str. 9.

¹⁸ *Al-Ahram*, 3. 3. 2011. Očito se ovdje mislilo na tradicionalnu azharsku ulemu jer je i šejh Karadavi svršenik Azhara ali se ne bi moglo reći da je predstavnik “azharskog pristupa” društveno-političkim dilemama.

¹⁹ Judge Adel Maged, “Commentary on the Al-Azhar Declaration in Support of the Arab Revolutions”, *Amsterdam Law Forum* 4:3 (ljeto 2012), str. 69-76.

islamske misli i težnji arapskih država, a definirani tokom konsultacija grupe koja predstavlja širok spektar mišljenja u egipatskom društvu. Ta grupa je kombinirajući šerijatske-tekstualne i ljudsko-pravaške argumente, zaključila da je potrebno poštovati sljedeće principe:

Prvo, vjerska i ustavna legitimnost vlasti zavisi od pristanka naroda i njegovog slobodnog izbora kroz pošteno, transparentno i demokratsko glasanje, kao modernu alternativu prijašnjoj tradiciji vjernosti islamskoj dobroj upravi, Ona je također zasnovana na mehanizmima kontrole i ravnoteže odgovornosti kojima nacije postaju izvor svake legitimne vlasti, pa je, prema tome, daju i oduzimaju. Praksa mnogih vladara koji su težili apsolutnoj vlasti potječe od pogrešnog tumačenja kur'anskog ajeta: "O, vjernici, pokoravajte se Allahu i pokoravajte se Poslaniku i predstavnicima vašim" (En-Nisa, 4:59), zanemarujući jasno i očigledno kontekstualno značenje u prethodnom ajetu koji glasi: "Allah vam zapovijeda da odgovorne službe onima koji su ih dostojni povjeravate i kada ljudima sudite da pravično sudite" (En-Nisa, 4:58). *Kršenje uvjeta dobre vlasti narodu daje valjan razlog da od svojih vladara traži pravdu i da pruži otpor nepravdi i tiraniji (kurziv AA)*. Treba napomenuti da i oni naši učenjaci koji savjetuju strpljenje pod tiranskim vladarima da bi se time osigurala dobrobit države i spriječio kaos također odobravaju i svrgavanje tiranina, ako se za to pruži mogućnost, a da ne naštete državi i njenim zajednicama.

Drugo, kada glas narodne opozicije i mirnih protesta ojača, prirodno je pravo naroda da ispravlja i vodi svoje vladare ako ti vladari na njegov poziv ne odgovaraju, ako ne provedu tražene reforme i ignoriraju legitimne zahtjeve kojima se traže sloboda, pravednost i jednakost. Ovi patriotski demonstranti ne spadaju u pobunjenike (*bugat*)... Osim toga, dužnost je naroda da reformira svoje društvo i da ispravlja svoje vladare. Dužnost je vladara i onih koji

su na vlasti da na takve zahtjeve odgovore, bez okolišanja i protivljenja.

Treće, neprijateljska konfrontacija sa bilo kojim miroljubivim nacionalnim pokretom, *upotreba sile i prolijevanje krvi mirnih civila smatra se kršenjem sporazuma o vlasti* postignutim između naroda i njenih vladara. Zbog tog kršenja vlastima se oduzima legitimnost i ukida njihovo pravo da ostanu na funkciji na osnovu uzajamne saglasnosti. Ako oni koji su na vlasti ustrajavaju u prijestupima, tiraniji, nepravdi, ugnjetavanju i agresiji te nemilosrdno prolijevaju krv nedužnih građana da bi, uprkos volji naroda, nelegalno opstali, onda snose krivicu za zločin koji im ukida legitimitet. *Zato potlačeni narod ima pravo svrgnuti takve tiranske vladare i tražiti njihovu odgovornost, pa promijeniti i čitav režim ne obazirući se na prigovore o ugrožavanju stabilnosti i mogućnosti izgreda i zavjere.* Kršenje prava nepovredivosti i svetosti ljudskog života je granica između legitimnosti vlasti i njenog posrnuća u nepravdu i nasilje. U ovim slučajevima, organizirana vojska u svim našim državama ... ne smije se pretvoriti u instrument zastrašivanja i progona građana, niti smije prolijevati njihovu krv,

Četvrto, revolucionarne, obnoviteljske i reformske snage trebaju izbjegavati sve što bi moglo dovesti do krvoprolića i moraju se čuvati od vanjskih sila, inače će se smatrati da su počinili pobunu (*bagi*) ... Revolucionarne i reformske snage trebale bi se ujediniti u osvarivanju svojih snova o pravdi i slobodi. Trebaju izbjegavati i sektaške, etničke, doktrinarne i religijske sukobe kako bi sačuvali državni okvir i ispoštovali građanska prava; ...

Peto, na temelju ovih ustavnih i islamskih principa koji ilustriraju suštinu civilizirane svijesti, učenjaci sa Azhara, intelektualci i predvodnici kulture objavljuju da pružaju punu podršku volji arapskog naroda u reformi, modernizaciji i izgradnji društava zasnovanih na slobodi i

pravdi kakva su odnijela pobjedu u Tunisu, Egiptu i Libiji i za koja se bori u Siriji i Jemenu. Oni, također, osuđuju brutalne mehanizme represije kojima se pokušava zaustaviti revolucionarni zamah. Oni pozivaju muslimansku i arapsku zajednicu da ... potvrde apsolutno pravo naroda da bira svoje vladare i njegovu dužnost da te vladare ispravlja kako bi spriječili tiraniju, korupciju i izrabljivanje. Svaka legitimna vlast se potčinjava volji naroda. Pravo na neoružani, mirni nacionalni otpor zajamčeno je islamskim propisom o "otklanjanju štete", a to je i jedno od temeljnih ljudskih prava sadržanih u svim međunarodnim sporazumima.

Šesto, učenjaci Azhara i grupa intelektualaca koja je saglasna sa njima podstiču arapske i islamske režime da dobrovoljno rade na ostvarivanju političke, društvene i ustavne reforme i tranziciji ka demokratiji. ... Sramno je da je, za razliku od drugih zemalja u svijetu, arapska regija, uz još neke islamske države, još uvijek uhvaćena u vrtlog nerazvijenosti, zuluma i tiranije, i da se sve to nepravedno i lažno pripisuje islamu i njegovoj kulturi koji su potpuno čisti od tih zlonamjernih optužbi. ... Niko ko podržava ugnjetavanje i tiraniju ne smije vjerovati da će izbjeći sudbinu tlačitelja ili da mogu obmanjivati narod.... A oni koji ne poznaju vjeru, oni koji iskrivljavaju učenja islama, zagovornici zuluma, nepravde i ugnjetavanja neka prekinu sa nedoličnim i apsurdnim ponašanjem. "A Allah provodi Svoje, ali većina ljudi to ne razumije" (Jusuf, 12:21).

Tako se u prve dvije godine nakon odlaska Mubaraka Azhar nastojao predstaviti kao medijator među različitim društvenim, političkim i intelektualnim grupama. No, ljeto 2013. donijelo je dramatičan zaokret na egipatskoj političkoj sceni, što se odrazilo na stajališta Azhara. I ako je bilo dilema oko istinskih namjera i pozicije šejhu-l-azhara u toku revolucije, situacija je mnogo jasnija kad je posrijedi kontra-revolucija u formi vojnog udara izvedena 3. jula 2013. Tog dana iza generala Abdulfettaha Sisija (r. 1954.) stajao je,

između ostalih, i šejhu-l-azhar et-Tajjib. U danima prije toga čina, kada su demonstranti tražili ostavku predsjednika Mursija, on je odbio ponoviti svoj stav o nedopuštenosti demonstracija u Šerijatu iz vremena revolucije. Tada je, naime, pozvao demonstrante da se vrate svojim kućama s obzirom da protesti nisu dozvoljeni u islamu. Sada je izišao sa stavom da je “mirna opozicija protiv vladara dopuštena po šerijatskom pravu”.²⁰ Šta je uticalo na promjenu stava, nije objasnio: da li je njegovo političko mišljenje evoluiralo ili je, ipak, prevladao antagonizam prema Muslimanskoj braći iz koje je Mursi dolazio - nije jasno. Sigurno je, međutim, da ključna razlika koja je mogla utjecati na formiranje Azharovog stava to što je Mursi, za razliku od svrgnutog Mubaraka, bio demokratski izabrani pobožni predsjednik, nije odigrala nikakvu ulogu u kalkulacijama azharskog vođstva.

Poslije Azhara, druga važna zvanična vjerska institucija u Egiptu je Dar el-ifta, odnosno Ured egipatskog muftije. Reakcije tog ureda, odnosno muftije Džumu’e bile su naglašeno prorežimske.²¹ Posebno je bila kritikovana njegova fetva od 3. februara 2011. g. da oni koji se boje za svoju sigurnost ne moraju obaviti džumu već da mogu klanjati kod kuće.²² S obzirom da su džume bile vrhunac napora za smjenu Mubarakovog režima ova se fetva smatrala prorežimskom. Na brojne kritike bivši muftija Ali Džumu’a je odgovorio da je on pokušao da posreduje između režima i demonstranata, ali bez uspjeha. Potcrtao je da se Daru-l-ifta ne može svrstavati na jednu stranu; da se mora kloniti ove debate i da se treba baviti samo generalnim principima. Pozvao je javnost da razumije njegovu ulogu sudije i da on nije vojnik ili revolucionar.²³

No, pravi šok za svoje brojne poštovaoce i učenike (uključujući Tariqa Ramadana, Jontahana Browna i druge) tada već bivši muf-

²⁰ Gihan Shahine, “Risks to Al-Azhar?”, *Al-Ahram Weekly*, 17. 7. 2013, <http://weekly.ahram.org.eg/News/3403/32/Risks-to-Al-Azhar-.aspx>, pristupljeno 10. 4. 2016.

²¹ <https://www.youtube.com/watch?v=Uq8PTC4rHSE&nohtml5=False>, posjećeno 10. 4. 2016.

²² <https://www.youtube.com/watch?v=98tPO8eC310&list=FLHfyNVWjX2twX7IcYP-OURZA&index=30>, posjećeno 10.4.2016.

²³ *Al-Yawm Al-Sabi*, 27. 3. 2011.

tija Ali Džumu'a je izazvao svojim reakcijama na vojni puč koji je izveo general Sisi. U svojim govorima odobrio je ubijanje demonstiranata riječima: "Gađajte ih bojevom municijom! ... Nikad nemojte žrtvovati svoje osoblje i vojnike zbog tih haridžija! ... Neka je blagoslovljen ko ih ubije ili koga oni ubiju! ... Stidimo ih se!... To su pokvareni ljudi koji smrde izvana i iznutra!... Poslanik nas je upozorio na njih. ... Oni kažu: legitimitet! Koji legitimitet? Po islamskom pravu, vođa koji je u karantinu gubi legitimitet.... Postoji mnogo snova u kojima je viđen Poslanik, a.s., i evlija u kojima su vam oni dali podršku. ... " Pravdajući paljenje džamija u koje su se sklonili demonstranti, izjavio je: "Poslanik je zapalio džamiju. Zašto? Jer nije htio da gleda to lukavstvo; izvanjsku pobožnost a prikrivenu pokvarenost. Zato je haridžije proglasio psima Džehennema uprkos njihovom namazu, postu, učenju Kur'ana itd."²⁴ I dok je argument o nelegitimnosti predsjednika, jer je uhapšen, ciničan, pravdanje ubijanja mirnih demonstiranata snoviđenjima je vjerovatno najniže dno koje je iko od režimske uleme dotakao u skorije vrijeme.

Ammanska grupa

Mnogo rafiniranija u svome osporavanju revolucije i kasnijoj podršci kontrarevoluciji je skupina okupljena oko jordanskog princa Gazi bin Muhammeda, unuka jordanskoga kralja Talala (kralj od 1951. do 1952) i rođaka i savjetnika za vjerska i kulturna pitanja sadašnjega kralja Abdullaha II. Princ Gazi već deset godina pokreće inicijative usmjerene na promociju tradicionalističkog razumijevanja islama i međuvjerskog dijaloga. Najuspjeliji pokušaj dosad je *Zajednička riječ*²⁵ nastala kao odgovor na govor pape Benedikta XVI. u Njemačkoj 2006. god. U prvo vrijeme grupa je okupljala značajan broj muslimanske uleme, a na njenim publikacijama i susretima su se pojavljivala imena Johna Esposito, Ibrahima Kalina, Tariqa Ramadana, itd. Od bosanske uleme i intelektualaca najčešće se u ovom

²⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=CpIJm1FM6Ww>, posjećeno 10.4.2016; <https://www.middleeastmonitor.com/news/africa/7733-former-egyptian-mufti-supports-the-killing-of-protesters->, posjećeno 4. 4. 2016.

²⁵ *Zajednička riječ za nas i vas*, Sarajevo, El-Kalem i CNS, 2010.

društvu pojavljuje bivši reisu-l-ulema dr. Mustafa Cerić, koji je jedno vrijeme nakon penzionisanja proveo kao profesor na Svjetskom univerzitetu za islamske nauke i edukaciju (WISE), gdje je Gazi predsjednik Upravnog odbora. Pored Cerića najčešće se u projektima i događajima ove grupe spominjalo ime prof. Enesa Karića i dr. Rusmira Mahmutćehajića. Sveukupno je riječ o hvala vrijednim nastojanjima afirmacije ljubavi, mira i dijaloga u islamu. Međutim, odnosi unutar grupe i fokus njenih nastojanja su se zakomplicirali izbijanjem arapskih revolucija 2010. i 2011. godine. Budući da su muslimanski tradicionalisti u pravilu monarhisti a da je Gazi i sam princ i istovremeno savjetnik kralju, u uvjetima opravdanog straha za sudbinu monarhija u arapskom svijetu sva je energija usmjerena na legitimiranje tih monarhija. Taj se zaokret najbolje iščitava iz uvodnika vrlo popularne publikacije *The Muslim 500: The World's 500 Most Influential Muslims* (500 najutjecajnijih muslimana) koju od 2009. godine izdaje The Royal Islamic Strategic Studies Centre u Ammanu. Publikaciju su prve godine uredili John L. Esposito i Ibrahim Kalin, glavni savjetnik turskog predsjednika, a druge Joseph Lombard i Aref Ali Nayed da bi od 2011. uredništvo preuzeo Abdallah Schleifer (rođen kao Marc Schleifer), profesor emeritus Američkog univerziteta u Kairu. Upravo se iz njegovih uvodnika kao i kratkih biografija prvih 50 imena iz izdanja od 2011. godine naovamo najbolje iščitavaju stavovi ove skupine spram arapskih revolucija i kontrarevolucija, pa ćemo se na njih i fokusirati.²⁶

U 2011., prvoj godini arapskih revolucija dok su se iznenađene arapske monarhije i njihovi saveznici još pribirali od inicijalnog

²⁶ Ovo nije mjesto za analizu metodologije koja se koristi prilikom rangiranja moći muslimanskih pojedinaca u svijetu u ovoj publikaciji koja treba da služi promociji njenih glavnih aktera dok ostali dobijaju nužni minimum kako bi se koliko-toliko sačuvao kredibilitet. Na početku svakog izdanja stoji bilješka da je ideju za ovu publikaciju dao "njegovo kraljevsko veličanstvo Gazi bin Muhammed i da se stoga njegovo ime ne pojavljuje u knjizi". No zato se među najutjecajnijih pedeset muslimana svijeta nađe svako ko ukaže kakvu počast začetniku ideje kao što je uradila predsjednica Kosova Arifete Jahjaga 2014. pa se ni kriva ni dužna našla na 45. mjestu u izdanjima za 2014/15. godinu (str. 89) i 2016. godinu (str. 97). O metodologiji, ili njenom pomanjkanju govori i činjenica da je kontroverzni "stručnjak za islamski kreacionizam" Adnan Oktar, odnosno Harun Yahya, u 2010. godini bio također na 45. mjestu.

ška, Schleifer u uvodniku priznaje da lista koju predstavlja inklinira tradicionalnijem razumijevanju islama “što znači da razumijevanje legitimne političke vlasti u određenoj mjeri utječe na naše rangiranje najutjecajnijih političkih i vjerskih ličnosti, ali to nije jedini kriterij”.²⁷ Uvodnik potom donosi sažetak tradicionalnog islamskog političkog mišljenja o monarhiji u interpretaciji princa Gazija po kome je “tradicionalni, ortodoksni islam uvijek odobravao monarhiju kao takvu. Kao argumente za takvu svoju tvrdnju navodi i kur’anske ajete koji *Boga* nazivaju “Kraljem” (ar. *el-melik*, 20: 114, 23: 116, 59: 23, 62: 1, 1:4, 114: 2, itd.). U prilog monarhiji, po autoru, ide i činjenica da su prva četverica halifa svi bili Poslanikovi rođaci različitog stepena, a uz to su još bili ili njegovi punčevi ili zetovi. K tome, od smrti Poslanika, a.s., do kraja Drugog svjetskog rata monarhija je bila jedini prihvaćeni model vlasti u islamu, a tako je i danas kod tradicionalnih muslimana u mnogim muslimanskim zemljama. Mnoge velike muslimanske ličnosti su bili kraljevi ili halife. (Ovdje se svjesno bez upozorenja u vezu dovode hilafet kao jedna od temeljnih islamskih institucija i monarhija o čijoj se legitimnosti raspravlja.) To ne znači da je monarhija u islamu nepogrješiva kao u srednjovjekovnom kršćanstvu. Ipak, monarhiju se smatralo najboljim i možda jedinim zamislivim oblikom vladavine jer ona najbolje garantira pravdu i pridržavanje Božijih zakona. “Islamska monarhija” nije demokratska u modernom smislu, ali ona obavezuje vladara da se savjetuje sa stručnjacima, učenim i mudrim ljudima. Međutim, iako kralj ima obavezu konsultirati se, na kraju je na njemu da odluči, jer istina služi pravdi a ne nužno volji većine koja može i ne mora biti mudra i pravedna. Samo je konsenzus obavezujući. Vladari, pak, moraju primiti zavjet na vjernost (*bej’at*) prije nego preuzmu vlast, ali jednom kad je prime, ima im se biti poslušno dok su oni poslušni Bogu. “Stoga je revolucija protiv legitimnog vladara potpuno zabranjena”.²⁸

²⁷ Abdullah Schleifer, ur., *The Muslim 500: The World's 500 Most Influential Muslims, 2011*, p. 4.

²⁸ Schleifer, *The 500 Most Influential Muslims, 2011*, 4-6 prema: Ghazi bin Muhammad, “Islamic Government and Democracy”, 2011. Od novembra 2014. ovaj rad princa Gazija više nije bilo moguće naći na internetu.

Urednik se još poziva na Yusufa Ibisha, po kome politička lojalnost počinje s porodicom, identitetom vjerske zajednice, klanom ili plemenom, gradom ili mahalom prije nego nacijom, državom ili strankom, ili kombinacijom toga troga, kao što je slučaj sa ideološki vođenim masovnim pokretima u modernoj nacionalnoj državi. Po Schleiferu, arapsko proljeće je dalo za pravo Ibishu. On je najprije izišao sa tvrdnjom kako najveća greška upravo uklonjenih predsjednika Egipta i Tunisa nije to što su čeličnom rukom decenijama vladali svojim zemljama već to što svoje sinove nisu poslali na vojne akademije da steknu vještine komandovanja privatnim gardama i specijalnim jedinicima koje bi vremenom nadmašile regularnu arapsku vojsku. To je važno stoga što “u tom istom tradicionalnom političkom referentnom okviru legitimnost vladara, unazad sve do poslanika Muhammeda, a.s., u velikoj mjeri oblikuje vladareva sposobnost i odgovornost da komanduje oružanim snagama u borbi protiv domaćih kriminalnih nereda i strane invazije.”²⁹ Tako se može razumjeti narodna podrška modernim vojnim udarima u arapskom svijetu i Iranu koji su kasnije postajali revolucionarni u svojim nastojanjima da transformiraju svoja društva. Najbolji primjer za ovu tvrdnju je, prema autoru, jordanska monarhija gdje se vojna tradicija tamošnjih kraljeva stapa sa vjerskim prestižom dinastije povezane sa Poslanikom, a.s. Stoga autora ne čudi da su demonstracije do tada bile najslabije u Jordanu, Omanu i Maroku, iz perspektive tradicionalnog islama tri najlegitimnija arapska politička režima.

U nastavku ove svoje elaboracije iz 2011., dakle, prije Sisijevog vojnog udara, autor tvrdi da u Egiptu i Tunisu tamošnje vladare nisu svrgnuli ulični demonstranti, već vojska. Dakle, ustanci u te dvije zemlje nisu bile revolucije već mehki vojni udari koji mogu rezultirati reformama ili krvoprolićem. A, zapravo, samo je neispolitiziranu vojsku spremnu da se bori protiv stranog neprijatelja na granicama i protiv kriminalaca na ulicama moguće smatrati le-

²⁹ Schleifer, *The 500 Most Influential Muslims*, 2011, p. 6-8. Sličnu tvrdnju Schleifer ponavlja i u najnovijem izdanju za 2016. godinu. U ovom izdanju uvodnik tretira pitanja seoba u EU, stranih ratnika u Siriji i Iraku te uništavanja i krijumčarenja historijskog blaga iz ove dvije zemlje pa stoga nije predmet detaljne analize u ovom radu.

gitimnom političkom vlašću u tradicionalnom islamskom pravu i tradicionalnoj sunnijskoj političkoj misli.

Libija, gdje je ustanak prerastao u oružanu pobunu, slučaj je koji nabolje odgovara tradicionalnim islamskim kriterijima. Naime, Gadafi je 1969. lično svrgnuo relativno ustavnog kralja Idrisa I. (1889.-1983.), zapostavio redovnu vojsku koja ga je dovela na vlast u korist mnogo bolje opremljenih privatnih brigada pod komandom njegovih sinova i rođaka, a potom vladao kao luđak i promovirao heretičku *Zelenu knjigu*, što su dva osnova za svrgavanje vladara u tradicionalnoj islamskoj političkoj misli. Nažalost, iako su pobunjenici uspjeli svrgnuti Gadafija pod zastavom senusijske monarhije, oni se nisu borili pod vođstvom Senusija ili u cilju povratka na vlast senusijske kraljevine zbog čega je došlo do sukoba među različitim frakcijama.³⁰

U samoj publikaciji u biografijama tradicionalne uleme se ne govori o njihovim stavovima u toku revolucija osim što se u posebnim antrfileima na osnovu nerazumljivih kriterija kaže da su Šejhu-l-azhar i egipatski muftija (7. i 12. mjesto) ‘dobitnici’ arapskog proljeća. Kod Šejhu-l-azhara se citira njegova jedna kasnija izjava koja tvrdi da islam podržava pravo naroda na pravdu, slobodu i dostojanstven život.³¹ Nema diskreditirajućih izjava iz vremena same revolucije. Za muftiju Alija Džumu se tvrdi da je također dobitnik arapskog proljeća iako je jedna od rijetkih ličnosti koja je ostala vjerna tradicionalnom islamskom pravu uprkos popularnosti arapskog proljeća i pritiska (*oppression*) naroda te se citira njegova izjava: “Biti protiv legitimiteta je zabranjeno u islamskom pravu. To je poziv na kaos. Mi podržavamo stabilnost. Ovo što sada imamo je slijepi kaos koji vodi u građanski rat. Molim sve roditelje da od svoje djece traže da ostanu kod kuće”.³² Nimalo čudno, “šejh revolucije” Jusuf el-Karadavi (13. mjesto) proglašen je gubitnikom zbog kontroverznog poziva na smaknuće Gadafija i omišljanja da podrži proteste u Bahreju. Ni milionska džuma koju je predvodio na Tahrir trgu nije uvjerila

³⁰ Schleifer, *The 500 Most Influential Muslims*, 2011, 7-8; 2016, 12.

³¹ Schleifer, *The 500 Most Influential Muslims*, 2011, 37.

³² Schleifer, *The 500 Most Influential Muslims*, 2011, 47.

autora u popularnost Karadavija.³³ Na rang tada još živog M. S. R. el-Butija (20. mjesto) arapsko proljeće nije uticalo, a za njega se kaže da je osudio proteste i pozvao demonstrante da se ne odazivaju anonimnim pozivima da izazivaju smutnju i kaos u Siriji.

Kako su se događaji u 2012. g. neočekivano dobro odvijali u korist revolucionara i posebno Muslimanske braće, kako i sam urednik primjećuje,³⁴ svi su, pa tako i ostaci Mubarakovog režima, postali pristalice revolucije, što je, kaže autor, najbolji pokazatelj da revolucije nije ni bilo. Izuzetak nije ni sam Schleifer koji tek diskretno kritikuje glavne dobitnike na izborima usmjeravajući žaoku svoje kritike na njihove političke saveznike selefije. Pojedine demonstrante kao što su sportski navijači poredi sa fašistima na italijanskim i njemačkim ulicama 1920-ih i 1930-ih. Nepovoljan razvoj situacije u Siriji se objašnjava dijelom zaštitničkom politikom Asadovih spram raznih manjina: kršćana, šiija, sufija, itd. S druge strane, navodna antisufijska orijentacija Muslimanske braće koja predvode sunnijsku opoziciju još od 1970-ih je razlog zbog koga se sirijske manjine i sufije ne žele pridružiti oružanoj pobuni protiv Asadovog režima.

Ovaj uvodnik je sveukupno relativno balansiran spram Muslimanske braće vjerovatno zbog tradicionalističkog refleksa da se povlače pred političkim autoritetom. Kaže se da njihovi dobri rezultati na izborima nisu iznenađenje jer je istina da su oni, suprotno nekim izvještajima, bili prisutni na Tahrir trgu od samog početka. Njihovu značajnu ulogu posebno u osiguranju demonstiranja od infiltracije od strane snaga režima posvjedočio je i Ahmed Mahir, jedan od vođa revolucije.³⁵ Za razliku od njih, selefija nije bilo na Tahriru od početka. Oni su se u politički proces uključili tek nakon pada Mubarak. Dalje se daju osnovne razlike između Muslimanske braće i selefija i zaključuje da su selefije prekolonijalna pojava čiji je fundamentalizam više teološki nego ideološki, što je, opet, slučaj sa Muslimanskom braćom. Glavna, pak, razlika između tra-

³³ Schleifer, *The 500 Most Influential Muslims*, 2011, 49.

³⁴ Schleifer, *The 500 Most Influential Muslims*, 2012, 15.

³⁵ Schleifer, *The 500 Most Influential Muslims*, 2012, 12.

dicionalista i selefija je što tradicionalisti poštuju četiri tradicionalna sunnijska mezheba i njihove široke i oprezne interpretacije za razliku od pojedinačnih i literalističkih stavova selefija. Razlog zbog koga ni selefije ni tradicionalna ulema nije podržala proteste protiv Mubaraka je njihovo zajedničko uvjerenje da pobuna protiv vladara nije dopuštena sve dok on ne zabranjuje namaz.³⁶ Mubarakov režim ih je smatrao apolitičnim teološkim takmacima Muslimanskoj braći i kao takvima bilo im je dopušteno da imaju svoje satelitske kanale. Dopušteno je i neometano emitiranje selefijskih satelitskih kanala iz drugih zemalja. Ipak, njihov puritanizam ih je učinio toliko antisufijski i antikršćanski orijentiranim da režim nekima nije dopustio pristup glavnoj arapskoj satelitskoj platformi Nilesatu.

Regularnost izborne pobjede Muslimanske braće i predsjednika Mursija ne dovodi se u pitanje iako se osvrće na neke pritužbe i konspirativne teorije o američkom namještanju izbora u korist Muslimanske braće. Uglavnom se pohvalno govori o postizbornim rezultatima Muslimanske braće. Ispostavilo se da strahovi Mursijevog protukandidata Ahmeda Šefika i njegovih pristalica nisu opravdani i da nije bilo osvete ni u administraciji ni na univerzitetima. Zamijenjeni su vodeći ljudi u državnim medijima, ali to urednik smatra prirodnim. Braća su u vladi od 36 ministarstava za sebe uzeli samo pet od čega su tri bila politički osjetljiva, što je bilo manje nego su dobili ministri iz ranijih vlada (šest). Većina ministarstava je prepuštena tehokratima. Jasno se kaže da su sekularisti sami odabrali da ne uđu u koaliciju te da je odsustvo šire koalicije njihova odgovornost.³⁷ Govori se i o političkim uspjesima predsjednika Mursija koje je malo ko očekivao posebno spram egipatske vojske i na diplomatskom planu. Ukupan rezultat su bili pozitivni trendovi pred kraj 2012. godine. Poseban izazov za predsjednika Mursija je "selefijski ekstremizam" koga smatra odgovornim za napade na kršćanska i sufijska svetišta, ali i druge vrste kriminalnih napada.³⁸

³⁶ Schleifer, *The 500 Most Influential Muslims*, 2012, 13.

³⁷ Schleifer, *The 500 Most Influential Muslims*, 2012, 16.

³⁸ Schleifer, *The 500 Most Influential Muslims*, 2012, 17-18.

Dramatični zaokret u 2013. godini u formi kontrarevolucije pružio je priliku svim skrivenim protivnicima revolucije da izađu iza zavjese ketmana i kažu šta zaista misle o demokratiji, ljudskim pravima i slobodama te njihovim pobornicima. Na početku uvodnika za izdanje iz 2013. (napisanog nakon Sisijevog udara) Schleifer slavodobitno konstatuje da je arapsko proljeće postalo “arapski metež”, a da mir vlada u samo tri tradicionalne monarhije Jordanu, Maroku i Omanu.³⁹ Iako se ponavlja da su Muslimanska braća pobijedila na relativno slobodnim i fer izborima, njihova se pobjeda relativizira na razne načine: za njih se glasalo iz protesta, nisu imali organizirane alternative, itd. Za represiju nad Muslimanskom braćom pod Mubarakom se kaže da je bila “relativno blaga”. Potom se kaže da su 2013. g. obilježila dva događaja od kojih je jedan Mursijeva izdaja obećanja datog liderima nekoliko sekularnih i liberalnih stranaka između dva kruga predsjedničkih izbora da će formirati široku koalicionu vladu ako pobijedi. Jasno, nema nikakvih dokaza za ovu tvrdnju oprečnu autorovoj tvrdnji iz prethodne godine da su za odsustvo takve koalicije odgovorne liberalne i sekularne stranke. Drugi događaj je bio dekret predsjednika Mursija s kraja novembra 2012. kojim je onemogućio Ustavni sud da raspusti Medžlis šura prije usvajanja novog ustava i tako blokira donošenje novoga ustava. Bio je to, po autoru, znak autoritarnih namjera Muslimanske braće. Drugi znak takvih namjera je bio način na koji je Mursi tretirao državne medije, što je, po autoru, bilo postupanje nespojivo sa demokratskom praksom. Podsjetimo, samo godinu dana ranije isti autor je pravdao imenovanje novog menadžmenta tih medija kao prirodno. Svi grijesi selefijskih ekstremista sada se stavljaju na dušu direktno Mursiju i Muslimanskoj braći. Naređenje predsjednika Mursija vojsci da pokuša osloboditi taoce na Sinaju bez žrtava nailazi na osudu autoru jer izjednačava žrtvu i otmicare. Ovaj slučaj je, po autoru, potvrdio da Muslimanska braća, iako sama možda nisu nasilni, militanti, više psihološki nego teološki, smatraju “dobrim momcima” koji su malo odlutali ili otišli predleko u svom razumijevanju kauze za koju se bore. Napadi na crkve koji

³⁹ Schleifer, *The 500 Most Influential Muslims*, 2013/14, 8,

su se desili nakon početka protesta protiv predsjednika Mursija koje su podržali kršćani eksplicitno se stavljaju na dušu Muslimanskoj braći, dok su godinu ranije pripisivani selefijama. Činjenica da nisu napadane prostorije drugih političkih snaga koje su podržale vojni udar od 3. jula 2013. po autoru govori u prilog dubokom prijeziru Muslimanske braće prema Koptima.

Poseban trud urednik je uložio da pokaže kako protesti pristalica predsjednika Mursija nisu bili mirni; da su bili naoružani i svakodnevno poticani na mučeništvo, a da je njihov protest bio moguć samo zato što su sigurnosne snage i vojska pokazale samokontrolu koja je, nažalost, bila kontraproduktivna utoliko što je ohrabrila organizatore demonstracija. Rezultat je bila smrt “mnogo stotina demonstranata i više od 40 policajaca koje su ubili ‘nenasilni’ i ‘ne-naoružani’ pripadnici Braće skriveni u masama i na gornjim spratovima džamije”. Kad su egipatske snage sigurnosti konačno odlučile očistiti kairske ulice, uradile su to “prilično brutalno” bez sumnje motivirani osvetom prema Muslimanskoj braći (misleći na dvije godine u kojima su Braća participirala u vlasti, a ne na prethodnih osamdeset godina tokom kojih je policija progonila pripadnike tog pokreta). Ponovo su intenzivirani napadi na crkve, svećenike i monahinje, za što optužuje Muslimansku braću kao majstore “duple priče”. Javno, Braća se zalažu za demokratiju, nenasilje i suživot, dok u svojim redovima šire anti-koptsku propagandu u kojoj krive kršćane za uspjeh anti-Mursijevih demonstracija. Ponovo nema dokaza za ovu opasnu tvrdnju od koje se niko nikad nije odbranio.

Činjenica da je nisu registrirali međunarodni mediji relativizira se tvrdnjom da oni nisu mogli čuti ono što se govori u redovima Braće niti vidjeti nasilje pro-Mursijevih demonstranata, osim u par slučajeva koje autor navodi. Autor nadugo i naširoko objašnjava zašto su strani mediji, a posebno američki, nasjeli na demokratsku i nenasilnu priču Braće uključujući i to što su njihovi glasnogovornici bili “artikulirani i neformalni”. Također, ta priča se uklapala u medijski okvir po kome je svako ko pobijedi na izborima prodemokratski dok je onaj ko protiv takvog pobjednika izvede vojni udar po definiciji neprijatelj demokratije. Da nisu u pravu autor im je

pokušao objasniti poredeći Mursija i Braću sa Hitlerom i nacional-socialističkom strankom u Njemačkoj 1933. godine: “Svakako, da je iko mogao uvjeriti oružane snage Njemačke da izvedu vojni udar protiv Hitlera i Nacional-socijalističke (nacističke) stranke nakon što su pobijedili na slobodnim i demokratskim izborima 1933. godine, svijet bi bio pošteđen smrti mnogih miliona ljudi”).⁴⁰

Potom autor, ne osvrćući se na kontradiktornost u koju upada kao monarhist-apsolutist koji slavi svakog ko osigura sigurnost na ulicama i odbranu zemlje od vanjskog neprijatelja, ponovo konstatuje da u januaru i februaru 2011. nije bilo nikakve revolucije “već hrabri ustanak zarad socijalne pravde i demokratije”. Od socijalne pravde nije bilo ništa dok se nakon izbora činilo da Egipat napreduje na demokratskom putu. No, i te su se nade raspršile neposredno nakon što je Mursijeva vlast postala arbitrarna i autoritarna. Posustajanje pro-Mursijevih protesta u jesen 2013. godine u Kairu autor ne objašnjava policijskom i vojnom brutalnošću već prije svega “otvorenim neprijateljstvom većine stanovnika Kaira prema Braći”. Hapšenja su samo djelimično objašnjenje.

Na pitanje kako se predsjedniku Mursiju desila greška da sam u augustu 2012. g. imenuje šefa vojnih obavještajnih službi, generala Sisija, koji će ga godinu kasnije svrgnuti sa vlasti, on odgovara da je to rezultat Mursijeve nesposobnosti, kao i mnogih eksperata za Bliski istok, da razluče osobnu pobožnost po kojoj je Sisi bio poznat i islamističkih simpatija: “Oni ne znaju razliku između islama i islamizma.”⁴¹ Po autoru, general Sisi je pobožni nacionalist koga su vrijeđale Mursijeve panislamističke izjave. On je pokušao posredovati između Mursija i vojske i nudio njegov ostanak na vlasti uz nominalne ovlasti, ali je Mursi sve takve pokušaje odbio.

Generalno, zaključuje autor, početak 2013. godine bio je vrhunac islamističkog vala, pri čemu u islamiste zajedno svrstava Muslimansku braću i El-Kaidu, Boko Haram, Eš-Šebab i druge militantne ekstremističke skupine. Ubistvo sirijskog alima šejha Butija u februaru 2013. godine pomoglo je otrjeznjenju mnogih koji više nisu

⁴⁰ Schleifer, *The 500 Most Influential Muslims*, 2013, 14.

⁴¹ Schleifer, *The 500 Most Influential Muslims*, 2013, 15.

bili spremni podržavati sirijske ustanike. Masovne demonstracije u Egiptu koje su “dale mandat” egipatskoj vojsci da 3. jula 2013. godine svrgne Braću s vlasti kao da su najavile povlačenje islamiističkog vala.

Nimalo iznenađujuće, na rang-listi za ovu godinu na prvo mjesto je izbio šejhu-l-azhar Ahmed et-Tajjib uz objašnjenje da je imao neuspjeli pokušaj medijacije između predsjednika Mursija i njegovih oponenta, da se odupro nastojanjima Muslimanske braće da islam transformiraju u vjersku ideologiju gladnu vlasti i, konačno, zbog toga što je zajedno sa koptskim patrijarhom stajao iza generala Sisija kad je ovaj obznanjivao vojni udar. Svojim prisustvom i kratkim obraćanjem on je, veli urednik, postao “*king-maker*”. Kada je nekoliko sedmica kasnije vojska brutalno uklonila demonstrante Muslimanske braće s ulica Kaira, on je izrazio svoje neodobravanje krvoprolića. Ta dva naizgled kontradiktorna stava nakon vojnog udara zapravo odražavaju Et-Tajjibovu principijelnu poziciju.⁴²

Bivši muftija Ali Džumu’a je završio godinu na 12. mjestu jer je aktivan na “mnogo frontova” i stoga što su njegovi savjeti navodno traženiji nego ikad. U biografiji se uglavnom ponavljaju navodi iz ranijih godina o njegovom znanju, posjeti Mesdžidu-l-aksau i ličnoj popularnosti.⁴³ Nema ni riječi o onome čime je šokirao svijet i po čemu će ostati upamćen, a to su njegove fetve, odnosno moralna licenca vojnicima da ubijaju demonstrante bez razmišljanja jer je Poslanik rekao: “Kad se ujedinite oko jednog čovjeka pa se pojavi neko ko vas želi podijeliti, ubijte ga ma ko bio!”⁴⁴

General Sisi se našao na 29. mjestu jer je naredio vojsci da intervenira i ukloni predsjednika Mursija kad on nije htio uvažiti zahtjeve demonstranata. Kad su se u augustu sukobili pristalice svrgnutog predsjednika i sigurnosne snage, “potvrđena je smrt stotina”. U nasilju koje je uslijedilo došlo je do novih ubistava, hapšenja i proglašenja vanrednog stanja. (Znakovita je upotreba pasiva u cijelom govoru o ovim događajima: ne zna se ko šta radi ni kako ljudi

⁴² Schleifer, *The 500 Most Influential Muslims*, 2013, 35.

⁴³ Schleifer, *The 500 Most Influential Muslims*, 2013, 57.

⁴⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=sPPjP4CVXEU>, pristupljeno 7.11.2014.

gube živote.) Mursijeve pristalice su često napadali obični Egipćani. U to vrijeme Sisi se pojavljuje kao popularna figura koja je suprotno strahovima Muslimanske braće i liberala, obećala da će podržati “mapu puta” u bolju budućnost.⁴⁵

Zaključak

Analiza stavova predstavnika tradicionalne uleme o arapskom proljeću potvrđuje da je ta ulema apologet stvarnosti ma kakva ona bila: autokratska, revolucionarna ili kontra-revolucionarna. Kao takva, ona je nepouzdan saveznik bilo kakvih reformskih nastojanja. Da li su u pravu oni koji kažu da je to rezultat staleškog ponašanja, kako decenijama tvrde Ira Lapidus i drugi,⁴⁶ ili je posrijedi stoljetna opredijeljenost za stabilnost, teško je kazati. Samo zahvaljujući perifernim glasovima u zvaničnim vjerskim institucijama može se govoriti o određenom potencijalu da se te institucije mogu učiniti relevantnim za aktuelna dešavanja i da mogu dati doprinos oblikovanju narativa nade, osnaživanja i otpora tiraniji.⁴⁷

Reakcije tradicionalističke uleme nisu pokazale samo kompromitiranost pojedinaca u njihovim redovima već i dva systemska problema: 1) da nepostojanje autonomije ulemanskih institucija omogućava mnogo veći utjecaj vlasti na ulemu nego obratno; 2) da klasična islamska politička misao nije i ne može dati odgovore na izazove savremenog političkog života. Zatvaranjem očiju pred ova dva deficita i prebacivanjem ukupne odgovornosti za neadekvatne odgovore uleme na revolucije na moralnu ravan pojedinaca propušta se jedinstvena prilika da se napravi dugo očekivani proboj u razvoju sunnijske islamske političke misli koji će definitivno za izvor svakog suvereniteta postaviti Ummet, odnosno zajednicu umjesto vladara. U tom smislu je pozitivan pomak izmjena zakona o Azharu iz vremena predsjednika Mursija kojim je ova institucija dobila

⁴⁵ Schleifer, *The 500 Most Influential Muslims*, 2013/14, 85.

⁴⁶ Gani Aldashev, Jean-Philippe Platteau and Petros G. Sekeris, “Seduction of Religious Clerics and Violence in Autocratic Regimes – with special emphasis on Islam”, http://petros.sekeris.org/clerical_cooptation.pdf, posjećeno 9.4.2016.

⁴⁷ Malika Zeghal, “What were the Ulama Doing in Tahrir Square?”

više autonomije. No niti je ta autonomija ireverzibilna, niti je odbijanje vlasti da puste vjerske institucije ispod svoje kontrole jedina prepreka njihovoj neovisnosti. Naime, vidno je da bi mnogi vjerski autoriteti rado bili neovisni uz uvjet da i dalje zadrže status važne državne institucije. To dvoje je teško spojivo bilo gdje a posebno u sadašnjim arapskim političkim prilikama.

Konačno, većina posmatrača je primijetila rastuću polarizaciju između islamista i sekularista u arapskim društvima, a posebno u Egiptu. Mnogima je, pak, promakla polarizacija i fragmentacija između različitih islamskih grupa. Toj polarizaciji doprinijela je rapidna politizacija praktično svih vjerskih i intelektualnih snaga na egipatskoj političkoj sceni. Prije revolucije samo neki islamisti poput Muslimanske braće imali su jasan politički program. Ništa manje politički nisu bili provladina tradicionalna ulema i sufije, makar tvrdili da su apolitični. U toku revolucije oni su se dodatno ispolitizirali osnivajući svoje stranke (Tahrir, Glas slobode), a po prvi put u političku arenu su ušle selefije (Nur, Esale, Fedile), i neovisni vaizi, poput Muizza Mesuda (Stranka pravde) i Amra Halida koji je učestvovao u projektu pokretanja jedne od stranaka koja je podržala vojni udar.⁴⁸

S obzirom da su procesi u arapskom svijetu, začeti u decembru 2010. god. još u toku i da smo ovdje analizirali reakcije samo jedne grupe, ne može se govoriti o nekim općijim zaključcima osim što se već sada može očekivati da će zbog posvemašnje politizacije vjerskih skupina u narednom periodu sudbinu političkih projekata u ovom dijelu svijeta dijeliti vjerski autoriteti koji ih budu bezrezervno podržavali. Drugim riječima, u periodu pred nama za opstanak se neće natjecati samo različiti oblici društvenopolitičkog uređenja, već i različite škole islamskog mišljenja i prakse.

⁴⁸ Dina Shehata et al., *Mapping Islamic Actors in Egypt*, Kairo, Netherlands-Flemish Institute in Cairo, 2012, str. 173-175.

أحمد عليباشيتش

الربيع العربي ورد فعل العلماء التقليديين

الملخص

يدرس هذا البحث ردود فعل العلماء المصريين الرسميين والجامعة المتجمعة حول الأمير غازي كممثل العلماء التقليديين تجاه التظاهرات في عدة مجتمعات عربية في مرحلة ما بين سنتي ٢٠١٠ و ٢٠١٣ والثورة المضادة التي بدأت في صيف سنة ٢٠١٣. وتمت فيه تولية الاهتمام الخاص للحجج المستخدمة لتبرير مواقفهم وكذلك امتحان اتساق تلك الحجج بالحقائق الموجودة والتفسيرات الأخرى لتلك الأحداث. ويُستنتج في البحث أنه غالبا لم ترق وجهة نظر العلماء التقليديين فلا يمكن التحالف معهم في المساعي الإصلاحية الاجتماعية. ولا ينبغي البحث عن أسباب موقفهم ذاك في سلامة العلماء التقليديين فحسب بل في الظروف الخاصة بالنظام التي تجعل بقاء العلماء في المجتمعات المسلمة متعلقا بالحكومة. ودون الاستقلال الإضافي للمؤسسات الدينية ليس من الواقعي التوقع أن يتخلص العلماء التقليديون من برائن الحكومات الاستبدادية.

الكلمات الأساسية: الشرق الأوسط الحديث، دور العلماء، التصوف السياسي، الربيع

العربي

Ahmet Alibašić

THE ARAB SPRING AND REACTIONS FROM TRADITIONALIST ULAMA

Abstract

The article examines reactions from the official Egyptian 'ulamā' and the circle around the Jordanian Prince Ghāzī as the representatives of traditionalist 'ulamā' to the protests in several Arab societies during 2010-2013 and to the counter-revolution that followed in the summer of 2013. It particularly pays attention to the arguments used in justifying their views. The consistency of their arguments is

examined in the light of the available facts and other interpretations of the same events. The author concludes that the relationship of traditionalist 'ulamā circles has, by and large, not evolved and that one cannot count on them as allies in efforts for social reform. The reasons for their position should not be sought in the integrity of traditionalist 'ulamā' only, but also in systemic and structural reasons which make 'ulamā' existentially dependent on governments in Muslim societies. Without an increase in the autonomy of religious institutions, it remains unrealistic to expect the traditional 'ulamā' to come out of the embrace of autocratic governments.

KEY WORDS: contemporary Middle East, role of 'ulamā', political quietism, Arab Spring

Aid Smajić

RELIGIOZNOST I PORODIČNA ORIJENTACIJA MUSLIMANSKE OMLADINE U BOSNI I HERCEGOVINI

Sažetak

Mjesto i uloga religije u kontekstu porodičnog života pojedinca predmet je različitih naučnih analiza. I dok jedne, poznate kao *socijalizacijska istraživanja* (socialization research), prvenstveno razmatraju način na koji porodično okruženje oblikuje religijski identitet individue, druge, karakteristične uglavnom za psihologe religioznosti i porodice, individualnoj vjeri pristupaju kao nezavisnom faktoru u *funkcionisanju porodice* (family functioning research) sa značajnim i specifičnim utjecajem na odnos osobe naspram braka i porodice u njihovim različitim fazama. Imajući u vidu, između ostalog, poslijeratnu revitalizaciju religije na prostoru Bosne i Hercegovine, u različitim je segmentima bh. društva sve prisutnije pitanje načina na koji religioznost strukturira ličnost i vrijednosne stavove muslimanske omladine općenito, a one naspram porodice kao osnovne ćelije društva napose. U tom je smislu osnovni cilj predmetnog rada utvrditi odnos između religioznosti muslimanke omladine u Bosni i Hercegovini i njihove porodične orijentacije, a ovdje ispitivane na prigodnom uzorku 1151 mladih preko pitanja o njihovim stavovima prema porodičnim odnosima u, prvenstveno, fazi formiranja. Dobijeni rezultati potvrđuju da religioznost kod naše omladine značajno strukturira ovdje ispitivane stavovske komponente porodične ideologije na način statističke, ali ne i suštinske značajnosti, što je važna polazna tačka za razmatranje aktivnijeg angažmana religioznog sentimenta na planu zaštite tradicionalnih porodičnih vrijednosti kod muslimana na ovim prostorima.

Ključne riječi: religioznost, porodična orijentacija, muslimanka omladina

Uvod

Savremeni brak i porodica prolaze kroz dinamične, sveobuhvatne i radikalne promjene. U svakodnevnom životu i na pojavnjoj razini među mladim one se manifestuju kroz smanjenu želju za ženidbom, osjetno vremensko odgađanje pri stupanju u brak, sve veći broj izvanbračnih zajednica i jednoroditeljskih domaćinstava, porast samačkih domaćinstava, pad nataliteta ispod nivoa demografske reprodukcije, sve prisutnije brakove bez djece, povećani broj razvoda brakova i vanbračne djece, društveno-kulturnu “destigmatizaciju” heteroseksualnih identiteta, odnosno sve češće jednorodne zajednice, posvojiteljske porodice i različite druge primjere u paleti raznolikosti životnih zajednica, “istoga imena ali često veoma različitog sadržaja”.¹ Imajući u vidu konceptualnu radikalnost ovih promjena i razmjere njihove štetnosti po bračnu i porodičnu zajednicu kao osnovnu ćeliju društva, teoretičari i istraživači često ih uopćeno kvalificiraju “krizom obitelji”,² “krizom današnjih porodičnih sistema”,³ konačnim “rasapom braka i porodice”⁴ te “slo-
mom braka”.⁵

Dugoročne posljedice ovih promjena za stanje buduće porodice teško je predvidjeti. Teolozi, sociolozi, psiholozi i intelektualci drugih naučnih usmjerenja, međutim, gotovo su konsenzualno

¹ Ivan Bubalo, “Brak i obitelj u promijenjenom društveno-kulturnom kontekstu”, *Bogoslovska smotra*, 85, 2015., br. 3, str. 655. Vidi također Claire M. Renzetti i Daniel J. Curran, *Living Sociology*, Allyn and Bacon, Boston, 2000., str. 399-409; Boris Mayer i Gisela Trommsdorf, “Cross-cultural perspectives on adolescents’ religiosity and family orientation”, u Gisela Trommsdorf, ur., *Values, Religion and Culture in Adolescent Development*, Cambridge University Press, New York, str. 348; i Slavo Kukić, *Sociologija: Teorija društvene strukture*, Sarajevo Publishing, Sarajevo, 2004., str. 231-235.

² Pero Aračić i Krno Nikodem, “Važnost braka i obitelji u hrvatskom društvu”, *Bogoslovska smotra*, 70, 2000, br. 2, str. 292.

³ Jusuf Žiga, “Porodica u bosanskohercegovačkom društvu sa posebnim osvrtom na stanje porodice u Kantonu Sarajevo”, str. 1, <http://porodicno.ba/strucni-radovi/podrobnosti-u-bosanskohercegovačkom-društvu-sa-posebnim-osvrtom-na-stanje-u-kantonu-sarajevo/> (posjeta 15.01.2016.).

⁴ Ivan Koprek, “Razarajući čimbenici braka i obitelji”, *Bogoslovska smotra*, 85, 2015., br. 3, str. 763.

⁵ Kukić, nav. dj., str. 235.

saglasni da uzroke transformacije tradicionalne velike porodice u savremenu nukleusnu porodicu i razloge potencijalnog potpunog “razaranja” potonje treba tražiti u stoljetnim procesima započetim pojavom modernog industrijskog društva s kraja 18. stoljeća i postmodernoj kulturnoj revoluciji iz 60. godina prošloga vijeka i iz nje proistekle težnje za totalnom “dekonstrukcijom” braka i porodice u njihovom klasičnom značenju.⁶ Promijenjeni društveno-kulturni kontekst, drugim riječima, proizveo je razarajuće faktore braka i porodice, koji su prvo strukturalno i relacijski preoblikovali proširenu, kohezivnu, patrijarhalnu porodicu u inokosnu, značajno manje u svoje okruženje integriranu i na planu unutarnjih odnosa organiziranu porodičnu zajednicu, a onda tu porodicu pokušali, uvjetno kazano, u potpunosti dotući. U tom su smislu, prema klasičnoj teoriji modernizacije, industrijska društva, u cilju vlastitog samoodržanja i privrednog napretka, stvorila sve strukturalne pretpostavke i kulturno-psihološke uvjete za razvoj *idealne moderne* porodice.⁷ U prvoj fazi dolazi do izmještanja sredstava proizvodnje i ostvarenja materijalnih dobara iz kruga proširene porodice u vanjski svijet, usljed čega ona gubi kohezivnu proizvodnu silu postajući postepeno zajednica isključivo međusobno snažno privrženih bračnih partnera i njihove djece. S daljnjim razvojem industrijskog društva žena se postepeno uključuje u proces obrazovanja, ulazi na izvanporodično tržište rada i u sva druga područja javnog života, što joj donosi ekonomsku samostalnost i jednakopravnost u odnosu na muškarca, ali i otvara prostor za preispitivanje važeće koncepcije o raspodjeli porodičnih uloga i općenito unutarporodičnih odnosa. Istovremeno, šire društveno okruženje postavlja zahtjeve za što angažiranijim učešćem i doprinosom porodice u društvenom i ekonomskom napretku šire zajednice, a sve je izraženija i individualizacija životnih

⁶ Vidi naprimjer Bubalo, nav. dj., str. 655-664; Žiga, nav. dj., str. 1; Dinka Marinović-Jerolimov i Branko Ančić, “Religioznost i stavovi prema seksualnosti i braku odrasle populacije u Hrvatskoj”, *Društvena istraživanja*, 23, 2014., br. 1, str. 112; Gordan Črpić i Siniša Zrinščak, “Between identity and everyday life: Religiosity in Croatian society from the European comparative perspective”, u Josip Baloban, ur., *In Search of Identity – Comparative Study of Values: Croatia and Europe*, Golden marketing, Zagreb, 2005., str. 47.

⁷ Vidi Mayer i Trommsdorf, nav. dj., str. 348.

odnosa i potreba pojedinca za profesionalnim i samoostvarenjem u drugim segmentima života. Ove su okolnosti s drugom polovinom 20. stoljeća u razvijenom, uglavnom zapadnom dijelu svijeta uspjele postepeno nametnuti nukleusnu, a kasnije i post-nukleusnu porodicu kao normu savremenog porodičnog života. Pritom su atomiziranje porodične zajednice, planiranje i institucija krnje porodice te svojevrsna redukcija u kvalitetu unutarporodičnih i odnosa sa širom porodicom postale njenim temeljnim obilježjima.⁸

Rastakanje klasične porodice u njenom tradicionalnom značenju, započeto modernizacijom u industrijskom društvu, dodatno je intenzivirano s postmodernim mišljenjem i kulturnom revolucijom iz druge polovine prošloga stoljeća. Postmoderna idejna stremljenja će ovaj proces podići na jedan radikalno viši nivo, čije su namjere i razmjere u tom pogledu izražene u često korištenoj sintagmi “postmoderna dekonstrukcija” braka i porodice.⁹ Postojanje krajnje Istine i mogućnost objektivne spoznaje stvarnosti bile su povijesne zablude za postmodernu misao. Na tragu popularnog individualizma i liberalizma ona će za konačnog i jedinog arbitra istine, istinske prirode stvari i vrijednosti postaviti slobodnog, u odnosu na sve metafizičke i društvene autoritete autonomnog pojedinca i njegovu, kako će pojedini autori kazati, “razuzdanu volju” i njenu “golu žudnju”.¹⁰ Tako je autonomna individua i društveni diskurs postmoderne stekao pravo i mogućnost da brak i porodicu proglaše historijski uvjetovanim *ideološkim konstruktima* i prevaziđenim kulturno-civilizacijskim oblikom zajedništva, a onda i odbaci uro-

⁸ Mayer i Trommsdorf s pravom primjećuju da, unatoč slaganja teoretičara i istraživača društva u pogledu raširenosti ovdje navedenih simptoma funkcionalnog atomiziranja i preoblikovanja odnosa unutar savremene uže i šire porodice u modernom zapadnom kulturnom krugu, među njima je prisutna ozbiljna polemika o mjeri u kojoj su modernizacijski procesi zahvatili porodicu i porodične odnose i u nezapadnim kulturama (Nav. dj., str. 348-349). U vezi s tim pojedini autori ukazuju na potrebu za modelima modernizacije senzibilnijim za povijesno-kulturne specifičnosti određenog podneblja s obzirom da prevladavajući zapadni sociološki matrix modernizacije ne uspijeva uvijek vjerodostojno opisati recentne strukturalno-idejne promjene čak ni u nekim industrijskim društvima Evrope. Vidi npr. Črpić i Zrinščak, nav. dj., str. 47-48.

⁹ Vidi naprimjer Bubalo, nav. dj., str. 657; Koprek, nav. dj., str. 761; Žiga, nav. dj., str. 1;

¹⁰ Koprek, nav. dj., str. 760.

đenu bipolarnu spolnost supružnika i iz njihovog bračnog zajedništva nastalo potomstvo kao vijekovima važeći univerzalni kriterij uspostavljanja braka i porodice. Time je brak u svom postmodernom značenju prestao biti “zajednica muškarca i žene usmjerene na rađanje i odgoj djece”.¹¹ Umjesto toga, brak je postao sinonim za različite oblike životnih zajednica, čije je šarenilo i dramatičnost katolički teolog Ivan Koprek, s osjećajem duboke gorčine, opisao citirajući riječi francuskog antiteista i anarhista Michaela Onfraya, dokazanog pobornika postmoderne misli i jednog od tzv. “arhitekti kulture smrti”, na sljedeći način:

“Sam duh i plodnost misli iz 1968. neizbježan je za shvaćanje postmoderne obitelji! Zajednička točka svim tim mislima? Radikalno rastavljanje onoga što Pavao i kršćanstvo sastavljaju: heteroseksualnost, vjernost, monogamija, zajednički život i razmnožavanje. Svako od tih područja postaje neovisno i samostalno: klasična se obitelj raspada. Rađa se njezino postmoderno tumačenje koje karakterizira nomadska praksa seksualnosti, mogućnost multiseksualnog organiziranja, furijeovska uporaba stožerne strasti i lepršave strasti, sukcesivna ili simultana poligamija, organizacija samačkog života i metafizika sterilnosti, odnosno materinstvo u starijim godištimama”.¹²

Iako je bivša Jugoslavija općenito važila za zatvoreno društvo pošteđeno utjecaja društveno-kulturnih promjena u vanjskom joj svijetu dostupne statistike o npr. broju sklopljenih i razvedenih brakova te prirodnom priraštaju neumoljivo potvrđuju da su spomenuti (post)modernizacijski trendovi u shvatanju porodičnog života već polovinom 20. stoljeća primjetno zahvatili i područje bivše nam zajedničke države i prostor Bosne i Hercegovine (u daljnjem tekstu BiH). U tom smislu, anualni podaci iz tog perioda govore o linearnom smanjenju u broju sklopljenih brakova i rođenju djece, odnosno povećanju razvoda na godišnjem nivou.¹³ Isti trendovi,

¹¹ Bubalo, nav. dj., str. 657.

¹² Nav. dj., str. 764-765.

¹³ Vidi naprimjer Alija Silajdžić, *Razvojne tendencije naše porodice s posebnim osv-*

samo u drastično većoj mjeri, primjetni su na prostoru BiH i u vremenu nakon agresije.¹⁴ Pored toga, u civilnom bh. sektoru unazad već nekoliko godina vidno je prisustvo nevladinih organizacija koje zagovaraju prava LGBT osoba,¹⁵ čiji će zahtjevi na preferiranu seksualnu orijentaciju, rodni identitet i pripadnost te ovoj populaciji prihvatljive oblike “intimnog životnog zajedništva” vjerovatno i zakonski biti regulisani u narednom periodu s obzirom na eurointegracijske aspiracije BiH i na tom putu postavljene preduvjete za prethodnim usklađivanjem domaće legislative s relevantnim zakonskim okvirom važećim u zemljama Evropske unije.¹⁶ A tamo je on pod utjecajem “moćne manjine” već odavno značajno prilagođen sličnim zahtjevima pobornika genderizma, feminizma i drugih postmodernih liberalno-individualističkih stremljenja.

Imajući u vidu naprijed kazano, pitanje, dakle, više nije je li u tzv. razvijenom, zapadnom dijelu svijetu i šire na djelu strukturalno-relacijsko preoblikovanje klasične porodice. Umjesto toga, prisutna je strepnja da (li) je na pomolu konačno, sveobuhvatno razaranje porodice kao vijekovima društveno priznatog i prisutnog oblika intimnog zajedništva muškarca i žene uspostavljenog u cilju zadovoljenja čovjekovih bio-psiho-socijalno-duhovnih potreba, prokreacije i odgoja djece, odnosno biološkog održanja ljudske vrste i njenog kulturno-civilizacijskog napretka? Također, u kontekstu ovdje spomenutih idejno-vrijednosnih trendova, kako bosanskohercegovačko društvo i njegovi mladi gledaju na brak i porodicu? Koji

tom na sudsku brakorazvodnu praksu, Svjetlost, Sarajevo, 1973., str. 30-32.

¹⁴ Za detaljan uvid u referentnu i relevantnu demografsku statistiku vidjeti Godišnje statističke biltene Federalnog zavoda za statistiku FBiH, http://www.fzs.ba/god-snji_biltene.htm, posjeta 20.01.2016., i Republičkog zavoda za statistiku RS-a, <http://www.rzs.rs.ba/front/category/2/132/?page=1>, posjeta 20.01.2016.

¹⁵ Vidjeti naprimjer BH LGBT info portal namijenjen LGBT zajednici sa multimedijskim sadržajima o životu LGBT populacije i LGBT kulturi, javnim politikama i pravima na <http://lgbt.ba/>, posjeta 20.01.2016.

¹⁶ Indikativno je da BH LGBT portal ističe da su neslužbeni prednacrti Zakona o životnim zajednicama osoba istog spola za FBiH i RS već pripremljeni u sklopu projekta “Unapređenje prava lezbejki, gej muškaraca, biseksualnih i transrodnih osoba u BiH u skladu s EU standardima” i da praktično čekaju priliku za njihovim usvajanjem u relevantnim zakonodavnim državnim i entitetskim tijelima. Vidjeti <http://lgbt.ba/#q-and-a>, posjeta 20.01.2016.

su to nadalje je pitanje protektivni kulturno-društveni faktori koji imaju kapacitet stati pred ideološkim zahtjevima “moćne manjine” i spriječiti sunovrat braka i porodice i demografski slom domaćeg društva? S obzirom na društvenu revitalizaciju religije na prostoru BiH i regiona, značaj braka i porodice u islamskom učenju te simbolički i motivacijski potencijal religijskog iskustva, da li i u kojoj mjeri religiozni identitet muslimanske omladine u svom trenutnom stanju emanira pozitivne porodične vrijednosti i posjeduje idejno-motivacijske kapacitete prijeko potrebne za zaštitu i održanje institucije braka i porodice i preko njih demografske reprodukcije?¹⁷

Slijedom ovih pitanja, teoretičari i istraživači bračnih i porodičnih odnosa, napose psiholozi porodice i religioznosti nastoje kontinuirano pratiti stavove mladih naspram institucije braka i porodice i njihove psiho-socijalne i religijske korelate s obzirom da porodična orijentacija dobno mlađeg i reproduktivno potentnog dijela populacije ima (in)direktne posljedice za značaj i stanje ove osnovne ćelije društva u budućnosti. Istraživanja ove vrste obično pokušavaju ostvariti vjerodostojan uvid u razmišljanje, preferencije i ponašanja ciljne populacije u vezi sa fazama formiranja, održavanja i transformacije (engl. – *formation, maintenance, transformation*) porodičnih odnosa¹⁸ te utvrditi u kojoj mjeri i na koji način religioznost učestvuje u njihovom strukturiranju. Istraživanja provedena na tragu ovakvih naučnih interesovanja (po)kazuju da “porodična

¹⁷ Čini se da naše kolege u susjednoj nam Republici Hrvatskoj znatno angažiranije propituju opasnost “demografskog sloma” njihove države te ulogu i mjesto Katoličke crkve u tom kontekstu. Vidjeti Anđelko Akrap, “Demografski slom Hrvatske: Hrvatska do 2051.”, *Bogoslovska smotra*, 85, 2015., br. 3, str. 855-881.

¹⁸ Pod *formiranjem* se misli na stavove i ponašanja u vezi s odabirom supružnika ili partnera i oblika životnog zajedništva, prokreacije, vremena provedenog s djecom, ulogama muškarca i žene u braku te njihovom (pre)raspodjelom poslova, dok *održavanje* podrazumijeva preferencije i ponašanja koja se tiču međusobnih odnosa bračnih partnera i ostalih članova porodice te konačnih ishoda braka (npr. razvod, zadovoljstvo brakom i vjernost, bračne razmirice, stilovi roditeljstva). *Transformacija* se odnosi na način suočavanja s kriznim situacijama prije i nakon raspada bračne zajednice (npr. porodično nasilje i postrazvodno prilagođavanje). Za detalje vidjeti Annette Mahoney, “Religion in families 1999 to 2009: A relational spirituality framework”, *Journal of Marriage and Family*, 72, 2010., br. 4, str. 811-820.

orijentacija” (engl. – *family orientation*)¹⁹ ili “porodična ideologija” (engl. – *family ideology*)²⁰ pojedinca kao sveukupnost individualnog pogleda na brak i porodicu sastavljenog od referentnih stavova, vjerovanja i vrijednosti značajno oblikuju njegovo poimanje bračne zajednice i konkretna, trenutna i buduća ponašanja u tom pogledu.²¹ A da religijska tradicija itekako značajno određuje bračne stavove, moral i ponašanja pokazuje i činjenica o razlikama u restrikcijama seksualnosti između tzv. “katoličkih”, “pravoslavnih” i “protestantskih” zemalja gdje se ove posljednje u odnosu na prethodne dvije grupe pokazuju značajno otvorenijim i permissivnijim.²² Nekoliko je istraživanja također potvrdilo značajnu povezanost između intenziteta religioznosti, s jedne strane, te stavova i vrijednosnih preferencija u pogledu braka i porodice, s druge strane, u svim fazama porodičnih odnosa.²³

Na tragu naprijed navedenih saznanja cilj ovog istraživanja je 1) ostvariti uvid u strukturu religioznosti i porodične orijentacije muslimanske omladine u BiH te 2) utvrditi u kojoj mjeri i na koji način njihov religiozni identitet strukturira njihove stavove i preferencije u vezi sa brakom i porodicom. Imajući u vidu višedecenijsku zahvaćenost ovog podneblja (post)modernizacijskim trendovima, ali i primjetnu društvenu revitalizaciju religije na prostoru BiH, s obzirom na rezultate ranijih istraživanja o religioznosti muslimanske

¹⁹ Vidjeti Mayer i Trommsdorf, nav. dj., str. 341.

²⁰ Lisa D. Pearce i Arland Thornton, “Religious identity and family ideologies in the transition to adulthood”, *Journal of Marriage and Family*, 69, decembar 2007., str. 1227. Mayer i Trommsdorf također koriste pojam “religijski identitet” (eng. – *religious identity*) da bi označili stavove i uvjerenja individue u pogledu porodičnog života. Vidjeti, nav. dj., str. 343.

²¹ Vidjeti William G. Axinn i Arland Thornton, “The relationship between cohabitation and divorce: Selectivity or causal influence”, *Demography*, 29, 1992., br. 3, str. 357; Jennifer S. Barber, “Ideational influences on the transition to parenthood: Attitudes toward childbearing and competitive alternatives”, *Social Psychology Quarterly*, 79, 2001., br. 2., str. 101-127.

²² Marinović-Jerolimov i Ančić, nav. dj., str. 115.

²³ Vidjeti npr. ibid; Mahoney, nav. dj., str. 801-827; Mayer i Trommsdorf, nav. dj., str. 341-369; Paul Vermeer, “Religion and family life: An overview of current research and suggestions for future research”, *Religions*, 5, 2014., br. 5, str. 402-421.

omladine u BiH²⁴ i njihovim stavovima u pogledu braka, bračnih i porodičnih odnosa²⁵ te važnost koju islamsko učenje pridaje braku i porodici u njenim različitim fazama,²⁶ u ovom su istraživanju postavljene dvije opće hipoteze:

- za našu omladinu karakteristična je ambivalenta religioznost na način izražene religijske identifikacije, ali značajno manje sklonosti za prakticiranjem vjerskih obreda, dok u pogledu porodične orijentacije očekujemo da kod naših ispitanika utvrdimo uglavnom tradicionalno usmjeren vrijednosni sistem s elementima modernog shvatanja braka i porodice;
- religioznost naših ispitanika značajno strukturira ovdje ispitivane stavovske komponente njihove porodične orijentacije tako što dodatno naglašava njihovu opredjeljenost za tradicionalni sistem porodičnih vrijednosti.

Metodološke napomene

U radu analiziramo podatke prikupljene u okviru istraživačkog projekta o “Vrijednostima i vrijednosnim orijentacijama muslimanske omladine u Bosni i Hercegovini” provedenog u maju 2015. godine na uzorku od 1151 učenika srednjih škola i studenata univerziteta na području Federacije BiH, koji su se u pogledu vjerske pripadnosti izjasnili kao muslimani. Struktura ispitanika s obzirom na njihov socio-demografski profil prikazana je u tabeli 1.

²⁴ Vidjeti npr. Aid Smajić, *Psihosocijalni aspekti religioznosti kao determinante međunarodne tolerancije*, doktorska disertacija, Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 2010.

²⁵ Vidjeti Jusuf Žiga, “Porodica i socijalne mreže”, u Jusuf Žiga, Lejla Turčilo, Amer Osmić, Sanela Bašić, Nedžma Džananović-Miraščija, Damir Kapidžić i Jelena Brkić-Šmigoc, *Studija o mladima u Bosni i Hercegovini*, FES, Sarajevo, 2015., str. 71-84.

²⁶ Vidjeti npr. Enes Ljevaković, “Pobačaj i drugi načini prekida ljudskog života u svjetlu ciljeva Šerijata”, *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu*, 31, 2012., br. 16, str. 237-252; Huršid Ahmed, *Islamski brak i porodica*, Islamic relief, Sarajevo, bez godine; Ibrahim Džananović, *Islamski brak*, El-Kalem, Sarajevo, 2003.

Tabela 1. Sociodemografska struktura uzorka mladih u istraživanju (%)

Spol	
Muški	42.0
Ženski	58.0
Dob	
17 – 18 godina	48.7
19 – 20 godina	51.3
Regija	
Sarajevska	21.5
Tuzlanska	21.8
Mostarska	19.6
Bihaćka	18.2
Zenička	18.9
Mjesto odrastanja	
Selo	34.0
Manji grad	21.1
Srednji grad	19.6
Veći grad	25.3
Stepen obrazovanja oca	
Nema završenu osnovnu školu	2.0
Osnovna škola	19.5
Srednja škola	62.3
Fakultet	12.4
Magisterij ili doktorat	3.7

Podaci o religioznosti, kao višedimenzionalnom konstrukt i *nezavisnoj varijabli* u ovom istraživanju, prikupljeni su sukladno ustaljenoj istraživačkoj praksi preko dvije njene dimenzije: a) religijska samoidentifikacija i b) religijska praksa. U okviru *religijske samoidentifikacije* ispitanici su trebali procijeniti svoj sveukupni odnos naspram religije, pri čemu se ponuđena skala početno sastojala od četiri opcije: a) religiozan, b) neodlučan, c) nereligiozan i d) uvjereni ateist. Naknadno su za potrebe međugrupnih poređenja rezultata na varijablama porodične orijentacije posljednje dvije kategorije, tj. nereligiozan i uvjereni ateist, objedinjene u jednu grupu nereligiozni. Indikatori *religijske prakse* bili su odgovori naših ispitanika na pitanja koliko često: a) klanjaju kod kuće, b) idu u džamiju

i c) poste propisani post. Mogući odgovori uključivali su opcije: a) uvijek, b) često, c) nekada i d) nikada.

Porodična orijentacija poslužila je kao *zavisna varijabla* u istraživanju. S obzirom da konceptualno predstavlja sveukupnost ideja, stavova, uvjerenja, preferencija i vrijednosti pojedinca u pogledu braka i porodice i da se obično ispituje preko njenih “stavovskih komponenti” (eng. – *attitudinal components*),²⁷ *porodična orijentacija* ovdje je iskazana preko odgovora naših ispitanika o:

- a) njihovom odnosu naspram institucije braka, pri čemu su svoj stav mogli izraziti kroz (ne)slaganje sa tvrdnjom *Brak nije zastarjela institucija*. Raspon mogućih odgovora kretao se od 1 (uopće se ne slažem) do 5 (potpuno se slažem);
- b) percepciji svog budućeg bračnog statusa shodno postavljenom pitanju *Kako zamišljate svoju budućnost?* i ponuđenim opcijama (oženjen/udata s vlastitom porodicom, u izvanbračnoj zajednici s partner/icom, bez partnera/ice i bez porodičnih obaveza, ne znam);
- c) njihovome mišljenju o najboljim godinama za ulazak u brak muškarca i žene;
- d) željenom broju djece u slučaju zasnivanja bračne zajednice;
- e) prihvatljivosti određenih ponašanja u pogledu braka (razvod, rađanje djece izvan braka, život u izvanbračnoj zajednici i pobačaj) na skali Likertovog tipa s rasponom mogućih odgovora od 1 (potpuno neprihvatljivo) do 5 (potpuno prihvatljivo);
- f) percepciji uvjeta važnih za uspjeh braka kroz procjenu važnosti 12 ponuđenih stavki na skali od 1 (posve nevažno) do 5 (veoma važno). U skladu sa rezultatima eksplorativne faktorske analize prikupljenih podataka (tabela 1. u prilogu), naknadno su formirane kompozitne varijable *orijentacija na zajedništvo* ($\alpha = .54$), *samodovoljnost* ($\alpha = .51$) i *socio-kulturna homogenost* ($\alpha = .50$).

²⁷ Vidjeti Pearce i Thornton, nav. dj., str. 1228-1232.

Prikupljanje podataka obavljeno je grupnom metodom, statistička obrada podataka izvršena je uz pomoć Statističkog programa SPSS for Windows 17.0, a obrađeni su podaci za N=1151 ispitanika. Podaci su analizirani uz pomoć univarijatne analize (određivanje frekvencija i postotaka), bivarijatne analize (izračunavanje značajnosti razlika upotrebom analize varijanse, Man-Whitney i Kruskal-Wallis testova) i multivarijantnih postupaka (hijerarhijske faktorske analize pod komponentnim modelom, u skladu sa parametrima Kaiser-Gutmanovog kriterija i Scree testa, varimax rotacija).

Rezultati i analiza

Iako smo u analizu uvrstili sve ispitanike koji su se u konfesionalnom smislu izjasnili kao muslimani/ke (N=1151), u pogledu *religijske samoidentifikacije* 77% među njima sebe smatraju religioznim, 5.6% nereligioznim, 0.9% uvjerenim ateistima, a 12.7% neodlučno je u pogledu svog ukupnog odnosa naspram vjere. Na planu prakticiranja temeljnih islamskih obreda stanje, međutim, nije tako "obećavajuće". S izuzetkom posta, među našim ispitanicima (tabela 2.) najviše je *prigodnih* i *povremenih* praktikanata, odnosno onih koji kod kuće klanjaju nekada (39.8%) ili često (27.3%) te u džamiju idu u prigodnim prilikama (52.9%) i povremeno (27.7%). *Redovnih* praktikanata najviše je među postačima (39.3%), a najmanje među posjetiocima džamije (7.8%). S druge strane, *nepraktikanata* je značajno najviše među klanjačima kod kuće (14.2%).

Tabela 2. Prakticiranje vjerskih obreda (%)

	Uvijek	Često	Nekada	Nikada
Klanjam kod kuće	16.5	27.3	39.8	14.2
Idem u džamiju	7.8	27.7	52.9	10.3
Postim propisani post	39.3	23.5	26.5	9.4

Ovi rezultati još jednom potvrđuju opću spoznaju da naši mladi u smislu poistovjećenja s vjerom i njenim prakticiranjem ne predstavljaju jednu homogenu grupu, ali i da je doista među muslimanskom

omladinom na djelu revitalizacija religije, posebno na bazičnom, identifikacijskom nivou s obzirom da apsolutna većina sebe smatra religioznim pojedincima. Primjetna diskrepanca između izraženosti konfesionalne i religijske identifikacije nedvosmisleno upućuje na tendenciju identificiranja s islamom kao značajkom šire kulturne i etničke a ne uže religijske tradicije. Značajno manji broj redovnih praktikanata u odnosu na procent onih koji se smatraju religioznim osobama, s druge strane, moguće je shvatiti kao sklonost individue da relativizira u određenom referentnom religijskom sistemu utvrđene kriterije religioznosti. Izvori, razlozi i motivi za “precjenjivanjem” vlastitog religioznog identiteta obično se uz postmoderni trend svojevrstne privatizacije religije (pro)nalaze u poželjnosti religioznosti u širem okruženju, kod čovjeka često prisutnoj potrebi za višom silom i mogućem nepoznavanju učenja vlastite vjere u skladu s kojim procjenjuje svoj religiozni status.²⁸ Sukladno ciljevima postavljenim u ovom radu, pitanje koje se nezaobilazno ovdje nameće jeste koliko se ozbiljno može računati na religiozni sentiment opterećen ovakvim i sličnim proturječnostima²⁹ u kontekstu njegove potentnosti da strukturira porodične i druge vrijednosti religioznih pojedinaca. U kojoj mjeri njihov odnos prema vjeri može emanirati društveno značajan i relevantan emocionalni i motivacijski potencijal te utjecati na njihovu porodičnu ideologiju?

Prije nego što odgovorimo na ova pitanja prezentirat ćemo podatke o stavovima i vrednotama naših ispitanika u pogledu braka i porodice. Na osnovu zbira procenata dobivenih odgovorom *potpuno* i *uglavnom se slažem*, s tvrdnjom da *brak nije zastarjela institucija* složilo se 79.8% naših ispitanika, dok se 7.3% izjasnilo da se *uopće* i/ili *uglavnom* s ovom izjavom ne slaže. Na tom fonu velika većina

²⁸ Dinka Marinović- Jerolimov, “Religioznost, nereligioznost i neke vrijednosti mladih”, u Vlasta Ilišin i Furio Radin, ur., *Mladi uoči trećeg milenija*, Institut za društvena istraživanja, Zagreb, 2002., str. 94-95.

²⁹ Na njihovo prisustvo ukazuju ovo i ranija istraživanja mladih drugih konfesija gdje ukrštanje rezultata na religijskoj praksi sa religijskom identifikacijom pokazuje da među religioznim ima pojedinaca koji nikada ne prakticiraju obrede, isto kao što među nereligioznim ima onih koji prigodno i povremeno prakticiraju kolektivnu i individualnu molitvu, odnosno post. Vidjeti ibid; tabela 1. u prilogu.

naših mladih (86%) je na pitanje *kako zamišljate svoju budućnost* odgovorila izborom opcije *oženjen/udata s vlastitom porodicom*, a tek 2.3%, odnosno 3.1% odlučilo se za odgovor *u izvanbračnoj zajednici s partnerom/icom* odnosno *bez partnera/ice i porodičnih odnosa*. Sveukupno, ovi rezultati dokaz su da je brak u sistemu stavova i vrijednosti muslimanske omladine u BiH još uveliko preferirani oblik intimnog zajedništva muškarca i žene ($M=4.32$, $SD=1.02$) i to u njegovom tradicionalnom značenju zajednice ustanovljene u cilju rađanja i odgoja djece s obzirom da naši mladi svoju budućnost vide ne samo u braku nego i u krugu vlastite porodice. Stoga se s velikom dozom sigurnosti može kazati da (post)modernizacijski trendovi nisu kod naše omladine uspjeli ugroziti stoljećima prihvaćeno shvaćanje ovih primarnih društvenih grupa.

Tabela 3. Percepcija optimalne dobi za ženidbu/udaju (%)

	17-20 g.	21-25 g.	26-29 g.	30 g.	Iznad 30 g.
Koje su, prema vama, za muškarca najbolje godine za ulazak u brak?	1.4	26.4	58.8	8.5	2.4
Koje su, prema vama, za ženu najbolje godine za ulazak u brak?	3.3	56.0	32.8	3.7	2.8

To, međutim, nije slučaj kad se radi o njihovom viđenju optimalne dobi za zasnivanje bračne zajednice, broju djece, (ne)prihvatljivosti određenih ponašanja u vezi sa brakom i vrednota važnih za uspješan brak, gdje je primjetan utjecaj društveno-kulturnih stremljenja karakterističnih za (post)moderna industrijska društva. U tom smislu (tabela 3.), 70% naših ispitanika za optimalnu dob ženidbe smatraju vrijeme nakon 26. godine života, a njih 40% tvrdi to za udaju, što ukazuje na trend sve izraženijeg odgađanja sklapanja braka među našom omladinom. Ove su preferencije povezane sa željom savremenog pojedinca za samoostvarenjem na profesionalnom planu čije je ispunjenje uvjetovano sve dugotrajnijim školovanjem.

Također, na pitanje *ukoliko se oženite/udate, koliko bi djece željeli imati?* naši mladi u prosjeku odgovaraju 2.25 djece, pri čemu najveći dio njih (55.2%) priželjkuje dvoje, 1.7% nijedno, 8.9% jedno, 18.8% troje, a 8.3% četvero i više. Ovi podaci prilično nedvosmisleno najavljuju da bismo i u skorijoj budućnosti mogli biti svjedoci brojčanog usitnjavanja muslimanske porodice u BiH. Pored toga, iako se velika većina izjasnila da su brak i tako nastala porodica njihove životne opcije, ipak značajno manji procent naše omladine (tabela 4.) smatra *život u izvanbračnoj zajednici* (60.3%) i *rađanje djece izvan braka* (69.6%) općenito neprihvatljivim obrascem bračnog života i prokreacije, dok više od dvije trećine (72.6%) tako misli o abortusu. Za 49.2% naših ispitanika razvod je prihvatljiva mogućnost.

**Tabela 4. Prihvatljivosti
određenih ponašanja u pogledu braka (%)**

	Potpuno i uglavnom neprihvatljivo	Potpuno i uglavnom prihvatljivo
Razvod	29.6	49.2
Rađanje djece izvan braka	69.6	16.0
Život u izvanbračnoj zajednici	60.3	21.3
Abortus	72.6	12.7

Prema većini naših ispitanika (tabela 5.), za uspjeh braka važne su gotove svi ponuđeni kvaliteti izuzev *istovjetnost socijalnog porijekla* (21.3%) i slaganje supružnika u pogledu *političkih stavova* (14.6%). Pri tome je primjetno da vrhom ljestvice najvažnijih faktora dominiraju tradicionalne (*vjernost, djeca*), ali i, uvjetno kazano, savremene vrijednosti (*spremnost na raspravljanje o problemima koji se pojave između muža i žene; imati vremena za vlastite prijatelje, lične aktivnosti i hobije*), iz čega se može zaključiti da porodična ideologija naše omladine ima elemente i tradicionalizma i modernizma. Pored toga, zastupljenost određenih savremenih vrednota (*spremnost na raspravljanje o problemima koji se pojave između muža i žene; uzajamno obavljanje poslova u domaćinstvu*) potvrđu-

je da našoj omladini nije svojstveno tipično patrijarhalno shvatanje unutarporodičnih odnosa prema kojem je moć odlučivanja koncentrisana isključivo u rukama muškarca, a porodične uloge jasno određene i nepromjenjivo fiksirane. Naprotiv, čini se da oni mnogo više cijene međusobnu ravnopravnost i ispomaganje supružnika u fluidno shvaćenim porodičnim ulogama, što su ujedno neki i od osnovnih principa (post)modernog modela funkcioniranja porodice.

Tabela 5. Percepcija uvjeta važnih za uspjeh braka (%)

	Posve i uglavnom nevažno	Važno i veoma važno
Vjernost	0.4	98.2
Spremnost na raspravl. o problemima između muža i žene	1.4	93.5
Djeca	3.1	91.3
Imati vrijeme za vlastite prijatelje, lične aktivnosti i hobije	1.7	90.4
Dovoljna novčana primanja / prihodi	4.1	87.8
Dobri stambeni uvjeti	4.1	87.5
Uzajamno obavljanje poslova u domaćinstvu	8.3	79.5
Dijeliti isto vjersko uvjerenje	19.2	68.7
Život odvojen od roditelja	22.7	51.8
Biti istog socijalnog porijekla	40.1	21.3
Slaganje u politici	70.9	14.6

Koliko i na koji način religiozni identitet naših ispitanika strukturira njihove porodične vrijednosti i stavove pokazale su naknadno provedene statističke analize razlika u dobijenim odgovorima prema dvije ovdje ispitivane dimenzije religioznosti. Rezultati provedenih analiza pokazuju da se naši mladi statistički značajno razlikuju u svim ispitivanim stavovskim komponentama porodične orijentacije s obzirom na *religijsku identifikaciju i praksu*. U tom smislu, religiozni pojedinci ($M=4.38$, $SD=.97$) i oni među njima koji islamske obrede prakticiraju uvijek ($M=4.36$, $SD=1.16$) i često ($M=4.40$, $SD=1.00$) značajno više (tabele 2. i 3. u prilogu) slažu se s tvrdnjom da *brak nije zastarjela institucija* od mladih koji su neodlučni u pogledu svog odnosa naspram vjere ($M=4.04$, $SD=1.24$), odnosno onih koji nika-

da ne prisustvuju vjerskim obredima ($M=3.99$, $SD=1.19$). Sukladno tome, sličan obrazac međusobnih razlika nalazimo i u pogledu percepcije *vlastitog budućeg bračnog statusa* gdje u odnosu na pojedince koji se smatraju nereligioznim ($Mr=541.81$) i one među njima bez i minimuma obredoslovne veze s islamom ($Mr=541.14$), po vlastitoj samoprocjeni, religiozni mladi ($Mr=493.43$), odnosno redovni ($Mr=497.74$), povremeni ($Mr=503.44$) i prigodni ($Mr=508.09$) praktikanti značajno više svoju budućnost vide u braku i sa porodicom, a ne u alternativnim životnim zajednicama muškarca i žene (tabele 4. i 5. u prilogu).

Nereligiozni ($Mr=624.25$) i nepraktikanti ($Mr=643.33$), nadalje, u odnosu na sve druge kategorije religijske identifikacije, odnosno prakticiranja vjerskih obreda značajno su više pobornici odlaganja *ženidbe* muškarca i *udaje* djevojke za kasnije godine (tabele 6. i 7. u prilogu). U pogledu *broja željene djece* uočene su također značajne razlike. Religiozni ($M=2.31$, $SD=.81$) te redovni ($M=2.58$, $SD=.90$) i povremeni ($M=2.31$, $SD=.78$) praktikanti u poređenju s drugima žele u prosjeku značajno više djece (tabele 8. i 9. u prilogu), ali ni kod njih ta prosječna vrijednost ne dostiže troje.

U odnosu na sve druge usporedbene kategorije religiozni i redovni praktikanti značajno najviše neprihvatljivim smatraju *razvod* ($M=3.17$, $SD=1.34$; $M=2.92$, $SD=1.38$), *rađanje djece izvan braka* ($M=1.91$, $SD=1.16$; $M=1.42$, $SD=.96$), *život u izvanbračnoj zajednici* ($M=2.13$, $SD=1.27$; $M=1.58$, $SD=1.08$) i *abortus* ($M=1.79$, $SD=1.16$; $M=1.56$, $SD=1.02$), pri čemu percepcija (ne)prihvatljivosti ovih ponašanja linearno opada sa stepenom religioznosti i prakticiranjem vjerskih obreda (tabele 10. i 11. u prilogu).

Na kraju, s obzirom da je faktorska analiza uvjeta važnih za uspjeh braka izdvojila tri latentna faktora (tabela 14. u prilogu), kroz statističke postupke nastojali smo utvrditi međugrupne razlike u odgovorima naših ispitanika grupisanih oko ekstrahiranih dimenzija. Rezultati provedenih ANOVA utvrdili su razlike u pogledu važnosti koju naši mladi pridaju pojedinim faktorima za uspjeh braka na način da religiozni pojedinci (tabela 12. u prilogu) značajno manje važnim smatraju faktor *samodovoljnosti* ($M=4.05$, $SD=.50$) i

njoj pripadajućih varijabli, odnosno više važnosti u odnosu na druge pridaju *orijentaciji na zajedništvo* ($M=4.47$, $SD= .42$) i *socio-kulturalnoj homogenosti* ($M=2.95$, $SD= .85$). Slično tome, *nepraktikanti* u odnosu na druge usporedbene kategorije (tabela 13. u prilogu) za uspješan brak značajno najviše bitnim smatraju *samodovoljnost* ($M=4.16$, $SD= .51$), odnosno najmanje bitnim *orijentaciju na zajedništvo* ($M=4.38$, $SD= .49$) i *socio-kulturalnu homogenost* ($M=2.23$, $SD= .94$) supružnika.

Zaključna razmatranja

Ovo istraživanje, kao i mnoga druga obavljena u posljednjih dvadeset godina, potvrđuje tezu o revitalizaciji religioznog sentimenta među muslimanskom omladinom u BiH na način snažnog konfesionalnog identificiranja s islamom i izražene potrebe za svojevrsnim religioznim pojmom o sebi, koje, međutim, ne prati tako intenzivno prakticiranje ovdje ispitivanih vjerskih obreda, pri čemu su i u tom segmentu primjetne očigledne varijacije. Prosječni mladi musliman i muslimanka sebe doživljavaju religioznom osobom, ali vjerske obrede, uz izuzetak godišnjeg posta, uglavnom upražnjavaju povremeno i u prigodnim prilikama, što na neki način ukazuje i na specifičnosti retradicionalizacije među muslimanima na ovim prostorima.

Među našim ispitanicima evidentno, nadalje, prevladava tradicionalno shvatanje braka i porodice, ali i tendencije koje ukazuju da su neki njegovi aspekti zahvaćeni (post)modernizacijskim procesima. U tom smislu, brak i porodica u njihovom klasičnom značenju nemaju alternativu u porodičnoj ideologiji naših mladih tako da je, barem još uvijek, neopravdano govoriti o njihovoj “postmodernoj dekonstrukciji” među muslimanskom omladinom u BiH. Primjetna je, međutim, sklonost za odgađanjem braka i daljnjim brojčanim usitnjavanjem porodice što u kontekstu sve prisutnijeg straha od tzv. “demografskog sloma” BiH treba biti predmet ozbiljnih analiza i istraživanja u budućnosti. Način na koji naši mladi vide najvažnije kvalitete potrebne za uspjeh braka vjerovatno možda i najbolje ilu-

strira njihovu vrijednosnu pozicioniranost između “tradicionalnog” i “modernog” u razumijevanju braka općenito i unutarporodičnih odnosa napose, ali i kako (post)modernizacijski procesi oblikuju porodičnu ideologiju muslimanske mladeži u jednoj postkomunističkoj, tranzicijskoj, postkonfliktnoj, tradicionalno patrijarhalnoj sredini čiji svjetonazor ipak nije dovoljno ukorijenjen u referentnu religijsku tradiciju.

S obzirom da se naprijed kazano odnosi na sve ispitanike bez obzira na izraženost njihove religijske identifikacije i prakticiranja vjerskih obreda, naknadna saznanja u vezi sa načinom na koji religioznost strukturira porodične stavove i vrijednosti muslimanske omladine više su nego indikativna i interesantna. Trenutno stanje religiozne svijesti naše omladine, kao prvo, uistinu značajno određuje njihovu porodičnu ideologiju te u tom smislu kod njih dodatno cementira tradicionalno, islamsko shvatanje braka i porodice, ubrzava odluku o ženidbi i udaji, utječe na njihovo planiranje porodice, pospješuje bračnu moralnost te u kontekstu razumijevanja faktora bitnih za uspješan brak podržava manju usmjerenost na *samodovoljnost*, odnosno veću na *emocionalno zajedništvo* i *socio-kulturalnu homogenost* među supružnicima. Pri tome, kao drugo, razlike u pogledu nabrojanog između religioznih i nereligioznih, odnosno praktikanata i nepraktikanata jesu statistički značajne, ali ne i toliko izražene da možemo govoriti o suštinskoj razlici između njih u porodičnim vrijednostima te konstatirati, npr., da nereligiozni ne podržavaju shvatanje braka i porodice u njihovom klasičnom značenju niti da se “fertilitetni” planovi religioznih ogromno razlikuju od uočenog prosjeka. To nas navodi na zaključak da je tradicionalnost nereligioznih u shvatanju porodice posredovana i nekim drugim čisto sociološko-psihološkim, nereligijskim odrednicama isto kao što su fertilitetni planovi religioznih pojedinaca određeni svim onim duhovnim i društveno-psihološkim faktorima važnim za konkretno ozbiljenje individualnog religioznog sentimenta na razini eksplicitnih stavova i ponašanja.³⁰ Na kraju, i kao treće, povezanost ispiti-

³⁰ Ovi faktori elaborirani su u relevantnim socio-psihološkim studijama i treba ih ozbiljno uvažiti kod koncipiranja sistematskog pristupa izazovima koje savremeno

vanih dimenzija sa stavovskim komponentama porodične ideologije posebno je interesantna u dijelu o percepciji kvaliteta važnih za uspješan brak s obzirom da dobiveni rezultati pokazuju da religiozni pojedinci u većoj mjeri podržavaju neke principe unutarporodičnih odnosa³¹ koji se tipično smatraju ostvarenjima (post)moderne kulturne revolucije, što pobija rašireni stereotip da islam među muslimanima isključivo promovira hijerarhijsko ustrojstvo porodice i kod njih potiče autoritarni odnos naspram svojih životnih saputnika.

Prilozi

Tabela 1. Faktorska analiza uvjeta uspješnog braka

	Faktori		
	1	2	3
Dovoljna novčana primanja/prihodi	.689		
Dobri stambeni uslovi	.643		
Život odvojen od roditelja	.549		
Imati vrijeme za vlastite prijatelje, lične aktivnosti i hobije	.396		
Spremnost na raspravljanje o problemima koji se pojave između muža i žene		.755	
Vjernost		.626	
Djeca		.620	
Uzajamno obavljanje poslova u domaćinstvu		.424	
Biti istog socijalnog porijekla			.771
Dijeliti isto vjersko uvjerenje			.687
Slaganje u politici			.565
Zajednički korijen	2.41	1.65	1.25
% varijanse	20.10	13.74	10.44

shvatanje života i dinamika življenja stavljaju pred porodicu. Vidjeti npr. Mira Čudina-Obradović i Josip Obradović, "Želja za djecom i apstinencija od djece: Odrednice, korelati i mogućnosti intervencije", *Revija za socijalnu politiku*, 6, 1999., br. 3-4, str. 241-258.

³¹ Religiozni pojedinci, npr., u prosjeku značajno se više slažu sa tvrdnjom da su *spremnost na raspravljanje o problemima koji se pojave između muža i žene* ($F=6.49$, $p .01$) važni za uspjeh braka, dok između njih i onih manje religioznih nema nikakve razlike u pogledu tvrdnje *uzajamno obavljanje poslova u domaćinstvu*.

Tabela 2. Religijska samoidentifikacija i odnos prema braku (ANOVA)

		Religiozni (1)	Neodlučni (2)	Nereligiozni (3)	Ukupno
Brak nije	M	4.38	4.04	4.17	4.32
zastarjela insti-	SD	0.97	1.24	0.99	1.02
tucija	F	8.08***			
	Post-hocovi	1-2			

* p< 0.05; ** p< 0.01, *** p< 0.001

Tabela 3. Religijska praksa i odnos prema braku (ANOVA)

		Uvijek (1)	Često (2)	Nekada (3)	Nikada (4)	Ukupno
Brak nije	M	4.36	4.40	4.30	3.99	4.32
zastarjela insti-	SD	1.16	1.00	0.96	1.19	1.03
tucija	F	4.72***				
	Post-hocovi	1-4, 2-4				

* p< 0.05; ** p< 0.01, *** p< 0.001

Tabela 4. Religijska samoidentifikacija i percepcija budućeg bračnog statusa (Kruskall Walis i Man Whitney testovi)

		Religiozni (1)	Neodlučni (2)	Nereligiozni (3)
Kako zamišljate svoju	Mr	493.43	499.94	541.81
budućnost?	χ^2	11.22**		
	z	1-3		
Oženjen/udata (%)		88.3	75.2	81.7
U izvanbračnoj zajed-		1.8	0.7	8.5
nici s partnerom/icom				
(%)				
Bez partnera/ice i poro-		2.6	20	5.6
dičnih obaveza (%)				

* p< 0.05; ** p< 0.01, *** p< 0.001

Tabela 5. Religijska praksa i odnos prema braku (Kruskall Walis i Man Whitney testovi)

		Uvijek (1)	Često (2)	Nekada (3)	Nikada (4)
Kako zamišljate svoju budućnost?	Mr	497.74	503.44	508.09	541.14
	χ^2	9.57*			
	z	1-4, 2-4, 3-4			
Oženjen/udata (%)		88.3	89.3	85.5	76.8
U izvanbračnoj zajednici s partnerom/icom (%)		0.6	2.1	1.9	6.3
Bez partnera/ice i porodičnih obaveza (%)		2.6	2.3	3.1	4.5

* $p < 0.05$; ** $p < 0.01$, *** $p < 0.001$

Tabela 6. Religijska samoidentifikacija i najbolje godine za ulazak u brak muškarca/žene (Kruskall Walis i Man Whitney testovi)

		Religiozni (1)	Neodlučni (2)	Nereligiozni (3)
Muškarca	Mr	530.97	516.22	642.25
	χ^2	12.07**		
	z	1-3, 2-3		
17-20 godina (%)		1.4	1.5	1.4
21-25 godina (%)		27.6	29.9	12.7
26-29 godina (%)		60.0	59.0	64.8
30 godina (%)		8.3	8.2	15.5
Iznad 30 godina (%)		2.3	1.5	5.6
Žene	Mr	520.02	476.69	593.18
	χ^2	8.79*		
	z	1-3, 2-3		
17-20 godina (%)		2.7	7.0	4.3
21-25 godina (%)		58.1	58.1	42.0
26-29 godina (%)		33.7	34.1	43.5
30 godina (%)		3.9	0.8	7.2
Iznad 30 godina (%)		1.5	0.0	2.9

* $p < 0.05$; ** $p < 0.01$, *** $p < 0.001$

Tabela 7. Religijska praksa i najbolje godine za ulazak u brak muškarca/žene (Kruskall Walis i Man Whitney testovi)

		Uvijek (1)	Često (2)	Nekada (3)	Nikada (4)
Muškarca	Mr	429.40	427.32	591.45	643.33
	χ^2	53.23***			
	z	1-2, 1-3, 1-4, 2-3, 2-4			
	17-20 godina (%)	3.2	1.1	1.2	0.0
	21-25 godina (%)	44.2	30.0	19.5	15.5
	26-29 godina (%)	46.1	57.2	65.1	61.8
Žene	30 godina (%)	4.5	8.0	9.3	11.3
	Iznad 30 godina (%)	2.4	1.4	3.1	6.4
	Mr	438.86	521.05	558.32	616.59
	χ^2	31.99***			
	z	1-2, 1-3, 1-4, 2-3, 2-4, 3-4			
	17-20 godina (%)	5.4	2.6	3.4	2.8
	21-25 godina (%)	72.3	59.4	51.6	41.5
	26-29 godina (%)	16.9	31.9	36.3	43.4
	30 godina (%)	3.4	2.3	4.8	4.7
	Iznad 30 godina (%)	0.7	1.2	3.8	3.8

* p< 0.05; ** p< 0.01, *** p< 0.001

Tabela 8. Religijska identifikacija i broj željene djece (ANOVA)

		Religiozni (1)	Neodlučni (2)	Nereligiozni (3)	Ukupno
Ukoliko se oženite/udate, koliko biste djece željeli imati?	M	2.31	2.13	1.92	2.26
	SD	0.81	0.76	0.82	0.81
	F	8.69***			
	Post-hocovi	1-2, 1-3,			

* p< 0.05; ** p< 0.01, *** p< 0.001

Tabela 9. Religijska praksa i broj željene djece (ANOVA)

		Uvijek (1)	Često (2)	Nekada (3)	Nikada (4)	Ukupno
Ukoliko se	M	2.58	2.31	2.11	2.02	2.25
oženite/udate, ko-	SD	0.90	0.78	0.76	0.82	0.81
liko biste djece	F	15.00***				
željeli imati?	P o s t - hocovi	1-2, 1-3, 1-4, 2-3, 2-4				

* $p < 0.05$; ** $p < 0.01$, *** $p < 0.001$ **Tabela 10. Religijska samoidentifikacija i prihvatljivost određenih ponašanja u vezi braka (ANOVA)**

		Religiozni (1)	Neodlučni (2)	Nereligiozni (3)	Ukupno
Razvod	M	3.17	3.10	3.58	3.19
	SD	1.34	1.30	1.18	1.33
	F	3.75*			
	P o s t - hocovi	1-3, 2-3			
Rađanje djece	M	1.91	2.37	2.55	2.02
izvan braka	SD	1.16	1.31	1.35	1.21
	F	17.05***			
	P o s t - hocovi	1-2, 1-3, 2-3			
Život u	M	2.13	2.48	3.01	2.24
izvanbračnoj	SD	1.27	1.35	1.41	1.31
zajednici	F	19.34***			
	P o s t - hocovi	1-2, 1-3, 2-3			
Pobačaj	M	1.79	2.03	2.32	1.86
	SD	1.16	1.21	1.33	1.19
	F	8.52***			
	P o s t - hocovi	1-2, 1-3			

* $p < 0.05$; ** $p < 0.01$, *** $p < 0.001$

Tabela 11. Religijska praksa i prihvatljivost određenih ponašanja u vezi braka (ANOVA)

		Uvijek (1)	Često (2)	Nekada (3)	Nikada (4)	Ukupno
Razvod	M	2.92	3.07	3.27	3.60	3.18
	SD	1.38	1.35	1.28	1.20	1.33
	F	7.34***				
	Post-hocovi	1-3, 1-4, 2-3, 2-4, 3-4				
Rađanje djece izvan braka	M	1.42	1.79	2.24	2.75	2.01
	SD	0.96	1.11	1.22	1.32	1.21
	F	39.63***				
	Post-hocovi	1-2, 1-3, 1-4, 2-3, 2-4, 3-4				
Život u izvanbračnoj zajednici	M	1.58	1.96	2.52	3.06	2.23
	SD	1.08	1.17	1.31	1.40	1.31
	F	45.91***				
	Post-hocovi	1-2, 1-3, 1-4, 2-3, 2-4, 3-4				
Pobačaj	M	1.56	1.66	2.00	2.52	1.86
	SD	1.02	1.09	1.21	1.36	1.19
	F	21.85***				
	Post-hocovi	1-2, 1-3, 1-4, 2-3, 2-4, 3-4				

* $p < 0.05$; ** $p < 0.01$, *** $p < 0.001$

Tabela 12: Religijska samoidentifikacija i važnost uvjeta za uspješan brak (ANOVA)

		Religiozni (1)	Neodlučni (2)	Nereligiozni (3)	Ukupno
Samodovoljnost	M	4.05	4.01	4.17	4.06
	SD	0.50	0.59	0.51	0.51
	F	3.08*			
	Post-hocovi	1-3, 2-3			

Orijentacija na zajedništvo	M	4.47	4.33	4.36	4.44
	SD	0.42	0.50	0.51	0.44
	F	9.16***			
	Post-hocovi	1-2, 1-3,			
Sociokulturna homogenost	M	2.95	2.40	2.23	2.82
	SD	0.85	1.03	1.04	0.93
	F	53.92***			
	Post-hocovi	1-2, 1-3			

* $p < 0.05$; ** $p < 0.01$, *** $p < 0.001$

Tabela 13: Religijska praksa i važnost uvjeta za uspješan brak (ANOVA)

		Uvijek (1)	Često (2)	Nekada (3)	Nikada (4)	Ukupno
Samodovoljnost	M	3.98	4.01	4.10	4.16	4.06
	SD	0.49	0.51	0.52	0.51	0.51
	F	6.40***				
	Post-ho- covi	1-3, 1-4, 2-3, 2-4				
Orijentacija na zajedništvo	M	4.48	4.45	4.42	4.38	4.44
	SD	0.38	0.42	0.47	0.49	0.44
	F	1.88				
	Post-ho- covi					
Sociokulturna homogenost	M	3.19	2.95	2.77	2.23	2.83
	SD	0.73	0.84	0.97	0.94	0.93
	F	39.13***				
	Post-ho- covi	1-2, 1-3, 1-4, 2-3, 2-4, 3-4				

* $p < 0.05$; ** $p < 0.01$, *** $p < 0.001$

عائد سجايتش

تدين الشباب المسلمين واتجاههم الأسري في البوسنة والهرسك

الملخص

إن مكان الدين ودوره في سياق حياة الفرد الأسرية موضوع التحليلات العلمية المختلفة. وبينما تدرس بعضها، وهي معروفة باسم دراسات التنشئة الاجتماعية، أولاً الطريقة التي تشكّل بها البيئة الأسرية هوية الفرد الدينية، تتقدم الأخرى، وهي غالباً خاصة بعلماء النفس المهتمين بالتدين والأسرة، من الدين الفردي كعامل مستقل في حياة الأسرة له تأثير هام وخاص في علاقة الشخص بالزوج والأسرة في مراحلها المختلفة. واعتباراً بنهضة الدين فيما بعد الحرب بالبوسنة والهرسك تُطرح في القطعات المختلفة للمجتمع البوسني أكثر فأكثر مسألة الطريقة التي يشكّل بها التدين شخصية الشباب المسلمين ومواقفهم التقديرية عموماً، ومواقفهم التقديرية من الأسرة كخلفية المجتمع الأساسية خصوصاً. وبهذا الصدد، فإن الهدف الأساسي لهذا البحث تحديد العلاقة بين تدين الشباب المسلمين في البوسنة والهرسك واتجاههم الأسري المختبر عند ١١٥١ شاباً من خلال الأسئلة عن مواقفهم من العلاقات الأسرية في مرحلة التكوين. والنتائج المتوصل إليها تؤكد أن التدين يشكل عند شبابنا بشكل ملحوظ العناصر الموقفية للإيديولوجية الأسرية بطريقة الأهمية الإحصائية وليس الجوهرية، مما يمثل نقطة الانطلاق المهمة لدراسة التشغيل النشط للعاطفة الدينية في مجال حماية قيم الأسرة التقليدية عند المسلمين في هذه البلاد.

الكلمات الأساسية: التدين، الاتجاه الأسري، الشباب المسلمون

Aid Smajić

RELIGIOSITY AND FAMILY ORIENTATION AMONG MUSLIM YOUTH IN BOSNIA-HERZEGOVINA

Abstract

The place and role of religion in the context of an individual's family life has been the subject of various scholarly analyses. While the proponents of socialization research focus primarily on the ways

in which family environment shapes religious identity of an individual, others, typically psychologists of religion and family, approach individual faith as an independent factor in the functioning of family, with significant and specific impact on an individual's attitude to marriage and family in different phases of life. Bearing in mind, among other things, the post-war revitalization of religion in Bosnia-Herzegovina, questions are increasingly raised in different sections of Bosnian society about ways in which religion structures the personalities and values of Muslim youth in general and towards family as the basic social unit in particular. The main goal of this study is to determine a relationship between religiosity of Muslim youth in Bosnia-Herzegovina and their family orientation. The article presents findings on the basis of a sample of 1,151 young people who were questioned about their views on family relations during primarily their formative phase. The results show that religiosity among our people plays a significant role in structuring the researched components of family ideology in terms of statistical significance, but not in terms of their real significance. This finding and other findings of the study could be the starting point for addressing the more active engagement of religious sentiments on the plane of protection of traditional family values among Bosnian Muslims.

KEY WORDS: religiosity, family orientation, Muslim youth

SADRŽAJ

UVODNA RIJEČ	7
Omer Nakičević ČOVJEK I KUR'AN	9
Dževad Šošić UMETNUTI (EL-MUDREDŽ) KIRAETI	19
Almir Fatić SEMANTIČKA OBILJEŽJA KUR'ANSKIH RIJEČI: ĞIHĀD, ḤARB I QITĀL	31
Zuhdija Hasanović ŠI'IIJSKO TUMAČENJE SUNNETA	51
Mustafa Hasani TRETMAN IBADATA (OBREDOSLOVLJA) U TEORIJI CILJEVA ŠERIJATA (MAQĀŠID AL-SHARĪ'AH)	73
Jusuf Ramić <i>BURDA</i> KA'BA IBN ZUHEJRA I <i>KNJIGA PJESAMA I NAPJEVA</i>	93
Mehmed Kico O JEZIČKOJ SVIJESTI u svjetlu iskustava o arapskoj nauci o jeziku	103
Amrudin Hajrić ARAPSKI JEZIK PRED IZAZOVIMA SAVREMENOG DOBA	115

Zehra Alispahić O FENOMENU PRIJELAZNOSTI I NEPRIJELAZNOSTI GLAGOLA U ARAPSKOME JEZIKU	127
Amira Trnka -Uzunović ULOGA VEZNIKA U SEMANTICI KONTEKSTA U ARAPSKOME JEZIKU	145
Ahmet Alibašić ARAPSKO PROLJEĆE I REAKCIJE TRADICIONALISTIČKE ULEME	165
Aid Smajić RELIGIOZNOST I PORODIČNA ORIJENTACIJA MUSLIMANSKE OMLADINE U BOSNI I HERCEGOVINI	191