Sarajevo, 2015.

UNIVERZITET U SARAJEVU
FAKULTET ISLAMSKIH NAUKA U SARAJEVU

ZBORNIK RADOVA
Izlazi jednom godišnje

Izdavač
Fakultet islamskih nauka u Sarajevu

Za izdavača
Prof. dr. Ismet Bušatlić

Lektor
Prof. dr. Džemal Latić

Prijevod na arapski
Doc. dr. Amrudin Hajrić

Prijevod na engleski
Mr. Amina Arnautović

Naslovna strana
Velid Beširević

DTP
Fatima Zimić

Tiraž 300

Štampa
"Dobra knjiga", Sarajevo

UNIVERZITET U SARAJEVU
FAKULTET ISLAMSKIH NAUKA U SARAJEVU

ZBORNIK RADOVA

18/2014.

Redakcija
Džemal Latić (izvršni urednik), Enes Karić, Enes Ljevaković,
Murat Dizdarević, Dževad Hodžić, Almir Fatić, Amrudin Hajrić,
Mujesira Zimić-Gljiva (sekretar)

Glavni urednik
Prof. dr. Ismet Bušatlić

Adresa redakcije
Fakultet islamskih nauka u Sarajevu
Ćemerlina 54, 71000 Sarajevo

Sarajevo, 2015.

UNIVERSITY OF SARAJEVO
THE FACULTY OF ISLAMIC STUDIES IN SARAJEVO

A COLLECTION OF PAPERS

18/2014.

Editorial Board
Džemal Latić (executive editor), Enes Karić, Enes Ljevaković,
Murat Dizdarević, Dževad Hodžić, Almir Fatić, Amrudin Hajrić,
Mujesira Zimić-Gljiva (secretary)

Editor-in-Chief
Prof. dr. Ismet Bušatlić

Editorial Office address
The Faculty of Islamic Studies
Ćemerlina 54, 71000 Sarajevo
Bosnia and Herzegovina

Sarajevo, 2015.

جامعة سراييفو
كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو

مجموعة بحوث ودراسات

18/2014.

هيأة التحرير:
جمال لاتيتش (المحرر)، أنس كاريتش، أنس ليفاكوفيتش، مراد ديزدارفيتش، جواد هوجيتش، ألمير فاتيتش، عمروالدين خيريتش، ميسرة زيميتش/غليفا (الأمين)

رئيس التحرير:
الأستاذ الدكتور عصمت بوشاتليتش

:العنوان
كلية الدراسات الإسلامية
Fakultet islamskih nauka u Sarajevu
Ćemerlina 54, 71000 Sarajevo
Bosna i Hercegovina

سراييفو، 2015

DOSADAŠNJA ISKUSTVA I NOVI IZAZOVI

Vrijeme iza nas

Zbornik radova Islamskog teološkog fakulteta / Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu pokrenut je kao periodična publikacija u kojoj će nastavnici i asistenti objavljivati svoje radove kako bi stekli jedan od uvjeta za izbor u viša akademska zvanja. Prvi broj *Zbornika* izašao je iz štampe u godini u kojoj su podijeljene i prve diplome svršenicima Fakulteta. Objavljeni radovi u prvome svesku predstavljali su pokušaj da se islam sagleda u tri aspekta: izvorno-vjerskom (Kur'an i Hadis), egzistencijalno-povijesnom (Šerijat) i kulturnom (islamsko duhovno i materijalno naslijeđe). Sljedeći brojevi značili su dalji napredak u prećenju onoga što je najaktuelnije i najživotnije u islamistici i islamologiji.

Do bitnijih promjena u sadržaju *Zbornika* nije dolazilo ni onda kada je Redakcija pojedine brojeve posvećivala istaknutim profesorima i vjerskim autoritetima povodom njihove prirodne ili nasilne smrti (Husein Đozo, Naim ef. Hadžiabdić, Nijaz Šukrić); niti u onim slučajevima kada se kroz sadržaj datoga broja ispisivao život i predstavljalo djelo samo jednoga autora (Hamdija Ćemerlić, Ahmed Smajlović, Muhamed Ikbal), pa čak ni u onim slučajevima kada je određenim brojem časopisa označen završetak jednog značajnog prevodilačkog i izdavačkog poduhvata (Sejjid Kutb, *U okrilju Kur'ana*), ili obilježena 1300. godišnjica dolaska islama u Evropu (711–2011).

Kao odgovorni urednici *Zbornik* su do sada potpisivali dekani: akademik prof. dr. Hamdija Ćemerlić (1/1982); prof. dr. Omer Nakičević (2/1987, 4/1994, 5/1996); prof. dr. Jusuf Ramić (3/1990, 6/2000, 7/2001, 8/2002); akademik prof. dr. Enes Karić (9/2004, 10/2005, 11/2006); prof. dr. Ismet Bušatlić (12/2007, 13/2008, 14/2010, 15/2011, 16/2012, 17/2013, 18/2014).

Članovi redakcije pojedinih brojeva *Zbornika* bili su: Orhan Bajrektarević, Samir Beglerović, Nedim Begović, Ibrahim Džananović, Almir Fatić, hfz. Fadil Fazlić, Nedžad Grabus, Mesud Hafizović, Rešid Hafizović, Amrudin Hajrić, Mustafa Hasani, Zuhdija Hasanović, Dževad Hodžić, Fikret Karčić, Mehmed Kico, Džemal Latić, Enes Ljevaković, Kenan Musić, Hilmo Neimarlija, Adnan Silajdžić, Nijaz Šukrić i Mujesira Zimić-Gljiva.

Bibliografija tekstova do sada objavljenih u *Zborniku radova* zorno svjedoči o pojedinačnim intelektualnim interesovanjima i znanstvenim doprinosima nastavnika, asistenata i saradnika Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu Univerziteta u Sarajevu.

Pred novim izazovima

Od pojave prvog broja *Zbornika radova* Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu do danas mnogo toga se promijenilo u svijetu i kod nas. Fakultet je otvorio nove studijske programe, razvio studiranje u tri ciklusa, integrirao se u Univerzitet u Sarajevu, potpisao protokole o saradnji s više obrazovnih ustanova u svijetu, njegovi nastavnici i asistenti objavljuju svoje radove u prestižnim publikacijama, a neki od njih postali su i članovi njihovih redakcija. Sve je to dovelo u novu poziciju i ovaj časopis koji će ubuduće, inša' Allah, otvoriti svoje stranice i autorima s drugih univerziteta, a uređivat će ga redakcija u kojoj će se naći autoriteti iz svijeta nauke.

Osim navedenih bitnih promjena, trebalo bi da uslijede i neka formalna prilagođavanja i tehnička poboljšanja.

S navedenim i završenim procesom indeksiranja, *Zbornik radov*a Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu, nema sumnje, naći će se tamo gdje mu je oduvijek bilo mjesto – u pripadajućim bazama podataka.

Urednik

Jusuf Ramić

FAKULTET ISLAMSKIH NAUKA U SARAJEVU (PROŠLOST – SADAŠNJOST – BUDUĆNOST)

SAŽETAK

Islamski teološki fakultet u Sarajevu počeo je sa radom 1977. godine. Petnaest godina kasnije on nastavlja svoj rad kao Fakultet islamskih nauka u Sarajevu.

Tada su počeli i pregovori oko njegovog uključivanja u sarajevski kantonalni Univerzitet. Islamska zajednica je naznačila polazne osnove za njegovo uključivanje, a te osnove se sastoje u tome da Fakultet islamskih nauka mora da sačuva svojstvo institucije Islamske zajednice, da mu bude osigurana akademska i administrativna autonomija, što znači da će nadležni organi Fakulteta određivati nastavni plan i program i razvojni plan Fakulteta i da kao takav Fakultet bude uključen u Univerzitet.

Međutim, te polazne osnove izgleda nisu prihvaćene jer nam drugi određuju asistente i oduzimaju matičnost u ključnim predmetima na Fakultetu. Otuda smatramo boljim rješenjem da se vrh Islamske zajednice okrene stvaranju uslova za otvaranje Islamskog univerziteta u Evropskoj uniji u koju se Bosna i Hercegovina upravo aktivno uključuje.

KLJUČNE RIJEČI: *Fakultet islamskih nauka u Sarajevu*, *arapski jezik*, *sarajevski Univerzitet*, *akademska autonomija*, *administrativna autonomija*, *Islamski univerzitet...*

Prije više od trideset i pet godina osnovan je Islamski teološki fakultet u Sarajevu. Donijeta je odluka od strane Sabora Islamske zajednice i Vrhovnog islamskog starješinstva (VIS) da se 29. septembra 1977. god. otvori i počne sa radom ovaj Fakultet. Od tada pa do danas proteklo je više od trideset i pet godina njegovog postojanja.

Sjećam se da su u razradi plana i programa ovog fakulteta učestvovali naši najistaknutiji kulturni i javni radnici. Mnoge dileme su bile prisutne, pa i dilema oko samog naziva Fakulteta. Jedni su predlagali da se zove Islamski, drugi Teološki, a treći Islamsko-teološki fakultet. Prihvaćen je ovaj treći naziv i Fakultet je od tada pa naovamo punih petnaest godina (1977.-1992.) bio poznat kao Islamski teološki fakultet u Sarajevu. Međutim, pošto ovaj naziv ne korespondira sa islamom i islamskom tradicijom, jer Kur'an ni u jednom svome ajetu ne pravi razliku između vjerske i svjetovne nauke, on je promijenjen u naziv Fakultet islamskih nauka (FIN) u Sarajevu (1992.-...). Bilo je, dakle, potrebno da prođe prilično vremena pa da se i sam naziv Fakulteta promijeni.

Bilo je dilema i oko plana i programa arapskoga jezika na ovom fakultetu. U samom startu neki su predlagali da se arapski jezik u oba svoja dijela: narodni, govorni i klasični arapski jezik ravnopravno izučavaju na Fakultetu. Međutim, preovladalo je mišljenje da je ovaj fakultet više okrenut klasičnom arapskome jeziku i literaturi koja je napisana na tome jeziku, a manje narodnom, govornom arapskom jeziku.

I danas ima problema kada je riječ o arapskome jeziku. Da li je on matični predmet na Fakultetu islamskih nauka ili nije? Nedavno je Upravni odbor Fakulteta odbio da arapski jezik prihvati kao matični predmet na ovom fakultetu. Čak su i seminarski radovi iz arapskoga jezika izbačeni na dodipilomskom studiju, a na postdiplomskom studiju i arapski jezik kao predmet, paradoksalno, ne postoji.

Fakultet organizira postidiplomski studij za sticanje naučnog stepena magistra iz disciplina koje se kao matične izučavaju na Fakultetu i to: kiraeta, tefsira, hadisa, akaida, fikha, povijesti islama, islamske kulture i civilizacije, islamske filozofije, uporednih religija i religijske pedagogije, koje se kao matične izučavaju na Fakultetu (Pravila Fakulteta, 2005., član 106.).

Ovo začuđuje kada se ima u vidu da je Kur'an objavljen na arapskome jeziku i da se sve osnovne vjerske nauke izučavaju preko arapskoga jezika, a ne evropske orijentalistike koja je bila u službi kolonijalizma i porobljavanja arapsko-islamskih naroda, a kod nas i u službi genocida (Norman Cigar). To je prtljag iz prošlosti kojeg se pod hitno treba da oslobodi i naša orijentalistika i Katedra za orijentalnu filologiju preimenuje u Katedru za istočne jezike. To treba riješiti, a ne pitanje matičnosti arapskoga jezika na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu.

Nikoga mi ne ugrožavamo kada ističemo pravo na matičnost ovog predmeta na ovom fakultetu. Naravno, članovi Upravnog odbora iz reda

Nastavno-naučnog vijeća Fakulteta islamskih nauka bili su zatečeni ovim istupom pa je preovladalo mišljenje onih kojima je vjerska naobrazba slabija strana. Program arapskoga jezika je redigovan, a na postiplomskom studiju i uklonjen.

Na ovo je dobrahno utjecalo i uključivanje Fakulteta islamskih nauka u punopravno članstvo sarajevskog Univerziteta. Osnovne naučne discipline koje se izučavaju na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu su vjerske i šerijatsko pravne nauke te naučne discipline arapskoga jezika kako na dodiplomskom, tako i na postdiplomskom studiju. To su tri temelja na kojima počiva studij na ovom fakultetu. Nastavnim planom i programom na dodiplomskom studiju obuhvaćene su ove discipline.. Međutim, kada se pokušalo da se i postdiplomski studij usmjeri u ovom pravcu, naišlo se na poteškoće. Novi Upravni odbor prilikom usvajanja Pravila Fakulteta iz programa je na dodiplomskom studiju izbacio seminarske radove iz arapskoga jezika, a na postdiplomskom studiju i arapski jezik zaboravljajući pri tome da je poruku Kur'ana moguće dokučiti samo dobrim poznavanjem arapskog jezika i arapskih jezičkih disciplina: lingvistike, stilistike, filologije, arapske predislamske i islamske književnosti. Njihovo dobro poznavanje u osnovi su islamskog obrazovanja i spoznaje.

Sa arapskim filološkim studijem najtješnje je povezana mogućnost tumačenja Kur'ana i Hadisa Allahova Poslanika, što je središte islamskog studija. Arapska predislamska i islamska književnost, je s jedne strane, povezana sa razvojem nauke o Kur'anu, a s druge strane ona je uvjet ovladavanja arapskim jezikom čije je poznavanje bitno za islam i njegovu nauku. Osim toga, ova književnost osigurava i opću naobrazbu što je pretpostavka šireg razumijevanja islamskog studija u cjelini.(Plan i program ITF-a, Prednacrt, Glasnik VIS-a 5/1977., str. 575.)

Fakultet islamskih nauka u sastavu Univerziteta

Fakultet islamskih nauka postao je, prvo, pridruženi član kantonalnog sarajevskog Univerziteta 2004. godine pa tek onda punopravni član ovog univerziteta. Prije toga provjeren je prostor u kome je smješten Fakultet, a onda i kadar sa kojim raspolaže ovaj fakultet.

Fakultet je bio smješten u jednom dijelu zgrade gdje se danas nalazi Gazi Husrev-begova medresa. Vrlo malo prostora je imao na raspolaganju. Prilikom njegovog otvaranja u holu je postavljena ploča sa imenima

donatora koji su svojim donacijama pomogli da se zgrada Đulagina dvora adaptira i pripremi za smještaj Fakulteta i Medrese. Imena na toj ploči bila su sporna kod ondašnjih vlasti i ploča je morala biti uklonjena. Danas je ponovo vraćena na mjesto na kome je i bila sa svim spornim i nespornim imenima koja su se na ploči nalazila. Ovdje donosimo neka od tih imena i uvodni dio koji se prije toga nalazi:

> *"Oni koji svoja imanja troše na Allahovu Putu liče na onoga koji posije zrno iz kojeg nikne sedam klasova i u svakom klasu po stotinu zrna – A Allah će onome kome hoće dati i više; Allah je neizmjerno dobar i sve zna"* (al-Beqare, 261.).

Ovjekovječili su svoja imena i zaslužili obećanu Allahovu nagradu ulažući u fond Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu iznos od pet i više miliona dinara slijedeći vakifi – utemeljivači:

Naim Hadžiabdić, reis ul ulema u SFRJ (Sarajevo)
Hasan Karačić (Kanada)
H.hfz. Mustafa Sahačić (Sarajevo)
Kjazim Halimić (Sarajevo)
H. Abdullah Skaka (Sarajevo)
H. Abdulah Lušija (Kiseljak – Sarajevo)
Mustafa Plićanić (Zagreb)
Ahmed Biščević (Mostar)
Muhamed Pašić (Teheran)
Fata Krkalić (Sarajevo)
H. Azem ef. Čelenka (Nemila, Šerići)
H. Halil ef Čelenka (Nemila, Šerići)
H. Smajo Huseinović (Nemila, Šerići)
Saliha hanuma Huseinović (Nemila, Šerići)
H. Rabija Pašić (Rogatica)
Đula Lagumdžija (Sarajevo)
H. Fehim ef. Rašidagić (Sarajevo)
H. Zećir-aga Hrapović (Sarajevo)
Abdullah Kasumagić (Sarajevo)
H. Rasim-aga Gaćanović (Butmir)
Emina Hadžijunuzović (Travnik)
Halid Muhamed Hadžijunuzović (Travnik -Trst)
Hadžijunuzović Halid – Travnik

Husein Pašić (Tešanj)
M. Hamdija Kulenović (Bosanski Petrovac)
Hasan Terzić (Banja Luka)
H. Mustafa Dervišević (Sarajevo)
Ahmed Mešinović (Trst)
Enver Muftić (Sarajevo)
Muhamed Buljubašić (Kanada)
i mnogi odbori islamske zajednice u tadašnjoj SRBiH

Drugi detalj našeg vraćanja u prošlost vezan je za preseljenje Fakulteta islamskih nauka u zgradu Mektebi-nuvvaba 1993. god., gdje je bio smješten Muzej grada Sarajeva. Islamska zajednica je 1991. god. u prostorijama Fakulteta u Saračima organizirala seminar za imame. U radu seminara učešće su uzeli profesori Fakulteta i dekan prof.dr. Jusuf Ramić koji je, pozdravljajući prisutne na otvaranju seminara rekao:

"Čini mi osobitu čast da vas u ime Nastavno naučnog vijeća Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu i u svoje ime srdačno pozdravim i zaželim plodan rad i ugodan boravak u našoj sredini. Dozvolite mi da ovom prilikom kažem nekoliko riječi o Islamskom teološkom fakultetu, njegovom nastanku, razvoju i perspektivama.

Vjekovna težnja pripadnika islama na ovim prostorima za visokim vjerskim obrazovanjem ostvarena je djelimično 1930. godine kada je sa radom počeo Viši tečaj Gazi Husrev-begove medrese (Al-Kism al-Ali) koji je, nažalost, trajao samo dvije godine. Nakon njegovog prestanka sa radom osnovana je 1935. godine Viša islamska šerijatsko-teološa škola, a profesori Višeg tečaja Gazi Husrev-begove medrese prevedeni su u docente, vanredne i redovne profesore na Višoj islamskoj šerijatsko-teološkoj školi, koja je također bila kratkog vijeka, ali koja je u toku svoga desetogodišnjeg rada i djelovanja dala najveći broj naše vjerske i svjetovne inteligencije. Od 1945. do 1977. godine Islamska zajednica u Jugoslaviji imala je samo dvije srednje vjerske škole: Gazi Husrev-begovu medresu u Sarajevu i Alauddin medresu u Prištini. Tek nakon trideset godina rada i djelovanja u novim uslovima Islamska zajednica je uspjela da otvori 1977. godine Islamski teološki fakultet u Sarajevu.

Fakultet je naša veoma mlada visoka odgojno-obrazovna ustanova koja radi pod nadzorom Rijaseta Islamske zajednice. Nastavni plan i program obuhvaća dvadesetak naučnih disciplina koje se izučavaju na Fakultetu, a koje su, prema prvobitnom projektu Nastavnog plana i programa, bile podijeljene u dvije grupe: sekciju islamskih teoloških, i sekciju svjetovnih nauka.

Broj studenata nije velik. On je uslovljen, prostorom kojim Fakultet raspolaže i tako će biti sve dok se ne vrati u posjed Islamskoj zajednici zgrada Mektebi nuvvaba u kojoj se danas nalazi Muzej grada Sarajeva.

U prošloj akademskoj godini bilo je upisano 110 studenata, od čega 81 redovan i 29 vanrednih, većinom imama i muallima koji ujedno predstavljaju okosnicu Islamske zajednice.

U posljednje vrijeme Fakultet je kadrovski ojačao. Danas na Fakultetu predaje šest doktora nauka, sedam magistara i jedan lektor za arapski jezik. Oni čine Nastavno-naučno vijeće, dok Savjet fakulteta čine članovi Rijaseta.

Uskoro treba da se usvoji i novi Statut Fakulteta. Njegov nacrt se već nalazi pred članovima Rijaseta i on je kao takav pozdravljen jer sadrži i neke inovacije, kao npr. osnivanje katedri, uvođenje, pored teološkog, još jednog smjera, osnivanje postdiplomskog studija itd."

(Preporod, 1. Septembar 1991., str. 11).

Na kraju, upućen je i zahtjev Ministarstvu za obrazovanje, nauku, kulturu i fizičku kulturu za registraciju Islamskog teološkog fakulteta kao visokoobrazovne institucije. Poslije ove registracije nastavit će se pregovori oko modaliteta uključivanja Islamskog teološkog fakulteta u Univerzitet...

Kada je seminar priveden kraju, imami i studenti su organizirali protest ispred zgrade Muzeja tražeći da se zgrada vrati svojoj prvoj namjeni, obrazovanju. Na taj način je upravi Muzeja a i našoj javnosti stavljeno do znanja da zgradu treba vratiti Islamskoj zajednici, odnosno Fakultetu, jer je u njoj ranije radila Viša islamska šerijatsko teološka škola (VIŠT). O tome su i dnevne novine u to vrijeme pisale, a onda se poslije toga u Večernjem listu javio i direktor Muzeja Bajro Gec sa pitanjem *Tko je to Jusuf Ramić?* Tek smo nakon agresije uspjeli da se vratimo u ovu zgradu, adaptiramo je i nastavimo s radom. Zgrada zaista dominira gradom i sve me podsjeća na Citadelu Muhammeda Alija u Egiptu, odakle se Kairo vidi kao na dlanu. Zgrada dominira Sarajevom i kao zdanje i kao institucija. Tek smo povratkom ove zgrade ispunli jedan od uslova za uključivanje u sarajevski Univerzitet.

Drugi uslov je nastavni kadar. Profesori koji su radili ili još rade na ovom fakultetu i koji su dali svoj puni doprinos u njegovom razvoju su uglavnom profesori koji su svoje obrazovanje završili u arapskom svijetu, a posebno Al-Azheru u Kairu. To su: Ibrahim Trebinjac, Husein Đozo, Ahmed Smajlović, Jusuf Ramić, Mustafa Cerić, Mesud Hafizović, Ibrahim Džananović... Na Fakultetu rade ili su radili svršenici Fakulteta islamskih nauka, odnosno studenti ranije spomenutih profesora koji su danas afir-

misani kulturni i javni radnici i koji su davali ili daju svoj puni doprinos razvoju i afirmaciji ovog Fakulteta. To su: Enes Karić, Adnan Silajdžić, Rešid Hafizović, Džemal Latić, Fadil Fazlić, Zuhdija Hasanović, Ismet Bušatlić, Mustafa Hasani, Orhan Bajrektarević i mnogi drugi.

Od vanjskih stručnih saradnika na našem fakultetu rade ili su radili slijedeći profesori: Hidajet Repovac, Ibrahim Krzović, Senahid Halilović, Mujo Slatina, Munib Maglajlić, Hašim Muminović, Ismet Dizdarević, Ismet Dautbašić, Zdravko Grebo, Džemal Ćehajić, hfz. Mahmud ef. Traljić, Midhat Riđanović, Fatima Lačević, Jasminka Avdispahić, Ešref Kovačević, Ismail Palić i drugi profesori Pravnog, Filozofskog i Fakulteta političkih nauka.

Profesori iz arapskog svijeta su uglavnom bili lektori koji i danas dolaze. To su: Salah Mahdi al-Fartousi, Kamal Kamel Mahmoud Saleh, Fethi Mutawi, Sena al-Adly-Vejzagić i drugi.

Kada je i ovaj uslov vezan za nastavni kadar bio ispunjen onda se pristupilo pregovorima oko uključenja Fakulteta islamskih nauka u sarajevski Univerzitet. Inicijativa je potekla od sarajevskog Univerziteta jer im je nedostajala teološka komponenta za uključivanje u evropske univerzitetske asocijacije.

Uključivajne u Univerzitet i stav Islamske zajednice

Pitanje uključivanja FIN-a u sastav Univerziteta u Sarajevu je pitanje koje je bilo pokrenuto još prije agresije na Bosnu i Hercegovinu. Tada su bila prisutna dva oblika uključivanja teologije u sarajevski Univerzitet.

Jedan od tih oblika bio je osnivanje Teološkog univerziteta s namjerom da se Univerzitetu u Sarajevu vrati teološka komponenta, a drugi oblik je bio osnivanje Teološke zajednice unutar Univerziteta u Sarajevu.

Tadašnji vrh Islamske zajednice preferirao je ovaj drugi oblik uključivanja uz ogradu da Islamski fakultet treba i mora da sačuva svojstvo institucije IZ-e i da mu bude osigurana akademska i administrativna autonomija, što znači da će nadležni organi Fakulteta određivati nastavni plan i program i razvojni plan Fakulteta kao i da se organi upravljanja Fakulteta biraju od strane tijela predviđenih statutom Fakulteta. (Iz razgovora dekana Fakulteta dr. Jusufa Ramića sa reisu-l ulemom, Preporod, 1. august, 1991. god.). Međutim, to čega smo se tada bojali danas se privodi kraju. Drugi nam određuju asistente i oduzimaju matičnost u ključnim predmetima na Fakultetu.

Značaj i uloga Fakulteta

Veliki značaj ima ovaj fakultet u bošnjačkom korpusu koji je svoje potrebe za visokim vjerskim obrazovanjem ostvarivao u Carigradu i Kairu. Padom Osmanske carevine i njenih zapadnih provincija pod Austro-Ugarsku, oni su bili odcijepljeni od vjersko-prosvjetnih centara muslimanskog svijeta. Duhovni i fizički opstanak muslimana na ovim prostorima u novim društvenim okolnostima zahtijevao je i osnivanje vjerskoprosvjetnih ustanova. Tako je nastala Šerijatsko-sudačka škola 1887., Alija – viša škola GH medrese 1930., Viša islamska šerijatsko-teološka škola (VIŠT) 1935. i na kraju, Fakultet islamskih nauka (FIN) u Sarajevu 1977. godine.

U svom tridesetsedmogodišnjem radu Fakultet islamskih nauka u Sarajevu poklonio je svom narodu najveći broj vjerske inteligencije. Svršenici ovog Fakulteta nosioci su vjerskog i kulturnog života muslimana na ovim prostorima.

Fakultet islamskih nauka u Sarajevu ima ulogu da obrazuje vjerske službenike, vjeroučitelje, profesore na medresama i istraživače na polju islamistike i arabistike. U tome leži njegov značaj ovdje i šire na prostorima jugoistočne Evrope.

Izdavačka djelatnost na Fakultetu

Na Fakultetu je pokrenuta i izdavačka djelatnost. U prvom planu su bili udžbenici, hrestomatije i druga pomoćna literatura za pojedine predmete. Kasnije se FIN okrenuo radovima iz naše kulturne baštine, vjerskog sadržaja, koja je u prošlosti bila zapostavljena jer je vjera bila proglašena opijumom za narod. Sarajevska orijentalistika u svome programu nije imala teološke komponente niti je Orijentalni institut tome pridavao važnost. Otvaranjem FIN-a popunjena je i ova praznina. Naši ljudi napisali su mnoga djela iz islamskih nauka. Tefsir Ibrahima Opijača, Allameka i drugih naših mufesira samo su uzgred spominjani. Otvaranjem FIN-a došlo je vrijeme da se i ova djela naučno valorizuju.

Pored toga, na FIN-u su objavljena i neka kapitalna djela kao što je Tefsir Sejjida Qutba u trideset svezaka kojim je obilježena naša epoha (na prijevodu ovoga djela radilo se više od šest godina), zatim Multeka od Halebija (umro, 956./1549.), klasično djelo iz oblasti fikha, (šerijatskog prava), koja je dugo bila u upotrebi u našim srednjim školama, pa onda

udžbenici arapskoga jezika, rađeni po najnovijem metodu, funkcionalni i obogaćeni likovnim prilozima.

Fakultet islamskih nauka se zatim okrenuo oživljavanju bošnjačke-muslimanske kulturne baštine na arapskom jeziku kroz diplomske, magistarske i doktorske radove studenata Fakulteta. U tom pravcu napisani su i odbranjeni mnogi radovi i rasvijetljene mnoge ličnosti između kojih navodimo Ibrahima Opijača i njegovu glosu na Bajdavijev komentar Kur'ana, Allameka i njegovu glosu na Širvanijev komentar sure el-Feth, Hasana Kafije Pruščaka i njegove tefsirske rasprave, Mustafu Ejjubovića, Šejha Juju i njegovo djelo Al-Favaid al-Abdijja, iz oblasti gramatike arapskoga jezika, Mustafu Pruščaka i šerijatskopravne aspekte u njegovim djelima, Taha Huseina i frekventnosti zavisnog načina u njegovom djelu "Dani", Abdullaha Bošnjaka i analizu ajeta u njegovim tefsirskim traktatima, Muhammeda Prozorca i njegov plan društvenog poretka u islamu i mnogi drugi radovi iz oblasti arapskoga jezika, hadisa, fikha i drugih nauka koje se izučavaju na Fakultetu, a koje su napisane na arapskome jeziku.

S obzirom da je predmetu arapski jezik oduzeta matičnost, naši postdiplomci i njihovi mentori sjetili su se da temu iz arapskoga jezika vežu za Kur'an pa otuda imamo disertacije napisane pod slijedećim naslovima: *Kur'an kao standard arapskoga jezika, Arapski prijedlozi i semantika glagola u Kur'anu, Veznici i njihova upotreba u arapskome jeziku i u Kur'anu* i drugi primjeri jer samo tako disertacija iz oblasti arapskog jezika mogla je proći na Senatu Univerziteta koji nam je inovirao predmet arapskog jezika i oduzeo njegovu matičnost.

Uključivanjem Fakulteta islamskih nauka u sarajevski Univerzitet isključeno je sve gore navedeno i sve ono na čemu su zdušno radili naši prethodnici, a to je stvaranje uslova za otvaranje islamskog univerziteta u jugoistočnom dijelu Evrope, odnosno u Evropskoj uniji u koju se Bosna i Hercegovina upravo aktivno uključuje.

يوسف راميتش

كلية الدراسات الإسلامية
الماضي ـ الحاضر ـ المستقبل

الملخص

إن الكلية اللاهوتية الإسلامية في سراييفو بدأت بالعمل سنة 1977. وخمس عشرة سنة بعد ذلك هي تواصل عملها بعنوان كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو. بدأت حينذاك المفاوضات في انضمامها إلى جامعة سراييفو. وحددت المشيخة الإسلامية الأسس الابتدائية لانضمامها، وتتمثل تلك الأسس في أنه على كلية الدراسات الإسلامية أن تحتفظ بكونها مؤسسة منتمية إلى المشيخة الإسلامية، وأن يأمن استقلالها الأكاديمي والإداري، معناه أن أجهزة الكلية المسؤولة تحدد المنهج الدراسي وخطة تطوير الكلية، وأن تنضم إلى الجامعة بهذا الشكل.

لكن يبدو أن تلك الأسس الإبتدائية لم تُقبل لأن غيرنا يختار كوادرنا ويأخذ الأصالة للمواد الرئيسة في الكلية. ولذلك نعتقد أنه من الأحسن للمشيخة الإسلامية أن تهتم بتوفير الظروف لتأسيس جامعة إسلامية في الاتحاد الأوربي الذي تسعى البوسنة والهرسك إلى الانضمام إليه.

الكلمات الأساسية: كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو، اللغة العربية، جامعة سراييفو، الاستقلال الأكاديمي، الاستقلال الإداري، جامعة إسلامية

Jusuf Ramić

FACULTY OF ISLAMIC STUDIES IN SARAJEVO (PAST – PRESENT – FUTURE)

ABSTRACT

Islamic Theological Faculty in Sarajevo started its work in 1977. Fifteen years later, the Faculty continues its work as the Faculty of Islamic Studies in Sarajevo. This was the beginning of the negotiations about its integration in the University of Sarajevo. The Islamic Community has indicated the baseline for its integration which consists in the fact that the Faculty of Islamic Studies must preserve the characteristics of the institution of the Islamic Community, which means that the Faculty has to be secured both academic and administrative autonomy. Thus the authorities of the Faculty will determine the curricula as well as Faculty development plan and the Faculty would be a fully integrated part of the University. However, those baselines seem not to have been accepted since others choose our assistants and deprive us of jurisdiction over main subjects at the Faculty. Hence, we believe a better solution would be that the leaders of the Islamic Community start creating conditions for the establishment of the Islamic University in the European Union, which Bosnia and Herzegovina is actively involved in joining.

KEYWORDS: *Faculty of Islamic Studies in Sarajevo, Arabic language, University of Sarajevo, academic authonomy, administrative authonomy, Islamic universit...*

غيث مبارك الكواري

نحو أمن ثقافي عالمي
الاستشراق ورِهان التحالف بين الحضارات[1]*

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

سعيد أنا اليوم باللقاء بكم في هذا الصرح العلمي ذي الدلالة الكبرى في مجال البحث في الدراسات الإسلامية والعلوم الشرعية، وإن توطيد التعاون بين الكليات والمعاهد ومراكز البحوث المهتمّة بهذه الدراسات غاية ينبغي أن ينتبه إليها أفراد أمّتنا، وذلك لتطوير المعارف الإسلامية في أفق تحقيق أمن ثقافي إسلامي شامل.

الورقة التي اخترت تقديمها في هذه المناسبة هي «نحو أمن ثقافي عالمي، الاستشراق ورِهان التحالف بين الحضارات».

لايخفى على حضراتكم ما يعيشه العالم الحالي من تحوّلات، ولا يخفى عنكم كذلك، أن سوق الأفكار تعُجّ بالمفاهيم الجديدةِ. فمنها ما أخذ وقته في التأصيل فراعى القيم والأخلاق، وانسجم في طرحه، فلم يلقَ مصادمة مع هوية من الهويات ولا ممانعة من دين من الأديان، ولا اعتراضا من أهل ثقافة من الثقافات، نظرا للمقاصد الأنسانية التي يروم إشاعتها في العالمين.

كما أن منها، ما تأسّس على رؤى المخالفة لأجل المخالفة، أو في إطار الأحادية الضيّقة الرافضة لكل آخر، أو نشأ هجينا آخذا طرفا من جهة وأطرافا من جهات أخرى دون مواءمة ولا تطويع ولا منطق ناظم. وقد تمثّل هذا النوع الأخير في أفكار جوّالة وجدت لها سبيلا إلى الشرائح الواسعة من الناس بفعل هذا الانتشار الواسع لوسائل التواصل ، وهذه الطفرة الملحوظة في مجال العلوم التقنيةِ. غير أن صناعة الأفكار وصياغة المفاهيم، لم تعُدْ تنطلق دائما من فئة أكاديمية عالمة، تؤطر نفسها برؤية للعالم معينة، وتشترط لعملها نوعا من الصرامة المنهجية، مستلزمة قدرا من العدّة المعرفية.

* كلمة سعادة الدكتور غيث مبارك الكواري وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ دولة قط كلية الدراسات الإسلامية الجمعة 17 يناير 2013

لم تعُد الجامعة والمحافل الأكاديمية وحدهما تُنتجان أفكارا ومفاهيم توجه عالم الثقافة والاقتصاد والسياسة وكل ما يتفرّع عنها من مجالات، بل طرأ على الساحة المفاهيمية متدخّلون جدد عزّزت موقعهم تِرسانة رهيبة من الوسائل التقنية الحديثة، كما حدث نوع من الارتباك البيّن في مجالات التخصّص وحدودها؛ فوجدنا الصحفي يلبس جُبّة المؤرخ، ووجدنا الأكاديمي يستحيل إلى واعظ، والطبيب يستحيل إلى سياسي راع لبرامج خارج مجاله التخصّصي، ووجدنا الفقيه في الدين لا يتردّد في الخوض في الأعلام والاقتصاد والسياسة والثقافة ... لقد حصل فعلا أن التخصّصات بحدودها المعروفة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، قد عُوّمت في بحر لجّي من التخصّصات الدقيقة والتخصّصات الفرعية، وغمرها محيط ممتدّ الشطآن من المفاهيم، فحكم عليها إما بالاندثار أو الاستمرار في إطار متحفي قد يكون موضوعا جيدا للدرس في مادة تاريخ الأفكار، أو أجبرت على إيجاد تعريف جديد لها يلائم الفضاء المعاصر بكل زخمه وسرعته، ويلبسها جبّة طارئة في سوق المعارف.

لقد رأيت أن هذه المقدّمة ضرورية، ومن خلالها نتساءل عن دور مراكز الاستشراق في الوقت الراهن.

الشائع أيّها السادة، أن مراكز الاستشراق في أوربا والتي نشأ بعضها منذ القرن الخامس عشر أو قبل ذلك بقليل، رام دراسة الشرق إما إعجابا به وتحصيلا لما يمكن أن يستفاد منه، أو رغبة في التمكّن من الآليات الناظمة له بقصد إنتاج وترتيب ما يتيح التغلغل فيه وتوجيهه والتغلّب عليه والاستفادة من مقدّراته. وعلى مرّ قرون طويلة تراوحت الدراسات الاستشراقية بين الإعجاب والافتتان بعبق الشرق ومعارفه إما بقصد توظيفها في بناء الجسم الغربي الخارج من العصور الوسطى وسطوة الفكر الفيودالي المدعوم من طرف الكنيسة، أو بتوظيفها في حلول الصدام بين فكر تلك العصور وفكر النهضة والإصلاح الديني وعصر الأنوار والكشوفات الجغرافية وبروز العهد الاستعماري.

وحُقّ لبعضنا في العالم الإسلامي أن يصنّف الاستشراق إلى استشراق أليف صديق واستشراق متعصّب عدوّ. فبينما أفادنا الأوّل في تعريفنا على جزء من ذخائرنا الفكرية الشرقية، فحقّق أمّهات مصادرنا، وأنتج دراسات عن أعلامنا ومظاهر حضارتنا، بل أعدّ فهارس العديد من مكتباتنا، وفهارس لنصوصنا الدينية، قرآنا وحديثا وفقها وأسهم في تأسيس جامعاتنا بالمفهوم الحديث للجامعة، إلى غير ذلك ... نحا الثاني إلى خلخلة البنيات الثقافية للشرق، فاخترقها بأبحاث حملت البعض من أبناء الشرق على الشكّ في مسلّماتهم الدينية، فطرح آليات تفكيرهم مجالا للمساءلة، وأورثهم اضطرابا هويا نتج عنه استتباع ثقافي للغرب وخضوع له وانسياق لطروحاته.

وإذا كان الاستشراق في مساره الطويل قد نجح في تشكيل وعي الغرب والغربيين بمعزل عن أي تأثير شرقي، فإنه اليوم في أزمة وضعت نتاجه الغزير، عتيده وحديثه، أمام المساءلة والدرس من الغربيّين أنفسهم. وكيف لا وقد انفتح العالم ولم تعُدْ خريطة

الأفكار تحصِرها الأقطار، كيف لا وقد صار في الغربيّين نسبة من أهل الشرق، وصار في الشرق نسبة مقيمة من أهل الغرب، وأصبح بمُكنة الشرق أن يتابع بأدقّ التفاصيل ما يجري في الغرب، والعكس صحيح.

لم يعُد الغربيّون محتاجين إلى عودة الرجال من الحملات والبعوث ليُلقوا التقارير عن مشاهداتهم واكتشافاتهم ويعرضوا ما حصّلوه من كنوز الشرق، لم يعُد الغربيّون مضطرّين إلى تلمّس أخبار تلك الحملات عن طريق الأشعار التي يردّدها مغنّو التروبادور الجوّالون، لم يعُدْ هناك أيّ معنى لحدود جغرافية تميز الأخبار وفق شروط رقابية معينة، ولم يعُد الكتاب يستلزم تصديقات الأجهزة الرقابية دينية كانت أم سياسية لينتشر مباركا بين القرّاء، أغلب الكتب التي لاحقتها فهارس المراقبين في القرون الماضية، عادت الآن لتعرب عن مكنوناتها في زماننا الرقمي. بل أصبح في العالم من الوسائل ما يجمع الشرقي والغربي على مائدة افتراضية يحتسبان فيها قهوة بالهيل هاهنا وشايا صينيا أخضر هناك، دون مراعاة للفارق الزمني بين بلديهما.

لقد صار الغرب كما الشرق عارفان ببعضهما البعض، وهما الآن يجابهان نفس التحدّيات، وهما مضطرّان الآن إلى حوار متكافئ وهادئ، فكثير من مشاكل الغرب مفاتيح حلّها عند الشرق، كما أن كثيرا من مشاكل الشرق للغرب كلمة فيها. منطق جديد إذنْ. لم يعُدْ لمقولة «الشرق شرق والغرب غرب ولا يلتقيان» وجوب في سياق واقعنا الحالي. إنهما حتما يلتقيان، إنهما معا تتهدّدهما نفس الأخطار، وهما معا مطوّقان بفيض من الأفكار الميّتة. قد يختلفان في المعتقد، قد يختلفان في اللغات، قد يتباينان في آليات النظر، لكنهما موقنان أن مقاصد الأديان جامعة، وهي مجال واسع يمكن للإنسانية جميعها أن تستفيد من مآلاتها الإيجابية.

وهنا أيّها السادة، ولينجح الحوار بين الشرق والغرب، لا بدّ أن يُعيد كلّ طرف منهما مراجعة معارفه عن الطرف الآخر، لا بدّ في الشرق من دعم مراكز دراسات الغرب، ولا بدّ في الغرب من دعم لمراكز دراسات الشرق، لكن بتعريف جديد يجعل من الاستشراق والاستغراب مجالا للمعرفة يفضي إلى تحالف شرقي غربي يحاصر فكر الأحادية والتطرّف وكلّ الأفكار السالبة التي من شأنها زعزعة الاستقرار والسلم العالميين.

وبهذا المنطق، منطق بناء الثقة من أجل التعارف والتحالف، وتحقيق السلم نكون قد أمّنّا لأنفسنا ولأجيالنا القادمة أفقا جديدا للعيش في كوكبنا الجميل الذي ناسب فيه الخالق عز وجل بين كلّ العناصر.

وما دام الطرح هكذا، فإن كلية الدراسات الإسلامية بسراييفو مدعوّة إلى أن تقود مراكز الدراسات الإسلامية ومراكز الاستشراق في الغرب إلى حوار داخلي ينتج عنه توافق على خطوط تحاصر فكر الصدام الذي غالبا ما يكون مرتعا لأفكار ميّتة تورث النزاع والقطيعة والتطرّف، ويتأسّس عنه طرح مؤسّس للتحالف والتعارف وما يترتّب عنهما من مآلات إيجابية.

ونحن كذلك مدعوّون إلى أن ننهج نفس الحوار، فنؤسّس لحوار مع الغرب يفضي إلى تحالف يفضي إلى مآلات إيجابية أيضا تخدم الاستقرار العالمي.

إن تنميّة «التعارف» مدخل أساس إلى «التحالف»، ونحن حين نعود إلى الحقل الدلالي لكلمة «تعارف» نقف على ما تحيل عليه صيغة «تفاعل» من أخذ وعطاء وتبادل، وهذه الصيغة تحيل على أن هناك رغبة من طرفين أو أطراف إلى ضبط كلّ ما يدلّ على الطرف الآخر بغرض التواصل معه، إذ أنّ مجرّد معرفة الآخر لأجل المعرفة فقط تخرج عن نطاق التعارف.

وفق هذا المنظور يمكننا أن نجعل من الاستشراق والاستغراب مجالين معرفيين يتفاعلان في إطار تعارفي، فتصبح مهمّة الاستشراق معرفة الشرق بإنسانه وأديانه وثقافاته وتراثه وفعله في التاريخ والحضارة الإنسانيين ورؤيته للعالم، وواقعه الحالي، ومشاكله، لكنّ هذه المعرفة بالشرق لا تتمّ بشكل أحاديّ بل في صلة مع أهل الشرق، وفي وجهة مقابلة تصبح مهمّة الاستغراب معرفة الغرب بإنسانه وأديانه وثقافاته وتراثه وفعله في التاريخ والحضارة الإنسانيين ورؤيته للعالم، وواقعه الحالي، ومشاكله، لكنّ هذه المعرفة بالغرب كذلك لا تتمّ بشكل أحاديّ بل بصلة بأهل الغرب. إن حضور الطرفين في تعريف نفسهما لبعضهما البعض، سيجعل مآلات المسار التعارفي الذي توافقا عليه مؤسّسة لتحالف فعليّ.

وبهذه الوجهة، ستصبح مراكز الدراسات الإسلامية ومراكز الاستشراق في الغرب ومراكز الاستغراب في الشرق جهازا مرتّبا للحوارات التي تنجم عن التحالف، وسيكون لوجودها معنى إيجابيا لما ستحقّقه من توازن في المفاهيم وتقريب للرؤى، وستبحث معا عن طرق وأساليب لتصريف نتائجها في مجتمعاتها لمحاصرة كل الأفكار المتطرّفة، وكلّ النزوعات المتعصّبة، مما سينعكس إيجابيا على الإنسانية جمعاء.

إن فكرة المغايرة التي حصر فيها مفهوما «الشرق والغرب» والتي كرّستها كثير من أعمال المستشرقين والمستغربين، حتّمت على الطرفين بأن يستحضرا لزوما نبرة الصدام والمجابهة، والحال أنهما لو جدّدا تعريف مجالهما وفق ما تقتضيه غاية التحالف، سيقتنعان بأنهما يتكاملان في بناء أفق يعود على الإنسانية جميعها بالنفع؛ إنهما سيبنيان مفاهيم توسّع من دائرة الخير في العالم كله، وسيفرزان أنظمة تعليمية تؤمّن للجميع الحقّ في امتلاك التقنية وتهيّؤهم إلى تبادل المعارف، كما سيقتنعان بمسؤوليتهما المشتركة في صون كوكب الأرض، والحفاظ على البيئة، وسيقرّ كلّ طرف منهما للآخر بالحقّ في الاختلاف الفكري، بل سيجتهد كلّ طرف منهما في تعديل خطابه تجاه الطرف الثاني.

إن الاستشراق الذي أسّست بعض الأعمال الناتجة عنه سوء فهم امتدّت آثاره زمنا طويلا، قادر اليوم أن يفتح سبيلا للمراجعة الذاتية، وسبيلا آخر للحوار، كما أنّه آن الأوان للاستغراب الذي ظلّ محتشما محصورا زمنا بعيدا في بلاد الشرق، متقوقعا في دائرة «الردّ»، أن يتخلّص من أوهام المجابهة. إنّه الآن مدعوّ إلى تعريف جديد كما أسلفنا، كما أنّه مدعوّ إلى إبراز خطاب جديد عن الغرب، خاصّة وأنّ هذا الغرب ليس

كلّه متوحّشا، وليس كلّه استعماريا رافضا لكلّ آخر. إنّ دارس الشرق ودارس الغرب في زماننا، بعد ذلك المسار الطويل من المجابهة وتعميق التغاير، وترسيخ الحدود بين عالمين، صار محكوم عليهما الآن في ضوء المتغيّرات التي يعرفها العالم، أن يكفّا عن تعميق الأخاديد وأن يتحوّلا إلى بناة لجسور التواصل والتفاهم.

الإنسانية في وضعها الحالي الذي آلت إليه بعد أن استبدلت المادة بالروح واستسلمت لنتائج المختبرات، واستبعدت القيم مؤسّسة لمفاهيم قاتلة، محتاجة إلى كلّ العقلاء الذين يقدّرون قيمة التحاور، ويدركون مآلات التحالف من أجل الخير.

أيّها السادة،

إنّنا في قطر نَعي جيّدا أن لا سبيل إلى عتق البشرية من الأفكار السالبة وانتشالها من أتون الحروب والنزاعات، وتحقيق التنمية المستدامة، إلا بتبنّي الاعتدال والوسطية. وقد انخرطت بلادنا في كلّ المبادرات الإيجابية للحوار بين الثقافات وتحالف الحضارات. بل إنّ دستور قطر شكّل لنا مرجعيّة ثابتة في ذلك. فالمجتمع القطري يقوم على «دعامات العدل، والإحسان والحرّيّة والمساواة ومكارم الأخلاق» (المادّة 18) وينصّ على أنّ «الناس متساوون أمام القانون، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس، أو الأصل، أو اللغة، أو الدين» (المادّة 35) وأكّد على مبادئ السلم والأمن الدوليين، وعلى دعم حقّ الشعوب في تقرير مصيرها، ونصّ على عدم التدخّل في الشؤون الداخلية للدول، والتعاون مع الأمم المحبّة للسلام (المادّة 7) وكفل حرّيّة الرأي والبحث العلمي (المادّة 47).

وقد ركّزت بلادنا في الرؤية الوطنية 2030 على الإنسان الذي يعتبر ركيزة لكلّ تنمية، فدعمت مجتمع المعرفة، وعزّزت من فرص إعداد الشباب إعدادا يوائم بين الأصالة والمعاصرة، ويمكّنه من مواكبة الأفكار الحيّة الجارية في العالم، والتفاعل مع القضايا العادلة، وخدمة الإنسانية من أفق تعارفي توسيعا لدائرة الخير، وتحقيقا لفهم دقيق لدور الإنسان في الكون باعتباره مستخلفا فيه، مسؤولا عنه، مَنوطا بصيانته، مدعوّا لتعميره.

وإنّنا نسعى إلى تمتين العلاقات التعارفية مع جميع المنظومات الفكرية التي تعمل على دعم تحالف الحضارات، وتجتهد في إقرار السلم العالمي وتوطيد حقوق الإنسان، ومحاربة الفقر وتمكين الدول الفقيرة من حقّها في اكتساب المعرفة لتحقيق تنميتها المستدامة، وصيانة البيئة، وصيانة التنوّع الثقافي.

ومن زمن تأسيس الدولة من طرف الشيخ جاسم بن محمّد بن ثاني رحمه الله إلى الآن عملت قطر وفق الموجّهات أعلاه. ويرعى صاحب السموّ أمير البلاد المفدي الشيخ تميم بن حمد بن خليفة آل ثاني حفظه الله هذه المسيرة المباركة بوعي وبِخُطى ثابتة، وقد عبّر عن ذلك في الخطاب الأوّل الذي وجّهه إلى الشعب القطري بعد أن سلّمه صاحب السموّ الأمير الوالد حمد بن خليفة آل ثاني مشعل قيادة دولة قطر وهو في أوْج عطائه. قال صاحب السموّ الشيخ تميم بن حمد أمير قطر: «نحن كمسلمين نحترم التنوّع

في المذاهب ونحترم كلّ الديانات في بلداننا وخارجها ... ونحن دولة وشعب ومجتمع متماسك ولسنا حزبا سياسيا ولهذا فنحن نسعى للحفاظ على علاقات مع الحكومات والدول كافّة.»

أيّها السادة،

إنّ البوسنة الحدّ الشرقي للغرب وسيط حضاري متميّز لحوار متكافئ بين عالمين لطالما استحكم النزاع بينهما، وثقافتين محوريتين قادرتين على التوافق على مقاصد تنزع فتيل النزاع من كثير من بُؤَر التوتّر في العالم.

إنّ للبوسنة رمزيتها الخاصّة، وهي قادرة على أن تلهم كلّ البلدان التي مرّت أو تمرّ الآن بأزمات وصراع بين مكوّناتها بأكثر الحلول نجاعة في إعادة بناء الثقة بين المتنازعين، وهي (أي البوسنة) مهيّأة في يوم الناس هذا بأن تكون حلقة وصل حقيقية بين الشرق المسلم والغرب المسيحي.

وفي الختام،

وبعد شكركم جميعا، كلّ باسمه، أدعوكم إلى تدبّر هذه الآية الكريمة التي جعلت التعارف نتيجة طبيعية لاختلاف الشعوب والقبائل؛ فهم ما اختلفوا وتنوّعوا إلا ليتعارفوا، وهم الذين في أصلهم مخلوقون من ذكر وأنثى، وهم الذين لا يوجد أساس للتفاضل بينهم إلا تقواهم لله الخالق عزّ وجلّ. عِلمًا بأنّ التعارف الذي هو مفهوم إيجابي تترتّب عنه مآلات إيجابية جامعة، يزداد إيجابية حين يكون القصد تحقيق الكلمة السواء بين الناس، والتي رأسها الخضوع لله تعالى وحده لا شريك له، وأساسها عدم استعباد البعض للبعض الآخر.

يقول الله تعالى:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (سورة الحجرات، الآية 13) صدق الله العظيم.

والسلام عليكم ورحمة الله

Gajs Mubarek al-Kuvari

KA SVJETSKOJ KULTUROLOŠKOJ SIGURNOSTI; ORIJENTALIZAM I NADMETANJE U UDRUŽIVANJU MEĐU CIVILIZACIJAMA*[1]

SAŽETAK

U predavanju pod gore navedenim naslovom, održanom na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu 17. januara 2013. godine, katarski ministar vakufa i vjerskih pitanja dr. Gajs Mubarek al-Kuvari, podsjećajući na veliki ovovremeni iskorak u tehnološkim znanostima i svuda prisutna komunikacijska sredstva, naglašava kako su granice između Istoka i Zapada izbrisane te činjenicu da se među zapadnjacima našao jedan značajan broj istočnjaka, kao i to da se na Istoku nastanio jedan značajan broj zapadnjaka, što je dobra pretpostavka za kvalitetno i objektivno međusobno upoznavanje. Danas se Istok i Zapad suočavaju s istim problemima od kojih su za neke ključevi rješenja u rukama istočnjaka, dok su za neke druge takvi ključevi u rukama zapadnjaka. Zato je neophodno da svaka strana revidira svoja saznanja i stavove o onoj drugoj strani kako bi to rezultiralo udruživanjem u suočavanju sa zajedničkim izazovima i kako bismo sebi i budućim generacijama osigurali jedno novo obzorje života na našoj lijepoj planeti na kojoj je uzvišeni Stvoritelj učinio skladnim sve njene elemente i komponente, zaključuje ministar.

U ime Allaha, Milostivog Samilosnog

Zahvala pripada samo Allahu, dž.š., i neka je salavat i selam na onoga koji je poslan kao milost svjetovima, Muhammeda, s.a.v.s., na njegovu porodicu i sve ashabe.

* Predavanje dr. Gajsa Mubareka al-Kuvarija, ministra vakufa i vjerskih pitanja države Katar održano na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu, 17. januara 2013. godine.

Sretan sam danas zbog susreta s vama u ovom znanstvenom hramu koji je od velikog značaja na polju istraživanja u oblasti islamskih studija i vjerskih znanosti. Jačanje saradnje između fakulteta, instituta i istraživačkih centara koji se bave spomenutim studijama cilj je na koji trebaju obratiti pažnju pripadnici našeg ummeta kako bi se unaprijedilo islamsko obrazovanje na obzorjima realizacije sveobuhvatne islamske kulturološke sigurnosti. Tema predavanja koje sam odlučio održati u ovoj prilici je: "Ka svjetskoj kulturološkoj sigurnosti; orijentalizam i nadmetanje u udruživanju među civilizacijama".

Vama nisu nepoznate promjene i preobrazbe kroz koje prolazi savremeni svijet. Isto tako, nije vam nepoznato da je tržište ideja krcato novim konceptima od kojih su se neki duže vremena ukorjenjivali vodeći pri tome računa o vrijednostima i naravima te su bili usklađeni i harmonizirani prilikom njihovog iznošenja i izlaganja, tako da nisu bili u sukobu ni s jednim identitetom, niti su naišli na otpor bilo koje religije, niti su im se suprotstavili pripadnici bilo koje kulture, imajući u vidu humane intencije čije se širenje priželjkuje kod svih naroda. Isto tako, neki od tih koncepata su se zasnovali na viziji suprotstavljanja radi suprotstavljanja, ili u okviru uskog individualizma koji odbacuje svakog drugog, ili su nastali kao mješavina preuzimajući jedan dio s jedne, a druge dijelove s nekih drugih strana bez ikakvog sklada, discipline ili ispravne logike.

Posljednja (spomenuta) vrsta koncepata očituje se u nekim cirkularnim idejama koje su našle puta do širokih narodnih masa zahvaljujući svuda prisutnim komunikacijskim sredstvima i značajnom iskoraku u oblasti tehnoloških znanosti. Međutim, stvaranje ideja i formiranje koncepata danas ne dolazi uvijek od strane obrazovane akademske zajednice koja se odlikuje određenom vizijom svijeta te svoj rad i djelovanje uvjetuje jednom vrstom metodološke strogosti insistirajući na određenoj količini saznajnih (spoznajnih) kapaciteta.

Univerziteti i akademski krugovi više nisu jedini stvaraoci ideja i koncepata koji usmjeravaju svijet obrazovanja, ekonomije, politike i svih oblasti koje se iz njih granaju. Štaviše, na polju koncepata odjednom su se pojavili neki novi ljudi čiji je položaj ojačao jedan strašan arsenal modernih tehnoloških sredstava, kao što se desila i jedna vrsta očitog poremećaja u oblastima specijalizacije i njihovim granicama pa vidimo kako, npr., novinar odijeva ogrtač historičara, vidimo kako se akademik pretvara u propovjednika (vaiza), ljekar u političara koji rukovodi projektima izvan njegove specijalističke oblasti; vidimo kako vjerski pravnik ne oklijeva upustiti se u poslove

s medijima, ekonomiju, politiku, obrazovanje... I uistinu se desilo da su specijalizacije u svojim poznatim granicama tokom devetnaestog i dvadesetog stoljeća porinute u duboko more sporednih i sekundarnih specijalizacija te da ih je preplavio okean dugih obala koncepata, tako da im je bilo suđeno da izumru, ili da nastave egzistirati u jednom muzejskom okviru koji može biti dobra tema za istraživanje u oblasti historije ideja, ili su bile primorane na pronalaženje nove definicije koja će biti u skladu sa savremenim ambijentom sa svom njegovom silovitošću i dinamikom te ih zaodjenuti ogrtačem privremenosti i prolaznosti na tržištu spoznaja i saznanja.

Smatram da je ovaj uvod neophodan, a kroz njega ćemo se upitati i o ulozi orijentalističkih centara u aktualnom vremenu.

Poznato je da su orijentalistički centri u Evropi, od kojih su neki nastali još u petnaestom stoljeću ili malo ranije, imali za cilj proučavanje Istoka bilo radi očaranosti njime i postizanja onoga što se od njega može iskoristiti, ili iz želje za ovladavanjem mehanizmima koji ga uređuju s ciljem izvođenja i raspoređivanja onoga što omogućava da se u njega prodre, da se njime rukovodi, da se njime ovlada te da se iskoriste njegove vrijednosti. Kroz duga stoljeća, orijentalistička istraživanja su se kretala između očaranosti i zanesenosti miomirisom Istoka i njegovim saznanjima bilo s ciljem njihovog aktiviranja u izgradnji zapadnjačkog društva proizašlog iz srednjeg vijeka i vladavine feudalne ideologije podržavane od strane Crkve, ili njihovog aktiviranja u rješavanju sukoba između ideologije tih vremena, s jedne strane, i ideologije renesanse i religijske reforme te vremena prosvjetiteljstva, geografskih otkrića i pojavljivanja kolonijalističkog doba..., s druge strane.

Neki od nas u islamskom svijetu imaju pravo klasificirati orijentalizam na onaj prisni i prijateljski te onaj fanatični i neprijateljski. I dok nam je prvi spomenuti bio od koristi upoznavajući nas s dijelom našeg istočnjačkog duhovnog blaga, imajući u vidu da su njegovi protagonisti objavili naše kapitalne izvore i literaturu, da su uradili studije o našim velikanima i fenomenima naše civilizacije, štaviše, priredili kataloge mnogih naših biblioteka, kao i kataloge naših vjerskih štiva, kur'anskih, hadiskih i fikhskih, te da su dali doprinos u osnivanju naših univerziteta onakvih kakvim se oni danas poimaju, itd., dotle se drugi posvetio slabljenju kulturoloških struktura Istoka rastakajući ih istraživanjima koja su neke istočnjake navela da posumnjaju u svoje vjerske postulate, pa su mehanizme svoga promišljanja izložili propitivanju, te im prouzročili krizu identiteta koja je rezultirala povođenjem za Zapadom u kulturološkom smislu te povinovanjem tome Zapadu i pokoravanjem njegovim pogledima.

Ako je orijentalizam na svom dugom putu uspio oblikovati svijest Zapada i zapadnjaka daleko od bilo kakvog istočnjačkog utjecaja, danas se našao u jednoj krizi koja je njegov obimni učinak, nekadašnji i sadašnji, stavila na propitivanje i vrednovanje od strane samih zapadnjaka. A kako i ne bi u situaciji u kojoj je svijet postao otvoren i kada mapu ideja više ne presijecaju državne granice?! I kako ne bi u situaciji u kojoj se među zapadnjacima našao jedan (značajan) broj istočnjaka i kada se na Istoku nastanio jedan (značajan) broj zapadnjaka?! I kada je Istok došao u situaciju da može do najsitnijih detalja pratiti ono što se dešava na Zapadu, a vrijedi i obrnuto.

Zapadnjacima više nije potreban povratak ljudi s ekspedicija i misija da podnesu izvještaje o onome što su vidjeli i otkrili te da izlože ono što su prikupili od istočnjačkog blaga. Oni više nisu primorani da se o vijestima s tih ekspedicija informišu posredstvom pjesama koje ponavljaju putujući trubaduri. Nemaju više nikakvog smisla geografske granice koje razdvajaju vijesti prema određenim uvjetima cenzure. Knjigama više nisu potrebne potvrde mehanizama cenzure, bili oni vjerski ili politički, da bi bile objavljene i blagoslovljene među čitaocima. Većina knjiga koje su se našle na spiskovima cenzurista u proteklim stoljećima sada su se 'vratile' kako bi otkrile svoje sadržaje u našem digitalnom vremenu. Štaviše, u svijetu su se pojavila sredstva koja okupljaju zapadnjake i istočnjake za jednim imaginarnim stolom za kojim ispijaju kafu s kardamom ovdje, a zeleni kineski čaj tamo, ne obraćajući pri tome pažnju na vremensku razliku među njihovim zemljama.

Zapad i Istok su se međusobno dobro upoznali. Oni se sada suočavaju s istim izazovima i primorani su na jedan mirni dijalog u kojem će biti ravnopravni sugovornici budući da su na Istoku ključevi rješenja mnogobrojnih problema Zapada, kao što i Zapad ima šta za reći u vezi s mnogim problemima Istoka. Prema tome, na sceni je jedna nova logika. Izreka: "Istok je Istok, a Zapad je Zapad, i među njima nema dodira" nije više neizbježna u kontekstu naše ovovremene realnosti. Među njima itekako ima dodira. Njima prijete iste opasnosti i zajedno su okruženi obiljem istrošenih ideja. Razlikuju se u vjerovanju, razlikuju se i u jezicima, razlikuju se i u mehanizmima prosuđivanja, ali su uvjereni da su intencije religija univerzalne, a one predstavljaju široko polje čijim pozitivnim rezultatima može da se okoristi cijelo čovječanstvo.

Otuda, gospodo, da bi uspio dijalog između Istoka i Zapada, neophodno je da svaka strana revidira svoja saznanja o drugoj strani, kao što je neophodno i da se na Istoku pomognu centri za proučavanje Zapada te

da se na Zapadu pomognu centri za proučavanje Istoka, ali s jednim novim pristupom koji će orijentalizam i okcidentalizam učiniti poljem znanja koje će dovesti do jednog istočno-zapadnog saveza koji će eliminisati ideju individualizma i ekstremizma te sve negativne ideje koje se dovode u vezu s ugrožavanjem stabilnosti i mira na obje strane.

Tom logikom, logikom izgradnje povjerenja radi međusobnog upoznavanja i udruživanja te postizanja mira, mi bismo osigurali sebi i budućim generacijama jedno novo obzorje života na našoj lijepoj planeti na kojoj je Uzvišeni Stvoritelj učinio skladnim sve elemente i komponente.

A budući da je situacija takva, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu je pozvan da orijentalističke i centre islamskih studija na Zapadu vodi ka jednom internom (unutrašnjem) dijalogu koji će rezultirati jednom vrstom uzajamnog slaganja na liniji sprječavanja i eliminisanja ideje sukoba, koja je često pogodno tlo za istrošene ideje koje proizvode konflikt, prekid odnosa i ekstremizam, kako bi se na tome dijalogu zasnivale okolnosti koje će biti temelj udruživanja, međusobnog upoznavanja i pozitivnih rezultata koji iz toga proizlaze. I mi smo pozvani da vodimo isti takav dijalog te da postavimo temelje jednom dijalogu sa Zapadom koji će dovesti do udruživanja s pozitivnim rezultatima koji će biti u službi svjetske stabilnosti.

Unapređivanje međusobnog poznavanja glavni je pravac ka udruživanju, a ako se vratimo semantičkom polju riječi *te'aruf* (međusobno poznavanje), vidjet ćemo da forma *tefa'ul* ukazuje na uzimanje, davanje i razmjenjivanje. Isto tako, ova forma ukazuje i na postojanje želje s obje ili sa svih strana za tačnim utvrđivanjem svega onoga što ima veze s drugom stranom s ciljem komuniciranja s njom, jer puko upoznavanje drugoga samo radi upoznavanja izlazi iz okvira međusobnog poznavanja.

Prema toj perspektivi, orijentalizam i okcidentalizam možemo učiniti spoznajnim poljima koja djeluju jedno na drugo u okvirima međusobnog upoznavanja. Zadaća orijentalizma bi u tom slučaju bila upoznavanje Istoka kroz njegove ljude, religije, kulture, baštinu, djelovanje unutar ljudske historije i civilizacije, pogleda na svijet, njegovo trenutno stanje i probleme, s tim da se to upoznavanje s Istokom ne treba odvijati jednostrano, nego u kontaktu sa stanovnicima Istoka.

Nasuprot tome, zadaća okcidentalizma bi bila upoznavanje Zapada kroz njegove ljude, religije, kulture, baštinu, djelovanje unutar ljudske historije i civilizacije, pogleda na svijet, njegovo trenutno stanje i probleme, s tim da se to upoznavanje sa Zapadom, također, ne treba odvijati jedno-

strano, nego u kontaktu sa stanovnicima Zapada. Prisustvo obiju strana u njihovom predstavljanju jedne drugoj učinit će rezultate toka međusobnog upoznavanja s kojim su se saglasile osnovom i temeljem praktičnog udruživanja. Na taj način, orijentalistički i centri islamskih studija na Zapadu te okcidentalistički centri na Istoku postat će mehanizam koji će koordinirati dijaloge kao rezultat međusobnog udruživanja. Njihovo postojanje će imati pozitivan značaj imajući u vidu uravnoteženost u konceptima i približavanje vizija koje će ostvariti, a zajedno će raditi i na pronalaženju načina i metoda plasiranja rezultata u svojim društvenim zajednicama radi eliminisanja svih radikalnih ideja i fanatičnih stremljenja, što će se pozitivno odraziti na čovječanstvo u cjelini.

Ideja različitosti u kojoj su zarobljeni koncepti 'Istoka i Zapada' i koju su blagoslovili mnogi radovi orijentalista i okcidentalista obavezala je obje strane da u slučaju potrebe stave naglasak na sukob i konfrontiranje. A situacija je takva da, kada bi obnovili definiciju svojih domena i mogućnosti prema onome što iziskuju ciljevi međusobnog udruživanja, uvjerili bi se da se međusobno upotpunjavaju u izgradnji obzorja koja će cijelom čovječanstvu donijeti korist. Izgradili bi, nadalje, koncepte koji bi proširili sferu blagostanja na cijeli svijet i iznjedrili bi obrazovne institucije koje bi svima osigurale pravo na ovladavanje tehnologijom i osposobilo ih za razmjenu znanja. Isto tako, uvjerili bi se i u svoju zajedničku odgovornost u očuvanju planete Zemlje i zaštiti životne sredine te bi svaka strana potvrdila onoj drugoj pravo na ideološku različitost, štaviše, svaka strana bi uložila napor u ispravljanju svoga diskursa prema onoj drugoj strani.

Orijentalizam, čiji su neki postupci i djela utemeljili nerazumijevanje čije su posljedice prisutne dugo vremena, danas je u mogućnosti da otvori jedan put za samorevidiranje i drugi za dijalog, kao što je došlo vrijeme i da se okcidentalizam, koji je dugo vremena bio sramežljiv, bojažljiv i ograničen na zemlje Istoka te zatvoren u (začaranom) krugu 'pobijanja i opovrgavanja' oslobodi zabluda konfrontiranja. On je sada pozvan, kako smo već kazali, na jedno novo definiranje, kao što je pozvan i na ispoljavanje jednog novog diskursa prema Zapadu, naročito zbog toga što taj Zapad nije u cijelosti okrutan i svirep, i nije u cijelosti kolonizator koji odbacuje svakog drugog. Onaj koji proučava Istok i onaj koji proučava Zapad u ovom našem vremenu, nakon dugotrajnog konfrontiranja, produbljivanja različitosti i učvršćivanja granica između dva svijeta osuđeni su, u svjetlu promjena kojima svijet danas svjedoči, na to da odustanu od produbljivanja jazova i da se pretvore u graditelje mostova komuniciranja i međusobnog razumijevanja.

Čovječanstvu u njegovom sadašnjem stanju, u koje se dovelo nakon što je duhovno zamijenilo materijalnim, nakon što se pokorilo rezultatima laboratorijskih istraživanja te eliminisalo (prave) vrijednosti utemeljujući smrtonosne koncepte, potrebni su svi umni ljudi koji poimaju vrijednosti vođenja dijaloga i koji su svjesni rezultata međusobnog udruživanja čiji je cilj postizanje blagostanja.

Gospodo, mi u Kataru smo itekako svjesni da su oslobađanje ljudskog roda od negativnih ideja i njegovo izbavljanje iz ognja ratova i sukoba te realizacija kontinuiranog napretka mogući samo prihvatanjem umjerenosti i srednjega puta. Naša zemlja je uključena u sve pozitivne inicijative za dijalog među kulturama i udruživanje civilizacija. Štaviše, Ustav Katara nam je osigurao čvrsto uporište za to. Naime, katarsko društvo se zasniva na 'temeljima pravednosti, dobročinstva, slobode, jednakosti i plemenitih ćudi' (član 18.). Ustav utvrđuje da su 'ljudi jednaki pred zakonom i da nema nikakve razlike (diskriminacije) među njima zbog rase, porijekla, jezika ili vjere' (član 35.). Nadalje, u njemu se potvrđuju principi međunarodnog mira i sigurnosti te se daje podrška pravu naroda na određivanje njihovog životnog puta. On utvrđuje i politiku nemiješanja u unutrašnje stvari drugih država te potrebu sarađivanja s narodima opredijeljenim za mir (član 7.), a garantuje i slobodu mišljenja te znanstvenog istraživanja (član 47.).

Naša zemlja je u viziji domovine (do) 2030. godine usredsređena na čovjeka koji se smatra osloncem svakog razvoja. Ona pruža podršku znanstvenoj zajednici i podupire prilike za osposobljavanje omladine na način koji će pomiriti porijeklo (tradiciju) i savremenost koji će joj omogućiti da bude u toku s idejama koje su danas aktualne u svijetu, da se uključi u ispravne procese i da služi čovječanstvu s obzorja međusobnog upoznavanja šireći sferu blagostanja i osiguravajući tačno poimanje uloge čovjeka u svijetu u svojstvu nasljednika (halife) i onoga koji je odgovoran za njega, kome je povjereno njegovo očuvanje i koji je pozvan da ga izgrađuje i unapređuje.

Mi težimo jačanju veza međusobnog upoznavanja sa svim sistemima mišljenja koji podržavaju udruživanje civilizacija i ulažu napor u osiguravanju svjetskog mira, jačanju ljudskih prava, borbi protiv siromaštva, osiguravanju siromašnim zemljama njihovog prava na sticanje znanja radi postizanja kontinuiranog napretka, zaštiti životne sredine i očuvanju kulturološke raznovrsnosti.

Od vremena osnivanja države pod rukovodstvom šejha Džasima b. Muhammeda b. Sanija, neka mu se Allah, dž.š., smiluje, pa sve do danas Katar je djelovao u skladu s gore navedenim smjernicama i direktiva-

ma. Njegovo visočanstvo, voljeni princ šejh Temim b. Hamed b. Halifa Alu Sani, neka ga Allah, dž.š., čuva, također se kreće tim blagoslovljenim putem svjesno i čvrstih koraka, a o tome se izjasnio u prvom obraćanju katarskom narodu, nakon što mu je Njegovo visočanstvo Al-Valid Hamed b. Halifa Alu Sani predao baklju rukovođenja Državom Katar na vrhuncu svoje vladavine, rekavši: "Mi kao muslimani uvažavamo raznovrsnost u mezhebima te poštujemo sve religije u našoj zemlji i izvan nje... Mi smo država, narod i kompaktna društvena zajednica, a ne politička partija i zato mi težimo očuvanju veza sa svim vladama i državama."

Gospodo, Bosna, istočna granica Zapada, specifičan je civilizacijski posrednik u jednom ravnopravnom dijalogu između dva svijeta sve dok je među njima prisutan spor, i dvije ključne kulture koje mogu postići sporazum u vezi s ciljevima koji će odstraniti fitilj sukoba iz mnogih napetih žarišta u svijetu. Bosna ima posebnu simboličnost i ona je sposobna da sve zemlje koje su prošle ili prolaze kroz krize i sukobe između njihovih komponenti nadahne najefikasnijim rješenjima za ponovnu izgradnju povjerenja između sukobljenih strana. Ona je danas spremna da bude istinska spojna karika između muslimanskog Istoka i kršćanskog Zapada.

I na kraju, nakon izražavanja zahvalnosti svima vama, svakom ponaosob, pozivam vas na razmišljanje o kur'anskom ajetu koji je međusobno upoznavanje učinio normalnom posljedicom različitosti među narodima i plemenima. Naime, oni su različiti i raznovrsni samo zato da bi se međusobno upoznavali. Oni su ti koji su u osnovi stvoreni od jednog čovjeka i jedne žene, i oni su ti među kojima je jedina osnova za davanje prednosti jednima nad drugima strah pred Allahom, dž.š., uzvišenim Stvoriteljem, Bogobojaznost, imajući u vidu da je međusobno upoznavanje, koje je pozitivan koncept iz kojeg proizlaze sveobuhvatni pozitivni rezultati, većeg pozitivizma ukoliko mu je cilj realizacija zajedničke (pravedne i jednake za sve) riječi među ljudima čiji je vrhunac pokoravanje jedino Allahu, dž.š., Koji nema druga, i čija je osnova nepodjarmljivanje jednih od strane drugih.

Allah, dž.š., u tom ajetu kaže: *O, ljudi, Mi vas od jednog čovjeka i jedne žene stvaramo i na narode i plemena vas dijelimo da biste se upoznali. Najugledniji kod Allaha je onaj koji Ga se najviše boji, Allah, uistinu, sve zna i nije Mu skriveno ništa* (Al-Hudžurat, 13.). Istinu je rekao Uzvišeni Allah.

Ve s-selamu alejkum ve rahmetullahi ve berekatuhu.

غيث مبارك الكواري

نحو أمن ثقافي عالمي
الاستشراق ورِهان التحالف بين الحضارات

الملخص

وفي المحاضرة بالعنوان المذكور أعلاه، والتي تم إلقاؤه في كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو في 17 يناير 2013، إن وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية القطري الدكتور غيث مبارك الكواري، مذكّرا بالطفرة الملحوظة في مجال العلوم التقنية والانتشار الواسع لوسائل التواصل، يؤكّد على أن الحدود بين الشرق والغرب قد ألغيت وأنه صارت في الغربيين نسبة من أهل الشرق وصارت في الشرق نسبة مقيمة من أهل الغرب، وهي ظروف مناسبة للتعارف الجيد والموضوعي. ويواجه الشرق والغرب اليوم نفس المشاكل التي توجد مفاتيح حلها في الشرق تارة وفي الغرب تارة أخرى. ولذلك من الضروري أن يراجع كل طرف معارفه ومواقفه من الطرف الآخر حتى ينتج عن ذلك التحالف بقصد المواجهة للتحديات المشتركة ونؤمّن لنا وللأجيال القادمة أفقا جديدا من الحياة في كوكبنا الجميل الذي ناسب فيه الخالق عزّ وجلّ بين كل عناصره، يقول الوزير.

Ghaith Mubarak al-Kuwari

TOWARDS A GLOBAL CULTURAL SECURITY; ORIENTALISM AND COMPETITION IN THE ASSOCIATION BETWEEN CIVILIZATIONS

ABSTRACT

In a lecture under the above title, held at the Faculty of Islamic Studies in Sarajevo on the 17th of January 2013 by Qatar's Minister of Waqf (Islamic property) and Islamic *Affairs* Dr. Ghaith bin Mubarak al-Kuwari, recalling the great step forward in a contemporary technological sciences and ubiquitous means of communication, the Minister underscores that the borders between the East and the West are erased and the fact that there is a significant number of Easterners to be found among Westerners, as well as there is a notable number of Westerners settled in the East, which is a good prerequisite for a high-quality and objective encounter between these different cultures. Today, the East and the West are facing the same problems. The keys to solving some of the problems are in the hands of Easterners, while he keys to solving other problems are in the hands of Westerners. It is therefore essential that each party revises their knowledge and attitudes about each other, which hopefully will result in working *together* and *pooling* resources for a common purpose, so that we could provide, both for ourselves and for the future generations, a new horizon of life on our beautiful planet where all elements and components of the creation are interrelated in a perfect harmony, concludes the Minister.

Enes Karić

POTREBA ZA POVRATKOM ETIČKIM TUMAČENJIMA KUR'ĀNA

SAŽETAK

Doba XIX. i XX. stoljeća u kur'ānskim studijama obilježeno je, pretežno, ideološkim, "naučnim" i sektaškim tumačenjima Kur'āna. Štaviše, Kur'ān se tumači kao državni ustav (*dustūr*), često i kao "ideološki kompendijum" iz koga se trebaju domisliti ideologije koje bi se ne samo suprotstavile zapadnjačkim ideologijama socijalizma, komunizma i nacionalizma, nego bi im bile i konkurentne na savremenoj društvenoj sceni. Takav je trend u kur'ānskim studijama, gledano iz "psihološke" perspektive, do izvjesne granice razumljiv, jer se muslimanski svijet osjetio ugroženim od kolonijalizma i neokolonijalizma. Kur'ānske poruke su često korištene kao neka vrsta političke i ideološke platforme za otpor protiv kolonijalizma, ali i kao duhovni izvor da se iz njega deriviraju "ideološka učenja" koja bi bila sredstvo "političkog mobiliziranja" u tradicionalnim zemljama islama naročito tokom XX. stoljeća. Danas, međutim, nakon iskustava koje je Svijet stekao u vezi sa spomenutim ideologijama, pa i ideologijom uopće, postoji potreba da sami muslimani ožive moralne poruke i etička tumačenja Kur'āna, i to na univerzitetima prije svega, kao i u kur'ānskim studijama. U ovome eseju mi ćemo ukazati na nasušnu potrebu da se danas počnu oživljavati *etičke studije o Kur'ānu*, a time bismo oživjeli i odavno zapostavljene *kulturalne studije* o Kur'ānu, kao i *estetičke studije* o Kur'ānu.

KLJUČNE RIJEČI *tumačenje Kur'āna*, *kur'ānske studije*, *savremenost*, *moderno doba*, *napredak*, *moral*, *etika*, *ćudoređe*, *vrjednote*, *vrijednosti*

1.

U ovoj uvodnoj dionici eseja želimo kazati nekoliko riječi o potrebi jednog djelotvornog pregleda ili inventure kur'ānskih studija kod muslimana tokom perioda koji se naziva savremenim i modernim (gotovo od kraja XVIII. do početka XXI. stoljeća). Vrijeme je za takvu inventuru i za jedan takav opći pregled, jer, već smo u četvrtom desetljeću XV. stoljeća po Hidžri (*Hiğrah*), kao i u drugom desetljeću XXI. stoljeća po gregorijanskom kalendaru.

Iza nas je XIX. i XX. stoljeće, oba su ta stoljeća sama o sebi jedno dugo vrijeme koje je mnogo toga proizvelo, objelodanilo i dalo na planu tumačenja Kur'āna i proučavanja Kur'āna. Općenito uzev, na području muslimanskog tumačenja islama i Kur'āna već prije nekih stotinu i pedeset godina došlo je do velikog preispitivanja. Sa tim preispitivanjem došlo je do velikih debata kako tumačiti islam u onom što se nazvalo "savremenim" i "modernim" dobom.

Ako bismo za primjer uzeli egipatsku ulemansku scenu tokom druge polovine XIX. i tokom cijelog XX. stoljeća, jasno bismo vidjeli da se na toj sceni natjecalo nekoliko koncepata na planu kur'ānskih studija i tumačenja Kur'āna.

Jedan koncept je zagovarao određenje islama u prvom redu kao vjerovanja, *al-Islāmu 'aqīdah* (الْإِسْلَامُ عَقِيدَةٌ).[1] Ovaj koncept prerastao je u školu tumačenja Kur'āna, ona je dala mnoge knjige i studije. Drugi koncept je govorio da je islam prevalentno *vjerozakon*, *al-Islāmu šarī'ah* (الْإِسْلَامُ شَرِيعَةٌ). Ovaj koncept je u arapskom svijetu u drugoj polovini XX. stoljeća promovirao Marokanac 'Allāl al-Fāsī (1910.-1974.).[2] Treći koncept je tvrdio da je islam religija, *al-Islāmu dīn* (الْإِسْلَامُ دِينٌ). To je koncept koga je, kako ćemo vidjeti, zagovarao 'Alī 'Abdurrāziq (umro 1966.). Četvrti koncept je sa svoje strane podstaknuo studije koje su dokazivale da je islam država, *al-Islāmu dawlah* (الْإِسْلَامُ دَوْلَةٌ).[3] I tako dalje.

---

1 Maḥmūd Šaltūt je napisao jedno djelo pod naslovom *Al-Islāmu 'aqīdah wa šarī'ah* (الإِسْلَامُ عَقِيدَةٌ وَ شَرِيعَةٌ), doživjelo je mnoga izdanja u Kairu tokom druge polovine XX. stoljeća.

2 Spomenimo da je 'Allāl al-Fāsī (عَلَّال الْفَاسِيّ) napisao djelo "Odbrana šarī'ata" (دِفَاعٌ عَنِ الشَّرِيعَةِ). Ovo djelo Marokanca 'Allāl al-Fāsīja je prvi put objavljeno 1966. godine, i to je najvažnije njegovo djelo, pisano unutar njegovog reformatorskog projekta (*ḍimna mašrū'ihī l-iṣlāḥiyyi* – ضِمْنَ مَشْرُوعِهِ الْإِصْلَاحِيّ).

3 Kroz cijeli svoj komentar Kur'āna (*Fī ẓilāli l-qur'ān* – فِي ظِلَالِ الْقُرْآنِ), Sayyid Quṭb (1906.-1966.) razvija misao o tome da islam ima svoj koncept države.

2.

Praktički, ovi koncepti tumačenja Kur'āna i izlaganja temelja islama u Egiptu, u XIX. i XX. stoljeću, izuzmemo li, dijelom, ulemanska tumačenja Kur'āna koja je dala komentatorska škola na čijem čelu stoji Maḥmūd Šaltūt (1893.-1963.), zapostavili su moralne poruke i sadržaje Kur'āna, došlo je i do zapostavljanja samih etičkih tumačenja islāma. I sâm Muḥammad 'Abduhū (umro 1905.), koji je imao mnoge rezerve prema klasično koncipiranim komentarima Kur'āna (i praktički ih odbacivao), traži jedno tumačenje Kur'āna koje će tu knjigu proučavati "sa stanovišta da je Kur'ān vjera" (*min hayṯu huwa d-dīnu* – مِنْ حَيْثُ هُوَ الدِّينُ) koja "napućuje ljude/čovječanstvo tome u čemu im je sreća na ovom i na Onom svijetu". Ali, upravo je Muḥammad 'Abduhū u svojim prosvjetiteljskim djelovanjima, kao i u nastojanjima da "očisti islamsku tradiciju", da je "higijenizira" s pozicija modernizma koga je prihvatio, sa svoje strane odbacivao, možda i ne htijući, tradicionalne ćudoredne komentare Kur'āna u kojima se nalaze na desetine hiljada predanja u formi mudronosnih priča koje, gotovo sve odreda, imaju *moralnu* ili *ćudorednu poentu*.

U izdanju prvoga sveska *Tafsīra al-Manār* (Kairo, 1346. hiğratske, str. 17. i dalje) Muḥammad 'Abduhū pobraja koje to sve vrste tumačenja Kur'āna postoje i treba ih prihvatati s rezervom. Tu Muḥammad 'Abduhū izričito spominje i *isrā'īliyyāte* (إِسْرَائِيلِيَّاتٌ) za koje je smatrao da ih treba odstraniti iz komentara Kur'āna. 'Abduhū na ovim mjestima ukazuje da se u komentiranju Kur'āna treba voditi računa o "potrebi vremena" (*ḥāğatu l-'aṣr* – حَاجَةُ الْعَصْرِ); smatrao je da se komentiranjem Kur'āna treba doći do "vjere" (*ad-dīn*), jednostavne vjere u Boga koju Kur'ān razbuđuje kod svoga čitateljstva; smatrao je da tradicionalni mezhebi (*maḏāhib* – مَذَاهِبُ) daju krive slike o Kur'ānu, jer, naime, mezhebi insistiraju na određenom broju svojih posebnih ciljeva, i Kur'ān čitaju u skladu sa svojim mezhepskim projekcijama. K tome, 'Abduhū se javlja i kao prosvjetitelj, u svome prosvjetiteljskom djelovanju on vrši "higijeniziranje", "čišćenje" pa i "steriliziranje" mnogolikih pučkih i sufijskih tradicija islama. U tom svome projektu 'Abduhū sa svoje strane dolazi do vjere islama kao neke vrste "islamizma", vjerske ideologije lišene zavičajnih, mezhepskih, kulturalnih "priraslina".

Insistiranje na ovim svojim obrazovnim i prosvjetiteljskim ciljevima, kao i ustrajavanje na drugim svojim polazištima, Muḥammada 'Abduhūa je učinilo indiferentnim spram velikih etičkih kompendijuma islama, napisanih tokom mnogih stoljeća.

3.

S druge strane, u Indiji u XIX. stoljeću, gdje se britanska kolonijalna vlast već bila učvrstila i gdje su se i među muslimanima i među hindusima na različite načine promovirali evropski koncepti i pogledi na društvo i moderne zapadnjačke ideje (npr. evolucionizam, socijalizam, vitalizam, darvinizam, sekularizam, itd.), javlja se širok krug muslimanskih intelektualaca koji Kur'ān tumače unutar ideoloških i naučnih konstrukcija, koje su posve netradicionalne i ne mogu se naći kod tradicionalnih autoriteta islama.

Poznat je primjer osnivača islamskog koledža, sada univerziteta u Aligarhu, indijskog muslimana Sayyida Aḥmada Ḫāna Bahadura (1817.-1898.), koji je iznio jednu "ideološko-naučnu konstrukciju" o takozvana "dva ugovora" (THEORY OF TWO COVENANTS) kojima, prema njegovome mišljenju, Kur'ān obavezuje čovjeka, sve to posredstvom "dva opća zakona" koja je Bog dao.

Poglede Sayyida Aḥmad Ḫān Bahadura dobro je opisao Daud Rahbar u svome radu *Sir Sayyid Ahmad Khan's Principles of Exegesis* (vidjeti bibliografiju na kraju ovog našeg eseja).

Tako Aḥmad Ḫān Bahadur smatra da "Zakon prirode jeste praktični ugovor" (LAW OF NATURE is a practical covenant), dok je "Zakon Kur'āna zapravo verbalni ugovor" (LAW OF SCRIPTURE is a verbal covenant).

Sayyid Aḥmad Ḫān Bahadur tvrdi da "ne može biti kontradikcije između ova dva zakona" (there can be no contradiction between both covenants). Iznošenjem ove svoje dualističke teorije o "dva ugovora", Sayyid Aḥmad Ḫān Bahadur je htio pobuditi muslimane da pristupe (naučnom!) proučavanju prirode, tj. da usvoje principe zapadnjačkog scijentizma koji se u tadašnjoj Evropi uveliko razvijao.

U želji da djeluje prosvjetiteljski na muslimane Indije, Sayyid Aḥmad Ḫān Bahadur nije kritički propitivao ovu svoju "ideološko-naučnu konstrukciju" o "dva ugovora" (the two covenants). Jer, naime, ima očita kontradikcija između onoga što se promovira u Kur'ānu i Bibliji (npr. čuvanje rodbinskih veza, zabrana bluda, incesta, itd.), i onoga što se svakodnevno zbiva u prirodi (gdje ne vrijede načela *šarī'ata*, gdje npr. među životinjama ne vrijede kur'ānska načela "Ne ubij", "Ne čini preljuba", itd.). *Šarī'at* se Objavom čvrsto vezuje isključivo za čovjeka, te za ljudske relacije i odnose koji se razvijaju i zbivaju između čovjeka i čovjeka, te potom čovjeka i, npr., Boga, zatim čovjeka i prirode, čovjeka i životinja, itd.

S druge strane, ne postoje *šarī'atske* obaveze životinja prema čovjeku, niti, npr. *šarī'atske* obaveze planete Zemlje prema čovjeku. Naprotiv, čovjek je taj koga se obavezuje na vjerozakon (*šarī'at*), a u samoj osnovi *šarī'at* se očituje kao moralni i ćudoredni stav i odnos. Upravo to Sayyid Aḥmad Ḫān Bahadur nije uvidio, on nije sagledao koje to sve konsekvence njegova teorija o "dva ugovora" može imati na razini morala, te potom etike. Eto zato su tumačenja Kur'āna, koja je inaugurirala njegova indijska škola iz Aligarha (iz njegova vremena) zapostavila primordijalno pozvanje Kur'āna – ono moralno. Moral se ne uči iz prirode, niti iz prirodnih zakona, moral se uči/zapovijeda iz Božije Objave (simbolički rečeno: iz *Deset zapovijedi*), potom se uči iz čovjekove kulture, iz književnosti, filozofije, teologije, itd.

Dakako, na gracioznost prirode, njezinu ljepotu i veličinu Kur'ān se često navraća. Ali je to navraćanje namjereno u svrhu isticanja Božije veličanstvenosti i moći, tj. isticanja Njegova *ǧalāla* (جَلَالٌ).

Tokom druge polovine XIX. stoljeća te tokom XX. stoljeća, manje ili više, spomenuti koncepti i konstrukti u raspravama o islamu i tumačenjima Kur'āna iz egipatskih i indijskih akademskih krugova prešli su i u druge dijelove islamskog svijeta. Došlo je do sve većeg jenjavanja etičkih tumačenja kur'ānske poruke.

4.

Neposredno prije pojave Seyyida Aḥmad Ḫān Bahadura i Muḥammada 'Abduhūa posebno su na odstranjivanju moralno orijentiranih tema iz tradicionalnih komentara Kur'āna radili tzv. puritanistički reformatori između sljedbenika Muḥammada bin 'Abdulwahhāba (1703.-1792.). Naime, moguće je da su oni to radili ne uviđajući posljedice koje će uslijediti.

U želji da dođu do "čistoga islama", do "pravoga islama", puritanistički sljedbenici Muḥammada bin 'Abdulwahhāba su iz tradicionalnih djela klasičnog islama izbacili sve što je, navodno, zamućivalo njihovo viđenje pravoga ili izvornoga islama. Sa uvođenjem štamparija i štamparske djelatnosti u tradicionalne zemlje islama, došlo je do objavljivanja tzv. tefsirskih sižea ili *muḫtaṣara* (مُخْتَصَرٌ) iz kojih su odstranjene bilo koje mudronosne priče kao i filozofske i teozofske anegdote. Zapravo, odstranjena su sva predanja (ili *riwāyāt*) za koja su sljedbenici Muhammada ibn Abdulwahhāba smatrali da ne tumače Kur'ān "na pravi način".

Tako su se pojavile ogromne količine ovih sižea ili okljaštrenih tradicionalnih komentara Kur'āna, npr. od aṭ-Ṭabarīja (umro 923.) i Ibn Kaṯīra (umro 1373.). U tim muḫtaṣarima se sada, na suhoparan način, deklamiraju davnašnji pravnički stavovi, napose oni iz doba zrelih halifata. Svi ovi okljaštreni komentari Kur'āna, iz kojih je *izlučena ona komponenta morala, edeba i etike*, zvuče strogo, ahistorijski, njihov ton je zapovjednički, a ne odgojni, obraćaju se čitateljstvu grubim glasovima iz vremena koja su umnogome mrtva.

Ali, jednu širu kritičku obradu ovih tzv. tefsirskih sižea ili *muḫtaṣara* (مُخْتَصَرٌ) ostavit ćemo za drugu priliku.

5.

Napominjemo da su se tokom XX. stoljeća ove rasprave o tome kako tumačiti Kur'ān i islam u vremenu definitivnog ekonomskog, kulturnog i političkog uspona Zapada, još više rasplamsavale i intenzivirale, naročito nakon ukidanja Osmanskog hilafeta 1924. godine.

Tradicionalni muslimani su, neposredno nakon 1924. godine, diljem svijeta inicirali nove rasprave oko "obrednog islama", postavljali su sebi pitanje: Da li je islam validan ako više nema vrhovnog autoriteta, ḫalīfe i ḫilāfata? Vjerujemo da je mnogima poznata knjiga od 'Alī 'Abdurrāziqa "Islam i principi vlasti" (*al-Islāmu wa uṣūlu l-ḥukm* –الْإِسْلَامُ وَ أُصُولُ الْحُكْم), koja je o ovoj temi u Egiptu izazvala veliku raspravu 1925. godine i kasnije.[4] 'Alī 'Abdurrāziq je u samom temelju svojih učenja osporio pokušaje političkog ideologiziranja Kur'āna, kao i pretvaranje Kur'āna u neku vrstu *dustūra* (دُسْتُورٌ) ili državnog ustava.[5]

Po svemu što se vidi iz knjige "Islam i principi vlasti", 'Alī 'Abdurrāziq je primarno insistirao na vjerskom pozvanju Kur'āna.[6] Pritom se ovo

---

4 Usp. 'Alī 'Abdurrāziq, Islam i principi vlasti (*al-Islāmu wa uṣūlu l-ḥukm* –الْإِسْلَامُ وَ أُصُولُ الْحُكْم), Kairo, 1925.

5 Doista, islamski klasici nisu definirali Kur'ān kao ustav. Ne može se sa sigurnošću tvrditi da je ikada ikoji muslimanski klasik od aṭ-Ṭabarīja (umro 923.) do Ibn Kaṯīra (umro 1373.) definirao Kur'ān kao *dustūr*. Glavni klasici islama uvijek su definirali Kur'āna kao Božiji govor (*kalāmu 'llāh* –كَلَامُ اللهِ) ili kao Objavu (*waḥy* –وَحْيٌ).

6 Usp. o ovome šire u djelu: Souad T. Ali, *A Religion, Not a State, Ali 'Abd al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism*, The University of Utah Press, Salt Lake City, 2009.

"vjersko" Kur'āna, prema 'Alī 'Abdurrāziqu, treba čitati i razumijevati u skladu sa arapskom riječju "ad-dīn" (الدِّينُ – vjera, tj. vjera kao moralna obaveza, na način da je čovjek vjerom zadužen da čini dobro, da postupa moralno i ćudoredno).

Ipak, u ovom svome djelu 'Alī 'Abdurrāziq je htio pokazati da u islamu ima onaj povijesni dio, koji se mijenja, koji nije trajan (te, prema tome, nema oreol svetog). Neposredan povod pisanju njegova djela "Islam i principi vlasti" (*al-Islāmu wa uṣūlu l-ḥukm* –الْإِسْلَامُ وَ أُصُولُ الْحُكْم) bio je, kako smo vidjeli, ukidanje ḫilāfeta (1924.). 'Alī 'Abdurrāziq je smatrao da to ukidanje ne predstavlja tragediju po islamski svijet, jer se vanjske forme (društvenog, državnog, historijskog) organiziranja muslimana ne trebaju vezivati za instituciju ḫalīfe, ne treba im se pridavati sveti ili obredni karakter. Naprotiv, prema 'Alī 'Abdurrāziqu, sami muslimani trebaju kreirati nove forme svoga društvenog ili državnog organiziranja, i te forme ne moraju nužno biti izvedene iz Kur'āna, niti imati "vjersko opečaćenje". Podsjećamo još jednom, ovim je 'Alī 'Abdurrāziq želio svratiti pozornost na to da on vječnim smatra vjerske i moralne upute koje pristižu iz poruka Kur'āna.

Međutim, on ove svoje teze nije šire razradio, njegova se knjiga "Islam i principi vlasti" doima kao jedan srčano napisan pamflet, a ne kao studija koja je potkrijepljena na način koji nagovještava osnivanje jedne interpretativne škole u savremenom dobu, čija bi zadaća bila da se iznova stavi naglasak na velika moralna načela Kur'āna i Sunneta, te na njihova etička izučavanja, sve to primjereno savremenosti i modernosti kojima je obuhvaćen tradicionalni svijet islama.

6.

Također, krajem XIX. i tokom XX. stoljeća nastale su i koncepcije razumijevanja Kur'āna u skladu sa idejom napretka. I ta su razumijevanja i tumačenja Kur'āna i islama zapostavila, najčešće nesvjesno i posve nenamjerno, moralna načela Kur'āna. Bilo kako bilo, u ovom pogledu poznata je knjiga Amīra Šakība Arslāna (umro 1946.) *Zašto su muslimani zaostali, i zašto su drugi napredovali*, (لِمَاذَا تَأَخَّرَ الْمُسْلِمُونَ وَ لِمَاذَا تَقَدَّمَ غَيْرُهُمْ).[7]

[7] Na engleskom jeziku ovaj naslov obično se prevodi riječima: *Why have Muslim fallen behind while other progressed?* Izišla su mnoga izdanja ovoga djela, najnovije u Aleksandriji (Bibliotheka Alexandrina, 2013.).

Ideja "napretka" (ili *taqadduma* –تَقَدُّمٌ) i ovdje se javlja kao domišljena "ideološka" ili "naučna" konstrukcija, koja zapostavlja moralna i ćudoredna načela. Naime, prema ovoj konstrukciji, neko je uznapredovao u nečemu, tj. Zapad je uznapredovao u nauci, u tehnici, u vojnim i ratnim moćima. Taj se Zapad sada treba "stizati", a ako je moguće i prestići! A da li se u tom "stizanju" treba rukovoditi moralnim i ćudorednim načelima, o tome se najčešće ne govori.

Amīr Šakīb Arslān u ovoj knjizi ne preispituje moralne dileme koje se javljaju oko "ideje napretka". Ovdje usputno podsjećamo, u Evropi i na Zapadu savremenici Amīra Šakība Arslāna (npr. Theodor Adorno, Max Horkheimer i dr.) uveliko podvrgavaju kritici ideje "napretka", "progresa", "naučne revolucije", itd. Posve je jasno da se Amīr Šakīb Arslān nije bavio moralnim konsekvencama svojih pokliča: "Muslimani trebaju biti napredni!"

7.

Također, sa Amīnom al-Ḫūlījem (umro 1966.) u Egiptu su se intenzivirale studije oko jezika Kur'āna, zatim oko restauriranja onog značenja Kur'āna kojim je Kur'ān oslovljavao svoje prvo slušateljstvo u VII. stoljeću, ili u vremenu od 610. do 632. po 'Īsā'u, a.s.

Naime, Amīn al-Ḫūlī je u ovom svom zahtjevu također imao 'abduhūovske "higijenizirajuće tendencije" spram klasičnih komentara Kur'āna. Kao sljedbenik Muḥammada 'Abduhūa, insistirao je na tome da riječi Kur'āna treba osloboditi od značenja koja su u njih učitali mezhebi, sekte, komentatorske škole, itd. Tražio je da se Kur'ān shvati i razumije unutar njegova prvotnog, "izvornog" značenja u arapskome jeziku VII. stoljeća. Smatrao je, također, da je Kur'ān neodvojiv, zapravo je integriran u svoje arapsko jezičko ruho (*fī ṯawbihī al-'arabiyyi* –فِي ثَوْبِهِ الْعَرَبِيِّ). Ovaj svojevrsni "lingvistički historicizam" u kur'ānskim studijama al-Ḫūlīja doprinio je, bez izravne namjere samog al-Ḫūlīja i njegovih sljedbenika, zapostavljanju moralnih aspekata u porukama Kur'āna kao i njihovih moralnih ciljeva.

K tome, javlja se i pitanje opravdanosti potrage za "izvornim" značenjima Kur'āna (iz doba VII. stoljeća). Ta potraga je opet potraga za klasičnim djelima koja su jezički opisivala Kur'ān. Nemoguće je prići "izvornom značenjima" Kur'āna iz potpunog intelektualnog, obrazovnog i kulturalnog vakuma – zato što nema čovjekovog koraka iz nigdje i niodakle.

Također, Kur'ān ostaje uvijek autentičan, on ostaje takav čak i u onim komentarima Kur'āna za koje mislimo da "pomućuju značenja i intencije Kur'āna". Sâm Kur'ān sebe čuva, svojom svetošću i bereketom, i ne dā da se pobriše granica između njega kao Božije Riječi, s jedne strane, i između komenta(to)ra, s druge. Ali, o pogrešno postavljenim zahtjevima u savremenim školama tafsīra, recimo ovom da se treba ići u VII. stoljeće da bi se našla "izvorna" značenja Kur'āna, potrebno je izvršiti zasebno istraživanje.

Dugo bi nas odvelo kad bismo ovdje navodili veliki broj djela objavljenih u drugoj polovini XIX. i tokom XX. stoljeća o Kur'ānu, napisanih od strane indijskih obnovitelja, arapskih islamista, turskih sekularista, itd. Ali, naš uvid u tu literaturu obavezuje nas da ustvrdimo kako su etičke studije o Kur'ānu i islamu, pa i one estetičke i kulturalne studije u vezi sa Kur'ānom doživjele uzmicanje sve to zbog inauguriranja novih interpretativnih tokova u tradicionalnim zemljama islama, pa i u drugim krajevima i zemljama gdje žive muslimani.

8.

Naravno, moglo bi se reći da je vrijeme XX. stoljeća također, na svoj način, pokazalo da je Kur'ān jedno "otvoreno štivo". Muslimanski autori – tokom epohe koja se često naziva savremenošću (na arapskom: *al-ḥadāṯah* –الْحَدَاثَةُ) ili "modernim vremenom" – nastoje recipirati kur'ānsku poruku u okviru vjerskih, političkih, kulturnih, društvenih, običajnih te raznih drugih svjetonazorskih okolnosti njihova vremena i pomodnih učenja primijenjenih na život, društvo, povijest. Ponavljamo još jednom: u osnovi tu nema ništa sporno, izuzev što spornim držimo zanemarivanje moralnih pozvanja ili etičkih proučavanja Kur'āna. Naime, u sva naša savremena interpretiranja Kur'āna nužno je impregnirati moralne naputke Kur'āna i tim našim "savremenim tumačenjima" pridodati etičke dimenzije i ćudorednu osjetljivost.

Tragamo li dalje za razlozima deficitarnosti etičkih (te dijelom estetičkih i kulturalnih) proučavanja Kur'āna u XX. stoljeću, primjećuje se da je među nedavnim muslimanskim odgovorima na mnoga nova "svjetonazorna učenja" nastala i jedna sasvim specifična recepcija kur'ānskog štiva tokom druge polovine XIX. i tokom XX. stoljeća – tzv. naučno tumačenje Kur'āna (*at-tafsīru l-'ilmī* – التَّفْسِيرُ الْعِلْمِيُّ).[8]

[8] Veliki je broj djela napisan na području tzv. "naučnog tumačenja Kur'āna". Tako je Muḥammad b. Aḥmad al-Iskendarānī (مُحَمَّد بِنْ أَحْمَد الاسْكَنْدَرَاني) napisao djelo "Otkrivanje svjetlosnih

I ova škola tumačenja Kur'āna je, sa svoje strane i često nenamjerno, zapostavila moralna i ćudoredna pozvanja Kur'āna.

Pojava ovakve vrste tumačenja Kur'āna ima, u prvom redu, svoje psihološke, a ne "naučne" razloge. Na univerzitetima u tradicionalnim muslimanskim zemljama veliki dio mladih naraštaja, krajem XIX. i tokom cijelog XX. stoljeća, smatrao je da je Kur'ān "anticipirao modernu nauku" (*sabaqa l-qur'ānu l-'ilma l-hadīṯa* – سَبَقَ الْقُرْآنُ الْعِلْمَ الْحَدِيثَ). To što je Evropa danas "naučna", ona ima zahvaliti Kur'ānu i muslimanskim naučnim uplivima tokom srednjeg vijeka, bilo je obavezno polazište tzv. "naučnog tumačenja" Kur'āna.

Pritom se uopće ne preispituje razlika u pogledima na svijet između onoga što se u srednjem vijeku (kako muslimanskom, tako i kršćanskom) priznavalo naukom, i toga što se danas smatra savremenom naukom i scijentističkom tradicijom. O ovome je pisao Seyyed Hossein Nasr u mnogim svojim djelima, posebno u djelu "Susret čovjeka i prirode, duhovna kriza u modernom čovjeku". (Vidi literaturu na kraju ovoga eseja.)

Djela s područja tzv. naučnog tumačenja Kur'āna egipatskog publiciste Muṣṭafe Maḥmūda (1921.-2009.) bila su tokom druge polovine XX. stoljeća itekako popularna. Ne treba posebno spominjati da je tzv. naučno tumačenje Kur'āna marginaliziralo etička proučavanja Kur'āna i islama.

Rijetke su kritike naučnog tumačenja Kur'āna iz pera samih muslimana. Ali, ipak, njih ima. Ovdje ćemo navesti jednu od Seyyeda Hosseina Nasra. On kaže:

> "... kao 'Majka Knjiga' Kur'ān je prototip svih 'knjiga', tj. cjelokupnog znanja. Sa islamskog stanovišta cjelokupno je znanje sadržano, u biti, u Kur'ānu, znanje cjelokupnog reda stvarnosti. Ali, ovo znanje počiva unutar Kur'āna potencijalno ili kao sjemenje, i u principu, a ne aktualno. Kur'ān sadrži principe svih znanosti, ali se ne drži toga da nam kaže broj biljaka koje se nalaze na određenom kontinentu, ili broj elemenata koji postoje na hemijskoj tabeli. Bespotrebno je, i u biti apsurdno, pokušavati naći detaljne naučne informacije u Kur'ānu, kao što čine neki moderni komentatori isto tako kao što je beznačajno nastojanje stvoreno na Zapadu da se dovedu u vezu naučna otkrića sa tekstom Biblije. Vremenom neko može dovesti u vezu pronalaske određene nauke s tekstom Svete Knjige, međutim, sama nauka se mijenja te se čovjek suoči sa nezgodnom situacijom dovođenja u vezu

kur'ānskih tajni u vezi s tijelima neba i Zemlje te životinja, biljaka i minerala" (كَشْفُ الأَسْرَارِ النُّوْرَانِيَّةِ الْقُرْآنِيَّةِ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِالأَجْرَامِ السَّمَاوِيَّة وَ الأَرْضِيّةِ ...), Kairo, 1879.-1880. Isti autor je objavio i djelo "Objašnjenje Božanskih tajni" (تِبْيَانُ الأَسْرَارِ الرَّبَّانِيَّةِ : مُحَمَّد بِنْ أَحْمَد الاسْكَنْدَرَانِي), Damask, 1883.

vječne poruke sa prolaznom formom znanja, koje se, ustvari, više ne smatra istinitim. Ono što Kur'ān sadrži jeste princip cjelokupnog znanja..."[9]

9.

Ipak, ono što nedostaje modernim i savremenim studijama o Kur'ānu, pa i onim "naučnim" jeste uzimanje moralne inspiracije iz Kur'āna i razvijanje etičkih recepcija kur'ānske poruke. Ili, pak, te etičke recepcije nisu dovoljno naglašene u savremenim muslimanskim tumačenjima Kur'āna.

Dakako, ponavljamo još jednom, nije sporno to da se i na Kur'ān mogu primijeniti savremene naučne, jezičko-analitičke i književno-hermeneutičke metodologije izučavanja teksta kao "jednog otvorenog štiva".

Naime, nije nepoznato, pogotovo ne onima koji se bave poviješću tumačenja Kur'āna, da se Kur'ān tokom svoje zemaljske povijesti pokazao kao pogodno i podatno štivo za tumačenja unutar raznolikih interpretativnih škola. Postoje komentari Kur'āna tradicionalne, racionalne, pravne, mističke, filozofske, itd., naglašenosti i usmjerenja. Ali, u svima njima osnova i potka jeste ukazivanje na moralna načela Kur'āna.

Prisjetimo se ovdje da je znamenito al-Gazālījevo djelo *Iḥyā'u 'ulūmi d-dīn* (إِحْيَاءُ عُلُوم الدِّين) u osnovi jedna klasična islamska moralka, opsežna i, rekli bismo, iscrpna. To što al-Gazālī (umro 1111.) svojim *Iḥyāom* želi obnoviti jeste moralna svijest u vjerskim naukama njegova doba. I u osnovi drugih velikih klasičnih etičkih kompendijuma, npr. u djelu od al-Māwardīja (972.-1058.), pod naslovom *Adabu d-dunyā wa d-dīn* (أَدَبُ الدُّنْيَا وَ الدِّين),

[9] Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam,* izd. The Islamic Texts Society, Cambridge, 2001., pp. 38 – 39. ("... as the "Mother of Books" the Qur'an is the prototype of all "books", that is, of all knowledge. From the Islamic point of view all knowledge is contained in essence in the Qur'an, the knowledge of all orders of reality. But this knowledge lies within the Qur'an in essence, or as a seed and in principle, not in formal detail. The Qur'an contains the principles of all science but does not seek to tell us the number of plants found in a particular continent or the number of elements that exist in the chemical table. It is useless and in fact absurd to try to find detailed scientific information in the Qur'an as has been done by certain modern commentators of it, as futile as the attempt made in the West to correlate scientific discoveries with the text of the Bible. By the time one comes to correlate the findings of a particular science with the text of the Sacred Book, that science itself has changed and one is faced with the embarassing situation of having correlated an eternal message with a transient form of knowledge which, in fact, is no longer held to be true. What the Qur'an does contain is the principle of all knowledge...").

insistira se na spoznaji da je ljudskoj naravi (*ḫalq* –خَلْقٌ) potreban moral, ćudoređe (*ḫuluq* –خُلُقٌ). Odgoj je u biti moralni odgoj, taj odgoj dolazi iz religija, ali i iz mudronosnih filozofija, književnosti, itd. U biti, samo čovjek ima, i može imati, moralne dileme. I on na njih traži odgovore. Klasični komentari Kur'āna su neiscrpni dokaz svemu ovome.

Kad je posrijedi prepoznavanje šta jeste moral i ono moralno, podsjetimo na jedan vrlo frekventan ḥadīṯ koji kaže da je sâm Kur'ān bio ćud ili moral Muḥammeda, a.s. (*kāna ḫuluquhū al-qur'ānu* –كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنُ). Također, podsjetimo da se kroz Kur'ān ponavlja jedna veoma važna riječ, *al-ma'rūf* (الْمَعْرُوفُ), što doslovno znači "ono što je poznato", "ono znānō". Ar-Rāgib al-Isfahānī (342) u svome "Rječniku Kur'āna" ovako definira *al-ma'rūf*:

> ... وَ الْمَعْرُوفُ إِسْمٌ لِكُلِّ فِعْلٍ يُعْرَفُ بِالْعَقْلِ أَوِ الشَّرْعِ حُسْنُهُ
>
> "*Al-Ma'rūfu* je ime za svaki čin/djelo čija se dobrota/ljepota saznaje razumom ili *šarī'atom*."

Drugim riječima, moralni čin koji se naučava iz Objave, iz kulture, iz općeprihvatljive tradicije čovječanstva (npr. tradicija "Deset zapovijedi"), jeste nešto poznato, nešto znāno svima. Imenujući dobri ili lijepi čin i postupak riječju *al-ma'rūf*, u Kur'ānu kao da nalazimo daleku sugestiju da je moralno djelo poznato samo o sebi mnogima, tj. najveći mogući broj ljudi razlikuje šta je to što je znāno ili poznato po svojoj dobroti, tj. ljudi znaju *šta valja a šta ne valja*. Ono na čemu mi ovdje insistiramo u ovom eseju jeste da se u današnja tumačenja Kur'āna, u mnoge njihove različite škole i pravce, treba impregnirati moralna i ćudoredna osjetljivost, kao i etička dimenzija. O tome je upravo riječ u ovom eseju. Naše je polazište u tome da je temeljna poruka koju Kur'ān sadrži i razglašava svijetom ona moralna. Ma o čemu Kur'ān govori, ma šta Kur'ān spominje – uvijek postoji jedna moralna poenta iza toga. I vijesti o Bogu sa stranica Kur'āna čovjeka prvo uče tome da shvati da njegovi koraci na zemlji nisu zaludni, da moraju biti moralni, ćudoredni, itd.

10.

Ali, sada je vrijeme da oslovimo i jedan drugi problem koji sam o sebi uveliko obilježava veliki broj djela s područja savremenih tumačenja Kur'āna, kur'ānskih i islamskih studija. Radi se, naime, o pitanju kakve to vrste informacija Kur'ān sadrži? Da li Kur'ān donosi naučnu informaciju o svijetu, ili, pak, historijsku, ili metahistorijsku? Itd.

Pitanje kakve to informacije Kur'ān u osnovi sadrži (tj. da li Kur'ān sadrži historijske, filozofske, mitske/*asāṭīr*, itd. informacije) postavilo se već u formativnom dobu islama. Ovakvu vrstu zapitanosti vidimo i kod glavnih sistematizatora discipline "nauka Kur'āna" (*'ulūmu l-qur'ān* –عُلوُمُ الْقُرْآنِ).[10] Manje ili više, klasični autori na području komentiranja Kur'āna (*tafsīr* –تَفْسِيرٌ) slažu se da Kur'ān sadrži slijedeće informacije:

1) o stvaranju svijeta i njegovom postanku (*'ilmu l-inšā'i wa l-īǧād* – عِلْمُ الإنْشَاءِ وَ الإيجَادِ),
2) o monoteizmu (*'ilmu t-tawḥīdi wa t-tanzīhi* –عِلْمُ التَّوْحِيدِ وَ التَّنْزِيهِ),
3) o karakteristikama Božijeg Bića (*'ilmu ṣifāti ḏ-ḏāt* –عِلْمُ صِفَاتِ الذَّاتِ),
4) o karakteristikama Božijeg djela (*'ilmu ṣifāti l-fi'l* -عِلْمُ صِفَاتِ الْفِعْلِ),
5) o karakteristikama oprosta i kazne (*ṣifātu l-'afwi wa l-'aḏāb* –صِفَاتُ الْعَفْوِ وَ الْعَذَابِ),
6) o proživljenju čovječanstva i polaganju računa (*'ilmu l-ḥašri wa l-ḥisāb* –عِلْمُ الْحَشْرِ وَ الْحِسَابِ) te
7) o poslanstvu i poslanicima (*'ilmu n-nubuwwāt* –عِلْمُ النُّبُوَّاتِ).[11] Ovdje je, zapravo, riječ o profetologiji.

Prokomentiramo li ovu dionicu iz as-Suyūṭījeva *al-Itqāna,* jasno vidimo da ovih sedam "nauka Kur'āna" uglavnom pobuđuju *moralnu svijest* ili *ćudorednu osjetljivost* kod čovjeka. Ili prije svega nju.

Učenje o jednome Bogu zapravo je učenje o jednom Stvoritelju te o jednom jedinstvenom porijeklu svih ljudi, štaviše - jedinstvenom porijeklu svih stvorenja. Insistiranje Kur'āna na postojanju jednoga Boga nije primarno biološka činjenica, nije to primarno ni naučna činjenica, nije to ni pravna činjenica; to je primarno *moralna poruka*, neka vrsta moralne činjenice.

Kur'ānskim se monoteizmom razbuđuje moralna svijest kod ljudi o vrjednotama i vrijednostima života i čovjeka, tj. o jednakom pravu svih na život (*ḥayāt* -حَيَاةٌ), čast (*'irḍ* -عِرْضٌ), na slobodu vjere i savjesti (*'aql/dīn* -دِينٌ), imetka (*māl* -مَالٌ) te porodice (*nasl* -نَسْلٌ). Također, i profetološke, kao i eshatološke teme Kur'āna daju se svesti na moralne teme Kur'āna, itd.

I nekoliko muslimanskih autora koji su pisali o Kur'ānu na engleskome jeziku smatraju da su kur'ānske informacije uglavnom i primarno moralne informacije.

---

[10] O ovome imamo mnoštvo mišljenja koja su izložena u *al-Burhānu fī 'ulūmi l-qurān* od az-Zarkašīja (1391.) te u *al-Itqānu fī 'ulūmi l-qur'ān* od as-Suyūṭīja (um. 1505.).

[11] Ǧalāluddīn as-Suyūṭī, *al-Itqān*, I, Kairo, 1967., 61. i dalje.

Prema Seyyedu Hosseinu Nasru, Kur'ān u biti sadrži moralne poruke za čovjeka. Kako on kaže, Kur'ān "sadrži doktrinarnu poruku, skup doktrina koje izlažu znanje strukture stvarnosti i čovjekova položaja u njoj. Kao takav, Kur'ān sadrži skup moralnih i pravnih naloga koje su u osnovi islamskog svetog prava ili *šarī'ata*..."[12]

Nasr, nadalje, tvrdi i slijedeće: "Drugo, Kur'ān sadrži poruku koja je barem na površini nalik velikoj knjizi povijesti. Kur'ān pripovijeda kazivanja o narodima, plemenima, kraljevima, poslanicima i svetim ljudima tokom vremena, o njihovim iskušenjima i patnjama. Ova poruka je u biti izražena historijskim terminima, ali je upućena ljudskoj duši..."[13]

Nasrova konstatacija da je ova poruka "upućena ljudskoj duši" sama o sebi govori o tome da je jedan od važnih ciljeva Kur'āna da pobudi ljude da iz povijesnih zbivanja uzmu moralne poruke, da zaimaju *ćudorednu svijest*, da steknu kriterije unutar mnogolikih vrjednosnih gradacija.

Također, i Mahmoud M. Ayoub[14] ukazuje na moralnu osnovicu Kur'āna. Ayoub kaže:

> "Široko rečeno, Kur'ān se sastoji od moralnih i pravnih propisa, naredbi i zabrana u vezi sa dopuštenim (*ḥalāl*) i nedopuštenim (*ḥarām*) djelima, obećanja (*wa'd*) raja za pobožne i prijetnje (*wa'īd*) paklom za zle. Kur'ān također sadrži vijesti o bivšim poslanicima i njihovim narodima, parabole, primjere, metafore i opomene. Napokon, Kur'ān za pobožne izlaže dužnosti (*farā'iḍ*) namaza/"molitve", posta, davanja zakāta (i darivanja milostinje), obrede hodočašća i borbu/trud (*ǧihād*) na Božijem Putu. Prema tome, Kur'ān je duboko uključen u svakodnevni život muslimanskog društva."[15]

---

[12] Seyyed Hossein Nasr, *The Quran – the Word of God*, in: *Ideals and Realities of Islam*, The Islamic Texts Society, Cambridge, 2001., p. 39. (Firstly, it contains a doctrinal message, a set of doctrines which expound knowledge of the structure of reality and man's position in it. As such it contains a set of moral and juridical injunctions which is the basis of the Islamic Sacred Law or Sharī'ah...).

[13] Seyyed Hossein Nasr, ibid., p. 40. (Secondly, the Quran contains a message which on the surface at least is like that of a vast book of history. It recounts the story of peoples, tribes, kings, prophets and saints over the ages, of their trials and tribulations. This message is essentially one couches in historical terms but addressed to the human soul...).

[14] Mahmoud M. Ayoub, *The Qur'ān and Its Interpreters*, vol. I, State University of New York Press, Albany, 1984.

[15] Mahmoud M. Ayoub, *The Qur'ān and Its Interpreters*, vol. I, p. 18. (The Qur'ān, broadly speaking, consists of moral and legal precepts, commands and prohibitions with regard to lawful (*ḥalāl*) and unlawful (*ḥarām*) actions, promise (*wa'd*) of Paradise for the pious and threat (*wa'īd*) of punishment in Hell for the wicked. It also contains reports

I jedno od najnovijih sistemskih djela o Kur'ānu, "Glavne teme Kur'āna" (*Major Themes of the Qur'ān*)[16] tvrdi da u Kur'ānu prevagu odnose teme:

– Bog (God),
– čovjek kao pojedinac (Man as Individual),
– čovjek u društvu (Man in society),
– priroda (Nature),
– poslanstvo i Objava (Prophethood and Revelation),
– eshatologija (Eschatology),
– šejtan i zlo (Satan and Evil),
– pojava muslimanske zajednice (Emergence of The Muslim Community).

Fazlur Rahman tvrdi u svojoj knjizi *Major Themes of the Qur'ān* da je kur'ānska riječ *taqwā* (تَقْوَى), ili bogobojaznost, jedna od glavnih ili ključnih riječi Kur'āna s područja morala, ćudoređa. Zapravo, to je ona nit Kur'āna koja nas čini svjesnim vrjednota života. *Taqwā* je moralna zapovijed (*moral command*);[17] to je ravnoteža moralnoga djelovanja (*a balance of moral action*);[18] *taqwā* je odbrana od šejtana (*defence against Satan*);[19] također, *taqwā* je čovjekova odbrana protiv zla (*man's defence against evil*);[20] *taqwā* se stalno mora izvršavati i upražnjavati (*need to exercise constantly*);[21] napokon, *taqwā* je jedina razlika među ljudima (*only distinction among men*);[22] kao i odbrana od samoga sebe (*protection against oneself*).[23]

Nije nam cilj da ovdje navodimo još neka druga djela koja insistiraju na, prije svega, moralnim čitanjima i recepcijama Kur'āna. Odnosno, nužno je da se i političkom tumačenju Kur'āna, kao i pravnom tumačenju Kur'āna te naučnom tumačenju Kur'āna pridoda moralna dimenzija, da se ona u njih impregnira, da im ona bude korektiv.

---

of bygone prophets and their peoples, parables, similes, metaphors, and admonitions. Finally, it sets forth for the pious obligations (*farā'iḍ*) of prayer, fasting, almsgiving, the rites of pilgrimage, and struggle (*ǧihād*) in the way of God. It is therefore deeply involved with the daily life of Muslim society.").

16 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'ān*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis, 1994.

17 Rahman, *Major Themes of the Qur'ān*, p. 14.

18 Rahman, ibid., pp. 28-31.

19 Rahman, ibid., p. 124.

20 Rahman, ibid., pp. 127-128.

21 Rahman, ibid., p. 12.

22 Rahman, ibid., pp. 45-46.

23 Rahman, ibid., p. 29.

Ono na šta ovdje posebno želimo upozoriti jeste da osjećamo nelagodu kad god vidimo banalizaciju Poruke Kur'āna u korist svakodnevne političke pragmatike, u korist pomodnih naučnih teorija, ili u korist podrške svome *maḏhabu* (مَذْهَبٌ).

11.

Kad izražavamo potrebu za etičkim tumačenjima Kur'āna u sadašnjosti i budućnosti, imamo u vidu mnogolike krize u koje je čovječanstvo umnogome zagazilo, a ni muslimansko čovječanstvo nije imuno na njih.

Prvo, živimo u vrijeme kad sve više slabi sporazumijevanje među svjetskim religijama. Desničarski pokreti jačaju diljem svijeta. Religija je sredstvo zloupotrebe; to se sredstvo koristi u širenju mržnje. Da bismo se tome suprotstavili, potrebno je oživjeti etička tumačenja Biblije i Kur'āna. Deset zapovijedi, the Ten Commandments (*al-waṣāyā al-'ašru* – الْوَصَايَا الْعَشْرُ) nimalo nisu izgubile na svome moralnom i ćudorednom podsjećanju, na svojoj etičkoj važnosti.

Drugo, kod današnjeg čovjeka raste razočarenje u spasonosnu misiju nauke i tehnike. Diljem svijeta događaju se, s vremena na vrijeme, tehnološke tragedije manjih ili većih razmjera. Također, tehnologija nije osigurala općečovječansko društvo ekonomskog blagostanja. Današnja tehnologija pomaže da mali broj ljudi ima sve veći dio svjetskog bogatstva te da najveći broj ljudi tone u siromaštvo i bijedu. Svjedoci smo da ekonomski bankrotiraju čitave zemlje za koje se mislilo da su stabilne. Sve to uzrokuje krizu i strah; zebnje su toliko velike da se većina čovječanstva vraća religiji, ali ne kao duhovnoj okrjepi, podršci i utjehi, već kao izvoru koji osnažuje eruptivne identitete, nasilje, itd. Stoga smatramo da je danas religiju potrebno moralno, ćudoredno tumačiti i objašnjavati da religija služi činjenju dobra, a ne ideološkom nadmetanju. Bereket (*barakah*) Kur'āna ovdje može pomoći da se etičkim tumačenjima te temeljne islamske knjige vrati moralna dimenzija u mnoge današnje ekonomske teorije, u političke teorije, u naučne teorije, itd. A prije svega u ljude, i u njihove duše. U modernim vremenima ljudska duša živi u nasušnoj potrebi da spozna moralne vrjednote, da ih uvažava i rukovodi se njihovim uputama.

Treće, današnja ekološka katastrofa i strašna kriza životne sredine kao da se više ne može zaustaviti. Ekološka katastrofa je samo jedna

od posljedica neetičke ili nemoralne strukture u metedologiji moderne nauke.[24] Životna ili ekološka sredina o kojoj Kur'ān govori traži moralni odnos čovjeka prema prirodi.

Četvrto, potrebno je na stranicama Kur'āna iznova razotkriti da se moralne obaveze stavljaju samo pred čovjeka. Bog je čovjeku uza slobodu podario i moral, kao i čula za ćudoređe. Moral i moralni zakoni u Kur'ānu se spominju samo u vezi sa čovjekom i njegovom slobodom. Čovjek ima moralne obaveze kako prema svojoj vrsti, tako i prema mineralnom, vegetativnom i animalnom svijetu, a i prema duhovnim svjetovima i "duhovnim civilizacijama", o kojima govore vjerske knjige.

12.

Nikad nije mnogo, niti će biti previše da se naglasi da je, prema Kur'ānu, samo čovjekov svijet uronjen u moral i njegove vrjednote i vrijednosti. *Šarī'at* je vezan samo za čovjeka, ili ono što je u vezi sa čovjekom. Bog zapovijeda čovjeku moral; Bog objavljuje Knjige iz kojih se izvodi *šarī'at*. Ali, Sâm Bog je iznad morala, iznad *šarī'ata*. Naime, Bog je u Kur'ānu, između ostalog, opisan i kao *Mumīt* (مُمِيتٌ), Usmrtitelj, ali Boga niko za to ne može pozvati na odgovornost. Bog daje zemljotrese, poplave, oluje i tajfune, ali Boga niko za to ne može smatrati nemoralnim niti Ga ko može pozvati na odgovornost. Bog je Sebi propisao milost (*kataba 'alā nafsihī r-raḥmah* – كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ), kaže se u Kur'ānu.[25] Mi, Njegova stvorenja, trebamo Ga moliti za milost.

Vratimo li se moralnim vrjednotama i vrijednostima i pitanju da li te vrijednosti postoje u mineralnom, vegetativnom i animalnom svijetu, možemo kazati slijedeće: Moralni zakon ne nalazi se ni unutar mineralnog svijeta, pa ni u vegetativnom ni u animalnom svijetu. Okeani, pustinje, prašume, ukratko, sve ono što nazivamo mineralnim, vegetativnim i animalnim carstvom, sva ta carstva sama o sebi nisu područje morala, niti svetog zakona ili *šarī'ata*. (Ne primjećujemo da bilo kakvih deset zapovijedi uređuje odnose u mineralnom, vegetativnom i animalnom svijetu.) Ali se, naravno, od čovjeka strogo traži moralni odnos prema tim svjetovima!

---

[24] O ovome šire u: Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature, The Spiritual Crisis in Modern Man*, ABC International Gropu, Inc, Chicago, 1997.

[25] Kur'ān, *al-An'ām*, VI:12.

Naime, mineralnim, vegetativnim i animalnim carstvima ne vladaju moralni zakoni, ne vlada ni jevrejska *halaha* ni islamski *šerijat*. Ta carstva dobivaju moralno važenje samo djelomično, i tek kad se stave u neki odnos sa čovjekom.

Dakle, samo čovjek ima moralne dileme, samo čovjek može sučeliti "moralni zakon u sebi i zvjezdano nebo nad sobom", kako bi to kazao Immanuel Kant u jednom drugom kontekstu. Upravo je danas važno da muslimani, da muslimanski intelektualci ukažu na velika moralna učenja koja se daju izvesti iz Kur'āna. Jer, današnji svijet pokazuje sve više ružnih znakova o tome da je "carstvo mašine" u sve većoj krizi.

Teologija se danas pita: Kako govoriti o Bogu u doba kad se od Boga stvorena Priroda povlači pred čovjekom, kad je Priroda u nekoj fazi svojevrsnog "ustuknuća" i straha pred čovjekom? Vjera u Boga u dobu tehnike, potraga za Stvoriteljem kao bijeg iz svijeta odviše obilježenog čovjekom, kriza životne sredine i agresija na ljudsku prirodu – to su danas postale eminentno teološke i duboko etičke teme. Čovjek se morao već odavno natkučiti nad svrhu svojih zlih djela. Morao je već odavno da raspravlja o sebi kao o problemu podno Mjesečeve sfere. Glas Božiji u dobu tehnike dolazi čovjeku koji više nije onaj davni, "normalni" čovjek, već je to čovjek koji se oboružao atomskim, hidrogenskim i neutronskim bombama. Teologija danas s razlogom zaključuje: Sada je čovjek opasni takmac Božiji, a ne saradnik i sagovornik Božiji.[26] Eto zašto tom čovjeku tehnike nije danas jasno da se egzaktne nauke ne mogu baviti – kako kaže Huston Smith u svojoj knjizi *Zašto je religija važna?*[27] – sa izvjesnih šest stvari. Zapravo, tih šest stvari nauku nadilaze, u njih egzaktna nauka ne može uplesti svoje prste:

Prvo, nauka ne može govoriti o vrijednostima u njihovom krajnjem i pravom smislu (*values in their final and proper sense*). Drugo, nauka šuti o egzistencijalnim i globalnim smislovima i značenjima (*Existential and global meanings*). Naime, egzaktna fizika nam ne može odgovoriti na pitanje "Šta je značenje života" (*What is the meaning of life*)? Treće, nauka ne govori o krajnjim svrhama (*final causes*), krajnjim uzrocima (*final causes*). Dok se Aristotel pitao o onom "zašto stvari" (*the why of things*), to pitanje moderna je nauka prognala iz svoje orbite. Nju ne zanima teleologija ili svrhovitost svijeta, vaseljene, kosmosa. Drevni ili prijemoderni čovjek ba-

[26] O ovome se šire bavimo u našoj knjizi *U potrazi za dubinama nebeskog plavetnila (eseji o vjeri u XXI stoljeću)*, izd. El-Kalem i Centar za napredne studije, Sarajevo, 2014.

[27] Usp. Huston Smith, *Why Religion Matters?*, pp. 197.-199.

vio se teleologijom i tako još ostajao na kvalitativno iskustvenim osobinama stvarnosti, dok je moderni čovjek počeo stvari i stvarnost samo mjeriti, svoditi ih na kvantitativno. Četvrto, nauka se ne bavi nevidljivim stvarima (*invisibles*), pomoću instrumenata neopažljivim stvarima, ukratko: nauka se ne bavi stvarnošću za koju su (i spram koje su) mašine "gluhe, nijeme i slijepe". Peto, nauka se ne bavi štostvima stvari (*quality*). Šesto, nauka se ne može baviti onim što je iznad nas, ljudi (*our superiors*).[28] Huston Smith ovim ukazuje da teologija danas ima svoja područja; ta područja planetarno obodrena nauka nije dokraja uzurpirala, ali, teologija se danas bavi ovim područjima iz puke nužde, razmatra ih u hitnosti, u pogibeljnim okolnostima, u vratolomno brzim vremenima.

Zaključak

Naš uvid u savremenu literaturu o Kur'ānu govori da je u periodu XX. stoljeća veoma mali broj radova i knjiga napisano o moralnim principima Kur'āna i islama. Kad su posrijedi muslimanski autori, ovdje se prisjećamo djela Majida Fakhriya, "Etičke teorije u islamu" (*Ethical theories in Islam*),[29] zatim Dauda Rahbara, "Pravedni Bog. Studija o etičkom učenju Kur'āna" (*God of Justice. A study in the ethical doctrine of the Qur'ān*),[30] tu je i jedna studija Fazlur Rahmana, "Zakon i etika u islamu" (*Law and Ethics in Islam*),[31] itd.

I neki drugi autori bavili su se etičkim planovima Kur'āna i islama. Na primjer, George Hourani je napisao djelo "Razum i tradicija u islamskoj etici" (*Reason and tradition in islamic ethics*),[32] a poznato je i djelo Toshihika Izutsua "Struktura etičkih termina u Kur'ānu: studija iz semantike" (*The Structure of the Ethical Terms in the Qur'ān: A Study in Semantics*).[33]

---

[28] Huston Smith, ibid., pp. 197.-199. (Također, o ovome šire u našem eseju *Razmišljanja o govoru o Bogu danas*, u našoj knjizi *U potrazi za dubinama nebeskog plavetnila*, nav. djelo, str. 7.-23.).

[29] Djelo se pojavilo u izdanju Brilla, Leiden, 1991.

[30] Djelo se pojavilo u izdanju Brilla, Leiden, 1960.

[31] Fazlur Rahman je ovu studiju objavio u zborniku radova *Ethics in Islam. Ninth Giorgio Levi Della Vida Conference 1983*.

[32] Djelo je izišlo u New Yorku, Cambridge University Press, 1985.

[33] Ova knjiga se pojavila u Japanu (Tokyo: Keio University, 1959).

Ipak, sve su ovo pojedinačne studije; one proučavaju zasebne poglede na moral, kao i etičke planove Kur'āna, i to na način fokusiranog osvjetljavanja moralno-etičke dimenzije izvora islama, bez inkorporiranja te dimenzije u glavne trendove tumačenja Kur'āna u XX. stoljeću.

A mi upravo danas stojimo pred zadaćom inkorporiranja moralnih načela i etičkih vidika u metodologiju savremenih trendova u tumačenju Kur'āna. Mi ne niječemo da je Kur'ān jedna otvorena knjiga, da se Kur'ān može različito tumačiti te da je kroz svoju povijest knjiga Kur'āna doživjela brojna tumačenja. Vijekovima su komentatori Kur'āna sa njegovih stranica derivirali svoje pravne, filozofske, političke, mističke, štaviše i naučne inspiracije. Ni danas se Kur'ān ne tumači unisono, jednoobrazno. I danas postoje politička, pravna, mistička, "naučna", jezička i druga tumačenja Kur'āna.

Ključno je, međutim, to da se mi danas posvetimo zadaći inkorporiranja moralnih načela islama i njegovih etičkih dimenzija u sve današnje trendove tumačenja Kur'āna. Jer, mnogi dijelovi svijeta koje danas nastanjuju muslimani prepuni su nemira, revolucija, sukoba, ratova, rušenja i destrukcije najrazličitijih vrsta. Islamski svijet danas u nasušnoj je potrebi za ponovnim raskrivanjem moralnih načela islama i etičkih dimenzija Kur'āna. Za ovo ima nekoliko razloga.

Prvo, sve vrste "informacija" (*āyāt, aḥādīṯ, aẖbār, qaṣaṣ...*) koje donosi Kur'ān primarno su u vezi sa ćudorođem, moralom (*ẖuluq, aẖlāq*).

Drugo, Kur'ān nije knjiga nalik historijskoj enciklopediji; Kur'ān nije ni knjiga političke filozofije; Kur'ān nije knjiga društvene teorije. Kur'ān je, prema klasičnim i tradicionalnim definicijama – Božija Objava (*waḥy* – وَحْيٌ) i kao Božija riječ (*kalāmu 'llāh* – كَلَامُ اللهِ), Kur'ān je, prije svega, knjiga koja nudi vijesti o Bogu, o svijetu i o čovjeku na način razbuđivanja *moralne osjetljivosti, ćudoredne distance* i *egzistencijalne svijesti prožete ćudorođem* kod svojih recipijenata.

Treće, čak i ondje, na mjestima gdje se iz Kur'āna crpe pravne norme, jasno vidimo da su te *pravne norme* u bitnome *moralne i ćudoredne norme*. Sâm Božiji poslanik Muhammed, a.s., rekao je: "Poslan sam da usavršim plemenitosti morala!" (*Innamā buiṯṯu li utammima makārima l-aẖlaq* – إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ).

IZVORI I LITERATURA (izbor)

- Adal, Raja (2008), *Shakib Arslan's Imagining of Europe: The Coloniser, the Inquisitor, the Islamic, the virtuous, and the friend*, objavljeno u: Clayer, Natalie i German, Eric, Islam in Inter-war Europe, Columbia University Press, New York
- Arslān, Amīr Šakīb (2013) *Li māḏā ta'aḫḫara l-muslimūna wa li māḏā taqaddama gayruhum* (لِمَاذَا تَأَخَّرَ الْمُسْلِمُونَ وَ لِمَاذَا تَقَدَّمَ غَيْرُهُمْ), Bibliotheka Alexandrina, Aleksandrija
- Ayoub, Mahmoud M. (1984), *The Qur'ān and Its Interpreters*, vol. I, State University of New York Press, Albany
- Hourani, George (1985), *Reason and Tradition in Islamic Ethics,* Cambridge University Press, New York
- Izutsu, Toshihiko (1959), *The Structure of the Ethical Terms in the Qur'ān: A Study in Semantics*, Keio University, Tokyo
- Karić, Enes (2014), *U potrazi za dubinama nebeskog plavetnila (eseji o vjeri u XXI stoljeću)*, el-Kalem i Centar za Napredne Studije, Sarajevo
- Nasr, Seyyed Hossein (1997), *Man and Nature, The Spiritual Crisis in Modern Man*, ABC International Group, Inc, Chicago
- Nasr, Seyyed Hossein (2001), *The Quran – the Word of God*, objavljeno u: *Ideals and Realities of Islam*, The Islamic Texts Society, Cambridge
- Rahbar, Daud (1956), *Sir Seyyed Ahmad Khan's Principles of Exegesis*, objav. u Muslim World, 46., Hartford
- Rahman, Fazlur (1994), *Major Themes of the Qur'ān*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis
- Smith, Huston (2001), *Why Religion Matters (The Fate of the Human Spirit in an Age of Disbelief),* HarperSanFrancisco, San Francisco
- Suyūṭī, Ǧalāluddīn (1967), *al-Itqān*, I, Kairo
- Troll, C. W. (1978), *Sayyid Ahmad Khan. A Reinterpretation of Muslim Theology*, New Delhi
- Wielandt, Rotraud (2002), *Exegesis of the Qur'ān: Early Modern and Contemporary*, objavljeno u: Jane Dammen McAullife, *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Volume Two, Brill, Leiden – Boston
- Zarkašī, Burhanuddīn (1391. po Hiğri), *al-Burhānu fī 'ulūmi l-qur'ān*, Kairo

أنس كاريتش

الحاجة إلى العودة إلى تفاسير القرآن الكريم الخلقية

الملخص

إن مرحلة القرنين التاسع عشر والعشرين فيما يخص الدراسات القرآنية متسمة، في الأكثر، بتفاسير القرآن الكريم الإيديولوجية و"العلمية" والطائفية. بل يتم فيهما تفسير القرآن الكريم دستورا، وكثيرا ما "خلاصةً إيديولوجية" يجب أن تُدرك على أساسها الإيديولوجيات التي من شأنها ليس فقط أن تخالف الإيديولوجيات الغربية من الاشتراكية والشيوعية والقومية، بل أن تكون منافسة لها في المسرح الاجتماعي الحديث. وهذا الاتجاه في الدراسات القرآنية، من وجهة النظر "النفسية"، مفهوم إلى حد ما لأن العالم الإسلامي وجد نفسه مهددا من قبل الاستعمار والاستعمار الجديد. كانت رسائل القرآن الكريم كثيرا ما تُستخدم نوعا من المنصّة السياسية والإيديولوجية لمقاومة الاستعمار، بل مصدرا روحيا تُشتق منه "المذاهب الإيديولوجية" التي من شأنها أن تكون وسيلة "التجنيد السياسي" في البلاد المسلمة التقليدية، وخاصة خلال القرن العشرين. على أنه اليوم، بعد التجارب التي حصل عليها العالم فيما يخص الإيديولوجيات المذكورة، والإيديولوجية عموما، توجد الحاجة إلى أن يحيي المسلمون أنفسهم الرسائل والتفاسير الخلقية للقرآن الكريم، وذلك في الجامعات قبل كل شيء، وكذلك في الدراسات القرآنية. وسنشير في هذا البحث إلى الحاجة الماسة إلى أن يبدأ اليوم إحياء الدراسات الخلقية عن القرآن الكريم، مما نحيي به ما أُهمل منذ زمن بعيد من الدراسات الثقافية عن القرآن الكريم، وكذلك الدراسات الجمالية عنه.

الكلمات الأساسية: تفسير القرآن الكريم، الدراسات القرآنية، العصرية، العصر الحديث، التقدم، الخلق، الأخلاق، القيم

Enes Karić

A NEED FOR A RETURN TO THE ETHICAL INTERPRETATION OF THE QUR'AN

ABSTRACT

The Qur'anic Studies of the 19th and 20th centuries are marked, mainly, by ideological, "scientific" and sectarian interpretation of the Qur'an. Moreover, the Qur'an is interpreted as a constitution (dustūr), often also as "ideological compendium" which has to come up with ideologies not only to oppose Western ideologies of socialism, communism and nationalism, but also to be competitive on the contemporary social scene. Such a trend in the Qur'anic Studies is, speaking from the "psychological" perspective, to some extent understandable, because the Muslim world felt threatened by colonialism and neo-colonialism. The Qur'anic messages are often used as a kind of political and ideological platform for resistance against colonialism, but also as a spiritual source to derive "ideological learning" from, which, in turn, would be a means of "political mobilization" in the traditional Muslim countries, especially during the 20th century. Today, however, after the world has actually experienced all these ideologies, even ideology in itself, there is a need for Muslims to revive moral messages and ethical interpretations of the Qur'an, at the universities primarily, as well as within the field of the Qur'anic Studies. This essay will point out a dire need for initiating a revival of the ethical studies of the Qur'an, which would, in turn, revive the long neglected *cultural studies* of the Qur'an, as well as the aesthetic studies of It.

KEYWORDS: *interpretation of the Qur'an, Qur'anic studies, contemporarity, the modern era, progress, morality, ethics, morals, ethical values, values.*

Almir Fatić

IBN ʻADŽĪBE EL-HASENI I NJEGOV TEFSIR *EL-BAHRU L-MEDĪD*

SAŽETAK

Rad se sastoji iz dva dijela. U prvom dijelu donosi se kratka biografija šejha Ibn ʻAdžībe el-Hasenija koja, pored osnovnih biografskih podataka u vezi sa njegovim rođenjem, obrazovanjem, duhovnim preobražajem i djelovanjem kao sufije, uključuje i navođenje najznamenitijih Ibn ʻAdžībeovih učitelja i šejhova kao i nekih njegovih najpoznatijih djela (ukupno ih je preko četrdeset) koja je iza sebe ostavio kao svoje trajno duhovno naslijeđe. Drugi dio rada govori o Ibn ʻAdžībeovom tefsiru – jedinstvenom u povijesti tefsirske literature – pod naslovom *El-Bahru l-medīd fī tefsīri l-Qur'āni l-medžīd* (Prostrano more u tumačenju veličanstvenoga Kur'ana), odn. o njegovoj metodologiji koja ga, zapravo, čini jedinstvenim te njegovim tefsirskim i netefsirskim izvorima. Na kraju, umjesto zaključka, dali smo bosanski prijevod Ibn ʻAdžībeovog *Uvoda* u njegov tefsir koji je, iako koncizan, vrlo jasan i razumljiv te dvostruko interesantan: sa tefsirske i metodološke tačke gledišta.

KLJUČNE RIJEČI: *Ibn ʻAdžībe*, *El-Bahru l-medīd*, *tefsir*, *tefsir išārī*, *metodologija*, *zāhir*, *bātin*

Kratka biografija šejha Ibn ʻAdžībe el-Hasenija

Puno ime šejha Ibn ʻAdžībe glasi: Ahmed ibn Muhammed ibn el-Mehdi ibn 'Adžībe el-Haseni el-Endžri (Zirikli 1984:245). Također, uz njegovo ime dodaje se: el-Idrisi eš-Šazili el-Fasi (Kehhala:163). Poznat je i prepoznatljiv pod imenom Ibn ʻAdžībe. Rođen je 1747. ili 1748. god. (1160. ili 1161.

god. po H.)[1] u selu El-Hamīs, oko dvadeset kilometara sjeverozapadno od Titvana (ar. تطوان; fr. Tétouan ; en. Tetuan), u plemenu Endžra, koje se živjelo između Tangersa (Tangier) i Titvana duž mediteranske obale Maroka.

Još kao dijete, i kao član familije *šerīfa*,[2] iskazivao je ljubav prema znanju; postao je rano hafiz Kur'ana i ispoljavao veliku sklonost ka izučavanju gramatike arapskoga jezika, poezije, kiraeta i tefsira. Ovo tradicionalno obrazovanje podrazumijevalo je izučavanje djela kao što su: *Ādžrumijja* i *Elfijja*, oba iz oblasti gramatike arapskoga jezika; *El-Muršidu l-mu'īn* autora Ibn 'Āšira (u. 1040./1727.), djelo iz oblasti malikijskog fikha, i *Hirzu l-emānī* autora Eš-Šātibija (u. 540./1194.), poznato djelo o sedam kiraeta Kur'ana.[3]

U dobi od osmnaest godina napustio je svoj dom i studiranje islamskih nauka nastavio u gradu Kasru l-Kebiru, u kome je ostao oko dvije godine. Potom odlazi u grad Titvan, grad "ispunjen znanjem i mudrošću", u kome nastavlja sticati znanje iz raznih islamskih nauka: fikha, hadisa, tefsira, gramatike, sintakse i logike, pred mnogim učenjacima tog vremena.

Ubrzo su se pojavili plodovi tog naučnog puta: sa nepunih dvadeset devet godina života Ibn 'Adžībe postaje istaknuti učenjak kome je povjereno podučavanje u džamijama i medresama grada Titvana, ali žeđ za sticanjem i uvećavanjem znanja kod njega nije prestajala. Zato, u četrdesetoj godini života, putuje u grad Fes u kome je znanje sticao pred velikim alimima i šejhovim tog vremena iz oblasti hadisa (pred muhaddisom tog vremena Et-Tāvedijem ibn Sevdeom), tefsira, nasljednog prava i lingvistike. U Fesu

---

1 Ibn 'Ağība je rođen desetak godina prije dolaska na vlast sultana Muhammeda III. (1757.–1790.), koji smiruje društveno-političku situaciju u Maroku tog vremena i reorganizira upravu. Pokušaj centralizacije vlasti biva napušten i plemenima se dozvoljava da sačuvaju svoju autonomiju. Dakle, većinu svog života Ibn 'Ağībe je proveo u smirenoj i stabilnoj političkoj, društvenoj i ekonomskoj situaciji. Poslije smrti Muhammeda V. dolazi do previranja zbog borbe za vlast njegovih sinova. Interesantan je podatak da je za vrijeme Ibn 'Ağībinig života, tj. 1777. god., Maroko bio prva država koja je priznala novonastale Sjedinjene Američke Države (više o historiji Maroka v.: http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_Morocco#Alaouite_Dynasty; http://www.magic-morocco.com/history_of_morocco.html; više o društveno-političkoj situaciji u Maroku u vremenu Ibn 'Ağībea v.: Sayyid Jawad Sīhi, *Al-Manhağu t-tafsīriyyu li Ibn'Ağība,* http://www.taqrib.info/arabic/index.php?option=com_content&view=article&id=1072:1390-08-29-20-22-39&catid=82:1389-05-26-07-19-41&Itemid=249).

2 Termin *šerīf* (dosl. plemenit) u Maroku se primjenjuje na one koji vode porijeklo od Muhammeda, a.s. Alevi dinastija sunnijskog ogranka, koja Marokom vlada od sredine 17. st., naziva se *hasenī šerīf* zato što njihovi preci vode porijeklo od Muhammeda, a.s., preko njegovog unuka hazreti Hasana.

3 "Introduction", u: Ahmad ibn 'Ajība (2009: XVII-XVIII).

također ostaje dvije godine te se vraća u Titvan da nastavi svoje učiteljovanje i pisanje, veoma poštovan i uvažavan od svojih sunarodnjaka.

Rezultate svog naukovanja šejh Ibn 'Adžība opisuje riječima:

Iz oblasti racionalnih nauka ('ulūmu l-ezhān) stekao sam znanje: logike ('ilmu l-mantiq), teologije (kelām) prema ehl-i sunnetskom učenju i astronomije ('ilmu l-hej'e); od vjerskih nauka ('ilmu l-edjān) savladao sam: kur'anske nauke ('ulūmu l-Qur'ān), posebno tefsir, fikh različitih mezheba, usul-i fikh, usul-i din, hadis, nauku o životopisima ('ilmu s-sijer), nauku o ratnim pohodima ('ilmu l-megāzī), historiju (tārīh) i nauku o vrlinama (šemā'il); od jezikoslovnih nauka ('ilmu l-lisan): lingvistiku ('ilmu l-luga), sintaksu (tasrīf), gramatiku (nahw) i stilistiku (el-bejān) sa njezinim disciplinama. Što se tiče tesawwufa, on je moje znanje i smisao moga putovanja...[4]

Prijelomni trenutak njegovog života ispunjenoga knjigama i podučavanjem bio je susret sa djelom *Kitābu l-hikem* Ibn Atā'ullāha (u. 709./1309.), poznatim kompendijem praktičnog tesawwufa, zajedno sa njegovim najpoznatijim komentarom *El-Mewāhibu l-gajsijjetu fī šerhi l-Hikemi l-'Atā'ijje*, koga je napisao Ibn 'Abbad er-Rundi (u. 792./1390.), "najodgovorniji čovjek za upoznavanje temeljnih učenja šazilijskog tesawwufskog puta u Maroku".

Prema Ibn 'Adžībeovim vlastitim riječima:

Nakon čitanja ovog [djela], napustio sam egzoterijsko znanje i posvetio se pobožnoj praksi, zikru i donošenju salavāta na Božijega Poslanika. Potom sam osjetio želju da prakticiram povlačenje, počeo sam prezirati svijet i njegove žitelje...[5]

Derkavijskoj školi šazilijskog tarikata, prema vlastitom izvještaju, pristupio je 1208./1793. god.[6] Inače, utemeljitelj šazilijskog tarikata[7] bio je šejh Hasan Šazili (1197.-1258.), a njegov nasljednik šejh Ebu l-'Abbas el-Mursi, dok je utemeljitelj derkavijske škole unutar ovog tarikata bio šejh Ebu l-Me'āli el-Areb b. Ahmed el-Haseni, poznat pod imenom šejh Ed-Derkavi (u. 1239./1823.). Preko šejha Muhammeda el-Buzejdija el-Hasenija (u. 1229./1813.), učenika šejha Ed-Derkawija, Ibn 'Adžība je pristupio derkavijsko-šazilijskom tarikatu.

---

4 Nav. prema: "Tarğumatu l-mu'allif", u: Ahmad ibn 'Ağība (2005:1/6).

5 Nav. prema: "Introduction", u: Ahmad ibn 'Ajība (2009:XVIII).

6 Nav. prema: "Introduction", u: Ahmad ibn 'Ajība (2009:XIX).

7 Više o šazilijskom tarikatu v.: Hafizović (1999: 396-402); "History of Shadhiliyya Tariqa": http://www.suficenter.org/index.php?view=article&catid=12%3Atariqa&id=30%3Ahistory-of-the-shadhiliyya-tariqa&option=com_content&Itemid=2.

Od stupanja u ovaj tarikat pa sve do postizanja stepena velikog duhovnog učitelja, Ibn 'Adžībe je, pod nadzorom svoga šejha, prošao sve faze, kako to vole sufije reći, "slamanja *nefsa*". Ovo je podrazumijevalo takve etape kao što su: oblačenje zakrpljenje odjeće (*hirqa*), prošenje ispred džamija, čišćenje pijačnih mjesta te putovanja pješice sa drugim derkavi-sufijama od sela do sela robusnim planinskim putevima Endžra regiona. Njihovo djelovanje izazvalo je reakciju lokalne vlasti i uleme, i optuženi su za "opasne inovacije". Nakon jednog kratkog boravka u zatvoru 1209./1794. god., zajedno sa svojim duhovnim prijateljima, a po uputi šejha El-Būzejdija, Ibn 'Adžībe i njegovi prijatelji potpuno su promijenili pravac svojih putovanja, sada prema gradovima Sale i Rabata. Ovaj period duhovnih putovanja (*sijāha*) trajao je oko pet godina. Oko 1214./1799. šejh Ibn 'Adžībe se vratio na sjever Maroka, u selo Ez-Zumīdž, brdovito mjesto oko tridesetak kilometara od Tangera, gdje je sagradio kuću i proveo posljednje godine svoga života.

Čitav svoj život Ibn 'Adžībe je, dakle, proveo u okolici Titvana, a na Ahiret je preselio 1224./1809. god., *rahmetullahi 'alejh*. Njegovo duhovno naslijeđe, pored pisanih djela, uključuje i ogranak šazilijsko-derkavijskog tarikata koji do danas nosi njegovo ime: *et-tariqatu d-derkawijjetu l-'adžībijje*. Njegov mezar u selu Ez-Zumīdž svakog augusta u godini posjećuju brojni derviši ovog tarikata kao i drugi muslimani iz čitavog Maroka.[8]

Učitelji i šejhovi

Ibn 'Adžībe je imao brojne učitelje na svom putu sticanja znanja iz raznih islamskih disciplina; studirao je pred mnogim poznatim i priznatim učenjacima svog vremena koji su ostavili i ostvarili poseban utjecaj na njega, među kojima se posebno izdvajaju:

- fekih i kadija Abdulkerim b. Qurrīš (u. 1197./1728.),
- fekih i šejh Ebu l-Hasan Ali b. Ahmed b. Šetīr el-Haseni (u. 1191./1777.),
- fekih, allame Ebu 'Abdullah Muhammed b. El-Hasan el-Dženei el-Haseni (u. 1200./1785.),
- allame, muhaddis Ebu 'Abdullah Muhammed et-Tāwedi b. et-Talib b. Sewde el-Murri (u. 1209./1794.),
- hafiz Ebu 'Abdullah et-Tajjib b. Abdulmedžid b. Kejran (u. 1227./1812.),

[8] "Introduction", u: Ahmad ibn 'Ajība (2009:XX).

– allame Ebu 'Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Bunejs el-Fasi (u. 1213./1798.),
– allame Es-Salih Ebu 'Abdullah Muhammed b. Ali el-Verzazi (u. 1179./1765.).

Što se tiče duhovnih učitelja u tesawwufu, dvojica njih imala su odlučujući i usmjeravajući utjecaj na Ibn 'Adžībea. Prvi od njih je **šejh Ed-Derkawi** (Ebu l-Me'āli el-'Arebi b. Ahmed el-Haseni), mudžeddid (obnovitelj islama) u 19. stoljeću u zemljama Magreba i utemeljitelj derkavijske škole šazilijskog tarikata. Porijeklom je iz berberskog plemena Beni Zewāl, na sjeveru Maroka. Autor je nekoliko spisa u vidu poslanica (*resa'il*), a posebno su interesantna i dragocjena njegova pisma upućena njegovim učenicima.[9] Drugi je **šejh El-Būzejdi** (Muhammed b. el-Habib Ahmed el-Buzejdi el-Haseni) iz plemena Gamāra na sjeveru Maroka. Napisao je djelo *El-Ādābu l-merdijje fī tarīqi s-sūfijje* i spjev pod naslovom *El-Qasīdetu t-tā'ijjetu fi s-sulūk*, na koga je komentar napisao Ibn 'Adžībe.[10.]

Djela

Šejh Ibn 'Adžībe al-Haseni svoje trajno duhovno naslijeđe ostavio je u preko četrdeset djela iz raznih islamskih disciplina, a najviše iz oblasti tesawwufa. Njegov spisateljski opus može se podijeliti na: a) djela napisana prije tesawwufske faze i b) djela koja je napisao kao mutesawwif, sufija. Ovdje ćemo spomenuti neka njegova djela (Zirikli 1984: 245; Kehhala:163).

Tefsir i kiraeti:
– *El-Bahru l-medid fi tefsiri l-Qur'ani l-medžid* – djelo o kome posebno govorimo o nastavku rada,
– *Ed-Dureru l-mutenasire fi tewdžihi qira'ati l-mutewatire*.

Hadis:
– *Hašijetu l-Džami'i s-sagir li s-Sujuti,*
– *Erbe'une hadis fi l-usuli we l-furu'.*

Fikh i aka'id:
– *Hašijetu 'ala Muhtesar Halil,*
– *Risala fi l-'aqa'id we s-salah.*

---

9 V.: Glassé (2010:100-101); Al Darqawi (1999); *The Darqawi Way* (The Letters of Al-Arabi al-Darqawi) (1980); *Letters of a Sufi Master, The Shaykh ad-Darqawi, Shaykh al-'Arabi ad-Darqawi* (1998).

10 "Tarğumatu l-mu'allif", u: Ahmad ibn 'Ağība (2005: 1/6-9).

Lingvistika:

– *El-Futuhatu l-qudusijje fi šerhi l-muqaddimeti l-Adžrumijje.*

Biografija:

– *Ezharu l-bustan fi tabeqati l-e'ajan,*
– *El-Fehrese* – autobiografsko djelo.[11]

Tesawwuf:

– *Iqazu l-himem fi šerhi l-Hikem li Ibn 'Ata'illah,*
– *El-Futuhatu l-ilahijje fi šerhi Mebahisi l-aslijje.*[12]

---

[11] Posebno ukazujemo na ovu Šejhovu *Autobiografiju* koju je završio u godini svoje smrti. Zanimljivo je da je ona prvi put objelodanjena i štampana na francuskome jeziku u prijevodu franscuskog orijentaliste Jeana-Luisa Michona (u. 2013.), koji je primio islam (*L' Autobiographie (Fahrasa) du Soufi marocain Ahmad ibn 'Agiba (1746-1809)*, E.J. Brill, Leiden, 1969, kao i: Arche Milan – Biblio Unicorne, 1982), a onda se pojavilo izdanje i na arapskome jeziku 1990. god. u Egiptu u redakciji dr. Abdulhumayda Sāliha (Ibn 'Ağība, *Al-Fahrasa*, Dāru l-gadi l-'arabiyy, Kairo). Na engleski jezik je sa Michonovog francuskog prevedena 1999. pod naslovom *The Autobiography (Fahrasa) of a Moroccan Soufi: Ahmad ibn 'Ajiba*. Introduced and Translated from the Arabic by Jean-Louis Michon. English Translation by David Streight, Fons Vitae, Louisville KY USA. Ibn 'Ağībina *Autobiografija*, pored toga što nudi detalje o njegovom životu i putovanjima u potrazi za egzoterijskim i ezoterijskim znanjem te društvenim i duhovnim borbama koje takva potraga podrazumijeva, daje interesantne informacije o intelektualnom središtu koje je grad Titvan postao početkom devetnaestog stoljeća, kao što daje i zanimljiv historijski izvještaj o društvenom-kulturnom miljeu čitavoga Maroka Ibn 'Ağībinog vremena (https://www.fonsvitae.com/OnlineStore/tabid/58/pid/31/The-Autobiography-of-a-Moroccan-Soufi-Ahmad-IbnAjib.aspx; http://en.wikipedia.org/wiki/Ahmad_ibn_Ajibaa). – Spomenuti Jean-Louis Michon je na Sorboni 1966. god. odbranio doktorski rad o životu i djelu šejha Ibn 'Ağibe pod naslovom *Le soufi marocain Ahmad ibn 'Ajība (1746-1809) et son Mi'rāj: glossaire de la mystique musulmane*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1973; na engleskom je objavljen pod naslovom *The Moroccan Sufi Ibn 'Ajiba and His Mi'raj*, Fons Vitae, 1998. Također, na francuski je preveo i Ibn 'Ağibino djelo *Mi'rağu t-tašawwuf ilā haqā'iqi t-tasawwuf*, svojevrsni leksikon sufijskih tehničkih termina. Prijevod je predstavljao dio autorove doktorske disertacije i, poslije toga, objavljivan je nekoliko puta; v. npr.: Ibn 'Ajībah, *L'Ascencion du regard vers les réalités du soufisme: traduction annotée du Kitāb Mi'rāj al-tashawwuf ilā haqā'iq al-tasawwuf*, Beyrouth: Dar Albouraq, 2010. Na engelski jezik ovu knjigu preveli su Mohamed Fouad Aresouk i Michael Abdurrahman Futzgerald*, The Book of Acsension to the Essential Truth of Sufism* by Ahmad ibn 'Ağiba', Fons Vitae, Louisville, 2011. Godine 2010. Michon je objavio je i knjigu: *Ibn Ajiba: Two Treatises on the Oneness of Existence*, u kojoj predstavlja dvije kratke metafizičke rasprave Ibn 'Ağibe (Archetype, Cambridge), dok je rasprave na engleski preveo David Streight, a tiskan je i njihov izvornik (http://www.worldwisdom.com/public/authors/Jean-Louis-Michon.aspx; http://en.wikipedia.org/wiki/Jean-Louis_Michon).

[12] Potpunu listu djelâ šejha Ibn 'Ağibe i njihov kratki sadržaj v. u: "Taruğmatu l-mu'allif", u: Ahmad ibn 'Ağība (2005:1/9-14); hronologiju nastanka v. u: Michon (1973:90-91).

El-Bahru l-medīd – jedinstveni tefsir

Šejh Ibn 'Adžībe, marokanski alim malikijskog mezheba i sufija, autor je tefsira pod naslovom *El-Bahru l-medīd fi tefsiri l-Qur'ani l-medžid* (Prostrano more u tumačenju veličanstvenoga Kur'ana). Riječ je o tumačenju čitavoga Kur'ana. Najnovije izdanje koje posjedujemo štampano je u osam tomova.[13]

Prema hronologiji Michona (1973), Ibn 'Adžībe je rad na ovom tefsiru počeo u ili oko 1214./1799. g., što će reći po povratku u selo Ez-Zumīdž, u kome je živio do kraja svoga života. Aresmouk i Fitzgerald u svome "Uvodu" (2009) engleskog prijevoda Ibn Adžībeovog komentara tri kur'anske sure ističu da,

> *kada se uzme u obzir da je on većinu El-Bahru l-medīda napisao u vrijeme izbijanja kuge koja je odnosila stotine života na dan širom sjevernog Maroka, uključujući i njegovu djecu, onda su obim njegovog djela kao i duhovno stanje iz kojeg je promatrao svijet više nego zapanjujući*.

Datum kompletnog završetka tefsira, zapisan rukom samog Šejha (2005:8/379), bio je u nedjelju, šestoga rebi'a n-nebevijj (l-evvela) 1221. god. po Hidžri (13. maj 1806.), tj. malo više od tri godine prije njegove smrti 22. šewwala 1224/30./novembra 1809. *Rahimehullāh*.

Metodologija

U metodološko-strukturalnom smislu tefsir *El-Bahru l-medīd* predstavlja *jedinstvenu pojavu* u historiji tefsirske književnosti. Naime, za razliku od svih svojih prethodnika, mufessira iz reda sufija ili nesufija, šejh Ibn 'Adžībe uvodi, rekli bismo, *novi metod* u tumačenju Kur'ana koji se ogleda u slijedećem: svaki ajet Kur'ana protumačen je u dvostrukoj perspektivi: egzoterijskoj *(zāhir/ibāre*) i ezoterijskoj ili aluzivnoj (*bātin/išāre*), i u

[13] Izd. Dāru l-kutubi l-'ilmiyya, Bejrut, 2005. Uredio 'Omar Ahmad ar-Rawi; pregledao, revidirao i komparirao sa izvornim rukopisom 'Abdul-Salam al-'Imrani al-Kalidi. – Blizu stotinu pedeset godina nakon Ibn 'Ağibeove smrti, njegov tefsir je postojao samo u rukopisu i bio je poznat unutar sufijskih krugova Sjeverne Afrike i Bliskog istoka. Izdavačka kuća Dar al-thanā' u Egiptu 1953. god. objavila je štampano izdanje koje je sadržavalo tefsir od početka Kur'ana pa do 3:190. Poslije četrdeset pet godina, tj. 1999. g., štampano je prvo kompletno izdanje *Al-Bahru l-madīda*, utemeljeno na najboljem rukopisnom primjerku, kojeg je uredio Ahmad 'Abdullāh al-Qurši Rislān. Prva četiri toma, od ukupno njih šest, pojavila su se 1999., peti 2000., a šesti i posljednji 2001. "Introduction", u: Ahmad ibn 'Ajība (2009:XXI-XXII).

tome počiva razlog njegove jedinstvenosti kao i iznimne privlačnosti. Sam autor u uvodu u svoj tefsir *El-Bahru l-medīd* (2005:1/19) otkriva svoj metodološki postupak i svoju nakanu:

> *Zamolili su me moj šejh, arif-rebbani, Sejjidi Muhammed el-Buzejdi el-Haseni, kao i njegov šejh, kutb i šejh šejhova, El-'Arebi ed-Derkawi el-Haseni, da sastavim/napišem komentar Kur'ana koji bi objedinio tefsir učenjaka zahira i išarete učenjaka batina, i ja sam odgovorio na njihovu molbi u nadi da će ovo djelo biti od opće koristi i radost za srca i uši. O svakom ajetu prvo navodim ono što je važno u pogledu njegove jezičke analize, potom navodim izvanjska značenja riječi, a onda unutarnje išarete, slijedeći pri tome sredinu između opširnosti i konciznosti u izlaganju – očekujući u svemu tome da će mi se otvoriti riznice Plemenitog i Sveopraštajućeg – i nazvao sam ga 'Prostrano more u tumačenju veličanstvenog Kur'ana'...*

Uz ovu stratešku metodološku odrednicu, kao dominantne metodološke inačice autora tefsira *El-Bahru l-medīd,* možemo navesti slijedeće:

a) objašnjavanje, na početku sure, mjesta objavljivanja svake sure (da li je mekkanska ili medinska) i navođenje broja njezinih slova, riječi i ajeta te razlike koje se pojavljuju u tom pogledu, npr.:

> *Sura En-Nisa' je medinska (medenijje), ima 16 300 slova, 3745 riječi i 160 ajeta, prema mišljenju Es-Sa'lebija, dok, prema mišljenju El-Bajedawija, ima 175 ajeta* (Ibn 'Adžībe 2005:2/3);[14]

b) spominjanje kontekstulane povezanosti između sura (*munāsebe*), njihovih povoda, vrijednosti i kratko predstavljanje sadržaja svake sure, naprimjer:

---

[14] Tefsir ajeta šejh Ibn 'Adžībe otpočinje jezičkim objašnjenjem manje poznatih riječi u njemu dajući njihovu gramatičku analizu (*'irāb*), a zatim objašnjava značenje (*ma'na*) ajeta oslanjajući se pri tome na sāmi Kur'an, Hadis, povode Objave, predaje i stavove prethodnih mufessira. Npr. komentar 16. ajeta (1/61) sure Al-Baqara izgleda ovako: "Riječ *al-liqa'* označava susret bez namjere i osamljivanje s nekime ili nečime, dok ona ovdje implicira značenje 'vraćanja' (*rağa'*), i zato je glagol *susretnu* prijelazan sa prijedlogom *ila*. Riječ *aš-šaytan*, na oblik *fay'al*, dolazi od glagola *šatana* (udaljiti se), ili na oblik *f'alan* od glagola *šata* (nastradati, propasti). *Al-Istihza'u bi š-šay'* znači potcjenjivanje ili omalovažavanje nekoga/nečega. Za srčano ili duhovno sljepilo upotrebljava se izraz *al-'amah*, dok se za tjelesno/očno sljepilo upotrebljava izraz *al-'amy*. Uzvišeni Hakk, opisujući ove munafike potvrđivanjem njihova licemjerja, kaže da oni: *Kada susretnu one koji vjeruju* – ashabe koji pokazuju svoj iman – a kada se vrate *šejtanima svojim*, tj. svojim buntovnim vođama u nevjerništvu i nasilju, *govore: Mi smo s vama* – nismo napustili našu vjeru – *mi se samo rugamo*, njima i omalovažavamo ih. Ovaj ajet je objavljen o 'Abdullahu b. Ubejju, vođi munafika, koji je, kad je susreo Sa'da, rekao: "Divna je vjera, vjera Muhammedova!" a kad se osamio sa vođama nevjerništva svoga naroda, još čvršće je prihvatio vjeru svojih predaka. (...)

Sura El-Kehf je mekkanska, ima 111 ili 115 ajeta; aspekt njezine povezanosti sa prethodnom surom ogleda se u slijedećem: Pošto je Vjerovjesniku, s.a.v.s., naređena zahvala Uzvišenom Allahu zbog savršenstva Njegove transcendentnosti, Uzvišeni ga obavještava da Njemu to priliči zbog darovanju mu najuzvišenije blagodati – objavljivanja uzvišene Knjige, koja je uzrok upute koja vodi do neprekidne blagodati, ili, pak, da ona (sura El-Kehf) predstavlja dopunu Božijih riječi: ... وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ (El-Isra', 106) (Ibn 'Adžībe 2005:4/137).[15]

Također, na početku komentara sure En-Nisa', pored gore navednog, autor tefsira ističe da "njezin sadržaj naređuje čuvanje šest stvari: imetka, porijekla, tijela, vjere, jezika i vjerovanja, nakon što je prvo naređena Bogobojaznost koja je osnova svega toga" (2/3);

c) tumačenje Kur'ana Kur'anom, npr.: za كَلِمَاتٍ *riječi* u ajetu: فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ *I uze Adem od Gospodara svoga neke riječi* (El-Bekare, 37.). Ibn 'Adžībe veli da su to ove riječi: قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْلَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ *Oni rekoše: "Gospodaru naš, učinili smo nasilje sami sebi, i ako nam Ti ne oprostiš i ne smiluješ nam se, sigurno ćemo biti izgubljeni"* (El-E'araf, 23.) (Ibn 'Adžībe 2005:1/75-76);

d) korištenje različitim kiraetima, npr.: tumačeći ajet *Maliki jewmi d-din* (El-Fatiha, 3.) Šejh navodi:

Riječ Malik je atribut onoga što joj prethodi. Većina stručnjaka za kiraete ovu riječ čita bez elifa, tj. melik, kao izvedenicu iz riječi mulk (posjed, svojina, vlasništvo). Asim i Kisa'i čitaju sa elifom, tj. Malik, kao izvedenicu iz riječi milk (u istom značenju kao i mulk). Prema ovome, podrazumijeva se značenje da je On posjednik onoga što će se zbiti na Sudnjem danu ili da je Posjednik vlasti na Sudnjem danu. Čitanje većine stručnjaka je pretežnije... (Ibn 'Adžībe 2005:1/28);[16]

e) tumačenje Kur'ana Sunnetom i predajama od istaknutih ashaba i tabi'ina: npr.: na kraju sure El-Hašr Šejh navodi i ova dva hadisa:

Ebu Hurejre, r.a., prenosi da je pitao svog voljenog, Allahovoga Poslanika, a.s., o Allahovom najvećem imenu, pa mu je rekao: 'Drži se kraja sure El-Hašr, pa je mnogo uči!' Ponovo sam ga pitao isto pitanje, a on mi je dao isti odgovor. Opet sam ga ponovo pitao isto, a on mi isto odgovorio. On također prenosi slijedeći hadis: 'Ko tri puta kaže kada osvane: Euzu billahi

[15] Kao primjer korištenja povoda Objave v., npr., komentare 198. i 204. ajeta sure Al-Baqara (1/200, 205).

[16] U većini slučajeva šejh Ibn 'Adžībe poimenično navodi imame kiraeta, dok ponekada odstupa od te prakse spominjući samo: *wa qari'a bi kara*.

s-semi'i l-'alimi mine š-šejtani r-radžim (Utječem se Allahu, Koji sve čuje i sve zna, od prokletog šejtana) i prouči posljednja tri ajeta sure El-Hašr, Allah odredi sedamdeset hiljada meleka koji na njega donose salavat sve dok ne omrkne. A ako taj dan umre – umre kao šehid. A ko to isto prouči kada omrkne, ima isti stepen. Ovaj hadis bilježi Et-Tirmizi (Ibn 'Adžība 2005:8/18-19);[17]

f) *jezički tefsir (et-tefsiru l-lugawijj)*, tj. lingvistička i gramatička analiza kur'anskih ajeta i riječi: npr., dio komentara 7. ajeta sure El-Fatihe glasi:

Riječ sirat je zamjena (permutativ) – i to permutativ cjeline cjelinom (bedelu l-kulli mine l-kull). Permutativ u sintaksičkom smislu zamjenjuje imenicu ili sintagmu koja stoji prije nje u rečenici. Permutativno značenje ovdje je u smislu potvrđivanja i određivanja da je put muslimana onaj put na kojem oni svjesno ustrajavaju. I to je rečeno na jedan stilski način, jer zamjena (permutativ) ovdje je kao tumačenje ili objašenjenje (sintagme) sirata l-musteqim, tj. da je taj put jasan, nije skriven, i da je on put vjernika. Gajri l-magdubi 'alejhim je zamjena (permutativ) zamjenice ellezine (u siratallezine) u značenju da ono što je darovano (vjernicima) – to ih štiti od srdžbe i zalutalosti, ili je atribut koji pojašnjava ili ograničava u značenju da su oni (vjernici) objedinili opću blagodat, tj. blagodat imana, i blagodat spašenosti od srdžbe i zalutalosti...(Ibn 'Adžība 2005:1/41-42)*;*

g) *tefsir išari*,[18] npr.: nakon egzoterijskog tumačenja sure El-Leheb, slijedi slijedeći *el-išari* tefsir ove sure:

Ebu lehebovci neprestano propadaju i stradavaju. Ebu Leheb je predvodnik nevjerništva i poricanja, pa svi oni koji požure da se suprotstave Allahovim odabranicima (ehlu l-husūsijje) budu priključeni Ebu Lehebu. Ne bude im od koristi ni njihovo blago niti ono što su zaradili. Ući će oni u

---

[17] Šejh Ibn 'Ağība, također, u svome tefsiru u izobilju prenosi predaje istaknutih ashaba i tabi'ina; kada o jednoj riječi ili ajetu prenosi mišljenja većeg broja ashaba, među tim mišljenjima ne pravi preferenciju (*tarğīh*), niti ijedno od njih osporava. Ovaj tefsirski postupak indicira činjenicu da značenje ajeta potencijalno obuhvata sva ta mišljenja. Na primjer, tumačeći 29. ajet sure Al-Fath Šejh prenosi da je 'Ikrime rekao: "'Riječi: أَخْرَجَ شَطْأَهُ *izbaci izdanak svoj* opisuju Ebu Bekra; فَآزَرَهُ *pa ga onda učvrsti* – Omera; فَاسْتَغْلَظَ *i on ojača* – Osmana; a فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ *i ispravi se na svojoj stabljici* – Aliju'. An-Naqqāš prenosi da je Ibn 'Abbās rekao: 'Riječi كَزَرْعٍ *kao sjemenka* opisuju Vjerovjesnika, s.a.w.s.; فَآزَرَه – Aliju b. Ebi Taliba; فَاسْتَغْلَظَ – Ebu Bekra, a فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ – Omera" (*Al-Bahru l-madīd*, 7/153).

[18] *At-Tafsiru l-išariyy (awi l-faydiyy)* – je te'wil kur'anskih ajeta koji se razlikuje od njihova vanjskog smisla, a koji je u skladu sa skrivenim aluzijama (*išarat*) koji je javljaju onima koji prođu sufijski duhovni put (*arbabu s-suluk*). Ponekad se u ovoj vrsti tefsira događa tzv. *tatbiq* (paralelizam) ovog, išaretskog, aluzivnog, i vanjskog tumačenja (Ar-Rahabī 1995:2/338; Az-Zarqani 1988:2/86).

'vatru' odvojenosti i udaljenosti od Allaha. A i 'njihove žene', tj. nefsovi koji nose 'drva' grijeha. Na njihovim vratovima je 'uže' od hizlana – ostavljanja na cjedilu, usukanog (Ibn 'Adžībe 2005:8/369).[19]

Izvori

U tefsiru *El-Bahru l-medīd* susrećemo se sa imenima mufessira koje šejh Ibn 'Adžībe navodi, tj. koristi se njihovim tefsirima. Zato je lahko identificirati tefsirske izvore na koje se oslanjao šejh Ibn 'Adžībe u sastavljanju svog tefsira. Evo najučestalijih komentatorskih imena i njihovih djela koja se spominju na stranicama *El-Bahru l-medīda*:

1. *Enwaru t-tenzil* Bejdawija,
2. *Tefsir* Ebu Su'uda
3. *El-Muharreru l-wedžiz* Ibn 'Atijjea,
4. *Tefsir* Sa'lebija,
5. *Tefsir* Nesefija,
6. *Tefsir* Kušejrija,
7. *Tefsi*r Ibn Džuzejja el-Endelusija,
8. Sujutijeva glosa na Bejdawijev tefsir pod naslovom: *Newahidu l-ebkar we šewaridu l-efkar*,
9. Glosa Ebu Zejda el-Fasija na *Tefsiru l-Dželalejn*.[20]

Od ovih glasovitih komenta(to)ra Kur'ana "izgleda da [autor] prednost daje komentarima Nesefija (u. 537./1142.), Ibn 'Atiijjea (u. 542./1148.) i, posebno, Kušejrija (465./1072.), iz kojih opsežno citira u odjeljcima [egzoteričnog] komentara kao i odjeljcima posvećenim duhovnim aluzijama. Četvrti izvor koji Ibn 'Adžībe učestalo citira u svojim duhovnim aluizijama jeste Vertedžebi. Ovaj izvor, koga su urednici objavljenog arapskog izdanja *El-Bahru l-medīda* ostavili neidentificirana, nedavno je identificiran kao perzijski sufija i učenjak Ruzbihan el-Baqli (u. 606./1209.), autor izvanrednog mističkog komentara *'Arā'isu l-bejān*" (Aresmouk i Fitzgerald 2009: XXI).

[19] Šire o tefsirskoj metodologiji šejha Ibn 'Ağībe v.: Al-'Azzūzī (2001).

[20] Pored ovih tefsirih izvora *Al-Bahru l-madīda* na njegovim stranicama uočljivi su netefsirski izvori kao što su različite hadiske zbirke, Gazalijev *Ihya'*, 'Ata'ullahov *Hikam* i dr.

Ibn ʻAdžībeov Uvod u *El-Bahru l-medīd*

U ovom odjeljku, umjesto zaključka, donosimo naš bosanski prijevod Ibn Adžībeovog *Uvoda* u njegov tefsir sa nekim našim podnožnim bilješkama.[21] Uvod je napisan koncizno, ali vrlo jasno i razumljivo, i dvostruko je značajan: sa metodološke i epistemološke tačke gledišta.

Bismillahi r-Ramani r-Rahim. We sallallahu ʻala sejjidina Muhammed we ʻala alihi we sahbihi we sellem.

Hvalimo Tebe Koji Se otkrivaš Svojim robovima Svojim Govorom u savršenstvu Svoje ljepote i sjaja, Koji razrješuješ jezike učenjaka da iz njega deriviraju njegove dragulje i darove,i Koji daješ da iz njihovih srca izviru izvori mudrosti potvrđeni njegovim principima i namjerama te da deriviraju značenja iz njegovih posebnosti i ponavljanja kada zarone u njegove strúje, i tako njegovim blistavim znamenjima i jasnim dokazima opovrgavaju ono što je lažno! Svako priznaje nemoć i nedostatnost, i zahvaća shodno [svom] razumijevanju iz okeana njegovih i značenja i tajni. On je neiscrpni okean, čije je dno nedosezljivo, i ugodna bašča kojoj ne nedostaje cvijeća. A kako bi i bilo drugačije kada je to Govor našega Gospodara, Znalca svega skrivenoga, svega što je bilo, što jeste i što će biti!

Blagoslov i mir neka su na našeg prvaka i učitelja Muhammeda, očitovanje sveukupne milosti, poslanog sa čudima i Svjetlom, i na njegovu porodicu i njegove ashabe, fontane blagosti i velikodušnosti, čvrste planine izvjesnosti u teškim krizama i neizvjesnostima.

A potom [velim]... Nauka tumačenja Kur'ana je najveličanstvenija nauka i najcjenjeniji predmet mišljenja i razumijevanja. Međutim, ovom velikom poduhvatu može pristupiti samo ostvareni učenjak koji je dosegao duboko znanje u izvanjskim (egzoteričkim) naukama i usmjerio svoje misli i razmišljanja izvanrednim značenjima Kur'ana. Drugim riječima, mora pred učenim ljudima dobro savladati arapski jezik, njegovu sintaksu, semantiku i stilistiku, a zatim jurisrudenciju (fikh), hadis i historiju. A, zatim, ako uroni u tesawwuf duhovnim kušanjem (zewqom), stanjem (halom) i stepenom (meqamom) kroz druženje sa ljudima zewqa iz reda onih koji su postigli upotpunjenost (ehlu l-kemāl), [dopušteno mu je da govori o unutarnjim značenjima Kur'ana], a ako to nije slučaj, onda mu je bolje da šuti u tom pogledu i sebe ograniči na izvanjsko znanje Šeri'ata.

Veličanstveni Kur'an ima svoje izvanjsko značenje (zāhir) za učenjake zāhira (ehl-i zāhir) i svoje unutarnje značenje (bātin) za učenjake bātina (ehl-i bātin). Tumačenje (tefsir) učenjaka bātina mogu [u potpunosti] kušati samo ljudi bātina, drugi ga ne mogu [u potpunosti]

[21] V., također, naš prijevod Ibn 'Ağibeovog komentara El-Fatihe iz *Al-Bahru l-madida*: Ibn 'Adžibe el-Haseni, "Komentar Fatihe – I i II dio", *Kelamu'l šifa*, VI, br. 21/22 (I dio), 23 (II dio); Kaćuni, 1430/2009., 73-79, 76-81; Ibn 'Adžibe el-Haseni, "Komentar Fatihe – III dio", *Kelamu'l šifa'*, IV, br. 24/25, Kaćuni, 1431/2010., 99-103.

razumjeti, niti kušati, i nije ga ispravno navoditi osim nakon utvrđivanja izvanjskog značenja. E onda [je dopušteno] da se ukaže na bātinsko znanje profinjenim riječima i aluzijama. A ako nečije razumijevanje ne doseže nivo sposoban za kušanje tih tajni, on, onda, u najmanju ruku, treba da prizna da ona postoje i da ne žuri da ih porekne. Jer znanje kušanja ('ilmu l-ezwāq) je iznad granica diskurzivnog mišljenja (tawru l-'uqūl) i ne doseže se masovnom predajom (tewāturu n-nuqūl).

U djelu 'Letā'ifu l-minen' autor[22] je napisao: 'Znaj da tefsir ove skupine – tj. sufija – Allahovoga Govora i govora Njegovoga Poslanika u značenjima koja su rijetka i neobična ni na koji način ne mijenjaju doslovno značenje Teksta. Ali izvanjski smisao ajeta razumije se iz samog ajeta i značenja koje je uobičajeno u jezičkom smislu, dok unutarnja razumijevanja ajeta i hadisa razumije onaj kome Allah otvori srce, kako se veli u hadisu da 'svaki ajet ima zāhir, bātin, hadd (granicu) i muttale' (uzvišenje). Nemoj, dakle, da odbijaš prihvatiti ova neobična značenja od takvih ljudi zato što ti neki polemičar i protivnik kaže da su to apsurdi o Kur'anu i Hadisu, jer to nisu apsurdi. Apsurd bi bio da [sufije] kažu: 'Ovaj ajet ima samo ovo značenje!' a oni to ne govor, već istražuju izvanjska značenja na njihovom leksičkom nivou i značenju i razumijevaju od Allaha ono što im On dā da razumiju'.

U svom Komentaru Nesefijevog[23] Aqā'ida Sa'duddin,[24] nakon odbacivanja ateizma, kaže: ' A što se tiče onoga što tvrde neki duhovni autoriteti (el-muhaqqiqūn) da tekst Kur'ana ima svoje vanjsko značenje, ali, pored njega, ima i skrivene aluzije (išārāt hafijje) koje se otkrivaju onima na duhovnom putu i koje je moguće uskladiti sa vanjskim značenjima – to predstavlja savršenstvo imana i čistu spoznaju ('irfān)'. Njegovim riječima 'i koje je moguće uskladiti...' moguće je da se aludira na unutarnju dimenziju

---

22 Puni naslov spomenutog djela glasi: *Lata'ifu l-minani wa l-aklaqi fi wuğubi t-tahadduti bi ni'matillahi 'ala l-itlaq,* čiji je autor Imam Abu l-Mawahib 'Abdulwahhab aš-Ša'rani (u. 973./1565.).

23 Umar b. Muhammad b. Ahmad b. Isma'il b. Muhammad b. 'Ali b. Luqman an-Nasafi as-Samarqandi Abu Hafs Nağmuddin (1069.-1142.) – mufessir, fekih, muhaddis, hafiz, mutekellim, historičar, književnik, jezikoslovac, gramatičar; umro u Samaraqandu, gdje je i živio. Od njegovih mnogobrojnih djela izdvajamo: *Mağma'u l-'ulum*; *At-Taysiru fi tafsiri l-Qur'an*; *Al-'Aqa'id*, *Šarhu Sahihi l-Buhari*... (Kahhala: 7/306).

24 Sa'duddin Mas'ud b. 'Umar 'Abdullah at-Taftazani (u. 712./1312.) – jedan od vodećih učenjaka u arapskome jeziku, stilistici i logici. Rođen u Taftazanu, grad u Horosanu, a živio u Sarahsu. Timurlenk ga protjerao u Samarqand, gdje je i umro, a ukopan je u Sarahsu. Napisao: *Tahribu l-mantiq*; *Al-Mutawwal; Al-Muktasar* –gdje je sažeo djelo *Šarh Talkisi l-miftah*; *Maqasidu t-talibin* – akaid; *An-Ni'amu s-sawabig* – komentar Zamakšarijevog djela *Al-Kalimu n-nawabig*; *Iršadu l-hadi* – gramatika; *Šarhu l-'aqa'idi n-Nasafiyya*; *Hašiyatu 'ala Šarhi l-'Adudi 'ala muktasar Ibni l-Hağib*; *At-Talwihu ila kašfi gawamidi t-tanqih; Šarhu t-tasrifi l-'Izzi* – sintaksa: ovo je prva knjiga koju je napisao u dobi od šesnaest godina; *Šarhu š-šamsiyya* – logika; *Hašiyatu l-Kaššaf* – nije dovršeno; *Šarhu l- arba'ini n-nawawiyya* (Az-Zirikli 1984:7/219)

diskursa sve dok data aluzija nije potpuno odvojena od doslovnog značenja ili je postala toliko nesuvisla da predstvalja devijaciju.

Šejh Zerruq,[25] Allah njime bio zadovoljan, rekao je: 'Sufijski pogled je općenitiji od pogleda mufessira ili učenjaka Hadisa, jer obojica ovih iskazuju pravila i značenja i ništa drugo, dok onaj prvi dodaje traganje za duhovnom aluzijom, i to nakon što potvrdi ono što su potvrdila ova dvojica. A ako to ne učini, on je onda batinija, izišao je iz okvira šeri'ata, a posebno iz reda sufija. A Allah najbolje zna'.

Poslanikove, a.s., riječi: 'Svaki ajet ima zāhir, bātin, hadd i muttale'' znače da je zāhir za one koji se bave riječima u izvanjskom smislu kaš što su gramatičari i stručnjaci za jezik i sintaksu; bātin je za one koji se usmjeravaju na značenje riječi i na ono našto ukazuje govor u pogledu naredbi, zabrana, kazivanja, obavijesti, afirmiranja tevhida te drugih naučavanja Kur'ana, a što je u domenu interesiranja mufessira. Hadd je za onoga ko se bavi deriviranjem propisa iz ajeta, a to si fekihi, koji se usmjeravaju samo na ono na što indicira riječ i navode za to dokaze bez ikakvog pridodavanja. El-Muttala' je za ljude duhovnih istina (ehl-i haqa'iq) među sufijskim velikanima jer oni svoj pogled usmjeravaju od izvanjskog značenja ajeta ka njegovom unutarnjem značenju pa im se otkrivaju tajne, znanja i skrivenosti koje se manifestiraju prilikom razmišljanja o ajetu

U djelu Es-Sahhah[26] stoji: 'U hadisu se navodi: min hewli l-muttale' (od straha uzvišenog mjesta), a što označava uzdignuto mjesto sa kojeg će čovjek gledati događaje na Ahiretu. Kaže se [na arapskome]: Ejne muttale'u haze l-emr? (Gdje je tačka gledanja ovog pitanja?), a doslovno označava uzdignuto mjesto sa kojeg nešto vidi on najviše do najniže granice'. Jer ljudi duhovnih istina od izvanjskog značenja ajeta gledaju ka tajnama njegovog unutarnjeg značenja i rone u dubinama njegovog okeana.

Zamolili su me moj šejh, arif-rebbani, Sidi Muhammed el-Buzejdi el-Haseni, kao i njegov šejh, kutb i šejh šejhova, El-'Arebi ed-Derkawi el-Haseni, da sastavim/napišem komentar Kur'ana koji bi objedinio tefsir učenjaka zahira i išarete učenjaka batina, i ja sam odgovorio na njihovu molbu u nadi da će od ovo djelo biti od opće koristi i radost za srca i uši. O svakom ajetu prvo navodim ono što je važno u pogledu njegove jezičke analize, potom navodim izvanjska značenja riječi, a onda unutarnje išarete, slijedeći pri tome sredinu između opširnosti i konciznosti u izlaganju – očekujući u svemu tome da će mi se otvoriti riznice Plemenitog i Sveopraštajućeg – i nazvao sam ga 'Prostrano more

[25] Abu l-'Abbas b. Ahmad b. Ahmad b. Muhammad b. 'Isa el-Barnisi al-Fasi, poznat po nadimku Zarruq (846./1442.-899/.1493.) – fekih, muhaddis, sufija; napisao brojna djela (Az-Zirikli 1984:1/91).

[26] Puni naslov navedenog djela glasi *Tağu l-lugati wa sahhahu l-'arabiyya*, a poznato je pod naslovom *Sahhahu l-Ğawhari*, autora Isma'ila b. Hammada al-Ğawharija (u. 393./1002.).

u tumačenju veličanstvenoga Kur'ana'. Allaha molim da ga zaogrne odjećom prihvatanja i da postigne svoj željeni cilj, jer On je svemoćan u onome što želi i najpreči od koga se očekuje odgovor! A nema snage ni moći osim sa Allahom, Uzvišenim i Veličanstvenim. We sallallahu 'ala sejjidina Muhammed we 'ala alihi we sahbihi we sellem.

LITERATURA

- Ahmad ibn 'Ağība (2005), *Al-Bahru l-madīd fī tafsīri l-Qur'āni l-mağīd*, Dāru l-kutubi l-'ilmiyya, Bejrut
- Ahmad ibn 'Ajība (2009), *The Immense Ocean – Al-Bahr al-madīd* (A Thirteenth Century Quranic Commentary on the Chapters of The All-Merciful, The Event, and Iron), trans. Mohamed Fouad Aresmouk and Michael Abdurrahman Fitzgerald, Fons Vitae, Louisville
- Al-'Azzūzī, dr. Hasan (2001), *Aš-Šayk Ahmad ibn 'Ağība wa manhağuh fī t-tafsīr*, II, Wizāratu l-awqāf wa š-šu'ūni l-islāmiyya, al-Mamlakat al-magribiyya
- Al Darqawi, Al 'Arabi (1999), *Majmu'at Rasa'il* (Letters from Al Darqawi to his disciples), Casablanca
- *The Darqawi Way* (The Letters of Al-Arabi al-Darqawi translated by Aisha Bewley) (1980), Diwan Press, Norwich UK
- Glassé, Cyril (2010), *Enciklopedija islama*, Libris, Sarajevo
- Hafizović, Rešid, (1999), *Temeljni tokovi sufizma*, Bemust, Sarajevo
- *Letters of a Sufi Master, The Shaykh ad-Darqawi, Shaykh al-'Arabi ad-Darqawi* (1998), translated by Titus Burckhardt, Preface by Martin Lings, Fons Vitae
- Michon, Jean-Louis (1973), *Le soufi marocain Ahmad ibn 'Ajība (1746-1809) et son Mi'rāj: glossaire de la mystique musulmane*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris
- Sīhi, Sayyid Jawa, *Al-Manhağu t-tafsīriyyu li Ibn'Ağība,* http://www.taqrib.info/arabic/index.php?option=com_content&view=article&id=1072:1390-08-29-20-22-39&catid=82:1389-05-26-07-19-41&Itemid=249)
- Kahhāla, 'Umar Ridā, (s.a.), *Mu'ğamu l-mu'allifīn*, Dāru ihyā'i t-turāli l-'arabī, Bejrut
- Ar-Rahabi, Muhammad Husayn (1995), At-*Tafsiru wa l-mufassirun*, Maktaba Wahba, Kairo

– Az-Zarqani, Muhammad 'Abdul'azim, (1988), *Manahilu l-'irfan fi 'ulumi l-Qur'an*, Dāru l-kutubi l-'ilmiyya, Bejrut
– Az-Ziriklī, Kayruddīn, (1984), *Al-A`lām*, Dāru l-`ilmi li l-malāyīn, Bejrut

INTERNET

– http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_Morocco#Alaouite_Dynasty; http://www.magicmorocco.com/history_of_morocco.html
– "History of Shadhiliyya Tariqa": http://www.suficenter.org/index.php?view=article&catid=12%3Atariqa&id=30%3Ahistory-of-the-shadhiliyya-tariqa&option=com_content&Itemid=2.
– https://www.fonsvitae.com/OnlineStore/tabid/58/pid/31/The-Autobiography-of-a-Moroccan-Soufi-Ahmad-IbnAjib.aspx; http://en.wikipedia.org/wiki/Ahmad_ibn_Ajibaa
– http://www.worldwisdom.com/public/authors/Jean-Louis-Michon.aspx; http://en.wikipedia.org/wiki/Jean-Louis_Michon

ألمير فاتيتش

ابن عجيبة الحسني وتفسيره البحر المديد

الملخص

ينقسم هذا البحث إلى قسمين. وتُعرض في القسم الأول السيرة القصيرة للشيخ ابن عجيبة الحسني التي، فضلا عن المعلومات الشخصية المتعلقة بولادته، وتعليمه، وتحوله الروحاني، وأنشطته الصوفية، تتضمن المعطيات عن أشهر أساتذته وشيوخه وكذلك تلك التي تتعلق بأهم مؤلفاته (عددها الإجمالي يتجاوز أربعين) التي تركها وراءه ميراثه الروحي الدائم. ويتكلم القسم الثاني عن تفسير ابن عجيبة ـ وهو الفريد في تاريخ مراجع علم التفسير ـ بعنوان **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، أي عن منهجيته التي تجعله فريدا وكذلك عن مصادره التفسيرية وغير التفسيرية. وفي الختام، بدلا من الخاتمة، قدمنا الترجمة البوسنية لمقدمة تفسيره التي هي، مع أنها وجيزة، واضحة ومفهومة وممتعة من وجهتي النظر، التفسيرية والمنهجية.

الكلمات الأساسية: ابن عجيبة، البحر المديد، التفسير، التفسير الإشاري، المنهجية، الظاهر، الباطن

Almir Fatić

IBN 'AJIBA AL-HASANI AND HIS TAFSIR (QUR'ANIC COMMENTARY) *AL-BAHR AL-MADID* (THE IMMENSE OCEAN)

ABSTRACT

This academic paper consists of two parts. The first part presents a brief biography of sheikh Ibn 'Ajiba al-Hasani which, in addition to basic biographical data concerning his birth, education, spiritual transformation and his influence as a Sufi, also includes a word of Ibn 'Ajiba's teachers and sheikhs as well as some of his most famous works (there are over forty works in total) which he had left behind as his permanent spiritual heritage. The second part of this paper is about Ibn 'Ajiba's commentary on the Holy Qur'an (tafsir) – entirely unique in the whole history of Qur'anic exegesis – titled *Al-Bahru l-medid fi Tafsiri l-Qur'ani l-majid* (The Immense Ocean in the interpretation of the magnificent Qur'an), i.e. its methodology which actually makes it unique and its Qur'anic and non-Qur'anic sources. At the end, instead of conclusion, we give the Bosnian translation of Ibn 'Ajiba's Introduction to his Qur'anic commentary which, although concise, is very clear and understandable, and twice as interesting: both from the commentational and methodological point of view.

KEYWORDS: *Ibn 'Ajiba, Al-Bahru l-medid, tafsir, at-tafsir al-isari, methodology, zahir (the outer dimension of the Islamic faith), batin (the inner, spiritual dimension)*

Dževad Šošić

METODOLOŠKI PRISTUP KIRAETIMA U DJELU *ME'ĀLIM ET-TENZIL* IMAMA EL-BEGAVIJA

SAŽETAK

Svako nastojanje da se pronikne u suštinsku narav različitih čitanja Kur'ana, odnosno kiraetā upućuje nas na tefsirsku literaturu, pogotovo na tefsire poznatih klasika, poput Taberija, Kurtubija, Ibn Atijja i dr., gdje se susrećemo sa tradicionalnim i racionalnim konceptom tumačenja kur'anskoga teksta. U njima su zastupljeni sadržaji i tematika elementarnih kur'anskih nauka, '*ulūm el-Qur'an*, neophodnih za pravilno razumijevanje Allahova govora. Jedna od tih nauka je *'ilm el-qirā'āt* – nauka o različitim varijantama izgovora kur'anskoga teksta. Među tradicionalnim tefsirima koji su poklonili dosta pažnje kiraetima i razviđanju njihove jezičke pozadine svakako se ubraja djelo *Me'ālim et-tenzīl* autora El-Begavija. Ovaj rad ima za cilj da prezentira metodološki pristup tumačenju Kur'ana u tefsiru imama El-Begavija sa posebnim osvrtom na metodologiju upotrebe kiraetā u tefsirske svrhe, kao i njihove jezičke argumentacije.

KLJUČNE RIJEČI: *kiraeti, tefsir, tumačenje, isrā'ilijjati, metodologija, divergencija, preferencija, argumentacija*

Biografija

Ebu Muhammed el-Husejn b. Mes'ud el-Ferra', poznat kao el-Begavi, pravnik šafijskog mezheba, hadiski učenjak, jedan je od velikana tradicionalne tefsirske škole. Rođen je 436. h. g. u perzijskom gradu Bagu (Bagšur) te je, shodno porijeklu, oslovljavan kao el-Begavi. Zbog svoje učenosti, pobožnosti i skromnosti dobio je počasne nazive obnovitelj Sunneta

(muhjiddin) i čuvar dina (ruknuddin). Znanje je sticao kod mnogih učenjaka svoga vremena, ponajviše pred kadijom El-Husejnom b. Muhammedom el-Mirvezijem. Iza sebe je ostavio značajna djela iz različitih oblasti, a među njima se ističu slijedeća: *Me'ālim et-Tenzīl* (poznato kao *Tefsir el-Begavi*), *El-Kifājeh fi el-qirāeh*, *Šerh es-sunneh*, *Mesābīh es-sunneh*, *El-Džem' bejne es-sahīhajn*, *Et-Tehzīb* iz šafijskog fikha i dr. Na Ahiret je preselio 516. h. g. u gradu Mirvezu gdje je i ukopan.[1]

Jedno od najznačajnijih djela imama El-Begavija svakako je njegov tefsir *Me'alim et-Tenzīl*. El-Hāzin[2] ga svrstava među najvrjednija i najkorisnija tefsirska ostvarenja.

Opći metodološki pristup tumačenju Kur'ana

Poznato je da su u Kur'anu zastupljeni različiti stilovi izražavanja. U nekim odlomcima određena tematika je jezgrovito kazana, dok je slična tematika u drugim odlomcima opširno izložena. U nekim ajetima ili surama nalazimo općenitost i neodređenost, dok u drugima nalazimo specifikaciju i konkretnost, itd. Stoga je bilo neophodno kur'anski tekst sagledavati i tumačiti kao integralnu cjelinu čiji su dijelovi potčinjeni općem semantičkom planu Kur'ana.

Imam El-Begavi se u svome pristupu tumačenju Kur'ana permanentno oslanja na kur'anski tekst izvodeći argumentaciju iz značenjski ili tematski povezanih ajeta. Budući da se u svome naučnom radu posebno eksponirao u hadiskoj oblasti, vidimo kako njegov tefsir obiluje hadisima Allahova Poslanika, s.a.v.s. Kada citira hadis, najčešće spominje cijeli sened hadisa (lanac prenosilaca do Poslanika, s.a.v.s.), ponegdje se zadovoljava navođenjem imena ashaba ne spominjući ostatak seneda, a ponegdje izostavlja cijeli sened s obzirom da je predmetni hadis ranije spomenut. Također, u određenim slučajevima ne navodi prenosioca hadisa, niti stepen vjerodostojnosti, niti njegovu ocjenu, što se može pripisati njegovom metodološkom opredjeljenju spomenutom u uvodnom dijelu Tefsira u kome se naglašava da će samo ispravni hadisi biti citirani, odnosno da će sumnjive i neprikladne predaje biti izostavljene.

---

1 Hajruddīn az-Zirikli, *Al-A'lām*, Dār al-'ilm li al-malājīn, Bejrut, 2002., sv. V., str. 24.

2 Alā'uddīn 'Alijj b. Muhammad al-Bagdādi, poznat kao Al-Hāzin, *Lubāb at-ta'vīl fi Ma'ālim at-tanzīl*, Dār al-'ilmijja, Bejrut, 1995., sv. I, str. 3.

El-Begavi je preferirao tradicionalno tumačenje Kur'ana. Učestalo se poziva na mišljenja poznatih mufessira iz generacije ashaba i tabi'ina, kao što su: Ibn Abbās, Mudžāhid b. Džebr, 'Atā' b. Ebi Rebah, El-Hasan el-Basri, Katade, Zejd b. Eslem, Ed-Dahhāk i dr. Pored mišljenja ashaba i tabi'ina, El-Begavi, po uzoru na svoje prethodnike, često navodi judeo-kršćanska predanja (*isrā'ilijjate*)[3], pri čemu nije uspio izbjeći i neka kazivanja koja su u koliziji sa kur'anskom interpretacijom, kao što je, npr., kontroverzno predanje o melecima Hārūtu i Mārūtu.[4] Interesantno je da se El-Begavi ne bavi kritičkim propitivanjem isrā'ilijjāta sa stanovišta vjerodostojnosti njihovga porijekla i valjanosti sadržaja, iako je po vokaciji stručnjak iz oblasti Hadisa gdje se, shodno najrigoroznijim metodološkim standardima, pristupa valorizaciji ispravnosti hadiskih tekstova i seneda.

Metodološki pristup kiraetima

El-Begavi se u svome tumačenju kur'anskog teksta redovno poziva na postojeće kiraetske varijante želeći time dodatno rasvijetliti određeni značenjski aspekt predmetnog ajeta ili argumentirati pojedine stavove i mišljenja. Detaljnijim uvidom u tefsirsku upotrebu kiraetā u *Me'ālimu* može se zapaziti da El-Begavi ne slijedi strogo utvrđeni metodološki koncept citiranja kiraetā i njihove argumentacije, već ih tretira sukladno potrebama trenutačnog tumačenjskog konteksta.

Ograničavanje na deset kiraeta

Prilikom citiranja kiraetskih varijanti El-Begavi se ograničava na deset mutevatir kira'eta izuzimajući Halefov kiraet. Istina, ponegdje navodi i šazz kira'ete pripisujući ih, uglavnom, ashabima i tabi'inima. Na primjer, kod tumačenja 89. ajeta sure *El-Beqare* (وقالوا قلوبنا غلف) – *Oni govore: "Naša srca su okorjela."*–El-Begavi kaže: "Ibn Abbās je čitao riječ *gulf* (غُلْفٌ) *dam-*

[3] *Isrā'ilijjati* su imali značajan udio u sadržaju tradicionalnih tefsira. Njima se željelo precizirati značenje neodređenih ili općih kur'anskih izraza te pojasniti koncizno kazivanje o određenim historijskim ličnostima, događajima, lokacijama i sl. No, kako takva predanja sadrže dosta mitologije i legendi, korištena su tek toliko da zagase čitalačku znatiželju, a nikako kao relevantan izvor argumentacije.

[4] Vidi: Abu Muhammad al-Husajn b. Mes'ūd al-Bagavi, *Ma'ālim at-tanzīl*, Dār tayyiba, Riyad, 1993., sv. I., str. 129 – 130.

mom na *lāmu – guluf*, kao oblik množine imenice *gilāf* (غلاف), a to je El-E'redžov kiraet."[5]

Zanimanje za tedžvidski aspekt kiraeta

U *Me'ālimu* nalazimo osvrte i pojašnjenja tedžvidskih aspekata kiraetā, posebno u komentaru desetak prvih stranica Kur'ana. Autor razmatra jezičku pozadinu tedžvidskih pravila kao što su: *idgām* (asimilacija konsonanata*), izhār* (potpuni izgovor konsonanata), *hā el-kinājeh* (izgovor damīra), susretanje dvaju *hemzeta*, *imāla* (specifičan izgovor kratkog i dugog vokala *a*), *mīm* množine, osnovne i izvedene dužine, pauziranje na riječima sa specifičnim ortografskim formama, *nakl* i *ibdāl* (promjene u izgovoru *hemzeta*) i dr. Na primjer, u komentaru 11. ajeta sure *El-Beqare* (وإذا قيل لهم) čitamo slijedeće objašnjenje: "Riječi: *qīle* (قيل), *gīda* (غيض), *džī'e* (جيئ), *hīle* (حيل), *sīka* (سيق) i *sī'et* (سيئت) El-Kisa'i je čitao *reumom*,[6] odnosno *išmāmom*[7] na prvom konsonantu; medinski učači su slično čitali riječi: *sī'e* (سيئ) i *sī'et* (سيئت) jer je osnova *qīle* (قيل) *quvile* (قُوِلَ), na oblik *qutile* (قُتِلَ), čime se, u tim i drugim navedenim primjerima, *dammom* ukazuje na transformirani *vāv* (و), za razliku od ostalih imama u kiraetima koji su, imajući u vidu otežan izgovor *kesre* na *vāvu*, prenijeli *kesru* sa *vāva* na prethodni konsonant, a onda, shodno usklađivanju, *vāv* preinačili u konsonant *jā*."[8]

Fokusiranje na sintaksičke divergencije kiraeta

Iako je posvetio dosta pažnje tedžvidskim specifičnostima, El-Begavi jasu, ipak, više zanimale sintaksičke razlike među kiraetima (*feršijjāt*) budući da su one u direktnoj vezi sa značenjem kur'anskoga teksta, središnjim područjem tefsirskog interesovanja. Na stranicama Me'*ālima* naći ćemo mnoštvo citiranih kiraetā koji se propituju sa stanovišta sintaksičkih, morfoloških i semantičkih razlika te njihovih refleksija na značenje, po-

---

5 Ime mu je Humajd b. Qajs al-Makki, poznat kao Al-A'radž, učio je kiraete pred Mudžāhidom i Atāom, a od njega kiraet prenose Sufjān b. 'Ujajne i Ebu 'Amr b. Al-'Alā', umro je 130. h. g. Vidi: Muhammad b. Muhammad al-Džazari, *Gājatu an-nihāja*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Bejrut, 1980., sv. I., str. 265.

6 *Reum* je redukcija trajanja vokala na dvije trećine prilikom kontekstualne forme i na jednu trećinu prilikom pauzalne forme.

7 *Išmām* je pokazivanje usnama na postojanje *damme* bez učešća glasnica.

8 Al-Bagavi, *Ma'ālim at-tanzīl*, sv. I, str. 66.

ruku i propise tematiziranih kur'anskih ajeta. Doduše, ponegdje se autor zadovoljava citiranjem kiraetskih varijanti ne ulazeći u narav njihove međusobne divergencije, odnosno pozicije unutar sintaksičke strukture kur'anskoga teksta, kao što je slučaj u komentaru 181. ajeta sure *Āl Imran* (سنكتب ما قالوا وقتلهم الأنبياء بغير حق) – *Zabilježit ćemo Mi ono što su oni rekli, kao i što su, ni krive ni dužne, vjerovjesnike ubijali* – gdje autor samo konstatuje da je Hamza glagol *senektubu* (سنكتب) čitao *dammom* na konsonantu *ja* te imenicu *katlehum* (قتلهم) u nominativu. Dakle, spomenuta kiraetska varijanta glasi: (سيُكتبُ ما قالوا وقتلُهم الأنبياء بغير حق)–*Bit će zabilježeno ono što su rekli, kao i to što su, ni krive ni dužne, vjerovjesnike ubijali.*[9]

Suzdržanost u pogledu preferencije među kiraetima

Kada komentira citirane kiraete, El-Begavi se ne upušta u njihovu gramatičku, semantičku ili stilsku preferenciju niti selekciju, osim u rijetkim slučajevima, za razliku od, recimo, Et-Taberija koji se u svome *Džami'u* redovno bavi poređenjem i protežiranjem jednih u odnosu na druge kiraetske varijante. Jedan od rijetkih primjera preferencije među kiraetima jeste komentar 5. ajeta sure *El-Fatiha* (اهدنا الصراط المستقيم) – *Uputi nas na Pravi Put!* – gdje se kaže: "Preferira se izgovor *sāda* (ص) u riječi *es-sirāt* (الصراط) imajući u vidu podudarnost toga kiraeta sa mushafskim pravopisom."[10]

Argumentiranost kiraeta u El-Begavijevom tefsiru

Pažljivijim uvidom u tefsirski sadržaj fokusiran na kiraetska "raslojavanja" kur'anskoga teksta može se zaključiti kako El-Begavi nastoji argumentirati kiraete sa više različitih aspekata. Takav postupak je sasvim razumljiv jer otkrivanje legitimiteta određenoga kiraeta ili rivajeta ima direktnu ili indirektnu vezu sa formalnom i značenjskom stranom kur'anskoga teksta.

Argumentacija kiraeta na osnovu Kur'ana

Kao što je ranije spomenuto, El-Begavi redovno pribjegava metodi tumačenja Kur'ana Kur'anom. U tom kontekstu on nastoji osigurati argumentaciju za kiraete iz pojedinih ajeta pozivajući se na njihovu pri-

[9] Isto, sv. II., str. 144.

[10] Isto, sv. I., str. 54.

sutnost u tekstu drugih ajeta. Takav primjer nalazimo u komentaru 236. ajeta sure *El-Beqare*: (لا جناح عليكم إن طلقتم النساء مالم تمسوهن) – Nije vaš grijeh ako žene pustite prije nego što u odnos s njima stupite – gdje se kaže: Hamza i El-Kisa'i su primjenjivali kiraet *mā lem tumāssūhunne* (مالم تماسوهن) sa *elifom* na ovome mjestu i u suri *El-Ahzab* shodno paradigmi *mufā'ale* (مفاعلة) koja označava reciprocitet, odnosno uzajamni tjelesni kontakt supružnika, kao što je kazano u 3. ajetu sure *El-Mudžādele* (من قبل أن يتماسا). Ostali imami su izostavljali *elif* iz navedenoga glagola (تَمَسُّوهن) čime se tjelesna inicijativa pripisuje muškarcu, slično formulaciji iz 47. ajeta sure *Al 'Imran* (يَمْسَسْنِى بشرٌ).[11]

Argumentacija kiraeta s jezičkog aspekta

Prilikom argumentacije brojnih kiraeta autor se poziva na njihovu gramatičku, sintaksičku, morfološku, semantičku i dijalekatsku utemeljenost, a ponegdje, kao prilog argumentaciji, citira stihove iz arapske poezije.

a) Primjer gramatičke argumentacije:

يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم

O, vjernici, jedni drugima na nedozvoljen način imanja ne prisvajajte, – ali, dozvoljeno vam je trgovanje uz obostrani pristanak... (En-Nisa', 29).

Komentirajući kiraete u riječi *tidžāreh* (تجارة), El-Begavi kaže: "Kufanski imami su imenicu *tidžāreh* čitali u akuzativu, kao predikat glagola *kāne* (كان), tj. u značenju: *Osim ako imeci budu trgovanje* – إلا أن تكون الأموال تجارةً – dok su drugi imami tu imenicu čitali u nominativu tako da rečenica znači: *Osim ako se dogodi trgovanje*–إلا أن تقع تجارةٌ."[12]

b) Primjer morfološke argumentacije:

إن الله بالناس لرؤف رحيم

Allah je prema ljudima zaista vrlo blag i milostiv (El-Beqare, 143).

"Hidžaski imami, Ibn Amir i Hafs čitali su riječ *lere'ūf* (لرؤف) dugim vokalom *ū*, na paradigmu *fe'ūl* (فعول), jer je većina Allahovih imena na oblik *fe'ūl* (فعول) i *fe'īl* (فعيل), npr.: *el-gafūr* (الغفور), *eš-šekūr* (الشكور), *er-rahīm* (الرحيم), *el-kerīm* (الكريم) i dr." – navodi El-Begavi.[13]

[11] Isto, sv. I., str. 283 – 284.

[12] Isto, sv. II., str. 199.

[13] Isto, sv. I., str. 160. – 161.

c) Primjer semantičke argumentacije:

ما ننسخ من آية أو ننسها

Mi ni jedan propis ne promijenimo, niti ga u zaborav potisnemo... (El-Beqare, 106).

O semantičkoj osnovi kiraetā glagola *nensah* (ننسخ) El-Begavi kaže: "Većina imama je glagol *nensah* (ننسخ) čitala *fethom* na *nūnu* i sīnu, u značenju *nesha* (النسخ) – *podizanja*; Ibn Amir je taj glagol čitao *dammom* na *nūnu* i *kesrom* na *sīnu*, u značenju *insāha* (الإنساخ), a taj pojam se može dvojako tumačiti: kao derogiranje ili kao umnožavanje, jer Arapi kažu: نسخت الكتاب ili أنسخته غيرى – 'Prepisao sam knjigu' ili 'Kopirao sam jē drugom.'"[14]

d) Primjer dijalektološke argumentacije:

ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا

Hodočastiti Hram dužan je, Allaha radi, svaki onaj koji je u mogućnosti (Alu 'Imran, 97).

"Imenica *hidždž*, s *kesrom* (الحِجّ), i to samo na ovome mjestu, kiraet je imama Ebu Dža'fera, Hamze, El-Kisā'ija i Hafsa, za razliku od hidžaskog narječja, tj. kiraeta s *fethom* (الحَجّ) koji primjenjuju ostali imami", stoji u El-Begavijevom tefsiru.[15]

e) Primjer argumentacije putem arapske poezije:

من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فإن الله عدو للكافرين

Ko je neprijatelj Allahu i melecima Njegovim i poslanicima Njegovim i Džibrilu i Mīkālu – pa, Allah je, doista, neprijatelj onima koji neće da vjeruju (El-Beqare, 98).

Komentirajući citirani ajet, odnosno kiraetske varijante imena Džibrīl, El-Begavi, između ostalog, kaže: "Ime Džibrīl imam Ibn Kesīr je čitao *fethom* na *džīmu* izostavljajući *hemze*, na oblik *fa'līl*, tj. Džebrīl (جَبريل)." Zatim, kao argument, navodi Hassanov stih:

وجَبريل رسول الله فينا وروح القدس ليس له كفاء

I Džebrīl, Allahov poslanik, je među nama,

I Sveti ruh, njemu nema ravna.[16]

---

[14] Isto, sv. I., str. 134.

[15] Isto, sv. II., str. 72.

[16] Isto, sv. I., str. 125.

Zaključak

Djelo *Me'ālim et-tenzīl* autora Ebu Muhammeda el-Husejna b. Mes'uda el-Ferra'a, poznatijeg kao El-Begavi, spada među značajnija tefsirska ostvarenja tradicionalne provenijencije. *Me'ālim* nudi neophodnu građu potrebnu za pravilno razumijevanje kur'anske poruke polazeći od samog teksta Kur'ana, Poslanikovih, s.a.v.s., hadisa, komentara najpoznatijih mufessira iz generacije ashaba i tabi'ina do judeo-kršćanskih predanja (isrā'ilijjāta). Činjenica da se El-Begavi zanima za autentične kiraetske varijante i da ostavlja dosta prostora za njihovo pojašnjenje u svjetlu jezičkih disciplina govori o tome da *Me'ālim* spada u red tefsira koji su kombinirali tradicionalno i racionalno tumačenje Kur'ana. Stoga je ovaj rad bio fokusiran upravo na metodološki pristup kiraetima u sklopu općeg tefsirskoga koncepta *Me'ālima*. Može se kazati da *Me'ālim* objedinjuje autentične kiraetske varijante i iznosi njihovu gramatičku, sintaksičku, morfološku, semantičku i dijalekatsku argumentaciju, a ponegdje i argumentaciju iz arapske poezije, što ga svrstava među korisne naučne izvore na području izučavanja kiraeta.

جواد شوشيتش

منهج عرض القراءات في كتاب معالم التنزيل للإمام البغوي

الملخص

إن كل محاولة لفهم الطبيعة الجوهرية لقراءات القرآن المختلفة توجّهنا إلى المراجع التفسيرية، وخاصة إلى تفاسير المتقدمين المشهورين مثل الطبري والقرطبي وابن عطية وغيرهم، حيث نلتقي مع المفهومين النقلي والعقلي لتأويل النص القرآني. وتوجد فيها محتويات ومواضيع علوم القرآن التي لا بد منها في الفهم الصحيح لكلام الله سبحانه وتعالى. ومنها علم القراءات، أي العلم عن الوجوه المختلفة لنطق النص القرآني. وإنه ليعد من التفاسير التقليدية التي ولّت اهتماما كبيرا للقراءات وبحث خلفيتها اللغوية كتاب معالم التنزيل للبغوي. ويقصد هذا البحث تقديم منهج تأويل القرآن في تفسير الإمام البغوي، مع الاهتمام الخاص بمنهجية استعمال القراءات للأغراض التفسيرية وكذلك بمنهجية أدلتها اللغوية.

الكلمات الأساسية: القراءات، التفسير، التأويل، الإسرائيليات، المنهجية، التباعد، التفضيل، الأدلة

Dževad Šošić

METHODOLOGICAL APPROACH TO QIRA'ATS (RECITATIONS) IN THE WORK *MEALIM ET-TENZIL* BY IMAM AL-BEGAVI

ABSTRACT

Any attempt to penetrate into the essential nature of the various readings or qira'ats (recitations) of the Noble Qur'an, directs us to the Qur'an commentary literature, especially to the renowned commentators such as al-Tabari, al-Qurtubi, Ibn Atiyyah and others, where we meet with traditional and rational concept of interpretation of the Qur'anic text. These interpretations represent the contents and themes of elementary Quranic sciences, 'Ulum al-Qur'an', necessary for a proper understanding of Allah's speech. One of these sciences is 'ilm al-qira'at – the science treating diferent variants of pronunciation of the Qur'anic text. *Mealim et-Tenzil* by imam al-Begavi is one of the commentaries on the Holy Qur'an which payed much attention to qira'ats (recitations) trying to gain a perspective into their linguistic background. This paper aims to present a methodological approach to the interpretation of the Qur'an in the commentary (tafsir) written by Imam al-Begavi with an especial review of the methodology for using qir'ats for the purposes of the Qur'anic interpretation (tafsir), as well as their linguistic argumentation.

KEYWORDS: *qira'ats, tafsir, interpretation, isra'ilijjat, methodology, divergency, preference, argumentation.*

Abdul-Aziz Drkić

UČENJE KUR'ANA REDOSLIJEDOM SUPROTNIM RASPOREDU SURA U OSMANOVOME MUSHAFU (QIRA'ETU 'L-QUR'ANI BI 'T-TENKIS)

SAŽETAK

Predmet ovoga rada je učenje Kur'ana suprotno rasporedu u Mushafu i šerijatski status takvoga učenja. Ovakav se način učenja Kur'ana u terminologiji kur'anskih znanosti označava terminom *qira'etu 'l-Qur'ani bi 't-tenkis*. Termin *tenkis* može se odnositi na učenje kur'anskih sura suprotno njihovome rasporedu u Mushafu, ali i učenje obrnutim redoslijedom kur'anskih harfova, riječi i ajeta, odnosno izvrtanje kur'anskoga teksta. Ovaj rad ima za cilj iznijeti stavove islamskih učenjaka o šerijatskom statusu ovakvih načina učenja Kur'ana. Njihovi stavovi o ovome pitanju usko su vezani za njihovo razumijevanje naravi rasporeda kur'anskih ajeta unutar sura i rasporeda sura u Mushafu, tj. da li je taj raspored uspostavljen putem Objave (*tevkifi*) ili slobodnim promišljanjem (*idžtihad*) ashaba.

KLJUČNE RIJEČI: *tenkis*, *tevkifi*, *tertibu 'l-ajat*, *tertibu 's-suver*

Jezičko značenje riječi *tenkis*

Jezički gledano, *tenkis* znači okrenuti određenu stvar naglavačke.[1] Glagol *nekkese* može značiti *(pre)okretati, obrtati, (iz)prevrtati, obarati (glavu)*[2] itd.

[1] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, Bejrut, bez godine izdanja, tom VI., str. 241.

[2] Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, Sarajevo, 1997., str. 1533.

Terminološki, *tenkis* znači proučiti kur'ansku suru, a nakon nje drugu koja joj po rasporedu sura u Osmanovome mushafu prethodi, npr., na prvom rekjatu proučiti suru en-Nas, a na drugom suru ez-Zilzal.[3]

Vrste *tenkisa*

Postoje četiri vrste *tenkisa*:

1. učenje kur'anskih sura suprotno njihovom rasporedu u Osmanovome mushafu (*tenkisu 's-suver*). Na primjer, učač na prvom rekjatu uči suru en-Nas, a na drugom suru el-Ihlas, ili da na jednom rekjatu uči dvije sure od kojih druga, prema rasporedu sura u Mushafu, prethodi prvoj;
2. učenje kur'anske sure od posljednjeg prema prvom ajetu (*tenkisu 'l-ajat*). Na primjer, učač prilikom učenja sure en-Nas prvo prouči ajet مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ, a zatim ajet إِلَٰهِ النَّاسِ;
3. učenje kur'anskoga ajeta od posljednje riječi prema prvoj (*tenkisu 'l-kelimat*). Na primjer, učač prilikom učenja sure el-Ihlas umjesto قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ prouči أَحَدٌ اللَّهُ هُوَ قُلْ;
4. učenje kur'anske riječi od posljednjeg harfa prema prvom (*tenkisu 'l-huruf*). Na primjer, umjesto riječi رَبٌّ proučiti بِرَّ.

Šerijatski status učenja Kur'ana redoslijedom suprotnim rasporedu u Mushafu (*tenkis*)

Islamski učenjaci su saglasni da posljednje tri nabrojane vrste izvrtanja kur'anskoga teksta nisu dozvoljene. Kada je posrijedi učenje kur'anskih sura suprotno njihovom rasporedu u Osmanovome mushafu, različita su mišljenja učenjaka.

Izvrtanje kur'anskih riječi i ajeta nije dozvoljeno jer narušava objavljenu formu Kur'ana, Allahova Govora, i, nesumnjivo, mijenja značenja kur'anskoga teksta.

[3] Abdul'aliyy al-Mas'ūl, *Mu'ǧam muṣtalahāt al-qirā'āt al-qur'āniyya*, Kairo, 2007., str. 153-154.

Prema mišljenju većine učenjaka ni učenje kur'anskih sura s kraja ka početku nije dozvoljeno, jer je raspored ajeta unutar sura preciziran Objavom (*tevkifi*), odnosno ashabi su takav raspored kur'anskih ajeta prenijeli od Poslanika, s.a.v.s. Sujuti u *Itkanu* navodi da konsenzus islamskih učenjaka o ovome pitanju prenosi veći broj autora, među njima i Zerkeši u *Burhanu*. Ebu Dža'fer b. Ez-Zubejr u djelu *Munasebat* kaže: "Raspored ajeta u surama dat je od strane Allahovoga Poslanika, s.a.v.s. i njegove naredbe u tom smislu. Među muslimanima o ovome pitanju ne postoji razilaženje."[4]

Sujuti dalje navodi hadise koji potvrđuju ovakav stav. Ovdje ćemo spomenuti neke od tih hadisa.

Ahmed, Ebu Davud, Tirmizi, Nesa'i, Ibn Hibban i Hakim navode da je Ibn 'Abbas rekao Osmanu: "Šta vas je navelo da suru el-Enfal, koja spada u *međusobno slična poglavlja*, i suru Bera'etun, koja spada u *sure koje imaju približno stotinu ajeta*, prudružite jednu drugoj a da između njih ne napišete Besmelu te ih tako ubrojite u *sedam dugih sura*?" Osman reče: Allahovome Poslaniku, s.a.v.s., objavljene su sure sa više ajeta. Kada bi mu se nešto objavilo, on bi pozvao nekog pisara i rekao: "Ove ajete stavi u suru u kojoj se spominje to i to!" Sura el-Enfal je prva objavljena sura u Medini, dok sura Bera'etun spada u ono što je posljednje objavljeno od Kur'ana. Njezino kazivanje slično je kazivanju sure el-Enfal pa sam pomislio da je ona dio te sure. Allahov Poslanik, s.a.v.s., napustio je ovaj svijet a nama nije bilo jasno da li je sura Bera'etun dio sure el-Enfal. Zbog tog razloga, pridružio sam jednu suru drugoj, između njih nisam napisao Besmelu, i tako ih ubrojio u *sedam dugih sura*."[5]

Ahmed prenosi da je Osman b. el-As rekao: "Sjedio sam kod Allahovoga Poslanika, s.a.v.s., kad on obori pogled i klimnu glavom u znak potvrđivanja te reče: "Dođe mi Džibril i naredi mi da ovaj ajet stavim na ovo mjesto u ovoj suri: *Allah zapovijeda pravdu i dobročinstvo i potpomaganje bližnjega...*"[6] pa do kraja ajeta."[7]

Već smo kazali da o pitanju učenja kur'anskih sura suprotno njihovom rasporedu u Mushafu postoje različita mišljenja među islamskim učenjacima. Njihovi stavovi vezani su, uglavnom, za njihova mišljenja o tome da

---

[4] Dželaluddin es-Sujuti, Itqan – Sveobuhvatni uvodnik u kur'anske nauke 1, Sova Publishing Sarajevo, Sarajevo, 2012., str. 260.

[5] Isto, str. 261.

[6] *En-Nahl*, 90.

[7] Dželaluddin es-Sujuti, nav. djelo, str. 261.

li je raspored kur'anskih sura preciziran Objavom (*tevqifi*), tj. da li su ga ashabi dobili kao diktat od Poslanik, s.a.v.s., ili je on rezultat slobodnog promišljanja (*idžtihad*) ashaba.

Da li je raspored kur'anskih sura *tevkifi* naravi?

Većina islamskih učenjaka smatra da taj raspored nije preciziran Objavom (*tevqifi*), nego je rezultat idžtihada nekih ashaba. Među onima koji zagovaraju ovakvo mišljenje su Malik i Kadi Ebu Bekr, prema jednom njegovome mišljenju. Kao argument navode primjer mushafa Abdullaha ibn Mes'uda ili mushafa Alije, r.a., u kojima raspored sura nije podudaran sa onim u Osmanovome mushafu.

Ibn Faris kaže: "Sakupljanje Kur'ana teklo je na dva načina: a) raspored sura, tako se na početku nalazi sedam dugih sura, a potom ih slijede sure koje imaju približno stotinu ajeta; ovo je nešto za što su ashabi bili zaduženi; b) sakupljanje ajeta u surama, koje je bilo *tevkifi* putem i stvar koju je učinio Vjerovjesnik, s.a.v.s., prema onome kako ga je Džibril obavijestio po zapovijedi Njegova Gospodara."[8]

Sujuti navodi da su evidentna i različita mišljenja ranih učenjaka (selef) u pogledu rasporedu kur'anskih sura, a to potkrjepljuje činjenicom da su neki od njih sabirali Kur'an shodno njegovome objavljivanju. Mushaf od Alije, r.a., napisan je prema redoslijedu objavljivanja i na njegovom početku stoje sure: *Ikre'*, *el-Muddessir, Nun, el-Muzzemmil, Tebbet* itd. S druge strane, na početku mushafa Abdullaha Ibn Mes'uda, r.a., stoje sure: *el-Bekare*, *en-Nisa'* i *Alu 'Imran*. Sujuti zaključuje da je posrijedi veliko razilaženje.[9]

Druga skupina učenjaka stava je da je određeni broj sura raspoređen *tevkifi* putem, a drugi idžtihadom ashaba. Ibn Hadžer kaže da je raspored nekih sura ili većine njih određen *tevkifi* putem.[10] Bejheki u *Medhalu* kaže:

---

8 Isto, str. 268.

9 Isto, str. 268-269.

10 Ono što dokazuje takav njihov raspored jeste predaja koju bilježe Ahmed i Ebu Davud od Evsa b. Ebi Evsa Huzejfea es-Sekafija, koji je rekao: "Bijah u delegaciji iz plemana Sekif koja je primila islam... Poslanik nam reče: "Naumpade mi moja podjela Kur'ana (*Hizbi minel-Kur'an*) i poželjeh da ne izađem dok vam je ne kažem!" Ashabe Allahovog Poslanika, s.a.v.s., pitali smo: "Kako dijelite Kur'an?" Odgovorili su: "Dijelimo ga na: tri sure, pet sura, sedam sura,devet sura, jedanaest sura, trinaest sura, dio (*hizb*) sura *mufessal* od sure Qaf do kraja". Ovo ukazuje, veli Huzejfe, da je raspored sura kakav je sada u Mushafu bio poznat i u vrijeme Allahovoga Poslanika, s.a.v.s." Vidi: Isto, str.

"Kur'an, njegove sure i ajeti u vrijeme Vjerovjesnika, s.a.v.s., bili su raspoređeni prema sadašnjem rasporedu, izuzev sura el-Enfal i Bera'etun, zbog spomenutoga kazivanja u vezi sa ovim dvjema surama."[11]

Treća skupina učenjaka zagovara mišljenje da je raspored svih kur'anskih sura *tevkifi* naravi, dakle, da je Poslanik, s.a.v.s., raspored sura koji je prisutan u današnjem Mushafu primio od Džibrila, a.s., a zatim ga prenio ashabima.

Ebu Bekr el-Enbari kaže: "Uzvišeni Allah objavio je čitav Kur'an na dunjalučko nebo, a zatim ga je postepeno objavljivao u dvadeset i nekoliko godina. Neka sura je objavljena zbog nečega što se dogodilo, dok je neki ajet objavljen kao odgovor na neko pitanje. Melek Džibril naredio je Vjerovjesniku, s.a.v.s., da rasporedi ajete i sure. Raspored sura je isti kao i raspored ajeta i harfova, sve je to od Vjerovjesnika, s.a.v.s. Onaj ko bi jednu suru pomjerio naprijed ili nazad, oskrnavio bi ustrojstvo Kur'ana."[12]

I Ebu Dža'fer en-Nehhas tvrdi da je odabrano mišljenje ono koje kaže da je ustroj sura prema sadašnjem rasporedu od Allahova Poslanika, s.a.v.s., zbog hadisa: "Sedam dugih sura date su mi umjesto Tevrata..." Ovaj hadis, tvrdi en-Nehhas, ukazuje na činjenicu da je ustroj Kur'ana uzet od Vjerovjesnika, s.a.v.s., da on datira od toga vremena te da je sakupljen u *mushaf* na jedno mjesto."[13]

Argument onih koji tvrde da je raspored sura *tevkifi* naravi je i činjenica da su ashabi Allahova Poslanika dijelili Kur'an na dijelove (*hizb*).[14]

Sujuti kao dokaz ispravnosti ovakvoga stava navodi i činjenicu da sure zvane *havamim* dolaze jedna poslije druge, kao i sure zvane *tavasin*. Za razliku od njih, sure zvane *musebbihat* nisu uzastopno raspoređene, zapravo, one su odvojene drugim surama. Da je raspored sura, veli Sujuti, dat idžtihadom (ashaba), onda bi i sure *musebbihat* došle uzastopno.[15]

Pored svih argumenata koje smo naveli, možemo dodati i hadise u kojima se prenosi da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., učio Sedam dugih sura na jednom rekjatu ili da je sastvaljao *mufessal* sure na jednom rekjatu.[16]

---

[11] Isto, str. 270.

[12] Isto, 269.

[13] Isto.

[14] Vidi: Isto, 272-273.

[15] Vidi: Isto, str. 273.

[16] Hadis bilježi Ibn Ebi Šejbe u *Musannefu*. Navedeno prema: Isto, str. 271.

Buhari prenosi da je Ibn Mes'ud o surama Benu Isra'il, Kehf, Merjem, Ta Ha i el-Enbija' kazao da su one među prvim objavljenim surama i da su one prve koje je naučio.

Zanimljivo je mišljenje Zerkešija koji u svome *Burhanu* kaže da je ovo razilaženje, zapravo, samo formalne naravi. On kaže: "Onaj koji zagovara drugo mišljenje smatra da je Vjerovjesnik, s.a.v.s., ukazao ashabima da rasporede kur'anske sure zato što su oni poznavali povode objave i mjesta kur'anskih riječi. Stoga je Malik, iako je mišljenja da je konačni raspored kur'anskih sura stvar idžtihada ashaba, rekao da su oni Kur'an zapisali onako kako su ga čuli od Vjerovjesnika, s.a.v.s. Prema tome, suština razilaženja je u tome da li je *tevkifi* način bio riječima ili djelom s obzirom da je, u tom slučaju, ashabima ostavljeno prostora za njihovo mišljenje."[17]

Sagledavajući iznesena mišljenja islamskih učenjaka i njihove argumente, možemo kazati da mišljenje da je raspored svih sura ustanovljen *tevkifi* putem, odnosno da je on Božanskoga karaktera, najargumentovanije. Bez obzira što je postojalo više privatnih mushafa, kada je Kur'an kodificiran u vrijeme trećeg halife Osmana, r.a., jedini osnov za tu kodifikaciju bio je oficijelni Mushaf, kodificiran u vrijeme Ebu Bekra, koji je, kao što je poznato, sjedinio sve fragmente Kur'ana napisane pred Poslanikom, s.a.v.s. Također, poznato je da su ashabi odbacili sve privatne mushafe i prihvatili Osmanov, r.a., Mushaf, uključujući redoslijed njegovih ajeta i sura. Da je redoslijed sura bio rezultat idžtihada trećeg halife, vjerovatno bi ashabi koji su posjedovali vlastite mushafe slijedili svoja stajališta i koncepte.[18]

Šerijatski status učenja kur'anskih sura suprotno rasporedu u Mushafu

Pitanje šerijatskog statusa učenja Kur'ana suprotno rasporedu sura u Mushafu vezano je, kao što smo već kazali, za stavove islamskih učenjaka o naravi rasporeda kur'anskih sura, tj. da li je on *tevkifi* ili nije, mada ćemo vidjeti da postoje mišljenja učenjaka koji smatraju da ova dva pitanja nisu nužno povezana. Oni koji smatraju da raspored sura nije *tevkifi* naravi kažu da je takvo učenje dozvoljeno, dok oni koji zauzimaju suprotan stav

[17] Muhammed b. 'Abdullāh Ez-Zerkešī, *Al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, Bejrut, bez godine izdanja, sv. I., str. 324.

[18] Vidi opširnije: Dževad Šošić, "Uzajamna povezanost kur'anskih dijelova i cjelina", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu,* 6/2012., str. 74.

takvo učenje Kur'ana smatraju pokuđenim (*mekruh*), s tim da ni jedni ni drugi ne dovode u pitanje ispravnost namaza u kojem se sure uče obrnutim redoslijedom.

Vehbet ez-Zuhajli navodi da je zajednički stav sve četiri mezheba da je takvo učenje pokuđeno (*mekruh*).[19]

Tuhmaz kaže da je pokuđeno na farz namazu učiti sure obrnutim redoslijedom (koji se kosi sa rasporedom sura u Mushafu), osim ako na jednom rekjatu upotpuni hatmu, pa će na slijedećem rekjatu početi od početka Mushafa, tj. od sure el-Bekare. Ovo je *mekruh*, veli Tuhmaz, zato što se ostavlja raspored oko kojeg su se složili ashabi.[20]

Ibn Tejmijje navodi dvije predaje od imama Ahmeda o pokuđenosti učenja sura obrnutim redom. Prema jednoj predaji takvo učenje je pokuđeno jer je suprotno rasporedu u Osmanovome mushafu oko kojeg su se složili ashabi, a prema drugoj predaji ono nije pokuđeno jer se prenosi od Poslanika, s.a.v.s., da je u namazu proučio suru el-Bekare, potom suru en-Nisa', a zatim suru Alu 'Imran.[21]

Upravo ovaj hadis koji bilježi Muslim od Huzejfea, r.a., argument je onima koji tvrde da je takvo učenje dozvoljeno. U predaji se kaže: "Klanjao sam sa Vjerovjesnikom, s.a.v.s., jedne večeri pa je počeo učiti suru el-Beqare. Pomislio sam da će učiniti ruku' nakon stotinu ajeta, ali je nastavio, pa sam pomislio da će je proučiti na prvom rekjatu, pa je nastavio, zatim je počeo učiti suru en-Nisa', pa ju je proučio, zatim je počeo suru Alu 'Imran pa ju je završio...."[22]

Iz hadisa se jasno vidi da je Poslanik, sallallahu alejhi ve sellem, prvo proučio suru en-Nisa', a zatim suru Alu 'Imran koja joj prethodi.[23]

Sujuti navodi mišljenje Bejhekija koji smatra da pitanja dozvoljenosti ovakvoga učenja nije vezano za to da li je raspored kur'anskih sura *tevkifi* naravi ili nije. On kaže: "Sve sure, izuzev sura et-Tevbe i el-Enfal, raspoređene su *tevkifi* putem. Nema potrebe to dokazivati Poslanikovim,

---

19 W. Zuḥayli, *Al-Fiqh al-islamī wa adillatuhū*, Dāru 'l-fikr, Damask, 2002., str. 960.-961.

20 Abdulhamid Mahmud Tuhmaz, *Hanefijski fikh*, preveli: Zuhdija Hasanović (...), Haris Grabus, Sarajevo, 2002., tom I., str. 294.

21 Ibn Taymiyya, *Maǧmū' fatāwā*, Medina, 2009., tom XIII., str. 410.

22 Nawawī, *Saḥīḥ Muslim bi sharḥ an-Nawawī*, Kairo, 1969., tom VI., str. 61.

23 Nevevi prenosi mišljenje Kadi 'Ijjada: "Ovaj hadis je argument onima koji tvrde da je raspored sura rezultat idžtihada muslimana koji su pisali Mushaf i da taj raspored nisu dobili kao instrukciju od Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem." Vidi: Isto, str. 62.

s.a.v.s., učenjem sura jednih poslije drugih da bi se tako dokazalo da je to njihov raspred. U tom slučaju, ne može se opovrgnuti hadis da je on suru en-Nisa' učio prije sure Alu 'Imran, jer nije obaveza učiti sure po njihovom rasporedu. Vjerovjesnik, s.a.v.s., to je činio kako bi, možda, objasnio da je takvo učenje dozvoljeno."[24]

Nevevi u komentaru Muslimovog *Sahiha* kaže: "Naš stav je da raspored kur'anskih sura nije obaveza slijediti ni prilikom pisanja, ni u namazu, niti u procesu podučavanja jer ne postoji hadis Poslanika, s.a.v.s., kojim se to naređuje niti njegovo ostavljenje zabranjuje. Dozvoljeno je na drugom rekjatu učiti suru koja prethodi onoj koju smo učili na prvom i o tome nema razilaženja. Pokuđeno je tako postupiti u okviru jednog rekjata."[25]

Da je ovakvo učenje dozvoljeno potvrđuje i predaja koju bilježi Buhari, a u kojoj stoji da je el-Ahnef na sabah-namazu na prvom rekjatu proučio suru el-Kehf, a na drugom suru Jusuf, a tome namazu je prisustvovao i hazreti Omer, r.a.[26]

Sagledavajući iznesene stavove, možemo kazati da je Kur'an poželjno učiti prema rasporedu kur'anskih sura u Mushafu, jer je preneseno da je tako činio i Vjerovjesnik, s.a.v.s. Ne smijemo izgubiti iz vida ni činjenicu da kur'anske sure imaju značenjske povezanosti, a čime se precizno bavi zasebna kur'anska disciplina poznata pod imenom *'ilmu tenasubi 'i-Qur'an*. Kur'an je najveća mu'džiza te nije preporučeno narušavanje njegovoga ustrojstva koje je Božanske naravi. Međutim, nije zabranjeno postupiti ni drugačije, jer postoje valjani argumenti da je i Poslanik, s.a.v.s., ponekad tako postupao, ali i prešutno odobravao takvo učenje. Ono oko čega nema razilaženja je da takvo učenje ne utječe na ispravnost namaza.

---

[24] Dželaluddin es-Sujuti, nav. djelo, str. 273.

[25] Nawawī, nav. djelo, str. 62.

[26] Muḥammad bin Ismā'īīl al-Bukhārī, *Saḥīḥ al-imām al-bukhārī*, Bejrut, 2001., tom I., str. 154.

عبدالعزيز دركيتش

قراءة القرآن الكريم بالتنكيس

الملخص

يهتم هذا البحث بقراءة القرآن الكريم على خلاف ترتيب المصحف العثماني وحكم تلك القراءة. وتسمى هذه الطريقة لقراءة القرآن الكريم في مصطلحات علوم القرآن بقراءة القرآن الكريم بالتنكيس. وقد يتعلق مصطلح التنكيس بقراءة السور القرآنية المعاكسة لترتيبها في المصحف، وكذلك بالقراءة بالترتيب المعاكس للحروف والكلمات والآيات القرآنية، أي بقلب النص القرآني. ويقصد هذا البحث عرض مواقف العلماء المسلمين من حكم قراءة القرآن الكريم بالتنكيس. ومواقفهم من هذه القضية مرتبطة بفهمهم لطبيعة ترتيب الآيات القرآنية في السور وترتيب السور في المصحف، أي بكون ذلك الترتيب توقيفيا أو اجتهاديا.

الكلمات الأساسية: التنكيس، التوقيفي، ترتيب الآيات، ترتيب السور

Abdul-Aziz Drkić

THE QUR'AN RECITATION IN AN ORDER OPPOSITE TO THE DISPOSITION OF SURAHS (CHAPTERS) IN OSMAN'S MUSHAF (A CODEX) (QIRA'ETU 'L-QUR'ANI BI 'T-TENKIS)

ABSTRACT

The subject treated in this paper is recitation of the Qur'an opposite to the disposition of surahs in the Mushaf, and the sharia status of such recitation. This way of reciting the Qur'an in the Qur'anic studies terminology is called *qira'etu 'l-Qur'ani bi 't-tenkis*. The term tenkis could refer to reciting the Qur'anic surahs (chapters) in an order opposite to their order in the Mushaf, but it could also refer to reciting Qur'anic (Arabic) letters, words and verses in reverted order, resulting in a distortion of the Qur'anic text. This paper aims to present the oppinions of Muslim scholars about the Shariah status of these ways of reciting the Qur'an. Their views on this issue are closely related to their understanding of the nature of the arrangement of the Qur'anic verses within the surahs (chapters) as well as the order of the surahs in the Mushaf, i.e. whether this particular order/disposition was established in connection with the Revelation (tewkifi) or relies on free thinking (ijtihad) of the companions of the Prophet (sahaba).

KEYWORDS: *tenkis, tewkifi, tertibu 'l-ayat, tertibu 's-suwer*

Zuhdija Hasanović

HADIS U DJELU ABŪ ḤĀMIDA AL-GAZĀLĪYA

SAŽETAK

Iako je abū Ḥāmid al-Gazālī jedan od najznačajnijih islamskih znanstvenika općenito, nerijetko se u literaturi mogu naći tvrdnje da je veoma slabo poznavao Hadis te da je zbog toga u svoje najrenomiranije djelo *Iḥyā ʻulūm ad-dīn* uvrstio veliki broj slabih, pa čak i apokrifnih predaja, čime je o mnogim pitanjima iskrivio izvorno islamsko učenje. Činjenica je, pak, drukčija. Prvenstveno, al-Gazālī naglašava da je cjelokupni život Muhammeda, s.a.v.s., normativnoga karaktera i da ga trebamo slijediti u svim njegovim aktivnostima koje su nam poznate, da je u više djela vrlo meritorno govorio o različitim pitanjima iz hadiske terminologije i metodologije te da je u *Iḥyāu* kod razmatranja akaidskih i šerijatskopravnih pitanja bio principijelan i, osim kur'anskih ajeta, navodio samo vjerodostojne i dobre, i u rijetkim slučajevima slabe hadise, nikada apokrifne, a da je kod razmatranja drugih pitanja koja su u vezi s etikom, pedagogijom i sličnim temama bio popustljiviji i više koristio slabe hadise.

KLJUČNE RIJEČI: *Al-Gazālī*, *Sunnet*, *Hadis*, *slabe i apokrifne predaje*, *tekst hadisa*, *niz prenosilaca*, *valorizacija predaja*

Al-Gazālījevo poznavanje hadisa i vjerodostojnost predaja u *Iḥyā ʻulūm ad-dīnu*

Iako je nesumnjivo jedan od najvećih umova islamske intelektualne baštine i među najznačajnijim i najutjecajnijim islamskim znanstvenicima u povijesti općenito, ili možda baš zbog toga, nerijetko ćemo u literaturi naići na tvrdnje da je znanje abū Ḥāmida al-Gazālīja o Hadisu bilo veoma

skromno i oskudno i da se to vrlo negativno odrazilo na brojna njegova djela, posebno na *Iḥyā ʻulūm ad-dīn*, što je dovelo do toga da je u njega uvrstio brojne slabe i apokrifne predaje čime je u mnogim pitanjima, poput odnosa muslimana prema materijalnim vrijednostima, stvarnom učinku uzroka u životu, nutrine i vanjštine Kur'ana i sl., iskrivio izvorno islamsko učenje.

Poznato je da ibn al-Ǧawzī (u. 597./1201.) ga opisuje kao "onoga koji noću sakuplja drva", tj. uzima sve hadise koje pronađe, bez odabira i ispitivanja, a Tāǧuddīn as-Subkī (u. 771./1369.) kaže: "Kada su u pitanju prigovori koji se na račun *Iḥyāa* upućuju a odnose se na slabost nekih hadisa, onda treba znati da je al-Gazālī poznat po tome što u ovu znanost nije bio jako upućen te da je većina hadisa i predaja koje je naveo u *Iḥyāu* bilo rasuto po djelima sufija i šerijatskih pravnika koji su mu prethodili, a sam nije naveo izvor ni za jedan hadis. Istina, na izvore hadisa iz *Iḥyāa* ukazale su neke naše kolege i veoma mali broj hadisa je ispušten."[1]

Prije nego što pokušamo pojasniti gornje navode, rasvijetliti razloge ovakvog mišljenja spomenutih autora i ukazati na stvarno mjesto hadisa u al-Gazālījevim djelima, njegovu zastupljenost i vjerodostojnost, neophodno je osvijetliti al-Gazālījev koncept Sunneta i njegovo pozicioniranje, s jedne strane, u odnosu na Božiju Riječ, a, s druge strane, u odnosu na muslimansko mišljenje i praksu.

Al-Gazālījev koncept Sunneta

Budući da je u svom ljudskom biću objedinjavao sve osobine u njihovoj punini, Muhammed, s.a.v.s., nije bio zadužen samo da potpuno i precizno dostavi Božiju Riječ čovjeku nego ju je svojim riječima i praksom na najautentičniji način približavao ljudskom biću.

Otuda je uzorni život Božijeg Poslanika, s.a.v.s., koji je, kao ni jedan drugi, vjerno realiziranje Božije volje na Zemlji neophodno primjenjivati u svim aspektima života. Tako kada abū Ḥāmid al-Gazālī potiče čovjeka da slijedi Poslanikov, s.a.v.s., Sunnet čak i u najobičnijim aktivnostima, on to čini jer vjeruje da će takvo ponašanje imati značajan utjecaj na postizanje uspjeha na ovom i sreće na budućem svijetu. Sve što činimo na ovom svi-

[1] Tāǧuddīn as-Subkī, *Ṭabaqāt aš-šāfiʻiyya al-kubrā,* Hağar liṭ-ṭibāʻa wa an-našr wa at-tawzīʻ, al-Qāhira, 1413./1992., VI., str. 249.; as-Sayyid Muḥammad ʻAqīl ibn ʻAlī al-Mahdalī, *Al-Imām al-Gazālī wa ʻilm al-ḥadīṯ,* Dār al-ḥadīṯ, al-Qāhira, 1998., str. 72.

jetu, bez obzira kako nam profano i efemerno izgledalo, može imati svoju duhovnu i moralnu dimenziju. Tako npr. način na koji režemo nokte može izgledati krajnje beznačajno, međutim, za al-Gazālīja je veoma važno da se nokti režu na način kako je to Poslanik, s.a.v.s., činio.[2] Sam al-Gazālī kaže da je ključ sreće u slijeđenju Sunneta Božijeg Poslanika, s.a.v.s., u svim njegovim kretnjama, ali i mirovanju, pa posebno apostrofira: "Ovdje ne mislim na njegove radnje u okviru ibadeta, jer nema nikakvog razloga da se zanemaruje išta od toga, nego govorim o svim ostalim njegovim ustaljenim radnjama (*'ādāt*), jer se samo na taj način ostvaruje potpuno slijeđenje."[3]

Među al-Gazālījevim značajnijim djelima jeste *Ǧawāhir al-Qur'ān wa duraruh,* u kojem jedno pogavlje, koje će kasnije biti štampano kao zasebno djelo, nosi naslov *Kitāb al-arba'īn fi uṣūlid-dīn*. I ovo djelo je poput *Iḥyā'a* podijelio u četiri dijela: u prvom govori o temeljnim znanjima, odnosno o doktrinama vjere, u drugom o vanjskim djelima, odnosno ibadetima, u trećem o čišćenju srca od pokuđenih osobina, a u četvrtom o pohvalnim osobinama.

Deseto poglavlje drugog dijela ove knjige govori o slijeđenju Sunneta. U njemu više govori o principima nego o detaljima. Prvenstveno navodi kur'anske ajete u kojima se naređuje slijeđenje Božijeg Poslanika, s.a.v.s. Izričito ne spominje da se pod pojmom *ḥikma* koji se spominje u Kur'anu, misli na Sunnet, kako to naglašava aš-Šāfi'ī (u. 204./820.), ali navodi jasne kur'anske ajete u kojima se naređuje slijeđenje Poslanika, s.a.v.s., i uvažavanje njegovih naredbi i zabrana, što koristi da ukaže na važnost Poslanikovog, s.a.v.s., Sunneta. On uviđa da je neophodno pojasniti zašto je toliko bitno slijediti Božijeg Poslanika, s.a.v.s., pa za to navodi tri osnovna razloga, koje on nabraja pod imenom *sirr* (*tajna*):

1. postizanje pravičnosti, uravnoteženosti, preciznosti i korektnosti u svom životu. Ako se u svakodnevnim poslovima naviknemo raditi na korektan i precizan način, baš onako kako je to činio Božiji Poslanik, s.a.v.s., to će postati naša odlika, koja će se ukorijeniti u našem srcu i otuda prožimati sve naše aktivnosti;
2. ako za neku aktivnost ima više dopuštenih načina obavljanja, a Poslanik, s.a.v.s., ju je uvijek obavljao na isti način, to govori o potrebi obav-

[2] Više v.: James Robson, "Al-Ghazali and the Sunna", http://www.ghazali.org/articles/robson.pdf (27. 11. 2011).

[3] Al-Gazālī, *Al-Arba'īn fī uṣūl ad-dīn,* Dār an-Nu'mān li al-'ulūm, Dimašq, 1994., str. 90. Također v.: Hudžetul-islam Imam Ebu Hamid Muhammed el-Gazali, *Knjiga četrdeset osnova vjere,* Kadirijsko-bedevijska tekija Čeljigovići, Sarajevo, 2000., str. 78-86.

ljanja te aktivnosti upravo na takav način zbog duhovne ili moralne dimenzije toga, o čemu je Poslanik, s.a.v.s., upoznat nadahnućem;

3. budući da je čovjek uvijek između duhovne i moralne čistote meleka, s jedne strane, i animalnih prohtjeva svojih strasti i poriva, s druge strane, te u životu češće biva bliži ispunjavanju putenih želja, Sunnet Božijeg Poslanika, s.a.v.s., ima zadaću da ga konstantno čuva i usmjerava višim vrijednostima.[4]

Abū Ḥāmid al-Gazālī ističe kako često u životu nipodaštavamo hadis Božijeg Poslanika, s.a.v.s., bez obzira na mudrost koju u sebi sadrži, pa on osuđuje neuke koji uvažavaju i dosljedno primjenjuju savjete astrologa i ljekara čak i onda kada ne shvataju svrhu takvog savjeta, a odbacuju da uče od Božijeg Poslanika, s.a.v.s.

Kada govori u čemu sve treba slijediti Božijeg Poslanika, s.a.v.s., al-Gazālī je nedvosmislen i sasjasno ističe: "U svemu onome o čemu je naveden sunnet!", nakon čega navodi više hadisa o zdravlju, ishrani, liječenju, pa i o vremenu u kojem je poželjno isisavati krv, odnosno primjenjivati *ḥiǧāmu.*[5]

Upravo zbog ovakvog beskompromisnog insistiranja na slijeđenju Sunneta čine se neobičnim tvrdnje da je al-Gazālī slabo poznavao Hadis, da je bio nemaran u odabiru hadisa, da ih je nekritički preuzimao iz sufijskih i šerijatskopravnih djela, a ne iz temeljnih hadiskih zbirki te da je veliki broj apokrifnih predaja uvrstio u svoja djela, prvenstveno u *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn.*

Okruženje u kojem se al-Gazālī bavio Hadisom

Škola u kojoj je odrastao imām al-Gazālī, u čijim kružocima se gradila njegova intelektualna ličnost – posebno škola Imām al-Ḥaramayna[6] – imala je veliki utjecaj na njega, jer je u njoj prevladavala metoda racionalnog argumentiranja. Najvažnije znanosti koje su se izučavale u toj školi su dogmatika, usul-i fikh, fikh, logika i polemika. Škola nije pridavala dovoljnu

[4] Al-Gazālī, *al-Arba'īn fī uṣūl ad-dīn,* str. 91-95. Također v.: http://qa.sunnipath.com/issue_view.asp?HD=7&ID=2474&CATE=108 (28. 11. 2011.)

[5] Al-Gazālī, *al-Arba'īn fī uṣūl ad-dīn,* str. 96.

[6] Abū al-Ma'ālī al-Ǧuwaynī (419./1028.-478./1085.), poznat kao imām al-Ḥaramayn, čuveni je šafiijski pravnik i među najistaknutijim učenjacima *kalāma* (https://en.wikipedia.org/wiki/Al-Juwayni, 19. 12. 2014).

pažnju izučavanju hadiskih znanosti, a rijetko se dešavalo da čovjek ostane čist od utjecaja sredine u kojoj živi.[7]

Prigovori koji se upućuju njegovom šejhu imām al-Ḥaramaynu upućuju se i samom njemu, ali su u slučaju al-Gazālīja manje opravdani, jer je tematika koju je on obrađivao, poput tesavvufa i morala, više prihvatala slabe predaje hadisa, u odnosu na fikh za koji se vežu propisi i pojašnjenje halala i harama, ili usul-i fikha i usul-i dina po kojima je njegov profesor bio poznat.

Al-Gazālījevo poznavanje hadiske znanosti

Iako al-Gazālī nije napisao zasebno djelo o hadiskoj znanosti, ipak se uvidom u neka od njegovih djela može primijetiti da je dobro poznavao ovu znanost i da joj je posvećivao značajnu pažnju.

Iz njegove biografije može se vidjeti da je Hadis prvo izučavao metodom *nalaženja* (*wiǧāda*), potom metodom ovlašćenja (*iǧāza*) i na kraju metodom čitanja pred profesorima (*al-qirā'a 'ala aš-šuyūẖ*). Čak je Hadis predavao svojim učenicima koristeći se u tome dvjema posljednjim metodama.[8]

O hadiskoj znanosti govorio je u slijedećim djelima: *al-Manẖūl min ta'līqāt al-uṣūl*[9], *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* i *al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl.*[10] U prvom spomenutom djelu pod poglavljem "Kitāb al-aẖbār" na pedeset i tri strane govori o kolektivnim (*mutawātir*) predajama, o tvrdnji da se tom predajom dobiva kategorično znanje, potom o broju prenosilaca koji su potrebni da bi se jedna predaja smatrala kolektivnom, o drugim uvjetima *mutevatir* predaje, o podjeli pojedinačnih (*aḥād*) predaja, o znanju koje se dobiva na osnovu pojedinačne predaje, o pozitivnoj i negativnoj kritici prenosilaca, o osobinama kritičara, o čestitosti (*'adāla*) ashaba i metodama prenošenja Hadisa.

Kada je u pitanju definiranje ko se sve može nazvati ashabom, al-Gazālī kaže: "Ime 'ashab' se odnosi na onoga ko se s Poslanikom, s.a.v.s., družio, makar to bilo i samo jedan sat. Međutim, uobičajena upotreba te riječi specificira je na onoga koji se duži vremenski period družio s Posla-

---

7 Više v.: Jusuf el-Karadavi, *Imami Gazali između simpatizera i kritičara,* Bookline d.o.o., Sarajevo, 2005., str. 131.

8 Al-Mahdalī, *nav. djelo*, str. 74.

9 Kada je u svojoj ranoj mladosti al-Gazālī napisao ovo djelo, njegov profesor al-Ǧuwaynī mu je rekao: "Živog si me sahranio! Zašto se nisi strpio dok ne umrem?! Tvoja knjiga je zasjenila moju!" (http://ar.wikipedia.org/wiki/, 2011 .12 .17 أبو_حامد_محمد_الغزالي.)

10 Više v.: al-Mahdalī, *nav. djelo*, str. 14.

nikom, s.a.v.s., i o tome se zna na osnovu *mutevatir* saznanja, vjerodostojne predaje ili riječi samog ashaba: 'Moje druženje je potrajalo.'"[11]

Nakon toga govori o prenosiocima i metodama kojima se koriste u prenošenju te o hadisima koji se prihvataju, a koji odbacuju.[12] Kada su u pitanju hadiske znanosti, još je detaljniji bio u djelu *al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl.*[13] Govoreći o pravilnim načinima prenošenja Hadisa, al-Gazālī kaže:

> "Ako neko upita kako je moguće da neko iz našeg vremena dopusti sebi da kaže: 'Rekao je Allahov Poslanik, s.a.v.s., a to nije provjerio?' na ovo odgovaramo slijedećim riječima: 'On nema načina da to provjeri, niti se iz riječi: "Rekao je Allahov Poslanik, s.a.v.s., razumije da je on te riječi izravno čuo, nego se razumije da ih je čuo od nekoga drugoga ili da se poziva na neku referentnu knjigu. Nikoga od onih koji ovo čuju ne obavezuje da to i primijene, jer se radi o *mursal* predaji, za koju se ne zna kako ju je rekao. Obavezno ju je primijeniti kada spomene osobu na koju se u prenošenju oslanja kako bi se provjerio njezin status i moralni integritet, a Allah najbolje zna!"[14]

Kada al-Gazālī u *Iḥyāu* u poglavlju o znanju govori o tri stupnja poznavanja islamskih znanosti, on ističe da se ograničeno poznavanje Hadisa odnosi na apsolviranje sadržaja dva Ṣaḥīḥa (al-Buẖārīja i Muslima), ali ne u smislu da se njihov sadržaj upotpunosti memorira, nego da se dobro upozna njihova struktura kako bi se moglo lahko pozvati na određen hadis kada se za tim ukaže potreba.[15] Otuda je nezamislivo da al-Gazālī smatra da je najniži stupanj poznavanja Hadisa za prosječnog muslimana mogućnost korištenja dva Ṣaḥīḥa, a da on sam, kao vrhunski islamski znanstvenik, ne posjeduje taj stupanj znanja i da to znanje ne primjenjuje u svome radu.

Viši stupanj poznavanja Hadisa podrazumijeva apsolviranje hadisa iz drugih zbirki vjerodostojnih hadisa (*al-musnadāt aṣ-ṣaḥīḥa*), a stručno poznavanje Hadisa odnosi se na poznavanje svih prenesenih hadisa, jakih i slabih, vjerodostojnih i nevjerodostojnih, kao i poznavanje brojnih puteva prenošenja te poznavanje imena, osobina i stanja prenosilaca.[16]

---

11 Al-Mahdalī, *nav. djelo*, str. 61.

12 Više v.: al-Gazālī, *al-Manḫūl min ta'līqāt al-uṣūl,* Dār al-fikr, Dimašq, 1980., str. 235-288.

13 Više v.: al-Gazālī, *al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl,* Mu'assasa ar-risāla, Bayrūt, 1997., I., str. 251-325.

14 Al-Gazālī, *Al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl,* I., str. 274.

15 Više v.: Ebu Hamid el-Gazali, *Ihjau ulumid-din (Oživljavanje vjerskih znanosti),* (prijevod: Z. Hasanović i dr.), Bookline d.o.o., Sarajevo, 2004., I., str. 127.

16 Više v.: Ebu Hamid el-Gazali, *Ihjau ulumid-din,* I., str. 127.

Očito je da ovo nije samo ideja do koje je al-Gazālī došao na osnovu konsultiranja hadiskih zbirki koje su bile u opticaju u njegovo vrijeme, nego se radi o osobnom znanstvenom iskustvu. Al-Gazālī je izučavao tekstove hadisa dva Ṣaḥīḥa i drugih zbirki vjerodostojnih hadisa metodom nalaženja (*wiǧāde*) i postavio određene kriterije za nove istraživače, uostalom, kao i u drugim islamskim znanostima.

Da je al-Gazālī u značajnoj mjeri koristio Hadis i u drugim svojim djelima dovoljno govori djelo abū al-Qāsima ʻAbdulkarīma ibn Muḥammada ar-Rāfiʻiyya (u. 623./1226.) pod naslovom *al-ʻAzīz šarḥ al-Waǧīz* u kojem je naveo izvore i stupanj vjerodostojnosti hadisa koje je al-Gazālī spomenuo u svom djelu *al-Waǧīz fī fiqh aš-Šāfiʻī.*

'Abdulgāfir al-Fārisī navodi da je imām al-Gazālī nakon povratka u Ṭūs osnovao u blizini svoje kuće školu za izučavanje nauka i *hanikah* za okupljanje sufija, dijeleći svoje vrijeme na čitanje Kur'ana, zikr, poučavanje i druženje s duhovnim velikanima, tako da mu ni jedan trenutak nije prolazio beskorisno. Nakon toga 'Abdulgāfir je naveo da se na kraju svoga života posvetio izrekama Božijeg Poslanika, s.a.v.s., druženju s hadiskim učenjacima i izučavanju al-Buḫārījeve i Muslimove zbirke koje su, nakon Kur'ana, najjači argument u islamu. Al-Buḫārijev *Ṣaḥīḥ* mu je izlagao abū Sahl Muḥammad ibn ʻAbdullāh al-Ḥafṣī, a abū Dāwūdov *Sunan* al-Ḥākim Abū al-Fatḥ al-Ḥākimī aṭ-Ṭūṣī. 'Abdulgāfir dodaje, da je al-Gazālī još poživio za vrlo kratko vrijeme, i u ovoj islamskoj disciplini bi sve nadmašio.[17]

Osim spomenutog u djelima *Siyar aʻlām an-nubalāʼ* i *Ṭabaqāt aš-šāfiʻiyya al-kubrā,* stoji da je al-Gazālī Ṣaḥīḥe al-Buḥārīya i Muslima slušao od abū al-Fityāna ʻUmara ibn abū al-Ḥasana ar-Rawwāsīya aṭ-Ṭūsīya (u. 503./1109.).

Zastupljenost slabih i apokrifnih hadisa u islamskoj literaturi

Bilo bi objektivno istaći da al-Gazālī nije jedini koji je, po mišljenju mnogih autora, pribjegao korištenju slabih i apokrifnih predaja, jer se isto desilo sufijama i drugim islamskim znanstvenicima prije njega. On je mnoge od tih hadisa nekritički preuzeo iz njihovih knjiga i pohranio u

[17] http://www.saaid.net/feraq/el3aedoon/25.htm (27. 11. 2011.); as-Subkī, *Ṭabaqāt aš-šāfiʻiyya al-kubrā,* VI., str. 200., 214.; Aḏ-Ḏahabī, *Siyar aʻlām an-nubalāʼ,* Mu'assasa ar-risāla, 2001., Bayrūt, XIX., str. 318.

svoja djela. Inače, sufije su u tom pogledu poznate po popustljivosti, jer su više pažnje posvećivali autentičnosti sadržaja hadisa nego vjerodostojnosti njegovog niza prenosilaca.

Bitno je istaći da al-Gazālī budući da je pisao djela iz islamskog prava (*fiqh*) i njegove metodologije (*uṣūl al-fiqh*), nikada nije kritiziran za hadise koje je koristio u tim djelima. Otuda je vrlo umjesno pitanje kako je znanstvenik kapaciteta al-Gazālīja mogao koristiti sasvim upotrebljive hadise i proći bez kritike za navedene hadise u fikhu i usul-i fikhu, a tako pogriješiti kod odabira hadisa i biti nemilosrdno kritiziran za upotrijebljene hadise u *Iḥyāu.* Posebno kada se zna da su islamski učenjaci bili tolerantniji i popustljiviji u korištenju slabih hadisa koji se odnose na teme o sustezanju od ovoga svijeta (*zuhdu*) nego kada su u pitanju hadisi koji govore o šerijatskopravnim pitanjima. Takav je slučaj i s najvećim hadiskim kritičarima, kakav je bio i Ibn al-Ǧawzī (u. 597./1201.) koji je kritizirao al-Gazālīja zbog korištenja slabih i apokrifnih predaja u *Iḥyāu,* a te predaje je koristio u svome djelu *Ṣifatu aṣ-ṣafwa.* Ili primjer al-Buẖārīja koji je slabe hadise naveo u djelu *Kitāb at-Tārīẖ al-kabīr,* ad-Dāraquṭnīja koji ih je koristio u djelu *al-Afrād,* a to isto je činio i ibn Ǧarīr aṭ-Ṭabarī u svome *Ta'rīẖu* i dr.[18]

Čak se ni fakihi nisu uspjeli spasiti ove sufijske greške, jer u svojim djelima često spominju *mu'allaq* hadise, koji su bez seneda i višeg stupnja vjerodostojnosti. Ova činjenica je potakla ibn al-Ǧawzīja da svoje djelo nazove: *at-Taḥqīq fī taẖrīǧ at-Ta'līq,* koje je Ibn 'Abdulhādī al-Ḥanbalī dotjerao u svom djelu pod imenom *Tanqīḥ at-Taḥqīq fī aḥādīṯ at-Ta'līq.* Isto tako, imam hafiz az-Zayla'ī je napisao djelo *Naṣb ar-rāya li aḥādiṯ al-Hidāya,* u kojem često za mnoge hadise kaže da su *garīb*, aludirajući da taj hadis nema svoga oslonca ni osnova, što je njegov specifičan termin.

Knjige tefsira su, također, pune nevjerodostojnih i neosnovanih hadisa i *isra'lijata;* čak i pojedina hadiska djela, izuzev *ṣaḥīḥ* zbirki, u sebi sadrže mnogo neprihvatljivih predaja. Čak zbirka ibn Māǧea, posljednja od šest temeljnih hadiskih zbirki, sadrži pojedine hadise koji se smatraju apokrifnim!

Na osnovu ovoga moglo bi se reći da je al-Gazālī poznavao Hadis, vjerovatno ne na razini velikih hadiskih eksperata, ali je sasvim sigurno da je bio dobro upućen u sadržaj brojnih hadisa i, shodno njihovoj tematici, na-

[18] Više v.: http://www.shariaa.net/forum/showthread.php?t=17337 (16. 12. 2011.)

vodio ih u različitim djelima.[19] Kada je u pitanju kritika spomenutih hadisa u *Iḥyāu*, gore navedene činjenice nas navode na potrebu usmjeravanja pažnje na kritičare, njihove stvarne namjere i motive, a ne na al-Gazālīja i njegovo poznavanje Hadisa.

Temeljne hadiske zbirke u vrijeme al-Gazālīja

Vrlo često se ističe da se u navođenju hadisa al-Gazālī ne ograničava samo na one koji se nalaze u šest temeljnih hadiskih zbirki. Ipak, to ne treba nimalo čuditi jer u njegovo vrijeme još nisu konsenzualno prihvaćene kao temeljne poznatih šest zbirki. Među prvima koji je uvrstio *Sunan* ibn Māǧea u temeljne zbirke bio je Muḥammad ibn Ṭāhir al-Maqdisī (u. 507./1113.), koji je umro dvije godine nakon Al-Gazālīja, a mnogi ga stoljećima nakon toga nisu prihvatili, između ostalih Muḥammad ibn Mūsā al-Ḥāzimī (u. 584./1188.) i ibn aṣ-Ṣalāḥ (u. 643/1245) koji su govorili o pet temeljnih hadiskih zbirki. To je bio sigurno jedan od razloga koji je usmjerio al-Gazālīja da preuzima hadise iz različitih izvora, a ne samo iz temeljnih hadiskih djela.[20]

Al-Gazālījevo korištenje slabih i apokrifnih hadisa

Poznato je da vjerodostojne hadise od nevjerodostojnih mogu razlikovati samo hadiski eksperti, pa i pored njihove stručnosti, i kod njih često nailazimo na različite ocjene istog hadisa. Al-Gazālī, ipak, nije bio takav ekspert zbog svog naučnog okruženja i naobrazbe.

U svom djelu *Qānūn at-Ta'wīl* al-Gazālī kaže da je njegovo poznavanje Hadisa bilo slabo: إن بضاعتي في الحديث مزجاة. Ovo, ustvari, ne znači da al-Gazālī nije poznavao hadisku znanost, nego da je sâm smatrao da nije dostigao stupanj eksperta kakav je bio u mnogim drugim islamskim i općim znanostima. Zbog ovoga je koristio slabe, nevjerodostojne i ponekad izmišljene predaje zapostavljajući vjerodostojne ili nedvojbeno ispravne hadise u vezi s istom tematikom.

---

19 http://www.ghazali.org/site/on-hadith.htm (27. 11. 2011.)

20 Više v.: James Robson, "Al-Ghazali and the Sunna", http://www.ghazali.org/articles/robson.pdf (27. 11. 2011.)

Pojedini sufijski šejhovi bi se obraćali svojim muridima govoreći im: "Da ti Allah da da prvo spoznaš Hadis pa onda da budeš sufija, a ne da budeš sufija pa onda poznavalac Hadisa!"[21]

Oni hoće da kažu da onaj koji prvo izučava Hadis staje na tvrdo tlo, smatrajući Hadis osnovom, dok se sufijska ponašanja i zanosi mjere vjerodostojnim Sunnetom, čime se i tesavvuf mjeri Sunnetom, a ne Sunnet tesavvufom. Suprotno tome postupa onaj ko se pozabavi prvo tesavvufom, a nakon toga istražuje Hadis, jer će u većini slučajeva pokušati da usmjerava Hadis kako bi potvrdio načela tesavvufa, čime osnova postaje ogranak, a ogranak prerasta u osnovu.

Mnogi su pokušavali da opravdaju al-Gazālījevo oslanjanje na slabe hadise, naročito za djelo *al-Iḥyā',* za koje kažu da govori o suptilnosti, poticanju i zastrašivanju *(at-targīb wa at-tarhīb)* te vrednovanju djela budući da je ulema dopustila prenošenje slabog hadisa u tim domenima. Među njima je bio hafiz, mufessir i historičar ibn Kaṯīr, koji je prilikom govora o al-Gazālījevoj biografiji u *al-Bidāya wa an-nihāya* za njegovo djelo *al-Iḥyā'* rekao:

> "To je predivna knjiga koja u sebi sadrži mnoge vjerske znanosti, prožeta finoćama sufizma i duhovnosti, ali je prepuna *garīb,* neprihvatljivih i lažnih hadisa, kao što je slučaj s ostalim djelima koja obrađuju sporedna pitanja čijim hadisima se argumentira vjersko dopuštenje ili zabrana tih pitanja! Pošto je ovo djelo namijenjeno temama vezanim za suptilnost, poticanje i zastrašivanje, ono je manje opasno od drugih djela."

Al-Qaraḍāwī, komentirajući riječi ibn Kaṯīra, želi svratiti pažnju na nekoliko činjenica:

- argumentiranje slabim hadisima u temama vezanim za suptilnost, zastrašivanja i poticanja te vrednovanja djela je diskutabilno, jer postoje islamski znanstvenici koji se tome protive, poput al-Buḥārīja, Muslima, ibn al-'Arabīja, ibn Ḥazma i drugih, dok to većina uleme dopušta;
- znanstvenici koji su dopustili argumentiranje slabim hadisom u ovim pitanjima postavili su slijedeća tri uvjeta:
  - da hadis ne bude jako slab;
  - da hadis svojim sadržajem ne izlazi izvan šerijatskopravnog okvira;
  - da se ne smatra da je taj hadis na takav način izrekao Poslanik, s.a.v.s., nego ga prihvatamo s uzdržanošću. Otuda se takvi slabi hadisi ne smiju prenositi u obliku uvjerenja, kao npr.: *Rekao je Božiji Poslanik, s.a.v.s.,*

[21] Jusuf el-Karadavi, *nav. djelo,* str. 133.

nego u pasivnoj formi, s rezerviranošću, poput: *Prenosi se od Božijeg Poslanika,* ili *Priča se* ili *Spominje se* ili *Kaže se da ga je neko prenio sa slabim senedom*...itd...;

- Al-Gazālī se u svom djelu *al-Iḥyā'* nije pridržavao ovih pravila, zbog čega u njemu nalazimo jako slabe a ponekad i apokrifne predaje koje nemaju osnove niti niza prenosilaca, a takvi hadisi su, nažalost, preneseni formom koja nam daje uvjerenje da je to izrekao Poslanik, s.a.v.s. Zbog ugleda imāma al-Gazālīja i njegove knjige *al-Iḥyā'* među muslimanima, raširili su se ovi slabi i apokrifni hadisi među muslimanskim masama;
- mnogim hadisima spomenutim u djelu *al-Iḥyā'* argumentira se stav islama spram pojedinih veoma važnih pitanja, poput stava islama spram asketizma, pogleda islama na imetak, imućstvo, siromaštvo, oslanjanje na Allaha, opće primjene uzroka u životu, da li Kur'an ima svoju nutrinu i vanjštinu, da li postoji znanje koje se treba sakriti od ljudi, pa čak i od učenjaka, itd. – a ne samo s ciljem poticanja i zastrašivanja ili omekšavanja srca;
- prihvatanjem pojedinih slabih hadisa remeti se vjersko vrednovanje pojedinih djela, odnosno njihova jasna kategorizacija, uveličavajući malovrijedno, a umanjujući vrijedno djelo, ili pak stavljanjem određenih djela ispred ili iza njegovog stvarnog mjesta.[22]

Hadisi u djelu *Iḥyā 'ulūm ad-dīn*

Mnogi islamski znanstvenici, klasični i savremeni, ističu da abū Ḥāmid al-Gazālī nije poznavao znanost o prenošenju hadisa (*'ilm riwāya al-ḥadīṯ*) te da je zbog toga u svojim djelima navodio veliki broj slabih, pa čak i apokrifnih predaja. Po mnogima, u tome prednjači njegovo najznačajnije djelo *Iḥyā 'ulūm ad-dīn.* Takvu tvrdnju su, između ostalih, iznosili: abū al-Farağ al-Ğawzī (u. 597./1200.)[23], abū al-Walīd Muḥammad aṭ-Ṭurṭūšī (u. 520./1126.)[24] i Tāğuddīn as-Subkī (u. 771./1369.).[25]

---

[22] Jusuf el-Karadavi, *nav. djelo,* str. 131.-137. O al-Gazālījevom korištenju slabih predaja više v.: http://www.shariaa.net/forum/showthread.php?t=17337 (22. 12. 2011.)

[23] Ibn al-Ğawzī, *Naqd al-'ilm wa al-'ulamā',* str. 160.

[24] Aḏ-Ḏahabī, *Siyar a'lām an-nubalā',* XIX., str. 334.

[25] Više v.: al-Mahdalī, *nav. djelo,* str. 89.-94.

As-Subkī kaže: "Kada su u pitanju prigovori koji se na račun *al-Iḥyā'a* upućuju a odnose se na slabost nekih hadisa, onda treba znati da je al-Gazālī poznat po tome što u ovu znanost nije bio jako upućen te da je većina hadisa i predaja koje je naveo u *al-Iḥyā'u* bilo rasuto po djelima sufija i šerijatskih pravnika koji su mu prethodili, a sâm nije naveo izvor ni za jedan hadis. Istina, na izvore hadisa iz *al-Iḥyā'a* ukazale su neke od naših kolega i veoma mali broj hadisa je ispušten."[26]

Iz ovih as-Subkījevih riječi očito je da on smatra da je al-Gazālī hadise preuzimao iz fikhskih i sufijskih djela, a da je upotpunosti zanemario hadiske zbirke, prije svih al-Buẖārijevu i Muslimovu, što potvrđuje i konstatacijom da nije naveo izvor ni za jedan hadis. Na osnovu i letimičnog uvida u *al-Iḥyā'* uočava se da as-Subkī nije bio upravu, jer će se odmah primijetiti da se u mnogim slučajevima al-Gazālī pozivao na *Ṣaḥīḥe* Al-Buẖārīja i Muslima, posebno u četvrtom dijelu *al-Iḥyā'a*.[27] Štaviše, većinu predaja koje je Al-Gazālī naveo u *Al-Iḥyā'u* ne nalazimo u sufijskim i šerijatskopravnim djelima, a broj hadisa koji je naveden u ovom najznačajnijem al-Gazālījevom djelu svjedoči da je on imao uvida u hadiske zbirke i da su mu one bile osnovni izvor u navođenju predaja. Naravno, ovo ne znači da određeni manji broj, nije preuzeo iz sufijskih i šerijatskopravnih djela. O ovome najbolje svjedoče stručne obrade navedenih hadisa koje su izvršili Zaynuddīn al-'Irāqī (u. 806./1404.) i Muḥammad al-Ḥusaynī az-Zabīdī (u. 1205./1791.).[28]

Ovdje trebamo napomenuti da je hafiz al-'Irāqī izuzetno dobro obradio djelo *al-Iḥyā'* kratkom evaluacijom hadisa spomenutih u tom djelu, u dodatku štampanom u podnožnim napomenama pod nazivom *al-Mugnī 'an ḥaml al-asfār fī al-asfār fī taẖriǧ mā fī al-Iḥyā' min al-aẖbār.* Svako ko čita *al-Iḥyā'* mora se koristiti al-'Irāqījevom obradom hadisa tog djela da bi spoznao vjerodostojnost hadisa, iako njegove ocjene nisu konačne, ali su u svakom slučaju korisne i važne.

Također je vrijedno istaći da je jedan od najznačajnijih komentatora *al-Iḥyā'a* al-Murtaḍā az-Zabīdī u svom djelu *Itḥāf as-sāda al-muttaqīn bi šarḥ Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* donosio ocjenu i izvore hadisa daleko detaljnije i preciznije nego je to sam al-'Irāqī uradio. Napomenuo je da je al-'Irāqī namjeravao napisati tri zasebna *taẖrīǧa*, a samo je najkraću verziju uspio

[26] As-Subkī, *Ṭabaqāt aš-šāfi'iyya al-kubrā,* str. 249.; al-Mahdalī, *nav. djelo,* str. 72.

[27] Više v.: al-Mahdalī, *nav. djelo,* str. 73.

[28] Više v.: *Isto,* str. 74.

kompletirati, dok je u dužoj verziji obradio hadise do poglavlja o tajnama hadža.[29] Mnoge hadise za koje je al-'Irāqī rekao da ih nije mogao pronaći pronašao je az-Zabīdī i ukazao na njihovu vjerodostojnost.

Al-'Irāqī je godinama izučavao predaje koje je al-Gazālī naveo u *al-Iḥyā'u,* a počeo je ovaj posao u svojoj 26. godini, dok je az-Zabīdī punih jedanaest godina komentirao najznačajnije djelo abū Ḥāmida al-Gazālīja i završio ga 1201./1786.[30]

Profesor Maḥmūd Sa'īd Mamdūḥ u djelu koje je naslovio *Is'āf al-muliḥḥīn bi tartīb aḥādīṯ Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* naveo je po arapskom alfabetu sve hadise spomenute u *al-Iḥyā'u*. Ukupan broj hadisa koji se nalaze u ovom indeksu jeste **4.848,** ne računajući hadise koji se ponavljaju. Međutim, ni ovo nije ukupan broj hadisa budući da je Maḥmūd Sa'īd naveo samo one hadise koje je stručno obrađivao al-'Irāqī. Pošto je određeni broj hadisa al-'Irāqī ispustio i nije im naveo izvor ni stupanj vjerodostojnosti, zaključujemo da je ukupan broj hadisa veći i od ove brojke.[31] Po drugim izvorima, u okviru četrdeset knjiga *al-Iḥyā'a* Al-Gazālī je u cjelini ili djelimično naveo 4.534 hadisa,[32] odnosno 4.546,[33] što je više nego u temeljnim hadiskim zbirkama al-Buḫārīja, Muslima, at-Tirmiḏīja i ibn Māǧea, posmatrajući ih pojedinačno i, također, ne računajući ponovljene hadise u njima.

Ovoliki broj hadisa spomenut u jednom djelu ukazuje na nekoliko bitnih činjenica:

- da ih al-Gazālī nije mogao navesti iz samo jednog izvora, ni samo iz šerijatskopravne i sufijske literature, kako su to tvrdili pojedini autori, nego da ih je neminovno morao preuzimati iz brojnih hadiskih izvora;
- da je al-Gazālī morao poznavati hadiska djela, posebno najznačajnija od njih, zbirke al-Buḫārīja i Muslima, ali i zbirke at-Tirmiḏīja[34] i Aḥmada ibn Ḥanbala, jer je veliki broj hadisa preuzet iz njih;

[29] http://www.ghazali.org/site/on-hadith.htm (27. 11. 2011.)

[30] Al-Mahdalī, *nav. djelo,* str. 100.

[31] Više v.: Al-Mahdalī, *nav. djelo,* str. 116.

[32] http://www.iqra.net/articles/Ihya/7.php (26. 11. 2011.)

[33] Muḥammad al-Ḥāfiẓ 'Abdullaṭīf Sālim at-Tiǧānī, *Nūr al-yaqīn fī taḫrīǧ aḥādīṯ Iḥyā 'ulūm ad-dīn,* Az-Zāwiya at-Tiǧāniyya al-kubrā, Al-Qāhira, 1982., (u predgovoru djela).

[34] Al-Gazālī, *Iḥyā''ulūm ad-dīn,* Maktaba al-Īmān, Al-Manṣūra, 1996., I., str. 193.

– da mu je preduvjet za korištenje zbirki al-Buẖārīja i Muslima bilo poznavanje temeljnih hadiskih disciplina koje se ogledalo u razmatranju različitih pitanja u drugim njegovim djelima kao što su *al-Manẖūl* i *al-Mustaṣfa*.

Kada se detaljnije analiziraju hadisi iz *al-Iḥyā'a,* vidi se da ih je al-Gazālī preuzimao prvenstveno iz hadiskih zbirki, prije svih iz zbirki al-Buẖārīja i Muslima, a da je manji dio predaja preuzet iz drugih djela. Ipak, veoma je mali broj hadisa koji je izravno preuzet iz jedne od ovih zbirki, ili iz njih obje, i on dostiže brojku od svega dvadeset predaja.[35]

Kada su u pitanju druga djela iz kojih je Al-Gazālī preuzimao hadise, u prvom redu se ističe djelo *Qūt al-qulūb* abū Ṭāliba al-Makkiya[36] i *ar-Risāla* abū al-Qāsima al-Qušayrīja.[37]

Koristio je također veoma obimnu literaturu autora različitih provenijencija, ali iz njih nije preuzimao hadise. Takav je slučaj s djelima abū 'Abdullāha al-Ḥāriṯa bin Asada al-Muḥāsibīya, as-Sarrāğa aṭ-Ṭūsīya i dr.

Al-Gazālī se kod navođenja hadisa, kako su to uostalom činili i drugi autori u svojim djelima, posebno sufije i šerijatski pravnici, ograničavao na spominjanje Poslanika, s.a.v.s., ili ashaba koji prenosi taj hadis, a nikada ne bi citirao niz prenosilaca u cijelosti.[38] To je činio ne samo zbog takve prakse, nego i zbog činjenice da u vrijeme pisanja *al-Iḥyā'* nije bio uvijek na istome mjestu koje bi mu omogućavalo konsultiranje šire hadiske literature, tako da se u navođenju hadisa ograničavao na najosnovnije podatke.

U prvom poglavlju o vrijednosti znanja prve knjige u *Iḥyā 'ulūm ad-dīnu* o znanju al-Gazālī je naveo 13 ajeta i 28 hadisa. Po al-'Irāqījevoj i az-Zabīdījevoj ocjeni, od tog broja četiri su vjerodostojna (*ṣaḥīḥ*), tri su dobra (*ḥasan*), ostalih 21 su slabi, a nema ni jedne apokrifne predaje.[39]

Az-Zabīdī u svom komentaru kaže:

"Doista se vjerodostojnost hadisa koje spominje autor (imām al-Gazālī – pr. Z.H.) razlikuje od onih koji su jednoglasno prihvaćeni, autentičnih (*ṣaḥīḥ*),

---

35 Al-Mahdalī, *nav. djelo,* str. 130.

36 Kao primjer v.: Al-Gazālī, *lḥyā''ulūm ad-dīn,* Maktaba al-Īmān, Al-Manṣūra, 1996., I., str. 235.

37 As-Subkī, *Ṭabaqāt aš-šāfi'iyya al-kubrā,* VI., str. 247.

38 *Isto,* str. 135.

39 Al-Mahdalī, *nav. djelo,* str. 101.; Az-Zabīdī, *Itḥāf as-sāda al-muttaqīn bi šarḥ Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* http://www.ghazali.org/books/ithaf/ithafsm01.pdf, str. 64.; Više o stupnju vjerodostojnosti u *Al-Iḥyā'u* v.: At-Tiğānī, *Nūr al-yaqīn fī taẖrīğ aḥādīṯ Iḥyā 'ulūm ad-dīn,* Az-Zāwiya at-Tiğāniyya al-kubrā, Al-Qāhira, 1982.

dobrih (*ḥasan*), pa do slabih i izmišljenih, kojih je, istina, vrlo malo."[40]

Poređenjem radova al-'Irāqīja i az-Zabīdīja, sasvim se jasno uočava da je az-Zabīdījev rad daleko opširniji i detaljniji, ali se odlično ispomažu u donošenju ispravnog suda o vjerodostojnosti hadisa koji se nalaze u *al-Iḥyā'u*. Az-Zabīdījev rad je daleko obimniji jer je imao za cilj komentirati cjelokupni *al-Iḥyā',* a ukazivanje na izvore i vjerodostojnost hadisa je samo jedan od segmenata njegovog komentara, dok se al-'Irāqī ograničio samo na navođenje izvora i vjerodostojnosti hadisa.

Šejh 'Abdulfattāḥ Abū Gudda, poznati savremeni hadiski učenjak, kaže:

"Imām al-Gazālī je bio jedinstven u pogledu poznavanja šerijatskog prava, njegove metodologije, tesavvufa, akaida, filozofije i drugih znanosti osim poznavanja Hadisa, za što nije imao dovoljno vremena da ga savlada. To je i sâm spomenuo u svojoj knjizi *Qānūn at-ta'wīl* (str. 16): 'Moje znanje o Hadisu je oskudno.'"[41] Dalje abū Gudda navodi i mogući razlog za to, a to je da je hadise, pa i one apokrifne, preuzimao iz djela *Qūt al-qulūb* abū Ṭāliba al-Makkiya."[42]

As-Subkī spominje da je od ukupnog broja hadisa navedenih u *al-Iḥyā'u* njih oko 900 spomenuto bez ikakvog seneda, što je skoro četvrtina ukupnog broja navedenih hadisa,[43] drugi će reći da je skoro 600 apokrifnih predaja.[44] Ove as-Subkījeve riječi, ustvari, znače da on sâm nije mogao naći njihove nizove prenosilaca, ali i da ove predaje nemaju svoje senede. Po drugim procjenama, postoji tri stotine predaja u *al-Iḥyā'u* koje nemaju nikakvog niza prenosilaca i koje hadiski znanstvenici smatraju apokrifnima.[45] Preciznim brojanjem onih hadisa za koje je al-'Irāqī jasno rekao da su apokrifni dolazi se do brojke od svega **37** apokrifnih predaja. Ovom brojkom nisu obuhvaćene one predaje za koje hadiski kritičari kažu da ih nisu pronašli u hadiskim zbirkama, odnosno da im nije poznat niz prenosilaca.

Važno je istaći da je imam al-Gazālī sva bitnija pitanja, posebno ako se radi o akaidu i šerijatskom pravu, argumentirao kur'anskim ajetima i vje-

---

40 Murtaḍā az-Zabīdī, *Itḥāf as-sāda al-muttaqīn,* I, str. 38. O slabim hadisima u *Al-Iḥyā'u* također v.: http://www.seekingilm.com/archives/1157 (27. 11. 2011.)

41 'Abdulfattāḥ Abū Gudda, *At-Ta'liqāt al-ḥāfila,* str. 118. Više v.: http://www28.brinkster.com/mushrf/031204/did_imaam_ghazali_fabricate_some.htm (27. 11. 2011.)

42 'Abdulfattāḥ Abū Gudda, *at-Ta'liqāt al-ḥāfila,* str. 118.

43 Al-Mahdalī, *nav. djelo,* str. 91.

44 Al-Mahdalī, *nav. djelo,* str. 102.

45 Više v.: http://alharary.com/vb/t23302.html (28. 11. 2011.)

rodostojnim hadisima, a slabe hadise navodio u vezi s drugim pitanjima i temama. Tako je u Knjizi o temeljima vjerovanja naveo 112 ajeta i 65 hadisa. Od tog broja 45 je vjerodostojnih (*ṣaḥīḥ*), dobrih (*ḥasan*) je tri, slabih (*ḍa'īf*), je šest, ni jedan apokrifan, dva nije pronašao u hadiskim djelima, a devet je već ranije navedeno.[46]

Kada se uporede al-'Irāqījeva i az-Zabīdījeva valorizacija hadisa, uviđa se da se one razlikuju posebno kod ocjene slabih i apokrifnih predaja. Tako veliki broj hadisa za koje je al-'Irāqī rekao da su apokrifni az-Zabīdī ne smatra takvima.

Na osnovu svoga poznavanja hadiskih znanosti, uvida u hadisku literaturu i djela drugih autora koja je koristio i iz kojih je preuzimao predaje al-Gazālī je bio upotpunosti uvjeren da u svoje djelo uvrštava samo vjerodostojne, dobre i slabe hadise u onim pitanjima u kojima se mogu koristiti i da u njemu nema apokrifnih predaja, jer, u protivnom, on bi pred kraj svoga života kada je u Ṭūsu predavao *al-Iḥyā'* svojim učenicima nastojao zamijeniti te predaje, posebno pošto se u tom vremenu intenzivnije bavio hadiskim znanostima.

Sâm al-Gazālī odbacuje svaku sumnju da je bio od onih koji smatraju da je iz dobronamjernih pobuda dopušteno korištenje apokrifnih predaja pa je rekao: "Neki misle da je dopušteno izmišljati hadise o vrijednosti djela i o kazni za grijehe. Oni tvrde da je njihova namjera ispravna, što je čista greška!" U nastavku al-Gazālī nedvosmisleno kaže: "Laž na Allahovoga Poslanika, s.a.v.s., spada u najveće grijehe s kojima se ništa drugo ne može ravnati!"[47]

Ako je al-Gazālī imao ovakvo uvjerenje, onda je potpuno nezamislivo da je koristio apokrifne predaje u svojim djelima, jer je to način afirmiranja i populariziranja takvih predaja. Sve one predaje za koje će mnogi kritičari, pa i al-'Irāqī, reći da su veoma slabe ili čak apokrifne očito je da, po mišljenju samog al-Gazālīja, nisu bile.

Budući da su hadiski kritičari vrlo često donosili različite ocjene hadisa, treba biti krajnje obazriv kod valoriziranja određenih predaja, posebno kod donošenja generalnih ocjena na način da se kaže da su hadisi *al-Iḥyā'* slabi i apokrifni. Meritoran sud o vjerodostojnosti hadisa koji se navode u određenom djelu može se izreći tek nakon njihovog studioznog promatranja.

---

[46] Al-Gazālī, *Iḥyā''ulūm ad-dīn,* Maktaba al-Īmān, Al-Manṣūra, 1996., I., str. 133.-185.

[47] Al-Gazālī, *Iḥyā''ulūm ad-dīn,* III., str. 198.

Nakon što je at-Tiǧānī iznio ocjene al-'Irāqīja i az-Zabīdīja svih hadisa koji su navedeni u *al-Iḥyā'u,* sasvim jasno ističe zaključak da je većina spomenutih hadisa vjerodostojna i da imaju osnovu u hadiskim zbirkama.[48]

Kada se obrati pažnja na islamske znanstvenike koji su iznosili tvrdnje o brojnosti apokrifnih hadisa u *al-Iḥyā'u,* vidi se da oni, ustvari, ne odobravaju tesavvuf i taj način razumijevanja i prakticiranja islama, pa je njihova osuda predaja navedenih u *al-Iḥyā'u* rezultat više njihovog negativnog stava prema tesavvufu nego objektivne i stručne ocjene samih hadisa.

Otuda, mišljenja i stavovi da je abū Ḥāmid al-Gazālī slabo poznavao hadis i da je svoje najznačajnije djelo *Iḥyā 'ulūm ad-dīn* ispunio apokrifnim predajama je neutemeljeno i vrlo često tendenciozno. Sasvim je razumljivo da je u svojim djelima napravio određene propuste i previde, ali to je svojstveno i svakom drugom znanstveniku i istraživaču, jer je savršenstvo odlika samo Jednog i Jedinog Allaha, dž.š.

Zaključak

Vrlo često se abū Ḥāmid al-Gazālī, jedan od najvećih umova islamske intelektualne baštine, kritizira za slabo poznavanje Hadisa, uvrštavanje velikog broja slabih, pa čak i apokrifnih predaja u svoje najznačajnije djelo *Iḥyā 'ulūm ad-dīn,* što je po mišljenju tih kritičara negativno utjecalo na njegova mišljenja i stavove o mnogim pitanjima, između ostalih na pitanje o odnosu muslimana prema materijalnim vrijednostima, uvažavanju uzroka u životu, vanjskom i unutarnjem tumačenju Kur'ana i dr. Da bi se objektivno sagledalo ovo pitanje, neophodno je ukazati na sljedeće činjenice:

- za razliku od drugih islamskih znanstvenika i tadašnjeg uobičajenog načina obrazovanja, al-Gazālī, budući da se obrazovao u školi imām al-Ḥaramayna, više pažnje je posvećivao racionalnim znanostima i racionalnom pristupu izučavanju tradicionalnih znanosti, zbog čega proučavanju hadiskih zbirki nije pridavao dužnu pažnju;
- al-Gazālī je, bez obzira na navedeno, imao vrlo pozitivan odnos prema Sunnetu; smatrao je da se Muhammed, s.a.v.s., treba slijediti u svakoj poznatoj aktivnosti, naglašavajući da se to ne odnosi samo na *ibadat* (odnos čovjeka prema Bogu), nego i na *adat* (običajne radnje);

[48] At-Tiǧānī, *nav. djelo,* (u predgovoru).

- iako nije napisao ni jedno zasebno djelo o hadiskoj znanosti, ipak se uvidom u neka njegova djela, prije svih u *al-Manḫūl min ta'līqāt al-uṣūl* i *al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl* može primijetiti da je izuzetno dobro poznavao ovu znanost, jer raspravlja o finesama hadiske terminologije i metodologije koje su bile poznate samo najvećim hadiskim znanstvenicima;
- al-Gazālī nije izuzetak kada koristi slabe hadise u svojim djelima, nego je to bilo svojstveno čak i najvećim hadiskim autoritetima, poput: al-Buḫārīja, ad-Dāraquṭnīja, ibn al-Ǧawzīja i dr., zbog čega takve kritike treba s uzdržanošću prihvatati;
- iščitavajući *Iḥyā 'ulūm ad-dīn,* postaje sasvim jasno da se al-Gazālī služio zbirkama al-Buḫārīja, Muslima, at-Tirmiḏīja, Aḥmada ibn Ḥanbala i dr. hadiskih autoriteta, ali i da je sasvim sigurno preuzimao hadise iz sufijskih i šerijatskopravnih djela;
- ukupan broj navedenih hadisa u sve četiri knjige *Al-Iḥyā'a* bez ponavljanih jeste 4.848, a za samo njih 37 al-'Irāqī je izričito i nedvosmisleno rekao da su apokrifni. Imām al-Gazālī je sva bitnija pitanja, posebno ako se radi o akaidu i šerijatskom pravu, argumentirao kur'anskim ajetima i vjerodostojnim hadisima, a slabe hadise koristio u etičkim, pedagoškim i drugim temama;
- procjene određenih autora da se u *al-Iḥyā'u* nalazi 300, 600 ili čak 900 apokrifnih predaja više su rezultat tendencioznosti i ideološkog neslaganja s al-Gazālījem i negativnog stava prema tesavvufu nego objektivne i stručne analize samih hadisa.

زهدي حسنوفيتش

الحديث النبوي في كتب أبي حامد الغزالي

الملخص

مع أن أبا حامد الغزالي من أهم العلماء المسلمين عموما، كثيرا ما يُدّعى في المراجع أنه كانت معرفته من الحديث ضعيفة جدا وأنه لذلك أدخل في أشهر كتبه **إحياء علوم الدين** عددا كبيرا من الأحاديث الضعيفة، بل الأحاديث الموضوعة، مما حرّف به موقف الإسلام الأصلي من القضايا العديدة. لكن الحقيقة غير هذا. أولا، يؤكد الغزالي على أن حياة محمد (ص) الكاملة معيارية الطبيعة وأنه علينا متابعته في جميع أعماله وأنشطته المعروفة لنا. وفي عدد من الكتب تكلّم الغزالي بجدارة عن المسائل المختلفة في مجال مصطلحات الحديث ومناهجه، وكان متمسّكا بمبادئه عند دراسة المسائل العقائدية والفقهية في كتابه **إحياء علوم الدين**، ففضلا عن الآيات القرآنية كان يذكر الأحاديث الصحيحة والحسنة فقط، أما الأحاديث الضعيفة فما كان يذكرها إلا نادرا جدا، بخلاف الأحاديث الموضوعة التي ما كان يذكرها أبدا. وعند دراسة المسائل الأخرى التي تتعلق بالأخلاق والتربية والمواضيع الشبيهة كان الغزالي متساهلا وأكثر في استخدام الأحاديث الضعيفة.

الكلمات الأساسية: الغزالي، السنة، الحديث، الروايات الضعيفة والموضوعة، نص الحديث، السند، تقدير الروايات

Zuhdija Hasanović

THE HADITH IN THE WORKS OF ABŪ ḤĀMID AL-GHAZĀLĪ

ABSTRACT

Although Abū Ḥāmid al-Ghazālī is one of the most important Islamic scholars in general, in the literature there are not seldom found the claims that his knowledge of Hadith was very poor, and that this was the reason why he in his most renowned work *Iḥyā 'Ulūm ad-Dīn* (*The Revival of Religious Sciences*) introduced a large number of weak and even apocryphal narratives/the texts of the oral reports, which on many issues distorted the original Islamic teaching. The fact is, however, different. Primarily, al-Ghazālī emphasizes that the entire life of Muhammad, p.b.u.h., is normative and that we should follow him in all his activities that are familiar to us. In several of his works, al-Ghazālī speaks very competently on various issues concerning the Hadith terminology and methodology, and also in the above mentioned work *Iḥyā* when considering the questions of 'Aqeedah (creed/beliefs) and Sharia law, he was high-principled when citing; besides the Qur'anic verses, only the authentic and reliable hadith were cited, and just in rare cases the weak ones, but never apocryphal ones. When considering other issues related to ethics, pedagogy and similar topics he was more liberal with the weak hadiths.

KEYWORDS: *Al-Ghazālī, Sunnah, Hadith, weak and apocryphal narratives/the texts of the oral reports, the text of hadith, a number of transferors, valorization of hadith tradition/narratives*

Fadilj Maljoki

GULAM AHMED I NJEGOVO POIMANJE SUNNETA

SAŽETAK

U ovom radu predstavljeni su pogledi Gulama Ahmeda na Sunnet. Nakon uvodne sumarne prezentacije ahmedijskog učenja i podjele unutar ove heterodoksne sekte, prikazana je hijerarhija izvora islamskog učenja sa posebnim osvrtom na razliku koju Gulam Ahmed ustanovljava između Sunneta i Hadisa, i implikacije koje to razlikovanje ima na utvrđivanje autentičnosti hadisa. U drugom dijelu govori se o epistemološkom statusu Hadisa, njegovom odnosu prema Kur'anu te sličnostima i razlikama između Gulama Ahmeda i tradicionalnih muhaddisa u pitanjima autentičnosti i interpretacije Hadisa. Završno poglavlje sadrži nekoliko reprezentativnih primjera netradicionalne interpretacije Hadisa i, u ahmedijskoj literaturi, često citiranih nevjerodostojnih hadisa kojima oni argumentiraju svoje doktrine.

KLJUČNE RIJEČI: *Sunnet*, *Hadis*, *alegorijsko tumačenje*, *sektaško tumačenje*, *nevjerodostojni (ḍa'īf) hadisi*, *Isa, a.s.*

Uvod

Prozelitizam ahmedijskih misionara nije zaobišao Bošnjake kako u njihovoj domovini, tako i u inozemstvu. El-Hidaja je još 1938. štampala knjigu "Kadijanizam i Ahmedizam" znamenitog bošnjačkog alima Kasima Dobrače. Povod nastanka ovog djela, kako sam autor ističe, jeste pojava ahmedijskih misionara na našim prostorima i njihove prozelitističke aktivnosti koje su se svodile uglavnom na distribuiranje brošura i knjižica. Od tada do danas, bošnjački imami i alimi u Bosni i Hercegovini i inozem-

stvu su u nekoliko navrata reagirali na nastojanja ahmedija da pridobiju Bošnjake, upozoravajući na heterodoksnost ahmedijskog učenja.

Ahmedije su 2002. godine u Sarajevu, u ulici Tuzlanska 1b, sagradili trospratnicu i tu, odakle i danas djeluju, formirali centralu za humanitaran rad i misionarsko djelovanje u Bosni i Hercegovini. Preveli su na bosanski jezik desetine knjižica i letaka koje dijele besplatno domaćem stanovništvu. Malo je poznato da su Wasim Ahmad, ahmedijski imam i misionar koji je nekoliko godina djelovao u Bosni i Hercegovini, i Fahrija Avdić, Bošnjakinja koja je prihvatila ahmedijsko učenje, koristeći se prijevodima Kur'ana na engleski i urdu jezik, sačinili prijevod Kur'ana na bosanski jezik. Taj prijevod je u pdf formatu dostupan na oficijalnoj stranici "Ahmadija muslimanskog džemata u BiH": www.ahmadija.ba. Ahmedije ne sarađuju sa Islamskom zajednicom u Bosni I Hercegovini i ne uživaju širu podršku bosanskih muslimana prvenstveno zbog doktrinarnih razloga, ali i zbog toga što su u nekoliko navrata neovisno o autoritetu Islamske zajednice organizirali vjerske aktivnosti koji su u isključivoj nadležnosti Islamske zajednice.

Razlike između ahmedija i sunnijskih muslimana proizlaze iz različite interpretacije Tekstova, s jedne strane, i različite metodologije autentifikacije Hadisa, s druge strane. Uzimajući u obzir prisutnost ahmedija na našim prostorima, važnost Hadisa za ustanovljavanje njihovih doktrina, kao i to da niko od naših autora nije elaborirao hadisku dimenziju njihovog učenja, smatram važnim napisati istraživački rad o Gulamu Ahmedu i njegovom poimanju Sunneta.

Opće naznake

Ahmedije su heterodoksna sekta koja slijedi učenje Mirze Gulama Ahmeda (u daljnjem tekstu Gulam Ahmed). Gulam Ahmed je rođen 1835. u Kadijanu, selu udaljenom oko 100 kilometara od Lahorea. Umro je 1908. u Lahoreu. Njegovi sljedbenici nazivaju se ahmedije (po svom osnivaču) ili kadijanije (po mjestu rođenja Gulama Ahmeda). Ova sekta je osnovana 1889. godine u martu kada je četrdeset ljudi pristupilo pokretu i zaklelo se na vjernost principima koje je naučavao Gulam Ahmed.[1]

[1] Oni koji pristupaju ovom džematu prije pristupanja daju prisegu i zavjetuju se da će praktikovati deset načela koja je Gulam Ahmed naučavao (Više v.: Mirza Masroor Ahmad, *Uvjeti bai'ata i odgovornosti ahmadi muslimana*, Verlag der islam, Frankfurt, 2011.)

Pristupanje se formalno označavalo rukovanjem sa osnivačem.[2]

Učenje ahmedija temelji se na djelima koja je iza sebe ostavio Gulam Ahmed. Napisao je preko 80 djela na urdu, arapskom i perzijskome jeziku.[3] Nakon njegove smrti sačinjen je kompendij gotovo svih njegovih knjiga, knjižica, pamfleta i proglasa pod naslovom *Rūḥānī Ḫazāin* (Duhovne riznice). Pamfleti i proglasi koji nisu uključeni u *Rūḥānī Ḫazāin* mogu se pronaći u zasebnoj zbirci pamfleta i proglasa Gulama Ahmeda pod naslovom *Maǧmūʿa ištihārāt* (Zbirka proglasa). Pamfleti i proglasi nude dublji uvid u vjersku, društvenu i političku dinamiku vremena u kojem je Gulam Ahmed živio jer sadrže reagiranja na događaje i rasprave koje je vodio sa svojim protivnicima. Njegovi govori koji su zabilježeni ili objavljeni u periodici sabrani su u zbirci *Malfūẓāt* (Govori), dok su pisma koja je on poslao ili primio objedinjena u zbirci *Maktūbāt Ahmad* (Ahmedova pisma).[4]

Poslije smrti Gulama Ahmeda, tačnije 1914. godine, ahmedije su se podijelile u dvije podsekte: kadijanije i lahorije. Do rascjepa je došlo usljed neslaganja u slijedećem: 1. Kadijanije, na čijem je čelu tada bio njihov drugi "halifa", sin osnivača Gulama Ahmeda, Beširuddin Mahmud Ahmed, napravile su radikalni raskid sa ostalim muslimanima proglašavajući ih nevjernicima, dok su lahorije, predvođene Muhammedom Alijem, željele da sačuvaju solidarnost sa ostatkom muslimanskog svijeta i nisu ih anatemisali; 2. Kadijanije drže da ciklus poslanstva nije završen sa Muhammedom, a.s., te da je, konsekvetno tome, Gulam Ahmed Božiji poslanik, dok je za lahorijski ogranak ahmedija Gulam Ahmed samo obnovitelj vjere (muǧaddid); 3. Kadijanije, za razliku od lahorija, smatraju da se predskazanje Isaa, a.s., spomenuto u šestom ajetu sure Aṣ-Ṣaff, odnosi na Gulama Ahmeda, a ne na Muhammeda, a.s.[5]

I jedan i drugi ogranak ahmedija naučavaju da je Gulam Ahmed reformator čiji dolazak iščekuju razne vjerske sljedbe pod različitim imenima. Gulam Ahmed je 1891. godine izjavio da je Isa, a.s., u čije drugo pojavljivanje vjeruju i muslimani i kršćani, umro prirodnom smrću i da se neće vratiti na zemlju lično. On je tvrdio da je Muhammed, a.s., predskazao do-

---

2 Muhammad Ali, *Ghulam Ahmad of Qadian – his Life and Mission*, The Chishtia Press, Lahore, 1963., str. 5.

3 Mirza Ghulam Ahmad, *Four Questions by Mr. Siraajuddiin, a Christian, And their Answers*, Islam International Publications ltd., Islamabad & Tilford, 2009., str. V.

4 http://wiki.qern.org/mirza-ghulam-ahmad/publications/roohani-khazain (22. 7. 2014.)

5 Više v.: Muhammad Ali, *The Split in the Ahmadiyya Movement*, Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore, Columbus, 1994.

lazak osobe koja je u duhovnom pogledu slična Isau, a.s., i da je on lično ta osoba. Po učenju ahmedija, Obećani Mesija i Mehdi su ista osoba.

Zbog netradicionalne, selektivne i tendenciozne interpretacije Kur'ana i Hadisa ahmedije su anatemisani od strane sunnijskih učenjaka. Muslimani ih izopćuju zbog racionalističkog pristupa vjerskim izvorima i iskrivljavanja značenja kur'anskih ajeta i hadisa. Budući da zemlje sa većinskim muslimanskim stanovništvom nisu naklonjene ahmedijskom učenju, glavni centri djelovanja ahmedija nalaze se u zemljama Zapadne Evrope.

Izvori islamskog učenja prema Gulamu Ahmedu

Muslimanski mislioci, odgovarajući na izazove koje je pred njih postavila dominirajuća zapadnjačka civilizacija, iznalazili su različite modele (re)interpretacije Tradicije koji bi muslimanskom svijetu omogućili primjenu islamskih načela te očuvanje i razvijanje islamskog identiteta u novonastalim okolnostima. U britanskoj Indiji među najznačajnije predstavnike modernističkog usmjerenja spadaju Sejjid Ahmed Han, skripturalisti (ahl al-Qur'ān) i Gulam Ahmed. Premda postoje određene značajne razlike među spomenutim predstavnicima, zajedničke karakteristike njihovog pristupa vjerskim izvorima jesu naglašeno davanje primata Kur'anu u odnosu na Hadis, odstupanje od tradicionalne metodologije utvrđivanja vjerodostojnosti hadisa te oživljavanje racionalističkog nauka i alegorijskog tumačenja vjerskih izvora.

Gulam Ahmed potcrtava da je Kur'an prvi izvor iz kojeg muslimani crpe spoznaju i uputu. U svome djelu "Kištī Nūḥ" Gulam Ahmed kaže: "Čvrsto vjerujem da vam je Bog za vašu uputu osigurao tri izvora. Prvi među njima je časni Kur'an koji uspostavlja Božiju jednoću, uzvišenost i veličinu, i presuđuje u onome u čemu se razilaze jevreji i kršćani."[6] Najbolji tumač Kur'ana je sâm Kur'an. Ukoliko se Kur'an ne može protumačiti Kur'anom, najmjerodavniji tumač je vjerodostojan hadis. Prema našem učenju, kaže Gulam Ahmed, interpretcija Kur'ana utemeljena isključivo na nečijem mišljenju nije validna.[7] Prihvatanje Kur'ana kao prvog izvora

[6] Ghulam A., *Our Teachings*, Islam International Publications Ltd., Islamabad & Tilford, 1990., str. 17.

[7] Gūlām A., *Āriya Dharam*, u: *Rūḥānī Ḫazāin*, Islam International Publication Ltd., Islamabad & Tilford, 2009., X. tom, str. 86.

islamskog učenja, i sa aspekta autentičnosti i sa aspekta autoritativnosti, općeprihvaćeni je postupak kod islamskih učenjaka i u ovome nema nikakve posebnosti. Ono u čemu se ogleda posebnost pristupa Gulama Ahmeda Kur'anu jeste alegorijsko tumačenje i davanje heterodoksnog značenja pojedinim kur'anskim izrazima.

Drugi izvor upute za muslimane je Sunnet ili praksa Božijeg Poslanika, a.s. Gulam Ahmed ističe da je osnovna uloga Sunneta objašnjavanje praktične primjene Kur'ana i pravi striktnu razliku između Sunneta i Hadisa. Sunnet definira kao praktična objašnjenja Poslanika, a.s., koja su muslimani kontinuirano u praksi primjenjivali. Sunnet se javlja uporedo sa Kur'anom, i po autentičnosti dolazi odmah nakon Kur'ana. Kao što je Božiji Poslanik bio zadužen da prenese Kur'an, na isti način je bio zadužen da uspostavi Sunnet, tj. praktičnu primjenu kur'anskih načela. Na primjer, kada je naređeno obavljanje namaza, Božiji Poslanik je djelom ilustrirao od koliko se rekjata sastoji svaki namaz.

Treći izvor islamskog učenja je Hadis. Hadisi, po mišljenju Gulama Ahmeda, nisu bili zabilježeni u prisustvu Poslanika, niti je on nešto poduzeo da se oni zabilježe. Gulam Ahmed zanemaruje hadise u kojima je Poslanik, a.s., naredio ili odobrio da se hadisi registriraju i tvrdi da je registriranje hadisa započelo sto pedeset godina nakon smrti Poslanika. U svojim radovima, on nigdje ne spominje hadise iz kojih se može zaključiti da je hadis bilježen i u vrijeme Poslanika, a.s. Na osnovu njegove izjave "Da hadisi nisu bili sakupljeni, to ne bi utjecalo na očuvanje originalnog islamskog učenja, jer je ono sačuvano Kur'anom i Sunnetom", te da je "greška smatrati da muslimani nisu znali kako da obave namaz ili hadž prije sakupljanja hadisa", možemo zaključiti da registriranje Hadisa nije smatrao neophodnim.[8]

Distinkcija koju je napravio između Sunneta i Hadisa ima značajne implikacije kada je u pitanju utvrđivanje vjerodostojnosti hadisa. Po Gulamu Ahmedu, prvu kategoriju Hadisa čine oni hadisi koji su "podržani praksom" ili Sunnetom, i u ovu kategoriju spadaju pravne norme. Takvu kategoriju Hadisa on prihvata bezuvjetno, ali ne zbog pouzdanosti njihovih prenosilaca niti zbog njima inherentnog značenja, nego zbog toga što tretiraju praktična svakodnevna pitanja. U drugu kategoriju spadaju hadisi koji se ne odnose na praktična svakodnevna pitanja. Njihova vjerodostojnost prihvaćena je isključivo na temelju pouzdanosti prenosilaca.

[8] Gūlām A., *Review Mubāḥaṯa Bātalwī-Čakrālawī*, u: *Rūḥānī Ḫazāin*, XIX. tom, str. 209. – 212.

Zbog toga što takvi hadisi uključuju mogućnost iskrivljavanja zbog načina na koji su sakupljani, po Gulamu Ahmedu, oni mogu poslužiti isključivo kao hipotetički dokaz.[9]

Principi utvrđivanja vjerodostojnosti hadisa

Iako nigdje u svojim djelima ne spominje utjecaj svog starijeg savremenika Sejjida Ahmeda Hana i skripturalista, sa kojima je vodio rasprave, pojedini njihovi identični ili slični stavovi jasno ukazuju na postojanje tih utjecaja. Sva tri spomenuta pristupa radije su isticali razlike između Kur'ana i Hadisa nego što su ih posmatrati kao nerazdvojnu cjelinu, kao Objavu koja se uči i Objavu koja se ne uči. Stoga je najvažniji, ako ne i jedini, uvjet vjerodostojnosti Hadisa koji postavlja Gulam Ahmed nepostojanje kontradiktornosti između Kur'ana i hadisa. Ovaj uvjet je kod tradicionalnih muhaddisa bio *apriori* utvrđen, jer se podrazumijevalo da vjerodostojan hadis ne može biti kontradiktoran Kur'anu. Međutim, Gulam Ahmed ističe ovaj uvjet prvenstveno, ako ne i isključivo, kako bi istakao superiornost Kur'ana u odnosu na Hadis.

U njegovom djelu *Al-Ḥaqq, Mubāḥaṯa Ludhiyāna* stoji: "Vjerujem da Allahova Knjiga mora imati pravo prvenstva u odnosu na sve druge izvore. Ukoliko tekst hadisa nije kontradiktoran Allahovoj Knjizi, treba biti prihvaćen kao mjerodavan. Međutim, mi nećemo prihvatiti tumačenje hadisa koje je u suprotnosti sa jasnim ajetom Časnoga Kur'ana. Ukoliko je to moguće, uvijek treba nastojati uskladiti hadis sa jasnim značenjem ajeta Allahove Knjige. Međutim, ukoliko hadis proturiječi kur'anskom ajetu i ako ga ne možemo protumačiti na drugačiji način, odbacit ćemo ga jer je apokrifan."[10]

Gulam Ahmed prihvata hijerarhiju mjerodavnih hadiskih zbirki uglavnom onako kako je uspostavljena od tradicionalnih muhaddisa. Nakon Kur'ana, najmjerodavnija knjiga je Buharijeva zbirka hadisa. Svi hadisi u ovoj zbirci su mjerodavni ukoliko se ne suprotstavljaju slovu Kur'ana. Slijedeća najmjerodavnija knjiga je Muslimova hadiska zbirka u kojoj su mjerodavni svi hadisi koji nisu kontradiktorni Kur'anu i hadisima koji se nalaze u Buharijevoj zbirci hadisa. Buharijevu i Muslimovu hadisku

[9] Gūlām A., *Al-Ḥaqq, Mubāḥaṯa Ludhiyāna*, u: *Rūḥānī Ḫazāin*, IV. tom, str. 35.

[10] Ibid., str. 21.

zbirku slijede zbirke hadisa čiji su autori At-Tirmiḏi, Ibn Māǧa, Mālik, An-Nasāī, Abū Dāwūd i Ad-Dāraquṭnī. Hadise u tim zbirkama Gulam Ahmed smatra mjerodavnim ukoliko nisu kontradiktorni Kur'anu, Buharijevoj i Muslimovoj zbirci hadisa.[11] Premda je za vjerodostojnost hadisa, načelno, postavio uvjet nepostojanja kontradiktornosti između Kur'ana i hadisa te nepostojanje kontradiktornosti između hadisa različitih hadiskih zbirki, od kojih je najmjerodavnija Buharijeva, a nakon nje Muslimova, on u svojim radovima nije opširnije obrazložio i primjerima potkrijepio ovaj princip. U njegovim djelima ne nalazimo praktične primjere primjene gore spomenutih principa niti naznake o hadisima koji su kontradiktorni Kur'anu ili drugim hadisima.

Ono po čemu se Gulam Ahmed najviše razlikuje od tradicionalnih muhaddisa jeste zanemarivanje tradicionalne metodologije, što je rezultiralo navođenjem velikog broja apokrifnih i slabih hadisa u njegovim djelima, i sektaško i alegorijsko tumačenje pojedinih hadisa. On kategorički tvrdi da trebaju biti prihvaćeni hadisi koje su muhaddisi ocijenili nevjerodostojnim ukoliko su u skladu sa Kur'anom. Ako postoji hadis koji u sebi sadrži predskazanje koje se ostvarilo, a muhaddisi su ga ocijenili nevjerodostojnim, treba smatrati da je taj hadis vjerodostojan, a da su muhaddisi pogriješili. Postoji na stotine hadisa koji sadrže predskazanja, a muhaddisi su ih ocijenili apokrifnim ili manjkavim. Gulam Ahmed potcrtava da postoji veliki broj apokrifnih hadisa koje su navodile razne sekte sa ciljem da dokažu svoja učenja. Bez bilo kakvog pokušaja da objasni ili uskladi hadise koji govore o različitim načinima obavljanja namaza, on okrivljuje Hadis za te razlike. Po njemu, postoji jedan ispravan način obavljanja namaza, a razni hadisi su iskrivili taj način. Zato neki izgovaraju naglas amin, dok drugi smatraju da to treba učiniti usebi; neki prate učenje imama dok uči Fatihu, dok drugi vjeruju da ovakvo učenje kvari namaz; neki svoje ruke drže na prsima, dok ih dugi drže na pojasu.[12]

Sve ove tvrdnje ukazuju na to da je njegov odnos prema tradicionalnoj metodologiji utvrđivanja vjerodostojnosti hadisa bio rezerviran i postavljaju teorijske osnove za navođenje slabih i apokrifnih hadisa, a posebno onih koji se tiču Poslanikovih, a.s., predskazanja. One, također, impliciraju da su različite verzije hadisa i "kontradiktorni" hadisi bili uzrok iskrivljavanja autentičnosti Sunneta.

---

[11] Gūlām A., *Āriya...*, str. 86.-87.

[12] Ghulam A., *Our Teachings*, str. 21.-23.

Sektaško tumačenje i nevjerodostojni (ḍa'īf) hadisi

Gulam Ahmed i njegovi sljedbenici oba ogranka uglavnom navode hadise kako bi osnažili i dokazali svoje doktrinarne stavove, premda u njihovim djelima ima i drugih hadisa. Najčešće citirani hadisi u ahmedijskoj literaturi tiču se života, smrti i ponovnog dolaska Isaa, a.s. Kao što je prije spomenuto, ahmedije naučavaju da je Isa, a.s., bio razapet, ali da nije umro na križu. Kada se izliječio od zadobijenih rana, kriomice se iselio u istočne krajeve gdje je propovijedao vjeru među deset izgubljenih izraelskih plemena. Svoje posljednje godine proveo je u Kašmiru. Živio je oko sto dvadeset godina, a njegov mezar nalazi se u Srinagaru (Kašmir). Prirodna smrt Isaa, a.s., po vjerovanju ahmedija, implicira da se Isa, a.s., neće vratiti na zemlju lično, već će se pojaviti osoba koja je u duhovnom i moralnom pogledu slična Isau, a.s. Ahmedije vjeruju da je Gulam Ahmed Obećani Mesija (čiji je dolazak predskazao Poslanik, a.s., pod imenom Isa sin Merjemin) i Mehdi.[13] Dokazujući svoje doktrine, ahmedije će, između ostalog, posegnuti i za selektivnim navođenjem hadisa, netradicionalnom i/ili alegorijskom interpretacijom, i nevjerodostojnim (ḍa'īf) hadisima koji podupiru njihove stavove. Evo nekoliko primjera.

Prenosi An-Nawwās ibn Sam'ān od Poslanika, s.a.v.s., poduži hadis u kome se, pored ostalog, kaže da će Isa, a.s., "sići (janzilu) kod Bijele munare istočno od Damaska/u istočnom Damasku, zaodjenut u dvije žute šafranom namirisane odore s dlanovima položenim na krila dva meleka."[14]

Ahmedije smatraju da riječ *janzilu* ima značenje "doći će" ili "pojavit će se" jer u hadisu nije spomenuto da će sići/doći "sa neba". U prilog tome navode nekoliko primjera iz Kur'ana u kojima glagol *nazala* ili *anzala* nema značenje fizičkog spuštanje sa neba. "Bijela munara" za Gulama Ahmeda ne označava određenu materijalnu munaru na koju će se spustiti Isa, a.s., već simbolizira širenje mudrosti i učenja Obećanog Mesije na sve strane svijeta, kao što svjetlo ili zvuk sa munare dopiru daleko. Taj hadis također ukazuje da će u vrijeme pojave Obećanog Mesije postojati razvijena informacijska i komunikacijska sredstva koja će omogućiti da se ostvari predskazanje prema kojem će poruka Obećanog Mesije doprijeti do najudaljenijih krajeva.[15]

---

13 Više v.: Ghulam A., *Jesus in India*, Islam international publication Ltd, London, 2003.

14 Muslim, *Ṣaḥīḥ, Kitāb al-fitan ve ešrāt as-sā'a*, br. 2253.

15 Ghulam A., *The British Government and Jihad*, Islam International Publication Ltd., Islamabad & Tilford, 2006., str. 18.

Iz želje da doslovno ispuni predskazanje, Gulam Ahmed je 1902. postavio temelje munare Kadijanske džamije.[16] Poslanikove riječi "istočno od Damaska/u istočnom Damasku" interpretiraju na način da se one odnose na bilo koje mjesto koje se nalazi istočno od Damaska, tj. mjesto koje se nalazi između Damaska na zapadu i Tokija na istoku, kako oni vole kazati. Stoga je i ovo Poslanikovo, a.s., predskazanje obistinjeno rođenjem Gulama Ahmeda u Kadijanu.[17] Gulam Ahmed drži da "žuta odora" simbolizira bolest te da se i ove riječi odnose na njega, jer je bolovao od dvije bolesti, dijabetesa i migrene.[18] "Dva meleka" su meleci koji se spuštaju na srca vjernika, u njihova srca usađuju plemenite osobine i potiču ih da slijede Božije poslanike i *muḥaddaṯe* (primaoce nadahnuća ili objave).[19]

Prenosi Ebū Hurejra, r.a., da je Božiji Poslanik, s.a.v.s., rekao: "Tako mi onoga u Čijoj je ruci moja duša, sigurno će među vas uskoro sići Sin Merjemin, kao pravedan sudac, pa će slomiti krst, ubiti svinju i ukinuti glavarinu (džizju). Imetak će se prelijevati u tolikoj mjeri da ga više niko neće htjeti primiti, tako da će jedna sedžda biti vrjednija od dunjaluka i svega što je na njemu."[20]

Gulam Ahmed smatra da Obećani Mesija neće imati svjetovnu vlast, već da će ljudima pružiti odgovore na pitanja u kojima se oni razilaze. "Slamanje krsta", po Gulamu Ahmedu, ukazuje da će Obećani Mesija argumentima razotkriti istinu i obezvrijediti kršćansku doktrinu o raspeću. "Svinja" simbolizira "nekulturno i grješno ponašanje", što imlicira da će zadatak Obećanog Mesije biti da izvrši moralnu obnovu i odgoji ljudske duše.[21] "Ukidanje glavarine" ili "prekidanje ratova" (po drugoj verziji čitanja ovog hadisa koju ahmedije preferiraju) znači da će Obećani Mesija biti "čovjek mira". On neće poruku islama širiti ratovanjem, već mudrošću i argumentima. Gulam Ahmed kaže: "O, muslimanski učenjaci i vođe! Sa-

---

16 Mirza Beširuddin Ahmad, *Hazreti Ahmad, Obećani Mesija*, Verlag der Islam, Frankfurt, 2005., str. 55.

17 Naeem Osman Memon, *Ahmadiyyat or Qadianism, Islam or Apostasy*, Islam International Publications Ltd., Islamabad & Tilford, 1989., str. 188.-189.

18 http://ahmadiyya.org/WordPress/hadith-in-the-ahmadiyya-theology-by-munir-d-ahmed/ (2. 9. 2014.)

19 Mirza Ghulam Ahmad, *Pobjeda islama* (prijevod: Fahrija Avdić), Verlag der Islam, Frankfurt, 2005., str. 16-18.

20 al-Buẖārī, Ṣaḥīḥ,*Kitāb ahādīs al-anbijā'*, br. 3448.; Muslim, Ṣaḥīḥ,*Kitāb al-īmān*, br. 242.;

21 Mirza Tahir Ahmad, *With the Love to the Muslims of the World*, Islam International Publications Ltd., Islamabad & Tilford, 2004., str. 25.

slušajte me! Kažem vam da ovo, zaista, nije vrijeme džihada! Nemojte biti neposlušni Allahovome Poslaniku, s.a.v.s. Mesija koga iščekujete došao je i naređuje vam da se suzdržite od vjerskih ratova koji uključuju borbu oružjem, ubijanje i prolijevanje krvi."[22] "Prelijevanje imetka" ne odnosi se na ekonomsko blagostanje, već na duhovne riznice koje će čovječanstvu ponuditi Obećani Mesija. Konsekventno tome, ljudi neće odbijati materijalno bogatstvo, već će uznevjerovati u Obećanog Mesiju/Gulama Ahmeda i neće slijediti njegovo učenje.[23]

Prenosi Ebu Hurejre da je Božiji Poslanik, s.a.v.s., rekao: "Kakvo će biti vaše stanje kada među vas bude spušten Sin Merjemin, a vaš imam bude jedan od vas (*wa imāmukum minkum*)."[24]

Sunnijski učenjaci smatraju da izraz *wa imāmukum minkum* (a vaš imam bude jedan od vas/i vaš imam od vas) može imati dva značenja. Prvo je da će Isa, a.s., klanjati kao muktedija za imamom iz ummeta Muhammeda, a.s., što potvrđuju i neke druge predaje[25], a drugo je da će "Sin Merjemin" suditi po šerijatu Muhammeda, a.s. Ahmedije smatraju da ovaj izraz upućuje da će "Sin Merjemin" po rođenju biti pripadnik Muhammedovog, a.s., ummeta, tj. da se neće pred Sudnji dan pojaviti lično Isa, a.s.

Anas ibn Mālik prenosi da je Božiji Poslanik, s.a.v.s., rekao: Vjera će se sve teže primjenjivati, dunjaluk će sve više obmanjivati, a ljudi će sve pohlepniji biti. Sudnji dan će nastupiti nad najgorim ljudima, a Mehdi nije niko drugi doli Isa.[26]

Ahmedije posljednjim dijelom ovog hadisa argumentiraju doktrinu da su Isa, a.s., i Mehdi ista osoba. Hadiski učenjaci su iznijeli nekoliko primjedbi na račun ovog hadisa sa aspekta teksta (matn) i sa aspekta niza prenosilaca (sanad). Kada je u pitanju tekst hadisa, značenje ovog hadisa je kontradiktorno drugim hadisima u kojima se govori da će Mehdi biti iz

---

22 Ghulam A., *The British...*, str. 10.

23 Tahir A., nav. djelo, str. 29.

24 al-Buẖārī, *Ṣaḥīḥ, Kitāb ahādīs al-anbijā'*, hadis br. 3449.; Muslim, Ṣaḥīḥ, *Kitāb al-īmān*, br. 244.

25 Ǧābir ibn ʿAbdullāh prenosi da je Božiji Poslanik, s.a.v.s., rekao: "Jedna grupa ljudi iz mog ummeta borit će se stalno za istinu i bit će takvi do Sudnjeg dana. Sići će onda Isa, sin Merjemin, kojem će njihov vođa reći: 'Klanjaj nam kao imam!' 'Ne', reći će, 'vi ste jedni drugima vođe, zbog Allahove milosti prema ovom ummetu.'" (Muslim, *Ṣaḥīḥ, Kitab al-īmān*, br. 247.)

26 Ibn Māǧa, *Sunan, Kitāb al-fitan*, br. 4039.; al-Ḥākim, *Al-Mustadrak 'alā aṣ-ṣaḥīḥayn, Kitab al-fiten ve al-malāḥim*, br. 8363.;

Poslanikove, a.s., loze, potomak Fatime, r.a.,[27] kao i mnogim drugim hadisima u kojima se Mehdi i Isa, a.s., spominju kao različite osobe. Što se tiče niza prenosilaca, u njemu se nalazi Muhammad ibn Ḫālid al-Ǧundī koga hadiski učenjaci ocjenjuju kao nepouzdanog. Kvalifikacije koje muhaddisi koriste prilikom kritike ovog prenosioca su nepoznat (mağhūl), optužen za laž, činjenje velikih grijeha ili nemarnost (matrūk), odbačen (munkar al-ḥadīṯ) itd. Kao nedostaci ovog hadisa spominju se i dva različita niza prenosilaca, kao i prekinutost seneda (munqaṭiʿ).[28]

Prenosi Fāṭima bint Ḥusayn da je Fāṭima, r.a., rekla ʿAiši, r.a., da joj je Poslanik, s.a.v.s., u smrtnoj bolesti rekao: "...i obavijestio me je (melek Džibril) da su vjerovjesnici živjeli pola životnog vijeka prethodnog vjerovjesnika. Obavijestio me je da je Isa sin Merjemin živio sto dvadeset godina, a ja mislim da ću napustiti ovaj svijet sa oko šezdeset godina..."[29]

U svom djelu "Masīh Hindūstān Main" Gulam Ahmed tvrdi da u vjerodostojnim hadisima stoji da je Isa, a.s., živio sto dvadeset i pet godina.[30] Ahmedije vrlo često citiraju ovaj hadis i smatraju ga dokazom za njihovu doktrinu da je Isa, a.s., živio oko sto dvadeset godina. Pored toga što ovaj hadis proturiječi historijskim činjenicama, jer svaki vjerovjesnik nije živio pola životnog vijeka prethodnog vjerovjesnika, hadiski učenjaci navode da je niz prenosilaca ovog hadisa slab (*ḍaʿīf*). Ocijenili su ga slabim Al-Hayṯamī, As-Suyūṭī, Al-Albānī i drugi muhaddisi.[31]

Zaključak

Gulam Ahmad je u svoje učenje inkorporirao racionalističke principe i vjerske izvore prezentirao i interpretirao u skladu sa takvim principima. Kao i njegov stariji savremenik Sejjid Ahmed Han, često je isticao "konformitet prirode" i smatrao da se vjerski izvori ne mogu tumačiti literalistički jer bi, u tom slučaju, bili suprotstavljeni zdravom razumu. Racionalističke

[27] Prenosi Ummu Salama da je Božiji Poslanik, s.a.v.s., rekao: "Mehdi je iz moje loze od Fatimina djeteta" (Ebu Davud, *Sunan, Kitāb al-Mahdī*, br. 4284.)

[28] Više v.: Ǧalāluddīn as-Suyūṭī i drugi, *Šarḥ Sunan Ibn Māǧa*, Qadīmī Kutub Ḫāna, Karači, str. 293.

[29] Aṭ-Ṭabarānī, *Al-Muʿǧam al-kabīr, Musnad banāti rasūlillāh*, br. 1031.

[30] Ghulam A., *Jesus in India*, str. 62.

[31] Više v.: *Aršīf multaqā ahl al-ḥadīṯ*, II. tom, 2010., str. 115.

i/ili alegorijske interpretacije vjerskih izvora porodile su šizmatične doktrine prvenstveno vezane za život, smrt i ponovni dolazak Isaa, a.s.

Mnoge svoje poglede na Sunnet i Hadis Gulam Ahmed je izrekao na nivou načelnosti. Na primjer, princip nepostojanja kontradiktornosti između Kur'ana i Hadisa, koji on smatra jedinim uvjetom za vjerodostojnost hadisa, ni u jednom njegovom djelu nije razjašnjen, obrazložen i potkrijepljen primjerima. Premda tvrdi da su hadisi u Buharijevoj zbirci vjerodostojni ukoliko nisu kontradiktorni Kur'anu, on nije naveo nijedan primjer takve kontradiktornosti. Razlog takvog pristupa možemo tražiti u tome što je Gulam Ahmed svoje tvrdnje temeljio i argumentirao prvenstveno Kur'anom, kao i u činjenici da nije dovoljno poznavao hadisku nauku. To se jasno može zaključiti iz njegove izjave da je registriranje hadisa započelo sto pedeset godina nakon smrti Božijeg Poslanika, a.s.

Prilikom analize djela Gulama Ahmeda, primjetna je izrazita nekonzistentnost i neujednačenost, pa čak i dijametralno suprotni pogledi na Hadis. Dok u nekim djelima ističe važnost Hadisa za očuvanje originalnog islamskog učenja i rekonstrukciju historijskih događaja, u drugim djelima prisutan je znatno drugačiji diskurs. On potcrtava da su hadisima upućeni ozbiljni prigovori sa aspekta njihove vjerodostojnosti, što nije bio slučaj sa Kur'anom. Izražava rezerviran stav prema tradicionalnoj metodologiji, jer smatra da treba prihvatiti hadise koje su muhaddisi ocijenili nevjerodostojnim, pogotovo one koji sadrže obistinjena predskazanja, ukoliko su u skladu sa slovom Kur'ana. Iako tvrdi da bezuvjetno prihvata hadise koji tretiraju "praktična svakodnevna pitanja" kao vjerodostojne, on hadise okrivljuje za neke razlike koje su se javile među muslimanima upravo u "praktičnim svakodnevnim pitanjima", jer je svaka grupa dokaze tražila u hadisima.

Ovakvom nejasnom i konfuznom percepcijom Hadisa, Gulam Ahmed je postavio teorijske temelje za selektivno navođenje hadisā. Njegova metodologija mu je dopuštala da u prilog svojim tvrdnjama navodi hadise bez obzira na stepen vjerodostojnosti utvrđen od muhaddisa, kao što mu je dopuštala da odbaci bilo koji hadis koji proturiječi njegovom učenju.

فاضل ماليوكي

غلام أحمد وفهمه للسنة

الملخص

تُقدم في هذا البحث وجهات نظر غلام أحمد إلى السنة. وبعد العرض الملخص الافتتاحي لمذهب الأحمدية والتقسيم ضمن هذه الطائفة الهرطوقية، قُدم تصنيف مصادر تعاليم الإسلام بالنظرة الخاصة إلى الفرق الذي يثبته غلام أحمد بين السنة والحديث وتأثير ذلك التفريق في تحديد أصالة الحديث. وفي الجزء الثاني للبحث يتم الكلام عن حالة الحديث الخاصة بنظرية المعرفة، وعلاقته بالقرآن الكريم، ووجوه الشبه والخلاف بين غلام أحمد والمحدثين القدامى فيما يخص أصالة الحديث وفهمه. ويحتوي الباب الأخير عدة نماذج بارزة لفهم الحديث غير التقليدي، وعدة أحاديث غير صحيحة وكثيرة السرد في مراجع الأحمدية يحتجون بها تعاليمهم.

الكلمات الأساسية: السنة، الحديث، التفسير المجازي، التفسير الطائفي، الأحاديث غير الصحيحة، عيسى عليه السلام

Fadilj Maljoki

GHULAM AHMAD AND HIS UNDERSTANDING OF THE SUNNAH

ABSTRACT

This paper presents the views of Ghulam Ahmad on the Sunnah. After a short introductory presentation of the heterodox Ahmadyya sect, its learning and its divisions, there is a representation of the hierarchy of sources of Islamic teaching with special reference to the distinction which Ghulam Ahmad establishes between the Sunnah and Hadith, as well as the implications that this distinction has for determining the authenticity of hadiths. The second part deals with the epistemological status of the Hadith, its relation to the Qur'an, as well as the similarities and differences between Ghulam Ahmad and traditional muhaddiths (experts on Hadith) in the matters of authenticity and interpretation of the Hadith. The final chapter contains a few representative examples of non-traditional interpretation of the Hadith and, in the Ahmedyya literature, often cited unreliable hadiths supporting their doctrines.

KEYWORDS: *Sunnah, Hadith, allegorical interpretation, sectarian interpretation, unreliable (da'if) hadiths, Isa (Jesus)*

Nedim Begović

DEFINIRANJE SLOBODE RELIGIJE U SAVREMENOJ ISLAMSKOJ MISLI

SAŽETAK

Oblikovanje modernoga koncepta religijske slobode na Zapadu i njegovo prihvatanje u međunarodnim instrumentima ljudskih prava u XX. st. postavili su izazov savremenoj islamskoj misli da se na odgovarajući način očituje naspram ovih razvoja. Muslimanski pravnici, teolozi i intelektualci ponudili su različite definicije slobode religije koje se međusobno razlikuju u pogledu shvatanja obima i sadržaja te slobode i njenih ograničenja. Prvenstveni cilj ovog rada jeste da analizira različite definicije i koncepte religijske slobode izložene u radovima modernih muslimanskih autora i ustanovi glavne tendencije u definiranju. Identificiraju se elementi religijske slobode koji se javljaju kod najvećeg broja autora te vrši poređenje sa normama međunarodnih instrumenata Ujedinjenih nacija.

KLJUČNE RIJEČI: *sloboda religije*, *savremena islamska misao*

Uvod

Sloboda religije se u dokumentima Ujedinjenih nacija (u daljnjem tekstu UN-a) o ljudskim pravima tretira skupa sa pravom na slobodu misli i savjesti. Formulacijom "pravo na slobodu misli, savjesti i religije" nastojalo se obuhvatiti sve vrste stavova koje pojedinac može zauzeti naspram fenomena religije, od prihvatanja religije, preko indiferentnosti spram nje do njenog odbacivanja.[1] Pravo na slobodu religije definirano je u članu

[1] Bahiyyih G. Tahzib, *Freedom of Religion or Belief: Ensuring Effective International Legal Protection*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague/ Boston/ London, 1996., str. 73.

18 Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima (UDLJP) iz 1948. koji glasi: "Svako ima pravo na slobodu misli, savjesti i vjere; to pravo uključuje slobodu da promijeni svoju vjeru ili vjerovanje i slobodu da se, bilo pojedinačno ili u zajednici s drugima, javno ili privatno, ispoljava vjera ili vjerovanje učenjem, vršenjem, obredima i održavanjem".[2] Tekst člana 18 UDLJP bitno je utjecao na definiranje prava na slobodu religije u drugim međunarodnim dokumentima o ljudskim pravima.

U članu 18 Međunarodnog pakta o građanskim i političkim pravima (MPGPP) iz 1966.[3] moguće je raščlaniti četiri komponente koje čine sadržaj prava na slobodu misli, savjesti i religije. Prva komponenta odnosi se na čovjekovu unutarnju duhovnu sferu (*forum internum*), odn. unutrašnji aspekt religijske slobode. Radi se o slobodi da se religija ili uvjerenje ispovijeda ili prihvati po svom izboru. Drugu komponentu čini sloboda da se religija ili uvjerenje ispoljava individualno ili u zajednici sa drugima, u privatnom i javnom životu, u obredima, praksi i poučavanju. Treću sastavnicu slobode religije čini zabrana prisile kojom se narušava pravo pojedinca da ispovijeda ili prihvati religiju ili uvjerenje po svome izboru. Ova odredba koja, prema nekim autorima[4], odražava kur'ansko načelo da *u vjeru nema prisiljavanja* (*lā ikrāha fī ad-dīn*)[5], zabranjuje prisilno prevjeravanje, primoravanje na odricanje od religijskih uvjerenja te, na vrlo načelan način, ograničava prozelitizam ili misionarstvo kao jedan oblik manifestiranja religije. Konačno, četvrta komponenta slobode religije koja je sadržana u članu 18 MPGPP jeste pravo roditelja, odn. zakonskih staratelja da osiguraju svojoj djeci vjersko i moralno obrazovanje koje je u skladu sa njihovim uvjerenjima.[6] Prema Općem komentaru br. 22 člana 18 MPGPP (paragraf 2), sloboda

---

2 *Univerzalna deklaracija o pravima čovjeka* usvojena je na Generalnoj skupštini Ujedinjenih naroda 10. decembra 1948., Rezolucijom 217 (III) (V. *Ljudska prava: odabrani međunarodni dokumenti*, Ministarstvo vanjskih poslova BiH i Nezavisni biro za humanitarna pitanja, Sarajevo, 1999., str. 385.)

3 *Međunarodni pakt o građanskim i političkim pravima* usvojen je i otvoren za potpis, ratifikaciju i pristupanje Rezolucijom Generalne skupštine 2200 A (XXI) od 16. decembra 1966. Stupio je na snagu 23. marta 1976. u skladu sa članom 49 (V. *Ljudska prava: odabrani međunarodni dokumenti*, str. 117).

4 V. Kevin Boyle, "Freedom of Religion in International Law", u: *Religion, Human Rights and International Law*, priredili: Javaid Rehman i Susan C. Breau, Koninklijke Brill NV., Leiden, 2007., str. 41.

5 Al-Baqara, 256.

6 K. Boyle, *nav. čl.*, str. 39-45.

religije obuhvata slobodu teističkih, neteističkih i ateističkih uvjerenja kao i pravo da se ne ispovijeda bilo koja religija ili uvjerenje.[7]

Predmet ovog rada jeste definiranje slobode religije u savremenoj islamskoj misli te utvrđivanje sličnosti i razlika između definicija koje su ponudili muslimanski pravni i drugi znanstvenici sa odredbama međunarodnih instrumenata ljudskih prava.

Tradicionalna islamska pravna teorija ne poznaje izraz *ḥurriyya ad-dīn* kojim se u modernoj islamskoj misli najčešće označava sloboda religije. Pa ipak, ne može se osporiti činjenica da su ideja i sadržaji religijske slobode sadržani u osnovnim izvorima islamskog prava i tretirani u tradicionalnoj fikhskoj teoriji, s tim što su oni iskazani drugim terminima i izrazima, kao što su: a) *lā ikrāha fī ad-dīn* (kur'ansko načelo koje su klasični pravnici tumačili u značenju zabrane prisiljavanja nemuslimana na prihvatanje islama), b) *iqrār ad-dīn* (priznanje religije, odn. religijske zajednice), u sklopu ugovora o *ḏimmi* (zaštita) koji vladar muslimanske države (*dār al-islām*) ili njegov zastupnik sklapa sa nemuslimanskim podanicima,[8] c) *tarkuhum wa mā yadīnūn* (osiguranje slobode nemuslimanima da iskazuju svoju religiju, izvršavaju religijske dužnosti i žive u skladu sa njenim pravilima)[9], d) oružana borba s ciljem eliminacije *fitne* koja se sastoji u onemogućavanju ljudi da slobodno izražavaju religiju i proganjanju ljudi zbog njihove religijske pripadnosti.[10] Shodno tradicionalnoj teoriji, promjena religije od strane pripadnika islama tretira se kao krivično djelo apostazije (*ridda*). Kada je u pitanju unutarreligijska sloboda, tradicionalna islamska pravna teorija, u principu, toleriše alternativno tumačenje religije koja se razlikuje od tumačenja većine ili ortodoksije (*ahl al-sunna wa al-ǧamāʿa*), ali pod uvjetom: a) da se novo tumačenje ne propagira među sljedbenicima "ortodoksije" i b) da se ono ne pokušava nametnuti silom,[11] odn. da ono ne predstavlja prijetnju po javni red i sigurnost.[12]

---

7 *Ljudska prava: odabrani međunarodni dokumenti*, str. 314.

8 V. npr. Tunūǧī (at-), Al-Imām Saḥnūn, *Al-Mudawwana al-kubrā li Al-Imām Mālik ibn Anas al-Aṣbaḥī*, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Bejrut, 1994., str. 529.

9 *Al-Mawsūʿa al-fiqhiyya*, Wizāra al-awqāf wa aš-šu'ūn al-islāmiyya, Kuvajt, 1986, tom VII, str. 130.

10 Al-Baqara, 193.

11 Fikret Karčić, *Studije o šerijatskom pravu*, Bemust, Zenica, 1997., str. 101.

12 Pitanje slobode tumačenja teoloških pitanja klasični muslimanski pravnici razmatrali su u vezi sa pravnim statusom vjersko-političke grupacije haridžija. Na temelju prakse halife Alije (r.a.) muslimanski pravnici su mogli izvesti zaključke da vlast neće pre-

U savremenoj islamskoj misli koristi se nekoliko izraza za označavanje slobode religije ili vjerovanja: *ḥurriyya ad-dīn*, *al-ḥurriyya ad-dīniyya*, *ḥurriyya at-tadayyun*, *ḥurriyya al-i'tiqād*, *ḥurriyya al-'aqīda* i dr.

Lepeza razilaženja (*iḫtilāf*) u poimanju slobode religije u modernom diskursu o islamu i ljudskim pravima (*ḥuqūq al-insān fī al-islām*) izuzetno je široka. Otuda smo se opredijelili da izvršimo analizu većeg broja definicija i koncepata slobode religije izloženih u radovima savremenih muslimanskih autora i ustanovimo glavne tendencije u definiranju. Osim toga, neophodno je ustanoviti one komponente religijske slobode koje su prisutne kod najvećeg broja autora. Na temelju analize koncepcija slobode religije u savremenom diskursu o islamu i ljudskim pravima, moguće je identificirati tri ključne tendencije u definiranju koje će biti predstavljene u narednom poglavlju.

Tendencije u definiranju

Manji broj muslimanskih autora smatra da je sam koncept religijske slobode (*al-ḥurriyya ad-dīniyya*) potpuno irelevantan za muslimane s obzirom da očitovanje islama, izvršavanje islamskih dužnosti i pozivanje u islam spadaju u religijske dužnosti muslimana, a ne u domen njegove slobode te imajući u vidu da islamsko pravo zabranjuje muslimanu promjenu religije. Kada su u pitanju nemuslimani, oni imaju slobodu da ispovijedaju i slijede ili ne ispovijedaju i ne slijede bilo koju religiju ili uvjerenje.[13] Neki od autora koji zastupaju naznačena gledišta osporavaju i sam koncept slobode religije (*ḥurriyya ad-dīn*) te drže da islamsko pravo

duzimati mjere prema nosiocima alternativnih tumačenja teoloških pitanja u islamu, niti ograničavati njihova prava sve dok oni ne predstavljaju prijetnju po javni poredak muslimanske države. Intenzivne polemike između različitih teoloških frakcija u srednjevjekovnom islamu potvrđuju poštovanje ovog pravila u praksi u najvećem broju slučajeva. Ipak, povijest islama nije bila u potpunosti lišena slučajeva optuživanja ljudi za herezu. Vlast u srednjevjekovnoj muslimanskoj državi je, prema ocjeni nekih autora, ponekad koristila koncept hereze kao "izgovor za ugnjetavanje svojih oponenata" (V. Kamran Hashemi, *Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden – Boston, 2008., str. 33.).

[13] V. npr. Abm. Mahbubul Islam, *Freedom of Religion in Shari'ah: A Comparative Analysis*, A. S. Noordeen, Kuala Lumpur, 2002., str. 104.-118. i Muḥammad Aḥmad Muftī i Sāmī Ṣāliḥ al-Wakīl, *Al-Naẓariyya al-siyāsiyya al-islāmiyya fi ḥūuqūq al-insān aš-šar'iyyah: dirāsah muqāranah*, Ri'āsah al-mahākim aš-šar'iyya wa aš-šu'ūn ad-dīniyya, Katar, 1410. h, str. 90.-92.

poznaje samo koncept vjerskih prava (*al-ḥuqūq al-iʼtiqādiyya*) u koja spadaju: a) zabrana prisiljavanja nemuslimana na primanje islama, b) zaštita islama i Šerijata od strane države, c) pravo na teološka i pravna razilaženja u islamu i d) intervenciju države u slučajevima iznošenja stavova koji konstituišu apostaziju (*ridda*).[14]

Veliki broj savremenih muslimanskih autora[15] afirmiše načelo slobode religije utemeljeno na kur'anskom pravilu *lā ikrāha fī ad-dīn* i pravo pojedinca na prihvatanje ili neprihvatanje religije kao rezultat osobnog promišljanja i srčanog uvjerenja. Ipak, viđenja tradicionalne islamske pravne teorije koja osporava pravo muslimana na promjenu religije i slobodu javnog izražavanja ateističkih (ili materijalističkih) uvjerenja nastavljaju živjeti u radovima ovih autora. Islamsko pravo, prema viđenju ovih autora, garantuje slobodu izražavanja religije kroz individualno i kolektivno obavljanje vjerskih obreda, vjersko poučavanje i organiziranje u vjerske zajednice. Dio autora koji pripadaju ovoj tendenciji, kao sastavni element slobode religije ističe i pravo pozivanja u religiju, odbrane religije od napada i kritike drugih te vođenja polemika sa pripadnicima drugih religija (*ḥurriyya al-munāqašāt ad-dīniyya*). Normativna zaštita slobode religije odnosi se na muslimane i nemuslimane podjednako, s tim što neki autori koji pripadaju ovoj tendenciji priznaju slobodu religije isključivo pripadnicima monoteističkih religija. Kao ilustraciju ove tendencije predstavit ćemo koncept slobode religije kod M. az-Zuḥaylija.[16]

Az-Zuḥaylī o slobodi vjerovanja u islamu kaže slijedeće: "Islam ne obavezuje punoljetnog i duševno zdravog čovjeka na njegovo prihvatanje (...) Punoljetnoj osobi je ostavljena sloboda vjerovanja i izbora religije koju želi, pod uvjetom da snosi posljedice svog izbora (...) Činjenica je da je ovo teško i strogo pravilo za vjeroodstupnika (*murtadd*) ogranak slobode religije i vjerovanja, jer islam nikoga ne prisiljava na njegovo prihvatanje i ulazak u njega, dok se u njemu ne javi potpuno uvjerenje i puno zadovolj-

[14] M. A. Muftī i S. Ṣ. al-Wakīl, *nav. dj.*, str. 90.-92.

[15] Munīr Aḥmad al-Bayāti, Sulaymān ibn ʻAbd ar-Raḥmān al-Haqīl, Muḥammad al-Gazālī, Ḥayyil Muḥammad Garāybah; ʻAbd al-Wahhāb ʻAbd al-ʻAzīz aš-Šīšānī; Muḥammad az-Zuḥaylī; Ibrahīm ʻAbdullah al-Marzouqi i dr.

[16] Muḥammad az-Zuḥaylī, profesor fikha, obavljao je funkcije prodekana za naučni rad Fakulteta šerijatskog prava Univerziteta u Damasku i dekana Fakulteta šerijatskog prava i islamskih nauka Univerziteta u Aš-Šāriqi. Napisao je veliki broj naučnih djela, među koja spadaju: *Wasāʼil al-iṯbāt fī aš-šarīʻa al-islāmiyya*, *An-Naẓariyyāt al-fiqhiyya*, *Taʻrīf ʼāmm bi al-ʻulūm aš-šarʻiyya*, *Tārīḫ al-qaḍāʼ fī al-islām*, *Waẓīfa ad-dīn fī al-ḥayāti wa hāǧa an-nās ilayhi*, *ʻIlm uṣūl al-fiqh* i dr (Muḥammad az-Zuḥaylī, *nav. dj.*, str. 4., 423.-424.).

stvo (...) pa ako nakon toga istupi iz islama – to znači da je u islam ušao licemjerno i pretvarajući se i zbog sitnog interesa, a da je pritom nevjerništvo ostalo u njegovom srcu, što je poigravanje vjerovanjem i svetinjama i zaslužuje pogubljenje zbog ovog krivičnog djela, ili je, pak, izišao iz islama zbog navođenja šejtana, ljudi i džina (...). U tom se slučaju traži od njega pokajanje i otkrivaju mu se istine (...) i otklanjaju od njega sumnje, pa ako ustraje, kažnjava se pogubljenjem zbog poigravanja svetinjama, vjerovanjima i religijama i atakovanja na javni poredak (...)."[17]

Treća tendencija koja je prisutna kod sve većeg broja savremenih muslimanskih autora očituje se u davanju širih implikacija principu *lā ikrāha fī ad-dīn* i zauzimanju novog stajališta naspram apostazije (*ridda*) i slobode izražavanja religije i uvjerenja koje je bliže važećim međunarodnim standardima ljudskih prava.[18]

Osnovne komponente slobode religije sadržane u definicijama treće grupe autora uključuju: a) slobodu prihvatanja ili neprihvatanja vjere na osnovu ličnog uvjerenja, b) zabranu izvanjskog pritiska i prisile na prihvatanje ili neprihvatanje vjere i c) slobodu izražavanja religije ili uvjerenja.

Dvije su ključne razlike između ovog i prethodnog pristupa definiranju slobode religije u islamu. Naime, svi autori koje smo svrstali u ovu tendenciju zalažu se za kontekstualno tumačenje tekstova Sunneta na kojima se temelje klasična pravila o apostaziji i općenito smatraju da je njihova primjena u današnjem kontekstu neopravdana. Neki od naznačenih autora ovog usmjerenja u svojim djelima zalažu se za širenje domena zaštite slobode izražavanja religije i uvjerenja u islamskom pravu na pobornike ateističkih, agnostičkih, sekularističkih, materijalističkih i drugih filozofskih uvjerenja današnjeg vremena.[19] Kao ilustraciju treće tendencije navest ćemo definiciju i ključne odrednice koncepta religijske slobode kod R. al-Gānūšija.[20]

---

17 *Ibid.*, str. 173., 180.-181.

18 Ova tendencija je uočena u radovima slijedećih autora: Muḥammada Rašīda Ridāa, Maḥmūda Šaltūta, Muhammada Hashima Kamalija, 'Abdullahi A. an-Na'ima, Louaya M. Safija, Riffata Hasana, Mahmouda Ayouba, 'Abd al-Ḥākima Ḥasana al-'Īlija, Subḥija al-Mahmaṣānija, Muḥammada 'Abd al-Malika al-Mutawakkila, Ǧamāla al-Bannā'a, Rāšida al-Gānūšīja, Fahmija Huwaydija, Muḥammada Salīma al-'Awwāa, 'Abd al-Ḥāmida Aḥmada Abū Sulaymāna, Tāhe Jābira al-'Alwānija i dr.

19 Npr. Rāšid al-Gānūšī, Ǧamāl al-Bannā', Riffat Hasan, 'Abdullahi Ahmad an-Na'im i dr.

20 Rāšid al-Gānūšī (r. 1941.) – muslimanski mislilac, aktivist i politički lider u Tunisu. Predsjednik je tuniske Partije renesanse (*Ḥizb an-nahḍa*) i njen glavni teoretičar. Odrastao je u pobožnoj porodici, osnovno i srednje obrazovanje je stekao na Az-Zaytūni u

Prema Al-Gānūšiju, sloboda vjerovanja je "pravo pojedinca da odabere vjerovanje bez bilo kakve prisile". Šerijat garantuje slobodu vjere kao nužan preduvjet čovjekove odgovornosti pred Bogom. U isto vrijeme stavlja u obavezu muslimanima da argumentima pozivaju ljude Istini i da u njenoj odbrani, ako je to potrebno, koriste i oružanu silu. Nadalje, islam je zajamčio pravo *pripadnika svih vjera*[21] da grade bogomolje i obavljaju svoje vjerske obrede te slobodu izražavanje religije, s ciljem odbrane religije, pozivanja u nju i kritike drugih religija. Istupanje iz islama (*ridda*) u vrijeme Poslanika (a.s.) imalo je svojstvo prvenstveno političkog delikta i ono nema veze sa slobodom pojedinca da, prema svojoj savjesti, odabere religiju ili uvjerenje koje će slijediti. Islamsko pravo normira jednaka prava muslimana i nemuslimana kao građana islamske države uključujući i pravo na slobodu religije. U islamskoj državi nemuslimani imaju slobodu izražavanja svojih vjerskih, ali i svjetovnih učenja i svjetopogleda.[22]

Odnos slobode religije i koncepta zaduženja (*taklīf*)

Definiranje slobode religije iz islamske teološke i normativne perspektive zahtijeva da se razmotri odnos između ove slobode i koncepta zaduženja (*taklīf*). Posljednji koncept se u islamskoj pravnoj terminologiji definira kao zahtjev Zakonodavca kojim se nalaže određeno činjenje ili propuštanje u formi pravne norme (*ḥukm*). Islamsko pravo tretira čovjeka pravnim obveznikom (*mukallaf*), ako ispunjava uvjete punoljetstva i duševnog zdravlja.[23] *Mukallaf* ima obavezu da izvršava vjerske dužnosti

Tunisu, a potom diplomirao filozofiju na Univerzitetu u Damasku (Sirija). Nakon studija, radio je kao profesor u srednjoj školi, a sa grupom mladih tuniskih aktivista osnovao islamski pokret. Godine 1981. osuđen je na jedanaest godina zatvora zbog osnivanja neutorizovane asocijacije, da bi bio oslobođen 1984. Godine 1987. osuđen je na doživotnu kaznu prisilnog rada, ali je optužba ukinuta 1988. U ranim 1990-im živio je u egzilu u Evropi. Ganušijeva misao održava duboko poznavanje islamske i zapadnjačke filozofije te nastojanje da se pomire islamska načela, s jedne strane, i modernost i progres, s druge strane (*The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, ur. John L. Esposito, Oxford University Press, 2009., str. 309-310.).

21 *Kafala al-islām li ahl kulli 'aqīda ḥaqq iqāma al-ma'ābid...* (Rāšid al-Gānūšī, *Al-Ḥurriyyāt al-'āmma fī ad-dawla al-islāmiyya*, Markaz dirāsāt al-waḥda al-'arabiyya, Bejrut, 1993., str. 47.).

22 *Ibid.*, str. 44-50, 292-293.

23 *Al-Mawsū'a al-fiqhiyya*, 1988., tom XIII, str. 248.-249.

i poštuje šerijatske propise. Ovakva koncepcija je u skladu sa islamskim viđenjem smisla čovjekovog života. Taj smisao se traži u čovjekovom odnosu i djelovanju naspram Boga, svijeta i drugih ljudi. Dakle, smisao života vezan je za čovjekovo djelovanje. Stoga se u Kur'anu, uz vjerovanje (*imān*), obavezno spominje i praktično ostvarenje takvog vjerovanja: "Oni koji vjeruju i čine dobra djela..." česta je kur'anska sintagma. Šerijat ima praktičnu funkciju – da čovjekovo djelovanje i ponašanje dovede u sklad sa Božijom voljom.[24]

Imajući u vidu ovu okolnost, veći broj savremenih muslimanskih autora ukazao je na činjenicu da sloboda religije za muslimana ne znači slobodu od vjerskih zaduženja i primjene šerijatskih propisa. Prema S. H. Nasru, za privrženog čovjeka vjere, bio on jevrej, kršćanin ili musliman, slijeđenje zapovijesti vjere nije lišavanje njegove slobode, nego njeno istinsko postizanje. Nasuprot tome, za čovjeka koji je izgubio svoju vjeru, za jednog ateistu, ovo pokoravanje Božijoj volji je ograničavanje njegove slobode.[25] M. S. R. al-Būṭī ističe da zaduženost muslimana poštovanjem islamskih propisa nije u proturječju sa slobodom religije koju islam jamči. Naime, prihvatanjem islama čovjek dobrovoljno preuzima na sebe obavezu da poštuje njegove propise u svom životu i na taj način se približava svom Gospodaru.[26]

L. M. Safi, ipak, smatra da je u savremenoj islamskoj jurisprudenciji potrebno načiniti distinkciju između vjersko-moralnih dužnosti prema Bogu (*'ibadāt*) i pravnih dužnosti koje su ograničene na područje društvenih odnosa (*mu'amalāt*). Klasični pravnici su, prema njegovom shvatanju, vjersko-moralnim dužnostima prema Bogu neopravdano dali pravni karakter[27]

---

[24] Enes Durmišević, *Šerijatsko pravo i nauka šerijatskog prava u Bosni i Hercegovini u prvo polovini XX stoljeća*, Pravni fakultet Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 2008., str. 20.

[25] Nasr, Seyyed Hossein, *Srce islama*, preveli: E. Karić, R. Hafizović i N. Kahteran, El-Kalem, Sarajevo, 2002., str. 373.

[26] Muḥammad Sa'īd Ramadān al-Būṭī, "Al-Ḥuqūq wa al-ḥurriyyāt al-madaniyya wa assiyāsiyya fī al-islām", u: *Ḥuqūq al-insān fī al-islām bayna al-ḥuṣūṣiyya wa al-'ālamiyya*, Al-Maǧma' al-malikiyy li buḥūṯ al-ḥaḍārah al-islāmiyyah, Al-Munaẓẓamah al-islāmiyya li at-tarbiya wa al-'ulūm wa aṯ-Ṯaqāfah, Rabat, 1997., str. 157-158.

[27] Malik, Šafija i Ahmed smatraju da se ostavljanje namaza kažnjava smrtnom kaznom, u slučaju da osoba odbija da učini pokajanje i vrati se namazu, dok Ebu Hanife smatra da se osoba koja ostavlja namaz kažnjava zatvorom dok ne počne klanjati (Abdulhamid Mahmud Tuhmaz, *Hanefijski fikh*, preveli: Z. Hasanović (...), Haris Grabus, Sarajevo, 2002., tom I, str. 217-218.). Međutim, sam Poslanik (a.s.), iako je mnogo puta ukazao na važnost namaza i teške posljedice njegovog ostavljanja, nije organizirao praćenje prisutva ljudi na namazima u džamiji, niti je uveo bilo kakve prisilne mjere u ovom domenu.

previdjevši činjenicu da se normativna zaštita prava osigurava samo da bi se, u slučaju potrebe za tim, prinudno ostvarili interesi titulara prava.[28] U slučaju ibadeta, kao titular prava smatra se Allah (dž.š.), mada On na više mjesta u Kur'anu ističe da činjenje ibadeta i robovanje ne priskrbljuje Njemu korist; ona pripada samom čovjeku.[29] Iznoseći navedene konstatacije, Safi se, međutim, ne osvrće na pitanje zekjata koji spada među ibadete, ali se njime, istovremeno, nastoje ostvariti interesi primalaca zekjata te mu se zbog toga teško može poreći njegova pravna obaveznost.

Zaključak

Sloboda religije je u sistemu ljudskih prava UN-a definirana već UDLJP iz 1948., i to u vezi sa slobodom misli i savjesti. Ova definicija je imala presudan utjecaj na određivanje sadržaja religijske slobode u kasnijim instrumentima UN-a. Sloboda religije uključuje dvije suštinske komponente, i to slobodu vjerovanja, uključujući i slobodu promjene religije ili uvjerenja, i slobodu iskazivanja religije putem obreda, pridržavanja, prakse i poučavanja.

U savremenoj islamskoj misli ne postoji jedinstven pristup definiranju koncepta slobode religije. Uočene su tri glavne tendencije u njegovom definiranju, među kojima je posljednja kompatibilna sa standardima UN-a o slobodi religije i uvjerenja.

Prva tendencija ogleda se u osporavanju samoga koncepta religijske slobode ili, pak, osporavanju njegove relevantnosti za pripadnike islama.

Druga tendencija se očituje kroz načelno prihvatanje koncepta slobode religije, koji se zasniva na kur'anskom ajetu *lā ikrāha fī ad-dīn* ("u vjeru nije dopušteno silom nagoniti"). Shodno ovom pristupu, sloboda religije obuhvata slijedeće osnovne elemente: a) zabranu prisiljavanja na prihvatanje islama i b) slobodu individualnog i kolektivnog ispoljavanja vjere, u privatnosti i javnosti, kroz obavljanje vjerskih obreda, vjersko poučavanje i primjenu vjerozakona. Sloboda religije je ograničena zabranom istupanja iz islama te zabranom javnog manifestiranja ateističkih uvjerenja.

---

[28] Louay M. Safi, "Towards an Islamic Tradition of Human Rights", *American Journal of Islamic Social Sciences*, International Institute of Islamic Thought i Association of Muslim Social Scientists, Herndon, XVIII/2001., br. 1, str. 30.-33.

[29] Al-Baqara, 57, Ālu 'Imrān, 176-177, Muḥammad, 32.

Treći pristup podrazumijeva eliminiranje navedenih ograničenja i širenje implikacija kur'anskog principa *lā ikrāha fī ad-dīn.* Shodno ovom pristupu, sloboda religije iz perspektive islama obuhvata: a) slobodu izbora vjere ili uvjerenja uključujući i promjenu vjere i zabranu vanjske prisile koja narušava ovu slobodu; ova sloboda je univerzalno ljudsko pravo koje posjeduje svaki čovjek, bez obzira da li je riječ o muslimanu ili sljedbeniku drugih religija i uvjerenja, b) slobodu individualnog i kolektivnog izražavanja religije, ali i nereligijskih, odn. svjetovnih uvjerenja.

نديم بيغوفيتش

تعريف حرية الدين في الفكر الإسلامي الحديث

الملخص

إن تشكيل المفهوم الحديث لحرية الدين في الغرب وقبوله في الأجهزة الدولية لحقوق الانسان في القرن العشرين تحدّيا الفكر الإسلامي الحديث وحرّضاه على أن يقف من هذه التطوّرات مواقف مناسبة. قدّم الفقهاء والأصوليون والعلماء المسلمون تعاريف مختلفة لحرية الدين التي تتباين من حيث مدى ومضمون الحرية وقيودها. ويقصد هذا البحث أولا تحليل التعاريف والمفاهيم المختلفة لحرية الدين المقدّمة في كتب المؤلفين المسلمين المعاصرين وتحديد النزعات الرئيسية في التعريف. وتُحدد في البحث أيضا عناصر حرية الدين التي تظهر عند معظم المؤلفين وتُقارن بـأحكام الأجهزة الدولية للأمم المتحدة.

الكلمات الأساسية: حرية الدين، الفكر الإسلامي الحديث

Nedim Begović

DEFINITION OF FREEDOM OF RELIGION IN MODERN ISLAMIC THOUGHT

ABSTRACT

Shaping the modern concept of religious freedom in the West and its acceptance in the international human rights instruments in the 20th century pose a challenge to contemporary Islamic thought to appropriately and officially take stand concerning these developments. Muslim jurists, theologians and intellectuals have offered different definitions of freedom of religion, which differ in terms of understanding the scope and content of this freedom as well as its limitations. The primary goal of this paper is to analyze the different definitions and concepts of religious freedoms treated in the works of modern Muslim authors, as well as to identify the major trends in defining this notion. The elements of religious freedom that occur in most of the authors are identified and a comparison with the norms of international instruments of the United Nations is made.

KEYWORDS: *freedom of religion, contemporary Islamic Thought*

Mehmed Kico

ARABIZACIJA I OKCIDENTOLOGIJA U TEORIJI I PRAKSI

SAŽETAK

Međusobni odnosi zajednica Zapada i Istoka oduvijek su bili praćeni razvijenim uzajamnin utjecajima. Razvoj nauke u Evropi je dugo podsticanutjecajima arapsko-islamske kulture.

Dok su se utjecaji arapsko-islamske kulture u Evropi širili selektivno, arabizacija se stihijski odvija zbog nespremnosti Arapa da konstituišu nauku o Zapadu koja bi ispunjavala onakvu ulogu kakvu na Zapadu već stoljećima ima orijentalistika. Jezikoslovci su, prije svih drugih, dužni iznalaziti odgovarajuće nazive za nove tekovine koji će biti dovoljno jasni da mogu biti općeprihvaćeni.

U popunjavanju arapske leksike novim izrazima, istaknuto mjesto pripada *prilagođavanju* koje se najvećim dijelom podudara s onim što podrazumijeva značenje naziva *arabizacija* namijenjenog procesu kroz koji se dobijaju *arabizovane riječi*.

Poželjno je da istraživanja o Zapadu vode akademske obrazovne ustanove kroz programe koji će omogućavati objektivno upoznavanje Zapada i njegovih temeljnih kulturoloških i civilizacijskih obilježja iz prošlosti i sadašnjosti. Odgovarajuća nauka bi se trebala zvati *okcidentologijom*. Selektivno prihvatajući izvanjske vrijednosti, muslimanska zajednica bi, u razvijanju okcidentologije, trebala ostati vjerna vlastitim vrijednostima i s odgovarajućom mjerom prihvatati tuđe istinske vrijednosti.

KLJUČNE RIJEČI: *arabistika, arabizaacija, orijentalistika, okcidentologija*

Uvod

Počevši od samog pojavljivanja islama, međusobni odnosi zapadnjačkih i istočnjačkih zajednica su uvijek bili uvjerljiv primjer svakovrsnih uzajamnih utjecaja, uključujući uvažavanja i povremene sporove. U razvoju nauke u Evropi, dugo se nije moglo naći ništa što nije bilo preuzeto iz arapskih izvora. U svemu se prepoznavao snažan utjecaj arapsko-islamske kulture, ne samo u prevođenju arapskog izraza već i u načinu razmišljanja.

Za razliku od arapsko-islamskih utjecaja u Evropi, koji su planski prihvatani na osnovama programa arabistike, arabizacija se u novom dobu odvija stihijski, uz nespremnost baštinika arapskoga jezika da konstituišu nauku o Zapadu, koja bi u njihovoj sredini ispunjavala ulogu kakvu je stoljećima na Zapadu imala orijentalistika.

Sadašnja zbunjujuća nespremnost arapskoga jezika da označava tehnička naučna dostignuća nije odraz zaostajanja jezika, već prije posljedica stagniranja arapske misli. Moderne naučne tekovine i sadržaje baštinici usvajati ne mogu sve dok ne budu imali puno povjerenje u preciznost označavanja nazivima koje koriste u praksi. Zato, jezikoslovci snose odgovornost da putem iznalaženja odgovarajućih naziva u jeziku za nove tekovine udovolje zahtjevu da novi nazivi, nakon završenog procesa imenovanja riječima, budu jasni, ili da, u najmanju ruku, ne dovode u pitanje jasno međusobno raspoznavanje.

Potreba za razumijevanjem različitih sadržaja obuhvaćenih izvornikom na tuđem jeziku zahtijeva različite pristupe prevođenju, posebno zbog toga što je veoma važno znati mjeru s kojom treba pažnju obratiti *osobenome* ili *općem* u izvorniku. U sklopu procesa razvoja nekog jezika, vokabular nužno prihvata brojne novine da bi mogao označiti nove stvari i pojmove, u skladu s potrebama za udovoljavanjem sve složenijim zahtjevima i okolnostima. U novije vrijeme, u kojem jezici sve dinamičnije popunjavaju svoju leksiku, to se odvija i u vidu primjene odgovarajućih prijevodnih postupka.

U vremenima najdinamičnijeg popunjavanja leksike novim riječima i izrazima vrlo istaknuto mjesto u procesima bogaćenja jezika pripada *prilagođavanju*, a ono se, u slučaju arapskoga jezika, najvećim dijelom podudara s onim što podrazumijeva značenje naziva *arabizacija* (*ta`ribun*), namijenjenog procesu u čijim okvirima se dobijaju *arabizovane riječi* (*al-kalimatu l-mu`arrabatu*).

Arabizacija u sklopu kulture

Budući da pojam *arabizacija* u arapskoj kulturnoj historiji nije nazivno precizno markiran, poželjno je izložiti njegova dominantna značenja kako bi se bliže odredilo s kojom mjerom on označava udio prevodilaštva u sklopu ukupnih procesa kulturne razmjene među zajednicama u dodiru.

U translatološkoj i lingvističkoj literaturi *arabizacija* označava *prilagođavanje* teksta napisanog na nekom stranome jeziku tako što se Arapima, kao baštinicima jezika-cilja, u procesu prevođenja prilagođava sa stanovišta potreba jezika i društvenih odnosa.[1] Međutim, u jednom širem društvenom kontekstu, *arabizacija* može označavati i obrazovanje posredstvom arapskoga jezika, a to podrazumijeva prenošenje u sistem obrazovanja na arapskome jeziku disciplina i predmeta iz izvanjskih sistema obrazovanja.

U još obuhvatnijim kulturnohistorijskim okvirima, *arabizacija* se može ogledati u prihvatanju arapske tradicije i njenih vrijednosti, kao i u spremnosti da se pred prijetećim talasima *evropeizacije* i *globalizacije* stane u odbranu arapske tradicije.

Dalje, pod nazivom *arabizacija* u naše vrijeme podrazumijeva se korištenje arapskoga jezika verbalnim činom ili u vidu pisanja, u različitim područjima bavljenja naukom, obrazovanjem, stvaralačkim pisanjem ili prevođenjem. Dakle, taj naziv danas obuhvata razne oblike nastojanja da se arapski jezik i arapski identitet njeguju i njihove vrijednosti se brane. Prema tome, *arabizacija* je izazvana nečim što se ne tiče samo arapskog svijeta, već je odgovor na pojave koje, slično iskustvima i drugih zajednica, podstiču brigu oko očuvanja identiteta.

Zna se da je vladavina kolonizatora u muslimanskim zemljama tokom posljednjih stoljeća počivala na aroganciji podržavanoj ekonomskom nadmoći. Od samog početka, koji seže u 15. stoljeće, akteri su osvajanja predstavljali kao neku vrstu misije u širenju civilizacije, kako bi, navod-

[1] Prema zaključcima Sedamdesetog zasjedanja konferencije Arapske jezičke akademije iz Kaira (01. 03. 1976. godine), nove riječi se definišu i dijele s obzirom na njihovo porijeklo: *arabizam* (*mu`arrabun*) je strana riječ koju su Arapi prilagodili; *tuđica* (*dakilun*) je strana riječ koja je u arapski jezik ušla bez prilagođavanja; naknadno *proizvedena riječ* (*muwalladun*) je riječ koju su baštinici koristili nakon isteka razdoblja bilježenja usmene predaje (riwayatun); *neologizam* (*muhdalun*) je riječ koju baštinici u opticaj tek uvode u savremenom dobu (`Awad ibn Hamd al-Quzi, *Ad-Dawratu s-sab`una li mu'tamari Mağma`i l-lugati l-`arabiyyati bi l-Qahirati*, 22. mart 2004.).

no, istrgnuli čovječanstvo iz primitivizma. Opravdavajući svoju vladavinu, omalovažavali su kulturu, običaje i vjeru kolonizovanih zajednica koje su svrstavali u kategoriju "divljaka".[2]

Iako se za *globalizaciju*, koja se umnogome može poistovijetiti s *evropeizacijom*, a još potpunije s *pozapadnjivanjem* koje, pored Evrope u akulturacioni proces uključuje i Sjevernu Ameriku, "na prvi pogled, čini da je okrenuta ekonomiji, stvarno stanje potvrđuje da njeno oružje cilja mentalni sklop zajednica. To je sveobuhvatna kulturološka ekspanzija, usmjerena na misao, jezik i kulturu, a ne samo na tržište i ekonomsko planiranje".[3]

U nekad dinamičnijim procesima kulturalne razmjene u sklopu dodira evropskih naroda s islamom, *arabizacija* se ogledala u prihvatanju arapske tradicije i njenih vrijednosti. Za razliku od tih vremena u kojima su muslimani velikodušno drugima na raspolaganje stavljali plodove svog uma, kad je arabizacija imala akulturacioni smijer, danas se *arabizacijom* označava aktivnost okrenuta u sasvim suprotnom pravcu, označenom spremnošću da se pred prijetećim talasima *evropeizacije* i *globalizacije* stane u odbranu arapske tradicije.

Nasuprot ovim značenjima, *arabizacija* je nekad označavala uklapanje drugih zajednica i kultura u život pod okriljem arapske kulture i civilizacije. Snažnim uticajima arapske kulture i islamske civilizacije u ranijim vremenima, nisu se mogli oduprijeti ni jezici u krajevima i zajednicama uklopljenim u islamski svijet. Širenjem islama van granica arapskog svijeta javljali su se primjeri vrijednih literarnih radova u književnoj tradiciji domicilnih muslimana. "Pisanje na arapskom jeziku značilo je uklapanje u matične tokove islamske kulture i ljubav spram jezika Objave i Poslanika,

---

2 `Ali Asgar Halabi, *Historija islamske civiliacije*, s perzijskog jezika preveo: Fuad Hadžimehmedović, Inb Sina, Sarajevo, 2010., str. 13.-14. O tome kako Okcident s neskrivenom arogancijom, kroz optiku ekonomske nadmoći, na Orijent gleda kao "na sebi suprostavljenu sliku, ideju, iskustvo" i "neku vrstu surogata" uvjerljivo govori i djelo Edwarda W. Saida (*Orijentalizam*, s engleskog jezika preveo: Rešid Hafizović, Svjetlost, Sarajevo, 1999.).

3 Mahmud al-Munawi, *Azmatu t-ta`ribi*, citirano prema: Maha `Abdu l-Fattah, "Al-Akbaru", 24. septembar, 2003. Nadalje, kad se radi o etničkoj i jezičkoj pripadnosti aktera u procesima *arabizacije*, poželjno je istaknuti suštu razliku koju u tom pogledu podrazumijeva naziv *arabistika*, kao imenovanje nauke čija specijalnost je izučavanje Arapa i pisane produkcije na njihovom jeziku iz filologije, historije, filozofije, teologije i drugih oblasti, koja ima svoje osnove, grane, škole, specijalnosti, istaknute protagoniste i sljedbenike, svoju metodologiju, filozofiju, historiju i ciljeve, a akteri su joj nearapi (više o tome: Ahmad Smaylufitš, *Falsafatu l-istišraqi wa alaruha fi l-adabi l-`arabiyyi l-mu`asiri*, Kairo, 1980., str. 32.-38.).

a njegovanje narodnoga izraza (značilo je, M. K.) očuvanje tradicija koje nisu bile u suprotnosti sa šerijatom".[4]

Najneposredniji dodiri s arapskim jezikom odvijali su se u vremenima ulaska cjelokupnih zajednica u islam. To se podudaralo s razdobljem najvećih kulturnih i civilizacijskih preobražaja u okrilju globalne svjetske zajednice. Na djelu je bio pravi pokret jezičke razmjene putem preuzimanja, kroz koje su mnogi jezici obilno crpili iz naslijeđa drugih.

Dok je politička moć u tim zemljama bila u rukama Arapa, oni su imali uspjeha u arabizaciji širom obuhvaćenih zemalja putem širenja islama. Arapski jezik je tada zauzimao vodeću poziciju ne samo kao jezik kulture, već i kao jezik zvanične prepiske među kulturnim centrima države. Budući da je islamu svojstvena jednakost pripadnika u sklopu koje nema razlike između Arapa i nearapa, osim u pobožnosti, a jednakost emanira duh bratstva i međusobno potpomaganje u dobru, to je nearape podsticalo da arapski jezik uče kao medij i sredstvo tumačenja Objave.

Kao dokaz odvijanja *arabizacije* u sklopu složenijih procesa kulturne razmjene, u leksici zatečenih jezika se i danas u opticaju čuva znatan broj tuđica porijeklom iz arapskog jezika. Uprkos istini što među tuđicama u b/h/s jeziku porijeklom iz orijentalnih jezika, polovina dolazi iz arapskoga, one su, kako navodi Teufik Muftić,[5] u prvim važnijim stručnim radovima nazivane zajedničkim nazivom *turcizmi*.[6] Prema Muftićevim uvjeravanjima, zajednički su nazvane *turcizmima* zato što su i tuđice arapskog i perzijskog porijekla, do upotrebe u b/h/s jeziku prošle fazu prilagođavanja pravopisu i fonetici turskog jezika, iz kojeg su ih slavenski jezici preuzimali.

Od ukupnog broja od 6.500 riječi u prvom izdanju Škaljićevog rječnika, Muftić je utvrdio da oko 3.800 imaju arapsko porijeklo. Iako Škaljićev rječnik u ponovljenim izdanjima broji čak 8.742 riječi,[7] Šaćir Sikirić[8] tvrdi

---

4 Ismet Bušatlić, *Studije o sljedbenicima Knjige*, Fakultet islamskih nauka – El-Kalem, Sarajevo, 2007., str. 161.

5 Teufik Muftić, *O arabizmima u srpskohrvatskom jeziku*, "Prilozi za orijentalnu filologiju", X-XI, 1960-61., Sarajevo, 1961., str. 5.-29.

6 Tako ih naziva i Abdulah Škaljić u rječniku *Turcizmi u narodnom govoru i narodnoj književnosti Bosne i Hercegovine*, Institut za proučavanje folklora, Sarajevo, 1957.

7 Ponovljena izdanja: Sarajevo 1965. i 1973. imaju izmijenjen naslov *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*.

8 Sikirić, Šaćir: *Prilog proučavanju turcizama*, (Povodom knjige Abdulaha Škaljića *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, Svjetlost, Sarajevo, 1965), "Prilozi za orijentalnu filologiju", XVI-XVII, 1966-67., Sarajevo, 1970., str. 343.-368.

da autor nije iscrpio sve tuđice porijeklom iz orijentalnih jezika. U prilog tome govori i Fehim Nametak tvrdeći da u slavenskim jezicima ima preko 10.000 tuđica porijeklom iz orijentalnih jezika.[9]

U vezi s istaknutim, poželjno je znati da je arapski jezik u ranijim vremenima uspješno pratio civilizacijski napredak i u različitim razdobljima davao doprinos proizvođenju civilizacijskih vrijednosti, zahvaljujući kojim je arapska zajednica preporoditeljski djelovala u prenošenju nauke drugim svjetskim zajednicama.

Ako *arabizacija* u najkraćem smislu označava prevlast arapskog nad drugim jezicima u islamskim zemljama i čuvanje islamske kulture s pokoljenja na pokoljenje, tad *evropeizacija*, odnosno *pozapadnjivanje* (ar. *at-tagribu*) označava sasvim suprotnu poziciju arapskoga jezika, kao i kulturološko zaleđe u kojem se proizvodi razpoloženje za potiskivanje arapskoga jezika, da bi se njegovo mjesto popunjavalo evropskim jezikom koji je u opticaju bio u vrijeme kolonijalizma. U sklopu *evropeizacije* se provodi najteži oblik kulturoloških i ekonomskih nasrtaja, gotovo istovjetnih onima kakvi su se manifestovali u doba kolonijalističke vladavine u arapskim zemljama.[10]

Istina, podređen položaj arapskom je nametan još od pada Bagdada pred najezdom Mongola, a povlačenje s vodeće pozicije je posebno ubrzavano protjerivanjem Arapa iz Španije. Pouzdano se zna da su arapsko nacionalno biće, arapski svijet i svi zejednički interesi, tokom epoha koje su kasnije slijedile, trajno bili izlagani nasrtajima *pozapadnjivanja*. Najsnažnijim udarima nasrtaja u dodirima s drugim zajednicama, kulturama i civilizacijama, oduvijek je bio izložen *arapski književni jezik* (*al-lugatu l-fushatu*) koji je baštinicima u nekim razdobljima novije historije bio gotovo stran.

Prilikom suočenja s evropskim kolonijalizmom, nisu samo Arapi bili izloženi nasrtajima, već se i njihov jezik, zajedno s kulturom njegovanom u njegovom okrilju, našao na udaru podsticanom tvrdnjama da nije u stanju odgovoriti zahtjevima napredovanja u nauci. Smišljeno je vođena kampanja čija je posljedica bilo širenje nepovjerenja u arapski književni jezik. Koliko su se vodeći intelektualci nepotrebno prepirali oko opredjeljivanja za književni ili narodni jezik, dovoljno potvrđuje činjenica da "bitku" nije dobila nijedna strana.[11]

---

9 Fehim Nametak: *Književnost bosanskohercegovačkih muslimana na turskom jeziku*, "Treći program Radio Sarajeva", Sarajevo, 1978., br. 19., str. 550.

10 A. Smaylufitš, op. cit. str. 37.

11 Više o jezičkom ratu u Egiptu: Mesud Hafizović, *Lingvističko djelo Ibrahima Enisa*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 1994.

Pozivanje u odgovorno analiziranje pitanja *arabizacije*, sa svim njenim sadržajima, ulijeva nadu da se mogu naći rješenja s kojima će arapski jezik u 21. stoljeću hvatati odgovarajući priključak s vladajućim promjenama koje nameću neumoljivi uvjeti *globalizacije*.

Okcidentologija

Ako se u vidu imaju temeljne naravi *orijentalistike*, njen odnos prema *arabistici* te interesovanje prvenstveno za Istok i sve što se njega tiče, dostojno pažnje istraživača je pitanje utvrđivanja da li kod zajednica Istoka postoji nauka slična *orijentalistici* na Zapadu, u čijim okvirima se izučavaju civilizacija, literatura, filozofija, vjerovanje, pjesništvo i umjetnosti evropskih zajednica, na osnovama utvrđene koncepcije, filozofije, metodologije i ciljeva, ili, kraće rečeno, imaju li zajednice Istoka nauku koja se može nazvati *okcidentologijom*, kao što kod zajednica Zapada postoji nauka koja se naziva *orijentalistikom*. "Volio bih da smo se mi evropeizirali kao što su se oni orijentalizirali. Volio bih da mi prihvatamo njihove utjecaje, neprocjenjiva otkrića i prevodimo ih..., da se ne zadovoljavamo izučavanjem na njihovim jezicima, ... da obogaćujemo svoj jezik i budemo u stanju davati nove doprinose svim modernim sadržajima kuture, duboko proničući u nauke i umjetnosti... Ko malo više pažnje obrati predmetnoj literaturi, shvatit će važnu ulogu *orijentalistike* i dragocjen doprinos njenih aktera, ... koji su Zapadu prenijeli predislamsko pjesništvo, matematiku, filozofiju, poslovice, priče poput *Hiljadu i jedne noći* i druge tekovine nauke i plodove uma."[12]

Slobodno se može se reći da je izraz *evropeistika* (*istigrabun*) izveden iz riječi *zapad* (*garbun*), a riječ *zapad* (*garbun*) izvorno znači *mjesto zalaska sunca* (*magribun*). U skladu s tim, *evropeistika*[13] je nauka o Zapadu, iz čega se može izvesti i definicija riječi *evropeist* (*mustagribun*), kao neko iz reda zajednica s Istoka ko želi produbljivati svoja znanja o nekome evropskom jeziku, književnosti nekoga evropskog naroda, ili o evropskoj civilizaciji.

Istina je i da se Arapi u savremenom dobu veoma živo zanimaju za evropsku civilizaciju i literaturu. U to ime su u evropske institute i naučne centre slali ekspedicije, poduhvatili se prevođenja, kritičkog razmatranja i

[12] Ibrahim al-Munzir, *Al-Muqaddimatu* li kitab Nağib al-`Afifi *Al-Mustašriquna*, Bejrut, 1937., I, str. 10.

[13] U latiniziranoj varijanti je to *okcidentologija*.

objavljivanja mnogih knjiga, naučnih radova i drugih zanimljivih spisa. Uprkos tome, veoma teško je govoriti o postojanju *okcidentologije* kao nauke koja ima svoju formu, metodologiju, škole, ciljeve, aktere i pristalice te tvrditi da je to nauka koja svojim akterima omogućuje razumijevanje zapadnjačke civilizacije, na način kao što *orijentalistika* omogućuje razumijevanje istočnjačkih civilizacija. Ali, ne treba propustiti priliku da se makar načelno istakne pitanje konstituisanja u arapsko-islamskom svijetu pravca istraživanja koji bi historiju mišljenja u evropsko-kršćanskom svijetu izučavao i analizirao na naučnim osnovama. Kad bi se jedan takav pravac zasnivao na ozbiljnom pristupu, na čvrstim programskim i metodološkim načelima, mogao bi se nazvati *naukom o Zapadu*, ili kraće *okcidentologijom*."[14]

Iako ima podataka koji svjedoče da su se javljale i takve ideje,[15] njemački orijentalist Rudolf Paret za neostvarenje takve ideje okrivljuje islamski svijet, zbog toga što je "vladajući stav ljudi iz islamskog svijeta o evropsko-kršćanskom svijetu, uglavnom, pomućen zaziranjem, kao što se može reći i da ima veliki broj prosvijećenih muslimana koji prema evropsko-kršćanskom svijetu osjećaju istinsko poštovanje."[16]

Međutim, neočekivano je što Rudolf Paret ne obraća pažnju činjenici da islamski svijet jasno razlikuje logiku i objektivnost dva sistema mišljenja, kršćanstva i globalizma. Kad je kršćanski sistem tolerantan, u islamskom svijetu nema nikakvog vida zaziranja. Ali, ako je on pomućen ciljevima kolonijalizma, ili nekim od sredstava uspostavljanja dominacije, podređivanja islamskog svijeta i eksploatacije njegovih materijalnih dobara, tada ugrožena strana ne može biti ravnodušna, ne braniti opstanak i čast.

Čudno je i to što Rudolf Paret ne obraća pažnju

– Rifa`i at-Tahtawiju,[17]

– Muhammadu `Abduhuu,[18]

---

[14] Rudi Barat (Rudolf Rudi Paret), *Ad-Dirasatu l-`arabiyyatu wa l-islamiyatu fi l-ǧami`ati l-almaniyyati*, Prijevod: Mustafa Mahir, Kairo, 1967., str. 13.

[15] Muhammad Rahba je, npr., takav prijedlog istaknuo Svjetskom islamskom kongresu koji je zasjedao u decembru 1957. i januaru 1958. godine u Lahoreu.

[16] R. Barat (R. Paret), op. cit. str. 13.

[17] Rifa`a Rafi` at-Tahtawi, *Taklisu l-ibrizi ila talhisi Bariza*, Matba`atu l-Bulaq, 1265. g. po H. Autor opisuje sve sa čim se susreo tokom putovanja od Aleksandrije do Marseja i boravka u Francuskoj od 1826. do 1831. godine, opisujući i svoje veze s nekim orijentalistima i njihovim interesovanjem za arapsko-islamsku kulturu i pisanje o njoj.

[18] Muhammad `Abduhu, *Al-Islamu wa n-nasraniyyatu ma`a l-`ilmi wa l-madaniyyati*, Daru l-manari bi Misra, 1367. g. po H. To je uporedna studija o islamu, kršćanstvu i humanizmu u njima.

– Amiru Šakibu Arslanu,[19] `

– Abbasu Mahmudu al-`Aqqadu[20] i

– Maliku ibn Nabiyyu,[21] niti njihovim spisima koji se mogu ubrojati među pionirske radove u konstituisanju *okcidentologije*, iako se ona još nije naučno iskristalisala, niti su se razvile njena metodologija i filozofija.

Čini se da Hamilton Gibb nazivu *evropeistika* namjenjuje nešto drugačiji smisao kad kaže: "Obrazovanje je najsnažniji objektivni činilac koji praktično zagovara *evropeistika*. Nismo u mogućnosti o *evropeistici* u islamskom svijetu suditi osim na osnovama izučavanja evropske misli, načela i organizacije evropskog društva. Međutim, to obrazovanje se odvija u nejasnim oblicima i pravcima. Po svemu sudeći, u tamošnjim školama i na tehničim fakultetima, ustvari, ima sasvim malo obrazovanja u evropskome maniru, a mimo toga sve počiva na tradicijskom obrazovanju."[22]

Jasno je da Hamilton Gibb pod pojmom *evropeistika* podrazumijeva neselektivno *prihvatanje zapadnoevropske kulture*, a to znači da bi drugi trebali bespogovorno prihvatati evropsku tradiciju i običaje, evropsku kulturu i evropski način ponašanja i življenja.

U sklopu realizovanja ovoga cilja, koje bi uvažavalo promjene vremena, mjesta i prilika, neupitna je potreba za osnivanjem nauke koja bi imala naziv "nauka o Zapadu" (okcidentologija), u čijim okvirima bi se odgovorno vršila precizno planirana istraživanja i vodile rasprave o nepreglednom broju pitanja koja se tiču Zapada i odnosa muslimana prema njemu.

Kad tvrdimo da postoji objektivna potreba za uvođenjem te nauke na univerzitetima, institutima i fakultetima širom islamskog svijeta, pozivamo se na činjenicu da u razumijevanju Zapada kod većine muslimana nedostaje objektivnost, pored činjenice da o tome postoji više međusobno suprotstavljenih predstava. Kod velikog broja muslimana Zapad teži

---

19 Al-Amiru Šakib Arslan, *Li mara ta'kkara l-muslimun*, Daru l-fikri l-ğami`yyi, Bejrut, 1969. Autor nastoji pronaći razloge što muslimani zaostaju a drugi napreduju u modernom dobu, te što su u ranijim vremenima muslimani napredovali a drugi zaostajali.

20 `Abbas Mahmud al-`Aqqad, *Alaru l-`Arabi fi l-hadarati l-urubbiyyati*, Daru l-ma`arifi bi Misra, 1968. Autor razmatra zbir tema, a među njima se ističu dvije: *utjecaji Arapa na savremeni evropski preporod* i *utjecaji moderne Evrope na savremeni arapski preporod*.

21 Malik ibn Nabiyy, *As-Sira`u l-fikriyyu fi l-biladi l-musta`marati*, Daru l-fikri, Bejrut, 1969. Autor rasvjetljava razne oblike dominacije Zapada nad arapsko-islamskim svijetom na ekonomskom i idejnom planu.

22 Hamiltun Ğib (Hamilton Gibb), *Wiğhatu l-islami*, Prijevod: Prijevod: Muhammad `Abdu l-Hadi Abu Rayda, Al-Matba`atu l-islamiyyatu, Kairo, b.g.i., str. 214.

za kontrolom, prevlašću i autokratijom, kod drugih je to dio svijeta koji se u najvećoj mjeri odlikuje humanizmom i civilizovanošću, kao utočište slobode, racionalizma i stvaralaštva, dok je to kod treće skupine svijet u kojem nema mjesta ničemu što se zove *vrijednost*, *princip* ili *zakon*.

Iako su Arapi tokom kulturnog preporoda u savremenom dobu u evropske naučne centre slali ekspedicije i poduhvatili se prevođenja, kritičkog razmatranja i objavljivanja mnogih naučnih radova i drugih zanimljivih spisa, teško je govoriti o postojanju *evropeistike* te tvrditi da je to nauka koja svojim akterima omogućuje razumijevanje evropske civilizacije, kao što *arabistika* omogućuje razumijevanje zajednica s Orijenta i literature pisane na arapskome jeziku.

Zaključak

Polazeći od neupitnog značaja objektivnoga istraživanja te imajući u vidu praktičnu ulogu obrazovnih ustanova u snabdijevanju novih generacija različitim znanjima koja bi im gledanje na život učinile jasnijim, čini se da je došlo vrijeme da se istraživanja o Zapadu stave pod okrilje akademskih obrazovnih institucija u kojima bi se, kroz studijske programe, omogućavalo muslimanima objektivno upoznavanje Zapada, njegovih vjerovanja i kultura, načina života, etičkih načela, zakona i ustanova, u prošlosti i sadašnjosti.

Tu nauku bi najbolje bilo nazivati *okcidentologijom*, ako se ima u vidu da je Zapad širok zbir tema i pojmova čije je mnogobrojne dimenzije moguće zahvatati samo kroz objektivno i konzistentno istraživanje kojem će akademska i metodološka ustrajnost biti osnova za iznošenje zapažanja. Zapad se ne svodi na neko goegrafsko područje, već je to socijalni, politički, ekonomski, kulturološki, pedagoški i historijski sistem, čije je upoznavanje postalo predmet najdinamčnijih nauka i dio akademskog programa, za čije je razumijevanje neophodno sveobuhvatno naučno istraživanje.

Uz neveliki trud uložen u potrebno razmatranje, nije teško u Zapadu prepoznati svjetopogled ukorijenjen u helenskoj filozofiji, s dobro razrađenim religijskim i svjetovnim planovima. Nije teško uvidjeti da je to spoj savremenih tehničkih otkrića, gigantskih kompanija, transkontinentalnih ekonomskih institucija, koje putem medija uspijevaju dostaviti informacije i mnijenje formirati koristeći odgovarajuću količinu konvencionalno usvojenih pojmova i stavova.

Ako se arapsko-islamska kultura razvijala u okrilju arapskoga jezika, u izvanjske sredine stizala nošena vlastitom snagom a usvajana prema potrebama tih sredina uvaženim u planovima arabistike i orijentalistike, opravdano je, na kraju, preporučiti da se arabizacija, koja se najživlje odvija u modernom dobu, ostvaruje u skladu s potrebama baštinika arapskoga jezika i islamske duhovnosti, definisanim u odgovarajućim planovima poželjne okcidentologije, ili evropeistike. Selektivno prihvatajući izvanjske vrijednosti, muslimanska zajednica bi trebala ostati dosljedna sebi i čuvati svoj identit, istovrmeno udovoljavajući potrebama svojih pripadnika u novom vremenu.

IZVORI

- `Abduhu, Muhammad: *Al-Islamu wa n-nasraniyyatu ma`a l-`ilmi wa l-madaniyyati*, Daru al-manari bi Misra, 1367., po Hidžri.
- `Afifi (al-), Nağib: *Al-Mustašriquna*, Bejrut, 1937.
- `Aqqad (al-), `Abbas Mahmud: *Alaru l-`Arabi fi l-hadarati l-urubbiyyati*, Daru l-ma`arifi bi Misra, 1968.
- Arslan, al-Amir Šakib: *Limara ta'kkara l-muslimun*, Daru l-fikri li l-ğami`i, Bejrut, 1969.
- Bušatlić, Ismet: *Studije o sljedbenicima Knjige*, Fakultet islamskih nauka – El-Kalem, Sarajevo, 2007.
- Ğib, Hamiltun (Hamilton Gibb) i drugi: *Wiğhatu l-islami*, Prijevod: Muhammad `Abdu l-Hadi Abu Rayda, Al-Matba`atu l-islamiyyatu, Kairo, b.g.i.
- Grozdanić, Sulejman: *Arabistika u Socijalističkoj Jugoslaviji*, "Orijentalistika", Ljubljana, 1975., knj. I.
- Hafizović, Mesud: *Lingvističko djelo Ibrahima Enisa*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 1994.
- Ibn Nabiyy, Malik: *As-Sira`u l-fikriyyu fi l-biladi l-musta`marati*, Daru l-fikri, Bejrut, 1969.
- Kico, Mehmed: *Arabistika u "Prilozima za orijentalnu filologiju" od 1950. do 1975. godine*, El-Kalem, Sarajevo, 2011.
- Muftić, Teufik: *O arabizmima u srpskohrvatskom jeziku*, "Prilozi za orijentalnu filologiju", X-XI, 1960-61., Sarajevo, 1961., str. 5-29.
- Munawi (al-), Mahmud: *Azmatu t-ta`ribi*, u: Maha `Abdu l-Fattah, "Al-Akbaru", 24. septembar, 2003.

- Mu'nis, Husayn: *Turalu l-islami*, Matba`atu Lağnati t-ta'lifi wa t-tarğamati wa n-našri, 1973.
- Munzir (al-), Ibrahim: *Al-Muqaddimatu* li kitab Nağib al-`Afifi *Al-Mustašriquna*, Bejrut, 1937.
- Nametak, Fehim: *Književnost bosanskohercegovačkih muslimana na turskom jeziku*, "Treći program Radio Sarajeva", Sarajevo, 1978., br. 19., str. 550-564.
- Qutb, Mustafa Sanu: *Fi t-tawasuli ma`a l-akari – ma`alimu wa dawabitu wa wasa'ilu*, u: "Abhalu Mu'tamari Nahnu wa l-akaruna, Al-Markazu l-`alamiyyu li l-wasatiyyati, Kuvajt, 2008., str. 195-238.
- Quzi (al-), `Awad ibn Hamd: *Ad-Dawratu s-sab`una li mu'tamari Mağma`i l-lugati l-`arabiyyati bi l-Qahirati*, 22. mart 2004.
- Rosenthal, M. – P. Judin, *A dictionary of philosophy*, Moscow, 1967.
- Said, Edward W.: *Orijentalizam*, s engleskog preveo: Rešid Hafizović, Svjetlost, Sarajevo, 1999.
- Salih, Abu Bakr `Abdu l-Lah: *Hiwaru l-hadarati – Tahlilun naqdiyyatun li zahirati l-islamufubiya*, Hay'atu l-a`mali l-fikriyyati, 2002.
- Sikirić, Šaćir: *Prilog proučavanju turcizama*, (povodom knjige Abdulaha Škaljića *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, Svjetlost, Sarajevo, 1965), "Prilozi za orijentalnu filologiju", XVI-XVII, 1966-67., Sarajevo, 1970., str. 343-368.
- Smaylufitš, Ahmad: *Falsafatu l-istišraqi wa alaruha fi l-adabi l-`arabiyyi l-mu`asiri*, Kairo, 1980.
- Škaljić, Abdulah: *Turcizmi u narodnom govoru i narodnoj književnosti Bosne i Hercegovine*, Institut za proučavanje folklora, Sarajevo, 1957.
- Škaljić, Abdulah: *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, Svjetlost, Sarajevo, 1965.
- Tahtawi (at-), Rifa`a Rafi`: *Taklisu l-ibrizi ila talhisi Bariza*, Matba`atu l-Bulaq, 1265.

محمد كيتسو

التعريب والاستغراب في النظرية والتطبيق

الملخص

إن العلاقات المشتركة لمجتمعات الغرب والشرق كانت تتابعها دائما التأثيرات المتبادلة المتطورة. فتطوير العلم في أوربا كانت تدفعها طويلا تأثيرات الثقافة العربية في الأحداث المتماثلة في المجتمعات الأخرى. وبينما كانت العروبة تنتشر في أوربا بطريقة انتخابية، فإن التعريب يجري بطريقة ارتجالية لعدم استعداد العرب لتأسيس العلم عن الغرب الذي كان سيلعب دورا يلعبه في الغرب الاستشراق لمدة قرون. وعلى اللغويين، قبل غيرهم، إيجاد الأسماء المناسبة للمنجزات الجديدة التي ستكون واضحة إلى درجة تجعلها مقبولة عند الجميع. وفي إكمال المعجم العربي بالعبارات الجديدة يُنسب مكان بارز **للتكييف** الذي يتطابق في الأكثر بما يوحي إليه معنى التعريب المخصص للعملية التي نحصل عن طريقها على **الكلمات المعربة**. ومن المرغوب فيه أن تقوم بدراسة الغرب المؤسسات التعليمية العالية عن طريق البرامج التي تمكننا من التعرف الموضوعي على الغرب وخصائصه الثقافية والحضارية الأساسية من الماضي والحاضر. ومن المفترض أن يُسمى العلم المناسب باستغراب. وبقبول القيم الخارجية بطريقة انتخابية يجب على المجتمع المسلم في تطوير الاستغراب أن يظل وفيا للقيم الذاتية و يقبل قيم الآخرين الحقيقية في حدود مناسبة.

الكلمات الأساسية: العروبة، الدراسات العربية، التعريب، الاستشراق، الاستغراب

Mehmed Kico

ARABIZATION AND OCCIDENTOLOGY IN THEORY AND PRACTICE

ABSTRACT

Mutual relations between communities of the West and the East have always been accompanied by the evolving mutual influences. The development of science in Europe has for a long time been encouraged by the influence of Arab culture on the same type of events in other communities.

While Arabism in Europe spread selectively, Arabization occured uncontrollably with upredictable causes and consequences, due to the unwillingness of Arabs to constitute Western studies as a scientific field, which would have the same role as Oriental Studies have had in the West for centuries. Linguists are, above all others, bound to find appropriate names for new achievements, names that will be clear enough to be widely accepted.

In completing the Arabic vocabulary with new terms, a prominent place belongs to *adjustment* which largely coincides with what is implied by the meaning of the word *Arabization,* and which is intended for a process through which we receive Arabized words.

It is desirable that research on the West is conducted by academic educational institutions through programs that would enable objective acquintance with the West and its basic cultural and civilizational characteristics of past and present.

This science should be named *Occidentology.* Selectively adopting external values, the Muslim community should, in developing *Occidentology*, remain faithful to its own values accepting, with certain criteria, the true values of the others.

KEYWORDS: *Arabism, Arabistics, Arabisation, Orientalistics, Occidentology*

Amrudin Hajrić

KOLONIJALIZAM I ORIJENTALIZAM U SLUŽBI PRODUBLJIVANJA JAZA IZMEĐU KNJIŽEVNOG I KOLOKVIJALNOG ARAPSKOGA JEZIKA

SAŽETAK

Jednako kao i mnogi drugi dijelovi Azije i Afrike, arapsko-islamski svijet je u kolonijalističkom periodu također bio zanimljiv i privlačan za osvajanje i eksploatisanje. S ciljem da realizuje svoje namjere, kolonizator je koristio i složenu vladajuću jezičku situaciju u arapskom svijetu, koju je uspijevao vješto instrumentalizovati u traženju krivca za zaostajanje Arapa. Pri tome nije oklijevao da dugo štićenu stabilnu formu arapskoga jezika označi kao glavni društveni problem i osnovni uzrok stagniranja, svjesno nastojeći time odvratiti pažnju od onoga što je uistinu stajalo na putu progresa i napretka Arapa kako bi baštinike držao u omči široko rasprostranjene nepismenosti i prekinuo im svaku vezu sa historijom i kulturnim naslijeđem. A budući da je arapski jezik medij u kojem je objavljen Kur'an kao *sveta knjiga* muslimana, svjesno djelovanje u svrhu potiskivanja književnog arapskoga jezika može se, bez ikakvog predomišljanja, okarakterisati i kao vid ideološke borbe.

KLJUČNE RIJEČI: *kolonijalizam*, *orijentalizam*, *književni arapski jezik*, *kolokvijalni jezik*, *Kur'an*

Uvod

Jezik je mehanizam koji povezuje različite dimenzije jednog naroda i objedinjuje njegove pripadnike u duhovnom, kulturnom i praktičnom smislu. Iskustva prošlosti i sadašnjosti, na istoku i na zapadu, jasno po-

tvrđuju da je jezik jedan od najjačih faktora jedinstva i solidarnosti među pripadnicima jednog naroda. Jednojezičnost je jedan od činilaca nacionalnog jedinstva i faktor koji podstiče ljude na organizovanje u jednu cjelinu, a mnoga istraživanja su ukazala na utjecaj zajedničkog jezika na jačanje osjećanja nacionalnog identiteta i različitosti u odnosu na one koji govore nekim drugim jezikom.[1]

Nema nikakve sumnje da je jezik, pored vjere, najjača duhovna veza među ljudima. Kada se ljudi međusobno sporazumijevaju na jednome jeziku, razmišljanje im biva blisko te se među njima formira osjećanje međusobne naklonosti koje rijetko nalazimo kod onih koji govore različitim jezicima. A upravo je gore spomenuto osjećanje međusobne naklonosti značajan agens udruživanja ljudi u jednu zajednicu.

Savremena lingvistika ukazuje na to da je jezik, u suštini, intelektualni, duhovni i socijalni problem, a ne samo problem izražavanja, kako se nekada vjerovalo. Jezik je stub kulture jednog naroda, a kultura u odnosu na narod je poput duše u odnosu na čovjeka. Otuda se može reći da jedan narod ne predstavlja samo jedinstvo ljudi koji žive na jednom prostoru ili se vraćaju istim korijenima, nego i jedinstvo mišljenja, osjećanja, volje i djelovanja, što zahtijeva komuniciranje među članovima društva u sklopu kojeg do izražaja dolazi značaj zajedničkoga jezika. Iz tih razloga je jezik domicilne zajednice u kolonizovanim zemljama prvi bio na udaru kolonizatora koji su ga nastojali uništiti kako bi lakše nametnuli svoj jezik i svoju kulturu.

Anatemisanje književnog arapskoga jezika

Činjenica je da arapski jezik, od najranijih vremena, prati pojava diglosije u svakodnevnom životu i na svim prostorima do kojih su s pojavljivanjem islama stigli Arapi. Izvjesna razlika između jezika *urbanih* sredina i jezika onih koji su živjeli u pustinji postojala je i prije pojavljivanja islama. To potvrđuje i činjenica da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., kao dijete proveo nekoliko godina u jednom od beduinskih plemena kako bi ovladao arapskim jezikom koji nije bio pod utjecajem stranih jezika, što je bio slučaj s jezikom *urbanih* sredina s obzirom na znatno prisustvo stranih trgovaca u njima.

[1] Ibrahim Anis ističe da je arapska nacija prije islama stvorena na osnovu zajedničkoga jezika koji je objedinio svijest Arapa o vlastitom identitetu i različitosti u odnosu na druge narode, Perzijance, Rimljane i Grke (*Al-Luga bayna al-qawmiyya wa al-`alamiyya*, Dar al-ma`arif, Kairo, 1970., str. 175.-176.).

Širenjem islama, ta razlika je postala intenzivnija budući da je arapski jezik na osvojenim područjima došao u dodir s drugim jezicima da bi, nakon određenog vremena, zauzeo njihovo mjesto. Međutim, shodno logičnom ishodu djelovanja zakona interakcije, arapski jezik je i sam trpio određene utjecaje, a to je dovelo do pojave dva načina njegove upotrebe: jednoga privrženog gramatičkim pravilima i drugoga iz koga su se počela javljati dijalekatska obilježja svojstvena pojedinim oblastima.

Svi jezici svijeta se, zapravo, u manjoj ili većoj mjeri, suočavaju s navedenom pojavom, samo što je ona, vjerujemo, najizraženija u arapskome jeziku. Međutim, ako se uzme u obzir historija arapskoga jezika, koja je jako duga, zajedno s ogromnim prostranstvom na kojem se koristi, vidjet će se da je diglosija, ne uzimajući u obzir njene negativne efekte, sasvim prirodna pojava.

Književni i narodni arapski jezik egzistirali su jedan pored drugoga, svaki u svom djelokrugu, a da jedan drugom nisu predstavljali konkurenciju niti su se međusobno potiskivali i osporavali, sve dok se, krajem 19. stoljeća, nije počelo propagirati da narodna narječja postanu jezici pisane riječi i književnog stvaralaštva, što je do tada bilo rezervisano samo za književni arapski jezik. "Da od diglosije ili vertikalnog rascjepa arapskoga jezika na govorni i književni jezik koji seže u prošlost sve do predislamskih dana nije stvaran problem osim u ovo novo vrijeme"[2] potvrđuje i zapažanje `A'iše `Abdurrahman, koja eskaliranje diglosije na nivo ozbiljnoga društvenog problema pripisuje kolonijalizmu. Naime, kolonijalizam je, prema riječima ovog linvista, iskoristio prirodnu pojavu svojstvenu svim živim jezicima, a to je postojanje višeg nivoa jezika u funkciji nauke i književnosti, na jednoj strani, te lokalnih narječja u funkciji svakodnevnoga komuniciranja, na drugoj strani, sve to s ciljem da razori jedinstvo arapskoga jezika, ideologije i karaktera.[3]

Drugim riječima, sukob između književnog i narodnog arapskoga jezika nije postojao prije nego što su evropski kolonizatori pozvali na

---

[2] Mesud Hafizović, *Lingvističko djelo Ibrahima Anisa*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 1994., str. 133. Isti autor dodaje i slijedeće: "Studije o diglosiji novijeg su datuma i više su je obrađivali evropski i američki orijentalisti i jezički stručnjaci nego sami Arapi. Egipatska akademija je, npr., pitanje narječja prvi put stavila na dnevni red na trinaestom zasjedanju 1946-1947. godine, kada je konstatovano da nije prihvatljivo da narod ima dva jezika, jedan za razgovor i izražavanje svakodnevnih potreba, i drugi za pisanje i izražavanje dubljih osjećanja..." (op. cit., str. 22.).

[3] `A'iša `Abdurrahman, *Lugatuna wa al-hayat*, drugo izdanje, Dar al-ma`arif, Kairo, 1991., str. 93-126.

upotrebu narodnoga umjesto književnog arapskoga jezika.[4] Naime, oni su postojanje književne i narodne varijante arapskoga jezika kvalifikovali kao problem i uzrok zaostajanja Arapa. Kao navodno rješenje takvog stanja predlagali su da narodno narječje postane jezik pisane riječi i književnog stvaralaštva, čime bi se, prema njihovim uvjeravanjima, postiglo da jezik pisane riječi i svakodnevnog komuniciranja bude jedan.[5] Na taj način, oni su, zapravo, odvraćali pažnju od onoga što je uistinu stajalo na putu progresa i napretka Arapa, a to je bila tada u arapskom svijetu široko rasprostranjena nepismenost. Činili su to svjesno budući da je lakše upravljati neukim nego narodom koji je obrazovan, dok su, s druge strane, agitujući za narodni jezik, obrazovane nastojali odvojiti od njihovog naslijeđa prekidajući im vezu s književnim jezikom i na njemu zabilježenom literaturom. U tome je agitator imao dosta uspjeha, utoliko više što je i danas u arapskom svijetu prisutno raspravljanje o podvojenosti književne i govorne forme arapskoga jezika te o navodnoj potrebi za iznalaženjem rješenja toga problema, iako je sama pojava nešto što je sasvim prirodno, posebno za jezike s tako dugom historijom i geografskom rasprostranjenošću kao što je slučaj s arapskim jezikom.[6]

---

[4] Ovdje ćemo uglavnom govoriti o agitovanju i propagiranju upotrebe narodnoga umjesto književnog arapskoga jezika u Egiptu za vrijeme britanske kolonijalne vladavine imajući u vidu da je Egipat prva arapska država koja se suočila s takvim tendencijama.

[5] Međutim, ni to ne bi otklonilo problem podvojenosti pisane i govorne varijante arapskoga jezika, ili bi u tome uspjelo samo na kraće vrijeme, imajući u vidu da bi zbog brzog mijenjanja govorne forme arapskoga jezika ubrzo došlo do formiranja novih narječja te bi se ponovo stvorio jaz između pisane i govorne riječi.

[6] U tu zamku se "uhvatio" i Ibrahim Anis koji je, razmatrajući problem podvojenosti književne i narodne forme arapskoga jezika, moguće rješenje budućeg zajedničkoga jezika svih Arapa nekad vidio u modifikovanom klasičnom arapskome jeziku, a nekad u egipatskom narječju. Međutim, zajednički jezik svih Arapa postoji već više od 1.500 godina. Njemu nikakvo modifikovanje nije potrebno budući da problem nije u njemu već u baštinicima koje je potrebno opismeniti i unaprijediti njihov odnos prema jeziku. "Uvjereni smo da u oživljavanju književnoga arapskog jezika najdjelotvornije može biti opismenjavanje nepismenih, uvođenje obaveznog školovanja i podsticanje baštinika u praktikovanju književnog jezika, što je sve skupa dugotrajan proces kroz koji bi se postepeno stjecale odgovarajuće navike" (Mehmed Kico, *Arapska jezikoslovna znanost – općelingvistička utemeljenja i specifična određenja*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2003., str. 259.). I kod Ibrahima Anisa je, dakle, jezičko jedinstvo u funkciji arapskoga jedinstva. Međutim, koji će to zajednički jezik biti, modifikovani klasični arapski jezik, neko regionalno arapsko narječje ili "bilo koji jezik oko kojeg arapski narodi postignu dogovor, prihvate ga se i on se među njima proširi", za njega je najmanje bitno. Iako se možemo složiti s tim da je zajednički arapski jezik u funkciji arapskoga jedinstva, neprihvatljiva nam je tolika fleksibilnost oko jezika koji bi taj atribut trebao ponijeti zato

Osim toga, nepismenost u arapskom svijetu za koju se, nesumnjivo, može okriviti provođena kolonizatorska politika, još i danas je jako prisutna. Podaci iz 2008. godine do kojih smo u vezi s tim problemom došli govore da je od 330.000.000 Arapa, koliko ih ima u svijetu, 100.000.000 nepismeno. Dakle, to je skoro trećina ukupne populacije, a da stvar bude još gora, ta pošast u arapskom svijetu ima tendenciju rasta.[7]

Učenjaci su se i prije kolonizatorovog agitovanja za korištenje narodnoga umjesto književnog arapskoga jezika bavili proučavanjem narodne varijante,[8] ali ne s ciljem da se ona počne koristiti kao jezik pisane riječi i književnog stvaralaštva, već u kontekstu brige za književni arapski jezik te radi njenog ispravljanja i revidiranja.[9] Njihove aktivnosti su, zapravo, bile u funkciji proučavanja i očuvanja književnog arapskoga jezika, kao i prosvjećivanja i navikavanja naroda na svakodnevnu upotrebu književnoga jezika.

što bi bilo koje rješenje koje ne podrazumijeva već postojeći standardni arapski jezik postiglo samo neko privremeno arapsko jedinstvo, a praktično bi značilo prekidanje veze s bogatom arapskom baštinom te, što je još pogubnije, s Kur'anom i islamom.

7 Iako je podvojenost narodne i književne forme bilo kojega jezika prirodna pojava, ona je u slučaju arapskoga jezika tako izražena, između ostalog, i zbog tako široko rasprostranjene nepismenosti. Naime, dok se s kolokvijalnom varijantom arapskoga jezika čovjek upoznaje spontano na ulici i u kući, književnim arapskim jezikom dobro mogu ovladati samo oni koji prođu kroza sistem obrazovanja i koji, zahvaljujući opismenjavanju, bivaju u stanju pratiti medije i čitati literaturu.

8 Imajući u vidu da se pod narodnim arapskim jezikom podrazumijeva ona varijanta koja odstupa od pravila standardnog arapskoga jezika, takvima se mogu smatrati i oni koji su u svojim djelima govorili o *lahnu* (griješenju u jeziku). Takav je bio `Ali ibn Hamza al-Kissa'i koji je napisao djelo *Ma talhanu bihi al-`awamm*, zatim Abu Nasr Ahmad ibn Katim al-Bahili (umro 321. godine po Hidžri) s djelom *Ma talhanu bihi al-`amma*, Yahya ibn Ziyad al-Daylami, poznat kao Al-Farra', koji je napisao djelo *Al-Baha' fi ma talhanu fihi al-`amma*, Abu al-`Abbas Ahmad ibn Yahya La`lab (umro 291. godine po Hidžri) s djelom *Ma talhanu fihi al-`amma*, Abu `Ubayda (umro 209. godine po Hidžri) koji je napisao djelo *Lahn al-`amma*, Abu `Ulman Bakr ibn Muhammad al-Mazini (umro 248. godine po Hidžri) s djelom *Lahn al-`amma*, Abu Katim al-Siğistani (umro 255. godine po Hidžri) koji je napisao djelo *Lahn al-`amma*, Abu Hanifa Ahmad ibn Dawud al-Dinawwari (umro 290. godine po Hidžri) s djelom *Lahn al-`amma*, Abu Hilal Hasan ibn `Abdullah al-`Askari (umro 395. godine po Hidžri) koji je napisao djelo *Lahn al-kassa* te Abu l-Qasim al-Hariri (umro 516. godine po Hidžri) s djelom *Durra al-gawass fi awham al-kawass* (Nafusa Zakariyya Sa`id, *Tarik al-da`wa ila al-`ammiyya wa alaruha fi Misr*, Al-Dar al-andalusiyya, Aleksandrija, 1988., str. 6-7).

9 Naime, oni su narodni arapski jezik smatrali iskrivljenom verzijom književnog arapskoga jezika, a ne jezikom koji se suštinski razlikovao od standardnog. Između njih bismo u tom periodu izdvojili jedino Ibn Kalduna čije je gledanje na narodni arapski jezik, u djelu *Al-Muqaddima*, slično orijentalističkom danas (Nafusa Zakariyya Sa`id, op. cit., str. 7.).

Inicijativa da se kao jezik pisane riječi i književnog stvaralaštva umjesto književne uvede narodna varijanta prvenstveno se veže za kolonizatore. Prvo što su oni u tom smislu uradili bilo je da su u svojim školama i na svojim visokoškolskim ustanovama uveli nastavu na kojoj se poučavalo arapskim narječjima. Štaviše, osnivali su posebne obrazovne ustanove u te svrhe, a u izvođenju nastave pomagali su im Arapi koji su živjeli i radili u njihovim zemljama te orijentalisti koji su ta narječja poznavali.

U Italiji je, npr., narodni arapski jezik izučavan u Napuljskoj školi za istočnjačke studije koja je osnovana 1727., a obnovljena 1888. godine. U austrijskoj prijestolnici je 1754. godine osnovana Konzulska škola, u kojoj su budući konzuli poučavani istočnjačkim jezicima, među njima i arapskom, a jedan od predavača u njoj bio je Hasan al-Misri, koji je 1869. godine napisao knjigu o egipatskom narječju pod naslovom *Ahsan al-nukab fi ma`rifa lisan al-`Arab.* U Francuskoj se polovinom 19. stoljeća narodnim varijantama arapskoga jezika poučavalo u Pariskoj školi za žive istočnjačke jezike, koja je osnovana 1759. godine, a prvi je u njoj arapski jezik predavao francuski orijentalist Silvester de Sasi, u čemu mu je pomoć pružao Mika'il al-Sabbag al-Suri, autor djela o egipatskom i šamskom narječju pod naslovom *Ar-Risala al-tamma fi kalam al-`amma wa al-manahiğ fi ahwal al-kalam al-dariğ* (1886. godine). Lazareva svećenička škola u Moskvi, osnovana 1814. godine kao ogranak Carskog univerziteta u Petersburgu, bila je mjesto na kojem su u Rusiji izučavani istočnjački jezici, a arapskome jeziku je poučavao Muhammad `Iyad al-Tantawi, autor djela o egipatskom narječju pod naslovom *Ahsan al-nukab fi ma`rifa lisan al-`Arab* (1848. godine). U Njemačkoj je u Berlinu osnovan veliki ured za učenje istočnjačkih jezika u kojem je egipatskom narječju poučavao Ahmad Wali, a sirijskom Amin Mu`arbas. U Madžarskoj je 1891. godine osnovan Kraljevski fakultet za istočnjačku ekonomiju na kojem su, između ostalog, izučavana i arapska narječja. U Engleskoj je na Londonskom univerzitetu postojao odsjek za izučavanje književnoga i narodnog arapskoga jezika, a predavao je Habib Antun al-Sulumuni al-Lubnani, da bi Ahmad Faris al-Šidyaq, nakon što je na prijedlog te ustanove došao u London 1856. godine, napisao na engleskome jeziku djelo o govornom arapskome jeziku pod naslovom *A practical grammar of the Arabic language*.[10]

Nadalje, kao rezultat takvog interesovanja za govornim varijantama arapskog jezika u doba kolonijalizma i njihovog izučavanja u školama i na visokoškolskim ustanovama, pojavila su se mnoga djela koja su razmatra-

[10] Op.cit., str. 9-11.

la to pitanje. Prema viđenju nekih posmatrača, ta djela nisu predstavljala nikakvu opasnost po opstanak književnog arapskoga jezika zato što su u njima, s ciljem da se strancima olakša njihovo učenje, bile zabilježene opće karakteristike i specifičnosti datih govornih varijanti arapskoga jezika te zato što se u njima nije agitovalo za njihovu upotrebu u pisanoj riječi.[11]

Mi se s ovim ne možemo u potpunosti složiti, jer sve i da ta tvrdnja pogađa naravi nekih djela i njihovih autora postojanje i onih koji time nisu obuhvaćeni isključuje mogućnost uopćavanja. Naime, iz takvog suda, prema našem utisku, treba isključiti Muhammada `Iyada al-Tantawija koji u djelu *Ahsan al-nukab fi ma`rifa lisan al-`Arab*, pored ostalog sadržaja, govori o tome kako i sami učenjaci u Egiptu prilikom komentarisanja djela napisanih književnim arapskim jezikom koriste njegovu narodnu varijantu te, da bi stvar bila gora, navodi anegdote u kojima se podrugljivo govori o osobama koje književni arapski jezik koriste u svakodnevnom govoru i koje se zbog toga naziva *dekoraterima* (*muhaflitun*).[12]

Mnoga takva djela napisali su evropski orijentalisti. To su, uglavnom, bili ljudi koji su za vrijeme britanske kolonijalne vladavine živjeli u Egiptu i zauzimali značajne društvene položaje. Među prvima treba spomenuti njemačkog orijentalistu Wilhelma Spittu (umro 1924. godine) koji je bio direktor Egipatske nacionalne biblioteke (Dar al-kutub). On je 1880. godine na njemačkome jeziku napisao djelo pod naslovom *Grammatik des arabischen Vulgardialektes von Aegypten* u kojem je naglasio komplikovanost književnog arapskoga jezika. Na osnovu njega je pokrenuta inicijativa o korištenju narodnoga govora kao jezika pisane riječi, a latinice kao njegovog pisma. Otuda se Wilhelm Spitta smatra pokretačem agitovanja da se kao jezik pisane riječi i književnog stvaralaštva umjesto standardnog arapskoga jezika koristi njegova narodna varijanta.[13]

I nakon Wilhelma Spitte evropski autori su pisali o egipatskom kolokvijalnom arapskome jeziku, ali su to radili s manje zanosa i odlučnosti te uz drugačije metode propagiranja.

Jedan od njih bio je i Nijemac Karl Vollers (umro 1909. godine) koji je neko vrijeme radio kao direktor Kedivske biblioteke u Kairu. On je 1890. godine na njemačkome jeziku napisao djelo pod naslovom *Lehrbuch der aegypto-arabischen Umgangssprache*, koje je 1895. godine na engleski je-

[11] Op.cit., str. 17.

[12] Op.cit., str. 13.

[13] Ahmed Smajlović, *Falsafa al-istišraq*, Dar al-ma`arif, Kairo, 1980., str. 670.

zik preveo britanski teolog i učenjak, profesor na Kembridžskom univerzitetu, Francis Crawford Burkitt (umro 1935. godine). I Vollers je, slično Spitti, u svome djelu razmatrao pravila egipatskoga kolokvijalnoga jezika, unio određene tekstove na tom vernakularu i predložio latinična slova kao rješenje za njegovo bilježenje.[14]

Britanac Seldon Willmore (umro 1931. godine), sudija u lokalnim kairskim sudovima, napisao je 1901. godine na engleskome jeziku djelo o egipatskom narječju pod naslovom *The spoken Arabic of Egypt*. Kao i njegovi prethodnici, on u djelu razmatra pravila egipatskoga kolokvijalnoga jezika, bilježi tekstove na tome jeziku i agituje za njegovu upotrebu u funkciji jezika pisane riječi, kao i za korištenje latiničnih slova, predstavivši sve to kao posebno vrijedan cilj koji treba podržavati svim sredstvima dižući ga po značaju na nivo jednog od najvažnijih zadataka britanskog kolonizovanja.[15]

Britanci A. Powell, sudija u lokalnim kairskim sudovima, i D. C. Phillott (umro 1930. godine), profesor orijentalnih jezika na univerzitetima Kembridž i Kalkuta, 1926. godine su na engleskome jeziku napisali djelo o egipatskom kolokvijalnome jeziku pod naslovom *Manual of Egyptian Arabic*.[16]

Cilj im je, kako su govorili, bilo pojednostavljivanje i olakšavanje učenja egipatskog kolokvijalnoga jezika, s tim da nisu propustili priliku u predgovoru ukazati i požaliti se na komplikovanost književnog arapskoga jezika i njegovog pisma, posebno u slučaju nevokaliziranih tekstova.[17]

Ovdje ćemo spomenuti i Williama Willcoksa (umro 1932. godine), koji je došao u Egipat 1883. godine, dakle početkom britanske okupacije. Iako inžinjer irigacije, on se bavio pitanjem arapskoga jezika. Godine 1893. u klubu Azbakiyya on je održao predavanje koje je kasnije pod naslovom *Lima lam tuǧad quwwa al-iktira` lada al-Misriyyin al-an*? objavio na arapskome jeziku u časopisu "Al-Azhar", nakon što je preuzeo upravu nad njim.[18]

Osnovna ideja koju autor kroz to predavanje provlači jeste da su Egipćani izgubili snagu kreativnosti i stvaralaštva, a kao glavni uzrok takvog stanja on navodi korištenje književnog arapskoga jezika kao jezika pisane riječi. U tom smislu, on preporučuje Egipćanima da odustanu od tog

[14] Op. cit., str. 670.

[15] Op. cit., str. 670.

[16] Nafusa Zakariyya Sa`id, op. cit., str. 30.

[17] Ahmed Smajlović, op. cit., str. 670.

[18] Nafusa Zakariyya Sa`id, op. cit., str. 31-32.

"komplikovanoga krutoga jezika" te da, po uzoru na Engleze koji su mnogo dobili odbacivši latinski jezik nakon što su ga dugo koristili kao jezik znanosti i pisane riječi, u funkciji jezika književnog stvaralaštva prihvate kolokvijalni jezik.[19]

I u raspravi pod naslovom *Syria, Egypt, North Africa and Malta Speak Punic, not Arabic*, objavljenoj 1926. godine, William Willcoks poziva na zamjenu književnog arapskoga jezika njegovom kolokvijalnom varijantom tvrdeći pri tome da je književni arapski jezik vještački i da, takav kakav jeste, ako do uma i stigne, do srca nikada ne uspijeva stići. Nadalje, kao što je ranije tvrdio da književni arapski jezik blokira i koči inventivnost, kreativnost i stvaralačke sposobnosti Arapa, on i u ovom djelu iznosi da književni jezik stoji na putu njihovog napretka, da njegovo učenje predstavlja gubitak vremena i da će konačno izumrijeti, kao što se desilo i s latinskim jezikom.[20]

Pored pobrojanih evropskih orijentalista koji su pisali uglavnom o egipatskom kolokvijalnom arapskome jeziku, bilo je i onih koji su u svojim djelima razmatrali i narodne varijante arapskoga jezika u drugim zemljama. Tako je francuski orijentalist Louis Massignon (umro 1962. godine) 1912. godine na francuskome jeziku objavio djelo o bagdadskom narječju pod naslovom *Notes sur le dialecte arabe de Bagdad*. Louis Massignon je, inače, bio daleko objektivniji od naprijed pobrojanih orijentalista. U odnosu na druge, imao je povoljniji stav u vezi s arapskim jezikom i njegovom budućnošću: "Ja sam uvjeren da arapski jezik može i treba igrati jako važnu ulogu u budućnosti. Nekad kasnije, kad mene više ne bude bilo na ovom svijetu, ljudi će se sjećati da sam ja rekao nešto sasvim tačno u vezi s tim."[21] Godine 1911. na francuskome jeziku objavljeno je djelo francuskog orijentalista Emanuela Mattsona o bejrutskom narječju pod naslovom *Etudes Phonétiques sur le Dialecte de Beyrouth*. Na francuskome jeziku je 1918. godine objavljeno i djelo izvjesnog Bena Smaila o marokanskom narječju pod naslovom *Methode pratique d'arabe parle marocain a l'usage des debutants*. Godine 1858. na francuskome jeziku je objavljeno djelo

[19] Ahmed Smajlović, op. cit., str. 672-673.

[20] Nafusa Zakariyya Sa`id, op. cit., str. 37-39.

[21] Ahmed Smajlović, op. cit., str. 675. Međutim, zabilježeni su i njegovi nešto drugačiji stavovi u vezi s arapskim jezikom i pismom. Naime, u Parizu je 1929. godine, obraćajući se jednoj skupini arapske mladeži, kazao: "Arapski jezik će preživjeti samo ako kao pismo bude koristio latinicu" (`Abdulǧabbar Ǧa`far Wuhayb al-Qazzaz, *Al-Dirasat al-lugawiyya fi al-`Iraq*, Dar al-Rašid li al-našr, Bagdad, 1981., str. 196.).

francuskog orijentalista Caussina de Percevala pod naslovom *Grammaire arabe vulgaire, pour les dialectes d'Orient et de Barbarie*. Godine 1925. na francuskome jeziku je objavljeno i djelo francuskog orijentalista Louisa Merciera pod naslovom *Manuel d'arabe marocain*. Godine 1924. na njemačkome jeziku je objavljeno djelo Gotthelfa Bergsträssera o narječju stanovnika Damaska pod naslovom *Zum arabischen Dialekt von Damaskus*.[22]

Pokušaj književnog stvaranja na kolokvijalnom arapskome jeziku

I pored gore pobrojanih djela o kolokvijalnom arapskome jeziku, najčešće o narječju u Egiptu, pisanih kako na arapskom, tako i na nekim evropskim jezicima, problem koji je Wilhelm Spitta okarakterisao kao najveću prepreku zaživljavanju kolokvijalnoga jezika u funkciji jezika pisane riječi, a to je nepostojanje književnog stvaralaštva na toj varijanti arapskoga jezika, ostao je i dalje prisutan. Zbog toga je njihovo agitovanje za upotrebu kolokvijalnoga umjesto književnog arapskoga jezika, na neki način, ostalo neriješeno s obzirom na to da se izučavanje te varijante arapskoga jezika nije imalo na čemu zasnivati. Naime, na kolokvijalnom arapskome jeziku u Egiptu postojalo je tek djelo pod naslovom *Hazz al-quhuf fi šarh qasida Abi Šaduf* te humoristički časopis "Abu Nazzara", a u egipatski *zedžel* (*zağal*)[23] su prenesena i neka Molijerova djela.[24]

Nastojeći da ispune prazninu između kolokvijalnog arapskoga jezika, na jednoj strani, te njegovog zaživljavanja i popularizovanja kao književnog jezika, na drugoj strani, evropski autori su se posvetili sabiranju, bilježenju i publikovanju pučke književnosti na toj jezičkoj varijanti.

Tako je Urbain Bouriant (umro 1903. godine), vođa izaslanstva francuskih egiptologa u Kairu, sabrao i 1892. godine u Parizu objavio zbir od trideset i jednog arapskog *zedžela* različite tematike od kojih su neki ozbiljnog, a neki šaljivog sadržaja. Za većinu njih nije poznato ko su im autori.[25]

---

[22] Nafusa Zakariyya Sa`id, op.cit., str. 11.

[23] *Zedžel* je vrsta narodne pjesme koja je saopćavana na govornom arapskome jeziku. Obično je bila u formi rasprave između više pjesnika, koju su nekad pratili i zvuci muzičkih instrumenata.

[24] Nafusa Zakariyya Sa`id, op. cit., str. 43.

[25] Op.cit.

Gaston Maspero (umro 1916. godine), francuski egiptolog, tokom svoga boravka u Egiptu od 1900. do 1914. godine sabrao je i objavio zbirku narodnih pjesama. Napisao je i predgovor toj zbirci na francuskome jeziku u kojem je ukazao na silnu ljubav Egipćana prema pjesmi u različitim prilikama tokom svakodnevnog života kao i na poteškoće s kojima se on tokom rada na zbirci susretao. Naime, ljudi od kojih je tražio pomoć u bilježenju narodnih pjesama odbijali su da mu jē pruže, kao da su osjećali da su te pjesme koje govore o njihovim običajima, tradiciji, etici i emocijama samo njihovo vlasništvo i jedna od tajni koje nisu smjele dospjeti u ruke stranaca. Na kraju je, ipak, neke uspio ubijediti da je njegov rad na pučkoj književnosti koristan pa su mu pružili dugo traženu pomoć. Tako mu je u sabiranju pjesama koje su živjele među muslimanima pomoć pružio Muhammad Rušdi, dok mu je oko pjesama koje su pjevali kršćani pomogao Tawfiq Bulus.[26]

Georges Colin (umro 1917. godine) u esej o govornom jeziku u oblasti Taze, objavljenom 1920. godine u Kairu, uvrstio je zbirku egipatskih *zedžela* za koje je naveo da ih je preuzeo iz jedne rukopisne zbirke narodnih pjesama u biblioteci Francuskog instituta za orijentalnu arheologiju.[27]

Carlo de Landberg (umro 1924. godine) je 1888. godine u Lajdenu objavio pripovijetku pod naslovom *Basim al-Haddad wa ma ǧara lahu ma`a Harun al-Rašid*. Pripovijetku je objavio u dvije varijante, jednu na egipatskom, a drugu na sirijskom kolokvijalnome jeziku. Napisao je i predgovor na francuskome jeziku u kojem je ukazao na historiju proučavanja arapskih narječja.[28]

H. Dulac je 1885. godine objavio četiri pripovijetke na kairskom narječju. U predgovoru na francuskome jeziku on navodi da su mu ih izdiktirali nepismeni ljudi, što on smatra dokazom da je uspio zabilježiti vjeran trag kairskoga govornog vernakulara. Osim toga, u predgovoru daje do znanja da je tokom trogodišnjeg boravka u Kairu sabrao gotovo četrdeset narodnih priča i pripovijetki koje planira objaviti ukoliko one četiri koje su već u fazi publikovanja budu dobro primljene kod čitalaca.[29]

Enno Littmann (u. 1958. godine), član Akademije arapskoga jezika u Kairu, 1908. godine je u Strasburu na egipatskom kolokvijalnome jeziku

[26] Op.cit., str. 45-47.

[27] Op.cit., str. 50-51.

[28] Op.cit., str. 51.

[29] Op.cit., str. 52-53.

objavio zbirku modernih arapskih priča koje govore o arapskom junaštvu, lojalnosti, požrtvovanosti i dr. pod naslovom *Qisas `an akbar al-`Arab*.[30]

Pored toga što su, s ciljem da kolokvijalnom arapskome jeziku osiguraju poziciju jezika pisane riječi i književnog stvaralaštva, sabrali, zabilježili i objavili egipatsku narodnu književnost, evropski orijentalisti su na kolokvijalni arapski jezik preveli i neka vrijedna književna djela. Tako je William Willcoks 1892. godine na egipatski kolokvijalni jezik preveo neke dijelove Šekspirovih drama *Henri Četvrti* i *Hamlet* te ih objavio u časopisu "Al-Azhar", koji je bio medij plasiranja njihovih ideja. Pobrinuo se i da 1925. godine prevede i na kolokvijalnoj varijanti arapskoga jezika objavi *Stari* i *Novi Zavjet*. Osim toga, 1926. godine je na egipatskom kolokvijalnome jeziku napisao i objavio djelo pod naslovom *Al-`Aql wa al-iman*, u kojem u formi dijaloga između izvjesnog Mansura Yusufa i njegovog učitelja, iz ugla kršćanske vjere, govori o zdravlju i medicini.[31]

Uvidom u spomenute prijevode i njegovo autorsko djelo biva jasno kako je William Willcoks, s ciljem da olakša upotrebu kolokvijalnoga jezika i da na njega, po svaku cijenu, prenese svjetska književna remek-djela, neke dijelove ispuštao ili im je mijenjao redoslijed. Nekad se zadovoljavao i uopćenim prenošenjem smisla. Međutim, sve to nije bilo dovoljno da zaobiđe književni arapski jezik s obzirom na to da kolokvijalna varijanta nije bila medij na kojem su mogle biti izražene, npr., Šekspirove misli. U mnogim slučajevima je bio primoran iz književnog arapskoga jezika posuđivati različite fraze i konstrukcije.[32]

Djelovanje arapskih modernista

Bez obzira na to o kakvoj se inicijativi radilo, poznato je da narod njome nije oduševljen i da jē ne prihvata ukoliko dolazi *izvana*. Toga su postali svjesni i naprijed spomenuti akteri. Kad su počeli očajavati zbog neuspjeha svojih projekata, u sve su počeli uključivati pristalice iz reda domicilnog stanovništva. Takvi su se našli na čelu različitih pokreta koji su imali za cilj dokidanje književnog arapskoga jezika, kao što je Pokret za egiptiziranje književnog arapskoga jezika, odnosno upotrebu

[30] Op.cit., str. 53.

[31] Op.cit., str. 55-71.

[32] Op.cit.

kolokvijalnog egipatskoga umjesto književnog arapskoga jezika, Pokret za pojednostavljivanje arapske gramatike, Pokret za uvođenje latinice umjesto arapskog pisma, Pokret za reformisanje i modernizovanje arapske književnosti, itd.

Prvi među navedenim pokretima javio se uporedo s rađanjem egipatskog nacionalizma kao proizvoda kolonijalističke politike ne samo u Egiptu već i u drugim dijelovima arapskog svijeta krajem 19. i početkom 20. stoljeća. Riječ je o Pokretu za *egiptiziranje* književnosti, umjetnosti i književnog arapskoga jezika u čijem se konkretnom slučaju, zapravo, radilo o nastojanju da se književni jezik zamijeni egipatskim kolokvijalnim jezikom.

Na čelu tog pokreta našao se Ahmad Lutfi al-Sayyid, prvi zagovornik egipatskog nacionalizma, koji je u časopisu "Al-Ǧarida" 1913. godine objavio sedam radova u vezi s *egiptiziranjem* književnog arapskoga jezika. On je u tim radovima predviđao i nagovještavao da će kolokvijalni arapski jezik, u svakom slučaju, zauzeti položaj književnoga.

Ovdje se može primijetiti i sličnost između njegovog viđenja, na jednoj strani, te stava orijentalista Seldona Willmora, na drugoj strani, koji je u djelu *The spoken Arabic of Egypt*, objavljenom 1901. godine, kazao da će suprotstavljanje uvođenju govornoga jezika kao jezika pisane riječi i književnog stvaralaštva Arape izložiti još većoj opasnosti od vjerovatnog prekidanja veze s književnim jezikom u slučaju da to prihvate, a to je izumiranje i jedne i druge varijante arapskoga jezika te stupanje na scenu nekog stranoga jezika obzirom na sve intenzivnije dodire s evropskim narodima. To govori u prilog tvrdnji da je Ahmad Lutfi al-Sayyid, kao i njegovi istomišljenici, bio pod utjecajem orijentalista te da je radio u njihovom interesu. Nije nimalo slučajno ni to što su se ovi pokreti pojavili paralelno s agitovanjem evropskih orijentalista za prihvatanje kolokvijalnog arapskoga jezika u Egiptu kao jezika pisane riječi i književnog stvaralaštva.

Spomenuta ideja Ahmada Lutfija al-Sayyida imala je pristalice i zagovornike uglavnom među književnicima koji su *egiptiziranje* arapskoga jezika smatrali osnovnim preduvjetom za ustanovljavanje egipatske književnosti. S tim ciljem, oni su u svojim djelima kolokvijalni arapski jezik nekada koristili zajedno s književnim, a nekada i samostalno. Najenergičniji u nastojanjima da se književnost i jezički i tematski egiptizira bio je Muhammad Taymur. On je svoje pozorišne komade u cijelosti pisao na egipatskom kolokvijalnome jeziku, dok je u drugim, uglavnom proznim djelima, napisanim na književnom arapskome jeziku također umetao neke kolokvijalne riječi i izraze. Osim njega, podršku egiptiziranju književnosti i jezički

i tematski davali su i mnogi drugi književnici, kao što su bili Muhammadov brat Mahmud Taymur, Husayn Haykal, Tawfiq al-Hakim i dr.[33]

Međutim, bilo je i književnika koji su sa zabrinutošću gledali na takve inicijative i upozoravali na njihove štetne posljedice. Takav je bio Taha Husayn koji je jedne prilike rekao: "Želio bih pažnju naših pisaca koji zagovaraju priklanjanje narodnom govoru skrenuti na nešto veoma opasno nadajući se da su to i oni shvatili ukoliko su o tome naknadno bolje razmislili. To je činjenica da pretežna većina žitelja arapskih zemalja dobro razumije književni jezik i shvata ga kao sredstvo kojim se može izraziti u komuniciranju među razdijeljenim zemljama. Budimo suzdržani u podstrekavanju pisanja na narječjima, jer svaka bi zemlja preferirala svoj govor, a narječja bi još više produbljivala jazove i razmimoilaženja. Došlo bi vrijeme u kome bi Egipćani trebali prevoditi djela Sirijaca, Libanaca i Iračana, a Sirijcima, Libancima i Iračanima bi bilo potrebno prevođenje egipatskih djela, onako kao što Francuzi prevode Italijane i Špance, kao što ovi prevode Francuze. Najzad bismo se trebali pitati šta je primjerenije: da cjelokupan arapski svijet ima jedan jezik, a to je književni arapski jezik koji razumiju stanovnici Marakeša jednako kao i Iračani, ili da ima toliko jezika koliko i regija u svome sastavu pa da svako svakog prevodi? Što se mene tiče, ja bezrezervno stojim uz jedinstvo jezika. Ono zavrjeđuje da se za njega bore svi koji vjeruju u jedinstvo te da za njegov opstanak žrtvuju sve što imaju."[34]

Predstavnici Pokreta za pojednostavljivanje gramatike arapskoga jezika i njegovoga grafijskog sistema kroz uvođenje latinice umjesto arapskog pisma su, također, u svojim izjavama književnom arapskome jeziku upućivali oštre kritike, a kolokvijalnoj varijanti pružali jasnu i otvorenu podršku. Prvi i najistaknutiji među njima bio je `Abdul`aziz Fahmi, jedan od članova Akademije arapskoga jezika i egipatski ministar za kulturu, koji je svoj prijedlog u vezi s pojednostavljivanjem arapskoga grafijskog sistema kroz zamjenu arapskog pisma latiničnim iznio na sjednici Akademije 3. 5. 1943. godine ističući da je latinica međunarodno pismo koje će Arape približiti ostalim narodima.[35] Ova njegova inicijativa je bila opa-

[33] Op.cit., str. 138-141.

[34] Subhi al-Salih, *Dirasat fi fiqh al-luga*, Sedmo izdanje, Dar al-`ilm li al-malayin, Bejrut, 1978., str. 360.

[35] Nafusa Zakariyya Sa`id, op. cit., str. 144-146. Za latinizaciju arapskog pisma zalagali su se i Anis Frayha, profesor na Američkom univerzitetu u Bejrutu, kao i Sallama Musa, egipatski mislilac i publicist. Međutim, njihova inicijativa nije naišla na povoljan pri-

snija i pogubnija od sličnih imajući u vidu da je potekla od jednog člana Akademije arapskoga jezika, naučne ustanove koja je osnovana upravo radi štićenja jezika. Međutim, ta inicijativa, srećom, nije polučila rezultate, jer joj se nije odazvao niko iz reda baštinika arapskog jezika. Podržao ju je tek mali broj onih koji su već bili poznati po svome neprijateljskom raspoloženju prema arapskome jeziku.

Nastojanje da u zamjenu za književni arapski jezik mjesto jezika pisane riječi i književnog stvaralaštva zauzme njegova kolokvijalna varijanta krije se i iza Pokreta za reformisanje i modernizovanje arapske književnosti. Najistaknutiji zagovornik tog pokreta bio je Sallama Musa, koji u djelu *Al-Adab li al-ša`b*, objavljenom 1956. godine, iznosi svoje viđenje stare arapske književnosti i u tom smislu kaže da je to književnost vladara i prinčeva budući da je za njih pisana, književnost ratnih sukobljavanja i vjerskih diskutovanja te književnost metafora, alegorija, aluzija i drugih stilskih figura čiji je jedini cilj mentalno uživanje i naslađivanje. Dakle, prema njegovome mišljenju, ona nije imala ništa zajedničko sa svakodnevnim životnim problemima, s običnim čovjekom, s narodom i društvenom zajednicom. Zato on predlaže prekidanje svake veze sa starom arapskom književnošću, čime bi se, zapravo, prekinula i veza s književnim arapskim jezikom. Sallama Musa oštro napada one koji se bave njenim proučavanjem i koji se u književnom stvaralaštvu za njom povode insistirajući na novoj književnosti koja će imati prozapadnjački kurs i koja će biti prilagođena savremenom životu, pri čemu je ustvrdio da je uvjeren kako svjetlo, iako Sunce izlazi sa istoka, zapravo dolazi sa zapada. I konačno, predviđajući da Arapi – u konkretnom slučaju Egipćani – još nisu bili spremni prihvatiti kolokvijalni kao jezik pisane riječi i

jem ni kod jedne arapske akademije, kao što nisu imali rezultata ni daleko prihvatljiviji prijedlozi Zuhayra Šihabija, Marija al-Kirmillija, Mahmuda Taymura, `Alija Abdulwahida Wafija i drugih koji su se zalagali za smanjenje broja znakova i uvođenje vokala u grafijski sistem. Inače, najradikalniji u prijedlozima za pojednostavljivanje gramatičkih pravila bio je Muhammad Kamil Husayn, koji se zalagao za ukidanje fleksije, dvojine i množine ženskog roda te svođenje glagola, infinitiva, nepravilnih množina i brojeva na jedan oblik (Mesud Hafizović, op. cit., str. 19-20.). Za uvođenje latinice umjesto arapskog pisma zalagao se i Ibrahim Hamudi al-Mula, koji je tome posvetio djelo (*Tiba`a al-luga al-`arabiyya bi al-huruf al-latiniyya*, 1956.), zatim `Ulman Sabri, koji u djelu (*Nahwa abǧadiyya ǧadida*, 1964.) tvrdio da je arapskom pismu nesumnjivo došao kraj te da će, ukoliko se to ne desi *danas*, biti zamijenjeno *sutra*. Sa`id `Aql je 1961. godine latinicom napisao djelo pod naslovom *Yara*. Al-Ǧunaydi Kalifa se, pak, zalagao za reformu postojećeg arapskog pisma uvođenjem evropskih brojeva kao oznaka za vokale (broj 1 za dammu, broj 2 za fethu, broj 3 za kesru, broj 4 za tešdid i broj 5 za sukun), itd.

književnog stvaralaštva, Sallama Musa kao jezik nove književnosti predlaže jezik koji naziva demokratskim ili pojednostavljenim.[36] Međutim, da on pri tome ipak ima na umu kolokvijalnu varijantu arapskoga jezika dokaz je i to da je nekad ranije kolokvijalni jezik već bio okarakterisao kao svoj omiljeni jezik koji nad književnim ima prednost i koji bolje udovoljava književnim intencijama.

Zaključak

Orijentalisti i kolonizatori su kroz pobrojane aktivnosti, pod izgovorom da na taj način arapskom svijetu žele osigurati prosperitet, umjesto književnog arapskoga jezika kao 'glavnog krivca za stagnaciju i nazadovanje' nastojali u položaj jezika pisane riječi i književnog stvaralaštva dovesti kolokvijalni arapski jezik.

Na taj način oni su, zapravo, željeli odvratiti pažnju od istinskog problema i zadržati Arape u stanju široko rasprostranjene nepismenosti, u čemu su u dobroj mjeri uspjeli. Željeli su prekinuti svaku vezu Arapa s njihovom historijom, pisanom baštinom, a s obzirom na to da je arapski ujedno i jezik na kojem je objavljen Kur'an kao sveta knjiga muslimana, potiskivanje književnog arapskoga jezika na neki način bi se moglo okarakterisati i kao vid ideološke borbe, tj. borbe protiv vjere koja, pored jezika, predstavlja osnovni oslonac nacionalnog identiteta.

Nije teško utvrditi da su dva iznimno očuvana faktora jedinstva Arapa upravo jezik i vjera. Stoga, prihvatanjem narodnoga govora u funkciji jezika pisane riječi književni arapski jezik ne bi više predstavljao nikakav garant jedinstva Arapa. Kao jezik obredoslovlja bio bi sve manje poznat, a ljudi bi ga u molitvama sve više izgovarali mehanički, bez razumijevanja, kao što to već čini veliki broj muslimana nearapa. To bi, u konačnom ishodu, moglo rezultirati pitanjem svrsishodnosti njegove upotrebe i kao jezika obredoslovlja pa bi se, umjesto njega, predlagala upotreba različitih jezika koje koriste i razumijevaju različiti muslimanski narodi.

Arapski jezik se, dakle, zbog Kur'ana, kao osnovnog izvora islama, vjere najvećeg dijela koloniziranoga arapskog svijeta, našao na udaru evropskih orijentalista, ali se, zahvaljujući Kur'anu, uspio svemu odupriljeti i opstati.

[36] Mesud Hafizović, op. cit., str. 146-149.

Naime, islamski reformisti, kao što je Ğamaluddin al-Afgani, Rašid Rida, Muhammad `Abduhu, Mustafa al-Maragi, Muhammad ibn `Ali al-Sanusi i drugi bili su vjeri naklonjeni ljudi, a osnovni cilj im je bilo odupiranje kolonijalističkim i orijentalističkim ambicijama, uz očuvanje vjere, arapske historije i tradicije. Ilustrativno je u tom smislu slijedeće. Naime, kada se francuski novinar i orijentalist Gabriel Hanot (umro 1968. godine) u jednom članku objavljenom u časopisu "Al-Mu'ayyid" bespoštedno obrušio na arapsko-islamsku civilizaciju tvrdeći da je islam vjera koja čovjeka vodi u bezbrižnost, lijenost i ravnodušnost te pozivajući Evropu da presudi Kur'anu i njegovim sljedbenicima, Muhammad `Abduhu mu je oštro uzvratio, baš kao što je ranije i njegov učitelj Ğamaluddin al-Afgani postupio u vezi s izmišljotinama koje je o islamu iznio Ernest Renan, inače učitelj Gabriela Hanota. Muhammad `Abduhu je u odgovoru poručio: "Da se Hanot nije odlučio napasti temelje vjere, ja ne bih napravio ni potez perom da mu spomenem ime..."

Zatim je pitanja koja je potaknuo Hanot analizirao jedno po jedno te ih pobio historijskim činjenicama i logičkim dokazima, poručujući da je "prvi blijesak svjetlosti koji je ozario duše Evropljana i poveo ih u sadašnju civilizaciju bio taj upaljeni plamen čiji sjaj je uspio iz arapske Španije dobaciti po oblastima koje je okružuju..."

U borbi za slobodu i nezavisnost Arapi su prepoznali jezik kao jedan od najvažnijih simbola nacionalnog identiteta i najjačih kohezionih faktora. Zato je jedan od njihovih konkretnih ciljeva bilo očuvanje arapskog kao jezika osnovnoga izvora vjere – Kur'ana, njihove historije, tradicije i kulturne baštine.

Pored ostalih aktivnosti koje su omogućile arapsku jezičku obnovu, kao što su prevodilačka djelatnost, štampanje i publikovanje na arapskome jeziku, osnivanje akademija arapskoga jezika, otvaranje nacionalnih univerziteta itd., posebno mjesto zaslužuje oživljavanje kulturnog naslijeđa. Da se okrenu vlastitom kulturnom naslijeđu, Arape je, zapravo, podstaknulo interesovanje zapadnjačkih naučnika za njega. Zato su počeli raditi na tome da se književni arapski jezik vrati u svakodnevni život i da obrazovanje na njemu bude omogućeno svima. Kao rezultat takve inicijative 1906. godine je, npr., u Kairu osnovan Egipatski univerzitet, koji je kasnije, 1925. godine, prerastao u danas poznati Kairski univerzitet.

Književni arapski jezik se, dakle, sa svojom višestoljetnom tradicijom pokazao isuviše jak da bi ga potisnula jezička varijanta bez historije i na njoj zabilježene književnosti. Iako se koristi samo u formalnim situacija-

ma, na književnom arapskome jeziku se danas obrazuju milioni učenika i studenata u arapskom svijetu, na njemu se redovno štampa i objavljuje na stotine hiljada listova koje čitaju milioni čitalaca svih društvenih kategorija, tako da nije isključeno da jednoga dana postane i jezik svakodnevne komunikacije.

LITERATURA

– `Abdurrahman, `A'iša: *Lugatuna wa al-hayat*, Drugo izdanje, Dar al-ma`arif, Kairo, 1991.
– Anis, Ibrahim: *Al-Luga bayna al-qawmiyya wa al-`alamiyya*, Dar al-ma`arif, Kairo, 1970.
– Hafizović, Mesud: *Lingvistčka djelo Ibrahima Anisa*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 1994.
– Kico, Mehmed: *Arapska jezikoslovna znanost – općelingvistička utemeljenja i specifična određenja*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2003.
– Qazzaz (al-), `Abdulğabbar Ğa`far Wuhayb: *Al-Dirasat al-lugawiyya fi al-`Iraq*, Dar al-Rašid li al-našr, Bagdad, 1981.
– Sa`id, Nafusa Zakariyya: *Tarik al-da`wa ila al-`ammiyya wa alaruha fi Misr*, Al-Dar al-andalusiyya, Aleksandrija, 1988.
– Salih (al-), Subhi *Dirasat fi fiqh al-luga*, Sedmo izdanje, Dar al-`ilm li al-malayin, Bejrut, 1978.
– Smajlović, Ahmed: *Falsafa al-istišraq*, Dar al-ma`arif, Kairo, 1980.

عمر والدين خيريتش

الاستعمار والاستشراق في خدمة تعميق الخنادق بين اللغة العربية الفصحى واللغة العربية العامية

الملخص

كان العالم العربي الإسلامي في مرحلة الاستعمار، شأنه في ذلك شأن كثير من بلاد آسيا وإفريقيا الأخرى، فاتنا وجذابا للاستيلاء والاستغلال. وقصد تحقيق نواياه، استخدم الاستعماري الوضع اللغوي المعقد في العالم العربي واستغلّه بمهارة في البحث عن المذنب لتأخّر العرب. وعند ذلك لم يتردّد أن يسم شكل اللغة العربية الثابت والمدافع عنه لمدّة طويلة مشكلةً اجتماعية رئيسة وسببا أساسيا للتأخّر، وهو يسعى إلى صرف الانتباه عما كان يسدّ طريق تقدّم العرب فعلا، حتى يظلّ أهل اللغة العربية في وضع الأمّية وتنقطع جميع علاقاتهم بالتاريخ والتراث الثقافي. ونظرا لكون اللغة العربية وسيلة نزول القرآن الكريم كتابَ المسلمين المقدسَ، فإن العمل الواعي في صدّ اللغة العربية الفصحى من الممكن وصفه، دون أي تردّد، نوعا من الغزو الإيديولوجي.

الكلمات الأساسية: الاستعمار، الاستشراق، اللغة العربية الفصحى، اللغة العامية، القرآن الكريم

Amrudin Hajrić

COLONIALISM AND ORIENTALISM IN THE SERVICE OF DEEPENING THE GAP BETWEEN LITERARY AND COLLOQUIAL ARABIC LANGUAGE

ABSTRACT

Just as many other parts of Asia and Africa in the colonial period, the Arab-Islamic world was also interesting and appealing to conquer and exploit. In order to realize his intentions, the colonizer knew how to use the complex language situation which he encountered in the Arab world, managing to skillfully instrumentalize it in his search for the culprit for the Arab world's lagging behind. He did not hesitate to tag the mere form of Arabic language, which was protected and remained stable over a long time, as the major social problem and the underlying cause of stagnation, consciously trying thereby to distract from what really stood in the way of progress and prosperity of Arabs in order to keep the population in the noose of widespread illiteracy and thus cut off their connection with their history and their cultural heritage. Since the Arabic language was the medium for the revelation of the Holy Qur'an as Muslims' holy book, conscious actions for the purpose of suppressing literary Arabic language can be, without a second thought, characterized as a form of ideological struggle.

KEYWORDS: *colonialism, orientalism, literary Arabic language, colloquial language, Qur'an*

Zehra Alispahić

KONTEKSTUALIZACIJA PRIJEDLOGA U ARAPSKOM JEZIKU

SAŽETAK

Uz priloge, veznike i uzvike prijedlozi pripadaju partikulama, trećoj vrsti riječi u arapskome jeziku. Budući da su partikule u najširem smislu u arapskome jeziku riječi nepotpunog značenja, nepromjenljive i nesamostalne, ova svojstva pripisuju se i prijedlozima. Među česticama, oni predstavljaju najaktivniju skupinu riječi, a kao takvi pripadaju grupi aktivnih čestica, odnosno *čestica koje imaju rekciju* kakva se realizira na riječi kojoj prethode.

Iako se, prema mišljenju znatnog broja jezikoslovaca, prijedlozima ne odriču određeni leksički potencijali u situacijama kada se posmatraju u kontekstu, značenja im se upotpunjavaju tek nakon vezivanja s imenima i glagolima, a oni pokazuju raznolike mogućnosti nijansiranja semantike glagola koje prate. Brojne su podjele prijedloga u arapskome jeziku kojih se dotičemo u ovom tekstu, a u procesu svih vidova globalizacije, pa i jezičke, partikule u najširem smislu riječi, a na taj način i prijedlozi ostaju potpuno neovisni jezički entiteti.

KLJUČNE RIJEČI: *arapski jezik*, *vrste riječi*, *partikule*, *prijedlozi*, *Basranska gramatičarska škola*, *Kufska gramatičarska škola*

Tradicionalna podjela riječi u arapskome jeziku, kakva u svojoj osnovi ima *dijelove iskaza* (*aqsāmu l-kalāmi*),[1] kojima su operirali i grčki i latinski filozofi, podrazumijeva samo osnovne vrste riječi: *imena* (*al-asmā'u* – sg. *al-ismu*), *glagole* (*al-af'ālu* – sg. *al-fi'lu*) i *čestice* ili *partikule* (*al-ḥurūfu* – sg.

[1] Ova sintagma u prijevodu na bosanski znači "dijelovi govora".

al-ḥarfu). Ovakvu tripartitnu podjelu riječi uobličio je znameniti arapski gramatičar i jezikosolovac Sībawayh,[2] a usvojile su je i slijede do današnjih dana sve relevantne arapske gramatike i gramatičari.

U jednoj modernoj lingvističkoj studiji koju potpisuje Muḥammad ʻAlī al-Ḫūlī o najraširenijim konstrukcijama u arapskome jeziku, koja obuhvata 4.400 riječi upotrijebljenih kroza skupine jezičkih obrazaca[3] pronašli smo zanimljive i neočekivane podatke. Rezultati te studije pokazuju da su imena najzastupljenija kategorija riječi, da za njima slijede partikule, a nakon njih glagoli. Ukupna frekvencija imena je 2.537 ili 58%, partikule se u različitim oblicima javljaju 1.379 puta (31%), dok se frekventnost glagola izražava brojem 484 (11%) od ukupnog zbira riječi koje su bile predmet istraživanja. To znači da od svakih deset riječi koje se svakodnevno koriste u pisanju otprilike šest su imena, tri partikule i jedan glagol. Navedena studija pokazuje da partikule u različitim oblicima predstavljaju trećinu jezika koji se svakodnevno koristi. Dakako, to ukazuje na veliku važnost i nezaobilaznu ulogu partikula u prenošenju jezičkog sadržaja, poruka i informacija. Opravdano je zapitati se šta bi za bilo koji jezik značilo ignoriranje partikula ili nekih njihovih ekvivalenata.

Zanimljivo je primijetiti da savremeni trenutak i različiti jezički utjecaji, koji utiskuju vidljive tragove na gotovo svim jezicima i njihovom leksičkom potencijalu, partikule ostavlja posve neovisnim. U procesu svih vidova globalizacije, pa i jezičke, partikule ostaju potpuno neovisni jezički entiteti.

Dok u većini indoevropskih jezika predstavljaju zasebnu vrstu riječi, partikule u arapskoj gramatičarskoj tradiciji, kao treća vrsta riječi, nakon imena i glagola, obuhvataju priloge (adverbe), prijedloge (prepozicije), veznike (konjunkcije) i uzvike (eksklamacije).

---

2 Prema: Mehmed Kico, *Arapska jezikoslovna znanost – Općelingvistička utemeljenja i specifična određenja*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 2003., str. 103-104. On je Abū Bišr ʻAmr ibn ʻUṯmān ibn Qanbar al-Bišrī (živio 140./757. – 180./796.), Perzijanac, autor djela *Al-Kitābu* i najistaknutiji teoretičar koji je arapskoj gramatici trasirao pravce daljnjeg razvoja. Sībawayhovim djelom istraživački napor učitelja i drugih prethodnika iz arapske gramatike dobio je formu jasnog pregleda normi, koje su u svemu bitnom do danas ostale stabilne. Gramatičko uzorkovanje Sībawayh je provodio koristeći kao primarne izvore tekst Kur'ana i neznatno primjere iz Poslanikoog Hadisa. Sībeweyhovo djelo *Al-Kitābu*, kao kodeks arapske gramatike, Basransku gramatičku školu uvelo je u red svjetske baštine iz oblasti razvoja jezikoslovne znanosti, a autoru osiguralo mjesto u gotovo svim potpunijim općim pregledima njenog razvoja.

3 Maḥmud Ismāʻīl ʻAmmar, *Al-Aẖṭā'u š-šā'iʻatu fi ʻistiʻmālāti ḥurūfi l-ǧarri*, Daru ʻālemi l-kutubi, Rijad, 1998., str. 40.

S obzirom na značenje koje se njima izriče u riječi koja dolazi poslije njih, partikule se prema većini gramatičara dijele na 23 vrste, a partikule aneksije – prijedlozi (*ḥurūfu l-iḍāfati*) jedna su od najprisutnijih vrsta.

Definicija i pozicioniranje prijedloga među partikulama

U skladu sa prethodnim naznakama o raznolikosti partikula u arapskome jeziku, prijedlozi pripadaju skupini *značenjskih partikula* (*ḥurūfu l-maʻāni*), koje nemaju vlastiti leksički potencijal,[4] već do izražaja dolaze u konkretnom jezičkom kontekstu. Stoga prijedlozi u arapskome jeziku predstavljaju jednu od dvadeset i tri vrste partikula, imajući u vidu značenja koja se njima izriču u riječima kakve dolaze poslije njih. Prijedlozi su nepromjenljive, nesamostalne i pomoćne riječi koje imena iza sebe dovode u razne odnose prema drugim riječima u rečenici.[5]

Među partikulama, prijedlozi predstavljaju najaktivniju i najživlju skupinu riječi. Oni pripadaju skupini efektivnih ili aktivnih partikula, odnosno *partikula koje imaju rekciju* (*al-ḥurūfu l-ʻāmilatu*) koja se realizira na riječi kojoj prethode. Prijedlozi su definirani kao imenske partikule budući da se sintaksički i semantički određuju u rečenici i kao takve dolaze ispred imena u svojstvu regensa. Takva pozicija prijedloga ispred imena reflektira se genitivom imena koji se može manifestirati na eksplicitan ili implicitan način, ili pretpostavljati prema položaju u rečenici.[6] Prijedlozi koji u arapskome jeziku dolaze prije imena u najširem smislu riječi grade specifičnu sintaksičku strukturu koja se u arapskoj gramatičarskoj tradiciji zove *prijedloška konstrukcija* (*ǧārrun wa maǧrūrun*) ili *kvazi-rečenica* (*šibhu l-ǧumlati*).

Odnosi na koje ukazuju prijedlozi u arapskome jeziku mnogobrojni su, a često jedan prijedlog označava više njih, pa se mogu međusobno razlikovati na osnovu konteksta u kojem stoje. I arapski prijedlozi u svojoj

---

4 Ovu tvrdnju neki arapski jezikoslovci uzimaju sa rezervom tvrdeći da prijedlozi, ipak, imaju svoje leksičko značenje.

5 T. Muftić, *Gramatika...*, str. 343.

6 Tri su situacije u kojima riječ obavezno stoji u genitivu: u poziciji nakon prijedloga, kao *muḍāfun ilayhi* u okviru *genitivne konstrukcije* i u slučaju *atributa* (*an-naʻtu*) koji prati riječ zatečenu u genitivu. Eksplicitni i implicitni način izražavanja genitiva i njegovo pretpostavljanje prema položaju u rečenici primjećujemo u slijedećim primjerima: *ʻUdtu ilā l-bayti; Ašraftu ʻalā l-wādī; Iʻtarafa l-muttahamu bi mā nusiba ilayhi*.

biti izražavaju različite aspekte dimenzionalnih i nedimenzionalnih značenja koja su veoma razuđena a ponekad i brojčano kompleksna. Genitivna konstrukcija u arapskome jeziku (*al-iḍāfatu*), koja predstavlja specifičnu formu iskazivanja pridruženosti ili pripadnosti,[7] u jednoj slobodnijoj interpretaciji je sinteza pojmova i konstrukcija koji se dovode u vezu, pri čemu je prijedlog nezaobilazan sastavni dio.

Imajući u vidu da se upotreba genitiva u arapskome jeziku vezuje za imena u okviru genitivne veze i uz prijedloge, a da su mogućnosti pojavljivanja nominativa i akuzativa uz imena veće, prirodnim se čini zaključak da su imena u genitivu u arapskome jeziku manje prisutna od imena u nominativu i akuzativu. Međutim, spomenuta studija Muḥammada ʻAlīja al-Ḫūlīya, pokazala je da su imena u genitivu zastupljenija od imena u drugim padežima, da zauzimaju 61,8% od ukupnog broja imena, a 35,6% od ukupnog broja riječi koje su bile predmet studije. Imena u akuzativu zauzimaju 19,6% ukupnog broja riječi i 11,3% ispitivanih riječi, dok imena u nominativu zauzimaju 18,5% od ukupnog broja imena, odnosno 10,6% od svih riječi koje su bile predmet ispitivanja.

Nadalje, istraživanje je pokazalo da su imena u genitivu uz prijedloge u arapskome jeziku prisutnija u poređenju sa imenima u akuzativu i nominativu te da je genitiv uz prijedloge učestaliji od genitiva u genitivnoj vezi. Uopćeno gledano, genitiv uz prijedloge predstavlja približno četvrtinu upotrijebljenih imena u arapskome jeziku, a prijedlozi sedminu od ukupnog broja riječi koje se koriste. To znači da je od četiri imena koja se koriste jedno u genitivu uz prijedlog, a da u svakih sedam riječi koje se koriste u govoru, ili se napišu, postoji prijedlog kao jedan vid partikula.[8]

Terminološke odrednice prijedloga u arapskome jeziku i pozicioniranje u znanstvenim radovima

U okviru arapske lingvističke tradicije postoje različiti termini koji upućuju na fenomen prijedloga. Basranska gramatičarska škola i njeni akteri koriste termin *partikule povlačenja* (*ḥurūfu l-ǧarri*) ili *partikule koje za sobom vuku genitiv* (*al-ḥurūfu l-ǧārratu*) zato što povlače imena prije kojih se nalaze, odnosno, poput prijemosnice "privlače" ili "vuku"

7 M. Kico, *Arapska jezikoslovna znanost...*, str. 181.

8 M. I. ʻAmmār, op. cit., str. 40.

(*tağurru*) značenje glagola prema imenici koja dolazi poslije prijedloga. Ta terminologija se reflektira i na ime koje stoji u genitivu, a koje se u arapskoj lingvističkoj tradiciji zove *genitivi/zi/rano ime* (*al-mağrūru*).

Kufska gramatičarska škola i njeni akteri nude drugi terminološki niz rješenja za prijedloge. Oni koriste termin *partikule pripajanja* (*ḥurūfu l-iḍāfati*) budući da dodaju, odnosno "pripajaju (*tuḍīfu*)" glagol imenu koje slijedi poslije partikule. Drugi termin koji koriste predstavnici Kufske škole je *atributske partikule* (*ḥurūfu ṣ-ṣifāti*) zato što u konstrukciji s imenima koja ih slijede formiraju atribute koji se manifestiraju u različitim formama priloških konstrukcija ili dolaze kao atributi nedeterminiranim imenicama koje dolaze prije njih.

Treći termin, koji se vezuje podjednako za obje gramatičarske škole, jeste *partikule spuštanja* (*ḥurūfu l-ḫafḍi*) zato što "spuštaju" (*taḫfiḍu*) imena koja dolaze poslije njih. U tom slučaju se ime u genitivu poslije njih zove *spušteno* (*al-maḫfūḍu*) ime.[9]

Ako se pogleda u prve relevantne arapske gramatike, vidjet će se da Al-Ḫalīl ibn Aḥmad al-Farāhidī u svojim razmatranjima genitiva koristi termin *vidovi spuštanja* (*wuğūhu l-ḫafḍi*), a o prijedlozima govori pod naslovom *Spuštanje prijedlogom 'an i njemu srodnim* (*Ḫafḍun bi 'an wa aḫawātihā*).[10] Sībawayh u djelu *Al-Kitābu* koristi termin *partikule pripajanja* (*ḥurūfu l-iḍāfati*) pojašnjavajući da se pomoću njih "pripaja" imenu ono što se nalazi prije ili poslije njega.[11] Ovdje ističemo da termini *partikule povlačenja* (*ḥurūfu l-ğarri*) i *partikule pripajanja* (*ḥurūfu l-iḍāfati*) imaju širu upotrebu u arapskome jeziku u odnosu na preostale navedene termine te da većina gramatičara u ovim terminima prepoznaje fenomen prijedloga, opredjeljujući se za onaj termin koji je u njihovom razumijevanju prijedloga bliži i prihvatljiviji.

Dijahronijski gledano, ne postoje posebna klasična djela koja su u cijelosti posvećena prijedlozima u arapskome jeziku, ali postoji bogat niz relevantnih naslova koji tematski tretiraju partikule, gdje prijedlo-

---

9 Vidi: Muḥammad As'ad an-Nādirī, op. cit., str. 749.; M. al-Ġalāyīnī, op. cit., str. 523.; Abū l-Qāsim az-Zamaḫšarī, op. cit., str. 337.; M. Jahić, *Arapska gramatika…*, str. 582.; Šaćir Sikirić, "Sintaktičke funkcije arapskih prijedloga", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, III-IV, 53- 1952., str. 553.

10 Al-Ḫalīl ibn Aḥmad al-Farāhidī, *Al-Ğumalu fī n-naḥwi*, kritička obrada: Faḫruddīn Qabāwa, Mu'assasatu r-risālati, prvo izdanje, Bejrut, 1405/1985., str. 172.-173.

11 'Amr ibn 'Uṯmān Sībawayh, op. cit. str. 419.-421.

zi predstavljaju značajan dio, bilo da su tretirani abecedno, zajedno sa drugim vrstama partikula, ili u zasebnim poglavljima koja nose jedan od spomenutih naslova. U sklopu tradicionalnih gramatika, važne podatke o prijedlozima čitamo i u poglavljima koja tretiraju pitanje teorije regensa te prijelaznosti i neprijelaznosti glagola, gdje prijedlozi imaju značajnu ulogu.[12]

Treba posebno istaći i neke opće gramatike čija su cjelovita poglavlja posvećena prijedlozima i njihovom značenju, među kojima su nezaobilazna tri djela: *Muġnī l-labībi ʻan kutubi l-aʻārībi* Ibn Hišāma koji, govoreći o partikulama uopće, veoma opširno i detaljno tretira sve prijedloge i njihova značenja; *Al-Mufaṣṣalu* Az-Zamaẖšarīja, čije je treće poglavlje posvećeno partikulama, a među njima značajan prostor pripada prijedlozima; *Al-Itqānu fi ʻulūmi l-Qurʼāni* As-Suyūṭīja, čije je četrdeseto poglavlje drugog dijela posvećeno partikulama i njihovom tefsirskom tumačenju, a tako i prijedlozima. Prijedlozi su nezaobilazno pitanje u predmetu poglavlja i svih drugih relevantnih gramatičkih radova kako Basranske, tako i Kufske gramatičarske škole.

Tek posljednja desetljeća donose neka parcijalna znanstvena istraživanja, najčešće u vidu magistarskih ili doktorskih radnji, koja raskrivaju raznolike aspekte i tajne prijedloga, njihovih značenja u arapskome jeziku i njihovoga aktivnog utjecaja na jezički sadržaj kome pripadaju. Posebno su zanimljivi radovi koji tretiraju prijedloge u kurʼanskom diskursu, njihovo značenje, aktivan utjecaj na stil kurʼanskoga izraza, važnost prijedloga i njihovog značenja u tefsirskim i fikhskim znanostima, a za njima dolaze radovi koji tretiraju najčešće greške u svakodnevnoj upotrebi prijedloga u arapskome jeziku.[13]

Ovdje treba istaći i napore domaćih istraživača u području arabistike, koji su u pojedinim segmentima tretirali pitanje prijedloga u arap-

---

[12] Među najpoznatije naslove koji tretiraju temu partikula u arapskome jeziku spadaju: *Al-Ḥurūfu* (Al-Kissaʼija), *Al-Lāmātu fī l-Qurʼāni* (rukopis Al-Aẖfaša), *Al-Ḥurūfu* (rukopis Al-Mubarrida), *Al-Lāmātu* (rukopis Ibn Kīsāna), *Al-Ḥurūfu* (rukopis Al-Muzannija, 4. stoljeće po Hidžri), *Al-Lāmātu* (rukopis Az-Zaǧǧāǧīja), *Al-Ḥurūfu* (Abū ʻAlīja al-Fārisīja), *Maʻānī l-ḥurūfi* (rukopis Ar-Rūmānīja, umro 384. h.g.), *Ḥurūfu l-maʻānī* (rukopis Al-Qazzāza Gramatičara, umro 412. h.g.), *Al-Azhiyyatu* (rukopis Al-Harawīja, umro 415. h.g.), *Raṣfu l-mabānī fī ḥurūfi l-maʻānī* (Al-Mālāqqī, umro 702. h.g.), i dr.

[13] Među desetinama takvih radova navodimo: Rašīd ʻAbdu l-Ḥamīd al-Laqānī, *Ḥurūfu l-ǧarri fī l-Qurʼāni l-Karīmi*, Dāru l-maʻarifati l-ǧamiʻiyyatu, Aleksandrija, 2000.; Maḥmūd Muḥammad Ismāʻīl, *Ḥurūfu l-ǧarri: mabnāhā wa maʻnāhā wa waẓāʼifuhā fī l-Qurʼāni l-Karīmi*, magistarska teza, Maʻahadu d-dirāsāti l-islāmiyyati, Kairo, 1995., itd.

skome jeziku. Tu su prije svih Šaćir Sikirić i Teufik Muftić, a u novije vrijeme Mustafa Jahić, Mejra Softić i Amra Mulović.[14] "Kao što je među promjenljivim riječima najvažniji glagol, tako opet prijedlog od svih čestica (partikula) tj. nepromjenljivih riječi ima najveću vrijednost, jer se pomoću ove čestice izražavaju odnosi u kojima se događa glagolska radnja", zabilježio je Šaćir Sikirić u svome pionirskom radu posvećenom prijedlozima prije šezdeset godina.[15]

Podjele prijedloga u arapskome jeziku

Većina tradicionalnih arapskih gramatika navodi podatak da u arapskome jeziku ima dvadeset prijedloga: بِـ, مِنْ, إِلَى, عَنْ, عَلَى, فِي, كَـ, لِـ, وَ (za zakletvu), تَـ (za zakletvu), مُذْ, مُنْذُ, رُبَّ, حَتَّى, خَلاَ, عَدَا, حَاشَا, كَيْ, مَتَى i لَعَلَّ.[16] Odstupanja od ovakvog stava najčešće se vezuju za prijedloge كَيْ, مَتَى i لَعَلَّ, koje neki gramatičari ne ubrajaju u prijedloge budući da je njihova upotreba kao prijedloga iznimno rijetka, ili je vezana za neka dijalekatska područja.[17] Dileme su prisutne i kod prijedloga خَلاَ, عَدَا i حَاشَا, koji su, prema mišljenju jednog broja gramatičara, glagoli, iako ih drugi svrstavaju u prijedloge. Kao partikule za izuzimanje, neki ih obrađuju u okviru glagola, a neki u okviru prijedloga.

Postoje i neki drugi prijedlozi koji su ponekad bili predmet polemike gramatičara. Ističemo prijedlog لَوْلاَ koji se kao prijedlog javlja isključivo sa spojenim zamjenicama.[18] Nužno je napomenuti da se prijedlozi upotrebljavaju kao partikule, a i kao imena i kao glagoli. Isključivo kao partikule, odnosno kao prijedlozi, upotrebljavaju se: بِـ, مِنْ, إِلَى, حَتَّى, فِي, لِـ, رُبَّ, وَ (za zakletvu), تَـ (za zakletvu). Kao partikule i kao imena upotrebljavaju se: عَلَى, عَنْ, كَـ, مُذْ, مُنْذُ, dok se kao partikule i glagoli upotrebljavaju: خَلاَ, عَدَا i حَاشَا.[19]

---

[14] Š. Sikirić, op. cit., str. 553-573.; T. Muftić, *Gramatika...*, str. 343-346., 447-496.; M. Jahić, *Arapska gramatika...*, str. 581-614.; M. Jahić, "Partikule...", str. 140-160.; Mejra Softić, *Kompedij arapske sintakse Ibrahima Opijača Mostarca*, Islamska pedagoška akademija u Zenici, Zenica, 2002., str. 110-119.; Mustafa Ejubović – Šejh Jujo, op. cit., str. 34-66.

[15] Š. Sikirić, op. cit., str. 553.

[16] M. A. an-Nādirī, op. cit., str. 749.; M. al-Ġalāyīnī, op. cit., I, str. 522; 'Abbās Ḥasan, op. cit., str. 431.

[17] Dijalekat plemena Huḏayl i 'Uqayl prema: M. al-Ġalāyīnī, op. cit., III, Al-Maktabatu l-'aṣriyyatu, Bejrut, 2005., str. 522., Abū l-Qāsim az-Zamaḫšarī, op. cit., str. 337.

[18] 'A. Ḥasan, op. cit., str. 452.

[19] Abū l-Qāsim az-Zamaḫšarī, op. cit., str. 337.

Već smo istakli da su prijedlozi isključivo imenske partikule. Imajući u vidu vrstu imena kojoj prethode, prijedlozi se dijele na dvije grupe. Prvu čine prijedlozi specifični eksplicitno izraženim imenicama, a njih je deset: مُذْ, مُنْذُ, رُبَّ, حَتَّى, كَـ, وَ (za zakletvu), تَـ (za zakletvu), كَيْ, لَعَلَّ i مَتَى, a druga grupa prijedloga dolazi sa eksplicitno izraženim imenicama i zamjenicama, a nju čini ostatak prijedloga: مِنْ, لِـ, عَنْ, عَلَى, إِلَى, بِـ, فِي, إِلَى, خَلاَ, عَدَا i حَاشَا.[20]

Brojne su podjele prijedloga u arapskome jeziku. Posebna podjela prijedloga vezana je za njihov semantički aspekt (nepotpunost značenja) u kontekstu ostvarivanja semantičkih funkcija i veze u rečenici. Tako se prijedlozi dijele na *izvorne* (*ḥurūfu l-ǧarri l-aṣliyyatu*), *redundantne* (*ḥurūfu l-ǧarri z-zā'idatu*) i *poluredundantne* (*ḥurūfu l-ǧarri š-šabihatu bi z-zā'idati*).

Izvorni prijedlozi daju posve novi kvalitet i značenje iskazu, odnosno rečenici u kojoj se nađu. Uvjet za to je postojanje tri ključna elementa: *regensa* (*al-'āmilu*), *izvornog prijedloga* (*ḥarfu l-ǧarri l-aṣliyyu*) i *imena u genitivu (al-maǧrūru*). Spajajući regens (*al-'āmilu*) s imenom u genitivu *(al-maǧrūru*) i izvorni prijedlozi predstavljaju dio nezaobilaznog semantičkog trougla čija je konačna rezultanta *semantička veza* (*ma'nā t-ta'lluqi*).

U ovako uspostavljenoj semantičkoj vezi prijedlozi koje smo naveli kao pomoćne i nepunoznačne riječi, ipak, nijansiraju i utječu na značenje iskaza koji se prezentira. Ostvarujući semantičku vezu sa svojim regensom, izvorni prijedlog postaje prijemosnica između regensa i imena u genitivu upotpunjavajući na taj način značenje regensa novim sekundarnim značenjem. Odsustvo bilo kojeg elementa iz spomenutog trougla može poremetiti semantičku ravnotežu.[21] Ta semantička ravnoteža je jedino moguća uz prisustvo izvornih prijedloga i prijedložnih konstrukcija koje imaju svoje regense. Uloga izvornih prijedloga ogleda se u nijansiranju i upotpunjavanju osnovnoga leksičkog značenja regensa u rečenici ili, kako to pronalazimo u nekim savremenim lingvističkim studijama,[22] prema kojima se prijedlozi smatraju dopunom glagolu, a supstantiv koji mu slijedi dopuna je prijedloga.

Izvorni ili pravi prijedlozi u arapskome jeziku su: بِـ*, مِنْ*, إِلَى, عَنْ, عَلَى, فِي, كَـ*, عَلَى*, وَ (za zakletvu), تَـ (za zakletvu), مُذْ, مُنْذُ, حَتَّى*, كَيْ i مَتَى.[23]

[20] M. A. an-Nādirī, op. cit., str. 749.; M. al-Ġalāyīnī, op. cit., III, str. 522.

[21] Izostavljanje izvornih prijedloga uz zadržavanje dependensa bit će tema nekih dijelova narednih poglavlja.

[22] Prema: H. Bulić, op. cit., str. 23.

[23] Prijedlozi pored kojih je oznaka * ponekad se javljaju i kao redundantni.

Redundantni prijedlozi ne daju novi kvalitet iskazu ili rečenici u kojoj se nađu. U sklopu upotrebe ovih prijedloga ne postoji nezaobilazni semantički trougao sačinjen od regensa, prijedloga i dependensa kojim se realizira semantička veza. Dependens se formalno nalazi u genitivu, a prema položaju (*maḥallan*) može biti i u nominativu i u akuzativu. Osnovna funkcija redundantnih prijedloga je pojačavanje osnovnog sadržaja iskaza ili rečenice.[24] Redundantni prijedlozi su: مِنْ, بِـ, لِـ, كَـ. Ukoliko se ne koriste kao redundantni, oni obavljaju funkciju izvornih prijedloga,[25] što znači da u zavisnosti od konteksta mogu biti i izvorni i redundantni.

Poluredundantni prijedlozi slični su i izvornim i redundantnim. Poput izvornih, oni uvode novo značenje u rečenici ili iskazu. Zahtijevaju dependens u genitivu i ne mogu se elidirati, jer bi rečenica izgubila značenje, a poput redundantnih ne ostvaruju semantičku vezu sa regensom niti služe nijansiranju ili dopunjavanju značenja. Za razliku od redundantnih koji se nalaze u funkciji koroboracije, poluredundantni prijedlozi donose posve novo, neovisno značenje.[26] U skladu sa različitim uglovima pristupa ovoj pojavi, u ovu skupinu se mogu svrstati prijedlozi رُبَّ, لَعَلَّ, عَدَا, خلا i حَاشَا.

Ovdje treba napomenuti da prijedloge عَدَا, خَلاَ i حَاشَا jedan broj gramatičara svrstava u izvorne.[27] Budući da se prijedlog لَعَلَّ vezuje više za dijalekatsku upotrebu, ostaje nam da zaključimo da je prijedlog رُبَّ pravi poluredundantni prijedlog. U primjeru "رُبَّ طالب فاق أستاذه علما (Mnogo li je studenata koji u znanju prevaziđu svog učitelja)" prijedlog رُبَّ rečenici daje novi kvalitet. On nema regensa, a njegovim elidiranjem rečenica bi izgubila značenje.

Posmatramo li prijedloge u ortografskom smislu, uočit ćemo da je riječ o heterogenim partikulama. Neki prijedlozi se sastoje od jednog konsonanata (تَـ, بِـ, لِـ, كَـ, وَ), drugi od dva (مِنْ, عَنْ, مُذْ, كَيْ) treći od tri (إِلَى, عَلَى, حَتَّى, مُنْذُ, رُبَّ) četvrti od četiri (حَاشَا, لَعَلَّ). Prijedlozi dolaze ispred imena i pišu se odvojeno. Od tog pravila se izuzimaju prijedlozi تَـ, بِـ, لِـ, كَـ koji se pišu sastavljeno s imenima kojima prethode.

Moguće je govoriti o prijedlozima sa priloškim (prostornim, vremenskim, stvarnim, metaforičkim) značenjem: إِلَى, مِنْ, بِـ, فِي; prijedlozima sa uzročnim značenjem: بِـ, لِـ, مِنْ, عَلَى, فِي; prijedlozima koji ukazuju na uzdignutost, uzvišenost: بِـ, عَلَى, عَنْ, لِـ, مِنْ, فِي; prijedlozima koji ukazuju na prat-

[24] M. al-Ġalāyīnī, op. cit., I, str. 543.

[25] M. A. an-Nādirī, op. cit., str. 750

[26] ʻA. Ḥasan, op. cit., str. 452-453.

[27] M. A. an-Nādirī, op. cit., str. 751.

nju (socijativnost): إِلَى, بِـ, لِـ; prijedlozima koji upućuju na cilj i doseg vremenske i prostorne distance: إِلَى, عَلَى, بِـ, فِي.[28]

Zanimljivo je na kraju ovog odjeljka spomenuti i podjelu prijedloga koju Teufik Muftić daje dijeleći ih na prvobitne, izvedene iz glagola i imena i složene.[29] Ovakvu podjelu prijedloga ne navode drugi gramatičari obuhvaćeni našom pažnjom tokom ovog istraživanja.

Zaključak

Među partikulama, prijedlozi predstavljaju najaktivniju i najživlju skupinu riječi. Oni pripadaju skupini efektivnih ili aktivnih partikula, odnosno *partikula koje imaju rekciju* (*al-ḥurūfu l-ʻāmilatu*) koja se realizira na riječi kojoj prethode. Prijedlozi su definirani kao imenske partikule budući da se sintaksički i semantički određuju u rečenici i kao takve dolaze ispred imena u svojstvu regensa. Takva pozicija prijedloga ispred imena reflektira se genitivom imena koji se može manifestirati na eksplicitan ili implicitan način, ili pretpostavljati prema položaju u rečenici. Iako brojem manje u poređenju sa leksičkim potencijalom imena i glagola, partikule u širem smislu a prijedlozi u užem utječu na jezičke potencijale svih živućih jezika, pa tako i arapskoga jezika. Ne postoje posebna klasična djela koja su u cijelosti posvećena prijedlozima u arapskome jeziku, ali postoji bogat niz relevantnih naslova koji tematski tretiraju partikule, gdje prijedlozi predstavljaju značajan dio, bilo da su tretirani abecedno, zajedno sa drugim vrstama partikula ili u zasebnim poglavljima. U sklopu tradicionalnih gramatika, važne podatke o prijedlozima čitamo i u poglavljima koja tretiraju pitanje teorije regensa te prijelaznosti i neprijelaznosti glagola, gdje prijedlozi imaju značajnu ulogu.

LITERATURA

– ʻAlī, Abū l-Makārim: *Al-Madẖalu ilā dirāsāti n-naḥwi l-ʻarabiyyi*, Dāru Ġarīb, 2007.
– ʻAlī, Nāṣir Ḥusayn: *Kašfu s-sirri ʻan ḥurūfi l-ǧarri*, Saʻdu d-Dīn, Damask, 1995.

[28] Nādiyatu Ramaḍān l-Naǧǧār, *Al-ʻAlāqatu bayna l-fiʻli wa l-ḥarfi l-ǧarri, Dirāsatun Dalāliyyatun fī ʻAsāsi l-balāġati li z-Zamaḫsharī, Ad-Dāru l-maṣriyyatu,* Aleksandrija, prvo izdanje, 2000., str. 196-206.

[29] T. Muftić, *Gramatika...*, str. 343-346.

– ʻAmmar, Maḥmud Ismāʻīl: *Al-Aẖṭāʼu š-šāʼiʻatu fi ʼistiʻmālāti ḥurūfi l-ǧarri,* Dāru ʻālami l-kutubi, Rijad, 1998.
– Bugarski, Ranko: *Uvod u opštu lingvistiku,* Čigoja štampa XX vek, Beograd, 2003.
– Brlobaš, Željka: *Teorijska promišljanja o vrstama riječi,* UDK 81'367.62, Izvorni znanstveni članak, Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje, Zagreb, 2001.
– Dusūqī, Ibrāhīm: *Maǧālu l-fiʻli d-dalālī wa maʻnā l-ḥarfi l-ǧarri l-muṣāḥibi*, Dārun Ġarībun, Kairo, 2005.
– Ejubović, Mustafa (Šejh Jujo), *Šarh "Al-ʻAwamili al-miʼa", Komentar ʻStotinu regensa u sintaksiʼ"*, u: Amra Mulović, *Arapska gramatička tradicija u Bosni, Šejh Jujo o regensu*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2012.
– Farāhidī (al-), Al-Ḫalīl ibn Aḥmad: *Al-Ǧumalu fī n-naḥwi*, kritička obrada: Faẖruddīn Qabāwa, Muʼassasatu r-risālati, prvo izdanje, Bejrut, 1405/1985.
– Ġalāyīnī (al-), Muṣṭafā: *Ǧāmiʻu d-durūsi l-ʻarabiyyati*, I-III, Al-Maktabatu l-ʻaṣriyyatu, Bejrut, 2005.
– Ḥasan, ʻAbbās: *An-Naḥwu l-wafiyyu*, I, Dāru l-maʻārifi, Kairo, 2007.
– Ḥasan, ʻAbbās: *Ḥurūfu l-maʻānī bayna l-ʼaṣālati wa l-ḥadāẖati*, Manšūrātu ʼittiḥādi l-kitābi l-ʻarebī, Damask, 2000.
– Hilālī (al-), Hādī ʻAṭiyya Maṭa: *Al-Ḥurūfu l-ʻāmilatu fī l-Qurʼāni l-Karīmi bayna n-naḥwiyyīne wa l-balāġiyyīne*, ʻĀlamu l-kutubi li ṭ-ṭibaʻati wa n-našri wa t-tawzīʻi, Bejrut, 1986.
– H̱uḍarī (al-), Muḥammad al-Amīn: *Min asrāri ḥurūfi l-ǧarri fī ḏ-ḏikri l-ḥakīmi*, Maktabatu Wahba, prvo izdanje, Kairo, 1989.
– Ibn Hišām, al-Anṣārī: *Muġnī l-labībi ʻan kutubi l-aʻārībi*, I-VII, kritička obrada i komentar: ʻAbdu l-Laṭīf Muḥammad al-H̱aṭīb, Kuvajt, 1421/2000.
– Ibn Manẓūr, Muḥammad: *Lisānu l-ʻArab*, Dāru l-maʻārifi, I, Kairo, b.g.i.
– Ibn Yaʻīš, ibn ʻAlī: *Šarḥu l-mufaṣṣali*, Mašīḥatu l-Azhari, Idāratu ṭ-tibaʻti l-munariyyati, VIII, PDF, Kairo, b.g.i.
– Iṣfahānī (al-), Ar-Rāġib: *Mufradātu alfāẓi l-Qurʼāni*, kritička obrada Ṣafwānu ʻAdnān Dāwūdī, Ad-Dāru š-šāmiyyatu, treće izdanje, Bejrut, 2002.
– Ismāʻīl, Maḥmūd Muḥammad: *Ḥurūfu l-ǧarri: mabnāhā wa maʻnāhā wa waẓāʼifuhā fī l-Qurʼāni l-Karīmi*, magistarska teza, Maʻahadu d-dirāsāti l-islāmiyyati, Kairo, 1995.
– Jahić, Dževad – Senahid Halilović – Ismail Palić: *Gramatika bosanskoga jezika*, Dom štampe, Zenica, 2000.

- Jahić, Mustafa: *Arapska gramatika u djelu Al-Fawā'id al-'abdiyya Mustafe Ejubovića*, Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo, 2007.
- Jahić, Mustafa: *Klasifikacija riječi u arapskom jeziku*, "Pismo", br. VIII/I, Sarajevo, 2010., str. 32-50.
- Jahić, Mustafa: "Partikule kao vrste riječi u arapskom jeziku", *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, Knjiga XXXI, Sarajevo 2010., str. 139-140.
- Kico, Mehmed: *Arapska gramatika u vremenu – od logicizma do strukturalizma*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2013.
- Kico, Mehmed: *Arapska jezikoslovna znanost – Općelingvistička utemeljenja i specifična određenja*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 2003.
- Muftić, Teufik: *Arapsko-bosanski rječnik*, III izdanje, El-Kalem, Sarajevo, 2004.
- Muftić, Teufik: *Gramatika arapskog jezika*, Federacija Bosne i Hercegovine, drugo izdanje, Ministarstvo obrazovanja, nauke, kulture i sporta – Izdavačka kuća Ljiljan, Sarajevo, 1999.
- Mulović, Amra: *Arapska gramatička tradicija u Bosni, Šejh Jujo o regensu*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2012.
- Murādī (al-), Al-Ḥusayn bin Qāsim: *Al-Ǧani ad-Dani fī ḥurūfi l-ma'ānī*, kritička obrada: Faẖru d-Dīn Qabāwa i Muḥammad Nadīm Fāḍil, Al-Kutub al-'ilmiyyatu, prvo izdanje, Bejrut, 1413/1992.
- Pranjković, Ivo: *Druga hrvatska skladnja – Sintaktičke rasprave*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 2001.
- Ramić, Jusuf: "Arapske gramatičarske škole klasičnog perioda", *Zbornik radova* Fakultet islamskih nauka, 2012. br. 16., str. 151-180.
- Sībawayh, Abū Bišr 'Amr ibn 'Uṯmān ibn Qanbar: *Al-Kitābu*, I, kritička obrada i komentar: 'Abdu s-Salām Muḥammad Hārūn, Maktabatu l-Ḫānǧī, treće izdanje, Kairo, 1408/1988.
- Sikirić, Šaćir: "Sintaktičke funkcije arapskih prijedloga", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, III-IV, 1952-53., str. 553-574.
- Simeon, Rikard: *Enciklopedijski rječnik lingvističkih naziva*, I-II, Matica hrvatska, Zagreb, 1969.
- Suyūṭī (as-), Ǧalālu d-Dīn 'Abdu r-Raḥmān ibn Abū Bakr: *Al-Itqānu fī 'ulūmi l-Qur'āni*, I-IV, kritička obrada: Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Maktabatu Dāri t-turāṯi, Kairo, b.g.i.
- Zamaẖšarī (az-), Abū l-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar ibn Muḥammad: *Al-Mufaṣṣalu fī 'ilmi l-luġati*, Dāru iḥyā'i l-'ulūmi, Bejrut, 1990

سياقات حروف الجر في اللغة العربية

الملخص

إضافة إلى الظروف وحروف العطف وحروف النداء تعدّ حروف الجر من الحروف أيضا، أي من القسم الثالث للكلمات في اللغة العربية. وبما أن الحروف في اللغة العربية، بمعنى أوسع، هي كلمات ذات معنى غير كامل وكلمات مبنية وغير مستقلة، تُنسب هذه الصفات لحروف الجر أيضا. ومن بين الحروف تمثل حروف الجر مجموعة الكلمات الأكثر تأثيرا، ولذلك تنتمي إلى مجموعة الحروف العاملة، أي إلى الحروف التي لها تأثير يتحقق في الكلمات التي تسبقها. مع أنه، حسب رأي معظم اللغويين، لا تُنكر لحروف الجر مقادر معنوية معينة في الحالات التي يُنظر إليها فيها ضمن السياق، فإن معانيها تكتمل بعد ربطها بالأسماء والأفعال فقط، وهي تُظهِر الإمكانيات المختلفة لتلوين معاني الأفعال التي تتلوها. وهناك عدد كبير من تقسيمات حروف الجر في اللغة العربية التي نتلمسها في هذا البحث، وفي عملية جميع وجوه العولمة، ومن بينها اللغوية أيضا، تظلّ الحروف بأوسع معنى الكلمة، وكذلك حروف الجر، كائنات لغوية مستقلة تماما.

الكلمات الأساسية: اللغة العربية، أقسام الكلمة، الحروف، حروف الجر، المدرسة النحوية البصرية، المدرسة النحوية الكوفية

Zehra Alispahić

CONTEXTUALIZATION OF PREPOSITIONS IN ARABIC

ABSTRACT

Together with adverbs, conjunctions and exclamations prepositions belong to particles, the third word class in the Arabic language. Since particles in Arabic are, in the broadest sense, words of incomplete meaning, immutable and dependent, these characteristics are attributed to prepositions as well. Among the particles, they are the most active group of words, and as such they belong to the group of active particles, i.e. particles which have a kind of reaction that is being realized in the word they precede.

Although, in the opinion of a considerable number of linguists, prepositions are not deprived of certain lexical potentials when observed in a context, their meanings are completed first after being linked with names and verbs, and they show a variety of possibilities for affecting the lexical semantics of verbs they collocate with. There are many divisions of prepositions in the Arabic language which are touched upon in this text. And in the process of all aspects of globalization including the linguistic one as well, particles in general and prepositions in particular remain completely independent linguistic entities.

KEYWORDS: *the Arabic language, word classes, particles, prepositions, Basra grammar school, Kufa grammar school*

Mehmed Kico

FETI MEHDIU – KRATAK ŽIVOTOPIS I OSVRT NA RADOVE OBJAVLJENE U PERIODICI NA BOSANSKOM/HRVATSKOM/SRPSKOME JEZIKU

SAŽETAK

Kosovski akademik Feti Mehdiu navršava sedamdeset godina života i četrdeset godina plodnoga akademskog rada u području arabistike. To je dobar povod da se na njega ukaže kao na potpisnika prvog cjelovitog prijevoda Kur'ana na albanski jezik.

Uz dvanaest knjiga, Feti Mehdiu je autor i radova objavljenih u periodici čiji zbir se izražava trocifrenim brojem. Zapažen je sudionik brojnih naučnih skupova posvećenih tumačenju i prevođenju Kur'ana.

Jedan je od utemeljitelja poetike prevođenja Kur'ana i iznimno plodan autor radova te vrste. Radovima o prevođenju Kur'ana koje je objavio u periodici na b/h/s jeziku Feti Mehdiu se potvrđuje kao jedan od najplodnijih albanskih arabista u saradnji s glasilima na b/h/s jeziku.

Pošto je u mnogim oblastima iz struke bio prvi u svojoj sredini, a u nekim područjima arabistike i jedan od najistaknutijih u okvirima ukupne nekadašnje jugoslavenske arabistike, Feti Mehdiu može služiti kao dobar uzor mlađim arabistima u široj regiji.

KLJUČNE RIJEČI: *arabistika, albanska arabistika, prevođenje Kur'ana, poetika prevođenja, radovi objavljeni na b/h/s jeziku, naučni skupovi o prevođenju Kur'ana*

Uvodne napomene

Četrdeset godina postojanja Odseka za orijentalistiku u Prištini, koji odgovorno nosi ulogu u saradnji i natjecanju s istaknutim istovrsnim centrima u regiji, ujedno je jubilej i akademika Fetija Mehdiua, jednoga od uposlenika poseno zaslužnijih što je Odsjek sa zavidnim rezultatima i uspjehom dočekao svoj veliki jubilej. Navedene godišnjice se o ovom radu koriste kao povod da se izloži sažet životopis Fetija Mehdiua, zajedno s osvrtom na njegove radove koje je o prevođenju Kur'ana objavio na stranicama glasila b/h/s jezičkoga areala.

Kao svršenik istog studija, sa Fetijem Mehdiuom sam u Beogradu proveo dvije godine dodiplomskoga i dvije postdiplomskog studija. Susreti su se odvijali u čitaonici Biblioteke Odseka za orijentalnu filologiju Filološkog fakulteta Univerziteta u Beogradu, u koju smo, u jesen 1969. godine, svakodnevno dolazili, on kao student treće a ja kao student prve godine. Druženje je nastavljeno kroza saradnju tokom zajedničkog pripremanja za ispite na postdiplomskom studiju koji nas je u sastav iste generacije uveo zbog toga što je Feti Mehdiu jedno vrijeme kao asistent radio prije upisivanja postdiplomskog studija.

Kasnije sam imao zadovoljstvo s njim radne zadatke dijeliti u vrijeme kad smo, od 1980. do 1982. godine, sačinjavali rukovodstvo Odsjeka za orijentalistiku u Prištini. Naime, tokom vremena koje sam u zvanju predavača u nastavi iz predmeta arapski jezik proveo na Odseku za orijentalistiku, Feti Mehdiu je uz rad u nastavi preklapao i dužnost rukovodioca Odsjeka, a ja sam mu pomagao obavljajući dužnost sekretara.

Nastavak saradnje je za mene bio blagodaran potvrđujući se time što mi je Feti Mehdiu, kao stariji kolega koji je za unaprjeđenje u nastavnička zvanja prispijevao prije mene, aktivno sudjelovao u radu komisija koje su me birale u viša zvanja. Feti Mehdiu je bio i recenzent nekoliko mojih stručnih knjiga iz arapske lingvistike.

Životopis

Feti Mehdiu je rođen 20. januara 1944. u okolini Kičeva u Makedoniji. Četiri razreda osnovne škole završio je u rodnome mjestu, a školovanje je nastavio u nižoj i srednjoj Alaudin medresei u Prištini. Nakon što je,

1967. godine, Medresu završio oslobođen polaganja maturskog ispita, naredne školske godine je obrazovanje nastavio na Odseku za orijentalnu filologiju Filološkog fakulteta Univerziteta u Beogradu, gdje je diplomirao u septembru 1971.

Postdiplomski studij je na Filološkom fakultetu Univerziteta u Beogradu završio 1977. godine odbranivši magistarsku tezu pod naslovom *Srpskohrvatski prevodi Kur'ana*. Doktorsku tezu pod naslovom *Prevodi arapske književnosti na albanskom jeziku, 1922-1982. godine* odbranio je na Filološkom fakultetu Univerziteta Kosovo u Prištini, 1990. godine.[1]

Radni vijek Feti Mehdiu je započeo na Institutu za istoriju Kosova, 1973. godine, u Prištini, a 1974. godine je rad nastavio na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Prištini u nastavi iz predmeta *Arapski jezik*. Pri tome je bio asistent orijentaliste svjetskoga glasa, akademika prof. dr. Hasana Kalešija. Radeći u nastavi sve do penzionisanja, na matičnom fakultetu je prošao izbore u zvanja *predavača*, *docenta*, *vanrednog profesora* i *redovnog profesora*. Bio je nekoliko puta sekretar i šef Odseka za orijentalistiku. Godine 1997.-1998. bio je prodekan Filološkog fakulteta u Prištini.

Godine 1994. držao je predavanja iz arapskoga jezika na Tetovskom univerzitetu, čiji je bio jedan od osnivača. Od 2002. do 2004. godine držao je predavanja iz arapskoga jezika i na Fakultetu islamskih nauka u Skoplju. Od 2002. godine je član Arapske akademije nauka u Damasku.

Naučnoistraživački rad

Plodan istraživački rad Feti Mehdiu je započeo prilikom izrade magistarske teze. Predmet i okolnosti u kojima je teza rađena, autora su opredijelili da znatan broj priloga objavljenih u uglednim glasilima posveti važnosti prevođenja najvažnijeg izvora islama. Budući da se radi o radovima objavljenim prije nastanka *Kur'ana s prevodom* Besima Korkuta, koji se, prema nepodijeljenim ocjenama, smatra najboljim prijevodom na *b/h/s* jeziku, opravdano je reći da se oni mogu ocijeniti kao pioniorski i nezaobilazni u istraživanjima poetike prevođenja Kur'ana kod nas.

Neprekidan istraživački rad Fetija Mehdiua oplođen je nizom autorskih djela, čiji zbir čini vrijednih dvanaest naslova: 1. *Flasim arabisht*, Pri-

[1] Štampana doktorska teza, objavljena 2008. godine, u Tirani je, kao Knjiga godine, dobila prvu nagradu koju dodeljuje Albanski institut za islamsku kulturu i civilizaciju.

ština, 1987.; 2. *Gjuhë arabe*, I-II. fonetikë – morfologji, Priština, 1991.; 3. *Nga Kërğova për Kërğovën*, Kërğovë, 1995.; 4. *Përkthimet e Kur'anit në gjuhën shqipe*, Skoplje, 1996.; 5. *Hyrje në filologji orientale*, Priština, 2004.; 6. *Për letërsinë arabe*, Priština, 2005.; 7. *Maturantët e parë të Medreses Aluddin*, Priština, 2007.; 8. *Përkthimet e letërsisë arabe në gjuhën shqipe*, Priština, 2008.; 9. *Kërğovarët për Kërğovën*, Skoplje, 2009.; 10. *Hafizët tanë gjatë historisë*, Priština, 2010.; 11. *Të burgosurit politik shqiptar të Kërğovës 1944-1994*., Priština, 2011.; 12. *Reflektime të luftës së shqiptarëve për pavarësi 1389-1999, në burime orientale*, Priština, 2012.

Feti Mehdiu je uspješno sudjelovao na naučnim skupovima, gdje je dostojno predstavljao albansku arabistiku. Zapaženi su mu referati podneseni na skupovima međunarodnoga značaja: 1. *Albanska prizrenska liga u "Tercuman-i shark"* (Stogodišnjica Prizrenske albanske lige), Priština, 1978.; 2. *Upotreba nekih turskih reči na albanskom jeziku* (Treći međunarodni simpozij osmanskih studija), Sarajevo, 1978.; 3. *Shemsettin Sami Frashri na srpsko-hrvatskom jeziku* (Treći međunarodni Kongres turkologije), Istanbul, 1979.; 4. *Prevod Kur'ani kerima na albanskom jeziku* (Prvi kongres prevođenja Kur'ana na svjetske jezike), Istanbul, 1986.; 5. *Nekoliko arapskih rukopisa bosanskog porekla sačuvanih u Prištini* (Islamske znanosti i ulema u Bosni i Hercegovini), Sarajevo, 1990.; 6. *Islamska etika i albanske poslovice* (Etika u islamu), Zagreb, 1990.; 7. *Džamije i tekije u Jugoslaviji do kraja XIX veka prema turskim izvorima* (Širenje islama i islamska kultura u bosanskom ejaletu), Sarajevo, 1991.; 8. *Islam kod Albanaca u svjetlu rukopisnih djela* (Islam u zapadnom svijetu), Zagreb, 1997.; 9. *Osvrt na prvi prevod Kur'ani kerima na albanskom jetiku* (Prevodi Kur'ni kerima na jezicima nacionalnih manjina), Aman, 1998.; 10. *Semantička evolucija nekih persizama na albanskom jetiku* (Albansko-iranski jezički odnosi), Tirana, 1999.; 11. *Kulturno-civilizacijki dualizam budućnost albanskog naroda* (Međucivilizacijki dijalog), Tirana, 2000.; 12. *Kur'ani kerim kod Albanaca kroz istoriju* (11 međunarodna galerija Kur'ani kerima), Teheran, 2003.; 13. *Islamska religiolinguistika u albanskim narodnim pjesmama* (Islamaska civilizacija na Balkanu), Tirana, 2003.; 14. *Koegzistencija triju Svetih Knjiga i njihova budućnost na Balkanu* (Deveti kongres jugoistočnoevropskih studija), Tirana, 2004.; 15. *Kur'anaska kaligrafija kod Albanaca* (Četvrti međunarodni sajam Kur'an-i kerima), Lahore, 2004.

Feti Mehdiu sudjeluje u brojnim stručnim glasilima u zavičaju, regiji i inostranstvu. Pored toga što je pisao za sva relevantna albanska glasila

na Kosovu, u Albaniji i Makedoniji, te za neke arapske časopise,[2] posebno vrijedno je istaknuti činjenicu da je radove objavljivao u slijedećim glasilima na b/h/s jeziku: *Prilozi za orijentalnu filologiju* Orijentalnog instituta, Sarajevo; *Glasnik* Vrhovnog islamskog starješinstva, Sarajevo; *Anali* Gazi Husrev-begove biblioteke, Sarajevo; *Islamska misao*, Sarajevo; *Preporod*, Sarajevo; *Muslimanski glas*, Sarajevo; *Kulture istoka*, Beograd, te u posebnim tematskim zbornicima. Prema istaknutome, nije teško primijetiti da Feti Mehdiu piše na albanskom, b/h/s i arapskome jeziku.

Radovi objavljeni u periodici na b/h/s jeziku

Za Bošnjake posebnu vrijednost imaju radovi objavljeni na njihovome jeziku. Naslovi radova s pratećim podacima glase kako slijedi: 1. "Bibliografija prijevoda Kur'ana", *Glasnik* Vrhovnog islamskog starješinstva, br. 3., 1986., str. 320-323.; 2. "Dr. Mahmud Fahmi Hiğazi, *`Ilm al-luga al-`arabiyya, madkal tarikiyy muqarin fi daw' al-turat wa al-lugat as-samiyya* (Kuvajt, 1973)", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, XXXI, Sarajevo, 1981., str. 231-233.; 3. "Hercegovina krajem XIX veka prema podacima u Kamus al-a'lam", *Islamska misao*, br. 133., Sarajevo, 1990., str. 36-37.; "Islam kod Albanaca u svjetlu rukopisnih djela", *Islam u zapadnom svijetu* – Zbornik radova Sedmog međunarodnog islamskog simpozija 1997/1417., Zagrebačka džamija, Zagreb, 1997., str. 73-86.; 4. "Islamska etika i albanske poslovice", *Etika u islamu* – Zbornik radova Trećeg simpozija 1990/1410., Zagrebačka džamija, Zagreb, 1991., str. 181-188.; 5. "Kako će Albanci u Evropu", *Muslimanski glas*, br. 43., Sarajevo, 1992., str. 9.; 6. "Kur'an kod Albanaca", *Glasnik* Vrhovnog islamskog starješinstva", br. 1., Sarajevo, 1984., str. 29-35.; 7. "Međunarodni naučni skup posvećen prevođenju Kur'ana", *Preporod*, br. 8., 15. 04., Sarajevo, 1986., str. 11.; "Nekoliko arapskih rukopisa bosanskog porekla sačuvanih u Prištini", *Anali* Gazi Husrev-begove biblioteke, br. XVII-XVIII, Sarajevo, 1996., str. 163-167.; 9. "O albanskim prevodima Kur'ana", *Anali* Gazi Husrev-begove biblioteke, br. V-VI, Sarajevo, 1978., str. 237-244.; 10. "O prevodima Kur'ana na srpskohrvatski jezik u odnosu na arapski tekst", *Zbornik* Filozofskog falulteta, br. XIV, Priština, 1980., str. 439-456.; 11. "Prilog

[2] Između ostalih, objavljivao je u časopisima *Al-Ma`rifa* (Damask), *Al-Bayan* (Kuvajt) i *At-Turalu l-`arabiyyu* (Aman).

bibliografiji jugoslavenske orijentalistike 1966-1990.", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, br. 40., Sarajevo, 1991., str. 413-432.; 12. "Prof. dr. Hasan Kaleši (07. 03. 1922 -19. 07. 1976)", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, br. 25., Sarajevo, 1975., str. 8-9.; 13. "Srpskohrvatski prevodi Kur'ana", *Studia Humanistica*, br. III, Filozofski fakultet, Priština, 1980., str. 149-163. U nastavku je svaki pojedini rad sažeto izložen tako što je u navođenju označen samo naslovom podvučenim crtom.

U radu "O albanskim prevodima Kur'ana" autor opravdano ukazuje na činjenicu da javnost gotovo ništa ne zna o albanskim prijevodima Kur'ana. Na te prijevode su prvi ukazali Filip de Tirazi[3] i Muhammed Hamidullah,[4] a gotovo istim podacima operiše i Abu Taha al-Wali.[5] Kod nas je o tome pisao Husein Đozo.[6] Prema Hamidullahu i Al-Waliju "Kur'an je preveden na bosanski arapskim pismom",[7] što govori da je u svijetu bosanski jezik bio poznat davno prije nego što se moglo čuti za *srpski* ili *hrvatski*, a kamoli za *srpskohrvatski jezik*.

Sudbina prvoga albanskog prijevoda Kur'ana "po mnogo čemu je slična srpskohrvatskom...; i prvi albanski prevod rađen je od strane nemuslimana". Sličnost se ogleda i u razlogu s kojom su prevodioci prišli prevođenju. Mićo Ljubibratić je tvrdio da mu je "izmirenje s muhamedovcima" ideja vodilja, a Mitko Qafzezi je želio pokazati "koja je to misteriozna opnica što razdvaja... Albance muhamedance od njihove hrišćanske braće". Zajedničko prevodiocima je i to što nisu prevodili na osnovu izvornika, već s osloncem na prijevode.

Kao potpisnik prvoga cjelovitog prijevoda Kur'ana na albanski jezik, Feti Mehdiu ističe da su raniji prijevodi bili nekompletni. Mitko Qafzezi je preveo 8 džuzova,[8] prijevod u izdanju Vrhovnoga šerijatskog vijeća u Skadru obuhvata 5 džuzova.[9]

---

3 Filip de Tirazi, *Haza'inu l-kutubi*, Bejrut, s.a.

4 Muhammad Hamidu l-Lah, "Al-Almanu fi kidmati l-Qur'ani", *Mağallatu l-afkari wa l-fununi*, 1965.

5 Abu Taha al-Wali, "Tarğamatu ma`ani l-Qur'ani l-karimi ila l-lugati l-urubbiyyati wa š-šarqiyyati", *Manaru l-islami*, No. 22., Ebu Dabi, 1976.

6 Husein Đozo, "Kur'an na stranim jezicima", *Glasnik* Vrhovnog islamskog starješinstva, br. 4-6., 1962.

7 Feti Mehdiu, "O albanskim prevodima Kur'ana", *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, br. V-VI, Sarajevo, 1978., str. 237.

8 *Kur'ani (Kendimi) perkthyer shqip*, prej I.M.Q. shty pur nde Rumuni, 1921.

9 *Ajka e kuptimeve te Kur'anit qerinit*, Shkoder, a929-30.

Za prijevod Alija Korce pouzdano se zna da nije cjelovt. Nije konačno utvrđeno ni koliki dio Kur'ana je preveo.[10]

Napis "Kur'an kod Albanaca" govori o Kur'anu kao baznom izvoru "naučavanja... monoteističke vjere i glavnom nosiocu određene specifične duhovne kulture". Tu se ističe da "Kur'an odavna na sebe skreće pažnju... istraživača", a to je oplodilo prevođenje na preko osamdeset jezika. Zahvaljujući činjenici da je Kur'an objavljen na arapskom jeziku, taj jezik i baštinici su postali predmet zanimanja širom svijeta. Kad se radi o albanskime prijevodima Kur'ana,[11] ovdje se ukazuje na manjkavost podataka koji se njih tiču. Vezano uz napis "Srpskohrvatski prevodi Kur'ana", treba naglasiti da je to prerađen dio magistarske teze napisane pod istim naslovom. Autor tu ističe da je interesovanje za prevođenje Kur'ana bilo odavno prisutno u našim krajevima, jer je dolaskom Turaka na Balkan stanovništvo počelo primati islam "čiji je glavni temelj upravo Kur'an".[12]

Zanimljivo je da u iskustvu prevođenja Kur'ana na b/h/s jezik političke pobude bilježe prednost u odnosu na vjerske. Potpisnik prvog prijevoda, pod naslovom *Koran* (Biograd, 1895.) Mićo Ljubibratić, naglašava da mu je "izmirenje s muhamedancima srpske narodnosti... misao na kojoj radi... još od... dolaska u Beograd".[13]

Prijevod Kur'ana s vjerskim podsticajima za ovim je kasnio više od četrdeset godina. To je rad *Kur'an Časni, prevod i tumač*, Muhammeda Pandže i Džemaludina Čauševića (Sarajevo,1937.). Razlog kašnjenja je shvatanje konzervativne uleme da se Kur'an ne smije prevoditi, jer se "nepreciznim prijevodom može počiniti veliki grijeh".

Tematski sličan je napis "O prevodima Kur'ana na srpskohrvatski jezik u odnosu na arapski tekst", koji je, također, nastao kao prerada dijela magistarske teze. Tu autor upozorava da prevođenje "nije zamenjivanje reči jednog jezika rečima drugog jezika" već mnogo složeniji zahvat. "To je još složeniji posao kad je u pitanju Kur'an koji se po sadržini, stilu, jeziku i formi znatno razlikuje od svih književno-umjetničkih tvorevina na arapskome jeziku".[14]

---

[10] U vezi s ovim prijevodom Feti Mehdiu ističe da "na albanskom postoji još jedan, također nekompletan prevod koga je dao hafiz Ali Korca" (op. cit., str. 242).

[11] F. Mehdiu, "O albanskim prevodima..., str. 237-244.

[12] Feti Mehdiu, "Srpskohrvatski prevodi Kur'ana", *Studia Humanistica*, br. III, Filozofski fakultet, Priština, 1980., str. 149.

[13] Ibid. str. 149-150.

[14] Feti Mehdiu, "O prevodima Kur'ana na srpskohrvatski jezik u odnosu na arapski tekst", *Zbornik Filozofskog falulteta*, br. XIV, Priština, 1980., str. 439.

Autor opravdano primjećuje da prevođenje Kur'ana zahtijeva temeljite pripreme i bogato iskustvo, kako bi se izrazio smisao riječi. Nezavisno od većinske religijske i nacionalne pripadnosti, prevođenje Kur'ana predstavlja veliki kulturalni događaj u sredini gdje se to postiže. Počevši od prvog prijevoda na latinski jezik Robertusa Ketanezisa,[15] Kur'an je na sve važnije jezike svijeta prevođen nekoliko puta.

"Manje-više svi... prevodioci Kur'ana odstupali su od originalnog teksta, iz raznih razloga. Neki zbog neznanja arapskog jezika, ... neki zbog ponesenosti drugim prevodima pa, imajući poverenja u njih, nisu uporedili originalni tekst".[16] Radilo se i o nedostaku prevodilačkog iskustva "zbog čega je i dolazilo do izvesnih grešaka".

U napisu "Bibliografija prijevoda Kur'ana" Feti Mehdiu je kao predmet osvrta uzeo znamenito bibliografsko djelo *Svjetska bibliografija prijevoda značenja Kur'ana časnog objavljenih od 1515-1980.*[17]

Općepoznato je da je Kur'an najčitanija knjiga na svijetu, a time i jedan od najviše prevođenih tekstova u ljudskoj historiji. Prevođenje mu je počelo još za života Muhammeda, a.s., kad je ashab Selman el-Farisi sačnio prijevod sure *Al-Fatiha* na perzijski jezik.

Počevši od prvoga latinskog prijevoda, Kur'an se neprestano prevodi i objavljuje potvrđujući se kao predmet zanimanja pojedinaca i institucija različitih opredjeljenja. Nakon što je istaknuo dobre strane icrpne *Bibliografije...*, Feti Mehdiu ne propušta priliku ukazati na neke njene "tehničke manjkavosti, većinom objektivne prirode",[18] koje bi u ponovljenom izdanju trebalo otkloniti. Posebnu pažnju on poklanja tretiranju srpskohrvatskih i albanskih prijevoda Kur'ana u sklopu ove dragocjene *Bibliografije*.

Uz napis "Međunarodni naučni skup posvećen prevođenju Kur'ana" opravdano je primijetiti kako je izrada magistarske teze autora presudno opredijelila da primarna zanimanja veže uz prevođenje i tumačenje Kur'ana. Nije teško uočiti da u posmatranju tokova istraživanja vezanih uz Kur'an i njegovo prevođenje u bivšoj nam državi niko nije pratio tako ustrajno i konzistentno kao Feti Mehdiu.

---

15 Prijevod je sačinjen u 12. Stoljeću, a štampan je tek 1543. godine.

16 Ibid., str. 441.

17 *World Bibliograpfy of Transkations of the Meaninges of the Holy Qur'an*, primnted Translations 1515-1980, prepared by: Ismet Binark – Halit Eren, Edited with Introduction by Ekmeleddin Ihsanoglu, Istanbul, 1986/1406.

18 Feti Mehdiu, "Bibliografija prijevoda Kur'ana", *Glasnik* Vrhovnog islamskog starješinstva", br. 3., 1986., str. 323.

O zasjedanju "Međunarodnoga naučnog skupa posvećenog prevođenju Kur'ana" (21. do 23. marta 1986. godine u Istanbulu), na kojem je aktivno sudjelovao, Feti Mehdiu izvještava s oduševljenjem stečenim iz druženja sa 50-tak najistaknutijih spisatelja koji su tada, širom svijeta, vodili brigu o ispravnom prevođenju Kur'ana na razne jezike svijeta.

Uprkos neskrivenom oduševljenju zasnovanom na uvjerenju da se prevođenju Kur'ana sve odgovornije pristupa, Feti Mehdiu upozorava da, u pogledu tendencioznosti, na sebe pažnju posebno skreću neki francuski i italijaski prijevodi.

Uz pitanje prevođenja Kur'ana veže se i napis "Prilog bibliografiji jugoslavenske orijentalistike 1966-1990 (Arabistika na albanskom jeziku)". Ističući da prevodilačka djelatnost u okrilju albanskoga jezika datira iz davne 1462. godine, autor primjećuje da albanska arabistika značajne korake čini tek u 19. stoljeću, a kao početak naučne arabistike on označava 1922. godinu, kad su se pojavili prvi albanski prijevodi dijelova Kur'ana i fragmenata iz *Hiljadu i jedne noći*.

O Kur'anu kao krunskom predmetu radova Fetija Mehdiua govori i napis "Islamska etika i albanske poslovice". Iako etika kao nauka ispituje načela morala, iznoseći mjerila vrjednovanja ljudskih postupaka i djela, u posebnim zajednicama ona specifična obilježja dobija shodno konvencionalno usvojenom sistemu vrijednosti. Gledano u tom svjetlu, islamska etika ima ishodište u primarnim izvorima naučavanja islama, a zasniva se na njegovanju onih vrlina koje se najviše preporučuju Kur'anom, među kojima jedno od najistaknutijih mjesta pripada strpljivosti.[19]

Osvjetljavajući podatke o Bosni i Hercegovini iz orijentalnih rukopisa sačuvanih na Kosovu, Feti Mehdiu u napisima "Nekoliko arapskih rukopisa bosanskog porekla sačuvanih u Prištini" i "Hercegovina krajem XIX veka prema podacima u Kamus al-a'lam", ustrajava u njegovanju saradničkih veza s bosanskohercegovačkim glasilima.

U prvom napisu govori o orijentalnim rukopisima na Kosovu, koji se, pored zadržavanja u privatnom vlasništvu, nalaze u Pokrajinskoj biblioteci Kosova, Arhivu Kosova, Vakufskoj biblioteci u Prizrenu, Biblioteci Bektašijske tekije u Đakovici, Biblioteci Starješinstva islamske zajednice u Prištini i Biblioteci Alauddin medrese. Napominjući da samo Pokrajinska biblioteka i Arhiv Kosova mogu tom blagu pružiti uvjete smještaja, štićenja, obrađiva-

[19] Feti Mehdiu, "Islamska etika i albanske poslovice", *Etika u islamu – Zbornik radova Trećeg simpozija 1990./1410*., Zagrebačka džamija, Zagreb, 1991., str. 182.

nja i stavljanja korisnicima na raspolaganje, autor poseban naglasak stavlja na četiri arapska rukopisa u kojima se vidi da su im autori iz Bosne.

Dio sadržine šestotomnog leksikona *Kamus al-a'lam*, koji je osmanskim pismom sastavio albanski polihistor Sami Frašeri, posvećen Hercegovini, kao sandžaku u sklopu Bosanskog vilajeta, predmet je drugoga od dva napisa. Iz Frašerijevih zapažanja vezanih uz neka mjesta, Feti Muhdiu crpi zanimljive podatke vezane uz neke toponime iz Hercegovine.

Orijentalnih rukopisa sačuvanih na Kosovu tiče se i napis "Islam kod Albanaca u svjetlu rukopisnih djela", čije komponovanje je zahtijevalo zamašan trud autora kako bi širu javnost obavijestio o čuvanju rukopisa u posjedu biblioteka i srodnih ustanova na terenima nastanjenim albanskim stanovništvom. Posebnu vrijednost imaju popisi rukopisa koji se čuvaju u formiranim fondovima i zbirkama. Pohvaljujući fondove i zbirke koje postoje u Prizrenu, Skoplju, Ohridu, Đakovici, Bitolju, Skadru i drugdje, autor ovog pregleda donosi popise rukopisa ažuriranih u zbirkama Nacionalne biblioteke u Tirani i Vakufske biblioteke u Prištini.[20]

Nekrologom naslovljenim "Prof. dr. Hasan Kaleši (7. III. 1922. – 19. VII. 1976.)", Feti Mehdiu sažeto osvjetljava lik Hasana Kalešija koji se ubraja među najistaknutije nosioce razvoja orijentalistike na balkanskim prostorima, autora mnogih dijela, radova i prijevoda, osnivača Odsjeka za orijentalistiku Filozofskog fakulteta Univerziteta u Prištini i jednoga od najvrjednijih saradnika *Priloga za orijentalnu filologiju*.

Prikazom naslovljenim "Dr. Mahmud Fahmi Hiğazi, *`Ilm al-luga...*", Feti Mehdiu je ukazao na značajno djelo egipatskog lingvista Fehmija Hidžazija iz uporedne gramatike semistkih jezika. Njegovoj pažnji nije promakla neočekivana činjenica da je istovrstan studij u evropskim zemljama gotovo cijeli vijek prethodio prvim istorodnim radovima baštinika arapskoga jezika.

Hrabrim napisom "Kako će Albanci u Evropu"[21] Feti Mehdiu je u februaru 1992. godine, neposredno pred raspad bivše Jugoslavije, detektujući mnoga neriješena pitanja vezana uz ljudska prava Albanaca u zajedničkoj državi, sa zebnjom postavio pitanje položaja manjinskih naroda u budućoj "ujedinjenoj" Evropi. Nakon što je velikosrpski režim zabranio rad škola i fakulte-

[20] Vidjeti: Feti Mehdiu, "Islam kod Albanaca u svjetlu rukopisnih djela", *Islam u zapadnom svijetu* – Zbornik radova Sedmog međunarodnog islamskog simpozija 1997./1417., Zagrebačka džamija, Zagreb, 1997., str. 74.

[21] Potpisan neodgovarajućim inicijalima *M.M.*, greškom ili namjerno!?

ta uhapsio rektora Kosovskog univerziteta, autor je s nevjericom gledao na ulogu Evrope u rješavanju problema islamiziranih naroda, kao što su Albanci i Bošnjaci, jer je Evropa hegemonističku politiku i nacionalizam većinskih zajednica u bivšoj Jugoslaviji s odobravanjem prihvatala vjerujući njihovoj podvali da je oni "brane od islamista, fundamentalista i secesionista."

Zaključak

Doprinos bilo kojem od navedenih područja djelovanja Fetija Mehdiua: radu u nastavi iz arapskoga jezika, educiranju mlađih kolega i saradnika, prevođenju Kur'ana i druge literature pisane na arapskome jeziku, pisanju nedostajućih priručnika, sudjelovanju na naučnim skupovima, portretiranju kulturalnih zbivanja u svome zavičaju, redovnom istraživačkom sudjelovanju u uglednim glasilima nesumnjivo zaslužuje mnogo širu razradu.

Iz naslova popisanih djela, kao i radova objavljenih na b/h/s jeziku, vidi se da je Feti Mehdiu u istraživačkom radu bio stručno odgovoran i prioritete postavljao prema osjećanju potreba da se popunjavaju postojeće praznine. U tom svjetlu se, u prvim godinama rada, posvećivao izradi nedostajućih priručnika i pregleda iz programom predviđenih predmeta *Arapski jezik*, *Arapska književnost*, *Orijentalna filologija*. Nadovezujući se na prve radove vezane uz prijevode Kur'ana, u narednoj fazi je ista pitanja stavljao u kontekst potreba svoje zajednice za produbljivanjem istovrsnih istraživanja, da bi nemjerljivo važnu ulogu Kur'ana u prosvjećivanju sunarodnika sasvim uvjerljivo prikazao u djelu posvećenom hafizima Kur'ana Albancima.

Kraj radnoga vijeka kod Fetija Mehdiua je – to je svojstveno istinskim intelektualcima – označen osjećajem dodatne odgovornosti za sudbinu svoje sredine i zajednice, kao prisustvom neke vrste budne savjesti. U djelima iz toga razdoblja, najistaknutije mjesto se daje zaslužnima u borbi za afirmaciju naroda i zavičajne sredine.

Ako se u obzir uzme samo ono u čemu je Feti Mehdiu bio u struci prvi ili zadugo jedini pregalac, nije pretjerano reći da su njegov istraživački rad i ukupan naučnički prosede obilježili jedno vrijeme u sredini i zajednici kojoj pripada. U to ime, uvaženoga kolegu i prijatelja, Fetija Mehdiua, želeći mu dobro zdravlje, dug život, nesmanjen elan i snagu da i dalje ustrajava u naučnoistraživačkom radu, mladim arabistima preporučujem kao sjajan primjer za ugledanje.

LITERATURA

- *Ajka e kuptimeve te Kur'anit qerinit*, Shkoder, 1929-30.
- Đozo, Husein: "Kur'an na stranim jezicima", *Glasnik* Vrhovnog islamskog starješinstva, br. 4-6., 1962.
- Hamidu l-Lah, Muhammad: "Al-Almanu fi kidmati l-Qur'ani", *Mağallatu l-afkari wa l-fununi*, 1965.
- *Kur'ani (Kendimi) perkthyer shqip*, prej I.M.Q. shty pur nde Rumuni, 1921.
- Mehdiu, Feti: "Bibliografija prijevoda Kur'ana", *Glasnik* Vrhovnog islamskog starješinstva, br. 3., 1986., str. 323.
- Mehdiu, Feti: "Islam kod Albanaca u svjetlu rukopisnih djela", *Islam u zapadnom svijetu* – zbornik radova Sedmog međunarodnog islamskog simpozija 1997/1417., Zagrebačka džamija, Zagreb, 1997.
- Mehdiu, Feti: "Islamska etika i albanske poslovice", *Etika u islamu* – zbornik radova Trećeg simpozija 1990/1410., Zagrebačka džamija, Zagreb, 1991.
- Mehdiu, Feti: "Kur'an kod Albanaca", *Glasnik* Vrhovnoga islamskog starješinstva, br. 1., Sarajevo, 1984., str. 29.
- Mehdiu, Feti: "O albanskim prevodima Kur'ana", *Anali* Gazi Husrev-begove biblioteke, br. V-VI, Sarajevo, 1978.
- Mehdiu, Feti: "O prevodima Kur'ana na srpskohrvatski jezik u odnosu na arapski tekst", *Zbornik Filozofskog falulteta*, br. XIV, Priština, 1980.
- Mehdiu, Feti: "Srpskohrvatski prevodi Kur'ana", *Studia Humanistica*, br. III, Filozofski fakultet, Priština, 1980.
- Tirazi (de), Filip: *Haza'inu l-kutubi*, Bejrut, s.a.
- Wali (al-), Abu Taha: "Tarğamatu ma`ani l-Qur'ani l-karimi ila l-lugati l-urubbiyyati wa š-šarqiyyati", *Manaru l-islami*, No. 22., Ebu Dabi, 1976.
- *World Bibliograpfy of Transkations of the Meaninges of the Holy Qur'an*, primnted Translations 1515-1980, prepared by: Ismet Binark – Halit Eren, Edited with Introduction by Ekmeleddin Ihsanoglu, Istanbul, 1986/1406.

محمد كيتسو

فتي مهديو – السيرة الوجيزة والنظرة إلى البحوث الصادرة في المجلات باللغات البوسنية والكرواتية والصربية

الملخص

إن عضو الأكاديمية الكوسوفية فتي مهديو يبلغ السبعين من عمره والأربعين من عمله الأكاديمي المثمر في مجال الدراسات العربية، وهو باعث جيد للإشارة إليه كموقّع الترجمة الكاملة الأولى لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة الألبانية.

وفضلا عن اثني عشر كتابا فإن فتي مهديو مؤلف البحوث الصادرة في المجلات وعددها ذو الأرقام الثلاثة. كان مساهما ملحوظا في عديد من الندوات العلمية المهتمة بتفسير القرآن الكريم وترجمة معانيه.

هو أحد مؤسسي علم ترجمة معاني القرآن الكريم وهو مؤلف مثمر جدا لذلك النمط من البحوث. وبالبحوث عن ترجمة معاني القرآن الكريم الصادرة في المجلات باللغات البوسنية والكرواتية والصربية يؤكد فتي مهديو نفسه أحدا من أثمر علماء العربية الألبانيين في مجال التعاون مع المجلات باللغات البوسنية والكرواتية والصربية.

وبما أنه في بيئته كان أولا في كثير من مجالات تخصصه، وفي بعض مجالات الدراسات العربية من أبرز العلماء في إطار الدراسات العربية ليوغسلافيا السابقة، من الممكن اعتباره نموذجا جيدا لعلماء العربية الصغار في هذه المنطقة.

الكلمات الأساسية: الدراسات العربية، الدراسات العربية الألبانية، ترجمة معاني القرآن الكريم، علم الترجمة، البحوث الصادرة باللغات البوسنية والكرواتية والصربية، الندوات العلمية عن ترجمة معاني القرآن الكريم

Mehmed Kico

FETI MEHDIU – A SHORT BIOGRAPHY AND A REVIEW OF THE WORKS PUBLISHED IN PERIODICALS IN BOSNIAN / CROATIAN / SERBIAN LANGUAGE

ABSTRACT

Kosovo academic Feti Mehdiu is celebrating his seventieth birthday and forty years of fruitful academic work in the field of Arabistic studies. It is a good occasion to draw attention to him as the translator of the first complete translation of the Qur'an into Albanian language.

In addition to his twelve books, Feti Mehdiu is the author of hundreds of papers published in different periodicals. He was observed as a participant at a number of conferences dedicated to the interpretation and translation of the Qur'an.

He is one of the founders of the poetics of translation of the Qur'an and an extremely prolific author of works of this kind. His works on the translation of the Qur'an published in periodicals in the Bosnian /Croatian /Serbian language confirm that Feti Mehdiu is one of the most prolific Albanian Arabists in cooperation with the media in the Bosnian /Croatian / Serbian language.

As one of the most prominent persons in many areas of the profession in his place, as well as in some areas of Arabistic studies also in the whole former Yugoslav region, Feti Mehdiu can serve as a good role model for younger Arabists in the entire region.

KEYWORDS: *Arabist, Albanian Arabist, translation of the Qur'an, the poetics of translation, papers published in the Bosnian / Croatian /Serbian language, scientific conferences on the translation of the Quran.*

Orhan Bajraktarević

POJAVA ISLAMSKE FILOZOFIJE I DUH VREMENA

"Ova ideja koju je izrazio Aristotel predstavlja dužnost Modernih ljudi u odnosu na Pretke/Stare. Zato što preci predstavljaju za moderne ljude ono što Očevi predstavljaju za djecu. U svakom slučaju, očinstvo predaka je plemenitije nego ono Očeva, zato što su Očevi dali život našem tijelu, a mudri i mislioci su dali život našim dušama. Kao posljedica toga, zahvala koju dugujemo njima jest veća nego ona koju dugujemo Očevima, priznanje koje njima odajemo je obaveznije, ljubav prema njima jača, i njihovo je oponašanje jače zasnovano na pravu. Aristotel tvrdi, u prilog ovoj ideji, da se ne trebamo zahvaljivati, među našim prethodnicima, samo onima koji su nas podučili istinitim mišljenjima, tj. onima koji misle kao mi, nego i onima koji ne misle kao mi. Zato što su oni doprinijeli rođenju našeg duha na način kako su to oni rekli u svom radu, i tako su nam pomogli da dođemo do Istine. I ako to predstavlja dužnost za Aristotela, unatoč ne tako puno istinitih spoznaja, do kojih su njegovi prethodnici došli i veličini onoga što je on donio nakon njih i onoga što je sam stvorio, u tom momentu je potraga za Istinom kod njega dosegla svoje ispunjenje, i koliko je velika obaveza zahvalnosti i priznanja njemu, od strane onih koji su došli nakon njega. Zahvaliti se posebno Aristotelu, znači okružiti njegove tekstove sa svakom mogućom pažnjom, objasniti ih i razjasniti svim ljudima. Prvi zakon za filozofe, jeste izučavanje svih bića, jer ne postoji plemenitije obožavanje Stvoritelja, nego svijest o njegovim djelima koja vode do spoznaje njegove suštine, koja je hvaljena, u svojoj istinitosti."

Ibn Rušd, komentar *Metafizike*

SAŽETAK

Geopolitički položaj mediteranskih zemalja u kojima islam ostvaruje značajan razvoj i uticaj i u kojima osniva važna kulturno-civilizacijska žarišta kao što su Egipat, Sirija, Kipar, Krit, Sjeverna Afrika, Sicilija i Španija, Indo-pakistanski podkontinent, a zatim Turska i dio Balkana omogućio je, od najstariijh vremena do danas, najšire susrete Istoka i Zapada. U ratu i miru sučeljavali su se i smjenjivali uticaji Starog Egipta, Grčke, Perzije, Kartage i Rima, da bi se sve to u epohi ranog srednjovjekovlja, prenijelo na kršćanstvo i islam. Preko muslimanske Španije i Italije, Aristotelova filozofija i prirodne nauke i učenja njegovih arapskih interpreta, komentatora i prevodilaca, došle su u formi koja je preobrazila evropsku misao. Novi priliv grčkih ideja nastupa sa dolaskom neoplatoničara nakon zatvaranja njihovih škola u Atini, 529. godine. Muslimanski gradovi su postali centri nauka u kojima su se miješale grčke, perzijske, starosirijske, jevrejske i indijske ideje. Islam, islamska kultura i filozofija, suočavaju se sa drugim religijama i učenjima kao i drugačijim razumijevanjima i usvajanjima vlastitih teorija i praksi kada se nastavljaju i razvijaju polemike, dijalozi, disputacije sa Jevrejima, kršćanima, budistima, zoroasterovcima, mazdeistima i nosiocima grčkog filozofskog učenja.

KLJUČNE RIJEČI: *grčka filozofija*, *Aristotel*, *Ibn Rušd*, *prevodioci sa grčkog jezika*, *Arapi*, *Mediteran*, *muslimanska Španija*, *islamska kultura i civilizacija*, *islamska mistika*, *monoteizam*, *duh islama*

Recepcija antičke nauke i širenje filozofskih znanja

Islamska kultura i civilizacija zauzima istaknuto i visoko mjesto među velikim kulturama i civilizacijama svijeta. Pojavila se nakon drevnih kultura i civilizacija Egipta, Babilona, Indije, Kine, stare Grčke i Rima, judaizma i ranog kršćanstva. Od samog početka islam je prihvatio ulogu kulturno-civilizacijskog posredovanja među tekovinama tih, kako izumrlih, tako i živih kultura i tradicija. U određenim vidovima to posredovanje traje i danas. Pitanje je koliko bi neke kulturne tradicije, znanja, učenja i predaje starih Grka, Iranaca, Indusa, Kineza pa čak i manjih mediretanskih, afričkih ili azijskih plemensko-narodnosnih zajednica, bile poznate

i bliske srednjovjekovnom ili savremenom čovjeku da nije bilo islamskog posredništva i civilizacijsko-kulturoloških integracija i sinteza, koje su muslimanski narodi uspješno izvodili u duhovnom i materijalnom pogledu, padajući i sami, pokatkad, kao žrtve tih napora. Geopolitički položaj mediteranskih zemalja u kojima islam ostvaruje značajan uticaj i u njima osniva važna kulturno-civilizacijska žarišta (Egipat, Sirija, Kipar, Krit, sjeverna Afrika, Sicilija i Španija, zatim Turska i dio Balkana) omogućio je, od najstarijih vremena, najšire susrete Istoka i Zapada. U ratu i miru sučeljavao se i smjenjivao uticaj Starog Egipta, Grčke, Perzije, Kartage i Rima, da bi se sve to, u epohi ranog srednjovjekovlja, prenijelo na kršćanstvo i islam.

Islam se vrlo rano susreće sa nosiocima i predstavnicima kultura Mediterana. Muhammed alejhisselam (570.-632.), upućuje pismo bizantijskom caru i njegovim namjesnicima u Egiptu. Kur'an spominje Grke (Bizantince),[1] i upotrebljava pojmove: *dinar*, *dirham, qasr-qusur* (dvorac, most) koji su grčko-latinskog porijekla i ukazuju na raznovrsnost odnosa i djelovanja, posebno u razmjeni roba. *Umevijske halife* (661.-750.) uzimaju Damask za prijestolnicu, u kome pored religijskog susreta islama sa kršćanstvom, njegovom Crkvom i klerom[2] dolazi do miješanja i uticaja u graditeljstvu i umjetnosti s bogatim helenskim i drugim arhitektonskim i umjetničkim naslijeđem Mediterana. Islamska zajednica (*al-umma*) kao država širi se na zapad do Tangera u Maroku, a na istoku do Turkestana i Inda. Nakon 711. god. muslimani prelaze na Pirinejski poluotok i skoro u cijelosti ga preuzimaju, te 732. godine dopiru do Poitiersa u srednjoj Francuskoj.

Popravljeni su i oživljeni stari španski gradovi, luke i trgovišta, a izgrađeni su i novi administrativni i kulturni centri, kao Sevilja, Kordova, Granada, Barcelona, Mursija, Lisabon itd. Andalus, kako se najčešće u arapsko-islamskim izvorima naziva muslimanska Španija,[3] u svakom pogledu je nastojao oponašati i konkurisati islamskim centrima na istoku. U različitim razdobljima u ovim krajevima stvorena je takva kulturna klima, koja je rezultirala podizanjem brojnih i raznovrsnih škola i univerziteta,

---

1 Ar-Rum, 1-4.

2 Zanimljiv je susret Ivana Damascenskog (Joannes Damascenus) s islamom i muslimanima i rasprave koje je s njima vodio, o čemu je napisao i djelo *Saracen*. Vidjeti: F. Hiti, *Istorija Arapa*, Sarajevo, 1988, str. 233.

3 U književno-umjetničkoj literaturi, nakon protjerivanja muslimana sa tih područja, često se koristi izraz "Al-Firdaws al-mafqud – Izgubljeni dženetski izvor."

opservatorija, bolnica, biblioteka, oglednih plantaža bilja, na kojima stiču znanja muslimani, domaći kršćani i Jevreji, pa čak i kršćani iz nekih dijelova Evrope (Italija, Francuska). Pri ovim institucijama tekao je i susret ljudi različitog etničkog, vjerskog i dr. porijekla, a rezultat svega su brojna znanstvena (Ibn Meda /um. 1196./, gramatičar; Ibn al-Baytara / um.1248./ botaničar; Abu Marwan b. Zuhra /um.1248./, ljekar), filozofska (Ibn Masarra /883.-931./ i almariyska škola, Ibn Hazm iz Kordove / 994.-1063./, Ibn Bagga latinizirano, Avempace iz Saragose / um.1138./, Ibn as-Sid iz Badahoza/1052.-1127./, Ibn Tufayl iz Gvadisa, latinizirano Abubacar /um. 1185./, Ibn Rušd latinizirano Averroes /1126.-1198./i rušdizam), književna (nove književno-pjesničke forme *zedžel, hardž i mmvaššah* i pjesnici književnici Gazel /um. 864./, Ramadi /um. 1022./ i njegov savremenik Ibn Darag al-Kastali, Ibn Hani /933.-973./, Mukadam b. Muafa /kraj 9. stoljeća/, Ibn Hayan /987.-1076./, Ibn Šuhayd /992.-1035./, Ibn Hazm /994.-1063./ čije se djelo *Tawq al-hamama* smatra remek-djelom andaluzijske literature.*/"Odlazi nesretni kineski biseru – Ja sam zadovoljan mojim španskim rubinom"/.* Ova rasprava o ljubavi može se s pravom porediti i pretpostaviti djelima Platona, Ovidija, Dantea ili Stendala. Ibn Zaydun /1033.-1070./ i njegiva *Kasida nuniyya,* Ibn al-Labana iz Denije /um. 1113./, vladar Mu'tamid iz Sevilje /vladao 1068.-1091/ i njegove *Agmatske elegije),* i umjetnička djela (muslimanska tradicija Andalusa dostigla je svoj vrhunac u jedinstvu arhitekture i vrtova, tako da joj nema premca u tadašnjoj kršćanskoj kulturi /Alhambra u Granadi, Velika džamija i razrušeni grad Madina az-Zahra' u Kordobi/. Niz dvorišta *patio* i otvorenih odaja čine jedinstvo unutarnjeg i vanjskog prostora povezanog sa izvanredno ukrašenim zidovima, uz sunčanu svjetlost, koja prodire unutra i uz žubor vode, "te čudne tečnosti koja služi za održavanje samoga života i za čišćenje ljudskog tijela").

Filozofija kao komentar Aristotela i interpretacija objavljenog Zakona

Za vrijema Abbasijskog hilafeta (750.-1258.), koji je odmah na početku prenio prijestolnicu u novosagradjeni Bagdad (762.), nastaje u islamskom svijetu mirno doba sveopćeg duhovnog i kulturnog razvoja; masovno se prevode na arapski jezik grčka filozofska, znanstvena i medicinska djela, halifa Ma'mun (813.-833.) osniva prevodilačku i filozofsko-znanstvenu

akademiju u Bagdadu (*Bayt al-hikma*) na čijem čelu je vrsni prevodilac Hunayn ibn Ishaq (810.-873.). Bio je lični ljekar halife a izvrsno je rukovodio grupom koja je na arapski (ili sirijanski) prevodila Hipokratova i Galenova djela. Sam je preveo Platonova djela: *Politika, Zakoni, Timej*, a od Aristotela: *Kategorije, O tumačenju, Silogizam, Postajanje i propadanje, O duši.* Njegov sin Ishaq ibn Hunayn (um. 911.) je preveo Platonova *Sofista* i Aristotelovu *Metafiziku,* Euklidove *Elemente* i Ptolomejev *Almagest.* Tu je niz poznatih prevodilaca: Yahya ibn Batriq (um. 815.), preveo *O nebu, Knjigu o životinjama i Svijet* od Aristotela; 'Abd al-Masih b. Abdillah b. Na'im al-Hims (um. 835.), suradnik Al-Kindija, preveo Aristotelovu *Sofistiku* i komentar Ivana Gramatičara na djelo *Prirodno nebo,* zatim četvrtu, petu i šestu Plotinovu *Eneadu* uvjeren da pripadaju Aristoteovoj *Teologiji;* Qusta ibn Luqa (820.-900.), grčkog porijekla, brojne knjige donio iz Grčke, preveo značajne komentare nekih Aristotelovih i Platonovih djela (Aleksandra Afrodizijskog i I. Gramatičara) a sam je napisao djelo *Razlika između duše i duha;* Abu Bišr Matta b. Yunus al-Qannaya (um. 940.), preveo Aristotelovu *Analitiku, Knjigu o slovima,* Porfirijeve *Eisagoge,* komentare A. Afrodizijskog na Aristotelovo djelo *Postajanje i propadanje,* itd.; Abu Zakariyya Yahya b. 'Adiyy (896.-974.), preveo brojna Aristotelova djela, međ ju njima, *Povijest životinja, Knjigu o dijalektici, O nebu* i sl., zatim Platonova *Sofista;* Tabit ibn Qurra (826.-900.) iz Harana, matematičar i astronom, radio na prijevodima matematičkih djela sa grčkog; Sinan b. Tabit b. Qurrq al-Harani (um.938.); Habiš b. Hasan al-A'asam, unuk Hunayn b. Ishaqa i td. Dakle, samo u ovoj prevodilačkoj školi bila su, organizirano, prevedena sledeća Platonova djela: *Republika, Zakoni, Timej, Sofist, Fedon, Politika;* a Aristotelova: *Knjiga o logici, Fizika, Metafizika, Etika, Politika.* Bili su, istovremeno, prevedeni i komentari tih djela od Teofrasta i A. Afrodizijskog, čak su svi komentari Aleksandrijske škole (*al-madrasa al-iskandariyya)* smatrani sastavnim dijelom aristotelovske filozofske orijentacije. Aristotel se smatrao začetnikom znanosti i na Istoku i na Zapadu. Bio je jednako poznat i kao filozof i kao biolog.[4]

Na ovim prostorima pojavit će se i brojne manje muslimanske dinastije: *Aglabiyyun, Fatimiyyun, Tuluniyyun, Idrisiyyun, Murabitun, Muwahhidun* i sl., sve do Seldžuka, osmanskih Turaka i Muhammeda Alija u Egiptu. Na pozornicu svjetskih zbivanja izlaze narodi koji su dugo bili u društvenoj i kulturnoj izolaciji, kao Arapi, Berberi i Turci, sve do manjih afričkih naroda i plemena. Manje ili veće seobe i migracije ovih naroda izaz- vaju

[4] I. Matkur, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, Pariz, 1969, str. 36, 132, 317.

i njihovo međusobno miješanje i nastajanje novih društvenih i etničkih grupacija, kao što su *muwallidi* u Andalusu, čiji su očevi muslimani Arapi ili Berberi, a majke kršćanke ili Jevrejke (Španjolke). Zanimljivu simbiozu čine i *mozarabiti* (*al-musta'ribun, arabofili*), unutar mjesnog stanovništva u Španiji i Siciliji, koji su prihvatili arapski jezik, pismo, književnost i nošnju, a ostali u svojoj staroj religiji.

Sa afričkog tla *Aglabiyyun* (800.-909.) prenose islam i njegovo kulturno i civilizacijsko žarište i na drugu stranu Sredozemlja: Siciliju, Sardiniju i Kalabriju (Italija). Počev od 827. god. muslimani su, u različitom vremenskom trajanju, držali italijanske južne gradove Palermo, Mesinu, Taranto, Brindizi i Bari.[5]

Muslimanski putopisac Ibn Hawkal i znanstvenik-geograf Idrisi govore o razvijenoj zemljoradnji i tržištima preplavljenim proizvodima muslimanskih zanatlija i umjetnika, muslimanskim kvartovima u Palermu i drugim gradovima punim različitih škola, fakulteta, biblioteka, znanstvenika, književnika mislilaca i sl. Stoljeće i pol arapsko-islamskog prisustva i uprave u ovim krajevima ostavilo je vidnog traga u materijalnoj i duhovnoj kulturi mjesnog stanovništva[6] i ti uticaji će, zapravo, i dovesti do nastanka rane evropske renesanse u Italiji o kojoj je u nas, sa toliko oduševljenja pisao profesor V. Premec.[7]

Etabliranje filozofije u Španiji: Ibn Rušd ili od opkoljene do emancipirane misli

Preko muslimanske Španije i Italije, Aristotelova filozofija i prirodna nauka kao i učenja njegovih arapskih interpreta, komentatora i razrađivača, došle su u formi koja je preobrazila evropsku misao.[8]

Nakon ujedinjene *umevijske* uprave (1031.) dolazi do neočekivanog kulturnog preporoda. To je bila posljedica nadmetanja malih država kao

---

5 W. Montgomery Watt, *Der Einflus des Islam auf das europaische Mittelalter*, Berlin, 1988, str. 16-18.

6 A. Raslan, *Al-Hadara al-islamiyya* /i *Sikiliyya wa gunub Italija*, Gidda, 1980, str. 28-94.

7 V. Premec, *Petrićeva kritika Aristotela*, Zenica, 1996, str. 11-14.Vidjeti: I. Matkur, *O filozofiji* u: Grupa autora, *Arapsko-islamski uticaj na evropsku renesansu*, Sarajevo, 1987, str. 47.

8 Ch. H. Haskins, *The renaisance of the 12th Century*, 1964, str. 289-290.

izdvojenih političkih cjelina koje su iznikle širom Andaluzije, a može se uporediti sa svojevrsnim razvojem znanosti na Istoku nakon raspadanja ujedinjenog abasijskog hilafeta (druga polovina X stoljeća) na mnogobrojne odvojene političke cjeline kao nezavisne države koje su se takmičile za kulturni prestiž, uticaj i političku moć.

Unutarnje i vanjske opasnosti po islam i njegovu zajednicu na Magribu (Andalus i sjeverna Afrika)[9] izvele su na historijsku pozornicu dva jaka muslimanska berberska pokreta: *murabite* (1085.-1145.) i *muwahhide* (1130.-1269.).[10]

Murabiti se javljaju kao religijsko-socijalni pokret i učenje. Abdullah ibn Yasin (um. 1059.) smatra se osnivačem prvog ribata.[11] S ciljem objedinjavanja rasutih i podijeljenih muslimanskih dinastija u sjevernoj Africi, a kasnije i u Španiji, *murabiti* će stvoriti moćnu državu na afričkom tlu. Za izvjesno vrijeme produžili su opstanak i djelovanje islamske uprave u Španiji zaustavljajući sve učestalije udare ujedinjenih evropsko-kršćanskih vladara i država sa sjevera. Razvijali su islamske nauke a posebno arapski jezik. Oštro su se suprotstavljali Al-Gazaliju i njegovom kritičkom stavu prema pravnicima (*al-fuqaha'*) i filozofima i čak, javno spaljivali neka njegova djela.

Na kritici murabitskih slabosti nastaće novi pokret *muvvahida*. Inauguratorom pokreta smatra se Muhammad b. 'Abdullah b. Tumart (1078.-1130). Kao učenik *imama* Al-Gazalija, ponesen idejama svog učitelja o vraćanju islama u svakidašnji život muslimana, sjedinjenja islamskog vjerovanja i prakse i objedinjavanja razjedinjenih muslimanskih snaga *al-umme*,[12] on i njegovi sljedbenici, napadajući propuste murabitskih pret-

---

9 U kakvoj se unutarnjoj političkoj rastrojenosti nalazio islamski svijet u X stoljeću ukazuje činjenica da se u njemu istovremeno nalaze tri hilafeta u tri kraja jedinstvene države (hilafet). Za primat u islamskom društvu borili su se istovremeno; bagdadske abasijske halife (od 750.), fatimiyske (od 909.) u Al-Mahdiyyi i u Kairu (od 973.), i umevijske halife u Kordovi (od 929.). Istovremeno, u Evropi se priprema prvi križarski rat: ubrzo će bizantski car Aleksije I moliti papu Urbana II za pomoć u navodnom oslobađanju Isusova groba u Palestini (1096.).

10 *Al-Murabitun wa al-muwahhidun*. Zapadni izvori i literatura ih nazivaju *al-moravidi* i *al-mohadi*, v.: C. Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, London, 1980, str. 202-221.

11 Ar. gl. *rabata* znači *vezati*, *povezati*, *utvrditi*. U duhovnom smislu to je islam i njegovo učenje i praksa. Oni koji se na ovim osnovama povezuju su murabiti. T. Muftić, Arapsko-bosanski rječnik, Sarajevo, 1998.

12 Ujedinjena zajednica muslimana koja ne razdvaja političko-državne obaveze od obaveza prema Bogu. (N. Šukrić)

hodnika, uspjeli su iznova ujediniti dijelove Magreba a zatim i veliki dio muslimanske Španije. Ova muslimanska država protezaće se od Egipta na istoku do Andalusa na zapadu.

Ibn Tumart je iznova afirmirao ideju strogog monoteizma (*at-tawhid*). Smatrao ju je polaznom osnovom ka objedinjavanju svih učenja, težnji i interesa islamskog društva i države. Stoga njegov pokret i nastaje pod imenom *al-muwahhidun,* tj. oni koji ujedinjuju.

U vrijeme kada islamski istok stenje pod udarcima krstaša i Mongola, muwahidi će omogućiti visoka kulturna ostvarenja muslimana na zapadu. Njihovi vladari su bili pokrovitelji takvih arhitektonskih zdanja u Maroku i Andalusu da se i danas ubrajaju u remek-djela arapsko-islamske i svjetske arhitekture i umjetnosti. U ovim zdanjima i ustanovama nastaju i razvijaju se brojne društvene i prirodne znanosti. U njima utočište nalaze mnogi muslimanski znanstvenici, pravnici, mislioci, filozofi i sufije kao što su Ibn Baki (um. 1145.), Ibn Hafadž (1158.-1138.), Ibn Kuzman, savremenik Ibn Hazma, Ibn Tufayl, Ibn Rušd, Ibn 'Arabi (1165.-1240.), Ibn Sab'in (um. 1270.), itd.

Umjetnost i stil življenja u ovom zlatnom dobu *muslimanske* (mavarske) Španije teško je prikazati, jer je malo toga ostalo od materijalnih dobara iz toga vremena. Međutim, (književno-umjetnička) literatura iz tog perioda je obimna i mada podržava sva zadovoljstva duha i tijela – vino, muziku, poeziju, ljubav – ona je ipak u znaku islama, arapsko-islamske tradicije i arapskog jezika. Islamska kultura se skoro na svim poljima ljudske djelatnosti susreće sa drugim kulturama. Jevreji ne samo da su ispovijedali svoju religiju bez ikakvih smetnji, nego su imali vlastitu inicijativu i u organizaciji i unapređenju svoga života i rada unutar islamske države. Pod Umavijama su zauzimali visoke položaje u državi i administraciji (Hasdi b. Šaprut).

I nigdje u dijaspori nisu jevrejska poezija, filozofija (Issac Albalag, Salomon Ibn Gabirol, latinizirano Avicebron, /um. 1069/ koji je pod uticajima neoplatonizma razvio emanacionističku filozofiju Žohara, Mojsije Maimonides /rođen u Kordobi 1135. a umro u Kairu 1204./ temeljno djelo *Dalil al-hairin* napisao je na arapskom jeziku u kojem je nastojao, poslije Ibn Hazma i Ibn Rušda, a prije T. Akvinskog, usaglasiti jevrejska religiozna uvjerenja i grčki, Aristotelovski um.) i znanost dostigle tako visok nivo kao unutar muslimanske Španije.[13]

[13] E. L. Provensal, *Hadara al-'arab fi Andalus*, Bayrut, 1971, str. 102-110.

Kritika teološkog uma i otkriće najvišeg racionaliteta

Kršćansko stanovništvo, Vizigoti, koje se nastanilo u Španiji tokom 6. stoljeća, nastavilo je živjeti pod muslimanskom upravom: tako udružene dvije civilizacije, stvorile su izuzetan stil poznat kao mozarapski. Djelovanja i doprinosi ovih nemuslimanskih skupina općekulturnom napretku mediteranskog bazena, u krugu islamske civilizacije, apsolutno je evidentan.

Sve do vremena propasti *abasijskog hilafeta* u Bagdadu, u najezdi mongolskih hordi (1258.), *muslimani* su u sastav svoje države, svoje kulture i civilizacije, pripojili mnoge krajeve u kojima je cvala helenska kultura (Sirija, dijelovi Male Azije, Aleksandrija, Džundisabur u Iranu), perzijska kultura (Mezopotamija, Iran i dio centralne Azije) i indijska kultura (Sind i drugi krajevi). Velika prevodilačka, filozofsko-znanstvena aktivnost razvijena je i u školi Džundisapura, na jugozapadu Irana, gdje je medicina cvjetala kroz dugi period. Nestorijanci, koji su u početku tražili samo utočište pošto su bili protjerani iz Urfe (Edesa, 489.) predavali su medicinu starih Grka na osnovu sirijanskih i perzijskih prijevoda. Novi priliv grčkih ideja nastupa sa dolaskom neoplatoničara nakon zatvaranja njihovih škola u Atini (car Justinijan, 529.). Grad postaje centar znanosti, u kojoj su se miješale grčke, perzijske, starosirijske, jevrejske i indijske ideje. Grčki uticaj je bio dominantan zahvaljujući uglavnom i ranim prijevodima djela Ptolomeja i Marinusa iz Tira. Veliki broj znanstvenika koji su pripadali različitim narodima, i koji su zastupali različita uvjerenja, sarađivali su u procesu prilagođavanja grčke, sirijanske, sanskrtske i perzijske terminologije arapskom jeziku. Kada su Iranci u 7. stoljeću prihvatili islam, islam je došao u kontakt, ne samo sa drevnom iranskom dualističkom vjerom, zaratustrizmom, nego i sa *'bogatom i dubokom poplavom'* drevne iranske kulture. U *sunizmu,* vjersko pravo *(fiqh)* je ubrzo po značaju prevazišlo *teologiju (kalam),* a pronicljivi i spekulativni iranski duh nije se mogao zadovoljiti suhoparnim raspravama islamskih pravnika *(fuqaha').* Posredstvom šiizma Perzijanci su unijeli u islam neke teološke koncepte i shvatanja koji su bili strani sunijskom islamu, a od kojih je najizrazitije učenje o *imamatu.* I dok je uloga *sunijskog imama* samo 'tehničko' predvođenje vjernika u zajedničkom *namazu, šiijski,* pak, *imami* imaju neprikosnovene prerogative da budu posrednici, svjedoci i tumači revelacije. Islamski misticizam, tj. *sufizam* ili *taṣawwuf* postaće najviša manifestacija perzijskog duha u XII-XIII stoljeću (Seani, Nizami, Galal ad-Din Rumi, Al-Gazali, Farid ad-Din Attar, Hafiz). Znanost, knji-

ževnost i umjetnost neće zaostajati (veliki pjesnik *rubaija* i matematičar Omar Hayyam (um. 1132.), Al-Havarizmi, koji je ostavio u nasljedstvo riječi *'logaritam'* i *'algebra',* Al-Bi'runi, jedan od najvećih genija srednjovjekovnog svijeta, koji je reformirao kalendar, odredio geografske dužine i širine i napravio iskorak prema iskustvenoj fizici.

Sufizam kao i *šiijsko* učenje polazi od nekih bitnih mjesta u Kur'anu koja direktno upućuju na ezoteričko tumačenje kur'anskog teksta i koja sadrže duboka filozofska i ontološko-gnoseološka pitanja o Bogu, makro-mikro-kosmosu i čovjeku.[14]

Stanovništvo ovog ogromnog područja sastojalo se od najmanje pet etničkih grupa: Arapa, Iranaca, Berbera, Turaka i Indijaca. I unutar ovih rasa postojale su razlike, naprimjer, između muslimana sjeverne Indije, Kašmira, Bengala i Dekana. Pored toga, već od početka svaka veća država uključivala je i nemuslimanske zajednice, poput istočnohrišćanskih vjeroispovijesti i Jevreja.[15] Svi ovi elementi su od početka *abasijskog* razdoblja duboko uticali na intelektualni život i u islamu.

Islam se i u religijskom pogledu suočava s drugim religijama i učenjima kao i drugačijim razumijevanjima i usvajanjima vlastitog učenja kada se nastavljaju i razvijaju polemike,[16] dijalozi i disputacije (*al-munazara*) *s Jevrejima, kršćanima*, *budistima*, zo*roasterovcima, mazdeistima* i nosiocima grčkog filozofskog učenja. Tako Ibn Hazm navodi izrazite razlike i sličnosti između jevrejske religiozne dogme i islamskog vjerovanja: Jevreji se

---

[14] Uzdignuće Muhammada alejhisselam u nebeske sfere i njegov susret s Bogom (*mi'rag*); uživanje 'prijatelja Božijih' u neposrednoj prisutnostu Božijoj (*yawm al-mazid*); odricanja sufija i od ovog i od onog svijeta (odricanje odricanja) u ime ljubavi prema Bogu; objedinjavanje *šiijskog* učenja o poslanstvu (*nubuwwatu*) i imamologiji (*walayat*) u osobi Muhammada alejhisselam Haqiqa Muhammadiyya i sl.

[15] R. Ettinghausen, *Ambijent stvoren čovjekovom rukom*, u: *Svijet islama*, uredio B. Lewis, Beograd, 1979, str. 61.

[16] Još u samim počecima islama, u doba Muhammada alejhisselam, započinje dijalog i polemika s Jevrejima, kršćanima i idolopoklonicima i na njih Kur'an ukazuje: "*Jevreji govore: Kršćani nisu na pravom putu! a kršćani vele: Jevreji nisu na pravom putu! – a oni čitaju Knjigu. Tako slično kao oni govore i oni koji ne znaju. AIlah će im na sudnjem danu presuditi o onome u čemu se oni ne slažu.*" Al-Bakara, 113, a zatim: *"O sljedbenici Knjige (Jevreji i kršćani), dodite da se okupimo oko jedne riječi i nama i vama zajedničke: da se nikome osim Allabu ne klanjamo, da nikoga Njemu ravnim ne smatramo i da jedni druge, pored Allaha, bogovima ne držimo! Pa ako oni ne pristanu, vi recite: Budite svjedoci da smo mi muslimani!"* Al-Iman, 64. Vidjeti: Kur'an, Al-Baqara, 23-24,113,118, Al-Maida, 15-16, 69, Fuṣṣilat, 2-4, Ali Imran, 64-75,78,181-183.

slažu sa muslimanima u strogosti monoteizma (*tawḫid*), Božijem slanju objava (*nubuwwa*), Božijim poslanicima i njihovim znakovima i močima, dolasku Nebeskih Knjiga, a razilaze u tome što priznaju neke Božije poslanike a neke ne priznaju; ne priznaju poslanstvo Muhammada i poslanstvo Isa alejhimasselam[17] Religiozni spor između kršćana i muslimana, prema Ibn Halil al-Hindiju obuhvata pet ključnih pitanja: iskrivljavanje (*tahrif*), derogaciju (*nash*), trinitizam (*tatlit*), istinitost Kur'ana i poslanstvo Muhammada alejhisselam.[18]

Garantirano je prihvatanje autentičnosti islama mnogo teže kršćanima negoli je prihvatanje autentičnosti kršćanstva muslimanima, koji i pored negiranja Trojstva i inkarnacije prihvataju božansko porijeklo kršćanske objave i smatraju Krista odličnim poslanikom koji je ukazao na Poslanika islama. Uostalom, pitanja prihvatljiva na obje strane moraju se otvoreno rješavati. Najveća podrška tradicionalnom kršćanstvu i judaizmu dolazi upravo od islama. Islam je kroz stoljeća omogućavao kršćanima i jevrejima u manjini, da u islamskoj sredini potpuno slobodno prakticiraju svoje vjerske propise,'što danas potvrdjuje zaostavština poštivanja i autentičnosti pravoslavlja i orijentalnog judaizma.[19]

Pokušaji sinteze i novo polazište: uticaji evro-renesansnog sredozemlja

Muslimanski mislioci različitog etničkog porijekla, odgovarajući na te brojne izazove stupaju u otvorene dijaloge i žustre polemike upotrebljavajući pri tome sredstva i metode raznolikih učenja, znanost, filozofiju, posebno logiku (Al-Farabi, Ibn Sina, Ar-Razi (1149.-1209.), Al-Hunargi (1194.-1249.), Al-Abhari (1200.-1265.), At-Tahtani (1290.-1365.), Al-Fanari (1350.-1431.), Al-Gurgani (1340.-1430.), što je pretpostavljalo i dobro poznavanje duhovnog i materijalnog naslijeđa i stvaralaštva brojnih naroda, državnih i kulturnih zajednica i pojedinaca. Ove polemike biće vođenje i među različitim grupama, strujama i krugovima unutar islamske države i društva. Ovi unutarnji i vanjski razlozi biće izazov muslimanskim

[17] Ibn Hazm, *Al-Fasl fi al-milal wa al-ahwal wa an-nihal*, al-Qahira, 1317 h., I, str. 98.

[18] Ibn Halil al-Hindi, *Izhar al-haqq*, str.3, u: Abu Wafa at-Taftazani, *'Ilm al-kalam wa ba'ada muškilatuhu*, al-Qahira, 1987, str. 21-22.

[19] S. H. Nasr, *Islam i Zapad*, Kabes, III, br. 26,1987, str. 24.

misliocima da se iskažu u mnogim znanstvenim disciplinama i napišu brojna autohtona djela i rasprave, izvedu empirijska istraživanja u prirodnim znanostima i prirodnoj sredini (Ibn Haysamova Optika, pisana u Egiptu u prvoj polovini XI stoljeća, predstavljala je "teoriju viđenja", koja je nadmašila Galenovu, Euklidovu i Ptolomejevu,[20] Abu al-Qasim az-Zahrawi /um.1030./, napisao je *Kitab at-Tasrif,* vjerovatno prvu enciklopediju medicinskih uputstava i prakse),[21] prevedu mnoga klasična filozofska, književna, znanstvena i druga djela na arapski jezik.[22]

Iznutarnjom ravnotežom između dva pola ljudskog djelovanja islamska kultura je pomogla srednjovjekovnom kršćanskom svijetu Evrope da premosti ekstremne težnje u svom življenju, koje je bilo u znaku potcjenjivanja materijalne strane života na račun duha. Ovom svijetu je pripomogla da se svjesno suoči, kako s prirodom i prirodnim znanostima, tako i sa društvom i društvenim znanostima – Ibn Haldun (1332.-1404.), osnivač sociologije,)[23] i ovim svijetom, a da se, istovremeno, ne zapostavlja nagrada i kazna onosvjetskog života. Islam, koji se srednjovijekovnoj Evropi javlja u više vidova, kao vojna opasnost ili kao ekonomski nadmoćniji

[20] Na polju optike pojam eksperimenta se jasno navodi kao metod empirijskog ispitivanja. Izvori optike su djela matematičara: Euklida, Ptolomeja, Arhimeda i Antemija, Galenove medicinske rasprave i filozofska djela Aristotela kao i djela njegovih interpreta. Al-Kindi je u IX stoljeću pristupio problemu vida sa Galenovog stanovišta, a Ibn Sina u XI sa aristotelovskih pozicija ističući u djelu *Kitab aš-Šifa*, da "ne vjeruje onom što su naši prijatelji peripatetičari rekli o tom." Ibn Sina, Kitab aš-Šifa, II, str. 113-118.

[21] *Kitab at-Taṣrif* se sastoji od trideset rasprava, od kojih je posljednja posvećena hirurgiji. U nekim rukopisima uz ovu raspravu priključeno je više od dvije stotine crteža hirurških instrumenata koje je zamislio i skicirao sam autor. Prevedeno na latinski, u Kremoni u XII stoljeću i izazvalo, kao i Ibn Sinaovo medicinsko djelo *Canon*, veliki interes u Evropi. A. I. Sabra, Naučni poduhvati u Grupa autora, *Svijet islama*, Beograd, 1979, str. 194-196.

[22] "Znanosti su došle u arapski jezik iz različitih krajeva svijeta; on ih je uljepšao i unio u srca ljudi, a moći i čari su toga jezika strujale kroz njihove vene i arterije", Al-Bi'runI, *Kitab as-saitana*, u B. Lewis, *Arapi u povijesti*, Zagreb, 1956, str. 133.

[23] Ibn Haldun je razvio cjelovitu teoriju društva, kakvu evropska znanost njegovog doba nije poznavala. Arapsko-islamska filozofija neposredno prije Ibn Halduna, sa Ibn Ruštdom, zatvorila je, na izvjestan način, krug svojih tema, ali je ostalo zanemareno pitanje društvenog bitka, čijem proučavanju se Ibn Haldun potpuno posvetio. U uvodu svojoj *Mukaddimi* on piše: "Pronašao sam originalno učenje, originalnu metodu i stil' a potom dodaje: 'Predmet ove knjige jest posebna znanost koja posjeduje poseban predmet, a to je 'umran bašari', odnosno ljudsko društvo"... Zato on predstavlja ne samo završetak klasične arapsko-islamske filozofije, već i jedan bitno novi iskorak i nastavak te misaone tradicije unutar sredozemno-evropskog pokreta i duha renesanse, humanizma i reformacije, u jednoj novoj formi. Ibn Haldun, *Mugaddima*, uvodni dio, al-Qahira, 1976.

partner ili kao 'ideološki protivnik i filozofski uzor', omogućio je Evropi duhovni i materijalni napredak zaklonivši je od destruktivnih barbarskih najezdi Mongola, Turkmana, Normana i dr. za čitav jedan milenij. Islamska kultura i njeni narodi naročito na Istoku, zaustavili su sve udare dajući ogromne žrtve u kasnije opustošenim gradovima (Bagdad, Semerkand, Buhara, Niva, Gazna, Damask i dr., "osunčanim gradovima diljem Mediterana i islamskog Istoka, gradovima koji su se razvijali oko jednog središta koje simbolično kazuje da je i središte beskrajnog univerzuma jedno i jedino" (E. Karić) i dragocjenu višestoljetnu kulturnu baštinu.

M. Horten, profesor semitske filologije na bonskom univerzitetu koji je sa velikom interesom istraživao djela islamskih mislilaca u oblastima filozofije i teologije, upozorio je da se povijest islama može, s punim pravom, opisati kao uzajamno djelovanje, međusobna harmonija i produbljivanje dviju različitih sila, tj. element arijske kulture i iskustva, s jedne strane, i semitske religije, s druge strane. Musliman je uvijek podešavao svoju vjersku koncepciju sa elementima kulture koju je on prisvajao od naroda koji su ga okruživali. Od 800. do 1100., kaže Horten, pojavilo se u islamu oko stotinu sistema teologije; ova činjenica svjedoči očevidno u prilog elastičnosti islamske misli, kao i neprekidne aktivnosti naših ranih mislilaca. Na temelju dubljih proučavanja islamske misli i literature on je ustvrdio: "Duh islama je tako širok da je praktično bez granica. Izuzimajući samo ateističke ideje on je asimilirao sve dostupne ideje okolnih naroda i dao im svoju vlastitu posebnu orijentaciju."[24]

Period koji otpočinje krajem XIII i početkom XIV stoljeća se u historiji arapsko-islamske filozofije označava kao početak epohe dekadencije, kada opća filozofija i druge znanosti gube svoje utemeljenje i kada kontinuitet filozofskog mišljenja blijedi i nestaje. U evropskom dijelu Sredozemlja (Italija) i Evropi općenito otpočinje veliki uspon ljudskog duha – rana renesansa.[25]

---

[24] M. Ikbal, *Obnova*, str. 120-121; M. Horten, *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologije im islam*, Bonn, 1910, str. 25-39.

[25] Pored literature naznačene u fusnotama ovaj Uvod je sačinjen i preko uvida u sljedeća djela i studije: F. Hiti, *Istorija Arapa*, Sarajevo, 1988; T. W. Arnod, *Povijest islama – historijski tokovi misije*, Sarajevo, 1989; N. Šukrić, *Povijest islamske kulture i cilizacije*, Islamski teološki fakultet, Sarajevo, 1989; E. Karić, *Kur'ansku univerzum*, Pogovor prijevodu, *Kur'an – sa prijevodom na bosanski jezik*, Sarajevo, 1995.; B. Lewis, *Arapi u povijesti*, Zagreb, 1956; R. Ettinghausen, *Ambijent stvoren čovjekovom rukom*, u: Grupa autora, Svijet islama, Beograd, 1976, str. 61-92; E. G. Gomez, *Mavarska Španija*, u: Ibid, str. 229-248; A. I. Sabra, Naučni poduhvati, u: Ibid, str. 185-204.

أورهان بايراكتارفيتش

ظهور الفلسفة الإسلامية وروح العصر

الملخص

إن الموقع الجغرافي ـ السياسي لبلاد حوض البحر الأبيض المتوسط التي يحقق فيها الإسلام التطور والتأثير المهمين والتي يؤسس فيها المراكز الثقافية ـ الحضارية المهمة، مثل مصر وسوريا وقبرص وكريت وإفريقيا الشمالية وصقلية وإسبانيا وشبه الجزيرة الهندية ـ الباكستانية وتركيا وجزء البلقان، كان يمكّن، منذ الأزمنة القديمة إلى اليوم، من أوسع لقاءات الشرق والغرب. وكانت في الحرب والسلام تتجابه وتتناوب تأثيرات مصر القديمة ويونان وفارس وكارتاخينا وروما حتى يُنقل كل ذلك في مرحلة القرون الوسطى المبكرة إلى المسيحية والإسلام. إنه عن طريق إسبانيا المسلمة وإيطاليا جاءت فلسفة أرسطو والعلوم الطبيعية وتعاليم شراحيه ومترجميه العرب في شكل حوّل الفكر الأوربي. والسيل الجديد للأفكار اليونانية يبدأ بوصول الأفلاطونيين الجدد بعد إغلاق مدارسهم في أثينا سنة 529. فأصبحت المدن المسلمة مراكز العلم التي كانت تختلط فيها الأفكار اليونانية والفارسية والسورية القديمة واليهودية والهندية. ويواجه الإسلام والثقافة والفلسفة الإسلاميتان الأديان والمذاهب الأخرى وكذلك الطرق الأخرى للفهم واستيعاب النظريات والتطبيقات الذاتية حيث تستمر وتتطور المناقشات والحوارات مع اليهود والنصارى والبوذيين والزرادشتيين والمجوس وممثلي التعليم الفلسفي اليوناني.

الكلمات الأساسية: الفلسفة اليونانية، أرسطو، ابن رشد، المترجمون من اللغة اليونانية، العرب، حوض البحر الأبيض المتوسط، إسبانيا المسلمة، الثقافة والحضارة الإسلاميتان، الصوفية الإسلامية، التوحيد، روح الإسلام

Orhan Bajraktarević

THE EMERGENCE OF ISLAMIC PHILOSOPHY AND THE SPIRIT OF THE TIME

ABSTRACT

The geopolitical position of the Mediterranean countries where Islam maintains considerable growth and influence, the countries where it establishes important cultural and civilizational focal points such as Egypt, Syria, Cyprus, Crete, North Africa, Sicily and Spain, the Indo-Pakistani subcontinent, as well as Turkey and a part of the Balkans, has enabled, since the days of yore up to the present time, the widest encounters between the East and the West. In war and peace, the influences of ancient Egypt, Greece, Persia, Carthage and Rome, have been confronting and replacing each other, which transfered to Christianity and Islam in the epoch of the early Middle Ages. Via Muslim Spain and Italy, Aristotle's philosophy, natural sciences and learning spread by Arab interpreters, translators and commentators of Aristotle, came in the form which has transformed European thought. There was a new influx of Greek ideas along with the arrival of the Neo-Platonists, after the closure of their schools in Athens, in 529. Muslim cities became centers of science in which Greek, Persian, Syriac, Jewish and Indian ideas intertwined. Islam, Islamic culture and philosophy, faced other religions and teachings, as well as a different understanding and adoption of its own theory and practice, while there were ongoing and developing polemics, dialogues, disputes with Jews, Christians, Buddhists, Zoroastrians, Mazdaists and the preservers of Greek philosophical teachings.

KEYWORDS: *Greek philosophy, Aristotle, Averroes, translators from Greek, Arabs, Mediterranean, Muslim Spain, Islamic culture and civilization, Islamic mysticism, monotheism, the spirit of Islam*

Enes Durmišević

KURŠUMLI MEDRESA – "MALA UNIVERZA"

SAŽETAK

Bosna i Hercegovina kao država, a pogotovo kao društvo, osporava se od pojave nacionalnih, bolje rečeno nacionalističkih pokreta iz susjedstva već dva stoljeća. To je pokazala i agresija na državu Bosnu i Hercegovinu, a posebno na bosanskohercegovačko društvo na kraju XX. stoljeća, 1992.-1995. godine. Uporno se ponavljaju historijske laži po kojima Bosna nikada nije postojala, uprkos svim dokazima materijalne i duhovne kulture.

Kada govorimo o institucionalnom obrazovanju, sve moderne evropske države institucionalno obrazovanje vezuju za prve visoke škole, prve univerzitete u današnjem smislu riječi, koji su nastali kao srednjovjekovna učilišta koje je osnivala Katolička crkva, dok su prvi nastavnici bili svećenici, što je bilo sasvim normalno u to vrijeme.

Tako se i navodi da je prvo takvo jedno učilište (sveučilište, univerzitet) u Evropi nastalo u Bolonji 1088. godine, koga su slijedili i svi drugi širom tadašnje Evrope. Međutim, u Bosni i Hercegovini nije takav slučaj. Ako prihvatimo činjenicu da su raniji režimi iz imperijalističkih, hegemonističkih ili ideoloških razloga odbijali priznati da je institucionalno visoko obrazovanje počelo puno prije nego što se to zvanično tvrdi (iza Drugog svjetskog rata), postavlja se pitanje zašto demokratska i "naša", probosanska (?) vlast nije, već više od dvadeset godina ništa promijenila? Da li bosanske (posebno bošnjačke) političke elite, u obrazovanju zadržavaju ideologije koje su imale za cilj da o našoj kulturi govore kao o neevropskoj?

KLJUČNE RIJEČI: *obrazovanje, univerzitet, fakultet, škola, kultura*

Uvod

Prva učilišta u Evropi koja prethode savremenim univerzitetima otvarana su sa dozvolom pape ili evropskih kraljeva. Dodijeljene određene povlastice bile su osnova, temelj autonomije današnjih univerziteta. Pojavom mecena, onih koji su potpomagali ovakva učilišta, ali i one koji su na njima sticali znanje, samo je unaprijeđen rad i razvoj ovakvih institucija.

Reformacija, humanizam i renesansa donose novi zamah i novi duh u organizaciji i radu, s tim da svećenici sve manje bivaju uključeni u nastavni proces.

Srednjovjekovni studij je u početku imao četiri škole, fakulteta (*medicina*, *pravo*, *teologija* i *filozofija*), a po tradiciji, polaznici su trebali savladati sedam antičkih umijeća (*gramatiku*, *retoriku*, *dijalektiku*, *aritmetiku*, *geometriju*, *muziku* i *astronomiju*). Studij se sastojao od čitanja, tumačenja i interpretiranja tekstova, završavajući se ispitima, na osnovu kojih su se dodjeljivali stupnjevi: *bacallauereus, magister i doctor.* Izbor nastavnika u zvanjima *profesor, magister* i *doctor,* vršio se unutar svakog fakulteta tajnim glasanjem. Svaki uspješan kandidat dobijao je licencu koju mu je dodjeljivao univerzitet. Na čelu univerziteta bio je *rector*, kojega su birali nastavnici i studenti, a na čelu fakulteta je bio *decanus*.

Pojam univerziteta u srednjovjekovnoj zapadnoj Evropi danas je temelj visokog obrazovanja i istraživanja u cijelom Svijetu. Savremeni univerziteti još poštuju tradiciju koja se pokazala iznimno plodnom za najnaprednije ideje. Pojedini univerziteti se ponose svojom historijom, a stariji univerziteti su često kvalitetniji. Tradicija se očituje u čestoj upotrebi latinskoga jezika u radu, posebno u dokumentima i svečanim manifestacijama, te nazivima za univerzitetske vlasti (*rektor*, *senat*, *dekan*), naučno-nastavnim zvanjima (*docent*, *profesor*) i akademske nazive (*bakalaureus*, *magistar*, *doktor*). Tradicionalno se koriste stari simboli vlasti (lanac, žezlo), a himna gotovo svih univerziteta i studenata je srednjovjekovna latinska pjesma *Gaudeamus igitur*. Tradicionalni su i manje simbolički elementi kao što su struktura univerzitetskih vlasti, autonomija univerziteta i nedjeljivost podučavanja od akademskog rada.

Kao što smo vidjeli, moderni evropski univerziteti svoje korijene vuku iz srednjovjekovnih vjerskih (kršćanskih) učilišta i svi se ponose svojom tradicijom i godinama svoga rada i postojanja.

Moderno obrazovanje, koje je rezultat višestoljetnog razvoja, podrazumijeva nastavu u posebno izgrađenim zgradama. Izraz škola (lat. *scho-*

la) je izvorno grčka riječ i bukvalno znači *dokolica*, *rekreacija*. U starim društvima školovanje je bilo dostupno samo malom broju ljudi, onima koji su imali novca ili vremena. Crkveni velikodostojnici bili su jedine pismene osobe, osposobljene za čitanje i tumačenje religijskih tekstova.

U ranijem periodu privatni učitelji su podučavali djecu bogatih, kada većina stanovništva nije imala nikakvog obrazovanja do početka XIX. stoljeća kada se u Evropi i Sjedinjenim Američkim Državama uvodi sistem osnovnih škola. Proces industrijalizacije i širenje gradova izazvali su potrebu za specijalnim obrazovanjem. Današnja podjela rada rezultirala je raznim profesijama u kojima se koriste razna stručna znanja, tako da više nije moguće prenošenje znanja sa roditelja na djecu. Sve više dolazi do izražaja apstraktno učenje pojedinih disciplina, a ne samo praktično prenošenje nekih specifičnih vještina.

Življenje u modernom društvu zahtijeva od ljudi da savladaju osnovne vještine kao što su: čitanje, pisanje i računanje, a u novije doba i informatičke vještine te da steknu opće znanje o svom fizičkom, društvenom i ekonomskom okruženju.

U isto vrijeme važno je da znaju kako da uče da bi bili u stanju ovladati novim i tehnički veoma složenim oblicima informacija. Moderni obrazovni sistem oblikuje se početkom XIX. stoljeća. Tako naprimjer, obavezno školovanje u Velikoj Britaniji uvedeno je 1870. godine, kada se razvija i sistem privatnih škola u kome se plaća školovanje, posebno na nivoima višim od osnovnog.

Sistem školstva u SAD-u nameće praksu discipliniranja djece, što je rezultat tradicionalnog odgoja i uvjerenja da djeca moraju slušati roditelje bez pogovora. Ovo načelo bilo je uvedeno u propise prvih američkih kolonija u XVII. stoljeću. Prema jednoj odredbi iz 1642. godine svaki roditelj i učitelj mogao je biti kažnjen ako zanemari obučavanje i rad svoje djece. U slijedećoj fazi obrazovanja, pošto ova odredba nije dala očekivane rezultate, vlasti su 1647. godine sāme organizirale školovanje.

Dva su stoljeća bila potrebna da bi se obrazovanje uvelo kao potpuni sistem za mnogobrojno naseljeno višeetničko i višekonfesionalno stanovništvo SAD-a. Veoma veliki problem bio je, ali i ostao, kako i na koji način ovakvo raznorodno društvo putem obrazovnog sistema jezički unificirati, pa i kulturno "amerikanizirati". Američki ideal jednakih mogućnosti za svakoga dovodio je do razvoja školstva i masovnog širenja obrazovanja znatno ranije i uspješnije nego u drugim zemljama, ali taj ideal nikad nije dostignut.

"Mala univerza"

Kada govorimo o tradiciji univerzitetskog obrazovanja u Bosni i Hercegovini, navodi se tvrdnja da je prvi fakultet osnovan 1946. godine. Ali zaboravlja se, ili se ne želi znati, da, slijedeći evropsku tradiciju u formiranju visokih učilišta, možemo tvrditi da u Bosni i Hercegovini nastanak ovakve vrste učilišta možemo vezati za osnivanje Gazi Husrev-begove medrese u Sarajevu koja je utemeljena 1537. godine. Uostalom, veliki kulturni radnik, arheolog i etnolog iz austro-ugarskog doba u Bosni i Hercegovini, Ćiro Truhelka, Gazi Husrev-begovu medresu nazvao je "malom univerzom".

Medresu kao ustanovu je izdržavao vakuf (*waqf*, mn. *'awqāf*). Vakufe (zaklade) su ustanovljavali (uvakufljavali), najčešće, članovi vladajućeg sloja u Osmanskom carstvu: paše, veziri, vojskovođe, namjesnici, kadije i ulema. Medresa je najčešće bila u građevinskom sklopu sa džamijom, javnom kuhinjom (*imāratom*) i drugim dobrotvornim ustanovama. Otuda vjerovatno i potiče arapski termin *kulliyyah* (arap. *cjelina*, *cjelokupnost*, *općenitost*, *univerzalnost*) koji u modernom arapskom jeziku znači fakultet, a koji se odnosi na pojam koji nosi ideju univerzalnog i na sistem reda i discipline s obzirom na organiziranje, usađivanje i širenje znanja.

Kulliyyah je utemeljena na znanstvenom konceptu da znanje posjeduje univerzalne karakteristike koje obuhvataju sve aspekte života i stvaranja. Stalnom potragom za znanjem i decentralizacijom obrazovnih i profesionalnih aktivnosti, islamski svijet je prihvatio visoko obrazovanje i naučavanje unutar različith institucija, kao što su džamija (*jāmī'*), mekteb (*maktab*) i medresa (*madrasa*), zatim *bayt 'al-ḥikma* (kuća mudrosti) i *daru 'al-'ulūm* (kuća znanja), kružoci učenjaka i studenata (*majālis*), kuće sufijskih (mističnih) bratstava (*zāwiyye*) i dr. Znanje se dalje materijalizira u bolnicama, opservatorijama, zanatskim radnjama i privatnim središtima umjetnosti i zanata.

Jedna druga važna crta zapadnoga obrazovanja, koja je najvjerovatnije nastala pod utjecajem islama, jeste pojam *fakulteta*, a što je zapravo latinski prijevod arapske riječi *quwwah*. Islamski pojam *quwwah*, koji se odnosi na moć, snagu, inherentnu ljudskoj duši i čovjekovim tjelesnim organima, inspirirao je zapadni pojam *fakulteta*, zahvaljujući ranom i velikom utjecaju islamske medicine na Zapad. Ova veza također pokazuje, budući da se pojam *fakulteta* odnosi na živo biće u kome *znanje* postoji, te da je to znanje vladajući princip koji određuje njegovo mišljenje i djelovanje kroz oponašanje jedne opće strukture, oponašanje u formi, funkciji

i svrsi čovjeka, mikrokosmičko predstavljanje čovjeka uistinu, Univerzalnog Čovjeka (*'al-'insān 'al-kulliyy*).

Sa razvitkom medresa, pojavio se i univerzitet, sveučilište (*jāmi'*). Najstariji univerziteti nastali su u muslimanskom svijetu još u IX. i X. stoljeću (Univerzitet Al-Qarawayn u Fesu u Maroku osnovan 859. godine i Al-Azhar u Kairu, utemeljen 970. godine).

Samo zato što je najvećim dijelom pismenost u osmanskoj Bosni bila na arapskom, turskom i, manje, perzijskome jeziku, a ne na latinskom, i što je ta kultura bila utemeljena na islamskom poimanju svijeta, Bosna i njena historija toga doba se nazivaju "tamnim vilajetom", "dobom mraka, nepismenosti i nekulture", itd. Predstavljanje i kanoniziranje takve, imaginarne, izmišljene slike o Bosni i njenoj historiji u doba Osmanlija, služila je jasnom cilju: brisanju svakog traga islamske kulture, ali i eliminaciji svih stanovnika Bosne koji pripadaju toj kulturi. Jer kako drugačije objasniti činjenicu da već dva stoljeća u Bosni i na Balkanu ubice i rušitelji sebe prikazuju kao graditelje, a njihove muslimanske žrtve remetilačkim faktorom, prijetnjom evropskom miru, ostatkom "mrskog okupatora", te je posve legitimno eksterminirati ih i uništiti svaki njihov trag. Međutim, preostaje jedno jednostavno pitanje i još jednostavniji odgovor: Kako to da je multikulturalnost (i sve što uz nju ide, multikonfesionalnost, multietničnost, itd.) koja se smatra vrijednošću modernog čovjeka, najprisutnija na onim evropskim prostorima na kojima je vladala osmanska vlast i da su svi narodi pod njihovom vlašću sačuvali svoju kulturu, vjeru, jezik, običajnost... (Grci, Bugari, Srbi, Crnogorci, Rumuni, Mađari, Hrvati, Bošnjaci, Albanci i drugi balkanski narodi)? S druge strane, evropski kolonijalni gospodari od Aljaske do Ognjene Zemlje u Sjevernoj, Srednjoj i Južnoj Americi, za samo jednu generaciju uništili su kulturu, jezike i vjeru svih naroda na tom ogromnom prostoru, gdje su danas zvanični jezici svih država na američkom kontinentu, jezici kolonizatora: engleski, francuski, španjolski i portugalski. Autohtona kultura, vjera i jezici su nestali, a potomci autohtonih naroda mogu se sresti još samo u rezervatima. Njihovom prošlošću se ne bave historičari jer skoro da nema nikakvih tragova o njihovom postojanju, zato je preostalo da njihovu tradiciju i običaje istražuju samo kulturni antropolozi, jer je uglavnom sve sistematski uništeno.

U svim historiografskim balkanskim, pa i u evropskim konstrukcijama, gdje god su muslimani uništeni ili protjerani (od Španije, preko Sicilije do Balkana) takav čin prikazan je kao legitimno oslobađanje kršćanskih prostora od nevjernika.

S druge strane, hiljade mekteba i medresa, mnogobrojne javne i privatne biblioteke, kultura življenja, itd., najbolji su dokaz ovakvih lažnih, nacionalističkih i šovinističkih tvrdnji o "dobu mraka, nepismenosti i nekulture", koje nisu nestale iz školskih udžbenika na južnoslavenskim prostorima, od osnovne škole do univerziteta. Ovakvom kulturnom politikom svih balkanskih nacionalističkih država želi se izvršiti "prevjeravanje" Balkana, odnosno otrgnuti njegovu historiju i kulturu od osmanskih (čitaj islamskih) tragova i utjecaja. Međutim, takav posao je uzaludan, jer čak i razorena kulturna baština ostaje u pamćenju preživjelih.

Ako se odbija priznati Gazi Husrev-begovu medresu kao početak visokog obrazovanja u Bosni, zar formiranje Šerijatske sudačke škole 1887., Vrhbosanske katoličke bogoslovije 1890., franjevačkog Filozofsko-teološkog studija 1905. godine, i na kraju, to posebno treba naglasiti, Visoke islamsko-šerijatske teološke škole (VIŠT) ne predstavlja podizanje istinskih učilišta čije godine osnivanja ne bi mogle biti godinom formiranja prvog fakulteta u Bosni i Hercegovini. Površan pogled u silabus VIŠT-a uvjerit će svakog dobronamjernog, obrazovanog čovjeka da predstavlja više od bilo kog fakulteta u to doba u zajedničkoj nam državi. Očito su ideološki i mnogi drugi razlozi bili ključni, da sami sebi ne priznamo nešto što je toliko očito. Takva vrsta autodestrukcije vlastite duhovne kulture preživjela je i demokratske promjene (ma šta to značilo) u Bosni i Hercegovini i samo zadobila nove forme.

Stoga s punim pravom možemo tvrditi da smo puno prije, nego to tvrdi zvanična nauka i politika, imali univerzitetsko obrazovanje.

"Božiji rob, učen, spreman, savršen i iskusan" shodno "vremenu i mjestu"

Vodeći računa o onima koji će pohađati njegovu medresu, Gazi Husrev-beg u vakufnami (zakladnici) insistira da "se namjesti između Božijih robova čovjek učen, spreman, savršen, iskusan, koji predavanjem i pisanjem diže zastore istinā, koji je u sebi sakupio grane i temelje, koji obuhvata spekulativne i tradicionalne znanosti".

Prema tekstu vakufname, kada govori o predmetima koji će se izučavati u medresi, vakif naglašava da "se predaje:

– tumačenje Kur'āna (*tafsīr*)

- tradicija, riječ, postupak i ponašanje Poslanika (*ḥadīṭ*)
- šerijatsko pravo (*ʼal-ʼaḥkām*)
- osnovi/metodologija šerijatskog prava (*uṣūl*)
- semantika i retorika (*ʼal-maʻānī wa ʼal–bayān*)
- dijalektička teologija (*ʼal-kalām*)
- i drugi predmeti koje bude iziskivalo običaj i mjesto".

Stavom da se u medresi izučavaju "i drugi predmeti koje bude iziskivalo običaj i mjesto" Gazi Husrev-beg je, uz tradicionalne predmete koji su se tada izučavali u medresama Osmanskog carstva, pokazao da shvata kult nauke u islamu. Poput vizionara učinio je svoju medresu otvorenom školom, prijemčivom za sve oblike i sadržaje obrazovanja koje je iznjedrio ne samo islam i islamska kultura, nego i sve druge vrijednosti koje doprinose humanosti i ispunjenju smisla čovjekovog života. Na najbolji način je potvrdio islamsko prvobitno načelo traženja znanja, potvrđujući da se obrazovanje i odgajanje muslimana u duhovnom i za duhovno obistinilo u sveopćem oduševljenju i izrazilo tako reći istovremeno u teologiji i filozofiji, praktičnim i egzaktnim naukama, pjesništvu i drugim umjetnostima. Za to vjersko oduševljenje, ustvrdio je Hegel u svojim *Predavanjima o filozofiji povijesti*, da ono "kao takvo nikada nije izvršilo veća djela".

Kulturni i duhovni život osmanske Bosne određuje religijsko-konfesionalni okvir u kome možemo pratiti odnos *visoke* i *narodne* kulture. Područje visoke kulture karakterizira odvojenost tri kulturna identiteta (islamski, katolički i pravoslavni), dok se u području narodne kulture ovi kulturni identiteti prožimaju. S druge strane, *visoka* kultura nije jednako razvijena kod sva tri entiteta, što je sasvim razumljivo s obzirom da je vladajuće Osmansko carstvo bilo muslimanska država, pa je sasvim logično da je islamska *visoka* kultura bila najrazvijenija.

Međutim, ova visoka kultura bila je marginalizirana u svim državama u kojima je egzistirala Bosna i Hercegovina (Austro-ugarska monarhija, Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca (SHS)/Jugoslavija i Federativna Narodna Republika Jugoslavija (FNRJ)/Socijalistička Fedreativna Republika Jugoslavija (SFRJ) i smatrana manje vrijednom bez značajnijeg kulturnog i duhovnog značenja, sve do osamdesetih godina XX stoljeća. Bila je to sasvim logična posljedica državne i kulturne politike koja je smatrala da ne postoji narod kome bi takva kultura i duhovnost mogli pripadati, odnosno da je to ostatak prošlosti i civilizacije koja ne zavrjeđuje pažnju. U najboljem slučaju, takva kultura i duhovnost se smatrala isključivo i jedino teo-

loškom, te je stoga mogla biti tretirana samo u knjigama i udžbenicima koji se bave historijom religije. Tako je vrlo vrijedna baština bila zanemarena i namjerno zaboravljena, zahvaljujući evrocentričkom poimanju kulture, ali i nacionalističkoj i hegemonističkoj kulturnoj politici u obje Jugoslavije, po kojoj ovu baštinu nije trebalo istraživati, jer je bila produkt feudalnog doba i okupatora (kakva je to okupacija koja traje četiri stotine godina?) naših, južnoslavenskih prostora, a ne veoma vrijedna duhovna baština domaćeg čovjeka koji je stoljećima stvarao u kontinuitetu. Negiranje bosanske duhovne i kulturne baštine, negiralo je i samu Bosnu i njenu historiju.

Nakon okupacije Bosne i Hercegovine 1878. godine, austro-ugarske vlasti su osnovale vrlo značajnu obrazovnu instituciju u našoj zemlji. Bila je to Šerijatska sudačka škola koja je započela svoj rad 1887. godine u zgradi u kojoj se danas nalazi Fakultet islamskih nauka. Nakon završenih studija, svršenici Šerijatske sudačke škole obnašali su funkcije ministara, državnih savjetnika, članova Ulema medžlisa, muftija, profesora, advokata i drugih. Ova škola je dala brojne generacije sudija i drugih službenika u vjersko-prosvjetnim, kulturnim i društvenim djelatnostima u Bosni i Hercegovini, kako za vrijeme austro-ugarske okupacije, tako i kasnije, u Kraljevini SHS/Jugoslaviji i novoj Jugoslaviji. Njihov značaj za vjersko-prosvjetno, kulturno i političko uzdizanje Bošnjaka, ali i drugih bosansko-hercegovačkih naroda, ali i razvoj nauke u Bosni i Hercegovini je veoma velik. Neki od svršenika Šerijatske sudačke škole bili su i profesori prvog univerziteta u Bosni i Hercegovini.

Profesori Šerijatske sudačke škole bili su i trojica reisul-ulema: Mehmed Tevfik-ef. Azapagić, Sulejman-ef. Šarac i Mehmed Džemaluddin-ef. Čaušević, te naibu reis (zamjenik reisul-uleme, dva puta, 1936.-1938. i 1942.-1947.), Salih-ef. Bašić. Zatim, poznati bošnjački književnik iz doba preporoda bošnjačke književnosti, Edhem Mulabdić, pravni stručnjaci: Abdullah Ajni Bušatlić, Sejfullah Proho, Adalbert Vugrovački Schek, Eugen Sladović, Hasan Spaho, te poznati, prosvjetni i kulturni radnici toga vremena: Ahmed Burek, Muhamed Tufo, Osman Nuri Hadžić, Muhamed Pandža, Šaćir Sikirić, Besim Korkut, Šaban Hodžić, Mustafa Ajanović, Hamdija Kapidžić, Milan Prelog, Vladimir Skarić, Vaso Čubrilović, Samuil Baruh i drugi.

Usporedbe radi, da pogledamo šta se samo iz prava izučavalo u ŠSŠ: *Šerijatsko pravo*, *Povijest prava i nauka o predaji*, *Pravnička stilistika*, *Diobe nasljedstva*, *Šerijatski parnički postupak*, *Zakoni o posjedu zemljišta*, *Osnovi evropskog pravoslovlja*, *Ibadat* (*obredoslovlje*), *Ženidbeno pravo* (*Munākehāt*), *Šerijatsko pravo – Mu'āmalāt, Vakuf*, *Udhijje* (propisi o pri-

nošenju žrtve, kurbana), *Kerāhijje*, *Vesājet* (*Nasljedno pravo*) i *Džinājet* (*Krivično pravo*), *Islamsko građansko pravo*, *Pravna pravila i nauka o tradiciji* (*Uṣuli fikh*), *Sunnet*, *Idžmā'* (saglasna mišljenja islamskih pravnika o nekom pitanju – *communis opinium doctorum*), *Kijās*, *Aḥkjām* (*Šerijatski pravni propisi*), *Juristička stilistika* (*Sakki-šer'-ī*), *Mebādi' sakk* (*Osnovi sudskih isprava sa formularima*), *Nasljedno pra*vo (*Ferāiz*), *Šeriatsko procesualno pravo* (*Uṣūli muhākamāt*), *Djelokrug šeriatskih sudova* (*Šerijatski postupak*), *Zakon o zemljišnom posjedu* (*Kavānīni erāzī*), *Evropsko pravo*, *Državno pravo* (*Državno uređenje austrijskih zemalja*, *Državno uređenje zemalja sveto-ugarske krune* i *Zajedničke poslove* i *Ustav Austro-Ugarske monarhije), Organizacija uprave u Bosni i Hercegovin*i, *Organizacija uprave u Bosni i Hercegovini* (*Upravno pravo* – Opći i Posebni dio), *Kazneno pravo i postupnik*, *Građansko pravo i postupnik*, *Opće građansko pravo*, *Gruntovni zakon iz 1884. godine* i *Organizacija i djelokrug šeriatskih sudova*.

Pored mnogih predmeta iz područja prava izučavani su jezici: *bosanski* (kasnije *srpskohrvatski*), *njemački*, *arapski* i *turski*, *logika*, *retorika*, *stilistika*, *dogmatika*, *matematika*, *fizika*, *zemljopis*, *povijest*, *kulturna istorija islama*, *psihologija*, *higijena* i dr. Ova škola obrazuje, ali i odgaja, jer ima profesore profila Sejfullaha Prohe, koji na ponudu tadašnjeg reisul-uleme Mehmeda Tevfik-ef. Azapagića da ga postavi za kadiju, odgovara: "Želim da služim i podučavam, a ne samo da služim i od toga živim".

Na sličnom, obrazovnom i odgojnom nivou su i Rimokatoličko svećeničko sjemenište, bogoslovija (*Seminarium provinciale majus archiepiscopalis ecclesiae vrhbosnensis*) i Franjevačka teologija, odn. Filozofsko-teološki fakultet, "jer ni jednom svećeniku nije dopušteno to da ne zna svoje kanone".

Viša islamska šerijatsko-teološka škola (VIŠT) – više od fakulteta

Osnivanjem VIŠT-a 1937. godine koja je naslijedila Šerijatsko sudačku školu, obrazovanje u Bosni i Hercegovini dignuto je na viši nivo. Nastava u ovoj školi trajala je četiri godine (osam semestara), dok član 14. Uredbe kojom je osnovana ova visoka škola taksativno, pored ostalih, nabraja i predmete iz šerijatskog prava: *Islamsko obredoslovlje* (*ibadat*), *Šerijatsko pravo sa filozofijom prava* (*fikh*, *usul* i *hikmetu tešri*), *Šerijatsko građansko pravo* koje je obuhvatalo *stvarno* i *obligaciono*, *vakufsko*, *državno* i *upravno pra-*

vo. Zatim, *Šerijatsko krivično pravo* i *krivični postupak* i *Šerijatsko nasljedno pravo* unutar koga su izučavani ustrojstvo i nadležnost šerijatskih sudova. U okviru pobrojanih predmeta iz područja šerijatskog prava izučavane su sve grane šerijatskog prava, a pod pojam "svjetovno pravo" ulazili su predmeti *Enciklopedija prava*, *Rimsko pravo*, *Građansko* (*Stvarno, Porodično*, *Obligaciono*, *Nasljedno*, *Trgovačko*, *Mjenično*, *Stečajno* i *Pobojno*), *Povijest prava slovenskih naroda* (Istorija srednjovjekovnog srpskog i Istorija srednjovjekovnog hrvatskog prava), *Ustavno pravo*, *Građanski postupak*, *Upravno*, *Krivično* (opći i posebni dio) i *Crkveno* (*konfesionalno*) *pravo*. Prema tome, pravna naobrazba polaznika VIŠT-a bila je veoma široko postavljena.

Predavači prava na VIŠT-u bili su najznačajniji pravnici toga doba. Neki od njih su, nakon ukidanja Šerijatske sudačke škole, prešli na VIŠT. Profesori VIŠT-a bili su Muhamed Emin Dizdar, Salih Safvet Bašić i Šaćir Sikirić, Mehmed Ali Ćerimović, Mehmed Handžić, Hazim Muftić, Muhamed Tufo, Abduselam Balagija, Osman Omerhodžić, Behaija Salihagić, Miloš Bajić, Hamdija Ćemerlić i dr.

VIŠT su završili, ili školovali se u njoj, veoma veliki broj univerzitetskih profesora, naučnika i kulturnih radnika u Bosni i Hercegovini iza Drugog svjetskog rata. Najveći broj njih, s obzirom na profil VIŠT-a, opredijelio se i bavio pravnim znanostima, historijom i orijentalistikom. Dovoljno je nevesti samo njihova imena: Hazim Šabanović, Mehmed Mujezinović, Hivzija Hasandedić, Adem Handžić, Hasan Škapur, Mahmud Traljić, Kasim Hadžić, Salih Trako, Naim Hadžiabdić, Alija Bejtić, Vehbija Hodžić, Ibrahim Hodžić, Ćamil Avdić, Ibrahim Trebinjac, Rašid Hajdarević, Smail Balić, Muhamed Huković, Muhamed Mujić, Halid Buljina i dr.

S obzirom da obrazovanje ima značajnu funkciju u svakom društvu i zbog toga svaka vlast želi odrediti njegovu koncepciju i sadržinu. Na taj način preko najmoćnijeg instrumenta društvene percepcije i oblika socijalizacije pojedinci, ali i društvo u cjelini, prihvataju vrijednosti i norme društvenog sistema, koji je, uglavnom, produkt vladajućih struktura. U svemu tome leži interes svake vlasti da preuzime brigu o organiziranju i finansiranju obrazovanja. Pored toga u sadržajnom smislu kroz obrazovanje se usvajaju društvene norme i vrijednosti i formira osjećanje pripadnosti svojoj zajednici, društvenoj grupi, naciji, narodu ili religiji.

Istinsko i humano obrazovanje naučava univerzalističke norme koje znače da je pojedinac samo jedan od mnogih (jednakih) i da je njegov položaj uvjetovan poređenjem sa drugima, a ne zagarantiran unaprijed nekom osobinom ili pripadnošću nekom partikularitetu (naciji, narodu,

rasi, vjeri ili grupi). Dostignuća svakog pojedinca vrjednuju se na osnovu općih, društveno prihvaćenih mjerila, a ne na osnovu posebnih mjerila (biti pripadnikom neke nacije, naroda, rase, vjere ili biti nečiji sin).

Također se, kroz sistem obrazovanja razvijaju i osjećanja za vlastitu kulturu, pripadnost određenoj grupi, narodu, naciji ili religiji i solidarnost sa njima. U procesu obrazovanja oblikuje se svijest i gledište pojedinca, kada su u pitanju procesi u društvu i sistem vlasti. Svi obrazovni sistemi su utemeljeni na historiji znanja i historiji društva. Putem sistema obrazovanja snažno se mijenja struktura društva, porodice i zanimanja. Stečena znanja i obrazovne vještine su veoma primjenljivi i upotrebljivi u privrednom i praktičnom životu. Iako se znanje individualno stiče ono postaje bogatstvo cijelog društva ili zajednice. Za razliku od mnogih individualnih osobenosti, obrazovanje je jedna od rijetkih takvih osobenosti koja u praksi postaje zajednička vrijednost i korist cijelog društva.

S druge strane škola je most između porodice i društva kao cjeline. Škola je laboratorija u kojoj se učenik ili student priprema za svoju buduću ulogu u društvu. Time obrazovanje postaje izraz društvenog sistema u kome jednakost šansi otvara mogućnost mijenjanja položaja koje pojedinci stiču rođenjem ili nasljedstvom i postaje osnova emancipacije čovjeka i veoma funkcionalan instrument za ostvarenje identiteta svakog pojedinca. Obrazovanjem se stiče društveni ugled, autoritet i moć.

Ništa manje nije značajna i socijalizacijska uloga škole koja predstavlja most između pojedinca i društva. U heterogenost modernih društava sa razvijenom podjelom rada i mnoštvom uloga, škola unosi određenu količinu homogenosti i ujednačenosti i na taj način osigurava integraciju društva. Sa aspekta socijalizacije, škola ne znači samo prenošenje vrijednosti i normi društva, nego predstavlja društvo u malom, ona je mjesto gdje se uče i usvajaju najvažnija pravila života. U zdravim društvima škola postaje društveni regulator i mehanizam selekcije praveći izbor najsposobnijih pojedinaca koji će zauzimati najvažnije položaje u društvu.

Škola kao izvor ideologije

Kada škola prestane biti institucija koja formira duhovne sposobnosti pojedinca i postane društveni mehanizam održavanja sistema društvene nejednakosti, nepravde i diskriminacije, ona postaje najvažniji ideološki aparat u društvu, jer se u njoj ne uče samo znanje i vještine potrebne sva-

kom pojedincu u modernom društvu, nego se prenosi i ideologija. Osnovna svrha ideologije u školi je da uvjeri njene polaznike da su jedino oni i njihov narod (nacija, država, crkva, rasa) u pravu, a svi drugi nisu, da je samo njihova historija bila humana, svih ostalih je zločinačka i krvava, da je njihov narod poseban ("izabran", "nebeski") a svi drugi manje vrijedni, itd.

Ovako koncipirani školski nastavni programi imaju za cilj suptilno oblikovanje recipijenata prema zahtjevima vladajućih institucija i vladajuće ideologije. Ideološko obrazovanje u zajedničkoj nam državi doživjelo je slom u raspadu Jugoslavije i užasnim zločinima i genocidu čiji su inspiratori bili "najumniji" ljudi, članovi najviših tadašnjih naučnih institucija. Historije svih južnoslavenskih naroda, uglavnom bile su podređene dominantnom, diktirajućem diskursu "metropole".

Ako znamo da suštinu kulture jednog naroda čini historija i interpretacija predstavā i percepcijā o tom istom narodu, a predstave se proizvode, pa čak i falsificiraju, onda je svakom jasno koliki je značaj tačnog percipiranja vlastitog sebe, ali i vlastite prošlosti koju su nam, veoma često, drugi proizvodili i interpretirali.

Predstavljanje vlastite kulture u modernom svijetu je vrlo problematično, pogotovo ako imamo u vidu politički kontekst, koji je u slučaju Bosne i Hercegovine, a Bošnjaka posebno, stoljećima bio imperijalni, hegemonistički i vrjednosno osporavan. Ako se kultura iščupa iz vlastitog tla i podneblja, uz poricanje njene vrijednosti, sasvim je razumljivo da će takva kultura doživjeti veoma ozbiljne falsifikate.

Predstavljanje, percepciju, historiju i interpretaciju svijeta u kom živimo, veoma često rade drugi. A to predstavljanje, percepcija, historija i interpretacija čini temelj i bit svake kulture i ukoliko se jedna kultura odvoji od veza sa svojim podnebljem i svojom "geografijom", time joj se poriče vrijednost i biva podcijenjena i krivotvorena.

Stoga s pravom možemo kazati da je tadašnja politika, ravnopravnost Bosne i bošnjačkog naroda u zajedničkoj nam državi, doživljavala kao historijsko poniženje. Jer, kako drukčije objasniti činjenicu da su Bošnjaci u obje Jugoslavije bili jedini evropski narod koji je egzistirao bez vlastitih nacionalnih institucija, sa "anacionalnim političkim poltronskim vrhom, s policijskom presijom nad vjerskom i svjetovnom inteligencijom, bez prava na nacionalno ime, jezik, književnost, društvene običaje i vjersku praksu, sa zavodljivim utapanjem u zamagljeno jugoslavenstvo koje je bilo kao čistilište za buduća nacionalna opredjeljenja, konačno – posljednjih dvadeset godina s nacionalnim imenom Musliman, što se uvijek moglo

etnogenetski i politički relativizirati i problematizirati, te, prema potrebi, zloupotrebljavati, udaljujući nas terminološki od pojma o zemlji, porijeklu i jeziku", piše Alija Isaković u *Antologija zla*, 1994. godine.

Na tom tragu Bošnjacima se već dugo ubrizgava kompleks manje vrijednosti, kako iz susjedstva, tako i iz Evrope kroz evrocentrističke šprice. U biti ovakve ideologije stoji aksiom prema kome niko osim "nas" ("Evropejaca", "metropole", "komiteta" "izabranih", itd.) nema pravo niti zna objasniti "našu" historiju, jer "mi" smo jedini sposobni shvatiti i interpretirati je. Ko god to pokuša, legitimno je odlučno mu se suprotstaviti svim sredstvima.

Otuda je sasvim razumljivo, da čak i u najnovije vrijeme, na kraju XX. stoljeća, Bosnu i Hercegovinu i njenu historiju svi bolje "razumiju" od nas samih (Bosanaca). Njena nezavisnost se u Dejtonskom sporazumu tretira i poželjna je samo onoliko koliko njeni susjedi Srbija i Hrvatska (osporavatelji bosanske samostalnosti ali i agresori na nju) dozvoljavaju. Sve drugo je nezamislivo. Zar nisu govorili da nas treba civilizirati i evropski "uljuditi" (*la mission civilisatrice*) da bismo bili uvedeni u Evropu. Na putu tog civiliziranja prepustiše nas četničkom klanju, "manjačama", "omarskama" "lukama", "sušicama" "fočama", "višegradima", "bijeljinama", "dreteljima", "gabelama", "ahmićima" "stupnim dolovima" i završiše "srebrenicama".

Stoga je sasvim "razumljivo" da su agresori na Bosnu i Hercegovinu "garanti" njene opstojnosti u obliku "luđačke košulje", ali i tumači njene bliske historije čije je izučavanje utkano u obrazovni sistem u kome je vlastita historija slavna i časna, a tuđa obrnuta, vlastita tradicija posebna, a o tuđoj se govori uvredljivo. Istina o agresiji na Bosnu i Hercegovinu 1992.-1995. godine je veoma "nevina": rat je "nesretan", "zločine su svi činili", "treba gledati u budućnost i zaboraviti nesretnu prošlost", "mrtve ne možemo povratiti", itd., jer zvanična ideologija "imperije" tako zahtijeva i "diktira" nam prošlost. Istina i pravda su na čekanju. Možda do Dana Sudnjega (Istine)?

Razumljivo je da su prethodne vlasti odbijale priznati značaj spomenutih obrazovnih institucija u Bosni i Hercegovini iz imperijalnih, nacionalističkih, hegemonističkih i ideoloških razloga (ideološka briga oko bošnjačkog, i identiteta Bosne je poslovično poznata posljednja dva stoljeća), ali zašto bosanskohercegovačke demokratske vlasti i njene visokoškolske institucije nisu ništa uradile u posljednje dvije decenije da isprave ovu nepravdu prema historiji obrazovanja u Bosni (i Hercegovini)? Jedno od objašnjenja bi moglo biti da bosanske vlasti ne razumiju kulturu, jer kultura nije neposredna činjenica, ona se mora razumjeti. Možda je to za njih preveliki napor!

Imperativ da se pripada više nego jednoj kulturi i više nego jednom identitetu (što je kosmička istina) nedovoljno se naglašava. A to može biti blagodarna alternativa svim našim boljkama, jer je prirodno osjećanje svakog čovjeka da ne pripada samo jednoj kulturi i samo jednom narodu, nego čovječanstvu, koliko god to zvučalo kao fraza.

LITERATURA

– Hajrudin Ćurić, *Muslimansko školstvo u Bosni i Hercegovini do 1918. godine*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1983.
– Enes Durmišević, *Šerijatsko pravo i nauka šerijatskog prava u Bosni i Hercegovini u prvoj polovini XX stoljeća*, Pravni fakultet Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 2008.
– Enes Durmišević, *Uvod u razvoj pravne misli u Bosni i Hercegovini*, Pravni fakultet Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 2014.
– Alija Isaković, *Antologija zla*, NIPP Ljiljan, Sarajevo – Ljubljana, 1994.
– Besim Korkut, *Pedesetgodišnjica i likvidacija Šerijatske sudačke škole u Sarajevu*, Gajret – Kalendar za 1938. godinu, Sarajevo, 1937.
– Mitar Papić, *Školstvo u Bosni i Hercegovini za vrijeme austro-ugarske okupacije (1878-1918)*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1972.
– Fehim Spaho, *Šeriatska sudačka škola*, Narodna uzdanica, Kalendar za 1934. godinu, godina II, Sarajevo, 1933.
– *Spomenica Šeriatske sudačke škole u Sarajevu*, Islamska dionička štamparija, Sarajevo, 1937; *Tridesetgodišnji izvještaj Šeriatske sudačke škole u Sarajevu od osnutka do kraja školske godine 1916./1917.*, Zemaljska štamparija, Sarajevo, 1917.
– *Trideset i prvi godišnji izvještaj Šeriatske sudačke škole u Sarajevu za školsku godinu 1917./1918.*, Zemaljska štamparija, Sarajevo, 1918.

أنس دورميشفيتش

المدرسة «الكُرشُملية» ـ الجامعة الصغيرة

الملخص

كانت البوسنة والهرسك تُنكر دولة، وخاصة مجتمعا، منذ ظهور التيارات القومية في الجوار لمدة قرنين. وأشار إلى ذلك العدوان على دولة البوسنة والهرسك، وخاصة على المجتمع البوسني ـ الهرسكي، في نهاية القرن العشرين، سنة 1992 1995. وتُكرر بإلحاح الأكذاب التاريخية أن البوسنة لم يكن لها وجود أبدا، رغم جميع الأدلة لثقافتها المادية والفكرية. وفيما يخص التعليم المؤسسي فإن جميع الدول الأوربية الحديثة تربط ذلك التعليم بالمدارس العالية الأولى، والجامعات الأولى بمعنى الكلمة الحديث، التي نشأت كمدارس القرون الوسطى التي كانت تؤسسها الكنيسة الكاثوليكية، و كان المدرسون الأوائل فيها كهنة، مما كان طبيعيا تماما في ذلك العصر. فيُذكر أن أول مدرسة (جامعة) من ذلك النمط في أوربا نشأت في بولونيا سنة 1088، وتلك المدرسة (الجامعة) تابعتها المدارس (الجامعات) الأخرى في جميع أنحاء أوربا حينذاك. لكنه ليست الأمور كذلك في البوسنة والهرسك. إذا قبلنا الحقيقة أن الأنظمة السابقة كانت ترفض للأسباب الإمبريالية أوالهيمنية أو الإيديولوجية أن تعترف بأن التعليم العالي المؤسسي بدأ قبل المرحلة الرسمية بكثير (بعد الحرب العالمية الثانية)، يُطرح السؤال لماذا لم تغير سلطتنا الديمقراطية والموالية للبوسنية (؟) شيئا لمدة أكثر من عشرين سنة!؟ وهل النخبة السياسية البوسنية، وخاصة البوشناقية، تحتفظ في التعليم بالإيديولوجيات التي كانت تقصد أن تتكلم عن ثقافتنا كثقافة غير أوربية!؟

الكلمات الأساسية: التعليم، الجامعة، الكلية، المدرسة، الثقافة

Enes Durmišević

KURSHUMLI MADRASAH (ISLAMIC SCHOOL) – "SMALL UNIVERSE"

ABSTRACT

Bosnia and Herzegovina as a state, and certainly as a society, has been denied since the very appearance of national, rather nationalist movements in the neighborhood for two centuries. It has also been proved by the aggression against Bosnia and Herzegovina, especially against Bosnia-Hercegovinian society at the end of the 20th century, i.e. from 1992 to 1995. There are persistently recurring historical lies according to which Bosnia has never existed, despite all the evidence offered by its material and spiritual culture.

When we talk about institutional education, all modern European countries associate institutional education with the very first high schools, the first universities in the modern sense of the word, which emerged as medieval institutions started by the Catholic Church, while the first teachers were priests, which was quite normal at that time.

As it is recorded, the first such institution (university) was established in Europe in Bologna in 1088, followed by everyone else around the Europe. However, in Bosnia and Herzegovina that is not the case. If we accept the fact that earlier regimes, for imperialist, hegemonic or ideological reasons, refused to acknowledge that the institutional higher education began long before it was officially claimed (after the World War II), the question is why democratic and "our" pro-Bosnian (?) authorities have not changes anything for more than twenty years? Do the Bosnian (especially Bosniak) political elites, retain in education ideologies that aim to speak about our culture as a non-European culture?

KEYWORDS: *education, university, faculty, school, culture*

Dina Sijamhodžić-Nadarević

METODE EVALUACIJE ISHODA UČENJA STUDENATA

SAŽETAK

U prvom dijelu ovog rada razmatra se pitanje uspostavljanja veza između ishoda učenja, poučavanja i metoda evaluacije, evaluacijski kriteriji i ishodi učenja, karakteristike evaluacijskih metoda i ishoda učenja. Neophodna je primjena različitih metoda evaluacije kako bi se zadovoljili svi ishodi učenja. Primjeri direktnih metoda evaluacije su upotreba pisanih ispita, esej testovi, zadaci objektivnog tipa, projektni rad, portfolije, sistem evaluacije s rubrikama, teze, evaluacija prezentacija, samoevaluacija itd. Primjeri indirektnih metoda evaluacije su ankete poslodavaca, usporedba s konkurentnom institucijom, istraživanja o diplomantima, stopa zadržavanja tokom studija na univerzitetu, analiza kurikuluma itd. Od gore navedenih metoda evaluacije, rad detaljnije analizira dvije konvencionalne metode evaluacije ishoda učenja studenta koje su u čestoj upotrebi u visokoškolskom obrazovanju – metodu esejskih zadataka i zadataka objektivnog tipa.

KLJUČNE RIJEČI: *metode evaluacije*, *ishodi učenja*, *nastavne aktivnosti*, *konstruktivno usklađivanje*, *evaluacijski kriteriji*, *karakteristike evaluacijskih metoda*, *esejski zadaci*, *zadaci objektivnog tipa*

Uvod

Evaluacija ishoda učenja jedna je od temeljnih interesnih sfera didaktike visokoškolskog obrazovanja u institucionalnim programima na međunarodnoj sceni.

Studije o evaluaciji ishoda učenja studenata u visokoškolskom obrazovanju opisuju da je tradicionalni način izrade modula i programa počinjao od sadržaja predmeta, a evaluacija je bila usmjerena u pravcu koliko dobro su studenti savladali materijal koji su učili. Ovaj pristup se opisuje kao pristup usmjeren nastavniku. Međunarodni trendovi u obrazovanju pokazuju pomak od tradicionalnog pristupa usmjerenog na nastavnika prema *pristupu usmjerenom na studenta*, utemeljenom na ishodima. Obično se ishodi učenja definiraju u smislu mješavine znanja, vještina, sposobnosti, stavova i razumijevanja koje pojedinac postiže kao rezultat uspješnog angažmana u određenom nizu visokoškolskih iskustava. Ishodi učenja trebaju biti izrađeni tako da insistiraju na razvoju punih potencijala studenata, da pretpostavljaju poučavanje i nastavni sadržaj koji će razvijati složenije dimenzije znanja i mišljenja studenata (razumijevanje, sposobnost analize, sinteze, kritičkog procjenjivanja i vrednovanja itd.), afektivnih dimenzija, vještina, sposobnosti. Za precizniju procjenu studenata u pogledu postizanja ishoda učenja potrebno je primjenjivati kombinirane metode evaluacije koje će ujedno svojim evaluacijskim zadacima ocjenjivati složenije dimenzije ishoda učenja.

Uspostavljanje veza između ishoda učenja, poučavanja i metoda evaluacije

U pogledu učenja i poučavanja potrebna je dinamična ravnoteža između napisanih ishoda učenja, poučavanja i evaluacije ishoda učenja. Potrebno je imati neki oblik metoda ili tehnika evaluacije kako bi se utvrdilo u kojoj mjeri su ishodi učenja postignuti. Izazov za nastavnika je da osigura da postoji dobro uspostavljena veza između zadatih ishoda učenja, nastavnih aktivnosti, kriterija i metoda evaluacije ishoda. Ova veza pomaže da ukupno iskustvo učenja bude što transparentnije. Studentske evaluacije predmeta pokazuju da su jasna očekivanja vitalno važan dio djelotvornog učenja. Nedostatak jasnoće u ovom području je gotovo uvijek povezan s negativnim ocjenama, poteškoćama u učenju i lošim postignućima u učenju.

Biggs preporučuje da je najbolji način da se pomogne studentima shvatiti kako oni moraju postići ishode učenja jeste jasno utvrđivanje metoda ili tehnika i kriterija evaluacije. Važno je da evaluacijski zadaci budu okrenuti prema ishodima učenja jer, kako studenti shvataju, evaluacija je kurikulum: sa tačke gledišta studenata, evaluacija uvijek definira stvarni kurikulum.

Ova situacija je predstavljena grafičkim prikazom Biggsa kako slijedi:

Perspektiva nastavnika	→	ciljevi	→	željeni ishodi učenja (ILOs)	→	nastavne aktivnosti	→	evaluacija
Studentska perspektiva	→	evaluacija	→	aktivnosti učenja	→	ishodi		

Tabela 1. Veza između ishoda učenja, poučavanja i evaluacije – perspektiva studenata i nastavnika (Biggs)[1]

Ističući ovu tačku, Biggs naglašava snažnu vezu između kurikuluma i evaluacije: za nastavnika, evaluacija je na kraju nastave i učenja, ali za studenta je na početku. Ako se kurikulum ogleda u evaluaciji, nastavne aktivnosti i aktivnosti studenata usmjerene su prema istom cilju. U pripremi za evalauciju, studenti će učiti kurikulum.[2] Za studente, evaluacija je kurikulum. Studenti će učiti ono što oni misle da će se evaluirati, a ne ono što može biti u kurikulumu ili, čak, i ono što je prekriveno predavanjima.

Razvijanje veza između ishoda učenja, nastavnih strategija, studentske aktivnosti i evaluacije zadataka vrlo je izazovna i zahtjevna za nastavnika. Slijedeća tabela može biti od pomoći u razvoju ovih veza.

Ishodi učenja	Nastavne aktivnosti i učenje	Evaluacija
(Kognitivna domena) Demonstriranje znanja Razumijevanje Primjena Analiza Sinteza Evaluacija (Afektivna) Intergracija vjerovanja, ideja i stavova (Psihomotorička) Sticanje fizičkih vještina	Predavanja Mentorstvo Diskusije Rad u laboratorijama Klinički rad Grupni rad Seminar Peer grupa rezentacija...	Ispit na kraju modula Testovi višestrukog izbora Eseji Evaluacija praktičnog rada Rad na terenu Klinička praksa Prezentacije Projektni rad...

Tabela 2. Povezivanje ishoda učenja, aktivnosti poučavanja i evaluacije ishoda učenja

[1] John Biggs and Tang, Catherine (2007, 3rd edit.). *Teaching for Quality Learning at University – What the Student Does*. England: SRHE and Open University Press Imprint, str. 169.

[2] J. Biggs. Aligning teaching for constructing learning. The Higher Education Academy, http://www.heacademy.ac.uk/assets/documents/resources/database/id477_aligning_teaching_for_constructing_learning.pdf

Kurikulum bi trebao biti dizajniran tako da su nastavne aktivnosti, aktivnosti učenja i evaluacijski zadaci koordinirani s ishodima učenja. Biggs govori o toj vrsti procesa koji uključuje *konstruktivno poravnanje ili usklađivanje (constructive alignment).* Konstruktivni dio se odnosi na vrstu učenja i ono šta student radi. Poravnanje se odnosi na ono šta nastavnik radi. Biggs ističe da su u dobrom nastavnom sistemu metode nastave, nastavne aktivnosti i metode evaluacije koordinirane radi podrške učenja studenata. Kada postoji usklađivanje, ističe Biggs, između onoga što želimo, kako ćemo učiti i kako evaluirati, nastava će vjerovatno biti puno djelotvornija nego kada ne postoji usklađenost. Tradicionalne teorije nastave ignoriraju usklađivanje. Iz navedenog proizlazi da postoje tri osnovne zadaće uključene u konstruktivno usklađivanje bilo kojeg modula:

1. jasno definiranje ishoda učenja,
2. odabir metode učenja i poučavanja koji su izgledni da će osigurati ostvarivanje ishoda učenja,
3. evaluacija studentskih ishoda učenja i provjera da bi se vidjelo kako dobro su usklađeni s onim što je bila namjera.

Evaluacijski kriteriji i ishodi učenja

Ishodi učenja određuju minimalne prihvatljive standarde kako bi se omogućilo da student položi predmet. Studentska postignuća iznad tog osnovnog praga se razlikuju primjenom kriterija ocjenjivanja. Kriteriji ocjenjivanja su izvještaji koji ukazuju na ono što student mora pokazati da bi postigao višu ocjenu. Ove izjave pomažu u razlikovanju nivoa postignuća studenta. Čineći ove kriterije jasnim studentima, postoji nada da će studenti težiti postizanju najviših nivoa postignuća.

Stevens i Levi ističu da davanje same ocjene studentu ne pruža odgovarajuću povratnu informaciju o postignućima jer ocjena jednostavno pokazuje ukupni nivo kompetencija. Ova ukupna ocjena ne identificira prednosti i slabosti na određenim ishodima učenja. Međutim, ukoliko je sistem ocjenjivanja povezan s nekim oblikom vodiča za bodovanje, može biti vrlo koristan način utvrđivanja područja za poboljšanje koje treba riješiti.

Vodič za bodovanje koji se koristi u evaluaciji često se naziva rubrika (*engl. rubric*). Rubrika ocjenjivanja je alat koji se koristi za opisivanje kriterija koji se koriste u ocjenjivanju. U principu, svaka rubrika sastoji se od

niza kriterija i oznaka ili razreda povezanih s tim kriterijima. Dakle, rubrike pomažu u definiranju kriterija sistema evaluacije opisujući postignuća na različitim tačkama na bodovnoj skali.

Ishodi učenja	Ocjena 1	Ocjena 2:1	Ocjena 2:2	Prolazna ocjena	Nije položio/la
Nakon uspješnog završetka ovoga modula, studenti bi trebali biti u mogućnosti da: navedu dokaze iz naučne literature (oblast edukacije) za podršku razvoju linije argumenta	Izvanredno korištenje literature pokazuje izvrsnu sposobnost sintetiziranja dokaza na analitički način u formuliranju jasnih zaključaka	Vrlo dobro korištenje literature pokazuje visoku sposobnost sintetiziranja dokaza na analitički način u formuliranju jasnih zaključaka	Dobro korištenje literature pokazuje dobru sposobnost sintetiziranja dokaza na analitički način u formuliranju jasnih zaključaka	Ograničeno korištenje literature pokazuje dovoljnu sposobnost sintetiziranja dokaza u formuliranju zaključaka	Loše korištenje literature pokazuje nedostatak sposobnosti sintetiziranja dokaza u formuliranju zaključaka

Tabela 3. Primjer rubrike ocjenjivanja uz opis kriterija ocjenjivanja (Stevens i Levi)[3]

Karakteristike evaluacijskih metoda i ishodi učenja

Evaluacija se često opisuje u smislu formativne ili sumativne evaluacije. *Formativna evaluacija* je opisana kao evaluacija za učenje te da se odnosi na sve one aktivnosti koje se poduzimaju od strane nastavnika i od strane studenata u samoevaluaciji, koje pružaju povratne informacije

[3] Stevens, Dannelle D. and Antonia J. Levi (2005). *Introduction to Rubrics: An Assessment Tool to Save Grading Time, Convey Effective Feedback and Promote Student Learning*. Virginia; Stylus Publishing LLC, str. 73.

kako bi se modificirale aktivnosti učenja i poučavanja u kojima sudjeluju. Drugim riječima, formativna evaluacija pomaže u obavještavanju nastavnika i studenta o tome kako studenti napreduju. Formativna evaluacija se obično provodi na početku programa ili tokom programa. Uspjeh studenta na evaluacijskom testu može pomoći nastavniku da donosi odluke o smjeru nastave kako bi pomogao proces učenja. Davanjem povratnih informacija studentima, formativna evaluacija može poboljšati učenje i rad studenata.

Glavne karakteristike formativne evaluacije su:

- identifikacija ishoda učenja i kriterija za njihovo ostvarivanje,
- pružanje jasne i bogate poruke na djelotvoran i pravovremen način,
- aktivno uključivanje studenata u vlastitom obrazovanju,
- dobra komunikacija između nastavnika i studenta,
- odgovor nastavnika za potrebe studenata.

Ukratko, formativna evaluacija je dio nastavnog procesa, a ne procesa rangiranja.

Sumativna evaluacija pokušava sažeti učenje studenta u nekom trenutku u vremenu, obično na kraju modula ili programa. Sumativna evaluacija je opisana kao evaluacija na kraju nastave i, zapravo, znači da je to evaluacija koja sumira nečija postignuća. Dakle, korištenje sumativne evaluacije generira ocjenu koja odražava postignuće studenta. Nažalost, sumativna evaluacija je često ograničena samo na tradicionalnom pregledu testa i ne uključuje i druga područja kao što su rad na projektima, portfolije ili eseje. Zbog prirode sumativne evaluacije, ne mogu se svi ishodi učenja evaluirati u bilo kojem trenutku. Evaluacija samo na uzorku ishoda učenja je uobičajena.

U teoriji, *kontinuirana evaluacija* je kombinacija sumativne i formativne evaluacije. U praksi, kontinuirana procjena često iznosi ponovljene sumativne procjene s malo ili nimalo specifičnih povratnih informacija studentima. Iz navedenog je jasno da je važno da metoda evaluacije koja se koristi treba testirati da li su ili nisu ishodi učenja postignuti.[4]

Metode evaluacije moraju biti u direktnoj vezi s ishodima učenja i ta veza treba biti stvarna i značajna. Značajna karakteristika bilo koje metode za evaluaciju ishoda učenja je da metoda sa svojim evaluacijskim zada-

[4] Peggy L Maki. (2004). *Assessing for Learning – Building a Sustainable Commitment Across the Institution*. Stylus Publishing, Virginia, str. 86–89.

cima ocjenjuje složenije dimenzije ishoda učenja (razumijevanje, analizu, sintezu itd.) predstavljene u obrazovnim taksonomijama.

Važna karakteristika je i da evaluacija učenja treba biti pouzdana, transparentna i pravedna te da omogućava i potiče daljnje učenje.

Nadalje, način ocjenjivanja "uči" studente kako raditi posao profesionalno. Dakle, principi pravičnosti i transparentnosti imaju i dalekosežne posljedice za profesionalni život i rad sadašnjeg studenta.

Izuzetno je važno da se kod ocjenjivanja vodi računa o različitosti studenata, tj. da se uzima u obzir da studenti imaju različite stilove učenja, odnosno različitu motivaciju za učenje.[5]

Među važnim karakteristikama metoda evaluacije, prema prof. M. Slatini, jesu i opsežnost, integriranost i kontinuiranost:

Opsežnost – Evaluacijom teba obuhvatiti edukacijski razvoj studenta u cijelosti. Dakle, ne smiju se zahvatati samo neke dimenzije razvoja, npr. intelektualne. Obuhvatna evaluacija je ako uključuje i znanja, sposobnosti, kritičko mišljenje, interesovanja, stavove, ličnu i društvenu prilagodbu.

Integriranost – Procjene i ocjene do kojih smo došli različitim postupcima tehikama i aktivnostima, a koje ulaze u sadržinu metoda evaluacije, treba pretočiti u cjelovitu sliku. Različite kvantitativne i kvalitativne rezultate neophodno je sumirati u jedan obrazac skorova koji ima značenje, a koji je izražen statistički, grafički i verbalno, tako da se može dobiti slika jedinke i da se usporedi s prethodnim slikama.

Kontinuiranost – Evaluacija je neprekidan proces i javlja se u svim fazama nastavnog procesa. Testiranje također treba da bude dio stalnog procjenjivanja. Zato i postoje petominutna ili druga brza testiranja i blic provjere napredovanja u učenju.[6]

Ne može se provoditi samo jedna metoda evaluacije kako bi zadovoljila sve ishode učenja te je potrebno odabrati određeni broj metoda za evaluaciju ishoda učenja. Primjeri direktnih metoda evaluacije su upotreba pisanih ispita, esej testovi, zadaci objektivnog tipa, projektni rad, portfolije, sistem evaluacije s rubrikama, teze, evaluacija prezentacija, samoevaluacija itd. Primjeri indirektnih metoda evaluacije su ankete poslodavaca, usporedba s konkurentnom institucijom, istraživanja o diplomantima, stopa zadržavanja tokom studija na univerzitetu, analiza kurikuluma itd.

---

[5] http://iu.foi.hr/upload_data/knjiga/Ishodi_ucenja_u_visokom_obrazovanju_12122008_F.

[6] Mujo Slatina (1997). *Nastavni metod*. Filozofski fakultet u Sarajevu, str. 307–309.

Od gore navedenih metoda evaluacije detaljnije ćemo analizirati dvije konvencionalne metode evaluacije ishoda učenja studenta koje su u čestoj upotrebi u visokoškolskom obrazovanju: metodu esejskih zadataka i zadataka objektivnog tipa.

Evaluacija ishoda učenja studenata metodom esejskih zadataka

Esejski zadaci su najuobičajeniji metod evalucije u humanističkim i društvenim naukama. Argumenitra se da su eseji najkorisniji način evaluacije temeljitog i dubokog učenja. Prikladni su za ispitivanje složenijih aspekata znanja i dobro ih je upotrebljavati kao dopunu zadacima objektivnog tipa. Od studenta se zahtijeva da integrira znanje, vještine i razumijevanje iz različitih oblasti, modula, predmeta i tema. Osim toga, u esejskim zadacima studentima se pruža mogućnost razvijanja komunikacijskih vještina u različitim kontekstima što je važan obrazovni cilj. Student mora identificirati probleme u postavljenom pitanju, mora kreirati strukturu, pokazati shvatanje ili uvid i pružiti koherentan argument. Proces pisanja eseja u svim oblastima ima zajedničke crte; on zahtijeva planiranje, selekciju, koherentnost i duboke, a ne površne odgovore na postavljeno pitanje. Esejski zadaci u suštini se tiču iskušavanja ideja i argumenata potpomognutim dokazima. G. Brown (et al, 1997:59-74) nudi tri različite percepcije eseja:

- argumentacija dobro podržana dokazima,
- različito viđenje problema ili pitanja,
- redoslijed uređenih činjenica i ideja.

Esejski zadaci su dobro poticajno sredstvo za kvalitetnije učenje, iako su znatno slabiji mjerni instrumenti zbog podložnosti subjektivnosti. Bez obzira na neke slabosti, u obrazovnoj praksi ih treba upotrebljavati.

Vrste esejskih zadataka

Analizom radova o evaluaciji učenja studenata i metoda evaluacije (G. Brown, S. Brown, P. Knight, A. Miller, P. Maki, L. Suskie) uočava se da ne postoji izričita klasifikacija esjeskih pitanja, ali postoje neke vrste eseja koje dijele zajedničke karatkteristike. Za kraću elaboraciju ćemo izdvojiti neke zadatke koji se opisuju u spomenutim radovima.

Spekulativna esejska pitanja (Speculative)

Ovakva pitanja pozivaju studenta da konstruira alternativne stvarnosti i testira njegove mogućnosti da pruži obrazloženje za alternativno viđenje.

Citati za diskusiju (Quote to discuss)

Ova vrsta eseja stimulira studenta da propituje perspektivu ili stimulira izazov gledištima.

Tvrdnje (Assertion)

Cilj ovih pitanja je da ohrabri studente da ispituju pro i kontra tvrdnje. Slabiji studenti fokusiraju se na dokaze u korist tvrdnje, a ne na dokaze protiv toga.

Pisanje eseja (Write on)

Studenti moraju odabrati znanja i razviti vlastiti okvir za pitanje. Ocjena može biti temeljena na okviru koji je student kreirao ili na odgovoru unutar toga okvira.

Opiši ili objasni (Decribe or explain)

Termin obično znači "daj obrazloženje za".

Kompariraj i suprotstavi (Compare and contrast)

Komparacija i suprotstavljanje mogu se zahtijevati direktno ili indirektno. Iako ovakva vrsta pitanja ne zahtijeva specifično gledište studenta, obično se zahtijeva ako će student dobiti veću ocjenu. Diskutabilno je da li treba specifično precizirati šta se traži u pitanju ili je potrebno naučiti studente da dekodiraju pitanje. Za one koji su posvećeni ideji da evaluacija treba uvijek biti očita i transparentna, argument je da pitanja trebaju biti specifična. Oni koji nastoje razviti analitičke i vještine rješavanja problema za upotrebu u širokim različitim kontekstim argumentiraju da treba dekodirati pitanja.

Evaluiraj (Evaluate)

Ovakva vrsta pitanja može biti izražena formulacijama, poput "kompariraj i suprotstavi kvalitativne i kvantitativne metode evaluacije"; "koja je glavna razlika između gledišta....o...". Svi eseji u praksi uključuju interpretaciju i evaluaciju. U ovim pitanjima naglasak je fokusiran jasno na analizu i procjenu dokaza ili argumenta. Student mora naznačiti da je dokaz poznat, ali to nije primarni zadatak.

Dizajniraj (Design)

Ponekad ovaj oblik pitanja uključuje rad na detaljnoj specifikaciji.

Rješavanje problema u eseju (Problem based essays)

Zadaci mogu biti postavljeni u obliku primjera "ako budeš pozvan/a da održiš govor o..."; "koji savjet bi ponudio ukoliko..."; "kako ćeš riješiti...".

Piši dijalog ili tekst (Write a dialogue or script)

"Napiši dijalog između... o…"; "ispiši diskusiju između Freuda i Eysencka o personalitetu". Ovakva vrsta pitanja su izazovna, idu izvan prisjećanja informacija prema dubljem razumijevanju različitih perspektiva.

Duhovita pitanja (Witty questions)

Ova pitanja mogu biti zabavna studentima i prikladnija su za rad na predavnjima i vježbama u okviru modula ili predmeta. Na primjer, "zašto je koncept uma ljutio mnoge filozofe 1950-ih?"; "da li govoriš kao što misliš ili misliš kao što govoriš?". Što je pitanje otvorenije, to je teže odrediti specifičan kriterij za evaluaciju. Međutim, to je cijena koju mora platiti onaj ko želi stimulisati kreativnost kod studenata.

Ocjenjivanje esejskih zadataka

Tri stavke su značajne pri ocjenjivanju esejskih zadataka: reduciranje varijabilnosti, korištenje kriterija, pružanje korisne povratne informacije.

Varijabilnost je jedno od pitanja relijabilnosti i validnosti. Povezana je sa korištenjem drugog ocjenjivača, subjektivnošću ocjenjivača, anonimnošću ocjenjivanog rukopisa i drugim faktorima. Dovoljno je spomenuti da razlike u ocjeni mogu imati više varijacija među ocjenjivačima nego u postignućima studenata.

G. Brown daje nekoliko sugestija ocjenjivačima za reduciranje varijabilnosti u ocjenjivanju esejskih pitanja:

- poznavanje vlastitih vrijednosti i predrasuda o stilu, interpunkciji, gramatici, pisanju i određenim ideologijama ili perspektivama,
- znati kada smo umorni ili iritirani,
- planirati i podesiti brzinu ocjenjivanja,
- ponovo pregledati i ocijeniti prvih nekoliko eseja koje smo prethodno ocijenili kako bismo provjerili svoju dosljednost,
- ne plašiti se pomjeranja kategorija nakon ocjenjivanja,
- pitati se "da li zaista odgovor zaslužuje neprolaznu ocjenu",
- imati niz kriterija i konsultirati ih redovno,
- upoznati studente s kriterijima,

- dati kolegama da ocijene uzorke esejskih radova, radi komparacije,
- ukoliko postoji ozbiljno neslaganje oko više od jedne ocjene, dati iste eseje da ih ocijene nezavisni ocjenjivači koristeći iste kriterije.

Autor u prilog prethodno opisanoj praksi navodi slučaj u kojoj je jedan ocjenjivač dao najvišu ocjenu studentu i na margini zapisao "dobar uvod", dok je drugi ocjenjivač za isti zadatak na margini napisao "ne, nerelevantno, odgovor ne zadovoljava", što ukazuje na podložnost velikoj subjektivnosti ukoliko se ne uspostave kriteriji.

Upotreba kriterija u ocjenjivanju eseja je često na vruć način debatirana. Svakako, ocjenjivanje na osnovu impresije utiska može biti brže, ali ne postoji način da se procijeni je li ta prosudba povezana sa ishodima predmeta. S druge strane, detaljni kriteriji mogu promašiti smisao i detaljna kriterijska shema može potaknuti studente da prilikom učenja prihvate površni pristup, ocjenjivač može dati više bodova onima koji pišu niz činjenica, a ne koherentne argumente. Tako, potrebno je tražiti jednostavne kriterije koji će pružiti povratnu informaciju studentima i drugim ocjenjivačima, koji su lahki za upotrebu, koji omogućavaju vezi sa ishodima i ocjenama drugih ocjenjivača.

Kriteriji se npr. mogu odnositi na:

- interpretaciju i uvod,
- relevantnost,
- stil,
- kritičke vještine,
- koheziju,
- kvalitet argumenata,
- korištenje dokaza,
- prezentiranje,
- zaključke.

Pružanje povratne informacije ima najmanje tri široka cilja:

- poboljšanje pisane komunikacije,
- razvijanje mišljenja,
- jačanje osnove znanja.[7]

[7] Sally Brown and Knight, Peter (1994). *Assessing Learners in Higher Education*. London-Philadelphia: Kogan Page, str. 65.

Ime (ili kod):

Esejsko pitanje:

Predmet:

Kriterij: Komentar
- relevantnost
- interpretacija i uvod
- stil
- kritičke vještine
- kohezija
- kvalitet argumenata
- korištenje dokaza
- prezentiranje
- zaključak

Bodovi:

Generalni komentar:

Tabela 4. Primjer upotrebe kriterija u ocjenjivanju esejskih zadataka

Metoda objektivnijih testova – zadaci sa kratkim odgovorima

Iako su esejska pitanja, usmeni ispiti ili uspješno kompletiranje definiranih praktičnih zadataka najstariji oblici evaluacije učenja, svaki evaluator ima problem s vremenom i održavanjem jednakosti među studentima. Stoga je u 20. stoljeću razvijen pristup evaluaciji koji je bio primjereniji većim grupama na predmetu i gdje je naglasak na komparativnosti bio poželjan. Ovaj noviji oblik testova bio je nazvan "objektivnim testovima" kako bi se istakla razlika u odnosu na starije oblike testiranja koji su bili procijenjeni kao previše subjektivni. Testovi su atraktivni za one koji traže brže načine evaluacije učenja studenata. Ali to ima i svoju cijenu. Prvo, potrebno je investirati više vremena u dizajniranje i pripremu testova, i drugo, dizajn pitanja je izazovan ukoliko se želi evaluirati dublje učenje.[8]

[8] Allen H. Miller, Brasford W Imrie, Kevin Cox (1998). *Student Assessment in Higher Education – A Handbook for Assessing Performance*, London : Kogan Page, str. 140–156.

Vrste i evaluacija objektivnih testova/ zadataka sa kratkim odgovorima

U okviru ovih testova koriste se različite vrste zadataka za evaluaciju ishoda učenja. Analiziramo one koji se najčešće navode u literaturi.

Zadaci dopunjavanja (Completion)

Zadaci dopunjavanja su oni u kojima student treba dopuniti rečenicu; preferira se jedna ili dvije riječi ili da označe dijagram. Generalno govoreći, ova pitanja testiraju studentovu mogućnost da se prisjeti terminologije i da prepozna kontekst unutar kojeg se određeni termin koristi. Ovi zadaci nisu posebno značajni za testiranje ishoda učenja višeg nivoa. Najjednostavniji oblik nekompletne rečenice je onaj u kojem je data definicija, ali ključna riječ je izostavljena. Struktura treba biti identificirana i označena nekom vrstom linije jer, u suprotnom, student ne bi znao koliko riječi treba dodati.

Zadaci višestrukog dopunjavanja (Multiple Completion)

Oni predstavljaju kompleksniju verziju objektivnih testova i prigodni su za testiranje ciljeva višega reda i stoga je zahtjevniji test studentskih sposobnosti. Važno je studentu omogućiti potrebno vrijeme za čitanje pitanja kada su pitanja ove dužine uključena u test iako student npr. treba da provjeti pet opcija. Sve opcije zahtijevaju odgovor. Opcije koje se procijene kao tačne označavaju se u koloni oznakom "tačno", a procijenjene opcije koje su pogrešne smještaju se u kolonu "pogrešno".

Zadaci tačno – pogrešno (True – False)

Najjednostavniji oblik objektivnog testa i najjednostavniji za ocjenjivanje je zadatak u kojem je student suočen sa nizom iskaza od kojih svaki mora biti biti određen od strane studenta kao tačan ili pogrešan.

Napomene kod izrade:

- postoji niz tvrdnji koje su samo djelomično tačne,
- u test treba unositi tačne i netačne tvrdnje u podjednakom broju,
- u tačnim tvrdnjama treba izbjegavati riječi koje znače neko uopćavanje npr. svi, uvijek, nikad,
- prikladnije su specifičnije tvrdnje od općenitijih sudova,
- nije preporučljivo sastavljati zadatke koji sadrže dvostruke tvrdnje,
- redoslijed izmjenjivanja tačnih i netačnih tvrdnji u testu treba biti slučajan,

- formulacije tvrdnji ne smiju biti jednake onima kakve se nalaze u udžbeniku ili u nekoj stručnoj literaturi,
- treba izbjegavati iskaze koji su kontroverzni (Grgin, 1994).

Ovi testovi su prikladni za mjerenje znanja gotovo svih predmeta. Dok se zadacima dosjećanja i dopunjavanja zahvata reprodukcija činjenica, zadacima alternativnog tipa provjerava se prepoznavanje ili rekognicija sadržaja.

Zadatak sa dva kriterija izbora (Alternative choice)

U ovim zadacima se od ispitanika traži da niz podataka koje zadatak sadrži razvrsta prema dvama kriterijima izbora.

Zadaci višestrukog izbora (Multiple Choice)

Ovi zadaci sadrže tvrdnju i više ponuđenih odgovora.

Zadaci povezivanja (Matching)

Ovi zadaci sadrže dvije serije elemenata. Po dva elementa, i to iz svake serije po jedan, u nekom su međusobnom odnosu. Ispitanik treba povezati srodne elemente prema nekom načelu. Pri izradi, bilo bi bolje da je veći broj ajtema u drugom nizu elemenata jer se time umanjuje mogućnost da student dobije ispravan odgovor eliminacijom. Moguće je sastaviti test povezivanja koji će mjeriti ciljeve višeg reda, ali, nažalost, najuobičajenija upotreba pojavljuje se radi testiranja studentovog prisjećanja i prepoznavanja predmetne materije.

Zadaci analize relacija (Relationship analysis)

Riječ je o vrsti pitanja koja testira studentovo činjenično znanje i sposobnost rasuđivanja. S obzirom da su direkcije kompleksnije nego kod drugih zadataka objektivnog tipa, student mora imati dovoljno vremena za odgovor i poželjno je da ima neku vrstu prakse u odgovaranju na ovu vrstu pitanja. Zadaci analize relacija sastoje se od iskaza ili tvrdnje (assertion) u lijevoj kolumni i rezona/osnove (reason) u desnoj kolumni. Na primjer, tipično uputstvo glasi da se u odgovarajućoj liniji označi:

- ako su tvrdnja i rezon tačni, i rezon tačno objašnjava tvrdnju
- ako su tvrdnja i rezon tačni, ali rezon nije tačno objašnjenje tvrdnje
- ako je tvrdnja tačna, ali je rezon pogrešan iskaz
- ako je tvrdnja tačna, ali je rezon tačan iskaz
- ako su tvrdnja i rezon pogrešni iskazi.[9]

[9] Allen H Miller, Bradford W lmrie, Kevin Cox (1998). *Student Assessment in Higher Education: A handbook for Assessing Performance*. London: Kogan Page Limited, str. 140–156.

Svako pitanje sastoji se od tvrdnje i rezona/razloga. Na primjer, naznači svoj odgovor od ponuđenih alternativa ispod, označavajući odgovarajuće slovo. Odgovor treba biti utemeljen na dokazu razmatranom na ovom modulu, a ne na osnovu neutemeljenog ličnog mišljenja.

	TVRDNJA	REZON
A	Tačno	Tačno
B	Tačno	Tačno
C	Tačno	Pogrešno
D	Pogrešno	Tačno
E	Pogrešno	Pogrešno

Tvdnja (assertion)		Rezon (reason)
	Zato što	

Tabela 5. Zadaci analize relacija (oblik)

Literatura u području evaluacije učenja studenata nameće nekoliko važnih stavki kada je u pitanju odabir metoda i izrada zadataka za evaluaciju ishoda učenja. Potrebno je odrediti jasne kriterije ocjenjivanja ili rubrike za svaki zadatak ili za svaki željeni ishod učenja. Potom, s obzirom da svaka metoda evaluacije sa sobom nosi i određene nedostatke, te poteškoće mogu se prevladati kombiniranjem više metoda ili izvora dokaza o učenju.

Zaključak

Istraživanja ukazuju da je uspostavljanje veza između formuliranih ishoda učenja, poučavanja i metoda evaluacije neophodan proces (*konstruktivno poravnanje ili usklađivanje, Biggs)*. *Metode evaluacije* moraju biti u direktnoj vezi s ishodima učenja. Značajna karakteristika bilo koje metode za evaluaciju ishoda učenja je da metoda sa svojim evaluacijskim zadacima ocjenjuje složenije dimenzije ishoda učenja (razumijevanje, analizu, sintezu itd.) predstavljene u obrazovnim taksonomijama, metode trebaju biti pouzdane, transparentne i pravedne, opsežne, integrativne i kontinuirane. Ne može se provoditi samo jedna metoda evaluacije kako bi zadovoljila sve ishode učenja te je, stoga, potrebno odabrati određeni broj metoda za evaluaciju ishoda učenja. Od brojnih metoda, kao što su upo-

treba pisanih ispita, esej testovi, zadaci objektivnog tipa, projektni rad, portfolije, sistem evaluacije s rubrikama, teze, evaluacija prezentacija, samoevaluacija itd., detaljnije su analizirane dvije metode evaluacije ishoda učenja studenta koje su u čestoj upotrebi u visokoškolskom obrazovanju: metoda esejskih zadataka i zadataka objektivnog tipa. Esejski zadaci su najuobičajeniji metod evalucije u humanističkim i društvenim naukama. Argumentira se da su eseji najkorisniji način evaluacije temeljitog i dubokog učenja. Prikladni su za ispitivanje složenijih aspekata znanja i dobro je, zbog nekih slabosti metode (npr. subjektivnost ocjenjivača), upotrebljavati je kao dopunu zadacima objektivnog tipa. S obzirom da svaka metoda evaluacije sa sobom nosi i određene nedostatke, te poteškoće mogu se prevladati kombiniranjem više metoda ili izvora dokaza o učenju.

LITERATURA

- Biggs J. Aligning teaching for constructing learning. The Higher Education Academy, http://www.heacademy.ac.uk/assets/documents/resources/database/id477_aligning_teaching_for_constructing_learning.pdf
- Biggs, J. and Catherine, T. (2007, 3rd edition). *Teaching for Quality Learning at University – What the Student Does*. England: SRHE and Open University Press Imprint.
- Brown, S. and Knight, P. (1994). *Assessing Learners in Higher Education*. London-Philadelphia: Kogan Page.
- Dannelle, D. S. and Levi, A. J. (2005). *Introduction to Rubrics: An Assessment Tool to Save Grading Time, Convey Effective Feedback and Promote Student Learning*. Virginia; Stylus Publishing LLC.
- http://iu.foi.hr/upload_data/knjiga/Ishodi_ucenja_u_visokom_obrazovanju_12122008_F.pdf
- Maki, Peggy L. (2004). *Assessing for Learning – Building a Sustainable Commitment Across the Institution*. Stylus Publishing, Virginia.
- Miller, A. H. Brasford, W Imrie, Cox, K. (1998). *Student Assessment in Higher Education – A Handbook for Assessing Performance*, London : Kogan Page.
- Slatina, M. (1997). *Nastavni metod*. Filozofski fakultet u Sarajevu.

دينا صيام هوجيتش ندارفيتش

أساليب التقييم لنتائج تعلم الطلاب

الملخص

وفي الجزء الأول لهذا البحث تُعالج قضية تكوين العلاقات بين نتائج التعلم والتعليم وأساليب التقييم، وكذلك تُعالج فيه معايير التقييم ونتائج التعلم، وخصائص أساليب التقييم ونتائج التعلم. من الضروري تطبيق أساليب التقييم المختلفة حتى يُحاط بجميع نتائج التعلم. وأمثلة أساليب التقييم المباشرة: الامتحانات التحريرية، البحوث، الواجبات الموضوعية النمط، العمل في مشروع، بورتفوليا، نظام التقييم بالأبواب، الأفكار الرئيسية، تقييم العروض، التقييم الذاتي، وإلخ. وأمثلة أساليب التقييم غير المباشرة: استفتاء أصحاب العمل، المقارنة بالمؤسسة المنافسة، البحوث عن الخريجين، مدى البقاء في الجامعة خلال الدراسة، تحليل المنهج الدراسي، وإلخ. ومن أساليب التقييم المذكورة أعلاه يحلل البحث بالتفصيل أسلوبَي التقييم التقليديين لنتائج تعلم الطلاب الذين يُستعملان كثيرا في التعليم الجامعي، وهما: أسلوب البحوث، وأسلوب الواجبات الموضوعية النمط.

الكلمات الأساسية: أساليب التقييم، نتائج التعلم، الأنشطة الدراسية، التنسيق البناء، معايير التقييم، خصائص أساليب التقييم، البحوث، الواجبات الموضوعية النمط

Dina Sijamhodžić-Nadarević

METHODS FOR EVALUATING STUDENT LEARNING OUTCOMES

ABSTRACT

The first part of this paper treats the question of establishing a link between learning outcomes, teaching and evaluation methods, evaluation criteria and learning outcomes, the characteristics of both evaluation methods and learning outcomes. The use of different methods of evaluation in order to meet all the learning outcomes is required. Examples of direct methods of evaluation are the use of written exams, essay tests, objective tests, project work, portfolios, the evaluation system with rubrics, theses, presentation evaluation, self-evaluation and so on. Examples of indirect methods of evaluation are employers' surveys, comparison with competitive institution, research on graduates, retention rate during the study at the university, curriculum analysis and so on. Among the above-mentioned evaluation methods, the paper analyzes in detail the two conventional methods of evaluating student learning outcomes that are in common use in higher education – the method of essay tests and objective tests.

KEYWORDS: *evaluation methods, learning outcomes, learning activities, constructive coordination, evaluation criteria, the characteristics of evaluation methods, essay tests, objective tests*

TEMAT

DRUŠTVENO-POLITIČKI TEFSIR

Džemal Latić

"DRUŠTVENA PRAVDA U ISLAMU" SEJJIDA QUTBA

SAŽETAK

Dvadeseto stoljeće, u kome su se dogodile bar dvije "noći Islama" (pad Osmanskog carstva i Hilafeta 1924. i formiranje cionističke države na tlu Plaestine 1948.), donijelo je i novo čitanje / razumijevanje Kur'ana koje se sada, uz niz ostalih "noći" diljem muslimanskog svijeta, fokusiralo na onaj njegov sloj koji se bavi popravkom, obnovom (ar. *islāh*) muslimanskih društava i država. Dotle stoljećima dobrahno zanemaren, društveni (*al-idžtima'iyy*), potom i politički (*siyasi*) tefsir dobio je snažan zamah sredinom prošlog stoljeća, zamah koji još traje. Neku vrstu kamena-temeljca toga tefsira u modernim vremenima postavio je Sejjid Qutb (1906.-1966.), egipatski pisac, književni kritičar, reformator i mufessir, a njegovo djelo *al-'Adala al-idžtima'iyya fi al-islam* (Društvena pravda u islamu) ne samo što je poniženom muslimanskom čovječanstvu otkrilo kur'anske slojeve koji se tiču društva i organizacije države, nego je i potaklo novu paradigmu u razumijevanju Kur'ana. "Bez sumnje, Qutbova *Socijalna pravda* je glavno djelo koje je najviše utjecalo na generacije arapsko-muslimanske inteligencije u periodu poslije Drugog svjetskog rata" (Ibrahim M. Abu-Rabi'). Glavni prinicpi islamske pravde, prema Qutbu, jesu:1) apsolutna sloboda savjesti, 2)potpuna jednakost svih ljudi, 3) stalna međusobna solidarnost svih članova društva.

Prvo izdanje ove studije objavljeno je u Kairu 1949.g., u vrijeme kada Sejjid Qutb napušta svoju "prvu fazu" književne, kulturne i religijske kritike i okreće se "drugoj fazi" "rekonstrukcije prošlosti" i najširem islamskom programu kao jedinom izlazu iz mentalne, intelektualne, društvene i političke krize egipatskog naroda i cijelog Ummeta. Ovo njegovo djelo na engleski je preveo John B. Hardie pod naslovom *Social Justice in Islam* (New York, 1980.). U Biblioteci FIN-a čuva se primjerak ovog djela na arapskome jeziku koga je uvakufio Kasim-ef. Dobrača (v. Dobrača C13, inv.br. 11536) i kojim smo se služili prilikom izrade ovog teksta.

KLJUČNE RIJEČI: *društvena pravda*, *pojedinačni i društveni interes*, *"filozofija islama"*, *islamski politički sistem*, *politika vladanja*, *ekonomska politika*

Uvod

Uvodno poglavlje Qutbove studije nosi naslov *Ed-Dīnu ve'l-mudžteme'u bejne'l-mesīhijjeti ve'l-islām* (Vjera i društvo u kršćanstvu i islamu), u kome autor ističe da su oči Egipta, kada je riječ o ekonomskoj krizi, uprte u Evropu, Ameriku i Rusiju, u njihove sisteme kapitalizma i komunizma i njihove koncepte demokracije, u kojima se traži izlaz iz te krize i društvene nepravde "iako su društvene okolnosti, problemi i historija u kojima mi (tj. stanovnici tadašnjeg Egipta –op.a.) živimo potpuno drugačiji od njihovih" (3). Prema ovom autoru, muslimani Egipta su do krajnjih granica istisnuli svoju vjeru iz svoga svakodnevnog života premda sebe smatraju čuvarima islama i njegove poruke. On u nastavku donosi povijesne razloge koji su doveli do toga da se u svijetu koga jednim imenom nazivamo Zapadom vjera /religija skoro u potpunosti odvojila od društvenog i političkog sistema ostavši samo "duhovna veza između čovjeka i Boga" (*siletun mā bejne'l-'abdi ve Rabbihi*). Ti razlozi su vezani za povijesni nastanak i razvoj kršćanstva i njegovo prenošenje na evropski, a potom i na američki kontinent.

Kršćanstvo je nastalo i razvilo se u okrilju Rimske imperije, i to u vrijeme kada se u tom ogromnom prostoru bila ustalila religija judaizma "koja se bila pretvorila u krute rituale u kojima nije bilo života" (*istihālet tuqūsen džāmideten lā hajāten lehā*). Rimska imperija je – kao što je općepoznato – imala svoj zakonodavni sistem koji je sve do danas ostao izvor evropskog prava, sistem u kome kršćanstvo nije igralo nikakvu ulogu; ova religija nije imala nikakve ambicije da uređuje društveni i politički život.

Isa, a.s., došao je sa Porukom koja se bavila duhovnim pročišćenjem i koja je pozivala samilosti, praštanju i zuhdu. Ovaj vjerovjesnik je olakšao neke obaveze koje su bile nametnute Benu Israilu ili koje su oni smatrali teškim za sebe. Na primjer, svojim je učenicima dozvolio da rade subotom; da sve što ulazi u usta ne smatraju nečistim, ali da ono što iz njih izlazi, kao što su npr. "varanje, laž i ružne riječi", smatraju nečistim; da mrse u danima jevrejskog posta; da ne kamenuju bludnike koji im dođu priznajući svoj grijeh budući da ni oni koji bi taj propis iz Musaova, a.s.,

šeri'ata primijenili nad njima nisu bili bez grijeha; itd. Sve u svemu, Isaova poruka – zbog teških prilika u kojima se pojavila! – bijaše utemeljena na principu da je vjera duhovna veza između čovjeka i njegovoga Gospodara, a zakon veza između pojedinca i države. Društvo i država bijahu – kaže Qutb – uređeni zemaljskim, ljudskim, a ne nebeskim, Božijim zakonima, što je u logičkom suglasju sa potrebom Israilićana kojima je bio poslan Isa, a.s. A Israilićani su bili jedan mali dio ogromne Rimske imperije!

Bog je htio da Isaova poruka prekomorskim putem stigne u Evropu – kao Poruka milosrđa, duhovnog pročišćenja, bez utjecaja na vanjski, materijalni svijet. Ta poruka se, u mediteranskom bazenu, susrela i izmiješala sa drevnom grčkom materijalističkom i višebožačkom civilizacijom te sa kasnijim brojnim manje-više višebožačkim nacionalnim tradicijama. U svim tim tradicijama vjera /religija nije se bavila životnim pitanjima;"odatle odvajanje vjere od ovog svijeta kod Evropljana" (8). Svećenici, kardinali, pape... nisu bili u stanju da, u takvom stanju stvari, zaštite svoj interes i sačuvaju svoj utjecaj. U ovom dijelu Qutb pokazuje veliko razumijevanje i blagonaklon stav prema ovim "ljudima vjere" čija se moć morala sukobiti sa zemaljskom vlašću; papa se sukobio sa carem, Crkva sa vladarem, nakon čega je – u daljnjim razdobljima – postepeno, mada kroz krvave sukobe, dolazilo do mira i usaglašavanja između ove dvije strane. Na koncu, Crkvi je preostala vlast u području svetog, nebeskog, zagrobnog; ovaj svijet: njegova društvena (ne) pravda, njegova ekonomska pitanja i problemi i njegovi politički sistemi – sve je to prepušteno cezaru. U tome svijetu će se, u njegovom robovlasničkom, feudalnom i kapitalističkom sistemu, javiti dva nikad pomirljiva tabora: radnici i vlasnici kapitala. Stvarna vlast je iz ruku države prešla u ruke ovih posljednjih.

Islam i društvo

"Kakve mi, muslimani, imamo veze sa svim ovim procesima?" pita se Qutb i zaključuje: -Nikakve! (10). "Islam se pojavio u jednom samostalnom regionu u kome nije bilo imperatorske vlasti nijednog vladara, u beduinskom društvu gdje nije bilo zakonodavstva Rimske imperije, gdje je on – kao *dīn* – bez ikakvih prepreka mogao da formira svoj društveni i politički sistem, i u isto vrijeme da upravlja duhovnim životom i međuljudskim odnosima, da svojim vizijama i zakonodavstvom ujedini vjeru i ovosvjetske potrebe...On se utemeljio kao jedinstvo zemaljskog i nebeskog svijeta u

jedinstvenom sistemu koji prožima duh pojedinca i društvenu stvarnost, kao *dīn* koji ne cijepa svoju jedinstvenu suštinu premda su njegove manifestacije i putevi raznovrsni..." (10). Nakon ovog lucidnog zapažanja slijedi tipično kutbovski zaključak:" Ako bi neko ovaj *dīn* odvojio od društva koje sačinjavaju muslimani; ako bi ti muslimani svoj društveni, ekonomski i pravosudni život utemeljili bez islamkog zakonodavstva; ukoliko oni ne bi islamizirali svoje društvo; ukoliko bi Šeri'at prognali iz svoga društveno-političkog sistema, takvi ljudi bi od islama imali samo njegove simbole i ibadet!" (11), za šta kao svoj argument navodi slijedeće ajete: En-Nisa', 65; El-Hašr, 7 i El-Ma'ide, 44. Prema Qutbu, dakle, ovaj *dīn* je nedjeljiv: nemoguće je rastaviti njegov ibadet i njegove međuljudske odnose (*mu'āmelāt*), njegovo zakonodavstvo (*šerā'i'*) i njegove perspektive (*tewdžīhāt*); čak ni njegovi obredi nisu odvojeni od njegove prirode i cilja da se formira njegov društveni i politički sistem; namaz je najistaknutiji simbol islama koji i pojedinca i društvo usmjerava prema jednom i jedinom Bogu, Svemoćnom Allahu, dž.š., prema jednoj i jedinoj Qibli, tako da ih čini slobodnim od svakog drugog obožavanja i pokornosti bilo kome ili čemu osim Allahu, dž.š.;"a ova sloboda duha (*et-tahrīru'l-widždānijju*) prvi je, temeljni korak u ostvarivanju dostojanstvenog i prosperitetnog društva u kome su svi ljudi jednaki"(11)..."To je onaj islam kako ga je razumio njegov prvi i najbolji sljedbenik (*sāhibuhu'l-ewwel*), Muhammed, s.a.v.s., i njegovi iskreni ashabi i oni koji su ih slijedili uzimajući ga iz njegovog osnovnog izvora" (12). U tako shvaćenom islamu nema posrednika između čovjeka i njegovoga Gospodara, nema svećenikā, monaha i proroka; vlast se ne dobiva ni od kakvog posrednika između Boga i ljudi, nego izravno iz islamskog društva i vrši se isključivo prema propisima Šeri'ata koga je Allah, dž.š., propisao za sve i koji se odnosi jednako prema svim članovima toga društva; "ljudi vjere" nemaju nikakvo posebno pravo na temelju koga bi vladali drugim ljudima; izabrani vladar to čini isključivo na temelju Šeri'ata. Zbog toga, u islamu ne postoji konflikt između "ljudi vjere" i vlasti, niti su ekonomski interesi suprotstavljeni duhovnim, moralnim (*ma'nevī*) interesima. "Zbog toga – kaže Qutb – kod nas, muslimana, ne postoji nijedan razlog da se islam izmjesti iz društva; niti u njegovoj prirodi postoji ijedan aspekt na temelju koga bi se to dopustilo; niti su za to postojale takve povijesne okolnosti, kao što je to bio slučaj sa kršćanstvom" (16). "Islam je donio propise o društvenoj pravdi i učinio ih obavezujućim za pojedinca i društvo; islam je osigurao prava siromašnih u imovini imućnih; on je postavio principe za pravednu ekonomsku i društvenu politiku i on ne poziva ljude da svoja prava ostave na zemlji očekujući ih na nebu" (17).

Priroda društvene pravde u islamu

Drugo poglavlje nosi naslov *Tabī'atu'l-'adāleti'l-idžtimā'ijjeti fi'l-islām* (Priroda društvene pravde u islamu), i u njemu Qutb centralni pojam svoje studije smješta u filozofski kontekst bez koga je – kako on kaže – nemoguće ispravno razumjeti ovaj važni koncept islama. Ovdje se susrećemo sa originalnim pojmom ovog slavnog mufessira sadržanim u sintagmi *fikretu'l-islām* (dosl. islamska misao; filozofija islama). Po njemu, društvena pravda je samo jedan aspekt ovog velikog filozofskog sistema, i nemoguće ju je ispravno razumjeti ukoliko se ne pronikne u taj sistem. "Islam – kaže Qutb – uređuje cjelokupan ljudski život... On ima cjelovit pogled na svemir, život i čovjeka..."(20).

Fikretu'l-islām se ne može dovesti u vezu sa filozofijama muslimanskih filozofa, nego je to filozofija koja proističe iz razumijevanja Kur'ana i Sunneta i koja govori o vezi između Stvoritelja i stvorenog, između svemira, života i Čovjeka, između čovjeka i njegove duše, između pojedinca i društva, između pojedinca i države, vezi između svih ljudskih zajednica i generacija.

Što se tiče veze između Stvoritelja i stvorenog (svemira, života i Čovjeka), Qutb ističe da se ta veza uvijek latentno nalazi u snazi Božije riječi kojom se vrši aposlutna i izravna Njegova volja (*irāde*), kao što Stvoritelj kaže u Svojoj Knjizi: *...kada nešto hoće, On samo za to rekne:"Budi!" – i ono bude* (Jasin, 82) i na drugim mjestima (npr.: Er-Ra'd, 2; El-Hadždž, 65; Jasin, 40; El-Mulk, 1). Sve što postoji – kao izraz te jedne jedine apsolutne volje – jeste jedna cjelina (*vahde*) čiji su dijelovi međusobno povezani; otuda: svemir nije neprijateljski okrenut prema životu niti prema čovjeku; zato islamsko vjerovanje (*el-'aqīde*) kaže da je Allah, dž.š., Stvoritelj čovjeka koji je stvorio sve sile u svemiru kako bi mu bile prijatelji koji ga pomažu i sa kojima on sarađuje; Božija volja je izravno povezana sa cjelokupnim svemirom pa, prema tome, ni svemir ne bi bio tako prijateljski podložan čovjeku da ne postoji ta izravna čuvajuća Moć i sveobuhvatna pažnja nad njima, kao što se kaže u Kur'anu: *Na Zemlji nema nijednog živog bića a da ga Allah ne hrani. On zna gdje će koje boraviti i gdje će sahranjeno biti. Sve to ima u jasnoj Knjizi* (Hud, 6) i drugi ajeti.

"Budući da sva jedinstvena Egzistencija proizlazi iz jedinstvene Volje; budući da su ljudi dio svemira čiji su svi dijelovi međusobno povezani; budući da je svaki pojedinac samo jedna stanica povezana sa svemirom..., onda je nemoguće da između svih njih ne postoji veza saradnje," kaže Qutb pa zaključuje:"I ljudska priroda (*el-insānijje*, dosl. čovječnost, ljud-

skost-op.a.) je, prema tome, jedna cjelina, jedno jedinstvo čiji se dijelovi razlikuju – da bi se udruživali, i raznovrsni su – da bi mogli ostvariti red: *O, ljudi, Mi vas od jednog čovjeka i jedne žene stvaramo i na narode i plemena vas dijelimo da biste se upoznali...* (El-Hudžurat, 13)... Sistem ili organizacija ljudskog života ne može biti uspostavljen sve dok u potpunosti ne dođe do izražaja ova saradnja (*te'āwun*) i ovo suglasje (*tenāsuq*), pa je njihovo ostvarivanje obaveza radi dobra svih ljudi: *...A da Allah ne suzbija ljude, jedne drugima, na Zemlji bi, doista, nered nastao, – ali, Allah je dobar svim svjetovima* " (El-Beqare, 251); (El-Hudžurat, 13) i drugi ajeti.

Prema tome, u konceptualnom temelju društvene pravde u islamu stoje saradnja (*te'āwun*), međusobno usaglašavanje ili harmonija (*tenāsuq*) i međusobno lijepo postupanje i (u)poznavanje (*te'āruf*). "I ako sada bacimo pogled na ljudsku vrstu ili na ljudsku jedinku, vidjet ćemo da su i one jedno upotpunjeno jedinstvo (*vahde mutekāmile*) koje na različite načine demonstrira svoje raznovrsne sile – kao što je slučaj i sa svemirom" (24-25).

Qutb u nastavku kaže da je čovječanstvo eonski dugo čekalo ovakvu Poruku u kojoj neće biti konflikta između svemira i čovjeka te između ljudskih duhovnih i materijalnih težnji i potreba. Po njemu, filozofije hinduizma, budizma i kršćanstva na isti način su prouzrokovale ove konflikte suzbijanjem tjelesnih na račun duhovnih težnji, njihovim poništavanjem ili zanemarivanjem. Pojavom islama došlo je do novog, upotpunjenog / savršenog i harmoničnog pogleda na svijet, " u kome nema iskrivljenosti niti poremećaja, ni konflikta ni kontradikcije...; islam je došao da ujedini sve sile i moći...; "zemlju" i "nebo" u kosmičkom sistemu, ovaj svijet i Ahiret u sistemu *dīn-a;* duh i tijelo u sistemu čovjeka, ibadet i rad u sistemu života... i sve ih povede na jedan put – ka Allahu, dž.š., jedinom Bogu, Stvoritelju života" (25).

Tek kada se, dakle, u potpunosti shvati "filozofija islama", može se početi razumijevati koncept društvene pravde u ovom *dīn-u.* "To je, prije svega – kaže Qutb – potpuna pravda za čovječanstvo (*'adāle insānijje šāmile*), koja se ne ograničava na pravdu u ekonomskoj sferi; to je pravda koja dosiže sve aspekte života kao i sve aktivnosti u njemu, kao što dosiže i osjećaje, odgoj i ponašanje, savjest, um...; vrijednosti koje ona ostvaruje nisu samo vrijednosti u ekonomskoj sferi i nisu to samo materijalne vrijednosti; u ovom konceptu pravde sadržane su, zajedno sa materijalnim, i ruhanijske / duhovne vrijednosti" (27). U islamskom svjetonazoru – naglašava ovaj autor – život se sastoji od merhameta (*terāhum*) i međusobnog pomaganja unutar granica sistema kako među muslimanima, tako i u odnosima sa svim drugim članovima društva (28); nije to rat, sukob ili svađa. U ovom dijelu Qutb se žestoko obara na komunistički koncept društvenih klasa i sukoba među njima.

"U okviru ova dva velika plana, naime: aposlutnog, pravednog i harmoničnog jedinstva te opće međusobne solidarnosti, islam kreće u realizaciju društvene pravde, štiteći pri tome temeljne elemente ljudske prirode i ne prenebregavajući ljudske moći" (28), za šta ovaj mufessir kao argumentaciju uzima slijedećih nekoliko ajeta: *i čovjek je, zato što voli bogatstvo, radiša* (el-'Adijat, 8); *...ljudi su stvoreni lakomi!* (En-Nisa', 128); *Reci:"Da vi posjedujete riznice opskrbe Gospodara moga, i tada biste škrtarili iz straha da ne potrošite; čovjek je uvijek tvrdica* (el-Isra', 100). Čovjek se, dakle, ne zadužuje preko granica svojih moći; on se u Kur'anu i Sunnetu ne idealizira, kao što se ni njegove moći, kako one fizičke, tako ni one ruhanijske, ne potcjenjuju – radi čega je Uzvišeni u svome Šeri'atu ostavio ogroman prostor dozvoljenog, toliko širok prostor da sve što On nije označio haramom – dozvoljeno je (*kullu mā lejse harāmen fe huwe mubāh,* 29).

Islam svoju viziju pravednog društva temelji na dva konkretna principa: davanju jednakih šansi svim članovima društva i jednakoj pravdi za sve, a onda ostavlja otvorena vrata za natjecanje u dosizanju najšire shvaćenih ljudskih vrijednosti u društvu koga gradi sa potpunom sviješću da ljudi nisu jednaki po svojim kapacitetima, voljom i moćima te da nikada neće na isti način doseći te vrijednosti: *Najugledniji kod Allaha je onaj koji Ga se najviše boji* (El-Hudžurat, 13); *...Allah će na visoke stepene uzdignuti one među vama koji vjeruju i kojima je dato znanje* (El-Mudžadele, 11); *Bogatstvo i sinovi su ukras u životu na ovom svijetu, a dobra djela, koja vječno ostaju, bit će od Gospodara tvoga bolje nagrađena i ono u što se čovjek može pouzdati* (El-Kehf, 46).

Temelji društvene pravde u islamu

Slijedeće poglavlje ove studije nosi naslov *Ususu'-'adāleti'l-idžtimā'ijjeti fi'l-islām* (Temelji društvene pravde u islamu). Qutb odmah na početku kaže da su ti temelji postavljeni jako čvrsto i da je islam odredio precizna sredstva i načine u ostvarivanju svoga društva. Za ovog mislioca, islam je vjera koja se realizira u životu, a ne nikakva religija koja poziva nekom imaginarnom svijetu i koja vodi ka njemu.

Koncept društvene pravde je pod utjecajem one filozofije islama koju smo predočili u prethodnim pasažima. Pravda koju zagovara islam je *'adāle insānijje:* pravda koja se ne ograničava samo na zadovoljavanje fizičkih težnji unutar ekonomske sfere; u fizičkom svijetu – kaže Qutb – islam želi da,

u isto vrijeme, ostvari i moralne vrijednosti – zato što je Čovjek (*el-insān*) također jedno jedinstvo (*vahde*) koje nije u konfliktu sa društvom, kao što ni to društvo ne smije biti u konfliktu sa njim. "Islam svoj pogled pruža prema svim sferama i vodi računa o svim ljudskim interesima (*mesālih*)" (32).

U okviru ovih općih temelja islam gradi svoju društvenu pravdu. To nije pravda za pojedinca, za samo jedan dio društva, za samo jednu generaciju, ili za samo jednu etničku skupinu; to je pravde za sve ljude i za sve generacije. Temelji na kojima islam gradi pravdu – prema Qutbu – su slijedeći:

- apsolutna sloboda duha (*et-teharruru'l-widždānijju'l-mutlaq*)
- jednakost svih ljudskih bića (*el-musāwātu'l-insānijjetu'l-kāmile*)
- bliska društvena solidarnost (*et-tekāfulu'l-idžtimāijju'l-wethīq*)

Apsolutna sloboda duha

Pošto Allah, dž.š., nije uzalud stvorio život, i pošto ga je On, Uzvišeni, stvorio i održava ga, onda se islam, kao "prirodna Allahova vjera" (*fitretullāh*), protivi svakom vidu gušenja životnih sokova kao i svakom vidu remećenja njegove harmonije. Islam ne želi ostvarivati ekonomsku pravdu u društvu dok se ne uspostavi unutarnja sloboda pojedinca. Po Qutbu, ta sloboda, sloboda duha, počinje od ibadeta jednom jedinom Bogu, Allahu, dž.š., što podrazumijeva da se Čovjek ne klanja nijednom lažnom božanstvu, nikome i ničemu osim svome Stvoritelju – Davaocu života i smrti i Vladaru Sudnjega dana. Islam stoga rigorozno odbija svakog posrednika između Boga i Čovjeka: *Reci:"On, Allah, – jedan je! Allah je utočište svakome! Nije rodio i rođen nije, i niko Mu ravan nije!* (el-Ikhlas).

Allah, dž.š., jedini je Bog, a onda je jedan i ibadet; islam traži takvu slobodu ljudskog duha u kojoj ljudi neće istovsrna, ljudska bića uzimati za svoje gospodare (*erbāb*) pored Allaha, dž.š., što sa sobom donosi najšire implikacije po mišljenje i životnu praksu, za šta bi nam trebao mnogo veći prostor da bismo ih detaljnije obrazložili.

Sloboda ljudskog duha krije se u neprestanoj duhovnoj vezi Čovjeka sa svojim Stvoriteljem, a simbol te veze je namaz. "Cilj namaza – piše Qutb – nije puko sricanje molitava, nego potpuno okretanje srcem, duhom i tijelom u jednom vremenskom intervalu ka Allahu, dž.š., što je u skladu sa cjelokupnim pogledom islama na jedinstvo ljudskog bića i na jedinstvo u klanjanju Stvoritelju: *A teško onima koji, kad namaz obavljaju, namaz svoj kako treba ne izvršavaju, koji se samo pretvaraju...* (El-Ma'un, 4-6) (38)."

"Prema tome, ova sloboda je prvi temelj u izgradnji pravednog društvenog sistema u islamu, temelj na kome počivaju svi stupovi toga sistema," zaključuje Qutb (48).

Što se tiče drugog temelja u izgradnji islamskog društva, Qutb ističe da je islam – mnogo prije svih zapadnjačkih revolucija i društveno-političkih sistema! – ustanovio jednakost ljudskog roda po porijeklu i završetku, u životu i smrti, u pravima i obavezama, pred zakonima i pred Bogom, na ovom i budućem svijetu; u filozofiji islama, ljudi se mogu razlikovati samo po dobročinstvu i Bogobojaznosti.

Jednakost o kojoj govori autor povezuje se sa neograničenom slobodom duha, koju je ljudskom biću podario njegov Stvoritelj. Allah, dž.š., je Bog svih ljudi, a ne ovog ili onog naroda ili rase; Kur'an ističe kako su svi ljudi stvoreni od iste "hude tekućine" (*mā'un mehīn*), od "tekućine koja se izbaci" (*mā'un dāfiq*) ili od "zemaljskog praha (*turāb*): *Zar vas od neznatne tekućine ne stvaramo...?!* (El-Murselat, 20-23); *...stvoren je od tekućine koja se izbaci* (et-Tariq, 7); *Allah vas stvara od zemlje...*(Fatir, 11); *Mi čovjeka od biti zemlje stvaramo, zatim ga kao kap sjemena na sigurno mjesto stavljamo* (El-Mu'minun, 12-14), a istu misao je ponavljao poslanik Muhammed, s.a.v.s., u svojim hadisima: "Svi ste vi djeca Ademova, a Adem je stvoren od zemljina praha!" A u ajetu sure En-Nisa', 1: *O, ljudi, bojte se Gospodara svoga koji vas od jednog čovjeka stvara, a od njega je i drḥgu njegovu stvorio...* Uzvišeni je istakao jednakost muškog i ženskog spola koji su stvoreni od "iste biti" (*min nefsin vāhide*).

Prema tome, sva ljudska bića potječu od istog Stvoritelja i od istog elementa; svi su ljudi braća i svi su jednaki po svome porijeklu i svi –upravo zbog toga svoga porijekla! – imaju svoje dostojanstvo: (El-Hudžurat, 13).

Dokaz tome su i propisi o krvarini za ubistvo nedužnog čovjeka, kada islam istu kaznu propisuje i za ubistvo mušrika koji pripada narodu s kojim muslimani imaju sporazum o prijateljskim odnosima (En-Nisa', 92). U svojim komparativnim analizama Qutb ističe kako muslimani nikada nisu kretali u uništavanje čitavih zajednica i naroda koji drugačije vjeruju od njih – za razliku od takvih pohoda i na kapitalističkoj i na komunističkoj strani u epohi kada je ova studija nastajala.

Veći dio ovog poglavlja Qutb je posvetio jednakosti žene sa muškarcem u više sfera: a) vjerskoj i ruhanijskoj (v. ajete En-Nisa', 124; En-Nahl, 97; Ali Imran 195); b) u sferi nasljeđivanja i sticanja imovine (En-Nisa', 7 i 32).

Ali islam je, upravo radi čuvanja spomenutog dostojanstva ljudske osobe, u ovom slučaju: ženskog spola, napravio izuzetke u tretiranju ove jednakosti.

Žena se od muškarca razlikuje u pogledu svojih duševnih / duhovnih i fizičkih sposobnosti, vještina i odgovornosti, radi čega je Uzvišeni konstatirao da muškarac ima pravo *qawāmet-a* ili starateljstva nad ženom: *Er-Ridžālu qawwāmūne 'ale'n-nisā' – Muškarci vode brigu o ženama* (En-Nisa', 34). U tefsirskoj nauci ovo je mjesto često diskutirano, a kritičari islama ga uzimaju kao argument po kome je islam, navodno, degradio ženski spol.

Qutb, naravno, odbija takve napade. On podvlači da Kur'an ima u vidu da je žena, iako istovrsno, ipak u duševnom i fizičkom smislu drugačije ljudsko biće; njezina priroda je usklađena sa njezinim specifičnim vještinama, moćima i odgovornostima u životu. Također, Qutb pravi vezu između muškarčeve obaveze i odgovornosti da uzdržava porodicu i *qawāmeta.* U istom kontekstu treba razumijevati i kur'anske propise koji se vežu za ženino svjedočenje na sudu (v. El-Beqare, 282) i u nekim drugim slučajevima. I dok muškarac uzdržava porodicu, žena jē čuva, i to je njezino posebno pravo sukladno njezinoj prirodi; za islam, "život je mnogo veći od tijela i imovine; njegovi su ciljevi mnogo viši od jela i pila; on se sagledava u svim njegovim aspektima; pojedinac je u ovakvom društvu dobio mnoštvo obaveza; žena i mušakarc su razvrstali te obaveze, i oni na harmoničan način razvijaju život ..." (57).

U tako utemeljenom društvu – kaže Qutb na kraju ovog poglavlja – i jedan i drugi spol, kao i čitava ljudska vrsta, u Božijim očima imaju svoje dostojanstvo (*kirāme, ihtirām*) – kao i Adem, koji je stvoren Božijom rukom i koji je praotac čovječanstva: *Mi smo sinove Ademove doista odlikovali...* (El-Isra', 70).

Društvena solidarnost

Tako je Qutb došao do – prema našem mišljenju – osovinskog poglavlja svoje studije datog pod naslovom *Et-Tekāfulu'l-idžtimā'ijj* (Društvena solidarnost). Ono je osovinsko zato što je u njemu riječ o konačnoj praktičnoj primjeni čitave filozofije islama i iz nje izvedenih principa, o kojima je ranije bilo riječi.

Pojedinac u islamskom društvu nema neograničenu slobodu; tu slobodu ograničavaju prava drugih. Isto tako, jednakost u islamskom društvu ima svoje uvjete i ograničenja. Jer ako ne bi bilo ovih uvjetovanja i ograničenja – primjećuje Qutb – pojedinci bi mogli da uruše čitavo društvo i, na koncu, i same sebe. Otuda se u islamskom konceptu pojedinačni i društve-

ni interes harmonično nadopunjavaju. "Islam je dao slobodu pojedincu u najljepšem obliku, a društvenu jednakost u najpreciznijem smislu; on ih nije ostavio zaparloženima" (59); tako da pojedinac i društvo ostvaruju međusobnu solidarnost (*tekāful*) i dijele međusobnu odgovornost (*tebe'a*) jedno za drugo, tako da je u islamskom društvu solidarnost zaokružena: solidarnost pojedinca sa samim sobom, zatim sa svojom bližom porodicom, zatim solidarnost između pojedinca i društva, solidarnost između jednog (muslimanskog) naroda i Ummeta, solidarnost muslimanskih i nemuslimanskih zajednica i naroda, solidarnost između postojećih i generacija koje dolaze. Nakon ove klasifikacije, Qutb detaljnije obrazlaže kur'ansko-sunnetske aspekte ukupne solidarnost u islamskom društvu angažiranom u najšire zasnovanom propisu "naređivanja dobra i odvraćanja od zla" (*el-emru bi'l-ma'rūfi we'n-nehju 'ani'l-munkeri*).

Islam nijedan aspekt jednog pitanja ne ostavlja izvan svoga vidokruga; osim svjetonazorskoga konteksta, temelja i stupova društvene pravde kako jē on eksplicira, islam je donio i sredstva (*wesā'il*) pomoću kojih će ostvariti svoje ciljeve. Riječ je, dakle, o "sveobuhvatnoj društvenoj pravdi" (*'adāle insānijje šāmile*) koja se ostvaruje na dva nivoa: u duhu ili svijesti i osjećanjima (*ed-damīru'l-bešerijj*) i u zakonodavstvu u društvenoj sferi. Na početku svoga novog poglavlja *Wesā'ilu'l-'adāleti'l-idžtimāijjeti fi'l-islām* (Sredstva kojima se ostvaruje društvena pravda u islamu) autor citira čuvenu sentencu halife Osmana, r.a., koji je rekao: *Jezi'ullāhu bi's-sultān ektheru mimmā jezi'u bi'l-Qur'an,* u kojoj se odražavaju dva spomenuta nivoa islamske društvene pravde. Kontekstualno, tu bismo sentencu, onda, mogli ovako prevesti: Allah, dž.š., u jednom društvu uspostavi više pravde pravednom vlašću nego učenjem Kur'ana. Zato je islam donio propise kojima ostvaruje prvi nivo, koji bi se ukratko mogao svesti na "strah od Allaha, dž.š." (*khašjetun minallāh*); islam je, naime, svjestan da nijedno zakonodavstvo, kao vanjsko sredstvo, ne može ljude učiniti saosjećajnima prema drugim, nemoćnim i siromašnim ljudskim bićima ukoliko u njima nema ovog vjerničkog svojstva. Takvi, Bogobojazni članovi društva, koji, usto, čvrsto vjeruju u život na Ahiretu, spremni su da izdvajaju svoj zekjat i druge vrste sadake za druge, one koji su muhtač, i obrnuto: *...A teško onima koji Njemu druge ravnim smatraju, koji zekjat ne daju i koji u onaj svijet ne vjeruju!* (Fussilet, 6-7). "Davanje zekjata je sredstvo (*wesīle*) kojim se postiže Allahova milost," kaže Qutb (76) i navodi slijedeći ajet: *A vi namaz obavljajte i zekjat dajite i Poslaniku poslušni budite da bi vam se ukazala milost* (En-Nur, 56). "Onima koji paze na ovaj hakk koga u njihovim imecima imaju drugi, muhtači, Allah, dž.š., je obećao Svoju pomoć jer oni za-

služuju da budu u miru nastanjeni na Zemlji " (76): *...A Allah će sigurno pomoći one koji vjeru Njegovu pomažu, – ta Allah je zaista moćan i silan -, one koji će, ako im damo vlast na Zemlji, namaz obavljati i sadaku dijeliti i koji će tražiti da se čine dobra djela, a odvraćati od nevaljalih – a Allahu se na kraju sve vraća* (El-Hadždž, 40-41).

U nastavku, Qutb, u kontekstu ovih razmišljanja, govori i o drugim "sredstvima": sadaci, dijeljenju na Allahovom, dž.š., Putu (*infāq*), ispunjavanju date riječi ili obaveze, a onda i o zabrani trošenja vlastitih i društvenih sredstava (a sva su, po Qutbu, društvena) na protušeri'atski način itd.

Sve naprijed istaknute uvjete, principe i nivoe društvene pravde nemoguće je ostvariti bez islamske vlasti, najprije one političke (*sijāsetu'l-hukmi*), a onda i one u finansijskoj /ekonomskoj sferi (*sijāsetu'l-māli*).

Islamski politički sistem

Islamski politički sistem (*en-nizāmu'l-islāmijju*) – kaže Qutb – proistekao je iz "filozofije islama", koja ja originalna, posebna, kao i njezin sistem, koji ne oponaša nijedan drugi politički sistem, "koji je nezavisan sām o sebi, nezavisan po svojoj filozofiji, jedinstven po svojim sredstvima kojima se ostvaruje, pa smo, prema tome, i mi dužni da ga predočimo kao nezavisni politički sistem, jer je on nezavisan po svome nastanku i po načinu svoga ostvarivanja" (90).

Qutb se zatim obrušava na Hejkelovu sintagmu /pojam "islamski imperijalizam" budući da ovaj poznati autor previđa originalnost političkog sistema koga gradi islam. A upravo zbog toga što se politički sistem koga gradi islam temelji na filozofiji prema kojoj su svemir, život i Čovjek jedno jedinstvo i da je ljudski rod jedinstven po svojoj prirodi i porijeklu, "islam je globalni / svjetski politički poredak koji će vječno (us)trajati u budućnosti" (*el-islām huwe'n-nizāmu'l-'ālemijju el-khālidu fī mustaqbeli'l-bešerijjeti*) (93), što Qutb temelji na slijedećim ajetima koji sadrže slijedeće teze: Muhammed je Allahov poslanik za sve ljude ("Pečat vjerovjesnika"), a njegova vjera je *aqwemu dīni* – trajno postojeća vjera na Zemlji čije vrijednosti potvrđuje svako vrijeme i svaka generacija: *Mi smo te poslali svima ljudima...* (Sebe', 28); *Ovaj Kur'an vodi onome što je najvrjednije* (El-Isra', 9).

"Islamski politički sistem stoji na pravdi vladara, poslušnosti podanika i *šūri* (savjetovanju) između vladara i podanika," kaže Qutb (94), s tim da je jedna vlast islamska samo ukoliko je pokorna Allahovom, dž.š., zako-

nodavstvu; poslušnost podanika vladarima dolazi u obzir samo kada su ti vladari izabrani neograničenom slobodnom voljom svih podanika i dok su pokorni Allahu, dž.š. Taj sistem je obavezan da čuva i unaprjeđuje kako lične interese svojih podanika, tako i opće društvene interese (*el-mesālihu'l-mursele*). *Temeluk* (imovina u vlasništvu pojedinca) u tome sistemu može se sticati samo na Šeri'atom dozvoljen način; ta imovina pripada pojedincu koliko i društvu. Imovina ne mora uvijek ostati u vlasništvu pojedinca, niti u vlasništvu društva. Kao što štiti dostojanstvo pojedinca, islamski politički sistem isto tako štiti imovinu – radi čega je propisao onako rigorozne kazne za napad na čast svakog svoga člana i porodice (kazne za preljub, npr.), ali i za napad na imovinu (kazne za krađu). Na koncu, u filozofiji islama – kaže Qutb – život (*nefs*) i imovina (*mâl*) pripadaju Allahu, dž.š.: *...I dajte im nešto od imetka koga je Allah vama dao...* En-Nur, 33).

U političkom sistemu islama suverenitet (*el-hākimije*) pojedinca proizlazi iz suvereniteta društva, a suverenitet društva proizlazi iz neograničenog suvereniteta koji pripada Allahu, dž.š., Koji je *Māliku'l-mulki* (Vlasnik svake vlasti i imovine). Islamski politički sistem je tako disperziran, ali i kapital islamskog društva također se disperzira: *...da ne bi prelazilo samo iz ruku u ruke bogataša vaših* (El-Hašr, 7), a jedini način kako se on stiče jeste rad svake vrste u kome postoji napor. Prostor nam ne dozvoljava da bismo ovdje iznijeli i detaljnije argumentirali sve zabrane koje je islam donio kako bi ne samo zaštitio imovinu pojedinca i društva, nego i kako bi jē uvećavao i kako bi se ona trošila tako da se njome čiste duše od škrtosti, mržnje, zavidnosti, lijenosti i drugih bolesti i kako bi društvo koje gradi i održava islam izbjeglo klice svoje propasti i razvijalo se u cilju koga mu je postavio uzvišeni Šeri'at.

Preostali dio svoje studije slavni mufessir je posvetio povijesti islama u kojoj su se realizirale vrijednosti o kojima je tako umno govorio u njezinom prvom dijelu.

جمال لاتيتش

العدالة الاجتماعية في الإسلام لسيد قطب

الملخص

إن القرن العشرين، الذي حصل فيه ولو «ليلتا الإسلام» (انهيار المملكة العثمانية والخلافة سنة 1924 وتكوين الدولة الصهيونية في أرض الفلسطين سنة 1948، جاء بالقراءة الجديدة، أي بالطريقة الجديدة لفهم القرآن التي، فضلا عن سلسلة «الليالي» الأخرى في جميع أنحاء العالم الإسلامي، تمركزت الآن في طبقته تلك التي تهتم بإصلاح المجتمعات والدول المسلمة. إن التفسير الاجتماعي، وفيما بعد السياسي الذي كان يُهمل بصفة ملحوظة لقرون طويلة، حصل في منتصف القرن الماضي على الدفع القوي الذي ما زال مستمرا. ووضع نوعا من حجر الأساس لذلك التفسير في العصر الحديث سيد قطب (1906 - 1966)، المؤلف المصري، الناقد الأدبي، المصلح والمفسر، وكتابه العدالة الاجتماعية في الإسلام، فضلا عن كونه قد اكتشف للبشرية المسلمة المحتقرة الطبقات القرآنية التي تخص المجتمع وتنظيم الدولة، حثّ النموذج الجديد لفهم القرآن. «دون شك، فإن العدالة الاجتماعية لسيد قطب كتاب أساسي أثر في أجيال المثقفين العرب - المسلمين في مرحلة بعد الحرب العالمية الثانية» (إبراهيم م. أبو ربيع). إن المبادئ الأساسية للعدالة الإسلامية في رأي سيد قطب كما يلي:

1. حرية الوعي المطلقة، 2. المساواة المطلقة لجميع الناس، 3. التضامن المستمر لجميع أفراد المجتمع.

صدرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب في القاهرة سنة 1949، حينما غادر سيد قطب «مرحلته الأولى» للنقد الأدبي والثقافي والديني والتفت إلى «المرحلة الثانية» لِ»إعادة بناء الماضي» ولأوسع برنامج إسلامي كخروج وحيد من الأزمة العقلية والفكرية والاجتماعية والسياسية للشعب المصري والأمة بأسرها. ترجم كتابه هذا إلى اللغة الانجليزية جون ب. هاردي بعنوان Social Justice in islam, New York, 1980). ويُحتفظ في مكتبة كلية الدراسات الإسلامية بنسخة هذا الكتاب باللغة العربية التي أوقفها قاسم دوبراتشا (أنظر: دوبراتشا C13، الرقم الإيداعي 11536) والتي استفدنا منها عند كتابة هذا البحث.

الكلمات الأساسية: العدالة الاجتماعية، المصلحة الفردية والاجتماعية، «فلسفة الإسلام»، النظام السياسي الإسلامي، سياسة الحكم، السياسة الاقتصادية

Džemal Latić

"SOCIAL JUSTICE IN ISLAM" SAYYID QUTB

ABSTRACT

The twentieth century, during which occurred at least two "Nights of Islam" (the fall of the Ottoman Empire and the Caliphate in 1924, and the establishment of the Zionist state on the ground of Plaestine 1948), has brought a new reading / understanding of the Qur'an, which is now, along with a number of other "nights" in the Muslim world, focused on one of its layers that deals with the improvement, renewal (ar. Islah) of Muslim societies and states. After having been pretty much neglected for centuries, social (al-ijtima'iyy), but later also political (siyasi) tafsir was experiencing its revival in the mid 20th century, a still ongoing trend. A kind of foundation stone to this tafsir (Qur'anic commentary) in modern times was laid by Sayyid Qutb (1906th – 1966th), an Egyptian writer, literary critic, reformer and mufassir (interpreter of the Qur'an), and his work *Al-Adala al-Ijtima'iyya fi'l-Islam* (*Social Justice in Islam*) has not only revealed the Quranic layers that concern society and organization of the state to the humiliated Muslim population, but also encouraged a new paradigm in understanding the Qur'an. "Qutb's *Social Justice* is undoubtedly a major work that has affected the generations of Arab-Muslim intelligentsia in the period after the World War II" (Ibrahim M. Abu-Rabi '). The main principes of Islamic justice, according to Qutb, are: 1) the absolute freedom of conscience, 2) the complete equality of all people, 3) the permanent mutual solidarity of all members of society.

The first edition of this study was published in Cairo in 1949, at a time when Sayyid Qutb was leaving his "first phase" of literary, cultural and religious criticism and turning to the "second phase" of "the reconstruction of the past" and the widest Islamic program as the only exit from the mental, intellectual, social and political crisis of the Egyptian people and the entire Ummah (Muslim community/nation).

This particular work by him has been translated into English by John B. Hardie entitled *Social Justice in Islam* (New York, 1980).

The Library of the Faculty of Islamic Studies (FIN) keeps a copy of this work in Arabic which was endowed by Kasim-ef. Dobrača (see Dobrača C13, no. 11536) and which has been used when writing this text.

KEYWORDS: *social justice, individual and social interest, "the philosophy of Islam," Islamic political system, governance policy, economic policy.*

PRIKAZI

Almir Fatić

ESEJI O VJERI

[Enes Karić, *U potrazi za dubinama nebeskog plavetnila. Eseji o vjeri u XXI stoljeću*. El-Kalem & Centar za napredne studije, Sarajevo, 2014./1435. god. po H. – 183 str.]

U koizdanju El-Kalema, Izdavačke kuće Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Herecegovini, i Centra za napredne studije u Sarajevu, objavljena je još jedna knjiga eseja profesora Enesa Karića pod naslovom *U potrazi za dubinama nebeskog plavetnila* i podnaslovom *Eseji o vjeri u XXI stoljeću*.

U svojoj *Uvodnoj riječi* autor je koncizno (u)kazao o čemu govore njegovi eseji. Tako napominje da su eseji sabrani između korica ove knjige pisani "tokom nedavnog perioda, od 2008. do 2013. godine". Sâm autor konstatira da su oni "tematski razuđeni, ali sve njih donekle objedinjavaju pitanja o tome kako danas govoriti o velikim temama religije, filozofije i ekologije u XXI stoljeću". U esejima su, "tu i tamo", ističe autor, "ponuđeni i mogući odgovori ili pokušaji da se makar izdaleka ukaže na te odgovore".

Nadalje, autor smatra da je "prvo desetljeće XXI stoljeća bilo vrijeme osvrtanja na moderna pregalaštva čovjekova u potonjih tri stotine godina". Eseji koje je ponudio pokušavaju da "o modernosti ponude kraći komentar". Jedan dio eseja, napominje autor, bavi se "hitnim pitanjima i dogovorima kako vratiti povjerenje među religije i vjernike u XXI stoljeću". Također, ovi eseji govore o "vjeri i pojedincu te o tome šta danas znači pojedinačno suočavanje sa vjerskim istinama".

Spomenuti sadržaji predočeni su u deset eseja u knjizi koju objedinjava naslov *U potrazi za dubinama nebeskog plavetnila*. Evo njihovih naslova: 1. Razmišljanje o govoru o Bogu danas; 2. Vremenitost i prolaznost čovjeka; 3. Muslimani, kršćani i jevreji danas – susjedstvo u doba globalizacije; 4. Moćni čovjek: Pred gorkom zadaćom inventure novovjekovlja; 5. I vjeronauka je nauka; 6. Muslimani na evropskom zapadu: Između slavne

prošlosti i obećane zemlje; 7. Ostati dijete pred zapovijedima obredne vjere; 8. Vanjsko i nutarnje Bosne i Hercegovine; 9. Kur'an u islamu i 10. Svjetovi Kur'ana: U povodu 1400 godina od početka objavljivanja Kur'ana.

Eseji o vjeri u XXI stoljeću Enesa Karića, bez ikakve sumnje, raspravljaju o važnim aktualnim temama, dilemama, izazovima i *zapitanostima* o sadašnjosti ljudskoga duha u sferi religije, filozofije, međureligijskog dijaloga, ekologije, recepcije Kur'ana. Oni su, zapravo, Karićev *esejiziran teološki komentar (tafsīr)* vremena zvanog sadašnjost, odn. modernost, i svega onoga šta ono sa sobom (pro)nosi, donosi i podrazumijeva. Zato su oni dragocjen i jedinstven prilog aktualnosti i *vitalnosti* islamske misli u modernoj Bosni i Herecegovini, ali i mnogo šire.

Eseji, kao što se dā zaključiti prema njihovim naslovima, oslovljavaju tako značajne teme među kojima *vjera*, čista i nepatvorena, vrhuni kako to, uostalom, i sâm naslov knjige na metaforičan a podnaslov na ekplicitan način sugeriraju.

Karićevi eseji pokušavaju dati odgovore na pitanja kao što su: Zašto je danas važno (i kako) govoriti o Uzvišenom Bogu, o čovjekovoj vjeri u Njega i u Njegovu Objavu, o Njegovim zapovijedima, Njegovim stvorenjima u svoj njihovoj raskošnoj različitosti, o vremenu koje prolazi...

Almir Fatić

KNJIGA KOJA ĆE PROMIJENITI NAŠE POGLEDE

(M.M. El-A'zami, *Historija kur'anskoga teksta – od Objave do kompilacije. Koparativna studija sa Starim i Novim zavjetom*, s engleskog preveo prof. dr. Džemaludin Latić, El-Kalem, Sarajevo, 1435. god. po H./2014. – 479 str.)

Dvije hiljade četrnaesta godina po Miladu u izdavaštvu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini ostat će, prema našem mišljenju, najviše upamćena po knjizi na koju je vjerska, kulturna i intelektualna javnost u Bosni i Hercegovini i šire dugo, predugo čekala. Riječ je o knjizi istaknutog muslimanskog naučnika i jednog od vodećih muhaddisa u svijetu, Muhammeda Mustafe el-A'zamija, pod naslovom *Historija kur'anskoga teksta – od Objave do kompilacije. Koparativna studija sa Starim i Novim zavjetom*.

Murad Wilfried Hofmann za za El-A'zamijevu knjigu napisao da je "za muslimane ovo vjerovatno najznačajnija knjiga našeg vremena" (*The Muslim World Book Review*). Nije se teško složiti sa ovom Hofmannovom konstatacijom. Zašto?

Zato što ona u sebi na jedan maestralan, naučnički strog i utemeljen način pokazuje i dokazuje autentičnost kur'anskoga teksta *od Objave do kompilacije*, ali i još dalje – sve do naših dana. Zajedno sa time, njome se vrlo pažljivo i pregledno prikazuju i otkrivaju sve silne orijentalističke teorije i "tlapnje", starijeg i novijeg datuma, *u* i *oko* Kur'ana, a potom se one moćno pobijaju, obaraju i razaraju – na intelektualno do sada najobuhvatniji, najtemeljitiji, najhrabriji i, rekli bismo, najznanstveniji način.

Također, kako se iz podnaslova El-A'zamijeve knjige vidi, ona se, uz kratki pregled rane historije judaizma i kršćanstva, na objektivan način bavi istraživanjem historije teksta/tekstova Starog i Novog zavjeta, oslanjajući se pri tome na judeo-kršćanske izvore koji sami svjedoče o zapanjujućoj količini prepravki u njima.

Pored navedenoga, knjiga, između ostaloga, donosi *kratki pogled* na ranu historiju islama (drugo poglavlje); tretira fenomen Objave (treće poglavlje); govori o učenju Kur'ana (četvrto poglavlje), o Osmanovom Mushafu (sedmo poglavlje) i postojećim mushafima koji se pripisuju halifi Osmanu (jedanaesto poglavlje) te tzv. Ibn Mes'udovom mushafu (četrnaesto poglavlje); daje uvod u historiju arabljanske paleografije (deveto poglavlje) i ispituje arabljansku/arapsku paleografiju i ortografiju u Kur'anu (deseto poglavlje); razmatra uzroke različitih učenja/čitanja Kur'ana (dvanaesto poglavlje), muslimansku obrazovnu metodologiju (trinaesto poglavlje) te, na kraju, govori o *pobudama* orijentalista (dvadeseto poglavlje).

Inače, knjiga se sastoji iz tri dijela: prvi dio govori o historiji kur'anskoga teksta, drugi predočava kratki pogled na historiju biblijskih pisama, a treći dio nosi naslov: "Jedan ocjena orijentalističkih istraživanja". Ova tri dijela knjige izložena su u dvadeset i jednom poglavlju.

Ovu, samo na prvi pogled tematski heterogenu, strukturu i *arhitekturu* El-A'zamijeve knjige opravdava i nužnom čini *potreba našeg vremena* da se, konačno, naučno svestrano i argumentirano odgovori na sve učestalije, drskije i bezobzirnije napade na Kur'an od strane orijentalista i drugih njima sličnih i bliskih intelektualnih i vladajućih krugova u svijetu, ali i sekulariziranih muslimana/muslimanskih revizionista, te da se razotkriju pobude i *strukture moći* koje iza tih napada stoje – na jednome mjestu, između korica jedne knjige. I, doista, ova knjiga je dala taj historijski odgovor.

U čemu je tajna uspjeha autora ove knjige? Ukratko, u tome što je njezin autor nepobitno dokazao da se autentičnost Kur'ana argumentira, između ostalog, i objektivnim naučnim istraživanjem, a da se orijentalističko ili zapadnjačko istraživanje o Kur'anu ne temelji na objektivnim naučnim činjenicama. Da, upravo onima koji se hvale (i ohole) svojom navodnom naučnom metodologijom autor je osporio njihovu naučnost i razotkrio njihove *dvostruke naučne standarde* u istraživanju Kur'ana i Biblije.

Zato je ovo velika knjiga, monumentalno djelo koje će promijeniti naše poglede o istraživanjima Kur'ana u djelima orijentalista i drugih za koje smo, možda, vjerovali da su objektivni istraživači.

Na kraju, Izdvačka kuća Rijaseta IZ-e u BiH, El-Kalem, zaslužuje sve pohvale na vrhunskoj tehničkoj opremljenosti knjige.

Enes Ljevaković

PROBLEM MJEŠOVITIH BRAKOVA U BOSNI I HERCEGOVINI U PERIODU 1930.-1940: TUMAČENJE I PRAKSA ŠERIJATSKIH SUDOVA

(Dr. Mustafa Hasani: *Tumačenje i primjena šerijatskog prava o mješovitim brakovima u Bosni i Hercegovini od 1930. do 1940. godine,* Fakultet islamskih nauka u Sarajevu i El-Kalem, Sarajevo, 2014., 362 strane, tvrdi povez.)

Ovih dana iz štampe je izašla knjiga "Tumačenje i primjena šerijatskog prava o mješovitim brakovima u Bosni i Hercegovini od 1930. do 1940. godine"[1] autora dr. Mustafe Hasanija u izdanju Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu i El-Kalema, izdavačke kuće Rijaseta Islamske zajednice u Bosini i Hercegovini.

Pitanje tzv. mješovitih brakova je ne samo kod nas u Bosni i Hercegovini već i u široj regiji tokom gotovo cijelog prošlog stoljeća bilo veoma osjetljiva, složena i komplikovana zadaća i izazov za sve religijske zajednice i skupine na ovim prostorima kako na teorijskoj, tako i na praktičnoj ravni. Ova tema, sa njezinim brojnim ograncima i rukavcima, još nije dovoljno istražena i proučena u našoj literaturi. Djelo Mustafe Hasanija predstavlja do sada najobuhvatnije i najserioznije istraživanje ove teme u fikhskim djelima na našem jeziku koja se bave problematikom tumačenja i primjene šerijatskog prava, posebno djelima koja tretiraju bračno pravo.

Tridesetih godina prošloga stoljeća na prostoru Bosne i Hercegovine desila se značajna novina i promjena u pogledu tumačenja šerijatskih

[1] Knjiga je doktorski rad Mustafe Hasanija odbranjen na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu u januaru 2011. godine pred Komisijom koju su činili: prof. dr. Fikret Karčić, član, prof. dr. Ismet Bušatlić, član, prof. dr. Enes Ljevaković, mentor, i prof. dr. Džemaludin Latić, predsjednik.

propisa sadržanih u osnovnim izvorima islama: Kur'anu i Sunnetu, koji se odnose na mješovite brakove. Odstupilo se od tradicionalnog stava gotovo svih relevantnih fikhskih škola i autoriteta da se ti brakovi trpe, i donesena je fetva da su oni zabranjeni. Usljed određenih lokalnih i regionalnih specifičnosti, neke norme šerijatskog prava koje se odnose na spomenuto pitanje interpretirane su u novom smjeru.

Tema koju obrađuje ovo djelo izuzetno je zanimljiva i značajna za historijsko proučavanje šerijatskog prava, teorijsku elaboraciju i primjenu njegovih najvažnijih institucija u konkretnom historijskom ambijentu, bitno obilježenom intenzivnim društvenim, političkim, kulturnim promjenama, i u svom konačnom obliku predstavlja svojevrsno ogledalo vremena, prostora, ljudi i historijskih kretanja i događaja.

Istraživanje pokazuje da je pitanje mješovitih brakova u Bosni i Hercegovini prošlo kroz nekoliko faza. Tridesete godine prošloga stoljeća su vrijeme u kojem ulema učestalo piše u periodici, a vjerske institucije konkretno reagiraju na pitanje mješovitih brakova. Druga faza nastaje i traje cijelo vrijeme komunističke vlasti, kada tema mješovitih brakova biva potisnuta iz javnog života, barem u onom obliku u kojem je tretirana u ranijem periodu. Vjerska inteligencija o ovom pitanju ponovo slobodno počinje pisati tek sa slomom komunizma i njegovim odlaskom sa povijesne scene. Tokom posljednje agresije na Bosnu i Hercegovinu ovo pitanje je isprovocirano u kontekstu raznih podjela i ideoloških razračunavanja između različitih intelektualnih i ideoloških grupacija i tendencija, što je primoralo Islamsku zajednicu da na koncu zauzme jasan stav o ovom pitanju. I danas smo svjedoci povremenog medijskog provociranja javnosti ovom temom, za potrebe medija i dnevne politike.

Zbog velikog interesa za ovu temu, pisanja radova i reagiranja vjerskih institucija, autor se opredijelio da vremenski okvir rada bude period četvrte decenije prošlog stoljeća. Za razliku od drugih tema koje su bile predmet brojnih rasprava, pisanja knjiga i brušura, a koje su izazvale divergentna mišljenja i polarizirane stavove među ulemom, tema mješovitih brakova je po svome povodu, karakteru i rezultatu bila posebna. Naime, bilo je mnogo tema o kojima su polemizirali ondašnji alimi i inteligencija, poput pitanja oblačenja, zara i feredže, uloge žene, obrazovanja, hilafeta i sl., ali su učesnici u tim raspravama ostajali kod svojih različitih stavova. Tema mješovitih brakova ujedinila je ondašnju ulemu, moderniste i konzervativce. Opet, za razliku od drugih tema, ulema koja je bila uključena u ovo pisanje nudila je konkretna rješenja. Naime, u raspravama o nekim

drugim problemima autori su, nakon opisivanja stanja, završavali svoja pisanja bez nuđenja konkretnih rješenja. U tekstovima o mješovitim brakovima autori su pozivali i prozivali vjerske institucije da poduzmu konkretne mjere u rješavanju problema i posljedica mješovitih brakova.

I na kraju, posebnost i značaj ove teme u odnosu na druge iz perioda 1930.-1940. godine uočava se i u činjenici da su najviše vjerske institucije, vrhovni šerijatski sudovi u Sarajevu i Skoplju, vodili internu raspravu o tome ko je nadležan donijeti stav o pitanju mješovitih brakova: sudovi ili Islamska zajednica. Zvaničan stav o ovom pitanju zauzela je Islamska zajednica putem Šireg savjeta Reisu-l-uleme 1938. i time razriješila jedno od najtežih ondašnjih pitanja i dilema.

Sadržaj knjige je podijeljen i organiziran u sedam cjelina – poglavlja. U prvom poglavlju autor je obradio pojam, prirodu i ciljeve braka u islamu. U drugom poglavlju je tematizirao problem mješovitog braka u šerijatskom pravu. Treće poglavlja analizira stavove crkava i jevrejsko učenje o mješovitim brakovima.

Mješoviti brakovi su u vremenskom periodu koji je predmet istraživanja u ovom djelu izazivali stanovite tenzije i sporenja u odnosima među različitim religijskim zajednicama u Bosni i Hercegovini, ali i u drugim dijelovima Kraljevine Jugoslavije. Zato je važno u ovom kontekstu obratiti pažnju na učenja tradicionalnih crkava i vjerskih zajednica o ovom pitanju kod nas.

Četvrto poglavlje istražuje pitanje načina i karaktera tematiziranja mješovitih brakova u udžbenicima i knjigama koje općenito govore o šerijatskom bračnom pravu. Autori, poput Sejfullaha Prohe, Eugena Sladovića, Abdullaha Ajnija Bušatlića, Mehmeda Begovića i Abdulaha Zečevića, bili su uglavnom nastavnici na islamskim vjerskim školama i njihova djela zorno ilustriraju način na koji je pitanje mješovitih brakova tretirano u vjerskom obrazovanju.

U petom poglavlju autor se bavi tematiziranjem pitanja mješovitih brakova u člancima objavljenim u onovremenoj bosanskohercegovačkoj periodici. Analizirani su članci o ovoj temi Abdullaha Bušatlića, Mehmeda Alija Ćerimovića, Fehima Spahe, Mehmeda Handžića i dr.

Šesto poglavlje bavi se pitanjem mješovitih brakova u praksi Šerijatskog suda u Sarajevu. Sudska praksa o mješovitim brakovima je vezana i za druge predmete, poput pitanja konkubinata, divljih brakova, brakova pomuslimanjenih lica, prelazaka u islam i prakse fiktivnih brakova.

Posljednje, sedmo poglavlje ove knjige istražuje odnos Islamske vjerske zajednice Kraljevine Jugoslavije prema problemu mješovitih brakova. Posebno se govori o prijedlogu Udruženja šerijatskih sudija, odnosno Abdullaha Škaljića iz Trebinja podnesenog na sjednici Udruženja šerijatskih sudija da se zabrane mješoviti brakovi, potom o zaključku Šireg savjeta Reisu-l-uleme o načelnoj zabrani mješovitih brakova te o posljedicama donešenog zaključka Šireg savjeta Reisu-l-uleme.

Djelo je napisano razumljivim i jasnim stilom, uz korištenje relevantne literature, dokumentarne i arhivske građe koja mu daje dodatnu težinu i važnost. Na kraju djela slijede zaključak, sažeci na arapskom i engleskome jeziku te prilozi u vidu faksimila i bibliografija najznačajnijih autora koji su pisali o tretiranoj temi. Zbog svega rečenoga, toplo ga preporučujemo studentima, imamima, istraživačima naše novije povijesti i čitateljstvu koje zanima ova vrsta literature.

Enes Karić

ISCRPNO DJELO O NIVOIMA KUR'ĀNSKIH ČITANJA

(Hfz. dr. Dževad Šošić, KIRAETI U TEFSIRU EL-ĞĀMI'U LI AḤKĀMI L-QUR'ĀN IMAMA KURTUBIJA, Fakultet islamskih nauka i El-Kalem, Sarajevo, 2014.)

Djelo hfz. dr. Dževada Šošića KIRAETI U TEFSIRU EL-ĞĀMI'U LI AḤKĀMI L-QUR'ĀN IMAMA KURTUBIJA u najvećem je dijelu njegova doktorska disertacija *"Qira'ati u tafsiru Al-Gami'u li ahkami l-Qur'an imama al-Qurtubija"* (koju je hfz. mr. Dževad Šošić odbranio 16. novembra 2009. godine na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu). Ova knjiga je izišla u Biblioteci "Monografije", ima 374 stranice, uredno je i detaljno snabdjevena rezimeima, indeksima ajeta, stručnih pojmova, te iscrpnim popisima literature.

Po formi ova vrijedna knjiga je dvostruko *monografskoga karaktera*. Prvo, hfz. dr. Dževad Šošić, na temelju respektabilnog opsega tefsirske literature i objavljene komentatorske građe, prikazuje život i djelo znamenitog komentatora Kur'āna Ebu Abdullaha Muhammada b. Ahmada al-Qurtubija (umro 1273. godine). Hfz. dr. Dževad Šošić na velikom broju stranica svoje knjige piše o al-Qurtubijevom vremenu, naukovnom putu, njegovoj tefsirskoj metodologiji i tradiciji koju je slijedio u komentiranju Kur'āna, specifično u svome komentaru *al-Ğāmi'u li Ahkāmi l-Qur'ān.*

Drugo, ovo djelo hfz. dr. Dževada Šošića je monografsko i po tome što se primarno bavi osebujnim fenomenom qirā'āta (ili različitih semantičkih, gramatičkih, juridičkih, obrednih, interpunkcijskih... čitanja) Kur'āna u ovom komentaru/tafsīru. Ovo djelo, koje se svojim sadržajem i njegovom obradom samo nudi upućenim i specijaliziranim čitateljima, jeste visoko kvalitetno teorijsko istraživanje o najbitnijim egzegetskim i hermeneutičkim pitanjima klasičnog komentatorskog zahvatanja u Kur'ānski tekst.

Uz ovod, ova knjiga ima slijedeća poglavlja:

1. Biografija Imama al-Qurtubija i opće karakteristike i odlike al-Qurṭubijeva tafsira,

2. Nastanak i razvoj nauke o qira'atima (čitanjima) Kur'āna i veza između qira'ata i tafsira,
3. Al-Qurṭubi i tağwīdski aspekt qirā'āta, morfološki i sintaksički aspekt qirā'āta, al-Qurṭubi i semanto-stilistički aspekt qirā'āta,
4. Qirā'āti i šerijatsko-pravna tumačenja u al-Qurṭubijevom tafsīru; argumentiranosti qirā'āta u al-Qurṭubijevom tafsiru,

(Slijede zaključna razmatranja, indeksi pojmova, ajeta, literatura, rezimei na engleskom i arapskom jeziku...)

Najvažniji naučni rezultati u ovoj knjizi jesu sljedeći:

a) Pokazao je da al-Qurṭubījev tafsīr predstavlja jedno od najopsežnijih enciklopedijskih vrela za qirā'āte (čitanja) Kur'āna iz zrele epohe komentatorske tradicije islama.

b) Sistematski je izložio tzv. *auditivni* ili *slušni* (ili *zvučni!*) aspekt čitanja Kur'āna.

c) Pokazao je da al-Qurṭubī u svome komentaru Kur'āna na fenomen qirā'āta Kur'āna gleda primarno kao na višeslojnu tumačenjsku, odnosno *tafsīrsku* i *ta'wīlsku, egzegetsku* i *hermeneutičku* konstantu Kur'āna.

d) Hfz. dr. Dževad Šošić je u iznimno velikom broju dobro odabranih primjera pokazao kako al-Qurṭubī domišlja i potom iznosi svoju argumentaciju na planu dokazivanja koji qirā'āt ima prednost/preferenciju, značenjsku obuhvatnost, tradicionalnu utemeljenost, gramatičku opravdanost, semantičku objašnjenost i komentatorsku potkrijepljenost.

e) Opisao je al-Qurṭubījeva semanto-stilska kao i opća stilistička tumačenja kiraeta Kur'āna.

f) Iznio je značaj (i važnost) divergentnih postojanja pravnih tumačenja i juističkih eksteriorizirania teksta Kur'āna kroz al-Qurṭubījevu egzegezu i hermeneutiku.

Na relevantnom broju primjera i mjesta autor meritorno pokazuje da od načina kako se i kojom qirā'ātskom metodologijom pročita neki ajet, izravno zavisi egzegetsko i hermeneutičko deriviranje poruka iz Kur'āna.

Uza sve vrijedne rezultate do kojih je hfz. dr. Dževad Šošić došao, ističemo da je knjiga napisana savremenim jezikom i nesumnjivo predstavlja jedno od najznačajnijih istraživanja na ovom naučnom području, posebno u okviru gajenja tradicionalnih islamskih nauka u Bosni i Hercegovini.

Džemal Latić

DJELO O BESKRAJNOM ZNAČENJSKOM KONTEKSTU KUR'ANA

(Dr. Almir FATIĆ, *Kur'anski semantički kontekst,*
Fakultet islamskih nauka i El-Kalem, Sarajevo, 2014., 389 str.)

Knjiga docenta Almira Fatića predstavlja unekoliko doraženu doktorsku disertaciju koju je, pod naslovom, *Kontekstualno značenje kur'anske leksike (na primjeru djela Nuzhatu l-a'yuni n-nawaziri fi 'ilmi l-wuguhi wa n-naza'iri Abu Faraga Ibnu l-Gawziya),*odbranio na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu 3. Jula 2008.g. Osim uvoda, ona sadrži slijedeća velika poglavlja: 1) Semantička leksikologija Kur'ana, 2) Biobibliografski obzor, 3) Značenjska "lica" kur'anskoga znaka, 4) *Al-Wuguhu* i *an-naza'iru* kao hermeneutičko sredstvo u tumačenju Kur'ana i 5) Zaključna razmatranja; slijedi Literatura na arapskom, bosanskom i srodnim jezicima te engleskome jeziku, indeks imena i pojmova.

Dakle, svoju studiju autor je zasnovao na širokoj analizi poznatog djela Abu al Faraga ibn al-Gawzija (Bagdad, 1116.-1200.) *Nuzhat al 'uyun al nawazir fi al 'ilm al wuguh wa al naza'ir* – jednom od najpoznatijih djela takve vrste u tzv. jezičkom tefsiru ili tumačenju Kur'ana.

Wudžuh i neza'ir sememe Kur'ana izazivale su pažnju muslimanskih istraživača od najranijih perioda tefsirske nauke (njima se, recimo, bavio kontroverzni Muqatil ibn Sulejman sredinom II. st. po Hidžri), ali je tek – prema dr. Fatiću – Ibnu'l-Džewzi definirao ove pojmove iako njegovo spomenuto djelo spada među posljednja djela ove vrste u tefsirskoj nauci. Nakon što je iznio i obrazložio sva relevantna mišljenja o ovim važnim pojmovima tefsirske nauke, Fatić daje vlastitu definiciju ovih pojmova koja glasi:"*Al-Wuguhu* su, u većini jezičkih situacija, polisemne riječi, i, u manjoj mjeri, homonimne riječi Kur'ana, koje imaju različita kontekstualna značenja i intencije, a *an-naza'iru* su, po obliku, izgovoru i značenju, istoznačne riječi Kur'ana u različitim kontekstualnim situacijama" (338.).

Na primjeru 150 riječi wudžuha i neza'ira Kur'ana Almir Fatić nas uvodi u gustoću kur'anskog jezičkog tkanja, u njegov raskošni, u značenjskom smislu: beskrajni kontekst. Tih 150 riječi: imenica, glagola i partikula sa dva i više kontekstualnih značenja, njegov su doprinos ne samo teorijskom tefsiru na bosanskome jeziku, nego i nekoj vrsti praktičnog tefsira na našem jeziku. Kako je, služeći se Ibnu l-Džewzijevim djelom, istražio kontekstualna značenja ovih 150 wudžuha i neza'ira, tako je mogao da nam predoči i 300, ili 500 takvih riječi i njihovih značenja u različitim kur'anskim kontekstima. On će to, ako Bog da, nadamo se, učiniti u bliskoj budućnosti. A onda, nakon otvaranja ovih kapija kur'anske semantike, Fatić ukazuje na značaj konteksta Kur'ana. Taj kontekst ima svoje slijedeće aspekte: opći, tematski i jezički kontekst Kur'ana, zatim kontekst ajeta, teksta, sure i cijeloga Kur'ana, potom kontekst situacije i predmetne teme u Kur'anu te kontekst riječi, rečenice i ajeta. Kada se sve ovo uzme u obzir, svaki istraživač i pažljiviji čitalac će se ne samo začuditi pred kur'anskim svjetovima koje mu wudžuh i neza'ir najavljuju a konteksti otkrivaju, nego će se i zapitati da li je uopće moguće prevoditi i tumačiti Kur'an bez poznavanja njegove polisemije, homonimije, sinonimije... te njegovoga konteksta / njegovih konteksta u svim aspektima kur'anskoga jezičkog čuda i doći do zaključka da bi svaki takav pokušaj bio oholo nasilje nad Allahovom Knjigom.

Tako Fatić ovim svojim radom već **doprinosi** tefsiru na bosanskome jeziku; on je nadišao one znanstvene standarde i potrebe koje traži jedan uobičajena doktorska disertacija; svojim analizama i gledištima autor je već ušao u naše najaktualnije znanstvene rasprave o jeziku Allahove Knjige, i to je ono najvrjednije što ovaj istraživački rad donosi.

IZVJEŠTAJI
O AKADEMSKIM AKTIVNOSTIMA

AKADEMSKE AKTIVNOSTI NA FAKULTETU ISLAMSKIH NAUKA U SARAJEVU U 2012. GODINI

(Izbor iz: Izvještaja o radu Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu u 2012. godini. Priredio Almir Fatić

Pregled stanja odgojno-obrazovnog rada i usporedba s prethodnom godinom

Na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu u 2012. godini nastavljene su redovne nastavne aktivnosti, na dodiplomskom studiju na sve tri smjera i postdiplomskom studiju pod naslovom *Savremene islamske studije* kao i vannastavne aktivnosti koje su se odvijale kroz realizaciju različitih programa. Fakultet islamskih nauka u Sarajevu ustrajava u redovnim nastavnim i naučno-istraživačkim aktivnostima te, shodno mogućnostima, širi polje svoga djelovanja kako preko svog nastavnog i ostalog osoblja, tako i kroz djelovanje studenata.

Upravni odbor je imenovao rukovodstvo Fakulteta na novi mandatni period. Cijeneći dosadašnji rad i zalaganje prof. dr. Ismeta Bušatlića, UO ga je imenovao za dekana i u drugom četverogodišnjem mandatu, za prodekana za nastavu imenovan je doc. dr. Dževad Hodžić, za prodekana za finansije doc. dr. Mustafa Hasani, a za koordinatoricu za međunarodnu saradnju mr. Dina Sijamhodžić – Nadarević.

Uvjeti rada

Kabineti nastavnika, saradnika i administrativnog osoblja opremljeni su potrebnom tehnikom, a kontinuirano se radi i na nabavljanju nove. U protekloj godini izvršena je temeljita obnova stare zgrade Fakulteta u

koju je uloženo 42.168,77 KM. Sve radove na zgradi obavila je sarajevska građevinska firma "ALPROM".

Studentima je na raspolaganju biblioteka koja osigurava potrebnu literaturu za dodiplomski i postdiplomski studij. Bibliotečki fond se kontinuirano obogaćuje novim naslovima. U 2012. god. u bibliotečku bazu uneseno je 614 svezaka latiničnog knjižnog fonda, 50 svezaka arapskog fonda i 130 svezaka periodike; ukupno 794 sveska. Četvrtu godinu Fakultet islamskih nauka u Sarajevu osigurava svojim uposlenicima i studentima stalni pristup elektronskoj bazi podataka EBSCOhost u okviru koje je i *Index Islamicus* uz godišnju pretplatu od 2.890,00 $.

Nastavni proces

A. *Dodiplomski studij*

Nastava na dodiplomskom studiju već sedmu akademsku godinu odvija se na tri smjera: Teološkom, Smjeru religijske pedagogije i Smjeru za imame, hatibe i muallime. Časovi predavanja i vježbe predviđeni Nastavnim planom i programom, osim u iznimnim situacijama, održani su na vrijeme. Ispiti su održani u oba termina u svim redovnim ispitnim rokovima.

U cilju stimuliranja studenata i olakšanja vanrednog studija, posebno na Smjeru za imame, hatibe i muallime, nastavilo se s dislociranom nastavom i održavanjem ispita u Tuzli, Bihaću i Travniku, a u toku godine pokrenuta je nastava i održavani su ispiti i u Zenici.

U okviru predmeta Praktikum doc. dr. Mustafa Hasani organizirao je posjete javnim ustanovama, organizacionim jedinicama IZ-e i pojedincima koji su svojim aktivnostima i djelovanjem posebno značajni za stručno profiliranje naših studenata (Internacionalni Burch univerzitet, Međunarodni forum solidarnosti – Emmaus, Prihvatni centar "Duje", Doboj-Istok, medžlisi IZ-e Doboj i Tešanj i susret s profesoricom islamske vjeronauke Lamijom Mehmedić).

Osim nastavnog osoblja koje je u punom radnom odnosu na Fakultetu, spoljnih saradnika iz BiH, na Fakultetu svake godine imamo profesore iz inozemstva. U organizaciji Ambasade AR Egipat u Sarajevu drugu godinu je angažiran dr. Fethi Mutavi' kao lektor za arapski jezik, Fatimah Asghar je kao stipendist Fondacije Fulbright radila na poslovima lektora za engleski jezik, a nju je početkom nove akademske godine zamijenio Seth Bergeson.

Nakon zajedničke promocije diplomanata i magistranata Univerziteta u Sarajevu koja je održana u "Zetri" u subotu, 10. 11. 2012. godine, u atriju Fakulteta izvršena je deseta svečana dodjela diploma diplomantima i magistrantima Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu. Diplome je dobilo ukupno 52 diplomanta (34 profesora islamske teologije, 6 profesora religijske pedagogije i 12 diplomiranih imama, hatiba i muallima) te šesnaest magistranata. Najuspješniji diplomanti su: hfz. Amina Begić s prosjekom ocjena 9.32, Samra Smajić-Radovović i hfz. Adis Baručić.

B. *Postdiplomski studij*

Početkom akad. 2012/2013. god. pokrenuta su predavanja na postdiplomskom studiju za sedmu generaciju studenata pod jedinstvenim naslovom "Savremene islamske studije". Ukupno je upisan 61 student.

U protekloj kalendarskoj godini na Fakultetu uspješno je odbranjeno trinaest magistarskih radnji. Magistarsku radnju odbranili su: Mirsad Arnautalić, hfz. Midhat Beganović, Zehra Čajlaković, Vahid Fazlović, Enisa Gazija-Pajt, Salih Indžić, Orhan Jašić, Husein Kavazović, Ivica Križ, hfz. Mensur Malkić, hfz. Edin Peštalić, Rifet Šahinović i Abdulgafar Velić.

C. *Doktorat*

U Rektoratu Univerziteta u Sarajevu 26. januara 2011. godine rektor-promotor prof. dr. Faruk Čaklovica promovirao je 11 doktora nauka, među njima doktora islamskih nauka Ahmeda Adilovića i doktora politoloških nauka Ahmeta Alibašića.

Edukacijski projekti

U 2012. god. na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu održani su slijedeći naučni skupovi: međunarodna znanstveno-stručna konferencija "Stanje i perspektive vjeronauke u Bosni i Hercegovini", okrugli sto o temi "Muhammed Ikbal i susretanje Zapada i Istoka", Evropski projekt za intereligijsku suradnju (EPIL) te promocija dokumentarnog filma "Koliko visoko je nebo". Također je nastavljeno s održavanjem ranije pokrenutih edukacijskih programa: *Diploma u islamskim naukama* – deseta generacija i *Sekcija hifza.*

Na Rektoratu Univerziteta u Sarajevu organiziran je program cjeloživotnog učenja za administraciju Univerziteta u Sarajevu i organizacionih jedinica na kojem su sa FIN-a učestvovali: Emina Muderizović, Sabira Homarac i Firdevsa Jelovac.

U 2012. godini na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu promovirana su izdanja nastavnika Fakulteta ("Itqan" Dželaluddin es-Sujutija u prijevodu dr. Almira Fatića; "Uvod u međunarodno humanitarno pravo" dr. Fevzija Oussedika u prijevodu Bege Hasanovića) i održana zapažena predavanja ("Evropska unija i javne politike u odnosu na islam" prof. dr. Jeffrey Van Der Berga i "Successfull methods for learning English as a second language" (Uspješne metode učenja engleskog jezika kao stranog jezika) dr. Dennise Lowery.

Kadrovske promjene na Fakultetu

U 2012. godini vanredni profesori dr. Džemal Latić i dr. Mehmed Kico izabrani su u više zvanje redovnog profesora, docent dr. Zuhdija Hasanović u zvanje vanrednog profesora, a viši asistent dr. Amrudin Hajrić u nastavničko zvanje docenta.

Fakultet islamskih nauka u Sarajevu u protekloj godini kadrovski je ojačan primanjem dva asistenta hfz. Abdulaziza Drkića na Katedru za kiraet i imamet i Azre Hadžić na Katedru za islamsku kulturu i civilizaciju.

Viši asistent mr. Nedim Begović boravio je do jula 2012. god., kao Fulbrightov stipendista, na Pravnom fakultetu John Marshall u Čikagu (Illinois). Mr. Begović je istraživao praksu Evropskog suda za ljudska prava o slobodi vjere.

Međunarodna saradnja

Na Univerzitetu u Tübingenu je u ponedjeljak 16. januara 2012. godine svečano otvoren prvi Centar za islamsku teologiju u Njemačkoj. Pored velikog broja zvaničnika političkog, diplomatskog, akademskog, vjerskog i kulturnog života u Njemačkoj i gostiju iz cijelog svijeta, svečanosti otvorenja prisustvovali su i predstavnici Univerziteta u Sarajevu – rektor prof. dr. Faruk Čaklovica i dekan Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu prof. dr. Ismet Bušatlić.

Delegacija Univerziteta u Sarajevu prof. dr. Faruk Čaklovica, prof. dr. Ismet Bušatlić i mr. Asim Zubčević posjetila je Centar za islamske studije u Oksfordu, na čijem čelu je dr. Farhan Ahmed Nizami. U okviru posjete 1. februara 2012. godine upriličeno je svečano potpisivanje Sporazuma o razumijevanju i saradnji između Univerziteta u Sarajevu i Centra za islamske studije u Oksfordu.

U četvrtak, 12. jula 2012. Godine, upriličeno je potpisivanje Sporazuma o saradnji između Organizacije za kulturu i islamske odnose Islamske Republike Iran i Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu. Sporazumom, koji su potpisali prof. dr. Ismet Bušatlić, dekan Fakulteta i dr. Mohammad Bagher Khoramshad, predsjednik Organizacije za kulturu i islamske odnose Islamske Republike Iran (ICRO), uspostavljena je kulturna, naučna i naučnoistraživačka saradnja.

U srijedu, 30. oktobra 2012. g., upriličena je svečanost otvorenja novoosnovanog Instituta za islamsku teologiju na Univerzitetu Osnabrück. Otvorenju je pored brojnih počasnih gostiju iz zemlje i inozemstva prisustvovala ministrica za znanost savezne pokrajine Niedersachsen prof. dr. Johanna Wanka, dekan Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu prof. dr. Ismet Bušatlić, dekan Islamskog pedagoškog fakulteta u Zenici prof. dr. Zuhdija Adilović, rektorica Internacionalnog islamskog univerziteta u Maleziji prof. dr. Zaleha bz. Kamaruddin, istanbulski muftija prof. dr. Rahmi Yaran te predstavnici muslimanskih zajednica koji sačinjavaju "Teološko vijeće" ovog instituta.

Izdavački projekti

U 2012. godini Fakultet je u saradnji s IC "El-Kalem" priredio i objavio djelo dr. Ahmeda Smajlovića, *Filozofija orijentalistike i njen utjecaj na savremenu arapsku književnost* u prijevodu prof. dr. Mehmeda Kice.

Posjete

U 2012. godini nastavnici i saradnici Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu imali su priliku učestvovati na međunarodnoj konferenciji pod naslovom "*Poslanikov, s.a.v.s., put u rješavanju društvenih problema"* u Gaziantepu (Turska) i posjetiti odgojno-obrazovne institucije u ovom gradu,

organizirana je, peti put zaredom, posjeta Srebrenici (studenata, profesora i ostalih uposlenika Fakulteta), posjećeno je vakufsko dobro u džematu Opličići na području Medžlisa IZ-e Čapljina te vakuf dr. Mahmuda Tantavija u Sjevernom logoru u Mostaru.

U toku 2012. god. Fakultet je posjetio veći broj uglednih domaćih i stranih ličnosti iz akademskog, kulturnog i javnog života. Spominjemo samo neke od njih: dr. Donatus Köck, ambasador Republike Austrije u BiH s grupom mladih kršćana i muslimana iz Beča, predvođena svećenikom Martinom Rupprechtom i imamom Senadom Kusurom, dr. sc. Osman Ahmad Abdurrahim Sayed, ekspert za promociju srednjeg puta iz Kuvajta, prof. dr. Ibrahim Salih en-Neimi, direktor Međunarodnog centra za međureligijski dijalog u Dohi (DICID). prof. dr. Enes Ahmed Kerzun, izaslanik šejha prof. dr. Abdullaha Basfera, generalnog sekretara Svjetske organizacije za hifz Kur'ani-kerima iz Džede, članovi Odbora za međureligijsku saradnju u Goraždu s grupom vjernika iz Islamske zajednice i Srpske pravoslavne crkve i mnogi drugi.

Planovi za naredni period

Rukovodstvo Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu planira, uz Božiju pomoć i podršku Islamske zajednice i šire društvene zajednice, ostvariti sljedeće ciljeve:

- započeti s građevinskim radovima na Studentskom domu;
- izvršiti reformu i reorganiziranje sve tri ciklusa studija i uskladiti ih sa zahtjevima Bolonjskog procesa;
- osigurati kadrovske i smještajne kapacitete za planski i sistemski organiziran naučno-istraživački rad;
- stvoriti pretpostavke za značajnije upošljavanje mlađeg kadra;
- poboljšati tehničku opremljenost Fakulteta.

AKADEMSKE AKTIVNOSTI NA FAKULTETU ISLAMSKIH NAUKA U SARAJEVU U 2013. GODINI

(Izbor iz Izvještaja o radu Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu u 2013. godini. Priredio Almir Fatić

Pregled stanja odgojno-obrazovnog rada i usporedba s prethodnom godinom

Na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu u 2013. godini nastavljene su redovne nastavne aktivnosti na dodiplomskom studiju na sve tri smjera i postdiplomskom studiju pod naslovom *Savremene islamske studije*, kao i vannastavne aktivnosti koje su se odvijale kroz realizaciju različitih programa. U toku akademske 2013./2014. godine izvršena je reforma Nastavnog plana i programa za sve tri ciklusa studija u skladu sa Bolonjskim principima.

Nakon preseljenja rahm. Muhammeda Salkića, u Upravni odbor Fakulteta u ime osnivača Fakulteta za člana imenovan je prof. dr. Jusuf Žiga.

Uvjeti rada

Kabineti nastavnika, saradnika i administrativnog osoblja opremljeni su potrebnom tehnikom, a kontinuirano se radi i na nabavljanju nove.

Studentima je na raspolaganju biblioteka koja osigurava potrebnu literaturu za dodiplomski i postdiplomski studij. Bibliotečki fond se kontinuirano obogaćuje novim naslovima. U 2013. godini u elektronsku bazu biblioteke Fakulteta islamskih nauka uneseno je 208 jedinica evropskog fonda, 39 jedinica arapskog fonda i 54 jedinice periodike; ukupno 301 jedinica. Kao što je poznato, Biblioteka ima neriješen problem smještaja nove građe te je zbog toga nabavka nove literature svedena na minimum.

Nastavni proces

A. Dodiplomski studij

Nastava na dodiplomskom studiju već sedmu akademsku godinu odvija se na tri smjera: Teološkom, Smjeru religijske pedagogije i Smjeru za imame, hatibe i muallime. Časovi predavanja i vježbe predviđeni Nastavnim planom i programom, osim u iznimnim situacijama, održani su na vrijeme. Ispiti su održani u oba termina u svim redovnim ispitnim rokovima.

Početkom akademske 2013./2014. godine izvršen je upis I. godine na dodiplomski studij po reformiranom Nastavnom planu i programu-Teološki smjer i Smjer za islamsku vjeronauku i religijski odgoj.

U cilju stimuliranja studenata i olakšanja vanrednog studija, posebno na Smjeru za imame, hatibe i muallime, nastavilo se s dislociranom nastavom i održavanjem ispita u Tuzli, Bihaću i Travniku.

U okviru predmeta Praktikum doc. dr. Mustafa Hasani organizirao je posjete javnim ustanovama, organizacionim jedinicama IZ-e i pojedincima koji su svojim aktivnostima i djelovanjem posebno značajni za stručno profiliranje naših studenata (Travničko muftijstvo, Medžlis IZ-e Bugojno, Ajvatovicu-Prusac i Islamski centar princeze Dževhere).

Osim nastavnog osoblja koje je u punom radnom odnosu na Fakultetu, spoljnih saradnika iz BiH, na Fakultetu svake godine imamo profesore iz inozemstva. U organizaciji Ambasade AR Egipat u Sarajevu angažiran je dr. Fethi Mutavi' kao lektor za arapski jezik, Seth Bergeson je kao stipendist Fondacije Fulbright radila na poslovima lektora za engleski jezik, a nju je početkom nove akademske godine zamijenila je Negeen Nawin.

U okviru zajedničke promocije diplomanata i magistranata Univerziteta u Sarajevu koja je održana u "Zetri" u subotu, 9. novembra 2013. godine, izvršena je (11.) svečana dodjela diploma diplomantima i magistrantima Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu. Diplome je dobilo ukupno 67 diplomanta (39 profesora islamske teologije, 6 profesora religijske pedagogije i 22 diplomiranih imama, hatiba i muallima), te magistranata. Najuspješniji diplomanti su hfz. Ammar Bašić (prosječna ocjena 9,50), Haris Veladžić (prosječna ocjena 9,30) i hfz. Almedina Bojić (prosječna ocjena 9,21).

B. Postdiplomski studij

U akad. 2013./2014. god. nastavljena su predavanja na postdiplomskom studiju za sedmu generaciju studenata pod jedinstvenim naslovom "Savremene islamske studije". Ukupno je upisan 61 student.

U protekloj kalendarskoj godini na Fakultetu doktorsku disertaciju odbranio je mr. Osman Kozlić.

U protekloj 2013. godini na Fakultetu uspješno je odbranjeno osam magistarskih radnji. Magistarsku radnju odbranili su: Abdullah Arifović, hfz. Aziz Alili, Almir Hadžić, Amira Išerić, Amir Meheljić, Medina Mehmedović–Mulalić, Osman Lavić i Safija Malkić.

Edukacijski projekti

U 2013. god. na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu održani su slijedeći naučni skupovi: međunarodna znanstveno-stručna konferencija" Islam in Europe through the Balkan Prism/Islam u Evropi kroz prizmu Balkana". Također je nastavljeno s održavanjem ranije pokrenutih edukacijskih programa: *Diploma u islamskim naukama* – jedanaesta generacija i *Sekcija hifza.*

Kadrovske promjene na Fakultetu

U 2013. godini docent dr. Dževad Hodžić je promoviran u zvanje vanrednog profesora. Mr. Dina Sijamhodžić-Nadarević je odbranila doktorsku disertaciju na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Sarajevu.

Fakultet islamskih nauka u Sarajevu u protekloj godini kadrovski je ojačan primanjem tri asistenta: mr. Senada Ćemana na Katedru za fikh i šerijatsko pravo, mr. Orhana Jašića na katedri za Akaid i prijemom Fadilja Maljokija, nosioca priznanja Zlatne značke Univerziteta u Sarajevu.

Međunarodna saradnja

Na inicijativu Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu u četvrtak 3. oktobra 2013. godine dodijeljen je počasni doktorat Univerziteta u Sarajevu (doctor honoris causa Universitatis) Johnu Louisu Espositu, kao priznanje za izvanredan doprinos razvoju islamskih studija i promociju međureligijske saradnje.

Izdavački projekti

U 2013. godini Fakultet je u saradnji s IC "El-Kalem" priredio i objavio djela: Annemarie Schimmel, *Džibrilovo krilo* u prijevodu prof. dr. Enesa Karića i Muhammed Ikbal, *Poruka istoka* u prijevodu prof. dr. Džemala Latića.

Posjete

U 2013. godini nastavnici i saradnici Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu imali su priliku posjetiti Centar El Kardawi u Dohi u periodu od 28. 02. – 07. 03. 2013. godine. U toku 2013. god. Fakultet je posjetio veći broj uglednih domaćih i stranih ličnosti iz akademskog, kulturnog i javnog života. Spominjemo samo neke od njih: delegacija Dijaneta Republike Turske, predvođena zamjenikom predsjednika Dijaneta Mehmedom Eminom Ozafsarom, članovi studentske organizacije muslimana "Ibn Rushd" iz Švedske, grupa studenata i profesora predvođena profesorom John J. Pirrijem sa Webster univerziteta u Ženevi, dr. Halil Günes, Olivier Roy, European University Institute, članovi Kršćansko-islamskog foruma grada Düren, Njemačka, predvođeni pastorom Dirkom Siedlerom, predsjedavajući Odbora za kršćane i muslimane pri Protestanstoj crkvi Rheinlanda (oblast u Njemačkoj) i Dr. Soheer Halabi, predsjedavajući Islamskog foruma, i mnogi drugi.

Planovi za naredni period

Rukovodstvo Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu planira, uz Božiju pomoć i podršku Islamske zajednice i šire društvene zajednice, ostvariti slijedeće ciljeve:

- nastaviti sa izvođenjem započetih građevinskih radova na Studentskom domu;
- nastaviti sa reformom i reorganiziranjem za treći ciklusa studija – uskladiti sa zahtjevima Bolonjskog procesa;
- organizirati redovni II. ciklus studija;
- osigurati kadrovske i smještajne kapacitete za planski i sistemski organiziran naučno-istraživački rad;
- poboljšati tehničku opremljenost Fakulteta.

AUTORI TEKSTOVA S AKADEMSKIM TITULAMA

1. ALISPAHIĆ, dr. Zehra, viši asistent
2. BAJRAKTAREVIĆ, dr. Orhan, docent
3. BEGOVIĆ, dr. Nedim, viši asistent
4. DRKIĆ, hfz. Abdul-Aziz, asistent
5. DURMIŠEVIĆ, dr. Enes, vanredni profesor na Pravnom fakultetu Univerziteta u Sarajevu
6. FATIĆ, dr. Almir, docent
7. HAJRIĆ, dr. Amrudin, docent
8. HASANOVIĆ, dr. Zuhdija, vanredni profesor
9. KARIĆ, akademik dr. Enes, redovni profesor
10. KICO, dr. Mehmed, redovni profesor
11. AL-KUVARI, dr. Gajs Mubarek, ministar vakufa i vjerskih pitanja Države Katar
12. LATIĆ, dr. Džemal, redovni profesor
13. LOBODA, Luke, istraživač, Hudson, Ohio, USA
14. MALJOKI, Fadilj, asistent
15. RAMIĆ, dr. Jusuf, profesor emeritus
16. SIJAMHODŽIĆ-NADAREVIĆ, dr. Dina, docent
17. ŠOŠIĆ, dr. hfz. Dževad, docent

SADRŽAJ

Uvodna riječ
DOSADAŠNJA ISKUSTVA I NOVI IZAZOVI 7

Jusuf Ramić
FAKULTET ISLAMSKIH NAUKA U SARAJEVU
(PROŠLOST – SADAŠNJOST – BUDUĆNOST) 9

غيث مبارك الكواري
نحو أمن ثقافي عالمي الاستشراق ورِهان التحالف بين الحضارات 21

Gajs Mubarek al-Kuvari
KA SVJETSKOJ KULTUROLOŠKOJ SIGURNOSTI; ORIJENTALIZAM
I NADMETANJE U UDRUŽIVANJU MEĐU CIVILIZACIJAMA 27

Enes Karić
POTREBA ZA POVRATKOM ETIČKIM TUMAČENJIMA KUR'ĀNA 37

Almir Fatić
IBN 'ADŽĪBE EL-HASENI I NJEGOV TEFSIR *EL-BAHRU L-MEDĪD* 61

Dževad Šošić
METODOLOŠKI PRISTUP KIRAETIMA U DJELU
ME'ĀLIM ET-TENZIL IMAMA EL-BEGAVIJA 79

Abdul-Aziz Drkić
UČENJE KUR'ANA REDOSLIJEDOM SUPROTNIM RASPOREDU SURA
U OSMANOVOME MUSHAFU (QIRA'ETU 'L-QUR'ANI BI 'T-TENKIS) 89

Zuhdija Hasanović
HADIS U DJELU ABŪ ḤĀMIDA AL-GAZĀLĪYA 99

Fadilj Maljoki
GULAM AHMED I NJEGOVO POIMANJE SUNNETA 119

Nedim Begović
DEFINIRANJE SLOBODE RELIGIJE U SAVREMENOJ ISLAMSKOJ MISLI 133

Mehmed Kico
ARABIZACIJA I OKCIDENTOLOGIJA U TEORIJI I PRAKSI 145

Amrudin Hajrić
KOLONIJALIZAM I ORIJENTALIZAM U SLUŽBI PRODUBLJIVANJA
JAZA IZMEĐU KNJIŽEVNOG I KOLOKVIJALNOG ARAPSKOGA JEZIKA 159

Zehra Alispahić
KONTEKSTUALIZACIJA PRIJEDLOGA U ARAPSKOM JEZIKU 179

Mehmed Kico
FETI MEHDIU – KRATAK ŽIVOTOPIS I OSVRT NA RADOVE OBJAVLJENE U PERIODICI NA BOSANSKOM/HRVATSKOM/SRPSKOME JEZIKU 193

Orhan Bajraktarević
POJAVA ISLAMSKE FILOZOFIJE I DUH VREMENA 207

Enes Durmišević
KURŠUMLI MEDRESA – "MALA UNIVERZA" 223

Dina Sijamhodžić-Nadarević
METODE EVALUACIJE ISHODA UČENJA STUDENATA 239

TEMAT • DRUŠTVENO-POLITIČKI TEFSIR

Džemal Latić
"DRUŠTVENA PRAVDA U ISLAMU" SEJJIDA QUTBA 259

PRIKAZI

Almir Fatić
ESEJI O VJERI 277

Almir Fatić
KNJIGA KOJA ĆE PROMIJENITI NAŠE POGLEDE 279

Enes Ljevaković
PROBLEM MJEŠOVITIH BRAKOVA U BOSNI I HERCEGOVINI U PERIODU 1930.-1940: TUMAČENJE I PRAKSA ŠERIJATSKIH SUDOVA 281

Enes Karić
ISCRPNO DJELO O NIVOIMA KUR'ĀNSKIH ČITANJA 285

Džemal Latić
DJELO O BESKRAJNOM ZNAČENJSKOM KONTEKSTU KUR'ANA 287

IZVJEŠTAJI O AKADEMSKIM AKTIVNOSTIMA

AKADEMSKE AKTIVNOSTI NA FAKULTETU ISLAMSKIH NAUKA U SARAJEVU U 2012. GODINI 291

AKADEMSKE AKTIVNOSTI NA FAKULTETU ISLAMSKIH NAUKA U SARAJEVU U 2013. GODINI 297