

ZBORNIK RADOVA 9

Univerzitet u Sarajevu - Fakultet islamskih nauka u Sarajevu

ZBORNIK RADOVA
Izlazi jednom godišnje

Izdavač:
Fakultet islamskih nauka u Sarajevu

Za izdavača:
Prof. dr. Enes Karić

Priprema:
Fakultet islamskih nauka u Sarajevu

Lektor:
Dr. Džemaludin Latić

Prijevod na arapski:
Dr. Enes Ljevaković

Prijevod na engleski:
Dr. Murat Dizdarević

Tehnički urednik:
Nihad Lušija

Naslovna strana:
Velid Beširević

Tiraž: 400

Štampa:
Bemust

Na osnovu mišljenja Federalnog ministarstva obrazovanja, nauke, kulture i sporta broj 03-413-680/98 od 11. 2. 1998. ova knjiga je kao proizvod iz člana 19. tačka 12. Zakona o porezu na promet proizvoda i usluga oslobođena plaćanja poreza na promet proizvoda i usluga

ZBORNIK RADOVA
FAKULTETA ISLAMSKIH NAUKA U
SARAJEVU

9/2004.

Redakcija:
Dr. Jusuf Ramić, dr. Ismet Bušatlić, mr. Orhan Bajraktarević,
mr. Mustafa Hasani

Glavni urednik:
Prof dr. Enes Karić

Adresa redakcije:
Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Ćemerlina 24
71000 Sarajevo

Sarajevo, 2004.

UNIVERSITY OF SARAJEVO- THE FACULTY OF ISLAMIC
STUDIES IN SARAJEVO

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

9/2004.

Editorial Board:

Jusuf Ramić, Ph.D., Ismet Bušatlić, Ph.D., Orhan Bajraktarević,
M.A., Mustafa Hasani, M.A.

Editor-in-Chief:

Enes Karić, Ph.D.

Editorial Office adress:

THE FACULTY OF ISLAMIC STUDIES
Ćemerlina 24
71000 Sarajevo

Sarajevo, 2004.

-

9/2004.

:

a

:

:

Fakultet islamskih nauka u Sarajevu,
Ćemerlina 24
71000 Sarajevo
Bosna i Hercegovina

2004

UZ OVAJ BROJ

Vrijeme u kojem se pojavljuje ovaj broj Zbornika obilježeno je velikim i značajnim događajima i promjenama na Fakultetu islamskih nauka:

- Dekan Fakulteta Prof. dr. Ibrahim Džananović, rahmetullahi alejhi, preselio je na Ahiret, a prof. dr. Enes Karić je izabran za novog dekana,

- izvršena je reforma nastavnog plana i programa i usvojen novi nastavno-naučni plan i program Fakulteta u skladu sa Bolonjskom deklaracijom i Lisabonskom konvencijom i već je u (eksperimentalnoj) primjeni,

- Fakultet je postao pridruženi član Univerziteta u Sarajevu,

- odbranjeno je nekoliko doktorskih disertacija i magistarskih radova docenata i predavača na Fakultetu, čime je znatno poboljšana obrazovna i kadrovska struktura nastavnika,

- angažovano je nekoliko novih profesora, vanjskih saradnika, lektora (arapski i engleski jezik), asistenata demonstratora i novih radnika u studentskoj službi i biblioteci,

- pojačane su (van)nastavne aktivnosti profesora i studenata: otvoren je novi krug postdiplomskog studija (Islam između tradicije u savremenosti), otpočeo je projekt Diploma u islamskim naukama (DIN), održana su brojna predavanja i promocije (Nastupno predavanje, Predstavljam vam svoju knjigu, slobodna

predavanja predavača iz zemlje i inozemstva - Malezija, SAD, Iran, V. Britanija, Pakistan), stručna posjeta Egiptu, stipendijska putovanja profesora - SAD, Maroko, Turska, i studenata - Egipat,

- sklopljeno je nekoliko sporazuma sa drugim fakultetima i srodnim akademskim institucijama (Filozofski fakultet, Institut Ibn Sina),

- obnovljen je stručni fond knjiga i nastavnih sredstava i pomagala (kompjuteri), obnovljen i proširen fond za stipendije i pomaganje studenata, i sl.

Sadržaj i tematski okvir ovog Zbornika, iako omeđen nastavnim i stručnim interesima profesora - kao i prethodni, i sam iskazuje neke od tih naznačenih događaja i tendencija. Ove promjene kao svojevrsna obnova Fakulteta islamskih nauka i njegovo svestrano uključivanje u savremena međunarodna, a posebno evropska i bosanska vjerska, društvena i kulturna strujanja, biće predmetom naših narednih brojeva. I sami očekujemo da će ti brojevi biti aktuelniji i bliži interesima šireg kruga čitalaca

Redakcija

a

:

-

-

-

-

)

-

(

:

:

-

)

-

)

-

(

()

-

-

-

.

.

-

.

MERHUMI

Mustafa HASANI, Merhum Ibrahim Džananović (1946. - 2003.)

Mustafa Hasani

MERHUM IBRAHIM DŽANANOVIĆ (1946 – 2003)

Na Ahiret je preselio prof. dr. Ibrahim Džananović! Ta vijest je u nedjelju 24. augusta 2003. godine sa navjericom primljena među njegovim mnogobrojnim prijateljima, poznavocima, đacima i studentima. Još u petak mnogi od njih su radili sa njim, dogovarali naredne poslove, planirali. Ali, čovjek snuje, a Bog Uzvišeni određuje!

Vjernici smo i svjesni smo časa smrti. Svako će to šerbe popiti i otići sa ovoga svijeta. Međutim, ta vijest nas zaboli, osobito kada nam odlazi neko koga smo poštovali, cijenili i voljeli.

Školovanje i angažman

Prof. Ibrahim Džananović rođen je 28. decembra 1946. u kući Muške i Džanana, u srebreničkom selu Podosoje. Nakon četverorazredne škole u rodnom kraju, pošao je u svijet za naukom i nafakom. U Sarajevu upisuje tada osmogodišnju Gazi Husrevbegovu medresu. Iako je to vrijeme u kojem je kompletna Islamska zajednica, a time i Gazijina medresa živjela na rubu egzistencije, prof. Džananović se rado sjećao tih đачkih dana.

Po završetku Medrese 1964. godine imamsku službu započeo je u Trebinju. Iz Trebinja odlazi na odsluženje vojnog roka, ali se

po završetku vraća u taj grad kojeg je vrlo često spominjao. Brzo se ukazala prilika za nastavak školovanja, pa zajedno sa još nekolicinom gazinovaca odlazi na studije u Bagdad. Školovanje u medresi, Trebinje, Bagdad: za svaku od ovih etapa u svome životu prof. Džananović je imao lijepu riječ. Svi koji su se družili i prijateljivali sa njim sjećaju se bar po neke njegove anegdote koju je proživio za to vrijeme svoga života.

Prof. Džananović se vratio u domovinu sa diplomom Univerziteta u Bagdadu. Diplomirao je 30. juna 1973. na Filozofskom fakultetu, Odsjek islamistike. Nakon povratka prve grupe studenata sa Al-Azhara, novi zamah u radu Islamske zajednice je bio povratak studenata bagdadske škole, među kojima je bio prof. Džananović.¹

Po povratku sa studija kao mladi kadar na kojeg je Islamska zajednica mogla računati prof. Džananović biva primljen za profesora na Gazi Husrev-begovoj medresi. Od tada pa do svoje smrti radi kao profesor. Međutim, uz to on radi niz drugih poslova vrlo važnih i odgovornih za Zajednicu. Aktivan je u radu *Preporoda* i *Islamske misli*. Odmah s početka izlaska *Islamske misli* prof. Džananović u jednom serijalu informiše njeno čitateljstvo o muslimanima Sjeverne Amerike. Naime, po nalogu tadašnjeg predsjednika Starješinstva dr. Ahmeda Smajlovića, kojeg je prof. Džananović izuzetno cijenio i volio, prof. Džananović obilazi naše ljude i džemate po Americi i Kanadi. Za ondašnje prilike neslobode i medijske blokade sam odlazak ali i informisanje o Bošnjacima muslimanima izvan "Juge" je bio izuzetno opasan poduhvat.²

¹ Sa profesorom Džananovićem na bagdadskom Univerzitetu, u muškoj grupi tada jugoslovenskih studenata, studirali su: Senahid Bistrić, Mustafa Sušić, Sejid Smajkić, Salih Čolaković, Muhamed Mrahorović, Muhamed Lugavić, Selim Jelovac. U to vrijeme na postdiplomskom studiju u Bagdadu je bio rahmetli prof. Šukrić Nijaz.

² U dosjeu kojeg je Služba državne bezbjednosti bivše Juge vodila protiv i o dr. Ahmedu Smajloviću se navode njegova "zlodjela" te spominje i kontaktiranje sa emigracijom u Čikagu i Torontu. Rezultat tih kontakata je posjeta prof. Džananovića Americi i Kanadi. V. više: Sakib Hafizović, " Država i religija (11)", *Preporod*, XXXIII, br. 17 (762), 1. 9. 2003, str. 24.

Prema informacijama iz Ureda za hadž, prof. Džanović je bio vodič za hadž od 1980. pa do 1983. godine. On je u diskusiji četvrtog Zasedanja Sabora IZ-e za SR BiH, Hrvatsku i Sloveniju sam potvrdio da je bio zamjenik glavnog vodiča Abdurahmana Hukića.³ Naredne godine, 1984., prema kazivanju njegovih saputnika,⁴ prof. Džananović je bio glavni vodič za hadž.

Godine 1983. prof. Džananović je imenovan za predsjednika Odbora IZ-e Sarajevo. Njegov mandatni period je trajao četiri godine.⁵ Važno se podsjetiti da je to bio izuzetno odgovoran posao u izuzetno teškom vremenu. Riječ je o najvećem odboru IZ-e, glavnom gradu Republike, ali i sjedištu Islamske zajednice, a tome treba pridodati i da je to bilo izuzetno teško vrijeme za muslimane i Islamsku zajednicu.

Pored ovih poslova prof. Džananović je vrlo često od strane tadašnjeg Starješinstva IZ-e bio angažiran na raznim poslovima. Uz ramazan je obilazio teren kao sejjar-vaiz, a bio je, kako smo već dijelom rekli, i u dijaspori: Sjevernoj Americi, Australiji, Njemačkoj⁶ i Švicarskoj. Učestvovao je na nizu seminara za edukaciju imama, naročito kada su bila aktuelizirana neka pitanja poput akcije ubiranja zekjata i zekjatu'l-fitra ili kurbana, učestvovao u edukaciji vjeoručitelja,⁷ primao je goste iz muslimanskog svijeta i sl. Pored ovoga, obavljajući poslove vezane za imame i shvatajući problematiku koja je interesirala Ilmiju i IZ-u prof. Džananović je u mandatu od 1994. pa do 1997. godine bio potpredsjednik i član Glavnog odbora Ilmije BiH.⁸

³ "Diskusija", *Preporod*, XIV, br. 8 (304), 15. 4. 1983, str. 3-4.

⁴ Te godine vođstvo za hadž iz BiH pored prof. Džanović su činili: Mesud Hafizović, Ismet Bušatlić, Rasim Kadrić i Ibrahim Lisovac.

⁵ Prvu sjednicu u svojstvu predsjednika Odbora IZ-e Sarajevo prof. Džananović je vodio 11. 4. 1983., a posljednju 28. 12. 1987. godine, prema usmenom kazivanju sekretara Medžlisa IZ-e Sarajevo Esada Karahmeta na dan 7. 5. 2004.

⁶ Amir Hodžić, "Ramazan u Njemačkoj", *Preporod*, XXVI, br. 2 (573), februar 1995, str. 22.

⁷ N. L., "Dopunsko obrazovanje kadrova za vjeronauku", *Preporod*, XXIII, br. 7 (518), 1. 4. 1992, str. 3.

⁸ U Zenici 19. 10. 1994. godine je održana sjednica Glavne skupštine Udruženja Ilmije BiH na kojoj je prof. Džananović izabran za potpredsjednika i člana

Također, prof. Džananović je vrlo često bio angažiran i za neke, rekli bismo, privremene poslove, poput članstva u raznim komisijama i sl. Sve vrijeme je aktivno radio u izradi i donošenju normativnih akata Islamske zajednice. Prof. Džananović je 18. septembra 2002. godine položio svečanu zakletvu kao član Ustavnog suda⁹ i u tom svojstvu ga je i smrt zatekla. Također, s obzirom na funkciju v.d. dekana bio je član Rijaseta Islamske zajednice. Iako je s vremena na vrijeme bio angažiran i mimo Islamske zajednice,¹⁰ s pravom se može reći da je sav svoj radni vijek posvetio Islamskoj zajednici

Akademski rad

Povratkom sa studija iste godine imenovan je za profesora na Gazi Husrev-begovoj medresi, gdje radi do 1979. g. predajući fikh, usul-i fikh, ahlak i kiraet.¹¹ Na Islamskom teološkom fakultetu u

Glavnog odbora Ilmijje BiH. V.: Salih Smajlović, Selaman Selhanović, "Misionarski zadaci Ilmijje", *Preporod*, XXV, br. 10 (569), oktobar 1994, str. 4.

⁹ "Konstituiran Ustavni sud Islamske zajednice u BiH", (Prije u Islamskoj zajednici nego u državi), *Preporod*, XXXII, br. 19 (740), 1. 10. 2002, str. 7. Sa prof. Džananovićem članovi Ustavnog suda su bili Edah Bečirbegović, Mustafa Sušić i Osman Kozlić, a predsjednik Suda je Fikret Karčić.

¹⁰ U Sarajevu je 21. 7. 1994. godine održana Prva sjednica Skupštine Vakufske banke DD Sarajevo kojoj je prisustvovao prof. Džananović u svojstvu člana Upravnog odbora Banke i eksperta za šerijatska pitanja. V.: Islam Kadić, "Šerijatski propisi o bankarskom poslovanju", *Preporod*, br. 7 (566), juli 1994, str. 8.

¹¹ Po povratku iz Bagdada 13. 8. 1973. godine podnio je molbu za posao u Islamskoj zajednici i tom prilikom stavljajući se na raspolaganje izrazio svoju želju da radi u Medresi. Prvo je 24. 11. 1973. postavljen za privremenog nastavnika pod ugovorom u Medresi na tri mjeseca. Nakon što je tadašnji direktor Medrese Mehmed Merzić 11. 2. 1974. donio pozitivnu ocjenu o njegovu rada dopisom VIS-a IZ u SFRJ br. 481/74 od 27. 2. 1974. biva postavljen za pripravnika profesora. Rješenjem br. 104/80 od 10. 1. 1980. razriješen je dužnosti profesora na Gazi Husrev-begovoj medresi sa danom 31. 12. 1979. godine jer je rješenjem br. 312/79 od 25. 12. 1979. postavljen za predavača na predmetu Fikh na Islamskom teološkom fakultetu u Sarajevu počev od 1. 1. 1980. godine.

Dosije Džananović, Arhiva Sekretarijata Gazi Husrev-begove medrese u Sarajevu na dan 10. 05. 2004.

Sarajevu, danas Fakultetu islamskih nauka, radi od 1. januara 1980. gdje predaje fikh. Zbog toga, veliki gubitak preseljenjem prof. Džananovića na Ahiret osjetit će studenti, kolektiv Fakulteta islamskih nauka, a posebno profesori sa Katedre fikha, koju je prof. Džananović čitavo vrijeme izgrađivao.

Fikh je bio i ostao njegova oblast. Samo bi ponekad u svojim radovima, koje je objavljivao u periodici Islamske zajednice, znao napisati neki rad koji se nije doticao fikha.

U gotovo dvadest tri godine profesorskog rada na Fakultetu, akademski angažman profesora Džananovića se koncentrisao u izučavanju, istraživanju i prenošenju fikha. Profesor je predavao Metodologiju islamskog prava, Islamsko bračno pravo i Ibadat. Poseban prostor u naučno-istraživačkom radu dao je metodologiji islamskog prava. Iz te oblasti napisao je magistarski rad pod naslovom *Idžtihad u prva četiri stoljeća islama* kojeg je odbranio 17. novembra 1985. godine u Beogradu, a tome treba dodati i radove u *Zbornicima radova FIN-a*.

Islamsko porodično pravo je druga oblast kojom se bavio prof. Džananović. Iz ove oblasti uradio je doktorsku disertaciju pod naslovom *Primjena šerijatskog porodičnog prava kroz praksu Vrhovnog šerijatskog suda u Sarajevu 1914-1946 godine* odbranjena 1. jula 2002. godine na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu.

Otvaranjem Pedagoške akademije, smjer Islamska vjeronauka na Nastavničkom fakultetu Univerziteta "Džemal Bijedić" u Mostaru prof. Džananović, zajedno sa nekolicinom profesora sa FIN-a, biva angažiran da predaje svoj predmet. Njegovom inicijativom, nakon uvida u nastavni plan i program Akademije i stečenih iskustava, fikh je uveden kao predmet na obje godine studija.

Čitavo vrijeme rada u IZ-i prof. Džananović učestvovao je na naučnim skupovima u zemlji i inostranstvu, u organizaciji IZ-e ili izvan nje. Nažalost, nema pisanih tragova o njegovom učešću na naučnim skupovima. Da stvar bude gora, njegovi dosjei u Medresi i na Fakultetu su izuzetno siromašni. Iako smo, radeći njegovu

bibliografiju, naveli i učešća na naučnim skupovima, svjesni smo činjenice da smo, možda, neka i izostavili jer nemamo podataka o njima. Takav slučaj je sa njegovim učešćem na naučnom skupu u Alžiru o kojem nam je sam pričao, ali do podataka o tome nismo uspjeli doći.¹²

Dekan

Posljednju akademsku godinu svog života prof. Džananović je bio vršilac dužnosti dekana FIN-a., a od 1. oktobra 2003. na prijedlog Nastavno-naučnog vijeća i odluke Upravnog odbora FIN-a trebao je preuzeti funkciju dekana FIN-a. U tom svojstvu do izražaja su došle njegove organizacijske sposobnosti. Podržavao je svaki prijedlog koji je vodio afirmaciji Fakulteta, profesora i studenata. Njegov interes i angažman za afirmaciju Fakulteta, nastavnika i studenata je bio stalan. Zajedno sa ondašnjim dekanom dr. Omerom Nakičevićem i dr. Jusufom Ramićem boravio je u S. Arabiji ne bi li obezbijedili sredstva za obnovu zgrade Fakulteta.

U njegovoj posljednjoj akademskoj godini izvršena je dodjela diploma svršenicima FIN-a, te magistrima i doktorima koji su svoje teze branili na ovom fakultetu.¹³ Poseban angažman i podršku dao je u radu Komisije za reformu nastave čiji se rezultati i odluke već primjenjuju ove akademske godine, tako da ovogodišnji studenti prve godine FIN-a rade prema novom nastavnom planu i programu. Spomenimo i kurs *Diploma u islamskim naukama*, projekat profesora FIN-a koji je po prvi put realiziran na našem fakultetu, a trajao je gotovo cijelu godinu. Rahmetli Dekan podržao je ideju i učestvovao u realizaciji ovog svojevrsnog otvaranja Fakulteta prema domaćoj i svjetskoj javnosti, jer je kurs obuhvatao

¹² Takvih nenamjernih grešaka je moguće i u ostalom radu, jer nismo imali cjelovitih informacija o njegovom životu i djelu, već smo bili vrlo često prisiljeni tragati za informacijama koje su nam prenijeli njegovi poznanici.

¹³ V.: Selman Selhanović, "Diplome za 172 studenta", *Preporod*, XXXIII, 1 (746), 1. 1. 2003. str. 4; S. Smajlović, "Promovisani doktori i magistri islamskih nauka", *Preporod*, XXXIII, 13 (758), 1. 7. 2003, str. 2003, str. 6.

predavanja za dvije grupe, na bosanskom i engleskom jeziku. Sam rahmetli Profesor nije krio oduševljenje realizacijom i rezultatima ovoga kursa.

Sa otvaranjem postdiplomskog studija na FIN-u prof. Džananović drži predavanja na Katedri za fikh. U svojstvu mentora izveo je jednog magistra i bio član u komisiji za odbranu magistarskog rada tri puta. Također, veliki broj diplomiranih studenata FIN-a diplomirao je pred njim kao članom komisije za odbranu diplomskog rada, ali i kao mentorom. Smrt ga je zadesila sa pozivom Pravnog fakulteta u Sarajevu da u svojstvu oponenta učestvuje na odbrani doktorskog rada mr. Muharemu Štulanoviću.

Kao dekan ali i kao profesor fikha posebno je radio na afirmaciji Katedre fikha unutar Islamske zajednice. U posljednjoj godini ova katedra je okupila sve profesore fikha u obrazovnim institucijama IZ-e,¹⁴ a učestala su pitanja od organa IZ-e upućena toj katedri. Prof. Džananović bio je potpuno svjestan potrebe aktivnije uloge ove katedre u radu Islamske zajednice.

I sa studentima, odn., Udruženjem studenata FIN-a ostvario je vrlo blisku saradnju. Već drugi dan po imenovanju na funkciju v.d. dekana otišao je u prostorije Udruženja i ponudio im pomoć. Rado se odazvao pozivu studenata da sa njima putuje u Tuzlu gdje su izvodili mevludsku akademiju, angažirao se kod ambasade Arapske Republike Egipta oko njihovog odlaska na studijski boravak u Kairo, i sl.

Srebrenica

Prof. Džananović je u toku agresije par puta izlazio izvan BiH. Imao je priliku da ostane vani, bio je i pozivan. Zajedno sa

¹⁴ Kolegij nastavnika fikha na obrazovnim institucijama Islamske zajednice u BiH održan je 19. 10. 2002. na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu a posvećen problematici vakufa u svijetlu tada predstojeće restitucije. Povod sastanka je obraćanje Rijasetu IZ-e FIN-u da u saradnji sa nastavnicima fikha ostalih obrazovnih institucija IZ da konkretne odgovore islamskog učenja po pitanju vakufske imovine na četiri postavljena pitanja.

profesorm Omerom Nakičevićem 1994. bio je gost marokanskog kralja Hasana II na njegovim "Ramazanskim večerima". Valjalo je smoći snage i poslije takvih prijema doći u opkoljeno Sarajevo i preživljavati svaki trenutak na rubu egzistencije.

Ali, ono po čemu će prof. Džananović posebno biti zapamćen jeste njegova i naša Srebrenica.¹⁵ Preživio je on i stradanje u sarajevskom naselju Nedžarići, gdje je živio do 1992. godine, i stan i biblioteku kojom se ponosio. U tom stanu mu je ostao i rad na doktorskoj tezi. Po upadu u Nedžariće srbočetnici su ga, zajedno sa rahmetli prof. Nijazom Šukrićem, strpali u logor. U toku agresije je živio život u opsjednutom Sarajevu i preživljavao usud Sarajlija, plus muhadžirsku sudbinu seljakanja iz stana u stan zajedno sa svojom Abida-hanumon i kćerkom Nedžmom, i granate i strahove i hranu i vodu! Ali, ono, čini nam se, što je ostavilo snažnoga traga na njemu jeste Srebrenica. Samo Bog zna, ali tragedija Srebrenice jeste jedan od ovozemnih sebeba njegove smrti. Desetine njegovih bližnjih ubijeni su u Srebrenici! Trebalo je dočekati majku...

Dunjalučki oproštaj

Prof. Džananović je bio krhkoga zdravlja. Srebrenica, logor, granate i ostali belaji uzimali su svoj danak. Ali, i pored toga, on je radio. Posljednjeg ljeta nije koristio godišnji odmor!

Prof. Džananović ukopan je u utorak 26. avgusta na greblju Alifakovac. Njegovom dunjalučkom oproštaju prisustvovao je veliki broj njegovih prijatelja, radnih kolega, studenata, đaka, poznanika. Došli su iz svih krajeva BiH, ali i iz inostranstva. Svojim prisutvom pokazali su koliko puno im je značio rahmetli Profesor.

Prof. Džananović će ostati u sjećanju po svojoj veseloj prirodi, šali, lahkoći komuniciranja sa ljudima i brizi za probleme drugoga. Ostat će u trajnom sjećanju.

¹⁵ Isnam Taljić, poznanik i prijatelj prof. Džananovića, je autor *Romana o Srebrenici*. Rahmetli profesor je uradio recenziju na ovaj roman i zajedno sa autorom promovirao ga. V.: Isnam Taljić, *Roman o Srebrenici*, Ministarstvo obrazovanja, nauke, vjere i sporta USK, Bihać, 1998.

Pisana riječ

Prof. Džananović nije puno pisao niti je volio da se medijski eksponira, iako se lično radovao tuđem uspjehu, naročito mladih kolega. Pisao je prepoznatljivim stilom. Njegova rečenica je bila jasno sročena i lahka za razumijevanje. Volio je da piše originalne radove, a ne da daje prijevode. Mogli bismo zaključiti da je naša ulema, sedamedesetih i osamdesetih godina kada je prof. Džanaović u pisanoj riječi najaktivniji, preferirala pisanje originalnih radova nauštrb prijevoda, vjerovatno vodeći se nakanom da teme i sadržaji radova trebaju odgovarati potrebama tadašnjeg čitateljstva, a sa druge strane, politički ali i bezbjedonosno bilo je vrlo važno šta napisati i kako to reći. U takvom ambijentu prijevodi i nisu bili sretna rješenja.

Pisao je u svim glasilima Islamske zajednice. Teme su različite, od sjećanja na merhume do tretiranja različitih sljedbi. Naravno, najviše prostora prof. Džananović posvetio je temama iz oblasti šeriatskog prava. Među tim temama, opet, uočljiva je njegova sklonost ali i uviđavnost prema određenim temama. Među njima dominiraju teme braka, zekjata, vakufa, kurbana. Ovo jesu "univerzalne" teme o kojima musliman u svakom vremenu i na svakom prostoru može pisati, čak, i identično, međutim, prof. Džananović svakoj temi je nastojao da da poseban obod ili da je piše sa ciljem da se ukaže na našu praksu. Njegov rad o fidji i kefaretu je pod istim naslovom objavljen u *Preporodu* i *Islamskoj misli*. Da bismo ovo razumjeli, treba uvažiti činjenicu da su (a i danas ne izgleda bolja situacija) muslimani naših prostora slabo ili gotovo nikako izvršavali ove propise. Premda su *Preporod* i *Islamska misao* glasila jedne te iste Islamske zajednice čitateljstvo je različito, a problem identičan. Zato je prof. Džananović i naslovio ovaj rad sa: "Fidja i kefareti – zaboravljene dužnosti."

Prof. Džananović svoj prvi objavljeni rad bilježi u *Glasniku* još davne 1965. kada se zapošljava u Trebinju. Kako to obično i biva kod prvih objavljenih radova, motivi za pisanje su sasvim očiti, a u njegovom slučaju riječ je o preseljenju na Ahiret hafiza

Murata-ef. Bešovića iz Trebinja. I naredni radovi su bili potaknuti određenim događajima. Svoj prvi rad u *Preporodu* piše 1972. reagirajući na praksu koju je uočio kao student putujući na relaciji Sarajevo – Bagdad. Naime, u to teško vrijeme neki su roditelji vodili svoju djecu u Tursku da završe vjerske škole a da pri tome nisu bili upućeni u kvalitet tih škola i, na kraju, šta ta djeca tamo rade.

Po povratku u domovinu nakon završenog fakulteta prof. Džananović se aktivno uključuje u rad *Preporoda*, u kojem će jedno vrijeme raditi i kao član redakcije, uređivati neke brojeve i sl. Kako je to uočljivo iz njegove bibliografije, objavio je niz serijala poput serijala "Islamski brak", a najduže je radio na rubrici "Vijesti iz islamskog svijeta". Naravno da je njegov redakcijski angažman bio cijenjen, a to je prepoznala i Redakcija *Preporoda* koja mu se u objavljenom članku naslovom "Hvala, Džano" zahvaljuje na njegovom radu u profiliranju lista.¹⁶

Preuzimanje profesure na Gazi Husrev-begovoj medresi za prof. Džanaovića je značio poticaj za pisanja neophodnih skripti. Napisao ih je tri. O kakvoj novini je za to vrijeme riječ najilustrativnije govori činjenica da je *Preporod* propratio pisanje ovih skripti. Naime, nakon internog objavljivanja skripti o testamentalnom i vakufskom pravu te drugih skripti o bračnom pravu, *Preporod* donosi kratku informaciju potpisanu pseudonimom Hak (Kasim Hadžić) u kojoj, nakon čestitke, stoji i to da za tim sadržajem vlada interes šire javnosti te da ih treba štampati.¹⁷ Da bi ovim zahtjevima udovoljio, i prof. Džananović i *Preporod* 1978. objavljuju serijal posvećen islamskom braku. O vrijednosti ovih skripti govori i podatak da su prošle godine skripte pod naslovom *Islamski brak* prof. Džanovića u nešto prerađenoj formi štampani kao udžbenik za naše medrese, što je svakako vid priznanja Profesoru.

Imao je namjeru da priredi za štampu svoj doktorski rad. Pripremao se da izvrši neke korekcije na njemu i u tom smislu

¹⁶ " Hvala Džano", *Preporod*, br. 16. 15. avgust 1978, str. 2.

¹⁷ Hak, "Još dvojica skripta prof. Džanovića", *Preporod*, VII, br. 3 (154), 1-15. 2. 1977, str. 8.

radio na nekim poglavljima, ali smrt ga je pretekla. Knjiga je, hvala Allahu, štampana i ona će, ako Bog da, kao i sve što je napisao rahmetli Profesor svjedočiti na Sudnjem danu na tasu njegovih dobrih dijela. Čitajući je, posebno njegovi mnogobrojnu učenici i studenti će se sjećati njegove ljudske dobrote i učiteljske brige.

Naučni skupovi

– "Islamski propisi o kurbanu". Rad podnesen na naučnom skupu pod nazivom *Kurban i značaj izvršenja ove vjerske obaveze* održan u Sarajevu 29. oktobra 1977. u organizaciji Starješinstva IZ-e u SR BiH. ("Islamski propisi o kurbanu" u: *Smisao i značaj kurbana*, Starješinstvo u IZ-e u SR BiH, Sarajevo, 1978, str. 49-61.)

– "*Vakuf u svjetlu vjerskih propisa*" u: *Sipozij o vakufu, održan 22-23. novembar 1982. godine u Sarajevu. ("Vakuf u svjetlu vjerskih propisa".* Anali Gazi Husrev-begove biblioteke, Sarajevo, 1983; IX-X, str. 9-16.)

– "Osvrt na traktat Hasana Duvnjaka." Rad podnesen na naučnom skupu "Islamske znanosti i ulema u Bosni i Hercegovini" održanom u Sarajevu 15-17. januara 1990. godine u organizaciji Gazi Husrev-begove biblioteke (*Anali GHB*, Sarajevo, 1996; XVII-XVIII, str. 83-90)

– U okviru manifestacije "Dani islamske knjige" održan internacionalni naučni skup 20. 10 1990. pod naslovom "Ljudska prava u islamu" u organizaciji Izdavačke djelatnosti El-Kalem Islamske zajednice. (N. Latić, "Dani islamske knjige", *Preporod*. 21(484), 1. 11. 1990 str. 14-15.

– "Šerijatske odrednice o korištenju vakufske imovine u našim okolnostima", rad podnesen na naučnom skupu *Vakuf u novim društveno-ekonomskim uslovima*, održan u Mrkonjić-Gradu 11-12. januara 1991. godine u organizaciji Odbora IZ-e Mrkonjić-Grad. (Radovi sa ovog naučnog skupa su bili u pripremi za štampanje koje je onemogućeno agresijom na BiH).

– *Islamsko pravo i šerijatski sudovi*, Vijeće Kongresa bošnjačkih intelektualaca, Sarajevo, 1996. (Tema: "Islamsko pravo

i šerijatski sudovi" izlagana je na Tribini br. 52 Vijeća Kongresa bošnjačkih intelektualaca 10. 12. 1994. godine.)

– "Kratak osvrt na odgovore Husein-ef. Đoze u rubrici Glasnika "Pitanja i odgovori"", *Život i djelo Husein ef. Đuze*, Zbornik radova sa naučnog simpozija, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, 1998, str. 103-113.

– "Die wichtigsten Prinzipien der Menschenrechte in der islamischen Rechtswissenschaft" (Osnovni principi ljudskih prava u islamskoj pravnoj nauci). Simpozij održan u Gracu, Austrija, organizator Historijski institut Univerziteta Grac. (Wolfgang Benedek), *Menschenrechte in Bosnien und Herzegowina: Wissenschaft und Praxis*, Beč, 1999, Band II/26, str. 169-180.)

– "Savremena medicinska znanost i šerijatski propisi". Prvi okrugli sto o temi: "Transplantacija organa u svjetlu islamske nauke i šerijata" u organizaciji Bosanske muslimanske medicinske asocijacije (BIMA) održan 4. 10. 2000. u Sarajevu na Fakultetu islamskih nauka. ("Okrugli sto", *Bima jurnal*, BIMA, I, Sarajevo, 2000, br. 2, str. 8-28)

– "Primjena hanefijskog mezheba na našim prostorima". Svečano obilježanje završetka školovanja 275. generacije Behram-begove medrese. Okrugli sto o temi: "Izučavanje fikha u obrazovnim ustanovama u BiH" održan 19. maja 2001 u Tuzli u organizaciji Behram-begove medrese. (Zbornik radova sa Okruglog stola 5-8 je u pripremi za štampanje.)

– "Islamsko učenje o trajnim vrijednostima i njihovoj zaštiti te zloupotrebi nekih termina poput "islamski terorizam". Okrugli sto "Fenomen terora u savremenom svijetu i odnos islama prema terorizmu" održan 10. maja 2003. u Sarajevu. Organizatori Centar za interdisciplinarne postdiplomske studije Univerziteta u Sarajevu, Pravni fakultet Univerziteta u Sarajevu i časopis *Ljudska prava*.

Skripta

– *Islamsko bračno pravo*, Gazi Husrevbegova medresa, Sarajevo, 1985. (Ova skripta je u prerađenoj verziji štampana pod

Mustafa HASANI, Merhum Ibrahim Džananović (1946. - 2003.)

naslovom *Islamski brak* kao udžbenik za medrese 2003. godine u izdanju Rijasetu IZ BiH).

– *Osnove islamskog prava (Usul-ul-fikh)*, Gazi Husrevbegova medresa, Sarajevo, 1978/79.

– *Testamentalno i vakufsko pravo*, Gazi Husrevbegova medresa, Sarajevo, 1983.

Knjige

– *Idžtihad u prva četiri stoljeća islama*, Vrhovno starješinstvo Islamske zajednice u SFRJ, Sarajevo, 1986.

– *Primjena šerijatskog porodičnog prava kroz praksu Vrhovnog šerijatskog suda 1914. – 1946.*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 2004.

Intervjui

– Namjerni pobačaj je haram. *Preporod*, XXI, br. 4 (468), 15. 2. 1990, str. 9., razgovarala Fahira Fejzić.

– Islam Kadić, "Šerijatski propisi o bankarskom poslovanju", *Preporod*, XXV, br. 7 (566), juli 1994, str. 8.

– Neki žele da ograde ovu zemlju. *Oslobođenje; Pogledi*, LIX, br. 20014, 02. 11. 2002, str. 4., razgovarao Šefko Hodžić.

Glasnik:

– Merhum hafiz Murat ef. Bešović. – XXVIII/1965; br. 7-8, str. 299.

– Njegovo posljednje putovanje. – XXVIII/1965; br. 11-12, str. 472-473.

– Uz rođenje Muhameda a. s. – XXIX/1966; br. 3-4, str. 129-130.

– Novosagrađena džamija u Daljgoši kod Srebrenice. – XXXIII/1970; vr. 3-4, str. 166.

– Obaveza roditelja (hutba). – XLIII/1980; br. 2, str. 169-173.

- Zekat. – LII/1989; br. 2, str. 1616-169.
- Uvjeti za davanje zekata. - LII/1989; br. 3, str. 242-249.
- Kako se utvrđuje nisab i kako se daje zekat. - LII/1989; br. 4, str. 357-365.
- Zekat na trgovačku robu, poljoprivredne proizvode i stoku. - LII/1989; br. 5, str. 483-490.
- Akademik prof. dr. Mehmed Begović (1904. – 1990). – LIII/1990; str. 167-171.
- Šerijatski propisi o prikupljanju i distribuciji zekata. – LIV/1991; br. 1, str. 12 – 17, Fikret Karčić (koautor).
- Pitanja i odgovori. – LIV/1991; br. 2, str. 189-199; br. 5, str. 585 –596; br. 6, str. 774 – 783; LV/1992; br. 1-2, str. 77-89. Koautor Muharem Omerdić.
- Islamski propisi o postu. LXIV/2002; br. 9-10, str. 892-904.

Islamska misao

- Islam i muslimani u Kanadi. - I/1978, br. 3, 4, 5, str. 30-31, 30-31, 30-31.
- Ljudi od pera o čovjeku od istine. – I/1978, br. 3, str. 18-19.
- Islamski centar u Čikagu. – I/1978; br. 6, str. 30-31.
- Islam i muslimani u sjevernoj Americi. – I/1978; br. 7, str. 38-39.
- Lejletul-Miradž. II/1980, br. 20, str. 16-18.
- Zamjenjivanje u hadžu – bedeluk. II/ 1980; br. 20, str. 16-18.
- Uticaj hidžre na šerijatsko pravo. III/1981; br. 25, str. 18-20.
- Propisi o postu. III/1981; br. 31, str. 6-8.
- Uzbuđenja i duhovni značaj ovogodišnjeg hadža. IV/1982; br. 37, str. 46-51.
- Fidja i kefareti - zaboravljene dužnosti. V/1983; br. 54, str. 3-5.
- Fikh u vrijeme Muhammeda a. s.. VII/1985; br. 84, str. 4-10.
- Briga za vjerske potrebe iseljenika i radnika na privremenom radu u inostranstvu. – X/1988; br. 116, str. 10.
- Rad na Islamskom teološkom fakultetu. X/1988, br. 116, str. 10.

Mustafa HASANI, Merhum Ibrahim Džananović (1946. - 2003.)

- Akademik dr Mehmed Begović, povodom 85-e godišnjice života i rada. XI/1989; br. 121, str. 4-5.
- Značaj izučavanja šerijatskog prava. Intervju sa Mehmedom Begovićem. XI/1989; br. 121, str. 6-8.
- Prevod: Behij Muhamed: Kako obilježiti Poslanikov rođendan. IV/1982; br. 48, str. 6, s arapskog.

Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu

- Pitanje derogacije u šerijatskom pravu. 1982, br. 1, str. 177-190.
- Hudud i ta'zir – krivična djela i prekršaji u šerijatskom pravu. 1987, br. 2, str. 119-136.
- Ebu Hanife i njegov doprinos razvoju šerijatskog prava. 1990, br. 3, str. 21-35.
- Propisi o bračnim smetnjama po šerijatskom pravu. 1994, br. 4, str. 73-84.
- Pravna i poslovna sposobnost u šerijatskom pravu (el-ehliyye). 1995, br. 5, str. 51-74.
- Iz sudske prakse Vrhovnog šerijatskog suda. 2002, br. 8, str. 75-86.

Anali Gazi Husrev-begove biblioteke

- Vakuf u svjetlu vjerskih propisa. 1983; IX-X, str. 9-16.
- Osvrt na traktat Hasana Duvnjaka. 1996; XVII-XVIII, str. 83-90.

Takvim

- Ekstremne sekte kroz istoriju islama, 1976; str. 81-98.
- Odsutnost i nestalost muža kao razlog za rastavu braka, Udruženje Ilmijje Bosne i Hercegovine, 1997; str. 31-43.

Muallim

- Ebu Hanifine česme. I/1990, br. 1, str. 10.
- Džamije nisu samo građene ... I/1990, br. 1, str. 13-14.
- I'tikaf. II/1991, br. 7, str. 6.
- O imamu i džematu. IV/1994, br. 26, str. 12-13.
- Namaz u džematu i naklanjavanje jednog ili više propuštenih namaza. IV/1994, br. 27, str. 6 –7.
- Borac u Ramazanu. V/1995, br. 28, str. 10.
- Bajram i mi. VI/1996, br. 40-41, str. 10.

Preporod

- Velika zabluda, III, br. 52, 1. 11. 1972, str. 13.
- Nekoliko riječi o bajram namazu, V, br. 20 (99), 15. 10. 1974, str. 3.
- Značaj klanja kurbana, V, br. 24 (103), 15. 12. 1974, str. 3.
- Arapi i nafta, VI, br. 7 (110), 1. 4. 1975, str. 16.
- Tri knjige o islamskoj kulturi na engleskom jeziku, VI, br. 7 (110), 1. 4. 1975, str. 16.
- Islamska etika obavezan predmet u turskim školama, VI, br. 7 (110), 1. 4. 1975, str. 16.
- Sa Nafi Kasimom – predsjednikom Divanul-evkafa u Iraku, VI, br. 11 (114), 1. 6. 1975, str. 4.
- Opća slabost muslimana - njihovo najveće zlo, VI, br. 17 (120), 1. 9. 1975, str. 3.
- Dogodilo se u Ramazanu, Vi, br. 19 (122), 1. 10. 1975, str. 9 i 11.
- Zaključci Prve konferencije o misiji džamije u Meki, VI, br. 21 (124), 1. 11. 1975, str. 3.
- Kur'an preteča nauke, VI, br. 24 (127), 15. 12. 1975, str. 3.
- Muhamed a. s. u privatnom životu, VII, br. 6 (133), 15. 3. 1976, str. 13.
- Film je loš i sa mnogo historijskih i naučnih pogrešaka, VII, br. 13. (140), 1. 6. 1976, str. 4.

– Iz islamskog svijeta, V, 15 (94), 1. 8. 1974, str. 4; br. 16 (95), 15. 8. 1974, str. 4.

– Vijesti iz islamskog svijeta, V, br. 19 (98), 1. 10. 1974, str. 4; br. 22 (101) 15. 11. 1974, str. 4; br. 23 (102), 1. 12. 1974, str. 4; br. 24 (104), 15. 12. 1974, str. 4; VI, br. 1 (104), 1. 1. 1975, str. 4; br. 2 (105), 15. 1. 1975, str. 4; br. 4 (107) 15. 2. 1975, str. 4; br. 6 (109), 15. 3. 1975, str. 3; br. 8 (111), 15. 4. 1975, str. 4; br. 9) 112), 1. 5. 1975, str. 4; br. 10 (113), 15. 5. 1975, str. 4; 12 (115), 15. 6. 1975, str. 4; 13 (116), 1. 7. 1975, str. 4; br. 15 (118), 1. 8. 1975, str. 4; br. 16 (119), 15. 8. 1975, str. 4; br. 18 (121) 15. 9. 1975, str. 4; br. 20 (123), 15. 10. 1975, str. 4; br. 22 (125), 15. 11. 1975, str. 4; br. 23 (126), 1. 12. 1975, str. 4; godište VII, 1. (128), 1. 1. 1976, str. 3; br. 2 (129), 15. 1. 1976, str. 3; br. 3 (130), 1. 2. 1976, str. 3; br. 4 (131), 15. 2. 1976, str. 4; br. 5 (132), 1. 3. 1976, str. 4; br. 8 (135), 15. 4. 1976, str. 4.

– Islamski propisi o klanju kurbana, VII, br. 22 (149), 15. 11. 1976, str. 6-7.

– Islamski brak, IX, br. 1 (176), 1. 1. 1978, str. 10 -11; br. 2 (177), 15-31. 1. 1978, str. 10 -11; br. 3 (178), 1 – 15. 2. 1978, str. 10 -11; br. 4 (179), 15-28. 2. 1978, str. 10 – 11; br. 5 (180), 1 – 15. 3. 1978, str. 10 – 11; br. 6 (181), 15- 31. 3. 1978, str. 10 – 11; br. 7 – 8 (182-3), 1 – 30. 4. 1978, str. 12 – 13; br. 9 (184), 1 – 15. 5. 1978, str. 10 – 11.

– Na našim prostorima, XI, br. 3-4 (227-8), 1 – 29. 2. 1980, str. 1.

– Osvrt na knjigu " Izbor hutbi i vazova", XI, br. 3-4 (227-8), 1 – 29. 2. 1980, str. 4.

– Po radu za islam jugoslovenski muslimani mnogima mogu služiti za primjer (Posjeta predsjednika islamske zajednice Kanade dr. Ahmeda Fuada Šahina Islamskoj zajednici u SFRJ), XI, br. 8 (232), 15. 4. 1980, str. 12.

– Fidja i kefareti – zaboravljene dužnosti. XIII, br. 14(286), 1.7.1982, str. 6-7.

– Neki islamski propisi o klanju kurbana. XIII, br. 16(288), 15. 8. 1982, str. 2.

- Vjerski, moralni i socijalni značaj kurbanu. XIII, br. 17(289), 1. 9. 1982, str. 3.
- Vrijedan poklon Islamskom teološkom fakultetu, XIII, br. 19(291), 1. 10. 1982. str. 2.
- Neki islamski propisi o kurbanu. XIV, br. 14(334), 15. 7. 1982, str. 6.
- Post, zekat i zekatu-l-fitr. XXI, br. 8 (472), 15. 4. 1990. str. 9.
- Srodstvo po mlijeku – bračna smetnja. XXI, br. 18(481), 15. 9. 1990. str. 26.
- Zekat. XXII, br. 7 (494), 1. 4. 1991, str. 6.
- Kako klanjati bajram namaz. XXII, br. 8 (495), 15. 4. 1991, str. 7.
- Šehidi – svjedoci vjere. XXIII, br. 7 (518), 1. 4. 1992, str. 3.
- Džamije umjesto turbeta. (Odgovor na pitanje: Kako riješiti uređenje šehidskih grobalja i obilježiti mezarja šehida?). XVII, 7(590), 15. 6. 1996, str. 13.
- Kratak osvrt na odgovore Husein ef. Đoze u rubrici "Pitanja i odgovori". XXVII, 12(614), 15. 6. 1997, str. 18.
- Osnovna saznanja o ukupnim kretanjima u muslimanskom svijetu, (Prikaz knjige F. Karčića i E. Karića *Šerijatsko pravo u savremenim društvima*). XXVII, br. 11(637), 1. 6. 1998, str. 22.

PRAVNA MISAO

Enes LJEVAKOVIĆ, Institut arbitraže (tahkim) u islamskom pravu

Doc. dr. Enes Ljevaković

INSTITUT ARBITRAŽE (TAHKIM) U ISLAMSKOM PRAVU

UVOD

Nijedan pravni sistem, ma koliko savršen bio, ne može preduprijeti i eliminirati mogućnost nastanka sporova među pravnim subjektima. Sporenja i sukobi interesa među ugovornim stranama i pravnim subjektima općenito, iz različitih razloga i povoda, veoma su česta. Spor među strankama može se rješavati putem redovnog suda, a može i putem arbitraže. Predmet ovoga rada nije rješavanje sporova pred redovnim sudovima, nego pred posebnim, tzv. **izabranim sudom**, odnosno arbitražom, koja predstavlja veoma čest način rješavanja sporova, osobito u međunarodnoj trgovini.

Izabrani sud može biti stalni, a može biti formiran ad hoc za svaki sporni slučaj.

Pitanje arbitraže u domaćem i međunarodnom pravu, usljed sve složenijih i razgranatijih oblika porodičnih i imovinskopравnih odnosa, trgovačkih i finansijskih transakcija, svakim danom dobija na težini i važnosti. Budući da su mnogobrojni učesnici u tim odnosima i transakcijama sljedbenici islama i da žele svoje sporove

rješavati u duhu islama, osobito u situaciji kada im to omogućava i pozitivno zakonodavstvo, smatram potrebnim i važnim ukazati na utemeljenost i važnost instituta arbitraže (*tahkim*) u islamskom pravu, analizirati njegovu pravnu prirodu, domen i domet, te osvijetliti njegove najbitnije aspekte i propise. Dodatni razlog koji opravdava bavljenje ovom temom jeste činjenica da o arbitraži (*tahkim*) u islamskom pravu na našem jeziku, koliko je meni poznato, nije do sada pisano mada postoji realna mogućnost koju dopušta pozitivno pravo da se institut arbitraže primjenjuje i kod nas.

Islam se ne zadovoljava samo insistiranjem na jačanju individualnog odgoja, vjerovanja, etike i ponašanja, posredstvom emotivnih vjerskih vazova, kao puta izbjegavanja ili rješavanja sporova, već je ustanovio niz institucija koje se bave isključivo rješavanjem različitih sporova među ljudima, od kojih su najvažniji sudovi. Budući da nije samo sistem i država, nego i vjera i etika, islam ne smatra da se sporovi trebaju prvenstveno i preferentno rješavati pred sudovima. Naprotiv, rješavanje sporova putem nagodbe (*sulh*) smatra se poželjnijim i primjerenijim načinom razrješavanja sukoba. Uzvišeni Allah kaže: "**Nagodba je najbolje rješenje**" (En-Nisa', 128). I Allahov Poslanik, a.s., bi kod stranaka u sporu prvo insistirao na nagodbi (*sulh*), pa bi tek u slučaju nemogućnosti nagodbe, odnosno sporazumnog rješenja spora, donosio obavezujuću presudu.¹

U svojoj Poslanici o sudstvu koju je uputio Ebu Musau Eš'ariju, Omer, r.a., govori o važnosti nagodbe među parničarima. Između ostalog, Omer kaže: "Vratite parničare neka se nagode, jer sudska presuda unosi među njih neprijateljstvo."²

Pored etičkih, sudskih i nagodbenih mehanizama, islam je ustanovio još jedan pravni institut koji olakšava i skraćuje proceduru rješavanja sporova, a to je ustanova *tahkima*, tj. obraćanja arbitru, ili arbitražnom vijeću, radi rješenja spora.

¹ - V. El-Buhari, Sahihul-Buhari, Kitabus-sulh.

² - V. više o ovoj Poslanici u: Ibnul-Qajjim, I'lamul-muveqi'in, izdanje: Šaqrun, Egipat, 1/86- 108.

DEFINICIJA I PRAVNA PRIRODA UGOVORA O ARBITRAŽI

Ugovor o tahkimu (arbitraži) je sporazum dvije ili više strana u sporu kojim se određuje arbitar (*hakem*) radi presude u predmetu spora.

Ugovor o arbitraži može biti sklopljen prije nastanka spora putem uvjeta, odn. klauzule u ugovoru koju ugovorne strane uglavljaju u tekst ugovora u kojemu obično stoji da se u slučaju spora u vezi sa tumačenjem, realizacijom, ili djelovanjem ugovora, pribjegava arbitraži, a može biti sklopljen i nakon nastanka spora tako što se stranke u sporu dogovore da nastali spor riješe putem arbitraže. U oba slučaja radi se o **konsenzualnom** ugovoru kojeg stranke zaključuju po svom izboru radi presude u nastalom sporu. No, katkada tahkim može biti obližatan (*vadžib*), kao u slučaju spora među supružnicima, na što ukazuju riječi Uzvišenoga: "A ako se bojite razdora između njih dvoje, onda pošaljite jednog pomiritelja iz njegove, a jednog pomiritelja iz njezine porodice. Ako oni žele izmirenje, Allah će ih pomiriti..." (En-Nisa', 35). Ajet jasno ukazuje na obavezu arbitraže u ovom slučaju. Ovo je prihvaćeni stav u šafijskom mezhebu, slijede ga i neki malikijski pravници, a prenosi se i od Alije, Ibn Abbasa, Muavija i Š'abija.³ Mišljenje o obligatnosti tahkima u naznačenom slučaju usvojio je i poznati malikijski pravnik i mufessir Ibnul-Arebijj, naglašavajući da je dužnost nadležne vlasti da pošalje dva arbitra ukoliko sazna za bračnu neslogu. Nalog u ajetu je upućen vlasti koju personificira sudija tako da on ne može donijeti konačnu presudu u sporu prije provedene procedure arbitraže, ili je upućen starateljima supružnika ukoliko su oni (supružnici) poslovno nesposobni. Arbitri - smatra spomenuti autor - imaju status sudija (*hakem*), a ne zastupnika (*vekil*). Supružnici, ili članovi njihovih porodica, ili staratelji, mogu, mimo ove prinudne arbitraže, po vlastitom izboru primijeniti arbitražni postupak delegirajući jednoga, dvojicu ili više arbitara radi **posredovanja** u nastalome sukobu, jer je tahkim dozvoljen

³ - V. Eš-Šafi'ijj, El-Umm, 5/177; Ibnul-'Arebijj, Ahkamul-Qur'an, 1/427.

postupak te će se presuda arbitra izvršiti ukoliko su stečeni potrebni uvjeti.⁴ Moglo bi se reći da je **prinudni tahkim** formalnog (dva arbitra) i **arbitražnog** karaktera, a **fakultativni tahkim** neformalnog (neodređen broj arbitara) i **posredničkog** karaktera. Ustanova **prinudnog tahkima** prisutna je u još jednom slučaju, a to je kod procjene ulovljene divljači od strane osobe u ihramu. Uzvišeni kaže: "O, vjernici, ne ubijajte divljač dok obavljate obrede hadždža! Onome od vas ko je hotimično ubije kazna je da jednu domaću životinju, čiju će vrijednost procijeniti dvojica vaših pravednih ljudi, pokloni Ka'bi." (El-Maida, 95). Ajet jasno ukazuje da je pitanje određivanja visine kazne prepušteno dvojici pravednih arbitara, a ne nekome drugom. Ovu prinudnu arbitražu primjenjivali su hulefa-i rašidun, kao i drugi ashabi.

Treba napomenuti da bitne elemente ugovora o arbitraži čine: dvije ugovorne strane, forma ugovora (forma koja ukazuje na ugovor o arbitraži) i predmet ugovora.

Pitanje samostalnosti ugovora o arbitraži

Prilikom analize ugovora o arbitraži obično se postavlja pitanje da li je ovaj ugovor **samostalan** ili je vezan za neki od **imenovanih** ugovora. Neki pravnici (hanefije, Šafija u jednom od svoja dva mišljenja, Ahmed, prema jednoj od više verzija koje se prenose od njega, Taberi i dr.) smatraju da se *tahkim* ne može tretirati kao samostalan ugovor te se, sljedstveno tome, u slučaju bračne arbitraže, arbitri tretiraju kao **opunomoćenici** supružnika. Argument za svoj stav nalaze u činjenici da se u ajetu arbitri (*hakem*) vezuju za porodicu: jedan za porodicu supruge, koji je njen opunomoćenik u sporu, dok bi drugi trebao biti iz porodice muža i biti njihov zastupnik u sporu. Svoj stav potkrepljuju i drugim dijelom ajeta: "Ako oni žele izmirenje, Allah će ih pomiriti..." u kojem je Allah prepustio arbitrima samo pitanje izmirenja, što indicira da oni ne mogu donositi druge odluke u vezi sa rastavom

⁴ - V. Ibnul-'Arebijj, Ahkamul-Qur'an, 1/427.

braka i sl. bez pristanka i saglasnosti opunomoćitelja koga se to izravno tiče.⁵

Prema drugome mišljenju, koga zastupaju Imam-i Malik, Šafija (jedno od dva mišljenja), Ahmed (drugi rivajet) i zahirije, *tahkim* po svojoj prirodi **nije punomoćstvo, već ima snagu sudske presude** na osnovu prethodnog sporazuma stranaka te je, sljedstveno tome, ugovor o arbitraži samostalan. Argument za ovo mišljenje je, također, gore citirani ajet u kome se posrednik u sporu eksplicitno imenuje hakemom (arbitrom), a ne vekilom (punomoćnikom). Da je Allah htio da oni budu opunomoćnici, nazvao bi ih vekilima, a ne hakemima.⁶ Ovo su mišljenje snažno podržali Ibn Tejmija i Ibn Kajjim ističući da se vekil u jeziku Kur'ana ne naziva hakem, ni u jeziku zakonodavca, a ni u općem ili posebnom običaju. Hakem je osoba koja ima ovlaštenje donošenja i nametanja presude dok vekil ne posjeduje takvo ovlaštenje.

Dokazi prvoga mišljenja ne mogu poslužiti kao argument u ovom pitanju budući da zahtjev da arbitri budu iz porodica stranaka u sporu ne ukazuje da su oni njihovi opunomoćnici, nego je ovo ograničenje nastalo zbog specifičnosti porodične problematike. Zakonodavac je želio da porodične tajne ostanu među onima koji su zainteresirani da ih ne otkrivaju i koje, pored motiva vjerovanja, ka pomirenju supružnika usmjerava i razlog rodbinske veze. Također, spominjanje želje za izmirenjem ne znači da arbitri ne mogu imati i neku drugu funkciju. Prema tome, ovo drugo mišljenje je pretežnije. Ugovor o tahkimu, dakle, **nije ugovor o punomoćstvu, već samostalan ugovor** koji ima svoje posebne karakteristike i osobenosti.

Pitanje neopozivosti ugovora o tahkimu

Jedno od pitanja koje se postavlja u kontekstu rasprave o prirodi ugovora o arbitraži jeste: da li je ugovor o tahkimu neopoziv nakon zaključenja tako da ni jednoj strani nije dozvoljeno razvrgnuti

⁵ -V. El-Džessas, Ahkamul-Qur'an, 2/191-1192.

⁶ - V. Ibn Muflih, El-Insaf, 8/381.

ga bez pristanka druge strane, ili je u pitanju opoziv ugovor koji može raskinuti bilo koja strane kad god hoće? Ako se radi o opozivom ugovoru, ostaje li takvim i nakon donošenja presude?

Postoje četiri stava o ovom pitanju.

Prvi stav: Ugovor o tahkimu postaje neopoziv nakon njegovog zaključenja uz ispunjenje svih predviđenih uvjeta. Ovaj stav zastupa malikijski pravnik Ibn Madžišun. Prema njemu, ugovor o tahkimu je obavezujući za obje strane nakon postignutog sporazuma o arbitraži i nije dozvoljeno jednostrano odustati od ovog ugovora ili ga poništiti.⁷

I neki savremeni islamski pravnici preferiraju ovo mišljenje pozivajući se na činjenicu da su u osnovi svi ugovori obavezujući osim onih za koje postoje posebni dokazi da nisu takvi. Također, ukoliko je klauzula o arbitraži uglavljena u formi uvjeta u obavezujućim ugovorima, poput kupoprodaje, iznajmljivanja i sl., stav o neobaveznosti arbitraže rezultirao bi poremećajem i nesigurnošću u pravnim poslovima te bi i sami uvjet bio beskoristan, a općepoznata je stvar da su uvjeti u ugovorima, koji nisu u suprotnosti sa šeriatom, obavezujući, shodno kur'anskoj i sunnetskoj naredbi o ispunjavanju i izvršavanju ugovornih obaveza.⁸

Drugi stav: Ugovor o tahkimu je apsolutno dozvoljen, neobavezujući ugovor, čak i nakon izricanja arbitražne odluke, tako da je neophodna saglasnost obje strane u sporu u vezi sa donesenom odlukom. U suprotnom, odluka nije obavezujuća, analogno fetvi. Spomenuti stav zastupaju neki šafijski pravnici. Kao što je neophodna saglasnost stranaka za otpočinjanje postupka arbitraže, ona je neophodna - smatraju navedeni pravnici - i na njenom kraju, tj. u pogledu same presude. Također, obavezivanje stranaka presudom arbitra predstavlja pokušaj supstitucije funkcije redovnog sudije i nadležne vlasti.

⁷ - V. El-Badži, El-Munteqa, 5/227.

⁸ - V. El-Madžalla el-'ilmiyya lil-medžlis al-urubiyy lil-ifta vel-buhus, El-Qaredagi, El-Mebadi' el-'amma lit-tahkim fil-fiqhil-islamiyy, broj 3, 2003, str. 166.

Treći stav: Ugovor o tahkimu je opoziv sve do početka procesa arbitraže. Ali kada otpočne arbitražni postupak, ugovor o tahkimu postaje neopoziv. Ovaj je stav prihvatila većina malikijskih i hanbelijskih pravnika, a preferirala ga je i Akademija za islamsko pravo u svojoj odluci broj 9/8/95.

Četvrti stav: Tahkim je dozvoljen, neobavezujući ugovor sve do momenta izricanja arbitražne odluke. Nakon izricanja presude, ugovor o tahkimu je obavezujući. Ovaj stav su prihvatili hanefijski i šafijski pravници (po njihovom pretežnom mišljenju) te neki malikijski i hanbelijski pravници pozivajući se na analogiju između tahkima i punomoćstva (vekala). Budući da opunomoćitelj ima pravo da raskine ugovor o punomoćstvu prije izvršenja povjerene zadaće od strane punomoćnika, isti je slučaj i sa ugovorom o arbitraži, smatraju ovi pravници. Također, kao što nadležna vlast ima pravo smijeniti sudiju, analogno tome, istu poziciju imaju i stranke u sporu u odnosu na arbitra.⁹

RELACIJA IZMEĐU TAHKIMA I SLIČNIH ŠERIATSKOPRAVNIH INSTITUTA

Usporedba arbitraže i redovnog suda: sličnosti i razlike

Postoje stanovite sličnosti između postupka arbitraže i redovnog suda koje se ogledaju u sljedećem:

1. tahkim je jedna vrsta suđenja budući da se njime razrješava neki spor;
2. u slučaju tahkima, kao i u slučaju redovnog suđenja, istražuje se i objelodanjuje šeriatski propis i norma o predmetu spora;
3. u pogledu svojih djelovanja tahkim se izjednačuje sa pravosnažnom presudom redovnog suda;

⁹ - V. Ibn 'Abidin, Hašijetu Ibn 'Abidin, 5/429; El-Badži, isto; En-Nevevi, Revdatut-talibin, 11/122. Ibn Muflih, El-Insaf, 11/199.

4. nijedna od ove dvije instance ne tretira sporove među ljudima bez zahtjeva odnosnih stranaka za sudskom ili arbitražnom presudom.

Ipak, redovni sud se smatra osnovom, a arbitraža ogrankom koji je na nižem stepenu u hijerarhiji sudskih instanci. Otuda postoje brojne suštinske razlike između ove dvije ustanove od kojih su najvažnije sljedeće:

1. u pogledu predmeta razlikuju se u tome što redovni sud raspravlja sve sporove koji se iznesu pred njega općenito, dok arbitraža ne zahvata predmete iz oblasti hududa, kisasa i nametanja obaveze plaćanja krvarine porodici ubice;

2. nadležnost redovnog suda je opća, za razliku od arbitraže čija je nadležnost ograničena na stranke u sporu koje su prihvatile arbitražu kao način rješavanja konkretnog spora;

3. ovlast arbitra temelji se na sporazumu stranaka. Presuda arbitra može se odnositi samo na one stvari i radnje koje stranke u sporu imaju pravo osobno činiti, što spada u sferu individualnih prava (*hukukul-'ibad*) i ne mogu zadirati u Allahova prava (*hukukullah*). Dozvoljeno je da stranke u sporu izaberu dvojicu i više arbitara i tada je neophodno da svi prisustvuju arbitražnom postupku, jer su se stranke suglasile da prihvate mišljenje svih izabranih arbitara. Redovni sud je dio sistema vlasti i stranke u sporu nemaju nikakvih ingerencija u pogledu određivanja sudije ili broja sudija koji će suditi u određenom predmetu;

4. ukoliko se presuda arbitara u slučaju koji je inače predmet idžtihada nađe pred redovnim sudijom, on će je primijeniti ako je saglasna s njegovim mišljenjem; u protivnom, poništiti će je, prema mišljenju nekih islamskih pravnika. Redovni sudija ne može poništiti presudu drugog redovnog sudije u predmetu koji spada u domen idžtihada;

5. uvjete redovnog sudije, pored onih koje traži zakon, određuje nadležna vlast dok uvjete arbitra određuju stranke u sporu, uz uvažavanje onih uvjeta koji su identični uvjetima redovnog sudije;

6. stranke u sporu mogu obustaviti arbitražni postupak prije njegovog otpočinjanja ili prije donošenja presude, prema mišljenju

nekih pravnika, a mogu i smijeniti arbitra, što nije slučaj kod redovnog suda.¹⁰

Odnos tahkima i instituta fetve

Tahkim je sličan šeriatskopravnom institutu fetve po tome što i jedno i drugo predstavljaju obavještenje o šeriatskopravnoj normi vezanoj za predmet spora ili slučaj o kojem se postavlja pitanje. Ipak, među njima ima značajnih razlika koje ih čine posve odvojenim i divergentnim pravnim ustanovama. *Tahkim* je bliži ustanovi suda zbog svojstva prinudnosti arbitražne presude, prema mišljenju većine islamskih pravnika, dok to nije slučaj sa institutom fetve. Otuda mnogi pravnici uvjetuju da arbitar ispunjava uvjete koji se traže kod redovnog sudije budući da i jedan i drugi kreiraju, donose i nameću presudu o slučaju koji je predmet spora, dok to nije slučaj sa muftijom, koji samo obavještava o šeriatskom propisu koji se odnosi predmet pitanja. *Tahkim* se odnosi samo na predmet spora i sukoba. Sfera ibadeta ne može biti predmetom arbitraže (izuzev spomenutog slučaja procjene ulovljene divljači u haremu ili u ihramu za vrijeme hadždža) već samo fetve. Sve što predstavlja obavještenje - ističe imam Karafi¹¹ - ulazi isključivo u domen fetve, tako da sudija ili arbitar ne mogu presuđivati da li je neki namaz, post ili hadždž ispravan ili ne. Otuda je sfera fetve šira i obuhvatnija od sfere tahkima.

Arbitraža (tahkim), nagodba (sulh) i posredništvo (vesata)

Nagodba (sulh) jedan je od načina rješavanja spora u islamskom pravu, kao što je to i *tahkim*. No, ova dva načina rješavanja spora se međusobno znatno razlikuju. Nagodba između dvije stranke u sporu postiže se putem kompromisa, odn. odustajanja jedne ili obje

¹⁰ - V. El-Madžalla el-ʿilmiyya lil-medžlis al-urubiyy lil-ifta vel-buhus, El-Qaredagi, isto, str. 147-149.

¹¹ - V. El-Qarafi, El-Furuq, Darul-kutubil-ʿilmiyya, I, 1418. h./1998, 4/112.

strane od nekih svojih prava i zahtjeva dragovoljno, bez arbitarnog upletanja treće strane. Odluka o nagodbi je produkt volje dvije strane ili je rezultat odustajanja neke strane od svoga prava u cijelosti ili djelimično. Ako i dođe do upletanja treće strane, ono se odnosi samo na pokušaj posredovanja bez arbitriranja i nametanja rješenja pa se, u ovom slučaju, može govoriti o **medijaciji**, odn. **posredništvu** u cilju razrješenja nekog spora. Rješenje koje nudi medijator nije obavezujuće, za razliku od arbitraže.

ARBITRAŽA I NJENE PRAVNE POSLJEDICE

Uvjeti arbitraže i arbitra

Postupak arbitraže mora biti u skladu sa šeriatom, tj. da se zasniva na materijalnim dokazima, priznanju, odustajanju od zaklinjanja i drugim dokaznim sredstvima. Osobe koje određuju arbitra moraju imati poslovnu sposobnost.

Arbitar koji presuđuje u sporu mora ispunjavati određene uvjete, od kojih su najvažniji:

1. da je poznat strankama koje su ga odredile arbitrom u sporu. Dozvoljeno je da stranke povjere pitanje određivanja arbitra nekom pravnom licu, kao npr. komisiji za arbitražu ili arbitražnom vijeću pri nekoj organizaciji, i sl.;

2. da je sposoban za vršenje sudijske funkcije. Međutim, u nedostatku osobe koja ispunjava uvjete sudije, dozvoljena je, prema mišljenju nekih šafijskih pravnika, arbitraža uglednog alima. Arbitar ne mora posjedovati baš sva svojstva i uvjete sudije ni prema mišljenju nekih hanbelijskih pravnika;

3. da nema rodbinske ili neke druge interesne veze između arbitra i stranke u sporu koja onemogućava svjedočenje među njima, kao npr. da se radi o direktnom pretku, potomku ili bračnom drugu.¹²

¹² - V. El-Medžella el-'ilmiyya lil-medžlis al-urubiyy lil-ifta vel-buhus, Šejh Fejsal Mevlevi, Et-Tahkimuš-šer'ijju fi biladil-garb, str. 196.

*Smjena arbitra (ili arbitražnog vijeća) i
odustajanje od arbitraže*

Već smo rekli da je pretežno mišljenje u hanefijskom i šafijskom mezhebu da je dozvoljena smjena arbitra sve do momenta izricanja njegove presude. Može to učiniti i samo jedna strana u sporu, bez potrebe za saglasnošću druge strane. Prema pretežnom mišljenju u malikijskom i hanbelijskom mezhebu, nije dozvoljena smjena arbitra nakon otpočinjanja procesa arbitraže, dok Ibn Madžišun smatra apsolutno nedozvoljenom jednostranu smjenu arbitra u bilo kojoj fazi sporenja i arbitražnog postupka.

Mišljenja sam da je stav o nedozvoljenosti jednostrane smjene arbitra, arbitražnog vijeća u cjelini ili nekih njegovih članova, ili jednostranog odustajanja od arbitraže nakon njenog otpočinjanja prihvatljiviji i svrsishodniji budući da čini arbitražu ozbiljnim i efikasnim mehanizmom u rješavanju sporova. U suprotnom, mogućnost jednostranog odustajanja od arbitraže nakon otvaranja arbitražnog postupka čini je nedjelotvornim i nesvrsishodnim načinom rješavanja sporova, jer svaka strana može, nakon što uoči kod arbitra ono što joj se ne sviđa, odustati, te institut arbitraže u tom slučaju gubi svoj smisao, ili se čak može zloupotrijebiti u svrhu odugovlačenja rješavanja spora i nanošenja štete stranci u sporu. Ovo je gotovo općeprihvaćeno mišljenje u savremenom idžtihadu.¹³

Posljedice arbitražne odluke

1. Arbitražna odluka ima tretman sudske presude te stoga nije dozvoljeno odnosnim strankama u sporu obnavljati postupak istim povodom. Pravna snaga arbitražne odluke ne dovodi u pitanje kompetencije i nadležnost redovnog suda u svim sporovima, već se ograničava na strane u sporu koji je bio predmetom arbitraže.

2. Nakon donesene arbitražne odluke prestaje nadležnost arbitražnog tijela te ono nema pravo donositi bilo kakvu novu

¹³ - V. El-Mevsu'atul-fiqhijjetu, Vizaretul-evqaf veš-šuunil-islamijjeti, Kuvajt, pojam: "et-tahkim".

odluku u predmetnom sporu, pa čak ni korigovati svoju raniju odluku, makar se ona pokazala i manjkavom. Arbitar, odn. arbitražno vijeće ima nadležnost tumačenja svoje odluke i pojašnjenja nejasnih mjesta u njoj, ali bez izmjene i korekcije, zatim korigovanja eventualnih materijalnih grešaka, štamparskih ili računskih te nadopune arbitražne odluke ukoliko je zanemareno rješenje nekih detalja spora, ali uz uvjet da se sve to izvrši prije isteka vremena predviđenog za arbitražu i prije podnošenja bilo kakve žalbe na izrečenu odluku.

Izvršenje arbitražne odluke

S obzirom da su stranke u sporu po vlastitom izboru odredile arbitra koji će presuditi u onome o čemu se spore, najčešći je slučaj da one dragovoljno primijene arbitražnu odluku, koja jeste izraz neke vrste nagodbene pravde. Sporazumni izbor arbitra predstavlja prethodno samoobavezivanje stranaka da će poštovati i primijeniti arbitražnu odluku. No moguće je da strana koja je nezadovoljna izrečenom odlukom odbije da je dragovoljno primijeni ili da pribjegne njenom osporavanju. Kako postupiti u tom slučaju? Ranije se primjena arbitražne odluke oslanjala na ugled i utjecaj koji je imao arbitar u društvu. Danas strana koja je dobila u arbitražnom postupku obično pribjegava redovnom sudu tražeći od njega da arbitražnoj odluci da snagu pravomoćne sudske presude koja se provodi prisilno posredstvom zvaničnih državnih organa, poput svih ostalih sudskih presuda. Redovni sud, na zahtjev stranke, razmatra arbitražnu odluku općenito i, nakon što provjeri da li postoje opći uvjeti arbitraže, daje joj snagu pravomoćne sudske presude.

Pravni lijek protiv arbitražne odluke

Protiv arbitražne odluke moguće je podnijeti žalbu redovnom sudu sa zahtjevom za obnovu postupka ili poništenjem arbitražne odluke. Arbitražni sud je poput prvostepenog suda. Stoga stranke u sporu mogu podnijeti žalbu protiv odluke arbitražnog suda

apelacionom sudu. Međutim, stranke mogu u sporazumu o arbitraži uglaviti klauzulu o odustajanju od pravnog lijeka protiv arbitražne presude pa u tom slučaju gube pravo na pravni lijek, odn. podnošenje žalbe apelacionoj sudskoj instanci protiv rješenja arbitraže.

MOGUĆNOST ŠERIATSKE ARBITRAŽE I MEDIJACIJE U BOSNI I HERCEGOVINI I DRUGIM EVROPSKIM DRŽAVAMA

Budući da u Bosni i Hercegovini živi znatan broj muslimana, kao i u drugim zemljama Evrope, a s obzirom da pozitivni zakonski propisi u tim državama dozvoljavaju rješavanje sporova putem arbitraže općenito, sasvim je logično i opravdano očekivati da muslimani svoje međusobne sporove, koji spadaju u domen arbitraže, rješavaju u duhu islamskih propisa pred arbitražnim vijećem sastavljenim od muslimana, uglednih poznavalaca islamskog prava. Muslimani su dužni da u okvirima objektivnih mogućnosti primjenjuju šeriatske propise u međusobnim odnosima uključujući i međusobne sporove. To im pozitivni zakonski propisi o arbitraži u dobroj mjeri omogućuju. Pitanje je volje i opredjeljenja muslimana da iskoriste ovu mogućnost i makar djelimično osjete duh islamske pravde i blagodati primjene islamskih propisa.

U muslimanskim zajednicama na Zapadu osjeća se pojačan interes muslimana za šeriatskopравни institut tahkima kao mehanizma rješavanja sporova među muslimanima. O tahkimu se raspravljalo i na sesiji Evropskog vijeća za fetve. Radovi trojice istaknutih savremenih islamskih pravnika: dr. Nešmija, dr. Qaredagija i šejha Mevlevija o temi tahkima objavljeni su u Časopisu Evropskog vijeća za fetve i naučna istraživanja broj 3, 1424.h./2003. god. Smatram da je vrijeme da i muslimani u Bosni i

Hercegovini konačno otpočnu koristiti vlastitu slobodu i mogućnosti islamske prakse u punom kapacitetu, na korist svima, a ni na čiju štetu. Jedna od mogućnosti koja im se nudi jeste i mogućnost primjene instituta šeriatske arbitraže – *tahkim* u našoj zajednici, te u tom smislu smatram ovaj rad inicijativom za otvaranjem rasprave o ovom pitanju.

Islamska zajednica bi, kao izraz svoje dobre volje, preko svojih organa, posebno posredstvom stalnog arbitražnog vijeća, mogla ponuditi muslimanima mogućnost rješavanja njihovih međusobnih sporova u duhu islamskih propisa te uslugu medijacije i posredovanja u iznalaženju kompromisa između oprečnih interesa, u različitim sferama života, osobito u oblasti imovinskopravnih odnosa, nasljeđivanja, trgovačkih sporova, bračnih i brakorazvodnih razmirica i dr. To je, uostalom, pravo, ali i obaveza Islamske zajednice i svih njenih pripadnika.

ZAKLJUČAK

Rješavanje sporova putem arbitraže veoma je česta pojava kako u okvirima nacionalnog tako i u okvirima međunarodnog prava. Razlog ovome je mogućnost bržeg, jednostavnijeg, efikasnijeg i jeftinijeg načina rješavanja mnogobrojnih sporova među pravnim subjektima. Islamsko pravo posvećuje veliku pažnju institutu tahkima kao mehanizma rješavanja sporova u imovinskom, bračnom, pa i krivičnom pravu.

Ugovor o tahkimu je sporazum dvije ili više strana u sporu kojim se određuje arbitar (*hakem*) radi presude u predmetu spora. Bitni elementi ovoga ugovora su: dvije ugovorne strane, forma ugovora i predmet ugovora.

Ugovor o arbitraži može biti sklopljen prije nastanka spora, a može biti sklopljen i nakon nastanka spora. U oba slučaja riječ je o konsenzualnom ugovoru.

Arbitražni sud može biti stalni, a može se formirati ad hoc za svaki sporni slučaj.

U izvjesnim slučajevima *tahkim* je prinudnog karaktera, kao u slučaju bračnih razmirica i procjene ulovljene divljači u Haremu u Mekki, dok je u ostalim slučajevima fakultativan.

Ugovor o tahkimu nije akcesoran, već je samostalan ugovor koji ima svoje osobenosti i karakteristike.

Arbitražni sud ima stanovitih sličnosti sa redovnim sudom, ali su ipak razlike među njima izraženije. Isti zaključak važi i kod usporedbe arbitraže i ustanove fetve.

Potrebno je praviti razliku između arbitraže, nagodbe i posredništva budući da je jedino rješenje arbitraže obavezujuće za stranke, za razliku od nagodbe, gdje se dolazi do rješenja spora putem kompromisa i posredništva, gdje posrednik igra ulogu medijatora među stranama u sporu.

Rješenje arbitražnog suda je obavezujuće za stranke u sporu. Nakon donesene arbitražne odluke prestaje nadležnost arbitra ili arbitražnog tijela. Kao pravni lijek protiv arbitražne odluke moguće je podnijeti žalbu redovnom sudu sa zahtjevom za obnovu postupka ili poništenjem arbitražne odluke.

Muslimani u Bosni i Hercegovini mogu primjenjivati institut šeriatske arbitraže u svojim međusobnim sporovima. Isti je slučaj i sa muslimanima na Zapadu, koji sve češće svoje sporove rješavaju upravo primjenom ustanove tahkima smatrajući to svojom vjerskom obavezom i demokratskim pravom.

Dr. Enes Ljevaković, docent

INSTITUTE OF ARBITRATION (TAHKIM) IN ISLAMIC LAW

Summary

This paper has shown that the solution of disputes is very often found through institute of arbitration within national as well as international law. The reason for this is possibility of faster and simpler way of solving of many disputes between the legal subjects. Islamic law pays great attention to the institute of *tahkim* as the mechanism in solving problems in private law, marriage law and also criminal law.

- The contract about *tahkim* is an agreement of two or more sides in dispute by which an arbiter (*hakem*) is named and ordered to bring verdict in a subject of a particular dispute. The essential elements of this Contract are: the two sides in dispute, form of the contract and the subject of the contract.

- The contract about arbitration can be done before the dispute as well as after the dispute. In both cases the word is about the consensual contract. Arbitration court can be permanent or can be formed ad hoc for every case in dispute.

- In some cases *tahkim* is of obligatory and forced character as in the cases of marriage disputes and the estimation of the hunted game in the Harem of Mecca, while in other cases it is optional.

- The *tahkim* contract is not accessory but independent contract which has its own characteristics.

- Arbitration court has certain similarities with the regular ordinary court, but there are more outstanding differences between them. The same applies to the comparison of arbitration and *fatwa*.

- It is necessary to make difference between arbitration, agreement and mediation, because only arbitration verdict is obligatory, for the difference of agreement, where solution is found by compromise and mediation where a mediator acts between disputed sides.

- Decision of the arbitration court is obligatory for the disputed sides. After reaching the verdict, the jurisdiction of the arbiter or arbitration court ceases to be. Unsatisfied side can appeal only to the regular court with the request for the renewal of the arbitration or for its annulment.

Mr. Mustafa Hasani

FOND ZEKJATA IZ KUVAJTA
- PRIMJER SAVREMENE ORGANIZACIJE
ZA PRIKUPLJANJE I DISTRIBUCIJU
ZEKJATA

Analizirajući prirodu ibadeta, ulema je vrlo rano napravila podjelu među njima na tjelesne i materijalne. Zekjat je jedan od pet temeljnih ibadeta i spada u ovu drugu grupu, čime se bitno naglašava njegova priroda ali i uloga i funkcija u društvu. On je, s jedne strane, ibadet, čin u ime Allaha dž. š., a s druge strane, on je, kao materijalni ibadet, važan socijalno-ekonomski faktor. Na taj način, zekjat predstavlja spoj ibadeta, vjerskog čina i socijalno-ekonomskog resursa.

Budući da muslimani izvršavaju ovu zadaću i izdvajaju zekjat, ulema, ekonomisti i dr. postavili su pitanje iznalaženja najadekvatnijeg načina da se ta sredstva usmjere kako bi polučila najbolje rezultate. Davanje zekjata iz ruke u ruku je izvršenje propisa, ali ako se ima mogućnost da ta sredstva budu dijelom sredstava za projekat koji će polučiti više rezultata na opću korist zajednice, države i Ummeta, onda se s pravom postavlja pitanje opravdanosti prvog načina. Važan izvor ovakvom razumijevanju uloge zajednice, vlasti u organiziranom pristupu prikupljanju zekjata

i njegovoj distribuciji jeste praksa Božijeg Poslanika, a.s. Mnogi muslimanski mislioci su na osnovu ove prakse, sunneta, pokrenuli ideje o menadžmentu zekjata u savremenom svijetu, a ekonomisti i drugi razumjeli potpunu opravdanost postojanja i djelovanje ovih organizacija.

Zbog toga je zekjat predmet mnogih istraživanja, kako ustanova koje se direktno specijalistički bave organizacijom prikupljanja i distribucijom zekjata, tako i islamskih banaka, istraživačkih centara i, naravno, savremenih institucija koje se bave tumačenjem islamskog prava. Time se ukazuje da zekjat nije predmet samo islamskih pravnika i uleme, već i ekonomista, socijalnih službi i inih, za čija su rješenja zainteresirane pojedine vlade, organizacije, banke i druge institucije i službe. Naravno, šarenilo muslimanskog svijeta, odnos vlasti prema islamu ili status islama u državi o kojoj se govori, tradicijsko naslijeđe i stepen općeg ekonomskog razvoja su samo neki faktori koji bitno utječu i imaju svoj odraz na modele organiziranja akcije zekjata u pojedinim zemljama.

Predmet našeg interesovanja u ovom radu je da prikažemo Fond zekjata (*Bayt al-zakah*) iz Kuvajta, instituciju koja danas djeluje u Svijetu, a čiji je osnovni zadatak da prikuplja i distribuira sredstva zekjata.

Ovaj Fond organizacijski i rezultatski predstavlja interesantan model danas u Svijetu. Za nas je dodatno interesantniji što Fond zekjata u kontinuitetu djeluje od 1992. godine u Bosni i Hercegovini u sastavu Kuvajtskog generalnog komiteta za pomoć i što su mnogi građani bili, i još uvijek su, korisnici različitih programa koje je ova organizacija provodila u BiH. Manje je poznato da je predstavnik ovog Fonda davne 1983. godine, godinu dana nakon osnivanja Fonda zekjata, bio u posjeti Islamskoj zajednici i da su tom prilikom ostvareni neki kontakti.

RAZVOJ IDEJE O ORGANIZIRANOM PRIKUPLJANJU ZEKJATA U KUVAJTU

Do posebne aktuelizacije pitanja konkretne primjene propisa i institucija vjere poput zekjata, vakufa, kurbana, tumačenja prava i dr. dolazi u drugoj polovini prošloga stoljeća kada se nastoje iznaći novi modeli koji adekvatnije i efektivnije u savremenom svijetu ispunjavaju zadaću radi kojih su dotični propisi naloženi. Sa sticanjem nezavisnosti i političke slobode muslimani su razložno postavili pitanje kako određeni vjerski nalog institucionalno postaviti i organizacijski ustrojiti u konkretnom društvenopolitičkom ambijentu. Pored prakse Božijeg Poslanika, a.s., koji je redovno organizirao, vodio i nadzirao akciju ubiranja i distribucije zekjata, snažan poticaj ovakvom radu se nalazio u razumijevanju stvarne funkcije zekjata u ekonomskom smislu kao ekonomskom resursu, koji, ako se pravilno shvati, organizira i vodi, može biti ne samo potrošački, već i pokretački impuls ekonomskih kretanja u muslimanskom društvu.

Današnji muslimanski svijet se može podijeliti u tri grupe u pogledu načina organizacije ubiranja zekjata. Prvu grupu čini šest država u kojima je davanje zekjata obavezno i propisano pozitivnim zakonom. Te države su: Saudijska Arabija, Libija, Pakistan, Sudan, Malezija i Jemen. Drugu grupu čine države u kojima davanje zekjata nije građanska obaveza propisana pozitivnim zakonom zato što je najčešće riječ o državama u kojima su muslimani manjina, odn. islam nije državna religija. Prema ovim odrednicama, zekjat nije obavezno davanje prema pozitivnim pravu dotičnih država. U ovom slučaju država prepušta na volju građanima muslimanima da individualno (iz ruke u ruku) daju zekjat ili da se u tom pravcu samostalno organiziraju. Država samo daje dozvolu za rad ovim organizacijama. Treća grupa ili model jeste taj u kojem je država aktivnija i javlja se kao organizator, finansijer ili nadzorna instanca agencije ili fonda specijaliziranog za prikupljanje i distribuciju zekjata. Kuvajt, kao i većina arapsko-muslimanskih zemalja, spada u ovu posljednju grupu, što znači da

davanje zekjata nije obaveza propisana putem pozitivnog zakona, ali je država formirala specijaliziranu instituciju "Fond zekjata" kojem pruža pomoć za ukupljanje i distribuciju zekjata i zainteresirana je za njegov rad.

Kada je riječ o pokušajima da se organizirano pristupi akciji ubiranja zekjata u Kuvajtu,¹ onda se može govoriti o tri koraka u tom pravcu. Prvi koraci ili bolje kazano pokušaji ka organiziranom prikupljanju zekjata ticao se stočara, ribara i poljoprivrednika.² Međutim, sa ovakvom praksom organiziranog prikupljanja zekata na ovu imovinu se prestalo najviše sa otkrivanjem nafte u Kuvajtu. Očito je da je priliv ekonomskih sredstava ostvaren nafom spriječio daljnji razvoj organiziranog ubiranja zekjata, jer se, pretpostavljamo, smatralo da su sredstva od nafte dostatna da zadovolje potrebe države i društva.

¹ Kuvajt je mala arapska država koja obalom dugačkom 193 km izlazi na Perzijsko more. Najduža distanca zapad - istok je 153 km, a sjever – jug je 145 km. Nezavisnost od Velike Britanije stiče 1961. godine. Većina stanovništva su Arapi, a islam je državna religija. Nakon otkrivanja nafte Kuvajt kao ekonomski perspektivna zemlja predstavlja utočište za mnoge radnike iz Svijeta, a posebno iz drugih arapskih zemalja, Indije, Irana i Pakistana. Osnovno i srednje obarazovanje je besplatno kao i zdravstvene socijalne usluge. Do 1950. godine vrlo mali broj djece je išao u školu, ali se nakon osjetnog ulaganja naftnog dolara u Kuvajtu taj broj znatno povećava, tako da je više od 85% djece školske dobi 1994. pohađalo školu. Do 1946. godine u Kuvajtu je bilo nekoliko liječnika, da bi se taj broj promijenio tako da je na svakih 600 stanovnika 1994. godine bio jedan liječnik.

Kuvajt ima malo poljoprivrede i većina hrane se uvozi, nekoliko farmi deva, ovaca i malu ribarsku flotu i izvozi morske račice. Najznačajnija ekonomska aktivnost u Kuvajtu je vezana za naftnu industriju, a potom zemni gas. Tridesetih godine prošlog stoljeća započeta su naftna istraživanja da bi krajem Drugog svjetskog rata Kuvajt postao vodeća zemlja u Svijetu po izvozu nafte. Ulaganja naftnog dolara utjecala su da jedna od najsiriromašnijih arapskih zemalja postane jedna od bogatijih i progresivnijih zemalja.

"Kuvajt", *The World Book Encyclopedai*, J-K, Volume 11, World Book International, London, 1994, str. 344-347.

² Fuad Abdullah Al-Omar, "Managment of zakah through semi-government institution", u: *Management of zakah in modern muslim society*, (Radovi prezentirani na Prvom seminaru pod naslovom "Menadžment zekjata u modernom muslimanskom društvu" održanom u Karačiju od 22. 04 – 02. 05. 1985), Islamic devalopment bank, Islamic research and training institute, Džeda, 2000, str. 131-133.

Drugi korak u izgradnji menadžmenta zekjata u Kuvajtu desio se u eri kuvajtske nafte početkom sedamdesetih godina. Naime, grupa muslimana se, nakon niza razgovora o ubiranju zekjata u Kuvajtu, dogovorila da preduzmu određene korake ka organiziranom prikupljanju i distribuciji zekjata. Formiranje prvog Komiteta za prikupljanje i distribuciju zekjata bilo je 1972. godine u Osman-džamiji. Komitet je formiran sa ciljem da prikuplja dobrovoljno dati zekjat i da ga distribuira kategorijama lica koji pravno mogu primiti zekjat.³

Kao rezultat uspješnog rada Komiteta Osmanove džamije vrlo brzo su formirani komiteti u ostalim džamijama po ugledu na ovaj. Ovome treba dodati da je u džamiji Desma formiran sličan komitet koji je radio prema džaferijskom, odn. šiitskom mezhebu.

Također, kao rezultat vrlo živih društvenih aktivnosti u vezi sa prikupljanjem i distribucijom zekjata, pokazanih uspjeha Komiteta u proteklih deset godina rada i na opći interes građana, ali i vlade, došlo se na ideju daljnje nadgradnje dotadašnjeg oblika menadžmenta zekjata i osnivanja specijalizirane institucije na nivou države za prikupljanje dobrovoljno datog zekjata.

OSNIVANJE, CILJEVI RADA I ORGANIZACIJA "FONDA ZEKJATA"

Nacionalna skupština Kuvajta je 16. januara 1982. godine usvojila zakon kojim se ustanovljava "Fond zekjata" u Kuvajtu. U raspravi koja je prethodila donošenju ovog zakona zauzeta su dva principa: davanje zekjata je dobrovoljno, država obezbjeđuje neophodnu pomoć i daje godišnju finansijsku subvenciju da bi Fond obavljao svoje aktivnosti. U zakonu se kaže:

³ Abd Al-Qader Dahi Al-Ajeel, "Kuwait", u: *Institutional framework of zakah: dimensions and implications*, (Radovi prezentirani na Trećoj konferenciji o zekjatu održanoj u Maleziji 14 -17. maja 1990. godine), Islamic development bank, Islamic research and training institute, Džeda, 1995, str. 259-260.

Član 1

Javna ustanova sa neovisnim budžetom će se osnovati pod imenom "Fond zekjata", koji će uživati status združenog entiteta i bit će pod nadzorom Ministra vakufa i islamskih poslova.

Član 2

Finansiranje "Fonda zekjata" će se vršiti iz:

- a) zekjata koji se dobrovoljno uplaćuje od pojedinaca i drugih lica,
- b) darovnica i priloga dobivenih od Vladinih i drugih institucija, društava, kompanija i pojedinaca koje prihvati Upravni odbor, i
- c) godišnje državne subvencije.

Član 3.

"Fond zekjata" će imati Upravni odbor pod predsjedavanjem Ministra vakufa i islamskih poslova uz sljedeće članove:

- a) podsekretar Ministarstva vakufa i islamskih pitanja,
- b) podsekretar Ministarstva za socijalna pitanja i rad,
- c) generalni direktor javnih ustanova za socijalnu stabilnost,
- d) direktor Javne ustanove za poslove maloljetnika i
- e) šest iskusnih i kompetentnih Kuvajćana koji ne obnašaju neku od javnih funkcija. Njihovo imenovanje će vršiti Vijeće ministara na period od tri godine, uz mogućnost obnove mandata.

Član 4.

- a) "Fond Zekjata" će formulirati generalnu politiku Fonda, usvojiti finansijska i administrativna pravila i donijeti potrebne odluke za izvršenje ovog zakona, i

b) determinirati proritete i iznose troškova za pravne aspekte zekjata, poklone i finansiranje javnih dobara u saglasnosti sa islamskim vjerezakonom.⁴

Ciljevi "Fonda zekjata" se mogu sažeti u sljedeće:

- institucionalizacija ubiranja i distribucije zekjata u Kuvajtu,
- izgradnja i razvoj samofinansirajućeg izvora za "Fond zekjata";
- jačanje islama i islamske kulture, na lokalnom i međunarodnom nivou, aktiviranje izučavanja islamskih studija posebno u vezi sa zekjatom u aktualnoj situaciji sa ciljem da promovira duh socijalne solidarnosti među ljudima;
- koordinirati rad i kooperaciju sa državnim i privatnim ustanovama koje se brinu za socijalnu skrb;
- razvoj servisnih usluga "Fonda zekjata", modernizacija administrativnog sistema u cilju olakšavanja rada i uvođenja njegove fleksibilnosti;
- razumijevanje finansijskog utjecaja zekjata na svim poljima;
- stvaranje mreže komiteta za zekjat u svim dijelovima Kuvajta sa uključivanjem građana u cilju pronalaženja ciljnih grupa stanovništva;
- nastojanje da siromašni steknu finansijsku moć kroz oblike ekonomske rehabilitacije ili pružanje mogućnosti za posao koji je prilagođen njihovim sklonostima;
- uzdići status Kuvajta i njegov međunarodni arapski i islamski rejting kroz pružanje pomoći islamskim ustanovama (zajednicama) i pružanje podrške muslimanima nakon stradanja i nesreća.⁵

Već smo rekli da "Fond zekjata" ima upravni odbor pod predsjedavanjem Ministra vakufa i islamskih poslova i da on broji dvanaest članova. Upravni odbor je nadležan za ukupan rad i poslove Fonda i za donošenje svih potrebnih odluka u cilju

⁴ Fuad Abdullah Al-Omar, *nav. dj.*, str. 135.

⁵ Isto, , str. 136.

realizacije ciljeva radi kojih je Fond ustanovljen. Tako Upravni odbor Fonda: formulira generalnu politiku i nadzire njenu realizaciju; određuje prioritete i iznose izdataka u skladu sa islamskim pravom; prihvata darove, priloge i subvenciju date od Vlade i drugih institucija, društava i sl.; donosi administrativni i finansijski statut kojima se regulišu aktivnosti "Fonda zekjata"; pravi godišnji izvještaj o aktivnostima Fonda; formulira planove kojim navodi vladu, institucije i pojedince da daju zekjat, donacije i priloge; pravi strategiju i formulira pravila investiranja ukupnih resursa u skladu sa islamskih pravom i sl.

U svom radu Upravni odbor se oslanja na rad četiri komiteta koji pokrivaju određene aspekte djelovanja Fonda: (I) aspekt finansijskog, administrativnog i organizacijskog ustroja Fonda; (II) aspekt formuliranja opće politike razvoja, ukupljanja donacija, priloga i subvencija raznih instanci od vlasti do pojedinaca; (III) aspekt distribucije, određivanje prioriteta u tom smislu te koordiniranje aktivnosti sa ministrima, raznim ustanovama i komitetima za zekjat na polju distribucije donacija, (IV) aspekt islamskog pravnog reguliranja putem Komisije za pravna pitanja. Ova komisija je formirana 30. aprila 1983. rezolucijom Upravnog odbora sa ciljem nadzora i kontrole rada i aktivnosti Fonda u smislu njihove usklađenosti sa normama islamskog prava. Ona izdaje fetve i daje odgovore na pitanja koja joj se postavljaju.

ORGANIZACIJA PRIKUPLJANJA SREDSTAVA

Radi što efikasnijeg, a time i obimnijeg prikupljanja zekjata, donacija i poklona, Fond je razvio široku lepezu aktivnosti. Poseban akcent je stavljen na informiranost o radu Fonda. Ta informiranost se postiže korištenjem elektronskih i štampanih medija putem kojih potencijalni, ali i već postojeći korisnici usluga

Fonda bivaju informirani o prednostima davanja zekjata putem Fonda, raznim uslugama koje on pruža i rezultatima toga rada. Ova javnost rada rezultirala je time da je ukupan godišnji zbir prikupljenih sredstava iz godine u godinu veći. U istom cilju Fond uspostavlja direktne kontakte sa biznismenima, firmama i kompanijama i time ih podstiče na islamsku obavezu davanja zekjata. Ovim direktnim kontaktima i posjetama nastoji se da ti ljudi i kompanije, pored uplaćivanja svojih sredstava u Fond, budu i sudionici u njegovom radu i aktivnostima.

Jedna od važnih činjenica koja zasigurno ima utjecaja na rad i stvaranje imidža Fonda jeste ta da Fond nije jedina institucija ili organizacija koja prima zekjat ili dobrovoljne priloge na teritoriji Kuvajta. Otuda se Fond trudi da u takvom takmičarskom ambijentu navede građane da zekjat daju u nj. Za to je potreban izuzetan menadžerski angažman, različiti projekti, saradnja Fonda sa davaocima zekjata i priloga, jaka unutarnja organizacija i efikasna administracija. S obzirom na raznovrsnost modela ekonomskog investiranja danas, raličitost kompanija i firmi, Fond je formirao zaseban komitet koji se bavi isključivo obračunom zekjata kompanija, firmi ili obračuna zekjata na razne vrste savremenog investiranja, te je ovo specijalizirani komitet za servisiranje ovih posebnih vrsta usluga. Fond je inače publikovao poseban priručnik pod nazivom *Priručnik o zekjatu* u kojem su date potrebne informacije za davanje zekjata te pravno objašnjeni različiti tipovi odnosa ili situacija vezanih za zekjat i njegov obračun.

Da bi se olakšalo davanje zekata i poklona ponuđeni su različiti oblici uplata i načina prikupljanja sredstava. Moguće je govoriti o statičnim i pokretnim uredima za prikupljanje sredstava. Prvi su uredi Fonda, bankomati i kutije postavljeni po javnim ustanovama, a drugi su timovi u autokućama koji po unaprijed utvrđenom redu obilaze teritorij Kuvajta, što znači da se, u doslovnom smislu, akcija sprovodi na cijelom teritoriju. Između ostalog, instalirana je posebna telefonska linija otvorena dvadeset i četiri sahata na koju se može obratiti svaki onaj koji želi uplatiti zekjat.

DISTRIBUCIJA ZEKJATA I PRIKUPLJENIH SREDSTAVA

Distribucija zekata i prikupljenih sredstava se vrši, sa stanovišta prostora, na lokalnom i međunarodnom planu. Druga podjela oblika pomoći koju pruža Fond se može podijeliti sa stanovišta trajnosti, pa tako postoje stalni oblici pomoći tokom čitave godine ili privremeni, odnosno posebno su razvijeni tzv. sezonski oblici pomoći poput: prikupljanja i dijeljenja kurbanskog mesa, organiziranje iftara, slanje siromašnih na hadž i sl. Lokalna distribucija se ostvaruje putem više oblika pružanja pomoći: mjesečna pomoć, kratkoročna pomoć, beskametni zajmovi, prikladna pomoći, donacije u robi sl. Prikladna pomoć je takva vrsta pomoći namijenjena licima koja se iz određenih razloga stide ili su, pak, ponostiti da traže pomoć i sl., a po pravilu spadaju u jednu od osam kategorija korisnika zekata. Uposlenici Fonda na različite načine i prikladnim metodama pronalaze takve familije i utvrđuju oblik pomoći koji im je najpotrebniji i daju pomoć, ali na način da se očuva obraz i dostojanstvo tih ljudi.

Pitanje kojem se posvećuje posebna pažanja u Fondu jeste mogućnost da se zekjat učini ekonomski pokretačkim, a ne samo potrošačkim sredstvima tj. mogućnost investiranja sredstava zekjata. Tako Fond ulaže sredstva u cilju finansijske produktivne rehabilitacije siromašnih porodica koje trebaju od korisnika zekjata prerasti u davaoce zekjata, tj. transformirati ih iz sfere potrošnje u sferu proizvodnje. Prva produktivna rehabilitacijska sekcija je osnovana 1987. Program se najčešće sastoji u osposobljavanju takvih porodica u zanatskim vještinama, nakon čega vlastitim trudom i stečenim znanjem i vještinama te porodice poboljšavaju vlastiti društveni i ekonomski status. Fond ima ulogu posrednika u realizaciji njihovog boljeg života i posljedično stiče povjerenje kod istih. U cilju realizacije ovog projekta Fond iznalazi metode kojima bi da otkrije skrivene ali produktivne kapacitete u društvu, da obrazuje, pruža šansu takvim licima i iskoristi njihov radni potencijal.

Fond prilikom distribucije ostvaruje saradnju, koristi usluge i infrastrukturu službenih i privatnih agencija, organizacija koje se bave srodnim aktivnostima u cilju koordiniranja rada, adekvatnije pomoći, otklanjanja eventualnih poteškoća u pružanju pomoći kao i izbjegavanju mogućnosti ponavljanja ili uduplavanja identičnih aktivnosti, tj. da ista lica budu korisnici pomoći iz više fondova. Ističemo tri oblika pomoći: *Studentski fond* oformljen na osnovu saradnje odjela za društvene usluge Ministarstva za obrazovanje i Fonda u cilju pružanja ekonomske i druge pomoći familijama studenata u Kuvajtu kako bi ovi mogli nastaviti sa svojim školovanjem; *Fond za porodice zatvorenika* ustanovljen u saradnji između Zatvorske administracije Ministarstva unutarnjih poslova i Fonda sa ciljem da se pruža pomoć familijama zatvorenika. Fond također sarađuje sa odjelom za deportacije pri istoimenom ministarstvu i pruža pomoć deportiranim licima; *Komitet za bolesna lica* ustanovljen pri Ministarstvu javnog zdravlja u saradnji sa Fondom i pruža pomoć bolesnim licima. Riječ je o bolesnicima koje bolest sprječava da rade tako da nemaju stalne izvore prihoda.

Oblici međunarodne distribucije su vrlo slični onima koje Fond realizira na nivou Kuvajta. Neki od ovih oblika distribucije formirani su kao zasebni fondovi ili su projekti započeti vrlo rano u odnosu na osnivanje samog Fonda. Tako je projekat pomoći ili sponzoriranja jetima započeo 10. oktobra 1983. godine. Cilj ovog projekta je pružanje pomoći siročadima kroz poboljšanje njihovog socijalnog, zdravstvenog i obrazovnog standarda.

Kako smo na početku rada istakli, Fond je od početka agresije prisutan u Bosni i Hercegovini. Međutim, saradnja Fonda sa Islamskom zajednicom ovih prostora seže gotovo od samog početka rada Fonda. Naime, *Preporod* je 1983. godine vrlo kratko, ali za ondašnje prilike hrabro, prenio šturom informaciju da su zvaničnici iz Kuvajta posjetili Islamsku zajednicu, tj. Medresu, Fakultet i Biblioteku u Sarajevu i bili u posjeti Odboru IZ-e Zagreb, koji je tada bio u izgradnji islamskog centra, te Visoko i Kakanj.

Saradnja je nastavljena, jer isti list naredne godine bilježi uzvratnu posjetu zvaničnika IZ-e.⁶

Kao poseban projekat kojeg Fond realizira u BiH je adresiran na jetime. Ovim projektom obuhvaćeno je 1200 siročadi i to na cijelom teritoriju BiH,⁷ kojima se, pored novčane pomoći, pruža pomoć u odjeći, hrani i stanovanju; zdravstvene usluge, obrazovanje, posebno u pogledu podučavanju te djece ibadetu, učenju Kur'ana i sl.⁸ Fond ima jedan poseban odjel koji se bavi isključivo pitanjem podučavanja Kur'anu, koji djeluje od 1986. godine. Djeci se organiziraju razna putovanja, kampovanja, obilasci, kursevi informatike i stranih jezika i sl. Pored ovoga, rade se i sezonski projekti poput ramazanskih iftara i dijeljenja kurbanskog mesa, kao i povremeni projekti poput popravke srušenih stambenih objekata, odn. pomoći izbjeglim i raseljenim licima i sl.

Bosna i Hercegovina je jedna od mnogobrojnih zemalja u Svijetu koje uživaju pomoć Fonda iz Kuvajta. Fond inače sarađuje sa islamskim dobrotvornim organizacijama i agencijama izvan Kuvajta u cilju pružanja pomoći tim ustanovama u ostvarivanju njihovog dobrotvornog rada. To se posebno javlja u situacijama kada je muslimanski svijet suočen sa nekom katastrofom poput agresije, zemljotresa, poplava i sl. U takvim situacijama Fond iz Kuvajata brzo interveniše i pruža neophodnu pomoć pogođenim licima.

⁶ U zvaničnoj posjeti IZ u bivšoj Jugoslaviji, kako je prenio ovaj list, bio je i tadašnji direktor Fonda Fuad Abdullah el-Omer, čijim tekstom smo se i mi koristili u izradi ovog rada. Delegaciju IZ koja je godinu dana kasnije posjetila Kuvajt i S. Arabiju činili su: dr. Ahmed Smajlović, Salim Šabić i Šefko Omerbašić. Više v.: V. S. S., "Visoki islamski predstavnici Kuvajta boravili u našoj zemlji", *Preporod*, XIV, br. 17-18 (313-314), 15. septembar 1983, str. 11; A. Smajlović, "Posjeta Kuvajtu i S. Arabiji", *Preporod*, XIV, br. 8 (328), 15. april 1984, str. 3.

⁷ Kuvajtski generalni komitet za pomoć pruža svoje usluge daleko većem broju jetima u BiH, jer ovaj Komitet objedinjuje, i otuda u nazivu odrednica generalni, više organizacija iz Kuvajta koje zajednički učestvuju u određenim projektima u BiH. Pomoć jetimima je projekat Kuvajtskog generalnog komiteta za pomoć u BiH i u njemu pored ostalih organizacija učestvuje i Fond u naznačenom obimu.

⁸ *Multaqā al-aytām al-thānī bi al-Kuwayt 19-23/10/2002.*, Bayt al-zakah, Maktab al-Busnah wa al-Harsak (Ured u Bosni i Hercegovini), (bez mjesta i godine izdanja), str. 10.

Poseban fond međunarodne distribucije odnosi se na Fond za studente ustanovljen 1985. godine sa ciljem da se: utječe na razvoj islamskog društva poboljšanjem obrazovnog standarda studenata i njihovog podsticanja da se bave naukom; osiguraju povoljni uvjeti za obrazovanje studentima tako da mogu nastaviti sa svojim školovanjem na različitim nivoima, i usmjere studenti ka studiranju nužnih disciplina za boljitak i razvoj muslimanskog društva.⁹ U tom cilju Fond ima uspostavljenu saradnju sa mnogim naučnim i obrazovnim institucijama u svijetu.¹⁰

Kako u Kuvajtu, tako i na planu međunarodne distribucije Fond ulaže sredstva u razne projekte izgradnje nužnih objekata i infrastrukture, kao što je: izgradnja jetimskih naselja, obnova porušenih stambenih objekata, studenstkih domova, domova zdravlja i bolnica, centara kulture, vodovodne infrastrukture, džamija i islamskih centara. Prema izvještaju o pružanju međunarodne pomoći za 2000. godinu, Fond je djelovao na svim kontinentima izuzev Australije. Od evropskih zemalja Bosna i Hercegovina prednjači po uloženim sredstvima i pomoći u odnosu na druge evropske zemlje, s tim što treba naglasiti da mnoge ove države nisu predmet interesa Fonda. Također, u usporedbi sa drugim zemljama u Svijetu, po sumi novca utrošenog u BiH naša država se nalazila među prvih pet.¹¹ To, pak, s druge strane govori da je naša država skupa u odnosu na druge države jer se za iznos sredstava sa kojima se izgradi jedna porodična kuća za izbjegla lica u BiH u drugim državama, prije svega Azije i Afrike, može obezbijediti smještaj ili stambeni objekat za više ili desetinu familija.

⁹ *Sad u taib al- ilm*, B *ayt* al-zak *ah*, Kuvajt, str. 6.

¹⁰ Posebnu saradnju Fond je ostavario sa Univerzitetom Al-Azhar tako da Fond ima i svoj ured u Kairu. Fond daje nepovratne stipendije za studente iz Azije i Afrike koji sudiraju na ovom Univerzitetu, a kojima, pored stipendija, obezbjeđuje i zdravstvenu zaštitu i druge aktivnosti poput kurseva informatike, učenja engleskog jezika u vrijeme raspusta i sl. Broj korisnika ovih usluga se iz godine u godinu povećava pa je akademske 1996/97. 365 studenata iz 33 zemlje Azije i Afrike koristilo usluge Fonda. Vidi v.: Isto, str. 12.

¹¹ V. *Dalil idārah al-našāt al- kai* *lyy*, B *ayt* al-zak *ah*, Kuvajt, 2001, str. 26-28.

ZAKLJUČAK

Pozivajući se na praksu Božijeg Poslanika, a.s., ali shvatajući zekjat kao potencijalni ekonomski resurs, muslimani 20. st. nastoje da u državama u kojima žive organizirano ukupljaju i distribuiraju ova sredstva.

Rezultatski i organizacijski "Fond zekjata" (Bayt al-zakah) iz Kuvajta je vrlo interesantan model. U radu je pokazan historijski razvoj ideje o organiziranom menadžmentu zekjata u Kuvajtu koja je rezultirala time da je 1982. donesen zakon o osnivanju Fonda zekjata – specijalizirane institucije za prikupljanje i distribuiranje zekjata u Kuvajtu.

Fond zekjata u Kuvajtu je razvio široku lepezu aktivnosti oko ukupljanja sredstava kako bi ponukao Kuvajćane da izvrše ovu islamski obavezu i da svoje povjerenje ponude Fondu, jer je davanje zekjata u Kuvajtu dobrovoljno, a ne obavezno putem pozitivnog prava države, a Fond nije jedina organizacija ili fond koja vrši ove aktivnosti u Kuvajtu.

Distribuciju sredstava Fond ostvaruje na lokalnom i međunarodnom nivou gdje je razvio nekoliko interesantnih projekata koji su prikazani u radu, a svjedoče o pokušajima da se ekonomski misli kada su u pitanju materijalna sredstva, pa makar se radilo i o sredstvima zekjata. S druge strane, u radu je dat prikaz jednog primijenjenog, savremenog i uspješnog modela organizacije za ukupljanje i distribuciju zekjata, koja je u suštini konkretna realizacija jednog ibadeta. Otuda je intresantna analiza do kojih rezultata i oblika može dovesti djelo ili čin koji je u suštini izraz vjere i pokornosti Allahu, dž. š., u jednom konkretnom obliku primjene.

Fond dobiva, pored donacija i ukupljenog zekjata i godišnju subvenciju od države, s tim da Fond nastoji da razvije takav ekonomski koncept djelovanja i ulaganja kako bi mogao finansijski samostalno djelovati. Taj cilj još nije ostvaren, ali se na planu distribucije razvija jedan koncept ulaganja ili investiranja sredstava kako bi se specifične grupe društva osposobile da ulogu korisnika

zekjata zamijene ulogom lica koje daje zekjat. Fond ovaj projekat realizira na taj način što pronalazi lica i porodice koje imaju predispozicije da se bave nekim, najčešće zanatskim, malim biznisom, koje nakon praktične i teoretske obuke, pokreću bisnis i prelaze iz kategorije korisnika zekjata u kategoriju onih koji daju zekjat. Fond djeluje na lokalnom i međunarodnom nivou u cilju poboljšanja socijalnog, zdravstvenog i kulturnog standarda muslimana. Razvijeni su oblici stalne pomoći za određene društvene kategorije, s tim da Fond ima i tzv. sezonske aktivnosti, koje su se kao takve razvile zbog prirode samih poslova. Posebne aktivnosti su usmjerene na ciljne grupe poput studenata i njihova stipendiranja sa ciljem obezbjeđivanja potrebnog kadra u društvu.

Na međunarodnom planu Fond djeluje gotovo u cijelom svijetu. Agresija na Bosnu i Hercegovinu je bila povod da Fond pruži svoju pomoć muslimanima ovih prostora. Saradnja Fonda sa Islamskom zajednicom u BiH postoji od osnivanja samog Fonda, ali je, naravno, intenzivirana početkom agresije. Od 1992. godine ta pomoć se pruža i danas putem Kuvajtskog generalnog komiteta za pomoć pri kojem Fond uz druge organizacije iz Kuvata realizira razne projekte.

Mustafa Hasani, MA, lecturer

**ZAKAH HOUSE OF KUWAIT
EXAMPLE OF CONTEMPORARY
ORGANISATION FOR COLLECTING AND
DISTRIBUTION OF ZAKAH**

Summary

Kuwait Zakah Fond (*Bayt al-zakah*) is a very interesting model of a contemporary organization for collection and distribution of zakah in the world today.

During the second part of the twentieth century, Kuwait people as well as the other Muslim nations in the world, having in mind practice of Prophet Muhammad, p.b.u.h., and understanding zakah as a potential economic resource, have tried to do organised collection and distribution of the zakah.

The analyses show how a religious duty in its core can be realized in the contemporary circumstances in a certain socio-political environment and improve socio-economic life of some social layers of the population.

This Fond also receives an annual subvention from the Kuwait Government and it is under the competence of the Minister of Awqaf and Islamic Affairs. But Zakah House is not the only institution in Kuwait that collects and distributes zakah and therefore it was necessary to develop an organization which would gain the confidence of the citizens who would pay zakah and give their donations to it.

The Zakah House has been present in Bosnia since 1992, since the aggression against our country and from then it has been acting within the Kuwait General Committee for Help and many citizens of Bosnia have been beneficiaries of its funds.

Jusuf Ramić

DŽIHAD I NJEGOVA ZLOUPOTREBA

Raspravu o fenomenu terora u savremenom svijetu i odnosu islama prema terorizmu organizirali su Centar za interdisciplinarne postdiplomske studije Univerziteta u Sarajevu, Pravni fakultet i časopis "Ljudska prava".

Neposredni predložak za raspravu bile su knjige: *Islam i teror* akademika Muhameda Filipovića i *Terorizam: značenje, historija i veza sa religijom* i *Značenje terorizma - odgovor muslimanskih institucija* prof. Fikreta Karčića.

Nakon iščitavanja ovih knjiga da se primijetiti da fenomen džihada nije šire elaboriran, a nije dobio ni adekvatan prostor koji po svojoj prirodi zaslužuje.

Akademik Muhamed Filipović je u posljednjem odjeljku svoje knjige nešto više prostora posvetio džihadu unutar koga je govorio o zločinu koji je počinjen 11. septembra 2001. g. u ime islama i navodnih islamskih institucija i istakao da je to zločin prema islamu, jer se, kada se ovakav postupak stavlja u kontekst velike ideje borbe čovjeka na Božijem Putu (*džihadun fi sebilillahi*), smisao toga puta falsificira i podmeće mu se nešto što s tom idejom nema nikakve veze i što joj literarno i duhovno proturiječi.

Na drugom mjestu akademik Filipović ističe da je nužno razlučiti smisao i karakter žrtve u islamu, jer se primjena načela

žrvte na Božijem Putu (*džihadun fi sebilillahi*), izgleda, u nekim interpretacijama i praksi nekih muslimanskih grupa ili grupa koje sebe nazivaju i smatraju muslimanskim, koristi do te mjere kad ona nema ništa zajedničko s islamom i naučavanjima koja smo dobili putem Objave u Kur'anu ili hadisu Božijeg poslanika Muhammeda, a.s.

Otuda je bilo neophodno da se fenomen džihada šire elaborira, pa sam u tom pravcu i prišao temi *Pojam džihada i njegove zloupotrebe*, gdje sam govorio o definiciji i podjeli džihada, o džihadu u užem i širem smislu, zatim o pasivnom (*džihad selbi*) i aktivnom džihadu (*džihad idžabi*), te aktivnom džihadu muhadžira i ensarija i, na kraju, o općem odbrambenom ratu u vremenu Poslanika i njegovih drugova, ashaba, a prije svega, o zloupotrebi džihada u našem vremenu.

1. Definicija i podjela

Džihad je u definicijama orijentalista i nekih naših istraživača koji su pali pod njihov utjecaj - sveti rat¹. Moramo odmah naglasiti da sintagma sveti rat nema nikakve osnove u islamu. Islam ratu ne daje nikakvu svetost i on ga kao sredstvo svog širenja potpuno isključuje. Sa izrazima sveti, sveto, svetac i svetost islam ne operiše. To su kršćanski, krstaški izrazi. Čak ni džihad na Božijem Putu (*fi sebilillahi*) ne može biti shvaćen kao sveti rat, jer on, pored oružane borbe, podrazumijeva i džihad u miru.

A ko se iseli na Božijem Putu naći će na zemlji mnoga mjesta i prostranstva široka (En-Nisa, 100).

O, vjernici, mnogi svećenici i monasi doista na nedozvoljen način tuđa imanja jedu i od Allahova Puta odvraćaju. Onima koji zlato i srebro gomilaju i ne troše ga na Allahovu Putu - navijesti bolnu patnju (Et-Tewba, 34).

¹ Nertkez Smailagić, *Leksikon islama*, 160.

I imetak na Allahovom Putu trošite, i sami sebe u propast ne dovodite, i dobro činite, Allah, zaista, voli one koji dobra djela čine (El-Bekare, 195).

To su prigovori koji su upućeni islamu. Međutim, mora se znati da sveti rat kao dogma u islamu uopće ne postoji.

Arapska riječ *džihad* koja se u evropskoj orijentalistici obično prevodi sa sveti rat ima više značenja: rat u odbrani vjere i domovine, borba protiv socijalnog zla, borba protiv samog sebe, borba u suzbijanju nemoralna, korupcije itd. Sva mjesta u Kur'anu gdje se govori o džihadu sa značenjem rata imaju prigodni defanzivni karakter, a nisu opća, permanentna zapovijest.²

Otuda tvrdnja da su kur'anski ajeti koji isključuju upotrebu sile derogirani ajetima koji to naređuju nema svoga uporišta u izvorima islama. U Kur'anu ima samo nekoliko ajeta koji su derogirani. To su ajeti koji govore o vinu i kocki i ajeti o noćnom namazu. Sve drugo što se navodi ne podliježe derogaciji jer se radi o izuzimanju, izjavi, dopuni, itd., a ne o derogaciji.

2. Džihad u širem i užem značenju

Islamski autori džihad posmatraju u širem i užem značenju. U širem smislu džihad znači ulaganje truda i napora u akcijama za bolji život, za mir, sreću i blagostanje.

Džihad u ovom smislu, a to je, ustvari, pravi džihad, jer dolazi od glagola *džehede* - ulagati trud, nastojati - najprije polazi od čovjeka kao nosioca ustanove džihada. Potrebno je prije svega da se čovjek pripremi i osposobi za jedan ovakav napor.

Ova priprema predstavlja najvažnije polje džihada. To je osnov ove ustanove i svih njenih vrsta. Borba za stručno, tehničko i naučno osposobljavanje čovjeka, za formiranje zdrave, duhovno i moralno snažne ličnosti čini bitnu sadržinu ustanove džihada. Zato je Muhammed, a.s., vraćajući se sa jednog vojnog pohoda rekao

² Osman Nuri Hadžić, *Muhammed a.s. i Kur'an*, 130.

svojim drugovima, ashabima: "Vraćamo se iz male bitke i ulazimo u mnogo veću bitku, bitku sa samim sobom".

Na tim principima Muhammed, a.s., je u mekkanskom periodu Objave vodio bitku, džihad, za čovjeka i postavljanje temelja za novo društvo. Ova vrsta džihada nije u sebi sadržavala nikakve elemente sile, presije, niti bilo kakvih pritisaka. To je široko polje ne kojem se ispoljava i potvrđuje džihad u širem smislu.³

U užem smislu džihad znači odbranu zemlje, slobode, vjerovanja i drugih vrijednosti putem upotrebe sile - ukoliko se neprijatelj ne može odbiti na drugi način. U tu svrhu navode se mnogi kur'anski ajeti koji govore i ovoj vrsti džihada i koji dopuštaju ratovanje, ali samo u svrhu odbrane.⁴

Neki islamski autori su instituciju džihada posmatrali u njenim razvojnim fazama. Oni su nastanak i razvoj džihada podijelili u četiri faze: pasivni džihad (*džihad selbi*), aktivni džihad (*džihad idžabi*), aktivni džihad muhadžira i ensarija u borbi sa Kurejš - plemenom i sa saveznicima na Arabijskom poluotoku.

3. Pasivni džihad (*džihad selbi*)

Pasivna odbrana se sastoji u strpljivom podnošenju napada. Ona je vezana za mekkanski period Objave. Muslimani su u Mekki bili u manjini, slabi i nejaki. Ajeti koji govore o ovoj odbrani su ajeti koji su objavljeni u Mekki i njenoj bližoj okolini. Navodimo neke od njih:

Ono što ti govore ti otrpi. Izbjegavaj ih na lijep način
(El-Muzemmil, 10).

Ti sa svakim lijepo. Traži da se čine dobra djela, a neznalica se kloni (El-A'raf, 199).

Ali vi oprostite i preko toga prijedite dok Allah svoju odluku ne donese (El-Beqare, 109).

³ H. Đozo, *Islam u vremenu*, 119.

⁴ Ibid, 120.

Ovaj treći ajet se nalazi u medinskoj suri El-Bekare. Međutim, on je objavljen u Mekki (Ibn Atijja). Mnogi misle da je ovaj ajet stavljen izvan snage ajetom koji propisuje borbu (Et-Tewba, 5 i 10). Drugi drže da se ovdje ne radi o derogaciji jer ajeti nisu proturječni, a tamo gdje nema proturječnosti, nema ni derogacije.⁵

U ovoj ranoj fazi razvoja džihada Allah je naredio Svome Poslaniku da ljude poziva u novu vjeru mudro i lijepim savjetom:

Na put Gospodara svoga mudro i lijepim savjetom pozivaj i s njima na najljepši način raspravljaj! (En-Nahl, 125).

Njegova zadaća od prvog dana Objave bila je ograničena, kao i zadaća svih Božijih poslanika, na donošenje radosne vijesti i opomene:

O, Vjerovjesniče, Mi smo te poslali kao svjedoka i kao donosioca radosnih vijesti i kao poslanika koji opominje, da - po Njegovom naređenju - pozivaš Allahu (El-Ahzab, 45-47).

Poslanik je u svome radu krenuo ovim putem koji je trasiran Kur'anom kada je okvire svoga poziva sveo na krug gole dostave bez ikakvog pritiska ili primoravanja:

Poslanikovo je samo da obznani! (El-Maide, 99).

Tvoje je da obznanjuješ, a Nama pripada svođenje računa (Er-Rad, 40).

Ti opominji, tvoje je samo da opominješ (El-Gašije, 21).

Poslanik nije nikoga primoravao da prihvati novu vjeru sa kojom je došao osim ako je dotični u to bio uvjeren jasnim dokazima.

Nova vjera je sebi krčila put među tminama politeizma i njegovim zabludama sve dok politeisti nisu krenuli u obračun s

⁵ Kurtubi, *Tefsir*, 2/78.

novom vjerom i njenim nosiocima. Na tom tragu oni su koristili sve što su posjedovali i tako Poslaniku i muslimanima nanijeli mnogo zla. Tada ulazimo u novu fazu razvoja džihada, a to je faza aktivne odbrane.

4. Aktivni džihad (džihad idžabi)

Hidžra, seoba muslimana iz Mekke u Medinu, bila je prekretnica u razvoju džihada. Muslimani su zbog presije i pritiska napustili Mekku i sve što su u Mekki posjedovali. Njihovo stanište bila je Medina. U Medini su udareni temelji novom društvu i državi. Oni koji su protjerani iz svoga rodnog grada tražili su od Poslanika dozvolu za obračun sa politeistima, a Poslanikov odgovor je glasio: "Budite strpljivi, još mi nije naređena borba". Nešto poslije toga uslijedila je dozvola ajetom u kome stoji:

Dopušta se odbrana onima koje drugi napadnu, zato što im se nasilje čini... Onima koji su ni krivi ni dužni iz zavičaja svoga prognani samo zato što su govorili: "Gospodar naš je Allah!" A da Allah ne suzbija neke ljude drugima, do temelja bi bili porušeni manastiri, i crkve, i havre, a i džamije u kojima se mnogo spominje Allahovo ime (El-Hadždž, 39-40).

Primjetno je da se u ovim ajetima manastiri, crkve i havre spominju prije džamije. Odbrana i zaštita ovih bogomolja u kojima se ime Božije spominje dokaz je tolerancije islama i njegove širokogrudnosti prema drugom i drugačijem.

Ovu fazu u razvoju džihada možemo nazvati aktivnom borbom muhadžira za povratak na svoja ognjišta. Ta aktivnost se ogleda u organiziranju odreda sastavljenih isključivo od muhadžira koji su nastojali da povrate svoja uzurpirana prava. Ibn Hišam o tome detaljno govori u *Poslanikovoј biografiji*. On između ostalog navodi odred Ubejda ibn El-Harisa od osamdeset konjanika, muhadžira u čijim redovima nije bio nijedan ensarija, zatim odred Hamze ibn Abdulmuttaliba od trideset konjanika,

muhadžira u čijim redovima također nije bilo ensarija. Odred je krenuo prema obalama Crvenog mora i tamo se susreo sa Ebu Džehlom i njegovih tri stotine konjanika iz Mekke. Međutim, do borbe nije došlo zahvaljujući El-Džuheniju koji je s obje strane održavao prijateljske odnose. Pored ovih odreda, Ibn Hišam navodi i odrede Sa'da ibn Ebi Vekkasa i Abdullaha ibn Džahša. Sa'dov odred imao je u svome sastavu osam grupa muhadžira, a Abdullahov osam četa u kojima nije bio nijedan ensarija. Ovaj period traje sve do velike Bitke na Bedru u kojoj su učešća uzeli i ensarije.

Džihad je u to vrijeme bio dopušten samo muhadžirima. Međutim, Poslanik je to na Bedru dopustio i ensarijama. Politeisti su znali da posla imaju samo sa muhadžirima. Zbog toga su odbili dvoboj sa ensarijama na samom početku bitke i rekli da oni sa ensarijama nemaju ništa, a onda su zatražili da im na dvoboj izađu njima ravni iz njihovog roda. Tada su na dvoboj izašli Ubejd, Hamza i Alija ibn Ebi Talib, a sama bitka je završena pobjedom muslimana.⁶

5. Aktivni džihad muhadžira i ensarija

U ovome periodu džihad je propisan kao obavezna dužnost svim muslimanima, nakon što je u prethodnom periodu bio dopušten samo muhadžirima:

Borite se na Allahovom Putu protiv onih koji se bore protiv vas, ali vi borbu ne započinite (El-Bekare, 190).

Ovo je prvi ajet koji govori o ovoj vrsti džihada i koji dopušta ratovanje, ali samo u slučaju odbrane. U slijedećim ajetima to je potpuno jasno, vidljivo i razumljivo:

Ako oni udare na vas, onda se vi borite protiv njih... A ako odustanu od borbe, morate i vi odustati (El-Bekare, 191).

⁶ Ibn Hišam, *Poslanikov život*, 112.

Ako vas takvi ostave na miru, prođu se rata i mir vam ponude, onda vam Allah ne daje nikakva prava da protiv njih ratujete (En-Nisa, 90).

Ako vam ponude mir, prihvatite ga i oslonite se na Allaha. On sve čuje i zna (El-Enfal, 61).

Iz ovih i drugih ajeta jasno se vidi da je borba bila u službi odbrane. Njen cilj je bio da se zaustavi nasilje. Ovaj odbrambeni period traje sve do velikog savezničkog pohoda na Medinu. Tada počinje četvrta, posljednja faza džihada.

6. Opći odbrambeni rat

Muslimani su, kada je udruženi neprijatelj, Benu Gatafan, Benu Kurejš i ostala arapska plemena, krenuo prema Medini, bili spremni za njenu odbranu. Oni su oko Medine iskopali duboke rovove koji su predstavljali veliku prepreku za neprijateljsku konjicu. Ni ovoga puta Allahova pomoć nije izostala. O tome govori i Kur'an:

O, vjernici, sjetite se Allahove milosti prema vama kada su do vas vojske došle, pa smo Mi protiv njih vjetar poslali i vojske koje vi niste vidjeli (El-Ahzab, 9).

Suretu-l-Ahzab govori o vojnom pohodu saveznika na Medinu. Cilj ovog pohoda bio je da se muslimani potpuno unište i istrijebe. Međutim, desilo se suprotno. Saveznici, politeisti i jevreji, kada su naišli na rovove oko Medine doživjeli su poraz i više se nikada nisu usudili poduzeti bilo kakav pohod protiv muslimana. Otuda ova vojna u historiji ima vrlo veliku važnost i značaj. To je jedna od najtežih bitaka u povijesti islama.

Ajeti koji su objavljeni poslije ove bitke naređuju muslimanima da se suprotstave mnogobošcima:

I svi vi se borite protiv njih kao što se i oni svi bore protiv vas (Et-Tevba, 36).

Međutim, ovaj poziv za rat bio je usmjeren samo prema napadaču, agresoru, a nikako prema onima koji su miroljubivi. Muslimani takve nikada nisu napadali bez obzira na njihovu vjersku ili nacionalnu pripadnost. Prema njima oni su lijepo postupali i štitili one koji su od njih zaštitu tražili:

Ako te neko od mnogobožaca zamoli za zaštitu, ti ga zaštititi da bi saslušao Allahove riječi, a potom ga otpremi na mjesto pouzdano za njega (Et-Tewba, 6).

Džihad nije sredstvo pomoću kojeg je nametan islam. Nikakva presija ni pritisci od strane muslimana tu nisu korišteni:

Vjera islam se ne smije nametati silom. Jasno se razabire istina od nesitine. Ko hoće neka vjeruje, a ko neće neka ne vjeruje (El-Beqare, 256 i El-Kehf, 29).

Allah vam ne zabranjuje da činite dobro i budete pravedni prema onima koji ne ratuju protiv vas zbog vjere i koji vas ne progone iz vaše zemlje. Allah voli pravedne (El-Mumtehine, 8).

Valja na kraju reći da je Poslanik prije svakog vojnog pohoda tražio da se u ratu humano postupa sa zarobljenicima, starcima, ženama i djecom, da se zaštite manastiri i poštuju monasi “koji se u samoći Bogu mole”. Ove upute su kasnije u praksi primjenjivali i njegovi drugovi, ashabi. Ebu Bekr je prije svakog vojnog pohoda govorio borcima da u ratu ne smiju nikoga mučiti, masakrirati, ubijati starce, žene i djecu itd.⁷

Riječ džihad je u Kur'anu spomenuta na preko četrdeset mjesta, a isto toliko i u hadisu Allahova Poslanika. Svugdje se uglavnom određuje njen gornji smisao. Riječ je o odbrani zemlje i zaštiti ljudskih prava. Samo na jednom mjestu ova riječ nema taj smisao. Tu je upotrijebljena u značenju podsticanja na politeizam:

⁷ Osman Nuri Hadžić, Ibid, 132.

Čovjeku smo oporučili da roditeljima svojim dobro čini. A ako te oni budu podsticali da drugog ravnim Meni smatraš... nemoj ih slušati (El-Ankebut, 8).

LITERATURA:

1. Osman Nuri Hadžić, *Muhammed a.s. i Kur'an*, Sarajevo, 1968.
2. Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Sarajevo, 1990.
3. Husein Đozo, *Islam u vremenu*, Sarajevo, 1976.
4. Hasan Sušić, *Dimenzije džihada*, Pregled br. 4, Sarajevo, 1984.
5. Kurtubi, *Tefsir*, Kairo, 1996.
6. Ibn Hišam, *Poslanikov život*, Sarajevo, 1998.
7. Muhammed Albdullatif Subki, *El-džihadu fil-islami*, Kairo, 1968.
8. Muhammed ed-Desuki, *De'aimul 'akideti fil islami*, Kairo, 1990.

Prof. Dr. Jusuf Ramić

JIHAD AND ABUSE OF IT

Summary

Sarajevo University Centre for Interdisciplinary Postgraduate Studies, the Faculty of Law and the review “Human rights” jointly organised a discussion about phenomenon of terror in the contemporary world. Direct object of the discussion was the book *Islam and Terror* by academician Muhamed Filipović and the two other books *Terrorism: meaning, history and connection with religion* and *Meaning of terrorism - the Response of Islamic Institutions* by professor Fikret Karčić.

After thorough reading of these books one can notice that phenomenon of the jihad neither is widely elaborated nor given adequate place and space in the books as it deserves.

Academician Muhamed Filipović in the last part of his book has given some more space to jihad and the terrorist act of September 11th 2001, allegedly done in the name of Islam and pointed out that in fact it is an act of terror and crime against Islam because when an act like this is put into a context of a great idea of human struggle on the Path of God (*Jihadun fi sebilillahi*), the real sense of the path is being falsified and planted by something what has no any connection with that idea and it actually confronts the idea literally and spiritually.

On some other pages of the book academician Filipović stresses that it is necessary to distinguish the sense and the character of the sacrifice in Islam, because the principle of sacrifice is used by some Muslim groups or groups who name and consider themselves Muslim to such extent that it has nothing in common either with Islam and the learning which we got through

Revelation of Koran or with hadith of the Prophet Muhammad
(p.b.u.h.)

Therefore it was necessary to do wider elaboration of phenomenon of jihad. So, I have written the paper *The notion of jihad and its abuse*, where I speak about definition and division of jihad, jihad in a narrower and a wider sense, then a passive (*jihad selbi*) and active (*jihad ijabi*), and the active jihad of muhajirs and ansars, and about general defence war in the time of the Prophet and his companions, and of course and before all about the abuse of jihad nowadays.

Jusuf Ramić

DŽIHAD I NJEGOVA ZLOUPOTREBA

Raspravu o fenomenu terora u savremenom svijetu i odnosu islama prema terorizmu organizirali su Centar za interdisciplinarne postdiplomske studije Univerziteta u Sarajevu, Pravni fakultet i časopis "Ljudska prava".

Neposredni predložak za raspravu bile su knjige: *Islam i teror* akademika Muhameda Filipovića i *Terorizam: značenje, historija i veza sa religijom* i *Značenje terorizma - odgovor muslimanskih institucija* prof. Fikreta Karčića.

Nakon iščitavanja ovih knjiga da se primijetiti da fenomen džihada nije šire elaboriran, a nije dobio ni adekvatan prostor koji po svojoj prirodi zaslužuje.

Akademik Muhamed Filipović je u posljednjem odjeljku svoje knjige nešto više prostora posvetio džihadu unutar koga je govorio o zločinu koji je počinjen 11. septembra 2001. g. u ime islama i navodnih islamskih institucija i istakao da je to zločin prema islamu, jer se, kada se ovakav postupak stavlja u kontekst velike ideje borbe čovjeka na Božijem Putu (*džihadun fi sebilillahi*), smisao toga puta falsificira i podmeće mu se nešto što s tom idejom nema nikakve veze i što joj literarno i duhovno proturiječi.

Na drugom mjestu akademik Filipović ističe da je nužno razlučiti smisao i karakter žrtve u islamu, jer se primjena načela

žrvte na Božijem Putu (*džihadun fi sebilillahi*), izgleda, u nekim interpretacijama i praksi nekih muslimanskih grupa ili grupa koje sebe nazivaju i smatraju muslimanskim, koristi do te mjere kad ona nema ništa zajedničko s islamom i naučavanjima koja smo dobili putem Objave u Kur'anu ili hadisu Božijeg poslanika Muhammeda, a.s.

Otuda je bilo neophodno da se fenomen džihada šire elaborira, pa sam u tom pravcu i prišao temi *Pojam džihada i njegove zloupotrebe*, gdje sam govorio o definiciji i podjeli džihada, o džihadu u užem i širem smislu, zatim o pasivnom (*džihad selbi*) i aktivnom džihadu (*džihad idžabi*), te aktivnom džihadu muhadžira i ensarija i, na kraju, o općem odbrambenom ratu u vremenu Poslanika i njegovih drugova, ashaba, a prije svega, o zloupotrebi džihada u našem vremenu.

1. Definicija i podjela

Džihad je u definicijama orijentalista i nekih naših istraživača koji su pali pod njihov utjecaj - sveti rat¹. Moramo odmah naglasiti da sintagma sveti rat nema nikakve osnove u islamu. Islam ratu ne daje nikakvu svetost i on ga kao sredstvo svog širenja potpuno isključuje. Sa izrazima sveti, sveto, svetac i svetost islam ne operiše. To su kršćanski, krstaški izrazi. Čak ni džihad na Božijem Putu (*fi sebilillahi*) ne može biti shvaćen kao sveti rat, jer on, pored oružane borbe, podrazumijeva i džihad u miru.

A ko se iseli na Božijem Putu naći će na zemlji mnoga mjesta i prostranstva široka (En-Nisa, 100).

O, vjernici, mnogi svećenici i monasi doista na nedozvoljen način tuđa imanja jedu i od Allahova Puta odvraćaju. Onima koji zlato i srebro gomilaju i ne troše ga na Allahovu Putu - navijesti bolnu patnju (Et-Tewba, 34).

¹ Nertkez Smailagić, *Leksikon islama*, 160.

I imetak na Allahovom Putu trošite, i sami sebe u propast ne dovodite, i dobro činite, Allah, zaista, voli one koji dobra djela čine (El-Bekare, 195).

To su prigovori koji su upućeni islamu. Međutim, mora se znati da sveti rat kao dogma u islamu uopće ne postoji.

Arapska riječ *džihad* koja se u evropskoj orijentalistici obično prevodi sa sveti rat ima više značenja: rat u odbrani vjere i domovine, borba protiv socijalnog zla, borba protiv samog sebe, borba u suzbijanju nemoralna, korupcije itd. Sva mjesta u Kur'anu gdje se govori o džihadu sa značenjem rata imaju prigodni defanzivni karakter, a nisu opća, permanentna zapovijest.²

Otuda tvrdnja da su kur'anski ajeti koji isključuju upotrebu sile derogirani ajetima koji to naređuju nema svoga uporišta u izvorima islama. U Kur'anu ima samo nekoliko ajeta koji su derogirani. To su ajeti koji govore o vinu i kocki i ajeti o noćnom namazu. Sve drugo što se navodi ne podliježe derogaciji jer se radi o izuzimanju, izjavi, dopuni, itd., a ne o derogaciji.

2. Džihad u širem i užem značenju

Islamski autori džihad posmatraju u širem i užem značenju. U širem smislu džihad znači ulaganje truda i napora u akcijama za bolji život, za mir, sreću i blagostanje.

Džihad u ovom smislu, a to je, ustvari, pravi džihad, jer dolazi od glagola *džehede* - ulagati trud, nastojati - najprije polazi od čovjeka kao nosioca ustanove džihada. Potrebno je prije svega da se čovjek pripremi i osposobi za jedan ovakav napor.

Ova priprema predstavlja najvažnije polje džihada. To je osnov ove ustanove i svih njenih vrsta. Borba za stručno, tehničko i naučno osposobljavanje čovjeka, za formiranje zdrave, duhovno i moralno snažne ličnosti čini bitnu sadržinu ustanove džihada. Zato je Muhammed, a.s., vraćajući se sa jednog vojnog pohoda rekao

² Osman Nuri Hadžić, *Muhammed a.s. i Kur'an*, 130.

svojim drugovima, ashabima: "Vraćamo se iz male bitke i ulazimo u mnogo veću bitku, bitku sa samim sobom".

Na tim principima Muhammed, a.s., je u mekkanskom periodu Objave vodio bitku, džihad, za čovjeka i postavljanje temelja za novo društvo. Ova vrsta džihada nije u sebi sadržavala nikakve elemente sile, presije, niti bilo kakvih pritisaka. To je široko polje ne kojem se ispoljava i potvrđuje džihad u širem smislu.³

U užem smislu džihad znači odbranu zemlje, slobode, vjerovanja i drugih vrijednosti putem upotrebe sile - ukoliko se neprijatelj ne može odbiti na drugi način. U tu svrhu navode se mnogi kur'anski ajeti koji govore i ovoj vrsti džihada i koji dopuštaju ratovanje, ali samo u svrhu odbrane.⁴

Neki islamski autori su instituciju džihada posmatrali u njenim razvojnim fazama. Oni su nastanak i razvoj džihada podijelili u četiri faze: pasivni džihad (*džihad selbi*), aktivni džihad (*džihad idžabi*), aktivni džihad muhadžira i ensarija u borbi sa Kurejš - plemenom i sa saveznicima na Arabijskom poluotoku.

3. Pasivni džihad (*džihad selbi*)

Pasivna odbrana se sastoji u strpljivom podnošenju napada. Ona je vezana za mekkanski period Objave. Muslimani su u Mekki bili u manjini, slabi i nejaki. Ajeti koji govore o ovoj odbrani su ajeti koji su objavljeni u Mekki i njenoj bližoj okolini. Navodimo neke od njih:

Ono što ti govore ti otrpi. Izbjegavaj ih na lijep način
(El-Muzemmil, 10).

Ti sa svakim lijepo. Traži da se čine dobra djela, a neznalica se kloni (El-A'raf, 199).

Ali vi oprostite i preko toga prijedite dok Allah svoju odluku ne donese (El-Beqare, 109).

³ H. Đozo, *Islam u vremenu*, 119.

⁴ Ibid, 120.

Ovaj treći ajet se nalazi u medinskoj suri El-Bekare. Međutim, on je objavljen u Mekki (Ibn Atijja). Mnogi misle da je ovaj ajet stavljen izvan snage ajetom koji propisuje borbu (Et-Tewba, 5 i 10). Drugi drže da se ovdje ne radi o derogaciji jer ajeti nisu proturječni, a tamo gdje nema proturječnosti, nema ni derogacije.⁵

U ovoj ranoj fazi razvoja džihada Allah je naredio Svome Poslaniku da ljude poziva u novu vjeru mudro i lijepim savjetom:

Na put Gospodara svoga mudro i lijepim savjetom pozivaj i s njima na najljepši način raspravljaj! (En-Nahl, 125).

Njegova zadaća od prvog dana Objave bila je ograničena, kao i zadaća svih Božijih poslanika, na donošenje radosne vijesti i opomene:

O, Vjerovjesniče, Mi smo te poslali kao svjedoka i kao donosioca radosnih vijesti i kao poslanika koji opominje, da - po Njegovom naređenju - pozivaš Allahu (El-Ahzab, 45-47).

Poslanik je u svome radu krenuo ovim putem koji je trasiran Kur'anom kada je okvire svoga poziva sveo na krug gole dostave bez ikakvog pritiska ili primoravanja:

Poslanikovo je samo da obznani! (El-Maide, 99).

Tvoje je da obznanjuješ, a Nama pripada svođenje računa (Er-Rad, 40).

Ti opominji, tvoje je samo da opominješ (El-Gašije, 21).

Poslanik nije nikoga primoravao da prihvati novu vjeru sa kojom je došao osim ako je dotični u to bio uvjeren jasnim dokazima.

Nova vjera je sebi krčila put među tminama politeizma i njegovim zabludama sve dok politeisti nisu krenuli u obračun s

⁵ Kurtubi, *Tefsir*, 2/78.

novom vjerom i njenim nosiocima. Na tom tragu oni su koristili sve što su posjedovali i tako Poslaniku i muslimanima nanijeli mnogo zla. Tada ulazimo u novu fazu razvoja džihada, a to je faza aktivne odbrane.

4. Aktivni džihad (džihad idžabi)

Hidžra, seoba muslimana iz Mekke u Medinu, bila je prekretnica u razvoju džihada. Muslimani su zbog presije i pritiska napustili Mekku i sve što su u Mekki posjedovali. Njihovo stanište bila je Medina. U Medini su udareni temelji novom društvu i državi. Oni koji su protjerani iz svoga rodnog grada tražili su od Poslanika dozvolu za obračun sa politeistima, a Poslanikov odgovor je glasio: "Budite strpljivi, još mi nije naređena borba". Nešto poslije toga uslijedila je dozvola ajetom u kome stoji:

Dopušta se odbrana onima koje drugi napadnu, zato što im se nasilje čini... Onima koji su ni krivi ni dužni iz zavičaja svoga prognani samo zato što su govorili: "Gospodar naš je Allah!" A da Allah ne suzbija neke ljude drugima, do temelja bi bili porušeni manastiri, i crkve, i havre, a i džamije u kojima se mnogo spominje Allahovo ime (El-Hadždž, 39-40).

Primjetno je da se u ovim ajetima manastiri, crkve i havre spominju prije džamije. Odbrana i zaštita ovih bogomolja u kojima se ime Božije spominje dokaz je tolerancije islama i njegove širokogrudnosti prema drugom i drugačijem.

Ovu fazu u razvoju džihada možemo nazvati aktivnom borbom muhadžira za povratak na svoja ognjišta. Ta aktivnost se ogleda u organiziranju odreda sastavljenih isključivo od muhadžira koji su nastojali da povrate svoja uzurpirana prava. Ibn Hišam o tome detaljno govori u *Poslanikovoј biografiji*. On između ostalog navodi odred Ubejda ibn El-Harisa od osamdeset konjanika, muhadžira u čijim redovima nije bio nijedan ensarija, zatim odred Hamze ibn Abdulmuttaliba od trideset konjanika,

muhadžira u čijim redovima također nije bilo ensarija. Odred je krenuo prema obalama Crvenog mora i tamo se susreo sa Ebu Džehlom i njegovih tri stotine konjanika iz Mekke. Međutim, do borbe nije došlo zahvaljujući El-Džuhenu koji je s obje strane održavao prijateljske odnose. Pored ovih odreda, Ibn Hišam navodi i odrede Sa'da ibn Ebi Vekkasa i Abdullaha ibn Džahša. Sa'dov odred imao je u svome sastavu osam grupa muhadžira, a Abdullahov osam četa u kojima nije bio nijedan ensarija. Ovaj period traje sve do velike Bitke na Bedru u kojoj su učešća uzeli i ensarije.

Džihad je u to vrijeme bio dopušten samo muhadžirima. Međutim, Poslanik je to na Bedru dopustio i ensarijama. Politeisti su znali da posla imaju samo sa muhadžirima. Zbog toga su odbili dvoboj sa ensarijama na samom početku bitke i rekli da oni sa ensarijama nemaju ništa, a onda su zatražili da im na dvoboj izađu njima ravni iz njihovog roda. Tada su na dvoboj izašli Ubejd, Hamza i Alija ibn Ebi Talib, a sama bitka je završena pobjedom muslimana.⁶

5. Aktivni džihad muhadžira i ensarija

U ovome periodu džihad je propisan kao obavezna dužnost svim muslimanima, nakon što je u prethodnom periodu bio dopušten samo muhadžirima:

Borite se na Allahovom Putu protiv onih koji se bore protiv vas, ali vi borbu ne započinite (El-Bekare, 190).

Ovo je prvi ajet koji govori o ovoj vrsti džihada i koji dopušta ratovanje, ali samo u slučaju odbrane. U slijedećim ajetima to je potpuno jasno, vidljivo i razumljivo:

Ako oni udare na vas, onda se vi borite protiv njih... A ako odustanu od borbe, morate i vi odustati (El-Bekare, 191).

⁶ Ibn Hišam, *Poslanikov život*, 112.

Ako vas takvi ostave na miru, prođu se rata i mir vam ponude, onda vam Allah ne daje nikakva prava da protiv njih ratujete (En-Nisa, 90).

Ako vam ponude mir, prihvatite ga i oslonite se na Allaha. On sve čuje i zna (El-Enfal, 61).

Iz ovih i drugih ajeta jasno se vidi da je borba bila u službi odbrane. Njen cilj je bio da se zaustavi nasilje. Ovaj odbrambeni period traje sve do velikog savezničkog pohoda na Medinu. Tada počinje četvrta, posljednja faza džihada.

6. Opći odbrambeni rat

Muslimani su, kada je udruženi neprijatelj, Benu Gatafan, Benu Kurejš i ostala arapska plemena, krenuo prema Medini, bili spremni za njenu odbranu. Oni su oko Medine iskopali duboke rovove koji su predstavljali veliku prepreku za neprijateljsku konjicu. Ni ovoga puta Allahova pomoć nije izostala. O tome govori i Kur'an:

O, vjernici, sjetite se Allahove milosti prema vama kada su do vas vojske došle, pa smo Mi protiv njih vjetar poslali i vojske koje vi niste vidjeli (El-Ahzab, 9).

Suretu-l-Ahzab govori o vojnom pohodu saveznika na Medinu. Cilj ovog pohoda bio je da se muslimani potpuno unište i istrijebe. Međutim, desilo se suprotno. Saveznici, politeisti i jevreji, kada su naišli na rovove oko Medine doživjeli su poraz i više se nikada nisu usudili poduzeti bilo kakav pohod protiv muslimana. Otuda ova vojna u historiji ima vrlo veliku važnost i značaj. To je jedna od najtežih bitaka u povijesti islama.

Ajeti koji su objavljeni poslije ove bitke naređuju muslimanima da se suprotstave mnogobošcima:

I svi vi se borite protiv njih kao što se i oni svi bore protiv vas (Et-Tevba, 36).

Međutim, ovaj poziv za rat bio je usmjeren samo prema napadaču, agresoru, a nikako prema onima koji su miroljubivi. Muslimani takve nikada nisu napadali bez obzira na njihovu vjersku ili nacionalnu pripadnost. Prema njima oni su lijepo postupali i štitili one koji su od njih zaštitu tražili:

Ako te neko od mnogobožaca zamoli za zaštitu, ti ga zaštititi da bi saslušao Allahove riječi, a potom ga otpremi na mjesto pouzdano za njega (Et-Tewba, 6).

Džihad nije sredstvo pomoću kojeg je nametan islam. Nikakva presija ni pritisci od strane muslimana tu nisu korišteni:

Vjera islam se ne smije nametati silom. Jasno se razabire istina od nesitine. Ko hoće neka vjeruje, a ko neće neka ne vjeruje (El-Beqare, 256 i El-Kehf, 29).

Allah vam ne zabranjuje da činite dobro i budete pravedni prema onima koji ne ratuju protiv vas zbog vjere i koji vas ne progone iz vaše zemlje. Allah voli pravedne (El-Mumtehine, 8).

Valja na kraju reći da je Poslanik prije svakog vojnog pohoda tražio da se u ratu humano postupa sa zarobljenicima, starcima, ženama i djecom, da se zaštite manastiri i poštuju monasi “koji se u samoći Bogu mole”. Ove upute su kasnije u praksi primjenjivali i njegovi drugovi, ashabi. Ebu Bekr je prije svakog vojnog pohoda govorio borcima da u ratu ne smiju nikoga mučiti, masakrirati, ubijati starce, žene i djecu itd.⁷

Riječ džihad je u Kur'anu spomenuta na preko četrdeset mjesta, a isto toliko i u hadisu Allahova Poslanika. Svugdje se uglavnom određuje njen gornji smisao. Riječ je o odbrani zemlje i zaštiti ljudskih prava. Samo na jednom mjestu ova riječ nema taj smisao. Tu je upotrijebljena u značenju podsticanja na politeizam:

⁷ Osman Nuri Hadžić, Ibid, 132.

Čovjeku smo oporučili da roditeljima svojim dobro čini. A ako te oni budu podsticali da drugog ravnim Meni smatraš... nemoj ih slušati (El-Ankebut, 8).

LITERATURA:

1. Osman Nuri Hadžić, *Muhammed a.s. i Kur'an*, Sarajevo, 1968.
2. Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Sarajevo, 1990.
3. Husein Đozo, *Islam u vremenu*, Sarajevo, 1976.
4. Hasan Sušić, *Dimenzije džihada*, Pregled br. 4, Sarajevo, 1984.
5. Kurtubi, *Tefsir*, Kairo, 1996.
6. Ibn Hišam, *Poslanikov život*, Sarajevo, 1998.
7. Muhammed Albdullatif Subki, *El-džihadu fil-islami*, Kairo, 1968.
8. Muhammed ed-Desuki, *De'aimul 'akideti fil islami*, Kairo, 1990.

Prof. Dr. Jusuf Ramić

JIHAD AND ABUSE OF IT

Summary

Sarajevo University Centre for Interdisciplinary Postgraduate Studies, the Faculty of Law and the review “Human rights” jointly organised a discussion about phenomenon of terror in the contemporary world. Direct object of the discussion was the book *Islam and Terror* by academician Muhamed Filipović and the two other books *Terrorism: meaning, history and connection with religion* and *Meaning of terrorism - the Response of Islamic Institutions* by professor Fikret Karčić.

After thorough reading of these books one can notice that phenomenon of the jihad neither is widely elaborated nor given adequate place and space in the books as it deserves.

Academician Muhamed Filipović in the last part of his book has given some more space to jihad and the terrorist act of September 11th 2001, allegedly done in the name of Islam and pointed out that in fact it is an act of terror and crime against Islam because when an act like this is put into a context of a great idea of human struggle on the Path of God (*Jihadun fi sebilillahi*), the real sense of the path is being falsified and planted by something what has no any connection with that idea and it actually confronts the idea literally and spiritually.

On some other pages of the book academician Filipović stresses that it is necessary to distinguish the sense and the character of the sacrifice in Islam, because the principle of sacrifice is used by some Muslim groups or groups who name and consider themselves Muslim to such extent that it has nothing in common either with Islam and the learning which we got through

Revelation of Koran or with hadith of the Prophet Muhammad
(p.b.u.h.)

Therefore it was necessary to do wider elaboration of phenomenon of jihad. So, I have written the paper *The notion of jihad and its abuse*, where I speak about definition and division of jihad, jihad in a narrower and a wider sense, then a passive (*jihad selbi*) and active (*jihad ijabi*), and the active jihad of muhajirs and ansars, and about general defence war in the time of the Prophet and his companions, and of course and before all about the abuse of jihad nowadays.

MISAO I DUHOVNOST

Prof. dr. Rešid Hafizović

SUFIJSKA HERMENEUTIKA SRCA KAO PRIMATELJKE INICIJACIJSKE MUDROSTI

Moje srce je postalo primateljkom svakog oblika . . .

(Ibn ‘Arabi, *Targuman al-ašwaq*, I, 67) (1)

Gornja dva pojma: pojam srca (*qalb*) i pojam primateljke (*qabil*), koje najveći teozof, hijeratik i sufija svih vremena Ibn ‘Arabi nimalo slučajno ne dovodi u tako blisku vezu, našla su svoj krunski i čvorišni duhovni prostor unutar svake iole ozbiljne religioznosti, posebno u monoteističkim religijskim tradicijama biblijskoga i kur’anskog *aiona*. I jedan i drugi pojam su dovođeni u podjednako blisku vezu i egzistencijalno-sapijencijalnu uzajamnost u kako blisku vezu su dovođeni i uvijek jesu *Wahib al-suwar* (*Dator formarum*) i *Qabil al-qawabil*. Prvi pojam označava u primordijalnoj religijskoj tradiciji, pa tako i onoj filo/sofijskoj, Boga kao Podaritelja svakog oblika, kako u svijetu zamišljenoga bitka (*al-wujud al-dhihni*), jednako tako i u svijetu aktualnog, stvarajućeg i uvjetujućeg bitka (*al-wujud al-mawjudi*), dok drugi pojam označava Glasonošu vječne religije (*Verus propheta*) i Univerzalnu Primateljku svakog svetopovijesnog i hijeropovijesnog

oblika Riječi Božije, koja poput nedubljene metafizičke srčike iz sebe njedri svaku zdjelu bitka, svaki egzistencijalni oblik i svaki uosobljeni i uosobljavajući lik bezlične i bezoblične vječne Božanske Mudrosti kao drugog imena za neprirecivo i nedokučivo *Lice Božije*; ta Univerzalna Primateljka je svojevrstni snijeg-cjelac, negažena snježna površ Vječnosti ili vječnog *Hijerognosisa* (*ma'rifa ahirawiya*) na čijem djevičanskom licu Duh Božiji ostavlja beskrajno oblikovane tragove svoga svetopovijesnog, svetojezičkog i svetogeografskog samooglašenja, ušatorenja i konačarenja s ovu stranu zvijezda. Kada mnije o nedubljenoj metafizičkoj srčiki i snijegu-cjelcu Božanske Mudrosti, Ibn 'Arabi i slavni sufijski hijeratici i baštinici čiste Božanske hijerognose, poslije njega, redovno upiru vlastitu i čitaočevu pažnju na srce i njegov čvorišni otajstveni prostor, nepogrešivo posvješćujući kako je ono sinonim za istu tu nedubljenu metafizičku srčiku i snijeg-cjelac Božanske Mudrosti, i kako samo ondje Duh Božiji u svom svekolikom svetopovijesnom i hijeropovijesnom samooglašenju pronalazi svoje cjelovito i krunsko *ušatorenje* i smiraj, ostavljajući tragove svoga nepretrgnutog prisustva u tom središtu *Božanskog mikrokosmosa* sve do kraja Dana. (2) Samo taj prostor, prostor srčanih snjegova, dostatno je 'učinjena' i savršeno 'umiješena' svjetlosna ilovača od koje Božanska 'Desnica' može izvajati svaki oblik i svaku zdjelu za vlastiti samoizlijevajući, milotvorni i svjetlotvorni Božanski Bitak. Koliko je gibljivo i za svakovrsno oblikovanje podatno, krotko i Božanskom pedagogijom njegovano ljudsko srce, razvidno je već iz same etimologije arapskog pojma za srce (*qalb*) izvedenog od glagola **qa-lu-ba –inqilab**: prevrnuti, obrnuti, premetnuti, preturiti, pretaknuti, preokrenuti, preusmjeriti. (3) Osim toga, prijeđemo li letimično skraćene podatke i simboliku koja se vezuje uz pojam srca, u smislu Ibn 'Arabijeve *primateljke koja može poprimiti svaki oblik*, u kontekstu qur'anskog predanja, tada ćemo ondje pronaći veoma znakovite naslove koji na najbjelodaniji način posvjedočuju Ibn 'Arabijev stav da srce istinskog Božanskog mikrokosmosa i autentičnog hijeratika može postati primateljkom i puninom svakog oblika, beskrajnim brojem

egzistencijalnih i sapijencijalnih zdjela u koje se mogu izljevati univerzalna značenja neizbistriva *semantičkog dna* Riječi Božije (4) i svjetlosni nektar Duha Božijeg cijeđen iz zrelih i nabreklih plodova sinajskih maslinjaka, karmelskih trsova i hidžaskih palmika. Tako ondje za srce pronalazimo naslove u smislu srca kao krčaga Božijeg, zdjele ili svetoga grala, hrama Božijeg, šatora od sastanka sa teofanijom Lica Božijeg, kosmičkog čadora, prijestolja Božijeg, tvrđave Božije, zdenca Božijeg, hidrovnog vrela žive vode, doma Božijeg, spilje Božije, ogledala Božijeg . . . Teško bi bilo odmah kazati koji od ovih naslova za njegovano duhovno srce je bremenitiji i koji od njih je u bliskijoj vezi sa univerzalnom Božanskom mudrošću, sa *sophiom perennis* koja je nadvremeno i nadprostorno, transpovijesno i transkosmički ječala nedodirljivim i neuhvatljivim dnom svete povijesti, dnom hijeropovijesne i hijerokosmičke rijeke Duha Božijeg od njegova metafizičkog *hipostaziranja* do njegova eshatološkog *apocatastazisa*.

Sukusirajući temeljna značenja svakog od gornjih naslova za duhovnu zbilju njegovana srca i razvijaajući temeljnu simboliku kojom se u različitim religijskim tradicijama kiti egzistencijalna odora ljudskoga srca kao živog grala vječne Mudrosti, nedvojbeno se biva izvrnutim neporecivim uvjerenjima i neposrednim posvjedočenjima (*mushahada*) da su najodsudniji čini svetopovijesne drame Duha Božijeg odigrani na stranicama srčane intime i u čvorišnim prostorima i obzorjima srčanog hrama, dok je svetojezički slikopis i univerzalna hijeroglifska ortografija vječne mudrosti Duha Božijega otisnula svaku svoju *yotu* i *harf* na svjetlucavim stjenkama najdublje srčane niše (*fuad*) i odrazila ga na uzbibanoj srebrenkastoj površi žive vode unutarnjeg srčanog zdenca (*šagaf*). Svih *sedam svetojezičnih profila* Duha Božijeg, posvjedočenih od strane sedam glasonoša Riječi Božije od odsudne svetopovijesne važnosti (*ulu-l-azm*), položili su svojih sedam *hijeropovijesnih* i *hijerokosmičkih maski* u kupolnom zasvođu srčanog hrama, zasvođu koje svakom *homo viatoru* (*salik*), putniku na stazi mistične hodočasničke inicijacije, otvara put prema svakoj tački na svekosmičkoj i hijerokosmičkoj, svetopovijesnoj i

hijeropovijesnoj obodnici Božanskih Imena i Atributa, koji jednodobno predstavljaju zdjele Bitka i njegove zemaljske sjenke (5), zdjele Duha Božijeg i nektar svjetlosne mudrosti koji se odande izlijeva i tvori bivstvovodavnu puninu i sadržinu svjetova i kraljevstava podno svijeta Teokosmosa (*'alam al-dat*). Sve glosolalske jeke svekosmičke liturgije Duha Božijeg (*mysterium liturgicum*) u srčanom hramu odzvanjaju i glagoljaju akordima i oktavama Božanske *sophiae* čiji svjetlotvorni tok se lomi na strunama hodočasničke duše zagledane u sjajne visove mističnoga Sinaja, u tu daleku domovinu vječne Božanske hijerognose (*ma'rifa ahirawiya*) i, lomeći se, taj svjetlotvorni tok se miješa sa teopatskim jecajima uciviljene hodočasničke duše dok čežljivo zagleda prema zemlji egipatskoj, domovini sužanjstva, tražeći ondje lice *Jusufa svoga bića*, to vječno lice osobne slobode koja najviše sliči metafizičkoj ljepoti vječnog *Lica Božijega*.

Budući da je oblikovano sa obje "Ruke Božije" i pedeset tisuća metakosmičkih godina propuštanom kroz "prste" Božanske mudrosti i volje, njegovano ljudsko srce je jednodobno oblikovano da bude makrokosmičkom knjigom Prirode (*qalb al-afaq*) i mikrokosmičkom knjigom Povijesti (*qalb al-anfas*), savršenim krčagom zenitnog stvoriteljnog oblikovanja *Deusa artisa* i najuzvišenijim simbolom vječno raskrivajućeg Božanskog Logosa – *crnom ružom* u kojoj se smiruju sve nijanse raznocvjetnog kosmičkog ružičnjaka i iz čijeg središta se izvija cjelovita svjetlosna duga vječne Božanske mudrosti (*hikma ilahiya, sophia aeterna*). Samo na srčanom tlu raste *crna ruža* imeničnih i atribucijskih enuncijacija Božanskoga Bitka (*asma' al-wujud*), (6) i samo iz njenih latica iščiljuje najraskošniji parfem imeničnih i atribucijskih enuncijacija Božanske Biti (*asma' al-dat*). Jedino srce, kao najprostranija zdjela Božanske Mudrosti, do te mjere je prostrano, kako veli Poslanik, da, primajući na sebe svaki lik i svaki oblik, može u cijelosti, od početka do kraja, pratiti svjetlosni tok *tagallijata*, svetopovijesni i hijeropovijesni vodotok Riječi Božije, kao čin otkrivenja i čin hermeneutičkog ozbiljenja; samo se srce može saobraziti punini sadržaja tog svjetlotvornog vodotoka i

samo je ono kadro primiti u svoje duhovne prostore sve obilje svjetlosti kojom teče svetopovijesna rijeka Duha Božijega. (7) I više od toga: samo u čvorišnom prostoru srca, za razliku od prostranstava sedam nebesa i isto toliko Zemalja, Duh Božiji može pronaći svog sapijencijalnog i egzistencijalnog smiraja i *ušatorenja*, potičući izvornog baštinika duhovno krajnje njegovanog srca da ondje podigne vlastiti hram u kome se proslavlja najdublje tajanstvo Imena Božijeg, i da ondje podigne Grad Božiji u sebi kojim ravna punina Božanske Volje i Mudrosti. U toj činjenici počiva i temeljni razlog radi kojeg baš u prostoru ljudskoga srca treba tražiti znakove teomorfne naravi u sebi, tog zakopanog raja, znakove teokosmičkog, preegzistentnog čadora od sastanka u kojemu je uspostavljen preegzistentni savez Gospodara svjetova svih ljudskih duša (*al-mitaq*) još uvijek neuljevenih u zemaljska tijela. I što je osobito važno za univerzalnu Božansku Mudrost (*sophia aeterna et divina, sophia perennis*), samo u tajanstvenim prostorima njegovanog srca valja tražiti ono što objave i teologije, kao i hijeratičke, teozofske tradicije objavljenih monoteističkih religija oslovljavaju transcendentnim dnom i jedinstvenim nebeskim vrutkom (*wahda al-wujud*) svih svjetopovijesno različito oglašanih religijskih tradicija, a samo neposredno ozbiljavano teorijsko iskustvo o srcu kao transcendentnom središtu svih religija može ponuditi punovažne, mjerodavne i smjerodavne podatke teorijama o transcendentnom jedinstvu Božanskog Bitka (*wahda al-wujud*) i transcendentnom jedinstvu svijesti ili posvjedočenja (*wahda al-šuhud*), koje teorije predstavljaju trajne duhovne tekovine milenijski razrastajuće sufijske literature islama. A bez gornja dva interpretativna toka sufijske teozofije nenadmašni muslimanski hijeratik i rodoslovnik teorije o trasfigurativnoj sili Božanskoga Erosa, Ruzbehan Baqli Shirazi, ne bi bio kadar razviti sjajno učenje o ezoterijskom ili iznutarnjem, inicijacijskom monoteizmu (*tawhid batini*), (8) koji se javlja kao krajnji duhovni učinak i postignuće onog čina duhovne hermenutike kojim se o eshatološkoj punini svekosmičko Očitovanje Božanske Mudrosti posuvraćuje u teokosmičko Načelo,

a ta drama eshatološkog *apocatastazisa* se upravo ozbiljuje u središtu duhovnoga srca *homo viatora*, sufjskog hijeratika, istinskog apostola sufijske gnose ('*arif*). Ono je sinajska stijena koja prima svjetlosne udare Duha Božijega koji ondje trajno utiskuje metafizičko znakovlje svog metajezičkog slikopisa i *hijeroglifičnog alfabet*a koji sukusira samu svjetlost tog istog Duha i odande ju razastire svetopovijesnim pomrčinama i svetogeografskim pustopoljinama. Riječ je o srcu-stijeni sinajskoj iz koje proviru svjetlosni brzaci žive vode, nepresušni potoci Božanske Mudrosti koja teče prema pustopoljini ljudske intime i u život vraća otvrdlu i obamrlu razumnu ilovaču koja je izgubila svijest i sjećanje o "Rukama Božijim", koje su ju oblikovale i pripravile da bude vrč Božiji i zdjela grala, čatrnja sinajska koja će čuvati vodu života Božanske Mudrosti i s njom uspomenu na svoj metafizički zavičaj, preegzistentnu mladost i vlastiti praroditeljski dom. (9) Kao osobito duhovno središte u koje uviru svi svjetlosni uplivi Božanskih Imena i Atributa, cijela svjetlosna duga Lica Božijeg, njegovano srce istinskog sufjskog hijeratika i pobornika vječne mudrosti (*sophia perennis*) vječne religije (*religio perennis*) s razloga svoje naravne predisponiranosti da se pretače i mijenja iz jedne zbilje u drugu, u jednom vremenskom hipu, slijedeći egzistencijalno talasanje hijeropovijesne rijeke *tagallijata* Riječi Božije, može biti simbol oaze usred sinajske pustopoljine ka čijem vrelu života, istine i mudrosti hrle cijele kolone iniciranih hijeratičkih hodočasnika, ali može biti i znak otvrdle i beživotne ilovače, simbol skamenjena srca koje je lišeno svakog dara Duha Božijega.

Ono što srcu, kao hijeratičkom gralu vječne mudrosti, podaruje temeljnu odliku i duhovnu sposobnost, gibljivi i stalno gibajući dinamis i snagu stalnog sapijencijalnog i egzistencijalnog samo/oblikovanja jest praiskonsko Božansko svjetlo, svjetlo načelno očitujućeg *Lica Božijeg* u svijetu zamišljenoga bitka ili svijetu skrivenih realiteta (*al-a'yan al-tabita*), svjetlo najvlastitijeg Božanskog Imena *Allah* koje u svom semantičkom dnu sukusira svjetlosnu dugu Božanskih Imena i Atributa, a ta duga nije drugo doli ona pranarav čovjeka Božijeg (*al-fitra*) kao uglačanog

mikrokosmičkog ogledala *Licu Božijem* i kao primordijalne čudi na kojoj Bog stvara i oblikuje samo ljudsko lice, lice rodoslovnika ljudske civilizacije. Ona je živi simbol u ljudskome srcu duboko zakopanog Raja, bilo da je on drugo ime za iskru Duha Božijega u čovjeku, bilo da je taj Raj u čovjeku samo simbol nepresušnog vrela života koje kvrca u dubinama ljudskoga srca, a voda života u teozofskim tradicijama sufizma, jednako kao i u drugim ezoterijskim tradicijama objavljenih religija, samo je drugi naslov za hijerognosu, za vječnu Božansku Mudrost iz koje kuljaju bivstvovodavni i milotvorni ritmovi svekosmičkoga bitka. Njegovano srce istinskog hijeratika ne samo da u sebi skriva tragove vječnoga Raja i znakopute koji vode na hidrovske vrele vode, nego ono u sebi nosi i samo sobom jest živo sjećanje i neugasiva uspomena na primordijalitet i svjetlosno rodoslovlje ademovske civilizacije i njene religijske starosne dobi i svetopovijesne razućenosti. No pouku o tome i izvorno sjećanje na to posjeduje samo onaj ko, zacijelo, posjeduje duhovno srce, ko njime umije osluškivati žubor vrela života u njemu i glosolalske akorde svekosmičke liturgije kojom odzvanja svjetlosni sukus Božanskih Imena i Atributa smiren u nedodirljivu dnu tog srca, i pouku i potpuno sjećanje i moć razumijevanja svega toga može kušati (*dawq*) samo onaj ko takvo srce u prsima nosi i ko zadržava potpunu duhovnu pozornost i prisebnost u takovrsnom duhovnom osluškivanju (*Qur'an* L, 37). Posebno je umijeće zadržavati prisebnost u toj svekosmičkoj liturgiji i glagoljanju ritmova, akorda i oktava kojima odzvanja nepregledna muzička ljestvica svakog pojedinačnog Božanskog Imena i Atributa, tvoreći tako harmoniju vječnoga života, jer svjetlosna rijeka *tagallijata* Riječi Božije ili posvemašnjeg Bitka Božijeg, protjećući kroz srce, jednodobno očituje svoja uzvodna i nizvodna strujanja, svoje površinske i dubinske struje i silnice, čiji vodotok prima raznovrsne boje dna srčane zdjele čiji opseg premaša zemaljska i nebeska graničja, skladno sufjskom predanju, i u svojoj metageografskoj topografiji smiruje sve boje tla i sve obzire ilovače od koje je Bog izvajao ademovsko lice u nama i pretaknuo ga u srčani krčag u kojem nektar čiste Božanske

Mudrosti prima odraze svake obojene nijanse našeg srčanog hrama i našeg srčanog ružičnjaka. Ono što naročito čini teškim zadržavanje one duhovne pozornosti i ostajanje u besprijekornoj ravnoteži jest duhovna sposobnost i metafizički urođena sklonost njegovanog srca u nama da, odražavajući univerzalnu ljepotu *Lica Božijeg* u nama, stalno pretače zbilje svakog pojedinačnog Imena i Atributa Božijeg i posuvračuje ga iz svijeta silaznorazlijevajuće objave (*tanazzulat*) u svijet uzlaznospoznajnog hermeneutičkog ozbiljenja te objave (*ta'wilat*), sa stranica Prirode na stranice Povijesti, iz *Liber mundi* u *Liber revelatus*, sa izvanjskih obzorja Riječi Božije u njena krajnje iznutarnja, skrivena obzorja, i obratno (*Qur'an*, VIII, 42). Teškoća zadržavanja duhovne prisebnosti, dakle, nije samo u činjenici da svjetlosni tok *tagallijata* ne nudi nikada dva ista talasa, dva ista egzistenta, već uvijek novi i neponovljivi talas i egzistent; dodatnu poteškoću čini ono nepretrgnuto izmjenjivanje sapijencijalno-egzistencijalnih perspektiva *Lica Božijeg* koje nam raskriva/zakriva vječno gibajuće duhovno srce u nama. Ono ne djeluje po vlastitom hiru, nego po snazi duhovne priprave i sapijencijalne isprofiliranosti. Ono, zapravo, obrće perspektive vječne Božanske Mudrosti skladno intenzitetu Božijega *uplitaja* u njegovu vlastitu hijeropovijesnu dramu i liturgijsko ozbiljenje srčanog pravoputnog hoda kroz svjetlosne dubine svetoga teksta i brodarenje svjetlosnim virovima riječnoga toka Duha Božijeg u nama (*Qur'an*, VIII, 24).

Srce dostojno njegovanog sufijskog hijeratika, ili ezoterika *par excellence* u bilo kojoj autentičnoj religijskoj tradiciji, noseći u sebi sukus vječne Božanske hijerognose poput bisera u školjci ili jezgre u orahovoj ili bademovoj ljusci, takvo srce je poprište ozbiljenja tri temeljne duhovne uloge bez kojih *sophia perennis* i *religio perennis* ne bi mogle biti to što jesu u svakom sveto/povijesnom času. I ono samo, zauzvrat, bez te tri duhovne uloge ukorijenjene u samoj njegovoj naravi, ne bi moglo biti oblikovano po bezmjerju svih onih neiscrpnih darova kojima ga Duh Božiji obasipa u njegovu hodočasničkom putovanju onom *scala perfectionis (tariq al-ihsan)* (10) duhovnoga ozbiljenja

sufijskog hijeratika, koji u konačnici svoga samoozbiljenja postaje svjetlosnim čovjekom (*'arif, insan nurani*), mikrokosmičkim teokosmosom (*insan rabbani*) i teokosmičkim mikrokosmosom (*rabb insani*). Prva duhovna odlika se ogleda u tome da srce apostola sufijske gnose postane školjkom dragulju Božanske Mudrosti, čistoj hijerognosi (*ma'rifa*) i da bude njome temeljito ozračeno i osvjetljeno postajući tako jedino sposobnim u poretku posvemašnje očitujućeg Božanskog Bitka da razvija svijest o tragovima Božijim u svjetovima podno svijeta Teokosmičkog, tj. da s/poznaže Boga iz svake perspektive njegovih Imena i Atributa, da u sebi jednodobno sukusira transcendentno središte svih Božanskih Imena i Atributa u njihovu načelnom očitovanju ili načelnom očitovanju Božanske Biti, i svekosmička obodnica u njihovu posvemašnjem, aktualnom, zbiljskom očitovanju ili očitovanju Božanskoga Bitka na stranicama Prirode i Povijesti, Makrokosmosa i Mikrokosmosa. Baštineći čistu hijerognosu kao čisti odsjaj Božanske Biti, ozbiljujući sve egzistencijalne relacije s njom po geometrijskom obrascu povezanosti središta kruga sa svakom tačkom na obodnici kruga, srce njegovanog sufijskog hijeratika na taj način jednodobno ozbiljuje ulogu univerzalnog podaritelja svih oblika (*wahib al-suwar*) i univerzalne primateljke svakog oblika (*qabil al-suwar*) noseći na sebi otisak svih svjetova i kraljevstava, svaki profil, znak, sliku i lik Božanskih Imena i Atributa u Očitovanju. Ono na taj način postaje stvarno lice ovoga i onoga svijeta, sklopljeni i rašireni paunov rep, panorama hipostazirajućih Imena i Atributa Božijih i perspektiva eshatološke apokatastaze Božanske Biti. (11)

Nakon ovako ozbiljene prve duhovne uloge, srce apostola sufijske gnose postaje sposobno za drugu važnu duhovnu ulogu, za ulogu neposrednog usredotočenja ili neposrednog iznutarnjeg gledanja u zbilje Božanskih Imena i Atributa, koje nisu drugo doli neistrošivi temelj i "skelet" ^a Božanskog Bitka u samorazvijanju i samooglašenju s ove strane psihokosmičke planine *Qaf*, s ove strane *Na-koja-abada*. To je ono stanje srca kada se ono, poput savršeno uglaćanog i ulaštenog ogledala, uglancanog zrcala, sjajem

žive Božanske hijerognose koja je došla kao krajnji duhovni plod molitve srca (*dikr*) i molitve uma (*fikr*), posve okrenulo i otvorilo za neposredno samoraskrivenje Božanskog (*kašf*), samoraskrivenje koje nije samo puko motrenje nego i istinsko kušanje ljepote i savršenstva Božanskih Imena i Atributa, posvjedočenje u svojstvu kušanja. Sufijski hijeratik sada nije više puki novak na stazi duhovnoga samoozbiljenja (*salik*), koji motri spoljašnju stranu Božanskih Imena i Atributa (*tahalluq*), nego je on prerastao u čovjeka svjetlosnoga lica (*'arif*) koji je duboko i stameno usidren u iznutarnje zbilje Božanskih Imena i Atributa (*ta'alluq*).

Treća duhovna uloga srca njegovanog sufijskog hijeratika očituje se u cjelovitom izrastanju *hilafetske* svijesti usred duhovnog srca kao Prijestolja Milostivoga i kao hijerokosmičkog *čadora od sastanka* u kome su *Rabb* i *Marbub*, *Haqq* i *Khalq*, Sluga i Gospodar licem u lice suočeni. To je ono stanje duhovnog srca koje simbolizira uspostavu savršene ravnoteže unutar odnosa duhovnog i fizičkog bitka sufijskog hodočasnika. Srce je definitivno u položaju transcendentnog središta iz koga jednodobno izvire centripetalna sila Božanskih Imena i Atributa i uvire centrifugalna sila Božanske Biti. Srce sufijskog gnostika je na podjednakoj udaljenosti od njegova uma/duha i ne trpi pretjerani utjecaj njegove sapijencijalne gordosti, i od vrludave duše, ne trpeći škodljive utjecaje njene podmitljive želje ili dobrohotne volje, sukusirajući, smirujući i u sebi snagom vlastite vrline preobražujući najbolje duhovne gene i jednoga i drugoga u jednu sasvim novu duhovnu osobnost, svjetlosni entitet, teomorfnu antropomorfnost i antropomorfnu teomorfnost, čije drugo ime je potpuni, savršeni, univerzalni, duhovni ili sasvim svjetlosni čovjek, Božanski mikrokosmos, mikrokosmička sjena Allahovih Imena i Atributa u kosmopovijesnom *aionu* ademovske zemaljske civilizacije, *halifa* Božiji u mikrokosmičkom kraljevstvu čije kraljevanje ili upravljanje svjetovima podno kraljevstva Duha Božijeg kao takvog mora biti posvemašnje i sveobuhvatno po istom onom obrascu i slici po kojem obrascu najvlastitije Ime Božije, *Allah*, ravna

ostalim Imenima Božije Biti i Imenima i Atributima Božanskoga Bitka. (12) To je ono stanje savršeno ulaštenog i njegovanog duhovnog srca koje sufijska literatura najčešće oslovljava stanjem *tahaqquq*-a ili apsolutnog duhovnog ozbiljenja (*tahqiq*) i postajanja svojim vlastitim *al-mahdijem* ili pravoputno vođenim Božanskim mikrokosmosom u nama. (13) To je stanje totalne preklopljenosti čovjeka Božijeg na Zemlji kao *crne ruže* usred svekosmičkog raznocvjetnog i raznobojnog ružičnjaka sa transcendentnim središtem Teokosmosa iz kojeg kulja svjetlosna odora Božanske Biti i svjetlosna-osjenčena odora Božanskoga Bitka. Riječ je o samoj zenitnoj dozrelosti ljudskoga srca, o podnevu lica Božanskog mikrokosmosa (*insan rabbani*) na kome je izbledjela svaka sjenka Imena i Atributa Božanskoga Bitka i definitivno se povukla u transparentnu svjetlost vječnog Božanskog Načela, u dubine bezlična i bezoblična Lica *Deusa Absconditusa*. Riječ je o stanju duhovno sasvim ozbiljenih ljudi (*al-muhaqqiqun*), onih pravoputno vođenih članova jedne posve duhovne zajednice, čiji hermeneutički čin i učinak jedne sasvim duhovne hermeneutike (*ta'wil*) je sapijencijalno i egzistencijalno, spoznajno i bivstvjuće proveden i dovršen na svakoj svetopovijesnoj, svetogeografskoj i svetojezičkoj razini svetoga, bogoduhoga teksta Riječi Božije. Radi se o članovima one *communia spiritualis* koja čini univerzalno duhovno bratstvo unutar bilo koje autentične religijske forme, bratstvo koje zadržava i njeguje živu uspomenu i nepretrgnuto sjećanje na iskonsku tradiciju i nepomućeno vrelo jedinstvene primordijalne mudrosti na kojoj se hranila *religio perennis* i preživljavala pod egzoterijskim pokrovom i okoštalom literarnom i obredoslovnim, legalitarnom odorom rasprsnute, povijesno otuđene i naknadno teološko-filozofski modularane *religio mortua*, religije pozitivnoga slova koja se sa svojim istraivanjem na pozitivnim činjenicama i činima pozitivne historije sve više pretvara u posmrtnu povorku sahranjujuće *religio primordijalis* ili *religio perennis*, bez čijeg duhovnog sjemenja i stalnog hermeneutičkog klijanja i uskrsavanja izvorne sufijske ili ezoterijske, hijeratičke gnose unutar pozitivnog

teološkog organona svake egzoterijske religijske tradicije, ova potonja ne bi prestajala bivati u svakidašnjem duhovnom životu zajednice puki ohlađeni kristalid i smrskana školjka iz koje se davno iskotrljao i iščezao njen stoljetni hijerognostički biser.

Kao što *sophia perennis*, *hikma laduniya* neprestano vraćaju ljudski rod, razdijeljen na različite religijske tradicije i bratstva, njihovu preegzistentnom početku, samim vrelima njihove iskonske religijske tradicije i zajedničkim duhovnim korijenima iz kojih se izvilo gorostasno stablo ademovske zemaljske civilizacije, otimajući ga kolektivnom zaboravu na zajedničku i jedinu duhovnu domovinu, jednako tako *religio perennis (din hanif)* zadržava cijeli ljudski rod, na različite načine i pod različitim tradicijskim znakovljem, u trajnom pri/sjećanju na zajednički ortopraktični ethos, posvjedočen cijelom galerijom likova glasonoša Riječi Božije, snagom kojega u dubini svoje intime svaki Ademov potomak na Zemlji zadržava vlastito osjećanje za sveto predanje koje ne struji samo ključnim čvorištima *svetopovijesne kičme* Riječi Božije, nego jednodobno struji središnjim prostorom ljudskih srca i još uvijek stidljivo u njima njeguje svijest o tome da mu je čovjekov bližnji, ma kojem religijskom vjerazakonu revnovao, u konačnici ona duhovna svojta kakva duhovna svojta su bili Isau njegovi *Hawarijjuni*, Muhammedu (a.s.) njegovi *Ashabi*, Musau njegovi sužnji koje je izveo iz ropske zemlje egipatske, i kakva duhovna svojta su Bogu bili Njegove glasonošne, čiji broj, shodno islamskom predanju, je premašao cifru od 124 tisuće ljudi Božijih sa različitim duhovnim dostojanstvom. Oni su bili one *svetopovijesne zdjele*, *živa hijeropovijesna srca* u koje je Bog ulijevao čisti nektar vlastite hijerognose, kako bi po njoj ljudi u konačnici svoga duhovnog rasta zadobili takve duhovne oči da na uzbibanom vodotoku svetopovijesne *džibrilijanske rijeke tanzilata* uzmognu opaziti dubinsku struju hijeropovijesne *hidrovske rijeke ta'wilata*; oni su također bili onaj *živi hram Božiji* u čijoj niši, istočnoj ili zapadnoj, sasvim je svedjedno, je Bog raspirivao svjetlo hijerognose, odsjaj vlastitoga Duha, a u njihovu Božanski profiliranom i savršeno oblikovanom *hijeropraxisu* utisnuo onaj

univerzalni ethos (*ahlaq kulliy, adab tam*) snagom kojega treba ozbiljiti svoje vlastito spasenje o univerzalnom eshatološkom *aionu*. *Sophia perennis* je tu da svako ljudsko pokoljenje, u kojem uvijek ima poneki hijeratik i istinski apostol čiste hijerognose, provede, nizvodnim tokom Riječi Božije, samom *džibrilijanskom* površinom revelacijskog vodotoka, kroz mnoštvo svetopovijesnih, svetogeografskih i svetojezičkih hipostaza *Lica Božijeg* u koje se zaodjenula i jednodobno zasvodila svaka pojedinačna religijska tradicija, zaslužujuć i čeječeći Istinu unutar jednog svetopovijesnog razdoblja, jednog svetojezičkog mentaliteta i jednog svetogeografskog toposa, i ona je tu da ga dovede pred načelno, bezlično i bezoblično, nadosobno i neosobno *Lice* jedinoga Gospodara svih vremena i prostora, svih svetopovijesnih čvorišta i svetogeografskih toposa, u samom eshatološkom uvoru; zadanost *religio perennis* je u tome da svako ljudsko pokoljenje provede, uzvodnim tokom Riječi Božije, samom *hidrovskom dubinom* tog svetog vodotoka, kroz cijelu galeriju svetopovijesnih hipostaza Duha Božijeg, i da ga dovede do samog metafizičkog izvora Riječi Božije kao jedinog pouzdanog i savršenog svjedoka formalne i fundamentalne slave Božanske Biti, čija bezbojna svjetlost prožima svaku razinu samorazlijevajućeg Božanskog Bitka, od svijeta Teokosmičkog do kraljevstva minerala, do onog samog dna svekosmičkoga bitka Božanskih Imena i Atributa, uzimajući na sebe po jedan obzir raskošna svetopovijesnog dugina spektra sukladno staklenci ljudskih srca sa različitih svetopovijesnih obratnica i sukladno boji njihova ilovačnog bitka kroz čiji zemljovid vrluda i protječe moćna svjetlosna rijeka Duha Božijega i nanosi biserje Božanske hijerognose u naše srčane riznice, kako bismo znali da je Božanski Duh jedan a njegovi darovi beskrajno raznovrsni, kako je Božanska Mudrost jedna, a njeno oslovljavanje beskrajno različito, i kako je svjetlosno uže njegove *religio perennis* jedno i nepretrgnuto, samo su njegovi svetopovijesni, svetojezički i svetogeografski čvorovi mnogobrojni; a sve to samo zato da bi premeđivali lažnu granicu *džibrilijansko-hidrovске* vododjelnice svjetlosnog toka Riječi Božije, a ne

razdvajali i dijelili Božiju svojtu Ademove civilizacije na Zemlji i mrsili glosolalsku jeku i raskošno glagoljanje svekosmičkog liturgijskog Tajanstva usred podložničkog i odveć ljudskog srca.

II.

Ukoliko bismo tražili razuđeni književni korpus unutar misleće tradicije judaizma, kršćanstva i islama, u kojem se najcjelovitije, sustavno i sadržinski najpotpunije razviđa i razmatra sophia perennis i religio perennis, čista hijero/gnosa u transreligijskom i izvan-sektaškom smislu i značenju, tad su kabala, kršćanska mistika i sufijska književnost najbolji duhovni svjedoci i najraskošnija literarna odora i sadržinsko udomljenje tome. U kontekstu savremenih interpretativnih gibanja u polju tzv. perenijalne književnosti najbjelodaniji i najdostatniji pojedinačni duhovni svjedoci ovoj vrsti mudrosti bili su i jesu Rene Guenon, Frithjof Schuon i danas još uvijek živući Seyyed Hossein Nasr. Njihovi književni korpusi danas najraskošnije i najdublje ječe glosolalskim jekama one prvotne filo/sofijske i religijske tradicije, kojoj neistrošivu osnovicu čini sophia perennis ili vječna i univerzalna hijerognosa (*ma'rifa aharawiya*). Akademski tako profilirani da budu, između ostalog, i nesvakidašnje njegovani komparatisti u filozofiji i iskonskoj religijskoj mudrosti, ova trojica perenijalista su svojim književnim korpusom jednodobno usidreni i njihov duh je uglinjen u najboljem duhovnom humusu brahmanističko-budističke, puransko-avestinske, dasatirske, judeo-kršćanske i islamske literature. U gotovo neiscrpivim glosolalskim jekama njihovih knjiga miruju najplemenitiji duhovni geni one svete i vječne *traditio primordialis* koja čini sami athanor u alhemijskim porcesima i sadržinskim organonima svake pozitivne religije i svakog njenog povijesno razuđenog i uosobljenog legalitarnog rukavca. Raskrivajući jasno prepoznatljive tragove o

tome što jest sophia perennis i religio perennis unutar svake pozitivne religijske tradicije, Rene Guenon je vječnu Božansku Mudrost unutar tih tradicija najčešće volio oslovljavati pojmom primordijalne tradicije (*traditio primordialis*), rane tradicije i prvog predanja unutar kojega se ono Sveto nadavalo u svojoj metafizičkoj čistoti i neposredovanosti, u svom rajskom djevičanstvu i djetinjoj začuđenosti nad svjetovima raširenog paunova repa, rasprsnutog i očitjućeg samo/odraza u kontekstu uvjetovanog silaznorazlijevajućeg Bitka. Rene Guenon nije odabrao baš ovaj pojam kako bi objavio svoje nedvojbeno protivljenje onome što jest moderna zapadnjačka analitička filozofija u smislu jednog od radikalnijih izraza raskida sa tradicionalnom metafizikom ili sa izvornom metafizikom koja je, za jednog drugog velikog perenijalista, Frithjofa Schuona, samo drugo ime za vječnu mudrost, sophiu perennis kao takvu; Rene Guenon jednodobno želi posebnim naglašavanjem ovoga pojma svratiti komunitarnu i individualnu pozornost zaljubljenika u mistični Sinaj, hijeratiku mističnog srca u kome sija izvorna gnosa, na moderno doba u koje ulazi zapadno-europsko mišljenje kao u “mračno doba” čija obzorja više nikako ne osvjetljava ni džibrilijanska svetopovijesna niti hidrovaska hijeropovijesna inteligencija Duha Božijega u njegovu glosolalskom oglašenju unutar različitih religijskih i filo/sofijskih tradicija unutar kojih odjekuju vječni akordi onog *mysterium liturgicum*-a što dopiru iz središta duhovnog srca kao svekosmičkog hrama i šatora od sastanka u kojem se smiruju svi svjetlosni radijusi svekosmičkih obodnica teokosmosa, metakosmosa, hijerokosmosa, makrokosmosa i mikrokosmosa. Pristajanje cijele jedne civilizacije, moderne civilizacije, da vjeruje i povodi se samo za svjetlom ljudskoga razuma, otrgnuog od uma, nabožnog duha i duhovnog srca, jednako je pristajanju da se bude oslonjeno isključivo na Mjesečevu svjetlost u tamnoj noći, a da je Mjesec pritom lišen odraza Sunčeve svjetlosti i potpuno stavljen izvan svoje prirodne konstelacije i suodnosa sa Suncem. Tim prije kad se zna da pun Mjesec u tamnoj noći, lišen svog suodnosa sa Suncem, ne bi bio drugo doli puko zrcalo u tamnoj sobi u koju ne

prodire ni tračak svjetlosti. Istovjetna je situacija, shodno Guenonovim duhovnim standardima, sa svakom ljudskom osobnosti koja je lišena svake veze sa svetim, iskonskim, Božanskim, budući da je svaki *homo traditionis* takav jer Boga uzima za polazište i dolazište svog životnog svakodnevlja, Boga kao onto-teološkog Subjekta koji jedino jest, dok je svaki *homo modernus* onaj ko za polazište i dolazište svog ukupnog životnog svakodnevlja uzima čovjeka, pukog *anthroposa*, antropološkog subjekta, kosmičkog stranca, egzistencijalnog bezzavičajca koji, s jedne strane, želi osporiti svaku moguću teomorfnost sukusiranu i smirenu u njegovoj razuđenoj osobnosti, dok, s druge strane, želi, tako ispražnjen i "ogoljen" od svakog teokosmičkog sadržaja i utjecaja, prisvojiti i vršiti sve one prinadležnosti koje bezuvjetno i po naravi jedino Božanske nadnaravi pripadaju samo onom Teokosmičkom.

Primordijalna Tradicija nije samo jedina svjetlosna nit koja povezuje sve religijske i filozofijske tradicije sa komunitarnom eshatološkom situacijom svjetova, kraljevstava i civilizacija, već ona jednodobno predstavlja jedini put koji nas može odvesti našem praroditeljskom domu i kroz metafizičku i eshatološku situaciju naše duše, ali isto tako ona predstavlja jedini duhovni puteljak kojim možemo nekako provrludati i prokrasti se do rajskoga vrta u nama (*fitra, al-din al-hanif*), do tajanstvenog ružičnjaka skrivenog u nama u smislu našeg vlastitog i u nama zakopanog raja i mikrokosmički ušatorenog kraljevstva Duha Božijeg koje, prema riječima Poslanika, koje Guenon često ima na pameti, jedino u punini prebiva unutar svake predane ljudske duše i njenog srčanog hrama. Uza sve to, Primordijalna Tradicija nije tu, kako uči Rene Guenon, da nas pouči beskonačnim obzirima i perspektivama vječne, univerzalne mudrosti, nego je tu i s razloga da nam priskrbi volju za moć, djelatnu vrlinu snagom koje možemo realizirati svoje spasenje u smislu istinskog egzistencijalnog i sapijencijalnog ozbiljenja, u smislu vlastitog soteriološkog izbavljenja i izlaska iz labirinta mnogostruko očitovanog Jednog i ulaska u vrelo života, u hidrovski zdenac hijeropovijesti u kojem se jedino ogleda bezlično

i bezoblično Lice Jednoga i uvijek Jedinoga (*tahaqquq*). Taj proces samoozbiljenja u sufijskoj literaturi podrazumijeva, kako to i sam Guenon naglašava, definitivni čin usavršenja (*deificatio*), konačnog pojednačenja sa paradigmom, neodoljivog poklapanja sa idealnom mjerom Duha Božijega. (14)

Za razliku od Guenona, Frithjof Schuon radije pristaje uz pojam sophia perennis kojim on označava univerzalnu gnosu kao jedinu filozofiju i, jednodobno, jedinu univerzalnu religiju. Njeno istinsko i jedino moguće izvorište je na nebu, u središtu Duha Božijega, a njen svetopovijesno/hijeropovijesni tok je nepretrgnuto uprisutnjen u svekolikim svetopovijesnim razdobljima, svetogeografskim podnebljima, raznolikim svetojezičkim inačicama, unutar razuđene univerzalne simbolike i duhovno prenabujalih hijerokosmičkih klima. Njena egzistencijalna i sapijencijalna odora, misli Schuon, do te mjere je raznolika da ona neprestano nudi novu i neponovljivu fenomenološku ritmiku, novi oblik, sliku, lik i znakove o sebi i svom nikada do kraja izbistrivom semantičkom dnu. (15) Snagom njene sadržinske neiscrpivosti, univerzalnosti i kongenijalnosti svakom vremenskom času, čovjek kao jedina njena univerzalna i cjelovita primateljka, njen zdenac, krčag i hram može biti izvrnut, provodeći ju kao stanovitu religio perennis u svom orto/praktičnom svakodnevlju, nepretrgnutom egzistencijalnom i sapijencijalnom preobražavanju (*tashakkulat*), koje je drugo ime za neprestani duhovni rast, izrastajući i izvijajući se na onu soteriološku razinu na kojoj će stajati licem u lice spram Duha Božijeg kao izvorišta vječne mudrosti i, preko nje, podaritelja svakog oblika (*wahib al-suwar*), a on sam u svojstvu i ulozi univerzalne primateljke (*qabil al-suwar*), Istinskog Čovjeka (*al-insan al-haqiqi*) i sukusitelja svakog od njenih egzistencijalno-sapijencijalnih oblića snagom kojih se ne oglašava samo sophia perennis, već u njenom ruhu i samo bezlično i bezoblično lice Duha Božijeg. Taj Istinski Čovjek ili ta univerzalna primateljka svakog oblika vječne Božanske gnose može to postati jedino ukoliko, misli Schuon, ponre ispod opovješćene, historizirane i okoštale legalitarne religioznosti svake pojedine religijske tradicije, od kojih

svaka ponaosob baštini tek njene pojedinačne oblike, lica i maske svetoga, budući da u dubini svetopovijesnog toka Primordijalne Tradicije, kako veli Rumi, razliježu se sve jeke pjeva bisera koji sija u noći i sve oktave one metajezičke simfonije Riječi Božije kao takve, čije jedinstveno glagoljanje različite religijske tradicije opjevavaju po različitom notnom sustavu i raznovrsnom liturgijskom obrascu.

Kao što se Guenon opredjeljuje za pojam Primordijalna Tradicija, a Schuon za pojam sophia perennis, tako se Seyyed Hossein Nasr, kao treći golemi i raskošni duhovni mladarak i odlučni promicatelj sophie perennis u našem savremenom mišljenju, opredjeljuje za pojam *scientia sacra*, označavajući njime ono što jest odvijek bila tradicionalna metafizika, primordijalna mudrost ili vječna gnosa. (16)

S razloga gotovo sustavne reduciranosti duhovnoga bitka modernoga humanuma i raspršenosti Svete Znanosti na pojedinačna njena načela uprisutnjena unutar pojedinačnih i djelimičnih religijskih tradicija, S. H. Nasr tvrdi kako je *scientia sacra*, kao zaštitni znak netaknute Transcendencije i sasvim neotrijeznjene i neposviješćene teomorfности unutar čovjekove antropomorfne osobnosti, danas posve "skrivena" znanost poput biserja koje se ne daje nedostojnima, već samo onima koji raspolazu dostatnom duhovnom pripravom (*al-isti'dadat*) da ju prime, nose i ozbiljuju u svojim zemaljskim životima. Njeno ponovno otkrivanje u njenoj cjelovitosti i posuvraćenje njenog toka u kontekst univerzalne tradicije ili u kontekst tradicionalne metafizike, temeljni je smjerokaz i znakoput, prema Nasrovu mišljenju, za izlazak iz "mračnog doba" i za soteriološki trijumf nad razornim i katastrofalnim posljedicama kosmičkog ciklusa *kali-yuge* koji obilježava vrijeme savremenog humanuma i vrijeme ademovske civilizacije u njenom zalasku. (17) Temeljno sjemenje one *scientia sacra* položeno je u srcu svih svetopovijesnih objavljenja Duha Božijeg, a univerzalno srce svih prethodnih objavljenja, po mišljenju S.H. Nasra, predstavlja punina Objave, svetopovijesni ciklus kur'anske Objave snagom koje se sve

prethodne, djelomično zagubljene i premodulirane poruke i jeke svete znanosti, i religio primordialis integriraju u izvorni nebeski monoteizam islamske religije, a s njom se definitivno upotpunjuje i do eshatološke punine zadržava nepreinačeni izvorni, univerzalni svjetopogled nebeskog monoteizma (*tawhid samawi*) kojeg je Duh Božiji promicao i promiče do kraja Dana pod zaštitinim znakom *sophie perennis*.

Ono što su Rene Guenon, Frithjof Schuon i S.H. Nasr izlagali u svom razućenom književnom opusu o Primordijalnoj Tradiciji ili *sophia perennis* ili *scientia sacra* na nesustavan način, to je naš mladi znanstvenik i odlučni akademik profesor Nevad Kahteran vrlo sustavno i dosljedno, a hermeneutički produbljeno i dograđeno odmislio po prvi put na ovome tlu u svojoj disertaciji "Sophia perennis – Rene Guenon, Frithjof Schuon i Seyyed Hossein Nasr", koja je tek predujam za izobilne duhovne plodove kojima će u tom smislu uroditi njegova akademska karijera sadržajem ovog njegovog rada sjajno započeta i krajnje odlučno najavljena. U osobitoj duhovnoj radosti iščekujući skori cik one *aurora consurgens*, koja će najaviti posvemašnje duhovno uskrnuće univerzalne mudrosti ili Božanske gnose i na ovdašnjim obzorjima tragičnog *homo balkanicus*-a, zadovoljni smo da iz svoje vlastite duhovne *misphe* ozbiljimo barem malu predstražu za nadolazak rjeke svjetlosnog nektara univerzalne Božanske Mudrosti, koju ćemo snagom vlastitog hermeneutičkog čina (*ta'wil*) i osobnog duhovnog samoozbiljenja i pravoputne vođenosti (*al-mahdi*) posuvratiti u naša srca kao u naše vlastite primateljke, krčage i još uvijek prazne zdjele dostojne da prime taj nektar i makar koliko duhovno blagodatne da u njima vječna Božanska mudrost (*sophia perennis*, *hikma ilahiya*, *ma'rifa aharawiya*) prepozna svoj dom i svoju eshatološku zavičajnost.

“Znaj, Allah ti se smilovao, da su srca Prijatelja Božijih riznice mudrosti, spremnica milosti, rudokopi intuitivnog zrijenja, škrinje tajanstvenog znanja, prebivališta plemenitosti, odaje pogleda Božijeg koji na njih pogleda snagom milosti Njegove! Ona

su njiva samilosti Njegove, zdjele znanja Njegova, čatrnje mudrosti Njegove, posude jedinosti Njegove, ostave dobrota Njegovih, skrovišta navada Njegovih, gnijezdo svjetala svjetlosti Njegove u koje On milošću Svojom svakog trena zagleda, pa pojačava svjetla tog gnijezda i obnavlja tajanstva njegova. Ta srca je Allah ukrasio vjerom, učvrstio ih pouzdanjem u Milostivoga, ispunio divotama zahvalnosti, utvrde njihove sazidao na učincima dobročinstva. On je tlo tih srca oplemenio svjetlom istine i upute, sve dok humus njegov nije sasvim ishlapio od opakosti subožništva, sumnje, dvoličnosti i svih drugih razvratnosti. Tu zemlju, zemlju gnose Allah je natapao vodom iz okeana zadovoljstva sve dok ondje nisu zabljesnule svjetlosti duše, i kultivirao je divnim obradama od strane baštinika vrtova, a oni su bogobojažljivi gospari. Cvijetne čaške je izmamio vjetrom nasljedovanja krune svih poslanika i uzgajao ih povjetarcima Gospodarevim: povjetarcem milosti, nježnosti i uspjeha, a oni nisu nalik samom povjetarcu gospodstva. Allah je učinio da sazru plodovi na suncu okeana gnose, umnažajući ih u noći oskudice i u danu slave. Najdivnija je boja njihovih plodova obojenih Allahovom bojom, a to nije drugo doli tumačenje naloga šeriata i prianjanje roba Božijeg za čvrsto uže Božije. Ukus plodova tih je ugodjen nasljedovanjem tradicije Allahova Vjerovjesnika, alejhi's-selam! Zatim je Allah postavio ležaljku ljubavi na tlo istine oplemenivši tlo pod njom samom suštinom svjetlosti, ojačavši ga svjetlom uspjeha, pothranivši ga opskrbom istinitog posvjedočenja, naslonivši ga na temelje posvemašnjeg duhovnog ozbiljenja i pričvrstivši ga za postojani stožer Božiji. Po toj ležaljci prostrije prekrivač od same sile i moći, a po njemu razbaca jastučice od poniznosti i podložnosti. Tu ležaljku učini samom istrajnošću i osloncem na Allaha u znak zahvalnosti Istinitome i odgovornosti za zajednicu. – Potom Allah posadi na tu ležaljku roba Svoga i Prijatelja Svoga radosnog, pouzdanog i slavodobitnog. Odjenu ga u odoru bogobojaznosti strgnuvši s njega odjeću zaduženosti i misionarenja. Podari mu plemenitost Svoju iz riznica izobilja Svoga, očvrsnu postojanost njegovu samilošću Svojom i odlukom Svojom, usmjeri ga ka kruni

prijateljstva Svoga, okupa ga vodom dobrote Svoje i pozornosti Svoje. Čistotu njegovu uveća vodom iz okeana naputka Svoga, nahrani ga slašću sjećanja Svoga i ljubavi Svoje, napoji ga čistim napitkom iz pehara jedinosti Božije iz okeana potpune osame, pomiješan sa slašću bliskom vezom s Njim, sve dok ovaj ne postade onim što uskrsava u blizini Božijoj, tajanstveno skriven svemu što je drugo doli On". . .

)
(

BILJEŠKE:

1. Ibn 'Arabi, Tarjuman al-ashwaq, p. 67, London 1911.
2. 'Abd al-Karim al-Jili, al-Insan al-Kamil, II, Bejrut 1980, str. 20-27.
3. Ahmad Sam'ani, Rawh al-arwah fi sharh asma' al-malik al-fattah, Teheran 1368/1989, str. 298-299.
4. Ibn 'Arabi, Dragulji poslaničke mudrosti, al-kalima al-muhammadiya, Zagreb 1995; al-Jili, op. cit., str. 24; Toshihico Izutzu, Sufizam i taoizam, str. 73-90; Sarajevo 1995; Ibn 'Arabi, Kernel of the kernel, Beshara publication, str. 27-31, Škotska 1981.
5. Ibn 'Arabi, Sharh al-Qashani 'ala fususu l-Hikam, al-Qahira 1321 H., p. 115; usp. T. Izutzu, op. cit., str. 94-101.
6. Mahmud Shabistari, Golshan-e raz (La rosarie du myster), Paris 1960.
al-Jili, op. cit., I, str. 56-73.
7. Ruzbehan Baqli Shirazi, Kitab abhar al-'ashiqin, (Le Jasmin de fideles d'amour), Paris 1968.
8. Vidjeti našu knjigu Temeljni tokovi sufizma, traktat o sufijskoj epistemologiji, Sarajevo 1999.
9. Frithjof Schuon, Comprendre l'Islam, Paris 1976, pogl. IV.
10. Ibn 'Arabi, Fusus, al-kalima al-adamiya; al-Jili, op. cit.,

II, str. 24-25.

11. Ibn 'Arabi, al-kalima al-adamiya i al-kalima al-muhammadiya.

12. James Winston Morris, Orijentacije: islamska misao u svjetskoj civilizaciji, str. 77-79. Sarajevo 2001.

13. Rene Guenon, The Lord of the World, Ellingstring, Coombe Springs Press 1983.

14. F. Schuon, The Transfiguration of Man, World Wisdom Books, Bloomington, Indiana, 1995, p. 10.

15. S.H. Nasr, Knowledge and the Sacred, Suhail Academy, Lahore 1999, p. 130.

16. S.H. Nasr, The Need for a Sacred Science, State University of New York Press, 1993, pp. 53-68.

Prof. Dr Rešid Hafizović

HERMENEUTICS OF HEART IN SUFI LITERATURE

Summary

Hermeneutics of heart in Sufi literature is a text which aims to show that true understanding of the contents of constitutive sources of Islam is the most complete, deep and profound in the hermeneutics which has been offered by the millennium long Sufism in Islam. All the more that the basic *topos* of understanding in the context of that hermeneutics is spiritual heart (*fuad*) in which symbols, mysteries, metaphysical signs and messages of the text of Islamic Revelation and Prophetic tradition are reflected and widely resounded. In accordance with Ibn 'Araby's verse: *My heart has become the receiver of all forms* ... spiritual heart is the only receiver in the context of the light hierogeography of the *perfect man* in which the whole rainbow colours of God's Words find their calm and the only spiritual abiding place. It is the pre-existence *cup* in which the jewels of *Secret treasury* are hidden, and the spring of spiritual life which roll those very jewels through the shadows of the soul – through the *river bed* by which the light of the God's Word goes back upstream to its metaphysical river mouth.

Orhan BAJRAKTAREVIĆ, O filozofskom u religiji i o religioznom u filozofiji

Mr. Orhan Bajraktarević

O FILOZOFSKOM U RELIGIJI I O RELIGIOZNOM U FILOZOFIJI: IBN RUŠD

(Skica rada za jednu racionalističku teoriju
religije)

(Raz)um i objava

Raspravu o filozofiji i odnosu filozofije i religije Ibn Rušd otpočinje pitanjima da li je filozofija, prema islamskom vjerezakonu, dopuštena (), zabranjena (), preporučena () ili naređena/obavezna ().¹

¹ Ova pitanja Ibn Rušd razmatra u sva tri izvorna djela: *Tahāfut*, *Fasl* i *Manāhi*. U *Fasl al-maqāl* on detaljno analizira pomenuta pitanja i ovo djelo predstavlja izvanredan spoj njegovog (studijskog i stručnog) iskustva islamskog prava (*fiqh*) i filozofije (*falsafa*). Ovo objedinjavajuće filozofsko-pravno iskustvo kao svojevrsna metodologija i nadopuna Ibn Rušdovog cjelokupnog filozofskog mišljenja (*al-hikma*), jednako se izrazilo i u njegovim komentarima i u izvornim djelima a posebno u pitanjima

- a) logičkog silogizma i pravne analogije (*qiyās*),
- b) samostalnog stvaralačkog iskoraka i u pravu i u filozofiji (*i ḡihād*) i
- c) filozofsko - racionalističkom tefsiru i hermeneutici (*ta'wīl*).

Ibn Rušd, *Fasl al-Maqāl*, al-Qahira, 1983, (dalje FM); 22-28; M.A. Al-Iraki, *Al-Manha ḡal-aqlani fi falsafa* Ibn Rušd, al-Qahira, 1984. str.22.

Da bi odgovorio na postavljena pitanja on prije toga daje određenje pojma filozofije i pojma religije.

Ibn Rušd filozofiju definira kao "perceptivno-spoznajno mišljenje ontičko-ontoloških dimenzija bića koje potvrđuju Tvorca, zapravo, kao djelatno mišljenje koje iskazuje pro-iz-vođenje bića jer sama spoznaja/znanje bića kao (proizvedenih) bića upućuje izvjesnosti Tvorca.

)

²(

Religija predstavlja skup istina koje Bog objavljuje Vjerovjesnicima. Te istine obznanjaju čovjeku šta on može znati o Bogu a šta o stvarim vjerzakona. Istovremeno, one upućuju na praktično znanje; odnosno, na to kako je potrebno djelovati da bi se ostvarila sreća i na ovom i na budućem svijetu a kako nedjelovati da bi se spriječila kazna.³

Tako se, prema Ibn Rušdu, filozofija i religija susreću i utapaju jedna u drugu s obzirom na "zajednički interes i spoznaju" i jedna i druga pitaju o Bogu, univerzumu i životu. Ali, kada se postavlja pitanje metode spoznaje, one su uvijek razdvojene i jako udaljene jedna od druge *'Ilm al-kalam* naprimjer, koji gradi religioznu metodu spoznaje, jest dijalektičko-spekulativna meditacija o kosmosu i njegovom Stvoritelju, i neovisno o tome što on u sebi nosi filozofsko, kao islamska teologija u biti je ograničen objavljenim tekstom.

Razmatrajući problem odnos filozofije i religije Ibn Rušd u(s)tvrdjuje da religija kao vjer zakon *šari'a* () naređuje *wagib* () filozofiranje *tafalsuf* (). Taj stav, iznenađujuće, prvo zasniva na šariatsko-pravnoj analogiji *qiyas šar'i* () kao metodi i vrsti vjer zakonskog izvora, (a ne na racionalno-

² *Al-falsafa laysa šayan aktar min an-nazar fi al-mawgudat, wa i'tibariha, min giha dilalatiha 'ala as-sāni', a'ni min giha ma hiya masnū'āt, fa inna al-mawgudat innama tadullu 'ala as-sāni' bi ma'arifa san'atiha* (Ibn Rušd, FM, str.22.)

³ Ibn Rušd, FM, str.24.

filozofskom dokazu), na brojnim kur'anskim ajetima koji pozivaju na pojmovno mišljenje, razmišljanje i uopće mudrost kao takvu *hikma* (): a šta bi ovaj kur'anski pojam *hikma* značio ako ne baš filozofiju samu, pita i odgovara Ibn Rušd.⁴

Takva praksa, dakle filozofiranje, proširuje i produbljuje spoznaju Božije egzistencije *ma'rifa Allah* () jer "ko ne ne misli i ne (s)poznaje tvorevine/proizvedenosti/bića (u svijetu) ne zna i ne spoznaje samoga Tvorca".⁵

U tom smislu on sljedbenicima *kelama* - dakle i samom Gazaliju - odgovara njihovom metodom: svako ko zabranjuje filozofiju i proglašava je opasnom po religiju javno objavljuje da nije vjernik. A nije vjernik stoga što ljudima uskraćuje mogućnost da istinitim i izvjesnim znanjima i spoznajama (raz)uma, produbljuju istraživanja i spoznaju Božije egzistencije (Božanstva samog, *mabhat al-uluhiyya*-).

Drugi princip na kome Ibn Rušd temelji objedinjenost filozofije i religije jeste tvrdnja i stav da filozofija nije na isti način i u istom stepenu obavezna za sve ljude. Ovo razlikovanje proizilazi iz perceptivno-spoznajnih moći, iz sposobnosti i razvijenosti filozofsko-logičkog mišljenja svakog pojedinca. U tom smislu on u *Tahafutu* i *Faslu*, na metodološkoj osnovi prvenstveno, prepoznaje i imenuje tri skupine ljudi kao odvojenih nosilaca (jedne i jedine) istine (u cijelosti):⁶

a) protagoniste filozofsko-demonstrativnog mišljenja i logičkog zaključivanja, tj. filozofe (*al-burhaniyyun*-),

b) sljedbenike spekulativno-dijalektičkog mišljenja kao svojevrzne skolastičke teologije, tj. *mutekelime* (*al-gadaliyyun*-) i

c) obične ljude kao pristalice i sljedbenike retoričke argumentacije (*hitabiyyun*-).⁷

⁴ Fa'atabiru ya ulil-absar, (Misli, ti koji imaš viziju); a wa lam yanzuruy fi malakut as-samawat wa al-ard wa ma halaqa Allah fi šay .

⁵ Ibn Rušd, FM, str.26.

⁶ Istine kao identiteta povijesne religije (šari'a) i duhovne zbilje (haqiqa).

⁷ Ibn Rušd, FM, str.30-31; TT(Tahafut at-Tahafut, Al-Kahira, 1968.), str. 75-82; NN (Nesuvistlost nesuvistlosti, Zagreb, 1998.), str. 24, 1, 24-25.

Iako svaka od ovih skupina "ima svoju metodu i svoju istinu" koje, kao takve, nisu prenosive na drugu, one, u biti, označavaju i utvđuju jedan pojam istine, jednu istinu koja predstavlja jedinstvo/objedinjenost filozofske i religiozne istine.

Ibn Ruždova ideja sjedinjenosti (at-tawfiq) filozofije i religije posebno se iskazala u jednom principu koji karakteriše islam naspram kršćanstva, a to je odsustvo religiozno-crkvene vlasti. Religiozne tekstove koji posjeduju unutarnja značenja ova vlast u kršćanstvu tumači na jedinstven način, odnosno, ona, u cijelosti, uslovljava, uspostavlja i određuje pojmove i značenja vjerskog sadržaja i religiozne dogme koja obavezuje vjernike. Muslimanski filozof jest, naprotiv, potpuno slobodan pred kur'anskim i hadiskim tekstom. On ima pravo, štaviše, obavezan je da, u okviru opće valjanosti religioznog uvjerenja, a to znači u duhu posljednje Božije objave, tumači i interpretira alegorijsko-metaforička, tj. unutarnja/skrivena značenja *at-ta'wil al-magazi* () objavljenog teksta *nass* () u slučajevima njegove izvanjske/prividne proturječnosti.⁸

On to čini na temelju filozofsko-demonstrativne argumentacije koju nudi upravo grčka filozofija i Aristotel.

U tom smislu Ibn Ružd ističe da "ako dođe do proturječnosti između filozofije i teologije tekst objave (*nass*) treba tumačiti i razumijevati (*ta'wil*) tako da bi se otkrila njegova skrivena podudarnost sa nim što je utvrdio (*raz*)um" i dalje "kao što ne treba svaki izraz Božijeg zakona uzimati u njegovom doslovnom značenju tako ga ni njegovim tumačenjem ne treba udaljavati od doslovnog značenja".⁹

⁸ Već je u drugom vijeku K. Aleksandrijski razlikovao četiri moguća značenja nekog spisa: književno, moralno, duhovno i mistično. Gilbert- Kun, *Istorija estetike*, Beograd, 1969, str.129. Ista ta četiri značenja, ali sada isposredovana preko arapsko-islamske filozofije, primjenjuje Dante u trinaestom vijeku na tumačenje svoje Božanstvene komedije. On duguje sistemima Al-Arabija, Avisenne, Al-Gazalija i Averroesa značome stavove svoje filozofije, na primjer učenje o Bogu kao svjetlosti, učenje o umovima, ojiticajima nebeskih sfera shvatanje da je samo razuman dio duše stvoren neposredno i u pravom smislu itd. Stoga je Sigera od Brabanta, osvjedočenog averroistu stavio u raj. P.Mandonnet, *Dante le theologien*, Paris, 1935, str. 163-175.

⁹ Ibn Ružd, FM, str.33-35.

Ovaj racionalističko-filozofski stav i kritička metoda predstavljaju centralni poziciju i temelj Ibn Rušdove filozofsko-religiozne i znanstvene misli u cijelosti. On, za razliku od Gazalija, a i od srednjovjekovnih kršćanskih teologa/filozofa koji filozofiju ili pronalaze u religiji ili je utapaju i ukidaju u misticizmu/panteizmu, religiju vidi u filozofiji. Filozofija je najbolji prijatelj religije a njen neprijatelj jeste upravo dijalektičko-spekulativno uvjeravanje kelama. Islamska filozofija *hikma* () jest sestra blizankinja islamskom vjerezakonu *Šari'a* ().

Tako on ističe da "mi kao muslimani znamo, kategorički, da filozofsko-demonstrativno mišljenje nije u suprotnosti sa onim što kazuje vjerezakon jer, istina ne proturječi istini nego je afirmira, ujedinjuje i svjedoči".¹⁰

Istraživači Ibn Rušdove filozofije se razilaze kada je u pitanju značaj "teorije sjedinjenja filozofije i religije" ili "teorija istine" unutar njegovog sistema mišljenja. Jedni, kao što je to L. Gauthier¹¹ i G. Hourani,¹² smatraju da ona predstavlja bit Ibn Rušdove filozofije a drugi, kao I. Matkur i M. A. al-Iraki umanjuju značaj ove teorije smatrajući da ona, kako unutar njegovih komentara Aristotela tako i unutar izvornih i posebnih djela, iskazuje samo jednu dimenziju mišljenja Filozofa iz Kordobe.¹³

Ibn Rušd, svakako, nije bio prvi arapsko-islamski filozof koji koji je smatrao da kur'anski tekst posjeduje unutarnje *batin* () i vanjsko *zahir* () značenje. Međutim, za razliku od njegovih prethodnika, on, s jedne strane, energično odbacuje dijalektičko

¹⁰ Ibn Rušd, FM, 31-32.

¹¹ Gauthier, orijentalista koji je preveo Fasl al-maqal na francuski jezik i napisao izvanrednu studiju o jedinstvu filozofije i religije kod Ibn Rušda. U širem djelu pod nazivom "Ibn Rochd" (Averroes), Paris, 1948, str. 2-46. U tom smislu zanimljiva je i njegova studija o "islamskoj i kršćanskoj skolastici".

¹² George F. Hourani je preveo Fasl al-maqal na engleski jezik. U kraćem predgovoru ovom prijevodu on razmatra neke aspekte ove Ibn Rušdove teorije. Ibn Rušd (Averroes), Kitab fasl al-maqal, Leiden, 1959, str. 7-19.

¹³ Matkur, Fi al-falsafa, u Atar al-Arab fi an-nahda al-urubiyya, Kairo, 1978, str. 139-193; M.A. al-Iraki, An-Nuz'a al-'aqliyya fi falsafa Ibn Rušd, al-Qahira, 1984, 293 - 318.

mišljenje *kelama*, i sa druge, protivi se razotkrivanjima rezultata hermeneutičke analize unutarnjih značenja religioznog teksta za obične ljude. Samo filozofi mogu pristupati unutarnjim značenjima religioznog teksta i te skrivene istine mogu izricati samo filozofima.¹⁴

Svako nastojanja oko ovih istina od strane nekoga ko ne pripada "sljedbenicima ontološko-demonstrativnog mišljenja i zaključivanja *min gayr ahl al-burhan* () čini od njega nevjernika *kafir* ()".¹⁵

Ipak, on sve vrijeme ne gubi iz vida da uvijek postoji samo jedna istina ali da se ona samoizražava i samorazotkriva u više smislova, na brojnim i raznolikim nivoima, ovisno o brojnosti nivoa njenih drugih i drugačijih tumačenja i razumijevanja.¹⁶

Stoga je sasvim pogrešno ono mišljenje koje Ibn Rušdu pripisuje stav o "dvije proturječne istine" ili ideju o "dvostrukoj istini", jednoj religioznoj i drugoj filozofskoj; u osnovi ta misao proizilazi iz latinskog političkog ruždizma/averroisma.¹⁷

Latinski averroisti u XIII i XIV stoljeću stajali su na pozicijama teorije o dvije suprotstavljene istine, religioznoj i

¹⁴ Prema tome, nisu mutakallimun, mu'taziliyya, ili aš'ariyya, niti zahiriyyun, hašawiyya, niti batiniyya, ismailiyya i njihovi sljedbenici, ti koji ispunjavaju uslove da bi mogli dospijevati do istinitih smislova unutarnjeg značenja teksta.

¹⁵ Ibn Rušd, FM, str.37-38.

¹⁶ Bitno pitanje u okviru Ibn Rušdove hermeneutičke teorije objavljenog teksta jeste: kako razlikovati tekst (nass) koji podliježe unutarnjem tumačenju i interpretaciji od onoga koji je izvan te recepcije?

Iako ovo pitanje u okviru Ibn Rušdova djela ostaje otvoreno, ipak razlikujemo tri situacije u kojima je ta'vil neophodan:

a) kada ne postoji suglasje oko šariatsko-pravnog i vjersko-akaidskog smisla pojedinih ajeta (ayat),

b) kada se čini da pojedini qur'anski ajati stoje u međusobnoj logičkoj proturječnosti.

c) kada izgleda da se pojedini qur'anski ajavati suprotstavljaju načelima filozofije, odnosno, aksiomima prirodnog uma.M.Fahri, Dirasat, str.142.

¹⁷ T. Akvinski je bio prvi koji je upotrijebio izraz Averroisti (Averroistae) u djelu "O jednosti uma protiv averoista (De unitate intellectus contra Averroistas)" koje je napisano 1270.On daje precizno značenje tom pojmu pa kaže da je Averroista sljedbenik popularne filozofske teorije o jednoći duše i uma.T.Akvinski, Opuscula philosophica, Zagreb, 1995, str. 28,1-5- 10.

filozofskoj. Ova teorija za koji se vjerovalo da pripada Ibn Rušdu - Ibn Rušdu koji stoji u neposrednoj vezi sa Aristotelom - bila je zabranjena na Pariskoj školi 1270. i 1277, god. Međutim, izlazi na vidjelo da Ibn Ružd govori o jednoj istini i njenom dvostrukom izrazu, o dva puta jedne istine, filozofskom i religioznom.

Zapravo, do svih istina objave *wahy* (), koje um može razumijevati i percipirati, on može i sam po sebi dospjeti.¹⁸

Utoliko se ovo Ibn Ruždovo učenje o sjedinjenosti religije i filozofije ispoljava i kao izrazita racionalistička teorija religije.

Naime, islam kao religiju, u odnosu na kršćanstvo, karakteriše i činjenica "*nedostatka tajni*": neki smatraju da u islamu ipak postoje 'najmanje dvije ili tri tajne' u koje spadaju a) stvaranje iz ništa i b) neograničena Božija volja, kojima se pridodaje i c) put ljudske duše. Ibn Ružd, kao i al-Farabi i Ibn Sina prije njega, sa pozicija vjernog Aristotelovog sljedbenika i uz neke neoplatonističke elemente, odbacuje ove tajne. Kod Aristotela, materija, kretanje i vrijeme su vječni kao i sam Nepokretni Pokretnik(Nous). Ukupnost bivstvovanja (ne)materijalnog svijeta rezultat je Božanske esencije koja, kroz teoriju emanacije, ne ostavlja nikakvo područje za prisustvo neograničene Božije volje. U svijetu vlada strogi, prirodni determinizam (koji nije moguće narušiti, mijenjati ili odbacivati). A filozofija, sama po sebi, donosi dokaze u prilog prethodnih stavova.

Ibn Ružd objedinjuje ta dva suprotstavljena stava, filozofski i religiozni, i smatra da su te "*religiozne tajne*" u osnovi, stvar uobrazilje, odnosno, one su "*simboličko-metaforičke slike*" kojima Kur'an opisuje (opće) istine. Ukoliko se slijedi unutarnje značenje religioznih tekstova, religija će kazati isto što i filozofija: da je stvaranje svijeta nevremenito/vječno i da ono, nužno, proizilazi iz Božijeg uma.¹⁹

Islam kao vjera i uvjerenje *al-'aqida al-imaniyya* () je jednostavan i istine vjere '*usul ad-din* () su proste i

¹⁸ Vidi filozofski roman Ibn Ruždova prethodnika, iz Andalusa, Ibn Tufajla koji stoji na sličnim pozicijama. Ibn Tufejl, *Živi sin Budnoga*, Sarajevo, 1986.

¹⁹ L. Gauthier : Ibn Rochd (Averroes), Paris, 1948, p.36-38 .

jednostavne. Ibn Rušd i ovdje primjenjuje hermeneutičku metodu - koju na sebe preuzimaju samo filozofi - smatrajući da te istine um ne može spoznati svojim prirodnim moćima te je stoga nužno da ih prihvati neupitno i bez ikakve rasprave. Ni ovaj stav, kao bitno religiozni, kao religiozna istina, nije izvan filozofije jer um filozofa utapa razliku između religije i filozofije i sjedinjuje ih utoliko ukoliko se razvija i dostiže do "aktivnog uma" *al-'aql al-fa'al* ().²⁰

Pri tome imamo na umu da Ibn Rušd ne usvaja neoplatonističku teoriju emanacije jer tvrdi da je Bog stvaralac ukupnosti bivstvjućeg, dakle i nebeskih sfera i da je stvaranje bespočetno i nevremenito/vječno.²¹

Ovo stvaranje nije neoplatonističko postepeno proizilaženje umnosti jer je Bog stvaralac supstancije i svih drugih odvojenih umova. To znači da su oni sekundarni uzroci koji ne mogu sami po sebi, stvarati esencije jer i njih sam Bog stvara, u cijelosti, i u jednom trenutku. Ibn Rušd je uz Aristotela kada tvrdi da postoje brojni nepokretni pokretnici, odnosno imaterijalni umovi čiji broj odgovara broju nebeskih sfera. Prvi um/umnost jest Bog i on je iznad svih drugih odvojenih umova. Ibn Rušd smatra da postoji sedam planeta i svaka posjeduje svoje posebno kretanje koje je, kao takvo, uključeno u zajedničko kretanje Neba. Svaka od ovih sfera posjeduje svoju umnost/um koji je pokreće i on je, u neposrednoj ovisnosti o Bogu. Prema tome Ibn Rušd se razlikuje od islamskih neoplatoničara koji su isticali devet, odnosno deset odvojenih umnosti nakon samoga Boga.²²

Uz to, vidno je i njegovo neprekidno nastojanje da Aristotela približi islamskim misliocima.

Kao što je Gazali u djelu *Tahafut al-falasifa* izložio mišljenja islamskih peripatetičara al-Farabija i Ibn Sinaa i opovrgnuo njihove dokaze o vječnosti/nevremenitosti svijeta i njegovoj bespočetnosti,

²⁰ Z. Hudairi, *Atar Ibn Rušd fi falsafa al-usut al-wusta*, al-Qahira, 1983, str. 135.

²¹ Šire izlaganje Ibn Rušdovog odnosa naspram neoplatonističko-peripatetičke teorije emanacije zahtijevalo bi precizniju analizu i objašnjenje Ibn Rušdovih ideja biti i bitka, zatim mogućeg i nužnog te same teorije umova/umnosti, što mi, u ovom radu ostavljamo po strani.

²² M. Qasim, *Nazariyya al-ma'rifa inda Ibn Rušd*, al-Qahira, 1973, str. 118 -121.

to isto je učinio Ibn Rušd u svom *Tahafutu*: izvršio je kritičku analizu Gazalijeva djela i opovrgnuo njegove temeljne kritičke postavke i argumente u nastojanju da objedini stavove islamskih peripatetičara i Aristotela. U tom smislu Ibn Rušd je zauzeo posebnu teorijsku poziciju i oformio kritičko-racionalističku metodu koju karakterišu sljedeći elementi:

1. Prihvatanje valjanih i istinitih argumenata koje iznosi Gazali u svom *Tahafutu* podsjećajući da je to filozofski način mišljenja, a odbacivanje svih tvrdnji i stavova za koje je smatrao da su dijalektičko-retorički i kao takvi pogrešni i neistiniti,

2. pobijanje Gazalijevih proturječnosti kao mišljenja za koje je Gazali tvrdio da, kao proturječno, proizilazi iz navedenih filozofskih argumenata

3. iznošenje drugih dokaza kao proširivanje i učvršćivanje filozofskog mišljenja što upućuje na njegovu podršku i pripadnost strogom peripatetičkom racionalizmu,

4. obznanjivanje da *Tahafut at-tahafut* nije samo zbir filozofsko-logičkih argumenata nego široko zasnovano pobijanje Gazalijevog napada na filozofe uz tvrdnju da većina Gazalijevih dokaza ne dostiže nivo filozofske izvjesnosti *al-yaqin wa al-burhan* (), nego, naprotiv, predstavlja zbrkana sofistička samoporicanja,²³

5. iznošenje stavova koji se iskazuju kao čisti filozofski stavovi jednog filozofa koji polemizira tako što na argumente odgovara argumentima; njegovi teološko-pravni stavovi, biće označeni jakim Gazalijevim utjecajima.²⁴

Um i duša

Duša je kod Aristotela *forma* tijela. I kada propadne tijelo iščezne i *forma* ili *duša*, istovremeno. Jasno je da ovo shvatanje stoji u potpunoj suprotnosti spram islamskog učenja o duši.

²³ TT, str.75-82.

²⁴ Ibn Rušd, Talhis kitab an-nafs, Predgovor, A.F.Al-Ahwani, al-Qahira, 1950, str.57-59.

Ukoliko duše propadaju i nestaju sa propadanjem i nestankom tijela, šta je onda sa polaganjem računa i odgovornošću, nagradom i kaznom na budućem svijetu? Aristotel će ipak u djelu O duši nabaciti da u racionalnoj duši postoji odvojeni um koji ne propada.

Ibn Rušd preuzima Aristotelovu terminologiju i njegove podjele (racionalne) duše ili (raz)uma. Djelatni um *'aql bi al-fi'l* () on imenuje stečenim *al-'aql al-mustafad* () ili habitualnim *al-'aql bi al-malaka* () umom. Problem se javlja kada treba odrediti koji je od tri formirana uma racionalne duše Materijalni um *al-'aql al-hayulani* (), aktivni um *al-'aql al-faal* () i stečeni um *al-'aql al-mustafad* () vječan a koji propada? Koji je univerzalan a koji pojedinačan? On kritikuje neke Aristotelove komentatore (Temistije, A. Afrodizijski) koji su tvrdili da je materijalni um bespočetan a da su umnosti/inteligencije/univerzalije nastajuće i propadajuće. Materijalni um kod Ibn Rušda, prema jednom mišljenju (al-Ahvani), jest "forma-struktura koja propada", on je "priprema" koja nastaje da bi se prihvatile umnosti/intelekti/inteligibilije i ima ulogu materije u odnosu na formu. Same umnosti/inteligencije su bespočetne.²⁵

H. Al-Fahuri i H. al-Garr smatraju da Ibn Rušd jedanput govori o propadanju materijalnog uma a drugi puta o njegovoj bespočetnosti/vječnosti; moguće je da je mislio na ljudski um uopće koji, kao takav, ostaje i nakon propadanja pojedinaca.²⁶

Čini se ipak da je materijalni um kod Ibn Rušda - neovisno o tome što, kao pojedinačan i brojan, nestaje sa nestajanjem pojedinaca- bespočetan i vječan, jer je univerzalan i jedan u odnosu na čovječanstvo. Stoga on kao "*pojedinačna priprema*" propada ali kao "*univezalna priprema*" ostaje i ona je vječna. Ova teorija je, dakle, dvostruka, jer se, s jedne strane, materijalni um kao brojan i pojedinačan realizira u pojedincima, a sa druge, on je univerzalna supstancija koja je odvojena od tijela, jedna, bespočetna i vječna.²⁷

²⁵ H.A. Al-Fahuri, H. Al-Garr, *tarih al-falsafa al-arabiyya*, al-Qahira-Bayrut, 1957-58, II, str. 434-439.

²⁶ Z. Hudazri, *Atar Ibn Rušd*, str. 331.

²⁷ Ibn Rušd, *Talhis kitab an-nafs*, str. 88-89.

Aktivni um izravno određuje sam Ibn Rušd pa kaže: "Ovaj um je viši od materijalnog; on je, po sebi, aktivna egzistencija trajnog uma, svejedno da li ga mi (naše duše) znamo/spoznajemo ili ne. Um je, zapravo, inteligencija/umnost/intelekt/univerzalija u punom smislu te riječi. On se razabire i jasno iskazuje kao forma i kao aktivno djelovanje. Stoga se smatra da je um za nas moguć po drugome, tj. po tome što je on naša forma koja nas uvijek, kao bespočetna inteligencija/umnost, nužno pogada. Aktivni um, po sebi, neovisno dakle o tome da li ga mi znamo/spoznajemo ili ne, ne stiče umnu egzistenciju zahvaljujući našem djelovanju kao što je to slučaj kod materijalnih umova *al-ma'qulat al-hayulaniyya* (). Ovo stanje se određuje/imenuje kao jedinstvo- *al-ittihad* () i sjedinjenje *al-ittisal* ()".²⁸

On potom nastavlja: "Da li je sjedinjenje teorijskih umnosti/inteligencija s nama ono koje sličí sjedinjenju odvojenih materijalnih stvari kao što se to kaže za aktivni um/umnost koji se , za vrijeme aktivnog korištenja/djelovanja , sjedinjuje s nama."²⁹

E. Renan smatra da je ova teorija aktivnog uma mudra i oprezna: ovaj um je potpuno odvojen od čovjeka i nema nikakvog dodira sa materijom, jedan je, nema brojnosti u sebi osim broja pojedinaca koji "u njemu učestvuju". Govor o jednoći *aktivnog uma*, znači zapravo jednoću i univerzalnost principa ljudskog uma kao istovjetnosti psihološko-duhovne konstitucije čovjekove. Stoga vječnost ovog uma kod Ibn Rušda označava vječnost ljudske vrste.³⁰

De Wulf, jasnije od Renana, navodi da je ljudski um zadnji um nebeskih sfera, imaterijalna forma, vječna i odvojena od pojedinaca; to je um koga karakteriše jednoća i on je, u isto

²⁸ Ibn Rušd, Ibid, str.72-73.

²⁹ Ibn Rušd, Hal yattasilu bi al-'aql al-hayuulaani al-'aql al-fa'aal va huva multabis bi al-gism, u :Talhis kitab an-nafs, str. 121.

³⁰ E.Renan,op.cit.135-138.Prema Renanovom radikalnom antiislamskom stavu islamska filozofija je postojala "ne uz islam nego uprkos islamu", kao što je nauka Zapada rođena protiv katolicizma. "Muslimani su prve žrtve islama" kaže renan, stoga je njihov povijesni zadatak da potrgau obruč islamske tiranije, istočne despotije, kao što je to učinila Evropa s kršćenstvom izuzev Španije, F. Saltaga, Islam u iskrivljenom ogledalu, Sarajevo, 1998, str.121.

vrijeme, i aktivni um i materijalni ili mogući um. On, u cijelosti, nije pojedinačan niti stvaran/predmetan. To je luča koja osvjetljava pojedinačne duše i (tako) uključuje ljudsko učestvovanje u bespočetnim, vječnim istinama. Perceptivno-spoznajni proces se odvija tako što se odvojeni um čvrsto jedini sa pojedincem pomoću djelovanja na posebne osjetilne forme (kod) svakog pojedinca.³¹

Uistinu, stav o egzistenciji aktivnog uma izvan pojedinačne duše uključuje i stav o jednoći ovog uma u odnosu na čovječanstvo jer u njemu učestvuju brojne duše: to, konsekvantno, znači samo odbacivanje individualne vječnosti duše a ne i odbacivanje vječnosti univerzalne ljudske duše.

Odbacivanje pojedinačne vječnosti duše stoji u proturječnosti sa učenjima nebeskih/objavljenih religija i to je ona slijepa ulica u koju vodi Ibn Rušdova teorija jednoće aktivnog uma - monopsihizam (*wahdat al-'aql al-fa'al*, - *Unite de l'intellect agent*).

On zbilja govori o jedinstvu i egzistenciji aktivnog uma izvan pojedinačne duše, ali ta duša je u mogućnosti da se s njim sjedini. Sjedinjavanje *al-ittisal* () upravo podrazumijeva sjedinjavanje materijalnog i aktivnog uma. U Ibn Rušdovu djelu, koje je nakon njegove smrti uredio njegov sin stoji: "Ovaj um (aktivni) ima dvije uloge: on kao odvojen *mufaraq* () misli sam sebe kao što to čine i drugi odvojeni *umovi/umnosti/inteligibilije*, s jedne strane, i sa druge, on misli umnosti/inteligencije materijalnog uma, tj. izvodi ih iz potencijaliteta u aktualitet. Aktivni um je sjedinjen sa čovjekom kao njegova forma."³²

Dakle, prva uloga aktivnog uma je da kao i ostali odvojeni umovi/umnosti misli sam sebe i u tom slučaju on i njegove *inteligibilije/umnosti al-ma'qulat* () su jedno - identitet, a druga, da se sjedinjuje *ittisal* () sa materijalnim umom kao što se materija *madda* () sjedinjuje sa formom *sura* () i da na taj način potencijalne umnosti/inteligencije kao materijalni um,

³¹ De Wulf, *Historie de la philosophie medievale*, Tome I : Des Origines jusqu'à Thomas d'Aquin. 5^{eme} edition Francaise, Louvain, 1924, p.216-217

³² M,Qasim, *Fi an-nafs wa al-'aql*, Ibid, str.246-250.

pretvara u aktualne. Forma je uvijek, kod svih peripatetičara, dakle i kod Ibn Rušda kao strogog sljedbenika Aristotela, jedna, univerzalna, bespočetna i vječna.

M. Qasim (i M. Abduhu) pristupa ovom pitanju sa pozicija Ibn Rušdove teorije usaglašenosti filozofije i religije. On smatra, da se Ibn Rušdova teorija o duši, u svim njegovim djelima pa i u Tuhafutu, zasniva na dvije temeljne ideje:

a) Ibn Rušd je u ovom učenju potpuni aristotelovac i ne stoji pod kakvim uticajem neoplatonizma, što znači da se, za razliku od neoplatonističkih shvatanja, ukupan proces spoznaje vrši unutar duše. Toj duši ništa ne pridolazi izvana putem bilo kakvog oblika emanacije, i

b) pojedinačna duša kod Ibn Rušda jest vječna; stoga pripisivanje Ibn Rušdu ideje o jednoći duše ili jednoći aktivnog uma predstavlja veliku zabluđu.

On preuzima stav E. Renana da jednoća aktivnog uma kod Ibn Rušda predstavlja jednoću racionalno-spoznajnih percepcija, smatrajući pri tome da Ibn Rušd interpretira i razumijeva Aristotela u svjetlu ideje o jednoći uma kao "jednoći tri uma". Aristotel, naime, ne razlikuje prirodu materijalnog uma od prirode aktivnog uma.

Da bi uspio u svom naumu, prema mišljenju M. Qasima, Ibn Rušd je modificirao Aristotelovo učenje tako da se duša kod njega ne shvata kao forma tijela nego kao duhovna bit *dat ruhiyya* () koja se sjedinjuje sa tijelom. Stoga je pojedinačnost ili posebnost tijela nužno određena ovom biti. U tom slučaju pasivni um ili aktivni um su dvije pojedinačnosti. Ono posredujuće i zajedničko između svih pojedinaca jesu umnosti-inteligibilije kao njihova racionalna forma sama.³³

M. Qasim također tvrdi, slijedeći prethodnu liniju mišljenja, da se um kod Ibn Rušda, svedeno da li materijalni ili aktivni, uspostavlja moćima i sposobnostima racionalne duše, duše koja predstavlja slobodnu i odvojenu supstanciju neovisnu o tijelu.³⁴

³³ M. Qasim, *Nazarivva al-ma'rifa*, str.9-11; M. Qasim, *Fi an-nafs wa al-aql*, str.130.

³⁴ Ibn Rušd, TT, str.92-93; NN, str.24, 1, 45-46.

Djelatni/aktualni um *al-'aql bi al-fi'l* () je isti kao i kod Aristotela: propada sa nestankom samog pojedinca.

Kada je u pitanju vječnost i jedinstvo racionalne duše Ibn Rušd kaže: "Što se tiče postavke o brojnoj mnoštvenosti nematerijalnih duša, ona filozofima nije poznata stoga što je uzrok brojnoj mnoštvenosti materija, a uzrok suglasja unutar brojne mnoštvenosti forma.... Pojedinač *aš-šahs* () od pojedinca se razlikuje samo po materiji *al-madda* ()."

Pa nastavlja. "Što se tiče Zayda, on brojno nije 'Amr, ali on i 'Amr su jedno po formi, koja jest duša. Ukoliko bi, na primjer, Zaydova duša bila brojno drugačija od 'Amrove duše, kao što je brojno Zayd nešto drugo od 'Amra, 'Amrova i Zaydova duša bile bi brojno dvije a formom jedno, pa bi onda duša imala (neku drugu) dušu.

Iz toga nužno proizilazi zaključak da su Zaydova duša i 'Amrova duša po formi jedno, a ono što je formom jedno posjeduje brojnu mnoštvenost tj. djeljivost samo po materiji. Ako duša ne propada/umire kada propadne tijelo, ili ako ima u sebi nešto u smislu ovog atributa, onda je nužno da, nakon što se odvoji od tijela, bude brojno jedna... Duša je najbližnja svjetlosti, te kao što se svjetlost dijeli podjelom osvijetljenih (nebeskih) tijela, da bi opet postala jedno kada tih tijela nestane, isto tako je i s dušom u odnosu prema (ljudskim) tijelima."³⁵

Zapravo, Ibn Rušdovi stavovi o duši, koje iskazuje u strogo filozofskim djelima kao što su *Kitab an-naḥs* i *Komentar Metafizike*, razlikuju se od stavova koje iznosi u "djelima usaglašavanja filozofije i religije", u *Tahafutu*, *Manahig al-adilla* i *Kašf al-maqal*.

Ova Ibn Rušdova teorija o umu ili duši ostaje, u izvjesnoj mjeri, nejasna i teško razumljiva iz više razloga. U te razloge spadaju i nejasnoće Aristotelova učenja o duši-umu koju on slijedi, s jedne strane, a sa druge otvorene prijetnje religioznog ekstremizma nekih orijentacija *ilm al-kalama* njegova doba

³⁵ Ibn Rušd, TT, str.95-96; NN, str.26-27, 1, 49-52.

izražene i u stavovima samoga Gazalija. Ibn Ruždovi tekstovi nisu mogli izbjeći te uticaje.

Njegova teorija o duši i proživljenju nakon smrti - sve religije se temelje na polaganju računa i odgovornosti za ovaj život a to se ne da razumijevati bez vječnosti duše i proživljenja nakon smrti - u osnovi, ipak ostaje u okviru ideje koju je zagovarao Ibn Sina na islamskom istoku, ideje koja je i dovela do Gazalijeve osude filozofa za nevjerovanje.

Mr Orhan Bajraktarević, lecturer

**ABOUT PHILOSOPHICAL IN RELIGION AND
RELIGIOUS IN PHILOSOPHY: IBN RUSHD**
(Sketch for a rational theory of religion)

Summary

Ibn Rushd begins his discussion about philosophy with the questions if philosophy, according to Islam, is allowed, forbidden, recommended, or ordered/obligatory.

Discussing the problem of the relation between philosophy and religion Ibn Rushd states that Islamic *shariah* orders *wagib* philosophising *tafalsuf*. Surprisingly, he firstly bases such his attitude on shariah law analogy *qiyas shariah* as a method and the kind of religious law source (and not as a rational-philosophical evidence), on numerous Qur'anic ayats which ask for conceptual thinking and general wisdom as such *hikma*: and what would this Qur'anic notion *hikma* mean if not the very philosophy, Ibn Rushd asks and answers at the same time.

In that sense Ibn Rushd underlines that "if there is contradiction between philosophy and theology the text of Revelation (*nass*) is to be interpreted and understood (*ta'wil*) in such a way which will discover it's hidden sameness with that what reason has established" and further says "as every expression of God's law should not be taken in it's literal meaning, it also should not be interpreted in such a way which could place it far from the literal meaning".

This rationalistic philosophical attitude and the critical method represent central position and foundation of Ibn Rushd's philosophical-religious and scientific thought in the whole. He, for

the difference from Ghazali, and from medieval Christian theologians/philosophers who find philosophy either in religion or drown it into mysticism/pantheism, sees religion in philosophy.

His theory about soul and Resurrection – all religions are based on responsibility for this life and that can not be understood without the eternity of the soul and life after death – basically, stands within the frame of idea pleaded by Ibn Sina on the Islamic east, the idea which provoked Ghazali's condemnation of philosophers for infidelity and atheism.

Hilmo NEIMARLIJA, Oswald Spengler - klasik dvadesetog stoljeća

Hilmo Neimarlija

OSWALD SPENGLER - KLASIK DVADESETOG STOLJEĆA

Prvo što čovjeka susreće kao neizbježna sudbina i što nijedno mišljenje ne može proniknuti niti volja izmijeniti jeste vrijeme i mjesto njegova rođenja: svako je rođen u jednom narodu, jednoj religiji, jednom staležu, jednom dobu, jednoj kulturi. A time je već sve odlučeno.

Spengler, *Neobjavljene skice i fragmenti*

Ime proroka i ugled klasika dvadesetog stoljeća Oswald Spengler stekao je djelom *Propast Zapada*. Raniji njegovi radovi dobili su naknadnu značajnost po *Propasti Zapada* i u odnosu na *Propast Zapada*, a mnogobrojni kasniji spisi nastali su i ostali u sjeni ovog opsežnog filozofskopovijesnog djela i njegova neobičnog djelovanja na maštu i mišljenje savremenika. U novijoj literaturi Zapada bilo bi teško naći pisca koji je izvršio tako snažan i mnogostran utjecaj sa samo jednim djelom i djelo sličnih intelektualnih zahtjeva koje je postiglo takav uspjeh u širokim krugovima čitalaca.

Kada je započeo rad na *Propasti Zapada*, Spengler je počeo razumijevati svoj život kao tvorbu vlastite životne misli i proživio ga je na način žrtve za djelo u kojem je ta misao našla puno razviće i sposobnost cjelovitog potvrđivanja. Sve ostalo što je činio i napisao izgleda da nije moglo izaći iz kruga pripremnih radnji i ponovljenih izraza njegova neumorna nastojanja oko uobličavanja, razjašnjavanja i dokazivanja ideje *Propasti Zapada*. Ta udesna obuzetost njegova života životom njegova jednog i, ustvari, jedinog djela odvojila ga je od onih proroka modernog Zapada koji su od drugih očekivali da mitski ili revolucionarno reagiraju na njihove proročke objave.

Rođen u Blankenburgu na Harzu 1880. g., Spengler je pohađao gimnaziju u Halleu, a studij matematike i prirodnih znanosti u Halleu, Münchenu i Berlinu. Habilitirao je, u drugom pokušaju, 1904. g. radom o metafizičkom temelju Heraklitove filozofije. Kao gimnazijski nastavnik predavao je u Saabrückenu, Dizeldorfu i Hamburgu. Predavački rad prekinuo je 1910. g., ugovorivši jednogodišnje odsustvovanje sa Visoke škole u Hamburgu radi "čitanja i pisanja". Premda je, po kazivanjima slušalaca i kolega, bio uspješan predavač, nastavničkom radu nije se više vratio. Nastanio se u Minhenu i tu vodio usamljenički život, okrenut knjigama i nezainteresiran za svakidašnje stvari i dublje veze i druženja. Izdržavao se koristeći skromnu ostavštinu nakon majčine smrti 1910. g.

Prvi nacrt *Propasti Zapada* Spengler je sačinio 1912. g. Bila je to skica djela o položaju zapadnog svijeta u savremenom dobu i njegovim izgledima u budućnosti. Izradi skice prethodio je rad u kojem je Spengler namjeravao iz razjašnjenja tadašnjih političkih pojava izvesti bitne smjernice epohe. No, prema svjedočenju u *Propasti Zapada*, u toku pripreme tog nevelikog rada uvjerio se da istinsko razumijevanje epohe zahtijeva mnogo širu osnovicu i da bez čisto metafizičkih razmatranja doba nema ni uvida dublje nužnosti.

Kada mu se rasjejnilo da se politički problem ne može razumjeti iz same politike i da se bitni povijesni tokovi opipljivo

pokazuju često samo na području umjetnosti, a nerijetko čak samo u obliku udaljenih znanstvenih i filozofskih misli, prvobitna tema rada se silno proširila. Nametnula su se mnoga nova pitanja i neočekivane veze među različitim pojavama koje su odavale skrivene zajedničke tendencije. Napokon mu se potpuno razotkrilo da se nijedan fragment povijesti ne može zbiljski sagledati ako se prije toga ne rasvijetli tajna svjetske povijesti općenito. A kako se na tome dotada nije ni približno radilo, ostali su neshvaćeni odnosi koji su povezivali oblike likovnih umjetnosti s oblicima rata i državne uprave, duboke srodnosti između religioznih i tehničkih nazora, političkih i matematičkih tvorbi, privrednih i spoznajnih oblika.

Poput drevnog tragaoca za ključevima svetih tajni kome se ukazalo rješenje najveće zagonetke modernih vremena, Spengler je tada povjerovao u vlastito otkriće posljednje osnove povijesnih pojava i tvorevina. Osnovu je vidio u organskim cjelinama i životnim tokovima visokih kultura kao čvrsto povezanim strukturama i procesima što iz skrivenih dubina povijesti izazivaju dešavanja na površini. Tome što je upravo njemu prvome pripalo da doprije do sudbonosnog otkrića - smatrao je - pripomogla je njegova dugotrajno nošena slutnja o postojanju neke postojane strukture historijskog čovječanstva, koja se nalazi iza svega slučajnog i neproračunljivog u pojedinačnim događajima, i snažni utisci koje je stekao o srodnosti savremenih zbivanja u Zapadnoj Evropi i Sjevernoj Americi sa zbivanjima u antičkom svijetu u razdoblju opadanja njegove kulture.

U širokim obrisima viđenja, koje je za njega zadobilo izvjesnost pune unutrašnje nužnosti, pojave i duhovnopolitičke tvorevine savremenog Zapada odavale su završni stadij u životu zapadnjačke kulture i epohu završavanja povijesti zapadnjačkih naroda. A u njegovoj sagledanosti života kao ozbiljavanja mogućeg to je značilo da je vrijeme intenzivnih mogućnosti vjere, pjesništva, filozofije i umjetnosti na Zapadu nepovratno prošlo i da su čovjeku Zapada preostale samo ekstenzivne civilizacijske mogućnosti kasnoga doba. Stoga je skicirano djelo *Propast Zapada*, čiji je

naslov dugovao izlozima tadašnjih minhenskih knjižara u kojima su najistaknutija mjesta zauzimale knjige o propasti antičke civilizacije, trebalo sezati dublje i dalje od uobičajenih tumačenja povijesne situacije vremena. Kao pravo povijesno razmatranje - i utoliko prava filozofija koja iscrpljuje sav sadržaj vremena - ono je trebalo iz rada stoljeća i životnog iskustva cijele zapadnjačke kulture proizvesti odgovor na veliko pitanje šta je za čovjeka na Zapadu još moguće a što on sebi mora uskratiti. Spengler ga je namijenio ljudima s instinktom za životne realnosti vjerujući da će navesti vodeće ljude nove generacije da se okanu lirike, slikarstva i spoznajne kritike i da, okretanjem tehnici, pomorstvu i politici, budućnosti svijeta Zapada daju izgled koji mu je neumitna sudbina već odredila.

Tako ocrtane Spenglerove ambicije sa *Propašću Zapada* bile su u napadnom nesuglasju sa njegovim autorskim preporukama. Pored objavljenog habilitacionog rada iz historije filozofije,¹ koji je odbranio šest mjeseci nakon neuspjelog prvog pokušaja i uz djelomično proširenje prvobitnog teksta disertacije, dotada je napisao samo veći broj skica za priče i drame. No, dok mu prvi akademski ogled nije izdržao prvi sud oficijelne kritike, njegovi strasni književni ogledi nisu izdržali njegov vlastiti strogi sud. Kasnije je objavio jedinu cjelovitu skicu drame pod naslovom *Pobjednik*, sa glavnim junakom u liku japanskog umjetnika koji, teško povrijeđen u bici s Rusima, svojom krvlju slika zapovjednika ruske artiljerijske jedinice od čije je granate ranjen.² Ti neuspjeli književni pokušaji imali su značajnu ulogu u Spenglerovim nastojanjima oko stila *Propasti Zapada*, ali su istraživači njegova opusa u njima uglavnom tražili najave pogleda iznesenih na stranicama *Propasti Zapada* ili čak porijeklo zamisli samog djela.

¹ Oswald Spengler, *Der metaphysische Grundgedanke der Heraklitischen Philosophie*, Halle 1904. Pod naslovom *Heraklit. Eine Studie über den energetischen Grundgedanken seiner Philosophie*, rad je ponovno objavljen u zborniku: Oswald Spengler, *Reden und Aufsätze*, München 1937.

² Usp. Oswald Spengler, *Der Sieger - Eine Skizze (1910)*, u: Oswald Spengler, *Reden und Aufsätze ...*

Tako je Stuart Hughes u *Pobjedniku* našao nagovještaje političkih gledišta autora *Propasti Zapada* i njegovo vjerovanje u pobjedničku moć umjetnosti nad smrću.³ Međutim, u građenju veza Spenglerovih književnih ogleda i nastanka *Propasti Zapada* vjerovatno je najdalje otišao savremeni njemački autor Rainer Thurnher tvrdnjom da je Spengler, očajavajući nad samim sobom zbog književnih neuspjeha, utjehu našao u spoznaji, koju je pretvorio u izvjesnost vlastite filozofije povijesti, da nije neuspješan on, nego sama epoha kao razdoblje neplodnosti evropskih umjetnosti i propadanja evropske kulture.⁴

Radu na formulaciji i historijskoj argumentaciji svoga otkrića Spengler se, stoga, predao sa samouvjerenosću mislioca koji posjeduje konačno rješenje za temeljne zagonetke povijesti, ali i sa osjetljivošću pisca koji poznaje teškoće u osiguravanju uvjerljivog oblika za viziju cjelovito uređenog povijesnog obilja. Nastavljajući se na tradiciju pisaca filozofskopovijesnih pregleda iz XIX st., u rad je unio široko historijsko znanje i smisao za historijske analogije, sigurnost pred najtežim filozofskim pitanjima i sposobnost građenja velikih misaonih struktura. U isto vrijeme, mučili su ga nagoni pjesnički otpor prema umrtvljujućem akademskom jeziku i izvorno nepovjerenje u apstrahirajuće pojmovne konstrukcije i historiografske sheme u kojima se odvijalo vladajuće zapadnjačko bavljenje poviješću. Iz tih razloga, u pripremi i pisanju *Propasti Zapada* neprestano se vraćao različitim stilskim vježbama i ponovnom čitanju književnih, filozofskih, historijskih i drugih djela. Dok je u vježbama, za koje je koristio književne oblike u kojima se već okušavao, nastojao postići odgovarajući jezik *Propasti Zapada*, u čitanjima je tražio dodatne potvrde nalazu o sudbinskoj predodređenosti prizora koji su mu se ukazivali u punoj podudarnosti na povijesnoj pozornici savremenog zapadnog svijeta i svijeta kasne antike.

³ H. Stuart Hughes, *Oswald Spengler - A critical estimate*, New York 1962, str. 6.

⁴ Rainer Thurnher, *Oswald Spengler - Njegova filozofija povijesti i njezine političko-ideološke implikacije*, u: Oswald Spengler, *Propast Zapada*, sv. I, Zagreb 1998, str. XVIII.

Sa otpočinjanjem prvog svjetskog rata Spengler je zapao u tešku materijalnu oskudicu. Ratne godine proživio je u pisanju i svakodnevnim nevoljama oko prehrane i grijanja. Usprkos znatnom oštećenju vida, zbog čega nikada nije pozivan u vojsku, veći dio prve knjige *Propasti Zapada* napisao je uz svjetlost svijeće. Može se pretpostaviti kako ga je u tim godinama oskudice posebno pogađalo otežano dolaženje do knjiga, jer je svoje kasnije honorare za *Propast Zapada* i visokotiražna izdanja publicističkih radova upotrijebio pretežnim dijelom za kupovinu više hiljada knjiga s različitih područja. No nakon nepunih šest godina priprema i pisanja završio je prvu knjigu *Propasti Zapada*. Premda nepotpuno, djelo je u konačnom obliku nadmašilo polazne namjere autora i prvobitno obilježeni tematski raspon rada. Program korjenitog rasvjetljavanja zbivanja u sadašnjosti i budućnosti zapadnoevropskih zemalja proširen je na sveukupnost višeg povijesnog života čovječanstva, a otkriće osnove povijesnih pojava i tvorevina zadobilo je formu morfologije svjetske povijesti kao cjelovite i nove filozofije povijesti.

U tom promijenjenom okviru Spengler je povijest odredio kao krajnju mogućnost potpunog oblikovanja stvarnosti i suprotstavio prirodi kao drugoj mogućnosti. Ujedno je, utvrđujući prapitanje ljudske egzistencije u pitanju koji od ta dva oblika stvarnosti ovladava budnom sviješću čovjeka, oštro razlučio organski karakter povijesne slike svijeta i mehanički karakter prirodne slike svijeta. Prirodi je pridao oznake prostornog svijeta, svijeta ponovljivih fenomena i znanstvenih istina, a povijesti oznake vremenskog svijeta, svijeta neponovljivih pojava i historijskih činjenica.

Povijesno zbivanje svijeta zatvorio je u visoke kulture kao osnovne jedinice i uzajamno nepovezane likove jedinstvene morfološke slike svjetske povijesti. U njihove životne svjetove smjestio je živu stvarnost povijesti, odnose među njima prikazao je kao privide povijesne zbilje, a ljudsko opstojanje izvan njih opisao je kao rasuto dešavanje života nepovijesnih ljudi, kao trajanje vječitih pripadnika ljudske vrste. U životnom svijetu zapadnjačke

kulture ustanovio je samo jedan od tih likova, potpuno ravnopravnih po povijesnoj izraslosti i dostojanstvu.⁵

Druge likove izdvojio je organskim razdvajanjem i povijesnim individualiziranjem životnih svjetova egipatske, babilonske, kineske, indijske, antičke, meksikanske, arapske i buduće ruske kulture. Svakoj od ovih kultura pripisao je individualnost najvišeg ranga, životno-simbolsku cjelovitost i istovjetnu unutrašnju strukturu. Njihova pojedinačna trajanja podvrgao je organskoj temporalizaciji i ograničio na približno hiljadu godina, tokom kojih svaka kultura prolazi identične faze rađanja, mladosti, zrelosti, starenja i gašenja u neopozivoj i neodgodivoj smrti.

U životnim fazama kulture, kao svojevršnim klimatskim spratovima vegetacije što neumoljivo određuju vrstu, bujnost i trajanje kulturnog rastinja, organski je strukturirao i povijesno relativizirao vjere, jezike, narode, carstva, umjetnosti, nauke. Pridajući im jednaku morfološku važnost i jedinstvenu simboličku čitljivost, tako je povezao vjerska učenja, državne oblike, umjetnička ostvarenja i filozofske konvencije sa sredstvima saobraćaja, knjigovodstvenim obrascima, uređenjem parkova i tehnikama ratovanja. Tim konzekventno provedenim povijesnim relativiziranjem on je obuhvatio i sva područja tzv. objektivnih znanja uključujući matematiku i egzaktnu znanost koje u svakoj kulturi izražavaju samo njoj svojstveno osjećanje svijeta i koje zato imaju znanstveno i simbolički tačno određeni raspon ograničenog važenja.

Završnu fazu u životu visoke kulture kao fazu njezine sklerotizacije, kao njezino dovršenje i nužni ishod, Spengler je označio civilizacijskim stanjem ili razdobljem civilizacije. Kod zapadnjačke kulture tu je fazu razotrkio u savremenom dobu držeći se njezine primarne organske temporalizacije i tumačeći događaje i zbivanja u zapadnom svijetu XIX i XX st. kao simptome

⁵ Jednakost kultura u dostojanstvu sretni je izraz Bernarda Cazes za Spenglerovo naglašeno individualiziranje kultura u potpunoj ravnopravnosti njihovih povijesnih ostvarenja. Usp. Bernard Cazes, *Povijest budućnosti*, Zagreb, 1992., str. 216.

i simbole gašenja njezinih životnih snaga. Izjednačujući tako temeljni problem sadašnjosti i budućnosti zapadnog svijeta sa problemom civilizacije, u analizu procesa opadanja zapadnjačke kulture upleo je, pored odgovarajuće poznorimske faze u životnom toku antičke kulture, i razmatranje organski istovremenih i morfološki jednako značajnih razdoblja opadanja i gašenja drugih visokih kultura.

Zamisao morfologije svjetske povijesti Spengler je odredio kao filozofiju sa osebujnom metodom komparativnog oblikovanja svjetske povijesti. Iskazujući zahvalnost neprepoznatoj filozofiji Goethea, koji svoje metafizičko učenje nije ostvario u ukrućenom sistemu, i, u mnogo manjoj mjeri, Nietzscheovoj filozofiji, filozofiju *Propasti Zapada* je okarakterizirao nefilozofskom filozofijom budućnosti u kojoj se izražava završna misaona mogućnost zapadnoevropskog svijeta i koja zato ne ulazi u jednu epohu zapadnjačkog mišljenja, nego čini epohu tog mišljenja. S takvim povijesnofilozofskim samorazumijevanjem on je u svom djelu odbio kompliciranost tradicionalnih filozofskopovijesnih problema, privilegiran položaj klasičnih likova zapadnjačke filozofije povijesti i oficijelni jezik akademske filozofije. Morfološka izdvajanja i usporedbe ostvario je u sugestivnim pjesničkim slikama različitih pojava i postignuća historijskog čovječanstva i u jeziku neobične razgovijetnosti i laskog razumijevanja složenog filozofskopo-vijesnog materijala. Težeći izražajnosti a ne preciznosti, djelovanju na čitaoce a ne njihovom obrazovanju, za težišne izraze svoje misli uzeo je riječi sudbina, postajanje, vjera, tajna, htijenje, instinkt, duša, sagledanje, pozvanje, činjenica, slučaj. U tim riječima nalazio je žive jezičke oblike u kojima se ozbiljuje život, za razliku od vladajućih pojmova u filozofiji i obrazaca u akademskim naukama Zapada koje je optužio za njegovo posmrtno definiranje.

Bila je već četvrta godina prvog svjetskog rata kada je Spengler završio prvu knjigu *Propasti Zapada*. Samouvjerenost s kojom je ušao u njezinu pripremu i pisanje u međuvremenu je prerasla u nadmoćno osjećanje pisca kome su razorni događaji

neposredno davali za pravo. I dok je gorostasna stvarnost rata, osvijetljena sutonskim sjajem raspada svih formi, prijetila ukidanjem stvarnosti svijeta, a užas smrti zadobivao kosmičke razmjere,⁶ Spengler je nudio svoj opsežni rukopis uglednim njemačkim izdavačima. Međutim, pozornost koju su izazivali golemi ratni sukobi nije bila dovoljna preporuka za djelo i pisca, koji je u međuvremenu objavio desetak kraćih radova i recenzija u časopisima.⁷ Držeći se starog njemačkog očekivanja da se u tumačenje svjetske povijesti upuštaju akademski autoriteti s najvišim naučničkim naslovima, ugledni njemački izdavači zanemarili su tu pozornost i redom odbili anonimusa. Izdavača za svoje djelo nepoznati je pisac konačno našao u bečkom nakladniku Braumulleru, o kome je dotada možda znao samo to da je izdavač *Spola i karaktera* Otta Weininger, jednog od rijetkih djela s područja duhovnih i historijskih nauka toga doba koja je respektirao u svojim filozofskopovijesnim razmatranjima.

Prvi primjerci prve knjige *Propasti Zapada* pojavili su se u aprilu 1918. g. u Beču.⁸ Štampana u skromnoj opremi i skromnom tiražu, knjiga je imala sve izgleda na neuspjeh kod čitalaca sličan neuspjehu kod izdavača.

Za popularna čitanja *Propast Zapada* je bila suviše zahtjevena, suviše naučnička knjiga. Privlačni naslov o *silasku ka dnu zemalja večeri*⁹ najavljiivao je pjesnički odaziv na prvu svjetsku noć Zapada

⁶ Prema opisu situacije Evrope u tim ratnim godinama u esejima Hermanna Brocha *Raspad vrijednosti (Mesečari III)*, Beograd 1992., i *Zlo u vrednosnom sistemu umjetnosti (Pesništvo i saznanje)*, Niš 1979.).

⁷ U vremenu od 1912. do 1917. Spengler je objavio nekoliko kraćih izvornih radova i nekoliko prikaza djela s područja filozofije kulture, sociologije književnosti i socijalnopolitičke teorije. Usp. Anton Mirko Koktanek, *Oswald Spengler in seiner Zeit*, München 1968, str. 473. i d.

⁸ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes - Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Band I: *Gestalt und Wirklichkeit*, Wien: Barumüller, 1918.

⁹ Prozaični izraz *Propast Zapada* kao prijevod poetičnog izraza *Der Untergang des Abendlandes* zaživio je u jezičnim prostorima južnoslavenskih naroda sa objavljivanjem prvog beogradskog izdanja Spenglerovog djela u uspjelom prijevodu Vladimira Vujića (Oswald Špengler, *Propast Zapada*, Beograd 1936-

prije negoli prozaičku analizu stanja u kojem su se nalazili zapadnoevropski narodi na kraju Prvog svjetskog rata. - Nasuprot tome, podnaslov djela - *Obrisi jedne morfologije svjetske povijesti*, - i naslov prve knjige - *Oblik i stvarnost* - upućivali su na akademski karakter još jednog pokušaja filozofskog prikazivanja svekolike povijesti Svijeta. Pritom je šeststo stranica knjige odavalo tipično njemačku grandioznost prikaza.¹⁰

Na drugoj strani, za akademska čitanja Spenglerova je knjiga bila suviše pretenciozna, suviše nenaučna. Njezine prve stranice dočekivale su skandaloznim programom predodređenja budućnosti zapadnog svijeta i uspostavljanja takvih sredstava razumijevanja životnih oblika historijskog čovječanstva pred kojima više ništa ne može ostati neproniknuto u velikom zagonetnom tkanju koje je nazvano poviješću.¹¹ Uz omalovažavanje vladajućih pogleda u

1937.). U najavama ovog izdanja, koje je objavljeno u renomiranoj filozofskoj biblioteci "Karijatide", ono je imalo naslov *Suton Zapada* i to je prvobitno rješenje bilo mnogo bliže intenciji izvornika. Kultura kod Spenglera ne propada katastrofično, munjevito niti bučno poput rušenja hrasta; ona propada na način lista hrasta koji mijenjanjem boje odaje gubitak životne snage i, kada konačno iscrpi sve sokove vlastitog života, na zemlju pada postepeno, "padobranskim poetskim padom". Tu dekadencijsku "padobransku poetičnost" naslova Spenglerovog djela uspostavili su naslovi njegovih izdanja u engleskom (*The Decline of the West*), ruskom (*Zakat Evrope*), francuskom (*Le déclin de l'Occident*), španjolskom (*La Decadencia de Occidente*), arapskom (*Inhilal el-garb*), talijanskom (*Il Tramonto dell'Occidente*).

Diferenciranim korištenjem Vujićevog drugog rješenja za naslov Spenglerovog djela u ovom radu se istodobno respektira njegova odomaćenost i njegovo dvostruko iznevjeravanje intencije izvornika. Da se u ovom radu pribjeglo vlastitom rješenju naslova Spenglerovog djela, ono bi glasilo: *Zapadanje Zapada*. Drastičniji primjer sličnog iznevjeravanja intencije Spenglerove filozofije povijesti pruža djelo Frederica Jamesona *Političko nesvesno*, gdje se Spengleru najizravnije pripisuje "katastrofična vizija povijesti" nasuprot "predviđačkim povijestima" Hegela i Marxa i "cikličnim ili vikoovskim vizijama povijesti". Usp. Fredrik Džejmson, *Političko nesvesno - Pripovedanje kao društveno-simbolični čin*, Beograd 1984, str. 30.

¹⁰ Prema karakterizaciji Jorge Luisa Borgesa u tekstu: *Oswald Spengler: Sažeta biografija*. Usp. Jorge Luis Borges, *Sveukupna biblioteka*, Republika, br. 11-12, Zagreb 1986.

¹¹ Opis povijesti kao zagonetnog velikog tkanja ovdje je preuzet od kasnog Schellinga. Usp. F.W.J. Schelling, *Filozofija mitologije*, Beograd 1988, str. 225.

zapadnjačkoj filozofiji i historiografiji i ironičnu osudu njihovih povijesnih shema, te su stranice izražavale autorovu svečanu uvjerenost da svojim djelom izvršava kopernikanski obrat na području historije i da ljudstvu Zapada osigurava završnu priliku za punovažno suočenje sa vlastitom sudbinom.

Međutim, svemu tome uprkos, Spenglerovo je djelo odmah po izlasku privuklo najširu pažnju, i nakon nekoliko mjeseci uslijedilo je drugo izdanje od istog izdavača, a u maju naredne godine i visokotiražno treće izdanje u nakladi poznate izdavačke kuće "C.H.Beck" u Minhenu.¹² U narednim mjesecima prva knjiga *Propasti Zapada* je "kao vihor" osvojila Njemačku i intelektualne krugove u drugim zemljama. Knjigu su čitali historičari, filozofi, pjesnici, novinari, političari, trgovci, vojnici, umjetnici, studenti, "ljudi sa ulice"; o njezinom sadržaju i stilu raspravljali su intelektualci u Minhenu, Berlinu, Beču, Moskvi, Rimu, Londonu; njezin magični utjecaj poticao je različita tumačenja i neumjerene pohvale, ali i budio mrzovolju i iznuđivao osude među predstavnicima akademske filozofije i historiografije. Početkom dvadesetih godina *Propast Zapada* je bila najviše čitana i komentirana, najviše slavljena i osporavana filozofska knjiga u njemačkom jeziku. Analizirajući korijene te masovne čitalačke uzbuđenosti Spenglerovim djelom, Ernst Cassirer je gotovo tri decenije kasnije, napisao kako možda nikada dotle nije neka filozofska knjiga doživjela tako senzacionalan uspjeh.¹³

Pisanju prve knjige *Propasti Zapada* Spengler je posvetio šest godina života ispunjenih odricanjem i mukotrpnim radom. Njezinu pojavu dočekao je bez prijatelja i u samoći, koju je Jorge Luis usporedio sa sudbinom Njemačke, koja je u to vrijeme bila također sama.¹⁴ Postavši za kratko vrijeme jednom od najčuvenijih i najutjecajnijih ličnosti Njemačke, Spengler nije odolio izazovima brzo stečene glasovitosti i prije nego što je završio drugu knjigu

¹² Ova je izdavačka kuća tada preuzela i do danas zadržala ulogu njemačkog izdavača Spenglerovih djela.

¹³ Ernst Kasirer, *Mit o državi*, Beograd 1972, str. 281

¹⁴ Jorge Luis Borges, Oswald Spengler: *Sažeta biografija ...*

Propasti Zapada, čiji se izlazak željno očekivao, upustio se u različite publicističke projekte. Objavio je više esejističkih radova,¹⁵ a najveću pozornost izazvala je njegova rasprava *Prusijanstvo i socijalizam*.¹⁶

Druga knjiga *Propasti Zapada*, sa naslovom *Svjetskohistorijske perspektive*, izašla je 1922. u tiražu od pedeset hiljada primjeraka.¹⁷ Jednako opsežna kao i prva knjiga, ona je podrobno dokumentirala Spenglerove bitne zamisli o organskoj strukturi svjetske povijesti i o istovjetnim povijesnim sudbinama vjera, jezika, naroda, gradova, država, privrednih ustrojstava i finansijskih institucija u životnim tokovima različitih kultura. Njezine posljednje stranice predočavale su završnicu zapadnjačke povijesti u skorom otpočinjanju divovske borbe krvi i kapitala u kojoj će evropski cezarizam, analogno pobjedama u carsko doba Kine i Rima, dokrajčiti savremenu diktaturu novca i njezinog političkog oružja, demokracije.

U međuvremenu, nalazeći se na pijedestalu intelektualnog heroja koji je sam podigao,¹⁸ Spengler je odbacio mogućnost akademskog angažmana i odlučio se za političko djelovanje

¹⁵ U godinama između pojave prve knjige i izlaska druge knjige *Propasti Zapada* Spengler je objavio, u posebnoj knjižici, raspravu *Preussentum und Sozialismus* (München 1919), rad *Gedanken zur lyrischen Dichtung* kao uvod u zbirku pjesama Ernsta Droemsa *Gesänge* (München 1920), i devet članaka u različitim časopisima i novinama: *Eduard Manet und Richard Wagner* (1920); *Kommunalisierung von Wirtschaftsbetrieben*; *Pessimismus?*; *Der Schundfilm und seine Bekämpfung*; *Englische und preussische Seele* (1921); *Jesus und Pilatus*; *Moderne Kriegsführung*; *Das römische Recht in antiker, morgenländischer und abendländischer Gestalt*; *Russisches Volkstum und Wirtschaftsprobleme Osteuropas* (1922). U zbornik Spenglerovih govora i članaka, *Reden und Aufsätze*, koji je priredila Hildegard Kornhardt (München 1937), uvršteni su radovi *Gedanken zur lyrischen Dichtung* i *Pessimismus?*

¹⁶ Rasprava je objavljena na švedskom (Stockholm 1921), ruskom (Berlin 1923) i španjolskom (Buenos Aires 1927), a ponovno je tiskana u zborniku Spenglerovih političkih spisa, *Politische Schriften* (München 1932).

¹⁷ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, II Band: *Welthistorische Perspektiven*, C.H.Beck, München 1922.

¹⁸ Prema opisu Johana Huizinga u tekstu *Dva hrvača s anđelom* (Gordogan, br. 25, Zagreb 1987).

pisanim radovima i neposrednim učešćem u političkim i kulturnim procesima u Njemačkoj. Ali, kao što je uočio Alastair Hamilton, ovaj mislilac osujećenog života, čija su dugoročna predviđanja često bila tačna, uglavnom je imao pogrešne kratkoročne prognoze.¹⁹ Na kraju 1917., u vrijeme pisanja predgovora za prvu knjigu *Propasti Zapada*, on je još vjerovao u vojničku pobjedu Njemačke.²⁰ Četiri godine kasnije izrazio je, kao zaključnu misao eseja *Pesimizam?*, uvjerenje da Nijemci neće ponovno dogurati do jednog Goethea, ali da hoće do jednog Cezara.²¹ Pozivajući na bezobzirno razbijanje ideala, u eseju je oglasio kako je rimska tvrdoća ono što sada nastupa u Svijetu i kako je sve manje mjesta za nešto drugo. S takvim očekivanjem, koje je predstavljalo njemačku konkretizaciju procesa u kojima je na kraju druge knjige *Propasti Zapada* predvidio ispunjavanje završne mogućnosti zapadne civilizacije, zastupao je naročitu varijantu pruskog socijalizma sa nasljednim vladarom kao put političkog oporavka Njemačke. Radi toga je uspostavljao veze sa ličnostima iz aristokratskih i vojničkih krugova za koje je smatrao da, u općem zamoru Zapada i postratnoj anarhiji Njemačke, mogu biti izvršioci zadatka što ga je postavila nužnost povijesti.

U tim vezama, koje su se poslije pokazale nedostojnim njegovih povijesnih motiva, za njega je bila najporaznija veza sa minhenskim mentorima neuspjelog pokušaja nacionalsocijalista 1924. da sruše Bavorsku vladu. Nakon tog događaja s razočarenjem je pisao o nacionalsocijalističkom amaterskom obožavanju zastava, kasnije parada i olahkih parola, a tri godine kasnije uputio je jasnu poruku starim i mladim nacionalistima da se politika treba zasnivati na trezvenom razumijevanju činjenica, a ne na romantičnim

¹⁹ Alastair Hamilton, *Fašizam i intelektualci 1919-1945*, Beograd 1978, str. 148.

²⁰ Predgovor za prvu knjigu *Propasti Zapada*, koji je napisao u decembru 1917, Spengler je završio sa željom da njegova knjiga ne bude posve nedostojna njemačkih vojnih uspjeha. Usp. Oswald Spengler, *Propast Zapada*, svezak prvi, Zagreb 1988, str. 5 (u nastavku: PZ I); Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München 1973, str. X (u nastavku: UdA).

²¹ Oswald Spengler, *Pessimismus?*, u: Oswald Spengler, *Reden und Aufsätze...*, str. 79.

osjećanjima.²² Vraćajući se tako tvrdom smislu za činjenice, koji je u *Propasti Zapada* izjednačio sa najvišim političkim osjećanjem sudbine i za koji je Peter Sloterdijk napisao da predstavlja vrhunac njegove političke botanike²³, Spengler je svoju poruku ponovio i u raspravi *Čovjek i tehnika*, jedinom cjelovitijem radu u kojem je pokušao ostvariti širinu filozofskopovijesnih vidika svoga glavnog djela.²⁴ Povijest je nešto, ustvrdio je u *Čovjeku i tehnicu*, što se nimalo ne obazire na naše očekivanje, što ne izlazi ususret našim željama i nadama; umjesto "tako treba biti" ili "tako bi trebalo biti", slijedi ono neumoljivo "tako jest" i "tako će biti". Dvadeseto stoljeće je dozrelo za prodiranje u krajnji smisao činjenica od kojih se sastoji svjetska povijest, i zato ponosna skepsa treba da napusti sentimentalizam prethodnog stoljeća.²⁵

Ipak, kada je došlo do političkog instaliranja nacionalsocijalista u Njemačkoj vodstvo je poduzelo sve što je moglo da ga pridobije i politički mobilizira.²⁶ Ali, uprkos vanjskoj

²² Usp. Anton Mirko Koktanek, *Oswald Spengler in seiner Zeit...* str. 439; Alaster Hamilton, *Fašizam i intelektualci 1919-1945 ...*, str. 155.

²³ Peter Sloterdijk, *Kritika ciničkoga uma*, Zagreb, 1992, str. 155.

²⁴ Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik*, München 1931. Rasprava je nastala kao prerađeni i prošireni tekst predavanja održanog u maju 1931. na godišnjoj skupštini Njemačkog muzeja u Minhenu, a Spengler ju je predstavio kao izvod iz opsežnog djela o povijesti čovjeka od njegova postanka, pa se knjižica u prvo vrijeme čitala kao prolegomena za najavljenju i nerealiziranu *Geschichte des Menschen von Ursprung an*. Premda je, zapravo, uokvirena tematizacija i popularizacija antropoloških pogleda iz *Propasti Zapada*, rasprava *Čovjek i tehnika* jedini je Spenglerov spis koji je imao značajniju izvornu recepciju i koji je u akademskim krugovima sačuvao djelomično samostalan "naknadni život" u odnosu na *Propast Zapada*. Godinu dana po pojavi *Čovjeka i tehnike* tiskano je drugo izdanje (München 1932) i uslijedila su objavljivanja prijevoda na holandskom (Leiden 1931), engleskom (London - New York 1932), talijanskom (Milano 1932), danskom (Kopenhagen 1932), španjolskom (Madrid 1934), hrvatskom (Zagreb 1941) i francuskom (Paris 1958).

²⁵ Oswald Spengler, *Čovjek i tehnika*, Split 1991, str. 9, i d; Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik*, München 1932, str. 5, i d.

²⁶ U julu 1933. priređen mu je kratki prijem kod Hitlera, nakon što je Goebbels prethodnih mjeseci uzaludno nastojao da ga nagovori da nastupa na radiju i nakon što je odbio njihovu ponudu da preuzme katedru historije na Univerzitetu u Lajpcigu. Hitlera je Spengler poslije opisivao kao "čovjeka beznačajnog, ali koji

podudarnosti pojedinih programskih stavova nacionalsocijalističkog pokreta sa njegovim zamislima o materijalizmu, socijalizmu, parlamentarizmu, pravu, sili, kapitalu, staležima, kosmopolitizmu, Spengler nije imao razumijevanja niti strpljenja za njihov antisemitizam i rasni populizam. Potrebu za snažnom vlašću i političkom oštrinom, o kojoj je govorio u *Prusijanstvu i socijalizmu* i u *Pesimizmu?*, u njegovim očima nisu mogli ispuniti pokličići masa na ulicama. U *Godinama odluke*, najtiražnijem publicističkom radu koji je objavio, napisao je kako je nacionalsocijalizam bio krenuo putem ka cezarizmu budućnosti, ali da je, skretanjem ulijevo, zadobivanjem gomile i oponašanjem boljševizma, otišao u prošlost, u partijnost i socijalističku ideologiju XIX st.²⁷ Stoga je vrlo brzo došlo do nacionalsocijalističkog osujećivanja i prešućivanja pisca *Propasti Zapada*, a potom i do otvorenog neprijateljstva između Spenglera i nacionalsocijalista. Sa osuda njegovih političkih pogleda prešlo se na raskrinkavanje njegove filozofije povijesti, i u tome je, uz druge

nešto želi i poduzima". Bilo je to iste godine u kojoj je Martin Heidegger proklamirao studentima Univerziteta u Frajburgu: "Nisu poučci i 'ideje' pravila vašeg postojanja; samo je Firer današnja i buduća stvarnost Njemačke i njezin zakon." (Usp. Anton Mirko Koktanek, *Oswald Spengler in seiner Zeit ...* str. 441; Hildegard Brenner, *Kulturna politika nacionalsocijalizma*, Zagreb 1992, str. 255.)

²⁷ Oswald Spengler, *Jahre der Entscheidung*, München 1933. Djelo je štampano u tiražu od sto hiljada primjeraka, a već naredne godine objavljeni su prijevodi na švedskom, francuskom, engleskom i španjolskom jeziku. Pisane s pretpostavkom da je Njemačka u opasnosti i s ambicijom da predodrede sudbinu Njemačke u svjetskopovijesnom političkom okviru, *Godine odluke* su primljene kao Spenglerova dijagnoza aktualnog stanja Njemačke i čitane kao njegovo neposredno političko izjašnjavanje. Stoga su autoru donijele mnoštvo pohvala, u prvom redu iz krugova stare njemačke desnice, ali i žestokih osuda iz vladajućih nacionalsocijalističkih krugova.

S obzirom na kasniji gubitak aktualnosti i opći zaborav ove rasprave, kao i ostalih Spenglerovih publicističkih radova, zanimljivo je priznanje koje je *Godinama odluke* učinio Ravmon Aron pola stoljeća po njihovom pojavljivanju. U posljednjem, posthumno objavljenom djelu *Posljednje godine vijeka (Le dernieres annees du siecle*, Paris 1984, str. 13), Aron je napisao kako je želio sačiniti esej "usporediv" sa Spenglerovim esejom. U svom djelu, međutim, on je suprotstavio Spenglerovoj viziji neopozivog kraja zapadne kulture dekadencijski ublaženu dramatizaciju povijesnog opstanka zapadnog svijeta.

predstavnik nacionalističke kritike, učestvovao i Alfred Rosenberg. Uključujući napad na Spenglerove poglede u jedan od ključnih tekstova nacionalističke ideologije, u *Mitu dvadesetog stoljeća* napisao je za pisca *Propasti Zapada*: "On ne uviđa da svijet oblikuju rasno-duhovne sile, već gradi apstraktne sheme kojima smo svi 'sudbinski' podložni. U krajnjoj liniji, ta sjajno izložena doktrina poriče rasu, ličnost, unutrašnju vrijednost, svaki realni, kulturno-proizvodni poriv srca srdaca' germanskoga uma."²⁸

Vrijeme političkog onemogućavanja Spenglera u Njemačkoj bilo je, međutim, vrijeme najširih evropskih predstavljanja i tumačenja njegovih pogleda. U toj drugoj deceniji po pojavi *Propasti Zapada* Spenglerovo obimno djelo čitalo se na ruskom, engleskom, francuskom i španjolskom jeziku.²⁹ Spengler je bio u središtu intelektualnih pozornosti kao filozofski pisac koji je u najkraćem roku i brže nego bilo koji njegov prethodnik ili savremenik u njemačkoj filozofiji postao mislilac Evrope³⁰ i evropski mislilac koji je potakao reprezentativne filozofske uzvrate na Istoku. Prije toga njegove su zamisli, pored ostalih, uključili u svoja filozofska razmatranja vodeći predstavnici modernog hinduističkog i muslimanskog mišljenja, Sarvepalli Radhakrishnan u djelu *Kalki ili budućnost civilizacije* i Muhamed Ikbal u djelu *Obnova vjerske misli u islamu*.³¹ No, to je zanemarivano kako u osudama Spenglera od nacionalističkog režima, tako i u kritikama

²⁸ Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, München 1934, str. 404. Navedeno u: Alaster Hamilton, *Fašizam i intelektualci 1919-1945 ...*, str. 155

²⁹ Oswald Spengler, *Zakat Evrope*, Moskva 1923; Oswald Spengler, *The Decline of the West*, London - New York 1926-1928; Oswald Spengler, *Le declin de l'Occident*, Paris 1931-1933; Oswald Spengler, *La Decadencia de Occidente*, Madrid 1932.

³⁰ Misli se na filozofe u vremenima nakon vremena Spinoze i Leibniza, dakle, u vremenima uzdizanja evropskih nacionalnih literatura i karakterističnog unutarevropskog kašnjenja u prijevodima. U *Uvodu u filozofije egzistencije* (Beograd 1977, str. 45. i d) Jean Beaufret navodi kako su Francuzi počeli otkrivati Kanta i Hegela sa najmanje jednim stoljećem zakašnjenja. Spenglerovi najistaknutiji savremenici u njemačkoj filozofiji, Husserl i Heidegger, imali su brži evropski prijem od Kanta i Hegela, ali i neuporedivo sporiji od Spenglera.

³¹ Sarvepalli Radhakrishnan, *Kalki or the Futur of Civilization*, London 1929; Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1932.

njegovog političkog njemstva koja su karakterizirala nastojanja da se u njemačkom horizontu njegove filozofije povijesti obilježe njezine granice i slaba mjesta. Tako je, ironijom sudbine ili po pravdi koju je Spengler zaslužio, izostalo pravovremeno i odgovarajuće priznanje njegove ukupne potvrde, njemačke, evropske i izvanevropske.

Stoga više nije moglo pomoći ni to što su pojedini savremenici u neprijateljstvu nacionalsocijalista i pisca *Propasti Zapada* na kraju prepoznali spor Hitlera i Spenglera, neizbježni sukob vatrenog političkog vođe, samouvjerenog stvoritelja povijesti, i vodećeg čovjeka duha, hladnog i skeptičnog filozofa povijesti.³² U Njemačkoj je već bilo zavladao vrijeme novog svrstavanja i samopouzdanja, i malo je bilo onih koji su zamjećivali taj spor, Spenglerovo ostajanje bez glasa u Trećem carstvu i njegovo vraćanje u osamu iz koje je pobjednički izišao sa prvom knjigom svoga životnog djela. Stručni filozofi, zabilježio je kasnije Theodor Adorno, već su se držali Heideggera, koji je njihovoj mrzovolji pružao uzvišeniji izraz, a mnogobrojni laički čitaoci *Propasti Zapada* u međuvremenu su okrenuli leđa filozofiji, i zaborav Spenglera lahko je padao zdravoj volji za životom.³³

U tom izopćenju, koje je prihvatio s rezignacijom ponosnog skeptika, Spengler je proživio posljednje godine života.³⁴ Objavio je

³² Usp. Pero Slijepčević, *Oswald Špengler u Trećem Carstvu*, u: Pero Slijepčević, *O njemačkoj književnosti i kulturi*, Sarajevo 1980.

³³ Theodor W. Adorno, *Spengler nakon propasti*, Gordogan, br. 25, Zagreb 1987.

³⁴ Njegov je tadašnji položaj vjerno predstavila dnevnička bilješka Thomasa Manna, najoštrijeg kritičara njegovog djelovanja u njemačkoj kulturi. U julu 1934. Manna je u izbjegličkom domu u Švicarskoj posjetio pjesnik Karl Wolfskehl, Mannov i Spenglerov zajednički prijatelj iz Minhena, koji je godinu dana ranije također izbjegao u Švicarsku. U bilješci o tom susretu Mann je naveo kako mu je Wolfskehl, govoreći o Spengleru, sa kojim je u prepisci i čije držanje hvali, rekao: "On je u Njemačkoj potpuno osamljen i prezren." Bilježeći to, Mann je dodao kako je Wolfskehl zaboravio na Spenglerov "udio u srozavanju filozofskog mišljenja". Usp. Tomas Man, *Dnevnici 1933-1934*, Novi Sad 1980, str. 402. (Treba imati u vidu da je Mann bio pod snažnim utjecajem pet godina mlađeg Spenglera, i taj je utjecaj naročito izražen u *Čarobnom brijegu*, da se potom pokušao oštro distancirati od Spenglera, posebno osuđujući njegovo pozivanje na Goethea, te da je konačno u *Doktora Faustusa* upleo kulturno-povijesni razračun sa pogledima pisca *Propasti Zapada*.)

nekoliko prigodnih tekstova i opsežnu studiju *Ka svjetskoj povijesti drugog milenija prije kršćanstva*.³⁵ Njegovo posljednje oglašavanje imalo je simbolični smisao za njegov položaj u Njemačkoj i Svijetu; bio je to telegrafski odaslani odgovor na pitanje američkog časopisa International - Cosmopolitan Magazine: *Svjetski mir - da li je siguran?*³⁶ Umro je u maju 1936., "na pola puta", napisao je godinu dana kasnije Jorge Luis Borges.³⁷ Sahranjen je u Minhenu, uz učešće najbližih srodnika i prijatelja, sahat ranije nego što je najavljeno u štampi zbog bojazni od ispada nacionalsocijalističke omladine. U posmrtni kovčeg stavili su knjige koje je nosio na sva svoja putovanja, Goetheova *Fausta* i Nietzscheova *Zaratustru*.

Pet godina nakon njegove smrti objavljen je, u nevelikoj knjizi pod naslovom *Gedanken*, tematski izbor njegovih misli koji je priredila Hildegard Kornhardt.³⁸ Prvi navod, u uvodnom poglavlju o sudbini, bila je prepoznatljiva tvrdnja iz *Propasti Zapada*: "Život ima jedan cilj: to je ispunjenje onoga što je njegovim nastankom određeno."³⁹ Dvanaesti navod u istom poglavlju potjecao je iz njegove rukopisne ostavštine i glasio je: "Značajan čovjek živi tako da je njegovo postojanje žrtva njegove ideje."⁴⁰ Spenglerovo potvrđivanje vlastite ideje obistinilo se i tri desetljeća po njegovom odlasku u sudbini djela *Prapitanja*,⁴¹ koje je tada objavljeno i u kojem su prezentirani fragmenti njegove nezavršene "metafizičke knjige" što ju je najavio u drugoj knjizi *Propasti Zapada*.⁴²

Po položaju u odnosu na *Propast Zapada* fragmenti *Prapitanja* podsjećaju najprije na mjesto zapisa iz *Parerga i paralipomena* u odnosu

³⁵ Oswald Spengler, *Zur Weltgeschichte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends*, Die Welt als Geschichte, 1-5, Stuttgart 1935. Rad je ponovno objavljen u zborniku *Reden und Aufsätze*.

³⁶ Usp. Oswald Spengler, *Reden und Aufsätze* ... str. 292. i d.

³⁷ Jorge Luis Borges, *Oswald Spengler: Sažeta biografija* ...

³⁸ Oswald Spengler, *Gedanken*, München 1941. U izbor su uvrštene misli iz neobjavljenih zapisa i *Propasti Zapada*, te, u manjoj mjeri, iz drugih spisa. Engleski prijevod izbora objavljen je u Čikagu 1967, pod naslovom *Aphorism*.

³⁹ Oswald Spengler, *Propast Zapada*, svezak drugi, Zagreb 2000 (u nastavku: PZ II), str. 43; UdA, str. 613

⁴⁰ Oswald Spengler, *Gedanken* ... str. 4.

⁴¹ Oswald Spengler, *Urfragen – Fragmente aus dem Nachlass*, München 1965,

⁴² PZ II, str. 1; UdA, str. 557.

na *Svijet kao volju i predodžbu* Arthura Schopenhauera, kao što Spenglerov mislilački nastup u dvadesetom stoljeću sličí ponajviše na Schopenhauerov prijestupnički filozofski nastup u XIX st. Stoga se moglo predvidjeti njihovo naknadno preuzimanje uloge u predstavljanju Spenglerove misli kakvu su imale *Parerga i paralipomena* u predstavljanju Schopenhauerove misli. Mnogim poklonicima Schopenhauerove filozofije zapisi iz *Parerga i paralipomena* poslužili su kao olakšavajuća zamjena za čitanje njegovog opsežnog i zahtjevnog glavnog djela. Ali, to se nije dogodilo sa *Prapitanjima*, premda je Spenglerovim fragmentima od izdavača i priređivača pripisana vrela aktualnost i značenje elementarnog odgovora na Goetheove "prariječi", "prasimbol" i "prafenomen".⁴³ Kao ni drugi Spenglerovi spisi, *Prapitanja* nisu izašla iz sjene *Propasti Zapada*, jer su u suhoj aforističkoj formi izražavala pitanja što su na sugestivan način predočena u *Propasti Zapada* kao velika pitanja čovjekova uobličavanja svijeta i zadobivanja vlastita lika na koja nema odgovora zato što su ona sama za sebe odgovori.⁴⁴

Držeći teškom zabludom zamišljaj predstavnika sistematske filozofije da su ta velika pitanja u svim vremenima ista i da se na njih napokon jednom može odgovoriti, Spengler ih je opisao kao vrhunske životne simbole koji dijele opću sudbinu prolaznosti. To su sfingoidne enigme svake kulture u kojima su pitanje i odgovor jedno. I kao što te velike mitske zagonetke ne traže niti dopuštaju "naknadne" odgovore, na njih se ne mogu primijeniti ni "prethodna" pitanja. Veliki mitovi za Spenglera su životni odgovori kulture kojima se ne postavljaju pitanja. Organski zbir mitova evropske kulture on je označio faustovskom mitologijom pogleda na svijet čovjeka što istražuje svijet.⁴⁵ Na kraju prve knjige *Propasti Zapada* napisao je da Faust iz drugog dijela tragedije umire, jer je postigao svoj cilj u anorganskom kraju svijeta koji je istraživao. A kraj svijeta, kao dovršenje unutrašnje nužnog razvoja

⁴³ Usp. Oswald Spengler, *Urfragen* ... str. IX; Anton Mirko Koktanek, *Oswald Spengler in seiner Zeit* ... str. 527.

⁴⁴ PZ I, str. 51; UdA, str. 57.

⁴⁵ PZ I, str. 436; UdA, str. 514.

mitskih zagonetki Zapada i sumrak njegovih bogova, vidio je u učenju o entropiji kao posljednjem, ireligioznom izražavanju faustovske mitologije.⁴⁶

Uprkos nevoljama izopćenja u kojima je proživio posljednje dane života, Spengler iza sebe nije ostavio nikakvog traga sumnji da je svojim životnim djelom ispunio vlastiti životni cilj, da je u *Propasti Zapada* ispisana cijela i neopoziva sudbina zapadnog svijeta. Stoga stoji ocjena po kojoj ne vrijedi uz *Propast Zapada* spominjati druga Spenglerova djela; što manje o njima, to bolje za razumijevanje njegova životnog djela i pravednije za njegovu ličnost, misao i žrtvu.

REZIME

Rad predstavlja Oswalda Spenglera kao klasika XX st. koji je ime i ugled stekao djelom *Propast Zapada*. U tom djelu Spenglerova je misao dobila puno razviće, i sve drugo što je on radio i pisao ostalo je u sjeni ovog opsežnog filozofskopovijesnog djela i njegova neobičnog djelovanja na maštu i mišljenje savremenika. U radu se prati nastanak i prijem *Propasti Zapada*, izlaže se osnovna struktura Spenglerovih pogleda, obilježavaju najvažnija mjesta Spenglerove autorske biografije i utvrđuju reprezentativni izrazi njegovih mislilačkih potvrđivanja i osporavanja.

⁴⁶ PZ I, str. 463; UdA, str. 547.

Hilmo NEIMARLIJA, Oswald Spengler - klasik dvadesetog stoljeća

Dr Hilmo Neimarlija

OSWALD SPENGLER – CLASICIST OF THE TWENTIETH CENTURY

Summary

This paper presents Oswald Spengler as a classical author of the twentieth century, who acquired his name and reputation on the basis of his work *The Fall of the West*. Spengler's thought was fully developed in this work and all other his works lie in the shadow of this voluminous philosophical-historical work and its unusual influence on imagination and thought of the contemporaries. This paper follows creation and reception of *The Fall of the West*, exposes basic structure of Spengler's views, mark the most important places of Spengler's biography and establish representative terms of which confirm or deny his thought.

POVIJEST I KULTURA

Dr. Ismet Bušatlić, docent

HISTORIOGRAFIJA AL-ANDALUSA

Historija i geografija su zauzimale važno mjesto u islamskome društvu i bile međuzavisne u više aspekata do te mjere da su, često, historijska djela sadržavala znatnu količinu geografskih informacija o zemljama, narodima, prirodnim resursima, topografiji, rijekama, planinama i putovima, a geografska djela obilje historijskih činjenica. Zbog vjerskih, administrativnih i vojnih razloga, historiografsko-geografski tekstovi bili su jedna od najranijih manifestacija arapske i, šire gledano, cjelokupne islamske literature.

Historija je bila pratilja pojave islama i njegove kasnije moći na ogromnom teritoriju, a herojska djela, legende i priče prijeislamskih Arapa zadobile su nove dimenzije sa usponom islama. Tako je historijsko znanje koje se pojavilo u prijeislamskom dobu pokrenuto, na početku usmeno, a kada je usmena predaja postala nedovoljna da pokrije cijeli historijski proces, počela je upotreba i pisane riječi.

To je imalo za posljedicu da prijeislamsko doba, pojava i trajanje islama, život, djela i riječi Muhammeda (alejhi's-selam) i njegovih drugova, osvajanje (*fath*) i genealogija, privuku pažnju historičara i budu karakteristike rane muslimanske historiografije¹.

¹ Općenito o muslimanskoj historiografiji, v. F. Rosental, *History of Muslim Historiography*, Leiden, 1952; 2. izd. 1968; također H. A. R. Gibb u *Suplement* u

Iako nikad nije prestao interes za ove teme tokom narednih stoljeća, pojavile su se i druge teme koje uključuju opće vojne i političke historije, književne historije, lokalne historije jednoga grada ili regije i univerzalne historije koje, naravno, počinju od stvaranja svijeta i završavaju sa vremenom kojem je autor pripadao, zatim savremene historije, historije dinastija i njihovih vladara, biografski rječnici istaknutih ličnosti, historije osoba prema spremi i struci – sekretari, pjesnici, gramatičari, pravnici i suci. Također se pišu pojedine autobiografije i sjećanja. Sve to skupa čini nukleus muslimanske historiografije.

Opća opažanja koja se odnose na muslimansku historiografiju vrijede i za historijska djela al-Andalusa, jer se ovdje, isto kao i na Mašriku, široko gajila historija, slijedeći orijentalne modele i po formi i po sadržaju. Sudeći po velikoj količini biografskih referenci o historičarima al-Andalusa i njihovim djelima, dolazi se do zaključka da je historijska literatura tamo bila obilna. Nažalost, veći dio te literature je izgubljen, a ono što je preživjelo bezrazložna uništavanja, nalazi su u rukopisima biblioteka Eskorijala, Madrida, Toleda, Rabata, Tunisa, Kaira i raznih evropskih gradova. Dozy, Moreno Nieto, Pons Boïgues, Codera, Ribera, González Palencia, Lévi-Provensal, ʿAbdallāh ʿInān, Muʿnis, Ihsān ʿAbbās i dr.² pokušali su ih iznijeti na svjetlo dana,

EI (1913-1914) pod *taʿrīḥ*, str. 233-245; D. S. Margoliouth, *Lectures on Arabic Historians*, Kalkuta, 1930; E. Lévi-Provensal, *Les historiens de Chorfa*, Pariz, 1922; B. Lewis i P. M. Holt, izd. *Historians of the Middle East*, Oksford, 1962; Mahmūd ʿA. Makkī “Egipto y los orígenes de la historiografía árabe-española”, *RIEI*, Madrid, 1962; ʿAbd al-ʿAzīz al-Dūrī, *Baḥṭ fī naṣʿat ʿilm al-taʿrīḥ ʿind al-ʿArab*, Bejrut, 1960.

² Osim izdanja djela al-Dabbīja, Ibn al-Abbāra, Ibn Baṣkuwāla i Ibn Hayra u kolekciji *Biblioteca árabe-hispana (BAH)* koju su pokrenuli F. Codera, J. Ribera, i dr., treba spomenuti i druge važne autore:

M. Amari, *Biblioteca Árabo-Sicula*, Lajpcig, 1957; M. Casiri, *Biblioteca árabe-hispana escurialensis*, Madrid, 1760-1770; F. Codera, *Estudios críticos de la historia árabe-española*, ser. 2, Saragosa, 1903; R. Dozy, *Scriptorum arabum loci de Abbadidis*, Leiden, 1848-1853; Isti, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age*, Leiden, 1847; Isti, *Corrections sur les textes du Bayano l-Mogrib d'Ibn-Adhāri (de Maroc), des fragments de la chronique d'Arib (de Cordue) et du Hollato s-siyara de Ibno-l-*

ali mnoga djela i dalje ostaju izvan domašaja historičara i znanstvenika općenito.

Unatoč političkoj izdvojenosti počevši od 711. i nezavisnosti od 756. godine, al-Andalus je nastavio da privlači pažnju historičara i biografa sa Mašrika, koji su se zanimali za Iberijski poluotok kao i za druga područja islamskoga svijeta. Među njima mogu se istaći Yāqūt (u. 1229.)³, Ibn al-Atīr (u. 1234.)⁴, Ibn Hallikān (u. 1282.)⁵ i al-Nuwayrī (u. 1332.)⁶. Mada su djela ovih autora još uvijek važan izvor informacija o al-Andalusu, ona nikada neće moći zamijeniti ona djela koja su napisali od domaći autori, koji su izbliza pratili događaje svoga vremena, a često u njima i učestvovali.

Historičar andalusī općenito piše veoma detaljno, i njegova kazivanja često uključuju duge pjesme i važne geografske podatke o rijekama, kanalima, mostovima, topografiji gradova, džamijama, palatama i drugim znamenitostima. Historija je u al-Andalusu, kao i na Mašriku, prihvaćena kao sredstvo poučavanja korisno za vjerski i sekularni život. U svom djelu *Marātib al-ʿulūm*⁷, Ibn

Abbar, Leiden, 1883; E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Magreb. Géographie et histoire*, Alžir, 1924; A. Gonzáalez Palencia, *Historia de la literatura árabe-española*, Barcelona, 1928; Pogl. %; E. Lévi-Provençal, *Les Historiens de Chorfa*, Pariz, 1922; J. Moreno Nieto, *Estudio crítico sobre los historiadores árabe-españoles*, Madrid, 1864; M. J. Müller, *Beitrag zur Geschichte der Westlichen Araber*, Minhen, 1866; F. Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabe-españoles*, Madrid, 1898; F. Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke*, Götting, 1882; G. P. Chalmers, "Historiografía medieval española", *Al-Andalus*, 37 (1972), 353-404.

³ Yāqūt je također autor i jednog biografskog rječnika pod naslovom *Iršād* u kojem su i biografije znamenitih ličnosti al-Andalusa.

⁴ Dio njegovog djela *al-Kāmil fī-l-taʾrīh* (izd. C. J. Tornberg, Leiden, 1851-1876) koji tretira Magrib preveo je na francuski E. Fagnan pod naslovom *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, Alžir, 1910.

⁵ Ibn Hallikān je autor biografskog rječnika *Wafayā* u kojem su i životopisi znamenitih osoba iz al-Andalusa.

⁶ Al-Nuwayrī - egipatski historičar, autor važnog enciklopedijskog djela *Nihāyat a-ʿArab*, Kairo, 1345. h. g. Poglavlja 5 i 6 petog dijela tretiraju al-Andalus, a preveo ih je na španjolski Gaspar Ramiro, Madrid, 1917-1919.

⁷ *Resāʾil* Ibn Hazm, str. 71-72.

Hazm smatra studij historije, sa svim njegovim dobrim i lošim stranama, važnim dijelom obrazovanja pojedinca i izvorom instruktivnih primjera koje treba slijediti ili odbaciti. Štaviše, prema Ibn Hazmu, historija je znanost koju su gajili svi narodi, i, kao takva, znak razlikovanja među raznim nacijama. Po njemu, historijska znanost (*ʿilm al-ahbār*) može se podijeliti na dinastičku i analitičku, prema zemljama ili kategorijama (*tabaqāt*)⁸, a znanost genealogije čini dio historije⁹.

Historičari u al-Andalusu nisu bili profesionalci u striktnom smislu riječi, već više učeni ljudi širokih saznanja. Često se radi o vjerskom učenjaku, gramatičaru, pjesniku, pravniku, znanstveniku ili državniku, i kao takav, bio je plodan pisac koji je ostavljao djela o raznim disciplinama. Prema tome, može se neko ponekad opisati kao historičar umjesto kao pravnik, ali je, u svakom slučaju, interes za historiju bio uvijek vezan uz političko-vjerska pitanja i istaknute ljude.

Al-Andalus je bio, općenito, glavna tema njegovih historičara, iako su neki pisci iz al-Andalusa skraćivali djela historičara sa Mašrika ili pisali univerzalne historije od početka stvaranja svijeta. Prema općem pravilu, historičar andalusī zanimao se za opću historiju Iberijskog poluotoka. Srećom, preživjelo je više djela koja tretiraju glavne historijske periode al-Andalusa, i njihovi sadržaji mogu se sažeti na slijedeći način:

1. historije osvajanja (*fath*), kazivana sa konkretnim činjenicama, ali također kroz legende i fantastične priče, moguće uvedene od strane historičara sa Mašrika, koji su se nalazili daleko od događaja i u vremenu i u prostoru. Možda je Ibn ʿAbd al-Hakamovo djelo *Fath al-Misr*¹⁰ djelimično odgovorno za širenje legendi oko osvajanja al-Andalusa;

2. historije emevijskog emirata i halifata (711.-1031.), koje često počinju kao opće historije i završavaju u vremenu autora;

⁸ Ibid., str. 78. Forma *Tabaqāt* bila je veoma česta među piscima al-Andalusa. Susreće se kod al-Zubaydija, Ibn Ġulġula, Ibn Saʿīda i dr.

⁹ Ibn Hazm, *Marātib al-ʿulūm*, str. 79.

¹⁰ Izd. i engleski prijevod G. Torrey, New York, 1922.

3. historije vladara taifa (Mulūk al-tawū`if) (1031.-1090.);
4. historije al-Murābitūna (1090.-1147.);
5. historije al-Muwahhidūna (1147.-1248.);
6. sultanat Nasrīja u Granadi (1232.-1492.);
7. individualne biografije i biografski rječnici;
8. genealogije;
9. autobiografije i memoari;
10. historije određenih gradova ili regija.

Od velikog broja historičara izdvojeni su oni najvažniji čija su sačuvana djela glavni izvor informacija o historiji i kulturi al-Andalusa.

Među prvim historičarima u al-Andalusu bio je `Abd al-Malik Ibn Habīb (u. 845.)¹¹, čovjek široke kulture i autor mnogih radova o raznim disciplinama. Zna se da je napisao jedno djelo pod naslovom *Tarīh* (Historija), koje počinje od stvaranja svijeta i završava u njegovo vrijeme uključujući historije poslanika, osvajanja Iberijskog poluotoka, emevijskih emira i prirodna bogatstva Poluotoka. Također sadrži i neka poglavlja o pravu i drugim disciplinama. Moguće je da je djelo nastavio neki od njegovih učenika, jer se kazivanje nastavlja i nakon njegove smrti¹². Od brojnih djela koja mu se pripisuju po jedno je bilo posvećeno kategorijama (*tabaqāt*) pravnika i muhaddisa.

Možemo pretpostaviti da su se i neki Ibn Habībovi savremenici bavili historijom. Za ovu disciplinu vezana su imena trojice pripadnika porodice Banū al-Rāzī. Muhammad b. Mūsā al-Rāzī (u. 886.)¹³ napisao je jedno djelo o pohodu Mūsāa ibn Nusayra i sastavu njegovih trupa. Prvi dvorski historičar bio je njegov sin Ahmed (936.), za koga se zna da je napisao više historijskih radova: jedan o emirima al-Andalusa, drugi o

¹¹ O Ibn Habību, v. al-Ziriklī, *al-`Alām*, vol. 4, str. 302; *GAL*, supl. 1, str. 231.

¹² V. str. 128 i dalje. Rukopis njegove Velike historije (*Ta`rīh al-kabīr*) nalazi se u Eskorijalu, a mikrofilm u IEIM, A-9, a rukopis biografije Muhammeda (alejhi's-selam) *Kitāb al muqtafā min sīrat al-Mustafā*, također u Eskorijalu (1745, br. 8).

¹³ O njemu v. al-Ziriklī, *al-`Alām*, vol. 8, str. 338.

genealogijama poznatih osoba, treći o muwallidima, četvrti sa opisom prijestolnice Kordobe i peti sa opisom putova, glavnih gradova al-Andalusa i njihovih karakteristika. Samo je prvi od ovih radova sačuvan do danas u španjolskoj verziji. Ahmed je imao dostojnog nasljednika u svome sinu ʿĪsāu, kome se pripisuju jedna opća historija al-Andalusa¹⁴ i jedan biografski rječnik o komornicima (hāḡib). Iako većina djela Banū al-Rāzī nije stigla do nas, oni zauzimaju važno mjesto u historiografiji al-Andalusa, jer su ih često citirali kasniji autori. Zanimljivo je istaći da je Ahmedovo i njegovog sina djelo koristio Ximénez de Rada (1175.-1247.)¹⁵, a kasnije preveo na portugalski Gil Peres (*Cronica Geral de Espanha* de 1344.).

Također u X stoljeću jedan anonimni historičar piše povijest al-Andalusa od osvajanja do vladavine Abdurahmana III pod naslovom *Ahbār maḡmūʿah* (Sakupljene vijesti)¹⁶, djelo također važno kao izvor kasnijih historičara. Abū Bakr ibn ʿUmar, poznatiji kao Ibn al-Qūtīyya (u. 977.), čije ime znači "sin Gode", po Sari, kćeri Viticinoj, svojoj pranani, koji se rodio i živio u Kordobi, svoj rad naslovljava *Taʾrīh Ifitāh/Fath al-Andalus* (Historija osvojenja al-Andalusa)¹⁷. Sekretar Abdurahmana III, ʿArīb ibn Saʿd (u. 980.) skraćuje i nastavlja *at-Tabarījevu Historiju*.

U XI stoljeću vrijedno je spomena više historičara. Husayn Ibn ʿĀsim napisao je biografiju Ibn Abī ʿĀmira pod naslovom *al-*

¹⁴ Poznata kao *La crónica denominada del moro Rasis*, izd. P. De Gayangos u Catálogo de Crónicas, Madrid, 1850; Isti, "Memoria sobre la autenticidad de la crónica denominada del moro Rasis", *MRAH*, 8 (1852); *Anale ʿĪsā al-Rāzī* je preveo je E. Garcí Gómez, *Anales palatinos del califa de Córdoba, al-Hakam II, por Anale ʿĪsā Ibn Ahmad al-Rāzī*, Madrid, 1967; v. konačno izdanje sa uvodnom studijom 260; Diego Catalán, Menéndez Pidal i M^a. Soledad de Andrés, *Crónica del moro Rasis...*, Madrid, 1975.

¹⁵ E. Ferré, "Une source nouvelle pour l'histoire de Espagne Musulmane", *Arabica*, XIV (1967), str. 320-326.

¹⁶ Kompletan naslov je *Ahbār maḡmūʿah fī fath al-Andalus*, izd i španjolski prijevod (*Noticias reunidas*), E. Lafuente Alcántara, Madrid, 1867; v. i kritičku studiju C. Sánchez Alborno, *El "Ahbār Maḡmuʿa" Cuestiones historiográficas que suscita*, Buenos Aires, 1944.

¹⁷ *Historia de la conquista de al-Andalus*, preveo J. Ribera, Madrid, 1926.

*Ma`ātir al-`Āmiriyyah*¹⁸, ali je glavni historičar ovog stoljeća bio Abū Marwān Hayyān ibn Halaf al-Kurtubī, s nadimkom Ibn Hayyān (377/987.-469/1076.), zadržavajući prozni pisac, oštar i nezavisan kritičar, nepotkupljiv svjedok svoga vremena, autor pedesetak djela koji je ostavio obuhvatnu, mada, na nesreću, fragmentarnu sliku svoga vremena. Njegovo remek-djelo *Metīn* obuhvatalo je šezdeset svezaka; a značajna mu je i hronika *al-Muqtabis fī Ta`rīh riġāl al-Andalus*, djelomično pronađena¹⁹. Ibn Hayyān je posebnu pažnju poklanjao protokolu, cremonijama, ambasadama u Kordobi, sjevernoafričkim ratovima sa al-Andalusom, prema analitičkom rasporedu, izlažući glavna saznanja sa velikim bogatstvom detalja.

Plodni pisac Ibn Hazm autor je nekih četiri stotine djela (osamdeset hiljada lista) o skoro svim mogućim temama: filozofiji, teologiji, etici, pravu, poeziji i historiji. Među njegovim djelima iz historije nalaze se: imena halifa i namjesnika i trajanje njihove vladavine²⁰, imena ashaba Božijeg Poslanika i karija, imamet i politika i *Fisal*²¹ – kritička i komparativna historija raznih religija, kojom je želio pokazati superiornost islama nad ostalim vjerama. Ogledao se i u genealogiji, u al-Andalusu posebno cijenjenom žanru. Njegova *Ġamhara*²² je najdetaljnije sačuvano djelo o genealogiji Arapa, utemeljeno na djelima njegovih prethodnika.

Historijom znanosti bavio se Abū al-Qāsim Sa`īd ibn Ahmad (1029.-1070.)²³, koji je bio kadija u Toledu kada su ovom taifom

¹⁸ Al-Maqqarī, *Nafh al-tīb*, vol. 4. str. 167.

¹⁹ Sačuvani dio preveo je Mechor M. Antuña pod naslovom *Chronique du règne du calife umayyade `Abdullah à Cordoue*, Pariz, 1937; dio posvećen al-Hakamu III izdao je `Abd al-Rahmān al-Haġġāġī, Bejrut, 1965; španjolski prijevod E. García Gómez, Madrid, 1967; jedan dio *Muqtabisa* izdao je G. P. Chalmeta, Madrid, 1978.

²⁰ *Kitāb al-naqt al-`arūs fī tawārīh al-hulafā` fi-l-Andalus*, izdao C. F. Seybold u RCEH, 3 (1911), str. 160-180, i 4, 237-248.

²¹ Kairo, 1347-1348. h. g.; španjolski prijevod M. Asín Palacios, Abenházam de Córdoba. Madrid,

²² *Ġamharat ansāb al-`Arab*. V. J. Bosch Vilá, "Ibn Hazm, genealogista", *IX Centenario de Aben Hazm*, Kordoba, 1963.

²³ Dabbī, *Bugyah*, str. 311.

vladali Banū dū al-Nūn, i koji se istakao kao historičar, matematičar i astronom. Njegovo djelo *Tabaqāt al-umam*²⁴ (Kategorije naroda) poslužilo je kao izvor al-Qiftiju, Ibn Abī Usaybiji i Ibn al-ʿIbrīju.

Veoma vrijedni i od velikog značaja su *Memoari*²⁵ emira ʿAbd Allāha, posljednjeg zīrījskog vladara u Granadi, djelo koje nam nudi direktne informacije o političkim igrama, vojnim kompromisima i nestabilnosti situacije tokom posljednjih godina vladavine lokalnih gospodara (*mulūk al-tawāʾif*). Rođen 1056. godine, stupio je na prijestolje sa samo osam godina. Otkriva nam probleme svoje domovine – ponašanje jednog ambicioznog vezira u momentu kada kršćanski vladari prave velike izlete u muslimanske teritorije, a muslimanski vladari priželjkuju njegovo kraljevstvo. Opisuje poniženja koja su doživljavali on i njegova majka i svoje tamnovanje u zatvoru u Agmatu (Maroko), gdje je napisao svoje *Memoare* i dočekao kraj svoga života.

Osim službenih dokumenata, za period al-Murābitūna i al-Muwahhidūna važni su spisi savremenih političara i svjedoka. Osnivač dinastije al-Muwahhidūna, Ibn Tūmart, napisao je nekoliko traktata izlažući svoje vjerske ideje. Njegovi radovi poznati pod naslovom Kitāb Ibn Tūmart, objedinjeni su po nalogu njegovog nasljednika ʿAbd al-Muʿmina i veoma su važan izvor informacija o dinastiji. Ibn Tūmartova djela poboljšana su Memoarima koje je napisao al-Baydaq, koji ga je pratio na putovanjima i bio svjedok mnogih događaja toga vremena. Ovi spisi, zajedno sa službenim dokumentima, djelima Ibn al-Qattāna, Ibn Sāhiba al-Salāh, Ibn Abī Zarʿa, al-Zarkašija i Ibn Simmāka, neki su od glavnih izvora informacija o al-Murābitūnima i al-Muwahhidūnima.

Mnogo šireg dometa su djela ʿAbd al-Wāhida al-Marrākušija (1185.-1224.), ʿAlī Ibn Saʿīda al-Magribija (približno 1201.-1274.) i Ibn ʿIdārija (u. oko 1295.). Prvi od njih rođen je u Marakešu, obrazovao se u Fesu i otputovao u al-Andalus, gdje je upoznao

²⁴ Izdao L. Cheikho, Bejrut, 1912.

²⁵ Izdao E. Lévi-Provençal, Kairo, 1955.

namjesnika Sevilje. Boravio je neko vrijeme i u Kordobi, gdje je prisustvovao časovima (halqah) al-Himyarīja. Iz al-Andalusa je otišao na Mašrik prošavši Egipat, Hidžaz, Siriju i skrasio se u Bagdadu, gdje je napisao *al-Muʿğib fī talhīs aḥbār al-Magrib*²⁶ na insistiranje jednog vezira koji je želio znati nešto više o geografiji, politici i istaknutim ljudima Magriba.

ʿAlī Ibn Saʿīda al-Magribī bio je historičar, pjesnik i prozni pisac. Rođen je blizu Granade, gdje se školovao. Mnogo je putovao po Mašriku prošavši sjevernu Afriku, Siriju i Irak. Napisao je nekoliko historijskih djela koja se uglavnom nalaze u rukopisu. Poseban interes bude njegovi radovi o genealogiji njegove familije i knjige putopisa. Često su ga citirali savremenici i kasniji autori. Njegovo najpoznatije djelo *al-Mugrib fī hulā al-Magrib*²⁷ imalo je petnaest svezaka od kojih su sačuvana samo dva. To je jedna savremena historija perioda od 1135. do 1243. godine.

Ibn ʿIdārī je rođen u Marakešu u familiji koja je doselila iz al-Andalusa. Malo znamo o njegovom životu. Proslavilo ga je djelo *al-Bayān al-mugrib*²⁸, koje je jedan od glavnih izvora informacija za historiju sjevera Afrike i al-Andalusa. Djelo je hronološki uređeno, a pokriva period od prvih osvajanja 711. godine do 667/1270. godine.

Dvojica prijatelja i službenika na dvoru u Granadi, Ibn al-Hatīb i Ibn Haldūn, autori su koji predstavljaju najviši literarni domet i koji su se istakli sveobuhvatnošću u historijskom radu. Lisān al-dīn Ibn al-Hatīb, rođen u Lohi (Loja) 1313. godine, potječe iz porodice čiji su preci iz Sirije doselili u al-Andalus. Za vladavine Yūsufa Abū al-Haḡḡāḡa (1333.-1354.) i njegovog sina Muhammada V (1354.-1355. i 1362.-1391.) bio je ministar sa dva portfelja (*dū al-wizāratayn*). Zbog nekih dvorskih intriga pao je u nemilost i 1371. godine bježi u Fes, gdje je, iz osвете, optužen i

²⁶ Izdao R. Dozy, Leiden, 1848; Kairo, 1963; francuski prijevod E. Fagnan, *Histoire des Almohades*, Alžir, 1893.

²⁷ Dva sačuvana sveska izdao je Š. Dayf, Kairo, 1953.

²⁸ Kompletan naslov djela je *al-Bayān al-mugrib fī aḥbār mulūk al-Andalus wa-l-Magrib*.

zadavljen 1374. godine. Njegovom smrću al-Andalus je izgubio vještog državnika i plodnog književnika koji se ogledao u pisanju pjesničkih, beletrističkih, historijskih, geografskih, medicinskih i filozofskih djela. Od preko šezdeset djela koja mu se pripisuju, do nas je stigla sačuvana samo jedna trećina, a među njima i opsežna historija Granade, *al-Ihāta fī aḥbār Garnāta*²⁹.

Tako velika koncentracija na povijest nije mogla ostati bez nekog odraza na principe i metode povijesnih sastavaka kao što je smiona i izvorna teorija društva od Ibn Halduna (1332.-1406.)³⁰ u opravdano slavnoj *al-Muqaddimi* (Prolegomeni), njegovoj općoj povijesti koja nosi naslov *Kitāb al'Ibar wa dīwān al-Mubtada' wa l-habar fī Ayyām al-'Arab wa al-'Aḡam wa l-Barbar*.

Jedna opća studija historijske literature ne bi bila kompletna ako ne bi bile spomenute bar glavne antologije i bio-bibliografski radovi koji su veoma važni za intelektualnu i socijalnu povijest al-Andalusa. Na primjer, djelo *al-Iqd* (Ogrlica) od Ibn 'Abd Rabbih **إبراهيم** pravi je rudnik informacija o vlasti, socijalnoj i kulturnoj historiji i historiji vladara na Mašriku i u al-Andalusu. Slična djela pojavila su se na Mašriku u X stoljeću i, čini se, postigla veliku popularnost, što objašnjava nastavak čitave skale literarnih historija u formi bio-bibliografskih leksikona učenjaka i istaknutih muškaraca i žena koji su vezani za neki grad, područje ili znanstvenu oblast i u al-Andalusu.

Među prvim antologičarima nalazio se Ibn Muḡīt (898.-963.)³¹, koji je uživao naklonost a-Hakama II. Ovaj kordobski kadija, poznat po asketizmu, na zahtjev svoga zaštitnika napisao je dva djela (*Libro de los devotos al bien* i *Libro de los fervientes*) o poeziji vladara Mašrika i al-Andalusa, slično djelu al-Sūlīja na istoku. Njegov savremenik Ibn Faraḡ al-Ġayyānī (u. 970.)³² posvetio je al-Hakamu II svoj *Kitāb al-Hadā'iq* napisan po ugledu

²⁹ Skraćeno izdanje štampano je u Kairu 1319. u 2 vol.

³⁰ Kompletanu biografiju v. W. Fischel u *al-Muqaddima*, preveo Rosenthal, vol. 3, str. 485-512.

³¹ O njemu v. Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, str. 45.

³² O al-Ġayyāniju v. Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, str. 43.

na *Kitāb a-zahrah* Ibn Dāwūda al-Isfahānija. Za njegovo djelo *Kitāb al-Hadā'iq*, koje je sačuvano samo u fragmentima uključenim u naknadne biografije, kaže se da je bio raspoređen na 200 poglavlja od kojih je svako sadržavalo po 200 stihova isključivo pjesnika al-Andalusa i kao takvo služilo kao model kasnijim autorima.

Tako je Abū al-Walīd al-Himyarī (u. oko 1048.)³³, porijeklom iz Sevilje, napisao svoje djelo *al-Badī' fī wasf al-rabī'*³⁴ koje sadrži veliki broj poema pjesnika al-Andalusa posvećenih opisu proljeća i cvijeća. Tendenciju isticanja domaćih talenata u obliku literarnih historija nastavili su u XII stoljeću Ibn Bassām i Ibn Hāqān kao najistaknutiji predstavnici. Njihova djela sadrže vrijedne izvore informacija o prvacima al-Andalusa koji su se istakli na raznim poljima, prije svega u poeziji, lingvistici i retorici.

Ibn Bassām³⁵ je rođen oko 1069. godine u Santaremu (Portugal) i tu stekao svoje obrazovanje. Oko 1100. godine bio je prisiljen da se iseli u Kordobu i perom zarađuje za život. Pripisuje mu se više djela od kojih je najvažnije *al-Dahīrah*³⁶, antologija sastavljena u Sevilji oko 1106.-1109. godine, koja sadrži nabolje primjere proznih i poetskih ostvarenja književnika al-Andalusa. Antologija obuhvata 126 autora svrstanih po regijama u četiri dijela, pri čemu Ibn Bassām najprije izlaže kratku biografiju autora, potom svoj sud o njegovim literarnim kvalitetima i, na kraju, dodaje fragmente iz njegove proze ili poezije.

Al-Fath Ibn Hāqān³⁷ je rođen u jednom selu u blizini Granade. Njegova česta putovanja u razne gradove al-Andalusa omogućila su mu da sakupi materijal za svoje djelo *Qalā'd al-'iqyān*³⁸, antologiju pjesama i anegdota 66 istaknutih osoba al-Andalusa, prije svega onih koje su se proslavile za vrijeme vladara

³³ *Ibid.*, str. 123 i dalje.

³⁴ Izd. H. Pérès, Rabat, 1940.

³⁵ V. Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, str. 219-223.

³⁶ Ne postoji kompletno izdanje ovoga djela. Dio je objavljen u Kairu 1939-1945.

³⁷ V. Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, str. 223-237.

³⁸ Būlāq, bez godine izdanja.

pojedinih taifa. Ovo djelo, također, sarži četiri odjeljka, slično Ibn Bassāmuvom, a razlika se ogleda u izostavljanju velikog dijela biografskih podataka, što će Ibn Hāqān primijeniti i kod pisanja svog drugog djela *Matmah al-anfus*³⁹. Prvi dio *Qalā`da* govori o plemenitim vrlinama pojedinih vladara i njihovih potomaka; drugi o poeziji vezira, sekretara i govornika; treći o kadijama i učenjacima i četvrti o književnicima i pjesnicima.

Osim antologija, u al-Andalusu su sastavljani biografski leksikoni znamenitih osoba u pojedinim disciplinama i profesijama ili u više njih istodobno. Informacija je u svakom pojedinom slučaju veoma kratka, i uključuje po općem pravilu kompletno ime osobe, patronimik (kunya), datume rođenja i smrti, obrazovanje, profesore i mjesto boravka. Neki specijalizirani rječnici tretiraju profesore jednog učenjaka posebno, ili njegove učenike i sljedbenike. Neki od ovakvih radova međusobno su se nastavljali i dopunjavali.

Muhammad ibn Hārīt al-Hušanī (u. 917. ili 971.) iz Kajrevana, nastanjen u Kordobi, napisao je jedno djelo o pravnicima i muhaddisima i drugo naslovljeno *Historija kordobskih kadija*.⁴⁰ Ta djela su izuzetne vrijednosti zbog informacija o mnogim socijalnim i pravnim pitanjima od osvajanja do 968. godine; ona rasvijetljavaju mnoge aspekte kadijske nadležnosti tokom dva i pol stoljeća. Biografije gramatičara i leksikografa al-Andalusa sakupio je al-Zubaydī (u. 989.); kategorije liječnika Ibn Ġulġul (oko 1000.) i pravnika Kordobe Ibn ‘Abd al-Barr.

Bilo je i drugih specijaliziranih radova od velikog interesa po svojoj formi i sadržaju. Abū ‘Alī Sukkara al-Sadafī (u. 1121.) iz Saragose bio je cijenjen od svojih savremenika i nasljednika. Čuveni muhaddis i sudac, poznat po svojoj krjeposti i strogosti, pao je u bici kod Kutande, postao je heroj i tema biografskih obrada. Njegov suvremenik Ibn ‘Iyād (u. 1149.) – kome je al-Maqqarī posvetio jedno trotomno djelo - pisao je o njegovim profesorima; dok je Ibn al-Abbār skupio rječnik njegovih učenika i sljedbenika.

³⁹ Štampano u Istanbulu 1902.

⁴⁰ *Historia de los juices de Córdoba*, preveo J. Ribera, Madrid, 1914.

Istog značaja je i Fahrāsah Ibn al-Hayra, koji je rođen u Sevilji 1109., a umro u Kordobi 1180. godine, svoje obrazovanje stekao u rodnome gradu i proširio ga tokom većeg dijela svoga života provedenog u glavnim gradovima al-Andalusa, gdje je studirao pred najpoznatijim učenjacima svoga vremena. Fahrāsa je katalog od 1.040 knjiga koje je proučavao sa brojnim profesorima i koji uključuje kur`anske znanosti, poslaničku tradiciju, pravo, gramatiku, leksikografiju i književnost. To je jedinstveno djelo, važno ne samo za poznavanje sadržaja i širine obrazovanja u XII stoljeću, već i načina da se ono postigne.

Najopširnija biografska djela napisali su al-Humaydī, al-Hiġārī i al-Dabbī. al-Humaydī, učenik velikog mislioca Ibn Hazma, ostavio nam je svoje neprocjenljivo djelo pod naslovom Ġudwah, koje sadrži impresivnu listu istaknutih imena koja su živjela do njegovog vremena, a izvor informacija u većini slučajeva njegov učitelj Ibn Hazm. Al-Hiġārī (1106.-1155.) poznat je uglavnom po šest tomova svoga djela Mushib, koji su sadržavali biografije istaknutih ljudi Magriba od vremena osvajanja do 1135. godine. To djelo, iako izgubljeno, bilo je veoma korišteno, a nastavio ga je znatno kasnije Ibn Sa`īd al-Magribī (u. 1274.) vadeći iz svog *Mugriba* građu za *Kitāb Rāyāt al-mubarrazīn*. Abū Ġa`far Ahmad ibn Yahyā al-Dabbī (1203.), koji je rođen u jednom gradu zapadno od Lorke (Lorca) i proveo veći dio svoga života u Mursiji, ostavio nam je vrijedno djelo pod naslovom *Buġyat al-Multamis fī ta`rīh riġāl al-Andalus*⁴¹, oslonjeno na al-Humaydījev biografski rječnik koji tretira vladare, muhaddise, pravnike i pjesnike al-Andalusa.

Ovaj popularni žanr nastavlja Ibn al-Faradī (962.-1031.), čija se Historija znanstvenika al-Andalusa pretvorila u model biografskih leksikona tokom više generacija i koja je bila ne samo imitirana, već je imala i znatan broj sljedbenika koji su je dopunjavali do svoga vremena. Među njima bili su Ibn Baškuwāl, Ibn al-Abbār, Ibn `Abd al-Malik, Ibn Zubayr, Ibn al-Hatīb i dr. koji čine "dinastiju" nastavljača (mudayyilūn) njegova djela.

⁴¹ Izd. Codera i Julián Ribera, Madrid, 1884-85.

Abū al-Walīd `Abd Allāh ibn Muhammad ibn al-Faradī rođen je i obrazovan u Kordobi, nakon čega je postavljen za kadiju u Valenciji. Kao tridesetogodišnjak, godine 992. zaputio se na hadž koristeći boravke u Kajrevanu, Kairu, Mekki i Medini za daljnje usavršavanje. Nakon dvogodišnjeg odsustva vraća se u al-Andalus i boravi u Kordobi do 1031. godine, kada je smrtno stradao u svojoj kući za vrijeme velike pobune. Kao muhaddis i historičar napisao je više djela, od kojih u jednom obrađuje pjesnike al-Andalusa, a u drugom muhaddise. Ni jedno od ovih djela nije stiglo do nas iako se na njih osvrću kasniji autori. Al-Faradī je poznat po svome dvotomnom biografskom, alfabetski uređenom, rječniku *Ta`rīh `ulamā' al-Andalus*⁴².

Dostojan nasljednik Ibn al-Faradīja bio je Ibn Baškuwāl, Abū al-Qāsim Halaf ibn `Abd al-Malik (1101.-1183.), koji je rođen u Kordobi od porodice porijeklom iz Soriona (Sorrión) blizu Valencije. Obrazovanje je stekao u rodnom gradu i Sevilji. Pripisuje mu se pedesetak djela<sup>43</sup>, između njih Historija mogućnosti al-Andalusa, jedno djelo o prenosiocima (rūwāt) Muwatta`a i druga biografska djela. Njegovo glavno sačuvano djelo je *Kitāb al-Silah fī ta`rīh a`immat al-Andalus*⁴⁴, dovršeno 1139. godine. Al-Sila (Nastavak), kako kaže njeno ime, nastavlja al-Faradījevo djelo i dodaje 1541 književnika, muhaddisa i imama al-Andalusa do njegovog vremena.

Ovo djelo nastavio je muhaddis, književnik i historičar Abū `Abd Allāh Muhammad Ibn al-Abbār (1199.-1260.), rođen u jednom malom selu na području Valencije. Učio je pred prvim profesorima svoga vremena i živio u Valenciji do 1238 godine. Kako su te godine Aragonci osvojili grad, prisiljen je bio na iseljenje u Tunis, gdje je služio na dvoru dok nije postao žrtvom intriga koje su završile smrtnom presudom 1260. godine. Autor nekih 45 djela o hadisu, književnosti i historiji, većinom

⁴² Izd. Francisco Codera, 2 vol., Madrid, 1890-1892.

⁴³ Al-Dahabī, Tadhkirat al-huffāz, 2. izd., Hajdarabad, 1334. h., vol. IV, str. 129; Ibn Hallikān, vol. I, str. 305-306.

⁴⁴ Izd. Francisco Codera, 2 vol., Madrid, 1882-1883.

zagubljenih, Ibn al-Abbār nam se u sačuvanim djelima predstavlja kao sposoban i eminentan historičar. *Al-Takmila li Kitāb al-Silah*⁴⁵ nastavak je Ibn al-Faradījeva i Ibn Baškuwālova djela i po formi i po metodu obrade. Osim već spomenutog zbornika *Muʿğam* biografija al-Sadafijevih učenika i sljedbenika, Ibn al-Abbār je autor još jednog samostalnog zbornika biografija nazvanog *al-Hullah al-Siyarā*⁴⁶, o prinčevima pjesnicima sa primjerima iz njihove poezije.

Ibn al-Abbārovu *Takmilu* nastavio je Ibn ʿAbd al-Malik al-Ansārī (u. 1303.) svojim djelom *al-Dayl wa l-takmila* u deset tomova, od kojih se većina nalazi rasuta po bibliotekama još uvijek u rukopisu⁴⁷. Namjera autora bila je nastaviti i upotpuniti djela prethodnika. Ibn ʿAbd al-Malikov savremenik bio je Ibn al-Zbayr (u. 1308.), rođen u Haenu (Jaén), stanovnik Malage i Granade i autor djela *Silat al-Silah*⁴⁸, koje je, kako sam naslov kaže, nastavak Ibn Baškuwālova djela. Konačno Ibn al-Hatīb završava seriju "dodataka i dopuna" svojim djelom *ʿĀ'id al-Sila*, koje nije stiglo do nas.

Izlaganje o antologijama i biografijama ne možemo zaključiti ostavljajući po strani al-Maqqarīja (u. 1631.), koji se rodio u Tilimsanu, i, prisiljen da napusti rodni grad, boravio u Fesu, Damasku i Kairu, gdje je i umro. Ostavio je dva veoma vrijedna djela: *Nafh al-tīb* i *Azhār al-riyād*. Prvo, koje često spominjemo u ovoj knjizi, puno informacija o historiji i kulturi al-Andalusa, napisano je na traženje nekih učenjaka u Damasku, i, mada teži da bude biografija velikog državnika i mislioca Ibn al-Hatība, al-Maqqarī posvećuje skoro pola knjige historiji al-Andalusa: njegovom opisu, arapskim osvajanjima, historiji raznih dinastija;

⁴⁵ Jedan dio izdao Codera, 2 vol., Madrid, 1886-1889; drugi M. Alarcón i C. A. González Palencia u *Miscelánea de estudios y textos árabes*, Madrid, 5, str. 146-690; dovršili Alfred Bel i M. Ben Cheneb, Alžir, 1919-1920. O Ibn al-Abbāru v. Kutubi, vol. II, str. 282-284; Ibn Haldūn, prev. De Slane, vol II, str. 347-350; Ibn Hallikān, vol. I, str. 77.

⁴⁶ Djelomično izdao Dozy, Leiden, 1847-1851.

⁴⁷ I. ʿAbbās je izdao tri sveske u Bejrutu 1965-1966. godine. Sadrže nekih 1.705 jedinica.

⁴⁸ Sačuvani dio izdao je E. Lévi-Provençal, Pariz, 1932.

minucioznom opisu i historiji Kordobe; učenjacima al-Andalusa koji su putovali na Mašrik i onima sa Mašrika koji su se nastanili u al-Andalusu, a sadrži i biografske sheme i razne izbore, kao i obradu kršćanske rekonkiste i izгона muslimana. Drugi dio rada posvećen je životu, karijeri i književnom djelu Ibn al-Hatība. Ukratko, Nafh je važan izvor informacija za historiju al-Andalusa i njegovih znamenitih ljudi.

Jednako važno je i djelo *Azhār al-riyād*, posvećeno učenjaku i pravniku XII stoljeća Ibn ʿIyādu, koje je samo djelimično izdato u tri toma⁴⁹ i koje, slijedeći sličan raspored Nafh'a, sadrži bogatstvo informacija o općoj historiji al-Andalusa i njegovim ličnostima. Rad je podijeljen na osam "pašnjaka/livada" od kojih svaki govori o jednom aspektu fizičkog i kulturnog prostora Ibn ʿIyādova, prije i poslije njegove smrti. Osam "pašnjaka" također odgovaraju raznim etapama Ibn ʿIyādova života: ambijent njegova djetinjstva, njegovo obrazovanje, učitelje, tekstove u stihu i prozi, istaknuta djela, maksime, njegovu smrt i njegov utjecaj na kasnije generacije.

SAŽETAK

Historija je bila pratilja pojave islama i njegove kasnije moći na ogromnom teritoriju. To je imalo za posljedicu da širenje i trajanje islama, život, djela i riječi Muhammeda (alejhi's-selam) i njegovih drugova, osvajanje (*fath*) i genealogija privuku pažnju historičara i budu karakteristike rane muslimanske historiografije. Iako nikad nije prestao interes za ove teme, tokom narednih stoljeća pojavile su se i druge teme koje uključuju opće vojne i političke historije, književne historije, lokalne historije jednoga grada ili regije i univerzalne historije koje počinju od stvaranja svijeta i završavaju sa vremenom kojem je autor pripadao, zatim savremene historije, historije dinastija i njihovih vladara, biografske rječnike istaknutih

⁴⁹ Izdao Mustafā al-Siqā, Kairo, 1939-1942.

ličnosti, historije osoba prema spremi i struci, pojedine autobiografije i sjećanja. Sve to skupa vrijedi i za historijska djela al-Andalusa, jer se ovdje, isto kao i na Mašriku, široko gajila historija slijedeći orijentalne modele i po formi i po sadržaju.

Al-Andalus je privlačio i pažnju historičara i biografa sa Mašrika. Iako su njihova djela još uvijek važan izvor informacija o al-Andalusu, ona nikada neće moći zamijeniti ona djela koja su napisali domaći autori, koji su izbliza pratili događaje svoga vremena, a često u njima i učestvovali.

Historičar andalusī općenito piše veoma detaljno; njegova kazivanja često uključuju duge pjesme i važne geografske podatke o rijekama, kanalima, mostovima, topografiji gradova, džamijama, palatama i drugim znamenitostima. Od velikog broja historičara u ovome radu izdvojeni su oni najvažniji čija su sačuvana djela glavni izvor informacija o historiji i kulturi al-Andalusa.

Velika koncentracija na historiju nije mogla ostati bez nekog odraza na principe i metode historijskih sastavaka kao što je Ibn Haldunova smiona i izvorna teorija društva izložena u njegovoj opravdano slavnoj *al-Muqaddimi* (Prolegomeni).

Dr. Ismet Bušatlić, docent

HISTORIOGRAPHY OF AL-ANDALUS

Summary

History has recorded the appearance of Islam and its later might on the vast territory. The consequence of that the spreading and lasting of Islam, life, deeds and words of the Prophet (p.b.u.h.) and His companions, conquest (*fath*) and genealogy, were the subject of a vast interest of historians and early Muslim historiography. Although interest for these themes never ended, some other appeared during the course of the following centuries including general military and political histories, literary histories, local histories of a region or a city, universal histories beginning with the creation of the world and ending with the time of the author, contemporary histories, histories of dynasties and the rulers, biographical dictionaries of prominent people, histories of certain people according to their profession and education, special autobiographies and memoirs. All that applies to the historic works of al-Andalus, since here as well as in the Near **East** (*Mashrik*) history was widely fostered following the Oriental methods both in forms and the content.

Al-Andalus drew attention of historians and biographers from the Near **East** (*Mashrik*). Although their works still are an important source of information about al-Andalus, they can never replace the works of Andalusian authors who, were closely watching the events of their time and very often were their partakers.

Historian Andalusí generally writes in detail and his recordings and narrations often include long poems and important geographic data about rivers, canals, bridges, topography of cities,

mosques, palaces and other historical sights and landmarks. From a great number of the historians this paper singles out only those who are the most important and whose preserved works are main source of information about the culture of al-Andalus.

The great concentration on history could not go on without leaving some reflections on principles and methods of the written works as it can be seen in Ibn Khaldun's daring and authentic theory of society exposed in his famous *al-Muqaddima* (Prolegomenon).

JEZIK I KNJIŽEVNOST

Dr. Mehmed Kico

ARAPSKE GRAMATIČARSKE ŠKOLE I AKTERI

UVOD

Arapska jezička nauka ima veoma bogatu produkciju i dosta dugu tradiciju. Već za prvih stoljeća u islamu, brojni djelatnici okupljeni u Basri i Kufi, davali su doprinos njenom razvoju. Sve što svoju gramatičku korektnost nije moglo potvrditi usporedbom s primjerima iz Kur'ana, vjerodostojne Poslanikove predaje i predislamske poezije, akteri nisu prihvatili kao jezički ispravno.

Istraživači u Basri su bili zaokupljeni primarno pitanjem jezika. Rezultati su im ubrzo na sebe skrenuli pažnju, a na aktere u Basri su se počeli ugledati i djelatnici u drugim gradovima. S obzirom na to da im se rad na zaštiti jedinstvenog jezika temeljio na gotovo istim pobudama, većina djelatnika se doima sličnim, a rjeđe se pojavljuju nadahnuti nosioci izvornog učenja.

Sve centre koji su okupljali veći broj učesnika, arapski historičari imenuju *gramatičarskim školama*. U vezi s tim je zgodno primijetiti da se takvo imenovanje brojnih mjesta okupljanja različito doživljava u osvrtima lokalnih i netradicijskih ocjenjivača: basranski krug je i drugdje nazivan *gramatičarskom školom*; pregledi u nekim

evropskim zemljama, naročito onima koje su imale kolonijalističke dodire s arapskim svijetom, navode i Gramatičarsku školu u Kufi. Razlike proizlaze iz kriterija vrednovanja.

U razumijevanju pojave što lokalni historičari, uprkos činjenici da se radi o istom jeziku kao građi ispitivanja, aktere nazivaju *gramatičarskim školama*, može poslužiti zapažanje A. M. `Umara, prema čijem viđenju sam naziv ni u sklopu arapske jezičke nauke ne ispunjava sve uvjete nesmetane primjene. Ako on podrazumijeva grupu gramatičara povezanih jedinstvom ideje i metodičkog koncepta u izučavanju gramatike, predvođenu utemeljivačem čije stavove grupa brani i doprinosi teorijskoj razradi učenja,¹ onda se čvrste teorijske osnove i aktivno djelovanje tokom dužeg vremena nameću kao nužni uvjeti da grupa bude s pravom imenovana *školom*.

Pošto se, počevši od prvih postavki u Basranskoj gramatičarskoj školi, arapska gramatika ni teorijski ni programski nije bitno mijenjala, naziv *gramatičarska škola* za brojne centre može biti specifikum arapske kulturne historije, kojim se označava svaki vid unovljenja, tim prije što ni imenovanja lingvističkih škola drugdje u svijetu nisu uvijek temeljena na specifičnim učenjima. Postojanje desetina škola i seminara u svijetu i danas uvjetuje da se, prvenstveno radi diferenciranja i tipologiziranja iznalaze novi termini, često isključivo tehnički i u pogledu imenovanja nejasni, usljed rada u strogo odvojenim školama.

Treba istaknuti i neusaglašenost historičara oko broja škola i pojavu da neki u ukupnom zbiru izostavljaju i centre koje većina drugih navodi. Klasični arapski izvještači uglavnom navode tri škole: Basransku, Kufsku i Bagdadsku.² Dok većina i arapskih spisatelja i evropskih orijentalista samostalnom školom smatra i centar u Kufi, G. Weil tu počast odaje samo Basranskoj školi.³

¹ Aḥmad Muḥammad al-`Umar, *Al-Baḥḥal-lu ḡw iḥda al-`Arab*, `laḥ al-kutub, Al-Qāhira, 1976. p. 90.

² Carl Brockelmann, *Taḥḥal al-adab al-`Arab i Naql il al-`arabiyya*: `Abd al-Ḥalīm al-Nāḥi, *Dal-ma `rifat al-Qāhira*, 1961-1968. II, p. 124.

³ Gotthold Weil, *Die gramatischen Schulen von Kufa und Basra*, Leiden, 1913. p. 329.

Istraživači koji priznaju i druge škole, prednost daju Basranskoj i Kufskoj. C. Brockelmann⁴ i M. al-Ma^kum⁵ im pridružuju i Bagdadsku, a M. Umar im pribraja i Školu u Andalusu.⁶ M. S. Howell⁷ taj epitet pripisuje i aktivnostima u Egiptu i Maroku. Š. Dayf, autor najpotpunijeg djela o školama, navodi pet: Basransku, Kufsku, Bagdadsku, Andalusku i Egipatsku, ne obrativši pažnju posebnoj Marokanskoj školi.

Nije teško pretpostaviti da se prilikom imenovanja *gramatičarskom školom* imala u vidu prvenstveno geografska razdaljina, tim prije što ugledni klasični izvještač, Al-Zubayd⁸ (Ab u Bakr Mu^hammad ibn al-^Hsan), dijeleći gramatičare na Basrance, Kufance, Egipćane, Karavijunce (Maroko) i Andaluzane, ne spominje Bagdadsku školu, vjerovatno zato što se Bagdad, za razliku od udaljenijih centara, nalazi blizu Basre i Kufe.

ŠKOLE I TIPIČNI PREDSTAVNICI

Pošto ne namjeravamo zahvatiti pojedinosti specifične različitim centrima, razmotrit ćemo opće aspekte izvornog učenja ukratko se osvrćući na najistaknutije aktere priznatih škola. Imajući u vidu da je Dayf donedavno živio, opravdano je osvrnuti se na posebne škole, redom kojim ih je on identifikovao. Imajući u vidu da je egipatska škola nastala prije škole u Andalusu, a pošto se značajem makar izjednačava s njom, neočekivano je bilo da Dayf mlađu školu postavi ispred starije. Međutim, odgovor može pružiti činjenica što je starija škola djelovala i nakon gašenja mlađe predstavljajući tako završnicu klasičnog razdoblja arapske jezičke nauke.

⁴ Brockelmann, op. cit. II, pp. 122- 256.

⁵ Ma^hd^h al-Ma^kum^hi, *Madrasa al-K^ufa wa minh^h al^h af^h i dir^h aa al-lu^g wa al-na^h w*, Ba^gal, 1345/1926.

⁶ Umar, op. cit. p. 95.

⁷ M. S. Howell, *A Grammar of the Classical Arabic*, 1888.

Izbor Basre za centar jezičkih istraživanja nije bio slučajan. Može se povezati s geografskim položajem, otvorenosti prema svijetu i ulogom kakvu je igrala u trgovinskoj razmjeni sa susjednim zajednicama, što je omogućavalo dodir tradicijske misli s drugim kulturama. Zanimljivo je da se prilikom markiranja Basre kao prvog stjecišta učenjaka previđa blizina Džundišapura u kome je tada vrhunac dostigla sasanidska perzijska kultura. Ne treba ispustiti iz vida da su u Džundišapura, kao središtu filozofije na Istoku, nakon što je Justinijan zatvorio filozofsku školu u Atini, boravili brojni mislioci iz susjednih zajednica. Doda li se tome da su Perzijanci većinom prigrlili islam, razumljivo je što su tekovine drugih kultura posredstvom mislilaca Perzijanaca našle prijem u mentalitetu Arapa. Posrednička uloga Perzijanaca se posebno jasno vidi na primjerima mislilaca koji se svrstavaju među najistaknutije aktere arapske jezičke nauke.

Preovladava mišljenje da je početak Gramatičarske škole u Basri označen djelom Al-Du'al **ġa** (Abu al-Aswad), a da je najpoletnije djelovala u vrijeme Al-Far **ah ġi ġa** (Al- **Kal ġ** ibn A **ĥmad**). Međutim, od Al-Du'al **ġa** do Al-Far **ah ġi ġa** razvoju gramatike je doprinos dao niz učenjaka. Prvim pravim gramatičarem mnogi smatraju Al- **H dam ġa** (**`Abdull ah** ibn Ab **i Is ĥaq**). Za njim dolaze istaknuti učenici: Al- **laqaf ġ** ( **`s a** ibn **`Umar**), Ibn **`Al a** (Ab **u `Amr**) i Y **unus** ibn **Hbib**. Škola je punu zrelost dostigla nakon dva stoljeća djelovanja, radom najistaknutijih protagonista Al-Far **ah ġi ġa** i S **ġawayha**.

Praksa da se, uprkos nemjerljivim Al-Far **ah ġi ġa** ġevim zaslugama, mjesto najvećeg aktera arapske jezičke nauke u pregledima opće lingvistike, nastalim izvan arapskog svijeta, namjenjuje S **ġawayhu**, proizlazi iz činjenice što je on napisao prvo djelo iz gramatike u kome su izloženi principi učenja škole. "Sistem arablanske gramatike izložen je u knjizi *Al-Kitab* koju je napisao Sibavajhi iz Basre. I pisac i knjiga bili su u svoje vreme nadaleko čuveni."⁸

⁸ Milka Ivi}, *Pravci u lingvistici*, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1975. str. 22.

Slabije poznavanje Kufske škole proizlazi iz činjenice što je iza njenih aktera očuvan manji broj spisa. U kasnijim radovima o razlikama među učenjima, mali broj spisa se spominje kao ostavština pripadnika Kufske škole. Kao prve djelatnike u Kufi koji su se bavili pitanjima jezika, pregledi navode Al-Ru' **a ĩ** (Ab **u Ğ** far Mu **ħ**ammad) Al-Far **ā ĩ ĩ**jevog učenika,¹² za kojeg Al-Zubayd **ī** tvrdi da je gramatiku učio od Al- **laqaf ĩ** i Ibn **`Al ā**.

Protagonisti Kufske škole su imali slobodnije stavove o izvorima i građi za ispitivanje. Smjelo su propitivali restriktivne postavke starije škole tako što su ih provjeravali na primjerima iz tekstova šireg obima Poslanikove predaje, propovijedi i prigodnih besjeda velikana iz 1. stoljeća islamske historije. Budući da su u proširenom materijalu nalazili primjere nesaglasne s normama koje su ustanovili Basranci, u fokus ispitivanja su stavljali odstupanja od utvrđenih standarda. Nastojali su liberalizovati učenja prethodnika uvodeći i novo jezičko nazivlje.

Nasuprot podijeljenosti izvještača oko pionirskih zasluga u Basranskoj, oko Kufske škole su svi saglasni da joj je stvarni značaj oličen u djelu Al-Kiss **ā ĩ** (**`Al ĩ**bn **ħ**mza) i Al-Farr **ā** (Ya **ħ** **a ĩ**bn Ziy **ā**) koji su joj postavili autentične osnove. Škola se i počela razlikovati od Basranske onda kad se izučavanja poduhvatio Al-Kiss **ā ĩ**. Počela je liberalnije primjenjivati principe analogije i proširivati izvore iz kojih se mogu uzimati uzorci korektnog jezika.¹³

U vrijeme najvećeg istraživačkog poleta Al-Kiss **ā ĩ** je sreo gramatičara Al-A **kaša** al-Awsa **ā** (Ab **u** al- **ħ**san Sa **`d ĩ**bn Mus **`ad**), kod kojeg ga je zaintrigirao liberalan odnos prema temeljnim učenjima zajedničkih učitelja Basranaca, pa i prema definicijama iz S **ħ**awayhovog *Al-Kit ā*, premda ga upravo on s oduševljenjem iznosi u javnost. Al-Awsa **ā** liberalizam se dopao Al-Kiss **ā ĩ**u, već uvjerenom da stroge gramatičke norme ne mogu odgovoriti nadolazećoj jezičkoj praksi. Potaknut boravkom na

¹² Više o Al-Ru' **a ĩ**u: Šawq **ī** **D**ayf, *Al-Mad āis al-na ħ*wiyya, Al- **ħ**ba **`a** al- **ā ĩ** **`a**, Al-Q **ā**ira, 1979. pp. 153-154.

¹³ **`Abd** al- **ħ**bb **ā** **`Alw ā**, *Al-Šaw āid wa al-istiš ā f ĩ al-na ħ* **ħ** Ba **ĝ** **ā**, 1976. p. 20.

dvoru, uzorkovanje je počeo vršiti i na govoru žitelja urbanih sredina, u kakav Basranci nisu imali povjerenja. Uzorkovanje je kasnije proširio i na manje selektivnu Poslanikovu predaju, prema kojoj su Basranci bili strogi zbog velikog broja nearapa učesnika u njenom prenošenju.

Za razliku od Al-Kiss **a ĩ**ja, Al-Farr **a** je imao šire obrazovanje iz različitih nauka. Osnovano je pretpostaviti da je imao bliske dodire s mu ĩazilijskim prvacima koji su u njegovo vrijeme veoma aktivno djelovali. U doba zrelosti je stupio u dodir sa sugrađaninom Al-Kiss **a ĩ**em, nastanjenim u Bagdadu na dvoru halife Al-Mahd **ĩ**ja.

Pored njih, zasluĳuje da se posebno spomene i **la ĩab** (A ĩmad ibn Ya **ly a**), hafiz i autoritet *ĉitanja* Kur'ana, koji nije doslovno slijedio prethodnike, već je smjelo iznosio i vlastite ideje. Nastojao je pronaći novo stručno nazivlje ne odolijevajući ni napucima Basranske škole. Premda ga historičari svrstavaju u Kufance, jedan je od prvih aktera u ĉijem djelu se prepoznaje nastojanje da pribliĳi stavove afirmisanih škola.

Posljednji meĳu istaknutim akterima bio je Al-Anb **a ĩ** (Ab u Bakr Mu ĩammad ibn Q **asim**), koji je o pojedinim pitanjima iz gramatike znao zauzeti vlastito stajalište dajući izvoran doprinos terminologiji. Premda nakon Al-Anb **a ĩ**ja nije bilo izrazitog nastavljaa, javljalo se poneko ime koje je u radu uĉenje ove škole znalo aktuelizovati. Meĳutim, rijetkost je bila da neko iza sebe ostavi nešto po ĉemu bi ga biografi uvrstili u izbor, kao što je bio A ĩmad ibn F **ais**, poznat po djelu *Al- Saħbiyy*. Njegovo drugo djelo, pod naslovom *I ĩil a al-na ĩwiyy ĩ* (*Neslaganje gramatiĉara*) daljnje je tokove razvoja jeziĉke nauke predvidjelo u pribliĳavanju uĉenja Basranske i Kufske škole.

U 3/10. stoljeću dvije Škole su spoj našle u djelatnosti nove škole, oformljene u Bagdadu, novom centru političkog i kulturnog ĳivota, ĉijim procvatom su u zasjenak stavljeni raniji centri. Na poĉetku je to bilo poprište oštrih rasprava proisteklih iz slijeĳenja

ranijih učenja različitih centara, ali već druga generacija učenjaka je daljnji razvoj nastavila sintetizovanjem različitih učenja.¹⁴

Gramatičari okupljeni u Bagdadu zauzeli su novi kurs, zasnovan na selektiranju i zbližavanju učenja Basranske i Kufske škole. Većina pripadnika Bagdadske škole je gramatiku učila pred Al-Mubarridom i Al-Akfašom al-Awsašom, dakle pred učenjacima od kojih su krenula razmimoilaženja s učenjima Al-Farabi i Sibawayha. Uz želju da približe različita učenja, pripadnici ove škole su nastojali i sami unijeti poneku novu ideju.

Upadljivo je što neki historičari bagdadske škole ne priznaju posebnom školom, već ga, na osnovu oponašanja uzora, dijele na pripadnike Basranske ili Kufske škole.¹⁵ Ne upuštajući se u širu raspravu o tome, podvući ćemo da su prvi akteri bili vođeni idejama kufskih uzora, a da se druga generacija mahom držala postavki predstavnika Basranske škole. Ovo se s pravom može povezati s činjenicom da je Al-Kissaf utemeljivač Kufske škole, bio odgajatelj slavnog halifi Harun al-Rašid (?!).

Prvim pravim predstavnikom Bagdadske škole smatra se Ibn Kisan (Abu al-Hasan Muhammad ibn Ahmad), kojeg svrstavaju i među Basrance. Pošto je gramatiku učio kod Basranca Al-Mubarrida i Kufanca Laba, krasilo ga je dobro poznavanje dviju škola. To ga je presudno opredijelilo da ne pristane ni na jednu stranu. Poznata djela su mu: *Al-Kifayyyat al-Basriyya wa al-Kufiyya* (Neslaganje Basranaca i Kufanaca) i *Al-Kifayyyat al-naḥwiyya* (Osnovi gramatike). Druga generacija aktera, najdosljednije zastupljena s najistaknutijim učenjacima, Al-Faḥḥem (Abu al-Ḥaḥem) i učenikom Ibn Ḡannem (Abu al-Fatih Ḡannem), djelom dokazuje da gramatika nije imala drugog puta mimo pomirenja postavki Basranske i Kufske škole. Na njih su se ugledali kasniji akteri, za koje se prije može reći da su bili znalci gramatike nego nadahnuti gramatičari.

Već u doba umejadskih namjesnika (138/755.-422/1030.) u dalekom Andalusu se javljala potreba za širenjem jezičke nauke.

¹⁴ Brockelmann, op. cit. II, p. 221.

¹⁵ Al-Maḥmūdī, op. cit. p. 391.

Bilo je Andaluzana koji su odlazili na Istok da se educiraju u vršenju časne zadaće.¹⁶ Kao najraniji pravi jezičar Andalusa navodi se Al-Mawr **u i** (**ʿawd i** ibn **ʿu l m a**)¹⁷ koji je na Istoku pred Al-Farr **dom** pohađao nastavu iz gramatike. U Andalus je, dakle, donio učenja kufske gramatike. Zato je razumljivo što su prvi ogledi u Andalusu bili temeljeni na učenjima Kufske škole.

Utjecaji basranskog učenja su u Andalusu stigli kasnije. Prvi dodiri s njim ostvareni su zaslugom Al-Afušn **i**ja (Mu **h**ammad ibn M **u a** ibn Hiš **a**n)¹⁸ koji je u Egiptu izučavao gramatiku kod Al-D **i**nawwar **i**ja (A **h**mad ibn **ʿa** ʿfar), na bazi Sibawayhovog *Al-Kitaba*.

Prvi andaluski gramatičar koji je jezičku nauku koristio pri tumačenju literarne produkcije bio je Al-Šan **t**amar **i**(Al-A **l a**n).¹⁹ Komentarisao je poeziju vodećih pjesnika predislamskog perioda: Imru' al-Qaysa, Zuhayra ibn Ab **i**Sulme, Al-N **abi g** al- **R**iby **a** **i**ja, ʿAlqamea al-Fa **h**a, **T**rafe ibn al-ʿAbda i ʿAntare ibn Šadd **a**la.

Najveći gramatičar bio je Andaluzanin Ibn M **d**ik, nastanjen u Damasku. Uz brojna druga djela, naročito se proslavio gramatikom *Al-Alfiyya*.

Za većinu andaluskih jezičara se može reći da su bili klasicisti. S izuzetkom filologa Al-Šan **t**amar **i**ja i oportunog Ibn Ma **d**aa, koji je naukovanjem otvoreno činio usluge vladajućoj politici, svi su razrađivali djela istočnih uzora.

Očekivano je to što je izučavanje gramatike u Egiptu krenulo prije nego u Andalusu. Kao i u Andalusu, potreba je obrazovane ljude nukala da, u službi teološkim naukama, mlađe

¹⁶ Više o jezi~koj nauci u Andalusu: Ri **da** ʿAbd al- **h**al **i** al- **T**ayy **a**, *Al-Dir a a al-lu g*wiyya f *ʿal-Andalus*, Ba **g** **a**l, 1980.

¹⁷ Više o Al-Mawr **u i**ju: Ab **u** Bakr Mu **h**ammad ibn al- **H**san Al-Zubayd **i**, *Tabaq a al-lu g*wiyy **i** wa *al-na h*wiyy **i**, Al-Q **h**ira, 1954, p. 268; Y **u**suf ibn Ibr **a** **i**n al-Qif **t**i **i**nb **a** **i** al-ruw **a** ʿala *anb a al-nu h*a, Ta **h** **i**q: Mu **h**ammad Ab **u**al-Fa **d** Ibr **a** **i**n, Al-Q **h**ira, 1972. p. 71.

¹⁸ Više o Al- **A**fušn **i**qu: Ibid. p. 305.

¹⁹ Više o Al-Šan **t**amar **i**ju: **h**al **a** al-D **i**n al-Su **y**uti, *Al-Muzhir f i ʿul m al-ʿarabiyya wa anw a ʿih a* Ta **h** **i**q: Mu **h**ammad Ab **u**Fa **d** wa **a**kar **u**, Al- **T**iba ʿa al-r **abi** ʿa, Al-Q **h**ira, 1958. p. 263.

naraštaje poučavaju gramatici. Centri u kojima se držala najranija pouka bili su Fustat (sadašnji Kairo) i Aleksandrija. Pokretač takve aktivnosti bio je Ibn Harmaz (`Abd al-Ra **hm a**), Al-Du'al **h**ev učenik.

Arapsku gramatiku je u Egipat prvi donio Wall **al** al-Tamm **in i** (Mu **hammad** ibn Mu **hammad**),²⁰ koji je učio pred Al-Far **ah il h**em. Nešto kasnije se javlja i Al-A `azz (Ab **u**al- **hsan**),²¹ koji je gramatiku učio pred Al-Kiss **a h**em. U Egiptu se, dakle, već u ranoj fazi začelo kombinovanje učenja dviju škola.

Pošto je većina prvih Epićana nastavu prošla kod Basranaca, u njihovom djelu je primjetna veća privrženost basranskom učenju. Međutim, na isteku vremena aktera naklonjenih Basrancima, označenog djelom Ibn Wall **ala**, posljednjeg privrženika Basranskoj školi, bilo je gramatičara koji su se obrazovali i na djelima Kufanaca, bilo tako što su učili pred sljedbenicima Kufske škole, ili u Bagdadu u kome je preovladavao koncept sintetizovanja učenja dviju škola.

Već u djelima nekih Ibn Wall **al**ovih savremenika i učenika, među kojima je bio najistaknutiji Ab **u G** far al-Na **hha** (A **hmad** ibn Mu **hammad** ibn Ism **a` l** **Ab u G** far al-M **u al i**), sinteza različitih učenja, kao specifikum Bagdadske škole, nalazi punu primjenu u djelovanju Egipatske škole. S prvom generacijom Al-Na **hha**ovih učenika počinju jezičari koji nisu morali ići nikud iz Egipta.

Karakteristično za sve aktere jezičke nauke u Egiptu jeste da su znanje poletno prenosili na mlađe naraštaje i da su najvrednije radove ostavili u komentarisanju ranijih djela. Ako nekom, po vrijednosti ukupnog doprinosa razvoju jezičke nauke, pripada posebno mjesto, to su, prije svih, Ibn al- **Ha`b** (Y **unus**) i Ibn Hiš **an** ( **Gm a** al-D **in** `Abdull **ah**).

Ono što je na Istoku bio Ibn M **alik**, porijeklom Andalužanin, s djelom *Al-Alfiyya*, u Egiptu je bio njegov stariji savremenik Ibn al- **Ha`b** s djelima *Al-K **afiya*** i *Al-Š **afiya***. Približnu slavu jedno stoljeće kasnije je doživio i Ibn Hiš **an** djelima *Mu **gh i**al-lab **ib***

²⁰ Više o Al-Tamm **in i**u: **D**yf, op. cit. p. 327.

²¹ Više o Al-A `azzu: Al-Zubayd **i**, op. cit. p. 233.

(*Ono što je dovoljno razboritome*) i *Qa t al-nad awa ball al- sd a* (*Kap rose za okrepu žednome*).

U 9/16. stoljeću prednjačili su: leksikolog Al-Azhar **i** (Al-Šay **k Kāid**) i Al-Suy **uti** (**Ql a** al-D **ih**), čije djelo je nadvisilo doprinos drugih djelatnika iz razdoblja dekadencije. Al-Suy **uti** u autobiografiji navodi 300 svojih djela, od kojih je sačuvan mali broj iz različitih oblasti. Za jezičku nauku najznačajnija su dva: *Al-Mu žir f i ul un al- `arabiyya wa anw a`ih a* (*Sjaj i vrste arapskih jezičkih nauka*) i *Bu ga al-wu `t fa tbaq a al-lu gwiyy i wa al-nu ha* (*Poželjna saznanja o rangovima jezičara i gramatičara*).

RAZLIKE U UČENJIMA

Nakon osvrta na najistaknutije aktere, može se suditi o zajedničkim osnovama i specifičnim razlikama među izdiferenciranim školama. Mnogostruke podudarnosti i razlikovanja jasno određuju stajališta s kojih se, uz duhovne portrete sudionika, mogu spoznavati i specifična učenja. Naprijed je nagoviješteno da diferenciranje posebnih škola, ni kao specifikum autentične arapske jezičke nauke, nema uporište u posebnim programima, koliko u geografskoj razmaknutosti centara. Iako su se škole često razlikovale, one se nikad nisu međusobno osporavale.

Opravdanost postojećih podjela u sumnju dovodi činjenica što se u nekim postavkama mogu naći neslaganja pripadnika iste škole, oštrija nego kod sudionika različitih škola. Premda se u djelu *Ma `n i al-Qur' a* (*Poetika Kur'ana*) bavio pravilima gramatike na način svojstven Basrancima, Al-Farr **a** se smatra najizrazitijim predstavnikom Kufske škole, a rangiran je kao najistaknutiji Kufanac gotovo presudno zbog toga što je djelovao u Kufi.

Vjerovatno su kasniji izvještači po navici prenatlažavali razlike, da bi i sebi ishodovali tragalačke zasluge. Čini se opravdanim da se iznese utisak kako se, inače, u podražavalačkim

razradama revolucionarnih ideja, često dešava da epigoni, nesposobni da ideju obogate snagom svog duha, a vođeni željom da i sebi osiguraju zasluge, ideje štetno kompromituju kroz jednostrano interpretiranje.

Mada su historičari uporno isticali razlike između dviju najstarijih škola, tvrdeći da se Kufska presudno konstituisala na razlikovanju od Basranske, čini se da se u mlađoj radilo o popuštanju strogosti gramatike pred pritiscima jezičke prakse. Radilo se o udovoljavanju zahtjevima vremena koje početke mlađe od početaka starije škole dijeli jedno stoljeće, za kojeg je razvoj drugih nauka prešao dug put i nametnuo potrebu za manje strogim normama. I kad bi se uvažilo pravo arapskih historičara da podjele zasnivaju na razdaljini centara, temeljne razlike se mogu sažeti u mali broj naznaka, unutar samo dvaju područja gramatike: u metodološkim postavkama, na jednoj strani, i okvirnim učenjima, na drugoj strani.

Najbitnije metodološke razlike su:

1) U pogledu čistote jezika neumoljivi, Basranci su uzorkovanje vršili samo na primjerima iz predislamske poezije i Kur'ana. Kufanci su bili liberalniji, jer su kao bazu uzimali neselektivnu Poslanikovu predaju i govor žitelja urbanih sredina.

2) Kufanci su više prostora u uzorkovanju davali različitim *čitanjima* Kur'ana, ne iz pobuda svetosti *čitanja* koliko nastojeći da gramatičke norme što više razgibaju.

3) Dok se Basranci prilikom ustanovljavanja normi nisu zadovoljavali jednim ili dva primjera, već su postavke sravnivali sa svim vodećim dijalektima, Kufanci su se zadovoljavali samo jednim primjerom, makar i u nekom manje priznatom narječju.²²

Ni razlike u učenjima nisu mnogo izraženije. One se mogu sažeti:

1) Kufska škola je dala autentičan doprinos dodatnim nazivljem za pojave u jeziku koje u Basranskoj razradi nisu bile prispjele za razmatranje.

2) U pogledu deriviranja riječi Basranci su bili na stajalištu da je *masdar* osnova iz koje se izvode sve druge riječi pa i glagol.

²² Više o tome: Ibid. p. 97.

Kufanci su tvrdili da je treće lice jednine muškog roda glagolskog *perfekta*, kao gradivna kompozicija s najmanje konsonanata, osnova iz koje se izvode sve druge riječi, a time i *masdar*, što je kasnije postao većinski stav jezičara.

3) Za *deklinaciju* glagola Basranci su tvrdili da ima zajedničko ishodište s deklinacijom imena, kongruirajući u njoj s imenima koja, također, izražavaju aktivitet i pasivitet, jer "da nije tako imena ne bi imala ništa zajedničko s glagolima."²³ Dotle, Kufanci, premda saglasni oko "zajedničkog ishodišta", glagolima daju veću autonomnost, jer oni, pored sadržaja zajedničkih s imenima, imaju i ovremenjenost.

Uopćeno gledano, nasuprot strogosti Basranske škole, Kufska škola je razvila model nauke usklađen s većim jezičkim slobodama, proisteklim na kulturnoj sceni zajedno s pojavljivanjem šiitske misli, čija karakteristika je od samog početka bila sklonost anomalijama. Pošto je Kufancima svojstveno uvažavanje jezičke prakse, smatramo da je njima slobodoumlje mu šazilija bilo bliže nego Basrancima koji su, po ugledu na teologe skolastičare, u svojim učenjima primjenjivali *analogiju*, više nego načela grčke logike. Istina, ni Kufanci nisu izbjegavali primjenu analogije, ali pod uvjetom da ona ne traži žrtvovanje oblika koje je potvrdila Poslanikova predaja.²⁴

Dok su gramatičari iz Basre odbacivali svaki oblik čija nepravilnost nije mogla biti racionalno obrazložena, Kufanci prema Poslanikovo predaji nisu željeli biti rigorozni. Zato, budući da je svaki oblik iz jezika predislamske poezije mogao biti priznat kao validan, kod njih je svaka iznimka od pravila, ako je uzeta iz Predaje, sama za sebe postajala pravilo.

Prema istaknutom, najnaglašenija razlika među dvjema školama u pogledu metodoloških principa mogla bi se definisati zapažanjem da je primarna djelatnost starije škole bila normativna, a mlađa je više uvažavala jezičku praksu. Basranci imaju neuporedivo veće zasluge u ustanovljavanju pravila, dok su

²³ Dyf, op. cit. p. 196.

²⁴ Ibid. str. 130.

pripadnici Kufske škole više pažnje posvećivali živom govoru, jezičkim razlikama i specifičnim obilježjima plemenskih narječja.

Gledano iz perspektive našeg vremena, slobodno se može pretpostaviti da ni najpreciznija razrada normi ne bi dala praktično iskoristive rezultate, bez uvažavanja pojava u jeziku koje se ne mogu podvesti strogim pravilima gramatike. Premda ni najslavnije gramatičarske škole kasnije i drugdje nisu prevazišle okvire gledanja na jezik kao na sistem univerzalnih logičkih struktura, protagonisti Kufske škole su, još u svoje vrijeme, uočavali značaj izuzetaka od normi, a u tome se, nije teško pretpostaviti, sastoji njihov najveći doprinos jezičkoj nauci, što opravdava imenovanje njihovih inovacija učenjima samostalne škole.

U svakom slučaju, jezička nauka kod Arapa je započela u službi zaštite autentičnosti jezika Kur'ana, a gramatika normiranje vršila po principu sličnom na kom su uspostavljane šeriatskopravne odredbe. Stoga je čudno da istraživači prilikom definisanja razlika među školama ne pridaju značaj nastanku različitih mezheba u području šeriatskopравnih učenja, kao legitimnih pravaca pregalaštva u traganju za Istinom. Nama se čini da jezičko čistunstvo Basranaca ishodište nalazi u osloncu na ortodoksno hanefijsko pravno učenje, a da je u liberalizmu Kufske škole, kroz traganje za jezičkim slobodama, neposredan odraz nalazilo afirmisanje i drugih pravnih učenja.

Pošto se Kufska škola razvila vremenski nakon Basranske, njene posebnosti ne treba shvatati kao stvarne razlike, u mjeri u kojoj se mogu razumijevati kao naknadno prilagođavanje gramatičkih normi potrebama novijeg vremena i drugačijeg ambijenta u novoj sredini, koji je u interesu jedinstva zajednice trebalo uklapati u standarde zajedničkog jezika.

Ako se obrati pažnja dinamici razvoja arapske jezičke nauke, nije teško uočiti da je krupne korake pravila u prvim stoljećima islama, kad je gramatika pratila dinamiku razvoja islamskih pravnih i teoloških nauka. To je bilo vrijeme pregalaštva, kad je nauka snagu crpila iz idealističkih pobuda nosilaca i želje da osiguraju ispravno tumačenje poruka Kur'ana u svim dijelovima prostrane države.

Među posebna obilježja andaluske, a s njom i egipatske škole, najkraće rečeno, spada doprinos razvoju jezičke nauke djelovanjem na bagdaskom konceptu i vremenski dugo prenošenje s generacije na generaciju, lancem ustrajnih profesora i đaka.

AUTONOMNE ŠKOLE I AKTERI

Basranska škola

Al-Du'al i (Ab u al-Aswad, umro 69/688.),²⁵ savremenik četvrtog halife `Al i ibn Ab i Tāiba, bio je autoritet čitanja Kur'ana u Basri. Podijeljena su mišljenja oko pionirskih mu zasluga u jezičkoj nauci. Neki biografi zasluge pripisuju njegovim učenicima, posebno Na su ibn ` i As (umro 89/708.). Među saradnike s kojim je razmjenjivao misli o jezičkoj nauci, izvještači ubrajaju i halifu `Al ja.

Prvi je izvršio podjelu riječi na *imena*, *glagole* i *partilkule*. Presudno njegovom zaslugom je izvršena vokalizacija završetaka riječi iz Kur'ana, a saradnici u odgovornom poslu bili su mu učenici.

Al- H dam i (Ibn Ab i Ish aq umro 117/735.)²⁶ je prvi cjelovit rad posvetio gramatici, što ga ističe kao pionira u ustanovljavanju pravila gramatike. Pravila je ustanovljavao primjenom principa analogije.

Al- laqaf i (` s ā ibn ` Umar, umro 141/758)²⁷ je najistaknutiji je Al- H damijev učenik. Analogiju je vješto primjenjivao u utvrđivanju pravila gramatike. Njegove ideje su

²⁵ Više o Al-Du'al i: Dyf, op. cit. pp. 13-17.

²⁶ Više: Al-Zubayd i op. cit. p. 25; Ab uSa ` d āl-S i ā i A b a al-na h iyy i al-Ba siyy i, Al-Q āhira, 1955. p. 25; Dyf, op. cit. pp. 23-25.

²⁷ Više: Al-Lu gw i op. cit. p. 21; Al-Zubayd i op. cit. p 35; Dyf, op. cit. pp. 25-27.

razradili kasniji akteri Basranske škole, među koje spada i učenik mu Al-Far **ah i i i**

Al-Ma`arr i** (Ab u `Amr ibn al- `Al **a**, 70/689.-145/762.)<sup>28</sup> je, kao i Al- **laqaf i** bio Al- **H dām i**ev učenik. Dok se Al- **laqaf i** bavio isključivo gramatikom, Al-Ma`arr **i je bio predat raznovrsnim naukama. U zreloj dobi je bio autoritet *čitanja* Kur'ana. Najznačajniji doprinos jezičkoj nauci je dao tumačenjima neobičnih riječi iz vodećih arapskih dijalekata. Tumačenja je potkrepljivao primjerima iz Kur'ana i predislamske poezije.

Ibn Hb i (Y unus, 94/713.-182/798.),²⁹ je mlađi savremenik Al- **H dām i**evih učenika. Po ugledu na Al-Ma`arr **i** obilazio je pustinjska plemena i ispitivao specifična obilježja dijalekata. Smatraju ga jednim od najvećih klasičnih poznavalaca dijalekata.

Ab u Ubayda (Mu `ammar ibn al-Mu **lann a** umro 209/824.)<sup>30</sup> bio je Al-Ma`arr **i**ev učenik. Neki izvještači ističu da u krugu gramatičara nije bio omiljen. Kad je napisao raspravu *Nedostaci* (Al- **Ma lāib**), potakao je njihov revolt. Mnogi mu nisu došli na dženazu.

Al-Asma`** (**Ab u Sa` d i Abd al-Malik, umro 216/831.)³¹ je, također, bio Al-Ma`arr **i**ev učenik. Bio je dobar znalac Poslanikove predaje. Posebno se bavio pitanjem nastanka jezika.

Al-Far ah i i i (Al- **Kal i** ibn A **hmad**, 100/718.-175/791.)³² se za đaćkog doba isticao u mnogim naukama. Bio je okupiran pitanjem ritma i melodije, o kojima je obrazovanje stekao iz prijevoda s grčkog jezika. Njegova znamenita rasprava o muzici je glasovitom muzikologu Is **haqu** al-Maw **sl i**ju poslužila kao urnek prilikom pisanja djela *Al-Na gn wa al-la h* (*Ritam i melodija*). U jezičkoj nauci je prevazišao prethodnike.

Postavio je temelje arapskoj metrici, definisao joj predmet i ustanovio nazivlje koje se i danas koristi. Znanja iz matematike su

²⁸ Više: Al-Zubayd **i** op. cit. p. 28; Al-S **i a i** op. cit. p. 38; **Dyf**, op. cit. pp. 31-33.

²⁹ Više: **Dyf**, op. cit. pp. 28-29.

³⁰ Brockelmann, op. cit. II, pp. 142-143.

³¹ Ibid. pp. 147-148.

³² Više: Al-Lu **gw i** op. cit. p. 27; Al-Zubayd **i** op. cit. p. 43; Al-S **i a i** op. cit. pp. 28-29; **Dyf**, op. cit. pp. 30-56.

mu omogućila da pronicljivo uviđa smjenjivanja mjera i taktova. Prvi je analizirao strukturu arapskoga stiha.

U hronikama ga ističu prvenstveno po leksikološkom djelu *Kit al- Ayn*, premda mu je značajan doprinos i drugim područjima jezičke nauke. Uspješno je opisivao glasove dijeleći ih prema mjestu obrazovanja u govornom aparatu. Neki tvrde da je napisao više rasprava o specifičnostima arapskoga glasovnog sistema.

Morfologiji je dao doprinos ustanovljavanjem stručnog nazivlja. Prvi je uočio podjelu riječi na korijenski dio i dodatne sekvence uočavajući da je korijen stabilniji dio, a da se sekvence pridodaju pretežno s početka ili na kraju korijena. Njegov izum je primjena trokonsonantskih korjenova na kasnije prihvaćenu paradigmu *fa- à-la*, četverokonsonantskih na paradigmu *fa `la-la* i peterokonsonantskih na paradigmu *fa `lal-la*.

Al-Far **ah il ĩa** mnogi ističu kao prvog jezičara koji je uzorkovanje u gramatici vršio na bazi priznatih *čitanja* Kur'ana, jer je i sam bio autoritet *čitanja*. Uzorkovanje je vršio i na osnovu narječja plemena iz Hidžaza, Nedžda i Tuhami. Ukratko, bio je uzor najpriznatijem protagonisti arapske jezičke nauke, S **ħawayhu**.

S **ħawayh** (`Amr ibn `U **ħn an** ibn Qanbar al- **ħai li** umro 180/796.)³³ je rodom Perzijanac. Želja za učenjem ga je dovela u Basru, gdje je kao dječak pohađao nastavu iz Poslanikove predaje i islamskog prava. Ubrzo se priključio polaznicima nastave iz jezičke nauke pred nastavnicima predvođenim Al-Far **ah il ĩem**.

Od istaknutog učitelja je naslijedio naučavanja iz gramatike i morfologije. Vrijedno je bilježio predavanja, smjelo tražio tumačenja težih pitanja i rano ponikao u naravi jezika. Nakon Al-Far **ah il ĩeve** smrti zauzeo je mjesto predavača gramatike.

Biografi ne tvrde izričito da je radi uzorkovanja zalazio među plemena, premda na brojnim mjestima u djelu naglašava da mu

³³ Više o S **ħawayh**ovom životu i djelu: Al-Lu **gaw ĩ** op. cit. p. 65; Al-S **ħaf ĩ** op. cit. p. 48; Al-Zubayd **ĩ** op. cit. p. 66; **ħayf**, op. cit. pp. 57-93.

stavovi imaju uporište u jeziku beduina: "Čuli smo od nekih beduina kako kažu; tako se kaže u većini arapskih dijalekata" i sl.

Razumljivo je što mu u pregledima opće lingvistike pripada slava najistaknutijeg aktera jezičke nauke kad se ima u vidu da je napisao prvo cjelovito djelo u kome se na naučnim osnovama raspravlja o arapskom jeziku. S **Ḥawayh** je pisanje *Al-Kitāb* započeo nakon Al-Farābījeve smrti, što se jasno vidi na osnovu eulogije "Allah mu se smilovao" koja se navodi uz učiteljevo ime. Zanimljivo je da djelo nije imalo naslov, već ga je odredio S **Ḥawayh**ov učenik Al-Aḥwāṣ al-Awsaṭ koji ga je prvi iznio u javnost nakon autorove smrti. Djelo se u autografu sastojalo iz dva toma.

Razrada pitanja u njemu ispunjena je do takve razine da je potonjim gramatičarima preostajalo samo da ih detaljiziraju. Iznimnu vrijednost su mu ustanovili već prvi ocjenjivači. Al-Muḥsinī (Bakr ibn Muḥammad) je rekao: "Ko nakon *Al-Kitāb* poželi napisati djelo iz gramatike, neka slobodno odustane, bolje mu je da se ne bruka." Al-Andalusī (Saʿd al-Ḥmad) ga je ocijenio: "Ne znam za knjigu iz bilo koje nauke, ni otprije niti iz naših dana, koja je zahvatila cjelinu predmeta ... osim triju knjiga: Ptolomejeve *Megale sintaxis* o nebeskim tijelima, Aristotelove *Logike* i *Al-Kitāb* basranskog gramatičara S **Ḥawayha**. Nijednoj nije promaklo nijedno važno pitanje, autori ništa značajno iz svoje oblasti nisu zanemarili."

Uvažavanje jezičke prakse u ustanovljavanju pravila gramatike S **Ḥawayh** je provodio na način koji je afirmisala njegova škola. Slično prethodnicima, kao primarne izvore koristio je tekstove Kur'ana, a sasvim malo primjere iz Poslanikove predaje.

Prema ukupnim naučnim vrijednostima, djelo mu je nedostižno. Ono i autora i Basransku školu uvodi u svjetsku baštinu jezičke nauke.

Qu ṭub (Mu ḥammad ibn al-Mustan i, umro 206/821.)³⁴ se već u đaćkim danima posvetio izučavanju jezika, a u doba zrelosti mu je gramatika bila primarna preokupacija. Bagdadski halifa H a u al-Raš i l ga je angažovao kao učitelja sinu Al-Am i nu. Nije poznato da je ostavio cjelovito djelo, ali nije rijetkost da se drugi pozivaju na njegova rješenja nekih pitanja sačuvana u spisima. Zapamćen je po tome što je pažnju posvećivao sinonimiji, polisemiji i antonimiji.

Al-A Kaš al-Akbar (Ab u al- K ṭṭab `Abd al- H m i l, umro 177/793.)<sup>35</sup> je bio učitelj Ab u `Ubayde i Al-Asma ` ja i Jedan je od prvih komentatora poezije.

Al-A Kaš al-Awsa ṭ (Ab u al- H san Sa ` d i bn Mus `ad, umro 211/826.)³⁶ je porijeklom Perzijanac. U javnost je iznio S i bawayhov *Al-Kit ā*. Bio je učitelj brojnim istaknutim gramatičarima. Neki ga smatraju najvećim gramatičarem nakon S i bawayha, jer je u gramatici postavio temelje izučavanju izuzetaka od pravila gramatike. Bio je dobar znalac dijalekata. Na njegovim pogledima o dijalekatskim razlikama, utemeljeno je učenje Kufske gramatičarske škole. Autor je brojnih djela iz jezičke nauke, vrednovanja poezije i muzikologije.

Al- G m h i (Ab u `Abdill ā Mu ḥammad ibn Sal an, umro 231/845.)<sup>37</sup> je autor djela *Rangovi pjesnika* ( *Ṭbaq ā al-šu `r ā*) koje je Joseph Hell objavio 1916. godine u Leidenu.

Al-Harr ā i (Ab u `Ubayd al-Q āim ibn Sal an, umro 154/770.)<sup>38</sup> je najistaknutiji Al-Asma ` jevi učenik. Dao je doprinos ispitivanju vjerodostojnosti Poslanikove predaje.

Al- G m i (*Sāi* ḥibn Is haq Ab u `Umar, umro 225/839.)³⁹ je rođen u Basri. Gramatiku je izučavao pred Al-A Kašom al-

³⁴ Više o Qu ṭubovom životu: Al-Lu g w i op. cit. p. 67; Al-S i ā i op. cit. p. 49; Al-Zubayd i op. cit. p. 106; D yf, op. cit. pp. 108-111.

³⁵ Brockelmann, op. cit. II, p. 151.

³⁶ Više o Al-Awsa ṭovom životopisu: Al-Lu g w i op. cit. p. 68; Al-S i ā i op. cit. p. 50; Al-Zubayd i op. cit. p. 74; D yf, op. cit. pp. 94-122.

³⁷ Brockelmann, op. cit. II, pp. 152, 153.

³⁸ Ibid. p. 155.

Awsa **tm**. Pošto nije imao dodira sa S **ḥ**awayhom, na njega je potpun utjecaj imao učitelj Al-Awsa **t** Biografi ističu da je bio sklon polemisanju. Pošto je bio savremenik kufskog gramatičara Al-Farr **da**, s njim je, za boravka u Bagdadu, vodio polemiku. Na početku je polemika imala oštar ton, a u nastavku je Al- **G**rm **i** prepoznao brojne podudarnosti učenja kufskih gramatičara sa svojim pogledima na jezik.

Al-M **ā**in **i** (Bakr ibn Mu **h**ammad, umro 249/836.)⁴⁰ je rodom iz Basre. Za djetinjstva je pohađao predavanja iz jezika, gramatike i teologije. Najviše je učio od Al-A **k**aša al-Awsa **ta**. Zahvaljujući njemu, ovladao je osnovama S **ḥ**awayhovog učenja. Nakon Al-Awsa **to**ve smrti, među gramatičarima je ocjenjivan kao doajen, posebno u Bagdadu gdje se bio nastanio u vrijeme halife Al-Mu **ṭ**a **s**ma.

Al-Sukar **i** (Ab **u** Sa **`** d **i**al- **H**san ibn al- **H**isayn, umro 275/888.)<sup>41</sup> je bio Al-Asma **`** je **i** učenik. Odlikovao se poznavanjem predislamske poezije koju je kritički komentarisao.

Al-Mubarrid (Mu **h**ammad ibn Yaz **i**l al-Azd **i**, 210/825.-285/898.)⁴² je bio vodeći gramatičar svog vremena. Gramatiku je učio kod Al- **G**rm **ja** i Al-M **ā**in **ja**. Bio je počašćen da uz njihov korepetitorij polaznicima nastave čita S **ḥ**awayhov *Al-Kit **ā***. Postoji predaja po kojoj mu je nadimak dao Al-M **ā**in **i** zadivljen njegovom pronicljivošću, a nadimak znači *osvježivač*. Tako su ga oslovljavali u krugu basranskih gramatičara, a sljedbenici Kufske škole su mu, iz zlobe, nadimak preinačili u značenje *ohlade* (*mubarrad*). Bez obzira na nesuglasice oko njegova prestiža, halifa Al-Mutawakkil ga je pozvao u Bagdad i ovlastio da donosi decizije

³⁹ Više: Al-Lu **g**w **i** op. cit. p. 75; Al-S **i** **ā** **i** op. cit. p. 72; Al-Zubayd **i** op. cit. p. 76; **D**yf, op. cit. pp. 111-115.

⁴⁰ Više: Al-Lu **g**w **i** op. cit. p. 77; Al-S **i** **ā** **i** op. cit. p. 74; Al-Zubayd **i** op. cit. p. 92; **D**yf, op. cit. pp. 115-122.

⁴¹ Brockelmann, op. cit. II, p. 163-164.

⁴² Više: Al-Lu **g**w **i** op. cit. p. 83; Al-S **i** **ā** **i** op. cit. p. 96; Al-Zubayd **i** op. cit. p. 108; **D**yf, op. cit. pp. 123-134.

iz gramatike. Smatra se posljednjim velikim predstavnikom Basranske škole.

Odlikovao se poznavanjem učenja svih prethodnika u razvoju gramatike. Doprinio je razradi brojnih pitanja iz morfologije zanimajući se posebno za naravi subjekta, određenog i neodređenog vida imena, primjenjujući principe koje su ustanovili prethodnici Basranci, na isti način cijeneći značaj uzorkovanja i analogije u utvrđivanju normi.

Prema mnogima, prvi je predložio da se iza veznika *ill a* (*osim*) praktikuje ime u akuzativu (npr: **Gaa** al-qawmu ill **a**Zaydan) u kome ono što se izuzima dolazi u akuzativu. Nije suvišno zapaziti da padežna neujednačenost onog što se izuzima ima sličnu tendenciju i u našem jeziku. Naime, osjećamo da je i u našem jeziku prijevod istog primjera korektan i kad se rješava s dva različita padeža: *Došli su svi, osim Zejd*, prema našem mišljenju, jezički je korektno kao i *Došli su svi osim Zejda*. U arapskom se, dakle, dvojilo između nominativa i akuzativa, a u našem jeziku između nominativa i genitiva. Najpoznatija djela su mu *Al-K anil* i *Al-Muqta ab*.

Al-Za \\a\\ (Ibr **a in** ibn Sirr **i**, umro 311/923.)⁴³ se bavio obrađivanjem stakla, po čemu je dobio nadimak. Gramatiku je izučavao pred Al-Mubarridom. U izvedbi morfoloških pravila svrstavao se među one koji su smatrali da je *masdar* polazna osnova riječi iz koje se deriviraju svi drugi oblici, pa i perfekt glagola.

Ibn Durayd (Ab **u** Bakr Mu **hammad** ibn al- **H**sayn, umro 321/934.)⁴⁴ je bio jedan od najboljih znalaca arapske poezije među pripadnicima Basranske škole.

Al-`mAl i (Ab **u** al-Q **aim** al- **H**san ibn Bišr, umro 371/978.)⁴⁵ je bio Al-Za \\a\\ov i Ibn Duraydov učenik. Kritički je proučavao predislamsku poeziju.

⁴³ Više: Al-S **i a i** op. cit. p. 108; Al-Zubayd **i** op. cit. p. 121; **D**yf, op. cit. pp. 135-139.

⁴⁴ Brockelmann, op. cit pp. 177-178.

⁴⁵ Ibid. p. 176.

Ibn Durustawayh (Ab u Mu hammad `Abdull a ibn G far ibn Mu hammad, umro 347/958.)⁴⁶ je porijeklom Perzijanac. Poznat je po djelu *Al-Hid a f i al-na h* (*Uputstvo u gramatiku*).

Al-S i a i (Ab u Sa ` d i al- Hsan ibn `Abdill a ibn al-Marbaz a, 280/893.-368/978.)⁴⁷ je u svojoj dvadesetoj godini iz rodnog Sirafa otišao u Aman, gdje se posvetio izučavanju islamskog prava. Ubrzo se preselio u Bagdad, gdje je pred Ibn Duraydom izučavao filologiju, a pred Al-Za \a om gramatiku.

Pošto je živio u vrijeme kad je gramatika bila konstituisana, rad mu se svodi na finese. Međutim, u komentarisanju tuđih djela nadmašio je druge. Prvi rad mu je bio traktat o S bawayhovom djelu, pod naslovom *Al-Mad k l il a Al-Kit a* (*Uvod u Al-Kit a*). Slavu je stekao vrijednim biografskim djelom o basranskim gramatičarima *A k a al-na hviyy i al-Ba siyy i* (*Kazivanja o gramatičarima Basrancima*), koje se smatra prvim potpunijim djelom iz historije arapske jezičke nauke. Poznati su mu i spisi: *Alif a al-wa s wa al-qat `* (*Elifi asimilacije i disimilacije*), *Šar h Maq sua Ibn Durayd* (*Komentar Ibn Duraydove Maksure*), nedovršeni spis *Al-Iqn a ` f i al-na h* (*Kompendij gramatike*), *Sn a à al-ši r wa al-bal ag* (*Umijeće pjesništva i retorike*) i *az i a al- Arab* (*Arabijski poluotok*).

Ibn al-Sarr a \ (Ab u Bakr Mu hammad, umro 316/928.)⁴⁸ je bio najmlađi polaznik nastave pred Al-Mubarridom. Uporedo s gramatikom, izučavao je logiku i muziku. Nakon Al-Mubarridove smrti, nastavu iz jezika je pohađao kod Al-Za \a a. Po završenom školovanju, asistirao je Al-S i a i u nastavi iz jezika. Hroničari bilježe da je posebnu brigu vodio o ispravnom prepisivanju S bawayhovog *Al-Kit a*. Sraonio je sve njegove primjerke i otklonio greške iz prijepisa. Iz drugih djela se saznaje da je napisao integralno djelo *Kit a u su al-na h* (*Knjiga o principima gramatike*), a na bazi citiranja po raznim djelima daju mu se

⁴⁶ Ibid. p. 186.

⁴⁷ Više: Dyf, op. cit. pp. 145-150.

⁴⁸ Više: Al-S i a i op. cit. p. 108; Al-Zubayd i op. cit. p. 122; Dyf, op. cit. pp. 140-144.

identifikovati i slijedeći spisi: *Kit **ab** mu **mal** al-u **su*** (Knjiga o zbiru principa), *Kit **ab** al-ištiq **a*** (Knjiga o derivaciji), *Šar **h** S **š**awayh* (Komentar S **š**awayha) i *I **hi** **la** al-Farr **a*** (Farr **av** argument).

Dr. Mehmed Kico, docent

ARABIC GRAMMATICAL SCHOOLS AND SCHOLARS

Observed in chronological order Arabic grammatical science is shown as a transmitter of all those things that make general foundations of linguistics from the old traditions to the younger generations intrusting them with its own contribution in the sphere of transmission of experience in its own use in other complementary sciences. It has also pointed out the need for the language science to be clearly defined together with the attempts to distinguish the subject of numerous constituent branches among which priority was given to grammar.

Differentiation of learning between Kufa and Basra schools was the result of the effort of the language science to meet the needs of other sciences in their development and they were reconciled by the scholars gathered in Baghdad during the period in which all sciences taken over from other communities were assimilated into the new milieu.

However, a part of the protagonists from Baghdad, the administrative and cultural centre of that time, where all other significant events within the boundaries of the state were transmitted, as well as the scientific enterprises, patronage began to interfere into the matters of science. The grammarians started to take the role of court educators, by which they indicated the end of dealing with the grammar by the idealistic enthusiasm. From that time dealing with grammar is not only fulfilment of an honourable task, but also the means for the grammarians better life conditions. From those times the grammarians started to analyse the earlier works, and when the means to stimulate them were exhausted the grammar in the eastern parts started to inevitably fade out.

Although we can find some understanding for the fact that in classical works we have titles as: grammar, science about Arabic, language science, philology, lexicology, sciences about Arabic language, unlimited by the field of study regarding the definition of task of language science, it is very hard to find out an excuse for the literal copying of the titles in the works of temporary Arabic linguists. This, of course, clearly speaks about the gaps in the temporary programs of this science, which can be seen as the lack of corresponding theories.

Prof. dr. Jusuf Ramić

LINGVISTIČKO DJELO TEUFIKA MUFTIĆA

Na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu, mjesec dana nakon smrti uvaženog profesora, održana je tribina LINGVISTIČKO DJELO PROF. DR. TEUFIKA MUFTIĆA (1918-2003). O radu prof. Muftića govorili su prof. dr. Jusuf Ramić i doc. dr. Mehmed Kico.

Profesor Muftić je jedan od osnivača Orijentalnog instituta i Katedre za orijentalistiku (danas Katedra za orijentalnu filologiju na Filozofskom fakultetu u Sarajevu). Iza sebe je ostavio, značajna djela među kojima posebno mjesto zauzima *Arapsko-srpskohrvatski rječnik*, koji je prvo izdanje doživio 1973. g., a treće 1997. g. pod naslovom *Arapsko-bosanski rječnik*. Rječnik sadrži oko 150 000 arapskih riječi i izraza. Na ovome rječniku Muftić je radio punih dvadeset godina.

Drugo djelo o kojem je prof. dr. Jusuf Ramić govorio bila je Muftićeva *Gramatika arapskog jezika* štampana u Zenici u Domu štampe, 1998. g. koja bi komotno mogla nositi naslov Uvod u nauku o arapskom jeziku, jer pored morfologije i sintakse, ona sadrži i neke discipline nauke o jeziku kao što su: leksikografija, fonetika, fonologija, dijalektologija, stilistika, semantika itd.

Treće djelo koje je privuklo pažnju prof. dr. Jusufa Ramića bila je Muftićeva *Klasična arapska stilistika*, objavljena 1995. g.

Ovo djelo je pionirske naravi. Obuhvata sva tri dijela klasične arapske stilistike. Autor ga uzima kao prvi pokušaj koji će svakako pokazati i neke svoje propuste i nedostatke, ali se, kako kaže, ipak usudio da učini prvi korak te da koliko – toliko pomogne svima onima koje interesuje ova oblast i koji žele da se upoznaju sa osnovnim karakteristikama ove znanosti.

O drugim Muftićevim djelima iz oblasti lingvistike na tribini je govorio prof. dr. Mehmed Kico.

1. Teufik Muftić (1918.-2003.)

Muftići potiču iz Žepča: Vjerojatno je neko iz ove porodice obnašao funkciju muftije pa su i njegovi potomci po tome dobili svoje prezime.

Žepče je u prošlosti dalo našoj široj i užoj zajednici nekoliko istaknutih pjesnika, alima, kulturnih i javnih radnika. Da napomenemo samo Ahmeda Karahodžu i velikog pjesnika alhamijado književnosti Abdulvehaba Ilhamiju, Hifziju Muftića, profesora arapskog jezika na Velikoj gimnaziji u Sarajevu i Hilmi-ef. Muftića, muderrisa u Gazi Husrev-begovoj medresi u Sarajevu koji je na tom položaju naslijedio svoga oca, i mnoge druge.

Teufik Muftić je rođen u Sarajevu 1918. g. Tu je završio osnovnu i srednju školu. Maturirao je na Prvoj gimnaziji u Sarajevu 1938. g., a diplomirao njemački i hrvatskosrpski jezik na Filozofskom fakultetu u Zagrebu 1949. g. Dvije godine je proveo u Vlasenici kao profesor Niže realne gimnazije gdje je predavao njemački i srpskohrvatski jezik. Nakon toga, 1951. g., odlazi u Sarajevo i radi na Orijentalnom institutu koji je nekako u to vrijeme osnovan zajedno sa Katedrom za orijentalistiku na Filozofskom fakultetu u Sarajevu. Otuda se prof. dr. Teufik Muftić može uzeti kao jedan od osnivača Orijentalnog instituta i Katedre za orijentalistiku. U Institutu je počeo da radi kao stručni saradnik, zatim kao viši stručni saradnik (1960.), naučni saradnik (1965.), viši naučni saradnik (1970.) i na kraju kao naučni savjetnik (1976.).

Na Orijentalnom institutu u Sarajevu tada su postojala dva odjeljenja: Historijsko (osmanistika) i Filološko odjeljenje sa rukopisnom zbirkom. Historijsko odjeljenje je tada imalo sedam radnika na čijem čelu se nalazio naučni savjetnik, osmanist, rahmetli prof. dr. Adem Handžić. Filološko odjeljenje sa rukopisnom zbirkom je imalo osam radnika. Načelnik odjeljenja je bio naučni savjetnik, arabist, rahmetli prof. dr. Teufik Muftić.

2. Rad na arapsko – srpskohrvatskom rječniku

Leksikografija se definira kao vještina sabiranja i definiranja riječi s obzirom na oblik, zadaću i značenje riječi koje pripadaju leksici jednog ili više jezika i dijalekata. Leksikografija je lingvistička nauka kojoj je cilj da stanovitim redom registrira riječi nekog jezika, služeći se pritom abecednim ili nekim drugim kojim redom.¹

Leksikografskim radom Teufik Muftić počeo je da se bavi u Orijentalnom institutu u Sarajevu. Tu je nastao i njegov Arapsko-srpskohrvatski rječnik. Rječnik je štampan 1973. g. u izdanju Udruženja ilmije u dva dijela na oko 4 000 stranica na finom papiru, tvrdo uvezan, formata 17x24 cm. Rječnik sadrži oko 150 000 arapskih riječi i izraza. Rječnik je doživio i treće izdanje 1997. g. u jednom tomu pod naslovom Arapsko-bosanski rječnik. Izdavač je ovoga puta bio El-Kalem Rijaseta Islamske zajednice.

Akciju oko izdavanja ovog rječnika pokrenuo je i vodio Izvršni odbor Udruženja ilmije u SR Bosni i Hercegovini. Puna tri mjeseca rječnik je najavljivao u Preporodu – listu Udruženja ilmije, a uz najavu štampana je i narudžbenica za pretplatu za članove Udruženja ilmije. Međutim, i pored toga, odziv je bio prilično slab pa je Udruženje ilmije u Preporodu od 1. marta 1973. g. dalo jedno važno upozorenje u kome se, između ostalog, ukazuje na važnost ovog rječnika i na poteškoće oko osiguranja finansijskih sredstava za njegovo izdavanje. Udruženje je vjerovalo da će putem

¹ Simeon, 1/754.

raspisivanja pretplate doći do potrebnih finansijskih sredstava. Međutim, prema dosadašnjim rezultatima naših raspisa i oglasa, kaže se dalje u saopćenju Udruženja, prisiljeni smo ozbiljno upozoriti članove i jedinice Udruženja kao i naše čitaoce da od uspjeha pretplate zavisi izdavanje ovog rječnika jer Udruženje nema drugih osiguranih sredstava. Projekat oko izdavanja ovog rječnika ipak je priveden kraju i rječnik je štampan polovinom 1973. g.

Sve do pojave ovog rječnika kod nas su postojali samo manji glosari uz pojedine knjige i udžbenike arapskog jezika, kakva je, npr. knjiga Alije Kadića *Izbor iz arapskog pjesništva* (Sarajevo, 1913.) i knjiga Šukrije Alagića *Izbor iz Kitabi sireti Resulillahi* (Sarajevo, 1913.), te glosari uz pojedine gramatike arapskoga jezika kao što je *Gramatika arapskog jezika* od Sikirića, Pašića i Handžića itd. iako se potreba za jednim ovakvim rječnikom ukazala od samog početka, u prvom redu u medresama u kojima je arapski jezik izučavan od davnina, a osim toga i na fakultetima i institutima za strane jezike gdje je arapski jezik jedan od glavnih predmeta.

Muftić je kod poretka arapskoga jezika slijedio etimološko-semantički princip redanja arapskih korijena alfabetskim redom.

Jednokonsonantske riječi, slova, kratice i afiksi, te dvokonsonantske riječi (ukoliko nisu izvedene iz trilitera) izdvojene su kao zasebni korijeni.

Trokonsonantski korijeni obrađeni su tako što najprije dolaze glagoli prve vrste u trećem licu jednine muškog roda u perfektu, a ako ima više glagola prve vrste istog korijena redani su po srednjem vokalu imperfekta. Uz glagol u perfektu i oznaku za imperfekat naveden je i infinitiv.

Nakon prve vrste navedene su izvedene glagolske vrste od druge do petnaeste vrste koje se javljaju kod dotičnog korijena redom uobičajenim u gramatikama arapskog jezika.

Poslije toga navedeni su neki sasvim rijetki najprije glagolski pa zatim imenski oblici derivirani također od trilitera: denominalni oblici, oblici sa afiksima w ili y, oblici sa reduplikacijom trećeg radikala trilitera i njima slični.

Od infinitiva izvedenih glagolskih vrsta i od participa aktivnih i pasivnih navedeni su, po alfabetskom redu, samo oni koji imaju važna i specijalna značenja. Isti je slučaj i sa imenskim oblicima.

Kod višekonskantskih korijena poredak je analogan. Kod kvadrilitera naprijed su glagoli po vrstama, a zatim slijede svi imenski oblici po abecedi. I kvinkvilitere treba tražiti na isti način.

Uz pojedine riječi navedene su po potrebi i dvočlane sintagme (atributivna i genitivna veza), a zatim izrazi s više članova.

Kod imenskih oblika redovno su navođeni i nepravilni oblici množine, a pravilni samo po potrebi. Ženski rod imenica naveden je posebno. Kod pridjeva, navedeni su pravilni oblici ženskog roda samo po potrebi, dok su nepravilni oblici redovno navođeni.²

Na pitanje koje mu je svojevremeno postavio Ahmed Smajlović, kako je naučio arapski jezik, Teufik Muftić je dao slijedeći odgovor:

"Samouk sam u arapskom jeziku. Počeo sam ga učiti 1938. g. Bilo je to nakon moje mature na gimnaziji. Inače, diplomirao sam njemački i hrvatskosrpski jezik u Zagrebu", a na pitanje koji mu je bio prvi korak u izradi ovog rječnika, on je odgovorio:

"Najprije sam prepisao *Al-Mungid*, a zatim sam nastavio sa radom na njegovom proširivanju služeći se raznovrsnom literaturom, arapskom i zapadnom. Počeo sam raditi na rječniku 1. jula 1953. g., a završio sam rad na njemu 1973. g. što znači da sam na rječniku radio punih dvadeset godina".³

Osnova za izradu Muftićevog rječnika bio je *Al-Mungid* čiji su autori libanski maroniti – jezuiti. Muftić, međutim, nije podlegao sadržaju *Al-Mungida* mada se tu i tamo mogu uočiti neki sadržaji judeokršćanske tradicije koja je putem usmene predaje ušla u tefsir i historiju islama, a preko njih i u leksikografiju.⁴

Na pitanje Ahmeda Smajlovića: "Kojem rječniku je Vaš rječnik najbliži i sa kojim se rječnikom najviše slaže", Teufik Muftić je odgovorio:

² J. Ramić, *Obzorja arapsko-islamske književnosti*, str. 236.

³ A. Smajlović, *Od Halila ibni Ahmeda do Teufika Muftića*, Preporod 9/1975.

⁴ T. Muftić, *Rječnik*, 1/1102.

"Mislim da se najviše slaže sa Arapsko-ruskim rječnikom koji je izradio Baranov. Smatram da je njemu najbliži."

Koristeći Baranova, Muftić je iz njega preuzeo mnoge riječi i sintagme pučkog, govornog jezika, iako je u uvodnoj riječi naglašeno da je ovaj rječnik rađen za književni oblik arapskoga jezika.

Svojevremeno su se mnogi žalili da se dosta teško snalaze u ovom rječniku i da im je upotreba nekih arapsko-evropskih rječnika kao što je Baranov, Verov itd., daleko lakša od upotrebe Muftićevog rječnika. Međutim, činjenice govore suprotno. Upotreba ovog rječnika je, smatra Ahmed Smajlović, daleko lakša i jednostavnija kako za onoga koji poznaje arapski jezik, tako i za onoga kome je arapski slabija strana. Potrebno je proučiti Uvod u rječnik i raspored arapskog dijela rječnika pa će upotreba Muftićevog rječnika biti sasvim lahka i jednostavna.

Mnogi su, također, prigovorili da se u Muftićevom rječniku nalaze mnogi arhaizmi, koji su ga dobrim dijelom opteretili i učinili prilično glomaznim i teškim za upotrebu. Međutim, u klasičnim djelima mi se često susrećemo sa ovim izrazima. Muftićev rječnik nas oslobađa daljnjeg traganja za ovim riječima koje su nekad bile u upotrebi, a danas se smatraju arhaičnim izrazima. Arapski jezik je bogat po svojim korijenima. Njegove morfološke i semantičke mogućnosti su vrlo velike. Stare riječi danas primaju nova značenja pa se otuda može govoriti i o velikoj fleksibilnosti ovoga jezika.

Muftić je u razgovoru sa Ahmedom Smajlovićem istakao da u njegovom Rječniku postoje mnoge štamparske greške. On sam je, kako kaže, sakupio oko stotinu stranica ovih grešaka. Neke od njih su, vidljivo je, u prvom izdanju rukom ispravljane. Bilo bi dobro kad bi došli do ovih grešaka pa u nekom od narednih izdanja to ispravili.

3. Rad na gramatici i klasičnoj arapskoj stilistici

U periodu između 1965. i 1978. g. Teufik Muftić je na Odsjeku za orijentalistiku Filozofskog fakulteta u Sarajevu predavao u svojstvu docenta, vanrednog i redovnog profesora za arapski jezik, klasičnu arapsku stilistiku i historiju arabistike. Tu je

nastalo i njegovo kapitalno djelo *Gramatika arapskog jezika*, štampana u Zenici u Domu štampe 1988. g., koja bi komotno mogla nositi naslov *Uvod u nauku o arapskom jeziku*, jer pored gramatike (morfologija i sintaksa), ona sadrži i neke discipline nauke o jeziku kao što su leksikografija, fonetika, fonologija, dijalektologija, stilistika, semantika itd.

Na Odsjeku za orijentalistiku je nastalo i njegovo drugo djelo objavljeno 1995. g. u El-Kalemu pod naslovom *Klasična arapska stilistika*. Rukopis ovog djela je dugo bio pohranjen u El-Kalemu sve dok se 1995. g. nije pojavio donator. Bila je to Hašemitska kraljevina Jordana gdje je djelo i štampano. U djelu je prof. dr. Teufik Muftić zahvatio sva tri dijela klasične arapske stilistike: *'Ilmu'l-me'ani*, *'ilmu'l-bejan* i *'ilmu'l-bedi*'.

'Ilmu'l-me'ani je, zapravo, sintaksa arapskoga jezika koja raspravlja o polisindetskim i asindetskim rečenicama, o konciznom, opširnom i običnom načinu izražavanja, o izjavnim i optativnim rečenicama, o redu i inverziji riječi u imenskim i glagolskim rečenicama.

Poznato je da se u normativnoj gramatici na prvom mjestu u rečenici nalazi subjekat, poslije njega dolazi predikat uz koje idu i njihovi dodaci. U stilistici se ponekad jedan od osnovnih dijelova rečenice može ispustiti ako se iz smisla razumije, a može i premetnuti ako se želi posebno istaći. Stilistika, dakle, njeguje obrnuti red riječi u rečenici pa se taj red i naziva obrnutim, emocionalnim, odnosno obojenim redom riječi u rečenici, npr.:

.(46)

Mrziš li ti božanstva moja, Ibrahime?

Ako bi se u ovom ajetu držali gramatičkog reda riječi, onda bi riječi u njemu poredali ovako: *E ente ragibun 'an aliheti ja Ibrahim*. Zar ti mrziš božanstva moja, Ibrahime?

Međutim, predikat je u ajetu došao na mjesto subjekta jer je pažnja usmjerena na njega. Pitanje je postavio Ibrahimov, a. s., otac kako bi razabrao činjenicu udaljavanja svog sina od idola koje oni obožavaju i koje uzimaju kao svoja božanstva. Pitanje postavljeno

u ovoj formi nosi u sebi značenje onoga što ne odobravamo i čemu se čudimo (*al-inkaru wa't-ta'aggub*). Ako se u ajetu ne bi slijedio ovaj red riječi, onda on ne bi imao ovo značenje.

Teufik Muftić je u ovom odjeljku naveo dosta primjera iz arapske prijeislamske poezije i poezije ranog islama. Tako je on, navodeći tu poeziju, navodio i poremećaje u metru i rimi. 'Adi ibn al-Abras, autor jedne od deset mu'allaka, počeo je kasidu u jednom, a završio u drugom metru.

*Melhub, Kutabijat, mnoga mjesta mala
bez svojih žitelja sada su ostala.*

(R. Božović)

Imru'u'l-Qays također, dok je Al-Murekkiš al-Akbar jednu od svojih kasida započeo u metru *al-seri'*, a onda je došlo do poremećaja stope stiha pa je kasidu priveo kraju u metru *al-kamil*. Nešto slično imamo i kod drugih pjesnika iz ovog perioda kao što je 'Adij ibn Zejd i neki drugi.

Ti poremećaji prisutni su i kod Harisa ibn Hillize, Amra ibn Qultuma i drugih predstavnika mu'allaka. Lebid, npr., da bi spasio metar umiruje ono što bi morao da pokrene u stihu u kome stoji:

*Ja sam taj koji sve čime sam nezadovoljan ostavlja
Makar mi potom i smrt bila posljednja.*

Ibn Kutejba smatra da je Lebid ovdje pribjegao sukunu (*ja'telik*) samo da bi izbjegao poremećaj u metru.

Poremećaji u rimi također su prisutni u ovoj poeziji. Imru'u'l-Qays je u mu'allaki na dva mjesta poremetio osnovni suglasnik rime:

*Zahvaćena prvom kišom, viri glava Sabira
Poput poglavice među ljudima il' vrška vretena.*

Gramatički gledano, ovdje bi trebalo da stoji *muzemmelu* jer je to atribut *kebiru unasin* koji ima padežni nastavak nominativa pa bi, shodno tome, i ova riječ trebala da ima isti padežni nastavak. Međutim, ovdje je to izbjegnuto zbog rime. Arapski metričari ovu pojavu nazivaju *al-ikva'* (poremećaji u rimi).

Isti je slučaj i sa stihom u kome stoji:

*On doskače, odskače, nastupa, odstupa u trenu,
Gledaš: odvaljenu, kišom salivenu stijenu.*⁵

U ovome stihu trebalo bi da stoji *min 'alu*. Međutim, i ovdje bi, kao i u prethodnom stihu, došlo do poremećaja osnovnog suglasnika rime.

Ovi poremećaji metra i osnovnog suglasnika rime, prema mnogima, dokaz su da je ova poezija *fi'l-džumleti* (u cjelosti) autentična i da ovdje nema mjesta priči o plagijatu, kako to neki tvrde.

Teufik Muftić je ovaj odjeljak naslovio kao *Red riječi*. Međutim, ovaj naslov nije podudaran sa arapskim naslovom *et-taqdimu ve't-te'hiru* koji podrazumijeva i premetanje riječi, odnosno njihovu inverziju.

U odjeljku o Konciznom načinu izražavanja Teufik Muftić navodi mnoge primjere iz Kur'ana. Međutim, pošto su u Kur'anu mnoge riječi, pa i čitave rečenice, ispuštene, na čije ispuštanje ukazuje kontekst ajeta Teufik Muftić te ispuštene rečenice vraća u Izvornik, a to je, mora se priznati, nedopustivo, jer to nije Kur'an, niti se može naći makar i u zgradama u originalnom tekstu Kur'ana:

()

On neće biti pitan za ono što radi, a oni će (za ono što rade) biti pitani (El-Enbija', 23).

⁵ Prijevodi stihova: Sulejman Grozdanić.

()

*Ali oni koji su se pokajali, i vjerovali, i dobra (djela)
činili (Merjem, 60).*

()

*Ako te oni u laž utjeruju (nemoj tugovati). I prije tebe
su poslanike u laž utjerivali (Fatir, 4).*

Drugi dio stilistike, 'ilmu'l-bejani, ispituje figurativno izražavanje na osnovu stilskih figura, odnosno tropa kojima se bavi. Ovaj dio klasične arapske stilistike obuhvata poređenje, metaforu, metonimiju, sinegdohu, alegoriju itd.

Alegoriju neki uzimaju kao proširenu metaforu, odnosno kao slijed metafora pa bi, po takvom shvatanju, razlika između alegorije i metafore bila isključivo kvantitativne prirode.

Drugi, međutim, prave razliku između alegorije i metafore. Funkcija alegorije je da izravno upućuje na ono drugo neiskazano značenje koje u sebi nosi. U njoj su stalno prisutna dva plana značenja: doslovni i preneseni, konotativni. U alegoriji su ta dva plana stalno naglašena, suprisutna. Alegorija je u velikoj mjeri prisutna u Qur'anu:

.(187)

Dozvoljava vam se da se u noćima dok traje post sastajete sa svojim ženama. One su odjeća vaša a vi ste njihova odjeća, odnosno one su žene vaše a vi ste muževi njihovi. Pod *libasun* – odjeća misli se na supružnike, muža i ženu. To je alegorija koja izravno ukazuje na ono drugo neiskazano značenje koje u sebi nosi.

Treći dio se bavi pjesničkim i proznim ukrasima od kojih su neki formalne, a drugi sadržajne prirode. Inače, hronološki po svom postanku kod Arapa, ovo je prva, a po redoslijedu svoje primjene treća disciplina klasične arapske stilistike.

O svemu ovome Teufik Muftić je vrlo opširno i detaljno govorio uz mnoštvo primjera iz Qur'ana i hadisa, te arapske

prijeislamske poezije i poezije ranog islama. Ovo djelo je nezaobilazno za sve one koji se bave islamistikom i prevođenjem tekstova iz Qur'ana i hadisa Allahova Poslanika, a.s.

Muftić je u ovome djelu, prema Esadu Durakoviću, ponudio termine koji se bezrezervno ne mogu prihvatiti. Tako on npr. za poredbene korelate: za ono što se poredi (*al-mušabbah*) nudi termin "predmet", a za ono s čim se poredi (*al-mušabbah bihi*) koristi termin "slika". "Ovakva terminologija nije neutemeljena, ali me Muftićeva rješenja ne mogu sasvim zadovoljiti jer je prvi korelat vrlo često i *pojam*, a ne samo *predmet*."⁶

Muftićevo djelo je, međutim, pionirske naravi. Autor ga uzima kao prvi pokušaj koji će svakako pokazati i neke svoje propuste i nedostatke, ali se, kako kaže, ipak usudio da učini prvi korak te da, koliko - toliko; pomoge svima onima koje interesuje ova oblast i koji žele da se upoznaju sa osnovnim karakteristikama ove znanosti.

Autoru ovih djela dugujemo veliko zahvalnost što nas je uveo u ove naučne oblasti. Neka ga Allah nagradi onim najljepšim čime nagrađuje istinske naučnike.

⁶ Esad Duraković, *Arapska stilistika u Bosni*, 41.

Amrudin HAJRIĆ, Al-Halil bin Ahmad i prvi arapski rječnik

Amrudin Hajrić, asistent

AL-HALIL BIN AHMAD I PRVI ARAPSKI RJEČNIK

Al-Halil bin Ahmad (100.-175. h.)

Rođen je na području današnjeg Omana (neki kažu u Basri)¹, dakle, u južnom dijelu Arabijskog poluotoka.

Bio je čisto arapskog porijekla, za razliku od mnogih drugih filologa toga doba kao što su njegov učenik Sibawayh ili, pak, njegov učitelj Abu Amr bin al-‘Ala’, koji su bili oslobođeni robovi.

Još kao dijete odselio je u Basru gdje je odrastao, sticao znanje i dočekao starost. Otuda i njegov nadimak al-Basri. Učio je od dobro poznatih imena toga doba kao što je Abu Amr bin al-‘Ala’, koji je, opet, učenik čuvenog Ibn Abi Ishaqa al-Hadramija. Za ovog prvog se prenosi da je njegova zbirka arapske filologije doticala strop njegove sobe.

Poput mnogih znamenitih ličnosti, nije imao lahak život, ali je bio zadovoljan i sretan na što ukazuje i činjenica da je odbio da bude odgajatelj sinu izvjesnog Sulaymana bin Alija, dok su drugi

¹ Abd al-Karim Muhammad al-As‘ad. “Al-wasit fi tarih al-nahvi al-arabiyyi”, Riyad 1992.

žudjeli za prilikom poput te. Kada je ovaj to zatražio od njega, al-Halil mu je poručio slijedeće:

*„Obavijestite Sulejmana da od njega neovisan sam,
a i bogat da sam, iako posjednik nisam.“*

S druge strane, bio je učitelj isto tako poznatih imena kao što su Sibawayh, al-Nadr bin Šumayl i dr. Sibawayh se u svome radu u velikoj mjeri oslanjao na svoga učitelja, tako da u njegovome djelu „al-Kitab“² skoro da nema ni jedne stranice na kojoj se ne spominje al-Halil bin Ahmad. To će biti povodom da neki pomisle kako je al-Halil stvarni autor ovoga djela.

Bio je izuzetan poznavalac metrike, štaviše, smatrao se njenim začetnikom, budući da je bio prvi koji se njome bavio. Kao poticaj imao je samo ritmičko udaranje kovačeva čekića.³ Prema Behliloviću, od šesnaest pjesničkih stopa, al-Halil je ustanovio petnaest, a šesnaesti se veže za Sibawayhovog učenika al-Ahfaša al-Awsata. Njegovo djelo iz oblasti metrike poznato je pod naslovom „al-Arud“. Pored toga, bio je dobro upućen i u tajne matematike, muzike itd. Međutim, sve ovo gore spomenuto u sjeni je njegovog doprinosa razvoju arapske filologije, čijim se začetnikom smatra.

Prema arapskoj tradiciji, prvi arapski gramatičar bio je Abu al-Aswad al-Du'ali, koji se počeo baviti ovom problematikom po nalogu halife Alija koji mu je, navodno, povjerio prva načela arapske filologije (podjela riječi na imena, glagole i čestice).⁴ Neki opet vele kako zasluga za postavljanje temelja arapskoj gramatici pripada podjednako i al-Halilu i al-Du'aliju. Šawqi Dayf pobija ovo

² Ovo djelo predstavlja prvi udžbenik arapske gramatike u kome su zabilježena učenja basranske gramatičke škole.

³ Prof. dr. Jusuf Ramić veli da je kao poticaj imao izgovaranje rečenice od strane učitelja i učenika u jednoj školi pored koje je slučajno prolazio.

⁴ Filip Hiti, „Historija Arapa“, Sarajevo, 1967, str. 229.

mišljenje i tvrdi da se ovom problematikom počela baviti tek ona generacija sa al-Hadramijem na čelu. Tako on veli: „Al-Du'aliju pripadaju zasluge samo za arapsko pismo i uvođenja dijakritičkih tačaka za oznaku tri kratka vokala koje su se primjenjivale u pravopisu arapskog jezika sve dok al-Halil nije uveo nova rješenja.“⁵

U vezi sa ovim, u djelu „Klasična kultura islama“, Nerkez Smailagić, navodi da je kao oznaku za kratki vokal a uveo tačku iznad slova, za vokal i tačku ispod slova, a za vokal u tačku ispred slova.⁶

Kada smo već kod arapske filologije, treba reći da postoje tri različita mišljenja o tome ko je odigrao najvažniju ulogu u njenom razvoju. Prvo mišljenje smo već djelimično naveli, a radi se o tvrdnji da su najzaslužniji za njen razvoj sami Arapi.

Druga grupa, koju čine neki orijentalisti (Brockelman i dr.), tvrdi da najvažnija uloga u razvoju arapske filologije pripada grčkim uticajima.

Treća grupa ukazuje na vezu između razvoja arapske filologije i indijske lingvistike. Tako će oni ustvrditi da je al-Halil imao neke kontakte sa Indijcima budući da se fonetski raspored alfabeta u djelu „al- ‘Ayn“ podudara sa onim u sanskritu.

Al-Halil se smatra jednim od osnivača basranske gramatičke škole. Pored njega značajni predstavnici ove škole bili su i njegov učenik Sibawayh, al-Asma ⁷, al-Ahfaš al-Awsat, al-Mazini, al-Sigistani i, na kraju, al-Mubarrad koji je ujedno i tvorac tradicije o postojanju ovih škola čiji raniji pripadnici, po mišljenju orijentalista Weila, nisu uopće bili svjesni njihovog postojanja.

Weil smatra da i nije bilo bitnih razmimoilaženja u osnovama učenja tih škola, pa tako negira postojanje kufske gramatičke škole kao samostalnog pravca u arapskoj filologiji.

Međutim, Šawqi Dayf odbacuje ovo mišljenje i kufsku školu smatra samostalnim pravcem u klasičnoj arapskoj filologiji.⁷

⁵ Šawqi Dayf. „Al-madaris al-nahwiyya“, al-Qahira, 1979, str. 34.

⁶ Nerkez Smailagić. „Klasična kultura islama“, tom II, Zagreb, 1976, str. 365.

⁷ Šawqi Dayf. „Al-madaris al-nahwiyya“, al-Qahira, 1979, str. 36.

Al-Halilu se pripisuju mnoga djela od kojih neka još nisu pronađena. Nesumnjivo, najznačajnije njegovo djelo jeste leksikon „Kitab al-‘ayn“, prvo djelo te vrste u arapskoj filologiji.

Metodologija djela "al-‘Ayn"

Standardizacija arapskoga jezika, koja podrazumijeva intenzivne lingvističke studije, uspostavljanje gramatičkih pravila i razvoj leksikografije, odigrala je veliku ulogu u usponu arapskoga jezika. Potreba za standardizacijom arapskoga jezika prvenstveno je bila vezana za vjeru,⁸ a zatim i za neke nacionalne, ekonomske i političke interese.

Naime, brza ekspanzija Arapa praćena je miješanjem arapskih plemena međusobno, kao i njihovim miješanjem sa drugim narodima. Veliki dio stanovništva na novoosvojenim područjima prima islam, tako da su Božiju Poruku, Kur’an, počeli kazivati i nearapi. Pri tome, naravno, dolazi do pogrešnog izgovaranja riječi i glasova, tako da se javlja jaz između klasičnog jezika Kur’ana i svakodnevnog govornog jezika, što će inicirati lingvistička istraživanja koja će rezultirati standardizacijom arapskoga jezika.

U toku rada na standardizaciji arapskoga jezika filolozi su usvojili modele koje su vjerno slijedili i za koje su pretpostavljali da bilježe čist i neiskvaran arapski jezik. To su, prije svega, Kur’an, hadis, prijeislamska i rana islamska poezija, jezik pustinje, prvenstveno grada Mekke i njoj susjednih mjesta itd.

Briga za čistotom arapskoga jezika dovela je i do razvoja arapske leksikografije. Prije al-Halila bin Ahmada, ozbiljnijih pokušaja na ovom polju nije ni bilo. Postojale su, tu i tamo, zbirke izraza i riječi specijalizovane za određenu tematiku kao što je botanika i sl. Međutim, prvo ozbiljnije djelo iz oblasti

⁸ Intelektualno djelovanje ranih muslimana proistjecalo je iz njihove odanosti religiji. Prije islama svako iskrivljenje jezika smatralo se mahanom, a nakon dolaska islama dovodilo je do iskrivljenja Svetog teksta, što je imalo teške posljedice.

leksikografije sastavio je al-Halil te se zbog toga, s pravom, može smatrati njenim začetnikom.

Leksikografija se još od svoga nastanka, ukoliko pretpostavimo da se javila zajedno sa prvim rječnikom, suočavala i suočava sa raznovrsnim problemima. Što se tiče prvih rječnika, osnovni problem bila je njihova organizacija i kriterij bilježenja riječi. Ovu problematiku al-Halil je riješio na slijedeći način.

Kao prvo, odustao je od ideje da rječnik uredi prema uobičajenom rasporedu alfabeta. Hemze je uvrstio u grupu slabih suglasnika, s obzirom na njegovu sklonost gubljenju i promjenama u određenim položajima. Drugi suglasnik uobičajenog alfabetskog rasporeda jeste ba za koji al-Halil nije našao nijedan valjan razlog kako bi ga učinio temom prvog poglavlja.

Zbog svega ovoga, odlučio se za organizaciju svoga djela prema fonetskom rasporedu alfabeta, odnosno alfabetu u kome su slova poredana prema dubini artikulacije.⁹ S obzirom na ovaj kriterij, ustanovio je devet grupa suglasnika od kojih su na početku grleni glasovi ili guturali, a na kraju usneni suglasnici ili labijali.¹⁰

I po ovom kriteriju, dakle, prema dubini artikulacije, na prvo mjesto opet dolazi hemze, ali ga, kao što smo već kazali, al-Halil svrstava u slabe suglasnike zajedno sa suglasnicima waw i ya i smješta u posljednje poglavlje.

Slijedeći po dubini artikulacije jeste suglasnik he. Međutim, al-Halil odbacuje i ovaj suglasnik budući da je to, kako sam kaže, tanak bezvučni glas koji predstavlja samo ispuštanje zračne struje kroz grlo te, kao takav, ne zaslužuje da bude temom prvog poglavlja.

Nakon ova dva glasa po dubini artikulacije slijede suglasnici ‘ayn i ha od kojih se al-Halil opredijelio za prvi (otuda i naziv ovoga djela), budući da je on zvučan, a suglasnik ha bezvučan.¹¹ Tako njegov fonetski raspored alfabeta izgleda ovako:

⁹ Neki kažu da su se slova grupirala na toj osnovi zato što je fonetika dobila na značaju zahvaljujući recitiranju ili učenju Kur’ana koje je igralo značajnu ulogu u to doba. V. N. Samilagić, nav. dj., tom II, str. 369.

¹⁰ Naravno, ako izuzmemo slabe suglasnike kojima neprikosnovenno pripada posljednje poglavlje bez obzira na kriterij uređivanja.

¹¹ Neki vele da je i frekventnost glasova u praksi igrala značajnu ulogu.

/ / / / / / /

Ova podjela ne razlikuje se mnogo od onoga što je ustanovila savremena znanost. Razlikuje se samo u rasporedu skupina kao i nekih suglasnika unutar jedne skupine. Ipak mu treba ukazati dužno poštovanje, posebno zbog toga što se radi o periodu koji nam je prethodio za oko dvanaest stoljeća, a da je raspolagao instrumentima koje mi danas imamo, vjerovatno bi došao do preciznijih rezultata.

Na koji je način bilježio riječi? Kao prvo, riječ bi sveo na korijenske suglasnike, odbacujući afikse. Zatim, uočivši da se riječi sastoje od dva, tri, četiri ili pet suglasnika, rasporedio ih je na jedan logičko-matematički način, bilježeći prvo bilitere (dvokonsonantske suglasnike), zatim trilitere i u posljednjem poglavlju kvadrilitere i kvinkvilitere. Na kraju, riječ bi svrstao pod onaj korijenski suglasnik koji je prvi po dubini artikulacije.

Na primjer, riječ nalazi se u poglavlju kvadrilitera i kvinkvilitera pod suglasnikom ‘ayn, jer po dubini artikulacije ima prednost u odnosu na ostala tri radikala.

Slijedeći primjer je riječ koja je također ubilježena u istom poglavlju, ali pod suglasnikom ğim, budući da u ovom slučaju on ima prednost u odnosu na ostale radikale.

Kod Ibn Durayda, al-Ğawharija i drugih koji su slijedili njihov primjer (Ibn Manzur, al-Firuzbadi, al-Zabidi), ove riječi bile bi pod suglasnikom ra, odnosno suglasnikom lam u drugom slučaju, jer su oni bilježili riječi prema posljednjem radikalu kako bi, između ostalog, olakšali posao pjesnicima s obzirom na rimovanje posljednjih suglasnika u stihovima.

Iste riječi kod al-Zamahšarija tražili bismo pod suglasnikom ğim, odnosno suglasnikom sin, budući da je on prvi uveo metodu bilježenja riječi prema prvom korijenskom suglasniku, a to je metod koji se primjenjuje i u savremenoj leksikografiji.

Nadalje bi uz svaku riječ, koristeći teoretske mogućnosti, bilježio i sve njene moguće kombinacije mijenjajući raspored suglasnika. Biliteri su, tako, imali dvije kombinacije:

/ / / / /

/ / / / / / / / / / / /
 / / / / / / / / / / / / / /

Radeći na ovome djelu, al-Halil je imao dva osnovna cilja. Poznato je da prije njega nije bilo rječnika, ili bar onih opće prirode. Postojali su samo rječnici (ako ih uopće možemo nazvati rječnicima) specijalizovani za određenu tematiku (botanika i sl.). Al-Halil je želio da obradi sve korijene i izraze te da, pri tome, primijeni sistem koji će biti siguran od ponavljanja ili ispuštanja

nekih korijena. U tome je, za razliku od svojih prethodnika, uglavnom uspijevao.

"Kitab al-‘ayn" u okviru arapske leksikografije

Al-Halil bin Ahmad i njegovo djelo „al-‘Ayn“ izvršili su veliki utjecaj na leksikografiju u narednom periodu. Rješenja koja je al-Halil primijenio u svome djelu preuzeli su, djelimično ili u potpunosti, oni koji su se okušali na polju leksikografije nakon njega. Ovo djelo bilo je jedna vrsta uzora i mjerila za druge leksikografe. Tu, prije svega, treba spomenuti Abu Ali al-Qalija (umro 356. god. po Hidžri) i njegovo djelo „al-Bari“ gdje se hvali da je njime nadmašio al-Halilovo djelo „al-‘Ayn“ za oko 400 stranica ili 5685 riječi. Što se tiče redoslijeda riječi u al-Qalijevom djelu, treba reći da je isti kao i u djelu „al-‘Ayn“ kada je u pitanju njihov kvantitet. Dakle, poredane su od bilitera pa nadalje. Međutim, fonetski raspored alfabeta se ne slaže sa rasporedom u djelu „al-‘Ayn“. Osnovna razlika je u tome što na početku ovoga djela umjesto guturala stoji gutural .

Fonetski raspored alfabeta iz djela „al-‘Ayn“ primijenio je i Ibn Sida (umro 358. god. po Hidžri), jedan od najpoznatijih filologa Španije, u svome djelu „al-Muhkam“. I za njega tvrde da je nadmašio djelo „al-‘Ayn“ po broju ubilježenih riječi.

Al-Halila i njegovo djelo „al-‘Ayn“ oponašat će i al-Azhari (umro 380. god. po Hidžri) u svome djelu „Tahzib al-luġa“ u pogledu fonetskog rasporeda alfabeta i podjele riječi po kvantitetu na bilitere, trilitere, kvadrilitere i kvinkvilitere.

Djelo „al-‘Ayn“ rezimirao je al-Zubaydi (umro 379. god. po Hidžri) i sveo na ono što nalazimo u njegovome djelu „Muhtasar al-‘ayn“. Treba reći da ljudi češće i radije koriste ovaj rječnik od njegova izvornika budući da je jednostavniji za upotrebu.

Drugi način uređivanja rječnika uveo je Ibn Durayd (umro 321. god. po Hidžri). Svoje djelo „al-Ġamhara“ uredio je alfabetski prema posljednjem radikalul olakšavajući na taj način, kao što smo već kazali, posao pjesnicima s obzirom na rimovanje posljednjih

suglasnika u stihovima. On je prvenstveno pokazao interes za riječi koje su bile u svakodnevnoj upotrebi, mada je u posebnom dijelu leksikona uključio i neke rijetke izraze.

Svoj doprinos razvoju leksikografije dao je i al-Ġawhari (umro 393. god. po Hidžri). O tome svjedoči njegovo djelo „al-Sihah“ u kome su riječi poredane alfabetski, ali ne prema prvom, nego prema posljednjem radikal. Urađen je u rimovanoj formi koja se gubi 1905. god. kada je ovaj rječnik preuređen na taj način što su riječi poredane uobičajenim redoslijedom prema prvom radikal.

Ovaj rječnik često je prerađivan, skraćivan ili proširivan, što je rezultiralo izradom leksikona kao što je Ibn Manzurov (umro 711. god. po Hidžri) „Lisan al-arab“, al-Firuzbadijev (umro 817. god. po Hidžri) „al-Qamus al-muhit“, te al-Zabidijev (umro 1205. god. po Hidžri) „Tağ al-arus“.

Sva tri spomenuta rječnika uređena su kao i al-Ġawharijev „al-Sihah“ prema posljednjem radikal.

Prvi koji je svoj leksikon uredio alfabetski, ali prema prvom radikal bio je al-Zamahšari (umro 534. god. po Hidžri) iz Horezma. Ovo njegovo djelo, dakle „Asas al-balaga“, postat će uzor u organizaciji rječnika mnogim leksikografima, a isti metod primjenjuje se i u savremenoj leksikografiji.

Pojavljivanjem ovih općih leksikona nije prestao rad ni na rječnicima izraza specijalizovanih za određenu tematiku. Najveće djelo te vrste iz ovoga perioda bio je „al-Muhassas“ autora Ibn Side. Podijeljen je na poglavlja kao što je, recimo, poglavlje koje tretira samo riječi koje označavaju dijelove ljudskog tijela.

Autentičnost djela "al-‘Ayn"

Nestanak rukopisa „al-‘Ayn“ na jedan duži period bio je povod raznim glasinama i raspravama, posebno u vezi sa pitanjem njegovoga autorstva i načinom bilježenja riječi.

Bilo je i onih koji su osporavali autentičnost ovoga djela pa samim time, i al-Halilovo autorstvo nad istim. Najistaknutiji

predstavnicima ovoga mišljenja bili su Abu Ali al-Qali i njegov učitelj Abu Hatim. Pri tome su se pozivali na „činjenicu“ da djelo nema lanac prenosilaca, da nije bilo poznato al-Halilovim učenicima nakon njegove smrti te da ga filolozi Basre, u kojoj je odrastao i al-Halil, ne spominju u svojim djelima.

Neki su smatrali da al-Halil nije sam uradio ovo djelo, nego da su i drugi dali svoj doprinos. Tako tvrde da je ideja njegova, da je on postavio temelje, rasporedio poglavlja i odredio leksičku građu, ali da su drugi napisali sam tekst djela. Među nosiocima ovoga mišljenja najznačajniji su al-Azhari i al-Zubaydi. Osoba koja se, pored al-Halila, najčešće spominje u vezi sa autorstvom nad djelom „al-‘Ayn“, bilo da je iznova napisala ovo djelo nakon što je original zagubljen (Ibn al-Mu‘taz),¹² ili da je napisala cjelokupan tekst djela nakon što je al-Halil dao ideju i odredio leksičku građu (al-Nawawi), ili da je uradila samo jedan dio djela nakon što je al-Halil preselio ne završivši ga (Ibn al-Tayyib), jeste al-Lays bin al-Muzaffar.

Gore smo spomenuli da Abu Hatim i al-Qali ne priznaju ovo djelo bez obzira na to da li se pripisuje al-Halilu ili nekom drugom autoru. Ono što je čudno jeste da je al-Qali mnogo citirao djelo „al-‘Ayn“ pod formulom „rekao je al-Halil“ u svome djelu „al-Bari“. Što se tiče Abu Hatimove tvrdnje da djelo nema lanac prenosilaca te da nije bilo poznato nakon al-Halila, možemo reći samo toliko da njegova neinformiranost o tome ne znači da ono nije i postojalo, te da al-Halil nije njegov autor.

Treba spomenuti i Ibn al-Nadima koji kaže da su ovo djelo u pedeset dijelova donijeli u Bagdad neki pisari iz Horasana 247. god. i prodali ga Ibn Duraydu za pedeset dinara. Prema ovoj tvrdnji, napisano je najprije u Horasanu, što donekle objašnjava mišljenja nekih filologa kao što je Abu Hatim koji kaže da filolozi Basre i Kufe nisu bili informisani o ovome djelu. To ujedno objašnjava i pojavljivanje imena nekih prenosilaca u djelu „al-

¹² On tvrdi da je al-Laysova supruga postala ljubomorna nakon što je njen suprug zavolio jednu lijepu robinju te da je, kako bi mu se osvetila, spalila djelo "al-‘Ayn" koje mu je poklonio al-Halil. Tako je bio prisiljen da ga, prema svome sjećanju, iznova napiše. "Kitab al-‘ayn". Abdullah Darwiš.

‘Ayn“, a koje osim al-Halila ne spominje niko od filologa Basre i Kufe. To je i logično ukoliko pretpostavimo da je djelo napisano u Horasanu.

Al-Azhari je kritikovao i pripisivao pogreške autorima svih rječnika koji su prethodili njegovome djelu „al-Tahzib“, želeći, naravno, da ih obezvrijedi i pokaže kako je njegovo djelo bez premca. Međutim, nije se usudio to činiti i sa al-Halilom. Kako bi izbjegao da kritikuje al-Halila i da mu pripisuje greške, djelo „al-‘Ayn“ pripisuje drugom autoru. Tako, u predgovoru svoga djela, među literaturom kojom se koristio, navodi i djelo „al-‘Ayn“, ali kaže da ga, s obzirom na neke greške, citira sa rezervom, a zatim dodaje da su te greške al-Laysove. Al-Azhari će reći da je al-Lays, kao autor djela „al-‘Ayn“, lažno pripisao al-Halilu autorstvo nad tim djelom kako bi, zahvaljujući njegovome ugledu, djelo pobudilo veći interes. Mi ćemo reći da je neshvatljivo da neko ko uloži tako ogroman trud, kao što je učinio autor djela „al-‘Ayn“, sve zasluge i slavu prepusti nekome drugom. Uostalom, nismo li onda u situaciji da nešto tako ustvrdimo za svako znamenitije djelo, pa i al-Azharijevo, i kažemo: „Al-Azhari je znamenita ličnost, a ono što se pripisuje njemu ustvari nije njegovo djelo, nego djelo nekog drugog autora koji je to djelo lažno pripisao njemu kako bi se okoristio njegovim imenom, s obzirom na ugled koji uživa u znanstvenim krugovima.“

Doprinos al-Laysa ovome djelu je neosporan. Međutim, on nije toliko da možemo sebi dopustiti slobodu da citiramo djelo „al-‘Ayn“ sa formulom „rekao je al-Lays“.

Isto tako, treba reći da ovo djelo nije bez grešaka, jer je al-Halil svoju pažnju usmjerio na organizaciju djela i raspored poglavlja, a manje na pojedinačne izraze i riječi gdje se te greške, uglavnom, javljaju.

Al-Zubaydi svoje mišljenje da je al-Halil postavio temelje djela, a da su tekst napisali oni koji su došli poslije, potkrepljuje činjenicom da se u djelu javljaju imena nekih prenosilaca koji su došli poslije njega. Sve to, ukoliko je tačno, ne mora značiti da al-Halil nije autor ovoga djela. To može da znači da su neki dijelovi

stvarno dodani ovome djelu posredstvom prenosilaca, što je bio slučaj sa mnogim djelima koja su napisana početkom islamskoga doba. Neki autori su, npr., čitajući ovo djelo, zapisivali svoje komentare na marginama koje će kasniji prepisivači uvrstiti u sam tekst djela, tako da će kasnije postati nemoguće razlikovati originalni tekst od onoga koji je naknadno dopisan.

Nakon što smo kazali nešto o onima koji ne priznaju djelo „al-‘Ayn“ i al-Halilovo autorstvo nad njime, zatim onima koji kažu da je al-Halil autor jednog njegovog dijela, spomenut ćemo i one koji autorstvo nad ovim djelom u cijelosti direktno pripisuju al-Halilu. To su prije svega Ibn Durayd, Ibn Faris, te neki ovovremeni orijentalisti.

Ibn Durayd u predgovoru svoga djela „al-Ġamhara“ kaže da je al-Halil autor djela „al-‘Ayn“, djela koje je komplikovano i teško za upotrebu osim onome koji je iskusan na polju filologije. Zato je odlučio da uradi djelo koje će biti jednostavnije i koje će moći koristiti svi čitaoci. U tom svome djelu vrlo često citira al-Halila, tako da nije bio pošteđen optužbi da je plagirao djelo „al-‘Ayn“ i potpisao ga svojim imenom.

Ibn Faris, također, u svome djelu „al-Muġmil“, prilikom navođenja literature kojom se koristio, spominje i djelo „al-‘Ayn“, autora al-Halila bin Ahmada. Bio je upoznat i sa raspravom o autorstvu nad ovim djelom, ali nije želio da se uključi, čime je dao do znanja da je stvar jasna i riješena.

Ako se sjetimo da je ovo djelo nastalo prije nekih dvanaest stoljeća, vidjet ćemo da je to bio jedan ogroman korak na putu razvoja arapske leksikografije bez obzira na sve greške i nedostatke koje mu pripisuju, budući da ono predstavlja prvi pokušaj te vrste, tako da je normalno očekivati neki napredak u narednom periodu kao i neke ispravke i dotjerivanja.

Al-Halil bin Ahmad je ovim leksikonom inicirao i usmjerio razvoj arapske leksikografije te, što je vrlo značajno, razvoj fonetike koja danas u svijetu igra veliku ulogu i ima jako široku primjenu.

Amrudin Hajrić, assistant

AL' KHALIL BIN AHMAD AND THE FIRST ARABIC DICTIONARY

Summary

Al-Khalil bin Ahmad and his work *Al-'Ayn* have done great influence on Arabic lexicography. The solutions that applied by Al-Khalil in his work, were fully or partly accepted and used by those who tried themselves in the field of lexicology.

Al-Khalil bin Ahmad has by this lexicon initiated and directed development of Arabic lexicography and, what is very important, the development of phonetics which is widely applied and plays a great role in the contemporary world.

ZBORNIK RADOVA, godina XXII (2004) br. 9

Dr. Murat Dizdarević, docent

"PROROČANSKI" ASPEKT FOSTEROVIH ROMANA

Fosterova književna reputacija uglavnom se zasniva na romanima¹. No, i da nije pisao romane, on bi, kao autor jedne od najpoznatijih engleskih studija o romanu, sasvim sigurno imao istaknuto mjesto među književnim teoretičarima.

Knjiga *Aspekti romana (Aspects of the Novel)* prvi put je objavljena 1927. godine, a nastala je kao plod predavanja koja je Foster držao na Triniti koledžu (Trinity College) u Kembridžu u proljeće iste godine. Predavanja su bila, kako sam kaže, "neformalna i pričljiva u tonu", a i knjiga je takva, jer nije to čista književna, naučna teorija, već više rasprava o romanu sa mnoštvom primjera i uporednih analiza pojedinih aspekata romana. Foster se ni u svojim predavanjima nije kruto držao Klarkovog ograničenja u pogledu teme, već je za temu svojih predavanja uzeo sedam aspekata romana: priču, ljude, zaplet, fantaziju, proročanstvo, uzorak i ritam.

¹ Edvard Morgan Foster (Edward Morgan Forster) - jedno od najznačajnijih imena engleskog romana 20. st. On pripada grupi pisaca intelektualaca okupiranih problemima ranog 20. st. i zajedno sa Džojcom (Joice), Virdžinijom Vulf (Virginia Woolf) i Hakslijem (Huxley) pripada grupi utemeljivača modernog engleskog romana.

Iako je, govoreći o fantaziji, Foster donekle definisao proročanski aspekt romana, na samom početku ovoga poglavlja on kaže:

"Proročanstvo – u našem smislu – jeste tonalitet glasa.. Ono može implicirati bilo koju od religija koje su pohodile ljudski rod – kršćanstvo, budizam, dualizam, satanizam - ili puki porast ljudske ljubavi i mržnje do takve razine da ih njihovi normalni konzumenti više i ne sadrže: nego samo ono što pojedini pogled na svijet nalaže – za što mi ustvari i nismo direktno zainteresovani. To je implikacija koja filtrira piščevu frazu i daje joj značenje... (Da bismo je razumjeli), mi moramo pratiti stanje piščevog duha i frazeologiju koju upotrebljava, a zanemariti što je više moguće probleme zdravog razuma".²

Kao što vidimo, Foster se poziva na religije – kršćansku i one koje su joj prethodile - i daje nam do znanja da govori, između ostalog, i o mitskom elementu koji se u 20. st. tako često tražio i nalazio u poeziji i romanu. On kaže da taj mitski element u romanu čitalac spoznaje implikacijom jer je on nevidljiv i "filtrira" se kroz romanopiščeve rečenice. Osim toga, Foster nas upozorava da prilikom "detekcije" proročanskih elemenata u romanu moramo voditi računa o stanju piščeva duha kao i o riječima koje upotrebljava, što znači da osim mitskog pojma o nečemu "višem" ta osobina romana uključuje i izvjesnu stilsko-poetsku komponentu.

Foster dalje govori o razlici između "proročanskih" i "neproročanskih" pisaca i romana. Navodeći odlomke iz *Adama Bida (Bede)* i *Braće Karamazovih*, on zaključuje da je Džordž Eliot (George) "propovjednik" mada ima i nekih proročanskih elemenata u njenom djelu; Dostojevski je, međutim, čisti prorok jer njegovi likovi i situacije uvijek predstavljaju nešto više od samih sebe.

² *Aspects of the Novel*, str. 129-130.

U pokušaju da definiše "proročanstvo" kao aspekt romana, Foster i ovdje, kao i kod zapleta, pribjegava metafori i kaže da je proročanstvo kao "zrak svjetlosti" koji povremeno preobražava što je obično i svakodnevno, dakle realistično. Iako Foster razlikuje romanopisca "fantastu" od romanopisca "proroka", on je uvjeren da taj proročanski ton nužno ne isključuje realistički pristup. Tako on smatra da je proročanski ton prisutan i u djelima Dostojevskog, Melvila (Melville) i Lorensa (Lawrence). Ipak "prorok ne razmišlja", kaže Foster i dodaje da je baš to ono što iz ove grupe pisaca – proroka isključuje Džojso, Hardija i Konrada (Conrad). I mada Foster priznaje da u Džojsovom djelu ima proročanskih kvaliteta, on ipak nije prorok, jer u *Portretu umjetnika* se govori, ali nikad ne pjeva. Takva proročanska pjesma prisutna je u *Mobi Diku* (*Moby Dick*), i ona "presijeca radnju i površinsku moralnost poput struje. Ona leži izvan riječi."³

Kad kaže da Džojsov roman nikada nije pjesma, Foster još jednom potvrđuje ono što je već jednom rečeno, tj. poetski element proročanstva. On nas, međutim, zbunjuje kada kaže da taj element leži "s onu stranu riječi". No, to se može shvatiti i kao metafora romanopisca koji želi naglasiti da se umjetnost nikada do kraja ne može razjasniti.

Za proročanskog pisca i njegovo djelo "mnogo je važnije ono što je nagoviješteno nego ono što je rečeno", tvrdi Foster, a to je, ustvari, tendencija poetskih slika da ništa izričito ne tvrde već samo da sugeriraju. Na čitaocu je, dakle, da to otkrije i shvati. To bi bio još jedan dokaz da Foster ovdje govori o poetskim kvalitetima teksta. I mada se Foster u tom poglavlju svoje knjige *Aspekti romana*, malo podrugljivo odnosi prema upotrebi simbola, oni svakako spadaju u elemente za postizanje proročanskog aspekta romana.

Proročanstvo je, kaže Foster, slično fantaziji. Ustvari, ono je samo korak dalje od nje. Ovaj aspekt romana podrazumijeva one fantastične i mitološke elemente koji prevazilaze mogućnosti

³ *Ibid.*, str. 1482.

čovjekovog svakodnevnog iskustva, a time i tipične proze, pa roman prenose u sferu pjesme.

Zanimljivo je da Foster kaže da proročanski roman traži od čitaoca poniznost i odsutnost osjećaja za humor. Budući da je jedna od najistaknutijih Fosterovih osobina upravo njegova ironija (koja uključuje i humor) – a o njoj gotovo uopće i ne govori – to bi značilo da u njegovim romanima nećemo naći elemente proročanstva. Ovaj rad će, međutim, pokazati da tih elemenata u njegovom romanu, ipak, ima.

Gdje se anđeli plaše da kroče
(Where Angels fear to Tread)

Šta nam sve od toga Foster prezenzira u svom prvom romanu *Gdje se anđeli plaše da kroče*? Kakve natprirodne sile, kakva mitološka bića žive u njegovim romanima? Odgovor na ta pitanja djelimično nalazimo kod Lajonela Trilinga koji kaže:

"...čovjek zna da Foster radi sa svojim rajom i paklom, svojim Drijadama i Panovima; mi bismo za njega mogli reći ono što Riki u *Najdužem putovanju* kaže za gospodina Džeksona: on pokušava da izrazi cjelokupni moderni život u maniru grčke mitologije, zato što su Grci otvoreno posmatrali život, a velovi Demetre i Afrodite bili su providniji nego 'Opstanak najjačih' ili 'Vjenčanje je dogovoreno' i drugo draperje modernog novinskog izraza."⁴

Triling, međutim, smatra da je Fosterova mitologija nepodesna za teme koje obrađuje, da je suviše literarna, konvencionalna i akademska te da iz nje proizlazi ton koji je u suprotnosti sa intencijom priče. Stoga je Foster, po njegovom mišljenju, morao da pronađe

⁴ Lionel Trilling, *E. M. Forster*, The Hogarth Press, London, 1969., str. 49.

"neko bolje sredstvo od fantazije i alegorije mada slično njima; u svom prvom romanu on je morao otkriti zaplet i tako dati svojim idejama snagu koju im fantazija nikada nije mogla dati u onoj mjeri u kojoj je on želio".⁵

U vezi sa simbolikom naslova knjige, Norman Kelvin implicira značenje različito od poznate izreke od koje je potekao naslov:

"Fosterova aluzija naslovom knjige mnogo je sugestivnija nego što je on sam imao namjeru da to bude, za koju i nemamo neku vidljivu naznaku. Karolina će otići tamo gdje se Filip plaši i da zakorači."⁶

Foster je, kao što smo vidjeli, u ovom romanu doveo u vezu dva različita svijeta, dvije različite kulture. Kontrastirani su mali italijanski renesansni gradić Monteriano i engleski provincijski gradić Soston. Taj kontrast je izraz Fosterove sumnje u engleske malograđanske vrijednosti. Monterijano i Soston nikada ne izrastaju u samostalni imaginativni svijet, niti se otvaraju u pravcu bilo kakvih vizija. Ali oni nagovještavaju neka od pitanja na koja je Foster pokušao da odgovori ne samo u ovom nego i u kasnijim romanima. Prije svih, to je pitanje odnosa rasa i kultura. Tom temom Foster će se posebno baviti u svom posljednjem romanu *Put u Indiju*.

Pokušaj miješanja rasa, kroz Đina i Liliju, pokazao se bar za sada nemogućim:

"Niko nije shvatio da nisu samo dvije ličnosti, nego mnogo više od toga, uključene u tu vezu; da je borba bila nacionalna; da su generacije predaka, dobrih i loših ili indiferentnih zabranjivale latinskom muškarcu da

⁵ *Ibid.*, str. 50.

⁶ Norman Kelvin, *E. M. Forster, The man and His Works*, Forum House, London, 1969., str. 48.

bude kavaljer prema ženi sa sjevera, a ženi sa sjevera da bude popustljiva prema latinskom muškarcu. Sve to se možda moglo predvidjeti: gospođa Heriton je to otprve predkazala."⁷

Uzaludnom pokušaju sprječavanja Lilijine udaje prethodi jedan vrlo simptomatičan i simboličan događaj. To je iznenađan dolazak pisma. Gospođa Heriton i njena ćerka Harijet sade grašak, a pismo kao grom iz vedra neba najavljuje Lilijinu udaju. Stara gospođa Heriton je šokirana i povrijeđena, reklo bi se, više činjenicom da pismo stiže od Lilijine majke, gospođe Teobald, nego samom viješću o njenoj udaji. Ona je prva dama Sostona, strah i trepet u porodici. Trebalo je to njoj prije svih saopćiti, nju pitati za savjet i dozvolu. Bijesna, ona odlazi u kuću i odmah šalje Filipa u Italiju da to spriječi. A kasno uvečer kad se spremala da legne:

"Sjetila se da nije zatrpala sjeme graška u lijevama. To ju je uznemirilo više nego išta, i više puta je zabrinuto udarila po ogradi stepeništa dok je silazila. Pošto je bilo vrlo kasno, uzela je lampu iz kućice za alat i otišla niz bašču da navuče zemlju na posijano sjeme. Vrapci su bili pokljucali svako zrno. Samo su bezbrojni komadići pisma stajali razbacani po uredno obrađenoj zemlji."⁸

Ova epizoda neuspjelog sijanja sjemena na alegoričan način nagovještava neuspjeh Filipove misije ili, bolje rečeno, misija. Ali i više od toga, ona nagovještava centralnu temu romana: neuspjeh ostvarenja trajnih veza i odnosa među različitim kulturama i nacijama, što je ovdje dato kroz neuspjeh veze Đino – Lilija. I pored, spolja gledano, uspješnog početka te veze, Lilija ubrzo gubi volju za životom, a zatim i sam život. Ali ni dijete, kao plod mješavine tih rasa i kultura, ne održava se. Miješanje rasa, po Fosteru, nije dozvoljeno. Dokaz više za to imamo i u odnosu Đino

⁷ *Where Angels Fear to Tread*, Penguin Books, Harmondsworth, 1973., str. 58.

⁸ *Ibid.*, str. 19.

– Karolina. Iako ih Filip, u sceni kupanja djeteta, vidi kao "djevicu i dijete sa stvoriteljem", ipak se ta "sveta porodica" raspada. Ustvari, i ne dolazi do stvaranja takve porodice iz prostog razloga što je nemoguće ostvariti ideal, odn. što Foster sumnja u mogućnost ostvarenja takvog idealnog spoja ljudskih rasa i fizičkih i umnih osobina.

Karolina je, na kraju romana, podignuta na pijedestal boginje. Tako je vide i Filip i Đino. Ovdje je uočljiv onaj omiljeni Fosterov vizionarski model – grčka mitologija, konkretno - mit o Endimionu. Pored grčke mitologije, kao sredstvo za ostvarivanje ovog proročanskog vida romana Foster upotrebljava i italijansko renesansno slikarstvo da bi na taj način izrazio svoj humanizam, kao i da bi kroz njega doveo u vezu različite svjetove, kulture i ličnosti.

Valja istaći da Foster ne istupa kao prorok koji čovjeka, i život uopće, posmatra s mračne strane i trudi se da ga izmijeni. Naprotiv, on je svjestan da je svijet, ali i čovjek kao dio njega, sazdan od dobra i zla i da to dobro i zlo treba samo lijepo rasporediti pa će svijet biti skladan, a život u njemu ako ne lijep, a ono bar podnošljiv.

Najduže putovanje (The Longest Journey)

Roman *Najduže putovanje* obiluje mnoštvom autobiografskih detalja koji se ponekad nameću kao estetski ili fantastični, pa čak i kao proročanski elementi.

Ovdje prije svega treba spomenuti sliku Rikijeve majke i panoramu Stokholma jer su permanentno u žiži interesovanja i Rikija i Stivena i istovremeno predstavljaju dodirne tačke, ali i tačke razdvajanja ove dvojice potpuno suprotnih likova.

Veliku simboličku ulogu ima Rikijev polubrat Stiven. On je za Rikija simbol nestale prošlosti, jer predstavlja živu vezu s njegovom majkom. Ali istu takvu, ako ne i više, simboliku nosi i slika majke koju Riki čuva. Ta slika uvijek putuje s Rikijem. Vidimo je i u njegovoj sobi u Kembridžu i u Sostonu sve dok je

Stiven ne pocijepa, jer ne može da podnese da je Riki u svojoj romantičnoj imaginaciji posmatra kao živu ličnost, a njega živog kao stvar koja ga se ne tiče.

Osim ove slike, važno mjesto u Rikijevoj sobi zauzima i panorama Stokholma. Nju Foster s vremena na vrijeme samo pokaže, a njenu simboličku vrijednost shvatamo tek nakon što čujemo Stivenovu historiju. Zato je on poslije Rikijeve smrti i nosi u svoju kuću u Viltširu (Wiltshire). To je njegovo rodno mjesto, ali i simbol ljubavi njegove majke i Roberta, koji je, kako Norman Kelvin kaže, "sveti duh, čija glavna svrha u romanu jeste da u gospođi Eliot (Elliot) probudi sposobnost ljubavi, da joj podari jedan poklon "vječnog trenutka" i da postane Stivenov otac."⁹ Činjenica da Robert nema prezimena ima također izvjesne simbolike. Time ga Foster određuje za nasljednika prastarih stanovnika Engleske koji su živjeli od zemlje i za zemlju, jer:

"On je znao kad je zemlja bila bolesna. On je također znao kada je ona bila gladna... A kad bi on pričao, zemlja bi postajala živo biće – ili još bolje, biće sa živom kožom – a đubrivo ne bi više bilo prljava masa nego simbol regeneracije i rađanja života iz života."¹⁰

Cijeli roman *Najduže putovanje* ističe temu poštovanja i ljubavi prema majci Zemlji, prema prirodi. Ima u njemu nešto od Vordsvortovog (Wordsworth) panteizma, samo nešto drugačijeg. Razlika je u stepenu poistovjećenja s prirodom. Nema ovdje onog potpunog mira u prirodi kao posljedice potpunog poistovjećenja s njom.

Već je rečeno da roman obiluje temama iz grčke mitologije. Prije svih, ovdje u oči pada mit o Edipu iako Foster to nigdje eksplicitno ne spominje. Agnesa još prilikom svoje prve posjete Rikiju primjećuje njegove nejednake cipele. Jedna od njih imala je višu petu da bi mu omogućila normalan hod. Rikijev deformitet je

⁹ Norman Kelvin, *E. M. Forster, The Man and His Work*, Forum House Publishing Company, Toronto, 1967., str.73.

¹⁰ *The Longest Journey*, Penguin Books, Harmondsworth, 1964., str. 232.

nasljedan, takav mu je bio i otac, takva je i tetka, pa ipak, sličnost sa mitom o Edipu je neizbježna. Edip ima probodenu, Riki deformisanu petu. Fizička sličnost je očigledna, ali postoji još nešto: to je kletva bačena na obojicu. M. Rouz u vezi s ovim kaže:

"Analogija sa Edipom je neizbježna, posebno kada čitamo da Riki osjeća da se ogrješio o jedno božanstvo sa Olimpa, da je zbog toga bačena kletva na kuću Eliota te da on zna da neće imati potomstva".¹¹

Riki ignoriše to prokletstvo, ali ono se ipak ostvaruje kao i u Edipovom slučaju. Riki, doduše, dobija kćerku, ali ona živi taman toliko koliko je potrebno Rikiju da shvati da ne može prkositi sudbini. Osim toga, sličnost postoji i u Rikijevoj ljubavi prema majci, koja ga staje života.

Iz mnoštva mitoloških tema i ličnosti izdvaja se Demetra, grčka boginja plodnosti zemlje i žitnih polja. Njena slika visi u Stivenovoj sobi u Kadoveru (Cadover) i on je nosi sa sobom i kad napušta imanje. Ta ista slika je također prisutna i u odnosima njegovih roditelja u Stokholmu. Gospođa Eliot i Robert su prvi obožavatelji boginje Demetre, a tu ljubav prema njoj i zemlji kojoj pripada od njih nasljeđuje i Stiven. No, Stiven ide i dalje od pukog obožavanja, on u toj blagodatnoj zemaljskoj zna i da uživa i to prenosi i na svoju kćerku. Da je Riki od majke naslijedio šta i Stiven ili da se bar sjetio istine "da su Grci smatrali Dionisija i Demetru podjednakim čovjekovim prijateljima, možda bi još poživio".¹²

I na samom kraju romana još jednom je boginja Demetra pozvana upomoć da kontrastira dva pogleda na svijet. Gospodin Pembruk gleda u sliku boginje i razmišlja o Rikijevoj smrti: "Smrt je, naravno, užasna stvar. Pa ipak, ona je samilosna kada odnosi promašaje. Ako malo dublje sagledamo stvari, ona, ustvari, služi dobru". S druge strane, kad Stiven iznosu svoju kćerku napolje da spavaju u zvjezdanoj noći, ona, pozdravljajući majku, nepovezano

¹¹ Martial Rose, *E. M. Forster*, Evans Brothers, London, 1970., str. 55-56.

¹² Norman Kelvin, *Op. cit.*, 78.str.

mrmlja i pozdravlja i sliku: "Lahku noć i tebi, sliko - dugačka sliko – kamena gospo". Ove dvije reakcije izražavaju dva pogleda na svijet, na prirodu, na zemlju. Pembruk se plaši zemlje jer je cijelog života naređivao malim ljudskim bićima, i tu je jedino siguran. Stiven i njegova porodica su u ljubavi s prirodom, oni jedni drugom pripadaju. Ali, po mišljenju Biera, tu je i Riki imao svoga utjecaja:

"Pan nikada Stivenu nije značio 'paniku i prazninu': sada, zahvaljujući Rikiju, imaginacija se iznenada pojavila da preobrazi i oplemeni njegovo smrtno tijelo i da ga u potpunosti pomiri sa univerzumom."¹³

Karakterističan proročanski moment je i onaj kad Stiven pokazuje Rikiju trik sa zapaljenim papirom koji bacaju u potok:

"Cvijet (od gorućeg papira) otplovio je do mjesta gdje je voda bila duboka, a onda se ukazaše dva osvijetljena luka mosta.... Jedan luk činjaše se kao tunel iz bajke iz kojeg su pljuštali dijamanti. Onda on nestade za Rikija; ali za Stivena koji se sagnuo i nadnio nad vodom, cvijet je još plovio daleko ispod luka goreći kao da se nikada neće ugasiiti."¹⁴

Posljednja rečenica sadrži tu proročansku snagu. Zaista se ubrzo nakon toga gasi Rikijev plamen života, dok Stiven nastavlja da živi. Taj figurativni simbol cvijeta od papira što gori u noći pretvara se u realan simbol kuće u kojoj gori vatra, tj. u simbol života koji živi Stiven sa svojom porodicom.

"On je bio živ i stvorio je novi život... I mada on to nije znao formulirati niti objasniti, vjerovao je da baš on predstavlja budućnost naše rase, i da će vjekovima njegove misli i njegove strasti vladati Engleskom."¹⁵

¹³ J.B.Beer, *The Achievements of E. M. Forster*, Chatto and Windus, London, 1963., str. 97.

¹⁴ *The Longest Journey*, str. 272.

¹⁵ *Ibid.*, str. 288.

I most na pruži ima izvjesnu simboliku. Stiven stalno ponavlja kako je potrebno izgraditi most na raspuću pruge i seoskog puta. Most je najzad i sagrađen, ali pošto se tu već ugasilo nekoiliko života. Tako "raspuće" postaje simbol upletanja moderne civilizacije u stari svijet; upletanja smrti u život, a most koji je tu izgrađen nije, kao i obično, simbol spajanja već simbol razdvajanja, ali razdvajanja dvaju različitih svjetova i dvaju oprečnih vidova života.

Što se ličnosti tiče, jedino se za Ansela može reći da ima neku proročansku notu, jer "on je pretekao Rikijevu katastrofu od samog početka". Njegov glas nosi u sebi nešto univerzalno, jer Ansel ne živi samo za sebe, već se bori za nešto više - za istinu.

Soba s lijepim pogledom (A Room With a View)

Sam naslov romana *Soba s lijepim pogledom* nosi u sebi izvjesnu simboliku. Nju nije teško shvatiti jer leži na površini i može se utisnuti u čitačevo pamćenje a da on nije ni svjestan toga. Na samom početku romana spomenuta je soba sa lijepim pogledom, koja se kasnije pretvara u simbol otvaranja prema pravom, slobodnom životu. Osim tog lijepog pogleda iz sobe ima u romanu još puno "pogleda". Njima se Foster vraća vrlo često i to ne bez određenog cilja. Tako simbolizam "pogleda" dolazi do izražaja u možda odsudnom razgovoru između Lusi i Sesila, kad on primjećuje da Lusi ne želi da šeta s njim izvan glavnog drumu:

"– Palo mi je na um, možda pogrešno, da se sa mnom u društvu osjećaš udobnije u sobi.

- U sobi? – ponovi ona kao odjek, beznadežno zbunjena.

- Da. Ili, u najboljem slučaju, u vrtu, ili na drumu. Nikada stvarno u polju kao sada.

- O, Sesile, šta time hoćeš da kažeš? Nikada nisam ni blizu osjećala tako nešto. Govoriš kao da sam ja neka pjesnikinja.

- Ne, znam da nisi. Povezujem te sa lijepim izgledom, nekom vrstom lijepog vidika. Zašto ti mene ne bi povezala sa sobom?

Ona za trenutak razmisli, a onda reče smijući se:

- Znaš li da si u pravu? Povezujem te. Na kraju karajeva, mora da sam pjesnikinja. Kad mislim o tebi, to je uvijek kao da si u sobi. Kako je to smiješno.

Na njeno iznenađenje, kao da se ljutio.

- U salonu, molim? Bez ikakvog lijepog izgleda?

- Da, bez ikakvog izgleda, čini mi se. Zašto ne"?¹⁶

Ova posljednja rečenica nosi u sebi izvjesnu proročansku snagu. Njihova vjeridba se pokazuje bez ikakvog "lijepog izgleda" za zajednički život. Lusi ne želi ni sa kim da dijeli onaj lijepi pogled na Firencu sa ljubičicom obraslih brežuljaka Fiesole. Taj prizor ima mnogo važnije i intimnije mjesto u njenom srcu nego bilo koji drugi, jer dok su

"ljubičice tekle dolje u potočićima i rječicama i slapovima, natapajući padine brežuljaka plavetnilom, okrećući se u kovitlac oko izdanaka drveća, skupljajući se u lokve po udubljenjima, pokrivajući travu azurnim mrljama," Džordž ju je prvi put pljubio.¹⁷

To je ujedno i njegov i njen prvi poljubac u životu. Ovaj poljubac u plavetnilu neba i ljubičica, po mišljenju Gransdena, nosi u sebi jednu višu simboliku, ne samo ličnu već opću.

"Poljubac u ljubičicama, ... mora također biti shvaćen kao neka simbolička paganska ceremonija, predvođena jednim božanstveno lijepim italijanskim vozačem koji zrači seksualnom privlačnošću, bio je to isti tip muškarca kao i sam Džordž. Paganski element čiji je poraz u pričama i u romanu *Gdje se anđeli plaše da kroče* prouzrokovao katastrofu, ovdje je trijumfalan".¹⁸

U poređenju s ovim, svaki drugi vidik bio bi blijed. Ali ljepota ne služi Fosteru samo da opiše jedno jako emocionalno

¹⁶ *Soba s lepim izgledom*, prevela Ljubica Protić – Bauer, Rad, Beograd, 1969., str. 87.

¹⁷ *Ibid.*, str. 56.

¹⁸ K. W. Gransden, *E. M. Forster*, Oliver and Boyd, Edinburgh, 1970., str. 37.

iskustvo, već da potvrdi "da je ljepota primarna realnost, i da zbog toga u ovom momentu Lusi ne doživljava samo uzvišena osjećanja, već i samu realnost."¹⁹

Znak pitanja također ima svoju simboliku. Taj "prijeteći, zloslutni, sablažnjivi" znak kojega je Šarlota našla napisanog iznad umivaonika nakon zamjene soba, na početku priče, za Džordža, koji ga je nacrtao i tu ostavio, nipošto nije takav. I njegov otac počeo je sa znakom pitanja. Džordž je, dakle, prava kopija svoga oca.

"Sudbina" je također jedan od elemenata proročanstva, a nje ima dosta na svim stranicama ovog romana. Zanimljiv dijalog o sudbini i slučajnosti vode svećenik Bib i Džordž Emerson prilikom odlaska na kupanje. I kad Džordž, između ostalog, kaže:

"Sve je sudbina. Sudbina nas baca jedno prema drugome, Sudbina nas odvlači jedno od drugoga, baca i odvlači", paroh Bib mu odgovara: "Ne pripisujte ništa Sudbini" i ukazuje na staru istinu da se ništa ne događa slučajno, već da zajednički interesi i pogledi na svijet dovode ljude u vezu, pa i njih same."²⁰

Govoreći o fantastičnim elementima u *Sobi s lijepim izgledom*, rekli smo da je Lusi bila nesposobna da sama sagleda realitet života te da joj je pomogao satri gospodin Emerson. Spomenuli smo i jednog drugog čovjeka koji se pojavljuje nakratko i čije prisustvo nije nametljivo, ali je i te kako primijećeno. To je mladi kočijaš, "suncoliki bog ljubavi koji usklađuje srce i glavu u momentu žive strasti..."²¹ A razlog što smo razdvojili ta dva čovjeka, koji igraju veoma važnu ulogu u Lusinom preobražaju, formalne je prirode. Stari Emerson je realan lik preko kojega pisac iskazuje životnu mudrost i iskustvo, dok preko tog mladog kočijaša, ili bolje reći vozača kočija, jer prethodni termin može

¹⁹ J. B. Beer, *Op., cit.*, str. 64.

²⁰ *Soba s lepim izgledom*, str. 105.

²¹ J. B. Beer, *Op., cit.*, str. 64

imati i negativnu konotaciju, Foster uvodi grčku mitologiju, jer izletnike je, kako on kaže, na Fiesole vozio Faeton.²²

Taj isti Faeton čiji se ideal "dobrog čovjeka" razlikuje od Lusinog, vodi je pravo Džordžu u naručje, jer je uočio plamen ljubavi među njima. Sam Foster o tome kaže:

"Jedino je on igrao vješto služeći se u cjelini svojim nagonom, dok su se ostali služili parčićima svoje inteligencije. Jedino je on naslućivao kako stvari stoje, a kakve ih on i želi. Jedino je on protumačio poruku koju je prije pet dana Lusi dobila sa usana čovjeka na samrti. Persefona, koja je polovinu života provela u grobu – i ona bi je mogla protumačiti. Ne ovi Englezi. Oni stižu znanje sporo, i možda suviše kasno."²³

Tako je ovaj mladi kočijaš, ustvari, bio prvi koji je ukazao Lusi na prave životne vrijednosti i radosti. Faeton se još jednom pojavljuje na kraju romana, opet u vidu kočijaša koji poziva Lusi i Džordža na vožnju. No, on im nije više potreban.

Iako se Foster ne bavi proročanstvom u smislu proricanja sudbine i preskazivanja budućnosti, ipak se mogu navesti i primjeri takvih pojava gdje Foster kroz igru riječi nagovještava i takve mogućnosti. Tako Fredijeva (Freddy) duhovito i namjerno sročena greška postaje stvarnost. Lusin brat, naime, Sesila naziva "fijaskom" umjesto da kaže "fianc", što znači vjerenik. Vjericba sa Sesilom se kasnije zaista pokazuje kao fijasko.

I sam Sesil, iako "čovjek iz srednjeg vijeka", nosi u sebi neke proročanske ideje. On jednom prilikom kaže da "klase treba da se miješaju... vjerujem u demokratiju". Ali, ako se i za koga može reći da je proročanska figura, onda je to stari Emerson. "Proročanski vizionar političke i društvene budućnosti 'svijeta', on je također

²² Faeton je bio mladi sin Heliosa, grčkog boga Sunca, koji je, vozeći plamene kočije, zapalio nebo i zemlju i kojeg je bog Zevs ubio munjom da bi spriječio širenje požara.

²³ *Soba s lepim izgledom*, str. 57. (Persefona - grčka boginja, kći Zevs a i Demetre, supuga boga podzemnog svijeta, Hada.)

heroj u oblasti ljudskih odnosa".²⁴ On vjeruje u bolju budućnost, da ne kažemo da je time predskazuje. Vjeruje u povratak prirodi, u ravnopravnost među spolovima i još mnogo toga što već sad postaje stvarnost.

Kraj Hauarda (Howards End)

U samom naslovu romana *Kraj Hauarda (Howards End)*, kao i u prethodnom ima izvjesne simbolike. To je naziv jednog tipičnog engleskog imanja, kakvih je sve manje u eri industrijalizacije Engleske, čiji opis, ustvari, odgovara Fosterovom porodičnom imanju, kući njegovog djetinjstva, u široj okolini Londona koji svojim širenjem prijeti da proguta cijeli taj živopisni krajolik. Za samog Fostera, iz njegove perspektive, odraslog čovjeka i intelektualca koji razmišlja o budućnosti svoje zemlje i dometima tehničke civilizacije, nije to obična kuća njegovog djetinjstva, niti obično imanje; to je više simbol lične slobode i zdravog života koji, kao takav, nezadrživo nestaje.

Oniton je još jedno mjesto koje je poslužilo Fosteru da ukaže na razliku između Vilkoksa, poslovnih ljudi, skorojevića, i Rut Vilkoksa, potomka stare zemljoposjedničke i zemljoradničke porodice koja je srasla sa zemljom, koja je svjesna da od nje živi, ali je isto tako svjesna da za nju živi:

"Vilkoksi nisu vodili porijeklo iz tog niti iz bilo kojeg drugog mjesta. Njihova imena ne nalaze se u parohijskim knjigama. Duhovi njihovih predaka uvečer ne uzdišu među starima i nisu prisutni u njihovim sjećanjima. Oni su dotutnjali u ovu dolinu i isto tako brzo iz nje otišli ostavivši malo prašine i malo novca za sobom."²⁵

"Genius loci", koji čuva staru tradiciju Engleske, dobija svoj potpuniji izraz u devetnaestoj glavi kad Foster opisuje Pul Harbur

²⁴ Norman Kelvin, *Op. cit.*, str. 92.

²⁵ *Howards End*, Penguin Books, 1971., str. 223.

(Pool Harbour) i Ostrvo Vajt (Isle of Wight), i kasnije kada sestre Šlegel gube svoj dom na Vikam Placu (Wickham Place) u centru Londona, jer se na njegovom mjestu gradi novi stambeni blok:

"London nije bio ništa drugo do nešto što unaprijed predskazuje ukus ove nomadske civilizacije koja mijenja ljudsku prirodu tako duboko, i na međuljudske odnose baca stres kakav ranije nikada nisu iskusili. Pod kosmopolitizmom koji on podrazumijeva nećemo imati nikakvu korist od zamlje. Drveće i livade i planine biti će samo predstave, a ona vezivna snaga koju su nekada ispoljavale na karakter, mora se sada povjeriti Ljubavi samoj. Može li Ljubav biti jednaka zadatku!"²⁶

Ovakav brzi i nagli razvoj Londona kao mjesta, gdje "genius loci" nema više svrhe niti značaja, izaziva u Margareti nova osjećanja za mjesta gdje on zaista postoji i gdje nešto znači. Tako ona, pod utjecajem gospođe Viloksa i njene privrženosti kući i zemlji, kaže svojoj sestri:

"Helena, ja vjerujem da ćemo doći do takvog stepena međusobnih odnosa da ćemo sve manje mariti jedni za druge. Što više ljudi znaš, sve ti je lakše da ih zamijeniš drugima. To je jedno od prokletstava Londona. Sigurna sam da ću smrt dočekati najviše vodeći brigu o svom domu."²⁷

Na kraju romana mi zaista vidimo Margaretu situiranu u kući kakvu je željela i u ambijentu koji je dao osnovu i oblik njenom cjelokupnom životu.

Kad je riječ o simbolici pojedinih mjesta i pojava, onda treba istaći da postoje i dvije veoma važne antiteze. Jedna od takvih pojava je, u Fosterovim romanima obavezni i neizbježni, nesretni slučaj. Ovdje je to onaj slučaj kad se Henri Viloksa, vozeći svoj auto, sudara sa zaprežnim kolima. To je simboličan sudar starog i

²⁶ *Ibid.*, str. 243.

²⁷ *Ibid.*, str. 123.

novog, ali istovremeno, to je simbolično odlaganje Margaretine posjete Kraju Hauarda. Ona će ga posjetiti drugi put, ali će se zato i mnogo kasnije u njemu nastaniti.

Drugi primjer jedne takve suprotnosti je kontrastiranje Londona i Kraja Hauarda koji stoje na ekstremno suprotnim pozicijama. Kraj Hauarda označava ljepotu i draž seoskog pejzaža neoskrnavljenog napretkom civilizacije, u kome čovjek nalazi svoj mir bježeći od svijeta "panike i praznine".

Takvoj jednoj idiličnoj slici praiskonske ljepote prirode oplemenjene ljudskom rukom, London predstavlja suštu suprotnost.

"Iz mjeseca u mjesec ulice i putevi su sve više zaudarali na benzin, i bilo je sve teže preći sa jedne strane na drugu, a ljudska bića su slušala jedno drugo kako sa teškoćom izgovaraju riječi, i udisala sve manje zraka i gledala sve manje neba. Priroda se promijenila: lišće je opadalo već u po ljeta; sunce je oskudno progrijavalo kroz prljavštinu i tamu... London sigurno fascinira. Čovjek ga doživljava kao predio ustreptalog sivila, inteligentnog, bez nekog cilja, i uzbudljivog bez ljubavi; kao duha koji se promijenio prije nego što je opisan; kao srce koje sigurno pulsira, ali ne pulsom humanosti."²⁸

Ovdje valja još jednom istaći da se Foster ne bavi proricanjem budućnosti. Uprkos tome, Triling smatra da Fosterova vizija budućnosti nije baš sjajna, pogotovo ne kad se zna da su muškarci sve prepustili ženama, koje, kao sestre Šlegel, ipak, nisu sasvim kompletene ličnosti:

"Vječna Žena preuzela je potpunu kontrolu nad Engleskom a muškarcu je ostavila da vodi svoj tužni i zbrčkani javni život... Muškarac je također potpuno steriliziran, a što se tiče ove dvije žene, Helena priznaje

²⁸ *Ibid.*, str. 102.

da je nesposobna da voli muškarca, a Margereta da ne može voljeti dijete."²⁹

Pa i pored toga što ni Helena ni Margareta ne mogu voljeti, one su, u fosterovskom smislu riječi, vizionarske ličnosti, jer se bore za nešto što je izvan njihovih ličnih interesa, za nešto univerzalno, i nastoje da sve "povežu bez gorčine dok svi ljudi ne postanu braća."

Još veću proročansku notu nosi u sebi gospođa Vilkok. Ona je simbol žene vezane preko zemlje za izvor života, ali je istovremeno i simbol Engleske koja nestaje pod naletom industrijske i komercijalne civilizacije. Foster pokušava da spasi što se još spasiti može. Zato on i ostavlja Kraj Hauarda onima koji će ga voljeti i čuvati. Gospođa Vilkokos, kao i gospođa Mur iz *Putu u Indiju*, posjeduje takvu snagu kojom i poslije svoje smrti utječe na žive ličnosti i događaje. To ona ostvaruje preko sestara Šlegel, preko gospođice Ejveri, pa i preko onog magičnog brijesta što se kao kakav duh nadvio nad kućom:

"Brijest koji je vidjela iz sobe bio je englesko drvo. Niko je ničim nije bio upozorio na njegovu čudnu slavu. On nije bio ni ratnik, ni ljubavnik, ni bog; a da li se Englezi ističu u bilo kojoj od ovih uloga. On je bio drug koji se nadnio nad kućom, sa sangom i avanturom u svojem korijenu, ali sa nježnošću u tako raširenim i isturenim granama koje ni tucе ljudi ne bi moglo obuhvatiti; postao je na kraju nepostojan dok blijedi grozdovi pupoljaka lebde u zraku. Bio je to drug. Kuća i drvo su nadmašivali bilo kakvo poređenje sa seksom."³⁰

U *Kraju Hauarda* nema mitoloških bića kao u ostalim Fosterovim romanima. Čini se da se Foster zasitio grčke i rimske mitologije. Svjestan je da Engleska nema svoju vlastitu mitologiju,

²⁹Lionel Trilling, *Op. cit.*, str. 116.

³⁰*Howards End*, str. 192.

nego da je sve ostalo na razini folklora koji, opet, po njegovim riječima, nije otišao dalje od nježnosti, te da su sve veće melodije o engleskom seoskom životu date kroz grčke gajde.

Foster je, u nedostatku domaće mitologije, pokušao da stvori svoju mitologiju: stvorio je mit o Kraju Hauarda. Postoji magična misterija u ovoj kući. Ona ima svoju dušu; ona, kao kakvo živo biće, prihvata ili odbacuje. Kuća otvara vrata Margareti, ali ta ista vrata su zatvorena za Henrija Vilkoksa. Kuća je kao stvorena za šlegelovski namještaj dok joj vilkoksovski ne odgovara.

U tom ambijentu se čak i Bastovo i Helenino dijete, koje, ustvari, predstavlja spoj šlegelovske intelektualnosti i bastovske ruralnosti, osjeća kao kod kuće. Ali, Foster je to tako želio, jer on je budućnost svijeta vidio u vraćanju zemlji i nastavljanju tradicije. Po njegovom mišljenju

"samo je takav život dostojan čovjeka. Moderan čovjek se od njega odvojio na svoju štetu i postao lutalica bez korijena, bez prošlosti i doma, bez porodične tradicije i predaka, koji i poslije smrti utječe na život svojih potomaka."³¹

Ali, uprkos tome, London se nazadrživo širi i prijeti i samom imanju Kraj Hauarda da ga proguta, što je gotovo sigurno. Zato Lajonel Triling smatra da je *Kraj Hauarda* knjiga "o sudbini Engleske", i da ona, ustvari, postavlja jedno veliko i otvoreno pitanje "ko će naslijediti Englesku."³² Slično misli i Gransden kad kaže da ovaj roman

"također govori i o onome šta će biti sa Engleskom, onom Engleskom iz perioda prije 1914. godine; to je analiza društvenih odnosa i sistema Engleske toga doba i u isto vrijeme proročanska knjiga o sudbini te iste društvene zajednice."³³

³¹ Vida Marković, *Op. cit.*, str. 65.

³² Lionel Trilling, *Op. cit.*, str. 102.

³³ K. W. Gransden, *Op.cit.*, str. 55.

Na ova pitanja odgovore je dao sam Foster. Kraj Hauarda, odnosno Engleska pripada Šlegelima, a ne Vilkoksimu. Ustvari, ne pripada ni samo Šlegelima nego sintezi Šlegela i Bastovih koji su na toj istoj zemlji ponikli i koji su je obrađivali. Posljednji prizor na livadi koja se kosi, sa Helenom koja za ruku drži Toma, a svoje dijete u drugoj ruci, Fosterova je "slika nade", misli Kelvin, pa kaže: "Poljoprivredna prošlost je povezana sa besklasnom bebom, koja je budućnost Engleske. Tako će se Engleska podmladiti ukorjenjujući istovremeno svoju budućnost u njenu najbolju tradiciju".³⁴ Pa ipak, ta scena kao relistički simbol nade nije nimalo proročanska niti ju je historija potvrdila.

Put u Indiju (A Passage to India)

Cijeli roman *Put u Indiju* krcat je proročanskim elementima, u Fosterovom smislu riječi. Ima tu i natprirodnih elemenata koji su ponajviše otjelovljeni u liku gospođe Mur. Ona je nadarena nadljudskom mudrošću, nekom, čak, natprirodnom mističnom moći da stvari sagleda i osjeti iako ih nije ni vidjela. Njen duh kao da je prisutan i ona postaje neka vrsta božanstva "Esmis Esmor" čime pomaže Adeli da razriješi svoju dilemu. Zanimljivo je primijetiti da je nastanak kulta "Esmis Esmor" prikazan vrlo ležerno i ironično, i takvo prikazivanje romana predstavlja karakterističnu fosterovsku protivtežu njegovoj "proročanskoj" noti romana, ali je ni po čemu ne pobija. Gospođa Mur je prisutna tokom cijele knjige, ako ne lično, a ono kao nekakav odjek njene ličnosti.

Foster i u ovom romanu poseže za svijetom mitologije. U sceni suđenja prisutno je mnogo svijeta, ali Adela prije svih primjećuje samo čovjeka koji je vukao veliku platnenu lepezu. On je otjelovljenje ljepote, jedna vrsta indijskog Apolona. Njegova "božanska" pojava zasjenjuje svu zbrku u Adelinoj glavi, oslobađa snagu koja je podsjeća na gospođu Mur i raspršuje mračni oblak nerealnog što joj je pomutio razum.

³⁴ Norman Kelvin, *Op. cit.*, str.117.

"Kad čovjek već shvati simboliku ove figure, zajedno sa tokom mentalnog preobražaja koji se pojavljuje, postaje jasno da Adelino novo stanje uma nije i ne može biti još jedno histerično stanje: to je, ustvari, oporavak od histerije. Važno je ne ono što se dogodilo u pećini nego ono što se događa Adeli".³⁵

Fosterovo proročanstvo odnosi se na nemogućnost dostizanja apsolutnog kroz razum, ali niti kroz intuiciju. Njega zaokuplja problem podijeljenosti: razdvojenosti rase od rase, kulture od kulture, pola od pola, (muškarca od žene) čak i same ličnosti unutar same sebe. Ta podijeljenost najbolje se vidi na primjeru odnosa Indusa i Engleza. Ali i Indusi, unutar sebe samih, podijeljeni su na muslimane, hinduse, brahmane... Ni odnosi između pojedinih ličnosti nisu ništa bolji jer ne postoje realne osnove za neko čvršće dublje prijateljstvo, za trajno ujedinjenje. Gospođa Mur se razilazi sa svakim; odvaja se od svoga sina, od cijelog svijeta, od Boga, od univerzuma. Aziz i Filding se također konačno razilaze uglavnom zbog razlika u njihovim političkim stavovima o budućnosti Indije. Ali, nevolja nije samo u antipatijama i nerazumijevanju među rasama, već i unutar samih rasa, unutar istih kultura i vjera pa i unutar same ličnosti.

Gospođa Mur u svojoj ličnosti nosi i proročanske i fantastične elemente. Bježeći od kršćanstva ka hinduizmu, ona pokušava da na religiju gleda kao na nešto što obuhvata cio život uključujući i razlike koje u tom životu postoje. Ona osjeća ništavnost ljudskih želja i beskraj univerzuma kao i svoju nemoć da svijet obavije ljubavlju pa da ga ujedini. A kad je već tako, onda nema svrhe živjeti; zato ona odlazi u smrt, ali i baš zbog toga, odn. zbog njenih stavova, i dalje živi u sjećanjima onih koji su je poznavali.

Hindu festival, koji se održava povodom godišnjice rođenja boga ljubavi, Krišne, još je jedan Fosterov neuspjelo pokušaj da svijet ujedini u ljubavi. S druge strane, to neuspjelo ujedinjenje, po

³⁵ J. B. Beer, *Op. cit.*, str. 153.

mišljenju Brovera, služi Fosteru da ukaže na činjenicu da "univerzum možda nije jedinstven već haotičan, da su se stare filozofske i religijske strukture sa svim njihovim vrijednostima već raspale."³⁶ Pa i pored toga, čini se da je Foster uspio da bar za trenutak ostvari ujedinjenje svih živih stvorova na zemlji:

"Na kiši koja lije kao iz kabla – jer kišna sezona je već stigla – pomiješane stvari i njihovi dijelovi plivaju svuda okolo, a kiša sapira svijet, rekonstruira ga i ujedinjuje, donoseći osvježenje, i vidljiv znak nekog novog početka: to je sretni period indijske godine, period pomirenja i opuštanja."³⁷

Ali, to osvježenje i relaksacija, to ujedinjenje na kiši pod svodom nebeskim ne može izdržati čitav taj konglomerat različitih ideologija rasa, kultura, naravi, političkih shvatanja i pogleda na svijet. Sve to traje samo toliko koliko i kiša, jer ni muslimanske džamije, ni hinduistički hramovi, ni pećine kao simboli prahistorije Indije, pa ni sama zemlja Indija ne može sve to skupa podnijeti. Zato oni i odlaze svako na svoju stranu, ali - niko se ne predaje. Njihovi odlasci i rastanci samo su novi pokušaji u skladu sa njihovim stavovima.

Što se Aziza tiče, ni njegov novi pokušaj nema ništa bolju perspektivu. On se još na početku pitao može li Indus biti prijatelj Englezu, ili, još bolje, obrnuto. Njegovo naivno vjerovanje u takvu mogućnost, jer čovjek uvijek u takvim situacijama polazi od sebe, polahko se topilo kako je vrijeme odmicalo i pokazivalo pravo lice engleskog kolonijalizma. Sada je svjestan nepremostivog jaza među njima, sve dok Englezi ne napuste Indiju. A kad to jednom učine, tek onda je moguće uspostaviti neke druge odnose. To svoje uvjerenje on prenosi i na svoju djecu, ali i sasvim iskreno i otvoreno kaže svom, sada već bivšem prijatelju Fildingu:

³⁶ Reuben A. Brower, "The Twilight of the Double Vision", *Bradburijeva zbirka*, str. 126.

³⁷ K. W. Gransden, *Op. cit.*, str. 102.

"Čistite se, prijatelji, kažem vam, odlazite što je prije moguće. Mi možemo mrziti jedni druge, ali vas mrzimo najviše. Ako te ja ne uspijem prisiliti da odeš, hoće Ahmed, hoće Kerim, pa makar to trajalo pet hiljada i pet stotina godina, mi ćemo vas se otarasiti, da, mi ćemo svakog prokletog Engleza baciti u more, a onda... tek onda, ti i ja možemo biti prijatelji."³⁸

Izgleda da ni sam Foster nije bio siguran u budućnost Indije, ali je znao da se dva stara prijatelja ipak moraju rastati. Aziz je bio uvjeren da će Indija postati nezavisna, a Filding da će, ako se Englezi povuku, neko drugi okupirati Indiju, ali i da će ona u svakom pogledu nazadovati.

Azizove posljednje riječi izgovorene prilikom posljednjeg susreta sa Fildingom, dok su jahali na konjima u okolini grada Mau, bile su bar djelimično proročanske: "Indija će postati nezavisna država. Neće više biti nikakvih stranaca. Hindusi, muslimani i Sikhi će se ujediniti i postati jedna nacija". Čini se da ni sam Foster nije bio u dilemi, bar kad su Englezi bili u pitanju, te je bio na Azizovoj strani u polemici s Fildingom, koji je, uprkos svemu, želio da i dalje ostane prijatelj sa Azizom:

"Ali ni konji nisu to željeli – okrenuli su svaki na svoju stranu; zemlja to nije željela, iz nje su se dizale stijene i formirale tjesnac kroz koji su jahači morali proći pojedinačno i sami; hram, rezervoar, zatvor, dvorac, ptice, strvina, gostinska kuća, koja se ukazala na vidiku kad su izašli iz udoline i dolje ispod ugledali Mau, rekli su u stotinu glasova da ne žele takvo prijateljstvo. Ne, još ne, a i nebo je uzviknulo: Ne, ne ovdje!"³⁹

Interesantno je da ovakav kraj romana Vida Marković smatra ne samo dilemom, nego i kapitulacijom kako na političkom, tako i na filozofskom planu. Aziz, naprotiv, nije više u dilemi, ako je

³⁸ *P. I.*, str. 317.

³⁹ *Ibid.*, str. 317.

ikada i bio. A što se kapitulacije tiče, ona je neminovna, bar za Engleze. Fosterovo političko proročanstvo ostvarilo se samo četvrt vijeka kasnije. Ono što Aziz nije mogao ostvariti te daleke 1924. godine, ostvarila su njegova djeca Ahmed, Kerim i Džemila četvrt vijeka kasnije. Čak i one riječi koje Aziz s gorčinom izgovara o mržnji unutar same Indije, bile su proročanske. Razlike među Indusima bile su toliko velike da je indijski potkontinent svoj mir mogao naći tek nakon podjele na Indiju i Pakistan.⁴⁰

SAŽETAK

Jedan od najvećih engleskih romansijera 20. st., Edvard Morgan Foster, napisao je i jedno teorijsko djelo o romanu pod naslovom *Aspekti romana*.

Ovaj rad je je kratka analiza njegovih romana u svjetlu njegove teorije i obrađuje samo jedan aspekt, tj. proročanstvo.

⁴⁰ Britanski parlament je 1. 8. 1947. godine donio Zakon o nezavisnosti Indije, kojim su osnovane dvije slobodne države – Indija i Pakistan. Podjela je, navodno, izvršena na osnovu vjerske pripadnosti stanovništva, ali uprkos tome, ubrzo je došlo do vjerskih sukoba i etničkog čišćenja i preseljavanja stanovništva i u Indiji i u Pakistanu. Poginulo je ili ranjeno preko 500.000 ljudi. Sukobi su trajali sve do 1971. godine kada se istočni dio Pakistana otcijepio i kada je formirana nova država Bangladeš. Odnosi između Indije i Pakistana još uvijek su napeti oko Kašmira, provincije pretežno naseljene muslimanima koju su Englezi ostavili pod valšću Indije.

Murat DIZDAREVIĆ, "Proročanski" aspekt Fosterovih romana

Dr. Murat Dizdarević, docent

PROPHECY IN FORSTER'S NOVELS

Summary

One of the greatest English novelists of the twentieth century, Edward Morgan Forster, wrote a theoretical work under the title *Aspects of the Novel*.

This paper is a short analysis of his novels in the light of his theory and deals only with prophecy as an aspect of the novel.

ZBORNIK RADOVA, godina XXII (2004) br. 9

Sana'a EL-ADLY-VEJZAGIĆ, Tasr **fu**-l-ef' **a**

:

-1

)

)

(

(

()

()

()

-

-

()

.

-2

.

-3

.

-4

.

)

.(

:

3	2	1

" "

·
()
· () ()
() ()

·
(3) (2) (1)
·()
)
(
() ()
·()

.

()

.

()

.

:

-1

.

-2

.

-3

.

:

()	()

" () "

() :

.

()

()

.

() ()

()

() ()

.

()

" " ()

" " ()

" "

.

:

()

()

.

()

Sana'a EL-ADLY-VEJZAGIĆ, Tasr **ī**u'l-ef' **a**

:

-1

.

-2

.

-3

.

:

:

.

()

()

()

.

()

[illegible]

Sana'a EL-ADLY-VEJZAGIĆ, Tasr **ī**u'l-ef' **a**

:

()	()	()

:

(
 . " "

()

.

.

()

:

.

" " " "

() ()

()

()

" ()

" "

" "

:

-1

-2

(

(

(

:

Sana'a EL-ADLY-VEJZAGIĆ, Tasr **ī**u'l-ef' **a**

:

()	()

()	()	()

:

.

.

.()

(
())

Sana'a EL-ADLY-VEJZAGIĆ, Tasr **fu**-l-ef' **a**

[illegible]

-
- ■

■ ■

()

()

:

()

()

:

"

"

.

.

"

"

"

:

"

()

.

()

()

)

()

()

.(

()

.(

)

.

PERSPEKTIVE

Enes KARIĆ, Prijedlog programa rada Dekana i administracije FIN-a

Dr. Enes Karić, redovni profesor
Fakultet islamskih nauka
Sarajevo, 8. oktobar 2003.

PRIJEDLOG PROGRAMA RADA DEKANA
I ADMINISTRACIJE FAKULTETA
ISLAMSKIH NAUKA

!

Poštovani članovi Nastavno-naučnog vijeća!

Zahvaljujući vam na ukazanom povjerenju i jednoglasnom prijedlogu da budem izabran na funkciju dekana ove ugledne visokoškolske obrazovnoobrazovne institucije, dopustite mi da se sa poštovanjem sjetim naših bivših dekana, rahmetli akademika prof. dr. Hamdije Čemerlića i rahmetli docenta dr. Ibrahima Džananovića, te ovdje prisutnih naših starijih kolega, prof. dr. Omera Nakičevića i prof. dr. Jusufa Ramića.

Ovaj prijedlog programa rada dekana i administracije Fakulteta islamskih nauka u načelu je podnesen u usmenoj formi Upravnom odboru FIN-a na sjednici održanoj 2. oktobra 2003. godine te, uz sugestije i korisne primjedbe, od njega prihvaćen.

Konačno usvajanje ovog prijedloga od strane Upravnog odbora uslijedit će nakon što ga prihvati Nastavno-naučno vijeće.

1. NASTAVNI PROCES

Kad je posrijedi nastavni proces, ta najvažnija oblast rada Fakulteta, Dekan i administracija Fakulteta će, uz punu saradnju Nastavno-naučnog vijeća, raditi na kompletiranju započetog posla na polju planova i razrade programa po predmetima. Poznato je da je Komisija koju vodi prof. dr. Fikret Karčić zaokružila, a Upravni odbor odobrio, cjelokupni dodiplomski studij. Sada svim katedrama predstoji što hitnije kompletiranje i konkretiziranje nastavnih programa po sedmicama, mjesecima i semestrima. Naročito je to hitno za prvu godinu studija. Također, osigurana su sredstva za tromjesečni rad ove komisije, za koje vrijeme planiramo izraditi i predložiti nacrt planova za postdiplomske studije.

Našu nastavu i nastavni proces planiramo učiniti jednostavnijim i efikasnijim. Već od ove školske godine Dekanat i administracija Fakulteta stajat će na raspolaganju svim katedrama u poslovima kopiranja i distribuiranja izabranih materijala za ispite. Po pedagoškim normama, priprema i polaganje jednog semestralnog ispita na dodiplomskom studiju treba se temeljiti na izabranoj građi koja ne prelazi više od četiri stotine stranica knjiškog teksta. Dekanat će tražiti od članova Nastavno-naučnog vijeća koji obavljaju ispite da dostave popis esencijalne građe za pripremanje ispita. Nakon kopiranja i uvezivanja građe studentima će biti omogućeno da je po pristupačnim cijenama kupe. Literatura izvan te kvote treba se davati za pripremanje seminarskih radova i eseja.

Za efikasno obavljanje nastave dekan i administracija Fakulteta aranžirat će nabavku nekoliko novih grafoskopa,

videoskopa, videorikordera i tv aparata sa pratećom aparaturom. U ovom pogledu vaši pojedinačni prijedlozi su dobro došli. U tehnička pomagala koja se koriste u predavaonicama u prvi red važnosti stavljamo i bežično ozvučenje, slušalice i magnetofone, naročito za časove jezika i kinaeta.

U ovom kontekstu spominjem da je naš prioritetni zadatak uspostavljanje web site Fakulteta. Smatramo, također, našim najhitnijim zadatkom da cijeli Fakultet, sve njegove službe, kabineti, biblioteka, studentski klub itd. bude kompjuterski umrežen. Rad Fakulteta time postaje efikasniji.

Za sve ovo su potrebna finansijska sredstva, i uloga prodekana za finansije bit će posebno važna. Upravni odbor je, imajući u vidu narasle potrebe za materijalnim sredstvima i tehničkim pomagalima, odobrio uvođenje funkcije prodekana za finansije.

Planiramo kontinuirano praćenje prisustva studenata na časovima. Za to će biti zadužen prodekan za nastavu i Studentska služba Fakulteta. Od strane Studentske službe svi podaci prisustva studenata i nastavnika na časovima bit će kompjuterski vođeni i semestralno predočavani Nastavno-naučnom vijeću.

2. STATUS FAKULTETA

Dekan i administracija koju predvodi smatra da se status Fakulteta treba specifičnije odrediti kako unutar Islamske zajednice, tako i izvan nje, u društvu i na univerzitetu. Uključenje Fakulteta u sarajevski Univerzitet je nužno; Dekan to smatra svojim strateškim zadatkom. Međutim, tzv. "Bolonjski proces" podrazumijeva oduzimanje statusa pravnog lica fakultetima i davanje tog statusa samo i isključivo univerzitetu. Naša država je već potpisala dokumente iz tzv. "Bolonjskog procesa". Vjerujem da niko od nas nije za takvo bezrezervno uključivanje u Univerzitet. Dozvolite mi da objasnim šta znači uključivanje u sarajevski

Univerzitet u varijanti gubljenja statusa pravnog lica. To znači da predsjednik Univerziteta, Senat Univerziteta i Rektorat imaju ingerencije da odrede ili u znatnoj mjeri utječu na sve najbitnije jednog fakulteta: budžet, dekane, planove i programe, broj upisanih studenata, odobrenja za studentske boravke i putovanja u naučne i stručne svrhe, itd...

Znam da vam je poznato da mi, Fakultet islamskih nauka, ni sada nemamo status pravnog lica, već se naš pravni suverenitet izvodi iz suvereniteta Islamske zajednice, odnosno Rijaset Islamske zajednice. To znači da nismo upisani u sudski registar, a to, nadalje, znači da nemamo svoga odvojenog bankovnog računa. To je sadašnja situacija Fakulteta s obzirom na Islamsku zajednicu i njene izvršne organe koji osiguravaju budžet čiji vam je iznos poznat. Već sam pokrenuo inicijativu za podračunom Fakulteta, kao prelazno rješenje. Stavljam do znanja da posjedovanje računa ili podračuna Fakulteta znači kontinuirano plaćanje poreza za svaki, ma i najmanji honorar, kao i za bajramske i ramazanske novčane hedije. To, također, znači da Fakultet mora planirati zapošljavanje finansijskih službenika sa ekonomskom i pravnom naobrazbom.

Napominjem da mi, Nastavno-naučno vijeće, nismo vlasnici Fakulteta islamskih nauka; mi smo zaposlenici na njemu. S tim u vezi istakao bih da je naš cilj pridruživanje ne samo sarajevskom, već i drugim univerzitetima koje selektiramo, uz puno zadržavanje našeg osnivača, tj. Islamske zajednice, i svih obaveza prema njoj.

Kako, onda, postići pridruženo članstvo na sarajevskom Univerzitetu? Nakon konsultacija sa pravnim savjetnicima za obrazovanje i civilne poslove u Vijeću ministara BiH stekao sam uvid da je u ovom vremenu, punom zakonske fluidnosti i permanentne promjene, najbolja varijanta članstva u univerzitet, koja se nama ukazuje u tzv. "Bolonjskom procesu" koji je nedavno iznova afirmiran u Berlinu, tzv. status pridružene ili afilirane članice. Na sličan način je uključen i Bogoslovni katolički fakultet u zagrebačko Sveučilište.

Šta znači pridruženo članstvo? Ono znači da će cjelokupni naš rad, naši svršnici, naše diplome, naši planovi i programi, naš

postdiplomski studij, naše potvrde i papiri, naše knjige i udžbenici biti legalizirani i imati ravnopravan tretman na Univerzitetu i priliku za kompeticiju i natjecanje sa drugim sličnim fakultetima u našoj zemlji. Samo pridruženim članstvom mi možemo biti izuzeti od kvote od pet stotina redovnih studenata koja se traži da bi se, "Bolonjskim procesom", nešto priznalo Fakultetom. Od državnih, tj. budžetskih prihoda koji će ići preko Univerziteta, izdržavat će se samo oni fakulteti koji imaju više od 500 redovnih studenata! Najvažnije od svega ovoga je da ćemo, kao pridružena članica, imati priznatu diplomu sa zaglavljem na kojem stoji ime države, zatim ime Islamske zajednice i univerziteta. Diplome našeg Fakulteta će biti priznate od državne agencije za priznavanje diploma, a bile bi potpisivane od reisu'l-uleme, rektora ili predsjednika univerziteta i dekana Fakulteta islamskih nauka. U ovoj varijanti, Fakultet će sačuvati svoj status u odnosu na našeg osnivača, Islamsku zajednicu, i dobijati od državnog budžeta, na temelju ugovora o afiliranom članstvu na univerzitetu, 300.000 do 500.000 KM godišnje.

Smatram da je to sada najpovoljnija varijanta koja nam se u ovom pogledu ukazuje.¹

Ja se ovdje iskreno zahvaljujem svim onim našim profesorima, docentima i predavačima koji su tokom svoga višedecenijskog rada i za dugih godina afirmirali naš fakultet kod nas i u Svijetu prije svega kroz objavljivanje desetina i desetina knjiga i naučnih rasprava, zatim kroz učešće na međunarodnim i domaćim naučnim skupovima i simpozijima te kroz neposredno učešće u predavanjima na drugim univerzitetima i fakultetima ili u njihovim upravljačkim strukturama. To je onaj veliki zalog i kapital da nas se prizna kao pridruženu članicu Univerziteta. To je zalog koji mi već imamo i niko nam ga ne može osporiti!

Status Fakulteta je neodvojiv od statusa njegovih uposlenika i studenata. Napominjem da će Dekan raditi na povećanju plaća i

¹ Inicirao sam da nas već u narednoj sedmici kolektivno posjete svi dekani fakulteta društvenih nauka, kao i rektor i prorektori. Na tom sastanku najvažnija tema će biti pridruženo članstvo ovog Fakulteta u Sarajevski univerzitet.

povećanju koeficijenta uplate za penzijsko i socijalno osiguranje. Profesori i nastavno osoblje Fakulteta uključit će se u promoviranje Fakulteta u većim gradovima naše zemlje, kao i u bošnjačkoj dijaspori. To će donijeti povećanje budžeta Fakulteta. Posebno smatram značajnim učešće u kampanji prikupljanja zekjata i sadekatul-fitra, u čemu nastavnici mogu dati veliki doprinos. Također, potrebno je reafirmirati potražnju donacija u tehničkoj robi (kompjuteri, štampači, nastavna pomagala, fotokopiri, itd.).

3. PODMLAĐIVANJE KADRA I DOOBRAZOVANJE ADMINISTRATIVNOG OSOBLJA

Potrebno je u narednih nekoliko mjeseci donijeti odluke o raspisivanju konkursa za prijem mladih asistenata, kao i vanjskih saradnika, na predmete: tefsir, akaid, hadis, arapski jezik, fikh i engleski jezik. Za asistente, odn. vanjske saradnike, na pobrojanim predmetima Dekan je već dobio podršku većine članova Upravnog odbora. Da bi se primio mlađi asistentski kadar, nužno je korigovati budžet.

Osim podmlađivanja nastavničkog kadra potrebno je pomoći postojećem administrativnom osoblju da se osposobi u informatičkim i daktilografskim vještinama, da neki od njih upišu i u dogledno vrijeme završe barem četiri kursa engleskog jezika, da ovladaju statističkim umijećima, da im se aranžiraju prigodna stručna predavanja o pravilnom i administrativno validnom funkcioniranju svih službi Fakulteta koje opslužuju obrazovno-odgojni proces. Sekretarijat Fakulteta, Studentska služba, Računovodstvo itd. moraju se učiniti efikasnijim.

Ovdje posebno napominjem da mi moramo sekretaru Fakulteta dati onu ulogu koja mu pripada po našim aktima. Sekretar Fakulteta nije sekretarica. Sekretar Fakulteta ravnopravno

učestvuje u radu Nastavno-naučnog vijeća, prati da li su naš rad i naše odluke zakoniti i u skladu sa propisima, prati radne i personalne dosijee zaposlenih, obavještava kada ističe asistentski, predavački, docentski ili vanredno-profesorski status, inicira raspisivanje konkursa za zamjenu onih iz personala Nastavno-naučnog vijeća koji nisu u propisanom roku izvršili svoje obaveze... Sekretar upravlja tehničkim osobljem Fakulteta, neposredni je šef svih nižih službi Fakulteta koje tehnički opslužuju Fakultet i kojima se neposrednije ne bave dekan, Nastavno-naučno vijeće i Upravni odbor.

Poštovanjem statusa sekretara Fakulteta, koji je određen našim Pravilima, izbjeći ćemo situacije da se Nastavno-naučno vijeće bavi bravama, portirnicama, grijanjem, papirom, deterdžentima, telefonskim računima, itd. Od dekana, prodekana i sekretara Fakulteta se očekuje da budu efikasni servis Fakulteta s ciljem postizanja što boljeg i kvalitetnijeg odvijanja nastavnog procesa. Od Nastavno-naučnog vijeća mi očekujemo sugestije u pisanoj formi koje će biti uvijek s pažnjom razmotrene i na koje će se pismeno odgovoriti.

STUDENTI, INTERNET-KLUB, STUDENTSKI KLUB I LIST "MLAĐAK"

Smatram iznimno važnim da se studentima omogući što povoljnija radna, akademska, kreativna i rekreativna atmosfera na Fakultetu. U najkraćem mogućem roku Fakultet mora kupiti ili donacijom dobiti dvanaest jačih kompjutera za naš internet-klub. Konkursom je potrebno promijeniti davaoca internet-mreže. Postoje daleko povoljniji davaoci internet-usluga nego ih imamo sada.

Studentski klub mora promijeniti svoju lokaciju, dobiti adekvatnu prostoriju, sa telefonom, faks-mašinom, digitalnom satelitskom antenom. Listu "Mlađak" nužno je odrediti materijalna

sredstva, što će biti naša briga, ali i uređivački profil, što je briga studenata i osoblja zaduženog za rad s njima.²

BIBLIOTEKA I ČITAONICA

Fakultet ima bogat ali u nekim segmentima zastario bibliotečki fond koji nije kompjuteriziran. Našu biblioteku potrebno je urgentno kompjuterski povezati sa Gazi Husrevbegovom bibliotekom. U tom smislu obavljani su razgovori sa predstavnicima Gazi Husrevbegove biblioteke koja će nam omogućiti besplatno sve programe i svu tamošnju datoteku. Isto umrežavanje potrebno je ostvariti i sa Narodnom i univerzitetskom bibliotekom u Sarajevu te bibliotekom Bošnjačkog instituta. Obavljani su razgovori i postoji cjelovita spremnost da se Fakultetu iziđe ususret.

Urgentnim smatramo nabavku novih knjiga, naročito specijaliziranih enciklopedija na bosanskom, engleskom i arapskom jeziku, koje obrađuju oblasti koje mi ovdje fokusno izučavamo. U čitaonicu je potrebno sistematski nabavljati dnevnu štampu, nedjeljne političke magazine, zatim periodične časopise, i to naročito u periodu kad traje nastava i sl.

Kad je posrijedi opremanje čitaonice, Dekan planira nabaviti komplet svih časopisa i listova koji su izlazili ili i sada izlaze u Bosni i Hercegovini a koji su u vezi sa islamom, Bošnjacima, islamskom kulturom, orijentalističkim disciplinama, itd. Dekan će jednim cirkularnim pismom tražiti besplatno dobivanje eminentnih arapskih časopisa *Al-'Arabi*, *al-Fajsal*, *al-Mudžteme'a*, kao i časopisa *Islamic Quarterly*, *The Muslim World*, *Islamic Studies*, *AJISS*, itd.

² Kad su posrijedi studentske stipendije, Dekan je već u svojstvu kandidata za ovu funkciju imao službeni sastanak sa predstavnicima Islamske banke za razvoj iz Džedde. Dobili smo čvrsta uvjerenja da mnogi naši studenti mogu dobiti stipendije preko Fakulteta.

OSTALE AKTIVNOSTI FAKULTETA

Radom na planovima i programima za postdiplomski studij riješit će se i pitanje upisa nove generacije postdiplomaca. Naše postdiplomske studije treba reformirati u skladu sa praksom: "Jedna generacija postdiplomaca – jedna ili dvije studijske oblasti!" U ovom pogledu očekujem punu saradnju profesora i docenata, kao i naših vanjskih saradnika.

Dekan će usmjeriti svoje aktivnosti na dobivanje stipendija radi slanja naših asistenata i predavača na specijalističke boravke na univerzitetima i institutima u Istanbulu, Oxfordu, Rijadu, Kairu, Kuala Lumpuru, zatim na univerzitete u Sjedinjenim Američkim Državama te na druge eminentne obrazovne institucije.

Pored nastavljanja pune aktivnosti na projektu "Diploma iz islamskih nauka", čiji smo jedan termin završili s velikim uspjehom protekle godine, Dekan planira pokrenuti šestomjesečni kurs za studentice pod naslovom "Porodica i dijete". Kurs će se odvijati u popodnevним terminima i subotom. Sredstva će osigurati Ministarstvo zdravstva, a predavači će biti isključivo redovne profesorice sa Univerzitetskog kliničkog centra u Sarajevu.

Planiramo, također, i održavanje petnaestodnevnih ljetnih seminara za vanredne studente tokom kojih bi se dinamičnije prešli planovi i programi i studentima prezentirala literatura. Planiramo i održavanje seminara za imame u zemlji i inostranstvu, a u saradnji sa Vjersko-prosvjetnom službom Rijasetu Islamske zajednice.

Planiramo i organiziranje kurseva za građanstvo iz arapskog jezika, kao i specijalistički kurs iz kompjuterskih vještina, bibliotekarstva i arhivistike. Sve je to prilika da Fakultet oživi u popodnevним i večernjim sahatima, ali i da nastavnici i tehničko osoblje zarade dodatne novce.

Fakultet se mora uključivati i u organiziranje međunarodnih naučnih simpozija i na taj način zarađivati dodatna sredstva.³ Nadalje, Fakultet se mora još intenzivnije prezentirati u Svijetu,

³ U ovom pogledu imamo već konkretnu ponudu iz Osla.

kako na Zapadu, tako i na Istoku.⁴ Smatram svojim posebnim zadatkom pokretanje odjeljenja Fakulteta islamskih nauka za studente iz Evrope i na engleskom jeziku. Tu nam se nude neslućene prilike za afirmaciju Fakulteta i za zaradu dodatnih sredstava.

Posebno važnim smatram osnivanje Instituta za islamska istraživanja za koji imamo prostor i kvalifikovan kadar. Mi smo sada fakultet koji ima jednog profesora emeritusa i čak pet redovnih profesora. Uz agilan rad docenata i predavača možemo osnovati ovaj institut i, također, posredstvom njega zaraditi dodatna sredstva.

Izdavaštvo Fakulteta ostvarilo je velike rezultate, ali mora pretrpjeti administrativno pospremanje. Sa svim autorima koji su objavili svoje radove, knjige ili prijevode na Fakultetu potrebno je da naš Izdavački savjet, u saradnji sa Nastavno-naučnim vijećem, sklopi ugovore i regulira sadašnja i buduća autorska prava.

Dekan smatra svojom posebnom obavezom da svaki mjesec organizira na našoj tribini gostovanje barem jednog eminentnog profesora, političara, umjetnika, ekonomista, književnika...

Zamolio bih vas, na kraju, da prodiskutirate ovaj prijedlog i da ga podržite i predložite na konačno usvajanje Upravnom odboru.

Hvala vam,

Prof. dr. Enes Karić

⁴ Vodič za Fakultet koji ovih dana odlazi u štampu hitno ćemo prevesti na engleski i arapski jezik i razaslati svim važnijim univerzitetima koji su nam od interesa.

**GOVOR DEKANA FAKULTETA ISLAMSKIH
NAUKA, PROF. DR. ENESA KARIĆA,
PRILIKOM DODJELE STIPENDIJA
STUDENTIMA FIN-A 8. DECEMBRA 2003.
GODINE**

Dragi studenti i profesori, dragi službenici Fakulteta islamskih nauka,

Neobično mi je drago što je danas Fakultetu islamskih nauka osvanuo ovaj dan. U prilici smo da dodijelimo gotovo 40 stipendija. Želim se, ovom lijepom prilikom, prisjetiti našeg bivšeg dekana merhuma doc. dr. Ibrahima Džananovića, koji je na našem Fakultetu najzaslužniji za ustanovljenje stipendijske institucije zvane "Dekanova lista". "Dekanova lista" podrazumijeva rang-listu studenata po uspjehu, prvo se odabere deset najboljih studenata, pa onda drugih deset, itd.

Htijući da institut "Dekanova lista" zaživi te da se među studentima razvije zdrav natjecateljski duh, merhum dr. Džananović je još tokom proljeća 2003. godine inicirao dobijanje 10 stipendija iz našeg bošnjačkog džemata iz Čikaga u kome je imam prof. Senad-ef. Agić. Uz kontinuiranu prepisku rahmetli dekana Ibrahim ef. Džananovića, u kojoj mu je nesebično pomagao pred. mr. Nedžad Grabus, te su nam stipendije obećane.

Prepiskom sa džematom iz Čikaga, koju smo početkom ove akademske godine obnovili, zamolili smo našeg imama Senad-ef. Agića da brojku od deset stipendija poveća na 20 stipendija. Kao što

ćete saznati, Senad-ef. Agić je, sa svojim vrijednim džematlijama, poslao 22 stipendije u iznosu po 500 (pet stotina) USA dolara. Uvjet za dobijanje stipendija iz Čikaga je bio da im pošaljemo spisak studenata, odn. rang-listu studenata po uspjehu. Tu rang-listu sastavila je Komisija za rad sa studentima u saradnji sa Dekanatom, zatim sa sekretarom Fakulteta Eminom Muderizović i Halimom Skender, našom službenicom u Studentskoj službi.

Nadalje, u kontaktima uprave Fakulteta kao i Komisije za rad sa studentima sa našim džematom u Brisbanu, Australija, inicirali smo dobijanje daljnjih deset stipendija. I iz Australije su tražili spisak tih deset studenata. Naravno, poslali smo im onih deset imena studenata koji su sami sebe, svojim uspjehom i položajem na rang-listi, preporučili za australijske stipendije. Zahvaljujući našim vrijednim prijateljima u Australiji, Osman-ef. Softiću i Sifet-ef. Omeroviću, iz Australije smo dobili 10 stipendija, i svaka iznosi po 1380 KM.

Kao što vidite, stipendije iz Australije su u nešto većem iznosu od čikaških. Napominjemo da Fakultet nije određivao iznos stipendija ni iz Čikaga niti iz Australije. Također, napominjemo da Fakultet nije određivao ni imena stipenditora. To su sve uradili džemati u Čikagu i Australiji. Ovom prilikom molim studente koji sada znaju imena svojih stipenditora da se tim ljudima stipenditorima jave i da im se zahvale. E-mailovi džemata iz Čikaga i džemata iz Brisbana na raspolaganju su kod Komisije za rad sa studentima.

A sada, evo imena studenata koji su dobili stipendije iz Čikaga:

Čikago, SAD

- | | |
|-------------------------|----------------------|
| 1. Almir Pramenković IV | 5. Sehad Miftari IV |
| 2. hfz. Medina Cerić IV | 6. Ilber Redžepi IV |
| 3. hfz. Čiča Azra IV | 7. Nedim Begović III |
| 4. Misala Bećirović IV | 8. Edin Peštalić III |

- | | |
|--------------------------|---------------------------|
| 9. hfz. Mithat Sefić III | 16. Eldar Čomor III |
| 10. Sifet Suljić III | 17. Amer Šukurica II |
| 11. Lejla Kaldžija III | 18. Dejan Kamber III |
| 12. Nevres Mustafić III | 19. Elmir Karadži III |
| 13. Zumreta Aljković IV | 20. Muhamed Hafizović III |
| 14. Ahmed Skopljak II | 21. Selma Zilkić III |
| 15. Muamer Pekarić II | 22. Sead Šećović III |

Evo, također, imena studenata koji su dobili stipendije iz Australije:

Brisbane, Australija

- | | |
|---------------------------|--------------------------|
| 1. Edina Omerbašić III | 6. Izudina Bajtarević II |
| 2. Mirsad Trnčić III | 7. Haris Hadžić III |
| 3. Haris Holić IV | 8. Meksudin Dautović IV |
| 4. Ehlimana Rahmanović II | 9. hfz. Alija Rahman II |
| 5. Harun Eminagić II | 10. Avdija Fatić II |

Ovdje smo i mi, Fakultet islamskih nauka, iz svojih izvora, osigurali devet stipendija za one studente koji će nam pomoći u radu Čitaonice, Biblioteke i internet-kluba. Da bismo te stipendije pravedno distribuirali, raspisali smo oglas za studente koji žele imati stipendiju, a koji hoće po dva sahata dežurati u Čitaonici i u internet-klubu. Nakon objavljenog konkursa javilo nam se samo šest studenata. To su:

1. Dževdeta Ferhatbegović, III,
2. Kose Ajnur, II,
3. Muamera Klapić, II,
4. Medina Cerić IV,
5. Čiča Azra IV, i
6. Emira Drinić, II godina (Studentica Drinić javila se naknadno, dokazavši da se njezina prijava negdje zagubila tehničkom omaškom).

Pojedine katedre odredile su demonstratore. To su Pramenković Almir i Begović Nedim. I oni su dobili stipendije od Fakulteta na temelju te zasluge. Predsjednik vašeg studentskog udruženja, Šećić Emir, dobio je stipendiju na temelju toga što ste ga vi izabrali za predsjednika vašeg udruženja i što će on koordinirati rad internet-kluba i čitaonice.

Ale Čehić dobio je stipendiju još prošle akademske godine za rad u Čitaonici, i ove godine stipendiju smo njemu samo produžili.

Sa zadovoljstvom napominjem da je prošlogodišnjim posredovanjem merhuma dr. Ibrahima Džananovića i našeg sadašnjeg prodekana za nastavu, doc. dr. Ismeta Bušatlića, naša vrijedna studentica Dina Nadarević (udata Sijamhodžić) dobila stipendiju od Rijaseta koja joj je na našu preporuku produžena i ove godine. Dina Nadarević je izabrana za demonstratora za pedagoške predmete.

Napominjem da je studentima koji su na spisku za stipendiju iz Čikaga, a koji su od Fakulteta angažirani za angažman demonstratora, te za rad u Biblioteci, Čitaonici ili u internet-klubu, uračunat iznos od 500 USA dolara. Fakultet je za njih samo na blagajni Rijaseta uplatio razliku po 350 KM.

Još napominjemo da je student Muhamed Okić, mišljenjem Komisije za rad sa studentima i njenom preporukom, kandidiran za stipendiju iz Bosna Bank International-a. Želimo mu uspjeh i želimo da je dobije.

Dragi studenti, Fakultet islamskih nauka učinit će sve što je zakonito, sve što je legalno i legitimno i što je u djelokrugu našeg nadležstva, da vam osiguramo još stipendija. Ovom prilikom objavljujemo da ćemo uskoro objaviti konkurs za deset socijalnih jednokratnih stipendija. Kad Komisija za rad sa studentima i Sekretarijat Fakulteta objave taj konkurs za socijalne stipendije, molim vas da se oni studenti kojima je ta pomoć potrebna jave i po propisanoj proceduri konkurišu.

Također, Dekan, Prodekani i Sekretar Fakulteta objavljuju da će Komisija za rad sa studentima uskoro objelodaniti nagradni konkurs za tri studenta i tri studentice sa prve godine, tj. za one tri

studentice i ona tri studenta koji nakon prvog semestra polože sve ispite i koji budu zauzeli prva tri mjesta na rang-listi pokazanog uspjeha.

Sada želim, kao dekan ovog Fakulteta, proglasiti četiri studenta koji su u protekloj školskoj godini pokazali najbolji uspjeh u učenju i u vannastavnim aktivnostima.

Prema Pravilniku o "Dekanovoj listi", usvojenom na Sjednici NNV-a FIN-a održanoj 11.aprila 2003. godine, a na osnovu podataka dobijenih iz Studentske službe, Komisija za rad sa studentima i Dekanat Fakulteta objavljuju imena studenata koji ispunjavaju uvjete Pravilnika. Ti su:

1. Pramenković Almir, student IV godine, koji je pred polaganjem hifza (također demonstrator na predmetu akaid, prosjek 9,5);

2. Begović Nedim, student III godine (prosjek 9,7, demonstrator na predmetu fikh),

3. Cerić hfz. Medina i Peštalić Edin. Cerić Medina je imala prosjek 9,1 a Peštalić Edin 9, 25. Njih dvoje dijele treće mjesto.

Čestitam vam ispred NN vijeća Fakulteta.

Dozvolite da sada pristupimo podjeli stipendija i priznanja.

Želim Vam uspjeh u radu i neka nam je dragi Allah, dž. š., na pomoći.

D E K A N

Prof. dr. Enes Karić

ZBORNIK RADOVA, godina XXII (2004) br. 9