

ZBORNIK RADOVA 10

Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini
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:
Prof. dr. Džemal Latić

Prijevod na arapski:
Doc. dr. Mehmed Kico

Prijevod na engleski:
Doc. dr. Murat Dizdarević

Tehnički urednik:
Zuhdija Hasanović

Naslovna strana:
Velid Beširević

Tiraž:
400

Štampa:
Štamparija Rijaseta Islamske
zajednice u BiH "El-Bejan"

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

ZBORNİK RADOVA

FAKULTETA ISLAMSKIH NAUKA U SARAJEVU

10/2005.

Redakcija:

Doc. dr. hfz. Fadil Fazlić, prof. dr. Džemal Latić, mr. Mustafa
Hasani, mr. Nedžad Grabus

Glavni urednik:

Prof. dr. Enes Karić

Adresa redakcije:

Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Ćemerlina 24
71000 Sarajevo

Sarajevo, 2005.

ISLAMIC COMMUNITY IN BOSNIA AND HERZEGOVINA
UNIVERSITY OF SARAJEVO - THE FACULTY OF ISLAMIC
STUDIES IN SARAJEVO

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

10/2005.

Editorial Board:

Hfz. Fadil Fazlić, Ph.D., Džemal Latić, Ph.D., Mustafa Hasani,
M.A., Nedžad Grabus, M.A.

Editor-in-Chief:

Enes Karić, Ph.D.

Editorial Office adress:

THE FACULTY OF ISLAMIC STUDIES
Ćemerlina 24
71000 Sarajevo

Sarajevo, 2005.

-

10/2005.

:

:

:

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

2005

UVODNA RIJEČ UZ DESETI BROJ
ZBORNIKA RADOVA FAKULTETA
ISLAMSKIH NAUKA U SARAJEVU

(10/2005.)

Fakultet islamskih nauka u Sarajevu s radošću i osjećajem ponosa objavljuje ovaj 10. broj *Zbornika radova*, te svoje najvažnije stručne i periodične publikacije. Rekli bismo da je ovo izdanje *Zbornika radova* jubilarno, jer deset brojeva *Zbornika radova* za gotovo trideset godina rada i postojanja Fakulteta islamskih nauka nije nimalo nevažna činjenica. Iz naše sadašnjosti sa stranica *Zbornika radova* možemo s lakoćom doznati kojim se to oblastima istraživanja i islamskim disciplinama bave profesori, docenti, predavači i asistenti Fakulteta islamskih nauka. Sa historijske distance, opet, *Zbornik radova* će biti i postati važan izvor za proučavanje visokog školstva muslimana Bosne i Balkana, napose onog islamskog.

Fakultet islamskih nauka stoji danas pred golemim izazovima, kako onim koji se tiču našeg vlastitog oslovljavanja žive islamske tradicije iz sadašnjosti i prošlosti, tako i izazovima nadolaska novog u studijama islamskih nauka i sa Istoka i sa Zapada, naročito evropskog i američkog Zapada.

S obzirom na vremena u kojima živi, smješten u materijalne, duhovne, kadrovske itd. potencijale - takve kakvi jesu u ovom sivom poslijeratnom vremenu - sasvim je sigurno da se može kazati da je Fakultet islamskih nauka postigao dovoljne, pa čak ponegdje i dobre rezultate. Da li ima iskoraka prema vrlo dobrim ili

prema odličnim i primjernim rezultatima, to će prosuđivati drugi, posebno oni koji ovu visokoobrazovnu islamsku instituciju budu proučavali sa dostojne historijske distance.

Trideset godina u životu jednog vrijednog čovjeka obično označe već zrele iskorake. Trebalo bi tako biti i u životu jedne fakultetske institucije. Nositelji diplome Fakulteta islamskih nauka (ranije Islamskog teološkog fakulteta, koji je osnovan 1977. godine) već diljem Bosne i Hercegovine, kao i diljem dalekih dijasporalnih bošnjačkih zajednica te u mnogim drugim institucijama pronose dobar glas o Fakultetu, posvjedočuju stasanje jedne generacije pregalaca na poljima savremenih tumačenja, interpretiranja i prakticiranja islamske vjere, mišljenja, kulture, civilizacije...

U Sarajevu, decembra 2005. godine

Prof. dr. Enes Karić,
dekan Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu

INTRODUCTORY WORD TO THE TENTH
ISSUE OF THE COLLECTION OF PAPERS
OF THE FACULTY OF ISLAMIC STUDIES
IN SARAJEVO
(10/2005.)

Faculty of Islamic Studies, with great pleasure and pride, publishes this tenth issue of *Collection of papers* as well as the other valuable works and periodical publications. We can say that this issue of the *Collection of papers* is jubilean, since ten issues of *Collection of papers* in nearly thirty years of work and existence of the Faculty of Islamic Studies is not irrelevant fact at all.

From our present time, from the pages of the *Collection of papers*, we can easily realise what disciplines and fields of science are the professors, docents, lecturers and assistants of the Faculty occupied with. From the historical distance, again, the *Collection of papers* will become and will be an important source for the study of higher education at Muslims of Bosnia and the Balkans, particularly the Islamic education.

Faculty of Islamic Studies today stands before great challenges, the ones which concern our own concept of apprehensiveness of living Islamic tradition and its past as well as the challenges of newly arrived Islamic studies from the East and the West, particularly those from the European and American West.

Regarding the present times in which it exists, with its material, spiritual and other potentials – such as they are in these

bleak after-war times – it surely can be said that the Faculty of Islamic Studies has achieved sufficient and in some fields even good results. Are there any steps forward to very good or excellent and extraordinary results that will be judged by the others, especially those who would, from historical distance, study this Islamic institution for higher education.

Thirty years in the life of an industrious man usually mark some ripe steps forward. The same should apply to the life of an institution for higher education. The owners of the Faculty of Islamic Studies Diploma (earlier Faculty of Islamic Theology, founded in 1977.) spread all over Bosnia and Herzegovina as well as Bosniak diaspora communities all over the world, and in many other institutions, propagate the fame about the Faculty, and witness the maturity of a generation of scholars in the field of contemporary interpretation and practice of Islamic faith, thought, culture, civilisation ...

Sarajevo, December 2005 Prof. Dr. Enes Karić,
Dean of the Faculty of Islamic Studies

(2005 10)



a

)

.

(1977

a

.

2005

TEFSIR I HADIS

Prof. dr. Omer Nakičević

ULOGA HADISA U IZGRADNJI ISLAMSKE LIČNOSTI

Povod za pisanje ovog članka dali su mi dva osvrta. Prvi od njih je nedavno objavljen u listu "Preporod" br. 24/818 od 15. decembra, 2005. g., str. 5, čije su ključne riječi bile:

- "projekat FIN-a, "češljanje",
- ...mladi koji su svoje intelektualne potencijale stavili u službu "ničega",
- ...svi ovi naponi i znanje koje su studenti morali uložiti da bi došli do rezultata koji će služiti "nikome".

Drugi osvrt je napisao nama manje poznati istaknuti mislilac iz Indije, Nedvi. Njegov osvrt je izložen na simpozijumu o hadisu održanom u Kairu 1982. godine, pod naslovom: "Uloga hadisa u izgradnji islamskog društva i njegove zaštite".

Ovdje se može postaviti nekoliko pitanja od kojih i:

- zašto se hadis tako analitički i detaljno izučava na FIN-u;
- zašto je potrebno da studenti provjeravaju autentičnost hadisa u svim njegovim segmentima, a ne troše vrijeme uzalud;
- zašto studenti podvrgavaju analizi i kritici hadiska djela pa čak i ona koja su objavljena u izdanju IZ.

S obzirom da sam naznačio da ću se koristiti pogledima na hadis istaknutog mislioca Nedvija, to sam u obavezi da iznesem osnovne podatke o ovoj ličnosti da bismo dobili predstavu o njegovom intelektualnom opusu.

Ebu'l-Hasan Ali b. Abdu'l-Haj b. Fahrudin el-Haseni en-Nedvi rođen je u Indiji. Poznat je po nadimku Sejjid, jer se njegovo

porijeklo veže za hazreti Aliju, četvrtog halifu. Jedan od njegovih predaka, Sejjid Kutbuddin el-Medeni (umro 677/1278.) naselio se u VII stoljeću po Hidžri u Indiju. Otac Nedvija, osobe o kojoj govorim, poznat po imenu Ibn Halikan, bio je veliki učenjak. Napisao je djelo *Nushetu'l-hawatir*, objavljeno u Bejrutu 1420/1999. Njegova majka bila je hafiz Kur'ana i pisala poeziju o Poslaniku, a.s. Nedvi je rođen 1333/1914. u selu Tekije Kilan u blizini grada Leknel. Nakon što je u porodičnom okruženju naučio Kur'an napamet, nastavio je da uči urdu i perzijski jezik u školi u rodnom selu. Nedvi je završio Daru'l-ulum, gdje je studirao arapski jezik i arapsku književnost. U međuvremenu pročitao je mnoga djela na arapskom i urdu jeziku, naučio i engleski i hindu jezik. Pri ovom univerzitetu pristupa i klubu učenjaka tzv. Nedvetu'l-'ulema' gdje specijalizira, pored arapskog jezika, i hadis pred profesorom Merakešli Tekijuddinom Halilijem. Od hadiskih djela proučava pred ovim profesorom dva Sahiha (Buharija i Muslima), Sunen Ebu Davuda i Tirmizija. Tu je izučio i veći dio Bejdavijeva tefsira pred profesorom Hajdar Hasan-Han Tunkijem. Nešto kasnije ponovo se predaje izučavanju tefsira kod poznatog komentatora Kur'ana Ahmeda Alija Lahorija i kur'anske znanosti pred Husejnom Ahmedom Medenijem.

Nedvi je postavljen na Daru'l-ulum za profesora tefsira i arapske književnosti. Tada je počeo da piše i članke iz raznih oblasti i objavljuje ih u više časopisa. Ovaj učenjak putovao je 1939. godine indijskim potkontinentom, posjetio nekoliko naučnih centara i upoznao se sa velikim daijom i učenjakom Muhammedom Ijazom Kandehevijem i sufijom Abdulkadirom Rajpurijem, koji su na njega izvršili veliki uticaj pa je slijedio njihov metod, posebno u odgoju. Zbog toga on osniva Akademiju islamskih nauka, a pri Univerzitetu Daru'l-ulum, "Centar za izučavanje islama u Indiji", "Institut za izučavanje porodičnog prava muslimana", "Institut za islamsku orijentaciju u Indiji". Počevši od 1961. g. pa do svoje smrti (1999.) bio je rektor univerziteta Daru'l-ulum. Bio je član akademija u Damasku, Kairu i Amanu, postao član Džem'ijetu'l-

islamijje u Medini 1962. g. i Rabite 1971. g. Imenovan je za člana Predsjedništva Saveza muslimanskih pisaca i brojnih institucija u Indiji. Dobio je i zvanje počasnog doktora Kašmirskog univerziteta.

Mnogo je doprinio rješavanju problema muslimana i dao veliki doprinos unaprjeđenju islamskog svijeta. Nedvi je mnogo putovao po Istoku i Zapadu učestvujući u radu brojnih naučnih simpozija. Dobro je poznao Kur'an i hadis i svoj život je posvetio oporavku islamskog svijeta. Živio je dosta skromno i svako pregonjenje bilo mu je tuđe.

Dok je radio na Univerzitetu Daru'l-'ulum otputovao je 23. dana ramazana 1999. g. u svoje rodno mjesto i dok se spremao za džumu i učio suru *El-Kehf*, zadesio ga je moždani udar. Umro je isti dan.

Napisao je oko 170 radova na arapskom i urdu jeziku. Mnoga od tih djela su prevedena na engleski, francuski, turski, ruski, malezijski, indonežanski i hindu jezik. Na arapskom jeziku je počeo pisati u mladim godinama, tako da mu je jedan članak objavljen u časopisu "El-Menar" u Kairu pod naslovom "*Šehid imam Ahmed b. Irfan*", a tada je Nedvi imao tek 14 godina. Navodimo samo nekoliko naslova njegova spisateljstva:

- *Muhtaratu min edebi'l-'areb*;
- *Kisasu'n-nebijjin ve'l-kiraetu'r-rešide*;
- *Ma za hasire'l-'alemu bi inhitati'l-muslimin*;
- *Ridžalu'l-fikr ve'd-da've fi'l-islam* (1956);
- *El-Kadijani ve'l-kadijanijje* (1958);
- *El-Muslimun fi'l-Hind* (1962);
- *Es-Sire bejne'l-fikreti'l-islamijje ve'l-garbijje fi'l-ektari'l-islamijje* (1965.);
- *El-erkanu'l-erbe'a* (namaz, post, zekjat i hadž) (1967);
- *Es-Siretu'n-nebevijje* (1976);
- *Siretu Hatemi'n-nebevijje* (1978);

- *El-'Akide ve'l-'ibade ve's-suluk* (1980);
- *Siratu Hatemi'n-nebijjin* (1978);
- *Ali el-Murteda* (1988) i druga brojna djela od kojih su mnoga prevedena na turski jezik.

Učestvujući na brojnim naučnim simpozijumima i kongresima i od predavanja održanih tom prilikom sačinio je i objavio posebna djela, npr.:

- *Dirasatu fi 'idžazeti'l-Kur'an*;
- *Mekalat havle's-sireti'n-nebevije*;
- *Ebhas havle'l-iştirak ve'l-mustešrikin*.

Za ove podatke o autoru koristio sam članak Hamida Arslana pod naslovom: *Ebu'l-Hasen Ali el-Haseni en-Nedvi* (1333-1420/1914-1999) koji u podnožnoj fusnoti navodi cio niz izvora. Članak je objavljen u časopisu "*Ilm Yayma Cemiyyeti Egitim Danişmani*" Fatih/Istanbul, str. 231-234.

Svome osvrtu Nedvi je dao naslov: *Uloga hadisa u izgradnji islamskog društva i njegove zaštite*.

Poslanstvo je ishodište svakog dobra i svake sreće. Zahvaljujući tome, i to samo tome, nastala je ova jedinstvena vjerska klima i jedinstveno islamsko društvo. Elementi od kojih se formiralo ovo novo društvo i razvio ovaj Ummet sastoje se iz troga:

- a) časnog Kur'ana;
- b) ličnosti Vjerovjesnika, a.s., njegova života, vojni i morala;
- c) Vjerovjesnikovog, a.s., poučavanja, njegovog ukazivanja, usmjeravanja i njegovih djela koja se zajednički nazivaju sunnet i hadis.

Kad bismo valjano razmotrili ove izvore, saznali bismo da su oni koordinirali u ostvarenju ciljeva novog Ummeta. Činjenica je da je bilo nemoguće proizvesti novo idealno društvo, idealan život i društveni kostur u kome se manifestuju vjerovanje i djela, moral i

lijepo ponašanje, suosjećaji i želje, sklonosti i ukusi, veze i odnosi, bez ta tri elementa.

Sve ono što nalazimo u životu ashaba i tabi'ina, ono što je lijepo i što je, pored vjerovanja i djela, islamski moral, okus duboke vjerske predanosti i zadivljujući vjerski kvalitet, nije bilo posljedica samo čitanja Kur'ana nego je bilo, pored toga, i ruka tog djelotvornog idealnog života čije su blagodati kušali i uživali, vjernički kvalitet i kvalitet plemenitog morala kojeg su ashabi bili očevici na sastancima, druženju, uputama i instrukcijama kojima su se ashabi koristili u vremenu Poslanika, a.s. Eto zato se izučava hadis, ali to nije sve.

*Kako su ashabi doživljavali, vidjeli i
praktikovali islam*

Svi ovi gore spomenuti faktori su zajednički formirali taj izvrsni islamski osjećaj, koji se nije ograničavao na službene odredbe određenih i zacrtanih pravila, nego je bio ispunjen prirodnim podsticanjem, praktičnim kvalitetnim duhom iskrenog ibadeta, pored zadržavanja u granicama odredaba i istine sa ugodnim i uzvišenim osjećajima i detaljima plemenitog morala.

Ashabi su uočili da časni Kur'an naređuje da se obavlja namaz, da u Kur'anu stoji: "... oni koji namaze svoje ponizno obavljaju" (23/2), ali nisu mogli spoznati način valjanog klanjanja sve dok nisu zajednički klanjali sa Poslanikom, a.s., sve dok nisu vidjeli njegov položaj na ruku'u i sedždi, njegov postupak u namazu o kome bi ashabi govorili: "On klanja, a u grudima mu kvrcu od plača poput kvrcanja lonca".

Ashabi su znali na osnovu poruke časnog Kur'ana da je namaz odabrani posao vjernika, i draga obaveza, ali nisu mogli spoznati dalekosežnost bavljenja vjernika time, zaljubljenost u namaz i težnju za njim sve dok nisu čuli Poslanika, a.s., gdje kaže: "Allah mi je dao utjehu u namazu" (prenosi Nesai), a onda glasno i

sa oduševljenjem dovikuje: "Bilale, pozovi na namaz! Smiluj nam se njime" (bilježi Ebu Davud).

Vjernici, muslimani, nisu mogli spoznati snagu veze između džamije i vjernika sve dok nisu čuli riječi o onome koji čini dobro za Ummet, a to je "čovjek čije je srce vezano za džamiju" (bilježe Buhari i Muslim).

Ashabi su primijetili da časni Kur'an poziva da se dova upućuje Allahu, i to vrlo često prožeta poniznošću i skrušenošću, a primijetili su i to da Kur'an upućuje prijekor onima koji oholo gledaju na upućivanje dove Allahu.

Ashabi su znali šta znači poniznost i skrušenost, ali nisu pronikli u suštinu toga sve dok nisu vidjeli Poslanika, a.s., kada je spustio svoje čelo na zemlju u vrijeme Bitke na Bedru i govorio: "Bože moj, iznosim Tvoj zavjet i Tvoje obećanje, ako Ti hoćeš, možeš da ne budeš obožavan poslije" (citira Buhari u djelu "Kitabu'l-Megazi", II. tom). Ashabi su sasvim dobro znali da je čovjek nemoćan, bijedan i slab, a da je srž dove i njena bit skrušenost, priznavanje klanjanja samo Allahu. Kad god dova bude imala u sebi ovaj duh ona će biti djelotvornija i sveobuhvatnija, ali nisu znali suštinu klanjanja, suštinu nemoći, skrušenosti i klanjanja na pragu Uzvišenog Gospodara, sve dok nisu čuli Poslanika, a.s., kako govori na Arefatu: "Bože moj, Ti čuješ moje riječi, vidiš moj položaj, znaš moju tajnu i ono što javno činim, ništa Ti moje nije sakriveno. Ja sam očajnik, bijednik, koji poziva upomoć, koji traži pomoć i utočište, plašljivi, oskudni koji prihvata i priznaje svoje grijehe. Molim Te kao što moli bijednik, okrećem se prema Tebi kao ponizni grješnik, upućujem Ti dovu poput slijepog, uplašenog dovom onoga koji Ti se duboko naklonio, prolio obilate suze, povio pred Tobom svoje tijelo, oblio pred Tobom suzama svoje lice, Bože moj, ne učini me u dovi Tebi upućenoj nesretnikom, budi sažaljiv prema meni i milostiv, o, Ti, Najdraži, Kome se dova upućuje, o, Ti Najbolji, Koji daješ i nagrađuješ."

Eto potrebe traganja za autentičnim hadisima, čovječe!

Za odredbe je nužno stvoriti povoljnu atmosferu

Dugo i kontinuirao iskustvo kroz koje je prošla historija vjera i naroda potvrđuje da same zakonske odredbe i službena stega nisu garancija da će se čovjek prihvatiti rada i aktivnosti ako zakon bude lišen duhovnosti. Takve odredbe ne mogu proizvesti klimu kakva je potrebna da bi posao bi plodonosan, pa npr. sama odredba o klanjanju namaza ne stvara takvu vjerničku psihu niti odgovarajuću sredinu u kojoj bi se očuvala duhovnost namaza, njegov način klanjanja i njegova redovnost. To traži određene upute, pouke i postupke što dopunjuje namaz veličanstvenošću i vrijednostima i daje mogućnost odraza na druge. Zbog toga časni Kur'an zahtijeva da namazu prethodi uzimanje abdesta, traži čistoću, svjesnost, razumijevanje, skrušenost, povinjavanje, šutnju i džemat. Poznato je da i pripremanje vanjskog okruženja djelotvornije stvara atmosferu u kojoj se može obaviti namaz sa svim njegovim specifičnostima. Oni koji proučavaju hadis i život Poslanika, a.s., znaju da su postupak Poslanika, a.s., njegove pouke i upute veoma značajne u ovoj oblasti. Time je namaz prerastao u sredstvo prečišćavanja čovjekove duše, moralnog odgoja, da namaz znači obraćanje Allahu, davanje prednosti budućem svijetu nad ovim svijetom, da znači podučavanje Ummeta odgoju, monoteističkom uvjerenju, usklađenosti ponašanja i okupljanja u zajednicu. Tako npr. koncentracija na nijet abdesta, pozitivno djelovanje samog abdesta, zatim značaj svakog koraka kojeg čovjek učini idući u džamiju, dova koju čovjek uči na tom putu, načini ulaska u džamiju, tehijjetu'l-mesdžid, sunneti koji su predviđeni za određene namaze, značaj iščekivanja namaza, značaj klanjanja u džematu, nagrade za učenje ezana i ikameta, značaj i vrline imameta, mjesto u safu, slijeđenje imama u namazu, izravnjanje safova, značaj podučavanja drugog, učenje u džamiji, pristojno izlaženje iz džamije itd. - sasvim jasno govori da je namaz, poslije ovakvih postupaka, jače djelotvoran na pročišćavanje i oporavak,

na obrazovanje i odgoj i obraćanje Allahu. A odakle sve to saznati ako ne iz Poslanikovog hadisa?!

Usporedi s tim i post, i zekjat, i hadž i vidi kakve su vrline i dobrote u njima i kakve su posljedice utjecaja riječi i postupaka Poslanika, a.s., i sam njegov život. Zatim pomisli na koji bi stepen dospjele moć i djelotvornost namaza ako bi on bio lišen vrlina i atmosfere koju unosi hadis. Eto zato se ovako izučava hadis!

Činjenica je da Vjerovjesnikov, a.s., život, njegove upute i podučavanje stvaraju ugodnu atmosferu. Vjera nije skup suhih etičkih stega. Ona ne ostaje živa bez samilosti, duhovnosti i praktičnih uzornih događaja. Najbolji primjer za ovo, našto se čovjek može pouzdati, jesu praktični primjeri hadisa Vjerovjesnika, a.s., koji su postali specifičnost islamskog Ummeta, nešto u čemu ne učestvuje nijedan narod drugih vjerovjesnika i nosilaca drugih vjera.

Hadis je ispravno mjerilo za mjerenje života muslimana i njihova napretka. Njime se mogu mjeriti, u svakom vremenu, djela muslimana u namjeri da se spozna stvarno stanje ponašanja ovog Ummeta. Kompletan umjerenost u etici i djelu može se ispoljavati samo u spajanju poruke Kur'ana i hadisa. To će nadomjestiti prazninu odlaska Allahova Poslanika na onaj svijet: *Muhammed je samo poslanik, a i prije njega je bilo poslanika. Ako bi on umro ili ubijen bio, zar bi se stopama svojim vratili?* (3/144).

Ti ćeš, zacijelo, umrijeti, a i oni će, također, pomrijeti (39/30). Da nije hadisa koji ukazuje na umjereni, kompletni, odmjereni ovaj život, da nije Vjerovjesnikovih, a.s., usmjerenja, da nije odredaba koje je Poslanik, a.s., unio u islamsko društvo, ovaj Ummet bi daleko zaostao ili umnogome pretjerao, svaka mjera bi bila poremećena, nestalo bi visokih ideala za koje Allah izričito govori da se slijede. *Vi u Allahovom Poslaniku imate divan uzor* (33/21), kao i u riječima: *Reci: "Ako Allaha volite, mene slijedite, i vas će Allah voljeti* (3/31).

Zar ti nije ovo dovoljno da se ovom ozbiljnošću izučava hadis, o, čovječe!

Hadis je pun života, moći i utjecaja koji traga za oporavkom i obnovom, neprestano se bori protiv smutnje novotarija u vjeri. On još uvijek djeluje u svakoj zemlji, uzdiže zastavu oporavka i obnove, bori se protiv izmišljotina i običaja kakvi su vladali prije islama, poziva iskrenom vjerovanju i pravom islamu. Zbog toga je, o, čovječe, hadis nasušna i osnovna potreba ovog Ummeta! Zbog toga se on mora obilježiti, učiti i pripremati za to stručne osobe!

Djela sunneta i hadisa još uvijek su izvori obnoviteljstva i ispravnog islamskog razmišljanja u islamskom svijetu. U hadisu obnovitelji svakog stoljeća stižu vjersko autentično znanje i čistu islamsku ideju, osjećaju potrebu za hadisom i oslanjaju se na njega u svom pozivu ka vjeri i obnovi. Svi oni koji u ovom stoljeću rade na povratku muslimana ka iskrenom vjerovanju i kompletnom islamu i žele da uspostave vezu između sebe i Poslanikovog, a.s., života, lijepog i kompletnog uzora, i svaki onaj koga potreba i protoci vremena prisile na donošenje novih odredaba, prisiljeni su da se obrate na hadis i sunnet.

Zato je potrebno analizirati svaki hadis!

*Hadis je registrovao prvu vjerničku atmosferu
i uvijekovječio je za buduća pokoljenja*

Jedan od dokaza da je islam posljednja Božanska vjera i vječita Božanska poslanica je to što muslimani nisu težili idejnoj izolaciji niti naučnoj i etičkoj improvizaciji, čemu su bili skloni sljedbenici starih vjera, jer kod njih nije postojao vjerski zalog niti naučna osnova. Međutim, Poslanikov hadis je registrovao muslimanima, zauvijek, tu vjerničku duhovnu atmosferu u kojoj su živjeli i odgajali se ashabi Poslanika, a.s.; registrovao je duhovne i psihičke kvalitete koji su preplavili njihov život i pratio ih dugim stazama. Time je omogućeno pokoljenjima muslimana koji su neposredno slijedili iza njih da se jednim skokom povežu s tom

atmosferom koja je svijetlila ličnošću Poslanika, a.s., atmosferom u kojoj je Poslanik, a.s., živio i govorio, a ashabi kao čisto uho i svjesno srce to upijali. Pored istovjetnosti rada i odredaba u tome su se očitovala i sklonosti i kvaliteti u kojima čovjek može da zaključi da svaku vrstu djela stvara iman. Hadis je prozor kroz kojeg čovjek može da posmatra život Poslanika, a.s., njegov porodični život, da posmatra njegov rad u noćima. To omogućuje čovjeku da vidi scenu njegove sedžde, da čuje svojim ušima njegove dove i njegovo obraćanje Bogu.

Prema tome, je li moguće očima čovjeka, koje gledaju Poslanikove, a.s., oči kako suze liju i njegova stopala zatekla od dugog stajanja u namazu i uši čovjeka koje sve to slušaju, pa da ne kažu: "Pa zar da ne budem zahvalan čovjek" (prenose Muslim i Buhari)? Pa zar može to čovjek nemarno da posmatra, oči koje primjećuju da se sa mlađakom smjenjuju noći i dani, a u Poslanikovoj, a.s., kući svjetla nema, da vidi kako su mu se leđa nažuljala od grube hasure, kad sazna da Poslanik, a.s., ne odlazi u postelju sve dok ne razdijeli preostali dio od zekjata, kada čuje da Poslanik, a.s., u vrijeme svoje smrtne bolesti nema ulja da upali svjetiljku, nego ga pozamljuje od komšije, zar može čovjek da ostane skamenjena srca, a da ne nauči lekciju kompletne humanosti i plemenitosti ponašanja?

*Islamsko društvo u svojim različitostima i život
u raznim vidovima u ogledalu hadisa*

U ovoj atmosferi čovjek ne koristi samo ličnost Vjerovjesnika, a.s., nego on nalazi širom otvorena vrata kuća ashaba u čijim će kućama vidjeti kao da su ti stanari monasi noću, a konjanici danju, vidjet će njihovu djelatnost na ulicama, vidjet će u njima skromnost i nesebičnost, njihovu predanost Allahu umjesto predanosti sebi i sklonostima duše prema nečemu lošem, vidjet će da u njima preovlađuje potpuna pokornost, a ponekad i ljudski pad. Pred očima čovjeka ovdje iskaču kazivanja o iskrenosti Ebu Talhe

el-Ensarije i kazivanja o izostanku Ka'ba ibn Malika iz bitke na Tebuku, o iskušenju Poslanika, a.s., njegovo ispunjenje islama i njegovo svjedočenje, njegovo svjedočenje protiv samog sebe, njegove pravičnosti u ovom iskušenju, potom Allahov oprost njemu kao Poslaniku i onima koji su izašli u borbu ukazujući čast Poslaniku i zaštitu njemu, kao i kazivanje o majci vjernika, Aiši, r.a., i njenom veoma osjetljivom položaju iznijetom u potvori, njenom vjerovanju, a potom i objavi o njenoj nevinosti. Vidjet će i kazivanje o Ebu Bekru es-Siddiku o ovom veoma osjetljivom slučaju, njegovoj iskrenosti i njegovom ponašanju u ovom događaju. Ukratko, to je prirodna atmosfera u kojoj se manifestuje život sa svojim raznovrsnim činjenicama i bojama i u ljudskoj prirodi. O svemu tome govori Poslanikov hadis, koji je registrovao to za vječito, do Sudnjeg dana.

Slika vjerovjesničkog zavjeta, pored časnog Kur'ana, upisana je, i kao da je hadis jedna od nadnaravnosti islama i njegova odlika u kojoj ne učestvuju druge vjere. Vjera koja je objavljena da ostane do Sudnjeg dana i da prenese budućim pokoljenjima praktični uzorak, da predoči pozive rada i njegove odlike, da zadovolji i razum i srce istovremeno. Bez ove atmosfere ljudi ne mogu živjeti, a ona je zaštićena i sačuvana zahvaljujući hadisu.

Podstrek nijekanju hadisa i sunneta

U novije vrijeme javljaju se ideje s ciljem da upoznaju novo pokoljenje i snagu dominacije zapadne civilizacije, da je teško uskladiti tu civilizaciju, njenu vrijednost i načni života i njenu modu, sa sunnetom i životom koji je postavljen na dubokoj ljubavi i punom pouzdanju u nosioca Poslanice islama i izvora Vjerovjesnikovog, a.s., sunneta, i između svetosti zapadne civilizacije kao nečega posljednjeg do čega je moglo doći ljudsko saznanje. Možda je ovo bio uzrok koji je podstrekao neke političare, vladare, književnike i predstavnike javnih medija među arapsko-islamskim narodima da prigovore sunnetu i zaniječu hadis.

Osvrćući se na ovu situaciju, Muhammed Esed kaže: "U ovo vrijeme u kome je utjecaj zapadne civilizacije porastao, u islamskim zemljama nalazimo i novi uzrok pridodat ovoj zapadnoj sklonosti, koje mi katkad nazivamo "osvještenje muslimana", a to je što ti privrženici zapadnoj civilizaciji kažu da je nemoguće da živimo u granicama Vjerovjesnikovog, a.s., sunneta, i da slijedimo zapadni metod života istovremeno, zatim, što je sadašnje muslimansko pokoljenje spremno da veliča sve što je strano i da obožava svaku stranu civilizaciju samo zbog toga što je ona strana, zato što je moćna i blještava sa materijalnog stanovišta. Ovo pravljenje sebe strancem bio je najveći povod koji je učinio da hadisi Vjerovjesnika, a.s., i svi sistemi sunneta ne mogu biti prihvaćeni u ovo naše vrijeme. Sunnet Poslanika, a.s., suprotstavlja se osnovnom stanovištu na kome počiva zapadna civilizacija sasvim jasno, tako da ovi koji su zagrizli u ovu civilizaciju ne mogu naći izlaz iz ovog tjesnaca osim sa odbijanjem sunneta Poslanikova, a.s., i stavova da muslimani nisu obavezni slijediti ga. To zbog toga što je sunnet uspostavljen, kako oni kažu, na nepouzdanim hadisima. Poslije ovog kratkog suda dolazi do devijacije učenja časnog Kur'ana, da bi se istakla saglasnost sa duhom zapadne civilizacije na što lakši način.

*Sumnja u dokaz hadisa i negiranje sunneta je
zavjera protiv islama, koja će doživjeti
neuspjeh*

Oni koji pokušavaju da ovaj Ummet liše ovog bujnog izvora života, upute i snage, sa izazovom sumnje u dokaz hadisa i njegovu vrijednost na bilo koji način, i koji pokušavaju uzdrmati njegovu dokumentovanost, ti ljudi ne znaju dalekosežnost štete i gubitka kojeg bi time izazvali. Oni ne znaju da bi time svoj narod "lišili naslijeđa", ukinuli izvor i prekinuli veze. Kad bi oni to svjesno uradili, od njih ne bi bio veći neprijatelj za svoj narod jer oni ne bi našli drugo sredstvo za izgradnju ovakvog vjerskog ukusa ponovo,

ukusa kojim su se odlikovali ashabi, r.a., i koji može da se nađe u prisutnosti Vjerovjesnika, a.s., neposredno, ili pomoću hadisa koji je živa slika tog vremena i potsjetnik koji govori o Poslanikovom, a.s., životu koji je ugašen, govori kvantitetom Poslanikovog vremena, zapahnut vjetrom tog perioda.

Dobro je istakao Muhammed Esed u svom vrijednom djelu *El-Islamu 'ala muftereki turuk* (Islam na raspuću), oličavajući ovo neprijateljstvo prema islamu, opasnosti ove zavjere kojom se pokušava lišiti muslimansko društvo ove snage kojoj nema nadoknade, pa kaže: "Sunnet ima željezni kostur na kome je uspostavljena palača islama, a ti, kada odstraniš kostur bilo kojeg zdanja, da li ćeš biti zapanjen, poslije toga, što se srušila ta zgrada kao da je kuća od karata?"

Uprkos ovim lahkomislenim pokušajima izazivanja sumnje u snagu dokaza hadisa i poziva na osudu sunneta na raznim nivoima, ideološkim, političkim i ličnim podsticajima, bježanjem od odgovornosti primjene šeriatskih odredaba u radu i vjerskim obavezama u raznim periodima, primjena sunneta i hadisa još uvijek je veoma značajna. Hadis se proteže kroz islamsko društvo poput krvi i duše kroz tijelo, tako da je nemoguće odvojiti islamsko društvo od hadisa i sunneta pa uspostaviti takvo društvo samo na učenju Kur'ana.

Poslanik, a.s., svojim hadisom komentariše Kur'an, posebno ono što je došlo u Kur'anu na sažet način. Allah nas na to podsjeća u Kur'anu: *A tebi objavljujemo Kur'an da bi objasnio ljudima ono što im se objavljuje i da bi oni razmislili* (16/44). Hadis se još uvijek studiozno izučava, istražuje i izdaju se djela koja su do sada bila nepoznata. Poslanik, a.s., ističe: "Grupe moga Ummeta uvijek će se čvrsto pridržavati Allahove odredbe. Tome Ummetu ništa ne može naštetiti onaj koji mu se suprotstavlja" (bilježi Ibn Madže), a u drugom hadisu stoji: "Uvijek će grupe ljudi moga Ummeta insistirati na hadisu do Sudnjeg časa" (prenosi Hakim).

Za postupak onih koji sumnjaju u snagu dokaza hadisa i niječu sunnet, a hadis i sunnet se ne mogu odbaciti, Nedvi na kraju kaže da je to najbolje predočio stari arapski pjesnik

*Kao jarac živoderac
što no nekad stijenu bode
ne bi li je oslabio...
Al' se jarac prevario:
sam je sebi naudio,
rogove je polomio.*

Prof. dr. Omer Nakičević

THE ROLE OF HADITH IN DEVELOPMENT OF ISLAMIC PERSONALITY

Summary

This paper points out a wrong, unskilled and groundless reproach to the method of study of the Hadith at the Faculty of Islamic Studies, (published in *Preporod* No. 24/818 of December 15, 2005, p. 5) and so unskilled and even strange attitudes to the Islamic tradition. In the response to that objection, this paper is based on the report on hadith by Ebu-l Hasaan Ali ibn Abdu'l-Hajj b. Fahrudin el-Haseni en-Nedvi, presented at the Symposium on Islamic Tradition, held in Cairo in 1982.

Key ideas of this response are:

- How companions saw an practiced Islam
- It is necessary to create useful atmosphere for the regulations
- Hadith registered the first religious atmosphere and perpetuated it for the future generations
- Islamic society in its differences and the life in various aspects is given in the mirror of hadith
- Stimulus to the denials of hadith and sunnah
- Suspicion in evidence of hadith and negations of sunnah is the conspiracy against Islam that will meet failure.

Prof. dr. Džemal Latić

KIRAETI KUR'ANA I TEFSIR

Kiraeti Kur'ana su različiti izgovori nekih kur'anskih riječi ili čitavih fraza unutar ajeta; ti izgovori, posljedično, nude različita značenja kur'anskoga Teksta (kao što ćemo vidjeti u brojnim primjerima u nastavku teksta). Ti izgovori su predmet tedžvidske, a ta značenja su predmet tefsirske nauke. Pitanje kiraeta Kur'ana (razloži njihove pojave, razlike među njima, njihov broj i smisao) u tefsirskoj nauci otvorilo je put širokim istraživanjima u tolikoj mjeri da je nauka o kiraetima postala zasebna disciplina među naukama Kur'ana (*'ilmu qira'ati'l-Qur'an*). Na drugoj strani, ovo pitanje je otvorilo put pokušajima da se podrije Božansko porijeklo Kur'ana i njegova autentičnost.

Među svim svetim Knjigama Kur'an se ističe po svojoj autentičnoj predaji, ali i po tome što u njegovom Tekstu – za razliku od ostalih nebeskih Knjiga (*el-kutubu'-semawijje*) – ne postoji nijedna kontradiktornost ili kakav nesklad (*el-ikhtilaf ewi't-tenaqud*). Po prirodi stvari, i svaka knjiga napisana ljudskom rukom ima nesklada, nedorečenosti, kontradiktornosti i manjkavosti u sebi.

Uzvišeni se u Svojoj Knjizi osvrće na ovo pitanje. U vrijeme nezina objavljivanja Allah, dželle šanuhu, otkriva ehl-i kitabijama (kršćanima i jevrejima) šta su činili sa ranijih Njegovih Objava:

Ima jevreja koji izvrću smisao riječima... (En-Nisa', 46);

Ali, zato što su zavjet svoj prekršili, Mi smo ih prokleli i srca njihova okrutnim učinili. Oni su riječi s mjesta na kojima su bile

uklanjali, a dobar dio onoga čime su bili opominjani izostavili (El-Ma'ide, 13);

O, sljedbenici Knjige, došao vam je poslanik Naš da vam ukaže na mnogo šta što vi iz Knjige krijete, i preko mnogo čega će i prijeći. A od Allaha vam dolazi svjetlost i Knjiga jasna (El-Ma'ide, 15).

Kur'an najavljuje da će biti pokušaja da se sa njime učini isto što je učinjeno sa ranijim Objavama, ali i da Uzvišeni čuva Svoju posljednju Knjigu od svakog preinačavanja:

Mi, uistinu, Kur'an objavljujemo i zaista ćemo Mi nad njime bdjeti! (El-Hidžr, 9).

Muslimani bez imalo sumnje vjeruju da je Kur'an koji uče ista ona Objava koja je sa Plemenitih Visina spuštena u Muhammedovo, sallallahu 'alejhi we selleme, "srce" i, takva, vjerodostojno prenesena čovječanstvu – bez ikakvog dodavanja ili ispuštanja (*dune zijadetin ew naqsanin*) i bez ikakve promjene (*tagjir*) ili izmjene (*tahrif*) u njezinome Tekstu.

U nastavku ćemo pokazati prirodu i vrste razlika među postojećim, vjerodostojnim kiraetima, a zatim i mudrost i koristi koje se kriju u njihovoj brojnosti. S tim u vezi, bit će neophodno pojasniti šta je to što se, precizno, naziva Kur'anom, a šta, u kiraetskim dodavanjima, nije Kur'an; zatim uzroke koji su doveli do pojave različitih kiraeta; a ovu raspravu ćemo završiti argumentacijom koja opovrgava ona orijentalistička i slična nastojanja da u kiraetima pronađu mahanu (*ta'n*) Kur'ana kako bi osporili njegovo Božansko porijeklo i autentično prenošenje čovječanstvu; odnosno, ovom raspravom mi ćemo, uz Božiju pomoć, pokazati kako su kiraeti Kur'ana dokaz istinitosti onoga što je Kur'an objavio i poslanstva onoga ko je prenio ovu Objavu; kako svi ajeti potvrđuju jedni druge; kako su svi dati u jedinstvenoj, jednoj te istoj formi, u jednom te istom stilu; kako im je strana i daleka svaka sumnja i pretpostavka...

DEFINICIJA KIRAETA

El-Qira'at je množ. riječi *qira'e* izvedene od korijena *q r '* (*qare'e*) - čitati (u bosanskom: učiti) Kur'an. Međutim, Ibn Manzur smatra da ovaj glagol u svojoj osnovi nosi ideju sabiranja i sjedinjavanja. Od istog korijena riječi nastale su i imenice: *Qur'an*, *qari'* (učač Kur'ana), množ. *qurra'* i *qari'un*.

Prema tome, *qira'etun* je glagolska imenica nastala iz ovog iskaza: *Qare'tu's-šej'e idha džema'tuhu we damemtu ba'dahu ila ba'd – Pročitao sam to i to nakon što sam ga sabrao i sjedinio njegove dijelove.*¹

Otuda će *qare'tu'l-Qur'ane* značiti: *lafaztu bihi medžmu'an – izgovorio (proučio) sam Kur'an sabran (u mushaf).*²

Ibnu'l-Qajjim el-Džewzijje pravio je razliku između *qaraa jaqri* i *qare'e jaqre'u*. Prvi glagol nosi ideju skupljanja i sjedinjavanja, a drugi nosi ideju pokazivanja i izvođenja nečega na jedan vremenski ograničen način i u određenim granicama.

Od ovog drugog glagola – prema istom učenjaku – nastala je sintagma *qira'etu'l-Qur'an*, učenje Kur'ana prema određenim pravilima – budući da učač pokazuje ili: na vidjelo oznosi Kur'an i izvodi ga prema već utvrđenim pravilima prilikom čega ne smije ništa ni dodavati ni oduzimati. Na ovo aludiraju riječi Uzvišenoga: *Inne 'alejnaa džem'ahu we kur'aaneh – Mi smo dužni da ga saberemo da bi ga ti čitao* (El-Qijame, 17) gdje se pravi razlika između skupljanja ili sabiranja i čitanja.³

¹ Takvu definiciju kiraeta daje Muhammed ibn 'Umer ibn Salim Bazemuli u svojoj knjizi *El-Qira'at we etheruha fi't-tefsiri we'l-ahkam*, Mekka, 1413. h., str. 105.

² Ibid., 106.

³ V. njegov *Zadu'l-me'ad*, V, 635.

Ebu'l-Hajjan el-Endelusi⁴ svoju definiciju kiraeta daje u okviru definicije tefsira pa kaže: »Tefsir je nauka koja istražuje način izgovora riječi u Kur'anu, njihova značenja i njihove propise, pojedine riječi i sintaksičke cjeline kao i značenja koja te cjeline nose unutar sebe i u višim strukturama», a «istraživanje načina izgovora kur'anskih riječi naziva se *'ilmu'l-qira'at*.»⁵

Ova definicija je bliža definiciji tedžvida nego nauci o kiraetima, ali ovdje valja imati na umu da ovaj mufessir svoju definiciju kiraeta nije dao ciljano nego usputno.

Bedruddin ez-Zerkeši,⁶ da bi definirao kiraet, pravi razliku između njega i Kur'ana: »Kur'an je – kaže on- Objava koja je poslana Muhammedu, s.a.w.s., na najjasniji način i u *i'džazu*, a kiraeti su različite artikulacije Objave koje su registrirane u zapisanim harfovima i načinima manifestirane u *takhfifu* (upotrebi suglasnika bez udvajanja), *tethqilu* (udvajanju konsonanata) i sl.»⁷

Znači, Zerkeši specificira kiraete samo na različite izgovore, na razlike u jeziku, *'irabu* (deklinaciji i konjugaciji), *hadhfu* (elipsi) i dr., ali on svoju definiciju ne produžava na ono što je usaglašeno među njima niti ukazuje na predaju (*riwaje*) koja stoji u temelju kiraeta.

Autor koji je u svome stoljeću obnovio interes za nauku o kiraetima, Šemsuddin ibnu'l-Džezeri,⁸ kaže: »Kiraeti su nauka o načinima izgovora riječi u Kur'anu i razlika među njima koje su prenesene predajom.»⁹

⁴ Muhammed ibn Jusuf ibn 'Alijj ibn Jusuf ibn Hajjan el-Garnati el-Endelusi (654-745.h.) – jedan od najvećih arapskih mufessira, autor tefsira pod nazivom *El-Bahru'l-muhit*.

⁵ *El-Bahru'l-muhit*, I, 14.

⁶ Bedruddin ez-Zerkeši (pres. 794.h.) – jedan od najvećih poznavalaca tzv. 'ulumu'l-Qur'ana, autor djela *El-Burhan fi 'ulumi'l-Qur'an*.

⁷ *El-Burhan...*, I, 318.

⁸ Šemsuddin ibnu'l-Džezeri (pres.833.h.) – autor jednog od najglasovitijih djela o kiraetima Kur'ana pod naslovom *Mundžidu'l-muqri'in*.

⁹ Nav.dj., str. 3.

Najpotpuniju definiciju kiraeta ipak je dao poznati enciklopedist islamskih nauka, Dželaluddin es-Sujuti,¹⁰ koji je zapisao: »Kao i u nauci o hadisu, i među osnivačima kiraeta postoji podjela koja se veže za lanac prenosilaca pa se tako razlikuju *qira'et*, *riwajet*, *tariq* i *wedžh*. Sedam, deset ili više imama u kiraetu saglasni su u načinima i prenosiocima, a razlikuju se u kiraetima.«¹¹

I Sujutijeva definicija je data usputno, a ne sa ciljem, i ona govori općenito o imamima u kiraetu. On nije precizno razgraničio šta je to suština kiraeta i nije ovaj pojam usporedio sa rivajetom, wedžhom i tariqom.

U naše vrijeme, jedan od najpoznatijih istraživača ove oblasti, Muhammed ibn 'Umer ibn Salim Bazemul, daje slijedeću definiciju kiraeta:

Medžmu'u'l-mesa'ili'l-mute'allegati bikhtilafi'n-naqilin li kitabillahi Te'ala fi'l-hadhfi we'l-'ithbati we't-tahriki we'l-eskani we'l-fasli we'l-wasli we gajru dhalike min hej'eti'n-nutqi we'l-'ibdali min hajthu's-sema'

*(To je skup pitanja koja se vežu za razlike među prenosiocima Allahove Knjige a u vezi sa elipsom, pojačanim izgovorom konsonanata, stavljanjem vokala i sukuna, oznakama za predahe i spajanjima između ajeta i unutar njih i dr. i to u oblasti izgovora i zamjene s obzirom na ono što se prenijelo čuvenjem od Poslanika, a.s.)*¹²

¹⁰ Dželaluddin es-Sujuti (pres. 911.h.) – autor možda najpoznatijeg djela iz 'ulumu'l-Qur'an pod nazivom *El-Itqan fi 'ulumi'l-Qur'an*, zatim dvaju tefsira i više djela iz arapske gramatike i stilistike.

¹¹ *El-Itqan...*, I, 209.

¹² V. njegovo nav.dj., 112.

RAZLIKA IZMEĐU KIRAETA, RIWAJETA, TARIQA I WEDŽHA

Upotreba termina *riwajet*, *tariq* i *wedžh* i uspostavljanje razlike između njih pridonijet će potpunijem razumijevanju pojma *qira'etu'l-Qur'an*. Najprije ćemo donijeti jezičku etimologiju navedenih termina, a onda i njihova pojašnjenja koja su dali učenjaci iz ove oblasti.

Er-Riwajet

Ovaj termin nastao je iz glagolskoga korijena *r w ja* (*rewa*), i on u svojoj osnovi nosi ideju napajanja vodom, ili još preciznije: zahvatanja vode. *Rewejtu mine'l-ma'i rejjen* znači: *Zahvatio sam vode kofom*; *rej* je kožna kofa, ali i gašenje žeđi, natapanje, zaljevanje i sl.; *rawin* je onaj koji dolazi po vodu; *rawijetun* je bunar pun vode; *jewmu't-terwijje* je osmi dan zul-hidždžeta kada se hadžije napajaju vodom nakon što obave obrede na Arefatu i Mini.

Iz ove misaone osnove je izveden i pojam onoga koji dolazi u jednu zajednicu po znanje koga onda prenosi nekom drugom, pa se kaže: *rewa'l-hadithe –on je prenio hadis*, tj. *hamelehu – on ga je donio*; *rawin* je prenosilac, a upotrebljava se i *rawijetun* kao izražajni oblik.

Kao *terminus technicus* kod eksperata za kiraete, *riwajet* se odnosi na preuzimanje od imama onoga što je usaglašeno, sa čim se imam složio, i to na način koji je također usaglašen. Tako postoje: *riwajetu Wers¹³ 'an Nafi'* – *Weršova predaja od Nafi'a*, tj. *prenosi*

¹³ 'Uthman ibn Se'id (ima i više drugih imena), nazvan Werš, prenosilac od Nafi'a, šejh najboljih poznavalaca i učača Kur'ana, vlasnik posebnog mjesta ili džamije za učenje Kur'ana (*maqre'*) nazvanog *Maqre' Weršin 'an Nafi'in*, pres. 197. h.

*Werš od Nafi'a; riwajetu Šu'bete*¹⁴ 'an 'Asim; *riwajetu Hafsi'd-Durijji*¹⁵ 'ani'l-Kisa'i; *riwajetu Hišam*¹⁶ 'an Ibn 'Amir; *riwajetu Ruwejs*¹⁷ 'an Ja'qub; *riwajetu Ishaq*¹⁸ 'an Khalef¹⁹; *riwajetu Ibn Werdan*²⁰ 'an Ebi Dža'fer; *riwajetu's-Susijji*²¹ 'an Ebi 'Amr; *riwajetu'l-Bezzijj*²² 'an Ibn Kethir i *riwajetu Khallad*²³ 'an Hamza.

Prema tome, jezičko i tefsirsko značenje ovog termina je: zahvatanje nečega i njegovo (pre)nošenje, a u nauci o kiraetima on se odnosi na one koji učenje Kur'ana preuzmu od jednog od osnivača kiraeta ili imama koji je dostigao vrhunac u sposobnosti i vještini učenja Kur'ana tako da je postao samostalan i nezavisan u tome.

Et-Tariq

Ovaj termin izveden je iz glagolske osnove *t r q (taraqa)*, koja u sebi, sa jezičkog stanovišta, nosi četiri značenja: dolaska večeri, udaranja, slabosti ili iznemoglosti i slijeđenja ili koncentriranja na nešto. *Et-Tariq* je široki prolaz koji je i širi i duži od ulice; put; *tariqatu'r-redžuli* je čovjekov put.

¹⁴ Šu'be ibn 'Ajjaš en-Nehšeli el-Kufi, prenosilac od 'Asima, pres. 193. h.

¹⁵ Hafs ibn 'Amr ibn Sahban el-Bagdadi – imam u kiraetu i šejh svoga doba, prvi je koji je sakupio sve kiraete, a znao je učiti i prema ostalim kiraetima; pres. 246. h.

¹⁶ Hišam ibn 'Ammar es- Sullemi ed-Dimišqi – imam Damaščana, njihov hatib, učač Kur'ana, muhaddis i muftija, pres. 153. h.

¹⁷ Muhammed ibn El-Mutewekkil el-Basri, poznat kao Er-Ruwejs – učač i hafiz Kur'ana, prenosilac od Ja'quba, pres. 238. h.

¹⁸ Ishaq ibn Ibrahim el-Merwezi e-Bagdadi – prenosilac od Khalefa, pres. 286. h.

¹⁹ Khalef ibn Hišam ibn Tha'leb el-Esedi – jedan od deset osnivača kiraeta, pres. 229. h.

²⁰ 'Isa ibn Werdan el-Medeni el-Hadha'i – imam učača Kur'ana i pouzdani prenosilac od Ebu Dža'fera, pres. 229. h.

²¹ Salih ibn Zijad es-Susi – veliki učač Kur'ana, pres. 261. h.

²² Ahmed ibn Muhammed el-Bezzijj – učač Kur'ana u Mekki i mujezin Poslanikove džamije, pres. 250. h.

²³ Khallad ibn Khalid ebu Isa – imam u kiraetu, pres. 220. h.

Prema tome, *tariq* je svaki ljudski put u nekom pohvalnom ili ružnom djelovanju.

U nauci o kiraetima, *et-tariq* se odnosi na onoga koji (pre)uzima od nekog ravije (prenosioca). Tako npr. *riwajetu Qalunin 'an Nafi'in min tariq Ebi Nešit* znači: *rivajet Kaluna koji prenosi od Nafi'a preko Ebu Nešita*, itd. *Sahibu't-tariq* je onaj koji krči put do prenosioca.

El-Wedžh

U jezičkom smislu, korijen ovog termina *w dž h* (*wedžehe*), nosi osnovnu ideju: okrenutost (ka) nečemu; stajanje nasuprot nekoga ili nečega. Iz ovoga značenja proisteklo je i značenje usmjeravanja, okretanja (ka) nekom cilju; *wedždžehe fulanun fulanen* znači: *usmjerio je taj i taj toga i toga*; *wedždžehe* znači približno isto kao *inqade* – *upraviti, voditi ka...*; *šej'un muwedždžehun* je nešto što se čini na samo jedan način i oko čega nema razilaženja; nešto što je jednosmisleno.

U 'ilmu'l-kiraetu, *el-wedžh* je izbor učača jednog od brojnih kiraeta.

Na primjer, postoje tri dozvoljena *wedžha* u učenju Bismille kada se jedna sura odvaja od druge:

- da se napravi stanka na kraju sure i na kraju Bismille;
- da se stane na kraju sure, a da se Bismilla poveže sa onim što slijedi iz naredne sure;
- da se poveže kraj sure sa Bismillom i da se Bismilla veže za početak naredne sure.

Ovdje nam se čini svrsishodnim pojasniti da eksperti iz kiraeta smatraju da je obavezno praviti razliku između kiraeta, rivajeta i *туруқа*, a između *wedžhova* je samo dozvoljeno praviti razliku. To stoga što se razlike između kiraeta, rivajeta i *туруқа* tiču

teksta i prenošenja, pa ukoliko bi se učač ogriješio o te razlike, on bi bio nakis (manjkav) u prenošenju.

Sa razlikama između wedžhova stvar stoji drukčije. Pošto se radi samo o izboru učača, kojeg god učača se izabere u određenom rivajetu, neće doći do kršenja toga rivajeta.

ŠTA SE PRECIZNO NAZIVA KUR'ANOM

Prema usaglašenom mišljenju svih učenjaka, Kur'an je samo ono što je vjerodostojno (*mutewatiren*) preneseno od Muhammeda, s.a.w.s., a to što je njemu kao Objava preneseno – to je preneseno na arapskome jeziku, u arapskom izgovoru, na razgovijetan način, i to u više kiraeta, odn. na više izgovornih načina, i to je do nas preneseno vjerodostojnim lancem prenosilaca (*bi's-senedi'l-mutewatiri*). Kur'an, kao Objava, dakle, do Poslanika, s.a.w.s., nije prenesen u pisanoj formi (*mektuben*), nego je Muhammed, s.a.w.s., naredio da se on zapiše. Allah, dž.š., je, isto tako, preko meleka Džibrila, a.s., (*tewqifi*) Svome Poslaniku, s.a.w.s., dostavljao raspored ajeta i sura nakon što bi mu ih direktno objavio. Poslanik, s.a.w.s., je imao odabrane ljude koji su zapisivali Objavu, i ono što su oni zapisali – to je bilo zapisano u onom izgovoru kako je objavljeno, i to je onaj temelj ili izvorište Objave za sve muslimane, temelj koji je odagnao njihove strahove da bi u toj Objavi moglo biti bilo kakve pogreške nakon što je Poslanik, s.a.w.s., preselio na Ahiret.

Prema tome, učenje (*qira'etun*) Kur'ana u izgovoru i onako kako je u objavljenom rasporedu, *tertibu*, objavljen Muhammedu, s.a.w.s., jeste Kur'an, a njegova zapisana verzija je samo forma koja je prilagođena svojoj osnovi. Upoznavanje načina učenja zapisane forme Kur'ana na potpun se način može ostvariti samo direktnim slušanjem od onoga kome je objavljen Kur'an u datom izgovoru, tj.

usmenim putem (*šefewijjen*). Prema tome, neispravno je uzimati učenje ili kiraet iz zapisane forme Kur'ana bez ove usmene (*sema'*) vjerodostojne predaje.

Ibnu'l-Džezeri, poznati jezikoslovac Kur'ana, kaže da je za vjerodostojnost jednog kiraeta potrebno da ispunjava tri uvjeta: da se slaže sa jednim od osmanskih mushafa, da se slaže sa pravilima arapskoga jezika i da mu je vjerodostojan sened. Takav kiraet ulazi pod pojam «sedam harfova Kur'ana» i nije ga dozvoljeno odbaciti. Ovo mišljenje je kasnije prihvatio i Es-Sujuti.

Svih deset mutevatir kiraeta slažu se, na općenit način, sa pravilima arapskoga jezika i sa jednim od osmanskih mushafa i svi su vjerodostojno preneseni. Većina (*džumhur*) učenjaka se slaže da su svih ovih deset kiraeta «od objavljenog Kur'ana» (*mine'l-Qur'ani'l-munezzeli*), a oni kiraeti koji ne ispunjavaju gornje uvjete nisu objavljeni Kur'an i smatraju se odbačenim (*šadhdh*) kiraetima.

Kao poseban dokaz o vjerodostojnosti jednog kiraeta Ibnu'l-Džezeri navodi njegovu prihvaćenost i raširenost u muslimanskome ummetu. Sve što je Kur'an mora biti vjerodostojno u svojoj osnovi (*fi 'aslihi*) i u svojoj raširenosti (*fi feršihi*), tvrdi ovaj učenjak. Pojedinačna (*ahad*) predaja – nije Kur'an.

Ashabi su bili izuzetno oprezni u pogledu prenošenja (*naql*) Kur'ana; oni su nam Allahovu Knjigu prenijeli vjerodostojno (*mutewaturen*); oni su izbjegavali stavljanje interpunkcijskih znakova i dijeljenje u dijelove Kur'ana, a naređivali su odvajanje svega drugog od njega kako se ništa s njime ne bi pomiješalo. Objavljeni Kur'an je zapisan u mushaf. «Mi znamo,» kaže Gazali,» da postoji saglasnost da je sve što je zapisano u mushaf – Kur'an, a ono što je izvan toga zapisanog – nije Kur'an.»

U vezi s tim, Sujuti kaže: »Nema nimalo sumnje da sve što se tiče Kur'ana mora biti mutevatir u svojoj osnovi i u svojim dijelovima, a što se tiče pojedinačnih mjesta u njemu i njegova rasporeda, recenzenti iz ehl-i sunneta su to kategorički i minuciozno utvrdili, kako zahtijeva običaj – budući da je Kur'an

najveća mu'džiza koja je osnova uvijek postojane vjere i ispravnih put. Svi uvjeti za njegovo vjerodostojno prenošenje su ispunjeni u cjelini i u detaljima, pa sve što je samo pojedinačna predaja definitivno nije mutevatir i nije Kur'an.»

Mufessiri koji su se bavili kiraetima podrobno su ispitali sve tri spomenuta uvjeta za mutevatir kiraet. Upravo smo vidjeli kako su pažljivo ispitali predaju određenog kiraeta.

Što se tiče pravila (*dawabit*) arapskoga jezika i osmanskih kopija Mushafa, oni ističu da su ova dva uvjeta međusobno povezana. Pravila arapskoga jezika nisu nešto što bi bila srž Kur'ana, pa će, prema tome, saglasnost u ovom uvjetu biti saglasnost sa smislom koga nosi arapski jezik Kur'ana.

Kur'an je, zaista, objavljen na najispravnijem arapskome jeziku; on je temelj toga jezika i on je, u tome jeziku, donio nenadmašne umjetničke postupke (*esalib*), ali i uspostavio njegovu normu koja će se kasnije slijediti u ostalim izrazima na ovome jeziku. Međutim, ta norma će vremenom zadobijati neke promjene; arapski jezik će se, u tom svome aspektu, «iskvariti», a pravila koja je postavio Kur'an neće biti uvijek sačuvana.

Pravila arapskoga jezika uspostavljala su se na sinhroniji arapskoga govornog jezika (*sema'*) i na onome što je od njih, Arabljana, preneseno iz tradicije njihova jezika. Ta tradicija se, nadalje, granala u dva dijela: mutevatir i pojedinačnu predaju (*ahad*). Mutevatir tradicija – to je bio jezik Kur'ana, a dijalekti i sinhronijski jezik Arabljana nisu se tretirali kao mutevatir.

Jezik Kur'ana se - bez razmimoilaženja - smatra najispravnijim; on je temelj (*'asl*) na kome su se uspostavila pravila arapskoga jezika, ali on je i jezik koji je obuhvatao sve dijalekte arapskoga jezika i on je «sudija» koji se konsultira onda kada se otkriju razlike među tim dijalektima.

Kur'anski kiraeti su mutevatir i oni također ulaze u sastav Kur'ana koga je objavio Allah, dž.š.; univerzum (*kewn*) koji se nalazi «između dvije korice» (*bejne defetej*) Mushafa je mutevatir i

sabran je na mutevatir način. Kiraeti Kur'ana temelje se na usmenom prenošenju (*sema'*) od Poslanika, s.a.w.s., i sasvim je logično da oni moraju biti mutevatir. Ti se kiraeti, dakle, ne temelje na Osmanovom zapisanom Mushafu (*hattu'l-Mushafi* ili *Imam-i mushaf*) – jer ovaj mushaf te kiraete samo podrazumijeva kao što podrazumijeva i neke druge elemente koji se ne izgovaraju pa, prema tome, nije ispravno za ovaj mushaf reći da je Kur'an. *Hattu'l-Mushafi* nije isto što i objavljeni Kur'an čak i kada se slaže sa Kur'anom – na isti način kao što ni pojedinačna predaja (*ahad*) ne može biti uzdignuta na stepen mutevatira. Objavljeni Kur'an je Poslanik, s.a.w.s., nama prenio na mutevatir način; sve što izlazi iz toga okvira je *šadh* i neispravno ga je nazivati kiraetom Kur'ana ili ga smatrati Kur'anom u njegovome temelju; samo na taj način se čuva izvornost Objave. Otuda se kao ispravan uvjet za mutevatir kiraete uzima samo njihovo prihvatanje u Ummetu.

Općenito, kiraeti se dijele u tri vrste:

- 1) kad učaj pogriješi pa prouči na neistinit način; naravno, nedopustivo je ovakvo učenje uvrstiti u kiraete;
- 2) kada neki učaj, kao što je to znao da učini Enes ibn Malik, radi lahkoće izgovora, Kur'an uči dijalektom koji se razlikuje od jezika Kur'ana, ali time ne povrijedi smisao (*me'ani*) Allahove Knjige pa se – na toj ravni - ne udalji od objavljenih kiraeta. Međutim, pošto se ovakvo učenje nije prenijelo od Poslanika, s.a.w.s., ni ovo se ne može smatrati kur'anskim kiraetom. Učaj koji povrijedi *lafz*, a sačuva *me'ani*, iskrivi objavljeni Kur'an, naruši njegov *i'džaz*, njegove granice i njegovu svetost. Ni samom Poslaniku, s.a.w.s., nije bilo dozvoljeno da to učini, pa kako bi bilo dozvoljeno nekom drugom?! U vezi s tim, Uzvišeni se obraća Svome Poslaniku: *Reci: »Nezamislivo je da ga ja sam od sebe mijenjam, ja slijedim samo ono što mi se objavljuje, ja se bojim – ako budem neposlušan svome Gospodaru – patnje na Velikom danu»* (Junus,15);

- 3) kada učaj uči Kur'an na više objavljenih načina na koje je učio Poslanik, s.a.w.s., svakog ramazana pred Džibrilom, a.s., i nakon što je odselio u Medinu, a ashabi shvatili i usvojili svaki od tih načina, pa jedni učili na jedan «*harf*» ili način, a drugi na drugi; naravno, samo ova vrsta kiraeta je kur'anski kiraet.

UZROCI RAZLIKA MEĐU KIRAETIMA

Dva su glavna uzroka razlika među kiraetima:

- 1) razlike koje proističu iz različitih dijalekata arapskoga jezika;
- 2) razlike koje su nastale uslijed jedinstvene kur'anske stilske karakteristike da se izrazi sažeto (*fi'l-idžazi*) i dokraja jasno (*fi idahi'l-me'ani*).

Kur'an-i kerim je – kao što je više puta dosad istaknuto – objavljen na sedam harfova, pod čime se podrazumijevaju i raznovrsni dijalekti koji su zastupljeni u njegovome arapskom jeziku. Ova jezičko-stilska raznovrsnost uslijedila je nakon Hidžre, kada se Poslanik, s.a.w.s., susreo sa različitim plemenima koja su ulazila u islam i koja su govorila različitim dijalektima arapskoga jezika. Svaki od tih dijalekata se u ovoj ili onoj mjeri razlikovao od kurejševičkoga dijalekta, na kome je – kao što je također više puta istaknuto u ovoj knjizi – uglavnom objavljena Allahova, dž.š., Knjiga. Uklanjanje ili sravnjivanje te dijalekatske razlike iziskivalo bi izuzetan i, čak - kako ćemo malo kasnije vidjeti – nepotreban napor. Uočivši ovaj problem s kojim se susreo, Poslanik, s.a.w.s., je od Allaha, dž.š., tražio da olakša njegovome ummetu tako što on neće biti obavezan da se pridržava samo jednog "harfa" i samo jednog dijalekta prilikom učenja i tumačenja Kur'ana. Allah, dž.š., je udovoljio njegovoj molbi dozvolivši da Ummet uči Kur'an na

sedam "harfova". Ovdje valja naglasiti da Poslanikovo, s.a.w.s., povećavanje na sedam "harfova" ne znači i traženje istog broja dijalekata koji su bili ili će biti zastupljeni u Kur'an-i kerimu.²⁴

Nakon što je dobio dozvolu za sedam "harfova", Poslanik, s.a.w.s., je počeo da podučava pojedine zajednice ili plemena učenju Kur'ana na onaj "harf" koji odgovara toj zajednici ili plemenu, tj. prilagodivši ga njihovom tradicionalnom govoru. Sve je ovo Poslanik, s.a.w.s., činio sa jasnim ciljem: da olakša učenje (*tilawe*) Kur'ana i njegovo zapamćivanje. Jer, zaista, učenje Kur'ana prema tradicionalnom izgovoru nudi maksimalnu ispravnost i najlakše zapamćivanje.

Poslanik, s.a.w.s., nije svakog pojedinca i svaki džemat podučio učenju na svih sedam objavljenih "harfova" - to bi bilo vrlo teško i neizgledno i vodilo bi nemaru i zaboravljanju Kur'ana – nego je činio sve kako bi oni učili na najpodesnijem "harfu" za njih, kako bi im bilo što lakše, a kako bi što ispravnije učili Allahovu Knjigu.

Iz upravo rečenoga bit će nam jasnije zašto su se ashabi međusobno razlikovali u pogledu kur'anskih kiraeta. Tako bi se dešavalo da se neki od njih, kada čuje kako neko drugi uči Kur'an drukčije nego on, tj. drukčije nego je on čuo od Poslanika, s.a.w.s., rasrdi i ode do Poslanika, s.a.w.s., izvještavajući ga o tome misleći da je dotični počinio *tahrif* u svome učenju. U onom slučaju sa h. Omerom i Hišamom, vidjeli smo da je Poslanik, s.a.w.s., obojici odobrio njihov način učenja riječima: »*Hakedha unzilet – Tako je objavljeno!*« , pri čemu je smirivao ashabe i sprječavao konfliktne situacije između njih.

Objavljivanje Kur'ana na sedam "harfova" postepeno je postala poznata činjenica; Poslanik, s.a.w.s., je još bio među ashabima; on ih je usmjeravao i korigirao.

²⁴ O svim varijantama hadisa koji govore o ovoj olakšici v. npr. u uvodniku tefsira Muhammeda ibn Džerira et-Taberija pod naslovom *Džami'u'l-bejan fi te'wili'l-Qur'an*.

A poslije njegova preseljenja sačuvano ispravno znanje o sedam "harfova" Kur'ana nastavili su da šire ashabi do tabi'ina, a oni tabe'i tabi'inima, itd., sve do kraja Vremena. Tako je svaka zajednica i svaki muslimanski narod, preko spomenutih znalaca, uspio da se upozna sa jednim od "harfova" učenja Kur'ana; tako je svaki musliman mogao da uči Kur'an na jednom od načina kako je objavljeno Poslaniku, s.a.w.s. Radi predostrožnosti, da ne bi došlo do sukoba među muslimanima, halifa Osman, r.a., otposlao je više (vjerovatno sedam) kopija službenog Mushafa u glavne islamske centre, čime je, u daljnjem protoku vremena, uz naredbu da se Kur'an uči napamet, spriječeno iskrivljavanje, izmjenjivanje, dodavanje ili oduzimanje bilo čega što je autentično sadržano u Allahovoj Knjizi i čime je svjedočena mu'džiza Kur'ana i istinitost poslanstva Muhammedova, s.a.w.s. Sedam "harfova" i deset kiraeta je osobina samo Kur'ana, i nijedne druge svete ili profane knjige!

Prema tome, *raison d'etre* većeg broja različitih kiraeta sastoji se u tome da se Ummetu olakša učenje Kur'ana i njegovo zapamćivanje. Jer – Kur'an je Objava, i nikome, ni Poslaniku, s.a.w.s., niti drugim ljudima nije dato da se upleću u nju; kiraeti su sastavni dio Objave koju su od ashaba preuzeli njihovi sljednici bez mogućnosti da bilo šta u njoj svojim idžtihadom ili na bilo kakav drugi način izmijene. Na koncu, nije moguće da u Kur'anu dođe do bilo kakvog iskrivljavanja, izmjenjivanja, dodavanja ili oduzimanja prije svega zato što bi to bilo u suprotnosti sa jasno izrečenom kur'anskom konstatacijom: *Mi, uistinu, Kur'an objavljujemo i zaista ćemo Mi nad njime bdjeti!* (El-Hidžr, 9), ali i zato što su se muslimani usaglasili u vezi sa Objavom i njezinim kiraetima za sva vremena. Poznati mufessir El-Alusi kaže: »Muslimani su saglasni u tome da iz Kur'ana ništa nije oduzeto, nego je sve što se nalazi u njemu preneseno metevatirom...A što se tiče dodavanja, ono bi odvelo u zabludu!«²⁵

²⁵ V. njegov tefsir *Ruhu'l-me'ani*, I, 25 i 24.

Ovdje nam se čini svrhovitim da razjasnimo još jedno pitanje. Naime, Ibn Hadžer el-'Askalani kaže: »Kur'an je najprije objavljivao na kurejševičkom dijalektu, a onda na jeziku susjednih rječitih Arabljana, kojima je kasnije dozvoljeno da ga uče na dijalektima kojima se oni tradicionalno služe, a koji se razlikuju u izgovoru i u *i'rabu* (deklinaciji i konjugaciji). Niko nije bio zadužen da prelazi sa dijalekta na dijalekt jer bi to bilo vrlo teško i izazvalo bi njihovu ljutnju. Svrha kiraeta je da se svim Arabljanima olakša ne samo izgovor nego i razumijevanje Kur'ana. Poslanik, s.a.w.s., je bio taj koji je sve njih usmjeravao (u) raznovrsnosti kiraeta budući da su oni imali usaglašeno mišljenje oko osnovnih smislova Kur'ana...Ali to što je Arabljanima Poslanik, s.a.w.s., dozvolio upotrebu različitih kiraeta nije im dato radi toga da bi oni mogli da ih upotrebljavaju proizvoljno, da svako po svome nahođenju promijeni neku riječ svojom, dijalekatskom sinonimnom riječju. Ne, nego je Poslanik, s.a.w.s., ustanovljavao ovu sinonimiju, a oni su mogli da je upotrijebe samo ukoliko su je čuli od Poslanika, s.a.w.s. Dokaz ovome je slučaj između Omera i Hišama opisan u poglavlju s naslovom: ' Aqre'eni en-Nebijju, sallallahu alejhi we selleme- Proučio mi je Poslanik, s.a.w.s.»²⁶

Ibn 'Atije u vezi sa ovim kaže: »Uzvišeni Allah je dozvolio Svome Vjerovjesniku, a.s., ovih sedam "harfova" i Džibril ih je Poslaniku izložio na taj način da je ostvaren jedan prelijepi niz u i'džaskoj naravi. To dopuštenje, koje je izraženo u hadisu: *Faqre'u ma tejesseru minhu - ... pa učite kako vam je lakše*, ne podrazumijeva da je svaki ashab mogao da po svome nahođenju promijeni neku riječ uzimajući neku drugu riječ iz drugog dijalekta. Da je to bilo ko činio, on bi narušio i'džaski karakter Kur'ana. Na koncu, to nije bilo dopušteno ni onome preko koga je Allah, dž.š., poslao Objavu...Nakon što mu je dozvoljeno da upotrijebi sedam "harfova", Poslanik, s.a.w.s., je ove "harfove" podučavanjem proširio na Ummet; jednom je mome ocu proučio onako kako je

²⁶ *Fethu'l-bari*, X, 402.

njemu predočio Džibril, a drugi put je proučio Ibn Mes'udu onako kako je njemu predočio Džibril. Na ovaj način je i do Omera došlo učenje sure Furqan, a do Hišama ibn Hakima je došlo drugačije učenje. Da nije tako, kako bi onda bilo moguće da Vjerovjesnik, a.s., za oba njihova kiraeta, koji su se međusobno razlikovali, kaže: *Hakedha aqre'eni Džibril- Tako je meni proučio Džibril?! To znači da mu je Džibril jednom proučio na jedan način, a drugi put na drugi način. Da nije tako, onda bi svaki čovjek mogao da ospori smisao riječi Uzvišenoga koji je rekao: Innaa nahnū nezzelne'dh-dhikre we innaa lehuu lehaafizuun!»*²⁷

PRIMJERI RAZLIČITIH KIRAETA NASTALIH IZ RAZLIČITIH DIJALEKATA

Na početku ovog istraživanja valja istaći da je teško, gotovo nemoguće navesti sve primjere spomenute različitosti. O tome pitanju napisane su velike i iscrpne studije čiji autori ne zaboravljaju da pripomenu gornju činjenicu.²⁸

Raznovrsnost kiraeta u vezi sa raznovrsnošću dijalekata svodi se na slijedećih nekoliko bitnih jezičkih elemenata:

1) Hemze

Prema svim dijalektolozima, arapska se plemena razlikuju u pogledu upotrebe ili neupotrebe hemzeta i načina njegova izgovaranja. Ibrahim Enis smatra da se pleme Temim pridržava

²⁷ *Tefsiru'l-Qurtubi*, I, 41, izd. Daru's-ša'ba.

²⁸ V. npr. slijedeće studije: Ibrahim Enis, *Fi lehdžati'l-'arebijje*; Abduh Radžhi, *El- Lehdžatu'l-'arebijjetu fi'l-qira'ati'l-qur'anijje*; Abdu's-Sabur Šahin, *El-Qira'atu'l-qur'anijjetu fi daw'i 'ilmi'l-lugati'l-hadith* i dr.

njegova ispravna izgovora dok ga Kurejš ne izgovara ili ga zamjenjuje izgovorom dužine, *medda*.²⁹

Ovu dijalektološku sliku Abduh Radžhi proširuje dajući detaljnije informacije kada kaže da se, prema svim dijalektološkim analizama, izgovora hemzeta pridržavaju Temim, Qajs te Benu Esed i njegovo okruženje, tj. plemena koja su naseljavala centralni i istočni dio Arabijskoga poluotoka, a da ga stanovnici Hidžaza izgovaraju na način koji se njima čini lakšim.³⁰

Abdu's-Sabur Šahin zaključuje da plemena koja žive u pustinji (Temim i njegovo okruženje u centralnom i istočnom dijelu Poluotoka) izgovaraju hemze, dok ga ona plemena koja žive u gradovima (uglavnom sjeverni i zapadni dio Poluotoka) ne izgovaraju.³¹

Ovo ne znači – nastavlja Enis – da stanovnici Hidžaza nimalo nisu naglašavali izgovor hemzeta niti da su stanovnici Temima u potpunosti odustajali od olakšavanja (*teshil*) prilikom njegova izgovora. Na primjer, neki stanovnici Temima su hemze na kojem je sukun ispred umekšanoga glasa (*sawtun lejjinun*) mijenjali u onaj vokalni znak (*hareke*) koji se nalazi ispred hemzeta, pa su tako riječi: *re'sun*, *bi'run* i *lu'mun* izgovarali: *raasun*, *biirun*, *luumun*. Isto tako, ni izostavljanje hemzeta nije opća odlika svih plemena Hidžaza; neka od njih su ga izgovarala ispravno, na šta ukazuje kiraet Ibn Kethira u kome se na ispravan način izgovara hemze iako Ibn Kethir potječe iz kurejševičkog plemena.

Kao argumentaciju za svoje stavove ovaj lingvist uzima mišljenje Ebu Zejda koji je smatrao da stanovnici Hidžaza, Hudhejla, Mekke i Medine ne naglašavaju izgovor hemzeta osim kada su prisiljeni, dok Temim naglašava njegov izgovor.³²

²⁹ V. njegovo nav. dj., 75.

³⁰ V. njegovo nav. dj., 105.

³¹ V. njegovo nav. dj., 30.

³² Nav.dj., 76.

Abduh Radžhi se nadovezuje na mišljenje Ebu'l-'Alijja el-Farisija koji je tvrdio da stanovnici Hidžaza na svoj način izgovaraju dva hemzeta onda kada se oni nađu jedan do drugog u jednoj riječi tako što ih razdvoje jednim elifom, kao npr. *aa'ente*, *aa'enneke* i sl.

Sve ovo znači da su oba ova izgovora bila poznata u književnome arapskom jeziku, da su oba pripadala tzv. ispravnom govoru (*fesih*), ali i da je Kur'an objavljen na oba ova izgovora koja nalazimo u mutevatir kiraetima.

U kiraetu Ebu Dža'fera nailazimo na zamjenu hemzeta na kome je sakin, a ispred koga je vokalizirani konsonant sa fethom, dammom ili kesrom sa izduženo izgovorenim glasom koji je sličan vokalnom znaku ispred njega; u tom slučaju se damma mijenja u waw, fetha u elif, a kesra u ja' – osim u dvije riječi: *enbi'hum* u suri El-Beqare i *nebbi'hum* u surama El-Hidžr i El-Qamer. U jednoj riječi: *nebbi'naa* u suri Jusuf hemze se i ispravno izgovara i doživljava zamjenu, a slična situacija je sa riječima: *ju'minuun*, *ju'tii*, *lu'lu'un* (sa dammom); *dži'tu*, *ši'tu*, *nebbi'* (sa kesrom); *feaatuhunne*, *feedhinuu* (sa fethom).

Većina osnivača kiraeta preferira ispravno izgovaranje hemzeta u svim slučajevima osim u riječima u kojima je takav izgovor otežan, što zavisi od kiraeta do kiraeta.

Isti slučaj je sa spajanjem hemzeta na kome je vokal sa drugim hemzetom; mutevatir kiraeti se i ovdje razlikuju po tome što jedni zagovaraju ispravno izgovaranje, a drugi olakšicu ili zamjenu.

Ebu Dža'fer i Werš hemze na kome je vokal zamjenjuju wawom u slijedećim slučajevima: *juweddih*i, *juwaakhidhu*, *juwelligu*, *muwedhinun* i *muwellefetun*.

U Weršovom kiraetu hemze je zamijenjeno wawom u riječi *huzuwaa* na deset mjesta u Kur'anu, te u riječi *kufuwen* u suri El-Ikhlās.

Evo primjera spajanja hemzeta sa hemzetom: *e'innekum* (El-En'am, En-Nahl, Fussilet); *e'inne lenaa le'edžren* (Eš-Šu'ara'); *e'ilaahun* (na pet mjesta u suri En-Nahl); *e'innaa letaariku, e'inneke limen, e'ifken* (sve u suri Es-Saffat); i: *e'idhaa mitnaa* (Qaf).

Lakši izgovor ovog drugog hemzeta tako što se ono izgovara ublaženo ili se između ta dva hemzeta ponekad stavlja elif preferiraju Nafi', Ibn Kethir, Ebu 'Amr i Ebu Dža'fer; Ibn 'Amir i Kuffanci ga ispravno izgovaraju.

2) *Feth (izgovaranje vokala «e») i imale*
(izgovaranje «a» kao «e»)

U izgovoru ova dva vokala arapska plemena se također razlikuju.

Feth ili *fetha* je jedan od vokalnih znakova (pored damme i kesre) koji je svoj naziv dobio po otvaranju praznog prolaza od nepca do usana prilikom njegova izgovora, a *imala* blizu elifa ide prema ja'u, a *fetha* ispred nje ide prema kesri.

Plemena koja su izgovarala imalu su: Temim, Qajs, Esed i općenito stanovnici Nedžda. Pleme Sa'd ibn Bekr – odakle je bila Halima, dojlja Poslanikova – ima sklonost ka izgovoru ovog vokala.

Enis smatra da izgovoru fethe inkliniraju plemena koja nastanjuju zapadni dio Poluotoka: Kurejš, Ensar, Thekif, Hewazin, Sa'd ibn Bekr i Kinane.³³

Za nas je ovdje bitno da istaknemo da su i *fetha* i *imala* zastupljene u mutewatir kiraetima.

Hamza i Kisa'i izgovaraju imalu u imenicama i glagolima koje sadrže ja', kao npr.: *Muusaa, 'Iisaa, Jahjaa, mewtaa, Tuubaa, ihdaa, kusaalaa, esaaraa, jetaamaa, furaadaa, en-nesaaraa, ejjaamaa, hawaajaa, bušraa, dhikraa, siimaa, diizaa*; zatim riječi

³³ *Fi'l-lehdžati 'l-'arebijje*, 60.

koje su stavljene u ženski rod: *huda*, *duha*, *zina*, *me'waahu*, *me'waakum*, *methwaahu*, *methwaakum*...; zatim pridjevi: *edna*, *uula*, *e'ala* i sl.; zatim glagoli: *ebaa*, *se'aa*, *zekaa*, *fesewwaa*, *jakhfaa*, *jerdaa* i sl.

U imali je data i riječ *ennii* u značenju *kejfe* (kako), kao npr.: *ennii ši'tum*, *ennii leke*, kao i riječi: *belaa*, *'asaa*, *hattaa*, *luddaa*, *'alaa*, *'ilaa*, *maa zekkaa*, a u spojevima one se izgovaraju sa fethom.

U Hafsovom kiraetu se imalom uči sintagma *medžraaha*, dok ostali osnivači kiraeta izgovaraju naglašenu fethu: *medžreeha*.

*Primjeri kur'anskih ajeta sa različitim
dijalekatskim izgovorima*

U riječima Uzvišenog: *Innallaahe laa jestahjii en jadribe methelen*... (El-Beqare, 26), većina izgovara *jestahjije*, sa dva ja'a, a perfekt *jestahjaa*. Međutim, Ibn Kethir i Ja'qub izgovaraju *jestahjii*, kako se izgovara u temimskom dijalektu.

U riječima Uzvišenog: *fe naziretun ilaa mejsere* (El-Beqare, 280) samo Nafi' izgovara sa dammom na sinu, kako se izgovara u Hidžazu, dok većina izgovara *mejsere*.

U riječima Uzvišenog: *wel-jedžidu fiikum gilza* (Et-Tewbe, 123) većina izgovara sa kesrom na gajnu, kako se izgovara u plemenu Esed. Međutim, E'ameš ovu riječ izgovara hidžaskim dijalektom, sa fethom na gajnu: *galza*.

U riječima Uzvišenog: *we laa jeltefit minkum ehadun illemre'etek* (Hud, 81) u hidžaskom dijalektu *imre'e* se izgovara u akuzativu, i tog izgovora se drži većina, dok se u temimskom dijalektu ona izgovara u nominativnoj formi.

U riječima Uzvišenog: *hejhaate heyhaate limaa tuu'aduun* (El-Mu'minun, 36) većina ta' izgovara sa fethom, kako je u hidžaskom dijalektu, dok Ebu Dža'fer izgovara: *heyhaati*, dakle sa kesrom na ta'u, kako se izgovara u Temimu i Esedu.

A sada ćemo dati primjere različitih dijalekatskih izgovora u ajetima koji sadrže pravne propise (*ajatu'l-ahkam*) kako bismo pokazali kako raznovrsnost kiraeta utječe na umovanje u fikhu.

Na primjer, riječi Uzvišenog: *...we laa tuqaatiluuhum 'inde'l-Mesdžidi'l-haraami hattaa juqaatiluukum fiih* (El-Beqare, 191), većina izgovara *tuqaatiluuhum*, a Hamza i Kisa'i: *taqtuluuhum*.

U oba kiraeta zabranjuje se ratovanje mušrika u prostoru Mesdžidi'l-Harama sve dok oni ne budu započeli borbu. Kiraet većine podrazumijeva zabranu napada na njih kada oni izvrše pripreme za napad na muslimane, pa se kaže: prije nego oni započnu sa napadom, kako bi se sačuvala svetost ovog mjesta i kako se u njemu ne bi proljevala krv. Međutim, Hamzin i Kisa'ijev kiraet znače zabranu borbe protiv njih samo kada se oni nisu spremili za napad na muslimane, pa onda ni muslimanima nije dozvoljeno da se spremaju za napad na neke od njih kako ih ne bi podstakli na ratovanje, dok onaj prvi kiraet sugerise značenje da jedan dio muslimana bude budan i da zna da će imati pobjedu samo ukoliko se strpe dok ih njihovi neprijatelji ne napadnu, radi čega im Uzvišeni poručuje: *fe in qaateluukum faqtuluuhum – pa ako vas oni napadnu, onda ratujte protiv njih*. A nije rečeno: *feqaatiluuhum* kako bi muslimani shvatili da će im pripasti pobjeda i nadmoć i da, bez njihova napada, muslimani nemaju pravo da povedu rat protiv svojih neprijatelja. Ebu's- Su'ud, komentarišući ovaj ajet, kaže: «U ovom skretanju na oblik *mufa'ile* kojim je navedena zabrana (oblik koji podrazumijeva međusobno vršenje radnje, međusobno ratovanje – Dž.L.) krije se poruka da pobjeda traži vremena.»³⁴

Zatim riječi Uzvišenog: *Rabbenaa baa'id bejne esfaarinaa-«Gospodaru naš, učini veće rastojanje prilikom putovanja naših»* (Sebe', 19) – većina uči sa fethom na ba'u u *Rabbenaa*, a sa kesrom na 'ajnu u *baa'id* te sa sukunom na dalu u istoj riječi, tj. na oblik kojim se od Gospodara traži da udalji. Ali, Ja'qub uči: *Rabbunaa*

³⁴ *Tefsiru Ebi's-Su'ud*, I, 157.

baa'ade, tj. na oblik kojim se referiše o radnji koja se dogodila u prošlosti (*Gospodar naš je udaljio...*).

U prvom kiraetu Allah, dž.š., obavještava šta su od Njega tražili, a u podtekstu drugog kiraeta skriva se značenje o posljedici onoga šta su oni tražili; oni su, naime, molili Allaha, dž.š., da napravi veće rastojanje između gradova, pa kada im je Allah, dž.š., njihova putovanja učinio još daljim, rekli su: *Rabbunaa baa'ade bejne esfaarinaa- Gospodar naš nam je učinio daljim naša putovanja*, uslišao je našu dovu. Dakle, Allah, dž.š., obavještava o dva njihova hala u jednom te istom ajetu koji ima dva različita kiraeta.

Evo sada jednog ajeta koji se može učiti na dva kiraeta među kojima se razlika sastoji u tome da li da se odlučimo za njegov smisao u kome se govori o nekome ko je odsutan ili za onaj smisao u kome se Uzvišeni obraća Svome Poslaniku. (Ovdje je uputno reći da je Kur'an pun ovakvih kiraetskih razlika.) Tako se ajet: *...we lew jerelledhiine zalemuu idh jerewne'l-'adhaabe enne'l-quwwete lillaahi džemii'an – a da znaju mnogobošci da će onda kad dožive patnju svu moć samo Allah imati* (El-Beqare, 165), može učiti i sa smislom tzv. *khitaba*, tj. obraćanja, u ovom slučaju: Allahova, dž.š., obraćanja Svome Poslaniku: *we lew terelledhiine zalemuu – a da ti vidiš mnogobošce...* Na ovaj drugi način, u kome je *elledhiine zalemuu* fa'il, višilac radnje, ovaj ajet uče Ja'qub, Nafi', Ibn 'Amir i 'Isa, a ostali uče na onaj prvi način, u kome je *elledhiine zalemuu* mef'ul, objekt radnje.

Isto tako, ajet: *In neše' nakhsif bihimu'l-erda ew nusqit 'alejhim kisefen mine's-semaa' – Kad bismo htjeli, u zemlju bismo ih utjerali ili komade neba na njih sručili* (Sebe', 9) može da se prouči sa ja'om u sve tri glagola, u trećem licu jed. m. r., pa će biti: *ješe', jakhsif, jusqit: - Kad bi htio...* itd. I jedan i drugi kiraet su impresivni za uho slušaoca.

Ajet: *we laa tus'elu 'an ashaabi'l-džahiim – i ti nećeš biti pitan za one koji će biti u Džehennemu* (El-Beqare, 119) ima i drugi

kiraet: *la tes'el – i ti ne pitaj*, u zapovjednom načinu. U prvom kiraetu Uzvišeni, u podtekstu, ističe da je On poslao Poslanika kao donosioca radosnih vijesti i kao opominjača ne pitajući o tome one koji ne vjeruju, a u drugom čitanju Uzvišeni u podtekstu želi da se istakne prijezir prema onima koji svjesno poriču Istinu.

Ponekad se kiraetske razlike jave radi stilskog konciznog izraza (*idžaz*). Tako se dio ajeta iz sure El-Hašr, 22 kao i u brojnim drugim surama: *'aalimu'l-gajbi we's-šehaade – Onaj koji poznaje nevidljivi i vidljivi svijet* može učiti i kao: *'allamu'l-gajbi – sa dodatnim, još većim značenjem Onoga koji poznaje sve stvari iz nevidljivog i vidljivog svijeta, Sveznajućeg.*

OSNIVAČI KIRAETA I NJIHOV BROJ

Nakon Poslanikovog, s.a.w.s., preseljenja na Ahiret ashabi su se razili po raznim krajevima gdje su ljude podučavali vjeri prenoseći im, između ostalog, i znanje o učenju Kur'ana onako kako je njih podučavao Poslanik, s.a.w.s. Od ashaba su to znanje usvajali tabi'ini, koji su se sa istim žarom posvetili prenošenju kiraeta- sve radi brižnog čuvanja Allahove, dž.š., Knjige.

Poslije njih se povećao broj učača Kur'ana, koji su se razili po čitavom Daru'l-islamu. Knjige koje su ostale iz toga doba svjedoče da se i broj kiraeta namnožio; neki bilježe čak preko dvadeset ili pedeset njih sa oko hiljadu turuqa i rivajeta.

Ali kada se svi oni saberu, historičari ove tefsirske discipline uzimaju samo sedam njih početnih, onih osnivajućih, mutewatir kiraeta koji ispunjavaju uvjete za takav stepen i koji su, zbog toga ispunjenja, postali poznati. Ti kiraeti su:

- 1) kiraet Abdullaha ibn 'Amira el-Jahsabija (pres. 118. h.),
- 2) kiraet Abdullaha ibn Kethira ed-Darija (pres. 120. h.),

- 3) kiraet Asima ibn Behdele ebi'n-Nedžuda (pres. 127. h.),
- 4) kiraet Ebi 'Amra ibnu'l-'Ala'a (pres. 154. h.),
- 5) kiraet Hamze ibn Habiba ez-Zejjata (pres. 156. h.),
- 6) kiraet Ebi Abdirrahmana Nafi'a ibn Abdirrahmana ibn Ebi Nu'ajma (pres. 169.)
- 7) kiraet 'Alijja ibn Hamze el-Kisa'ija (pres. 189. h.).

Njima se, slijedom kriterija poznatosti (*šuhre*), pridružuju još tri kiraeta:

- 8) kiraet Ebu Dža'fera Jezida ibnu'l-Qa'qa'a el-Medenija (pres. 130.h.),
- 9) kiraet Ebu Muhammeda Ja'quba ibn Ishaqa el-Hadremija (pres. 205.h.),
- 10) kiraet Ebu Muhammeda Khalefa ibn Hišama el-Bezzara (pres. 229.h.).

Zatim slijede još četiri poznata kiraeta:

- 11) kiraet El-Hasena el-Basrija (pres. 110.h.),
- 12) kiraet E'ameša Sulejmana ibn Mehrana (pres. 148.),
- 13) kiraet El-Jezida Jahjaa ibnu'l-Mubareka (pres. 202.h.) i
- 14) kiraet Ibn Muhajsina Muhammeda ibn Abdirrahmana el-Mekkija (pres. 123. h.).

U prvo vrijeme, dakle, bilo je samo sedam poznatih mutevatir kiraeta u različitim pokrajinama Daru'l-islama; tri slijedeća, pa zatim još četiri nastala su širenjem edukacije o kiraetima i to na taj način što su oni koji su preuzimali od prvih imama u kiraetu sami postajali imami. Vremenom je bilo došlo do situacije kada se broj imama i pokrajina enormno povećao; tada je počelo dolaziti do učestalih nepravilnosti i opuštanja u pridržavanju pravila, što će izazvati potrebu za prvim pisanim knjigama u ovoj oblasti, knjigama koje su pripomogle sabiranju mutevatir kiraeta i koje su učvrstile njihova pravila.

Jedni autori takvih rasprava donijeli su uvjete koji se moraju ispuniti da bi kiraet bio poznat, a onda sačinili izbor imama i njihovih kiraeta na osnovu tih uvjeta. Ummet je prihvatio njihove knjige i saglasio se sa njihovim gledištima, bez imalo suprotstavljanja.

Drugi autori su samo registrirali ono što je došlo do njih iz ove oblasti.

Prvi autor koji je napisao knjigu o kiraetima bio je Ebu Abid el-Qasim ibn Sellam (pres. 224.h.), u kojoj je sabrao 25 učača sedam kiraeta.

Poslije njega je to učinio Isma'il ibn Ishaq el-Maliki (pres. 282.h.), autor poznate knjige zvane *Qalun*, koja tretira 20 imama u sedam kiraeta.

Ebu Dža'fer Muhammed ibn Džerir et-Taberi (pres. 310.h.), znameniti mufessir tradicionalnog metoda, u svome iscrpnom tefsiru *El-Džami'u*, navodi preko 20 kiraeta.

Ebu'l-Qasim Jusuf ibn 'Alij el-Hudheli el-Magrebi (pres. 465.h.) napisao je knjigu pod naslovom *El-Kamil* u kojoj je sabrao 50 kiraeta od raznovrsnih imama, te 495 rivajeta i tarika. «Ukupno sam u svome istraživanju, putujući kopnom i morem, od juga ka sjeveru, od krajnjeg zapada pa sve do Fargane u Turkestanu, sreo 365 šejhova,» kaže El-Magrebi u svojoj knjizi.

Ebu Ma'šer Abdulkerim ibn Abdissamed et-Taberi (pres. 478.h.), imam iz Mekke, napisao je knjigu pod naslovom *Suqu'l-'arus* u kojoj je sakupio 1550 rivajeta i tarika.

Posljednji među ovim autorima je Ebu'l-Qasim 'Isa ibn Abdulaziz el-Iskenderi (pres. 629.h.), koji je napisao knjigu pod naslovom *El-Džami'ul-ekberu we'l-bahru'l-ekzheru* koja sadrži oko 7.000 rivajeta i tarika.

Ako se baci letimičan pogled na ove knjige, neće biti teško uočiti kako je, protokom vremena, rastao i broj imama, kiraeta, rivajeta i tarika, a ako se sačini usporedba između današnjih i

kiraeta iz tih stoljeća, primijetiti će se kako je njihov današnji u odnosu na onaj raniji broj samo «kap u moru».

Međutim, imami su definitivno stali na broju sedam mutevatir kiraeta od svih njih, dok su se o još tri kiraeta razišli u pogledu njihove vjerodostojnosti i prihvaćenosti.

Što se tiče četiriju kiraeta iznad broja deset, imami su saglasni u mišljenju da su oni *šadhdh* iako i u njima preteže ono što je vjerodostojno.

(Odlomak iz rukopisne knjige "Sedam "harfova" Kur'ana – Oglеди o jeziku Allahove Knjige")

Dr. Džemal Latić, Associate Professor

THE QIRA'ATS OF QUR'AN AND TAFSIR

Summary

In this work author deals with qira'ats (different and credibly, from Gabriel, p.b.u.h. carried over pronunciations of some Qur'anic words and structures) from tafsir point of view, i.e. from that point of view where the diversity of pronunciation leads to different meanings of ayats. The first part of work brings definitions of qira'ats which are set by the most known researchers in the field, and then it explains the difference between the qira'ats, riwayaats, tariqs and wajh, and especially the important definition of Revelation (Wahy). Further it speaks about causes of differences between qira'ats and shows examples of the different qira'ats and attained semantic differences. The end of the work is dedicated to imams of the qira'ats.

Doc. dr. Zuhdija Hasanović

RAZLIKA IZMEĐU HADISA I SUNNETA

Vrlo često se u klasičnoj literaturi, kao i u jednom broju savremenih djela, pojmovi *hadisa* i *sunneta* poistovjećuju. Oni se u njima pojavljuju kao potpuni sinonimi. Međutim, kada se pogleda njihovo etimološko značenje, njihovo razumijevanje u hadiskoj i drugim islamskim znanostima te povijesno razvijanje koncepta ovih pojmova, onda se dolazi do zaključka da među ovim pojmovima ima velikih dodirnih tačaka, ali i velikih razlika zbog kojih ih je nužno različito razumijevati. Može se reći da, dok u etimološkom smislu riječi *hadis* i *sunnet*, u velikoj mjeri, imaju sasvim suprotna značenja, pa *hadis* označava ono što je novo i nastalo, *sunnet* podrazumijeva ono što traje i ima kontinuitet; u terminološkom smislu, kada se ovi termini upotrebljavaju u značenju islamske tradicije, oni su nekada potpuni sinonimi, a nekada imaju sasvim različita značenja. U svakom slučaju, ne treba smetnuti s uma da *sunnet* ima trostruko značenje i da od njegovog značenja zavisi i međusobni odnos pojmova hadisa i sunneta.

Jezik je po svojoj prirodi dinamičan. To ne znači samo da određene riječi odumiru, a da se druge rađaju, nego da i određeni pojmovi tokom vremena, pod utjecajem različitih društveno-političkih prilika, ideja, misli i svjetonazora, mijenjaju svoju semantičku osobenost.

U tradicionalnom islamskom naslijeđu imamo dosta primjera ovog jezičkog fenomena. Dovoljno je prisjetiti se riječi *es-sejjare* i njene upotrebe u Kur'anu³⁵ i, s druge strane, njenog značenja u

³⁵ **Viš e v.: Qur'ân, Yûsuf, 10. (Prijevodi kur'anskih ajeta**

savremenom jeziku, ili riječi *fikh*. U prvo vrijeme *fikh* ima veoma široko značenje i označava razumijevanje kur'anskih i hadiskih tekstova, odnosno islama, općenito, dok u kasnijim vremenima ona postaje stručni termin i označava jednu od islamskih znanosti čije je zadatak sistematično izvođenje propisa iz izvora šeriata.

Takav je slučaj i sa pojmovima *hadisa* i *sunneta*. Vrlo često se u klasičnoj literaturi, kao i u jednom broju savremenih djela, posebno iz hadiske terminologije, ovi pojmovi poistovjećuju. Oni se u njima pojavljuju kao potpuni sinonimi. Međutim, kada se pogleda njihovo etimološko značenje, njihovo razumijevanje u hadiskoj i drugim islamskim znanostima te povijesno razvijanje koncepta ovih pojmova, onda se dolazi do zaključka da među ovim pojmovima ima velikih dodirnih tačaka, ali i velikih razlika zbog kojih ih je nužno različito razumijevati. O tome šire govorimo u nastavku rada.

1. ETIMOLOŠKO ZNAČENJE POJMOVA HADIS I SUNNET

Riječ *hadis* (mn. *ehadis*) u arapskome jeziku znači *ono što je novo, što je nastalo* (), i time je opozit pojmu *kadim* ().³⁶ Može imati i oblik s istim značenjem. Iz pridjeva *hadis* (*nov, savremen*) postala je imenica pa označava *novinu, novost, ono što se pripovijeda, odnosno prenosi*, bez obzira na količinu, istinitost, moralnost, vrijeme u kojem se desilo (*govor, pričanje, saopćenje*,

citirani su prema: Besim Korkut, *Kur'an s prevodom, Kompleks b' àdim al-úaramayn aš -š arıfayn al-Malik Fahd za š tampanje Muø úafi š arıfa, Madına Munawwara, 1992.)*

³⁶ Viš e v.: Ibn Manòur, *Lisàn al-'Arab*, Dàr Ø àdir, Bayrùt, (bez god. izdanja), II, str. 131.

vijest, obavijest, pripovijest itd.).³⁷ Množina od pojma *hadis* je *ehadis* (), što je nekonvencionalno, jer je uobičajeno da je taj oblik množina pojma *uhduse* () s istim značenjem, a da je množina od *hadis hidsan* () ili *hudesan*, što se veoma rijetko koristi.³⁸

Iako se za govor Uzvišenog Allaha ne uobičava koristiti termin *hadis* (jer on asocira na ono što je novo, samim tim stvoreno), nego *kelam* (), koji je bespočetan (), ipak se ovaj termin u tom značenju može naći kako u Kur'anu, tako i u izjavama muslimana prvih generacija. U Kur'anu (azimuš-šan) se kaže:

{ a }

*Pa zar ćeš ti za njima od tuge svisnuti, ako oni u govor ovaj neće da povjeruju?*³⁹

Abdullah ibn Mes'ud je jednom prilikom rekao:

*Najbolji govor (hadis) jeste Knjiga Uzvišenog Allaha, a najbolji životni put jeste put Muhammeda, s.a.w.s.*⁴⁰

S druge strane, arapska riječ *sunnet* (mn. *sunen*) je višeznačna. Korijen *s-n-n*, iz kojeg je izvedena riječ *sunnet*, sa sobom, prije svega, nosi značenje jasnoće, ispravnosti, kontinuiteta i produžetka prema naprijed. Za etimološko razumijevanje značenja riječi *sunnet* od najveće pomoći je izvedenica *senen*, u značenju jasne staze koja se pruža pravolinijski ispred putnika.⁴¹ Ovom riječju se također može označavati čelo, obline lica ili lice u cijelosti;⁴² može značiti pravac, način, metod, običaj, put, utabanu

³⁷ Više v.: Siddiqi, *Hadith literature: Its Origin, Development and Special Features*, The Islamic Texts Society, Cambridge, 1993., str. 1.

³⁸ **Viš e v.: Ibn Manòur, Lisàn al- 'Arab, II, str. 131.**

³⁹ **Qur'ân**, al-Kahf, 6.

⁴⁰ **Al-Buḫ àrīṣaúú, "Kitàb al-adab"**, br. 5.747.

⁴¹ Više v.: S. M. Yusuf, "The Sunnah: Its Development and Revision", u: Abdar-Rahman Koya, (ured.) *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur, 1996., str. 103.

⁴² **Ibn Manòur, Lisàn al- 'Arab, XIII, str. 224.**

stazu, ustaljeni način ponašanja ili životni put općenito, bez obzira kakav bio.⁴³

U hadisu, kada se govori o vatropoklonicima, stanovnicima Hedžera, stoji:

a

a

Prenio nam je od Malika, od Dža'fera b. Muhammeda b. 'Alija, od njegova oca, da su 'Umeru b. El-Hattabu spomenuti vatropoklonici pa je rekao: *Ne znam kako s njima postupiti*. Na to mu je 'Abdurrahman b. 'Avf rekao: *Svjedočim da sam čuo Božijeg Poslanika, s.a.w.s., kako kaže:*

"Postupajte⁴⁴ s njima kao sa sljedbenicima Knjige!"⁴⁵

Takav ustaljeni način života koji se podrazumijeva pod pojmom *sunneta* može biti ustanovljen od strane pojedinca, grupe ili zajednice.

Sunnet, ili njegova množina *sunen*, spominje se na 16 mjesta u Kur'anu (azimuš-šan). Vrlo često označava način življenja, ponašanje i vladanje protivnika islama koje je bilo karakteristično i za ranije narode:

}
{

⁴³ **Ar-Ràzì, Mup tār aṣ -ṣ Maktaba Lubnàn nàš irùn, Bayrūt, 1995., I, str. 133.**

⁴⁴ Postupati s vatropoklonicima kao sa sljedbenicima Knjige znači garantirati im sigurnost, a od njih uzimati glavarinu (**Abù al-Fatú Nàṣ ir ad-dīn al-Mugrab fī tartīb al-Mu'rab, Maktaba Usàma ibn Zayd, Ýalab, 1979., I, str. 417.**)

⁴⁵ **Màlik b. Anas, Muvañ ñ Dàṣ iúyà' at-turàṣ al-'arabì, al-Qàhira, (bez god. izdanja), I, str. 278. ("Kitàb az-zakàh", br. 616.)**

*Reci onima koji ne vjeruju: ako se okane, biće im oprošteno ono što je prije bilo; a ako se ne okane, - pa zna se šta je s drevnim narodima bilo.*⁴⁶

Ovaj termin u Kur'anu se odnosi i na Božiji nepromjeljivi zakon koji vlada svemirom u cjelini:

{ }

*...jer tako je bilo sa svima onima koji su poslanike protjerali, koje smo prije tebe poslali, i ni ti nećeš naići na odstupanje od zakona Našeg.*⁴⁷

Prema El-Kisaiju, *sunnet* označava trajnost (***ad-dawām***) i istrajavanje u nečemu, dok prema El-Hattabiju ova riječ znači pohvalan način življenja, pa ako se želi ukazati na neprimjeren način života, onda je neophodno upotrijebiti pridjev u tom značenju uz ovu imenicu, kao što se u hadisu kaže:

a

a

a

a

Prenio nam je Muhammed b. ‘Abdumelik b. Ebuš-Ševarib, od Ebu ‘Avanea, od ‘Abdumelika b. ‘Umejra, od el-Munzira b. Džerira, od njegova oca, da je Božiji Poslanik, s.a.w.s., rekao:

*"Ko uspostavi lijepu praksu tako da se ona praktikira nakon njegove smrti, tome se upisuje nagrada kao i nagrada svih onih koji su to prakticirali, a da se od njihove nagrade ništa ne oduzima. A ko, pak, uspostavi lošu praksu tako da se ona čini nakon njegove smrti tome će biti upisan grijeh kao i grijeh svih onih koji su je činili, a da se od njihova grijeha ništa ne oduzima."*⁴⁸

⁴⁶ Qur’àn, al-Anfàl, 38.

⁴⁷ Qur’àn, al-Isrà’, 77.

⁴⁸ Ibn Màç a*ṣ*unân, "al-Muqaddima", br. 199.

Prema drugima, sunnet je uobičajeni način življenja bez obzira bio pozitivan ili negativan,⁴⁹ kako se to spominje u hadisu Božijeg Poslanika, s.a.w.s.,:

a

Prenio nam je Muhammed b. 'Abdulaziz, od Ebu 'Umera es-San'anija iz Jemena, od Zejda b. Eslema, od 'Ata'a b. Jesara, od Ebu Se'ida el-Hudrija, od Vjerovjesnika, s.a.w.s., da je rekao: *"Doista ćete pedalj po pedalj, aršin po aršin, slijediti način življenja onih prije vas tako, kada bi oni ugmizali u guštersku rupu, i vi biste ih slijedili."* Upitasmu: *"Božiji Poslaniče, da li se to misli na način življenja jevreja i kršćana?"* A on reče: *"A koga drugog?!"*⁵⁰

U hadisima Božijeg Poslanika, s.a.w.s., pojam *sunneta* nekada sasvim jasno ukazuje na obavezni način ponašanja:

a

a

Prenio nam je Ebu Ma'mer, od 'Abdulvarisa, od El-Husejna, od 'Abdullaha b. Burejdea, od 'Abdullaha el-Muzenija, od Vjerovjesnika, s.a.w.s., da je rekao:

"Klanjajte prije akšamskog farza!", a onda je u trećem navratu rekao da je to za onoga ko hoće - ne želeći da to ljudi prihvate kao obavezni način ponašanja.⁵¹

⁴⁹ Mu'ammad Taqiyy al-Ÿakīm, *as-Sunna fi aš -š ari'a al-islāmiyya*, Mu'assasa al-ba'ḏa, Teheran, 1402. po H., str. 7.

⁵⁰ Al-Buḏ ḏariḏ aŸŸŸ "Kitāb al-Ḓ umu'a", br. 1.111.

⁵¹ Al-Buḏ ḏariḏ aŸŸŸ "Kitābu'l-'Itiḏ ḏm bi al-Kitāb wa as-sunna", br. 6.775.

Ima mišljenja da je riječ *sunnet* tuđica i da potječe od hebrejske riječi *mišna*, koju jevreji koriste da bi ukazali na skup Izraelovih predaja koje komentarišu *Tevrat* i služe im kao izvor spoznavanja normi *Tevrata*, te da su taj pojam muslimani arabizirali u formi *sunneta* koristeći ga da bi označili cjelinu Muhammedovih, s.a.w.s., predaja i smatrali ga jednim od izvora prava.

Istina je, pak, da se *sunnet* u ovom značenju cjeline Poslanikovih, s.a.w.s., predaja značajnije počinje koristiti tek nakon prvog stoljeća po Hidžri, pa je shvatanje da se radi o preuzetom terminu bez ikakva utemeljenja.⁵²

Na osnovu navedenih etimoloških značenja *hadisa* i *sunneta* može se zaključiti da su riječi *hadis* i *sunnet* izvorno arapske i da u velikoj mjeri predstavljaju suprotnosti, budući da se hadis odnosi na ono što je novo, nastalo, dok sunnet podrazumijeva ono što traje i što ima kontinuitet.

2. TERMINOLOŠKO ZNAČENJE POJMOVA *HADIS I SUNNET*

Dok se pojam hadisa, uglavnom, koristi u hadiskoj terminologiji, pojam sunneta u različitim značenjima spominje se u više islamskih znanosti, pa će tako biti i razmatran.

2.1. Definiranje pojma hadis u hadiskoj terminologiji

⁵² Više v.: Maýmūd Š altutl-*Islām 'aqida wa š ari'apàr aš -š uruq, al-Qāhi*1992., str. 492-493.

U hadiskoj terminologiji pod hadisom se podrazumijeva sve ono što je Poslanik, s.a.w.s., prije ili u toku svoje poslaničke misije rekao, radio ili odobrio kao i njegove moralne i tjelesne osobine. Vrlo često se tome pridodaju riječi i djela ashaba i tabi'ina.⁵³

Hadiski učenjaci naglašavaju da se hadisom smatra ono što se vezuje za Poslanika, s.a.w.s., bez obzira radilo se o njegovim vlastitim riječima ili riječima i djelima ashaba koji govore o njegovim postupcima i tjelesnim i moralnim osobinama, ili su, pak, te riječi i djela ashaba izgovorene, odnosno urađene u njegovom prisustvu i koje je on na različite načine, šutnjom ili određenim gestovima odobrio. Hadisom se, također, mogu smatrati riječi i postupci ashaba i tabi'ina, naravno, ako su u suglasju sa onim što je Poslanik, s.a.w.s., govorio ili radio.⁵⁴

2.2. Definiranje pojma sunneta u hadiskoj terminologiji

Znanstvenici hadisa ističu da se pod *sunnedom* misli na sve ono što se odnosi na poslanički život Muhammeda, s.a.w.s., tj. na riječi, djela, odobrenja, tjelesne i moralne osobine Poslanika, s.a.w.s., na sva njegova stanja mirovanja i kretanja na javi i u snu, bez obzira bila prije ili poslije poslanstva...⁵⁵

To znači da je ono opće značenje pojma *sunneta* kako se razumijeva u jeziku u hadiskoj terminologiji specificirano samo na

⁵³ Više v.: Dr. Nùruddin 'Itr, *Manhaç an-naqd fi ulùm al-ùadið, Dàr al-fikr, Dimaš q, 1992., str. 26.-27.*

⁵⁴ Više o terminološkom značenju hadisa v.: *Qam à al-d ì al-Q àsimì, Qawà'id at-taydið min funùn muø ñ alay al-yadið an-nafà'is, Bayrùt, 1993., str. 61-64.*

⁵⁵ Dr. Muýammad Muø ñ afà al-'Aðan, *Diràsàt fi al-yadið an-nabawì wa ta'rið tadwinih*, al-Maktab al-islàmì, Bayrùt, 1992., I, str. 1.; Dr. Abù Labàba Ýusayn, *Ùl 'ilm al-ùadið bayna al-manhaç wa al-muø ñ al-ilm*, al-garb al-islàmì, Bayrùt, 1997., str. 141.

osobu Božijeg Poslanika, s.a.w.s. Istina, u predislamskom periodu pod *sunnetom* se podrazumijevala cjelokupna *ustaljena praksa plemena*, odn. zajednice, tj. *način njihova življenja*, da bi se kasnije nakon Objave i Allahova (dželle šanuhu) insistiranja da se slijedi uzorno ponašanje Poslanika, s.a.w.s., taj pojam sveo na značenje uzornog života Muhammeda, s.a.w.s.⁵⁶

Amin Ahsan Islahi⁵⁷ definira sunnet kao način života kojem je Poslanik, s.a.w.s., podučavao ljude, teoretski i praktično, i za koji je, budući da on podučava šerijatu, postavio idealne standarde vođenja života kako bi pojedinac mogao nastojati da stekne Allahovo zadovoljstvo kroz potpuno potčinjavanje Njegovim naredbama.⁵⁸

Schacht će, također, u djelu *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* reći da klasična teorija islamskog prava definira *sunnet* kao uzorna djela Vjerovjesnika, s.a.w.s. U tom značenju ovu riječ koristi i Šafija. Kod njega su pojmovi *sunneta* i sunneta Poslanika, s.a.w.s., potpuni sinonimi. I dalje je u upotrebi i šire značenje ovog pojma, ali, istina, veoma rijetko.

2.3. Pojam sunneta u usul-i fikhu

S obzirom da se metodolozi islamskog prava u proučavanju pravnih izvora interesiraju za ono na čemu mogu graditi pravne

⁵⁶ Više v.: Muhammad Zubayr Siddiqi, *Hadīth literature*, str. 2.; M. M. 'Azami, *Studies in hadīth methodology and literature*, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur, 1977., str. 4.; Marilyn Robinson Waldman, "Sunnah", *The Encyclopedia of Religion*, ur. Mircea Eliade, Macmillian Pub. Co., New York, 1987., str. 149.

⁵⁷ Amin Ahsan Islahi, poznati savremeni islamski znanstvenik, umro je 15. 12. 1997. god. u Lahoreu, (Pakistan). Posebno interesovanje iskazivao je za izučavanje koncepta unutarnjeg reda i koherentnosti u Kur'anu. Sačinio je na urdu jeziku tefsir Kur'ana pod naslovom *Tadabbur-i-Qur'an*. (Više v.: <http://amin-ahsan-islahi.org/> od 26.10. 2005. god.)

⁵⁸ Amin Ahsan Islahi, "Difference between Hadith and Sunnah", <http://www.servantsofallah.org/ahadith.htm> od 11.10.2005. godine.

norme, oni pod *Sunnetom* podrazumijevaju samo riječi, djela i odobrenja Božijeg Poslanika, s.a.w.s., ali ne i njegove tjelesne i moralne osobine.⁵⁹

Pojedini islamski znanstvenici, npr. Eš-Šatibi⁶⁰, proširit će razumijevanje *sunneta*, pa će u taj pojam uvrstiti riječi i djela ashaba Božijeg Poslanika, s.a.w.s., dok će ši'itski autori dati sasvim drugačiji koncept *sunneta* smatrajući da su *sunnet* ne samo riječi, djela i odobrenja Božijeg Poslanika, s.a.w.s., nego i svih ostalih imama.⁶¹

2.4. Pojam *sunneta* u fikhu

I unutar fikha postoje različita određenja šta se to može smatrati *sunnetom*. U svakom slučaju, ovaj pojam je opozit pojmu *bid'ata* i označava svaku normu koja ima svoje utemeljenje u šeriatu. Prema jednim to su one radnje koje je Poslanik, s.a.w.s., nekada radio, a nekada izostavljao. Drugi to formuliraju na način da su to radnje koje je i bez opravdanja izostavljao. Prema nekim šeriatskim pravnicima, to su oni postupci koje je Poslanik, s.a.w.s., stalno radio i svega jednom ili dvaput u svom životu izostavio. Treći kažu da je *sunnet* ono za što će čovjek, ako bude prakticirao, imati nagradu, a ako bude izostavljao, bit će prekoren, ružen i kritikovan, ali ne i kažnjen.⁶²

⁵⁹ Muáammad Ibràhìm al-Úafnàwì, *Diràsàt uø ùliyya fì as-sunna an-nabawíyya*, Maktaba wa mañ ba'a al-iš 'à' al-faniyya, al-Muntaza, 1999., str. 12-13.

⁶⁰ Ibràhìm b. Mùsà b. Muáammad al-Lap mì aš -š àñ ibì (u. 790/1388.)- malikijski pravnik. Napisao je viš e djela iz oblasti usuli-i fikha, hadisa i gramatike arapskog jezika (az-Ziriklì, *al-'Alàm*, I, str. 75.).

⁶¹ Muýammad Taqiyy al-Ýakìm, *as-Sunna fì aš -š ari'a al-islàmiyya*, str. 8.; Dr. Muø ñ afà Awliyà'i, "Kratak pregled razvoja hadiske znanosti", *Glasnik VIS-a* (prijevod i napomene Adnan Silajdžić), Sarajevo, 1984., br. 5., str. 620.

⁶² Qàsım b. 'Abdullàh al-Qunawì, *Anis al-fuqahà'*, Dàr al-

Neki šeriatski pravnici će formulirati *sunnet* na način da je to sve što je poteklo od Božijeg Poslanika, s.a.w.s., a nije ni farz ni vadžib.⁶³

U tom smislu razlikuju se dvije vrste *sunneta*, tzv. *sunnet huda*, odn. *es-sunnetul-mu'ekke* (pritrvrđeni sunnet), kao što je učenje ezana, ikameta, obavljanje sunneta i redovnih nafila, te *sunenuz-zewaid*, odn. *es-sunnetu gajrul-mu'ekke* (nepritvrđeni sunnet), kao što je učenje ezana osobi koja pojedinačno klanja, korištenje misvaka i sl.⁶⁴

2.5. Razlike između pojmova hadisa i sunneta u terminološkom definiranju

Iako se na osnovu definicija koje nude hadiski znanstvenici može reći da su pojmovi hadisa i sunneta potpuni sinonimi, ipak se može uvidjeti, uzimajući u obzir njihovu upotrebu i povijesno razumijevanje, da među njima postoje stanovite razlike.⁶⁵

Wensinck⁶⁶ će, ukazujući na te razlike, reći: *Hadis označava usmeno ili pismeno prenošenje Muhammedovih riječi ili postupaka,*

wafà', Ç udda, 1406. po H., I, str. 106.

⁶³ Dr. Muýammad Muø ñ afà al-'Aðan, *Diràsàt fì al-ýadið an-nabawì wa ta'rip tadwinih*, str. 2. Također v.: Š ejh Nuh Ha Mim Keller, "What is the distinction between hadith and sunna?", <http://www.islamfortoday.com/keller05.htm> od 7. 10. 2005. god.

⁶⁴ Viš e v.: al-Ç urç *àñiða'rifàt*, Dàr al-kitàb al-'arabì, Bayrùt, 1405. I, str. 162.

⁶⁵ Više o razlici između hadisa i sunneta v.: Više v.: Adnan Silajdžić, *40 hadisa sa komentaram*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 2005., god., str. 15-16.

⁶⁶ Arent Jan Wensinck (1299/1882-1358/1939)-holandski orijentalist. Bio je profesor arapskog jezika na Leidenu od 1927. god. do kraja života. Posebno se bavio islamskom tradicijom. Sačinio je indeks pojmova iz 14 hadiskih zbirki kojeg je na arapski jezik preveo Muýammad Fu'ad 'Abd al-Bàqì. Pokrenuo je 1925. god. trojezično projekat *Enciklopedije islama* (*Dàira al-ma'àrif*

*dok sunna znači uzorni način na koji je Muhammed govorio ili radio. Prema tome, hadis je vanjska, a sunna unutarnja strana tradicije. Hadis je forma, a sunnet sadržaj.*⁶⁷

Cragg⁶⁸, pak, smatra da se "tradicija kao predmet bilježenja označava pojmom hadisa, dok se kao predmet zaduženja (obligacije) označava riječju sunnet."⁶⁹

*Termini sunna i hadis, kaže Goldziher⁷⁰, moraju se razumijevati različito. Razlika koja se uvijek treba imati u vidu jeste da je hadis usmeno saopćenje koje potječe od Poslanika, dok se sunna, u upotrebi koja preovlađuje u ranoj muslimanskoj zajednici, odnosi na religijske ili zakonske stvari, bez osvrta na to da li one postoje u usmenoj tradiciji ili ne.*⁷¹

al-islâmiyya*)** koje nije uspio privedi kraju, kao ni veoma značajan projekat ***al-Mu'ç am al-mufahras li alfàð al-úadið (Više v.: ***az-Zirikli, al-'Alâm, I, str. 289.***)

⁶⁷ Wensinck, "The Importance of Tradition for the Study of Islam", *The Muslim World*, XI, str. 239. prema: "The Hadith: The Traditions of Islam", <http://www.bible.ca/islam/library/Gilchrist/Vol1/6a.html> od 7. 10. 2005. god.

⁶⁸ Kenneth Cragg - anglikanski biskup Jerusalema. Profesor je filozofije. Proveo je 45 godina na Bliskom istoku. Objavio je preko stotinu naučnih radova i 30 knjiga. (Više v.: http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m1058/is_5_116/ai_53985719 od 27. 10. 2005.)

⁶⁹ Cragg, *The Call of the Minaret*, str. 98 prema: "The Hadith: The Traditions of Islam", <http://www.bible.ca/islam/library/Gilchrist/Vol1/6a.html> od 7. 10. 2005. god.

⁷⁰ Ignaz Goldziher (1266/1850-1340/1921.) - mađarski orijentalist židovskog porijekla. Obrazovao se u Budimpešti, Berlinu i Lajpcigu, a boravio je u arapskim zemljama. Pisao je općenito o islamu, posebno o fikhu i arapskoj književnosti, na njemačkom, engleskom i francuskome jeziku. Neka od tih djela prevedena su i na arapski jezik (***az-Zirikli, al-'Alâm, I, str. 84.***)

⁷¹ I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle A.S., Max Niemeyer, 1890., str. 24. O razlici između terminoloških značenja sunneta i hadisa, također, v.: Dr. ***Imtiyâz Aúmad, Dalâ'il at-tawðiq al-mubakkir li as-sunna wa al-úadið, Dâr al-wafà li añ -ñ ibà'a wa an-naš r wa at-tawzi', al-Qàhira, 1990., str. 102-110.***

3. FORMIRANJE I PRENOŠENJE HADISA I SUNNETA

Vidjeli smo da su, u etimološkom smislu, pojmovi hadisa i sunneta, skoro u potpunosti, različiti, dok su u terminološkom smislu, pogotovo, kod hadiskih znanstvenika, potpuni sinonimi. Govoreći u nastavku o formiranju i prenošenju hadisa i sunneta, vidjet ćemo da se ta etimološka različitost i terminološka bliskost vrlo često prepleću.

3.1. *Formiranje i prenošenje hadisa*

U prvo vrijeme u doba Božijeg Poslanika, s.a.w.s., pod hadisom se nisu podrazumijevale samo riječi Poslanika, s.a.w.s., i informacije o njegovom načinu života, nego i historijske informacije iz predislamske Arabije koje su se odnosile na važne događaje iz njihove povijesti. Još uvijek je u vrlo čestoj upotrebi bila riječ hadis u značenju govora općenito, a ponekad i u značenju nov, odnosno mlad.

Postepeno se riječ hadis sve više odnosi samo na govor Božijeg Poslanika, s.a.w.s. U tom značenju ga koristi Muhammed, a.s., ali i njegovi savremenici. Tako je jednom prilikom Poslanik, s.a.w.s., rekao Ebu Hurejreu da je znao da će ga o tome koga će najviše usrećiti njegov šefa'at na Sudnjem danu upitati prvo Ebu Hurejre-zbog njegove žudnje za hadisom;⁷² drugom prilikom

⁷² Cjeloviti tekst hadisa glasi:

a

a

a

(**Al-Bup ʾarīṣaʾūlū**, "**Kitāb al-ʾilm**", br. 97.)

Omer, r.a., pita prisutne ashabe ko od njih pamti hadis Božijeg Poslanika, s.a.w.s., o smutnji⁷³; a Ebu Hurejre, opet, u trećoj situaciji objašnjava zašto toliko hadisa prenosi od Božijeg Poslanika, s.a.w.s.⁷⁴

Kada orijentalisti govore o hadisu, njegovo nastajanje vežu za vrijeme formiranje pravnih škola. Tako I. Goldziher u svome djelu *Muhammedanske studije (Muhammedanische Studien)* smatra da bi se iz obimnog materijala hadisa teško mogao pouzdano izdvojiti čak jedan dio koji bi se mogao autentično dovesti u vezu bilo s Poslanikom, bilo sa ranom generacijom njegovih ashaba, te bi zato hadis prije trebalo smatrati dokumentom o gledištima i stavovima prvih generacija muslimana negoli dokumentom o Poslanikovu životu i učenju ili učenju njegovih ashaba.⁷⁵

Međutim, nesumnjivo je da je hadis postojao još u vremenu Poslanika. Sasvim drukčije od uobičajenih izjava o korpusu hadisa, njegovo postojanje, u vremenu Muhammeda, s.a.w.s., a i poslije njegove smrti, ne može biti dovedeno u pitanje. Jer narod koji je svakodnevno živio sa Poslanikom morao je razgovarati o njegovim djelima, iskazima i ponašanju; posebno od onoga trenutka kada je pokoravanje Poslaniku bilo naređeno Kur'anom. Poslije njegove smrti izvješća o Poslaniku su morala postati značajnijima i vrijednijima budući on nije bio više među njima. Postavlja se pitanje kako bi Arapi, koji su bili tako glasoviti po svojoj memoriji, mogli zanemariti primopredaju Poslanikova hadisa čiji je sadržaj za njih bio »uzoran« kako Kur'an bilježi. »Odbacivanje ove prirodne pojave«-kako veli Fazlur Rahman-"bilo bi ekvivalentno velikoj nerazumnosti i nelogičnosti, a istovremeno i nanošenje grijeha historiji«.⁷⁶

⁷³ Više v.: **Al-Buḥ ḥiṣṣa**, "Kitāb az-zakāh", br. 1.345.

⁷⁴ **Al-Buḥ ḥiṣṣa**, "Kitāb al-buyū", br. 1.906.

⁷⁵ Fazlur Rahman, *Islam* (preveo: Nedžad Grabus), "Tugra", Sarajevo, 2005., str. 114.

⁷⁶ Ahmed Hasan, "Rani koncept i razvoj sunneta", *Islamska misao* (s engleskog preveo: Adnan Silajdžić), Starješinstvo IZ BiH, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo,

Posebno jak protuargument tvrdnjama orijentalista čine historijski dokazi koji nedvojbeno ukazuju da u vrijeme Božijeg Poslanika, s.a.w.s., njegove riječi nisu samo memorisane, nego su i zapisivane. Prema podacima koje nudi prof. Azami, 52 ashaba je bilježilo hadis, a među njima su najpoznatiji: Abdullah ibn Amr ibn As, Džabir ibn Abdullah, Semure ibn Džundub, Sa'd ibn Ubade el-Ensari, Alija ibn Ebi Talib i Ebu Bekr.⁷⁷

I klasični i savremeni historičari slažu se da je hadis s početka bio bez isnada⁷⁸, koji se vjerovatno pojavio krajem 1./7. stoljeća. To je otprilike vrijeme kada se hadis počeo javljati kao formalizirana pisana disciplina. "Postoje, međutim"-kako ističe Fazlur Rahman-"nepobitni direktni i indirektni podaci da je prije nastanka takve formalne discipline u 2./8. stoljeću taj fenomen (*isnada*) već postojao najmanje od oko 60.-80./682.-702. godine."⁷⁹

Treba podsjetiti da se visoko razvijeni sistem, koji sadrži dva dijela, tekst i isnad (niz prenosilaca), nije mogao pojaviti iznenada, a da mu nije prethodio period rasta tokom kojeg se ne samo tehnički razvijao nego i materijalno širio. Sasvim je prirodno, što se tokom Poslanikova života, koji je bio stup muslimanske Zajednice, počela razvijati nezvanična tradicija. No, poslije Poslanikove smrti hadis je iz nezvaničnog prešao u poluzvanični oblik.⁸⁰ Ovim Fazlur Rahman želi ukazati na činjenicu da su ljudi za vrijeme Poslanikova života, doista, govorili o tome šta je on kazivao ili činio, dok je poslije njegove smrti taj govor postao promišljen i

1985., br. 81., str. 10.

⁷⁷ Više v.: **Dr. Mu'ammad Muo ñ afà al-'Aòamiràsàt fi al-ýadið an-nabawî wa ta'rip tadwînih.**

⁷⁸ Hadis se, u terminološkom smislu, kao što je poznato, sastoji od *metna* (riječi Božijeg Poslanika, s.a.w.s., ili njegovih ashaba koje govore o njemu) i *isnada*, odn. *seneda* (niza prenosilaca koji tu informaciju prenose od Božijeg Poslanika, s.a.w.s., do sastavljača hadiske zbirke).

⁷⁹ Fazlur Rahman, *Islam*, str. 134.

⁸⁰ *Isto.*

svjestan tok budući da je stasala nova generacija za koju je bilo prirodno da se raspituje o Poslaniku, s.a.w.s., kao uzoru.

Tako hadis u početku svoga razvoja ima lokalni karakter. On izvire u Medini (centru i čuvaru tradicije), da bi se kasnije odlaskom ashaba u druge veće gradove islamske države (Mekka, Kufa, Basra i dr.) širio i hadis. Brojna putovanja u potrazi za hadisom, koja su s velikim intenzitetom trajala preko pet stoljeća, od vremena Božijeg Poslanika, s.a.w.s., pa do formiranja prvih škola hadisa u VI st. po H. igrala su veoma značajnu ulogu u širenju hadiske građe.

S obzirom na širenje islamske države za vrijeme emevijske dinastije, rasla je potreba za opsežnijim bilježenjem hadisa kako bi se osobe koje tek primaju islam lakše upoznale sa islamskim principima. Zbog toga, a i zbog činjenice da je bio sve manji broj ashaba, direktnih sudionika onoga što je Poslanik, s.a.w.s., govorio i radio, i da je postojala opravdana bojazan da se autentično Poslanikovo, s.a.w.s., učenje zametne, inicira se zvanično registriranje hadisa, koje je, izgleda bez većih uspjeha, započeo Abdulaziz ibn Mervan⁸¹, a veoma uspješno nastavio njegov sin Omer ibn Abdulaziz.

Nakon tog velikog angažmana brojnih islamskih učenjaka širom islamske države, kakav je teško naći u povijesti, da se prikupi sva hadiska građa, pristupa se njenoj valorizaciji kada nastaju temeljne hadiske zbirke poznate kao *El-Kutubus-sitte*.

3.2. Formiranje i prenošenje sunneta

U predislamskoj Arabiji *sunnetom* se označava "dobro utvrveni put" i odnosi se samo na postupke (a ne i na vjerovanja) koji su bili u skladu s društvenim normama i vrijednostima koje su upravljale društvenim i pojedinačnim životom, ustanovljenim od

⁸¹ O tome više v.: **Dr. Muáammad Ać àć al-Á ~~al-Mabûl~~ al-ýadið: ulûmuhu wa muð ñ alaúðar al-fikr**, Bayrût 1989., str. 176.

strane plemenskih predaka, a koje su označavane kao *muruwwet* (muževnost, ljudskost).⁸² Oni su ih bezuvjetno slijedili, jer su ih prihvatili normama svoga osobnog ponašanja. Lebid b. Rebi'a, u svojoj poznatoj *Mu'allaki*, veli:

a

»On potiče iz plemena kome su njegovi preci ostavili normu ponašanja; svaki narod je imao sunnet i svoga osnivača.«⁸³ Drugim riječima, sunnet je u to vrijeme podrazumijevao odraze životnih pogleda drevnih Arapa u praksi.

Vrlo je bitno skrenuti pažnju da se sunnet u ovo vrijeme odnosi samo na praktičnu dimenziju života, što se u velikoj mjeri podudara sa značenjem koje ova riječ ima u Kur'anu gdje, kao što smo već vidjeli, ukazuje na nepromjenljive zakone u prirodi i društvu koji se provode po volji Allaha, dž.š.⁸⁴

O tome da sunnet ima svoje korijene u praksi predislamskih Arapa govori i Ignaz Goldziher, koji će čak reći da je sunnet idolopoklonički termin koga je islam usvojio.

Međutim, značenje koje je riječ sunnet imala u prvo vrijeme islama se u potpunosti mijenja. Sunnet više ne označava predislamsku, nego Poslanikovu, s.a.w.s., praksu. To nije začuđujuće, jer je zadatak Božijeg Poslanika, s.a.w.s., bio da modificira postojeću arapsku sunnu u skladu s Objavom koju je dobijao, i na taj način je ustanovljavan novi, modificirani kompleks socijalnih normi koji je u skladu sa kur'anskim svjetonazorom. Poslanikov, s.a.w.s., sunnet u islamu ima svoj neposredni izvor u osobi Muhammeda, s.a.w.s. Kur'an, s vremena na vrijeme, upozorava muslimane da su obavezni pokoravati se Poslaniku, s.a.w.s., dok o njegovim postupanjima govori kao o "uzornom

⁸² I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, str. 1-28.

⁸³ Ahmed Hasan, "Rani koncept i razvoj sunneta", *Islamska misao*, br. 78-79., str. 17.

⁸⁴ Više v.: Adis Duderija, "Sunnah and Ahadith - A comparison", <http://www.servantsofallah.org/comparison.htm> od 12. 10. 2005.

ponašanju". Muslimani su, otuda, na osnovu Kur'ana još od prvih dana prihvatili njegov uzorni način življenja platformom svoga osobnog ponašanja. Oni, kako se to zapaža, nisu bili prihvatili onu praksu koja je preovladavala među predislamskim plemenima.⁸⁵

Kur'an eksplicira riječ *usweh* obilježavajući njome *uzorno Poslanikovo življenje*. Konsekventno tome, islamski koncept *sunneta* ne stoji ni u kakvoj vezi sa *sunnom* arapskih predislamskih plemena. Nema sumnje da su mnogi običaji iz predislamskog perioda zaživjeli i u vremenu obznanjivanja islama, jer ih je Poslanik, s.a.w.s., nakon što ih je reformirao, nanovo uveo u modificiranoj formi. Zbog toga su čak i neki predislamski običaji našli mjesta u islamu nakon što ih je Poslanik, s.a.w.s., sankcionirao. Daleko od toga da su ovi običaji bili izvorno inkorporirani u islamsko učenje.⁸⁶

Upotreba termina *sunneta* u značenju Poslanikove, s.a.w.s., uzorne prakse počela je još za života Božijeg Poslanika, s.a.w.s., a i on sam ga je u tom značenju koristio. Krajem II st. po H. u pravnim djelima ovaj termin se koristi skoro isključivo za one norme koje je ustanovio Poslanik, s.a.w.s.,⁸⁷ pa i Margoliouth⁸⁸ zaključuje da se u početku *sunneta* razumijevao kao izvor prava općenito (idealno ponašanje, odn. normativni izvor za zajednicu), da bi u kasnijem periodu njegovo značenje bilo svedeno samo na djela Vjerovjesnika, s.a.w.s.⁸⁹

⁸⁵ Ahmed Hasan, "Rani koncept i razvoj *sunneta*", *Islamska misao*, br. 78-79., str. 18.

⁸⁶ *Isto*.

⁸⁷ M. M. 'Azami, *Studies in hadith methodology and literature*, str. 4.

⁸⁸ David Samuel Margoliouth (1858 - 1940) - engleski orijentalist. Bio je profesor arapskoga jezika na oksfordskom Univerzitetu od 1889. do 1937. godine. Objavio je: ***Rasà'il Abù al-'Ala 1898., Mu'ç am al-adibà' od Yàqùta*** 1907.-1927. Među njegovim poznatijim djelima su: *Mohammed and the Rise of Islam* 1905., *The Early Development of Mohammedanism* 1914. (***Mawsù'a al-mawrid al-úadiða, CD***)

⁸⁹ Margoliouth, *The Early Development of Muhammedanism*, str. 69.-70.;

Sunnet, odn. praksa koja je utvrđena u vremenu Muhammeda, s.a.w.s., zadržala je, manje ili više, svoju autentičnu formu sve do vremena prve četverice *halifa*. Oni su nastojali da kontinuiranu tradiciju zaštite od svih neprimjerenih dodataka. Njihovi sljedbenici su ih konstantno pitali, s obzirom na raznolike probleme, o uzornom Poslanikovu postupanju. Ovakvo izvješće pojedinih ashaba o Muhammedovim, a.s., postupanjima poznato je kao *hadis*. *Hadis* je, prirodno, morao biti suglasan praksi utvrđenoj za vrijeme Poslanikova života. Otuda su se pred muslimane bila otvorila dva puta za saznavanje zbiljskog Muhammedova, a.s., *sunneta*:

1. kontinuirana i, u najvećoj mogućoj mjeri, čista praksa i

2. *hadis*.⁹⁰

Iz ovoga vidimo prvu osnovu razlikovanja termina hadisa i sunneta, kada sunnet još uvijek označava uzornu praksu Božijeg Poslanika, s.a.w.s., a hadis izvješća ashaba o toj uzornoj praksi. Tako se u prvo vrijeme-smatra Fazlur Rahman-"sunnet odnosio na praktična Poslanikova, s.a.w.s., učenja, a nakon njegove smrti na praksu ashaba i sljedećih generacija ako je ona bila u skladu s Poslanikovim, s.a.w.s., osobnim učenjem."⁹¹

Opće je poznato da se praksa najbolje prenosi kroz praksu. Dakle, sve dok je praksa neprekinuta i neukaljana, ona sama za sebe predstavlja dokaz, tj. u pogledu svoje valjanosti ona ne zavisi od njenog dokumentiranja. I zato što je praksa normativna sama po sebi, nije potreban nikakav dokumentirani dokaz ili zakonska odredba mimo nje. Sve što je potrebno jeste sigurnost u pogledu kontinuiteta i čistote prakse, koja je *ipso facto* utemeljena u Božijoj volji. Ovo je upravo način na koji su prvi muslimani na to gledali u

Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, str. 58.; prema: Dr. Muḡammad Muḡ ħ afà al-ʿAḡāḡirāsāt fi al-ýadiḡ an-nabawī wa taʿrīb tadwīnīh str. 7.

⁹⁰ Ahmed Hasan, "Rani koncept i razvoj sunneta", *Islamska misao*, br. 78-79., str. 20.

⁹¹ F. Rahman, *Islam*, str. 75-105.

vrijeme poslije smrti Božijeg Poslanika, s.a.w.s. Prirodno je da su ashabi bili čuvari Poslanikovog, s.a.w.s., *sunneta*. Za sve što su ashabi prakticirali pretpostavljalo se da se radi o nastavku prakse Poslanika, s.a.w.s. Tako je, opet, glavna briga pravovjernih bila podudarnost djela s djelom i dostojanstvena odanost praksi živih primjera *sunneta*. Naredni korak bio je da su se ashabi raspršili i nastanili u različitim krajevima novoosvojene imperije, postajući tako, svako u sferi svoga utjecaja, primjer *sunneta*. Ovi živi primjeri bili su dostavljači žive tradicije, koju je kolektivna volja muslimanske zajednice prihvatila kao živu vjeru.⁹²

Poslije prve četverice halifa, društveni život zajednice je postupno odstupao od čiste i kontinuirane tradicije. U muslimanskoj zajednici su se, među samim muslimanima, pojavile teološke hereze. Svaka sekta je nastojala svoje učenje prikazati sastavnim dijelom izvornog islamskog nauka, tražeći za to potporu u određenim autoritetima... Narod je počeo tako brzo prenositi hadise da su se, za kratko, počeli enormno povećavati. Hereza (*bid'ah*) i opća iskvarenost (*fitnah*) pojačavale su njihovo pojavljivanje u islamu. Bez sumnje se može istaći da emevijske halife nisu bile zainteresirane za očuvanje čistote i kontinuirane uzorne prakse. Cjelokupni sistem zakona postao je privatna stvar, dok su pravni stručnjaci (*muftije*), prema svojim sposobnostima, nastavili sa aktivnošću izgradnje zakona. Sudije i pravni autoriteti, budući da su postavljeni od strane emevijskih upravljača, bili su pod njihovom neposrednom kontrolom. Stoga, to nije pružalo nikakvu garanciju da će decizije, koje su oni izdavali, biti objektivne i valjane.⁹³

Čini se, poslije svega ovoga, da uzorna praksa nije mogla, po završetku ortodoksnoga halifata, preživjeti u svojim praktičnim formama. Sve ovo je upućivalo na potrebu za hadisom kao

⁹² S. M. Yusuf, "The Sunnah: Its Development and Revision", str. 107.

⁹³ Ahmed Hasan, "Rani koncept i razvoj sunneta", *Islamska misao*, br. 78-79., str. 22.

pogodnim sredstvom istinskoga saznanja sunneta. Ako je povjerenje u praksu bilo počelo slabiti, hadis se počeo prihvaćati jediniim putem kroz koji se saznavao Poslanikov sunnet.⁹⁴

Nakon perioda Hulefa-i-rašidina vidimo da hadis nije više samo fragmentarno osvjetljavanje detalja iz Poslanikovog, a.s., uzornog života, nego postaje jedini vjerodostojni način saznavanja tog uzornog Poslanikovog, s.a.w.s., načina življenja.

Poslije vladavine Pravednih halifa, nužno je razlikovati dva drukčija, iako blisko povezana značenja pojma sunneta. Već smo kazali da je kasnijoj generaciji sunnet značio (što i jest njegovo prvobitno značenje) Poslanikovu praksu iz koje i potiče njena normativnost. No, u obimu u kome je tradicija i dalje bila dobrim dijelom «šutljiva» i neverbalna, ta se riječ primjenjivala na ponašanje svake naredne generacije, sve dok je to ponašanje pretendiralo da slijedi Poslanikov obrazac. Jasno je da je druga upotreba ove riječi izvedena iz prve i da su obje povezane načelom *secundum prius et posterius*.⁹⁵

Ranije je rečeno da sunnet doslovno znači «utabana staza», a kao što je i kod staze slučaj, svaki njen dio jest sunnet, bez obzira da li je blizu polazne tačke ili daleko od nje. U pogledu svoje sadržine, kao što ćemo vidjeti, nije se radilo toliko o stazi koliko o riječnom koritu koje neprekidno asimilira nove elemente. Ipak, intencija termina sunnet uvijek je bila usmjerena ka Vjerovjesnikovu obrascu. To poistovjećivanje dva različita značenja sunneta navelo je veći broj savremenih pisaca da tvrde kako sve do 2./8. stoljeća sunnet nije značio Poslanikovu praksu, nego praksu lokalnih muslimanskih zajednica u Medini i Iraku.⁹⁶

Dok su u ranom periodu, kao što smo vidjeli, hadis i sunnet bili istodobni i istovjetni (jer su se isključivo odnosili na Poslanikov, s.a.w.s., uzorni život), neizbježno širenje sadržaja

⁹⁴ Isto, br. 80., str. 13.

⁹⁵ Fazlur Rahman, *Islam*, str. 136.

⁹⁶ Više v.: Fazlur Rahman, *Islam*, str. 136.

sunneta, koje smo opisali, u kategorijama živuće tradicije i individualne interpretacije, kompliciralo je situaciju, i tako je došlo do odvajanja hadisa od sunneta.⁹⁷

Rani pravni tekstovi nam pokazuju da je sunnet bio rabljen u značenju utvrđene muslimanske prakse za koju se tvrdilo da potiče iz vremena Muhammeda, a.s. To je bio razlog zbog koga je sunnet, povremeno, bio nesuglasan sa hadisom a, pokatkada, dokazivan njime. Izjava koju ćemo sada citirati nedvojbeno ukazuje na diferenciju ovih dvaju pojmova: Abdurrahman b. Mehdi (u. 198. god. po H.) je rekao: »Sufjan es-Sevri je imam u *hadisu*, a nije autoritet u *sunetu*, dok je El-Evzai imam u sunnetu, ali nije u hadisu, međutim, Malik b. Enes je imam i u jednom i u drugom.«⁹⁸

Vremenom se, kao što smo vidjeli, muslimanska praksa nije više, *ipso facto*, smatrala sunnetom Poslanika ukoliko nije bila potvrđena autentičnim hadisom. S obzirom na ovakvu situaciju, bilo je lahko shvatiti zbog čega je *isnad* (kontinuirani niz prenosilaca), nakon što je povjerenje u praksu bilo oslabilo i nakon što se muslimanska zajednica moralno iskvarila, dobio tako značajno mjesto u hadisu. Ovo je dovelo do kontroverzi među pravnicima II stoljeća po H. oko pitanja da li će se kao sunnet prihvatiti pojedinačna predaja ili praksa ashaba. Otuda su rane škole prava, uvažavajući pri tome određene probleme, preferirale, kako ćemo to pokazati, postupanja ashaba u odnosu na pojedinačnu predaju.⁹⁹

Oni kažu da je u Medini živjelo otprilike trideset hiljada ashaba. Njihova priznavanja i utvrđena praksa bili su pouzdaniji od bilo koje pojedinačne predaje. Osim toga, hadis je prenosilo, u najboljem slučaju, desetina osoba, dok su praksu poznavale i uvažavale hiljade ljudi pa je zbog toga prema njima, za saznavanje zbiljskoga sunneta put prakse bio pouzdaniji od niza prenosilaca.

⁹⁷ Isto, str. 144.

⁹⁸ Ahmed Hasan, "Rani koncept i razvoj sunneta", *Islamska misao*, br. 78-79., str. 18.

⁹⁹ Isto, br. 78-79., str. 18.

Ovo je bilo, naravno, poređenje dvaju puta saznanja *suneta*; preciznije, *prakse* i *predaje*.

Prema tome, uspostavljanje emevijske uprave otvorilo je novu stranicu u razvoju sunneta. U ovom periodu, područje sunneta je bilo još više prošireno. On je, od sada, obuhvatao odluke administrativne vlasti i konsenzualna rješenja pravnika svake regije. Tragove novih sadržaja *sunneta* nalazimo u nekim saopćenjima ranih autoriteta. Eš-Šejbani vezuje za Muavija i Abdulmelika praksu prihvatanja rješenja na temelju jednoga svjedoka uz zakletvu tužitelja, dok je Malik ovakvu praksu nazvao *sunnetom*. Ibn el-Mukafa (u. 140. god. po H.) saopćava koja krv je mogla biti prolivena na osnovu *sunneta*; međutim, kada je ovaj sunnet bio uže istražen, dobio se odgovor da su Abdulmelik ili neki drugi vladari postupali na ovaj ili onaj način. Ebu Jusuf ukorava El-Evzaija i pravnika iz Hidžaza zbog njihove česte upotrebe sintagme *medatis'-sunna* (*bio je sunnet*). Prema njemu, sunnet na koji se oni pozivaju mogao je biti rješenje tržišnog inspektora ili nekog oblasnog namjesnika.

Sa Ebu Jusufom nastupa period kada hadis, vrlo često, počinje bivati instrumentom dokazivanja sunneta, premda su i hadis i sunnet bili još uvijek odvojeni. Zapravo, ovim je bio pripravljen teren za pojavu i nastup Šafije. Prema Ebu Jusufu, sunnet je obuhvatao ona Poslanikova postupanja koja su, poslije njegove smrti, muslimani bili prakticirali. Otuda, sunnet i hadis, u njegovim raspravama, idu paralelno. On se radikalno suprotstavio prihvatanju usamljenih predaja koje su, s jedne strane, bile protivne dobro poznatom sunnetu, dok su, s druge strane, bile suprotne onim tradicijama koje su bile poznate znalcima Zakona.¹⁰⁰

Tek u vrijeme velikog muslimanskog pravnika Šafije, kao rezultat njegovog utjecaja i liderstva na ovom polju, hadis je postao standardom u cijelom muslimanskom pravu, a sunnetom se jedino smatrao sunnet Poslanika, s.a.w.s., kako je prenesen u predajama.

¹⁰⁰ Isto, br. 81., str. 8.

Šafija ustvrđuje da nijedno zakonsko pravilo ne može biti ustanovljeno ako ono nije utemeljeno na tradiciji, a ako nema tradicije, onda će se do tog pravila doći procesom analogije (*kijasa*) sa drugim predajama koje sadrže relevantan materijal za to pitanje. Prema Šafijevom mišljenju, sunnet se može ustanoviti jedino na osnovu predaja koje sežu do Poslanika, a ne na praksi ili konsenzusu.¹⁰¹

Od tada se sunnet postepeno identifikira sa hadisom i izvodi iz rastućeg korpusa hadiske literature, a sve manje i manje iz prakse zajednice koja je bila utemeljena na živoj tradiciji.¹⁰²

Međutim, Šafija je, neposredno po odlasku iz Medine u Irak, bio svjestan diferencije između Poslanikova sunneta i njegova kasnijeg razvoja. On je, zbog toga, počeo nemilosrdno napadati *'amel* (praksu) poništavajući joj vrijednost autoritativnog *sunneta*. U ovom periodu su se, također, pojavili termini poput *e'immah el-huda*, stvoreni s nakanom ustanovljavanja razlika između pravičnih upravljača i materijaliziranih halifa.¹⁰³

Šafija je bio najjasniji protagonist prihvatanja Poslanikova hadisa u oblasti zakona u najširim razmjerama i kao pravnog principa, dok su njegovi protivnici u pravnim školama tvrdili da osnova zakona treba biti Poslanikov sunnet onako kako je izražen u svojoj živoj aktualnosti, u praktičnoj tradiciji. Oni nisu negirali Poslanikov hadis sam po sebi, ali su tvrdili da Poslanikovo učenje valja tražiti u praksi Zajednice.¹⁰⁴

Čak i Emevije, koji su u svakodnevnom životu vrijeđali mnoge pravne odredbe i koji su uveli mnogobrojne novine kako bi

¹⁰¹ Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, str. 77 prema: "The Hadith: The Traditions of Islam", <http://www.bible.ca/islam/library/Gilchrist/Vol1/6a.html> od 7. 10. 2005. god.

¹⁰² Više v.: Adis Duderija, "Sunnah and Ahadith - A comparison", <http://www.servantsofallah.org/comparison.htm> od 12. 10. 2005.

¹⁰³ Ahmed Hasan, "Rani koncept i razvoj sunneta", *Islamska misao*, br. 80., str. 14.

¹⁰⁴ Fazlur Rahman, *Islam*, str. 146.

podržali vlastitu ideologiju, kao što je proklinjanje 'Alije, r.a., sa minbera, nisu nikada javno pokušali dovoditi u pitanje valjanost od ranije utvrđene pravne prakse ili se tom praksom poigravati.¹⁰⁵

U vrijeme Abasija, pak, nastojalo se sunnet izvoditi iz rastućeg korpusa hadiske literature, koji je - nije zgoreg spomenuti - u međuvremenu bio pod jakim utjecajem brojnih umetanja te političkih i rasnih trvenja u to vrijeme.

Tako je sunnet sve više i više bio vezan za pisanu tradiciju sve dok se s njom ne bude potpuno identificirao sredinom III stoljeća po Hidžri kada je temeljna hadiska literatura našla konsenzus islamskih učenjaka ehl-i-sunneta vel-džema'ata da je legitimna, autoritativna i jedini izvor Poslanikova sunneta i za riječi i za djela.

I zagovornici ehlu'l-kelama željeli su odbaciti verbalnu tradiciju (*hadis*) u prilog žive tradicije. Ali, danas je jedina tradicija ona verbalna, jer živi sunnet, ukoliko ga ima, sada izvlači svoju utemeljenost iz hadisa, kroz koji vodi jedini put našeg kontakta sa Poslanikom, a u osnovi i sa Kur'anom, onako kako je bio objelodanjen i kako ga je Zajednica razumjela. Jer, ako se hadis odbaci u cjelini, time se jednim udarcem odbacuje i sami temelj historijske zasnovanosti Kur'ana.¹⁰⁶

Neki moderni muslimanski znanstvenici željeli bi odstraniti hadis kao nepouzdan, prevaziđeno i kruto pravilo ponašanja, dok Kur'an, kao Riječ Božija, mora sadržavati sve ono što je potrebno za život i ljudsko ponašanje, i on je relevantan za svako vrijeme. Međutim, upravo konciznost Kur'ana omogućila je da se hadis razvije u glavni izvor muslimanskog zakona i prakse. Činjenica da se Muhammedov, a.s., sunnet potpuno identificira sa hadisom čini mogućom situaciju da se ne može odbaciti hadis a da se cijela zgrada islama ne sruši.

¹⁰⁵ S. M. Yusuf, "The Sunnah: Its Development and Revision", str. 115.

¹⁰⁶ Fazlur Rahman, *Islam*, str. 158.

ZAKLJUČAK

Iako se vrlo često u hadiskoj literaturi pojmovi hadisa i sunneta spominju kao istoznačnice, o njihovu značenju i razumijevanju, iz naprijed navedenog, može se zaključiti sljedeće:

- u etimološkom smislu riječi hadis i sunnet u velikoj mjeri imaju sasvim suprotna značenja: dok hadis označava ono što je novo, nastalo i mlado, sunnet podazumijeva ono što traje i ima kontinuitet;
- u terminološkom smislu kada ovi termini označavaju islamsku tradiciju prije svega, treba naglasiti da se sunnet pojavljuje u tri različita značenja:

§ cjelokupni uzorni život Božijeg Poslanika, s.a.w.s., koga njegovi sljedbenici nastoje u svojim životima primijeniti;

§ živa tradicija muslimanske zajednice koja je u prvo vrijeme, sve do kraja vladavine Hulefa-i rašidina, identična prvom pojmu, da bi se nakon unošenja inovacija u vjeru (*bid'at*) i društvenih poremećaja (*fitna*) u muslimanskom društvu sve više razlikovala od Poslanikove, s.a.w.s., normativne prakse, i

§ pojedinačni postupci Božijeg Poslanika, s.a.w.s.; tako se može desiti da određeni hadisi obuhvataju po pet i više *sunneta*, tj. iz njega se može izvesti pet stavova koji imaju karakter praktičnih normi.

S obzirom na prvo značenje sunneta, kada on označava cjelokupni uzorni život Božijeg Poslanika, s.a.w.s., odn. stvarni obrazac ponašanja koji će postati propisanom normom za univerzalno muslimansko društvo, a hadis samo usmenu ili pisanu informaciju o fragmentima toga života, hadis je samo jedan od instrumenata u saznavanju i razumijevanju sunneta, odn. određenih

aspekata ukupnoga Muhammedova, a. s., života. Drugim riječima, hadis je »prijenosno sredstvo« i »sredstvo dokazivanja« sunneta.

Ako se pažnja usmjeri na drugo značenje sunneta, a to je da on predstavlja živuću, aktualnu praksu, prije svega Muhammeda, s.a.w.s., a kasnije i muslimanske zajednice, koja je praksom prenošena sa generacije na generaciju, a hadis na riječi Božijeg Poslanika, s.a.w.s., koje su, usmenim ili pismenim putem, prenošene s koljena na koljeno, ovi pojmovi, onda, označavaju dva različita aspekta, verbalni i praktični, jedne te iste tradicije.

I dok je u prvom slučaju sunnet daleko širi pojam od hadisa; u drugom slučaju su ovi pojmovi ravnopravni; a u trećem slučaju sunnet ima uže značenje od hadisa. Tada on označava samo pojedinačne postupke Božijeg Poslanika, s.a.w.s., a njih više može biti pobrojano u jednom hadisu.

Treba na kraju podsjetiti da i sunnet i hadis potječu od Muhammeda, s.a.w.s., da su izravno vezani za njega te da svoju normativnost crpe od njega, ali da imaju različit karakter (praktični postupci nasuprot pisanih dokumenata koji se uglavnom temelje na usmenom prenošenju) te da im je način širenja i prenošenja drukčiji (sunnet - usmeno i praktično što se temelji na konsenzusu velikog broja ljudi, hadis – usmeno i pismeno od pojedinaca, a u rijetkim slučajevima, od većeg broja prenosilaca).

Dr. Zuhdija Hasanović, Docent

DIFFERENCE BETWEEN HADITH AND SUNNAH

Summary

In classic literature, as well as in a number of contemporary works, the notions of hadith and sunnah are very often identified with each other. In those works they appear as complete synonyms. However, when their etymological meaning is considered, their understanding in hadith and other Islamic sciences and historical development of the concepts of these notions, then we come to the conclusion that these notions have significant adjoining points, and the differences too because of which they are to be differently considered and understood.

It can be said that, while in the etymological sense the words hadith and sunnah, to a large extent, have contradictory meanings, so hadith marks something what is new and newly emerged, sunnah understands something that lasts and has the continuity in the terminological sense. When these terms are used within the meaning of Islamic traditions, they are sometimes complete synonyms, and sometimes have completely opposed meanings.

Anyway, one should have in mind that sunnah has threefold meaning and that the mutual meanings of the notions sunnah and hadith depends on its meaning.

Mr. hfz. Dževad Šošić

TEFSIRSKI ASPEKT KIRA'ETA

Kira'etima Kur'ana muslimani su poklanjali veliku pažnju od vremena Poslanika, s.a.w.s., i njegovih ashaba pa sve do naših dana. Tokom povijesti, veliki broj muslimanskih učenjaka predano je radio na istraživanju svih aspekata kur'anskoga govora ostavljajući iza sebe pisana djela na kojima će nicati generacije učenika, studenata, istraživača i znanstvenika, djela koja muslimani ljubomorno čuvaju i na koja mogu biti ponosni. Jedan od aspekata koji je bio u fokusu njihovog interesovanja svakako je i pitanje različitog čitanja kur'anskog teksta – kira'eta, te njegove implikacije na smisao i značenje određenih kur'anskih riječi, odn. rečenica. Rasvjetljavanjem tefsirskog aspekta kira'eta otkriva se tajna njihove različitosti, otkriva se njihova uloga u dinamiziranju, raslojavanju i proširivanju semantičkog sadržaja kur'anskog teksta, stiče se uvjerenje o redu i harmoniji suodnosa svih komponentama struktuiranih u kur'anski nazm i isključuje se bilo kakva tvrdnja ili sumnja u pogledu autentičnosti kira'eta za koje postoji konsenzus da se po njima Kur'an može učiti.

Tefsirska znanost može se metaforički okarakterizirati kao “majka” kur'anskih znanosti. Tumačenje Kur'ana počelo je sa njegovim objavljivanjem, a njegov primarni cilj bio je razumijeti značenje, smisao i poruke kur'anskog teksta, odnosno dosegnuti intelektualnim i duhovnim naporima do skrivenih riznica njegovih mudrosti. Na razini islamskog prava, tefsir je odigrao značajnu ulogu u teorijskoj konkretizaciji šeri'atskih normi sadržanih u tekstu Kur'ana kao i u uspostavljanju metodološko-pravnih principa pomoću kojih se vršila njihova derivacija.

Tradicijska tefsirska praksa u vrijeme Poslanika, s.a.v.s., koji je bio legalni i legitimni tumač Kur'ana, njegovih ashaba i kasnijih generacija, govori nam da su se mufessiri služili s pet osnovnih izvora¹⁰⁷ u tumačenju Kur'ana:

1. Kur'an-i kerim – Poznato je da su u Kur'anu zastupljeni različiti stilovi izražavanja. U nekim odlomcima određena tematika jezgrovito je izrečena, dok je u drugim odlomcima ta ista tematika opširno izložena. U neki ajetima određena misao samo je spomenuta, dok je u drugim ajetima ona detaljnije objašnjena. U nekim ajetima ili surama nalazimo općenitost i neodređenost, dok u drugim nalazimo specifičnost i konkretnost, itd. Stoga, bilo je neophodno kur'anski tekst sagledavati i tumačiti kao integralnu cjelinu čiji su dijelovi potčinjeni općem semantičkom planu Kur'ana.

2. Poslanikov, s.a.v.s., hadis – Logično je da onaj kome je objavljen Kur'an najbolje razumije i tumači Kur'an. Muhammed, s.a.v.s., nije objašnjavao svojim ashabima značenje svakog ajeta ili svake sure, ali, sudeći po onome što možemo naći u hadiskim zbirkama i tefsirskim djelima, izrekao je mnogo hadisa u tu svrhu. Poslanikov, s.a.v.s., hadis bio je i ostao neprocjenjivo tefsirsko blago bez kojeg tefsirska znanost ne bi bila to što jeste.

3. Mišljenja i stavovi prvih generacija – Ashabi, koji su živjeli uz Poslanika, s.a.v.s., nastojali su shvatiti i zapamtiti svaku njegovu riječ, svaki pokret; bili su sudionici događaja povodom kojih su objavljivani određeni ajeti ili cjeline, izvrsno su poznavali svoj jezik, tako da su sebi priskrbili značajan legitimitet u razumijevanju i tumačenju Kur'ana. Naravno, posebno treba istaknuti imena poznatih mufessira iz te generacije kao što su Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ud, Ubejj b. Ka'b, četverica halifa i dr. U školama ashaba iznikla je i cijela plejada mufessira

¹⁰⁷ Opširnije o tome v.: Dr. Muhammed Husejn ez-Zehebi, *Et-Tefsiru we'l-mufessirun*, bez mjesta i datuma izdavanja, sv. I, str. 37 – 62.

Kur'ana iz generacije tabi'ina koja je iza sebe ostavila ogromno tefsirsko naslijeđe.

4. Israilijati – To su predanja pripadnika ranijih Objava, kršćana i židova, koja su mnogi klasični mufessiri koristili u želji da rasvijetle događaje ili identificiraju ličnosti, gradove, znamenita mjesta iz prošlosti, o čemu Kur'an neodređeno i koncizno govori. No, budući da takva predanja sadrže dosta mitologije, legendi i izmišljotina, korištena su tek toliko da zagase ljudsku znatiželju, a nikako kao relevantan izvor saznanja.

5. Idžtihad – To je, svakako, izvor kojeg su koristili svi mufessiri, u manjem ili većem obimu. Podrazumijeva intelektualne i znanstvene kapacitete koji su se "razlijevali" na sve poznate aspekte tretiranja kur'anskog teksta: tradicionalni, lingvistički, pravni, historijski, filozofski, naučni, književni, sociološki, pedagoški, modernistički itd. Idžtihad je primarni instrument tumačenja Kur'ana. On omogućava da se Kur'an razumije i tumači shodno vremenu, potrebama i prilikama u kojima muslimani žive. Njegov značaj se posebno ističe u modernističkim i postmodernističkim komentarima Kur'ana s obzirom na izazove savremenih tokova razvoja i napretka ljudske civilizacije.

Zavisno od toga koji izvor preferiraju, tefsiri se mogu podijeliti na: tradicionalne, tradicionalno-racionalne i racionalne. Ukoliko se uzme u obzir tematika, aspekti ili metode tumačenja kur'anskog teksta, tefsire bismo mogli okvalificirati kao: lingvističko-kostilističke, pravne, dogmatske, sufijske, filozofske i naučne.

Kira'eti Kur'ana, bar što se tiče klasičnih komentara, bili su važan izvor i metoda u tumačenju Kur'ana. Njihovu poziciju u tefsiru treba posmatrati prvenstveno sa stanovišta njihove vjerodostojnosti. Da bi neki kira'et bio označen kao autentičan, morao je zadovoljiti tri uvjeta koja su postavili islamski učenjaci.¹⁰⁸ Riječ je o slijedećim uvjetima:

¹⁰⁸ V. npr: Ebu Abdullah Abdu'l-Qajjim b. Abdu'l-Gafur es-Sindi, *Safeh a fi*

1. mutevatir predaja – termin koji podrazumijeva ne samo da je određeni kira'et prenesen ispravnim senedom već i da ga prenosi mnoštvo prenosilaca tako da se ne može posumnjati u njegovu autentičnost;

2. saglasnost sa ortografijom Osmanovih mushafa - tj. da je izgovorna realizacija različitih kira'etskih verzija kompatibilna sa kosonantskom matricom kur'anskog pravopisa usaglašenog u vrijeme halife Osmana, r. a., kada je izvršena kodifikacija i umnožavanje Mushafa;

3. usklađenost sa normama gramatike arapskoga jezika, makar u varijanti jedne od priznatih lingvističkih škola.

Sukladno navedenim uvjetima, može se odrediti i tefsirska vrijednost kira'eta. Ukoliko neki kira'et zadovoljava sve tri kriterija, prihvaća se kao autentični kira'et te se njegova upotreba u tefsiru može svrstati u kategoriju tumačenja Kur'ana Kur'anom. Ukoliko je njegov sened vjerodostojan, a njegova realizacija inkompatibilna sa kur'anskom ortografijom, smatra se šazz kira'etom, pa se njegova upotreba u tefsiru može svrstati u kategoriju tumačenja Kur'ana vjerodostojnim hadisima ili izrekama ashaba, drugova Poslanika, s.a.v.s. Međutim, kada se utvrdi da je neki kira'et prenesen nepouzdanom ili sumnjivom predajom, tada i njegova tefsirska upotreba gubi svoju vrijednost i vjerodostojnost.¹⁰⁹

Svaka razlika među kira'etima ne implicira i različito tumačenje kur'anskih ajeta ili riječi. U tom smislu, kira'eti se mogu podijeliti u dvije vrste: 1) kira'eti koji ne posjeduju tefsirske osobenosti i 2) kira'eti koji posjeduju tefsirske osobenosti.

'ul *un el-qira'* **a**, El-Mektebe el-'imda **alijje**, Mekka, 1415. h. g., str. 56 – 68.

¹⁰⁹ V.: Abdu's-Settar Fethullah Se' **il**, *El-Qira'* **a** we 'eseruh **afi** et-tefsir we'l-**ahk am**, D **au**'l-hidžre, Rijad, 1996., sv. I, str. 376.

1) Kira'eti koji ne posjeduju tefsirske osobenosti

Razumljivo je da razlike među kira'etima koje se tiču različitog izgovora konsonanata i vokala, kao što su: *osnovne i izvedene dužine (meddovi)*, *imale (specifične artikulacije fethe)*, *oslabljeni izgovor hemzeta (teshil)*, *potpuni izgovor konsonanta (tahqiq)*, *asimilacija međusobno srodnih ili identičnih konsonanata (idgami)*, itd., nemaju nikakvog utjecaja na značenje riječi, pa, shodno tome, nemaju utjecaja ni u tefsiru. Radi se o fonetskim razlikama i finesama prenesenim iz ondašnjih arapskih dijalekata na jezik Kur'ana putem kira'etâ. U tom kontekstu, može se govoriti o bogatstvu i širini arapskoga jezika, njegovim karakteristikama i odlikama, o melodičnosti i muzikalnosti kur'anskog nazma, što je veoma interesantno jezičko područje.

2) Kira'eti koji posjeduju tefsirske osobenosti

Razlike među kira'etima koje mijenjaju strukturu riječi, njezinu fleksiju ili oblik svakako utječu i na njezino značenje. Te razlike bi se, kada je tefsir u pitanju, mogle svrstati u dvije opće kategorije: a) razlike u formi i značenju riječi među kojima postoji semantička veza i b) razlike u formi i značenju riječi koje se ne mogu unificirati pod zajedničkim semantičkim "krovom", ali ih je moguće dovesti u vezu s nekog drugog aspekta koji ne iziskuje kontradiktornost.¹¹⁰ Navest ćemo po jedan primjer za obje kategorije.

Primjer za prvu kategoriju:

U suri *El-Beqare*, u ajetu koji govori o licemjerima, Uzvišeni Allah kaže:¹¹¹

¹¹⁰ *El-Qira' a we 'eseruh a fi et-tefsir we'l-'ahk am*, cit. djelo, sv. I, str. 379 – 380.

¹¹¹ *El-Beqare*, 10.

a

Njihova srca su bolesna, a Allah njihovu bolest još povećava; njih čeka bolna patnja zato što lažu.

Glagol , na kraju citiranog ajeta, čitan je na dva kira'eta: Nafi', Ibn Kesir, Ebu Amr i Ibn Amir čitali su navedeni glagol u drugoj vrsti - . Asim, Hamza i Kisai primijenili su prvu vrstu tog glagola - . Kira'et u prvoj vrsti znači da su licemjeri lagali u svome obraćanju Poslaniku, s.a.v.s., i vjernicima, dok kira'et u drugoj vrsti znači da su iznosili klevete i laži o Poslaniku, s.a.v.s., i Objavi. Dakle, i jedan i drugi opis svojstven je licemjerima te stoga zaslužuju kaznu nagoviještenu u citiranom ajetu. Kako vidimo, premda se radi o različitim kira'etima i značenjima, ta značenja su komplementarna jer sudjeluju u predstavljanju iste realnosti.¹¹²

Primjer za drugu kategoriju:

Kao primjer kira'etâ koji donose različita značenja kur'anskoj rečenici i koji se ne mogu potčiniti jedanom zajedničkom smislu mogu poslužiti ajeti iz sure El-Isra.¹¹³ U njima je predstavljen susret Musaa, a.s., i Faraona te njihov međusobni dijalog. Polemizirajući sa Faraonom i iznoseći mu jasne dokaze svoga poslanstva, Musa, a.s., kazao je sljedeće:

114

a

Reče: "Ti znaš da ovo nije dao niko drugi nego Gospodar nebesa i Zemlje, kao očigledna znamenja..."

Prema kira'etu kojeg prenosi imam Kisai glagol čita se sa dammom na konsonantu "t" (), što ajetu daje novo značenje:

¹¹² V.: Nasr b. 'Alij eš-Širazi, poznat kao Ibn Ebi Merjem, *El-Mudah fi wudžuh el-qira'at we 'ilelih* Mekka, 1993., sv. I, str. 246.

¹¹³ El-'Isra, 101 – 103.

¹¹⁴ El-'Isra, 102.

“Ja znam da ovo nije dao niko drugi nego Gospodar svjetova, kao očigledna znamenja...”

U kira'etskoj verziji većine imama, Musa, a.s., čini se, ironično izjavljuje kako Faraon zna da su Božija znamenja koja mu je pokazao očigledna i jasna, iako ih Faraon poriče i smatra čarolijom. Prema Kisa'ijevoj kira'etskoj verziji Musa, a.s., nastoji uvjeriti Faraona u svoju nepokolebljivu vjeru i znanje da su dokazi njegovog poslanstva Božanskog porijekla.¹¹⁵ Kako vidimo, dva različita kira'eta mogu dati jednom ajetu dva sasvim drugačija smisla, tako da se stiče dojam da se radi o dva zasebna ajeta. Ali, među njima nema kontradikcije i oprečnosti. Prema tome, kira'eti mogu uvjetovati različita poimanja kur'anskog sadržaja i svestranije sagledavanje njegovih intencija, što ih čini važnom metodom u tumačenju Kur'ana. Najpoznatiji tradicionalni mufessiri, poput Taberija, Ibn Atije i Kurtubija, nisu se libili da u svoje komentare uvrste gotovo sve kira'etske predaje sa semantičkim refleksijama, uključujući njihove stilističke, gramatičke i morfološke osobenosti.

U tekstu koji slijedi bit će predloženi najvažniji aspekti sa kojih se može sagledavati utjecaj kira'eta na tumačenje Kur'ana.¹¹⁶ Riječ je o sljedećim aspektima:

1. proširivanje značenja riječi – Na primjer, Riječi Uzvišenog:¹¹⁷

O, Poslaniče, kazuj ono što ti se objavljuje od Gospodara tvoga, - ako ne učiniš, onda nisi dostavio poslanicu Njegovu...

Riječ sadrži dva kira'eta: Nafi', Ibn Amir, Šu'be, Ebu Dža'fer i Ja'qub čitali su tu riječ u množini (), a ostali imami

¹¹⁵ V.: Abdu'r-Rahman b. Muhammed b. Zendžele, *Hudždžetu'l-qira'at*, Mu'essese er-Risale, Bejrut, 1997., str. 411.

¹¹⁶ Opširnije o tome v.: *El-Qira' a we 'eseruh a fi et-tefsir we'l-'ahk am*, cit. djelo, sv. II, str. 455 – 734.

¹¹⁷ El-Ma'ide, 67.

u jednini (). Kira'et množine ima šire značenje jer upućuje na činjenicu da su prije Muhammeda, s.a.v.s., živjeli i djelovali Božiji poslanici i da je svaki od njih primio poslanicu, kao izvor vjere, upute, zakona i moralnih principa. Vjerski obredi i zakoni razlikovali su se od poslanika do poslanika, ali je njihova matrica bila jedna te ista. Kira'et jednine uzima u obzir i ističe upravo tu matricu (tewhid) kao osnovu na kojoj počiva vjera i pokornost jednome Stvoritelju.¹¹⁸

2. otklanjanje nejasnoće u značenju ajeta – Na primjer, Riječi Uzvišenog:¹¹⁹

a

Glagol imam Kisai čitao je u drugom licu (), a riječ u akuzativu sa *fethom* na konsonantu "b", kao glagolski objekat. Po tom kira'etu, ajet ima sljedeće značenje:

A kada učenici rekoše: 'O, Isâ, sine Merjemin, može li zamoliti Gospodara svoga da nam trpezu s neba spustiti?' – on reče: 'Bojte se Allaha, ako ste vjernici.'

Ostali imami navedeni glagol čitali su u trećem licu, a riječ u nominativu, kao glagolski subjekat, što ajetu daje sljedeće značenje:

A kada učenici rekoše: 'O Isâ, sine Merjemin, može li nam Gospodar tvoj trpezu s neba spustiti?' – on reče: 'Bojte se Allaha, ako ste vjernici.'

Može nam se činiti kako kira'et većine imama upućuje na sumnju Isaovih, a.s., pomagača u Allahovu apsolutnu moć, što bi bilo u kontradikciji sa drugim kur'anskim iskazima u kojima se potvrđuje iskrenost vjerovanja Isaovih sljedbenika. Kisaijev kira'et otklanja tu nejasnoću objašnjenjem kako je u pitanju molba kojom

¹¹⁸ V.: *Hudždžetu'l-qira'at*, cit. djelo, str. 232.

¹¹⁹ El-Ma'ide, 112.

se traži viđenje nadnaravne pojave – trpeze s neba - a nikako sumnja u Allahovu moć.¹²⁰

3. diferenciranje posebnog od općeg značenja – Neke kur'anske riječi imaju općenito značenje, tj. odnose se na mnoštvo likova, stvari ili pojava, ali su u Kur'anu upotrijebljene sa posebnim značenjem. U određenim slučajevima kira'eti mogu poslužiti kao efikasan metod uočavanja takve upotrebe. Na primjer, kur'anski ajet:¹²¹

I jedan od dokaza Njegovih je stvaranje nebesa i Zemlje, i raznovrsnost jezika vaših i boja vaših; to su, zaista, pouke za one koji znaju.

Riječ , sa *fethom* na *l anu*, kira'et je svih imama osim Hafsa, Asimovog ravija.¹²² Ta riječ ima općenito značenje. Odnosi se na sva Allahova stvorenja, na sve vrste svjetova, znanih i neznanih, koji egzistiraju u pojavnom svijetu. Hafsov kira'et , sa *kesrom* na *l anu*, iz te općenitosti izdvaja posebno značenje. Riječ je o razumom obdarenim, učenim ljudima, koji znaju čitati, istraživati, proučavati Božije znakove, dokaze, među koje spadaju i dokazi spomenuti u ajetu.

4. ograničavanje apsolutnih izraza u pojedinim kur'anskim ajetima – U nekim kur'anskim ajetima postoje apsolutni izrazi čiji se pojmovni sadržaj, na osnovu valjanog argumenta, ograničava na određeno svojstvo, broj, stanje i sl. U tom smislu, kira'etske varijante mogu poslužiti kao validna argumentacija. Na primjer:¹²³

¹²⁰ Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Qurtubi, *El-Dž anī' li 'ahkam el-Qur'an*, D a el-hadis, Kairo, 1996., sv. V-VI, str. 341 – 342.

¹²¹ Er-Rum, 22.

¹²² Ebu Bekr Ahmed. b. el-Husejn el-Asbehani, *El-Mebs u fi el-qira'at el-'ašr*, Džedda, 1988., str. 294.

¹²³ El-Kehf, 79.

a

Što se one lađe tiče, - ona je vlasništvo siromaha koji rade na moru, i ja sam je oštetio jer je pred njima bio jedan vladar koji je svaku lađu otimao.

Ajet je citiran prema verziji koju primjenjuju imami deset mutevatir kira'eta. Za razliku od te verzije, evidentirana je verzija (šazz kira'et) Ibn Abbasa¹²⁴ koja odudara od mushafskog pravopisa, a glasi:

...Ja sam je oštetio jer je pred njima bio jedan vladar koji je svaku ispravnu lađu otimao.

U prvoj, mutevatir verziji, izraz - *svaku lađu* - pojmovno je neograničen, tako da se može razumjeti da je spomenuti vladar otimao svaku lađu, bez obzira na njezinu veličinu, izgled i stanje. Međutim, atribut u kira'etu Ibn Abbasa ograničava pojam "lađa" na veoma bitno svojstvo – ispravnost, što znači da je vladar otimao samo "ispravne lađe". No, i bez tefsirskog pojašnjenja što ga nudi kira'et Ibn Abbasa, ne bi bilo teško zaključiti da je riječ o "ispravnoj lađi", jer Hidrov iskaz u ajetu - *I ja sam je oštetio* – jasno upućuje na činjenicu da je vladar otimao samo "ispravne lađe".

5. pojašnjavanje konciznih kur'anskih izraza – Ranije je kazano da kur'anski izraz, pored ostalog, krasi stilska konciznost. Smisao konciznih ajeta razumije se iz samog konteksta ili je, pak, pojašnjen drugim ajetima kazanim o istoj temi u opširnijoj formi. Kira'etske razlike mogu biti u funkciji takvog pojašnjenja. Uzmimo, npr., kur'anski ajet:¹²⁵

I šejtan ih navede da zbog drveta posrnu i izvede ih iz onoga u čemu su bili.

¹²⁴ V.: *El-Džani li 'ahkam el-Qur'an*, cit. djelo, sv. XI-XII, str. 39.

¹²⁵ El-Beqare, 36.

Glagol čitan je na dva kira'eta: sa *elifom* poslije konsonanta “z”, bez *tešdida* na *l anu* - – prema Hamzinom kira'etu. Ostali imami u kira'etima primijenili su verziju suprotno navedenoj, tj. bez *elifa*, sa *tešdidom* na *l anu*, kao što je u citiranom ajetu.

Glagol znači: *ukloniti, odstraniti, udaljiti*,¹²⁶ Shodno tome značenju, Iblis je “uklonio” Adema, a.s., i Havvu sa njihovog mjesta u Džennetu. U tom iskazu postoji konciznost iz koje se ne doznaje kako se to desilo. Glagol , kira'et većine imama, sa značenjem: *učiniti da poklizne, navesti da pogriješi, navratiti na grijeh..*,¹²⁷ pojašnjava kako je Iblis uspio ostvariti izgon Adema, a.s., i Havve iz Dženneta. Prema tom kira'etu, Iblis je nagovorio Adema, a.s., i Havvu na čin grijeha i neposlušnosti Stvoritelju, što je rezultiralo njihovim izgonom iz Dženneta. Navedeni primjer dovoljno govori da razlike među kira'etima ponekad čine komplementarnost u pružanju jasnije vizije onoga o čemu Kur'an kazuje.

ZAKLJUČAK

Poznato je da je prvi i osnovni princip tumačenja Kur'ana – tumačenje Kur'ana Kur'anom. Kur'ansku misao moguće je ispravno razumjeti i interpretirati samo dovoljnim uvidom u njegov integralni nazm, u jezik i stil njegovog izraza. U nekim surama i ajetima određena misao, poruka ili propis jezgrovito su kazani, dok su na drugim mjestima opširno izloženi; negdje su samo spomenuti, a negdje detaljno objašnjeni; negdje nalazimo općenitost i neodređenost, a negdje specifičnost i ograničenost, itd. Stoga je

¹²⁶ Teufik Muftić, *Arapsko-srpskohrvatski rječnik*, Sarajevo, 1973., sv. I, str. 1419., korijen: z w l.

¹²⁷ Isto: sv. I, str. 1389., korijen: z l l.

neophodno kur'anski tekst sagledavati i tumačiti kao integralnu cjelinu, čiji su dijelovi potčinjeni općem semantičkom planu Kur'ana.

Kira'eti, sa svojim morfološkim, gramatičkim, stilističkim i semantičkim osobnostima i razlikama, čine zasebnu tefsirsku disciplinu. Kada se koriste autentične kira'etske verzije u tefsirske svrhe, tefsir je na razini tumačenja Kur'ana Kur'anom. A kada se Kur'an tumači neautentičnim (šazz) kira'etima, tefsir je na razini hadisa ili esera.

S obzirom na tefsirske osobnosti, kira'eti u odnosu na kur'anski tekst mogu imati nekoliko funkcija: a) proširivanje značenja riječi; b) otklanjanje nejasnoće u značenju ajeta; c) diferenciranje posebnog od općeg značenja; d) ograničavanje apsolutnih izraza u pojedinim ajetima; i e) pojašnjavanje konciznih kur'anskih izraza.

Navedeni tekst nameće zaključak kako je kira'ete pogrešno shvaćati samo kao fonetsku raznolikost kur'anskoga govora, osobito izraženu prilikom učenja Kur'ana. Kira'eti su mnogo više od toga. Njihova teorijska važnost, koju smo ukratko predstavili, ispisana je i potvrđena na nebrojenim stranicama najpoznatijih tefsirskih dijela.

Hfz. Dževad ŠošiĆ, M. A. Lecturer

THE TAFSIR ASPECTS OF QIRA'AT

Summary

Since the time of the Messenger, p.b.u.h., and his companions to our days, Muslims have always given great attention to the qira'ats of Qur'an. During the course of history a great number of Islamic scholars has eagerly worked on research of all aspects of Qur'anic discourse leaving behind themselves written works on which new generations of students, researchers and scholars, would emerge, the works that Muslims are proud of and which are jealously cherished by them. One of aspects which were in the focus of their interest is, of course, the question of different reading of Qur'anic text – qira'at, and their implications on sense and meaning of certain Qur'anic words and sentences respectively. Clearing up of tafsir aspects of qira'ats shows the secret of their diversity, their role in dynamism, layers of meaning and widening of semantic contents of Qur'anic text. In addition to that we get the conviction about the order and harmony of interrelations of all components structured in Qur'anic *nazm*. We also exclude any assertion or suspicion on the authenticity of qira'ats for which we have consensus that Qur'an can be read according to their principles.

Mr. Ferid Dautović

F E N O M E N O B J A V E

Wahj (Objava) označava brzi, tajnoviti znak ili tajnoviti razgovor između dvojice. Ona označava i vezu između Boga i čovjeka, kojom Bog objavljuje Svoju poruku. U Kur'anu se kao glagolska imenica i u različitim glagolskim oblicima vezuje za: Objavu poslanicima, nebesima, Zemlji, melecima, nadahnuće čovjeka, životinje, međuljudsko komuniciranje i šejtansko došaptavanje. Ona ima svoj kontinuitet kroz ljudsku povijest što se vidi u suri En-Nisa (163-164). Allah je birao poslanike za ovu časnu misiju. Oni su bili transmiteri i nisu utjecali na Objavu. Kada Objava stigne na Zemlju, postaje dio pojavnog svijeta kao i svaki drugi natprirodni fenomen. Može se čuti uhom, izgovarati ustima, shvatati razumom, doživjeti osjećajem. Objavom Allah, dž.š., ukazuje na Pravu Stazu i opominje na posljedice djela. Otuda je čovjek obavezan uzvratiti zahvalnošću zbog dara koji mu je On dao. Objava je dokaz poslanstva i snažan argument protiv nevjernika na Sudnjem danu.

“Wahj (Objava) je objavljeni Allahov govor poslaniku”

Riječ «weha (ila) – jehi – wahjun» znači: dati znak; poslati glasnika; potajno razgovarati s; otkriti nešto/nekome; objaviti. U infinitivu «wahjun» znači: objava; revelacija /od Boga/; pismo, glas, zvuk.¹²⁸

¹²⁸ Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, Sarajevo, 1997. god., str. 1621.

Riječ *wahj* se u tekstualnoj evidenciji Kur'ana pojavljuje u različitim formama, što otežava njeno definiranje. Ona se u kur'anskim kazivanjima upotrebljava dva puta u formi glagolske imenice *Wahjun*, a mnogo više u glagolskim oblicima koji znače: objavu poslanicima, objavu nebesima, objavu Zemlji, objava melecima, nadahnuće čovjeka, nadahnuće životinje, međuljudsko komuniciranje i šejtansko došaptavanje. U ovom kontekstu, ona bi značila nešto neobično, misteriozno, tajnovito.¹²⁹ Zapravo, to je brzi tajnoviti znak ili vijest,¹³⁰ koja se ne da otkriti običnom ljudskom umu. Otuda je Bog svoju poruku, Svoju Riječ slao preko poslanika ili vjerovjesnika, preko jezika kojim i sam čovjek govori. Objava u biti označava konkretno govorno ponašanje, jezički pojam, koji je djelimično otkrio to vječno Božije svojstvo govora (*kelamullah*).

Neki su islamski mislioci ovo pitanje komunikacije, koja nije na istoj ontološkoj ravni, na istoj razini bivstvovanja i koji nema isti sistem znakova, razumijevali ovako:

El-Kirmani, na primjer, u svom poznatom komentaru El-Buharijeve hadiske zbirke, kaže: «Objava se sastoji u jezičkom komuniciranju između Boga i čovjeka. Ali, teorijski gledano, niti je izmjena riječi (*et-tehawur*), niti podučavanje (*ta'lim*), niti učenje

¹²⁹ I predislamski Arapi su upotrebljavali riječi *ewha*, *juhi* u značenju zboriti, saopćavati neku tajnu. Prvorazredni pjesnik iz predislamskog vremena 'Alqama al-Fahla opisuje sa ugodnom primjesom humora koji prispijeva iz personificiranja, nojev dolazak kući. Ovaj je noj išao negdje daleko od kuće u potrazi za hranom. Iznenada, na kišnom i vjetrovitom danu, noj se sjeća «svoje žene i djece» - tj. sjeća se nojice ženke i njezinih jaja- koje je on ostavio kod kuće. Kiša nekako doprinosi da se on osjeti uznemirenim zbog njih te počinje trčati koliko ga noge nose u pravcu svog doma. Vrača se kući i zatiče svoju porodicu sigurnu i spokojnu. Oslobođen od nemira, noj počinje zadovoljno pričati svojoj ženi. On joj nešto zbori (*juhi*). Šta joj zbori? Niko to osim njih dvoje ne zna: to što joj veli jeste tajna između njih dvoje. V. više: Enes Karić, *Semantika*, str. 257-8.

¹³⁰ V. više: Dr. Subhi Salih, *Mebahis fi ulumi el-Kur'an (Fenomen Objave)*, Bejrut, 2002. god., str. 22-23.

(*te'allum*) moguće ukoliko nije između dvije strane ostvarena naročita vrsta jednakosti, naime relacija/odnos (*munasebat*) između govornika (*el-qail*) i slušatelja (*el-sami'*).¹³¹

Ibni Haldun u svojoj Mukaddimi objašnjava ovaj fenomen ovako: «Ovaj fizički bol, kaže on, u vezi je s činjenicom da je u ovom natprirodnom iskustvu ljudska duša, koja nije po naravi pripremljena da iskušava nešto takvo, prisiljena da trenutačno napusti svoju ljudskost (*el-bešerijeh*) i da je zamijeni melaiketskom (*el-melekijje*), i da za neko vrijeme stvarno postane dio melaiketskog svijeta, sve dok iznova ne zadobije svoju ljudskost.»¹³²

Objava (*wahj*) svjedoči da Bog govori, da je Sebe otkrio posredstvom konkretnog ljudskog, a nekog misterioznog jezika.

«Bog je Sebe otkrio posredstvom jezika, i to ne u nekom misterioznom ne-ljudskim jeziku već u jasnom, ljudima razumljivom jeziku. To je prvotni i najodlučniji čin. Bez ovog prvotnog čina od strane Boga, ne bi bilo istinske religije na zemlji prema islamskom razumijevanju riječi religija.»¹³³

Nijedno svojstvo Uzvišenog Boga nije tako blisko čovjeku, i nije ga moguće tako analizirati, «dotaknuti», čuti i osluhnuti kao Njegov objavljeni govor, koji je spušten u pojavni svijet. «Nijedan Božiji sifati ne možemo djelimično izravno recipirati do Govora. Druga Božija svojstva (istina, pravda, ljepota, dobrota) samo djelimično su nam dostupna i možemo u njima participirati tek u skladu sa ograničenim mogućnostima naše ljudske prirode. Allahov govor možemo naučiti i napamet, raspravljati o njegovoj gramatici, sintaksi i morfologiji i sl. Dakle, nijedno drugo svojstvo Božije nije

¹³¹ Šems el-Din Muhammed b. Jusuf b. 'Ali el- Kirmani (umro 786. po hidžri), *Šerh el-Buhari*, sv. I, Kairo, 1939., str. 28. *Semantika*, str. 268.

¹³² V. više: Ibni Haldun, *El-Mukaddima*, izd. El-Wafi, Kairo, sv. I, str. 346-7.

¹³³ Toshihiko Izutsu, *Komunikativni odnos između Boga i čovjeka (II) – jezičko komuniciranje* - , s engleskog: Enes Karić, *Semantika Kur'ana*, Sarajevo, 1998., str. 250.

nam u takvoj mjeri dostupno koliko nam je dostupan Njegov govor.»¹³⁴

Riječ *wahj* ima svoj kontinuitet kroz cijelu ljudsku i poslaničku povijest, jer je ta riječ upotrebljavana da označi komunikaciju i vezu između Boga i čovjeka, vezu kojom je Bog Dragi ljudima saopćavao Svoju poruku koja bi bila zaboravljena ili iskrivljena (*tahrifu-l-kelimi an mewadi'ih*). To najbolje kazuje sljedeći ajet: «Mi *objavljujemo* tebi kao što smo *objavljivali* Nuhu i vjerovjesnicima poslije njega, a *objavljivali* smo i Ibrahimu, i Ismailu, i Ishaku, i Jakubu i unucima, i Isau, i Ejubu, i Junusu, i Harunu, i Sulejmanu, a Davudu smo dali Zebur – i poslanicima o kojima smo ti prije kazivali i poslanicima o kojima ti nismo kazivali, - a Allah je sigurno s Musaom razgovarao» (En-Nisa; 163-4).

Definirati Objavu, Riječ Božiju, ili volju Njegovu pretočenu u Riječ nije bio nimalo lahak zadatak, koji se postavio pred mufessire. Kao i drugi termini, i ovaj nije bio indefinitan, pa se prihvatila već uobičajena definicija: “*Wahj (Objava) je objavljeni Allahov govor poslaniku.*” Ona je strogo jednostrano, unilateralno komuniciranje i nije nužno verbalno komuniciranje. Kada se uspostavlja jezička komunikacija «slanja dolje», Bog, dž.š., bira jezik kao zajednički znakovni sistem, govori čovjeku, a čovjek sluša Riječi Božije i razumije ih. I to je Objava.

Mnogi ljudi nisu mogli ili nisu htjeli razumjeti feomen Objave pa su je osporavali i nijekali. Međutim, Objava je kao i svaki drugi natprirodni fenomen, koji postaje dio pojavnog svijeta i u njemu se ponaša kao i sve druge prirodne pojave.

«Objava, smještajući se u pojavni svijet, konstituirala se i otjelovila u vidu Riječi, odnosno Knjige. Time je ona postala pojava koja se potpuno uključila u pojavni svijet, i u daljem svom životu podliježe zakonitostima ovog svijeta, kao i sve druge prirodne pojave. Božija riječ se piše slovima kao i sve riječi,

¹³⁴ Enes Karić, *Tefsir-uvod u tefsirske znanosti*, Bosanska knjiga, Sarajevo, 1995. god., str. 19.

izgovara se, prenosi, shvaća, tumači, prima ili ne prima kao i sve druge riječi. Sve što važi za bilo koju drugu riječ važi i za nju. Može se čuti samo uhom, izgovoriti ustima, shvatiti razumom, doživjeti osjećajem itd.»¹³⁵

Kao što istražujemo prirodne pojave, otkrivajući njihove formule i zakonitosti, tako isto istražujemo i izučavamo i Riječ Božiju koja je postala pojava. Svaka pojava, pa i Objava ima svoje ishodište izvan i iza onog manifestacionog, pojavnog, koje je obilježje svake stvari, obilježje bitka i izraz suštine, način njenog očitovanja i potvrđivanja.

«Interesantno, postavlja se pitanje mogućnosti Objave kada je riječ o Kur'anu, a ne postavlja kod drugih pojava, jer sve u osnovi nastaje na principu Objave, naime na principu natprirodnog. Sve pojave imaju strogo određene vlastite formule na osnovu kojih nastaju i razvijaju se. Kur'an kao pojava ima formulu svog nastanka. Ne vidim zaista nikakve razlike u odnosu na izvorište i suštinska pitanja između formula bilo koje pojave. Sve one imaju vanpojavno izvorište i suštinski su našim ograničenim spoznajnim mogućnostima nedokučive.»¹³⁶

To što kod Objave ne možemo otkriti formule nastanka, isto tako ne znamo ni formulu nastanka života; proces nastanka spoznaje i osjećanja i mnogo toga drugog u prirodi je nedokučivo i neobjašnjivo. Nama su dokučive samo vanjske manifestacije, pa i manifestacija Objave, zbog čega nam ostaju neobjašnjivi i nedokučivi fenomeni Božijeg kontaktiranja s ljudima putem Objave.

¹³⁵ Husein Dozo, «Objava – mogućnost i način», *Glasnik VIS-a*, XLI/1976., br. 4, str. 283.

¹³⁶ Isto.

Načini objavljivanja

Prema Kur'anu, postoje tri verbalna načina komuniciranja od Boga do čovjeka, i to: 1) tajanstveno komuniciranje (*wahj*), 2) govorenje iza zastora (*min wera'i hidžabin*), i 3) slanje poslanika (*jursile resulen*).

«Nijednom čovjeku nije dato da mu se Allah obraća osim na jednom od tri načina: nadahnućem, ili iza zastora, ili da pošalje izaslanika koji, Njegovom voljom, objavljuje ono što On želi, - On je, zaista, Uzvišen i Mudar!» (Eš-Šura, 51)

Poslanik u primanju Objave je bio «ljudski instrument Božije Objave»¹³⁷, objekt, transmitter. To znači da je Objavu slušao, ali nije mogao odgovoriti, nije na nju uticao, nije je «bojio» svojim subjektom. Kad se kaže da je bio objekt ili instrument, to ne znači i bukvalno tako, jer se Objava ticala poslanika, jer je on vjerovao u nju, živio njene poruke i prenosio je drugima.

Načine Objave možemo posmatrati kao dvopersonalane, tropersonalane ili, čak, četveropersonalane. To znači da je objavu primao direktno, neposredno, da između Boga i njega nije bio niko kao posrednik (*bigajri wasitatin*), kakvu su Objavu imali Musa, a.s., i Muhammed, s.a.w.s., ili putem sna, kakvu je Objavu imao Allahov prijatelj (*halilullah*) Ibrahim, a.s. Tropersonalan način znači da je između njega i «Boga bio melek koji je prenosio Božiju Riječ, bilo u liku čovjeka, naravnom liku meleka ili poput brujanja zvona», što je bio najčešći, najteži i najbolniji način primanja Objave. U jednoj poznatoj predaji koja seže do Aiše r.a., prenosi se da je Haris b. Hišam pitao Poslanika, a.s.: «Allahov Poslaniče, kako ti dolazi Objava? Poslanik s.a.w.s., je odgovorio: «Ponekad mi dolazi poput zvonjenja zvona (*misle salsaleti-l-džeresi*). To mi je najteži način Objave, i kada (zvonjenje) prestane, ja sam svjestan

¹³⁷ Fazlur Rahman, nav. dj., str. 110.

onoga što je (Džibril) rekao. Ponekad mi se melek ukaže u vidu čovjeka; on mi govori, a ja pamtim šta kaže.»¹³⁸

Četveropersonalan način znači da je sam poslanik bio posrednik između Boga, meleka i ljudi. Božija Objava je morala ići ponad, dalje od poslanika, a.s., jer on nije bio krajnji cilj i krajnja tačka Objave, niti je svrha Objave bila njegovo osobno spasenje; zato on sve što se objavljuje prenosi drugima (teblig). Dakle, poslanik, a.s., je čovjek koji prima i pamti Božiju Objavu i prenosi sve riječ po riječ od datog Govora dalje čovječanstvu. «*Narode moj*» - odgovorio bi on – «*kod mene zablude nikakve nema, nego sam ja poslanik Gospodara svih svjetova! Dostavljam vam poslanice Gospodara moga...*» (El-E'raf, 61-2)

«Dovoljno je sad napomenuti da Objava, kad se na nju gleda iz ovog ugla, nije govorni akt u prirodnom ili uobičajenom smislu te riječi. Krenemo li korak dalje i stavimo apsolutni naglasak na ovaj prvi temelj ovog pojma, Objava postaje teologijska misterija, koju je nemoguće zahvatiti ljudskim analitičkim mišljenjem. Fenomen Objave, u ovom pogledu, jeste nešto u biti misteriozno, nešto što ne dopušta analizu. Naime, to je nešto u šta se samo vjeruje.»¹³⁹

Stanje poslanika u toku Objave

Teško je pojasniti kako je Bog Dragi spuštao svoju Riječ (*kejfijetu-l-inzal*), kako je objavljivao i time uspostavljao komunikaciju s čovjekom. Činjenica je da je za to odabirao ljude ne po zaslugi i ne po porijeklu, govori da ih je pripremao za primanje i slušanje Riječi koju je trebalo prenijeti dalje. I samim odabranicima Božijim nije bilo lahko primanje Objave, kako su sami o tome

¹³⁸ *Buharijina zbirka hadisa*, sažetak sačinio: Abdullatif ez-Zubejdi, prijevod s arapskog: Mehmedalija Hadžić, El-Kalem, Sarajevo, 2004. god., str. 7.

¹³⁹ Toshihiko Izutsu, nav. dj., str. 252.

govorili ili kako su drugi opisivali njihovo stanje u trenucima primanja Objave.

«Primanje wahja obično biva u «insilahu». To je stanje gdje duša nabuja i prevlada tijelo u tolikoj mjeri, da se čini dotičnom subjektu, koji prima wahj, da nema tijela, jer je duša ostala u posve nezatnoj vezi sa tijelom. U tim je časovima tijelo dotičnog primaoca wahja posve mirno i nepomično, kao da je ukočeno (kataleptično), a ipak nije tako. On postane fizički puno snažniji. Kod njega se pojavi velika osjetljivost (hiperestenzija) te on tada može vidjeti u noćnoj tmini, može, zamijetiti treptanje ispod etera, koji su daleko iznad našeg osjećanja (to su treptaji ispod 450 bilijuna u jednoj sekundi), kao što može čuti glasove koji su također daleko izvan domašaja našeg čuvenja (6 vazdušnih njihala u jednoj sekundi). Tada duša, ta Božija svjetlost koja je slična fluidu, počne plivati po višim sferama, po sferama nebeskog svijeta, koji je iznad periferije naših osjetila toliko da, kad bismo bili u blizini dotičnog primaoca wahja, ne bismo ništa zamijetili, osim nekih njegovih vanjskih pojava, kao mirnoću ili znoj na njegovu čelu.

U tim časovima je dotični primalac wahja prožet Božijom voljom prema njoj se kreće i samo nju osjeća u svom srcu. Tada mu je dignut zastor ispred vida i otvoren pogled u nevidljivi svijet.»¹⁴⁰

Da bi se desila komunikacija i relacija (*munasebah*) između Boga i čovjeka, ukoliko je uopće moguća, ona se dešava posredstvom drastične transformacije /preobražaja ili još jasnije naturalizacije čovjekove osobnosti. «Ovdje se događa nešto iznad čovjekove moći, nešto protiv njegove naravi, događa se nešto prisilno u samom čovjeku. To nešto prouzrokuje u čovjeku, najprirodnije, najoštrije boli i muku, ne samo duhovnu nego također čak i fizičku.»¹⁴¹

¹⁴⁰ Prof. Abdurrahman Adil Čokić, *Islam*, Sarajevo, 1924. god. str. 20.

¹⁴¹ Toshihiko Izutsu, nav. dj., str. 269.

Primanje Objave kod Muhammeda, a.s., bilo je najčešće u svjesnom i budnom stanju, ponekad je bilo praćeno određenim fizičkim fenomenima, paroksizmom tijela. Predaje svjedoče da je čelo Poslanika a.s. u toku primanja Objave bilo popunjeno graškama znoja u hladnom danu, da su noge deve koju je jahao tonule u pijesak ili da je bivao u nekoj vrsti polusna ili vizionarskog stanja. Njegova žena Aiša, r.a., prenosi: «Vidjela sam ga kako mu Objava silazi za vrijeme jednoga krajnje hladnoga dana. Njegovo je čelo kiptjelo graškama znoja.»

Hadisi nam govore o Poslanikovom drastičnom trpljenju, fizičkom bolu, osjećaju da je u momentima primanje Objave stiješnjen. Također, hadisi govore da, kad bi Objava dolazila, njegovo bi lice tamnilo, ponekad je lijegao na tle kao da je otrovan ili onesviješćen.

Zanimljiv je opis stanja Muhammeda, a.s., prilikom prve Objave koje opisuje Muhamed Husejn Hejkel: «Progonjen vlastitim pitanjima i još se tresući od straha od onog što je vidio i čuo u pećini, Muhammed je zastao nasred puta kada ga je isti glas pozvao odozgo. Hipnotisan na mjestu, Muhammed je podigao svoju glavu prema nebesima. Vidio je meleka u obliku ljudskog diva preko neba. Za trenutak je želio pobjeći, ali gdje god da je pogledao ili kud god da je bježao, melek je stajao upravo tu, pred njim. U međuvremenu, Hatidžin glasnik ga je tražio, ali ga nije mogao naći jer nije bio u pećini. Pod utiskom onog što je vidio, nakon što je melek nestao, Muhammed se vratio kući. Bio je krajnje preplašen. On je doslovno iskusio *Mysterium Tremendum et Fascinans*.»¹⁴²

Zbog navedenih fenomena, poslanika Muhammeda, a.s., su optuživali, posebno orijentalisti, da je patio od epileptičnih napada. Međutim, sve predaje ukazuju da Poslanik nije imao epilepsiju, a

¹⁴² Muhammed Husejn Hejkel, *Život Muhammeda, a.s.*, prijevod s engleskog: Murat Dizdarević, Muhamed Pašanbegović, Azra Saračević, Hamza Karčić, Ahmed Alibašić i Azra Arnautović, El-Kalem, Sarajevo, 2004, str. 155.

da su se neobična stanja dešavala samo u toku primanja Objave, a nikada prije ili mimo i nezavisno od Objave.

«Bilo bi zaista neobičan oblik epilepsije, koji bi se isključivo ispoljavao istodopce s primanjem Objave u tako moćnim i kreativnim trenucima, a nikad sam po sebi. Naravno ne poričemo mogućnost da neko boluje od epilepsije, a da istodobno bude obdaren sposobnošću doživljavanja duhovnih spoznaja. No, poenta je u tome što bi se bar ponekad moralo dogoditi da se prva pojava ispolji bez druge, čak i ako se druga ne bi mogla ispoljiti bez prve. Konačno, nije vjerovatno da se neka izrazita bolest kao što je epilepsija ne bi mogla sa sigurnošću i bez dvojbe utvrditi u tako razvijenom društvu kao što je mekansko i medinsko.»¹⁴³

Klevete da je Muhammed, a.s., bio u stanju epilepsije obične su potvore i gluposti, jer se zna da osoba u tom stanju ostaje bez memorije, bez pamćenja, i ne može se sjetiti onoga što se dešavalo u tom stanju. Međutim, Poslanikove spoznajne mogućnosti poslije tog stanja bile su pojačane. «Muhammed se sjećao do krajnjih granica preciznosti onoga što je dobijao putem objave i to učio svojim ashabima bez ikakve greške. Štaviše, objava nije uvijek bila praćena paroksizmom tijela. Većina objava dogodila se dok je Poslanik bio savršeno svjestan, u uobičajenom budnom stanju.»¹⁴⁴

Je li Objava neophodna za spoznaju Boga

Dugo su se vodile rasprave o tome da li je Objava neophodna da bi se spoznao i vjerovao Allah, dž.š. O tome su napisane brojne studije, rasprave i knjige.¹⁴⁵ Ma koliko argumenata s kojima smo se susretali negiralo tezu o neophodnosti Objave, za nas je dovoljna činjenica koju bilježi Kur'an da se Allah, dž.š., objavljuje prvom

¹⁴³ Fazlur Rahman, *Islam*, sa engleskog preveo Nedžad Grabus, Sarajevo, 2005., str. 50.

¹⁴⁴ Muhammed Husejn Hejkel, nav. dj., str. 57.

¹⁴⁵ Ibni Tufejl, *Hajj ibni Jaqzan – Živi sin Budnog*,

čovjeku Ademu, a.s., kao prvom poslaniku, u formi *kelimat* – riječi, i da to objavljivanje traje do posljednjeg poslanika Muhammeda, a.s. Objava je dolazila tokom cijele povijesti čovječanstva u različitim formama, kao Risala Salihu, a.s.: “O, narode moj, prenio sam vam poslanicu Gospodara svoga i opominjao vas, ali vi ne volite one koji opominju”, Risala Huđu, a.s.: “Dostavljam vam poslanice Gospodara svoga i ja sam vam iskreni savjetnik”, Suhufi Ibrahimu i Musau: “Ovo zbilja imade u Listinama drevnim, u Listinama Ibrahimovim i Musaovim”, i Kitabi: Tevrat – Musau, a.s., Zebur – Davudu, a.s., Indžil – Isau, a.s., i Kur’an – Muhammedu, a.s. Ebu Zerr je pitao Muhammeda, a.s.: «Kakvi su bili Suhufi Ibrahima, a.s.?» Odgovorio mu je: «Svi su bili u formi poučnih primjera». Zatim ga je pitao o Suhufima Musaovim. On mu je rekao: “Sve su bile poučne lekcije.”

Allah nas upoznaje, također, da su svaki narod i svaka zajednica imali svoga poslanika ili uputitelja (13:7). O nekim od tih poslanika Allah, dž.š., nas upoznaje, govori o njima u Kur’anu; o nekima šuti, neke je za više stepene uzdigao (2:253, 6:165), sa Musaom je govorio (4:164), Ibrahima je uzeo za prijatelja (4:125); Muhammeda, a.s., uzeo je za svog miljenika kome je još za života pokazao mnoge tajne budućeg svijeta (gajba) na Mi’radžu: “Gospodara svoga Znade velike vidio je!” (53:18).

Dakle, sama činjenica da Allah, dž.š., želi i ostvaruje tu posrednu vezu, komunikaciju s čovjekom putem Objave i poslanstva, govori o neophodnosti i nezamjenljivosti Objave i poslanstva. Može li se uopće zamisliti kojim putem bi se kretalo čovječanstvo bez Objave i Uputstva kako živjeti i raditi, kako se ponašati i odnositi prema Bogu, ljudima, životinjama i svemu drugom što je Bog, dž.š., stvorio. Boga, iako bismo mogli spoznati, sigurno, način i formu propisa, suštinu postojanja ne bismo znali. I samu Objavu koju je slao, poslanike, a.s., je zadužio da je u potpunosti realiziraju, slijede i žive njene propise. Zato su poslanici a.s., bili primjeri kako treba slijediti Objavu. Niko od njih se nije izdizao iznad Objave, naređivao i zabranjivao, a da to i sam nije

radio: “Ja ne želim činiti ono što vama zabranjujem, želim samo da dobro činim onoliko koliko mogu!” (11:88). Zato je slijeđenje poslanika bila obaveza, uvjet valjanog i ispravnog vjerovanja i pokornosti Samom Allahu, dž.š.

Objava je dokaz poslanstva. Zato su oni bolesnih srca, licemjeri i nevjernici nijekali Objavu i poslanike, neke od njih i ubijali. Potreba za Objavom i vođstvom poslanika ne prestaje i ne prekida se nikada. Oni koji kažu: Nama je nepotrebna vjera i Objava, oni su, u stvarnosti, nevjernici; oni ne vjeruju u Allaha, dž.š., niti su uvjereni u susret s Njim poslije smrti. Ljudi su ovisni o opskrbi koju im daje Allah, dž.š., kao i o Njegovoj Uputi. Njima je, dakle, potrebna hrana koja održava njihova tijela i ono što hrani i čisti njihovu dušu od prljavština.

Svrha Objave

Svrha slanja svih Objava može se pratiti kroz svrhu slanja posljednje poruke i obraćanja Boga čovjeku, kroz Kur'an. Naime, Allah, dž.š., ističe, da Kur'an koji šalje preko poslanika Muhammeda, a.s., želi da opomene. “A meni se ovaj Kur'an objavljuje da njime vas i one do kojih on dopre opominjem” (6:19).

Kur'an kao naš najsigurniji putokaz i temeljni zakon koji sadrži osnovne apsolutne Božanske direktive spušten je na Zemlju među ljude da im bude putokaz, smjernica i recept življenja. Otuda je musliman obavezan uzvratiti Allahu ono što Mu pripada zbog dara koji mu je On dao. Ko god ne uzvraća svoj dug za svoj dar, osoba je koja nije zahvalna. A najveća moguća nezahvalnost od strane čovjeka je u tome da zaboravi ono što je dužan Allahu, dž.š.: “I ne budite kao oni koji su Allaha zaboravili pa je Allah učinio da i oni zaborave sami sebe! Takvi su grješnici” (59:19). S druge strane, budući da nam je Allah, dž.š., spuštao Objavu i slao poslanike, a.s., jedini put da se odužimo je nepokolebljivo, snažno i odlučno slijeđenje Upute i životnog puta poslanika, a.s. Ono što se duguje Allahu, dž.š., za taj Njegov golemi dar, ne može se uzvratiti na

drugi način. A ako ne uzvratite taj dug, slijeđenjem i zahvalnošću, kazna zbog toga će biti velika kao što je velik i Allahov dar, tj. srazmjerna Njegovom daru. Poslanikova zadaća je da dostavi poruku: "O, Poslaniče! Ti obznani šta ti se od Gospodara tvoga objavi! A ako to ne učiniš, tad poslanicu Njegovu ti obznanio nisi" (5:67), i opominje: "Pa ti opominji, opomena će koristiti!" (87:9); "Pa opominji! Ti si samo opominjatelj, ti nad njima nisi vladatelj!" (88:21-2).

Važnost Objave i poslanstva je i u činjenici da oni nesumnjivo ukazuju na Pravi Put, Pravu Stazu, i poučavaju kako se tim putem ide i šta treba a šta ne treba poduzimati da bi se postigla sreća i da bi čovjek mogao valjano obaviti misiju Allahovog namjesnika na Zemlji. Objava svojom sveobuhvatnom mišlju želi da čovjeku omogući da shvati Allahovu volju i da se uključi u njene tokove.

Objava je tu da pomogne čovjeku njegovati i čuvati urođenu čistu prirodu kojom ga je počastio Stvoritelj, da ga vodi pravom stazom, da ga čuva od ponora i skretanja i da mu, ako skrene, pokaže kako ponovo može zadobiti milost. Ništa ne može pomoći očuvanju duše u njenom fitretu, u kome ju je Allah, dž.š., stvorio, kao Objava i putevi, odnosno životi Allahovih poslanika, a.s.

Kur'an kao Allahova riječ i Knjiga, trasira put islama, sadrži upute kako treba ići tim putem pa da se postigne zadovoljstvo i sreća na oba svijeta. On sadrži sva važna uputstva potrebna čovjeku u svim prilikama i svim vremenima, da bi ostvario pravu sreću. Njegovi principi, uputstva i savjeti su vječito savremeni, živi i aktualni. "I tebi Mi objavljujemo Knjigu kao objašnjenje za sve i kao Uputu, i Milost, i radosnu Vijest za muslimane"(16:89).

Takav njihov karakter proističe iz toga što su vječan izraz apsolutne istine, koja se u vidu Božije volje kroz opći red očituje u svijetu. Kur'an je apsolutna istina izražena u riječi, dok je ta ista istina sadržana u svijetu samo u drugoj formi. Kur'an je, kako ističe

mislilac, svijet koji govori, a svijet je Kur'an koji šuti a Poslanik a.s. je Kur'an koji je hodao.

Objava je orijentir i mjera svih stvari, bez koje bi lutali u ovom prolaznom svijetu, tražeći Pravi Put. Ona je tu kao obećanje dato još našem praocu Ademu, a.s.: "Od Mene će vam doista Uputa dolaziti! Pa, koji budu Uputu Moju slijedili, takvima straha nema, niti će žalosni biti!" (2: 38), ali i zato da na Ahiretu, kada budemo polagali račune za svoja djela, ne bismo imali nikakav argument, opravdanje i ispriku da nismo znali ili da nismo bili obaviješteni. "i poslanicima koji su radosne vijesti i opomene donosili, kako ljudi nikakve isprike pred Allahom ne bi imali nakon što su im poslanici došli! A Allah je silan i mudar" (4:165).

Poruka Objave

"I evo, doista, Moga Puta Pravoga, slijedite njega! I ne slijedite puteve druge pa da vas oni onda u raskol stave spram Puta Njegovoga! Eto, to vam Allah u dužnost stavlja, da biste se bojali Njega" (6:153). Riječi "sirat i sebil", u značenju Put Pravi, su u jednini i jedinstveni su, dok je "subul" upotrijebljen u množini i označava druge, odnosno krive puteve, kojih je mnoštvo.

Ibni Mes'ud kaže: "Poslanik, s.a.v.s., je povukao jednu crtu i kazao: "Ovo je Allahov Put", zatim je pored nje povukao, sdesna i slijeva, više takvih crta i rekao:"Ovo su putevi drugi, a na svakom od njih je šejtan, koji poziva sebi", zatim je proučio gore navedeni ajet (6:153).

Ovo je put kojim se stiže Allahu dž.š., ovo je put kojim je hodao Muhammed, a.s., put svjetla, dobra, ljubavi, ali i muslimanske snage i moći. Slijeđenje i hodanje ovim putem vraća jedinstvo, snagu i moć islamskog ummeta, koja je izgubljena onda kada su zaboravili na Kur'an, kada su ga stavili za leđa i slijedili druge puteve. Slijediti ovaj jedinstveni put, put istine, put hidajeta, u bilo kom vremenu i prostoru, znači biti pod zaštitom Allaha dž.š., Njegov štićenik, prijatelj i miljenik.

Kur'an oslobađa muslimana od potčinjavanja bilo kome drugom osim Allahu, dž.š., Koji ga je stvorio i put dobra i put zla mu jasnim učinio. Najveći i neoprostiv grijeh u koji može zapasti čovjek je širk, vjerovati i smatrati druge Allahu, dž.š., ravnim i jednakim:

“Samo Tebi robujemo i samo od Tebe pomoć tražimo” (1:4).

“Meni robujte vi! Ovo je Put Pravi!” (36:61)

Kur'an, snagom Božije riječi, nadahnjuje, pospješuje i snaži kod čovjeka osjećaj smovrijednosti, jer ga je Allah, dž.š., stvorio u najljepšem obliku. “Mi čovjeka stvaramo u najljepšem skladu” (95:4) Odlikovan je nad mnogim koje je Allah, dž.š., stvorio i vrijednote mu velike darovao: “A sinove Ademove Mi smo zbilja odlikovali, i po kopnu i po moru smo ih raznijeli i ljepotama opskrbili, i nad mnogima koje smo stvorili vrijednotu im veliku darovali!” (17:70). I konačno, Allah, dž.š., je sve potčinio i podredio čovjeku.

“Zar ne vidiš da je Allah sve što je na Zemlji potčinio vama, a i lađu koja plovi morem po Njegovoj odredbi” (22:65).

Od njegova odnosa prema Stvoritelju i Darovatelju ovih vrijednosti i privilegija zavisi i njegov život ovdje i na Ahiretu. “Od Mene će vam doista Uputa dolaziti! Pa, koji budu Uputu Moju slijedili, takvima straha nema, niti će žalosni biti!” (2:38). S druge strane, oni koji Uputu zapostave, zaborave, koji se uzohole i neovisnim osjete, teškim životom će živjeti i kaznu bolnu osjetiti: “A ko se okrene od Opomene Moje, njemu zbilja tjeskobno življenje pripada, a na Danu sudnjem proživjet ćemo ga slijepa. “Gospodaru moj!” – upitat će on- “zašto si me slijepa proživio kad sam već vidjelac bio? “Eto zato jer su ti znaci naši dolazili” – reče On- “pa si ih zaboravljao, a tako ćeš i ti zaboravljen danas biti!” (20:124-6).

Iz kazivanja o prošlim narodima i njihovim sudbinama, još je jedna u nizu poruka Kur'ana, da će i pojedinci i zajednice imati iste sudbine i okončati na isti ili njima sličan način, ako budu slijedili

njihov put – put neposlušnosti, grijeha i oholosti, jer Allahov sunnetullah je nepromjenljiv: “A u Allahovu zakonu nećeš ti nikakve preinake naći” (33:62); “Allah ne mijenja ono na čemu jedan narod jeste, sve dok taj narod ne izmijeni sebe” (13:11); “A Allah kao primjer jedan grad navodi, koji siguran i zadovoljan bi, opskrba mu u izobilju iz mjesta svih dolazi, pa opet na darovima Allahovim nezahvalan bi! I Allah dade da haljine glada i straha okusi zbog onog što su činili!” (16:112).

Ako bih govorio o posljednjoj poruci Kur’ana, a takve nema, nazvao bih je porukom nade, a to je, ustvari, nama dobro poznata riječ i poruka – tewba, kojom Milostivi, Svemilosni ostavlja mogućnost čovjeku da se pokaje za svoju neposlušnost, za svoju nezahvalnost, za svoj grijeh: ”Kod Allaha je primljeno pokajanje onih koji ogavno djelo iz neznanja učine, pa se potom uskoro pokaju. Takvima Allah oprostit će, Allah je Sveznajući i Mudri. Ali nema pokajanja za one koji ogavna djela rade, pa kad jednom takvom smrt dođe, on poviče: “Ja se sada uistinu kajem!” Niti ima pokajanja za one koji umru kao nevjernici! Takvima smo Mi bolnu kaznu pripremili!” (4:17-18).

Tewbom, tom porukom nade, i dobrim djelima grješnik briše prethodno učinjeni grijeh: “Dobra djela zbilja nište ona hrđava! To je Opomena za one koji Opomenu k pameti prihvaćaju” (11:114) a loša djela, grijesi, bivaju zamijenjeni dobrim djelima: “...Osim onih koji se pokaju, i uzvjeruju, i rade dobro, takvima će Allah zla djela njihova u dobra djela promijeniti, a Allah grijehe prašta i samilostan je” (25:70). Muslim bilježi predaju od Abdullaha da su ljudi pitali Allahova Poslanika, a.s.:”Zar ćemo odgovarati za ono što smo radili u predislamskom periodu?” pa im je odgovorio: ”Onaj od vas koji bude dobro radio u islamu neće odgovarati za svoja djela koja je počinio u džahilijetu, dok će onaj koji bude loše radio i u islamu, odgovarati i za ono što je ranije učinio u džahilijetu a i za ono u islamu, zajedno.” Čitao sam da će čovjek odgovarati i za grijehe koje mu je Allah oprostio, ne zbog toga da bi bio kažnjen, nego da ne pomisli da je Allah zaboravio na

njegove grijehe, što potvrđuju ove Allahove riječi: “A zaboravan nije tvoj Gospodar!” (19:64).

Ferid Dautović, M.A., Lecturer

THE PHENOMENON OF REVELATION

Summary

The Revelation (Wahy) means fast, mysterious sign or the mysterious conversation between two men. It also marks connection between God and man by which God announces His message. In Qur'an as the gerund and in different verbal shapes it is connected with: the Revelation to Messengers, skies, earth, Angels, inspiration of man, animals, interpersonal communication and devil whispering. It has continuity through the human history what is seen in the surah En-Nisa, 163-4 ayat.

Allah has chosen Messengers for this honourable mission. They have been transmitters and have not operated on Revelation. When Revelation arrives on the earth it becomes the part of real world as well as every other supernatural phenomenon. It can be heard by ear, uttered by mouth, understood by mind, experienced by sense of feeling. By His Revelation Allah points to True Path and warns on consequences of one's deeds. Therefore man is obligatory to return the gratitude for the Gift which was given by Him. Revelation is the proof of legation and strong argument against the faithless on Doomsday.

Asis. mr. Almir Fatić

METODOLOGIJA, SADRŽAJ, IZVORI I ZNAČAJ SUJUTIJEVOG *AL-ITQANA*

(u povodu 500. godišnjice preseljenja na Ahiret imama
Sujutija)

Ovaj tekst je napisan u povodu petstote godišnjice preseljenja na Ahiret velikog alima, mudžtehida, muhaddisa, pravnika, sufije, filologa i polihistora Dželaluddina es-Sujutija (u. 1505.). Nakon što je navedena kraća biografija Es-Sujutija, u tekstu se ispituje metodologija, sadržaj, izvori i značaj Es-Sujutijevog djela *Al-Itqan fi 'ulumi'l-Qur'an* (Savršenstvo kur'anskih znanosti) u kontekstu tefsirskih znanosti, a koje predstavlja temeljno djelo iz oblasti terminologije tefsira. Gotovo u cjelosti smo predočili i preveli Es-Sujutijev uvod u *al-Itqan*, iz kojeg se najbolje mogu uočiti predmetne teme, kao i Es-Sujutijevi motivi koji su ga ponukali da sastavi takovrsno djelo te njegov odnos prema autoritetima i djelima koja su prije njega napisana. Na kraju smo došli do zaključka da je u djelu *al-Itqan fi 'ulumi al-Qur'an* na najbolji i najobuhvatniji način sumirana terminologija tefsirske nauke bez koje se ne može pristupiti ozbiljnom proučavanju Kur'ana i njegovog svekolikog univerzuma.

KRATKA BIOGRAFIJA IMAMA SUJUTIJA

Hafiz Dželaluddin ebu'l-Fadl 'Abdurrahman b. Ebu Bekr b. Muhammed es-Sujuti eš-Šafi' rođen je 849./1445. godine u Kairu.

Otac mu je umro kad je imao pet godina i sedam mjeseci. Hafiz Kur'ana je postao u osmoj godini svoga života. U tom dobu je počeo učiti napamet određena djela iz raznih islamskih oblasti. Učio je od mnogih glasovitih šejhova. Njegov učenik Ed-Dawudi poimenice navodi pedeset i jednog šejha. On, također, navodi i podatak da je Sujuti napisao preko pet stotina djela,¹⁴⁶ koja su postala poznata i dobro primljena širom Svijeta islama. Sujuti je – neka je na njega Allahov rahmet – bio Božije čudo u brzini pisanja knjiga; njegov učenik Ed-Davudi veli: "Lično sam posmatrao šejha kako u jednom danu piše i provjerava cijela tri sveska knjiga!" Sujuti je, u svoje vrijeme, bio najveći poznavalac nauke hadisa i njenih disciplina: prenosilaca hadisa, rijetkih hadiskih predaja, teksta i lanca prenosilaca te deriviranja šeriatskih propisa iz hadisa. Od njega se prenosi da je izjavio kako je znao dvije stotine hiljada hadisa te "da sam došao i do većeg broja hadisa, i njih bi naučio!" U četrdesetoj godini života Sujuti se intenzivnije posvetio ibadetu, napustio je dunjaluk i one koji za njim žude, prestao je podučavati i izdavati fetve. Nastanio se u kairskoj četvrti, na adi Nila, koja se zove Rewdatu'l-miqjas.¹⁴⁷ Umro je 911./1505.

Ukratko, Sujuti je bio veliki 'alim, mudžtehid, ekspert u hadisu, pravnik, sufija, filolog i polihistor. Autor je kapitalnih djela u skoro svakoj islamskoj disciplini.

¹⁴⁶ O djelima i rukopisima al-Suyutija v. u: Muhammad b. Ibrahim al-Šaybani i Ahmad b. al-Khazindar, *Dalil Makhtutat al-Sujuti*, Kuwait, Manšurat markaz al-makhtutat, 1995.; Dr. G. F. Haddad, *Imam Suyuti*, <http://www.bysiness.co.uk/ulemah/biosuyuti.htm>. U tekstu su dati naslovi 137 al-Suyutijevih djela sa prijevodom na engleski jezik te godinama njihovih izdanja.

¹⁴⁷ Dr. Muhammad Husajn al-Dhehebi, *Al-Tafsir wa al-mufasssirun*, I, al-Qahira, Maktaba Wahba, al-Tab'a al-Thalitha, 1405./1985., 242-243. Šire o al-Sujutiju, društveno-političkim prilikama u kojima je živio, o njegovoj učenosti, njegovim šejhovima i profesorima te o učenicima i djelima v.: Khayr al-Din al-Zirikli, *Al-'Alam*, III, Dar al-'ilm li malayin, Bayrut, 301 i dalje; Ahmed Adilović, *Velikani tefsirske znanosti*, Travnik, Elči Ibrahim-pašina medresa, 2003, 112-129.

U ovom radu naša pažnja je usmjerena na Sujutijevo djelo iz terminologije tefsira¹⁴⁸ (*mustalehatu't-tefsir*) pod naslovom *El-Itqan fi 'ulumi'l-Qur'an* (Savršenstvo kur'anskih znanosti) u kome istražujemo njegovu metodologiju, sadržaj, izvore i značaj u kontekstu tefirskih znanosti.

METODOLOGIJA ITQANA

Metodologiju Sujutijevog *Itqana* najbolje ćemo razumjeti iz njegovog uvoda¹⁴⁹ u ovo djelo. Naime, Sujuti veli da ga je u vrijeme traganja za naukom začudila činjenica da "stariji autoriteti nisu napisali knjigu o vrstama kur'anski nauka, kao što su to učinili u slučaju hadiske nauke."¹⁵⁰ U to vrijeme Sujuti je, kako dalje veli, slušao kad je "učitelj učitelja, najugledniji insan, odabranik Bitka, znak, ugled i izvor vremena, Ebu 'Abdullah Muhjiddin El-

¹⁴⁸ Najvažnija al-Suyutijeva djela iz oblasti tefsira jesu slijedeća: *Al-Durr al-manthur fi al-tafsir bi al-ma'thur* – njegov čuveni tefsir, *Tafsir al-Džalalayn* – tefsir koji je napisao zajedno sa svojim učiteljem Džalal al-Dinom al-Mahallijem, *Hašiya 'ala tafsir al-Bajdawi* – komentar al-Baydawijeve tefsira, *Al-Itqan fi 'ulum al-Qur'an* – djelo koje obrađuje kur'ansko-tefsirke znanosti, *Al-Tahbir fi 'ulum al-tafsir* – drugo djelo iz kur'ansko-tefsirskih znanosti, *Al-Alfiyya fi qira'at al-ašr* – djelo o deset vjerodostojnih kiraeta, *Al-Iklil fi istinbat al-tanzil*, *Tardžuman al-Qur'an fi al-tafsir al-musnad*, *Tanasuq al-durer fi tanasub al-suwer* – o povezanosti i skladu sura, *Hama'il al-zuhar fi feda'il al-suwer* – o vrijednosti sura, *Qatf al-azhar fi kešf al-azhar*, *Mu'tarak al-aqran fi muštarak al-Qur'an*, *Mufhamat al-aqran fi mubhamat al-Qur'an*, *Al-Yad al-busta fi salat al-wusta*, *Mutašabih al-Qur'an*, o 'manje jasnim' ajetima u Kur'anu. Navedeno prema: Ahmed Adilović, n.d., 123-124.

¹⁴⁹ *Al-Itqan* kojim ćemo se koristiti u ovome radu je dvotomno prvo izdanje bejrutske izdavačke kuće Dar al-kitab al-'areb iz 1419./1999. godine, čiji je priređivač i redaktor Ebu 'Abd al-Rahman Fewwaz Ahmad al-Zamarli.

¹⁵⁰ *Al-Itqan*, "Muqaddima al-mu'allif", 40.

Kafejdži,¹⁵¹ rekao da je napisao knjigu o naukama tefsira koja prije nije bila napisana.¹⁵² Sujuti je, prema vlastitim svjedočenju, pročitao ovu obimom neveliku knjigu koja je sadržavala dva poglavlja. Prvo, koje je govorilo o značenju riječi *tefsir*, *te'wil*, *Qur'an* i *suretun*, i drugo, koje je raspravljalo o uvjetima racionalnog tefsira. No, ova knjiga Sujutiju nije puno pomogla niti ga "dovela da željenog cilja." Nakon toga, Sujuti je obaviješten od strane kadije El-Bulqinija¹⁵³ o knjizi njegovog brata Dželaluddina el-Bulqinija,¹⁵⁴ također kadije, pod naslovom *Mewaqi'u'l-'ulum min mewaqi'i'n-nudžum*. Prema Sujutiju, ova knjiga ima "lijepu kompoziciju, dosjetljivo je sabrana, poredana, raspoređena i lijepo napisana."¹⁵⁵ U svom uvodu, Sujuti donosi uvodne riječi autora ove knjige u kome su predstavljene teme koja ona obrađuje. Sujuti smatra da ovo djelo treba dopuniti i "dodati važnije činjenice", pa je on, u tom smislu, napisao djelo *Et-Tahbir fi 'ulumit-tefsir*.¹⁵⁶ U predgovoru ovome svome djelu Sujuti veli:

¹⁵¹ Imam, 'alim, učenjak Muhyiddin abu 'Abdallah Muhammad b. Sulayman b. Sa'id b. Mas'ud al-Hayawi al-Ruhi al-Hanefi, poznat kao al-Kafejdži – rođen 780. h.; napisao slijedeća djela: *al-Baššarah*, *Banat al-aḥḥad fi ša'n al-'itibar*, *Talkhis dżami' al-kabir wa al-mudžta'ma'*, i dr.; umro je u petak navečer četvrtog džumad al-ula 879. h (Ibid., 40).

¹⁵² Ibid., 40.

¹⁵³ Salih b. 'Umar Ruslan b. Nasir b. Salih al-Kanani al-'Asqalani al-Bulqini al-Qahiri al-Šafi' 'alam al-din abu al-Baqa' – fekih, mutekellim, mufessir, muhaddis, prozaik i poet; rođen 791. h., a umro u redžebu 868; napisao: *Al-Qawl al-mufid fi išrat al-tartib bayna kalimataj al-tawhid, Tafsir al-Qur'an...* (Ibid., 40).

¹⁵⁴ 'Abd al-Rahman b. 'Umar b. Rasulan n. Nasir b. Salih al-Qahiri Džalal al-Din abu al-Fadl (763.-824. h.) – mufessir, fekih i metodologičar; napisao: *Tafsir al-Qur'an, Nukat 'ala al-hawi al-sagir lil-Qazwin, Risala fi ma'rifat al-kaba'ir wa al-saga'ir...*(Ibid., 41).

¹⁵⁵ Ibid., 40-41.

¹⁵⁶ Ovo djelo nedavno je štampano. Rukopis je dostupan u: *Al-Khazana al-timuriyya*, prepisan 981. h.; Zbirka rukopisa Kuvajtskog univerziteta (3152-3609); Biblioteka 'Arifa Hikmeta u Medini (169); Aya Sofija u Turskoj (2983). V. Muhammad b. Ibrahim al-Šaybani i Ahmad al-Khazindar, n. d., 31-32.

"Premda ima mnogo nauka, one nailaze na podršku onih kojima srca za njima streme; njihov konac je more čije je dno nespoznatljivo a vrhunac visoka planina čiji je vrh nedosezljiv. Ova knjiga – nakon drugih iz ove oblasti – otvara znalcu vrata na koja kod prethodnika nije pokucao. Prethodnici su zanemarili sabrati ono što je u posljednje vrijeme najljepšom gizdom nagizdano, tj. nauku tefsira, kao što su to uradili sa terminologijom hadisa. Nijedan od starijih autoriteta i savremenika o tome ništa nije sastavio, sve dok se nije pojavio šejhu'l-islam, stub insana, znalac vremena, kadija kadija Dželaluddin El-Bulqini – Allah mu milostiv bio – koji je napisao knjigu pod naslovom *Mewaqi'u'l-'ulum min mewaqi'i'n-nudžum*, koju je znalački uredio i dotjerao; raspodijelio njene odjeljke i podijelio je na način kako to niko prije njega nije uradio; u njoj je donio više od pedeset vrsta značenja podijeljenih u šest poglavlja i o svakoj vrsti temeljito progovorio. Ovo djelo je u duhu onoga što je rekao imam Ebu's-Se'adat b. Ethir u uvodu svoga djela *Nihaje*:¹⁵⁷ 'Sve ima svoga početnika kome niko nije prethodio i svoga izumitelja koga niko nadmašiti neće. Takvih biva malo, a potom se povećaju; bivaju mladi, a zatim ostarje!' Obejani mi se da deriviram vrste znanja na koje prije nije ukazano i da dodam važne činjenice koje nisu razmatrane, pa mi je to pobudilo želju da napišem knjigu iz ove nauke, da saberem – ako Bog da - njezine rijetkosti i dodam njezina značenja sastavljajući je na jedinstven način, kako bih u nastanku ove nauke bio drugi od dvojice i jedan u skupini koja će se iz toga proširiti – kao hiljaditi ili hiljadu drugi – te u nauci tefsira i hadisa postao poznat po njihovom ustrojstvu. I tako se pojavi i zamirisa čaškin cvat ovoga djela, ukaza se i potpuno osvijetli njegov mjesec, izbi njegovo vrelo u sabbah, i njegov pozivatelj pozva na spas – a nazvah ga *Et-Tahbir fi 'ulumi't-tefsir*.'" ¹⁵⁸

Nakon predgovora ovom djelu, slijedi sadržaj njegovih stotinu i dva poglavlja. Ovu knjigu Sujuti je, kako sam navodi,

¹⁵⁷ *En-Nihaje fi garibi'l-hadith*, 1/5.

¹⁵⁸ *Al-Itqan*, "Muqaddima al-mu'allif", 42.

završio 702. po Hidžri. Ipak, očito je da Sujuti, u metodološkom smislu, nije bio zadovoljan rasporedom spomenutog djela. Evo šta on o tome kaže:

*"Nakon toga, naumpalo mi je da napišem jednostavniju i preciznije sabranu knjigu, primjenjujući metod sistematizacije i temeljitijeg ispitivanja. Sve ovo sam činio u uvjerenju da sam jedini u tom poslu, bez nekog prethodnog autoriteta koji je primijenio takvu metodologiju. Ipak, u mislima sam tu ideju neko vrijeme ogođio i dvoumio sam se sve dok nisam saznao da je šejh imam Bedruddin Muhammed b. 'Abdullah ez-Zerkeši¹⁵⁹ u tom smislu napisao sadržajnu knjigu pod naslovom *El-Burhan fi 'ulumi'l-Kur'an*. Tražio sam je, našao i stekao uvid u njen sadržaj. U uvodu autor piše:*

*'Budući da su kur'anske nauke neizbrojive, a njegova značenja neiscrpna, nužno je svratiti pažnju na ono što je čovjek u stanju shvatiti. Pošto je prethodnicima promaklo da sastave knjigu koja bi sadržavala kur'anske nauke – kao što su to uradili u slučaju hadiske nauke – odlučio sam - Allaha radi i Njemu neka je hvala - napisati takvu knjigu sakupivši ono što su o kur'anskim naukama kazali učenjaci koji su duboko prodrli u njegove brazde i izvore. Sakupio sam graciozna značenja (me'anū'-enīqah) i profinjene mudrosti koja srca čudesno zapanjuju, kako bi bile ključ za poglavlja i naslove knjige, suštinski namijenjene mufessiru da mu ukažu na neke tajne i suptilnosti Kur'ana. Knjigu sam naslovio *El-Burhan fi 'ulumi'l-Qur'an*."*

Nakon ovoga, Sujuti u uvodu svome *Itqanu* navodi cjelovit sadržaj Zerkešijevog *Burhana*:

¹⁵⁹ Imam Badr al-Din Muhammad b. 'Abd al-Allah b. Bahadur al-Zarkaši - rođen u Kairu 745. a umro u redžebu 794. h.; napisao: *Al-Burhan fi 'ulum al-Qur'an*, *Al-Idžabat li irad ma istadrakath*, 'aiša 'ala al-sahabat, *Al-Bahr al-muhit fi usul al-fiqh*. V. *Šadharat al-dhahab*, 6/335; *Husn al-muhadara*, 1/185-186.

- 1) povodi objave (*ma'rifetu esbabi'n-nuzul*),
- 2) međusobna povezanost ajeta (*ma'rifetu'l-munasebat bejne'l-ajat*),
- 3) završeci unutar ajeta (*ma'rifetu'l-fewasil*),
- 4) višeznačne i jednoznačne riječi (*ma'rifetu'l-wudžuh we'n-neza'ir*),
- 5) višesmislene, nejasne riječi (*'ilmu'l-mutešabih*),
- 6) značenjski zatamnjene riječi (*'ilmu'l-mubhemat*),
- 7) tajne početka sura (*fi esrari'l-fewatih*),
- 8) završeci sura (*fi khawatimi's-suwer*),
- 9) mekkanski i medinski ajeti i sure (*fi ma'rifeti'l-mekijj we'l-medinijj*),
- 10) prvo što je objavljeno (*ewwelu ma nuzile*),
- 11) na koliko je dijalekata objavljen Kur'an (*ma'rifetu 'ala kem lugaten nuzile*),
- 12) načini spuštanja Objave (*fi kejfijjati inzalihi*),
- 13) sakupljanje Kur'ana i ko ga je od ashaba poznao napamet (*fi bejan džem'ihî we men hafizahu mine's-sahabeh*),
- 14) podjela Kur'ana (*ma'rifeu taqsimih*),
- 15) imena Kur'ana (*ma'rifetu esma'ih*),
- 16) šta u Kur'anu nije objavljeno na hidžaskom dijalektu (*ma'rifetu ma weqa'a fihi gajri lugati'l-hidžaz*),
- 17) šta u Kur'anu nije objavljeno na arapskome jeziku (*ma'rifetu ma fihi min gajri lugati'l-'areb*),
- 18) čudesne, neobične riječi u Kur'anu (*ma'rifetu garibih*),
- 19) naizmjenično nizanjanje tema i motiva u Kur'anu (*ma'rifetu't-tasrif*),
- 20) kur'anski propisi (*ma'rifetu'l-ahkam*),

- 21) zvučkovna strana kur'anskih riječi (*ma'rifetu kewni'l-lafzi ewi't-terkibi ahsen we efsah*),
- 22) izmjena kuranskih riječi dodavanjem ili oduzimanjem (*ma'rifetu ikhtilafi'l-elfazi bi zijadetin ew naqsin*),
- 23) varijante (kiraeti) učenja Kur'ana (*ma'rifetu tewdžihi'l-Qur'ani*),
- 24) pauzalna forma (*m'rifetu'l-waqf*),
- 25) službeno zapisivanje Kur'ana (*'ilm mersumi'l-khatt*),
- 26) fadileti (vrline) učenja i proučavanja Kur'ana (*ma'rifetu feda'ilih*),
- 27) odlike Kur'ana (*ma'rifetu khawwasih*),
- 28) da li su neki dijelovi Kur'ana vrijedniji od drugih (*hel fi'l-Qur'ani šej'un efdal min šej'*),
- 29) kultura ponašanja prilikom učenja Kur'ana (*fi adabi tilawetih*),
- 30) da li je dozvoljeno navoditi kur'anski tekst u knjigama, poslanicama i predavanjima (*fi ennehu hel je jedžuzu fi't-tesanifi we'r-resa'ili we'l-khutabi isti'mal ba'd ajati'l-Qur'an*),
- 31) skriveni primjeri u kur'anskim ajetima (*ma'rifetu'l-emthalil'l-kamini fihi*),
- 32) ajeti u kojima su sadržani kur'anski propisi (*ma'rifetu'l-ahkam*),
- 33) rasprave u Kur'anu (*ma'rifetu džeđlih*),
- 34) derogirani i derogirajući ajeti (*ma'rifetu nasikhihi we mensukhihi*),
- 35) raznovrsne sumnje ili pretpostavke (nevjernika) o kojima govori Kur'an (*ma'rifetu muhemi'l-mukhtelif*),
- 36) jasni, nedvosmisleni ajeti (*ma'rifetu'l-muhkemi mine'l-mutešabih*),

- 37) tretiranje nejasnih ajeta koji govore o Božijim svojstvima (*fi hukmi'l-ajati'l-mutešabihatu'l-waridat fi's-sifat*),
- 38) nadnaravnost i nenadmašnost Kur'ana (*ma'rifeu i'džazih*),
- 39) vjerodostojnost prenošenja Kur'ana (*ma'rifetu wudžubi mutewatirih*),
- 40) slaganje Kur'ana i sunneta (*fi bejan mu'adadeti's-sunneti'l-Kitabi*),
- 41) tefsir (tumačenje vanjskog smisla) Kur'ana (*ma'rifetu tefsirih*),
- 42) aspekti kur'anskih oslovljavanja (*ma'rifetu wudžuhi'l-mukhatabat*),
- 43) «stvarni» i metaforički govor u Kur'anu (*bejan haqiqatih we medžazih*),
- 44) alegorije i aluzija u Kur'anu (*fi'l-kinajat we't-ta'rid*),
- 45) podjela govornih smislova (*fi aqşam ma'na'l-kelam*),
- 46) kur'anski stilovi (*fi dhikr ma tejessere min esalibi'l-Qur'an*),
- 47) partikule (*fi ma'rifeti'l-edewat*).¹⁶⁰

Koliko se Sujuti okoristio ovim djelom u metodološkom i sadržajnom smislu najbolje uočavamo iz njegovih slijedećih riječi u *Itqanu*:

"Kada sam se susreo sa ovim djelom, mnogo sam se obradovao i Allahu zahvaljivao. To mi je ojačalo namjeru da obejanim ono što sam namjeravao te sam napisao ovu veliku knjigu, očigledni dokaz čije su koristi i savršenstva mnogostruka. Poglavlja sam podijelio onako kako su ona raspoređena u Burhanu; neka sam premetnuo u druga i rasporedio ih tako da budu jasna; dodao sam i neka nova značenja, osobenosti, pravila i rijetkosti – kako bi se uši time naslađivale – a naslovio sam je El-

¹⁶⁰ *Al-Itqan*, "Muqaddima al-mu'allif", 46-47.

Itqan fi 'ulumi'l-Qur'an (Savršenstvo kur'anskih znanosti). Vidjet ćeš – ako Bog da – čitajući ovu knjigu, da je ona jedinstvena; ko se napije s njenog izvora, nikada poslije neće ožednjeti. Napisao sam je kao uvod velikom tefsiru (Et-Tefsiru'-kebir) na kojem radim, a kojeg sam nazvao Mudžme'u'l-bahrejn we matle'ul-'bedrejn – el-džami' li tahriri'r-riwajeti we taqriri'd-dijareti."¹⁶¹

SADRŽAJ ITQANA

Sujuti u uvodu svoga *Itqana* navodi slijedeće teme koje će obrađivati na njegovim stranicama:

1. mekkanski i medinski ajeti i sure (*ma'rifetu'-mekkijj we'l-medinijj*),
2. ono što je objavljeno «kod kuće» i ono što je objavljeno «na putu» (*ma'rifetu'l-hadarij we's-seferijj*),
3. ono što je objavljeno «danju» i ono što je objavljeno «noću» (*en-neharij we'l-lejljij*),
4. ono što je objavljeno «ljeti» i ono što je objavljeno «zimi» (*es-sajfijj we's-šita'ijj*),
5. ono što je objavljeno «u postelji» i ono što je objavljeno «u snu» (*el-firašijj we'n-newmijj*),
6. ono što je objavljeno na «zemlji» i ono što je objavljeno na «nebesima» (*el-erdijj we'-sema'ijj*),
7. prvo što je objavljeno (*ewwelu na nuzile*),
8. posljednje što je objavljeno (*akhiru na nuzile*),
9. povodi objave (*esbabu'n-nuzul*),
10. ono što je objavljeno «jezikom nekih ashaba» (*ma nuzile 'ala lisan ba'di's-sahabeh*),
11. ono što se ponovo objavilo (*ma tekerrere nuzuluh*),

¹⁶¹ Ibid., 48.

12. gdje je propis uslijedio nakon objave i gdje je objava uslijedila nakon propisa (*ma te'ekhare hukmuhu 'an nuzulih we ma te'ekhare nuzuluh 'an hukmih*),
13. šta je objavljeno rastavljeno, a šta zajedno (*ma'rifetu ma nuzile muferriqan we ma nuzile džem'an*),
14. šta je objavljeno u «društvu», a šta kada je Poslanik «bio sam» (*ma nuzile mušejje'an we ma nuzile mufreden*),
15. šta je objavljeno od Kur'ana prethodnim vjerovjesnicima, a šta je objavljeno isključivo njemu (*ma nuzile minhu 'ala ba'di'l-enbija' we ma lem junzil minhu 'ala ehadin qable'n-nebijj*),
16. načini objavljivanja (*fi keffijjati inzalih*),
17. o imenima Kur'ana i njegovih sura (*fi ma'rifeti esma'ih we esma'i suwerih*),
18. o sabiranju i ustrojstvu Kur'ana (*fi džem'ih we tertibih*),
19. o broju sura, ajeta, riječi i slova Kur'ana (*fi 'adedi suwerih we ajatih we kelimatih we hurufih*),
20. o hafizima Kur'ana i njegovim prenosiocima (*fi huffazih we ruwatih*),
21. bolji i slabiji niz prenosilaca (*fi'l-'ali we'n-nazil*),
22. o mutewatir kiraetima (*ma'rifetu'l-mutewatir*),
23. o mešhur kiraetima (*fi'l-mešhur*),
24. o ahad kiraetima (*fi'l-ahad*),
25. o šadhhdh kiraetima (*fi'š-šadhhdh*),
26. o mewdu' kiraetima (*el-mewdu'*),
27. o mudredž kiraetima (*el-mudredž*),
28. pauzalna i početna forma (*fi ma'rifeti'l-waqf we'l-ibtida'*),
29. odnosni iskaz koji pojašnjava značenje (*fi bejani'l-mewsuli lafzen el-mefsulu ma'na*),
30. akustičko «prelijevanje» dugog vokala *a* između *a* i *e* (*fi'l-imaleh we'l-feth we ma bejnehum*),
31. asimilacija konsonanata, nepromjenljiv izgovor konsonanata, skrivanje glasa u nazalizaciji i preobrazba

- glasovnih osobina (*fi'l-idgam we'l-izhar we'l-ikhfa' we'l-iqlab*),
32. dužina i vokala (*fi'l-medd we'l-qasr*),
 33. umekšavanje *hemzeta* (*fi takhfifi'l-hemzeti*),
 34. načini prenošenja Kur'ana (*fi kefijjeti tehammulih*),
 35. kultura ponašanja prilikom učenja Kur'ana (*fi adabi tilawetih*),
 36. čudesne, neobične riječi Kur'ana (*fi ma'rifeti garibih*),
 37. ono što u Kur'anu nije objavljeno na hidžaskom dijalektu (*fima weqa' fihi bi gajri lugati'hidžaz*),
 38. ono što u Kur'anu nije objavljeno na arapskom dijalektu (*fima weqa' bi gajri lugati'l-areb*),
 39. višeznačne i jednoznačne riječi (*fi ma'rifeti'l-wudžuhi we'n-neza'ir*),
 40. partikule čija značenja mufessir treba poznavati (*fi ma'rifeti me'ani'l-edewati'l-leti jahtadžu ilejhe'l-mufessir*),
 41. gramatičke analize (*fi 'irabih*),
 42. važna pravila koja mufessir treba poznavati (*fi qawa'id muhimme jahtadžu'l-mufessir ila ma'rifetiha*),
 43. jasni i nejasni ajeti (*fi'l-muhkem we'l-mutešabih*),
 44. inverzija (*fi muqaddimih we mu'ekkhirih*),
 45. specifični i opći ajeti (*fi khassih we 'ammih*),
 46. sažeti i pojašnjavajući ajeti (*fi mudžmelih we mubejjinih*),
 47. derogirajući i derogirani ajeti (*fi nasikhih we mensukhih*),
 48. teški, «problematični» ajeti i raznovrsne sumnje i protivrječnosti (*fi muškilih we we mewhemu'l-ikhtilaf we't-tenaqud*),
 49. neograničeni i ograničeni ajeti (*fi mutleqih we muqajjidih*),
 50. ajeti čije se značenje podrazumijeva iz konteksta (*fi mentuqih we mefhumih*)

51. aspekti oslovljavanja u Kur'anu (*fi wudžuh mukhatabatih*),
52. «stvarni» i metaforički govor u Kur'anu (*fi haqiqatih we medžazih*),
53. poređenje i metafora (*fi tešbihih we isti'aretih*),
54. alegorije i aluzije (*fi kinajatih we ta'ridih*),
55. ograničavanje i specificiranje (*fi'l-hasr we'l-ikhtisas*),
56. koncizan i opširan način izražavanja (*fi'l-idžaz we'l-itnab*),
57. imenska i optativna rečenica (*fi'l-khaber we'l-inša'*),
58. retoričke odlike Kur'ana (*fi beda'i'l-Qur'an*),
59. završeci ajeta (*fi fewasili'l-ajat*),
60. počeci sura (*fi fewatimi's-suwer*),
61. završeci sura (*fi khawatimi's-suwer*),
62. međusobna povezanost ajeta i sura (*fi munasebati'l-ajat we's-suwer*)
63. međusobna sličnost ajeta (*fi'l-ajati'l-muštebihat*),
64. nenadmašnost i nedostižnost Kur'ana (*fi 'idžazi'l-Qur'an*),
65. nauke koje su derivirane iz Kur'ana (*fi'l-ulumi'l-mustenbitati mine'l-Qur'an*),
66. primjeri u Kur'anu (*fi emthalih*),
67. zakletve u Kur'anu (*fi aqsamih*),
68. rasprave u Kur'anu (*fi džedlih*),
69. imena, imena po ocu i nadimci (*fi'l-esmai' we'l-kunje we'l-elqab*),
70. značenjski zatamnjene riječi (*fi mubhematih*),
71. imena koja su objavljena u Kur'anu (*fi esma'i men nuzile fihimu'l-Qur'an*),
72. o odlikama Kur'ana (*fi feda'ili'l-Qur'an*),
73. o «vrijednijim» dijelovima Kur'ana i njihovim odlikama (*fi efdali'l-Qur'ani we fadilih*),
74. leksika Kur'ana (*fi mufredati'l-Qur'an*),
75. specifičnosti Kur'ana (*fi khawassih*),

76. službeno zapisivanje Kur'ana i kultura ponašanja prilikom njegovog zapisivanja (*fi rusumi'l-khatt we adabi kitabetih*),
77. tefsir (tumačenje vanjskog smisla Kur'ana) i te'wil (tumačenje unutarnjeg smisla Kur'ana); ugled ove nauke i potreba za njom (*fi ma'rifeti te'wilih we tefsirih we bejan šerefihi we'l-hadžetu ilejh*),
78. uvjeti za mufessira i njegova kultura ponašanja (*fi šuruti'l-mufessir we adabih*),
79. čudesnosti tefsira (*fi gara'ibi't-tefsir*),
80. generacije mufessira (*fi tabeqati'l-mufessirin*).¹⁶²

U nastavku Sujuti veli: "Ovim je obuhvaćeno osamdeset vrsta nauka, a ukoliko bismo uzeli u obzir daljne unutarnje grananje ovih nauka, njihov broj bi se povećao na tri stotine. Što se tiče djela koja su pisana ovom metodologijom, možemo reći da ne postoji djelo koje je pisano na ovaj ili sličan način. Istina, postoji neznatna skupina autora i kratki traktati, kao što su:

«Fununu'l-efnan fi ulumi'l-Qur'an» od Ibn Džewzija,

«Džemalu'l-Qurra'» od šejha 'Alemu'd-dina Es-Sekhawija,

«El-Muršidu'l-wedžiz fi 'ulumi tete'alleqa bi'l-Qur'ani'l-'aziz» od Ebu Šamea, i

«El-Burhan fi muškilati'l-Qur'an» od Ebu el-Me'alija 'Azizija b. Abdu'l-melika, poznatog kao Šejdhileh."¹⁶³

Potom Sujuti ne propušta da pohvali svoje djelo u odnosu na spomenuta: "Sva ova spomenuta djela u odnosu na ovo djelo su poput zrna pijeska naspram pješčanog brežuljka ili kapi kiše u odnosu na nabujalo more!"¹⁶⁴

¹⁶² *Al-Itqan*, 48-51.

¹⁶³ *Ibid.*, 51.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 51.

IZVORI ITQANA

Sujuti je u naučnom smislu krajnje dosljedan kao znanstvenik i istraživač. Naime, on je jedan od rijetkih klasičnih islamskih učenjaka koji – kada je riječ o *Itqanu* – precizno navodi sva djela i autore kojima se služio. U tom smislu, on je anticipator moderne naučne metodologije koja se temelji na bibliografskom obzorju određene teme ili naučne oblasti. Samim time, Sujuti nam je umnogome olakšao posao traganja za izvorima kojima se on kao autor služio. Zapravo, umjesto nas, on je to sam uradio. Zato nama ne preostaje ništa drugo nego da prenesemo 'bibliografski obzor' njegova *Itqana*.

"A sada ću navesti djela u koja sam imao uvid pisajući ovo svoje djelo:

- *tradicionalni tefsiri*:

«*Tefsir Ibn Džerir*»,

«*Tefsir Ibn Ebi Hatim*»,

«*Tefsir Ibn Mirdewejh*»,

«*Tefsir Ebu šejh ibn Hajjan*»,

«*Tefsiru'l-Ferejabi*»,

«*Tefsir 'Abdurrezaq*»,

«*Tefsir Ibn el-Mundhir*»,

«*Tefsir Se'id b. Mensur*» - poglavlje iz njegovog «*Sunena*»,

«*Tefsiru'l-Hakim*» - poglavlje iz njegovog «*Mustedreka*»,

«*Tefsiru'l-Hafiz 'Imaduddin b. Kethir*»,

«*Feda'ilu'l-Quran*» od Ebu Ubejdea,

«*Feda'ilu'l-Qur'an*» od Ibn ed-Durisa,

«*Feda'ilu'l-Qur'an*» od Ibn ebi Šamea,

«*El-Mesahif*» od Ebu Dawuda,
«*El-Mesahif*» od Ibn Ešteha,
«*Er-Redd 'ala men khalefe mushaf 'Uthman*» od Ebu Bekr el-
Enbarija,
«*Akhlaq hameleti'l-Qur'an*» od El-Adžrija,
«*Et-Tibjan fi adab hameleti'l-Qur'an*» od En-Newewija,
«*Šerhu'l-Bukhari*» od Ibn Hadžera.

- *mnogobrojni kompendiji i musnedi hadiskih
zbirki*

- *djela i priručnici iz kiraeta:*

«*Džemalu'l-qurra'*» od Es-Sekhawija,
«*En-Nešru we't-taqrib*» od Ibn Džezerija,
«*El-Kamil*» od Hudhelija,
«*El-Iršad fi'l-qira'ati'l-'ašr*» od El-Wasitija,
«*Eš-Šuwadhdh*» od Ibn Galbuna,
«*El-Waqf we'l-ibtida'*» od Ibn Enbarija, Es-Sedžawendija,
En-Nuhasa, Ed-Danija, 'Ummanija i Ibn Nekzawija.
«*Qurretu'l-'ajn fi'l-feth we'l-imale bejne'l-lafzejn*» od Ibn el-
Qasiha.

- *djela iz oblasti jezikoslovne znanosti,
neobičnih/čudesnih riječi, arapskog jezika i
gramatike:*

«*Mufredatu'l-Qur'an*» od Ragiba,
«*Garibu'l-Qur'an*» od Ibn Qutejbea i Azizija,

«*El-Wudžuh we'n-neza'ir*» od Nesaburija i Ibn 'Abdussameda,
«*El-Wahid we'l-džem' fi'l-Qur'an*» od Ebu'l-Hasena el-Akhfeša el-Ewsata,
«*Ez-Zahir*» od Ibnu'l-Enbarija,
«*Šerhu't-teshil we'l-irtišaf*» od Ibn Hajjana,
«*El-Mugni*» od Ibn Hišama,
«*El-Džena ed-dani fi hurufi'l-me'ani*» od Ibn ummu Qasima,
«*Irabu'l-Qur'an*» od Ebu el-Beqa'a, Es-Simina i Es-Sefausija,
«*El-Muntekhabu'd-din el-muhtesabu fi tewdžihi's-šewadh*» od Ibn Džinija,
«*El-Khasa'isu leh el-khatarijatu leh dhu'l-qadde leh*» od Emalija Ibnu'l-Hadžiba,
«*El-Mu'arreb*» od Džewalijija,
«*Muškilu'l-Qur'an*» od Ibn Qutejbea,
«*El-Lugatu'l-leti nuzile bihe'l-Qur'an*» od Ebu'l-Qasima Muhammeda b. 'Abdullaha,
«*El-Gara'ib we'l-'adža'ib*» od Kermanija,
«*Qawa'idu't-tefsir*» od Ibn Tejmijja.

- djela iz oblasti pravnih propisa:

«*Akamu'l-Qur'an*» od Isma'ila el-Qadija, Bekra b. el-'Ala'a, Ebu Bekra er-Razija, Elkija el-Herasija, Ibnu'l-'Arebija, Ibnu'l-Fersa i Ibn Khuwejz el-Mindada,
«*En-Nasikh we'l-mensukh*» od Mekcija, Ibn el-Hasara, Se'idija, Ebu Dža'fera en-Nuhasa, Ibnu'l-'Arebija, Ebu Dawuda Es-Sidžistanija, 'Abidu'l-Qasima b. Sellama i Ebu Mensura 'Abdulqahura b. Tahir et-Tejmija,

«*El-Imam fi edilleti'l-ahkam*» od šejha 'Izuddina b. 'Abdusselama.

- *djela iz oblasti i'džaza i stilistike:*

«*I'džazu'l-Qur'an*» od Khattabija, Rummanija, Ibn Suraqata, Qadi Ebu Bekra el-Baqillanija, 'Abdu'l-Qahira el-Džurdžanija, imama Fakhruddina, Ibn ebu El-Isbe'ija – iz njegovog djela «*El-Burhan*», Ez-Zemelkanija – također iz njegovog djela «*El-Burhan*», a naslov njegovog sažetka je «*El-Medžid*»,

«*Medžazu'l-Qur'an*» od Ibn 'Abdusselama,

«*El-Idžaz fi'l-medžaz*» od Ibn el-Qajjima,

«*Nihajetu't-te'wil fi esrari't-tenzil*» od Ez-Zemelkanija,

«*Et-Tibjan fi'l-bejan lehu el-menhedžu'l-mufid fi ahkami't-tewkid lehu beda'i'u'l-Qur'an*» od Ibn ebu El-Isbe'ija,

«*Et-Tahbir lehu el-Khawatiru's-sewanih fi esrari'l-fewatih lehu Esraru'tenzil*» od El-Šerefa el-Barizija,

«*El-Aqse'l-qarib*» od Et-Tenukhija,

«*Minhadžu'l-bulega*'» od Hazima,

«*El-'Umdeh*» od Ibn Rešiq,

«*Es-Sina'atejn*» od 'Askerija,

«*El-Misbah*» od Bedruddina b. Malika,

«*Et-Tibjan*» od Et-Tajbija,

«*El-Kinajat*» od Džurdžanija,

«*El-Igrid fi'l-ferqi bejne'l-kinajeti we't-ta'rid*» od Teqijuddina es-Subkija,

«*El-Iqtinas fi'l-ferqi bejne'l-hasri we'l-ikhtisas lehu 'Arusu'l-efrah*» od Es-Subkijevog sina Beha'uddina,

«*Rewdu'l-efham fi aqsami'l-istifham*» od šejha Šemsuddina b. es-Sa'iga,

«*Nešru'l-'abir fi iqameti'z-zahir meqami'd-damir lehu el-muqaddimeh fi sirri'l-elfazi'l-muqaddimeti leh Ihmaku'r-rawi fi ahkami'l-aji lehu munasebat tertibi's-suwer*» od Ebu Dža'fera b. Ez-Zebira,

«*Fewasilu'l-ajat*» od Et-Tawfija,

«*El-Methelu's-sa'ir*» od Ibnu'l-Ethira,

«*El-Fulku'd-da'ir 'ale'l-metheli's-sa'ir kenzu'l-bera'ah*» od Ibnu'l-Ethira,

«*Šerh bedi'i Quddame*» od 'Abdulletifa.

- ostali izvori:

«*El-Burhan fi mutešabihi'l-Qur'an*» od Kermanija,

«*Durretu't-tenzil we gurretu't-te'wil fi'l-mutešabih*» od Ebu 'Abdullaha er-Razija,¹⁶⁵

«*Kešfu'l-me'ani 'an mutešabihi'l-methani*» od Qadi Bedruddina b. Džema'a,

«*Emthalu'l-Qur'an*» od Mawerdija,

«*Aqsamu'l-Qur'an*» od Ibnu'l-Qajjima,

«*Džewahiru'l-Qur'an*» od Gazalija,

«*Et-Ta'rif we'l-i'lam fima weqa'a fi'l-Qur'ani mine'l-esma'i we'l-e'alam*» od Suhejlja,

«*Edh-Dhejlu 'alejhi*» od Ibn 'Asakira,

¹⁶⁵ Autor spomenutog djela *Durrah al-tanzil wa gurrah al-te'wil* je Khatib el-Iskafi, koje je i štampano. Što se tiče djela Ebu 'Abdullaha er-Razija, ono se naziva *Anumudhadž džalil fi as'ilat wa adžwibat min gara'ib ayi al-tanzil*; štampano je na margini djela *Imla' ma manna bihi al-Rahman*, a potom i kao samostalno djelo u izdanju Daru'l-fikra iz Damaska i Daru'l-fikri'l-mu'asir iz Bejruta.

«*Et-Tibjan fi mubhemati'l-Qur'an*» od Qadi Bedruddina b. Džema'a,

«*Esmā'u men nuzile fihimu'l-Qur'an*» od Isma'il Ed-Daririja,

«*Dhatu'r-rešed fi 'adedi'l-aji we šerhiha*» od Mewsulija,

«*Šerh ajati's-sifat*» od Ibn Lebbana,

«*Ed-Durru'n-nezim fi menafi'i'l-Qur'ani'l-'azim*» od Jafi'ija.

- djela iz ortografije:

«*El-Muqni'*» od Ed-Danija,

«*Šerhu'r-Ra'ijeh*»¹⁶⁶ od Es-Sekhawija,

«*Šerhu'r-Ra'ijeh*» od Ibn Džubbarea.

- kompendiji:

«*Beda'i'l-fewa'id*» od Ibnu'l-Qajjima,

«*Kenzu'l-fewa'id*» od šejha 'Izzuddina b. 'Abdusselama,

«*El-Gurer we'd-durer*» od Eš-Šerifa el-Murtedaa,

«*Tedhkiretu'l-bedr*» od Ibn es-Sahiba,

«*Džamiu'l-funun*» od Šebiba el-Hanbelija,

«*En-Nefis*» od Ibn Džewzija,

«*El-Bustan*» od Ebu Lejtha es-Semerqandija.

¹⁶⁶ Naslov djela *Al-Ra'ijjah* glasi: *Al-Qasida min al-maqsad 'aqlih atrabu al-qasa'id fi asni all-maqasid fi rasmi'al-mushaf*, autora Qasima al-Šatibija. Ovu *qasidu* je komentarisao Es-Sekhawi, Ibn Džubbarah i drugi. *Kašf al-zanun*, 2/1159.

- tefsiri koje nisu napisali stručnjaci za hadis:

«El-Keššaf we hašijetuh» od Tajjibija,
«Tefsiru'l-imam Fakhruddin»,
«Tefsiru'l-Asbehani we'l-Hawfi»,
«Tefsir Ebi Hajjan»,
«Tefsir Ibn 'Atijje»,
«Tefsiru'l-Qušejrijj»,
«Tefsiru'l-Mursi»,
«Tefsir Ibn el-Džewzi»,
«Tefsir Ibn 'Aqil»,
«Tefsir Ibn Rezin»,
«Tefsiru'l-Wahidi»,
«Tefsiru'l-Kuwaši»,
«Tefsiru'l-Mawerdi»,
«Tefsir Sulejm er-Razi»,
«Tefsir Imam el-Haremejn»,
«Tefsir Ibn Burredžan»,
«Tefsir Ibn Bezizeh»,
«Tefsir Ibnu'l-Munejjer»,
«Tefsir 'ale'l-Fatiha» od Emalia er-Rafi'ja,
«Muqaddimeh tefsir» od Ibn en-Neqiba."¹⁶⁷

Na ovaj način, Sujuti vodi računa o kontinuitetu tefsirske nauke te čitaoc upućuje na daljnja istraživanja.

¹⁶⁷ *Al-Itqan*, 51-53.

ZNAČAJ SUJUTIJEVOG *ITQANA*

Kao što smo već vidjeli, Sujuti je zamislio da njegovo djelo *Itqan* bude uvod u jedan veliki tefsir u kojem bi bili sakupljeni svi dotadašnji tefsiri. Sujuti taj i takav tefsir nije uspio napisati, odn. dovršiti, ali njegov *Itqan* doživio je brojna izdanja i već stoljećima je nezaobilazno djelo iz oblasti tefsirskih znanosti, odn. tefsirske terminologije (*mustalehatu't-tefsir*). Nesumnjivo, Dželaludin Sujuti sa svojim djelom *Itqan* svjedoči da se tefsirska znanost u vidu propedeutike potrebne za ozbiljnije bavljenje tumačenjem Kur'ana specijalizirala do te mjere da se problematika koju je Zerkeši ranije eksplicirao u četiri goleme sveske sada izložila u dva, također, obimna sveska. Sujuti je u svoje djelo *Itqan* unio svoj sistematizatorski i enciklopedijski duh, konciznost i jasnoću.¹⁶⁸ Ipak, Sujutijev *Itqan*, prirodno, nije iscrpio sve teme u pogledu '*ulumu'l-Qur'ana* premda je neke, o kojima će se raspravljati stoljećima nakon njegove pojave, anticipirao. Sujutijev *Itqan* je imao plodnu recepciju u djelima evropske i američke orijentalistike i nauke o Kur'anu.¹⁶⁹ Dakako, Sujutijev *Itqan* se danas izučava na mnogim islamskim i zapadnjačkim univerzitetima i predstavlja neizostavno štivo za one koji je žele posvetiti kur'anskim naukam. I na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu studenti prve godine studija u okviru predmeta Terminologija tefsira upoznaju se sa ovim kapitalnim djelom. Upravo u *Itqanu* je na najbolji i najobuhvatniji način sumirana terminologija tefsirske nauke bez koje se ne može pristupiti ozbiljnom proučavanju Kur'ana i njegovog svekolikog univerzuma.

¹⁶⁸ Prof. dr. Enes Karić, *Uvod u tefsirske znanosti*, prvi dio, ponovljeno izdanje, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka, 1997, 6.

¹⁶⁹ Ibid., 8; npr. u djelima Johna Wansbrougha (*Quranic Studies*, Oxford, 1977.), Ahmada von Danffera (*'Ulum al-Qur'an*, London, 1983.), Muhammada Arkouna (*Lectures du Qur'an*), i dr.

Almir Fatic, M.A., Assistant

METHODOLOGIES, CONTENTS, SOURCES AND IMPORTANCE OF SUYUTI'S *AL-ITQAN*

Summary

This text has been written on the occasion of five hundredth anniversary of passing away of a great alim, mujtehid, muhadith, lawyer, sufi, philologist and poly-historic Jallaluddin Es-Suyuti (d. 1505.). After the short biography of Es-Suyuti, the text examines methodologies, contents, sources and importance of Es-Suyuti's work *Al-Itqan fi 'ulumi'l-Qur'an* (The Perfection of Qur'anic sciences), the basic work in the area of tafsir terminology, in the context of tafsir sciences. We have presented and translated almost as a whole Es-Suyuti's introduction to *Al-Itqan*, from which the concrete themes can be best noticed, as well as Es-Suyuti's motives which moved him to write such an excellent work, as well as his opinion about the authorities and the works which had been written before. In the end we have come to the conclusion that in the work *Al-Itqan fi 'ulumi'l-Qur'an*, the terminology of tafsir science is summarised in the best possible way, without which one can not approach the serious research of Qur'an and its entire universality.

ZBORNIK RADOVA, godina XXIII, 2005., br. 10.

ISLAMSKA PRAVNA MISAO

Doc. dr. Enes Ljevaković

FIKH MUSLIMANSKIH MANJINA: UTEMELJENJE, KONTROVERZE I DILEME

Ovaj rad ima za cilj dati presjek i analizu rasprava i polemika o nekim bitnim fikhskim i usulskim pitanjima i problemima „muslimanskih manjina“. Rad tretira općeusulske principe i fikhska pravila koja se koriste prilikom pokušaja utemeljenja nove grane fikha koju mnogi istraživači nazivaju „fikhom muslimanskih manjina«. Analiza ovih pokušaja otkriva nam svu kompleksnost, nedostatke, manjkavosti, nedorečenosti, kontroverze, dileme i proturječnosti tretirane problematike. Sve to je razlog više da se istraživači ozbiljnije pozabave fikhskom problematikom muslimanskih manjina i ponude nova svestranija, multidisciplinarna istraživanja koja će olakšati muslimanima koji žive u nemuslimanskim državama da se snađu u društvu, da pronađu najbolji model integracije u društvene tokove uz očuvanje svoga vjerskog i kulturnog identiteta.

I pored činjenice da gotovo jedna trećina muslimana više stoljeća, kao manjina, živi u gotovo svim nemuslimanskim zemljama¹⁷⁰, u islamskoj pravnoj nauci i teoriji nije izgrađena posebna grana fikha koja bi se isključivo bavila šeri'atskopравnim aspektom fenomena

¹⁷⁰ Nemuslimanske su one države u kojima su nemuslimani većinsko stanovništvo, ili u kojima vlast drže nemuslimani makar muslimani činili većinsko stanovništvo.

privremenog ili trajnog prisustva muslimana u nemuslimanskim društvima. Bilo je mnogo rasprava o pojedinim fikhskim pitanjima, brojnih geopolitičkih, statističkih i socioloških istraživanja i analiza te raznih fetvi u kojima su se tretirala aktualna pitanja i problemi muslimanskih manjina. Tek u novije vrijeme primjetno je sistematsko bavljenje šeri'atskopравnom problematikom muslimanskih manjina, kako od strane istraživača pojedinaca, tako i od strane specijaliziranih ustanova i fikhskih akademija, uz primjetna nastojanja da se dođe do sistema pravila i osnova izvođenja fikhskih propisa, tj. da se formulira, uvjetno kazano, metodologija fikha manjina koja bi regulirala proces iznalaženja šeri'atskopравnih rješenja za novonastala pitanja s kojima se suočavaju muslimani u nemuslimanskim sredinama.

Sam pojam „fikh muslimanskih manjina“ (fiqh al-aqallijjat al-muslimah) intenzivnije se počeo koristiti tek krajem 14. i početkom 15. stoljeća po Hidžri (posljednjih decenija 20. i početkom 21. stoljeća) u raspravama o statusnim i fikhskim problemima s kojima se susreću muslimani u nemuslimanskim državama, posebno na Zapadu. Iako se koristi relativno kratak vremenski period, spomenuti termin već je izazvao određene polemike, kontroverze i osporavanja, osobito u kontekstu pokušaja utemeljenja usula, odnosno teorijskopравnih načela „fikha muslimanskih manjina“.

Značajan doprinos raspravama o „fikhu muslimanskih manjina“ dali su savremeni islamski pravници dr. Jusuf el-Kardavi¹⁷¹, dr. Taha Džabir el-'Alvani¹⁷², dr. Abdulmedžid en-Nedždžar¹⁷³ te dr. 'Adžil Džasim en-Nešmi¹⁷⁴. Također, u ovom

¹⁷¹ V. Dr. Jusuf el-Kardavi, Fikh muslimanskih manjina – Kako biti musliman na Zapadu, Libris, Sarajevo, 2004.

¹⁷² V. raspravu pod naslovom „Nazarat te'sisijje fi fikhil-ekallijjati“, <http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/politic/2001/article1-3.shtml>.

¹⁷³ V. rad pod naslovom „Nahve menhedžin usulijjin li fikhil-ekallijjat objavljen u časopisu El-Medželletul-İlmijetu lil-Medžlisil-urubbi lil-ifta' vel-buhus, broj 3, juni, 2003, str. 43 – 63.

kontekstu treba podsjetiti i na izuzetno vrijednu knjigu dr. Tarika Ramadana *Biti evropski musliman*¹⁷⁵ u kojoj autor aktualizira ključna pravna i društvena pitanja i dileme koje su se javile kao posljedica sve većeg prisustva muslimana u Evropi u ovom vremenu. Priroda ovovremenog prisustva muslimana na Zapadu, primjećuje Tarik Ramadan¹⁷⁶, novi je fenomen u islamskoj historiji. Muslimani su svakako iskusili manjinski položaj tokom svoje povijesti, ali to nema nikakve sličnosti sa prisustvom koje svjedočimo danas. Suštinski, naš savremeni evropski kontekst jest ono što zamagljuje činjenice...Zapadnjačka civilizacija, sa svojim sistemom vrijednosti, posjeduje tako moćna sredstva da je svakome ko živi u Evropi teško da odredi šta jest ili šta nije. Upravo ova nova priroda muslimanskog prisustva na Zapadu razlog je što se rješenja za situacije i probleme iz nekog ranijeg povijesnog konteksta ne mogu bukvalno precrtati i prepisati, već je nužan novi idžtihad i iznalaženje novih rješenja primjerenih vremenu i okolnostima, odnosno novoj prirodi muslimanskog prisustva.

S druge strane, treba istaći i činjenicu da je društvenohistorijski kontekst u kome žive bosanski muslimani različit od evropskog/zapadnjačkog konteksta u bitnim elementima te se ni evropska/zapadnjačka rješenja i recepti za mnoge muslimanske probleme, također, ne mogu doslovno prepisati i primijeniti u našem specifičnom bosanskom društvenopolitičkom ambijentu, a da i ne govorimo o rješenjima iz potpuno drugačije društvene zbilje. Naravno, ovdje mislimo na one pravne norme koje su podložne promjenama shodno promjeni vremena i prostora, odnosno promjeni okolnosti i društvene realnosti u duhu poznatog šeri'atskoplavnog načela „da se ne može negirati i osporavati

¹⁷⁴ V. rad pod naslovom *Et-T'alikat 'ala bahs „Medhal ila usul ve fikh el-ekallijjat* objavljen u časopisu *El-Medželletul-'ilmijetu lil-Medžlisil-urubbijji lil-ifta' vel-buhus*, broj 7, juli, 2005, str. 17 – 63.

¹⁷⁵ Knjiga je prevedena na bosanski jezik i objavljena u izdanju Udruženja Ilmije Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini u Sarajevu 2002. godine.

¹⁷⁶ Nav. dj., str. 20.

promjena fetve zbog promjene vremena i prostora“. Međutim, budući da ima dosta sličnosti i dodirnih tačaka između našeg današnjeg stanja i iskustva aktualnog muslimanskog prisustva u Evropi i na Zapadu općenito, proučavanje problematike muslimanskih manjina i diskusija koje se vode o brojnim pitanjima i problemima s kojima se te manjine suočavaju diljem Svijeta, a posebno u spomenutim zonama, nameće se kao potreba i kao naša vjerska obaveza.

Jedno od pitanja koje se snažno nameće i aktualizira u posljednje vrijeme, posebno u evropskim državama, jeste institucionalizacija islama, čiji je cilj uspostavljanje islamskih ustanova koje trebaju omogućiti, odnosno olakšati muslimanima prakticiranje njihove vjere u svakodnevnom životu i urediti odnose između tih ustanova i države.¹⁷⁷ Iako ovo pitanje ima određenu vezu sa naslovljenom temom, smatramo da je ono tema za sebe te da nema prostora da se ovom prilikom bavimo njime.

Cilj ovoga rada je dati presjek i analizu rasprava i polemika o nekim bitnim fikhskim i usulskim pitanjima i problemima „muslimanskih manjina“.

UTEMELJENJE I OSPORAVANJE TERMINA „FIKH MUSLIMANSKIH MANJINA“

1. Utemeljenje „fikha muslimanskih manjina“

Dva se razloga ističu kao potvrda opravdanosti utemeljenja ove posebne vrste fikha.

¹⁷⁷ Ovo pitanje je posebno istraživao dr. Fikret Karčić. V. Preporod, Islamske informativne novine, broj 2/820, 15. 1. 2006., str. 10.

Prvi razlog jeste činjenica da niko nije oslobođen obaveze primjene šeri'atskih propisa, osim onaj koga sam šeri'at izuzme od obaveze primjene u određenim slučajevima. Zato, naglašava El-Kardavi¹⁷⁸, istražujemo fikh manjina, fikh iseljenika, fikh dijaspor ili fikh muslimana koji borave i žive u nemuslimanskim društvima, u svjetlu vjerske činjenice da su oni muslimani koji su dužni izvršavati vjerske obaveze i propise islamskog šeri'ata gdje god bili: „A Allahov je istok i zapad, pa kuda god se okrenete, tamo je Allahova strana“ (El-Beqare, 110.); „Kad Allah i Poslanik Njegov nešto odrede, onda ni vjernik ni vjernica nemaju pravo da po svome nahođenju postupe, a ko Allaha i Njegova Poslanika ne posluša, taj je sigurno skrenuo sa Pravoga Puta.“ (El-Ahzab, 36.)

Drugi razlog leži u činjenici da su muslimani u nemuslimanskim društvima manjina, a po pravilu, manjine su u podređenom položaju u odnosu na većinsko stanovništvo. Podređeni i slabiji uvijek je u poziciji da se mora prilagođavati volji i postupcima moćnijega. Manjina je ugrožena samom činjenicom da je manjina. Takva pozicija ima svoju refleksiju i na pravnom planu. Zato se u demokratskim društvima poduzimaju koraci da se zaštite manjine i njihova prava, jer očito je da postoji potreba da se ta zaštita pravno regulira. Otuda, nužno je i fikhske propise prilagoditi nezavidnoj poziciji koju muslimani imaju kao manjina u nemuslimanskim društvima kako bi im se olakšao opći položaj i primjena onih šeri'atskih propisa koje je moguće primijeniti u datoj situaciji. Stanje slabosti i podređenosti ima svoj fikh (fikhu'l-istid'af) koji se nužno razlikuje od fikha stanja moći (fikhu't-temkin). Propisi obje ove vrste fikha razjašnjeni su odvojeno u dva perioda: mekkanskom i medinskom.

Neki istraživači¹⁷⁹ ukazuju da se termin „manjina“ ne odnosi samo na brojčanu manjinu, ili na potlačenu skupinu ljudi, ili na

¹⁷⁸ El-Kardavi, nav. dj., str. 19.

¹⁷⁹ Kao npr. Dr. Salahuddin Sultan, docent na Kairskom univerzitetu i predsjednik Islamskog američkog univerziteta. V. <http://www.islamonline.net/arabic/Daawa/2003/08/article09.shtml>

neku grupu ljudi čije je pravo pogaženo, već da ovaj pojam ima još jedno značenje čiji je kriterij u uskoj vezi sa pravima koja garantira zakon te sa primjenom i prakticiranjem tih prava. Moguće je da se desi da ogromnoj većini ljudi u nekom narodu ili državi budu uskraćena prava i tada se za ovu većinu može upotrijebiti termin „manjina“ uprkos njihovom brojčanome mnoštvu. Pravo značenje termina „manjina“, shodno ovome mišljenju, više se odnosi na gubitak političkih i građanskih prava određenih ljudi nego na brojčanu manjinu. Prema ovakvom razumijevanju ovog pojma, mnogi muslimani su potlačena manjina u svojim državama uprkos njihovome brojčanom mnoštvu.

Među najznačajnijim savremenim protagonistima „fikha muslimanskih manjina“ ističu se dr. Jusuf el-Kardavi i dr. Taha Džabir el-'Alvani.¹⁸⁰ U svome članku pod naslovom „Utemeljiteljske naznake o fikhu manjina“, el-'Alvani kaže: „Ova studija aktualizira neke probleme u vezi sa ovim fikhom, za kojim doista postoji nasušna potreba, putem idžtihada koji cilja odgovoriti na neka od krucijalnih pitanja kao npr.: Koji su mu izvori? Gdje tragati za njim u fikhskim djelima? Koja pravna načela su u najtješnjoj sa njim? Kojim najvažnijim pitanjima se bavi? Kako se razvio ovaj fikh? Pomoću kojih fikhskih mehanizama se razvio? Koliki je obim njegove opštosti te koje su specifičnosti njegove prostorne i vremenske dimenzije? Kako ga danas koristiti?“¹⁸¹ Ovo su samo neka od bitnih pitanja koja se postavljaju u vezi sa prirodom, karakterom i dometima ove vrste fikha. Odgovori su različiti kao i u slučaju mnogih drugih šeri'atskopравnih pitanja iz domena „tradicionalnog fikha“.

¹⁸⁰ Zanimljivo je da ovu vrstu fikha, odnosno upotrebu termina „fikh muslimanskih manjina“ više preferiraju muslimanski učenjaci arapskog porijekla, dok ga autohtoni evropski muslimani prenebregavaju.

¹⁸¹ El-'Alvani, isto, str. 1.

2. Oспорavanje upotrebe termina „fikh manjina“

Oспорavanje je u ovom slučaju usmjereno na pojam manjina, a ne na pojam fikh. Dakle, ne osporava se sadržaj ove vrste fikha, već upotreba termina manjina, za koji se tvrdi da je neprecizan i neadekvatan te da ne odražava suštinski smisao i cilj egzistiranja muslimana u tim zemljama. Termin „manjina“ - smatraju neki istraživači¹⁸² - ukazuje na izdvajanje i zatvorenost ili sugerira svojevrsnu društvenu samoizolaciju i emotivnu getoizaciju. Takav pristup podstiče na iskazivanje vlastitog identiteta posredstvom isticanja razlika u vanjskom izgledu i obredima, uzrokuje osjećanje manje vrijednosti i vodi uspostavljanju prepreka i jaza između muslimana i ostalih sugrađana. Rezultira, između ostalog, i kompleksom manjine i osjećanjem marginalizirane društvene grupe. Predlaže se upotreba alternativnog termina „fikh suživota muslimana u Evropi“, ili „fikh suživota muslimana u Americi“. Predlaže se i termin „fikh sugrađanstva“ ili „fikh udomaćivanja“. Termin „suživot“ ima duboka d'avetska i šeri'atska značenja koja su sukladna sadašnjim i budućim ciljevima muslimana u tim zemljama:

- izravno odražava cilj kome muslimani teže u tim krajevima: suživot, kontinuitet, trajnost i naturalizacija;
- implicira uključivanje u procese integracije, pozitivan odnos i interakciju sa drugim članovima društva, njegovim institucijama, kulturama i strukturama, te učešće u političkim, socijalnim, ekonomskim i drugim aktivnostima i programima;
- daleko je od značenja izolacije, getoizacije, odvajanja; shvatljiv je i prihvatljiv za drugu stranu, ne bježi od njega, jer podrazumijeva saradnju u ostvarenju zajedničkih ciljeva;

¹⁸² V. 'Adžil en-Nešmi, nav. dj., str. 21.

- nosi izravnu političku poruku o jednakopravnosti muslimana sa drugima; kao što postoji suživot kršćana i židova, koji su integrirani u društvo, prisutni u svim njegovim institucijama, utječu na njegova politička opredjeljenja, isto tako suživot muslimana treba biti izgrađivan na principima jednakosti, partnerstva, saradnje i uključivanja.

Izbjegavanje upotrebe termina „muslimanske manjine“ i „muslimanska dijaspora“ za fenomen muslimanskog prisustva izvan granica Svijeta Islama preporučila je i Akademija islamskog prava pri Organizaciji islamske konferencije na svojoj 16. sjednici održanoj u Dubaju - UAE 30. safera – 5. rebi'ul-evvela 1426. H. / 9. 4. 2005. g.

U Odluci broj 151 (9/16) između ostaloga se kaže:

1. Treba izbjegavati naziv „manjina“ (ekallije) ili iseljenička kolonija (džalije) za muslimane koji žive izvan granica islamskog svijeta zato što se tim pravnim terminima ne izražava suština fenomena islamskog prisustva koje karakterizira obuhvatnost, autentičnost, postojanost i suživot sa drugima u društvu. Adekvatan naziv bi mogao biti npr. „muslimani na Zapadu“, ili „muslimani izvan granica Svijeta Islama“.

2. Dužnost je poduzeti sve mjere kako bi se očuvalo i zaštitilo islamsko prisustvo muslimana izvan granica Svijeta Islama i odbranilo njihovo pravo na vjersku, civilizacijsku i kulturnu osobenost.

3. Zahtjevi koje podrazumijeva status građanina na Zapadu nisu nespojivi sa očuvanjem islamskog identiteta i prakticiranjem islamskih vrijednosti.

FIKH MANJINA: EL-FIKHU'L-EKBER ILI FIKHU'L-FURU'

U raspravama o prirodi „fikha manjina“, među onima koji prihvataju upotrebu ovog termina, dominiraju dva stava. Prvi stav je da ova vrsta fikha nije dio općeg fikha u terminološkom smislu, već dio fikha u širem smislu koji obuhvata razumijevanje vjere općenito, a drugi stav je da je „fikh manjina“, bez obzira na neke njegove specifičnosti, ipak sastavni dio općeg fikha.

Prvi stav zastupa El-'Alvani koji smatra da „fikh manjina“ nije moguće podvesti pod značenje pojma „fikh“ u njegovoj uobičajenoj, raširenoj terminološkoj upotrebi, tj. fikh ogranaka (fikhu'l-furu'), već je primjerenije podvesti ga pod značenje pojma „fikh“ u njegovom općenitom značenju koje obuhvata sve aspekte i dimenzije šeri'ata, tj. vjerovanje i praksu. To je ono značenje na koje je ciljao Poslanik, a. s., u svom čuvenom hadisu: „Kome Allah želi dobro, podari mu razumijevanje (fikh) vjere“ (Buhari, Kitabul-'ilm, hadis broj 69; Muslim, Kitabu'z-zekat, hadis broj 1719). Stoga je nužno pripojiti ovu kategoriju fikha „najvećem fikhu“ (el-fikhul-ekber) situirajući dio u okvir cjeline i prevazilazeći zakonodavnu i fikhsku prazninu. To znači da je „fikh manjina“ posebna vrsta fikha koji vodi računa o povezivanju šeri'atskopravne norme sa okolnostima i prostorom u kome živi zajednica. To je fikh ograničene zajednice koja živi u specifičnim uvjetima i sa posebnim potrebama. Za nju vrijede neki propisi koji ne vrijede za druge zajednice muslimana. Ako se postavi pitanje iz oblasti „fikha manjina“ od strane pojedinca ili grupe, savremeni muftija, smatra El-'Alvani, treba se izdići iznad pojednostavljenog, uprošćenog pristupa koji ograničava problem na onoga ko pita i onoga ko odgovara. To je nenaučni pristup koga smo naslijedili iz doba „taklida“ (nekritičkog slijeđenja ranijih autoriteta), a koji je ustoličen mentalitetom neukih masa koje su u njemu vidjele najlakše rješenje. Potreban je naučni pristup koji će tragati za pozadinom pitanja, za društvenim faktorima koji su uzrokovali

pitanje i nametnuli problem; pristup koji će razmotriti da li je postavljeno pitanje uopće prihvatljivo u ponuđenoj formi ili ga treba odbaciti, odnosno preformulisati ga u formu fikhskog problema, a zatim ga tretirati u svjetlu cjelovitog viđenja oslonjenog na kur'anske principe i opća fikhska načela uvažavajući dugoročne ciljeve i interese islama. Otuda nam postaje razumljiva zabrana časnoga Kur'ana da se postavljaju određena pitanja čije samo postavljanje kao i odgovor na njih mogu izazvati opasne društvene probleme budući da su ih izbacile i uobličile negativne pojave. Ako bi se dao odgovor na njih u takvom kontekstu, te bi se pojave zacementirale i ukorijenile. U tom smislu treba razumjeti i Poslanikov, a. s., prezir prema „rekla – kazala, i mnoštvu zapitkivanja“. Tako, npr., savjetuje El-'Alvani, ako neko postavi pitanje: Da li je dozvoljeno muslimanskim manjinama da učestvuju u političkom životu u državama u kojima žive, kako bi zaštitile svoja prava, podržale muslimane u drugim zemljama i promovirale vrijednosti i kulturu islama u državama domaćinima, fekih, koji je svjestan globalne dimenzije islama, pozicije svjedoka koju ima islamski ummet u odnosu prema čovječanstvu i isprepletenosti savremenih međunarodnih odnosa, neće prihvatiti ovako formulisano pitanje, već će ga prebaciti sa terena logike pasivne olakšice (džaiž) na teren logike obligatnosti i aktiviteta (vadžib) sukladno univerzalnim principima šeri'ata i osobenostima Ummeta i Risaleta.

U ovom pristupu akcent je na pitanjima vjerovanja, ibadeta i morala te nekim općim principima vjere, a ne na čisto pravnim pitanjima.

Ovakvo razumijevanje termina „fikh manjina“ otvara prostor za nešto slobodnije tumačenje propisa ili njihovo ignoriranje i marginalizaciju, što je apsolutno neprihvatljivo velikom broju uleme, ali i običnog svijeta, tako da se za ovaj pravac uglavnom opredjeljuju pragmatični intelektualci i modernisti. U krajnjem, ovaj stav implicira ustanovljavanje potpuno nezavisnog fikha muslimanskih manjina utemeljenog na nekom novom usul-i fikhu.

Treba istaći da nijedan od istaknutih savremenih islamskih pravnih stručnjaka nije bezrezervno podržao El-'Alvanijevo opredjeljenje za izgradnju posebne metodologije / usula / fikha manjina..

Iako i sam bezrezervno koristi termin „fikh muslimanskih manjina“, El-Karadavi¹⁸³ smatra, nasuprot El-'Alvaniju, da je ova grana fikha dio općeg fikha. To je jedna od grana fikha, smatra ovaj autor, koja ima svoju posebnost, tematiku i specifične probleme iako je raniji fekihi nisu tako imenovali. Slično ovom nazivu, danas govorimo o medicinskom, ekonomskom, političkom fikhu... Ako su ovi termini postali uobičajeni i naširoko prihvaćeni kod muslimana u dijaspori, zašto ne bismo imali fikh manjina koji bi imao zadaću da rješava probleme muslimanskih manjina i odgovora na njihova pitanja i dileme. Nije nevažno da se u velikom broju evropskih država položaj muslimana reguliše u okviru bavljenja manjinama. Iako pitanja ove specifične vrste fikha imaju svoje korijene u općem fikhu, njihova problematika nije sistematizirana i odvojeno dovoljno razrađena od strane ranijih autoriteta. S druge strane, savremeni problemi razlikuju se od onih ranijih problema te nije moguće u njihovom rješavanju koristiti gotova rješenja nastala u drugačijim vremenskim i društvenim okolnostima. Sve to opravdava ustanovljavanje fikha manjina kao jedne specifične grane općeg fikha. Naglašavajući da je „fikh manjina“ dio općeg fikha, ovaj pristup podrazumijeva veće oslanjanje na principe i metodologiju tradicionalnog fikha bez pretenzija da se utemelji neka specifična metodologija fikha manjina.

¹⁸³ Nav. dj., str. 41, 42.

KRUCIJALNA PITANJA „FIKHA MANJINA“

Fekih, muftija, učenjak koji se bavi proučavanjem ove grane fikha, mora uzeti u razmatranje krucijalna pitanja koja se postavljaju u ovom kontekstu kako bi bio u stanju pravilno odrediti zakonski razlog norme i utvrditi fikhski propis o konkretnom pitanju. Među tim pitanjima posebno su važna slijedeća:

1. Kako odgovoriti pripadnicima muslimanima u nemuslimanskim društvima, sa preciznošću koja odražava njihove posebne interese i vrijednosti, uvažavajući istodobno zajedničke interese i vrijednosti koje dijele sa drugima, na dva pitanja: ko smo mi i šta želimo?

2. U kojem političko-pravnom sistemu žive manjine: demokratskom, monarhističkom ili vojnoj diktaturi?

3. Kakva je priroda većine u čijem okrilju živi manjina: da li je to hegemonistička većina kojom vladaju osjećanja dominacije i isključivosti ili većina koja nastoji ostvariti fleksibilnu ravnotežu kojom upravljaju pravila koja garantiraju prava manjinama? Koji je obim tih garancija? Kojim se mehanizmima pokreću?

4. Koji je ljudski, kulturni, ekonomski i politički potencijal manjine čiji je položaj predmet fikhske analize i tretmana?

5. Koja je priroda suživota i miješanja različitih društvenih grupa? Da li se manjina miješa sa većinom u eksploataciji prirodnih resursa, industriji, zanatima, poslovima, pravima i obavezama, ili je na sceni politika razdvajanja i diskriminacije u navedenim oblastima?

6. Da li manjina posjeduje vlastiti kulturnocivilizacijski identitet koji ju kvalificira za kulturnu dominaciju ili značajniju participaciju u sferi kulture, i u kojoj mjeri takva pozicija utječe na većinu?

7. Da li manjina ima svoj produžetak izvan granica domovine ili je u pitanju apsolutna manjina?

8. Posjeduje li manjina vlastite institucije i aktivnosti kojima potvrđuje svoj posebni kulturni identitet ili joj je neophodna pomoć stranih organizacija i kadrova?

9. Ukoliko manjina predstavlja mješavinu različitih etničkih grupa, kako je moguće odrediti obilježja njenog kulturnog identiteta a da se pritom izbjegne opasnost da se jedna grupa asimilira u drugoj ili da se samoizolira?

10. Kako doći do neophodne svijesti kod manjine o tome kako amortizirati potencijalnu reakciju većine na njene aktivnosti?

11. Kako razviti zajedničke aktivnosti većine i manjine i na kojim nivoima to činiti?

12. Kako spojiti i razdvojiti zahtjeve očuvanja posebnog kulturnog identiteta i izgradnje zajedničkoga kulturnog identiteta?

Ovo su neka od ključnih pitanja koja se moraju razmotriti i uzeti u obzir prilikom tretiranja fikhskih pitanja i problema muslimana koji žive u nemuslimanskim društvima.

NEOPHODNOST METODOLOŠKOG UTEMELJENJA „FIKHA MANJINA“ ILI „FIKHA SUŽIVOTA“

Već smo kazali da se savremena islamska pravna misao počela intenzivnije baviti položajem i problemima muslimanskih manjina u Evropi posljednjih decenija prošlog stoljeća. Kao rezultat tog zanimanja nastala je raznovrsna literatura koja tretira različite šeri'atskopravne aspekte i dimenzije muslimanskog prisustva na Zapadu, posebno u vidu zbornika fetvi i istraživačkih radova o raznim fikhskim pitanjima i dilemama s kojima se suočavaju muslimani u tim zemljama. Međutim, ovom već značajnom fikhskom naslijeđu još uvijek nedostaje temeljna halka fikhskog rada, čija je funkcija usmjeravanje idžtihada u tretiranju problematike muslimanskih manjina, tj. teorijskopravni rad na

sistematizaciji pravila izvođenja propisa iz domena fikha muslimanskih manjina, pravila koja će se oslanjati na uvažavanje različitih aspekata specifične pozicije muslimana u zapadnjačkim društvima. Ovaj svojevrsni usul-i fikh za fikh manjina ne treba tretirati kao neku novotariju koja nema veze sa općom metodologijom islamskog prava koja usmjerava fikh. Naprotiv, to bi trebao biti samo jedan od ogranaka ili dijelova opće metodologije fikha sa kojom će dijeliti one karakteristike koje su zajedničke za život muslimana nezavisno o okolnostima i situacijama, usmjeravajući istovremeno pažnju usulskog diskursa na specifičnost pozicije muslimanskih manjina u Evropi i uzimajući u obzir potčinjenost sekularnim zakonima te d'avetsku dimenziju i buduće nade ove sastavnice evropskog društva. Na taj način će se otkloniti nedostatak u postojećim djelima iz usul-i fikha i omogućiti nastanak „fikha muslimanskih manjina“ ili „fikha suživota“ koji će prevazići prigodničarske (od slučaja do slučaja) fetve i partikularne propise koji tretiraju pojedine odvojene aspekte fenomena muslimanskog prisustva u Evropi, fikha koji će biti kadar odgovoriti na izazove multikulturnog, multireligijskog i multietničkog društvenog ambijenta. Taj očekivani cilj neće biti postignut ako spomenuto fikhsko utemeljenje ne bude izgrađeno na načelima i pravilima koja će usmjeravati proces izvođenja pojedinačnih propisa uvezujući ih u koherentan sistem, polazeći uvijek od specifične pozicije islamskog prisustva u Evropi.

USMJERAVAJUĆI PRINCIPI METODOLOGIJE FIKHA MUSLIMANSKIH MANJINA

Fikh muslimanskih manjina jeste posebna vrsta fikha koji ima svoju specifičnu prirodu. Polazeći od te teze, neki autori i istraživači problematike iz domena ove vrste fikha pokušali su formulisati neka fikhska i usulska pravila koja trebaju usmjeravati i

voditi muftiju koji daje fetve muslimanskoj manjini. Zapravo, više su u pitanju okvirne metodološko-spoznajne smjernice nego klasična usulska pravila i principi izvođenja propisa na osnovu partikularnih normativnih dokaza. Tako, npr., El-'Alvani¹⁸⁴ spominje, između ostalih, slijedeće principe za koje smatra da su neophodni svakome muftiji koji daje fetve iz domena ove vrste fikha:

1. otkrivanje strukturalnog jedinstva u Kur'anu, čitanje Kur'ana kao ekvivalenta kosmosa i njegovog kretanja, te uvažavanje sunneta kao praktične primjene principa i nauka Kur'ana u konkretnoj realnosti;

2. priznavanje supremacije i primata Kur'ana u odnosu na svaki drugi izvor, uključujući hadise, izjave ashaba itd.; tako, npr., kada Kur'an ustanovi neki opći princip, poput principa dobročinstva i pravednosti kada su u pitanju odnosi muslimana sa drugima, a u hadisu ili drugom tradicijskom iskazu nađemo nešto što očito proturiječi navedenom principu, neizostavno će se postupiti prema kur'anskom principu dok će se hadis ili neki drugi tradicijski govor protumačiti na odgovarajući način ili će se odbaciti ako nema odgovarajućeg tumačenja;

3. obraćanje pažnje na činjenicu da je Kur'an časni reafirmirao i uključio u svoje učenje cjelokupno vjerovjesničko naslijeđe, očistivši ga istodobno od svih natruha i iskrivljavanja koja su ga zadesila tokom prohujalih stoljeća; on ga je iznova ponudio, čistog i jasnog, kako bi poslužio kao jedinstveni autoritativni izvor cijelome čovječanstvu. To je smisao kur'anskog potvrđivanja svekolikog vjerovjesničkog naslijeđa uz istovremeno isticanje supremacije Kur'ana nad njim;

4. razmišljanje o kur'anskoj svrhovitosti koja spaja vidljivu ljudsku realnost sa nevidljivim svijetom ('alemul-gajb) eliminirajući ideju igre slučaja u stvaranju svijeta, što omogućava spoznaju i tumačenje relacija između nevidljivog i pojavnog

¹⁸⁴ V. El-'Alvani, nav. dj.

svijeta, svetog teksta Kur'ana i ljudske stvarnost otkrivajući suptilnu razliku između humaniteta i individualiteta čovjeka: s obzirom na svoj individualitet, čovjek je relativno biće, dok je sa aspekta svoga humaniteta on univerzalno kosmičko biće;

5. usmjeravanje pažnje na latentnu kur'ansku logiku čija su pravila razasuta na njegovim stranicama; čovjek je kadar, uz Allahovu pomoć, da otkrije pravila te logike koja će mu pomoći u usmjeravanju subjektivnog uma. Također, ona mogu poslužiti za formulisanje zakona koji će štititi objektivni um od nastranosti, skretanja i devijacije. Ova kur'anska logika je u stanju da ponudi ljudima zajedničku platformu za razmišljanje pomažući im da iziđu iz kruga dominacije subjektivnog uma utemeljenog na principu slijepog slijeđenja očeva i njihovog intelektualnog naslijeđa koje proizvodi brojne predrasude;

6. prihvatanje kur'anskoga koncepta geografije: Zemlja je Božija, islam je Njegova vjera; svaka država je danas dom islama (daru'l-islam), a cijelo čovječanstvo ummet islama: ummet milleta, koji je prigrio ovu vjeru kao i ummet da'veta, kome smo obavezni pojašnjavati put islama;

7. uzimanje u obzir globalnog karaktera kur'anske poruke; kur'anski diskurs se razlikuje od diskursa prethodnih vjerovjesnika, koji su bili selekcion, usmjereni ka posebnim zajednicama ili odabranim narodima i naseljenim mjestima. Za razliku od njihovog, kur'anski diskurs ide postepeno od Poslanika, a. s., ka njegovoj bližoj porodici, zatim stanovnicima Mekke i okoline, potom svim Arapima i, na kraju, cijelome čovječanstvu. Zato je Kur'an jedina Knjiga koja se može suočiti sa sadašnjim globalnim stanjem;

8. precizna analiza stvarnog života sa svim njegovim raznovrsnim sastavnim elementima kao izvora koji diktira formulisanje fikskog problema, ili, kako kažu raniji učenjaci, selektiranje razloga norme (tenkihu'l-menat). Ukoliko se ova stvarnost sa svim njenim sastavnicama ne razumije kako treba,

nemoguće je na adekvatan način formulisati fikhski problem pa se, shodno tome, i ne može tražiti odgovor na njega u Kur'anu. U vrijeme Objave stvarnost je formulisala pitanje, a odgovor je dolazio u Objavi. Danas imamo Objavu pred sobom, i na nama je da dobro ovladamo vještinom formulisanja problema i pitanja kako bismo odgovore na njih potražili u Kur'anu, a razumijevanje načina primjene apsolutnog Teksta na relativnu, kvalitativno i kvantitativno promjenljivu stvarnost u sunnetu Allahovog Poslanika.

9. proučavanje usulskih principa sa svim njihovim pojedinostima, uključujući i intencije Šeri'ata (meqasiduš-šeri'ah), kako bi nam bili od koristi u formulisanju i kristaliziranju načela savremenog „fikha manjina“. Proučavanje intencija (meqasid) mora biti akomodirano i u uskoj vezi sa najvišim vrijednostima uz uvažavanje suptilne razlike između intencija Zakonodavca i intencija adresata;

10. propitivanje fikha u praksi: svaki fikhski propis ima utjecaj na stvarnost; on će biti pozitivan ukoliko je fetva donesena na valjan, metodološki utemeljen način. U protivnom, njegov utjecaj će biti negativan te se mora dodatno razmotriti i procijeniti. Tako će proces izvođenja propisa i donošenja fetvi biti izraz dijalektičkog odnosa između fikha i stvarnosti. Stvarnost je lakmus papir koji nam pokazuje da li je fetva adekvatna ili ne.

I površan pogled na navedene principe ukazuje nam da su u pitanju opće smjernice kojima se treba rukovoditi muftija koji daje fetve muslimanima u nemuslimanskim društvima, a ne klasična usulska pravila za izvođenje fikhskih propisa. Izložena pravila više su u funkciji relativiziranja općepoznatih usulskih pravila i usmjeravanja muftije na teren šeri'atskopravne politike (es-sijasetuš-šer'ijetu) i traganja za „višim vrijednostima i ciljevima“ prilikom (ne)davanja odgovora na konkretna pitanja.

Pored gore navedenih, usmjeravajućih principa, pojedini autori¹⁸⁵ spominju dodatne usmjeravajuće principe koji se mogu okarakterisati i kao ciljevi, kao npr.,:

- očuvanje vjerskog života muslimanske manjine,
- upoznavanje nemuslimana sa islamom,
- utemeljenje „civilizacijskog fikha“ koji se neće ograničavati samo na ibadete u užem smislu, već će obuhvatiti sve vidove društvenog i individualnog života, međusobne odnose muslimana, njihove odnose sa drugima i društvom u kojem žive, tretirajući sve ove aspekte ibadetom u širem smislu,
- utemeljenje kolektivnog fikha.

Od fikhskih načela kao posebno korisna za proces utemeljenja „fikha manjina“ treba spomenuti slijedeća:

- u obzir se uzimaju krajnje posljedice djela;
- nužda čini neke zabranjene stvari dozvoljenim (nužda zakon mijenja);
- načelo samjeravanja koristi i štete;
- dozvoljeno je u situaciji koju nije moguće promijeniti ono što nije dozvoljeno u situaciji koju je moguće promijeniti.

Ovo su neki od općesusulskih principa i fikhskih pravila koja se koriste prilikom pokušaja utemeljenja nove grane fikha koju mnogi istraživači nazivaju „fikh muslimanskih manjina«. Analiza ovih pokušaja otkriva nam svu kompleksnost, opskurnost, nedostatke, manjkavosti, nedorečenosti, kontroverze, dileme i proturječnosti tretirane problematike. No, to ne treba obeshrabrati istraživače, već im treba dati impuls za nova, ozbiljnija i svestranija, multidisciplinarna istraživanja koja će olakšati

¹⁸⁵ En-Nedždžar, nav. dj.

muslimanima koji žive u nemuslimanskim državama da se snađu u društvu, da pronađu najbolji model integracije u društvene tokove uz očuvanje svoga vjerskog i kulturnog identiteta.

Dr. Enes Ljevaković, Docent

FIQH OF MUSLIM MINORITIES: FOUNDATIONS, CONTROVERSIES AND DILEMMAS

Summary

Shari'a law problems of Muslim minorities more and more occupy the attention of contemporary Islamic lawyers and scientists. At the beginning their attention was aimed at solving of single questions and dilemmas and recently it is more and more being aimed towards theoretical foundations and methodological framing of a new type in the field of fiqh which is, by many experts, named as "fiqh of Muslim minorities".

This paper brings a cross section and analysis of some important discussions and treatises on the character, problems, position and significance of "Muslim minorities' fiqh". It treats the principles of general usul-fiqh and the regulations of fiqh which are used in the attempts to found this, conditionally said, new branch of fiqh. The analysis of these attempts develops all complexity controversies, dilemmas and contradictory opinions of the treated problem. All that makes a reason more for the research workers to take a more serious approach to the problem of fiqh at Muslim minorities and offer some new many-sided, multidisciplinary researches which would make life easier to the Muslims in non-Muslim countries to get accustomed to the new society to find the best model of integration into the society and at the same time, preservation of their religious and cultural identity.

Mr. Mustafa Hasani

PROBLEM GUŽVE U HAREM-I ŠERIFU ZA VRIJEME HADŽDŽA

U Mekki se u vrijeme hadždža svake godine okupi veliki broj hadžija. Taj broj ima tendenciju stalnog rasta. Radi omogućavanja izvršavanja ovog obreda što većem broju hadžija, vlast Kraljevine Saudijske Arabije ulaže ogromne napore da osigura optimalne uvjete za izvršenje hadždža, uz konstantna ulaganja u podizanje viših standarda primjerenih savremenome muslimanu. Međutim, evidentno je da se zbog gužve i meteža dešavaju tragedije koje znaju okončati i ljudskom žrtvama. O problemu gužve na hadždžu raspravljala je i Akademija islamskog prava pri Organizaciji islamske konferencije u Mekki. Akademija je dala Preporuke od kojih je dio prenesen u tekstu. Veći dio teksta posvećen je pravnom razumijevanju određenih hadžskih propisa vezanih za Harem-i Šerif, jer je jedan od generatora problema gužve neadekvatna obrazovanost hadžija u hadžske propise općenito, a naročito u kontekstu gužve. Posebno su tretirani propisi oko tavafa, ljubljenja Crnoga kamena, stajanja kod Multezema, remla i dva rekjata tavafskog sunneta.

Hadždž je jedan od pet temeljnih islamskih obreda koga su svaki musliman i muslimanka dužni, uz određene uvjete, izvršiti jednom u toku života. Ovu obavezu u današnje vrijeme lakše je izvršiti uvažavajući činjenicu da je tehnički i civilizacijski razvoj savremenome muslimanu omogućio da vrlo brzo ode i vrati se sa hadždža. Stoga ne čudi pitanje za koliko se najkraće vremena može obaviti hadždž, jer poslovni muslimani imaju potrebu da obave hadždž a ujedno i da stignu izvršiti svoje poslovne zadatke.

S druge strane, broj hadžija na hadždžu gotovo da se svake godine povećava. To povećanje uzrokuje bezbrojne probleme kako hadžijama prilikom izvršavanja pojedinih obreda, tako i organizatoru hadždža, Vladi Kraljevine Saudijske Arabije. I pored stvarnih napora Kraljevine Saudijske Arabije da omogući siguran boravak hadžija na njezinoj teritoriji, da stvori dostojne uvjete za obavljanje hadždža, svake godine se dešavaju manji ili veći problemi koji rezultiraju gužvom prilikom obavljanja nekih hadžskih radnji. No ti problemi nisu samo tehničke ili organizacijske prirode, jer se domaćin zaista trudi da već za naredni hadždž riješi problematičnu situaciju ili ponudi novo rješenje problema koji je izazvao nered, u želji da se takvi problemi više ne dešavaju.

Drugo izvoriste problema, ili ono što sigurno generiše gužvu i oteževa izvršenje hadžskih obreda, a u nekim slučajevima dovodi i do tragičnih posljedica, jeste neupućenost hadžija u šire poznavanje propisa o hadždžu ili insistiranje za izvršenjem nekih hadžskih radnji po svaku cijenu.

Svakako da je moguće govoriti i o drugim problemima, odn. izvoristima tih problema, koji mogu biti kulturološke, etičke, tradicijske i druge prirode, ali je za ovu priliku dovoljno spomeniti dva prethodno opisana, jer se oni izravno tiču cilja ovoga rada, a koji se sastoji u tome da se ukaže na neke radnje u Harem-i Šerifu za vrijeme obavljanja hadždža, na kojima se zna insistirati, a koje proizvode gužvu.

STATISTIČKI PODACI O BROJU HADŽIJA I STRADANJIMA

U literaturi je zbilježeno da je još na Oprosnom hadždžu 10. godine po Hidžri bilo stotinu hiljada hadžija. Od vremena Božijeg

Poslanika, a.s., a sve do druge polovine 19. stoljeća taj se broj kretao oko gotovo iste vrijednosti. Tehnološki razvoj od prije stotinu i više godina iznalaženjem bržih, sigurnijih i jeftinijih prijevoznih sredstava rezultirao je i povećanjem broja hadžija. Prema podacima Informativnog komiteta Ministarstva hadža 2000. godine je bilo 1.733.785 hadžija, a 2001. godine ukupan broj hadžija je bio 1.804.800, od čega iz inostranstva 1.363.992 hadžija. Konačno, zvanični podaci za prošlu godinu glase da je ukupno bilo 1.892.710 hadžija, od čega 1.419.706 iz inostranstva,¹⁸⁶ 407.004 iz same Saudijske Arabije, što njenih građana, što muslimana iz drugih zemalja koji žive u njoj. Međutim, ovi podaci se trebaju uzeti sa rezervom iz više razloga:

1. Mekka kao grad ima preko milion stanovnika, u kojem radi veliki broj radnika iz unutrašnjosti države, odn. iz inostranstva. Za mnoge je to prilika da obave hadždž što i čine, i njima se, naravno, ne daje hadžska viza kao hadžiji koji dolazi iz inostranstva i koji se registruje kao u naprijed navedenim brojkama.

2. Iako Vlada nastoji da ograniči dolazak hadžija iz drugih dijelova Saudijske Arabije raznim pravnim i administrativnim propisima, gotovo je nemoguće efektivno kontrolisati kretanje građana, radnika na privremenom radu, studenata i drugih prema samoj Mekki.¹⁸⁷

¹⁸⁶ Tabela pokazuje zvanični podatke koji kazuju broj hadžija iz inostranstva u trideset godina. V:

	godina	broj hažija iz inostranstva
1.	1970.	431,000
2.	1975.	919,000
3.	1980.	863,000
4.	1985.	920,000
5.	1990.	827,000
6.	1995.	982,000
7.	2000.	1,057,000

<http://kingfahdbinabdulaziz.com/jpghi/f054.jpg> od 5.12.2005.

¹⁸⁷ Prvo je Vlada ograničila dolazak na hadždž nesaudijcima koji borave u

3. Hadžije izvan Saudijske Arabije dolaze na način da preko agencija za hadždž, a putem ambasada Saudijske Arabije, dobiju hadžsku vizu, koja podrazumijeva boravak u Mekki i Medini. Ovom vizom se dozvoljava prolazak kroz mjesta neophodna da se stigne do konačnih odredišta, kao što je slobodan odlazak do grada Džide, jer je to zračna luka Mekke i sl. Drugi način ulaska hadžija jeste da prije hadža odu da obave umru i ostanu sve do vremena hadždža. Najčešće je to od vremena ramazana pa do vremena obavljanja hadždža, što znači da je riječ o boravku od dva i više mjeseci.¹⁸⁸ Pretpostavlja se da je broj ovih hadžija 2004. godine bio oko 280 hiljada. Naime, ministar hadždža Vlade Saudijske Arabije Ijad Madeni je na konferenciji za štampu upriličenoj u povodu stradanja hadžija prilikom bacanja kamenčića prvog dana Bajrama izjavio da vjeruje da se radi o „ilegalnim“ hadžijama. Tom prilikom je pojasnio da je u prethodnoj godini u Saudiju na ime obavljanja umre ušlo 2,3 miliona ljudi, od čega je 12% ilegalno ostalo da obavi hadždž.¹⁸⁹

4. Važna stavka jesu osoblje i radnici koji rade razne poslove od važnosti za dobro funkcionisanje organizacije hadždža, od šofera koji voze autobuse na relaciji Mekka -Medina, pa, recimo, do uposlenika Ureda Ministarstva hadždža u Mekki. Prema pisanju CNN, 2001. godine je bilo angažirano 40000 čistača da očiste grad poslije završenog hadždža.¹⁹⁰ Ministar hadždža je na ranije

Saudijskoj Arabiji da mogu ići na hadždž jednom u pet godina, a zatim je to isto ograničenje uvela za svoje građane.

¹⁸⁸ Iako se radi o svetome mjestu, još je rana ulema pisala i podučavala o štetnosti dugog boravka na ovome svetom mjestu. Koliko god da je na tome mjestu satkano dobra, toliko je izražena i opasnost od grijeha, jer je i kazna primjerena veličini mjesta. Naime, narušiti tu svetost znači prizvati i kaznu adekvatnu povredi svetosti. Nadalje, dugim boravkom čovjek izgubi osjećaj svetosti te se počinje ponašati zaboravljajući posebnost mjesta na kojem se nalazi. Stoga su još klasični alimi učili da se Sveta zemlja treba napustiti čim se obredi izvrše.

¹⁸⁹ <http://english.aljezeera.net/NR/exseres> od 2.12.2005.

¹⁹⁰ <http://archives.cnn.com/2001/WORLD/meast/03/03/hajj/> od 3.12.2005.

spomenutoj konferenciji za štampu izjavio da je samo na Mini te godine bilo raspoređeno 10.000 policajaca, a da je još 2.000 vojnika nacionalne garde raspoređeno poslije tragedije.¹⁹¹

U ovim stavkama i brojevima ni u kom slučaju se ne iscrpljuju mogući razlozi i broj hadžija kojima se u konačnici uvećava ukupan broj prisutnih u Mekki u vrijeme hadždža. U dolinama Meke, jer je geografski ovaj grad smješten u dolinama brojnih brda, što svakako ima utjecaja i na temu o kojoj pišemo, smjesti se više miliona ljudi koji će se u kratkom vremenskom periodu kretati u i izvan Mekke, od Harem-i Šerifa, do Arefata, Muzdelife i Mine. To je postor od oko 22 dužna kilometra, što za migracije ovolikog broja ljudi i nije neko prostranstvo.

Budući da je riječ o tako velikom broju ljudi na jednome mjestu, izloženih teškim klimatskim uvjetima i suočenih sa nizom zahtjevnih fizičkih i drugih napora, informacije o broju prirodno umrlih hadžija se ocjenjuju kao očekivane. Naravno, pažnju muslimanske i ukupne svjetske javnosti najviše interesuje i brinu one informacije koje govore o nesretnim slučajevima i stradanjima koja se u takvim situacijama dešavaju. Godine 1998. poginulo je oko 180 hadžija prilikom bacanja kamenčića na Mini. Na istome mjestu 1994. godine poginulo je 270 hadžija, 2001. godine 35, a 14 hadžija 2003. Ova stradanja su se dešavala na mjestima bacanja kamenčića i to u vrijeme prvog dana Kurban-bajrama kada sve hadžije bacaju po sedam kamenčića. Za vrijeme hadždža 1997. godine desilo se stravičan požar na Mini kada su se zapalili šatori. Stradalo je 340 hadžija, a oko 1.500 ih je u toj nesreći bilo povrijeđenih. Brojčano najteža nesreća dogodila se jula 1990. kada je u tunelu na Mini stradalo 1.426 hadžija.¹⁹²

¹⁹¹ <http://www.islamonline.net/hajj/news/1425> od 3.12.2005.

¹⁹² Salih Indžić, „Zašto nam se dešavaju masovne pogibije hadžija“, *Preporod*, XXXV, br. 3/773, 1. februar 2004, str. 18.

PREPORUKE AKADEMIJE ISLAMSKOG PRAVA IZ MEKE U VEZI SA GUŽVOM NA HADŽDŽU

Ogromni su naponi koje sistematski ulaže Vlada Kraljevine Saudijske Arabije u cilju da se osigurju optimalniji uvjeti za sigurniji boravak ovog velikog broja hadžija na jednom prostoru. Dakako da se pažnja usmjerava na to da i ostali uvjeti budu ispunjeni kako bi hadžije što bolje izvršile hadžske obrede.

Izgrađena je moderna putna i druga komunikacijska mreža, brojni tuneli, mostovi, bolnice, smještajni kapaciteti i drugi sadržaji. Godine 1988. kralj Fahd je postavio kamen - temeljac za početak velikog saudijskog proširenja Harem-i Šerifa, čime je kapacitet povećan na oko milion klanjača.¹⁹³ Vlada konstantno prati izvršavanje hadžskih obreda i reagira na način da otklanja nedostatke i nudi nova rješenja. S obzirom da je Mina najčešće spominjano mjesto na kojem se dešavaju nesreće i gdje su konstantne gužve, ove 2006. godine Džemreta (mjesto na kojima se gađa šejtan) doživjela su arhitektonsku vertikalnu i horizontalnu izmjenu; napravljena su u obliku elipse kako bi sa manje gužve bilo moguće obaviti ovaj obred.

Evidentni naponi Kraljevine Saudijske Arabije spomenuti su i u Preporukama Akademije islamskog prava pri Organizaciji islamske konferencije iz Mekke koja je u periodu 28-30. 1. 2003. raspravljala o problemu gužve na hadždžu. Tema konferencije je nosila naslov: Muškiletu'z-ziham fi'l-hadždž ve hululuha eš-šer'ijje (Problem gužve na hadžu i njeno pravno razrješenje). Održane su četiri sesije u kojima su, pored članova Akademije, uzeli učešće i inženjeri kao i drugi stručnjaci iz različitih disciplina. Rasprave su podijeljene u četiri teme prema lokalitetima u Mekki tako da se zasebno tretiralo pitanje problema gužve u Harem-i Šerifu, na Mini

¹⁹³ Ilustracije radi: U samom objektu nalazi se 56 pokretnih stepenica čiji kapacitet prijenosa jeste 105. 000 ljudi na sat. <http://kingfahdbinabdulaziz.com/jpgghi/f054.jpg> od 5.12.2005.

kod Džemreta, Arefatu i Muzdelifi. Na kraju zasjedanja Akademija je dala preporuke u cilju savladavanja problema gužve na hadždžu. U Preporukama¹⁹⁴ Akademija je identificirala sljedeće probleme koji generišu gužvu na hadždžu. To su:

1. Većina hadžija nije upoznata sa propisima hadždža, niti sa adekvatnim postupcima koji se vrše u vrijeme gužve, i to posebno na mjestima na kojima se hadžije okupljaju u velikom broju u određeno vrijeme;
2. žurba grupa hadžija koje se u isto vrijeme, u istom pravcu, kreću prema ciljanom mjestu; takva mjesta su npr. vrijeme silaska sa Arefata, napuštanje Muzdelife, kretanje prema Džemretu'l-Akabi i upućivanje prema Haremu radi obavljanja tavafu'l-ifade;
3. nastojanje pojedinih transportnih kompanija da se međusobno natječu u dolasku do željenog mjesta, a sve u isto vrijeme, s tim da se pri tome ne uvažava širina i lahkoca koju dopušta šerijat;
4. Dolazak hadžija iz brojnih zemalja, različitih po svojoj prirodi/temperamentu, običajima, a da većina nije spremna da sarađuje sa hadžskim organizacijama koje su ustanovili nadležni organi u Kraljevini. Svakako je jedan od razloga i jezička barijera tj. nepoznavanje arapskoga jezika te nebriga prema uputama i podukama nadležnih organa.

U cilju rješavanje ovih problema Akademija je preporučila sljedeće:

1. da se pozovu vlade, institucije i organizacije da vrše edukaciju hadžija hadžskim propisima;
2. stalno isticati svetost hadždža i mjesta na kojima se on obavlja kao i onoga što je vezano za ovu svetost, bilo da

¹⁹⁴ V.: „Et-tevsijjatu's-sadiretun an nedveti Muškiletu'z-ziham fi'l-hadždž ve hululuha eš-šer'ijje“, *Medželletu el-Medžmei'l-fikhi'l-islamiji*“, XIV/2003, Mekka, br. 16, str. 249-258.

- se ističu etičke vrline, bilo da se naglašava da hadžija izbjegava netrpeljivost i rasprave i da se kloni svega što otežava i komplicira izvršavanje hadža. „Hadždž je u određenim mjesecima; onom ko se obaveže da će u njima obaviti hadždž nema snošaja sa ženama i nema ružnih riječi, i nema svađe u danima hadždža“¹⁹⁵;
3. kultura hadžija da se islamski obrazuju u smislu kako da se nose sa gužvom, educirati ih islamskom bontonu u ophođenju sa različitim društvenim grupama;
 4. da se hadžije upoznaju sa organizacijom hadždža i kako se ona vrši;
 5. da se hadžije konstantno podučavaju o štetnosti pojedinih radnji, poput žurbe, a sa druge strane, i da se pozivaju vrijednostima smirenosti, blagosti i tolerancije. Također ih treba stalno podsjećati na vrijednosti sabura, međusobnog pomaganja među muslimanima, što je naglašeno u riječima Uzvišenog Allaha: „Jedni drugima pomažite u dobročinstvu i čestitosti, a ne sudjelujte u grijehu i netrpeljivosti“¹⁹⁶;
 6. učvršćivati značenje pojma vjerskog bratstva među hadžijama, podsjećati ih na cijenjene etičke norme i međusobno islamsko izgrađivanje, širenje duha međusobne milosti, razumijevanja, saosjećanja, pomaganja i čuvanja od grubosti, osorosti i nanošenja štete drugima. Stalno podsjećati na poslaničko usmjerenje: „Blagost nije ušla u nešto a da ga nije ukrasila, niti je izišla iz nečega a da ga nije unakazila.“

¹⁹⁵ El-Beqare, 197.

¹⁹⁶ El-Maide, 2.

EDUKACIJA HADŽIJA PROPISIMA HADŽA

O ovom pitanju na konferenciji su, između ostalih, evidentirani neki problemi koji generišu gužvu, a rezultat su neadekvatnog poznavanja propisa hadždža. U Preporukama su, kao primjer, navedena tri sljedeća slučaja:

- a) nastojane dijela hadžija da dotiču zidove Kabe, njena dva sirijska ćoška, zatim da dotaknu Mekam-i Ibrahim, pa i da zastaju kod njega u tavafu i sl.;
- b) vjerovanje dijela hadžija da je namaz u džamiji Nemira na Arefatu obaveza (vadžib) i da hadždž nije ispravan bez toga;
- c) mišljenje da se dva rekjata poslije tavafa obavezno moraju klanjati kod Mekam-i Ibrahima, i nigdje drugo.

Na konferenciji su o ovom pitanju date sljedeće preporuke:

- a) u ajetu je posebno naglašena mogućnost (el-istitaatu) kao uvjet za obavljanje hadždža: „Hodočastiti Hram dužan je, Allaha radi, svaki onaj koji je u mogućnosti.“¹⁹⁷ Stoga je potrebno muslimane podučiti ovome uvjetu koji mora postojati da bi nekome hadždž bio obavezan. Ovaj uvjet se ogleda u materijalnom smislu, u fizičkom smislu, u smislu mogućnosti podnošenja puta i svega onoga što on sa sobom nosi, mogućnost življenja u izmijenjenim klimatskim uvjetima, posebno nošenja sa bolešću, iznemoglošću i sl.
- b) da se hadžije educiraju u svojim domovinama o hadžskim propisima prije nego dođu da izvrše ovu obavezu;
- c) da se educiraju da guranje, trkanje i slične radnje ezijete druge hadžije; konstantno ih treba podsjećati da je ezijetiti muslimana zabranjeno (haram);

¹⁹⁷ Alu Imran, 97.

- d) adekvatno obrazovati hadžije da razaznaju razliku između onoga što je obavezno (vadžib) od onoga što je sunnet, i između sunneta i bid'ata, i da znaju razliku između ispravne (sahih) i neispravne (batil) hadžske radnje.
- e) jasno se treba istaći da je izvršavanje sunneta stvar koja se traži od muslimana, ali da se pri tome treba izbjagavati nanošenje štete. Ako se u određenoj situaciji pojavi kontradiktornost između radnji od kojih je jedna vadžib a druga sunnet, a nije moguće naći načina da se te dvije radnje usklade, daje se prednost izvršavanju vadžiba u odnosu na sunnet;
- f) podsjećati hadžije da je vjera lahka: „Allah želi da vam olakša, a ne da poteškoće imate“¹⁹⁸;
- g) treba hadžije opominjati da je Božiji Poslanik, a. s., zabranio da se žesti i pretjeruje u vjeri, i da je on potvrdio da takvo ponašanje nije pohvalno te da to nema nikakve veze sa dobroćinstvom, bogobojažnošću niti pobožnošću: „Vjera je lahka i niko neće žestiti u vjeri a da ga ona neće savladati, pa istrajte u umjerenosti, uradite koliko možete i obveseljavajte“;
- h) podsticati vodiče grupa hadžija i transportne kompanije da se koliko su god u mogućnosti, pridržavaju pravila o ostvarenju općeg dobra;
- i) zahtijevati od vodiča grupa, transportnih kompanija, vaiza i drugih odgovornih da izabiru metod olakšavanja, napose kod pojave gužve iz koje proizlazi šteta. Treba slijediti Božijeg Poslanika, a. s., koji bi, kad bi birao između dvije stvari, izabrao lakšu, ako to nije bio grijeh“.

¹⁹⁸ El-Beqare, 185.

TAVAF

Prvi obred koji hadžija čini po ulasku u Harem-i Šerif, ako nije vrijeme namaza, jeste da se zaputi prema Kabi i da učini tavaf. Tavaf je pozdrav (tehijja) Bejtullahu te će njime početi, a ne namazom *Tehijjetu'l-mesdžid*, koji se klanja kao pozdravni namaz prilikom ulaska u džamiju, a spada u kategoriju dobrovoljnih namaza. Tavaf je jedan od hadžskih farzova, a sastoji se od sedam krugova kojima se obilazi oko Bejtullaha (Kabe). Tri su vrste tavafa:

1. tawafu'l-quḍum – dolazni ili pozdravni tavaf, koji je sunnet prema stavu većine uleme, osim stanovnicima Mekke. Ovaj tavaf se neće činiti ako se došlo u Harem-i Šerif nakon boravka na Arefatu, jer je nastupilo vrijeme činjenja tavafa koji je farz, a to je druga vrsta tavafa;
2. tawafu'z-ijare ili ifade - temeljni ili rukn tavaf prema jedinstvenom stavu svih pravnika, i
3. tawafu'l-weda – oprosni tavaf, koji je mendub prema stavu malikijske pravne škole, dok je kod ostalih škola vadžib.¹⁹⁹

Shodno ovim kategorijama, svaki hadžija će najmanje tri puta činiti tavaf, a tome treba dodati nafile tavafe koje hadžije čine i umru koja se čini uz hadždž. Dobar dio hadžija raspoloživo vrijeme u Mekki koristi da obavi nafilu umru, kako za sebe, tako i za drugoga za koga hadžija nanijeti svoju umru, kao što su roditelji, djeca, supružnik i sl. Stoga je tavaf stalan, po danu i noći, bez prestanka, tokom čitave godine, samo što se mijenjaju hadžije, a jedini prekid tavafa jeste kada se klanja farz - namaz. Farz - namaz je preči od tavafa pa makar on bio i tawafu'z-ijare, tj. hadžski farz.

Kao i kod drugih ibadeta, ulema je klasificirale sastavne dijelove pojedinih obreda u određene kategorije koje se, shodno

¹⁹⁹ Dr. Vehbe Ez-Zuhajli, *El-Fikhu'l-islamijju ve edilletuhu*, t. 3, Daru'l-fikr, Damask, 1996, str. 144-147.

stepenu važnosti, dijele na farzove, vadžibe, sunnete i mustehabe. Prilikom obavljanja tavafa vrlo često se insistiranjem na pojedinim radnjama iz nižih kategorija stvara gužva. Autori koji se bave ovom temom naglašavaju pojedine radnje od kojih ćemo i mi neke navesti.

*a) Ljubljenje i dodirivanje Hadžeru'l-esveda
(Crnog kamena)*

Tavaf se otpočinje činiti od pravca ćoška Kabe koji se naziva i Jemenskim ćoškom u kome je ugrađen Crni kamen. Ponovni povratak na polaznu poziciju nakon obilaska oko Kabe s njene desne strane, koja je danas označena trakom boje mermera na podu, znači da je završen jedan krug. Oblazak sedam takvih krugova znači da je tavaf završen.

U literaturi je zabilježeno da je Božiji Poslanik, a.s., otpočinjao tavaf dotičući Hadžeru'l-esved, i da ga je doticao svakim krugom tavafa. Također, u hadiskoj literaturi je zabilježeno da se nakon klanjanja dva rekjata poslije tavafa, vraćao Crnom kamenu, ljubio ga i prislanjao na njega svoje mubarek usne. Pored ove prakse, koja je za muslimane izvor prava, svakako teba spomenuti i hadise koje govore o samom Crnom kamenu i njegovom izvoristu. Takav je hadis u kojem je Božiji Poslanik, a.s., rekao: „Hadžeru'l-esved (Crni kamen) je spušten iz Dženneta. Kada je spušten, bio je bjelji od mlijeka, ali su ga ocrnili ljudski grijesi“.²⁰⁰ Ili: „Allahov Poslanik, a.s., je govoreći o Crnom kamenu, rekao: „Allah, dž. š., će ga na Sudnjem danu oživjeti; imat će dva oka kojima će gledati i jezik kojim će svedočiti istinu o svakom onom ko ga je iskreno dotakao.“²⁰¹ Ovakvi i slični hadisi govore o važnosti ovoga kamena i sasvim je razumljiva želja muslimana da dotaknu i poljube kamen jer je to radio Božiji

²⁰⁰ Et-Tirmizi, *Tirmizijina zbirka hadisa*, III, preveo Mahmut Karlić, Elči Ibrahim-pašina medresa, Travnik, 2001, str. 270.

²⁰¹ Isto, str. 354.

Poslanik, a. s., što je samo po sebi izvor prakse za muslimane, a povrh toga je za njega još rekao da je kamen iz Dženneta te je i očekivana ljudska reakcija da se želi poljubiti ovaj kamen.

Međutim, za razliku od ovog emocionalnog pristupa, pravnici nastoje da stvari objektiviziraju, racionaliziraju. Oni su, sabirući sve hadise o ovoj temi, kao i praksu ashaba, razumjeli da je je doticanje i ljubljenje Crnoga kamena samo tavafski sunnet. Naglašavaju da se ljubljenje, doticanje Crnoga kamena vrši samo ako nema gužve, odn. ako je pristup slobodan. Ovakav stav je zauzet uprkos činjenici da je zabilježen odgovor Abdullaha b. Omera, r. a., kada je bio upitan od strane jednog čovjeka iz Jemena za doticanje Crnoga kamena, pa je odgovorio: „Vidio sam Božijeg Poslanika, a. s., kako ga dotiče i ljubi. “Upitao sam - kazao je isti čovjek: „Jesi li vidio da sam bio stiješnjen? Jesi li vidio da me narod savladao? Ostavi to: „Jesi li vidio“ tamo za Jemen! (hoće reći da to nije važno). Ja sam vidio Božijeg Poslanika, a. s., da ga dotiče i ljubi – odgovori Ibn Omer.²⁰² Ovo insistiranje Abdullaha b. Omera pravnici nisu razumjeli kao pravilo nego kao njegovo lično razumijevanje ove Poslanikove, a. s., prakse. Na to ukazuju i riječi koje je Alejhi's-selam uputio Abdullahovom ocu kad mu je rekao: „Omere, ti si snažan čovjek, nemoj da se guraš oko Hadžeru'l-esveda pa da time bihuzuriš drugoga! Ako nađeš prazan prostor, dotakni ga, a ako ne, okreni se prema njemu i donesi tekbir i tehli!“²⁰³

Na osnovu ove i drugih predaja koje govore o radnjama Božijeg Poslanika, a. s., pravnici su istakli redosljed radnji vezanih za propis ljubljenja i dodirivanja Crnoga kamena shodno datoj situaciji, odn. potrebi da se izbjegava gužva i metež u kome se nanosi šteta drugim hadžijama. Ako se bude u prilici, hadžija će spustiti svoje ruke na Hadžeru'l-esved i poljubiti ga spuštajući

²⁰² Buhari, *Sahih el-Buhari*, hadis broj 1507.

²⁰³ Sa'id b. Abdu'l-Kadir Bašenfer, *El-hadždžu ve'l-umretu*, Dar Ibn Hazm, Bejrut, 2001, str. 201.

glavu među dlanove, ako nije u stanju da ga poljubi, poljubit će dlanove koje je uspio spustiti na Crni kamen. U literaturi se navodi i to da, ako nije u mogućnosti spustiti ruke na Crni kamen, učinit će nekim predmetom koji ima u ruci kao što je to Alejhi's-selam radio štapom. Međutim, danas bi bilo jako opasno nositi štap, a pogotovo bi bili nemoguće u vrijeme velikih gužvi dotaći štapom sam Crni kamen. I posljednja mogućnost jeste, ako hadžija nije u prilici da bez guranja dotakne direktno ili indirektno Hadžeru'l-esved, da podigne dlanove u visini ušiju, okrene ih prema njemu i da ih poljubi.

Mogućnost da se poljubi ruka kojom se prethodno pokazalo na Crni kamen omogućava hadžijama da tavafe i dalje od same Kabe. Iako se navodi da je lijepo biti bliže Kabi prilikom obavljanja tavafa, vrlo često a u vrijeme hadža pogotovo, hadžije su zbog velikog broja prisutnih u tavafu, prinuđeni tavafiti i dalje od Kabe. Dozvoljena udaljenost je limitirana samim objektom Harem-i Šerifa te je pravilo da, ako bi eventualno i neko tavafio oko samog objekta Haremi šerifa, što je jako fizički zahtjevno, taj tavaf bi se tretirano neispravnim i trebao bi se ponoviti. Sve dok se unutar zidova Haremi-šerifa obavlja ispravan je tavaf jer se kruži oko Bejtullaha, dok je u prethodnom slučaju kruženje oko Harema što nije ispravno. Prema ovome, valjan je tavaf i između stubova Harema, na spratu, kao i na haremskom krovu. Iako je obavljanje tavafa dalje od Kabe fizički i vremenski vrlo zahtjevno ono je preporučenije u odnosu na guranje kojim se ezijete druge hadžije, odnosno koje može dovesti do nekontrolisane situacije i teških posljedica premda je to samo jedan isključivo vjerski čin.²⁰⁴

²⁰⁴ Već je rečeno da je zabilježeno da je na Oprosnom hadžu bilo stotinu hiljada hadžija i da je na Mini prilikom bacanja kamenčića bila gužva. Ebu Davud prenosi riječi jedne žene: „Vidjela sam Božijeg Poslanika, a. s., kako jašući baca kamenčiće i donosi tekbir prilikom bacanja svakoga kamenčića, a čovjek iza njega ga je štitio (od kamenčića i gužve). Upitala sam za tog čovjeka pa joj je rečeno: „Fadl b. Abbas“. Nastala je gužva (komešanje) pa je Božiji Poslanik, a. s., rekao: „O, ljudi, ne ubijajte jedni druge! Kad bacate kamenčiće, bacajte ih

b) Reml

Ibn Omer prenosi: „Božiji Poslanik, a. s., bi, po dolasku u Mekku, ušao u Mesdžid, gdje bi prvo dodirnuo Hadžeru'l-esved, zatim bi, od sedam tavafskih krugova, u prva tri obavio reml krećući s desne strane Kabe, a u preostala četiri bi išao polagahnim hodom. Nakon tavafa bi klanjao dva rekjata kod Mekam-i Ibrahima. Zatim bi se udaljio i otišao do Safe da između nje i Merve obavi sedam krugova.“²⁰⁵

Reml jeste brzo hodanje uz treskanje ramenima. Obavlja se od Crnoga kamena do njegovog ponovnog dolaska u tri prva kruga tavafa. Tom prilikom se neće svojevolumno zastajati osim ako se ima mogućnost dodirnuti i poljubiti Crni kamen. Reml i brzo hodanje se tiče samo muškaraca, dok žene neće činiti reml niti će ići žurnim korakom.

Pitanje koje se vrlo često postavlja u vezi sa remlom tiče se njegovog izvršavanja u vrijeme gužve koja, jednostavno, sprječava hadžiju da čini reml, odn. da hodi žurnim korakom. Naprosto, broj hadžija i eventualna gužva diktiraju tempo kretanja u tavafu.

Obavljati reml je, prema pravnicima, djelo koje spada u tavafske sunnete tawafu'l-quduma. Učiniti prve tavafske krugove uz reml je preče u odnosu da se tavaf čini bliže Kabi, tako da će se hadžija nastojati udaljiti od Kabe da ne bi sobom pojačavao gužvu, ali u granicama mogućnosti, odn. da se vodi računa šta je u konkretnoj situaciji preče. Tako je preče izvršiti sunnet nauštrb poželjnog djela, odn. obaveznoj radnji se daje prednost u odnosu na sunnet. Ako se kao posljedica činjenja dobrog djela javlja nešto loše, onda se prema stepenu lošega djela ili loše posljedice koju proizvodi određena radnja izbjegava činjenje dobrog djela.

„Ako se u mogućnosti u tavafu zastati, a da se time ne eziijete drugi, sa ciljem da bi se našlo prostora da se izvrši reml,

među prstima“ (Ebu Davud, *Sunen Ebu Davud*, hadis broj 1677.)

²⁰⁵ Muslim, *Sahih*, hadis broj 784.

onda će se stati, a ako bi hadžijno zastajanje prouzrokovalo gužvu i time on nanio štetu sebi i drugome, onda neće stati. To stoga jer je zabranjeno (haram) ezijjetiti muslimana, a sprječavanje te štete je obaveza (farz). Činiti reml u tavafu je sunnet, a sunnetu se ne daje prednost u odnosu na obavezu.²⁰⁶

c) Dodirivanje ostalih ćoškova Kabe

Još je među ashabima Božijeg Poslanika, a. s., bilo podijeljenosti da li se trebaju doticati sve četiri ćoška Kabe ili samo dva jemanska, tj. Jemenski i drugi već ranije opisani u kojem je Crni kamen. Na osnovu takvih izvještaja o praksi dijela ashaba, i danas neke hadžije nastoje doticati svaki ćošak Kabe pri čemu se pravi nepotrebna gužva. Međutim, stav većine uleme jeste da se dotiču samo dva spomenuta ćoška dok se sirijski, ili ćoškovi Kabe koji su okrenuti Siriji, ne dotiču. Ulema je objašnjenje ovakvom stavu našla i u činjenici da nije zabilježena takva praksa Božijeg Poslanika, a. s., i da sirijski ćoškovi nisu na temeljima na kojima je Ibrahim, a. s., sagradio Kabu.

Što se, pak, tiče doticanja jemenskih ćoškova, treba naglasiti da se za takvu praksu pa i opravdanja ili izgovori za guranje navode pojedini hadisi. U takvoj argumentaciji se pravi greška ako se pojedni hadisi ili, čak, praksa pojedinih ashaba uzimaju kao pravilo isključujući druge hadisi koji govore o toj temi. Druga greška jeste kada se ti isti hadisi ne dovode u opći kontekst date situacije i pitanja da li će insistiranje na doticanju pričinjavati štetu drugima u tavafu. Tako se pojedinci mogu pozvati na hadis koji smo ranije spomenuli o guranju Abdullaha b. Omera kod Crnog kamena. Za ovog ashaba veže se i sljedeći hadis da mu je prenosilac rekao: „Ebu Abdurrahmane! Ti se toliko guraš da dođeš do dvaju ćoškova Kabe, da ja nisam vidio nikog drugog od Vjerovjesnikovih, a. s.,

²⁰⁶ Prof. dr. Abdullah b. Hamd El-Gutajmil, „Eamalu'n-nusuki el-musebbebe li'-zihami fi'l-Mesdžidi'l-haram ve mevkifu'l-fukahai minha“, *Medželletu el-Medžmei'l-fikhi'l-islamijji*, X IV/2004, Mekka, br. 18, str. 47.

ashaba da se toliko gura da bi došao do njih?“ On reče: „Ako to činim, ja sam čuo Božijeg Poslanika, a. s., kada veli da uistinu njihovo doticanje iskupljuje grijehe“.²⁰⁷ Važan moment u razumijevanju ovog hadisa i Ibn Omerove prakse guranja kod Crnoga kamena prestavlja konstatacija samog prenosioca da se niko nije više gurao od ashaba kao Ibn Omer te i to treba uzeti u obzir kada se analiziraju hadisi vezani za ovog časnog ashaba kad je u pitanju naša tema.

Doticanje Jemenskog ćoška jeste sunnet, i to bez ljubljenja, s tim da su neki pravnici dopustili i da se poljubi smatrajući da to nije smetnja iako se takav postupak razlikuje od prakse Božijeg Poslanika, a. s. Jedan od tih pravnika je i Imam-i Šafi koji je istakao prethodni stav rekavši: „Ja ne poznajem nikoga ko je prenio od Poslanika, a. s., da je on ljubio ijedan ćošak osim Hadžeru'l-esveda, a ako ga hadžija i poljubi, pa nema nikakve smetnje u tome.“²⁰⁸ Na drugome mjestu je rekao: „Ako pitalac kaže: Kako naređuješ ljubljenje Crnog kamena a ne naređuješ da se ljubi Jemenski ćošak, odgovorit će mu se da je preneseno da je Poslanik, a. s., ljubio Hadžeru'l-esved, a da je dodirivao Jemejski ćošak, iako vidimo ulemu kako ljubi ovo i dodiruje ono. A ako bi pitalac upitao: A šta ako ga poljubi? „Dobro“ – rekao bih – koji god ćošak poljubi, to je dobro, s tim da se naređuje da slijedimo i činimo ono što je činio Božiji Poslanik, a. s.“²⁰⁹

Prema rečenom, u hadiskim izvorima je zabilježeno da je Poslanik, a. s., doticao samo dva ćoška Kabe okrenuta prema Jemenu²¹⁰ s tim da je i ovo doticanje kategorisano tavafskim sunnetom radi kojeg ne treba praviti gužvu.

²⁰⁷ Et-Tirmizi, *nav. dj.*, str. 352.

²⁰⁸ Prof. dr. Abdullah b. Hamd el-Gutajmil, *nav. dj.*, str. 43.

²⁰⁹ Isto.

²¹⁰ „Nisam vidio Božijeg Poslanika, a.s., da na Kabi dotiče išta osim dva jemenska ćoška“ (Buhari, *Sahih*, hadis br. 1505; Muslim, *Sahih*, hadis br. 2035).

d) Stajanje kod Multezema

Multezem je mjesto koje se nalazi između Crnoga kamena i vrata Kabe, što je u dužini od četiri lakta. Ovo stajanje se čini na taj način što hadžija na već opisanom mjestu priljubi svoj trbuh i prsa na zid Kabe, digne ruke iznad glave a dlanove prisloni na nju. U literaturi su zabilježene *dove*²¹¹ koje se tom prilikom uče, zatim *salavati* i lične *dove* u kojima se moli za dobro na dunjaluku i Ahiretu. Ovo stajanje pravnici su ocijenili kao *mustehab radnje*.

Međutim, *ulema* se razilazi oko vremena kada se ono vrši: odmah nakon *tavafa* a prije dva *tavafska* *rekjata* ili, po drugima, poslije *tavafskih* *rekjata*. Zatim se razilaze o pitanju poslije kojeg *tavafa* se obavlja ovo stajanje. Dobar dio pravnika kaže: poslije *Oprosnog tavafa*. Ibn Humam, od hanefija, smatra da je *mustehab* ovo učiniti nakon prvog *tavafa* (*tawafu'l-quduma*) a prije *sa'ja* između *Safe* i *Merve*.

Naravno, sva su ova različita pravnička stajališta poslužila i za različitu praksu hadžija. Stoga ne treba da nas čudi kadar koji se uvijek da vidjeti na televiziji kada se prenosi *tavaf* u vrijeme *hadždža* iz Harem-i Šerifa gdje uvijek jedna grupa hadžija u ranije opisanom položaju čini ovo stajanje i uči *dove*. Iako je to *mustehab radnja*, grupisanje hadžija pored Crnoga kamena na tako malom prostoru pravi gužvu i dodatno opterećuje *tavaf* drugih hadžija. Kako je ranije rečeno, *sunnnet* je poljubiti *Hadžeru'l-esved*, a preče je izbjegavati njegovo *ljubljenje* radi gužve, pa je onda pogotovo takav slučaj sa *radnjom* koja je niže kategorije od *sunneta* tj. *mustehab*, kakvo je ovo stajanje. Prema *ulemi hanbelijskog mezheba*, *ljubljenje* *Hadžeru'l-esveda* u gužvi prilikom koga se *uznemiravaju* druge hadžije je, u najmanju ruku, *mekruh* (pokuđeno djelo). Hanefijski alim *Serahsi* kaže: „Zato što je

²¹¹ V.: Dr. Vehbe Ez-Zuhajli, *nav. dj.*, str. 151-152; Sa'id b. Abdu'l-Kadir Bašenfer, *nav. dj.*, str. 185-186.

dodirivanje Kamena sunnet, a izbjegavanje nanošenja štete muslimanu obavezno (vadžib), ne treba druge time ezijjetiti.“²¹²

NAMAZ U HAREM-I ŠERIFU

Najodabranije mjesto na Planeti za svakog muslimana jeste Mekka u kojoj je smješten Harem-i Šerif, Kaba. Posebnost ove geografske tačke se sastoji u tome što ju je Allah, dž.š. učinio najodabranijim mjestom na Zemlji. Za svakog muslimana ona predstavlja prvenstveno duhovni, a zatim i fizički orijentir prema kome se svakodnevno više puta okreću u namazu.

a) Posebnost Harem-i Šerifa

Jedna od posebnosti Harem-i Šerifa²¹³ koja dodatno motivira muslimane da ga makar jednom u životu posjete jeste i hadis da jedan namaz u njemu vrijedi kao stotinu hiljada namaza na drugome mjestu. Budući da je takva vrijednost jednog namaza, vrlo važno je odrediti granice ili definirati prostor Harem-i Šerifa, jer zbog toga hadžije nastoje da što više namaza klanjaju pored same Kabe, što često podazumijeva i gužvu.

Prisutna su dva stava u vezi sa prostorom na kojem se klanjani namaz tako višestruko nagrađuje. Jedni smatraju da je to

²¹² Prof. dr. Abdullah b. Hamd el-Gutajmil, *nav. dj.*, str. 40.

²¹³ Od posebnosti Harem-i Šerifa spominju se: najodabranije mjesto koje je izabrao Allah; u njemu se nalazi Kaba, Bejtullah, Allahova kuća; to je Kibla ili pravac muslimana kojim se okreću u svojim namazima; namaz u njemu vrijedi kao stotinu hiljada namaza na drugome mjestu; ko u njemu samo naumi da učini loše djelo bit će kažnjen makar to i ne uradio; sunnet je da se u Harem ulazi u ihramima; dozvoljen je ulaz u Harem samo muslimanima; nije dopušten lov, branje rastinja; uzimanje nađene stvari osim ako se zna vlasnik i sl.

sam prostor grada Mekke, Harem, dok drugi zastupaju mišljenje da je Harem sam kompleks u kojem se nalazi Kaba.²¹⁴

Zastupnici prvog stava se pozivaju na kur'anski ajet: „Oni ne vjeruju i brane vam da pristupite Harem-i Šerifu“²¹⁵, pri kojem se misli na samu Meku ili Harem općenito, jer se govori o idelopokloničkom sprečavanju Alejhi's-selama i ashaba da dođu do Mekke. Drugi koji smatraju da se ovo odnosi na sam Mesdžid Kabe argumentiraju svoj stav ajetom: „O, vjernici, mnogobošci su sama pogan, i neka više ne dolaze Mesdžidu'l-haramu poslije ovogodišnjeg hadža“.²¹⁶ U ajetu je rečeno: Neka ne dolaze, ne približavaju se (la jaqrebu), a nije rečeno: Neka ne ulaze (la jedhulu). Na osnovu ovoga smatraju da je Allah, dž. š., ovim ajetom ciljao na Mesdžidu'l-Ka'beti, a ne na Harem općenito, tj. grad Mekku. Također, kao argument navode hadis: „Namaz u mojoj džamiji je bolji od hiljadu namaza u nekoj drugoj džamiji, izuzev Mesdžidu'l-Ka'beti“. U ovom hadisu je precizno navedena ova usporedba te stoga je riječ o Harem-i Šerifu u kojem je smještena Kaba, a ne općenito Harem koji se veže za sam grad. Kod većine hadžija, sam Harem je kompleks oko Kabe, dok oni upućeniji u ove podijeljene stavove dilemu rješavaju tako što nastoje da u svojim namazima budu što bliže Kabi.

U nastojanju da se klanja što je moguće bliže Kabi pretjeruje se u smislu da se inicira gužva, a naročito da se stane u prvi saf, što je samo po sebi pohvalno djelo. Međutim, insistiranje na tome kod Kabe u vrijeme hadždža stajanjem u saf iščekujući namaz intenzivira gužvu u tavafu. Pored ovoga, evidentno je da dio hadžija ne vodi računa o tome gdje klanja. Namaz na vratima Harema, ispred ulaza, na prolazima kojima prolaze klanjači i hadžije prema Kabi, Safi i Mervi, zagušuju normalan prolazak

²¹⁴ Dr. Abdu'r-Rahman Abdu'l-aziz Es-Sudejsi, „Ez-zihamu fi'l-Mesdžidi'l-haram – el-esbab ve'l-hulul“, *Medželletu el-Medžmei'l-fikhi'l-islamiji*, XV/2004, Mekka, br. 19, str. 89.

²¹⁵ El-Feth, 25.

²¹⁶ Et-Tewba, 28.

hadžijama, iako ima slobodnog mjesta na spratu, krovu ili na nekome drugom mjestu u Haremu. Često grupe hadžija znaju čekat na ulazak ili izlazak iz Harema dok klanjači na tim frekventnim mjestima ne završe sa svojim namazima.

Svakako, treba naglasiti jednu posebnost Harem-i Šerifa kada je u pitanju prolazak ispred klanjača. U hadisu Božiji Poslanik, a.s., kaže: „Kada neko klanja od vas klanja prema sutri, pa kad neko bude htio da prođe ispred njega, neka ga zapriječi (odstrani). Ako ne posluša, neka se sa njim potuče, jer je takav sami šejtan“.²¹⁷ Na drugim mjestima se prenosi da je Poslanik, a.s., rekao da je prolazniku bolje da ne prolazi ispred klanjača nego da čeka čak četrdeset dana ili mjeseci ili godina, a ne da prođe ispred njega. Većina uleme smatra da je zabranjeno proći ispred klanjača izuzev kada je to nužno ili potrebno. Imam-i Ahmed smatra da je dopušteno prolaziti ispred klanjača unutar Harem-i Šerifa iako je u njegovo vrijeme Harem izgledao sasvim drugačije i bilo manje posjetitelja nego je to danas. Ibn Kudame kaže, nakon što je iznio argumente o dopuštenosti prolaska ispred klanjača u Harem-i Šerifu, sljedeće: „To je tako jer je veliki broj ljudi u Mekki okupljenih radi obavljanja obreda, pa je velika gužva. Stoga je ona i nazvana Bekka (Mekka), zato jer se ljudi tiskaju (jetebakune) u njoj. Kad bi klanjači zabranjivali da se ne prolazi ispred njih, bilo bi to teško za ostali svijet.“²¹⁸

Ulema je uvijek sugerisala da se prilikom izvršavanja hadžskih radnji vodi računa o mogućnosti izvršavanja obreda i kako se ti obredi obavljaju u vrijeme gužve, jer veliki broj hadžija utječe na mogućnost izvršavanja obreda. Naime, jedan propis važi za određeni obred kada su, uvjetno kazano, normalni uvjeti u kojima se izvršava dok važe drugačiji propisi kada se isti propis izvršava u izmijenjenim uvjetima.

²¹⁷ Buhari, *Sahih*, hadis br. 479.

²¹⁸ Dr. Abdu'r-Rahman Abdu'l-aziz es-Sudejsi, *nav. dj.*, str. 90-91.

b) Dvorekatni namaz poslije tavafa

Kako je i ranije u hadisu navedeno nakon obavljenog tavafa Božiji Poslanik, a. s., je klanjao dvorekatni namaz. To je uobičajeni dvorekatni namaz bez nekih posebnih radnji, odn. učenja. Lijepo je da hadžija na prvom rekjatu poslije Fatihe prouči suru *Qul ja ejjuhe'l-kafirun*, a na drugom rekatu suru *Ikhlas*, kako je prenešeno u mnogobrojnim hadisima da je učio Božiji Poslanik, a. s.

Različiti su mezhebske kategorizacije ovoga namaza. Prema šafijama i hanbelijama, ova dva rekjata su sunnet, dok su prema malikijama i hanefijama vadžib. Hanefije insistiraju da se ova dva rekjata ne klanjaju u jednom od tri dnevna perioda u kojima je inače mekruh klanjati, kao i poslije obavljene ikindije u ikindijskom vremenu i sabaha u sabahaskom vremenu do izlaska zore. Do ove razlike u stavovima je došlo na osnovu različitog razumijevanja hadisa i pitanja da li opće odredbe o dnevnim periodima, prethodno opisanim, u kojima je mekruh klanjati, vrijede i za Harem, ili je, pak, ovo mjesto zbog svoje posebnosti izuzeto. Hanefije zauzimaju stav da se ove opće odredbe odnose i na Harem-i Šerif dok drugi smatraju da je ovaj prostor izuzet dopuštajući da hadžija klanja u bilo koje vrijeme završio sa tavafom. Svakako da stav drugih pravnih škola - koji svoje utemeljenje bazira na hadisu da je Poslanik, a. s: rekao: „O, sinovi Abdu'l-Menafovi! Ne sprečavajte nikoga ko obavi tavaf oko Kabe da klanja dva rekjata kad god to želi u toku dana i noći“²¹⁹ - olakšava hadžijama da se izbjegne pravljenje gužve, već se bez čekanja klanjaju ova dva rekjata.

Međutim, gužva se pravi kada se insistira da se ova dva rekjata klanjaju neposredno iza mjesta zvanog Mekam-i Ibrahim (Ibrahimovo mjesto). Mekam-i Ibrahim je mjesto na kojem je stajao Ibrahim, a.s, prilikom gradnje Kabe. Bio je postavljen uza

²¹⁹ En-Nesai, *Sunen*, hadis br. 581.

zid Kabe dok ga Omer, r. a., nije udaljio od nje u pravcu istoka i time olakšao hadžijama klanjanje dva rekjata i obavljanje tavafa.²²⁰

Navodi se da je Božiji Poslanik, a. s., nakon tavafa dolazio do Mekam-i Ibrahima i učio kur'anski ajet: „Neka vam mjesto na kojem je stajao Ibrahim bude prostor iza kojeg ćete namaz obavljati“,²²¹ a potom bi klanjao dva rekjata. Upravo je insistiranje prilikom klanjanja ova dva rekjata da bude baš iza Mekam-i Ibrahima veliki problem jer se time stiska među hadžijama pojačava. Taj prostor između Kabe i Mekam-i Ibrahima je kao usko grlo, a dodatno je stiješnjeno insistiranjem da se, „slijedeći sunnet“, obave ta dva rekjata baš na tome mjestu. Hadžije znaju zagradi određeni prostor iza Mekam-i Ibrahima kako bi njihovi prijatelji, supruge i drugi mogli na tome mjestu obaviti ova dva rekjata. Time se nepotrebno pojačava gužva. Iako je klanjanje ova dva rekjata vadžib, njihovo klanjanje na mjestu na kojem je klanjao Poslanik, a. s., je samo mustehab. Čak ako se i ne klanjaju ta dva rekjata, tavaf je ispravan, jer to ne utječe na ispravnost tavafa. Mustehab je klanjati ih na mjestu za koje je Uzvišeni Allah rekao da bude mjesto klanjanja; ako se to nije u stanju, onda na bilo kome mjestu u Haremu; ako ni to nije moguće, onda izvan Harema u Mekki, pa čak i po povratku hadžije u svoju domovinu, bilo da to uradi odmah ili nekad u svome životu. Pravnici kažu da, čak, ako se i izostave ova dva rekjata, nema predviđene sankcije, odn. iskupa u smislu klanja nekog hedja i sl.

²²⁰ Isto, str. 45.

²²¹ El-Beqara, 125.

ZAKLJUČAK

Hadždž kao jedna od temeljnih dužnosti muslimana znači da se svaki musliman u životu priprema da izvrši ovaj obred. To, s obzirom na broj muslimana danas u Svijetu, znači da se na određenom prostoru u isto vrijeme u Mekki koncentriše veliki broj hadžija. U cilju omogućavanja izvršavanja ovog obreda što većem broju hadžija, vlast Kraljevine Saudijske Arabije ulaže ogromne napore da osigura optimalne uvjete za izvršenje hadždža, i da pruži zdravstvenu zaštitu i siguran boravak za više miliona hadžija na njenom tlu. No i pored evidentnih i stalnih napora koji se ogledaju u proširenju adekvatnih smještajnih kapaciteta, podizanju višeg standarda primjerenih savremenome muslimanu, putne i telekomunikacijske infrastrukture i niza drugih inovacija, javljaju se gužve koje rezultiraju metežom, a ponekad i tragično završavaju.

Ali ovaj problem nije samo tehničke ili organizacijske prirode, nego je daleko kompleksniji. O problemu gužve na hadždžu raspravljala je i Akademija islamskog prava pri Organizaciji islamske konferencije u Mekki. Akademija je dala Preporuke, od kojih je dio prenesen u radu.

Najveći dio problema o kome se govori jeste u razumijevanju hadždža i njegovih propisa od strane samih hadžija i njihovo prakticiranje tih propisa u konkretnim situacijama na hadždžu. U radu su dati primjeri kroz određene hadžske obrede iz Harem-i Šerifa kojima su pokazane da se insistiranje na izvršenjem radnji iz kategorija nižeg ranga poput sunneta i mustehaba može inicirati guranje i metež koje u kontekstu gužve pričinjava veliki problem za izvršenje hadžskih radnji, i može dovesti do neželjenih situacija. Stoga je vrlo važno da hadžija dođe educiran o propisima hadždža i kako se koji od tih propisa izvršava kada se zadesi u gužvi i metežu. Pored nužnog poznavanja propisa u kontekstu normalne ali i vanredne situacije, hadžije trebe podsticati na islamske vrijednosti bratstva i brige za drugoga. U radu je pokazano da je insistiranje na

određenim radnjama „po svaku cijenu“ koje su zabilježene u praksi Božijeg Poslanika, a. s., a koje spadaju prema pravnicima, u kategorije sunneta i niže, suprotno drugom važnom islamskom pravilu da je haram ezijjetiti muslimane, odn. da je obavezno spriječiti nanošenje štete drugome muslimanu. Stoga je neopohodno poznavanje hadžskih radnji i propisa u vezi tim kako bi se hadžije kao pojedinci, ali i grupe adekvatno ponašali na svetim mjestima, uz uvažavanje rješenja i regula koje je domaćin, radi općeg dobra, postavio.

Mustafa Hasani, M.A., Lecturer

THE CROWD PROBLEM AT HARAM-AL SHAREEF DURING THE HAJJ

Summary

Every year in Mecca during the Hajj a great number of pilgrims are gathered. The number has constant tendency of growth. Saudi Arabian authorities make great efforts and constant investments to provide optimal conditions according to high standards suitable to contemporary Muslims, for as many as possible pilgrims to perform their hajj duties. It is evident however that many tragedies with human casualties happen because of crowd, disturbance and jostling. This problem has been discussed at the session of the Academy of Islamic Law of Organisation of Islamic Conference in Mecca. The Academy gave the instruction on the problem, some of which are presented in this paper. The most of the text deals with the legal aspect of understanding of the hajj regulations connected with Haram al-shareef, because one of the main generators of the crowd problem is pilgrims' inadequate knowledge of the Hajj regulations connected especially with the problems of crowd. The regulations about tawaf, kissing the Black Stone, standing at Multazam, ramal, and the two rak'ahs of tawaf sunnah.

Asis. Nedim Begović

AFIRMACIJA KONCEPTA *DARŪRE* U SAVREMENOJ ISLAMSKOJ JURISPRUDENCIJI

Uvažavajući čovjekove potrebe i specifične uvjete i okolnosti u kojima se on može naći u životu, islamski pravnici su, na temelju tekstova Kur'ana i sunneta, izveli odgovarajuća pravila o šeri'atsko-pravnim olakšicama. Ovaj rad pokazuje kako načelo darūre i srodna fikhska pravila koja predstavljaju sastavni dio ustanove šerijatsko-pravnih olakšica, bivaju upotrijebljeni kao jedan od važnih oslonaca na kojima savremeni islamski pravnici i kolektivna tijela za izdavanje fetvi, a naročito Evropsko vijeće za fetve i istraživanja baziraju svoja pravna rješenja za aktualne probleme muslimana. Neka od tih pravnih rješenja namijenjena su manjinskoj muslimanskoj populaciji na Zapadu, što je vidljivo na primjeru fetvi o kamatnim bankovnim kreditima, osiguranju i načinu sticanja sredstava za život. Međutim, postoje i neki opći problemi koji se tiču Ummeta kao cjeline i zahtijevaju olakšavajuće propise zasnovane na konceptu darūre. Na njih se baca svjetlo kroz analizu fetvi o transplantaciji ljudskih organa.

Nove situacije i okolnosti koje je nametnuo savremeni život potaknule su muslimanske pravne eksperte da dinamičnije pristupe tumačenju izvora šeri'ata i bogatog islamskog pravnog naslijeđa te da rade na prevođenju načela i normi Allahovog, dž.š., Zakona u kontekst životne realnosti konkretnih muslimanskih zajednica, kako onih koje egzistiraju u zemljama u kojima je šeri'atsko pravo dio pozitivnog pravnog sistema, tako i onih koje žive u sekularnim društvima. Uslijed kompleksnosti savremenog života i odnosa koji

vladaju u njemu, metod olakšavanja (*al-taysīr*) u šeri'atsko-pravnom normiranju zadobio je široku primjenu.

Jedan od važnih mehanizama kojim su se muslimanski pravnici poslužili u legitimiziranju nekih produkata savremenog života jeste koncept *darūre*, koji predstavlja sastavni dio šire ustanove šeri'atsko-pravnih olakšica (*al-rukas al-šar'iyya*). Radi se, ustvari, o poznatom fikhskom pravilu po kojem *nužda čini dopuštenim zabranjene stvari* (*al-darūrāt tubīh al-mah- zūrāt*).²²² Ono je, opet, izvedeno iz drugog šeri'atsko-pravnog pravila po kojem *poteškoća zahtijeva olakšicu* (*al-mašaqqa taḡlib al-taysīr*).²²³ To je jedno od najznačajnijih pravila islamskog prava budući da islamsko učenje počiva na lahkoći, jednostavnosti i uvažavanju potreba ljudi. Iz tog pravila disperzira čitav set šeri'atsko-pravnih pravila o poteškoći i olakšavanju, kao što su: *poteškoća je dokinuta; obavezivanje je usklađeno sa mogućnostima; kada situacija postane teška, proširuje se broj rješenja*, i dr.²²⁴

²²² Čl. 21. *Otomanskog građanskog zakona "Medželle-i ahkjami šerije"*, Daniel A. Kajon, Sarajevo, 1906. (*Medželle-i ahkjami šerije* je zbornik pravnih propisa šerijatskog imovinskog prava i sudskog postupka nastao u Osmanskoj carevini polovinom 19. stoljeća. Sadrži 1851 član, raspoređen u 16 knjiga koje su postepeno objavljivane u *Dusturu*, službenom glasilu Osmanske carevine. Prvi dio *Medželle* naročito je važan jer sadrži opća pravna pravila (*al-qawā'id al-kulliyya*) šerijatskog prava. *Medžella* je primjenjivana na cijeloj teritoriji Osmanske carevine, uključujući i arapski svijet, izuzev Alžira, koji je u to vrijeme bio pod francuskom okupacijom, i Egipta, koji se osamostalio pod vladavinom dinastije Muhammeda Alija (Dr. Fikret Karčić, *Historija šerijatskog prava*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2005, str. 168).

²²³ Čl. 17. *Medželle-i ahkjami šerije*.

²²⁴ Mr. Osman Kozlić, *Fikhska pravila*, El-Kalem, Sarajevo, 2005, str. 231-246.

*Utemeljenost koncepta darūre u izvorima
šeri'ata*

Pravilo da *nužda* čini dopuštenim zabranjene stvari ima svoje uporište u više kur'anskih ajeta:

*I u vjeri vam nije ništa teško propisao.*²²⁵

*A zašto da ne jedete ono pri čijem klanju je spomenuto Allahovo ime kad vam je On objasnio šta vam je zabranio, - osim kad ste u nevolji.*²²⁶

*Reci: „Ja ne vidim u ovome što mi se objavljuje da je ikome zabranjeno jesti ma šta drugo osim strvi, ili krvi koja ističe, ili svinjskog mesa, - to je doista pogano -, ili što je kao grijeh zaklano u nečije drugo, a ne u Allahovo ime. A onome ko bude primoran, ali ne iz želje, samo toliko da glad utoli, Gospodar tvoj će doista oprostiti i milostiv biti.*²²⁷

*On vam jedino zabranjuje: strv i krv i svinjsko meso, i ono što je zaklano u nečije drugo ime, a ne u Allahovo. A onome ko bude primoran, ali ne iz želje, tek toliko da glad utoli, njemu grijeh nije.*²²⁸

*Allah ne želi da vam pričini poteškoće.*²²⁹

I hadis Allahovog Poslanika, s.a.w.s., pruža osnovu za uvažavanje čovjekovih potreba i stanja nužde u kojima je primoran posegnuti za onim što je inače zabranjeno. Poznato je da je Poslanik, s.a.w.s., općenito zabranio muškarcima nošenje svile, ali je određenim ashabima dozvolio zbog potrebe koje su imali. Od Anasa ibn Mālīka, r.a. prenosi se da je Allahov Poslanik, s.a.w.s., 'Abdurrahmānu ibn 'Awfu i Zubayru ibn 'Awwāmu dopustio da na jednom putovanju obuku svilene košulje zbog svrbeža kojeg su

²²⁵ Al-Hağğ, 78.

²²⁶ Al-An'ām, 119.

²²⁷ Al-An'ām, 145.

²²⁸ Al-Baqara, 173.

²²⁹ Al-Mā'ida, 6.

imali, odnosno zbog neke bolesti. U drugoj verziji stoji da su se njih dvojica Allahovom Poslaniku, s.a.v.s., žalili na vaše.²³⁰

Kada je Poslanik, s.a.w.s., slao ashabe Abū Mūsā i Mu'ara ibn Ġabala u Jemen, rekao im je: *Olakšavajte, a ne otežavajte!*²³¹

Neka ograničenja korištenja koncepta darūre

Fikhsko pravilo *nužda čini dopuštenim ono što je zabranjeno* ne može se primjenjivati neograničeno i proizvoljno. Postoje određeni uvjeti koji moraju biti ispunjeni da bi se nužda doista uvažila kao razlog odobravanja određenih stvari ili postupaka koji bi u normalnim okolnostima bili zabranjeni. Tako u komentaru *Medželle* Ali Hajdera stoji da nužda ne čini sve dopuštenim, jer nužda mora biti manje štetna od zabranjene stvari. Ako, npr., određenoj osobi bude naređeno da ubije drugu, nevinu osobu, pod prijetnjom njene vlastite smrti, njoj takvo ubistvo neće biti dozvoljeno, jer je veća šteta i grijeh u usmrćivanju druge osobe nego u podnošenju vlastite smrti.²³² Da bi se stanje nužde uzimalo u obzir, ono mora postojati u sadašnje vrijeme. Moguće buduće stanje nužde nema pravnu težinu.²³³

Vršenje onoga što je dopušteno u nuždi treba svesti na mjeru koja neće prelaziti okvire nužde. Ovo ograničenje pravila o *darūri* izraženo je u dopunskom korektivnom pravilu: *al-darūra tuqaddaru bi qadrihā* (ono što se dopušta u nuždi, svodi se na

²³⁰ *Muslimova zbirka hadisa – sažetak*, priredio Zekijjuddin Abdulazim el-Munziri, prijevod: Muhamed Mrahorović ..., El-Kalem, Sarajevo, 2004, str. 650.

²³¹ Al-Bu ħarī, *Šiħ*, Kitāb al-maġāzī, br. 4341-4342.

²³² Ali Hajder, *Durar al-ħakkām šar ħMajalla al-a ħām*, preveo na arapski: Fahmī al- ħsaynī, Bejrut, 1991, tom I, str. 39. Nav. prema: O. Kozlić, *nav. djelo*, str. 244.

²³³ Ihsan Yilmaz, „Muslim Alternative Dispute Resolution and Neo-Ijtihad in England“, *Alternatives – Turkish Journal of International Relations*, II/2003, br. 1.

mjeru nužde)²³⁴, koje je izvedeno iz riječi Uzvišenog Allaha: *On vam jedino zabranjuje: strv i krv i svinjsko meso, i ono što je zaklano u nečije drugo ime, a ne u Allahovo. A onome ko bude primoran, ali ne iz želje, tek toliko da glad utoli, njemu grijeh nije.*²³⁵ Na primjer, konzumiranje strvi ili svinjskog mesa, u nedostatku drugog jela, kako bi se sačuvao vlastiti život, dozvoljeno je tek toliko da se utoli glad.

Kada prestane stanje nužde koje zahtijeva olakšicu, prestaje i primjena vanrednog ili iznimnog propisa koji važi za takvo stanje. Ova restrikcija pravila o dozvoljenosti nedopuštenog u situaciji nužde izražava se drugim pravilom koje se u *Medželli* formuliše na slijedeći način: *Ono što je dopušteno iz (zbog) nekog izvinjućeg razloga, prestat će biti dopušteno kad nestane tog izvinjućeg razloga (mā ġāza li 'u÷ r-~~bañ~~ ~~alla~~ awālihī).*²³⁶

Potreba ima snagu nužde

U kontekstu savremene islamske jurisprudencije, pored pravila da *nužda čini dopuštenim zabranjene stvari*, podjednako je važno i ono po kojem *potreba ima snagu nužde, kako javna, tako i privatna (al-hāġa tunazzalu manzila al-darūra 'amma kānat aw kāssa).*²³⁷ Značenje ovog pravila je da se vanredni propisi primjenjuju ne samo u situaciji nužde, već i kod postojanja potrebe koja zahtijeva olakšicu.²³⁸ Naime, iz kur'anskih ajeta koji govore o tome da Uzvišeni Allah Svojim uputama i propisima želi olakšati ljudima i hadisa Allahovog Poslanika, s.a.w.s., u kojima on poziva

²³⁴ Čl. 22. *Medželle-i ahkjami šerije*.

²³⁵ Al-Baqara, 173.

²³⁶ Čl. 23.

²³⁷ Čl. 32 *Medželle-i ahkjami šerije*.

²³⁸ Dr. Muharem Štulanović, 'Urf – običaj kao pomoćni izvor šerijatskog prava sa osvrtom na Bosnu i Hercegovinu, Islamska pedagoška akademija, Bihać, 2004, str. 188.

ljude da olakšavaju razumije se da potreba (iako ona nije isto što i nužda) zahtijeva olakšicu.

Potreba (*al-hāḡa*) se u metodologiji islamskog prava dijeli u dvije kategorije:

a) opća potreba koja obuhvata cijeli ummet. U tom kontekstu su, npr., dozvoljene neke vrste ugovora suprotne analogiji ili općim načelima šeri'atskog prava. Takav je ugovor *al-salam* u kome kupac plaća prodavcu cijenu za predmet ili robu koja će mu biti naknadno isporučena;

b) posebna potreba koja se tiče određene grupe ljudi, određene zajednice ili se odnosi na pojedince. Primjera radi, zabranjeno je ogovaranje. Međutim, ono biva dopušteno kada je neophodno muslimane upozoriti na određeno zlo ili društveno neprihvatljivo ponašanje.²³⁹

Inače, islamski pravници često upotrebljavaju pojam nužde (*al-darūra*) za ono što ima značenje potrebe (*al-hāḡa*), što ukazuje na to da su ta dva stanja vrlo bliska.²⁴⁰

Darūra u savremenoj islamskoj pravnoj nauci

Afirmacija koncepta *darūre* i srodnih fikhskih pravila u savremenoj islamskoj pravnoj nauci može se uočiti u individualnim fetvama islamskih pravnika kao i u kolektivnim fetvama akademija islamskog prava te vijeća i komiteta za izdavanje šeri'atsko-pravnih decizija. Posebno se da uočiti da je koncept *darūre* jedan od važnih oslonaca na kojima Evropsko vijeće za fetve i istraživanja²⁴¹

²³⁹ Dr. Enes Ljevaković, „Institut šerijatsko-pravnih olakšica“, *Takvim za 1998*, Rijaset Islamske zajednice u BiH, Sarajevo, 1997, str. 155-156.

²⁴⁰ Ibid.

²⁴¹ Evropsko vijeće za fetve i istraživanja je nezavisna, specijalizirana islamska znanstvena ustanova koju čine istaknuti alimi koji žive u Evropi ili islamskom svijetu, a bave se problemima muslimanskih manjina na Zapadu. Vijeće je

zasniva svoja pravna rješenja za probleme muslimanskih manjina u Evropi.

Štaviše, dr. Yūsuf al-Qaradawī, kao jednu od osnovnih odlika fikha muslimanskih manjina (*fiqh al-aqalliyyāt al-muslima*) navodi uvažavanje ljudskih potreba i nužnosti. On kaže da šeri‘at uzima u obzir potrebe ljudi, pojedinačne i opće, pa se radi njihovog zadovoljavanja određene stvari i radnje dozvoljavaju uprkos tome što su te stvari i radnje u normalnim okolnostima zabranjene. To su one okolnosti u kojima čovjek može birati da konzumira onu hranu i piće te da zasniva one ugovore i odnose sa ostalim članovima društva koje dopušta šeri‘at. Uvažavajući životnu realnost, šeri‘at u određenim situacijama podiže ljudsku potrebu na stepen nužde te na taj način olakšava muslimanu pojedincu i Ummetu.²⁴²

U ovom radu ću, na primjeru fetvi o kupovini stambenih prostora putem kamatnih bankovnih kredita, osiguranju, načinu sticanja sredstava za život i transplantaciji organa, koje su izdate od strane Evropskog vijeća za fetve i istraživanja i akademija islamskog prava koje djeluju pri Svjetskoj islamskoj ligi (*Rābita al-‘ālam al-islāmī*) i Organizaciji islamske konferencije (OIC), pokazati kako koncept *darūre* i pravna pravila koja on uključuje bivaju upotrijebljeni kao oslonac za donošenje pravnih rješenja kojima se nastoje zadovoljiti potrebe i interesi muslimana.

Kupovina stanova i kuća na Zapadu posredstvom kamatnih bankovnih kredita

Rješavanje stambenog pitanja jedno je od gorućih problema sa kojima se suočavaju muslimani u zapadnim zemljama. Općenito govoreći, oni to pitanje mogu riješiti na tri osnovna načina:

osnovano u martu 1997. godine, a njegovo sjedište je u Dablinu, u Irskoj (*Fetve Evropskog vijeća za fetve i istraživanja*, preveo: dr. Enes Ljevaković, Connectum, Sarajevo, 2005, str. 17.).

²⁴² Jusuf el-Kardavi, *Fikh muslimanskih manjina – kako biti musliman na Zapadu*, preveo Bilal Merdan, Libris, Sarajevo, 2004, str. 69.

kupovinom stana ili kuće gotovinskim sredstvima, što je privilegija rijetkih pojedinaca koji posjeduju veliki kapital, iznajmljivanjem stambenog prostora uz plaćanje mjesečne kirije, i kupovinom istoga putem bankovnih kredita sa kamatama. Situacija u ovom pogledu ni u našoj zemlji nije drugačija.

Potreba muslimana koji žive na Zapadu da imaju vlastite kuće ili stanove koji bi zadovoljili potrebe njihovih porodica te brojne prateće prednosti posjedovanja vlastitog doma nametnula je razmatranje pitanja kupovine stanova putem bankovnih kredita u svjetlu propisa i intencija šeri'ata. Muslimanski učenjaci modernog doba proučavali su ovo pitanje i donijeli fetve koje daju različite ocjene ovog vida poslovanja, tako da ga neke proglašavaju dopuštenim, a neke ga zabranjuju. Među najstarijim učenjacima modernog doba koji su proučavali ovo pitanje jeste Muhammad Rašid Ridā²⁴³, koji je uređivao časopis *Al-Manār* u kome je odgovarao na pitanja koja su pristizala iz različitih dijelova Svijeta. U jednom od njih tražilo se od Ridāa da se izjasni u vezi sa fetvama nekih učenjaka koji muslimanima dopuštaju sticanje imetaka nemuslimana u nemuslimanskim zemljama putem različitih pravnih poslova koji ne moraju biti dopušteni u islamskom svijetu i mogu, čak, uključivati i čistu kamatu. Ridā je odobrio takve fetve ističući da su imeci nemuslimana u nemuslimanskim zemljama u osnovi dopušteni muslimanima u šeri'atu (izuzev ako je ostvaren prijevarom ili uzurpacijom) te činjenicu da za nemuslimanske

²⁴³ Mu ḥammad Rašid Ridā (1865-1935), reformatorski orijentisan muslimanski mislilac, porijeklom je iz Tripolisa u Libanu. U rodnog gradu stekao je obrazovanje iz tradicionalnih islamskih nauka i modernih društvenih disciplina. S reformatorskim učenjem Mu ḥammada 'Abduhūa susreo se 1884-1885. putem lista *Al-'Urva al-vu Ḥā (Neraskidiva veza)*, a lično ga je upoznao kada je ovaj držao predavanja u Libanu. Godine 1897. Ridā odlazi u Kairo gdje s 'Abduhūom osniva časopis *Al-Manār*. Iz oblasti šeri'atskog prava najpoznatija su mu djela: *Al- Kilāfa aw al-imāma al-'u znā, Yusr al-islām wa u sil al-tašrī' al-'āmm*. Objavio je i veliki broj fetvi u *Al-Manāru* (Dr. Fikret Karčić, *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma*, Islamski teološki fakultet, Sarajevo, 1990, str. 126-127.).

zemlje postoje neki posebni šeri'atski propisi koji ne važe za islamske zemlje.²⁴⁴

U razmatranju pitanja upotrebe koncepta *darūre* pri izvođenju pravnih normi u savremenoj islamskoj jurisprudenciji iznimno je važna fetva koju je donijelo Evropsko vijeće za fetve i istraživanja na svom četvrtom zasjedanju, održanom u Dublinu, u Irskoj, u oktobru 1999. godine. Vijeće je potvrdilo konsenzus Ummeta da je kamata zabranjena te stavove akademija islamskog prava da su bankovne kamate zabranjene. Vijeće je pozvalo muslimane da ulože maksimalan napor u iznalaženju šeri'atski prihvatljivih, alternativnih načina za rješavanje stambenog pitanja, kao npr. putem *murābahe* – kupoprodaje koju koriste islamske banke ili osnivanja muslimanskih firmi koje će muslimanima graditi stanove po povoljnim uvjetima. Vijeće je, također, pozvalo islamske asocijacije u Evropi da pregovaraju sa bankama kako bi one dale bankovnim kreditima šerijatski prihvatljivu formu (npr. kupovinu uz odgodno plaćanje gdje se cijena povećava shodno dužini roka otplate). Na koncu, Vijeće drži da, ukoliko nije moguće ostvariti ni jednu od predloženih alternativa, muslimanu je dozvoljeno uzeti uobičajeni bankovni kredit sa kamatom kako bi kupio sebi kuću ili stan, pod uvjetom da ih već ne posjeduje i da nema viška novca od kojeg bi ga mogao kupiti.²⁴⁵

Vijeće je ovu fetvu primarno utemeljilo upravo na pravilima da *nužne situacije dozvoljavaju stvari koje su inače zabranjene (al-darūrāt tubīh al-mahzūrāt)* i da *potreba ima snagu nužde, bila ona javna ili privatna (al-hāğa tunazzalu manzila al-darūra 'amma kānat aw hāssa)*. Premda posjedovanje vlastitog stana nije krajnja nužda, u smislu da je tada ugrožen život i opstanak muslimana u zapadnjačkim društvima, ipak se radi o općoj potrebi koja se podiže na nivo nužnosti. Ukoliko muslimani ne bi mogli zadovoljiti tu potrebu, našli bi se u velikoj teškoći, a Uzvišeni Allah je

²⁴⁴ Jusuf el-Kardavi, *nav. dj.*, str. 187-189.

²⁴⁵ *Fetve Evropskog vijeća ...*, str. 177-178.

otklonio teškoću od Ummeta tekstovima Kur'ana koji glase: *I u vjeri vam nije ništa teško propisao*²⁴⁶ i *Allah ne želi da vam pričini poteškoće*²⁴⁷. Oslanjajući se na načelo nužnosti, odnosno potrebe koja se podiže na stepen nužnosti, Vijeće ne zaboravlja i dopunsko pravilo da *ono što je dopušteno u nuždi, svodi se na mjeru nužde (al-darūra tuqaddaru bi qadrihā)*, te zabranjuje kupovinu stanova putem kamatnih bankovnih kredita u komercijalne svrhe.²⁴⁸

U obrazloženju fetve kaže se da je posjedovanje stana jedna od blagodati Uzvišenog Allaha prema Njegovim robovima. On, naime, kaže u Kur'anu: *Allah vam daje da u kućama svojim stanujete*.²⁴⁹ Allahov Poslanik, s.a.w.s., je posjedovanje prostranog stana označio kao jedan od tri ili četiri elementa sreće na ovom svijetu. Iznajmljeni stan ne može zadovoljiti potrebe muslimanske porodice i ne nudi joj potrebnu sigurnost. Naime, vlasnici stanova uglavnom ne žele da ih iznajmljuju porodicama koje imaju veliki broj članova i koje posjećuje mnogo gostiju. Ukoliko bi muslimani cijeli život stanovali u iznajmljenim stanovima, oni bi konstantno plaćali kiriju nemuslimanima a sami ne bi imali ništa u svom vlasništvu. Kupovina vlastitog stana omogućava muslimanima da ga kupe u blizini džamije, islamskog centra ili dobre škole, kao i da se nastanjuju jedni blizu drugih kako bi se više obilazili i pomagali. Posjedovanje vlastitih stanova i kuća nije samo privatna potreba muslimanskih porodica, već je to i opća potreba radi podizanja nivoa ekonomskog standarda muslimana i njihovog ugleda u zapadnjačkom društvu.²⁵⁰

²⁴⁶ Al-Hağğ, 78.

²⁴⁷ Al-Mā'ida, 6.

²⁴⁸ *Fetve Evropskog vijeća* ..., str. 179.

²⁴⁹ Al-Na ĩ, 80.

²⁵⁰ *Fetve Evropskog vijeća* ..., str. 180-181.

Osiguranje

Uvažavajući specifične okolnosti u kojima žive muslimani u Evropi, Evropsko vijeće za fetve i istraživanja se oslonilo na fikhska pravila o poteškoćama i kod donošenja fetve o pitanju osiguranja. Budući da u Evropi preovladava komercijalno osiguranje (u kome osiguranici plaćaju premije bez mogućnosti da učestvuju u dobiti i gubitku osiguravajućeg društva) te da ne postoji islamska alternativa (solidarno osiguranje u kome osiguranici organizirano sarađuju i sudjeluju u dobiti društva), Vijeće smatra da je dozvoljeno korištenje komercijalnog osiguranja u slijedećim slučajevima:

- 1) obavezno zakonsko osiguranje, poput osiguranja automobila, sredstava, radnika (socijalno i penzijsko osiguranje) i neki slučajevi zdravstvenog i školskog osiguranja i sl.;
- 2) u slučaju potrebe za osiguranjem kako bi se otklonila velika poteškoća dopušteno je:
 - a) osiguranje islamskih ustanova (džamija, škola, centara i sl.),
 - b) osiguranje automobila, postrojenja, stanova, trgovačkih i zanatskih radnji radi otklanjanja opasnosti ili štete koja se ne bi mogla podnijeti, kao što su: požar, krađa, kvarovi i
 - c) zdravstveno osiguranje s ciljem izbjegavanja enormnih troškova liječenja kojima bi se bilo izloženo zbog nepostojanja besplatnog liječenja ili niskog nivoa njegovih usluga.

Vijeće je pozvalo intelektualce i biznismene da rade na uspostavljanju islamskih banaka i solidarnih osiguravajućih društava kojima bi se pružila alternativa postojećim finansijskim

institucijama u Evropi, čije poslovanje ne ispunjava uvjete koje nalaže šeri'at.²⁵¹

Način sticanja sredstava za život

Musliman koji radi u «Mcdonaldsovom» restoranu u kome se prodaju i poslužuju proizvodi od svinjskog mesa uputio je pitanje Evropskom vijeću za fetve da li mu je dopušteno na ovaj način zarađivati sredstva za život ili je, pak, obavezan napustiti dotični posao. Vijeće je ukazalo na to da se jasna i kategorična zabrana konzumiranja svinjskog mesa nalazi u Kur'anu, dok je zabrana prodaje tog mesa utvrđena sunnetom. Naime, od Ġābira ibn 'Abdullāha, r.a. prenosi se da je čuo Allahovog Poslanika, s.a.w.s., da je rekao: *Doista su Allah i Njegov Poslanik zabranili prodaju alkohola, strvine, svinjetine i kipova.*²⁵² Stoga je rad povezan sa prodajom svinjetine zabranjen. Vijeće je osobi koja je zatražila fetvu ukazalo na dužnost da traži drugi posao. Ukoliko nije u mogućnosti da ga pronađe, obavezan je zatražiti od odgovornih da je oslobode posla u vezi sa svinjetinom ili zamoliti kolegu da ga zamijeni u tom poslu, ukoliko to neće dovesti u pitanje njegovo radno mjesto. Tek ako u tome ne uspije, Vijeće smatra da mu je dozvoljeno raditi sa svinjskim mesom, oslanjajući se na koncept *darūre* prema kojem *nužda zakon mijenja*. Dodatni uvjeti su da ne posjeduje drugi izvor prihoda koji mu je dovoljan i da ulaže napor da pronađe halal posao.²⁵³

Transplantacija (presađivanje) organa

Za razliku od gore navedenih pitanja koja je Evropsko vijeće za fetve razmatralo kako bi došlo do rješenja koje zadovoljava potrebe i interese muslimanskih zajednica koje ne žive u

²⁵¹ Ibid, str. 185-187.

²⁵² Al-Bu ħarī, *Ṣaḥīḥ*, Kitāb al-buyū', br. 2236.

²⁵³ *Fetve Evropskog vijeća ...*, str. 66-67.

muslimanskim državama i olakšava im primjenu šerijatskih propisa u društvenim i ekonomskim prilikama u kojima žive, transplantacija ili presađivanje organa je problem koji se tiče cijelog Ummeta. To je, ujedno, i jedan od najreprezentativnijih primjera na kojima se mogu istraživati različiti aspekti koncepta *darūre*.

Ono uključuje u svoj opseg stanja nužde i različite potrebe i interese, kao što su spašavanje života, poboljšanje njegovog kvaliteta, umanjivanje boli i patnje te vaganje između konkurentnih prava živih osoba, kao i između živih i mrtvih lica.²⁵⁴

Pitanje transplantacije organa je do sada bilo predmet individualnog idžtihada većeg broja muslimanskih pravnika, kao i kolektivnog idžtihada različitih tijela za izdavanje fetvi. U literaturi se susreću dva oprečna stajališta o transplantaciji: jedno koje transplantaciju drži nedopuštenom u islamskom pravu i drugo koje na nju gleda pozitivno. Ne ulazeći detaljno u razmatranje ovog oblika medicinskog tretmana, ovdje ću pokušati ukazati na glavne momente koji oblikuju idžtihad muslimanskih pravnika o pitanju presađivanja organa.

1. Na prvome mjestu, kada se govori o bilo kojem medicinskom pitanju u islamu, ukazuje se na Poslanikovu, s.a.w.s., uputu muslimanima da traže lijek za svoje bolesti.²⁵⁵ Ova uputa se može uzeti kao osnovna orijentacija kada se razmatraju određene prakse i postupci u medicini u svjetlu šeri'atskih načela. Ali, ona ne znači automatski da je svaki oblik medicinskog tretmana validan i

²⁵⁴ Birgit Krawietz, „*Darūra* In Modern Islamic Law: The Case Of Organ Transplantation“, u: *Islamic Law: Theory and Practice*, priredili: Robert Gleave i Eugenia Kermeli, I. B. Tauris, London, New York, 2001, str. 187.

²⁵⁵ Postoji više tradicija Allahovog Poslanika, s.a.w.s., u kojima se muslimani podstiču da traže lijekove za bolesti, a time i da se bave medicinom. U jednoj od njih Poslanik, s.a.w.s., kaže: *Allah nije spustio nijednu bolest a da za nju nije spustio lijek (Buharijina zbirka hadisa – sažetak, priredio Abdullatif ez-Zubejdi, preveo Mehmedalija Hadžić, El-Kalem, Sarajevo, 2004, str. 896.)*.

da sve medicinske potrebe zadovoljavaju kriterije šeri'atski validne situacije nužde (*darūre*).

2. Medicinska nužda (kao poseban slučaj nužde) tretirana je u radovima ranijih pravnika pod pojmom *al-tadāwī bi al-muharramāt* (liječenje zabranjenim stvarima). Princip se zasniva na samom Kur'anu u kome se ukazuje na zabranu konzumiranja strvine, krvi i svinjskog mesa, ali i predviđa izuzetak u slučaju nužde. Stoga, osobi kojoj prijeti smrt od gladi ili žeđi a ne može pronaći drugu hranu, dopuštena je konzumacija alkohola, strvi ili svinjetine. Ova kur'anska izuzimanja od zabrane važna su za pravni tretman nekih medicinskih postupaka. U tom kontekstu, npr., islamski pravnici odobravaju upotrebu anestetika (*mukaddirāt*) tokom operacije.

3. Međutim, liječenje zabranjenim stvarima ne može poslužiti kao rješenje za problem presađivanja organa. Naime, islamsko pravo poznaje važno pravilo o nepovrijedivosti (*hurma*) ljudskog života i tijela. Stoga je zabranjeno povrijediti ili osakati ne samo tijelo žive, već i umrle osobe, bez obzira da li se radi o tijelu muslimana ili nemuslimana.²⁵⁶ Neki pravnici pridaju toliku važnost principu *hurme* da zabranjuju svaki oblik presađivanja organa.

4. Veliki broj pravnika, ne negirajući važnost principa *hurme*, zastupaju mišljenje da ga ne treba tumačiti na tako apsolutan i kategoričan način te da je neophodno preduzeti korak dalje u procesu idžtihada. Oni se pozivaju na određene klasične precedente koji mogu poslužiti kao osnova za analogijsko zaključivanje. Jedan od tih važnih precedenata jesu posmrtna istraživanja (*tašrīh al-julal*) koja su islamski pravnici odobrili u tri svrhe: da bi se utvrdio tačan uzrok smrti, da bi se utvrdio eventualni kriminalni akt i radi edukacije studenata medicine.

²⁵⁶ *Organ transplant, Islam, Fiqh, Fatwa, Ruling, Shariah – A Juristic ruling regarding organ Transplant*, <http://www.islamicvoice.com/august.98/fiqh.htm>, 08.06.2002.

Upotreba čovjekovih organa u svrhu transplantacije ima za cilj spašavanje ljudskih života. Također, sve tri gore navedena cilja posmrtnih obdukcija indirektno služe zaštiti čovjekovog života i njegovog fizičkog integriteta. Ostvarenje ovog cilja nesumnjivo predstavlja nuždu (*darūru*). Problem postaje složeniji kada presađivanje organa ne služi spašavanju života, već njegovom produženju na kraći period ili poboljšanju njegovoga kvaliteta. U tom slučaju, islamski pravnici obično traže postojanje izvjesnosti oporavka i uspostavljanja funkcije stranog organa u tijelu primaoca.²⁵⁷

Razmatrajući pitanje transplantacije organa, Akademija islamskog prava pri Svjetskoj islamskoj ligi (*Rābīta al-ʿālam al-islāmī*) sa sjedištem u Mekki i Akademija islamskog prava pri Organizaciji islamske konferencije sa sjedištem u Džiddi donijele su rezolucije koje dopuštaju transplantaciju organa uz ispunjenje određenih uvjeta.²⁵⁸ Osnovni razlozi pozitivnih odredbi ovih tijela o transplantaciji organa jesu: a) altruizam (*al-īlār*) i b) nužda (*al-darūra*). Naime, Kur'an i sunnet podstiču muslimane na međusobno pomaganje i dobročinstvo, a darivanje organa se može razumjeti kao vid nesebične pomoći sestri muslimanki ili bratu muslimanu. Pravilo o *darūri* podrazumijeva da nužnost spašavanja čovjekovog života ili potreba poboljšanja njegovog kvaliteta ima za posljedicu dozvoljenost posezanja za dijelovima ljudskog tijela za koje inače vrijedi princip nepovrijedivosti.²⁵⁹ Evropsko vijeće za

²⁵⁷ B. Krawietz, *nav. studija*, str. 188-189.

²⁵⁸ Radi se o rezolucijama donesenim na četvrtom zasjedanju Akademije islamskog prava u Džiddi održanom 1988. godine i osmom zasjedanju Akademije islamskog prava u Mekki održanom 1985. godine (*Resolutions and Recommendations of the Council of the Islamic Fiqh Academy 1985-2000*, Islamic Development Bank i Islamic Fiqh Academy, Džidda, 2000, str. 51-54; Ebu Fadl Muhsin Ibrahim, *Transplantacija organa, eutanazija, kloniranje i pokusi na životinjama: islamski stav*, preveo Muhidin Hadžiahmetović, U. G. „Mladi muslimani“, Sarajevo, 2005, str. 80-88.).

²⁵⁹ Ebu Fadl M. Ibrahim, *nav. dj.*, str. 87.

fetve i istraživanja potvrdilo je odluke akademija islamskog prava u Mekki i Džiddi o pitanju transplantacije organa.²⁶⁰

Poteškoća koja bi snažila ljude u slučaju striktnog tumačenja principa o nepovrijedivosti ljudskog tijela (*hurma*) kao nečega što je dar od Boga i za čim sam čovjek nema pravo da poseže tiče se Ummeta kao cjeline. Opća potreba za uklanjanjem te poteškoće i zadovoljenje šeri'atski legitimnog interesa razlog je ustanovljenja olakšice koja ide za dozvolom transplantacije uz ispunjenje određenih uvjeta. Budući da se radi o globalnom pitanju koje je riješeno kolektivnim idžtihadom meritornih tijela, olakšica u ovom slučaju dobija tretman izvorne fikhske norme. U tom smislu je formulisan jedan od zaključaka na osmom zasjedanju Akademije islamskog prava pri Organizaciji islamske konferencije, održanom 1993. godine.²⁶¹

Zaključak

Ostvarenje čovjekove sreće na ovom i budućem svijetu muslimanski učenjaci navode kao osnovni cilj objave Allahovog Vjerozakona – šeri'ata. Ono svakako podrazumijeva uvažavanje čovjekovih potreba i interesa te specifičnih situacija u kojima se on može naći. Vođeni tom intencijom muslimanski pravници, na temelju Kur'ana i Sunneta, izveli su odgovarajuća šeri'atska pravila o poteškoćama i olakšicama koja se imaju uzimati u obzir prilikom donošenja pravnih rješenja.

Među tim pravilima jesu i ona po kojima nedopuštene stvari bivaju dozvoljenim u situaciji nužde ili potrebe, bila ona pojedinačna ili opća. Olakšavajući propisi koji se zasnivaju na ovim pravilima naročito su važni za muslimane koji žive u zapadnim zemljama, ali i u onim zemljama gdje su oni relativna većina kao što je slučaj sa muslimanima u Bosni i Hercegovini. To

²⁶⁰ *Fetve Evropskog vijeća ...*, str. 209-216.

²⁶¹ Dr. E. Ljevaković, *nav. članak*, str. 165-166.

se vidi na primjeru fetvi o kamatnim bankovnim kreditima, osiguranju i načinu sticanju sredstava za život koje su tretirane u ovom radu. Evidentno je da Evropsko vijeće za fetve i istraživanja afirmira koncept *darūre* u većem broju svojih odluka. Ali, postoje i neki generalni problemi koji zahtijevaju olakšavajuće propise za sve muslimane, što se da vidjeti na primjeru fetvi o presađivanju organa.

Premda se zasnivanju pravnih rješenja na konceptu *darūre* može prigovoriti činjenica da taj idžtihadski mehanizam u većini slučajeva znači donošenje vanrednih ili iznimnih propisa koji imaju privremeno važenje i koji se ne primjenjuju u redovnim okolnostima te, zbog toga, ne rješavaju problem u njegovoj osnovi, činjenica je da navedeni koncept ima svoje utemeljenje u šeri'atskim izvorima te da ga savremeni muslimanski pravници koriste u suočavanju sa aktualnim problemima koji zaokupljaju muslimane današnjice.

Nedim Begović, Assistant

AFFIRMATION OF DARURE CONCEPT IN CONTEMPORARY ISLAMIC JURISPRUDENCE

Summary

Respecting one's needs and specific conditions and circumstances which one could experience in life, the Islamic shari'a-lawyers have, on the basis of texts of Qur'an and Sunnah, done the appropriate rules about shari'a-legal privileges. This work shows how principle of *darura* and related fiqh rules which are the components of the established shar'ia-legal privileges institution, are being used as one of important props on which the contemporary Islamic lawyers and collective bodies for the issuing of fatwas and especially the European council for fatwas and research, base the legal solutions for actual problems of Muslims. Some of these legal solutions have been intended for the Muslim minority in the West, what is visible on the example of interest bank credits fatwas, insurance and the way of acquiring the life resources. However, there exist some general problems which concern the ummah as a whole and demand extenuating regulations based on the concept of *darura*. The light is shed on these problems through the analysis of fatwas about the transplantation of human organs.

ZBILJA I DUHOVNOST

Pred. mr. Nedžad Grabus

RELIGIJSKI ASPEKTI RATA U BIH

(uzroci i posljedice)

Pitanje o kome postoji veliko neslaganje u ukupnom analiziranju rata u Bosni i Hercegovini jeste i pitanje uloge religije u tom sukobu. Mnogi su autori skloni rat u bivšoj Jugoslaviji povezivati s vulgarnim iščitavanjem i glorificiranjem prošlosti balkanskoga područja i neobjašnjivim ponosom koji je utemeljen u davnim vremenima. Slijedeći obrazac kojeg je postavio njemački sociolog Andreas Hasenclever, može se ustvrditi da je u ratu u Bosni i Hercegovini bio snažan naglasak na tradicionalističkom razumijevanju religije budući da su srpski politički i orijentalistički krugovi današnje stanovnike Bosne i Hercegovine predstavljali kao „izdajice pravoslavne vjere“. Na osnovu iznesenih činjenica može se potvrditi da je bila uspostavljena simbioza između političkog i crkvenog vođstva Srba u Bosni i Hercegovini u toku rata 1992.-1995. godine. Postojala je i snažna veza SPC iz Bosne i Hercegovine sa SPC u Srbiji i Crnoj Gori, ali i sa pravoslavnim crkvama u Grčkoj i Rusiji. Zabrinjavajuća činjenica je da se i nakon deset godina od genocida u Srebrenici ne vide znakovi kajanja predstavnika SPC.

Čini mi se prigodnim ovaj rad početi prisjećanjem riječi pape Ivana Pavla II koji je u svojim javnim nastupima u Rimu i Pragu 1990. govorio: «Bog je pobijedio na Istoku». U atmosferi religijskoga trijumfalizma, kako to definira sociolog religije Srđan Vrcan, crkve su se pojavile iz - kako su to često predstavnici crkava voljeli kazati - 'katakombi socijalističkog anticrkvenog režima', i vratile se ne samo na društvenu već i na političku scenu. Mnogi vjerski zvaničnici bili su posredno ili neposredno uključeni u političke, a

kasnije i ratne sukobe na prostoru bivše Jugoslavije (1991.-1996.). Stoga pitanja, teme i istraživanja o ratu u Bosni i Hercegovini i deset godina nakon prestanka sukoba privlače pažnju mnogih znanstvenika, političara, novinara, ali i običnih ljudi. Objavljeno je više desetina knjiga koje obrađuju to pitanje. To je postala - kao što tvrdi Paul Mojzes - posebna industrija napose u Americi, jer su najznačajnije izdavačke kuće objavile više naslova o političkim i religijskim uzrocima i posljedicama rata u Bosni i Hercegovini. Međutim, očigledno je da mnogi aspekti, pogotovo ciljevi i posljedice rata u Bosni i Hercegovini nisu dovoljno istraženi niti elaborirani. Postoje određeni doprinosi u sistematskom i objektivnom valoriziranju te teme, ali i znatna literatura jednosmjernoga gledanja i propagandističkog promoviranja tzv. «istine» o ratu u Bosni i Hercegovini. Pa ipak, rat u Bosni i Hercegovini, odn. agresija na Bosnu i Hercegovinu, nije bio obični sukob. Kada su u konfliktu dvije strane, onda postoje najmanje i dva viđenja tog sukoba. Rat u Bosni i Hercegovini i po tome je specifičan. Postoje najmanje tri unutarnja viđenja tog sukoba: bošnjački, srpski i hrvatski. Naravno, postoje i pokušaji nezavisnog gledanja i analiziranje rata iz perspektive neutralnih promatrača iz sve tri etničke skupine u Bosni i Hercegovini. Ipak, ta tema je više i objektivnije elaborirana izvan Bosne i Hercegovine nego unutar same Bosne i Hercegovine. Razloga ima više, no čini mi se odveć važnim istaći da autori izvan Bosne i Hercegovine nisu emotivno opredijeljeni, u poziciji su bez pristranosti gledati na taj problem, stoga su i rezultati do kojih su došli izuzetno važni i za nas koji taj problem promatramo iznutra.

Jedno od pitanja o kojem postoje velika neslaganja, i često preuveličavanja, u ukupnom analiziranju rata u Bosni i Hercegovini jeste i pitanje uloge religije u tom sukobu. Vjerovatno je ispravnije govoriti o vjerskim vođama i crkvenim zvaničnicima koji su tumačili i interpretirali religijske poruke i vjersko naslijeđe te povijesno iskustvo religijskih zajednica za potrebe dnevnopolitičkih pitanja, a u interesu političkih centara moći i promoviranja

ideološke mržnje prema drugim i drugačijim vjerovanjima. Učestala prozivanja i upozorenja od najviših funkcionera Haškog tribunala i predstavnika diplomatskih krugova Međunarodne zajednice kako SPC i njeno sveštenstvo svesrdno i kontinuirano pomaže optužene za ratne zločine, kao i upozorenja glavne tužiteljice Haškoga tribunala, Carle del Ponte, kako se optuženi za ratne zločine hrvatski general, Ante Gotovina, prije hapšenja skrivao u franjevačkim samostanima u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini, ohrabruju zagovornike i promotore teze da su vjerski velikodostojnici i svećenstvo dobrahno involvirani i dobrovoljno angažirani u zataškavanju počinjenih zločina i genocida u ratu prije deset godina.

Dakako, može se postaviti pitanje postoji li uopće objektivna analiza historijskih događaja, a u tom kontekstu i samog rata u Bosni i Hercegovini, pogotovo što još uvijek ne postoji dovoljna vremenska distanca za takvu vrstu ocjenu. Mogu li samo puki fakti dati odgovor na pitanja povezanosti religije i rata u Bosni i Hercegovini? Mnogi su autori skloni rat u bivšoj Jugoslaviji povezivati s vulgarnim iščitavanjem i glorificiranjem prošlosti balkanskoga područja i neobjašnjivim ponosom koji je utemeljen u davnim vremenima.²⁶² Zapadnjački političari, čak i znanstvenici često su spominjali «drevna neprijateljstva» među narodima u Bosni, neprijateljstva koja su Bosance prikazivala kao grupu balkanskih plemenskih ubojica koji se stoljećima mrze i koji nisu u stanju živjeti u miru. Tome su posebno skloni novinari «sveznalice» koji na osnovu par informacija izvode općenite zaključke o sukobima u ratu u Bosni i Hercegovini. To je odveć simplificirano gledanje na uzroke rata u Bosni. Svjesno se prešućuje činjenica da je nakon Titove smrti, koji je bio simbol Socijalističke Federativne Jugoslavije (1980.), koja je imala jednopartijski sistem, došlo do političkih tenzija između federalnih jedinica i naroda unutar Jugoslavije o budućem razvoju zemlje. Svjesno se prešućuje

²⁶² Usp. Laura Silber and Allan Little, *The Death of Yugoslavia*, Revised Edition, London, 1996.

činjenica da u Bosni i Hercegovini tokom ukupne njene povijesti nijedna religija nije imala apsolutnu dominaciju u broju sljedbenika, za razliku od susjednih zemalja u kojima su, kao npr. u Hrvatskoj, većinsko stanovništvo bili katolici, a u Srbiji i Crnoj Gori pravoslavni kršćani. Zaboravlja se i činjenica da su sve zemlje «istočnoga bloka» prolazile kroz period preispitivanja vrijednosnog, političkog, ekonomskog i ukupnog sistema koji je do tada bio na snazi. Dakle, bosanski religijski specifikum nije izraz modernoga nastojanja i artikuliranja multireligioznosti, što je postala «moda, trend i vještačko prikazivanje stanja u mnogim demokratskim zemljama»; to je višestoljetna praksa i obilježje Bosni i Hercegovini. To potvrđuje bosanskohercegovačka arhitektura, književnost, vjersko naslijeđe itd. Stoga većina ljudi u Bosni i Hercegovini smatra da je rat od 1992. do 1995. g. pogrešno promatrati kao religijski, građanski ili etnički sukob, ili kao posljedicu višestoljetne mržnje posebnoga balkanskog mentaliteta.

Dalje, nastojanje nekih međunarodnih predstavnika da pokažu kako su sve strane u sukobu u Bosni i Hercegovini podjednako krive stvara pretpostavke i ostavlja otvorena vrata upravo za razvoj daljnje mržnje i nesporazuma u regionu. Niko ne može poreći da su zlodjela počinjena na teritoriju cijele Bosne i Hercegovine, samo je pitanje koji su zločini bili sistematski i planski izvedeni, a koji su posljedica nesavjesnog rukovođenja i komandovanja pojedinaca u vojskama koje su bile aktivni sudionici rata u Bosni i Hercegovini. O tome već postoje presude Haškoga suda.²⁶³

²⁶³ Postoji niz dokaza da se rat u Bosni i Hercegovini 1992.-1995. okarakterizira kao agresija tadašnje FRJ na Bosnu i Hercegovinu. Dovoljno je navesti da je kompletno naoružanje kao i komandni sastav Vojska Republike Srpske preuzela od JNA. U periodu 1991.-1995. Vojska Jugoslavije pružala je logističku podršku i plaćala oficire Vojske RS. To je pokazatelj da nisu postojale dvije vojske nego da je Vojska RS bila dio Vojske Jugoslavije. U nekoliko slučajeva ICTY je utvrdio da je VJ bila umiješana u rat u Bosni i Hercegovini. Kao ilustracija mogu

Njemački savremeni sociolog Andreas Hasenclever, profesor na Univerzitetu u Tübingenu, smatra da se konflikt može okarakterizirati kao religijski na osnovu sljedećih parametara:

1. kakav odnos vjerske zajednice i crkve imaju prema tradiciji? kakvo je poznavanje religijskog učenja i da li se pažnja u djelovanju više usmjerava na manje obrazovani sloj stanovništva?
2. kakva je veza između crkve i države?
3. Postoje li međunarodne veze crkve ili vjerske zajednice koja djeluje u jednoj državi sa drugim srodnim crkvama i vjerskim zajednicama u drugim državama?

Na osnovu ovih pitanja može se u samome početku ustvrditi da je rat u Bosni i Hercegovini imao značajne dimenzije religijskog obilježja. U međunarodnim akademskim, političkim i medijskim krugovima češće se ispituje «muslimanski» aspekt rata u Bosni i Hercegovini, a manje katolički i pravoslavni. Stoga je izuzetno važno sagledati kakav je tradicionalni odnos crkvenih predstavnika i akademskih teoloških i orijentalističkih krugova prema islamu, muslimanskoj baštini i kulturi kako bi se mogao provjeriti religijski aspekt rata u Bosni i Hercegovini.

Bosna i Hercegovina je jedna od rijetkih evropskih država u kojoj su vjerski objekti dvije kršćanske konfesije, katoličke i pravoslavne, jevrejske i islamske religije, kako u urbanim tako i seoskim sredinama, bili sagrađeni jedni pored drugih. Kuriozitet je da su sakralni objekti samo sačuvani na teritoriju koji je bio pod kontrolom Armije BiH (1992.-1995.), koju su zapadnjački mediji predstavljali kao muslimansku vojsku. Bez obzira što mnogi autori smatraju, između ostalih i Bougarel, francuski ekspert za islam u Bosni, da je to učinjeno iz strateških i ideoloških razloga, muslimani u Bosni i Hercegovini ponosni su na tu činjenicu i niko

biti navedeni slučajevi Duško Tadić i Biljana Plavšić (ICTY Case: Duško Tadić-Judgement of: 15 July 1999, pg. 11- 13.).

je ne može osporiti. Neki biseri svjetske arhitekture, kao što je Ferhadija džamija u Banjaluci, porušeni su bez ikakve nužnosti. Ferhadija džamija bila je pod zaštitom UNESCO-a. Srušena je 7. maja 1993. godine. Naime, u Banjaluci uopće nije bilo vojnih sukoba, a kao znak sistematskog i planskog rušenja jeste i potvrda da su ostaci džamije odvezeni i posuti na neki lokalni put u blizini toga grada. U tom je gradu srušeno svih šesnaest džamija i pet turbeta kao i Sahat-kula. U novembru 1994. godine u Banjaluci je održano vanredno zasjedanje Svetog arhijerejskog sabora SPC. U poruci koja je objavljena episkopi su govorili o Drugom svjetskom ratu, a uopće nisu spomenuli sistematsko rušenje džamija u tome gradu.

Dakako, promatranje rata u Bosni i Hercegovini mora biti multidisciplinarno i ne može biti svedeno samo na jednu perspektivu. Ovaj rad pokušat će osvijetliti određene religijske aspekte uzroka, ciljeva i posljedica rata u Bosni i Hercegovini, bez pretenzija da to bude u cijelosti zaokruženo slovo o ovoj izuzetno važnoj temi.

*Ima li naznaka da je religija bila uzrok rata u
BiH*

Prije odgovora na postavljeno pitanje nužno je ukazati na neke aspekte religioznosti u Bosni i Hercegovini. Današnji stanovnici BiH su južni Slaveni koji su se na to područje doselili u 6. i 7. stoljeću.²⁶⁴ Do 9. stoljeća ti doseljenici su kristijanizirani, a proces kristijanizacije išao je iz Rima, Ravene i Franačke. Heterodoksnu Crkvu bosansku, čiji su pripadnici sebe nazivali krstjani i krstjanice, u Rimu su smatrali heretičkom. Stoga je papin legat Ivan de Casamaris otišao u Bosnu te se na Bilinom Polju (Zenica) 1203. sastao s predstavnicima bosanskih krstjana. Ovi su

²⁶⁴ Usp. Senad Agić, *Imigracija i asimilacija*, Iskustvo bosanskih muslimana u Chicagu, preveo Nedžad Grabus, FIN i El-Kalem, Sarajevo, 2005., str. 19-20.

se tada svečano odrekli svih hereza koje su im pripisivane. No to pitanje nije i konačno riješeno. Tridesetih godina 13. st. Crkva bosanska se odvaja od Rima i organizira zasebni život. Zbog toga se tamo upućuju misionari. Najprije su to bili dominikanci, koji su trebali ispitati tvrdnje o herezi i potom započeti misionarsko djelovanje. Ali, u tome nisu imali uspjeha. Njihovu su ulogu krajem 13. st. preuzeli franjevci. U 14. i 15. st. široko su razvili svoju misionarsku djelatnost, u čemu su imali podršku vladarske kuće Kotromanića. Zahvaljujući tome, oni su 1340. god. osnovali Bosansku vikariju i uspjeli podignuti više od četrdeset samostana, odn. naseobina. Propašću Bosanskog kraljevstva 1463. godine i uspostavom osmanske vlasti na tlu današnje Bosne i Hercegovine, dolazi do prijelomnih promjena.

Dakle, u srednjovjekovnoj Bosni i Hercegovini bile su tri Crkve: pravoslavna, katolička i Crkva bosanska. Neprijatelji su optuživali Crkvu bosansku za herezu i povezivali je s bogomilima, skupinom koja je bila povezana s manihejskim dualizmom. Mađarski katolički vladari uvjerali su papu da pošalje vojsku da se iskorijeni ta hereza u Bosni. Mada su se nakon susreta s Papinim legatom Ivanom de Casamarisom svečano odrekli svih hereza koje su im pripisivane, u praksi su stvari bile drugačije. Nakon dolaska Osmanlija u Bosnu brojni su katolici izbjegli pred njihovom vojnom silom ili su odvedeni u zarobljeništvo. Franjevci su ostali s preostalim katolicima u Bosni. Njihovu želju za ostankom potvrdio je sultan Mehmed Fatih Milodražkom ahdnamom 1463. godine. Od tada pa sve do 1878. godine, kada je Bosna i Hercegovina potpala pod austro-ugarsku vlast, islam je bio službena religija u Bosni i Hercegovini. U tom periodu osim katolika važan segment bosanskog društva činili su i pravoslavni kršćani i jevreji. Od 1878. pa do osnivanja Kraljevine SHS 1918. godine privilegiran položaj u Bosni i Hercegovini imala je Katolička crkva, a u periodu Kraljevine SHS pa sve do Drugog svjetskog rata Srpska pravoslavna crkva. U periodu komunističke Jugoslavije sve crkve i vjerske zajednice imale su znatno ograničeno djelovanje.

Postoji i srpsko viđenje razvoja vjerskih odnosa na prostoru tog regiona koje ima presudnu ulogu na pravoslavno vjerovanje. Unutar srpske nacionalne mitologije o mučeništvu kneza Lazara, koji je predvodio srpsku vojsku na Kosovu 1389. godine i u kojoj su ubijeni i osmanski sultan-Murat i knez Lazar, dominantna teza je da je Lazarova smrt obilježila kraj srpske nezavisnosti i početak petstogodišnje vlasti Turaka. Lazarova smrt je u nacionalnom buđenju u 19. stoljeću predstavljena kao smrt srpske nacije koja neće uskrsnuti sve dok Lazar ne uskrsne iz mrtvih. Tako se Turci, a i muslimani predstavljaju kao ubice Krista. Prema nacionalističkom mitu, Vuk Branković, Srbin koji je izdao Srbe i odao Osmanlijama planove za bitku, postao je ubica iznutra i predstavlja one Slavene koji su pod vlašću Osmanlija prešli u islam.²⁶⁵

Kao što je već kazano, za razliku od susjednih država, Hrvatske u kojoj je dominantno stanovništvo prihvatilo katoličku vjeroispovijest, i Srbije i Crne Gore u kojoj je većinsko stanovništvo pravoslavne vjeroispovijesti, u Bosni i Hercegovini tokom njene hiljadugodišnje povijesti nijedna vjera nije bila izrazito većinska. Kada je u 19. stoljeću došlo do razvoja i buđenja nacionalnih ideja, paralelno su se razvijali i mitovi od kojih Michael Sells posebno naglašava tri: mit o tome da se prelazak u islam zasnivao samo na kukavičluku i pohlepi, da su postojale stabilne etno religijske grupe koje su se sačuvale tokom povijesti i potpuna izopačenost osmanske uprave. To je postao temelj nove vjerske ideologije koju znanstvenici nazivaju hristoslavizam koja vjeruje da su Slaveni kršćani po prirodi i da bilo kakvo prelaženje iz kršćanstva u drugu vjeru podrazumijeva izdaju slavenske rase.²⁶⁶

Crnogorski vladika Petar Petrović Njegoš (1813.-1851.) napisao je djelo *Gorski vijenac* koje mnogi nacionalisti smatraju centralnim djelom sveukupne srpske književnosti. To djelo

²⁶⁵ O tome govori više autora. Usp. Michael A. Sells, *Iznevjereni most, religija i genocid u Bosni*, prijevod na bosanski Zoran Mutić, ITD «Sedam», Sarajevo, 2002.

²⁶⁶ Ibid., str. 57.

prikazuje i veliča istrjebljenje slavenskih muslimana na Badnju večer koje vrši skupina srpskih ratnika. Slavenski muslimani se predstavljaju kao „Turci“ zato što su napustili kršćanstvo, kao da su na taj način promijenili i etnički, a često se govori i rasni, identitet. Tokom cijelog perioda agresije na Bosnu i Hercegovinu srpsko rukovodstvo u Bosni i Hercegovini i srpsko sveštenstvo govorili su o muslimanima kao „Turcima“. Nakon okupiranja Srebrenice 11. jula 1995., optuženi za ratne zločine, Ratko (ime potječe od riječi rat) Mladić, koji je i deset godina nakon optužbe u bjekstvu, izjavio je da je nakon ustanka protiv „dahija“ pobijedio Turke i u Srebrenici. Otuda i neki zapadnjački političari to predstavljaju kao nastavak krvne osvete. Dalje će taj sukob biti predstavljen kao dualitet dobra i zla, kao vječni sukob. U Njegoševom djelu ubijanje muslimana (poturica) postaje ne samo vrijedan nego i svet čin, uzdignut na isti nivo sakralnosti kao krštenje ili ispovijed, kako tvrdi Michael Sells.²⁶⁷ Stoga se u svim povijesnim prikazima islam predstavlja kao tuđinska, neevropska vjera, kao da je kolijevka kršćanstva u Evropi a ne u Aziji. Nažalost, tome su podlegli mnogi orijentalisti i zapadnjački istraživači predstavljajući islam kao stranu, tuđu vjeru u Evropi.²⁶⁸ Ideja da su islam prihvatili kukavice i pohlepni otvorila je put razvoju ideologijskog obrasca koji će zagovarati negativan odnos prema muslimanima na Balkanu.

Taj problem i ta tema bili su inspiracija mnogim književnicima za kreiranje «balkanskih nacionalističkih mitologija». Dovoljno je spomenuti samo Ivu Andrića, nobelovca, nesumnjivo jednog od najznačajnijih književnika na našim jezicima. Dok Srbi glorificiraju njegova djela, u kojima prevladavaju ideje i motivi iz osmanskog perioda Bosne, mnogi muslimanski autori imaju izrazito kritički odnos prema njegovoj upotrebi legendi kao historijskih činjenica. Dakako, tema ovoga

²⁶⁷ Ibid., str. 54-56.

²⁶⁸ Usp. Minou Reeves, *Muhammad in Europe, A Thousand Years of Western Myth – Making*, New York University Press, 2003.

rada ne dozvoljava detaljnu analizu razvoja tih ideja, ali svakako postoje zbilja važna djela iz te oblasti.²⁶⁹

Tu vrstu ideologijskoga obrasca koristili su nacionalisti u cijelom 20. stoljeću. Niko nije odgovarao za četnički pokolj muslimana izvršen u Šahovićima 1924. godine, selu na teritoriji Crne Gore, kao ni za ubistva hiljada muslimanskih civila, žena i djece u istočnoj Bosni u Drugom svjetskom ratu. Naprotiv, mnogi počinitelji zločina postali su odlikovani i imali sve partizanske prprivilegije. Potiskivanje istine i prikazivanje Srba kao jedinih stradalnika u Drugom svjetskom ratu stvorilo je nereálnu sliku o ukupnom stradanju ljudi na tom području i poticalo inferiorni odnos i strah muslimana prema tom problemu. Naravno, niko ne može poreći velika stradanja Srba, ali to ne znači da treba sakriti stradanja drugih, posebno muslimana i katolika. Za razumijevanje uloge religije u komunističkoj Jugoslaviji važno je imati na umu neke činjenice. Religija je kao i u drugim komunističkim društvima smatrana retrogradnom i kao takva je bila potisnuta na margine društva. U obrazovnom sistemu religija je predstavljana uglavnom u negativnome svjetlu. Stoga pokazatelji o prakticiranju religije u doba komunističkog režima i neposredno prije rata potvrđuju da je ona bila na izrazito niskom nivou. Prema tim pokazateljima religija je bila najmanje važna pravoslavnim, mada je pravoslavlje bilo najvažniji element njihovoga identiteta. Slično je bilo i sa muslimanima. Kod Hrvata katolika bio je izraženiji religijski identitet. Neki autori smatraju da je to bilo zbog razočaranosti u režim i uvjerenja da su bili nacionalno ugroženi te da ih je to više vezalo za Crkvu. Prema istraživanjima iz tog perioda o utjecaju religije ili nacionalnosti u izboru bračnog druga, to nije bilo važno za 66,9 % Jugoslovena, odn. 43,22% Srba, 32.01% Hrvata i

²⁶⁹ Usp. Muhsin Rizvić, *Bosanski muslimani u Andrićevu svijetu*, NIPP Ljiljan, Sarajevo, 1995; Mitja Velikonja, *Religious Separation and Political Intolerance in Bosna- Hercegovina*, translated from Slovenian by Rang'ichi Ng'inja, Texas and University Press, 2003; Michael Sells, nav. dj.

25.91% Muslimana (Muslimana u nacionalnom smislu, kako su se u tom periodu izjašnjavali).

*Stupanj religioznosti u Bosni i Hercegovini
prije i poslije rata (1992.-1995.)*

U studiji Ibrahima Bakića²⁷⁰ zaključuje se da je snažniji nacionalni osjećaj značio i intenzivniju vezu s religijskom praksom. Dalje, vjernici su snažnije osjećali nacionalnu pripadnost i često su identificirali nacionalnost sa religijom. Hrvati i Bošnjaci su snažnije osjećali nacionalno-religijsku pripadnosti od Jugoslovena i Srba. Religijska pripadnost bila je izraženija u svakodnevnom životu negoli u javnoj i društvenoj sferi. Religijska samoidentifikacija bila je snažnija na personalnom nego u javnom životu. Religioznost mladih bila je relativno na niskom nivou neposredno prije rata 1989. Tako je 34% Muslimana bilo religiozno, 53% Hrvata i 21% Srba, a nereligioznih Muslimana bilo je 56%, Hrvata 38% i Srba 68% .

U istraživanju koje je uradila istraživačka agencija PRISM RESEARCH iz Sarajeva u junu 2005. došli su do sljedećih pokazatelja. Ispitanici su u dobi od 18 do 30 godina. Na pitanje kako biste opisali svoj odnos prema religiji, ispitanici su odgovorili:

Vjernik sam i prihvatam sve ono što moja religija uči:
Bošnjaci 65,6 %, Srbi 44,7%, Hrvati 52,3%.

Religiozan sam mada ne prihvatam sve što moja vjera uči:
Bošnjaci 14,2%, Srbi 21,1%, Hrvati 16,3%.

Nisam religiozan, iako nemam ništa protiv religije: Bošnjaci, 3,6%, Srbi 6,4% i Hrvati 2,1%.

Ako je tako niski procent religioznih u Bosni i Hercegovini prije rata, otkud tako snažan religijski naboj u sukobima? Drugi

²⁷⁰ Ibrahim Bakić, *Nacija i religija*, Bosna Public, Sarajevo, 1994., str. 67-68.

svjetski rat ostavio je trajne posljedice za suživot naroda u Bosni i Hercegovini. Premda potaknuti ekonomskim razvojem i društvenom sigurnošću u zemlji koju je osiguravao snažan policijski i vojni sistem u totalitarnoj, komunističkoj Jugoslaviji, mnogi istraživači, pogotovo «djeca tog sistema», glorificiraju i idealiziraju taj period bosanskohercegovačke povijesti (1945.-1990.). Uslijed neriješenih i potiskivanih nacionalnih, političkih i religijskih pitanja, zemlja se nakon omogućavanja višestranačja našla u zagrljaju nacionalističkih ideologija koje su Bosni i Hercegovini u društvenim odnosima vratile u rano 19. stoljeće.

Najviši funkcioneri komunističke partije poslije Drugog svjetskog rata sugerirali su da se muslimani opredijele kao Srbi ili Hrvati, međutim, većina ih se opredijelila kao „neopredijeljeni“, i postali jedan od rijetkih naroda u povijesti kojemu nije dozvoljeno ni da se imenuje po vlastitoj želji. Ipak, tokom ranih šezdesetih godina 20. stoljeća počelo se govoriti o tri konstitutivna naroda u Bosni i Hercegovini: Srbima, Hrvatima i Muslimanima. Tek je 1968. godine muslimanima dato pravo da postanu šesti konstitutivni narod Jugoslavije, ali narod koji nije imao svoje republike unutar Jugoslavije. Kategorija Jugoslavena posebno je bila snažna u Bosni i Hercegovini zbog velikog broja međureligijskih brakova. U Mostaru, velikom poprištu sukoba „prvo Srba, s jedne strane, i Hrvata i Bošnjaka, s druge strane, a onda između Hrvata i Bošnjaka, bilo je 28% mješovitih brakova. Taj procent u Sarajevu je bio 22% i 19% u Zenici.²⁷¹ Koncem sedamdesetih i početkom osamdesetih godina 20. stoljeća povećao se broj optužbi na račun svećenika i imama. Tako je jedino muslimansko informativno glasilo, koje je, ustvari, glasilo Islamske zajednice, *Preporod*, bilo optuženo da potiče religijske osjećaje, optužujući muslimane da transformiraju religiju u političku ideologiju. *Preporod* je bio optužen za ugrožavanje bratstva i jedinstva. Posebno je važno istaći montirani politički proces

²⁷¹ Ibid., str. 68.

trinaesterici muslimanskih intelektualaca 1983. godine, na čelu sa rahmetli Alijom Izetbegovićem, kasnije prvim predsjednikom nezavisne Bosne i Hercegovine, koji su osuđeni na višegodišnju robiju.

U Katoličkoj crkvi u Bosni i Hercegovini koja je prirodno naslonjena na Katoličku crkvu u Hrvatskoj postojali su različiti pristupi rješavanju državnog pitanja Bosne i Hercegovine. Franjevci provincije Bosne Srebrene značajno su doprinijeli očuvanju bosanske državnosti, za razliku od Hercegovačke provincije pa i samih velikodostojnika službene hijerarhije, koji su dobrahno bili involvirani u sukob protiv muslimana. Pokazatelja za to ima napretek. Poticanje rušenja muslimanskih simbola i postavljanje križeva na muslimanskim kulturnim i historijskim objektima dovoljna je potvrda. Grad Počitelj i Stolac najbolja su potvrda rečenoga. Križevi su postavljani na mjesta gdje nikada nisu bili, a još se nalaze u Starome Gradu u Stocu.²⁷²

Dakle, koncem kasnih osamdesetih godina ponovo su probuđeni mitovi iz prošlosti u novom obliku ideologizirajući davnu prošlost. Srpski nacionalizam bio je artikuliran u izrazitoj formi Memorandumu Srpske akademije nauka i umjetnosti, napisan 1985., a djelomično štampan u septembru 1986. u kojem je su vodeći intelektualci, akademici i umjetnici snažno napali antisrpski jugoslavenski režim. Tim Memorandumom tražio se jedinstven kulturni prostor za Srbe i ukidanje «vještačke» književnosti, kao npr. u Bosni. Traženo je da svi Srbi moraju živjeti u jednoj državi. To je podržao i Sinod SPC. Miroljub Jevtić²⁷³ objavio je knjigu *Džihad*, u kojoj je muslimane optužio za panislamizam i za poraz Srba na Kosovu 1389. Zanimljivo povezivanje prošlosti i sadašnjosti! On je govorio da međunarodni islamski planeri uz

²⁷² Zanimljiva je knjiga intervju fra Marka Oršolića, bosanskog franjevca, koja potvrđuje sve napetosti kroz koje je prolazilo bosanskohercegovačko društvo u ratu 1992.-1995. Usp. Marko Oršolić, *Zlodusima unatoč*, novinski intervjui 1988-2002, IMIC/adamić, Sarajevo/Rijeka, 2003.

²⁷³ Vidi: Miroljub Jevtić, *Džihad*, Nova knjiga, Beograd, 1989.

pomoć domaćih istomišljenika imaju za cilj da islamiziraju cijelu Srbiju kao prvi korak ka islamizaciji Evrope. On je uvjeren da je islam danas neprijateljska religija kao što je bila i jučer. Savremeni bosanski muslimani Slaveni bili su preobraćeni Srbi i zbog te svijesti toliko preziru Srbe, smatra Jeftić.²⁷⁴

Posebna je uloga srpskih orijentalista u propagandističkoj pripremi i političkom opravdavanju rata. Tako je Aleksandar Popović govorio o islamskom totalitarizmu, a poznati srpski orijentalist Darko Tanasković bosanski rat je vidio kao: «borbu između muslimana fundamentalista, s jedne strane, i Srba koji su odlučili da sačuvaju odvojenost Crkve i države».²⁷⁵ Optuženi za ratne zločine Vojislav Šešelj, sarajevski student i bivši asistent na Pravnom fakultetu u Sarajevu, muslimane je nazivao islamiziranim Srbima, a Hrvate katoliciziranim Srbima. Veselin Đuretić, Momo Kapor i mnogi drugi zastupaju tezu da su muslimani islamizirani Srbi. To je dovelo do kreiranja orkestriranoga medijskog rata protiv muslimana, a mitovi i aveti prošlosti sve su više muslimane pokazivali i predstavljali kao Azijate. Aktualni ministar vanjskih poslova SCG Vuk Drašković je 1990. godine pokazivao muslimanima put za iseljenje ka Aziji. Dakle, u pripremanju agresije na Bosnu i Hercegovinu i izvođenju velikodržavnoga projekta stvaranja Velike Srbije religija i nacionalistička mitologija korišteni su kao pogonsko gorivo i kohezivni faktor za mobiliziranje Srba, političke, crkvene, kulturne i medijske javnosti protiv muslimana. Svjesno prešućivanje i prikrivanje zločina pokazivali su napose predstavnici SPC. Povijest bilježi da su

²⁷⁴ Usp. Mitja Velikonja, *ibid.*, str. 240-242.

²⁷⁵ Norman Cigar, *Uloga srpskih orijentalista u opravdavanju genocida protiv muslimana*, s engleskog preveli Enes Karić i Ahmet Alibašić, Institut za istraživanje ratnih zločina, Sarajevo, 2001. Darko Tanasković i dalje zagovara ideju o «muslimanskoj» krivici za rat u BiH. Usp. D. Tanasković, «Islamic Dimension of Inter-Religious Dialogue in South-Eastern Europe», neobjavljeni rad sa konferencije u Mariboru, Slovenija, u oktobru 2005.

mnoge crkve pretvorene u džamije i da su mnoge džamije pretvorene u crkve, ali savremeni čovjek to promatra kao historijsku a ne kao aktualnu zbilju. Ipak, SPC je u apsolutno muslimanskom naselju Divič u blizini grada Zvornika (grada na granici Bose i Srbije, iz kojeg su muslimani protjerani 1992.) na temeljima porušene džamije sagradila crkvu 1996. godine, nakon Dejtonskog sporazuma. Ta crkava je još tamo. Apsurdnost je još veća kada je Dom za ljudska prava donio presudu da se Islamskoj zajednici treba nadoknaditi imovina, a crkva može ostati na tome mjestu, mada se muslimansko stanovništvo vratilo u Divič. Ima još takvih primjera. Pravoslavna crkva je sagrađena na privatnoj imovini Fate hanume Orlović u Konjević-Polju nedaleko od Potočara, gdje se nalazi Memorijalni centar za hiljade ubijenih Srebreničana, kao što je sagrađena i stambena zgrada na temeljima porušene Zamlaz-džamije (1992.) u Zvorniku. Ni u jednom slučaju nema osude niti namjere kajanja predstavnika SPC za ta nečasna djela. To potvrđuje duboku involviranost Srpske pravoslavne crkve u rat u Bosni i Hercegovini.

Ponašanje vjerskoga i crkvenog vodstva u toku rata u Bosni i Hercegovini najbolje se može pratiti kroz novine, publikacije i knjige koje izdaju vjerske zajednice i crkve. Na zasjedanju Svetog arhijerejskog sabora u decembru 1992. godine oni su odbacili optužbe na račun Srba da «drže u logorima žene muslimanske za svoje izživljavanje i silovanje». Oni tvrde slijedeće: «U ime pravde Božije, na osnovu svjedočenja naše sabraće arhijereja iz Bosne i Hercegovine i drugih pouzdanih svjedočenja izjavljujemo sa punom moralnom odgovornošću da takvih logora u RS BiH, kao ni u Srpskim Krajinama, niti je bilo niti ima.» Zločine koje su počinile srpske snage episkopi su objašnjavali gnevnom osvetom, izbezumljenošću i raspamećenošću pojedinaca.²⁷⁶

²⁷⁶ Navedeno prema: Milorad Tomanić, *Srpska crkva u ratu i ratovi u njoj*, str. 197-109.

Ovdje je nužno navesti da je **Žalbeno vijeće Međunarodnog tribunala u Hagu za ratne zločine počinjene u ratovima u bivšoj Jugoslaviji osudilo 12. juna 2002. trojicu muškaraca srpske nacionalnosti (Dragoljub Kunarac, Radomir Kovač, Zoran Vuković) za seksualno nasilje nad Bošnjakinjama, muslimankama.** Njih trojica proglašeni su ratnim zločincima i kažnjeni zatvorom od 28, 20 i 12 godina, a u obrazloženju presude na 127 stranica stoji da su osuđeni zbog seksualnog zlostavljanja 105 žena 1992. godine u Foči ... zbog *silovanja, mučenja i držanja 105 žena u uvjetima ropstva osuđeni su za zločin protiv humanosti i kršenje običaja i zakona rata.* Prva presuda je donijeta u februara 2001., pa je nakon toga slučaj vraćen Žalbenom vijeću, ali u ponovljenom procesu pred Vrhovnim sudom Haškog tribunala nijedna tačka optužbe nije oborena. Dakle, **KRIVI SU ZA SISTEMATSKO SEKSUALNO NASILJE NAD ŽENAMA.** Za međunarodno pravo ovo je historijska presuda. Po prvi put u historiji muškarci se kažnjavaju za *sistematsko seksualno nasilje u uvjetima ropstva* i oblik zločina protiv humanosti koji je, uprkos toga što je postojao oduvijek u mnogim ratovima, do sada po pravilu prolazio nekažnjen.²⁷⁷

Predstavnici SPC bili su prisutni na svim zasjedanjima skupštine RS. Ta praksa je nastavljena i poslije okončanja sukoba. Zanimljivo je da je RS bila proglasila pravoslavlje kao državnu religiju te da su sveštenici obavezno uvijek bili prisutni na polaganju svečane prisega vojnika vojske RS. U pregovorima političkih stranaka iz RS-a o reformi policije, a što je bio uvjet za pristupanje BiH pregovorima o stabilizaciji i priključivanju EU, 29. 9. 2005., održani su pregovori sa predstavnicima Srpske pravoslavne crkve u manastiru Liplje kod Teslića. Bio je to sastanak najviših zvaničnika Srpske pravoslavne crkve u RS i Bosni i Hercegovini i predstavnika političkih partija iz RS.

²⁷⁷ Za ovo temu posebno je važna knjiga koju je izdao Savez logoraša BiH – Centar za istraživanje i dokumentaciju. Usp. Irfan Ajanović i grupa autora, *Molila sam ih da me ubiju, zločin nad ženom BiH*, CID, Sarajevo, 1999.

Sastanku su u ime SPC prisustvovali mitropolit dabrobosanski Nikolaj, te vladike Jefrem i Hrizostom. Pored njih u manastir Liplje došli su i predsjednik RS-a i SDS-a Dragan Čavić, predsjednik Narodne skupštine RS Dušan Stojičić, predsjednik Vlade RS Pero Bukejlović, srpski član predsjedništva Bosne i Hercegovine Borislav Paravac, predsjednik Saveza nezavisnih socijaldemokrata Milorad Dodik, predsjednik Srpske radikalne stranke Milanko Mihajlica, predsjednik PDP-a Mladen Ivanić, predsjednik Socijalističke partije RS Petar Đokić, predstavnik Demokratske narodne stranke Jovan Mitrović, predstavnik Srpske radikalne stranke "Dr Vojislav Šešelj" Predrag Markočević i ministar unutrašnjih poslova RS Darko Matijašević. Osim toga, RS još uvijek ima svoj krsni dan, odn. Krsnu slavu - Sveti Arhiđakon Stefan, 9. januar. Krsna slava MUP-a RS - Sveti Arhanđel Mihajlo 21. novembar i Krsna slava Vojske RS Vidovdan, 28. juni. Sve su to elementi koji upućuju na izrazite dimenzije involviranosti SPC u politički život Bosne i Hercegovine i posebno entiteta RS. Dok je Međunarodni sud za ratne zločine vodio istragu koja je dovela do podizanja optužnice protiv Radovana Karadžića, Grčka pravoslavna crkva dodijelila mu je 900 godina star «Orden prvog reda Vitezova Svetog Dionizija od Zakinta» i proglasila ga «jednim od najistaknutijih sinova našeg Gospoda Isusa Hrista koji radi za mir».²⁷⁸

Krajem aprila 1993. godine, mitropolit dabrobosanski Nikolaj Mrđa u intervjuu je izjavio da general Ratko Mladić prihvata sve njegove prijedloge.²⁷⁹ Radovan Karadžić je početkom 1994. odnose između Crkve i države ocijenio kao izvanredne. «Naše sveštenstvo je prisutno u svim našim razmišljanjima i odlukama, a glas Crkve se sluša kao glas najvišeg autoriteta».²⁸⁰ Mitropolit Amfilohije

²⁷⁸ Usp. Michael Sells, *ibid.*, str. 115.

²⁷⁹ Usp. Milorad Tomanić, str. 119.

²⁸⁰ *Ibid.*, str. 119.

hvalio je RS kako brani svekoliko Pravoslavlje, "bije bitku za slobodu zlatnu i obraz časni".²⁸¹

Sve navedene činjenice nužno je ponavljati zbog toga što zapadnjački analitičari, često puni predrasuda i bez ikakvih konkretnih činjenica, uporno ponavljaju teze kako su muslimani u Bosni i Hercegovini nastojali stvoriti islamsku državu. Čak su se u tom smislu koristile i različite optužbe koje se mogu smatrati izuzetno simplificiranim propagandističkim izjavama, a glase da su imami govorili kako će A. Izetbegović dovršiti misiju Muhammeda, a.s. Tome je podlegao i Paul Mojzes, autor i urednik mnogih djela o religiji i ratu Bosne i Hercegovne.²⁸² Korištenje takve literature i neprovjerenih informacija ostavlja mrlju na istraživačka djela različitih zapadnjačkih autora i pokazuje nastojanje istraživača da podijele krivicu i odgovornost među, kako vole kazati, «stranama u sukobu».

Naravno, niko ne može poreći da je rukovodstvo Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini i vjerske vođe muslimana imalo važnu ulogu u ratu u Bosni i Hercegovini, međutim, ona je postala važna tek u periodu kada je bilo postavljano pitanje biološkog opstanka muslimana u Bosni i Hercegovini, jer u komunističkoj Jugoslaviji nije bilo jasno artikulirane muslimanske političke opcije. Dalje, pojedinci su objavljivali različite tekstove o viđenju budućnosti muslimana na prostoru Balkana. Ne treba smetnuti s uma da su Muslimani po prvi put nakon Prvog svjetskog rata imali priliku da javno artikuliraju svoje političke ciljeve. Međutim, zvanična tijela vladinih institucija i političkih struktura kao ni IZ-a u Bosni i Hercegovini nikada nisu službeno raspravljala o mogućnosti osnivanja islamske države. Nažalost, oni su tog pitanja svjesniji negoli oni koji im stalno imputiraju to pitanje. Mada se u svim tekstovima srpskih, a rjeđe hrvatskih, znanstvenika i novinara

²⁸¹ *Pravoslavlje*, 1-15 septembar, 1994.

²⁸² Usp. *Religion and the War in Bosnia*, ur. Paul Mojzes, American Academy of Religion, Atlanta, 1998., str. 94.

potencira to pitanje. S druge strane, islam je bio jedini ozbiljan motivirajući i integrirajući faktor za odbranu biološkog opstanka muslimana u Bosni i Hercegovini (1992.-1995.).

U ratu u BiH ubijeno je devedeset sedam imama, profesora i učenika Medrese, neki na najbrutalniji način - spaljivanjem u džamiji! To je najveći procent stradanja jedne profesije u toku rata u Bosni i Hercegovini! Više od stotinu imama bilo je zatočeno u logorima. Tadašnji reisu-l-ulema, Jakub efendija Selimoski, pisao je dva puta patrijarhu SPC-a, gospodinu Pavlu, da pomogne u oslobađanju imama koji su bili zatočeni u logorima. Nikada nije dobio odgovor.²⁸³ Nikada niko unutar Bosne i Hercegovine nije procesuiran za ubistva imama i njihovo zatvaranje u logore. U ratu su stradali i svećenici. Ubijeno je osam svećenika i dvije časne sestre Katoličke crkve u Bosni i Hercegovini. Za ubistvo dva svećenika franjevca u Fojnici 1993., ubica je osuđen.

Involviranost stranih ratnika u Bosni i Hercegovini, poznatih kao mudžahidi, jedno je od najkonfuznijih pitanja o ulozi religije u Bosni, napose islama. Nikada niko nije dao tačan odgovor kako su ti ljudi uopće došli u Bosnu. Njihov broj također nikada nije tačno utvrđen, mada se spominju različite brojke. Čak i najveća brojka koja se spominje (4000) u usporedbi s 200.000 hiljada ljudi pod oružjem koncem rata u Bosni zbilja je zanemarujuća cifra. Otuda, uloga i značaj tih ljudi uistinu se preuveličava u ukupnoj odbrani Bosne i Hercegovine. Naravno, u kontekstu promjene geopolitičke i sigurnosne situacije u Svijetu to je pitanje postalo još važnije pa se Bosna i Hercegovina često predstavlja kao područje pogodno za terorističke djelatnosti. Uputno je ovdje spomenuti da su mnogi od tih stranih boraca bili «plaćenici različitih obavještajno-sigurnosnih službi».²⁸⁴

²⁸³ Muharem Omerdić, *Imami šehidi*, Monografija, Udruženje ilmiije IZ-e u BiH, Sarajevo, 2005, str. 10.

²⁸⁴ Sjećam se jednog leta iz Sarajeva za Zagreb u martu 1995. godine transportnim avionom. Od 32 putnika, koliko nas je bilo, bilo je 27 različitih

Ipak, muslimani u Bosni i Hercegovini ostaju ponosni na činjenicu da su oni sačuvali crkve od sistematskog rušenja iako su bili, u znatno težoj vojnoj, ekonomskoj i političkoj situaciji u odnosu na Srbe i Hrvate u Bosni i Hercegovini. Od ukupnog broja džamija u Bosni i Hercegovini, prije rata bilo ih je 1144, uništeno je 614. Snage bosanskih Srba i paravojne snage iz Srbije i Crne Gore i jedinice JNA uništile su 534 džamije, a snage bosanskih Hrvata 80, što je ukupno 53.67%. Znatno ili djelomično uništeno je 307 džamija. Tome treba dodati uništenih 218 mesdžida (džamija bez minareta). Snage bosanskih Srba i JNA uništile su 175 mesdžida, snage bosanskih Hrvata 43. Zgrade u kojim se odvija vjerska pouka također su uništavane: potpuno je srušeno 55 objekata od strane vojnih formacija bosanskih Srba i JNA i 14 od strane snaga bosanskih Hrvata. Uništene su i četiri tekije, 37 turbeta i drugih 405 objekata u vlasništvu IZ-e.²⁸⁵ Naravno, stradali su i mnogi objekti i pravoslavne i katoličke crkve, ali nema ozbiljnih optužbi niti potvrde o sistematskom rušenju i uništavanju objekata od strane ARBiH. Ta paljenja ili oštećenja bili su incidenti. Najeklatantniji primjer je Srebrenica, grad simbol genocidnog stradanja Bošnjaka, u kojem je ostala pravoslavna crkva, ali je džamija uništena odmah nakon okupiranja Srebrenice 11. 7. 1995. Za to, između ostalog, djelo genocida, osuđen je general Radoslav Krstić 20. decembra 2004. godine na 35 godina zatvora. On izdržava kaznu u Velikoj Britaniji.

Zato se Slobodan Milošević, bivši predsjednik Srbije i SRJ, u optužbi Haškog tribunala između ostalog tereti za: namjerno i bezobzirno uništavanje vjerskih i kulturnih objekata zajednice bosanskih muslimana i bosanskih Hrvata, uključujući, između ostalog, džamije, crkve, biblioteke, školske ustanove i kulturne centre. Optuženi za ratne zločine Bošnjaci uglavnom se terete po

nacionalnosti. Rat je očigledno bio pogodna prilika avanturistima i kriminalcima da traže svoj dio kolača u BiH.

²⁸⁵ Usp. Muharem Omerdić, *Prilozi izučavanju genocida nad Bošnjacima* (1992-1995), El-Kalem, Sarajevo, 1999., str. 476.

komandnoj individualnoj odgovornosti. Između ostalog tim djelima Slobodan Milošević je počinio:

Tačka 21: Hotimično uništavanje ili hotimično nanošenje štete historijskim spomenicima i ustanovama namijenjenim obrazovanju ili religiji, **KRŠENJE ZAKONA I OBIČAJA RATOVANJA**, kažnjivo po članovima 3(d) te 7(1) i 7(3) Statuta Međunarodnog suda.

ZAKLJUČAK

Posljedice rata u Bosni i Hercegovini su, bez postizanja pravde i nepristranog suđenja za počinjene ratne zločine, poticaj da se zločin isplati i da se ubijanje nevinih ljudi može nekažnjivo činiti. Slijedeći obrazac kojeg je postavio njemački sociolog Andreas Hasenclever može se ustvrditi da je u ratu u Bosni i Hercegovini bio snažan naglasak na tradicionalističkom razumijevanju religije budući da su srpski politički i orijentalistički krugovi današnje stanovnike Bosne i Hercegovine predstavljali kao izdajice pravoslavne vjere. Dalje, na osnovu iznesenih činjenica može se potvrditi da je bila uspostavljena simbioza između političkog i crkvenog vodstva Srba u Bosni i Hercegovini u toku rata 1992.-1995. godine. Postojala je i snažna veza SPC iz Bosne i Hercegovine sa SPC u Srbiji i Crnoj Gori, ali i sa pravoslavnim crkvama u Grčkoj i Rusiji. Zabrinjavajuća činjenica je da se i nakon deset godina od genocida u Srebrenici ne vide znakovi kajanja predstavnika SPC. Postoje video zapisi blagoslova ratnika koji se spremaju za izvršenje ubistava. Ovdje treba istaći da su na ceremoniji obilježavanja desetogodišnjice genocida u Srebrenici, 1.7.2005., bili predstavnici Katoličke crkve u Bosni i Hercegovini. Rat u Bosni i Hercegovini nije bio vjerski rat, mada je religija bila sastavni dio tog rata. Bila je to agresija s ciljem pripajanja dijelova Bosne i Hercegovine Srbiji i formiranje jedinstvenog teritorija

Velike Srbije. Zanimljivo je da je u tom poduh vatu došlo do simbioze krajnje pravoslavne vjerske desnice i sekularističke ljevice. Ta je simbioza imala kratkoročni uspjeh, ali su ostale dugoročne posljedice za međunacionalne, međuvjerske i međudržavne odnose na Balkanu. Vjera, vjerski simboli i vjerski osjećaji iskorišteni su za izvršenje zločina u Bosni i Hercegovini! Bezuvjetno uklanjanje crkava s mjesta gdje su do 1992. godine bile džamije kao i sa privatne imovine muslimana uvjet je bez kojeg ne može biti govora o toleranciji i poštivanju kulturnocivilizacijskih normi. Isto važi i za uklanjanje križeva koji su postavljeni u/na starim historijskim građevinama, kao što je slučaj u Starom Gradu u Stocu. Posljedica rata u Bosni i Hercegovini je i postavljanje vjerskih simbola u građanskim javnim školama, kao što je slučaj sa srpskom pravoslavnom ikonografijom i križevima u školama na teritoriji entiteta RS. Uklanjanje sadržaja iz udžbenika koji vrijeđaju druga i drugačija uvjerenja također je važan segment za poticaj međuvjerskoga razumijevanja i suživota. Samo objektivno utvrđivanje činjenica i istine o ratu u Bosni i Hercegovini može dovesti do trajnog mira na tome području. Daljnje profiliranje i izgradnja države na političkoj odvojenosti crkava i vjerskih zajednica bitan je uvjet za razvoj države Bosne i Hercegovine. Muslimanske institucije ne mogu i ne trebaju snositi odgovornost Osmanlija koji su vladali Srbijom u dugom historijskom periodu. Objektiviziranje tog problema pomoći će i Srbima i otvoriti im i predstaviti drugačija viđenja bez ideološke zaslijepljenosti i pristranosti. Politički predstavnici, vjerske, građanske i obrazovne institucije Bošnjaka moraju tražiti odgovornost, putem međunarodnih institucija i sudova u Bosni i Hercegovini, onih koji su doveli njihovo opstojanje na ivicu biološkog opstanka. Samo postizanje pravde i istine o ratu u Bosni i Hercegovini može dovesti do trajnog mira i pomirenja u tom regionu. Čuvanje tradicionalnog vrijednosnog sistema u razumijevanju islama u Bosni i Hercegovini postavlja se kao imperativ za buduće međumuslimanske odnose i profiliranje tumačenja islama u demokratskoj Bosni i Hercegovini.

Nedžad Grabus, M. A., Lecturer

RELIGIOUS ASPECTS OF WAR IN BOSNIA AND
HERZEGOVINA
(Causes and consequences)

Summary

The question of the role of religion causes large disagreement in the total analysis of war in Bosnia and Herzegovina. Many authors are inclined to connect the war in former Yugoslavia with vulgar reading out and glorification of the past of Balkan area and inexplicable pride which has been founded in ancient times. Following the pattern which was set by German sociologist Andreas Hasenclever it is possible to affirm that in the war in Bosnia and Herzegovina there was strong accent on the traditional understanding of religion since Serbian political and Oriental circles today's inhabitants of Bosnia and Herzegovina present as traitors Orthodox religion. On the basis of presented facts it is possible to confirm that the symbiosis was established between political and religious leadership of Serbs in Bosnia and Herzegovina during the war 1992-1995. There existed a strong connection SPC (Serbian Orthodox Church) from Bosnia and Herzegovina with SPC in Serbia and Montenegro, and also with Orthodox churches in Greece and Russia. The disturbing fact is that even after ten years from the genocide in Srebrenica the signs of remorse of representatives SPC can not be seen.

Asis. mr. Samir Beglerović

**“PUT PTICA” I POSLANICA HAZRETI
AHMEDA GAZALIJA O PTICAMA
(dar S. Krležu)**

Tekst “Put ptica i poslanica hazreti Ahmed Gazalija o pticama” predstavlja pokušaj daljnjeg približavanja hazreti Ahmed Gazalijevo (**Aḡmad Gazālī**) specifičnog tesavvufskog nauka. U predmetnoj poslanici, hazreti Gazali tretira specifičan način kretanja duhovnim putem (sejru’s-sulukom), svojstven posebnoj grupi derviša koje, uslijed sličnosti života pa i sudbine, hazreti Ahmed uspoređuje i dalje oslovljava “pticama”. Pored same poslanice, tekst se ukratko dotiče osnovnih crta ličnosti hazreti Ahmeda Gazalija, njegovoga razumijevanja **semā’a** i, naposljetku, nauka o naročitom obliku duhovnog putovanja, koje je, pored hazreti Gazalija ali i drugih mutesavvifa, tretirao i oslovljavao i hazreti **Rūzbehān Baqlī Šīrāzī**. Tekst poslanice uspoređivan je i s engleskim prijevodom, naročito prijevodi stihova budući da je na mnogim mjestima engleski prevodilac napravio znatan odklon od doslovnog značenja. Pored toga, poslanica je često objašnjavana komentarima u fusnotama.

Uvod

U ovom tekstu pokušano je čitaocima približiti poslanicu hazreti Ahmeda Gazalija o pticama. No, pored samog teksta, odn. prijevoda poslanice nešto je napisano i o autoru te o nauku koga on širi tekstem. U radu je korištena DMG transkripcija, izuzev za

imena koja se često koriste u literaturi na našem jeziku, da bi tekst bio što čitljiviji.

Druga bitna napomena tiče se stihova. Pored originalnih stihova, prepjevani su i stihove iz engleskoga jezika, čisto radi usporedbe. Stihovi prevedeni s engleskoga jezika dati su u fusnotama. Od originalnih stihova na arapskom, razlikovani su i rimom u prijevodu. Tako su originalni stihovi prevedeni u jedanaestercu, a stihovi sa engleskog u fusnotama u devetercu.

Hazreti Ahmed Gazali

Hazreti Ahmed Gazali (**Aúmad al-Gazàlì, umro oko 1126.**)²⁸⁶, većini je poznat kao mlađi brat hazreti Ebu Hamida Gazalija (**Abù Hàmid al-Gazàlì, umro 1111.**)²⁸⁷. Njegov nauk u potpunosti je unutar tesavvufskih okvira, mada je, po tadašnjoj uobičajenoj tradiciji, imao i široku opću islamsku naobrazbu. Hazreti Ahmedovo razumijevanje islama i tesavvufa izvršilo je snažan utjecaj na mnoge muslimane.

Ne postoji tarikati koji bi se mogao nazvati "Ahmed Gazalijev", ali hazreti Gazali zauzima veoma važno mjesto u *silsilama* derviških redova mezopotamske tradicije.²⁸⁸ I rufajski derviški red, koji svoje korjene vuče iz rane basranske derviške škole, i suhraverdijski derviški red, koji je bio izrazito šafijske pravne škole, i kaderijski derviški red, formalno nastao nakon smrti hazreti pira Abdul-Kadira Gejlaniya, svoj duhovni niz (as-Silsila)

²⁸⁶ Henry Corbin, *Historija islamske filozofije I-II*, "Veselin Masleša" – "Svjetlost", Sarajevo, 1987., str. 179.

²⁸⁷ Ibid, str. 162.

²⁸⁸ O podjeli derviških redova shodno geografskome mjestu nastanka, pisano je u radu: S. Beglerović, *Fejzullah efendija Hadžibajrić – njegov život i borba za povratak tekija u okrilje Islamske zajednice*, magistarski rad, neobjavljeno, str. 149. Ovaj problem koncizno je tretiran i na web stranici "Znaci.com", u tekstu pod naslovom *Pitanja i odgovori (14): Bektašije*. Link na tekst je: (www.znaci.com/na_dijalog/pitanja/art354_0.html).

vezuju za hazreti Džunejda Bagdadija i dalje do hazreti Muhammeda, alejhi's-selam. Premda u *silsilama* navedenih derviških redova nema hazreti Ahmeda, on je u njima i te kako "podrazumijevan" zbog održavanja, širenja i produbljivanja tesavvufskog nauka. Ahmed Gazali spona je rane i postklasične generacije mutesavvifa. Njegovi učitelji bili su **Abù 'Alì Fàrmađi añ -Ñ ùsì (umro 1084.)** i **Abù Bakr an-Nassàç añ -Ñ ùsì (umro 1094.)**, su, opet, učitelji bili slavni **Abù Al-Qàsım al-Quš ayri (umro 1073.)**, **Abù al-Hasan al-Haraqànì (umro 1034.)** i **Abù al-Qàsım al-Ç urç ànì (umro 1078.)**.

Jedan od učenika hazreti Ahmeda Gazalija bio je **Abù Naç ib as-Suhrawardì (umro 1168.)**, koji, nakon učenja i *sohbeta* s hazreti Gazalijem, otvara tekiju u kojoj će, kao njegovi *muridi*, dolaziti hazreti **Rùzbahàn Baqlì Š iràzì (umro 1209.)**, **Ismà'il al-Qaø rì (umro 1193.)** i **'Ammàr al-Bidlìsì (umro oko 1200.)**.

Zanimljivo je da je hazreti **Rùzbahàn Baqlì**, doduše, ostavio iza sebe derviški red (**añ -tariqa ar-rùzbahànìyya**), ali se, slično kao kod hazreti Ahmeda Gazalija, njegovo posebno i prepoznatljivo učenje nije više razvijalo.²⁹⁰ Također, kao neka "sredina sudbine" i kod hazreti Šejhu'l-Ekbera, Ibn Arebija, može se govoriti o derviškom redu u smislu *silsile* kojom se hazreti Šejhu'l-Ekberov tarikati posmatra kao ogranak (**kô lla**) ekberijskoga derviškog reda²⁹¹, ali se u smislu daljnega

²⁸⁹ V. J. Spencer Trimingham, *Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1998., str. 32.

²⁹⁰ Carl W. Ernst, "The Symbolism of Birds and Flight in the Writings of Rùzbahàn Baqlì", *The Heritage of Sufism: The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)*, Oneworld, Oxford, 1999. tom II, str. 356.

²⁹¹ V. Sadik Vicdani, *Tarikatler ve silsileleri*, Enderun Kitabevi, Istanbul, bez god. izd., str. 124.-127. U ekberijskoj silsili (as-silsila al-akbariyya) ili muhijivijjskoj (**al-muhyawiyya**), nalazi se i hazreti Ahmed Gazali: hazreti **Abù Bakr 'Abd Allàh añ -Ñ àB-Nassàç**, **Abù al-Futuú Maç d**

razvoja njegovoga specifičnog učenja radije govori o tzv. "ekberijanskoj tradiciji".²⁹²

Hazreti Ahmed Gazali bio je *muršid* i hazreti **'Ayn al-Quèàtu al-Hamadàniju**. Upravo na njegovu molbu, Ahmed Gazali napisao je djelo **"Sewàniú al-'Uš š àq"** hazreti **Hamadàni** parafrazirao ga je na perzijskome jeziku pod naslovom **"Lawà' iú"**.²⁹³

Ahmed Gazali, kako se prenosi, svojom iskrenošću plijenio je srca slušalaca. Poznato je kako je upravo on bio ovozemaljski uzrok da njegov, širom svijeta mnogo poznatiji, stariji brat hazreti Ebu Hamid ostavi profesuru na poznatom sveučilišnom centru **Niòàmiyya** i potpuno se povuče od ljudi. Kako prenosi sejjid Murtaèà u svome komentaru na poznato Ebu Hamidovo djelo **"Iúyà' 'ulùm ad-dìn"**, dok je hazreti Gazali držao jedno od svojih redovnih predavanja na **Niòàmiyyi**, ušao je njegov mlađi brat Ahmed i ispevavao mu slijedeće stihove:

*

*

*

*Kada posrnu, biće tvoje pomoć im daje,
al' čim uznapreduju, tvog' truda nestaje.*

*Upućen nisi, a drugima bi to da daš;
slušan si dok vaziš, a sâm ništa ne slušaš.*

Kamenu ušća, dokad' misliš tako i ti

ad-Dìn Aúmad al-Gazàli, Abù Faèl Muúammad al-Bagdàdi, Abù al-Barakàt 'Alì al-Bagdàdi, Abù Ya'zà al-Magribì, Abù Sa'id al-Magribì, Abù Madyan š u'ayb Ibn Úusayn al-Magribì, Muúyì ad-Dìn Ibn 'Arabì. (v. str. 124., 125. nav. dj.)

²⁹² V. Jane Clark, "Early Best-Sellers in the Akbarian Tradition", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, XXXIII, 2003. godina, str. 1.-27.

²⁹³ J. Spencer Trimingham, nav. djelo, str. 53.

brusiti željezo, a sâm sječen ne biti?!²⁹⁴

Hazreti Ahmed Gazalijev duhovni put pticâ

Jedno od najznačajnijih učenja hazreti Ahmeda Gazalija jeste učenje, odn. razumijevanje *samâ'* kroz nekoliko faza. *Semâ*, koji se kod nas nažalost često prevodi kao "ples" ili "mistični ples **derviš a**", **oţnava posebni stoje i zikr (ad-dikr al-qiyâm)**, sa specifičnim kretanjima kojima se dočarava svekosmički sklad.²⁹⁵ U našem vremenu, po zikru *semâ* najpoznatiji je derviški red mevlevija. Treba napomenuti da još neki tarikati imaju u svome programu odgojnog rada stojeće zikrove uz kretnje. Takav je npr. devran-zikr (**ad-dikr ad-dawarân**), koga njeguju kaderijski kôlovi, u Turskoj *rûmijje*, a u Bosni i Hercegovini *rezzâkijje*.²⁹⁶

Hazreti Ahmed Gazali '*semâ* promatra kroz njegova tri vida: kretanje, okretanje i skok. *Kretanje* predstavlja čovjekovo pristajanje uz sveopći tok života i kretanja u kosmosu, *okretanje* čovjekovu najdublju intimu (*as-sirr*) i bitak (**al-wuĉ ûd**) pred uzvišenim Bogom, a *skok* stanje *džezbe*, stanja u kome je čovjek neodbranljivo privučen dragome Gospodaru.²⁹⁷

Drugo izuzetno bitno učenje hazreti Ahmeda Gazalija predstavlja učenje o posebnome duhovnom putovanju ljudi specifičnog duha. Te osobe Gazali uspoređuje s pticama (**tâ'ir**, množina **tayr; tuyûr**) Pozivajući se na perzijski rječnik pojmova, čiji je autor **at-Tahânwî, dr. Anwar Fu'âd**

²⁹⁴ **As-Sayyid Muâammad Ibn Muâammad al-ûsaynî az-Zubaydî Murtaeà, Itûâf as-sâda al-muttaqîn bi š arú asrâr lûyâ' 'ulûm ad-dîn, bez mjesta i god. izd., tom I, str. 8.**

²⁹⁵ V. Fejzulah Hadžibajrić, "Mali rječnik sufijsko-tarikatskih izraza", *Zbornik Zagrebačke džamije*, Zagreb, 1988., str. 208.

²⁹⁶ S. Beglerović, *Fejzulah efendija Hadžibajrić – njegov život i borba za povratak tekija u okrilje Islamske zajednice*, str. 103., 104.

²⁹⁷ J. Spencer Trimingham, nav. djelo, str. 195.

navodi da se u tesavvufu pod pojmom **añ -tà'ir**, odn. **añ -tayr** misli na specifičnu grupu sufija (**naw' min aø -sùfiyya**).²⁹⁸ Slično pticama, ti derviši kreću se na svome sejru's-suluku od jednoga *staništa* (**al-maqàm**) do drugoga, od jednoga *stanja* (**al-hàl**) do drugoga, od jedne *zbilje* (**al-haqìqa**) do druge. Ono što je specifično jeste što, slično pticama, imaju svoje gnijezdo (muršid-i kamila) ali, ipak, shodno promjenama "godišnjeg doba" koje na neki način osjećaju u sebi, često se sele napuštajući svoj dom, no, nikada ga ne zaboravljajući, uza skoro uvijek prisutnu sjetu prema svome muršid-i kamilu, i uvijek se, nakon perioda "letenja", svome gnijezdu vraćaju. Njihovi putevi često su puni opasnosti budući da uvijek otkrivaju nova mjesta, nova staništa i klimatske osobenosti, a dodatno su izloženi kako pticama grabljivicama, tako i lovcima.

Na duhovnome putu ptica traga se za kraljem svih ptica, za Anka-pticom, odn. za Simurgom. U našem tesavvufskom jeziku tradicionalno se koriste oba pojma kao sinonimi, mada je nešto češće korištenje imenice Anka-ptica. Anka-ptica dolazi od arapske riječi "**Anqà**" (), a imenica "Simurg" od perzijske složenice sastavljene od riječi "**Sĭ**" i "Murg" (" " " "). Korijen riječi "**Anqà**" sastavljen je od slova ajn, nûn i qâf, a ima značenje "udariti o vratu", odn. "biti dugovrat". Sama imenica "**Anqà**" ima značenje "nesreća", "vrh".²⁹⁹ S druge strane, riječ "**sĭ**" u perzijskome jeziku označava broj trideset 30, dočim riječ "murg" znači "ptica", "kokoš". Tako složenica "**sĭmurg**" znači "trideset ptica".³⁰⁰

Hazreti Rûzbahàn Baqlì Š iràzì napisao je jedno djelo o *mekamima*, poznato pod nazivom "Hiljadu i jedan

²⁹⁸ Anwar Fu'ad Abi Hazzàm, *Mu'ç am al-muø ñ alahàt aø -sùfiyya*, Maktaba Lubnàn Nàš irùn, Bejrut, 1993., str. 112.

²⁹⁹ V. Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, Sarajevo, 1997., str. 1022., 1023.

³⁰⁰ V. Hossein Tavakkoly, *Wörterbuch Deutsch-Persisch – Persisch-Deutsch*, vlastita naklada, Teheran, 2003., str. 182., 664., i 814.

mekam".³⁰¹ Djelo je podijeljeno na dvadeset poglavlja, a svako poglavlje govori o posebnoj kategoriji ljudi: **al-mač dūbūn** (koji su privučeni magnetom džezbe), **as-sālikūn** (koji su usmjereni, sejrus-suluk), **as-sābiqūn** (koji su odmakli), **aø - ø iddiqūn** (koji su istiniti u ljubavi prema dragom Bogu), **al-muúibbūn** (koji zaista vole Boga), **al-muš tàqūn** (koji ude za Bogom), **al-ā š iqūn** (koji su zaljubljeni prema Bogu), **al-ā rifūn** (koji su postigli spoznaju), **aš -š àhidūn** (koji su postigli osvjedočenje/osvjedočeni), **al-muqarrabūn** (koji su postigli blizinu/približeni), **al-muwaúúidūn** (koji su spoznali Jedinost), **al-wàø ilūn** (koji su stigli na kraj), **an-nuqabà'** (nakibi)³⁰², **al-aø fiyà'** (vrlo čisti), **al-awliyà'** (evlije), **ahl al-asrār min an-nuç abà'** (koji su upoznali tajne)³⁰³, **al-muø ñ afūn** (odabrani/izabrani), **al-hulafà'** (halife, striktni u datim obavezama), **al-budalà'** (veliki, visoki i dobri, koji su zamijenili za dobro sve što je loše)³⁰⁴, **al-aqñ àb wa al-giyàt** (kutbovi i

³⁰¹ V. Fejzulah Hadžibajrić, *Ruzbihan el-Bakli i njegova djela "Mešrebul ervah" (Pojilište duša) ili "Hiljadu i jedan mekam" i "Sejru-s-suluk" (Postupak za napredovanje u tarikatu) od doc. dr. Nazifa Hoce iz Istanbula (Predavanje)*, Godišnjak Tarikatskog centra u Sarajevu "Šebi Arus", Sarajevo, 1985., str. 38.-40.

³⁰² Njih je tri stotine. V. Ibn 'Arabî, *Kitàb Iø ñ ilàú Aø - ø úfiyya* str. 531.

³⁰³ Kod nas poznati kao "krkler" (četrdeseterica). Na sebi nose teret stvorenja. Sve rade iskrljivo po uputstvu uzviš enoga Allaha. V. Ibn 'Arabî, *Kitàb Iø ñ ilàú Aø - ø úfiyya* str. 531.

³⁰⁴ U naš em jeziku oslovljavani kao "jedileri" (sedmerica). U mogućnosti su po potrebi napustiti svoje tijelo i duš om oti i na drugo mjesto a da ljudi s kojima razgovaraju to i ne primijete. Oni spoznavaju preko srca hazreti Ibrahima, alejhi's-salam (Ibn 'Arabî, *Kitàb Iø ñ ilàú Aø -ø, úfiyya* 531.).

gavsovi).³⁰⁵

O *mekamima* kroz koje prolazi svaka kategorija ovih ljudi govori se kroz potpoglavlja koja i nose naziv konkretnoga *mekama*. U osamnaestom poglavlju, u kome se govori o *halifama* (**Al-kulafā'**)³⁰⁶, kao dvadeset i četvrti *mekam*, hazreti Rûzbahàn navodi upravo letenje (**maqàm añ -tayaràn**).

"To su *halife* koje lete zajedno sa melecima, svojim duš ama (**al-arwâú**) i tijelima (**al-aš bàú**). S obzirom da su u potpunosti produhovljeni (**rûúàniyyùn**), odatle njihova sljnost s melecima. Ovo nastaje uslijed upotpunjenja *suptilnosti* (**kamâl al-lañ àfa**), izvanjske i unutarne. ~~đio~~, nisam letio zrakom, koliko znam, ali spoznah ovo znaenje njihova leta u duš i, u jednome trenu kroz svjetlicu (**sanan**), kao da mogu, kao da želim, letjeti. Letjeti doslovno (**tayaràn ađ-zàhir**), mđe duhovna elita (**al-huø ùø**), a letjeti duhovno kroz svjetlosti Jedinosti (**tayaràn al-arwâú fì anwâr al-waúðaniyya**) mđe elita elite (**huø ùø _ al-huø**³⁰⁷ **ùø**)."

Za hazreti š ejha Bajezida Bistamija ~~ka~~ se da je "usamljena ptica", "ptica *uzleta*"³⁰⁸ (**tà'ir**

³⁰⁵ Prijevodi na naš jezik dati su shodno prijevodu **Hañi** š ejha Fejzullaha efendije **Hañibajrî**a. V. Fejzullah **Hañibajrî**, *Ruzbihan el-Bakli i njegova djela "Meš rebul ervah" (Pojiliš te duš a) ili "Hiljadu i jedan mekam" i "Sejru-s-suluk" (Postupak za napredovanje u tarikatu) od doc. dr. Nazifa Hoce iz Istanbula (Predavanje)*, str. 39.

³⁰⁶ Halife su salici osposobljeni za š ejha. "U tom slaju se radi o š ejhovom namjesniku (halifi) i namjesniš tvu na upuivanje i funkcije š ejha" (Fejzullah **Hañibajrî**, *Malî rjê nik sufijsko-tarikatskih izraza*, str. 190).

³⁰⁷ Rûzbahàn Baqlî š iràzî, *Kitâb maš rab al-arwâú (Hazâr-o jek maqàm)*, Kuliyya al-adâb, Istanbul, 1973., str. 284.

³⁰⁸ Uzlet, osama, osamiti se, povući se u samoću, izbjegavati dodir sa svijetom

al-afràd), a š ehidi se oslovljavaju kao "ptice vilajeta"³⁰⁹ (tayr al-walàya).³¹⁰

O poslanici "**Risàla añ -tày**r

Tekst poslanice koji je u ovome radu prevođen objavljen je u knjizi **Maç mù'a rasà'il l-Imàm al-Gazàli** izdavač ke ku'e Dàr al-kutub al-'ilmiyya, iz Bejruta, bez godine izdanja. Tekst poslanice smješten je na četiri stranice, od trideset i treće do trideset i šeste. Nažalost, ova medžmua nije popraćena nikakvim kritičkim osvrtom.

Sve poslanice medžmue³¹¹ pripisane su hazreti Ebu Hamidu Gazaliju. No, skoro sa sigurnošću se može reći da poslanica "**Risàla añ -tày**r" nije djelo hazreti Ebu Hamida, već njegovog mlađeg brata Ahmeda.

Ovo miš ljenje zastupa J. Spencer Trimingham u svojoj knjizi "**Sufi Orders in Islam**"³¹². Isto je iskazano i u Brillovoj velikoj Enciklopediji islama.³¹³ Također, potraži li se ova risala među ostalim djelima hazreti Ebu Hamida Gazalija, pobrojanim kod Kaùale, poslanica o pticama ocijenjena je kao "djelo koje se pogreš no pripisuje Ebu Hamidu"³¹⁴.

(Fejzullah Hadžibajrić, *Mali rječnik sufijsko-tarikatskih izraza*, str. 215).

³⁰⁹ **Vilajet** prijateljstvo s Allahom, dž.š. (Ibid, str. 216).

³¹⁰ Carl W. Ernst, *The Symbolism of Birds and Flight in the Writings of Rûzbihàn Baqlî*, str. 358.

³¹¹ Pored predmetne risale, tu su još djela: "Miš kàt al-anwàr", "Ar-Risàla al-wa'òiyya", "Ilç àm al-'awwàm 'an 'ilm al-kalàm", "Al-Maènùn bihi 'aḥ gayr ahlih", i "Al-aç wiba al-Gazàliyya fì al-masà'il al-aharawiyya".

³¹² J. Spencer Trimingham, nav. djelo, str. 154., fusnota 3.

³¹³ *Encyclopedia of Islam*, Brill, Leiden, 1986., tom II, str. 1041.

³¹⁴ V. 'Umar Rièà Kaù la, **Mu'ç am al-mu'allifin** Mu'assasa

Možda je ključni pokazatelj, za nas, da je autor ove poslanice upravo hazreti Ahmed Gazali čija njenica da je u njoj stih koji glasi:

*

*I makar svi doktori od svih ljudi
tebe hudog stanu pa da liječe,
a bez govora toga Lejlinoga,
izliječit' tebe nikada neće.*³¹⁵

Identični stihovi nalaze se u hazreti Ahmed Gazalijevoj knjizi **"Kitàb as-sawàniú"**, također blizu samog početka djela.³¹⁶ Onome ko se više družio sa djelima hazreti Ebu Hamida Gazalija poznato je da za stihove koje navodi, a koji nisu njegovi, obično spomene autora ili jednostavno kaže: **"Wa qìl"** (Neko je rekao, Rečeno je). Analogno, da je hazreti Ebu Hamid autor poslanice o pticama, naveo bi ili ime svoga brata, nakon citiranja stiha, ili bi rekao **"Wa qìl"**.

Također, tekst risale uveliko "odiše" hazreti Ahmedom Gazalijem, a i njegov i Ebu Hamidov stil lahko je prepoznati.

Risàletut-tajr³¹⁷ – Poslanica o pticama

(*Priča o Anka-ptici*)³¹⁸

ar-Risàla, Bejrut, tom III, str. 671.

³¹⁵ ***Maç mù'a rasà'il al-Imàm al-Gazàlistr. 33.***

³¹⁶ V. Ahmed Gazali, *Knjiga o ljubavi*, Libris, Sarajevo, 2003., str. 23. S obzirom da je ova knjiga prevedena s engleskog, sâm prijevod stihova nešto se razlikuje u formi:

Svi liječnici svijeta da prepisu ti lijek,
samo šapat Lejlin od tvog' bola pružit će ti bijeg.

³¹⁷ **Risàla Añ -Ñ ayr.**

³¹⁸ **Dikr Al-'Anqà'.**

Okupile se, jednom, različite vrste ptica, uza sve svoje različitosti u bojama i raznolikosti u prirodama. Odlučiše da moraju imati kralja. Složile su se kako je za to najpriličnija Anka-ptica (al-**'Anqà'**)³¹⁹. Saznali su da se nastanila u zapadnim krajevima³²⁰ i

³¹⁹ Anka-pticu (Simurg) rahmetli hadži šejh Fejzullah efendija Hadžibajrić predstavlja kao: "darivanje kojim je Allah, dž.š., otvorio (okrenuo) tijela svemira i svijeta" (Fejzullah Hadžibajrić, *Mali rječnik sufijsko-tarikatskih izraza*, str. 180.). Ova definicija u skladu je s definicijom hazreti Šejhul-Ekbera Ibn Arebija, koji Anka-pticu definira kao: **"Al-Habà' unutar kojega je uzviš eni Allah otvorio tijela svijeta"** (Ibn 'Arābī **"Kitāb iθ ñ ilāú aθ -sūfiyyasā'il Ibn 'Arabī, Dār Ø ādir, Bejrut, 1997., str. 537.)** Al-Kāš ànī, mjesto kur'anskog pojma **"al-habà' "** (I Mi ćemo pristupiti djelima njihovim koja su učinili u prah (habà') i pepeo ih pretvoriti, 25:23; i postanu prašina (habà') razasuta), koristi grčki pojam **"al-hayūlā"**, pojam koji su usvojili rani islamski teolozi (**mutakallimūn**), a koji označava predbivstvujuću materiju, odn. pramateriju. Tako, za Anka-pticu kaže: "Njom se aludira na al-**hayūlā** budući da se ni ona, kao ni Anka-ptica (Simurg), ne može vidjeti. Pramaterija primjećuje se isključivo uz oblik (**aθ -sūra**)". Iako, vezana je. Apsolutna materija (**al-hayūlā al-muñ laqa**) jedini je sva tijela, i naziva se još Najviše počelo (**al-'unø ur al-a'ðam**)." **(Al-Kāš ànī, Mu'ç am iθ ñ ilāúāt aθ -ø Dārīfiyya al-Manār, Kairo, 1992., str. 150.)** Stoga, put ka Anka-ptici odnosno prihvatanje Anka-ptice za kralja označava punu odlučnost robovoga bića da svoj ovozemaljski život u potpunosti okrene ka spoznavanju Jedinstva sveukupne egzistencije (**waúda al-wuç úd**), odnosno spoznaji zajedničkoga jedinoga Izvora svega što postoji, uzvišenoga Allaha. U tesavvufu, čovjek, koji je prethodno sebe svojevóljno odredio kao Božijega roba, kada se odluči dati sve od sebe kako bi se maksimalno približio uzvišenome Allahu, odnosno kako bi spoznao zajednički Izvor sveukupne egzistencije, kaže se da želi krenuti na put ka Anka-ptici. To putovanje ptica (derviša) neizvjesno je, i zavisi od mnogo čega: *himmeta*, derviševog stvarnog interesa za putovanje (sejru's-suluk), derviševog razmišljanja vjere (Fiqh aš-**š anīwa añ -tarīqo**), mudrosti na putu (*jekzet*) i shodno tome pravilno postavljenih pitanja i pažljivo saslušanih odgovora. Sve to predstavlja uvjete za ozbiljno putovanje, kao što se i ptice prije svoga puta spremaju organiziranjem jata i konzumiranjem određene hrane. Nespremnost ili nedovoljna spremnost ptice za put, znači i vjerovatnoću da neće uspjeti doletjeti do svoga konačnog cilja, kao što ne znači da će svaka osoba zainteresirana za tarikat (*muhibb*) postati i derviš, odnosno da će svaki derviš dostići konačni cilj – *vuslet*. Božija odredba (al-qadar) kroz prirodu stvorenja

smjestila na jedno ostrvo tamo (**fī ba'è al-ğazà'ir**).
Sjedinili su ih zov čēnje (aš -š ³²¹awq) himmet

određuje svačiji put, svačije karakteristike. Tako ptica iz toplih krajeva, želi li na putu preživjeti, mora što brže proletjeti kroz hladne krajeve. Put je neizvjestan, te mnoge ptice (*muhibbi* i derviši) na putu nastradaju i ne dođu do konačnoga cilja – Anka-ptice, odnosno “Kralja Bītka”. Shodno velikoj opasnosti i gotovo sigurnim nelagodama, logično je postaviti pitanje: Zašto, onda, čovjek uopće kreće na sejrus-suluk? Odgovor je jednostavan, kakva bi bila ptica kada se ne bi ponašala kao ptica, odnosno šta bi se s pticom desilo da i pored krila, nikada ne poleti? Jednostavno, to je jače od njih, nešto “iznutra” na to ih tjera. Naravno, ovisno o kontekstu, kada se misli na Izvor svekolikog Bītka, pod pojmom Anka-ptica misli se na uzvišenoga Allaha. S druge strane, ukoliko se pod Anka-pticom misli na stvorenje, na “Kralja Bītka” (**Malik al-wuṣ ḡud** kojim će, na kraju svoga puta u ovoj risali, ptice razgovarati, onda se pri tome misli na hazreti pejgambera Muhammeda, alejhisselam.

³²⁰ Zapadni krajevi (**Mawāñ in al-Garb**) može se još pročitati kao Tuđinske zemlje (**Mawātin al-Gurb**), te se u tome smislu i koriste u tesavvufu. Hazreti imam Ebu Hamid Gazali kaže da postoje tri vrste te otuđenosti (al-gurba), otuđenost od svoga kraja (**al-Gurba 'an al-awñ ḡamadi** postizanja cilja, otuđenost od do tada uobičajenih *halova* (**al-gurba 'an al-aúwā**), kada osoba dopije u neki *hal* specifičan samo za nju, odnosno kada rob doživljava nešto što niti može objasniti a veoma često nema koga o tome ni upitati, te otuđenost od realnoga života (al-gurba 'an al-haqq), koja zadesi osobu uslijed zbunjenosti koja se pojavi nakon **novih spoznaja**. (**Abū Yāmid al-Gazālī, Al-Imlā' 'An Iṣ kâlât Al-Iúyâ** str. 68. Navedeno prema: **Anwar Fu'ād Abi Hazzām, Mu'ṣ am al-muṣ ñ alahât aṣ - ṣ ūfiyya** str. 131.) Stoga, pojam “Zapadni krajevi” ili “Izgnanstva” označava dimenziju života osobe koja je potpuno neuobičajena i nepredvidljiva.

³²¹ U našem jeziku, riječ “čežnja” dolazi od glagola “čeznuti” koji ima jako psihološko značenje u smislu “imati veliku želju za nečim”. Budući da se dosezanjem predmeta čežnje gubi sâma čežnja, ovaj glagol označava jedno nepostojano psihološko stanje. Stoga postoji i izvedenica riječi “čežnja” – “iščeznuti”, u smislu “nestati”, “izgubiti se”. (V. Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, JAZU, Zagreb, 1973., tom III, str. 32.). S druge strane, glagol “žedanje” dolazi od riječi “žed”, što znači “težiti za nečim”, a što, opet, označava proces koji nije konačan budući da sâm izraz “težiti za nečim” opisuje svijest o nemogućnosti potpunoga dosezanja već samo primicanja tome nečemu, kao jedine moguće veze subjekta i objekta žedanja. (V. Petar Skok, nav. djelo, tom III, str. 675.). Čežnja (**aš -š awq**) ačava

traganja (himma añ -taleb³²³), pa odlučno riješiše ravno njoj otići, u njenu se sjenu skloniti, u njoj se bašči³²³ pojaviti **(al-muṭūl bi finà'ihà), i osjetiti sreću hizmećareći joj** **(al-hidma).** Zapjevaše, kazujući:

Ustajte, idemo sada, pa hajde,

uznemirenost srdaca zbog očekivanja susreta s Voljenim. Stupanj čežnje ovisi od snage voljenja. Kako bilježi hazreti Al-Quš ayrii hazreti Abū 'Alī ad-Daqqāq razlikovao je *čēnju* (aš -š awq) *žēanje* (al-iš tiyāq): *Čēnja* smiruje se ozbiljenjem susreta i *rujom* (vijenjem), a *žēanje* ne prestaje susretom" (al-Quš ayrii, *ar-Risāla al-quš ayriyya Dār al-ḥ il, Bejrut, drugo izdanje, bez god. izd., str. 330.*) Hazreti Š ejhul Ekber *kā e* u stihovima:

*Čežnja prolazi s postizanjem visala
a dogođena, zbiljnost susreta tek žedanje je dala.*

(Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya, Dār Iḥyā' at-turāt al-'Arabī, Bejrut, 1998., tom II, str. 358.*) Stoga, a u skladu s tesavvufskim poimanjem ovih termina, arapski pojam "Aš-Šawq" preveden je našim pojmom "čežnja".

³²² Al-Himma, veže se za srce čisto od prohtjeva, za iskrene muride, za sve aspiracije prouzročene čistotom nadahnuća (ilhama). V. Ibn 'Arabī, *Kitāb Iḥ ā ilāū Aḥ -ḥ, str. 336.*

Himmet, usmjeravanje srca prema *el-Hakku* radi postizanja veza s Njim, energičnost u svijetu duša, zauzimanje za uspjeh u duhovnosti (Fejzullah Hadžibajrić, nav. djelo, str. 191.).

³²³ Ovdje je posrijedi igra riječi. Imenica "bašča" na arapskom jeziku glasi "al-finà' ". No, ukoliko se glas "F" umjesto sa kesrom (i) vokalizira sa fethom (e), imenica će se pročitati kao "al-fanà' ", na šta se ovdje i aludira. "Fena" označava duhovno nestajanje, iščeznuće, i utapanje u Božija svojstva. Postoji nekoliko obzora *fenāa*: **al-fanà' fi af'āl** (utapanje djelovanja u Božije djelovanje), **al-fanà' fi Allāh** (oslobađanje od svoga "ja" i utapanje u stvarnost Božije jednosti), **al-fanà' fi aḥ -ḥ ifāt** (iščeznuće svojstava derviša u Božija svojstva), **al-fanà' fi aš -š awq** (utapanje vlastitog djelovanja, osobina, s djelovanjima i svojstvima, osobinama, šejha, duhovnog učitelja), **al-fanà' ar-rūḥānī** (duhovno nestajanje, gdje derviš sebe ne vidi), **al-fanà' al-maqām** (naziv za prva tri stupnja *fenāa*). Fejzullah Hadžibajrić, nav. djelo, str. 187., 188.

*kući Lejlinoj, da noćimo tamo,
tako da upitamo ih za rod njen,
o njemu nešto više da saznamo.*³²⁴

Skrivene čežnje (**al-aš wàq al-Kàmina**) javile su se (barazat) iz tajnovitosti srdaca, stoga izustiše, jezikom traganja (**lisàn aň -talab**):

“U kojemu vam se dijelu Zemlje uopće moguće prikučiti (**al-wiø àl**) kad’ vi ste kraljevi, a odredišta njihovih putà nemaju smjera?!”³²⁵

Odjednom, sučeliše se s dozivačem iz Skrivenosti (**Munàdì al-gayb**), koji dozivaše iza zastorà (**min warà’ al-huç ub**):

“I sami sebe u propast ne dovodite”³²⁶. Ne ostavljajte vašà mjestà (**al-amàkin**)³²⁷, ne napuštajte svoja boravišta (**al-masàkin**)³²⁸, jer, napustite li vaše krajeve (**al-awñ aň**)³²⁹,

³²⁴ Engleski prijevod ovako glasi:

Hajd’, kući Lejlinoj idemo,
priznanje steć’, i da kažemo:
cilj nam je nju sada vidjeti,
štovanje, ljubav izjaviti.

³²⁵ Engleski prijevod ovako glasi:

U kojemu kraju svijeta,
srest ćemo se, tog’ nigdje nema,
susret s tobom, k’o sa kraljem,
samo je jedna pusta Zemlja.

³²⁶ El-Baqara, 195.

³²⁷ Al-**Makàn** jedno od staništa, duhovnih mjesta, na kojima čovjek prebiva za vrijeme putovanja ka Božijoj blizini, ljepoti i nasladi. Najviše stanište, odnosno **najzuiš enijimekàn oslovljava se Al-Makàna**, a na njega se aludira u Kur’anu riječima: **na mjestu u kome će biti zadovoljni, kod Vladara Svemoćnoga**. (al-Qamer, 55.) V. **al-Kàš ànì, nav. djelo, str. 108**.

³²⁸ U poodmakloj fazi sejrusa suluka, rob počinje doživljavati određene “svjetlice” (**Barq mn. Burùq**), veoma kratke i brze “svjetle slike” iz svijeta skrivenog za čula (**‘alam al-gayb**). U početku su veoma zbunjujuće, potom im se

povećat ćete svoje žâli, osjećat ćete se bezvrijednim, bit ćete izloženi nevoljama i rastopit ćete se kroz *fena* (**at-taúallul bi al-fanà'**):

*Spas od Suade i komšijke njene -
ni u kom' slučaju dozvolit' nekom
u dolinu njenu da se popenje.*³³⁰

Kada su čule zov poteškoće (**nidà' at-ta'addur**) koji dolaziše od strane *džebberuta*, samo im se pojačаше čežnja, uzbuđenost (**al-qalaq**), zbunjenost (**at-taúayyur**) i nesanica (**al-araq**), pa sve do jedne rekoše:

*I makar svi doktori od svih ljudi
tebe hudog stanu pa da liječe,
a bez govora toga Lejlinoga,
izliječit' tebe nikada neće.*³³¹

rob raduje, skoro da ih iščekuje, da bi se na kraju na njih navikao i malo ih bolje razumio. To su počeci ajnul jekina (**'ayn al-yaqîn** – uvjerenje iz osvjedočenja i otkrovenja. Fejzulah Hadžibajrić, nav. djelo, str. 179.), kada se rob nalazi a i osjeća prisustvo duhovne smirenosti (as- **sakîna**). Sekîna nije ni nešta stalno, ni nešta prolazno. Riječ je o posebnome stanju, koje se robu javlja nekada jače, nekada slabije, i analogno tome, nekada jasnije, a nekada skrivenije. Shodno razlikama među *mekamima* i *halovima*, razlikuju se i pojavljivanja **sekîne**. Konkretni obzor pojavljivanja **sekîne** kod Božijega roba naziva se al-maskan, množina al- **masàkin** Usporedi: **Anwar Fu'âd Abî Hazzâm, nav. djelo, str. 100.**

³²⁹ **Al-Waî** ~~an~~ značava završetak robovog, salikovog, *hala* ili *mekama*, ali ne u smislu njegova nestanka već u smislu salikovog ustaljenja, zaustavljanja, u određenom *halu* ili na određenome *mekamu*. U tesavvufu se upotrebljava izraz: "smjestio se u tom i tom *halu*, odn. na tom i tom *mekamu*" (**Tawaî ñ ana fî hâl kadà wa maqàm kadà**). V. **Anwar Fu'âd Abî Hazzâm, nav. djelo, str. 186.**

³³⁰ Engleski prijevod ovako glasi:

*Sigurnost od Su'dinog stiska,
sloboda od komšijskog hvata -
izbjegavat' im vabac, zamku,
od srca dalek', kućnih vrata.*

Mislile su:

*Iskreno zaljubljenom hama ništa
zadovoljstvo potpuno njem' ne nudi,
i ništa ga uspokojiti neće,
za domom (njenim) taj uvijek žudi.*³³²

Potom im se otrgnu jecaj (al- **hanīn**)³³¹ a obuze ludilo (al-
ğ **unūn**), pa nimalo ne posustaše u svojoj potrazi, sve uzbuđene,
želivši doći do cilja (al- **arab**). Bî im rečeno:

³³¹ Engleski prijevod ovako glasi:

Svi doktori ako propišu
tebi ljubljeno, tužnog srca,
drugo 'sem mirnih r'ječi Lejle,
trud im od sâmog starta puca.

³³² Engleski prijevod ovako glasi:

Zadovoljit' neće srce mu,
nit' će gorljivost da mu smiri,
osim da će s ljubom svojom,
'krovom jednim da ljubi, živi.

³³³ **Al-Ŷanīn predstavlja jecaje onih koji čeznu. U svome
djelu "Fuṭūḥ al-kīkam", hazreti Ibn Arebi kazuje slijede
stihove:**

**Duś e strijepe i odbijaju Sudnīas (qaḥā),
ja za nīm ž uđim dok On jeca na sav glas.**

Komentiraju i ih, al-Kāš ānī kaže: "Kaže Šejh, *kuddise sirruhu*: 'Istiniti govori mojim jezikom, na stupnju na kojemu se nalazim, On je zaljubljenik spoznavao koji prema Njemu ljubav čuti. Zato je jecaj roba za Njegovom ljubavlju, a Njegova ljubav jeste jecaj Allahove ljubavi za njim, kao što je rečeno (u Kur'anu): **Koje On voli, i koji Njega vole** (5:54). Stoga Istiniti njega voli kada on voli Istinitoga. Njegova čežnja jača je od čežnje Istinitoga prema njemu. Istiniti, u smislu Njegovoga manifestiranja biti roba, čezne (za Sobom) i približava se (Njegova manifestacija u vidu roba tj. rob) sebi. Potom naknadu daju oslovljenome robu (budući da Mu se približio) zbog njegove čežnje i približavanja prema Njemu upravo Svojom čežnjom i približavanjem robu. A čežnja i naknada za deseterostruko se umnažaju do za sedam stotina puta ili do beskonačno' " **(al-Kāš ānī, š arú 'alā fuṭūḥ al-ḥīkamraka**

"Pred vama su velike pustinje (al-mahàmiḥ; al-mahàma), prostranstva (al-fayú), visoka brda (al-ğibàl aš -š àhiqa), duboka mora (al-biúâr al-mugraq), hladna mjesta (amàkin al-qurr) i vrele nastambe (masàkin al-harr), moguće je da nećete uspjeti postići željeno, pa će vas sudbina (al-maniyya) uništiti. Najprije vam je naseliti gnijezda svojih potreba³³⁴ (awkàr al-awñ³³⁵ ar) nego da vas pohlepa (añ -ñ ama') uništi ti."

No, one se ne osvrnuš e na to, kao da ih se rećeno ne tiče, već krenuš e dalje, kazujući:

Onaj ko je sasvim i u svemu sâm,
u gradu svakom, ko drugove (al-kullàn) nema,
kad želja za traženim se pojaća,
pomoć je mala, i to baš posvema³³⁵.

Svaka od njih uzjaha jahalicu *himmeta*
(mañ iyya al-himma), zauzdavši je uzde³³⁵ i
ojačavši i je aš kom, govore

Nu, mi deve, u predjelu doline,
stameno hodi, prelazi ravnine.
Kad' se žali, daljina kad je već a
prilaz (al-quḍùm) kune se, ivne kad obća.
Od nje na licu tvome svjetlost s'jeva,
dar ti, od traga njena - gonit³³⁶ deva.

maktaba wa mañ ba'a muo ñ afà al-Bàbì al-Ÿalabawlàduh Bi Miḥ r, Kairo, 1987., str. 331.)

³³⁴ Tojeste, držati se onoga što je prioritarno ali i sigurno, poznato. Nabih Amin Faris ovo je preveo u značenju: "Apelirano je na njih da budu zadovoljne s onim što imaju". V. 49. stranicu engleskoga prijevoda.

³³⁵ Engleski prijevod ovako glasi:

Kad je osoba sasvim sama,
potreba naraste, pomoć ' mala.

Krenuše za onim o čemu su se raspitivale, pa bijahu uništene, svaka za nju odgovarajućom nevoljom. Tako ona iz toplih gradova nastrada u studenim gradovima, a ona iz studenih gradova umrije u **toplim gradovima. Gromovi (aø -sawà'iq) su se smjenjivali, silni vjetrovi (al-'awàø if)** gospodarili, te samo jedna mala skupina među njima stiže do ostrva kralja (**ç azìra al-Malik**).

Spustiš e se u njegovu haš (finà'uh), naumiš e se skloniti u njegovoj blizini. Potrale su nekoga ko će obavijestiti kralja da su stigle. A kralj se nalazio u najnepristupačnijoj utvrdi zabranjenoga područja njegove siline (amna' hiø n min hima 'izzetih). Neko ga obavijesti o njima, pa on prije jednome stanovniku hadreta (al-haèra), da ih on upita, šta ih je to donijelo na hudur.

Odgovoriše:

“Došle smo da (Anka-ptica) bude naš kralj.”

Neko im reče:

“Zar ste (zato) napatili svoje duše?! Mi smo kralj, htjeli vi to ili odbili, došli vi ili otišli. Ne trebate nam!”

Kada su vidjele tu samodostatnost (al-istignà') i osjetile teš đoo (at-ta'addur), padoš e učøj i postidješ e se. Sve ono što su zamišljale ne ostvari se. Potpuno zatajiš e, pa, kada ih u potpunosti obuze zbunjenost (al-hayra) i zatkrili silina (al-'izza), rekoš e:

³³⁶ Engleski prijevod ovako glasi:

Brda, doli, noć i dan šalje,
s planinom hodim, dalje, dalje.

Misao na to jedno s ljubom,
borbu jača, žed za pobjedom.

Pred njeno sjajno lice stati,
u zagrljaj njen sav se predati.

**"Ne možemo se vratiti, snaga je popustila, a
i ljubav (al-ç awà) je oslabila. Da bogdo ~~h~~emo
biti ostavljeni na ovome otoku, da umremo!"**

Potom ispjevaše slijedeće stihove:

Pustinjaci, ima l' kak' selo tamo,
noć dade gosta, zadovoljnog s malo.

K'o dar mu je dosta ako mu je dan,
taj govor jedan, ili pogled prostran.³³⁷

**Bolest ih u potpunosti obuhvati, dođoš e na
sâ m rub nestanka (al-fanà'), te uputiš e dovu:**

**Pijanstvo č aš om ljubav' strasne (al-garàm)
poji,
sutra svak' brat je, po onom' š to doji³³⁸.**

**Kada ih je obuzeo čaj, a u duš ama im se
stislo, sustigoš e ih uzdisaji bliskosti (anfàs
al-ī nàs), pa im se reče:**

**"Daleko od toga (hayhàta), nema razloga za
čajavanje. Nadu u razgalu od Allaha (rawú Allàh)**

³³⁷ Engleski prijevod ovako glasi:

Da l' bi pustinjaci, primili
evo ovdje jedan skroman gost
koga noć tu je ostavila
njihov šator da mu bude dost?
Zadovoljan bi sasvim bio,
ak' se oni samo odvažnu,
makar prijazan pogled jedan,
i riječ kakvu, tu ljubaznu.

³³⁸ Engleski prijevod ovako glasi:

Pijani i ošamućeni,
od ljubavne te gorke čaše,
svak' komšiji je svome bio,
poput doji (tak' se znaše).

gubi samo narod koji je propao (al-qawm al-
b àsirùn)³³⁹. Dok vrhunac bogatstva (kamàl al-
ganiyy) nŕno polŕuje oholost (at-ta'azzuz) i
odbijanje (ar-radd), ljepota plemenitosti (ç amàl
al-karam) nŕno poraŕa dopuŕ tenje (as-samàúa) i
prihvã anje (al-qabŭl). Nakon ŕ to spoznaste svoju
nemó u (potpunome) spoznavanju naŕ e ámb, stekli
ste kod nas pravo da vam pruŕimo utŕiŕ te, Dom
plemenitosti (Dàr al-karam) i Staniŕ te blagodatŕ
(manzil an-ni'am). To zahtijeva skromne siromahe
(al-masàkn)³⁴⁰, one koji napustiŕ e (dotadaŕ nje)
poznato boraviŕ te (masàkina al-husbàn). Da to
nije tako, ne bi rekao sejjid sveg Bŕ tka (Sayyid
al-kull), njegov prvak:

*Prđ i vi me kao skromnog siromaha (aúyini
miskinan)! ³⁴¹*

Ko osjeti da nije ni za š ta zaslan³⁴², tada kod kralja, Anka-ptice, ima pravo da ga ona uzme za bliskoga prijatelja (al-qarìn)."

339 Imenica "rawú", može se prevesti i kao "milost", "odmor", "osvjež enje", "pravda", "pobjeda", "radost". Vidi: Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, Sarajevo, 1997., str. 569. U 87. ajetu kur'anske sure Jūsuf, kaže se: **Samo nevjernici gube nadu u Allahovu milost (rawú Allàh).**

³⁴⁰ **Miskin**, nevoljnik, siromaš ak, nemoik. Po tesavvufskom učenju onaj koji je svoje "Ja" dao el-Haqqu i spasio se od zamiš ljenog postojanja (Fejzulah Hailbajrić, nav. djelo, str. 201.).

³⁴¹ Allahu moj, prđivi me kao skromnog siromaha, usmrti me kao skromnog siromaha, i prđivi me u društvu skromnih siromaha (Allāhumma aúyini miskīnan wa amitni miskīnan wa 'úš urni fi zumra al-masākīn). Hadis bilje Ibn Maće i al-Ākim prenose i ga od Abū Sa'ida te At-Tirmidī, prenose i ga od hazreti Aiš e.

Pa kada postaš e od bliskih, a nakon š to padoš e u č³⁴²aj, kada ōivnuš e, nakon š to se pokunjiš e, kada postaš e sigurne, uslijed izljeva plemenitosti (fayè al-karam), i kada naš oš e smiraj, a uslijed konstantnih blagodati (Durùr An-Ni'am), upitaš e za svoje prijatelje:

"Kakve su vijesti o grupi s kojom zajedno nepregledne pustinje i doline gazismo? Hoće li krv njihova ostati neosvećena (a mañ lùl dimà'uhum), ili se može nadoknaditi (am lahum diya)?"

Neko im odgovori:

"Daleko od toga, daleko od toga: A onome ko napusti svoj rodni kraj radi Allaha i Poslanika Njegova, pa ga stigne smrt, nagrada od Allaha njemu je sigurna.³⁴³ Odlikovani su rukama odabira nakon š to je dominacija kuš nji (sañ wa al-ibtilà') prvo učinila da iš eznu: I ne recite za one koji su na Allahovu Putu poginuli: 'Mrtvi su!' Ne, oni su živi³⁴⁴."

Ptice upitaš e:

"A oni koji se utopiš e u dubinama morâ i ne dospješ e (wa lam yaø ³⁴⁵ñlùlo Doma (ad-Dàr) niti kakvih drugih prebivališ ta (ad-diyàr), óve ih

³⁴² Doslovno: "nepostojanje svoje zasluž nosti" ('adam istiúqàqihi).

³⁴³ En-Nisà', 100.

³⁴⁴ I ne recite za one koji su na Allahovu Putu poginuli: 'Mrtvi su!' Ne, oni su živi, ali vi ne znate (El-Baqara, 154).

³⁴⁵ Al-Waø l, spoznaja prolaznoga (Ibn 'Arāb Kitāb iø ñ ilāú aø -sūfiyyastr. 536.).

Vuslet, sastanak, prispjē e, stizanje. (Fejzulah Hađ ibajrī , nav. djelo, str. 217.).

progutaš e grotla uzburkanih valova (lahawàt at-tayyàr)³⁴⁶?”

Odgovori im se:

“Daleko od toga, nikako ne smatraj mrtvima one koji su na Allahovu Putu izginuli! Ne, oni su živi³⁴⁷. Jer, onaj koji vas je doveo a njih usmrtio (amàtahum)³⁴⁸, on ih je i ōivio. Onaj ko je za vas vezao zov čēnje (dà’iyya aš -š awq), pa zato osjetiste zamor (al-’anà’) i okusiste propast (al-halàk) a istodobno i dalje radosno tragaste (arayúyya añ -talab), on ih je i pozvao, i nosio, i primaknuo, i približio. Sva su (ta stanja, ustvari) zastori siline (huç ub al-’izza) i zakloni mōi (astàr al-qudra): na mjestu u kome će biti zadovoljni, kod Vladara Svemō noga³⁴⁹.”

Ptice upitaš e:

“Ima li ikakvog načina da ih ponovno vidimo?”

Neko im odgovori:

“Ne, jer vi ste u Zastoru siline (hiç àb al-’izza)³⁵⁰ i zaklonu ljudske prirode (astàr al-

³⁴⁶ Imenica “tayyàr” znači i “ohol”, “umišljen”. Vidi: Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, str. 169.

³⁴⁷ Nikako ne smatraj mrtvima one koji su na Allahovu Putu izginuli! Ne, oni su živi i u obilju su kod Gospodara svoga (Àlu ‘Imràn, 169.).

³⁴⁸ U djelu iz kojega je nastao ovaj prijevod, na ovome mjestu napisano je “A-M-H-À-T-H-M”, što bi se moglo pročitati kao “ummahàtuhum”. Shodno engleskome prijevodu, navedenu riječ pročitati smo kao “amàtahum”, što znači “njih usmrtio”.

³⁴⁹ el-Kamer, 55.

³⁵⁰ Na ovome mjestu, Nabih Amin Faris prethodni pasos koji sadrži slōenicu “huç ub al-’izza” i ovaj pasos u kojemu se

baš ariyya), roblje ste *ed'ela*, njime ste ograničeni. Pa kada zadovoljite svoje potrebe i napustite svoja gnijezda, tada ćete se međusobno posjećivati i susretati."

Upitaš e:

"A one koje bijahu porodne (al-lu'm) i u nemoci, pa stoga ne potrošile?"

Neko odgovori:

"Daleko od toga: da su imali namjeru da potu, sigurno bi za to pripremili ono što je potrebno, ali Allahu nije bilo po volji da idu, pa ih je zadržao³⁵¹. Da smo to željeli, pozvali bismo ih, no, to nam nije bilo po volji pa ih

spominje identična složenica (samo je prvi dio genitivne veze "Al-Muèâf" u jednini), preveo je s jednakom porukom. No, prvi se pasos nakon rečenice: "Onaj ko je za vas vezao zov čež nje (dà'iyya aš -š awq), pa zato osjetiste zamor (al-'anà') i okusiste propast (al-halàk) a istodobno i dalje radosno tragaste (arayúyya añ -talab), on ih je i pozvao, i nosio, i primaknuo, i približio", nastavlja s rečenicom: "Fa hum huç ub al-'izza wa astàr al-qudra". Ovdje zamjenicu trećeg lica množine "hum" (oni), treba čitati kao da se odnosi na nabrojana stanja: "zov čež nje, zamor, propast, a uz istodobno radosno traganje". A u narednome pasosu, pojam "Ýiç àb Al-'izza" treba prevesti kao tesavvufski pojam. Naime, ptice još uvijek nisu postale "slobodne" (vidi sâ m kraj ove poslanice), pa im se govori da su još uvijek u "Zastoru siline" (hiç àb al-'izza), da su još zbunjene i ne vide jasno. Jer hazreti Šejhul Ekber pojam "hiç àb al-'izza" upravo tumači kao "sljepilo i zbunjenost" (al-'amà wa al-hayra). V. Ibn 'Arab, *Kitàb ið ñ ilàú að - sùfiyya*, str. 540.).

³⁵¹ Da su imali namjeru da potu, sigurno bi za to pripremili ono što je potrebno, ali Allahu nije bilo po volji da idu, pa ih je zadržao, i bi im rečeno: "Sjedite sa onima koji sjede!" (at-Tawba, 46.).

udaljismo. Jeste li vi samovoljno doš li, ili smo vas mi pozvali? Jeste li vi čeznuli, ili smo vam mi čeñju podarili? Uzbudili smo vas, potom smo vas nosili, kopnom i zrakom."

Nakon š to ptice tōuš e, prekri ih potpuna bržnost i osjećaj neprekidne dostatnosti³⁵². Uzbunjenje im dostiže vrhunac, pouzdanost zarudi³⁵³ te se smiriš e i sve svoja đai usmjeriš e ka zbiljama ubjeñenja (haqà'iq al-yaqìn), kroz istañanost *temkina*. Time postaš e slobodne, uz konstantnu smirenost, od mo'i *telvina* (imkàn at-talwìn).

I ti ćeš , sigurno, o Anka-ptiči³⁵⁴ saznati, nakon odreñenoga vremena!

Poglavlje³⁵⁵

Š ta misliš³⁵⁶ , postoji li između povratnika (ar-ràç i') na taj otok i početnika (al-mubtedi')³⁵⁷ ikakva razlika? Poetnik veli: "Doš li

³⁵² Doslovno: "postaš e intimne sa savrš ćmošćenje i sa sigurnoš u dostatnosti (iste'nesù bi kamàl al-'inàya wa damàn al-kifàya)".

³⁵³ Doslovno: "usavrš i im se uzbunjenje a upotpuni pouzdanost (kamala ihtizàzuhum wa tamma wutùquhum)".

³⁵⁴ U originalnome tekstu piš e "naba'ahu", š točñna'o njemu" (na arapskome jeziku, "al-'anqà' " muš koga je roda). Shodno kontekstu, preveli smo kao "o Anka-ptici".

³⁵⁵ Ovo i naredno poglavlje, nije napisao hazreti Ahmed Gazali. (V. J. Spencer Trimmingham, nav. djelo, str. 154., fusnota 3).

³⁵⁶ Ovu upitnu rječicu "a tarà", "š ta misliš ", Nabih Amin Faris preveo je kao "pitam se" (I wonder). V. 52. stranicu engleskoga prijevoda.)

³⁵⁷ Al-Mubtadi' označava početnika, polaznika, u tarikatu, osobu do kraja odlučnu u približavanju Uzvišenome Allahu. Analogno tome, poetnik se obavezuje na odgovarajuć i edeb,

smo naš em kralju", a povratnik u svoj temeljni život ('ayš uh al-a³⁵⁸ h³⁵⁸ i izvrš i poziv:0, duš o smirena, vrati se³⁵⁸, vrati se. Kako mu se može reći: "Zaš to si doš ao?" pa da odgovori: "Zaš to sam pozvan?" Ne, već će upitati: "Zaš to sam donesen u gradove ove, gradove blizine (bilàd al-qurba)?" A odgovor će biti srazmjeran pitanju, pitanje bit će srazmjerno razumijevanju (at-tafaqqah), a interesiranja bit će srazmjerna *himmetima*.

Poglavlje

Ko je spreman na ovakve dosjetke (an-nukat) u životu, neka obnovi *ugovor* kroz stanje ptice (falyuç addid al-'ahd bi tawr añ -tayriyya)³⁵⁹i

do kojega dolazi kroz hizmet (al-Hidma) i izvrš avanja konkretnih tarikatskih zadataka (al-qubùl, V. Fejzulah Hađibajrić, nav. djelo, str. 195., pojam "kàbilijjet"), koje mu dodjeljuje onaj koji poznaje *hal* poč etnika i koji ga nadgleda od početka do kraja puta. (V. Anwar Fu'ād Abi Hazzām, nav. djelo, str. 154., 155.) S druge strane, pod pojmom povratnik (ar-ràç i') misli se na osobu koja je proš la prvih petmekama sejruss-suluka, te je dospjela do š estoga mekama, odnosno etape sejruss-suluka koja se naziva "as-sayr 'an Allàh". "Idenje od Allaha (sa zadatkom). Kad je čovjek spoznao Boga i kroz tu spoznaju približio se Bogu, on sada i u mnoš tvu vidi Jednost. On je postao podoban i sposoban, usavrš en da djeluje na ljudima kao murš id (vodj i ukazuje im na pravi put" (Fejzulah Hađibajrić, nav. djelo, str. 208., 209.). Kako se prenosi, hazreti imam Džunejd rekao je da kraj duhovnoga putovanja oslikava spoznaja da smo se vratili na poč etak.

³⁵⁸ O, duš o smirena, vrati se Gospodaru svome zadovoljna, a i On s tobom zadovoljan. (el-Fed'r, 27., 28.)

³⁵⁹ V. uvod ovog rada.

razdragana duha (arayúyya ar-rùùàniyya). A govor pticâ poznaje samo onaj ko je i sâ mpticâ ^{govor} obnavlja se stalnim bvanjem pod abdestom, iškivanjem namaskih vremena, osamljivanjem sahat vremena radi činjenja zikra. To je obnova slatkoga *ugovora* uslijed nemara (al-gafla). Ustvari, samo su dva puta: **Sjeajte se vi Mene, i Ja ću se vas sjetiti**³⁶⁰, ili: zaboravljaju Allaha, pa je i On njih zaboravio³⁶¹. Pa ko hodi putem *zikra* (sabîl ad-dîkr): *Ja sjedim zajedno s onim ko Me zikr čini*³⁶², a ko hodi putem zaborava

³⁶⁰ **Sjeajte se vi Mene, i Ja ću se vas sjetiti, i zahvaljajte Mi, i na blagodatima Mojim nemojte neblagodarni biti!** (al-Baqara, 152.)

³⁶¹ **Licemjeri i licemjerke slični su jedni drugima: traže da se čine nevaljala djela, a odvrću od dobrih, i ruke su im stisnute; zaboravljaju Allaha, pa je i On njih zaboravio. Licemjeri su zaista pravi nevjernici** (at-Tawba, 67.).

³⁶² **Rijč je o jednoj predaji, o intimnome razgovoru š apatu (al-munâç ât), koji se vodio između uzvišenoga Gospodara i hazreti Musaa, alejhi's-selam. Predaju je prenio Abû Hudaýfa od Sa'ida, on od Qatâdaa, a on od Ka'ba:**

Kada je hazreti Musa munađatom razgovarao sa svojim uzvišenim Gospodarom, upitao je: "Gospodaru moj, da li si blizu, pa da Te munađatom dozivam, ili si daleko, pa da Ti se prilžim?"

Uzvišen Gospodar odgovori:

"Musa, Ja sjedim zajedno s onim ko Me zikr čini."

Hazreti Musa upita:

"Gospodaru moj, izuzetno Te štujem da bih Te spominjao dok obavljam nřdu ili dok prilazim ženi."

Uzvišen Gospodar odgovori:

"Musa, zikr Me čini u kakvom god hâ zbudeš ."

Potom uzvišen Gospodar ře:

"Musa, želiš li da blizu Mene sjediš na Sudnjem danu? Onda nemoj koristiti prosjaka, nemoj rastužiti siročić. Sijeli sa slabima, smiluj se skromnim

(sabîl an-nisyàn): Onome ko se bude slijepim pravio da ne bi Milostivog veličao, Mi ćemo š ejtana natovariti, pae mu on nerazdvojni drug (al-qarîn) postati³⁶³.

Hazreti Ademovi, alejhi's-selam, potomci u svakome trenu nalaze se u jednome od ta dva odnosa, stoga će sigurno na Sudnjemu danu imati jedno od dva obilježja (aúad as-simà'ayn): ili grješ nic̣al-muç rimuṇe se po bijezima svojim

siromasima, voli sirotinju. Ne raduj se zbog mnogobrojnog imetka jer mnogobrojan imetak srce čini tvrdim. Musa, kada vidiš bogataša da prilazi, reci: 'Grieh ubrzava Njegovu kaznu', a kada vidiš siromaha da prilazi, reci: 'Merhaba ti, biljegu dobrih'. Musa, želiš li da nema nijednog meleka na sedam nebesa i na Zemlji a da te ne selami, i da te ne pozdravi na Sudnjem danu? Onda mnogo tespih i tehliil čini. Musa, slušaj Me sa slašću Tevrata u tmîni noći, sačuvaj ću te na Sudnjem danu. Musa, ako bi volio da se s tobom hvalim među melecima, neka ti je jezik uvijek vlažan od činjenja *zikra* Meni."

Hazreti Musa upita:

"Gospodaru moj, budem nekada u *halu* a pošto Te izuzetno štujem, neprilično mi je tada Te *zîkr* činiti."

Uzvišeni Gospodar upita:

"Kakav je to *hal*?"

Hazreti Musa odgovori:

"Budem nekad džunup, ili obavljam veliku nuždu, ili mokrim."

Uzvišeni Gospodar reče:

"Makar i tada."

Hazreti Musa upita:

"Šta ću reći?"

Uzvišeni Gospodar odgovori:

" 'Slavljen si i hvaljen odstrani od mene smetnju, slavljen si i hvaljen, sačuvaj me smetnje' (Subúânak wa bi hamdik ġ annibnî al-adà subúânak wa bi hamdik qinî al-adà)." Abù an-Nu'aym al-Ið bahànî, Ýilya al-Awliyà', Dàr al-kitàb al-'Arabî, Bejrut, 1987., tom VI, str. 37.

³⁶³ Az-Zuhruf, 36.

poznati³⁶⁴, ili dobri (Að -ð àliúðna)licima su im znaci, tragovi od padanja licem na tle³⁶⁵.

Allah te uputom spasio, uputio te na ozbiljenje, olakšao ti put, jer On to može. Hvala Allahu, Gospodaru svjetova. Neka Allah blagoslovi našega sejjida Muhammeda, alejhi's-selam, i svu njegovu porodicu, amin!

³⁶⁴ A grješnici će se po bijezima svojim poznati, pa će za kike i za noge ščepani biti (Ar-Rahman, 41).

³⁶⁵ Muhammed je Allahov poslanik, a njegovi sljedbenici su strogi prema nevjernicima, a samilosni među sobom; vidiš ih kako se klanjaju i licem na tle padaju želeći Allahovu nagradu i zadovoljstvo, - na licima su im znaci, tragovi od padanja licem na tle. Tako su opisani u Tevratu. A u Indžilu: oni su kao bijka kad izdanak svoj izbaci pa ga onda učvrsti, i on ojača, i ispravi se na svojoj stabljici izazivajući divljenje sijača, - da bi On s vjernicima najedio nevjernike. A onima koji vjeruju i dobra djela čine Allah obećava oprost i nagradu veliku (Al-Fath, 29).

Samir Beglerović, M.A., Assistant

"TRAVELING OF BIRDS" AND HADHRAT AHMED
GAZALI'S EPISTLE ON BIRDS

(Gift to S. Krlež)

Summary

Text "Travelling of birds and hadhrat Ahmed Gazali's epistle on birds", presents an attempt of further approaching hadhrat Ahmed Gazali (Ahmad Gazali) specific tasawuf teaching. In the epistle, hadhrat Gazali treats the specific movements in a spiritual way (sayrus-suluk), which is characteristic for a special group of dervishes, whom, because of resemblances of lives and destinies, hadhrat Ahmed names "the birds" and compares with them. Besides, the epistle itself, text in short touches the basic line of personality of hadhrat Ahmed Gazali, his understanding of *sema'a*, and, at last, attitude about the special shape of spiritual travelling, which, beside hadhrat Gazali and other *mutasawwifs*, was treated by hadhrat Rūzbehan Baqli Shirazi. Text of the epistle has been compared with the English translation, especially translations of verses since on many places English translator has made considerable deviation from the literal meaning. Besides, epistle is often explained by comments in footnotes.

POVIJEST I KULTURA

Hfz. Fadil FAZLIĆ, Hafizi banjalučke regije

Doc. dr. Ismet Bušatlić

ARHITEKTURA I UMJETNOST AL-ANDALUSA

U ovom radu govori se o arhitekturi i umjetnosti al-Andalusa u kojima su se slile dvije struje utjecaja: sirijsko-emevijska i iračko-abbasijska, koje su odredile i obilježile njihov početni razvoj, da bi se ubrzo, uporedo sa njima, počeli razvijati mnogovrsni autohtoni oblici. Na osnovama ove svojevrzne riznice oblika nastala je arhitektura i umjetnost *andalusī*, koja se rađa i stasa sa monumentalnim džamijama u Kordobi, Sevilji i Almeriji, a svoj puni raskoš doživljava u dvorskim palatama Medinat al-Zahra, al-Džaferija i Alhambra. Sjajna keramika, umjetnički rad u metalu, predmeti od slonovače, skupocjene tkanine, kaligrafija i iluminacija rukopisnih knjiga nose također vidljiv i dobro prepoznatljiv pečat *andalusī*.

U razvoju islamske arhitekture i umjetnosti posebnu ulugu imali su sjeverna Afrika, tj. Magrib, i al-Andalus – onaj dio Iberijskog poluotoka koji je bio pod vlašću muslimana i pod utjecajem islama od 711. do 1492. godine. Mada udaljeni i potčinjeni vlastitim zakonima razvoja, oni, ipak, nose prepoznatljiva obilježja početnih faza sirijsko-emevijske i iračko-abbasijske islamske arhitekture i umjetnosti na Mašriku. Za vrijeme vladavine emevijskih emira i halifa u al-Andalusu, Kordoba je izrasla u metropolu, postala sjajno središte literature i znanosti, a njena Velika džamija (786.-1009.) simbol islamske arhitekture i umjetnosti³⁶⁶.

³⁶⁶ Općenito o arhitekturi i umjetnosti al-Andalusa vidi: K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture. II Abbasids, Umayyads of Cordova, Aghlabids, Tulunids*

Prvobitno zdanje sa jedanaest brodova i prostranim dvorištem, srazmjerno skromne veličine, po ugledu na džamiju Sidi Ukba u Kajrevanu, utemeljio je emir Abdurrahman I 786. godine. Tokom tri slijedeća perioda (Abdurrahman II 822.-850, Hakem II 961.-997. i al-Mansur 976.-1009.) izrast će u velebnu džamiju, treću po veličini u tadašnjem islamskom svijetu, dimenzija 176 X 128 m³⁶⁷. Abdurrahman II (822.-850.) dogradit će joj sedam, a Hakem II (961.-997.) četrnaest brodova u pravcu Kible. Istovremeno je naglašen dio oko mihraba sa tri istaknute kupole³⁶⁸. Četvrtasti minaret, djelo Abdurrahmana III, podignut uza sjevernu dvorišnu fasadu, isticao se naročito svojim završetkom od zlatnih i srebrenih jabuka sa krinolikim laticama iznad kojih je, na samom vrhu, bio zlatan nar³⁶⁹.

U posljednjoj fazi, krajem X stoljeća, džamija je doživjela najveće proširenje, kada joj veliki vezir al-Mansur (976.-1009.)

and Samanids. A. D. 751-905. Oksford, 1950; *Cuadernos de la Alhambra*, Granada, vol 1 (1965), tomovi 33-34 (1997-1998); J. D. Dodds (izd.), *Al-Andalus. The Art of Islamic Spain*. Njujork, 1992; K.-H. Golzio, "Geschichte Islamisch-Spaniens vom 8. bis zum 13. Jahrhundert", u: *Madriders Mitteilungen*; Goodwin, G., *España islámica*. Debate, Madrid, 1991; G. Marçais, *Manuel d'art musulman I-II*, Pariz, 1954; Isti, *L'Architecture Musulmane d'Occident I-II*. Pariz, 1954; A. Muñoz Molina, *Stadt der Kalifen. Córdoba*. Reinbek, Hamburg, 1994; H. Terrasse, *L'art hispano-mauresque des origines au XIIIe siècle*. Pariz, 1932; Isti, *Islam d'Espagne. Une rencontre de l'Orient et de l'Occident*. Pariz, 1958; L. Torres-Balbás, *Ciudades hispano-musulmanes*, Madrid, ?; Grupa autora, *Al-Andalus: Las artes islámicas en España*, El Viso, Madrid, 1992.

³⁶⁷ Od brojnih monografskih studija izdvajamo: Casariego Córdoba, Antón, *La Mezquita de Córdoba*. Ediciones Zigzag, 1989; Castillejo Gorraiz, Miguel, *Mezquita de Córdoba*. Teksto para su historia. Conferenci3n Espa3ola de Cajas de Ahorros, Madrid, 1986; Chueca Goitia, Fernando, *La Mezquita de Córdoba*. Albaicin, 1968; Horna L3pez, Antonio de, *Mezquita de Córdoba*. De Horna Editores. Kordoba, 1995.

³⁶⁸ Grupa autora, *La Mezquita de Córdoba: planos y dibujos*. Colegio Oficial de Arquitectos de Andaluc3a Occidental. Sevilja, 1992.

³⁶⁹ Hern3ndez Gim3nez F3lix, *Alminar de Abd-al-Rahman III en la Mezquita Mayor de Córdoba*. Concepci3n maestre, 1975.

dodaje osam brodova na istoku i proširuje dvorište cijelom širinom objekta. Tom prilikom dvorište je oivičeno arkadama sa naizmjeničnim podupiračima, poput džamije u Damasku. Spoljašnja fasada ima kontrafore i 23 vrata sa nišama ravnih, bogato ukrašenih pozadina, koje su se završavale frizom slijepih niša. U njih su bili upisani pravougaono uokvireni potkovičasti lukovi.

Unutrašnjost džamije oduševljava redovima lukova na dva nivoa, koji se uzdižu nekom prozračnom otmjenošću do visine od skoro 10 m, pa izgledaju kao da se gube u beskraj. Djelovanje boje postignuto je naizmjeničnim redanjem svijetlih kamenova i crvenih opeka u građenju lukova, što je dodatno pojačano pozlaćivanjem različitih varijanti korintskih i kompozitnih kapitela³⁷⁰. Od jednostavnih potkovičastih lukova odvajaju se višedjelni lukovi ukrašeni lijepom štukaturom koji se ukrštavaju i prepleću na raznolike načine.

Vrhunac unutrašnjeg ukrasa predstavlja mihrab i njegova okolina gdje se rascvjetavaju mreže lukova i, u kvadratima sa izukrštanim rebrima, razvija sasvim svojevrsan postupak u građenju kupola. Sam mihrab, jedinstven na svijetu, zasveden je monolitnom školjkastom kalotom završenom tipičnim frizom slijepih trolisnih niša i kufskim natpisom. Fasada mihraba se otvara jednim velebnim, u pravougaonik upisanim lukom, na čijim se stranama nalaze četiri mramorna stubića, a završava se istom trolisnom arkaturom kao i u unutrašnjosti.

Raznolik i neobično bogat ukras pokriva površine. Mozaici na zlatnoj pozadini ukrašavaju polja dekorativne arkature i krivine

³⁷⁰ P. Cressier, "Les chapiteaux de la grande mosquée de Cordoue (oratoires d'Abd ar-Rahman I. Et Abd ar-rahman II) et la sculpture de chapiteaux à l'époque émirale", 1984.

P. Cressier, P. Marinetto Sánchez, "Les chapiteaux islamique de la peninsula ibérique et du maroc de la renaissance émirale aux almohades", u: *L'Acanthe (dans la sculpture monumentale de l'Antiquité à la Renaissance)*, Pariz, 1993, str. 211-246.

potkovičastog svoda. Kufski natpis koji uokviruje luk mihraba također je u mozaiku. Zanimljive podatke o ovom uljepšavanju džamije ostavio nam je Ibn Idāri, koji piše: «Počelo je sa stavljanjem mozaika. Al-Hakam je pisao vizantijskom kralju (Nićiforu Foki - prim. aut.) o tome i naredio da mu pošalje jednog sposobnog majstora, kao što je to uradio za al-Valida b. Abd al-Malika kada se gradila džamija u Damasku. Halifini izaslanici su mu doveli mozaičara i dovezli 320 kvintala mozaičkih kockica, koje mu je kralj Vizantije poslao na dar. Vladar je ljubazno dočekao mozaičara i stavio mu na raspolaganje više svojih robova, kao učenike. Radeći sa majstorom, ovi robovi su stekli takvu sposobnost da su uskoro prevazišli svoga učitelja. Oni su potom ostali sami da rade kada je majstor mozaičar, bez koga se do tada nije moglo, napustio zemlju sa bogatim poklonima i odijelom kojim ga je nagradio vladar».

Osim mozaika na spojevima lukova pojavljuje se i ukras u štuku, obrađen kao reljef, sastavljen od cvjetova sa dugačkim drškama i uvijenih lozica koje podsjećaju na volute.

U ovoj džamiji uzajamno se prožimaju različiti značajni utjecaji: sjeverne Afrike (uspravno usmjereni redovi stubova), sirijsko-emevijski (plan sa transeptom, smjenjivanje nosača, oblik minareta, potkovičasti luk, mozaici, tema školjke) i iračko-abasijski (višedjelni luk, kufski ukras, ornamentalna stilizacija i «sitasta» šupljika).

Između 1523. i 1607. godine, varvarski prezirući jedinstvenu prirodu ove velebne građevine, sjajna «šuma stubova» u unutrašnjosti osakaćena je podizanjem katedrale usred džamije. Vidjeviši to, španski kralj Karlo V je rekao: «Ovo što ste vi napravili nalazi se svuda, a ono što ste ranije imali – ne postoji nigdje u svijetu.»

Pored džamija, drugi vrijedni objekti islamske arhitekture u al-Andalusu bile su vladarske palate. O prvobitnoj arhitekturi ovih građevina sačuvano je veoma malo podataka. Zna se da je već

osnivač emevijske dinastije na Iberijskom poluotoku, Abdurrahman I, stanovao u dvoru Rusafa, čije ime i okolni vrtovi podsjećaju na palate njegovih predaka u Siriji. Kasnije je prešao u dvorac Alkazar u Kordobi, podignut oko 784. godine i povećavan do X stoljeća.

Mnogo više znamo o luksuznom kompleksu Abdurrahmana III al-Nasira podignutom (936.-1010.) 13 km sjeverozapadno od Kordobe, na padinama Sijere Morene koje se spuštaju prema obali Gvadalkivira³⁷¹. Ovaj rezidencijalni grad-palata, opasan bedemima, smješten je na trima terasama: na najvišoj se uzdizala dvorska palata, srednju su ispunjavale administrativne zgrade, prijemni salon, stanovi istaknutih dvorskih službenika i članova halifine familije, vinogradi i vrtovi, dok su na donjoj, oko Velike džamije, bili privatni stanovi³⁷².

Arapski pisci govore o čitavoj armiji radnika koji su šesnaest godina podizali ovo impozantno zdanje i svaki dan u njega ugrađivali po 6000 obrađenih kamenih blokova i ogromnu količinu mermernih spolija, transportovanih čak iz Kartagine u Tunisu. U dovršenom zdanju bilo je ukupno 4313 stubova. Glavni arhitekt bio je Maslama ibn Abd Alul, a radove je nadzirao princ prijestolonasljednik al-Hakam.

Zahvaljujući opisu koji nam je ostavio slavni geograf al-Idrisi, koji je posjetio ostatke palate 150 godina nakon njenoga razaranja, može se dobiti opća slika o nekadašnjem uređenju ovog ogromnog kompleksa. Tu sliku dopunjuju rezultati sistematskih iskopavanja, koja su 1910. godine započeli španjolski arheolozi.

Iz ogromnog broja nalaza, sa tek 10% otkopanog prostora, izdvajaju se raskošno obrađene dekorativne ploče, kojima su bili obloženi zidovi, i mozaici koji su prekrivali tlo³⁷³. Među reljefnim

³⁷¹ S. López-Cuervo, *Medina az-Zahara. Ingeniería y forma*, Leon, 1986.

³⁷² Pavón Maldonado, Basilio, *Memoria de la excavación de la Mezquita de medinat Al-Zahra*, Cinsejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1966.

³⁷³ A. Vallejo Triano, "Madinat al-Zahra. El Triunfo del estado islámico", u: *Al-*

ukrasima ističu se: motivi vinove loze i akantusa, slijepe niše ravnog dna sa potkovičastim lukovima, kompozitni kapiteli i višedjelni lukovi³⁷⁴.

U pronađenoj keramici prepoznatljive su gledosane pločice uvezene iz Iraka, na kojima se pojavljuju kaligrafski ukrasi, zatim motivi životinja i ljudske figure sa solufima na obrazima, tipičnim za samarsku umjetnost³⁷⁵. Međutim, lokalna proizvodnja, poznata preko nalaza iz palate Medinat az-Zahra, Elvire, tvrđave u Malagi i iz Alhambre, ukazuje na kasniju nezavisnost od orijentalnih uzora. Na grnčariji to su cvjetna kufska kaligrafija i motivi sa pticama, bojeni zeleno i mrko na bijeloj podlozi³⁷⁶.

Tipični predmeti od slonovače u Kordobi i obližnjem dvorcu Madinat az-Zahra bile su valjkaste kutije, sa okruglim poklopcima i pravougaonim kasetama, sa ravnim ili kosim poklopcima u obliku krova, različite veličine. Služile su za čuvanje nakita i bile veoma tražene u evropskim zemljama, osobito kao svadbena dar prilikom sklapanja prinčevskih brakova. Ove kutije imale su ukras, ponegdje vrlo duboko urezan, u kojem su preovladavale scene sa ljudskim i životinjskim figurama, umetnute u višelisne medaljone. Epigrafski natpis, koji je išao oko osnovice poklopca omogućava precizno određivanje vremena nastanka i ime osobe kojoj je pojedini primjerak pripadao.

Pravougaone mermerne kade, pronađene u ruševinama palate Medinat az-Zahra i na drugim lokalitetima u al-Andalusu i sjevernoj Africi, imaju natpise sa datumom izrade. Osim kaligrafskog ukrasa, na njihovim kraćim stranama, susreću se motivi životinja, najčešće prikazani u borbi. Duže strane ukrašene

Andalus. Las artes islámicas en España. Katalog izložbe. Madrid, 1992, str. 27-39.

³⁷⁴ M. Acien Almansa, "Madinat al-Zahra en el urbanismo musulman", u: *Cuadernos de Madinan al-Zahra 1*, Kordoba, 1987, str. 7-26.

³⁷⁵ Hernández Giménez Félix, *Madinat al-Zahra. Arquitectura y decoración*, Granada, 1985.

³⁷⁶ B. Martínez Caviro, *Cerámica hispanomusulmana*, Madrid, 1991.

su motivima slijepih arkada, dobro poznatih sa arhitektonskih spomenika.

Na blistavom i raskoši sklonom dvoru u Kordobi sigurno je bilo i pokretnih predmeta umjetničke izrade, prije svega posuđa od skupocjenih metala, ali i drugih namjena. Sačuvani kovčežići za nakit od iskucavanog i pozlaćenog srebra imaju isti izgled kao i oni pravljeni od slonovače. Primjerak koji se čuva u katedrali u Gironi, ukrašen lozicom u filigranu, ima kufski natpis iz koga se razumije da ga je naručio halifa al-Hakam II za svoga nasljednika Hišama II, dakle oko 975. godine. Jelen od livene bronz, koji potječe iz dvorca Medina az-Zahra, sada u muzeju u Kordobi, svjedoči da je u emevijskom periodu al-Andalusa izrađivana i puna skulptura. Ovo djelo, iz X stoljeća, predstavlja tijelo životinje prekriveno mrežom kružnih crteža, inkrustiranih zlatom. Naivno stilizirano, neodoljivo podsjeća na životinjske figure koje susrećemo na keramici stare abasijske umjetnosti.

Kako se, propašću emevijskog hilafeta u Kordobi, al-Andalus rasparčao na više samostalnih regionalnih zajednica (*mulūk al-tawa'if*), to je dovelo do izgradnje rezidencijalnih palata u njihovim prijestolnicama. Najreprezentativniji primjer takve gradnje predstavlja palata al-Džaferija (1049.-1050., 1082.-1083.) u Saragosi.³⁷⁷

Za vrijeme berberske dinastije al-Murabituna, koji su pozvani u al-Andalus da pomognu u borbi protiv kršćanskog nadiranja, a potom nametnuli svoju vlast, političko i kulturno središte prijeći će u Maroko, gdje Marakeš preuzima ulogu Kordobe. Tako je civilizacija *andalusī* sistematski produžila da traje u novoj prijestolnici. Novi dvor je privukao veliki broj značajnih ličnosti koje će ostaviti traga u državnoj organizaciji, ali i u kulturi. U ovoj

³⁷⁷ J. A. Souto, "El capitel andalusí en los tiempos de la fitna. Los capiteles de la mezquita aljama de Zaragoza (1018-1021/1022)", u: *Coloquio Internacional de capiteles corintios, prerománicos e islámicos (siglos VI-XII)*. Madrid, 1990, str. 119-144.

fazi, naslijeđe *andalusī* ostat će osnovna komponenta, unatoč sve naglašenijoj lokalnoj crti u umjetnosti³⁷⁸.

Njihovi nasljednici al-Muvehhiduni istaći će se kao graditelji džamija³⁷⁹. Kao novina u ovim građevinama pojavljuje se upotreba stubaca od opeke i vrlo široka primjena stalaktita na trompama, a posebno u kupoli maksure. Nažalost, postoji samo malo ostataka ovih zdanja. Jedno od njih je Giralda u Sevilji (sada zvonik katedrale), nekadašni minaret porušene džamije koju je podigao Abu Jakub Jusuf 1171. godine. Prema sačuvanim opisima, bila je to građevina raščlanjena u sedamnaest brodova, sa naglašenim transeptom i sa pet kupola u brodu «Kible». Tri reda arkada zatvaralo je dvorište. Prema jednom reljefu iz 1499. godine, prije preinačavanja u galeriju kasnoerenesansnog zvonika (1560.-1569.), gornji dio spomenika činila je četvrtasta kula ukrašena metalnim

³⁷⁸ O arhitekturi i umjetnosti u periodu al-Murābitūna v.: Angulo, Antonio I drugi, *Las rutas Al-Andalus: almorávides*. Proyecto Sur de Ediciones, Armilla; Boch Vilá, Jacinto, *Los almorávides*. Editorial Universidad de Granada, Granada, 1998; Kolstan Muhammad Said, *Almorávides, almohades y los banu ahmar en la obra histórica*. Editorial Universidad de Granada, Granada, 1986; San Roselló, Elviro, *Grandeza y Decadencia de los Almorávides mallorquines*. Ediciones Cort, Palma de Majorka, 1964.

³⁷⁹ M. Casamar, "Almoravides y Almohades. Introducción". *Al-Andalus. Las artes islámicas en España*. Katalog izložbe. Madrid, 1992, str. 75-83; M. Ocaña Jiménez, "Pnorámica sobre el arte almohade en España, u: *Cuadernos de Alhambra*, 26 (1990), str. 91-111; L. Torres Balbás, *Arte almohade. Arte nazari. Arte mudéhar*. (Ars Hispaniae IV), Madrid, 1949; Grupa autora, *Itinerario cultural de almorávides y almohades: Magreb y Península Ibérica*. Fundación El Legado Andalusi. Granada, 1998; Grupa autora, *Biografías Almohades*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid 19??; Grupa autora, *Recuperación de las pinturas almohades*. Consejería de Obras Públicas y Transportes del Gobierno de Andalucía. Sevilja, 1999; R. Manzano Martos, *Casas i palacios en la Sevilla almohade. Sus antecedents hispánicos. Casas i palacios en al-Andalus. Siglos XII y XIII*. Barcelona 1995. Ch Ewert, "Tipología de la mezquita en Occidente. De los Omeyas a los almohades", u: *Actas del II. Congreso de arqueología medieval española I*, Madrid, 1987, str. 180-204; Barceló, Carmen I Gil Albarracín, Antonio, *La mezquita almohade de Fiñana (Almería)*, GBG, 1994.;

alemom sa kuglama. Donji dio minareta, još neizmijenjen, pokazuje bogati ukras izveden u opeci neobično raščlanjen na tri uspravna pojasa. Središnji pojas, sa spratnim razmještajem prozora sa arkadama, posebno je naglašen, dok bočna polja čine mreže rombova, tipične za umjetnost al-Muvahhiduna³⁸⁰.

Islamska arhitektura i umjetnost al-Andalusa svoj posljednji uspon dostići će u toku XIV vijeka u vrijeme dinastije Nasrida³⁸¹ u Granadi, novoj raskošnoj prijestolnici, gdje su se još jedanput sve snage prikupile da bi sagradile čudesni spomenik – Alhambra³⁸², najsjajniji ostatak nasridske civilizacije i trajan dokaz kako umjetnici mogu da preobraze siromaštvo materijala suptilnošću svoje mašte³⁸³. Podignuta je za vrijeme Jusufa I (1333.-1353.) i Muhammeda V (1353.-1391.) na brijegu koji se uzdiže na sastavcima dviju rijeka. U prvom dijelu bilo je dvorište Mešuar (od ar. *mašwar*) gdje je sultan dijelio pravdu i primao počasti svojih podanika; zatim prostrano dvorište Mirta, sa bazenom i Dvoranom

³⁸⁰ A. Almagro Corbea, A. Jiménez Martin, *Giralda*, Madrid, 1985.

³⁸¹ O ovoj dinastiji v.: R. Arié, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides*. Pariz, 1973; Isti, *El Reino nasrí de Granada*, Madrid, 1992; E. Kühnel, Granada. Lajpcig, 1908; M. Revilla Uceda (izd.), *Arte islámico en Granada*, Granada, 1995.

³⁸² Poznatije studije o Alhambri napisalisu: J. Bermúdez López, P. Galera Andreu, *Guía Oficial de visita al Conjunto Monumental de la Alhambra*. Granada, 1998; A. Fernández Puertas, *The Alhambra*, London, 1997; A. Gallego y Burín, *La Alhambra*, Granada, 1963; A. von Gladiß (Red.), *Schätze der Alhambra. Islamische Kunst aus Andalusien*. Berlin, 1995; R. Manzano Martos, *La Alhambra*. Madrid, 1992; L. Torres Balbás, *La Alhambra y el Generalife de Granada*. Madrid, 1949; Grupa autora, *Alhambra de Granada y Reales Alcázares de Sevilla: dibujos. Colegio official de Arquitectos de Andalucía Occidental*. Sevilla, 1994; Grupa autora, *La Alhambra de Granada*. Ministerio de Educación y Cultura, Secretaría General Técnica, Centro de Publicaciones. Madrid, 1985.

³⁸³ D. Cabanelas Rodríguez, *Literatura, arte y religion en los palacios de la Alhambra*. Granada, 1984; P. Galera Andreu, *La imagen romántica de la Alhambra*. Madrid, 1992; E. García Gómez, *Foco de Antigua luz sobre la Alhambra*. Madrid, 1988;

ambasadora u unutrašnjosti Komares-kule³⁸⁴; najzad, tu je harem, koji je smješten na istoku ove cjeline sa Lavljim dvorištem i fontanom u sredini. Na sjeveru su bila kupatila i vrtovi, na istoku male palate za sultanovu porodicu, na jugu turbe (*rawdā*) i dvorska džamija, kasnije pretvorena u crkvu.

Iznenadujuću suprotnost blistavoj štukaturi u unutrašnjosti pruža spoljni izgled zidova, čija je oplata bez ukrasa, dok su u unutrašnjosti bili pokriveni pločama od štuka sve do tavanice, a samo je donji dio zidova bio optočen mozaikom od fajansa. Dvorišne fasade i galerije zaštićene su strehama. Umjetnička namjera je bila da se postigne dekorativno djelovanje i učinak perspektive, a ne arhitektonsko oblikovanje. U «savršenstvu kulisnih opsjena», koje su se pri svemu tome dobro uklapale u zgradu, u smjelim rezanjima svodova ili u «zvjezdastim kupolama» sa stalaktitima, u vještoj raspodjeli tereta i u rastvaranju zidova pomoću rombičkih rešetki, majstori Alhambre stvorili su nešto neviđeno, neprevaziđeno³⁸⁵. Umjesto potkovičastih i trodjelnih lukova, ovdje preovlađuju visoki polukružni lukovi, koji leže na dvostrukim ljupkim mermernim stubićima, uporedo sa čipkastim, skoro baroknim oblicima. Kao jedan od glavnih elemenata ukrasa, pojavljuje se dvojni prozor.

Višeslojne površine zidova prekrivene su ukrasom u štuku, raspoređenim u raznoliku mrežu sačinjenu od sklopa lukova, arkada, medaljona i isprepletenih, zvjezdastih i višelisnih oblika, gdje ukras u štuku dobija odlučujuću crtu arabeske «općeg idealnog oblika». Palmeta i rozeta, krizola i trolist, lanceta i rog izobilja razvijaju se iz račvastog lišća, ukrašavaju sve zavijutke lozica, tako da čine prave male žbunove i bukete. U ovoj zamršenosti hiljadu i jedne varijante jednog istog oblika, kontrasti su dobiveni time što su oni jednom strogo glatki, a drugi put izgledaju ćelijasti ili

³⁸⁴ D. Cabanelas Rodríguez, *El techo del Salón de Comares en la Alhambra*. Granada, 1998; A. Fernández Puertas, *La fachada del Palacio de Comares. The Façade of the Palace of Comares*. Granada, 1980.

³⁸⁵ O. Grabar, *La Alhambra. Iconografía, formas i valores*. Madrid, 1980.

perjasti, ili su, još, njihovi obrisi označeni perlama, ili su raščlanjeni u nježno cvijetno talasanje.

Kaligrafija ima značajno mjesto na zidovima u okvirnim trakama, na kojima su nashi i kufski natpisi na bogatoj arabeskoj osnovi³⁸⁶. Osim zidova, kaligrafske ukrase susrećemo i na česmama u epigrafskim natpisima.³⁸⁷

Stalaktitni ukrasi nižu se u frizovima, profilirau arhitrave, površine lukova i kapitela, pojačavaju prijelaz prema svodovima pomoću raskošno ukrašenih niša, da bi dostigli vrhunac u «zvjezdastim kupolama».

Zidno slikarstvo se također susreće u Alhambri. U Kuli dama sačuvani su frizovi sa scenama lova i predstavama konjanika³⁸⁸. Ovo slikarstvo je svakako rad domaćih majstora, dok bi poznatije zidne slike, koje ukrašavaju drvene kupole «Sudnice», mogle biti evropskog porijekla.

U čuvenoj lavljjoj fontani, po kojoj je dvorište u unutrašnjosti harema dobilo ime, susrećemo se sa naivno stiliziranim figurama u punoj plastici.

Nažalost, izvjesni dijelovi ovog veličanstvenog kompleksa uništeni su ili unakaženi kasnijim gradnjama i prepravkama.

U ovom osvrtu na arhitekturu i umjetnost al-Andalusa, naše interesovanje privlače svakako i ostvarenja «mudehara», tj. muslimana koji su radili za bogate kršćane, na teritorijama koje su od muslimana osvojili katolički kraljevi. Njihova umjetnost se u izvjesnim crtama prilagodila ukusu i potrebama naručilaca. To je

³⁸⁶ M. Ocaña Jiménez, *El cúfico hispano y su evolución*, Madrid, 1979.

³⁸⁷ E. García Gómez, *Poemas árabes en los muros y Fuentes de la Alhambra*. Madrid, 1985; M. J. Rubiera Mata, *Ibn al-Ŷayyāb. El otro poeta de la Alhambra*. Granada, 1994.

³⁸⁸ J. Bermúdez Pareja, *Pinturas sobre piel en la Alhambra de Granada*. Granada, 1987.

osobito vidljivo na dvjema sinagogama podignutim u Toledu³⁸⁹ i na dvorcu u Sevilji.

Alkazar u Sevilji je najveličanstveniji spomenik arhitekture «mudehar» stila u Španiji. Izgradnja dvorca započeta je oko 1360. godine, a kao materijal korištene su spolije iz Kordobe i iz ruševina palate Medinat az-Zahra. Na molbu Petra Surovog, sultan Muhamed V poslao mu je umjetnike iz Granade. Alkazar su završili njegovi nasljednici, a restauriran je u barokno-mudehar stilu u toku XVI stoljeća. Po djelovanju perspektive, po obliku različitih dijelova zgrade i po arhitektonskom ukrasu, ovaj dvorac jasno nastavlja stil Alhambre³⁹⁰.

U velikoj količini sačuvane grnčarije posebno se ističe skupina «zgrafito» keramike u kojoj se ističu veliki crvenkasti ćupovi sa horizontalnim trakastim kaligrafskim ukrasima. Svoj najveći domet keramika al-Andalusa dostigla je u fajansu sa metalnim sjajem, u čemu je pretekla i Perziju i Egipat. Po novoj vrsti gledosane keramike Malaga je, u XIV stoljeću, dostigla svjetsku slavu. Riječ «majolika» potječe od imena ovoga grada. Osobito su bile na cijenjeni žućkasto zelenkaste «vaze iz Alhambre», sa drškama u obliku krila i slikanom dekoracijom izvedenom plavom bojom na bijeloj osnovi, koja se sastojala iz pisma, arabeske, ponekad štita sa grbom sultana Granade, a izuzetno i kaligrafski stiliziranih životinjskih figura.

Skupocjena sjajna (lister) keramika, u «mudehar» periodu, tokom XV stoljeća, proizvodila se u Manisi, predgrađu Valencije, a

³⁸⁹ Opširnije o tome v.: Delgado Valero, Clara, *Materiales para el estudio del arte islámico Toledano*. Museo de Santa Cruz, Toledo, 1987; Ista, *Toledo ilámico. Ciudad, arte e historia*. Toledo, 1987; N. Kubisch, *Die Synagoge Santa María la Blanca in Toledo. Eine Untersuchung zur maurischen Ornamentik*. Frankfurt na Majni, 1995; Pavón Maldonado, Basilio, *Arte toledano: islámico y mudéjar*. Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1988.

³⁹⁰ V.: M. Valor Piechotta, *El último siglo de la Sevilla islámica (1147-1248)*. Sevilja, 1995; J. Navarro Palazón (izd.), *Casa y palacios de Al-Andalus. Siglos XII y XIII*. Barcelona/Madrid, 1995.

izvozila u Veneciju, Briž, Aleksandriju i Kairo. Karakteriše je nepotpuna imitacija arapskoga kaligrafskog ukrasa, arabeska, motivi vinove i cvijetnih lozica sa grbovima u obliku štita i gotička slova na rubovima. Zeleno i sivkasto obojena keramika, nešto slabijega kvaliteta, proizvodila se tokom XIV i XV stoljeća u Paterni, nedaleko od Valencije. Među njenim ukrasima nalaze se stilizirane životinje i ljudske figure «gotičke» prirode. Ovi proizvodi iz Manise i Paterne snažno su utjecali na italijansku majoliku.

Umjetnički rad u metalu, u posthilafetskom periodu, može se simbolično predstaviti sa dvije, za islam karakteristične vrste predmeta: za vodu i za osvjetljenje. Od skulptura u bronzi sa zoomorfnim predstavama posebno su izražajna dva, skoro istovjetna, vodena suda u obliku lava sa ugraviranim arabeskama. Stropna lampa izrađena po nalogu Muhammeda III 705/1305. godine, za džamiju u Alhambri, pravo je remek-djelo šupljikastog filigrana. Ukrašena je skladnim kufskim slovima i ljupkim grančicama arabeski, a u gornjem dijelu završena, poput minareta iz perioda Muvehida, «šiljkom» i nizom šupljikastih kugli.

Skupocjene tkanine iz al-Andalusa spominju se u papskim inventarima već od IX stoljeća³⁹¹. U X stoljeću vjerovatno je već postojala i radila bar jedna državna radionica za izradu svilenih tkanina za potrebe halifinog dvora. Govoreći o radinosti u Almeriji u prvoj polovini XII stoljeća, Idrisi (1099.-1154.) spominje 800 razboja za izradu skupocjenih luksuznih tkanina. Takve tkaonice zabilježene su i u Mursiji, Sevilji, Granadi i Malagi.

Sačuvane tkanine iz al-Andalusa, X-XII stoljeća, odlikuju se ukrasom sa figurom u medaljonu. Takav je ukras, sa predstavom dvoglavog orla, na primjerku koji se čuva u Muzeju umjetničkih zanata u Berlinu ili ukras, sa «čovjekom koji davi lavove», na komadu svile što se čuva u Biskupskom muzeju u Viču (Katalonija).

³⁹¹ Npr.: *Liber Pontificalis*, Vita Lava IV.

Ukrasni zlatni brokati iz XIII stoljeća, sa šarom od rombova i ivicama s kaligrafskim «neshi» ornamentom, naročito su skupocjeni. Takvi su: ogrtač otkriven u Las Helgasu, blizu Burgosa, i odijelo dječaka Don Filipa, umrlog 1274. godine.

Svileni brokati sa lisnatim i lotosovim «kandelabrima», floralnim motivima u kojima su smješteni afontirani lavovi u skoku, izrađivani su u izrazitom mudehar stilu tokom XV stoljeća u Sevilji i Valenciji³⁹².

Umjetnička izrada tepiha bila je veoma razvijena. Najstariji sačuvani primjerak pronađen u Fustatu (sada dio Kaira) pokazuje posebnost tkanja što se ogleda u obavljanju čvora oko samo jedne niti. Po svojim epigrafskim kufskim ukrasima i linearnom ornamentikom u vidu osmougaonika, ovi prvi tepisi vrlo su bliski savremenim seldžučkim tepisima iz Male Azije.

Tepisi mudehar stila uglavnom su sa plavim poljem, na kojem su porodični grbovi postavljeni u vrlo pravilnu i gustu mrežu pravougaonika, ili sa većim i manjim medaljonima³⁹³.

U umjetnost al-Andalusa slile su se dvije struje utjecaja, koje su odredile njen razvoj; s jedne strane sirijsko-emevijska i, s druge strane, iračko-abbasijska. Prva se ogleda u prisustvu transepta, potkovičastog luka, tipu minareta, mozaičkog ukrasa, i u motivu vinove loze i školjke, a druga u višedjelnim lukovima raznoliko rezanim i u nekim bitnim crtama ukrasa, počevši od stilizacije ornamentike i životinjske figure, čipkastog ukrasa, kufske kaligrafije i ptica na keramici, preko tradicionalnog lika vladara koji sjedi «a la turca» do «samarskog uvojka»³⁹⁴. Uporedo sa njima razvijali su se i autohtoni oblici, kao što je transept u obliku velikog

³⁹² F. Lewis May, *Silk Textiles of Spain. Eighth to Fifteenth Century*. Njujork, 1957.

³⁹³ Grupa autora, *Tejidos y alfombras del Museo de la Alhambra*. Archivos y Publicaciones Scriptorium. 1997.

³⁹⁴ Grupa autora, *Las Andalucías, de Damasco a Córdoba*, Fundación el Legado Andalusi, Granada 2000.

slova T, sa ugaonim kupolama «broda Kible», novi oblici kapitela, arabeska i kupole sa stalaktitima u mnogobrojnim varijacijama.

Na osnovama ove riznice oblika nastala je umjetnost *andalusī*, koja je dala novu monumentalnu arhitekturu. Krajnju istančanost i gotovo barokno prevazilaženje prethodnih stoljeća dostigli su Nasridi u Granadi³⁹⁵.

³⁹⁵ C. Viñes Millet, *La Alhambra de Granada. Tres siglos de Historia*. Kordoba, 1998.

Dr. Ismet Bušatlić, Docent

THE ARCHITECTURE AND THE ART OF AL-ANDALUS

Summary

This paper is about the architecture and arts Al-Andalus where two streams of influences have merged: Syrian-emevian and Iraqi-abbasidian, which have determined and signified their starting development, and, soon, parallel with them, enabled the start and development of many heterogeneous autochthonous shapes.

On the bases of this specific treasury of shape there emerged the *andalusi* architecture and art, which acts and ripen with monumental mosques In Cordoba, Seville and Almeria, and live to see its full luxury in court palaces of Medinat Al-Zahra, al-Jafaria and Alhambra.

The shining earthenware, artistic work in the metal, objects from the ivory, precious fabrics, calligraphy and illumination of hand-written books have also a visible and well recognizable *andalusi* seal.

Doc. dr. hfz. Fadil Fazlić

HAFIZI BANJALUČKE REGIJE

U ovom radu obuhvaćeno je 40 hafiza sa područja banjalučke regije. Njih je sigurno bilo više, a to nas obavezuje da dalje istražujemo ovu oblast, ne samo na području spomenute regije, nego i na ostalim područjima Bosne i Hercegovine. Hafizi banjalučke regije zaslužuju poseban respekt i poštovanje. Najznačajnija ličnost ovog područja je h. hfz. Ibrahim-ef. Maglajlić, ne samo zato što je bio reisu-l-ulema, nego zato što su mnogi krajiški hafizi u to doba pred njim završili hifz i što im je on bio muderris u Fejziji-medresi u Banjoj Luci. Osim toga, h. hfz. Ibrahim je izveo nekoliko kurra' hafiza i na taj način je obnovio tradiciju izučavanja kira'eta u našim krajevima. Uza sve druge obaveze, imao je snage da se bavi i političkim radom, što je rezultiralo osnivanjem političke stranke pod nazivom Jugoslovenska muslimanska organizacija. Ipak, najviše je uspjeha imao kao hafiz i muderris budući da je podučavao mlade generacije i nastavio tradiciju učenja hifza radeći kao muhaffiz. Njegovi učenici hafizi bili su kasnije muderrisi, imami, hatibi, muallimi itd. Oni su postizali dobre rezultate u vremenima velikih teškoća i iskušenja.

Dolaskom islama u naše krajeve, hifzu i učenju Kur'ana pridavao se veliki značaj. Hafiza je bilo u skoro svakome mjestu, a njihov broj se danas osjetno povećava, naročito među studentskom omladinom. Hifz nije ulemanska privilegija, mada je uvijek među ulemom bilo najviše hafiza. Oni su najčešće bili imami, hatibi, muallimi, kadije, muderrisi, muftije, reisu-l-uleme i sl. Hafiza je bilo među zanatlija-ma, trgovcima, zemljoposjednicima, a u novije vrijeme i pojedini ljekari, pravnici, univerzitetski profesori, učenici i studenti su postali hafizi.

Imena hafiza i njihove biografije za područja Sarajeva, Mostara, Tuzle, Visokog, Konjica i Prusca sakupili su i obradili naši poznati istraživači: h. hfz. Smail-ef. Fazlić, prof. Hifzija Hasandedić, prof. Refik Hadžimehanović, prof. Mustafa-ef. Omerdić i mr. Muharem-ef. Omerdić. Pripremajući studiju o hafizima Bosne i Hercegovine u posljednjih 150 godina, u ovom radu izdvojili smo imena i biografije hafiza koji su rođeni na području banjalučke regije. Banja Luka je nekada imala mnogobrojne džamije, mektebe i medrese, kao što su Atik-medresa, Skorupova medresa u Gornjem Šeheru, Šibićeva i Fejzija-medresa. Poznati alimi i hafizi predavali su u ovim medresama, a uz to su obavljali i dužnosti imama, hatiba, muallima i vaiza u džamijama na području banjalučke regije. Broj hafiza na ovom području u posljednjih nekoliko decenija je znatno smanjen, što je rezultat mnogobrojnih povijesnih okolnosti o kojima ovom prilikom nećemo govoriti. Ovdje su navedena imena samo onih hafiza koji su rođeni na području banjalučke regije.

HAFIZA FATIMA-hanuma

O ovoj hafizi nemamo puno podataka. Zna se sa sigurnošću da je kći Mehmeda Husrev-paše, mušira Bosanskog ejaleta. Preselila je na Ahiret 1259. (1843./44.), a ukopana je u haremu Ferhadije džamije u Banjoj Luci. Njezin uzglavni nišan sa bogato dekorisanim završetkom izgrađen je sa stranicom sarkofaga u jednoj kamenoj ploči.³⁹⁶

HAFIZA HATIDŽA h. TESKEREDŽIĆ- ĐUMIŠIĆ

Ova hafiza je kći travničkog hanedana, teskeredžije bosanskih timara Mustafe-bega. Bila je udata za banjalučkog

³⁹⁶ Mehmed Mujezinović, *Islamska epigrafika Bosne i Hercegovine*, II, Sarajevo, 1977., str. 208.

hanedana, kapudži-bašu h. Nazif-agu Đumišića. Na Ahiret je preselila 1278. (1861./62.), a ukopana je u haremu h. Osmanove (Taline) džamije u Banjoj Luci. Na lijepo klesanim i bogato ornametisanim ženskim nišanima nalazi se natpis u prozi, ispisan sa jedne strane uzglavnog nišana lijepim talik pismom. Iz tog uklesanog natpisa saznali smo navedene informacije.³⁹⁷

HAFIZ MUSTAFA DERVIŠIĆ

Do iza Drugog svjetskog rata postojala je u Kul-mahali džamija koja se ubrajala među prostranije i ljepše banjalučke džamije sa drvenom munarom. Porušena je pedesetih godina prošlog stoljeća. U haremu ove džamije ukopan je hafiz-Mustafa. O njemu nemamo drugih podataka osim da je sin Bege Dervišića i da je preselio na Ahiret 1302. (1884.).³⁹⁸

H. hafiz SULEJMAN-ef. HUSEDŽINOVIĆ

Hafiz Sulejman je rođen u Banjoj Luci sredinom 19. stoljeća. O njegovom školovanju nemamo pouzdanih podataka. Kada je Ali-paša Rizvanbegović sagradio džamiju na Buni kod Mostara 1849. godine, za prvog imama je postavio hafiz-Sulejmana koga je doveo iz Banje Luke. Sigurno je ovaj hafiz bio poznat, priznat i cijenjen, te mu je Ali-paša povjerio imamsku dužnost u svojoj džamiji, a paše su uvijek bili probirljivi kada su povjeravali različite funkcije u svojim džamijama. Hafiz-Sulejman je obavljao imamsku dužnost u spomenutoj džamiji sve do 1886. godine, kada je preselio na Ahiret.³⁹⁹

³⁹⁷ Ibid, str. 216-217.

³⁹⁸ Ibid, str. 224.

³⁹⁹ *Takvim*, 1977., str. 102.

HAFIZ ABDULLAH-ef. KADENIĆ

Rođen je krajem 19. stoljeća. Nauke je završio u Carigradu, a po povratku u Banju Luku radio je kao muderris u Medresi « H. Jusuf Šibić». Ova medresa je osnovana 1873. godine, a njen vakif je trgovac h. Jusuf Šibić, sin Omerov. Medresa je radila samostalno do 1917. godine, a bila je smještena u posebnoj zgradi na Crkvini. Godine 1917. sjedinjena je sa Fejzijom-medresom i osnovana je tzv. Ujedinjena medresa. Hafiz-Abdulah je preselio na Ahiret 1927. godine, a ukopan je u mezaristanu kod džamije Podpečine.⁴⁰⁰

H. hafiz OMER-ef. ŠURKO

Hafiz-Omer je rođen u drugoj polovini 19. stoljeća. Obavljao je imamsku dužnost u Defterdarovoj džamiji u Banjoj Luci. Preselio je na Ahiret 1932. godine, a ukopan je u mezaristanu spomenute džamije.⁴⁰¹

H. hafiz ISMAIL-ef. SMAJIĆ

O ovome hafizu znamo samo da je sin Murad-ef. i da je obavljao imamsku dužnost u Gazanferijinoj džamiji u Banjoj Luci. U haremu spomenute džamije je i ukopan.⁴⁰²

H. hafiz IBRAHIM-ef. MAGLAJLIĆ

Hafiz Ibrahim je rođen u Banjoj Luci 25. aprila 1861. godine. Nakon stečene osnovne naobrazbe i položenog hifza završio je banjalučku medresu pred poznatim muderrisom Smai-ef. Skopljakom. Prilikom austro-ugarske okupacije Bosne i Hercegovine, priključio se snagama otpora, zbog čega je interniran u mjesto

⁴⁰⁰ *Glasnik IVZ*, 1944., br. 8-9., str. 162-163.

⁴⁰¹ *Islamska epigrafika Bosne i Hercegovine*, o. c., str. 215

⁴⁰² *Ibid*, str. 219.

Olomuc u Čehoslovačkoj. Po povratku iz zarobljeništva 1878.g. odlazi u Istanbul na studije, gdje ostaje više godina slušajući predavanja poznatih muderrisa: hfz. Emin-ef. Magnisaliije, hfz. Ibrahima-ef. Prištinca i hfz. Ibrahim-ef. Učmihrablije. Od njih je dobio i idžazet. Za vrijeme boravka u Istanbulu završio je sedam kira'eta i u tom vremenu obavio hadž, a u domovinu se vraća 1887.g., kada biva postavljen za upravitelja Fejzije-medrese u Banjoj Luci, a 1898.g. za upravitelja ruždije. Na tome mjestu ostaje do 1914.g., kada je postavljen za okružnog muftiju u Tuzli, gdje je dočekaio i kraj rata i osnivanje Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca. Sa uglednim muslimanima osnovao je 1919.g. političku stranku pod nazivom Jugoslovenska muslimanska organizacija i bio njen prvi predsjednik. Na izborima za Ustavotvornu skupštinu 1920.g. izabran je za narodnog poslanika. Nakon rascjepa u stranci, osniva novu političku organizaciju, ali ne osvaja nijedan poslanički mandat. Godine 1925. premješten je za muftiju u Banju Luku, nakon što se dogovorio sa Muhamed Šefket-ef. Kurtom, a po odobrenju Ulema medžlisa da zamijene mjesta, a 1929.g. je penzionisan. Za reisu'l-ulemu IVZ Kraljevine Jugoslavije postavljen je 12. juna 1930.g. Svečano ustoličenje obavljeno je u Bajrakli-džamiji u Beogradu 31. oktobra 1930.g., kada je VIS i sjedište reisu'l-uleme premješteno iz Sarajeva u Beograd. Penzionisan je 14. marta 1936.g. kada je došlo do promjene režima i kada je VIS i sjedište reisa vraćeno u Sarajevo. Hfz. Ibrahim je bio veoma pobožan. Klanjao je nekoliko godina teraviju hatmom, a zna se da je i neke dnevne namaze klanjao hatmom. Kao reisu'l-ulema mnogo je učinio na poboljšanju vjerskog života muslimana u Makedoniji i na Kosovu. Pred njim je nekoliko hafiza završilo hifz kiraete. Na Ahiret je preselio 16. septembra 1936.g.⁴⁰³

⁴⁰³ *Novo vrijeme, Kalendar*, 1930., str. 118; *Glasnik IVZ*, 1933., 11. str. 40-43; *Hikmet* 1935-36. 11., str. 347-351; *Glasnik IVZ*, 1936., 10. str. 382-383; Traljić, *Istaknuti Bošnjaci*, Zagreb, 1944. str. 91-94.; *Komparacija ...* str. 278-279.; *Gajret*, 1930., str. 537 i 564; *Preporod*, 1971. br. 25., str. 14.; *Preporod*, 1991. g., br. 5., str. 9).

HFZ. MUSTAFA-ef. IMAMOVIĆ

Rođen je u Banjoj Luci. Bio je imam i muallim u Gabeli. Po dolasku u Sarajevo obavljao je imamsku dužnost u Tabačkome mesdžidu. Uz to je bio mujezin Duradžik h. Ahmed-džamije (Sagrdžije). Preselio je na Ahiret 21. januara 1946.g., a ukopan je na Hambinoj carini u Sarajevu.⁴⁰⁴

HFZ. IDRIZ-ef. SKOPLJAK

Rođen je 18. jula 1874. u Banjoj Luci od oca Ismaila-Sadik ef. i majke Atife, rođ. Čukur. Kao sposoban alim, njegov otac je iz rodnog Bugojna premješten u Banju Luku da preuzme dužnost muderrisa, prvo u «Hanikah» medresi, a kasnije, kada je ova prestala sa radom, na Ruždiji i Fejziji-medresi. Obavljao je dužnost imama i hatiba u sultan-Sulejmanovoj (Carevoj) džamiji. Hfz. Idriz je početno obrazovanje i mekteb završio u Gornjem Šeheru. Nakon što je završio hifz, sedam kira'eta je savladao pred hfz. Maglajlićem, koji mu izdaje idžazetnamu 1897.g. Učenje nastavlja u Fejziji-medresi i polaže završni ispit, a od svog oca Ismaila Sadik-ef. dobija diplomu 1905.g. Iste godine je postavljen za drugog muderrisa na Fejziji-medresi, umjesto svoga oca, koji zbog starosti nije više mogao obavljati dužnost nastavnika. Kratko vrijeme je obavljao imamsku i hatibsku dužnost u Sofi Mehmed-pašinoj džamiji, a 1907.g. prelazi u Carevu džamiju, i uz muderrisku službu, vrši imamsko-hatibsku dužnost u ovoj džamiji sve do smrti. Kada su 1917.g. ujedinjene Šibića i Fejzija-medresa, postavljen je kao muderris nove medrese, a 1927.g. i kao vršilac dužnosti upravitelja. Nakon što je 1939.g. umjesto ove ujedinjene medrese osnovana Niža okružna medresa, hfz. Idriz je bio postavljen za upravitelja i nastavnika ove medrese, na kojoj je dužnosti ostao sve do 1949.g., kada je penzionisan. Bio je vaiz u

⁴⁰⁴ H. hfz. Smail Fazlić, *Hafizi u Sarajevu od 1878-1981.*

Carevoj džamiji, a posljednjih godina života i u Ferhat-pašinoj džamiji u Banjoj Luci. Preselio je na Ahiret 1953.g. u Banjoj Luci.⁴⁰⁵

HFZ. MUHAMMED ef.-SPAHO

Hafiz-Muhamed je rođen u Banjoj Luci 1873.g. Mekteb je završio pred svojim ocem Osman-ef., a hifz pred hfz. Ibrahimom Maglajlićem. Nakon toga je sedam godina pohađao Muftinu medresu u Banja Luci pred poznatim alimom, tadašnjim muftijom Ibrahim-ef. Alihodžićem. Po završetku školovanja zamjenjivao je imame u njihovim dužnostima i učio mukabelu u pojedinim džamijama. Godine 1935.g. postavljen je za hatiba u Mustaj-pašinoj džamiji, najstarijoj u Banjoj Luci (pravljena 1650.g.), te redovnim imamom u Kubat-aginoj džamiji. Ove dužnosti je obavljao do penzionisanja. Osim toga obavljao je i dnevne vaktove u Carevoj džamiji zamjenjujući hfz. Idriz ef.-Skopljaka, muderrisa Ujedinjenih medresa i stalnog vaiza Ferhat-pašine džamije u Banjoj Luci. Preselio je na Ahiret 7. marta 1955.g. u Banjoj Luci.⁴⁰⁶

HFZ. MUSTAFA-ef. GAZIĆ

Rođen je u Gornjem Šeheru (Banja Luka) 1888.g. Nakon školovanja obavljao je imamsku dužnost u više banjalučkih džamija. Posljednjih godina bio je imam u Mehmed-pašinoj džamiji. Kao muallim najduže vremena je radio u Ferhad-pašinom mektebu u Banjoj Luci. U toku ramazana više godina je učio mukabelu u Ferhadiji. Svojim milozvučnim glasom privlačio je one koji vole slušati lijepo učenje Kur'ana. Preselio je na Ahiret 14. aprila 1955.g. u Gornjem Šeheru u 67.godini života.⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ Glasnik IVZ 1957. g., br.7-9. str. 378-379.; Halid Buljina, *Iz povijesti banjalučkih medresa*, Glasnik IVZ, 1944., br. 8-9., str. 163-164.

⁴⁰⁶ Glasnik 1955. g., br. 5-7, str. 239.

⁴⁰⁷ Glasnik, 1955. g., br. 8-10, str. 341.

HFZ. MUHAREM-ef. SOFTIĆ

Rođen je u Novoseliji (Banja Luka) 27. oktobra 1886.g. od oca Mustafe i majke Fatime. Mekteb je završio u rodnom mjestu, nakon čega je upisao i završio Fejziju- medresu u Banjoj Luci. Hifz je završio pred hfz. Ibrahimom-ef. Maglajlićem. Za imama hadži Zulfikar-džamije postavljen je 1907.g., a ovu dužnost je obavljao u još nekoliko banjalučkih džamija. Osim imamske, obavljao je i dužnost vjeroučitelja u osnovnoj školi, a jedno vrijeme je radio i kao pisar banjalučkog muftijstva. Preselio je na Ahiret 10. novembra 1956.g. i ukopan je u Novoseliji⁴⁰⁸.

HFZ. MAHMUD-ef. OSMANČEVIĆ

Hfz. Mahmud je rođen 1878.g. u Banjoj Luci od oca Ibrahima i majke Aiše. Nakon završetka mekteba i hifza upisao je Fejziju-medresu, zvanu «Maglajlića « medresa u Banjoj Luci, koju završava 1905.g. Pred Maglajlićem je stekao dobro islamsko obrazovanje, a bio je ugledan među džematlijama i kolegama imamima. Dužnost imama obavljao je u sljedećim džamijama: Ilidži, h. Šaban, h. Firuz, Behram-ef. i u Desnoj Novoseliji. Kao muallim predavao je u mektebima: h. Firuz-mahali, Gazanfer-begovoj, h. Hamid-aginoj i u mektebu Ibtida'iji u Gornjem Šeheru. Po njegovoj želji, 1950.g. premješten je u selo Mehovce kod Banje Luke, gdje je, vršeći imamsko-muallimsku dužnost, ostao do 1953.g. Penzionisan je 1954.g., kada se vraća u rodno mjesto Desnu Novoseliju, gdje nastavlja vršiti imamsku dužnost. Preselio je na Ahiret 1. februara (uoči Lejletu-r-regaiba) 1957.g. u Banjoj Luci u 79. godini života⁴⁰⁹.

⁴⁰⁸ Glasnik 1957., br.10-12., str. 488.

⁴⁰⁹ Glasnik IVZ, 1957., br. 7-9., str. 385-386.

HFZ. HUSEIN-ef TABAKOVIĆ

Rođen je u Banjoj Luci 1884.g. U rodnom mjestu je završio osnovnu školu, a zatim se upisao u Fejziju-medresu u Banjoj Luci 1902.g., a završio ju je 1910.g. U toku školovanja u medresi završio je hifz pred hfz. Ibrahimom Maglajlićem. Po završetku medrese postavljen je za imama i muallima u Mrkonjić-Gradu, gdje obavlja dužnost sve do 1920.g., kada je po vlastitoj želji premješten u Travnik za imama Sulejmanije džamije. Nakon kraćeg službovanja u Travniku, ponovo se vraća u Mrkonjić-Grad gdje služi do 1928.g. Iste godine, nakon položenog matičarskog ispita, postavljen je za pomoćnog imama matičara u Kotor-Varoši, a od 1934. god. obavljao je dužnost imama-matičara u Bosanskoj Dubici. U istom svojstvu je 1936.g. premješten u Kotor-Varoš gdje odlazi u mirovinu. Uz imamsku dužnost vršio je i dužnost knjigovođe Vakufskog povjerenstva u Kotor-Varoši. Preselio je na Ahiret 17. januara 1960.g., a dženaza je obavljena sutradan i ukopan je u Kotor-Varoši. U znak zahvalnosti, članovi Udruženja ilmije su isti dan proučili hatmu kao i četerestinu.⁴¹⁰

HFZ. NAZIF-ef. ĆERIMIĆ

Hafiz rođen je u Sitarima (Banja Luka) 1886. god., od oca Atifa i majke Sevlete, rođ. Aršinović. Po završetku mekteba počeo je učiti hifz i završio ga je za tri godine. Nakon toga je upisao Fejziju-medresu u Banjoj Luci i završio je sa vrlo dobrim uspjehom. Godine 1913. postavljen je za imama Sitarije-džamije i tu dužnost je obavljao do pred svoju smrt na dvije godine, kada je premješten za imama Sofi Mehmed-pašine džamije u Gornjem Šeheru. Pored imamske službe, radio je i kao muallim od 1913. do 1923. godine u Ferhad-pašinom mektebu, od 1923. do 15.10. 1926. vršio je dužnost prvog muallima u Gornjem Šeheru, a potom u istom svojstvu biva premješten u Gazanfer-begov mekteb u Banjoj

⁴¹⁰ Glasnik 1961., br. 4-6, str. 237.

Luci. Tu je radio do 1934. godine, kada je ponovo vraćen u Gornji Šeher gdje završava svoj radni vijek. Osim imamske dužnosti, jedno vrijeme je predavao vjeronauku u osnovnoj školi u Banjoj Luci. Bio je dobar hafiz. Učio je ramazanske mukabele u skoro svim banjalučkim džamijama, a od 1955. godine mukabele je redovno učio u Carevoj džamiji u Gornjem Šeheru. Hafiz Nazif je preselio na Ahiret 12. februara 1961. u 75. godini života. Ukopan je u mezaristanu Stupnica, a opremio ga je i dženazu mu klanjao h. Hfz. Mustafa-ef. Nurkić, muftija u penziji. Članovi Udruženja ilmije su 14. februara u Ferhadiji-džamiji proučili hatmu rahmetliji.⁴¹¹

HFZ. MEHMED-ef. ŠAŠKIN

Hafiz Mehmed je rođen u Banjoj Luci. Nemamo podataka o njegovom školovanju. Moguće je da se školovao u Sarajevu. Po zanimanju je bio knjigovezac. Uz to je obavljao imamsku i hatibsku dužnost u hadži Kemaludinovoj džamiji (Ćemaluša) u Sarajevu koja je porušena 1939. godine. Preselio je na Ahiret u aprilu 1961. godine, a ukopan je na Grličića brdu u Sarajevu.⁴¹²

HFZ. MUSTAFA-ef. NURKIĆ

Nekada je u Banjoj Luci bilo 56 hafiza, a 2002.g. nije bio ni jedan. Među tim hafizima je i hfz. Mustafa. Rođen je u Banjoj Luci 6. januara 1888.g. Završio je osam razreda Banjalučke medrese, a hifz i sedam kira'eta je položio pred hfz. Maglajlićem Kada se jednog ramazana razbolio muftija Maglajlić, koji je u Tuzli klanjao teraviju hatmom, Nurkić ga je uspješno zamjenjivao. Prvo je postavljen za naibu muderrisa u Šibića medresi, a 1914.g. je imenovan za stalnog muderrisa u Maglajlića medresi, na kojoj dužnosti ostaje do 1924.g. Iste godine postavljen je za sekretara

⁴¹¹ *Glasnik VIS*, br. 10-12., str. 462.

⁴¹² *Hafizi u Sarajevu*, o. c., str. 35.

banjalučkog muftije Kurta i od tada vanredno predaje u Maglajlića medresi. Njegov je veliki doprinos na prosvjetnom i duhovnom uzdizanju Bošnjaka. Pisao je na arapskom, perzijskom i turskom jeziku. Ništa od toga nije objavljeno. Imao je veliku biblioteku, posebno arapske, turske i perzijske literature. U teškim godinama Drugog svjetskog rata, naročito 1942.g., mnogo je ljudi spasio od deportovanja u logor Jasenovac. U komunističkoj hajci na Mlade muslimane, i hafiz je za tadašnji režim bio jedan od potencijalnih neprijatelja. Preselio je na Ahiret 1966.g. u 78. godini života. Ukopan je ispred samog ulaza «Jama džamije» u Gornjem Šeheru (Banja Luka).⁴¹³

H. HFZ. FEHMI-ef. GUŠIĆ

Hafiz Fehmi potječe iz poznate banjalučke porodice Gušića u kojoj je bilo uglednih i učenih ljudi. Nakon okupacije Bosne i Hercegovine od strane Austro-Ugarske, njegovi roditelji su odselili u Tursku i nastanili se u Karahisar, gdje je i hafiz Fehmi rođen 1879. godine. Rano je ostao bez roditelja te su se o njemu brinuli njegova dvojica amidža. U Karahisar je završio svoje početno obrazovanje, a nastavio je u Istanbulu, gdje završava hifz i sedam kira'eta. Poželjevši da upozna Bosnu, došao je u Banju Luku 1911. godine, tu se oženio i ostao do smrti. Postavljen je za vjeroučitelja osnovne škole u Gornjem Šeheru. Godine 1912. obavio je hadž, a kasnije još osam puta kao bedel. U Mekki je živio oko pet godina. Stoga je dobro poznao arapski i turski jezik. Oko 1920. godine postavljen je za imama u Prnjavoru, gdje je ostao kratko vrijeme, jer se primio dužnosti putujućeg (sejjar) vaiza i karije. U mnogim mjestima je održao vazove i učio Kur'an, lijepim glasom i arapskim mekatom. Njegove naročite dove prilikom mukabela, hatmi, tevhida i mevluda bile su vrlo sadržajne i interesantne. Iako je

⁴¹³ Glasnik IVZ, 1944. g., br. 8-9., str. 164.; *Preporod*, 2002 .g., br. 19., str. 27.

slabije poznao bosanski jezik, njegovi vazovi bili su posjećeni i korisni. Volio je nauku i učene ljude. Svoga sina Bedrudina je školovao, a bilo je suđeno da mu sin, na dužnosti u Tešnju kao inženjer agronomije, pogine 1943. godine, nakon bombardovanja. Pored sina jedinka, hafiz je dobro i lijepo odgojio svoje tri kćeri. Mnogo je postio, klanjao nafile, učio Kur'an i obavljao zikr. Na Ahiret je preselio 14. novembra 1967. godine u Gornjem Šeheru u 89. godini života. Uz prisustvo velikog broja džematlija, prijatelja i poznanika, dženzu mu je klanjao njegov veliki prijatelj iz Sarajeva h. hfz. Smail-ef Fazlić, koji ga je i opremio. Ukopan je u haremu Sofi Mehmed-pašine džamije u Gornjem Šeheru, kod svog velikog prijatelja i komšije rah. h.. hfz. Mustafe ef. Nurkića, također kurra' hafiza i posljednjeg muftije u Bosni.⁴¹⁴

H. HFZ. HALIL-ef. SARAJLIĆ

Rođen je u Banjoj Luci 25. augusta 1888.g. Završio je Ahmed Muid-medresu i dvije godine Teološkog fakulteta u Istanbulu. Nakon završenih nauka, vraća se u rodni kraj. Godine 1928., 24. septembra postavljen je za imama, hatiba i muallima u Lišnju (Prnjavor). Poslije završetka Drugog svjetskog rata, vraća se u Banju Luku, gdje je penzionisan 1. maja 1952.g. Aktivno je nastavio imamsku i hatibsku dužnost u Daudiji džamiji u Banjoj Luci i tu je radio do 25. novembra 1954.g., kada je ova džamija zatvorena. Bavio se i kulturno-društvenim radom. Bio je povjerenik Gajreta 1929.g. za područje Prnjavora, bio je član Udruženja ilmijske, a i predsjednik Glavnog odbora za Banju Luku. Biran je za odbornika Vakufskog povjerenstva i Odbora I. Z.-e Bio je vjećnik ZAVNOBIH-a na Prvom, Drugom i Trećem zasjedanju, 1943., 1944., 1945. Odlikovan je Ukazom Predsjednika Republike 27. oktobra 1941.g. Ordenom zasluga za narod. Jedan od dvojice sinova mu je poginuo kao pripadnik NOB-a, a za što je dobio spomenicu od maršala Tita. Preselio je na Ahiret 19. decembra

⁴¹⁴ Glasnik IVZ, 1969, br. 5-6., str. 281-282.

1973.g. u Banjoj Luci. Dženazu mu je klanjao glavni imam hfz. Mehmed-ef. Zahirović., a u ime SSRN govorili su prof. Irfan Islamović i delegati iz Prnjavora i Lišnje. Imami su mu proučili hatmu u Ferhadiji džamiji u Banjoj Luci.⁴¹⁵

HFZ. IBRAHIM-ef. DEDIĆ

Rođen je u Banjoj Luci 16. februara 1922.g. Nakon osnovne škole završio je banjalučku Ujedinjenu medresu. Od 1938.g. pa do svoje smrti radio je u Islamskoj zajednici. Dženaza je obavljena 28. novembra 1980.g. u haremu «Stupnica». Kolege imami su mu proučili hatmu.⁴¹⁶

HFZ. OMER-ef. DŽIN

Hafiz Omer rođen je 1. augusta 1911.g. u uglednoj i staroj banjalučkoj porodici od oca hfz. Ahmed-ef. i majke Fatime. Nakon završene Ujedinjene banjalučke medrese i hifza, počinje sa radom na islamskom polju. Njegov ovozemaljski život kretao se na tri relacije: džamija, knjiga i njiva. Deset je puta obavio hadž. Preselio je na Ahiret 28. decembra 1988.g. u Banjoj Luci. Dženazi je prisustvovao veliki broj džematlija, imama, prijatelja i poznanika, a jedan džematlija reče: «Ovako vrijedi umrijeti». U ime Srpske pravoslavne crkve, od rahmetlije se oprostio banjalučki prota Vujadin Novković, a u ime Rimokatoličke crkve govorio je svećenik Vlado Lukenda. Hfz. Omer je ukopan pored samog ulaza u Gazanferiju-džamiju u Banjoj Luci. Iza sebe je ostavio ženu Rašidu i tri kćeri.⁴¹⁷

⁴¹⁵ *Preporod*, 1974.g., br. 3., str. 5.

⁴¹⁶ *Preporod*, 1981.g., br. 3., str.18.

⁴¹⁷ *Preporod*, 1989. g., br. 7., str. 18.

HAFIZ OSMAN-ef. ČEJVAN

Hafiz Osman rođen je u Prnjavoru (Banja Luka) 1880. godine. Nakon završenog mekteba, odlazi u Banju Luku i nastavlja školovanje pred hfz. Ibrahim ef. Maglajlićem. Tada se u ključuje u imamsku službu, ali nakon dvije godine odlazi u Sarajevo i završava Daru-l-muallimin, nakon čega preuzima dužnost muallima u rodnome mjestu i uspješno je obavlja skoro cijelog života. Uspostavom matičnih ureda 1928. godine imenovan je za imama-matičara. Ovu dužnost je cijelo vrijeme obavljao u rodnome mjestu, osim dvije godine koje je proveo u Ključu radeći iste poslove. Penzionisan je 1953. godine, a preselio je na Ahiret 7. augusta 1956. u 77. godini života.⁴¹⁸

Derventa je nakada imala veliki broj hafiza, od kojih su neki bili odlični učaći Kur'ana. Ramazanske mukabele su učene u svih pet derventskih džamija. Koliko je naš svijet cijenio i poštovao hafize, najbolje govori podatak da su dvadeseterica hafiza bili zbrinuti materijalno od strane derventskih džemata. Za vrijeme ramazana u Donjoj mahalskoj džamiji mukabelu je učilo trinaest hafiza, u Gornjoj mahalskoj sedam i u Gradskoj džamiji pet hafiza. Hedija ili tzv. «mukabelski tefter» iznosio je u Gornjoj mahalskoj džamiji godinama oko 2.500 zlatnih kruna ili 250 dukata (tadašnja valuta). Prema sjećanju Esad-bega Alibegovića, u Derventi su živjeli i radili sljedeći hafizi:

Hafiz MAHMUD-ef. UDŽVARLIĆ. - Bio je kurra' hafiz, sa visokom stručnom spremom koju je stekao u medresi sultana Mehmeda Fatiha u Istanbulu. U toku ramazana imamio je u konaku svoga oca h. Mujage. Biran je za člana Ulema medžlisa za vrijeme reisa Čauševića.

⁴¹⁸ *Glasnik*, 1956., br.11-12, str. 450.

Hafiz SULEJMAN SAHANIĆ. - Obavljao je dužnost mujezina u Donjoj mahalskoj džamiji i bio je naročito nadaren za učenje ezana.

Hafiz MEHMED-ef. HADŽIAGIĆ. - Dobio je idžazet u medresi sultana Bajazita u Istanbulu. Dugo je bio imam u Gornjoj mahalskoj džamiji i imao je lijep glas.

Hafiz h. MEHMED AGIĆ. - Bio je poznat po načinu odijevanja, odnosno oblačio se po uzoru na istanbilsku ulemu. Njegov školski kolega je spomenuti hfz. Mahmud.

Hafiz HAMDİJA ISAKAGIĆ. - Upamćen je kao dobar karija, a bio je poznat i po melodičnom glasu.

Hafiz SALIH ABDIHODŽIĆ. - Bio je dobar (kavvi) hafiz. Za njega kažu da je i po više džuzeva učio bez greške.

Hafiz IBRAHIM MUFTIĆ. - Dugo godina je bio mujezin Gornje mahalske džamije, a naslijedio je u ovoj dužnosti ranijeg mujezina Muharema Alića.

HFZ. AHMED HALEPOVIĆ. - Bio je mujezin Donje mahalske džamije u Derventi u kojoj je vršio mujezinsku dužnost neprekidno preko 60 godina. Bio je jedno vrijeme i muallim u mektebu ibtida'iji. Zamjenjivao je imama u njegovom odsustvu i zatvarao se u itikaf u toku ramazana učeći mukabelu. Hifz je učio pred Mesud-ef. Džanhodžićem i Salih-ef. Tarabarom, imamom navedene džamije. Salih-ef. je bio 20 godina imam u spomenutoj džamiji, a naslijedio ga je kao imam njegov sin Muhammed-ef. obavljajući imamsku dužnost u istoj džamiji 40 godina. Hfz. Ahmed preselio je na Ahiret 2. januara 1970. u Derventi gdje je i ukopan

Među derventskim hafizima spominju se i sljedeća imena: hfz. Husein Tirić, hfz. N. Lemešević, hfz. Ahmed Lemešević, hfz. S. Čakarević, hfz. Mustafa Ganić-Porobić, hfz. Hasan Berbić, hfz. Alija Kotorić, hfz. Salih Tabaković, hfz. Ahmed Bašić, hfz. M.

Kotorić, hfz. Ahmed Grbić, hfz. Ibrahim Kotorić i hfz. h. Ahmed Hadžiahmetović⁴¹⁹.

HAFIZ DŽEVAD HRVAČIĆ

Hafiz Dževad je rođen 1. marta 1969. godine u Vlasinju kod Mrkonjić-Grada od oca Hajre i majke Fatime. Završio je GH medresu 1988., i kao odličan učenik oslobođen je polaganja mature. Nakon toga je kraće vrijeme obavljao imamsku dužnost, a onda je otišao u Jordan i završio Šeriatski fakultet u Amanu. Trenutno je student postdiplomskog studija na Katedri hadisa na FIN-u. Što se posla i karijere tiče, hfz. Dževad je bio imam u Trnovima kod Velike Kladuše, zatim profesor kira'eta u Cazinskoj medresi u šk. 1996./97.dod. Tada prelazi u Gazi Husrev-begovu medresu u Sarajevo gdje i danas predaje Hadis i Fikh, a ranije je predavao i Imamet. Uz to je tri godine bio imam u džamiji «Kralj Fahd» u Sarajevu. Objavio je nekoliko članaka u Preporodu, preveo sa arapskog „Hutbe“ od dr. Jusufa Karadavija, preveo Sunen od Nesa'ije u 2 toma, obavlja redakturu prijevoda Ihja'a (do sada izašle 4 knjige), Et-Tergib vet-Terhib, Šejtanove zamke, Zbirka Vjerovjesnikovih dova i zikrova i td. Hafiz Dževad je završio hifz kada je imao 19 godina. Njegov muhaffiz je bio hfz. Mahmut Traljić. Hafiska dova je proučena u Begovoj džamiji, poslije ikindije-namaza, 10.12.1988. Ašereta je učilo osam hafiza, dovu je proučio muhaffiz, a prisutnima se obratio i diplomu uručio Senahid-ef. Bistrić, direktor GHM i tadašnji predsjednik Mešihata. Hrvčić je do sada izveo osam hafiza, a bio je član Komisije za hifz 1998-99.⁴²⁰

⁴¹⁹ *Glasnik*, 1970, br. 9-10, str. 536-537.

⁴²⁰ *Preporod*, 1989., Hasan Hilić, *Džamije Velike Kladuše*, Bihać, 2000, str. 75.)

Dr. Hfz. Fadil Fazlić, Docent

THE HAFIZES OF BANJA LUKA REGION

Summary

This work is about the 40 hafizes (memorizers of whole Qur'an) from Banja Luka region. They were surely more of them, and that fact obligates us to further investigation, not only in the mentioned regions, but the other areas of Bosnia and Herzegovina as well. The hafizes of Banja Luka region deserve special respect and estimation. The most significant personality of this region was hajji hfz. Ibrahim ef. Maglajlić, not only because he was reisu-l-ulama (grand mufti) but because many Krajina hafizes of that time had been awarded the title by him and because of the fact that he was their professor at Fejzija Madrasa in Banja Luka. In addition to that, hajji hfz. Ibrahim was mentor to a few qurra' hafizes and in this way renewed the tradition of studies of qira'at in our regions. Besides all other obligations, he had strength to do some political work, what resulted in foundation of a political party under the name "Yugoslav Moslem organization". Nevertheless, he had the most success as hafiz and professor, teaching young generations and continued tradition of learning hifz acting as muhafiz. His students had later become madrasa professors, imams, khatibs, muallims etc. They all were attaining good results in the times of great difficulties and temptations.

Hfz. Fadil FAZLIĆ, Hafizi banjalučke regije

Mr. Ahmet Alibašić

DRUŠTVENI KAPITAL I ODRŽIVI RAZVOJ

Društveni kapital je relativno nov koncept u društvenim naukama kojim se izražava sposobnost pripadnika jedne zajednice ili grupe da kolektivno djeluju radi ostvarenja svojih zajedničkih ciljeva. Povjerenje i aktivan angažman u različitim oblicima udruživanja smatraju se najvažnijim elementima društvenoga kapitala. Sve je više istraživanja koja pokazuju da su različiti oblici društvenoga kapitala nužni za ekonomski, politički i društveni razvoj društava, odnosno da nepovjerenje i pasivnost imaju visoku ekonomsku, političku i društvenu cijenu. Kao jedan oblik kolektivne samopomoći, društveni kapital je posebno važan za nerazvijene i siromašne zajednice. Ovaj rad ima za cilj sumarno predstaviti nalaze dosadašnjih istraživanja u ovoj oblasti te ukazati na neke prilike koje se otvaraju pred Islamskom zajednicom kao vjerovatno najvećim baštinikom društvenoga kapitala u Bosni i Hercegovini.

Bosna i Hercegovina je već duže vremena pretjerano ispolitizirano društvo. Javni život ove zemlje nerijetko se svodi isključivo na profesionalnu 'visoku' politiku od koje se očekuju odgovori na sve probleme bosanskohercegovačkog društva. U posljednje vrijeme posebno su popularne političke reforme svake vrste koje bi, kako se tvrdi, ovu zemlju trebale uvesti u neku sretniju fazu razvoja. Po svojoj naravi te reforme su nametnute; nameću ih strani subjekti domaćim političarima a onda ih oni nameću građanima koji su, što svojom, što tuđom krivicom, gotovo u cjelosti isključeni iz procesa. Bosna i Hercegovina zapravo, kada je njena budućnost u pitanju, liči na igralište sa desetak igrača na terenu koji igraju neku čudnu

igru od čijeg ishoda dobrim dijelom zavisi budućnost ovog društva dok oko četiri miliona ljudi pasivno i bespomoćno posmatra šta se dešava, potpuno uvjereni da ih se ništa ne pita i da nikako ne mogu utjecati ni na ishod utakmice, ni na svoju sudbinu uopće. Po našem mišljenju, to je jedan od najvećih problema ovog društva. Takav defetistički stav, iako razumljiv, nije ni opravdan ni prihvatljiv. U ovom radu cilj nam je ukratko predstaviti rezultate najnovijih istraživanja o temi društvenoga kapitala, prema kojima građani nisu tako nebitni i bespomoćni kako se njima samima čini. O ovom konceptu kod nas je malo govoreno,⁴²¹ a s obzirom na opće stanje anemije i depresije u našem društvu, smatrali smo važnim osvrnuti se na njega makar i na ovako sumaran način. No prije nego prijedemo na samu temu, smatramo prikladnim pojasniti zašto mislimo da je pasivan odnos većine Bosanaca razumljiv.

Naučena bespomoćnost

Generacije koje su živjele na Balkanu u posljednjih devedeset godina naučile su da je trud često uzalud. Mnogi naši roditelji su po tri puta pravili dom za svoga kratkog života, dok je u sretnijim društvima normalno da tek svaka treća generacija pravi kuću iz temelja. Bespomoćnost našeg čovjeka je naučena! On ju je stekao u nekim teškim vremenima koja su uglavnom iza nas, ali su njegov um i svijest zarobljeni u tim tegobnim vremenima. Jedan eksperiment iz psihologije će olakšati razumijevanje takve pozicije i stava.

Psiholozi su izveli eksperiment s psima zatvorenim u kafeze u koje su proveli struju. U jednom kafezu je bio prekiđač kojim je pas mogao isključiti struju dok u drugom kafezu takvog prekiđača nije bilo. Kad su naučnici prvi put pustili strujni šok psima, oni su

⁴²¹ Jedan od rijetkih napisa u bosanskoj javnosti o ovoj temi je novinski članak Miroslava Živanovića, «Socijalni kapital u Bosni i Hercegovini: Preduslov za izgradnju demokratske države», *Nezavisne novine*, 23.6.2005., <http://www.nezavisne.com/dnevne/stav/st06232005-03.php>, posjećeno 16.1.2006.

počeli skakati po kafezu i tražiti izlaz. Nakon nekoliko pokušaja, jedan pas je naučio da, kad stane na prekidač, šok prestaje. Kasnije bi vrlo brzo nakon puštanja struje skakao na taj prekidač i isključivao struju i sebi i onom drugom psu tako da su podjednako dugo bili izloženi naponu. Drugi pas sebi nije mogao pomoći jer u njegovom kafezu nije bilo prekidača. Skakao on ili sjedio bespomoćno u ćošku, struja se uključivala i isključivala kad su drugi odlučivali. Nakon ponovljenih eksperimenata, naučnici su uočili dvije za nas važne stvari. Prvo, psi koji su bili u kafezu bez prekidača, dakle oni koji sebi nisu mogli pomoći, mnogo kraće su živjeli jer su češće obolijevali od različitih vrsta karcinoma. Drugo, i još važnije, kad bi uzeli pse iz kafeza bez prekidača i stavili ih u kafez sa prekidačem, ti psi su, i dalje trpeći, frustrirani sjedili u ćošku kafeza kada bi struja bila uključena i čekali da neko drugi nešto poduzme. Neki nisu ništa poduzimali ni kad su im znanstvenici pokazali šta trebaju učiniti da izbjegnu šok. Oni su naučili da sebi ne mogu pomoći. Nisu uočili da se situacija znatno izmijenila!⁴²² Tako je i sa većinom Bosanaca.

Oni su naučili da su o njihovim sudbinama odlučivali drugi i da je, manje-više, svejedno - šta oni činili. Decenijama je taj prekidač bio u Beču, pa onda sedamdeset godina u Beogradu i, povremeno, u Zagrebu. Danas, međutim, više nije tako. Bosna se možda ne može porediti sa kafezom sa jednim prekidačem koji je u rukama njenih jedinstvenih građana, ali se može reći da u njoj imaju najmanje tri-četiri prekidača od kojih je jedan u našim rukama kojima mi možemo makar ublažiti onaj udar koga nam drugi prouzrokuju.

Drugi razlog pasivnog odnosa Bosanaca jeste socijalistička prošlost u kojoj se država 'brinula' za sve. Sada kada više država nije - niti želi biti - jedini agent razvoja, ranije stečene navike

⁴²² Slični eksperimenti izvođeni su i sa miševima. Mi smo ovdje ukratko prikazali najvažnije nalaze. Za više detalja: Rita L. Atkinson et al., *Hilgard's Introduction to Psychology* (Fort Worth, Harcourt Brace College Publishers, 1996, 12. izdanje), 484-85, 491-92.

pasivnog oslanjanja na državu predstavljaju kočnicu razvoja. A sada se vratimo našoj glavnoj temi.

Društveni kapital: definicije

Društveni znanstvenici su gotovo jedinstveni u ocjeni da su za održiv ekonomski i politički razvoj jedne zajednice potrebne različite vrste kapitala: finansijski, fizički, ljudski i društveni kapital. Finansijski kapital se da posuditi i on je rijetko kad bio jeftiniji na svjetskom tržištu, i ima ga u izobilju. Fizički kapital čine materijalna dobra kao što su zgrade, infrastruktura, mašine i sl. i može se relativno brzo izgraditi. Ljudski kapital, kojeg čine znanja, sposobnosti i vještine ljudi, je najvažniji. Nekada su 70% vrijednosti jedne kompanije činili njeni opipljivi potencijali. Danas ekonomisti govore da u prosjeku 63% vrijednosti kompanija čine njihovi neopipljivi resursi, uglavnom ljudi.⁴²³

Društveni kapital je vezivni materijal, ljepilo koje pomaže ljudima da svoje ostale: finansijske, fizičke i ljudske kapitale, stave u funkciju unaprijeđenja svog zajedničkog dobra i, kao takav, on je djelimično preduvjet razvoja. To je relativno nov naziv za nešto stariji koncept, koji je u posljednjih dvadeset godina doživio meteorski uspon zahvaljujući prije svih harvardskom profesoru Robertu D. Putnamu.⁴²⁴ S obzirom da je riječ o relativno novom konceptu, ne postoji jedna općeprihvaćena definicija, ali većina njih govori o «sposobnosti društvenih struktura i stavova koji ih

⁴²³ Baldo Hreljac, «Vrijednost i značaj intelektualnog kapitalizma» <http://www.profit.hr/clanci.php?kateg=6&id=20>, posjećeno 5.1.2006.

⁴²⁴ Za historiju i evoluciju ovog pojma u djelima Pierrea Bourdieua, Jamesa Colemana i Roberta Putnama, v.: Stephen Baron, John Field i Tom Schuller, ur., *Social Capital: Critical Perspectives* (Oxford: Oxford University press, 2000), 2-12. Ova kolekcija radova je ujedno najbolji kritički osvrt na pojam društvenog kapitala i njegovu upotrebljivost u društvenim znanostima. Za historiju pojma v.: Christiaan Grootaert i Thierry van Bastelaer, ur., *Understanding and Measuring Social Capital: A Multidisciplinary Tool for Practitioners* (Washington DC: World Bank, 2002), 2, 12.

podržavaju da povećaju efikasnost kolektivne akcije».⁴²⁵ S obzirom na relativnu novost ovoga koncepta, zadržat ćemo se nešto duže na njegovoj definiciji. Prema autorici Anirudh Krishna, «društveni kapital predstavlja sklonost ka uzajamno korisnoj kolektivnoj akciji, a proističe iz kvaliteta odnosa između ljudi u jednoj grupi ili zajednici».⁴²⁶ Društveni kapital su, drugim riječima, «one osobine društvenih organizacija kao što su mreže, norme i povjerenje, koje olakšavaju koordinaciju i saradnju zarad zajedničke koristi».⁴²⁷ U posljednje vrijeme Putnam naglašava reciprocitet umjesto povjerenja potencirajući tako interaktivnu narav povjerenja koje čini društveni kapital kao i očekivanja u vezi sa ponašanjem drugih. Pozitivna, odnosno negativna očekivanja su nerijetko proročanstva koja se sama ispunjavaju po principu začaranog kruga: naša očekivanja u vezi sa pouzdanošću/povjerljivošću drugih utječu na našu povjerljivost, što, opet, utječe na ponašanje drugih. Ili, kako kaže Alan Fox: «Povjerenje ima tendenciju da izaziva povjerenje, dok nepovjerenje ima tendenciju da izaziva nepovjerenje». Prema Putnamu, ova pouzdanost 'podmazuje društveni život' tako što promovira onu vrstu interakcije koja osnažuje norme generaliziranog reciprociteta, koji je ugaoni kamen društvenoga kapitala. Otuda se ova ili ona verzija Zlatnog pravila može naći u praktično svim zajednicama.⁴²⁸ Kako primjećuje Davorka Matić, «bez minimuma povjerenja u druge ljude i uloge koje obavljaju, naša bi se svakodnevica preobrazila u nepodnošljivo i neodrživo polje straha, neizvjesnosti i ontološke nesigurnosti» svaki puta kad odemo u restoran, kod ljekara, u šetnju itd.⁴²⁹

⁴²⁵ Grootaert i van Bastelaer, *Understanding and Measuring Social Capital*, 1.

⁴²⁶ Anirudh Krishna, *Active Social Capital: Tracing the Roots of Development and Democracy* (New York: Columbia University Press, 2002), ix.

⁴²⁷ Robert D. Putnam, «Bowling Alone: America's Declining Social Capital», *Journal of Democracy* 6: 1 (jan. 1995), 67.

⁴²⁸ Vidi Baron et al., *Social Capital*, 9, 11, 17.

⁴²⁹ Davorka Matić, «Demokracija, povjerenje i socijalna pravda», <http://www.hsd.hr/revija/pdf/3-4-2000/05-Matic.pdf>, posjećeno 16.1.2006. Matićeva razmatra i paradoks po kome demokracija istovremeno počiva na

Francis Fukuyama društveni kapital definira kao «onu komponentu ljudskoga kapitala koja omogućava članovima jednog društva da vjeruju jedni drugima i da sarađuju u formiranju novih grupa i udruženja».⁴³⁰ Grootaert i Van Bastelaer su, za potrebe kvantitativnih istraživanja društvenoga kapitala pod pokroviteljstvom Svjetske banke, definirali društveni kapital kao «institucije, odnose, stavove i vrijednosti koje upravljaju interakcijama između ljudi i doprinose ekonomskom i društvenom razvoju».⁴³¹ Društveni kapital je moguće definirati i kao «prisustvo povjerenja, normi i društvenih mreža koje omogućavaju društvenu akciju na dobrobit i pojedinaca i društva u cjelini. Zalihe socijalnoga kapitala u društvu proporcionalne su broju društvenih mreža i intenzitetu društvenih odnosa.»⁴³²

Centralna ideja društvenoga kapitala je da društvene mreže, odnosno odnosi među ljudima imaju vrijednost koja se ne ogleda samo u toplim osjećanjima već i u vrlo konkretnim koristima koje su rezultat povjerenja, uzajamnosti, razmjene informacija i saradnje povezanih sa društvenim mrežama. Teorijski precizno, glavni suvremeni promotor važnosti društvenoga kapitala, harvardski profesor Robert D. Putnam ga definira kao «kolektivnu vrijednost svih 'društvenih mreža' /koga znate?/ i sklonosti koje proističu iz tih mreža u smislu uzajamnog pomaganja /'norme uzajamnosti'/».⁴³³ Društveni kapital koristi onima koji su uvezani, 'umreženi', ali nerijetko i posmatračima. Društveni kapital pomaže u širenju informacija (o slobodnim radnim mjestima, stipendijama i sl.),

institucionaliziranom nepovjerenju i generaliziranom povjerenju.

⁴³⁰ Francis Fukuyama, «Social capital and the Global Economy» u *Foreign Affairs*, jesen 1995; F. Fukuyama, *Povjerenje: društvene vrline i stvaranje blagostanja* (Zagreb: Izvori, 2000.).

⁴³¹ Grootaert i van Bastelaer, *Understanding and Measuring Social Capital*, 2.

⁴³² Živanović, «Socijalni kapital u BiH».

⁴³³ The Saguaro Seminar. «Civic Engagement in America», www.ksg.harvard.edu/saguaro/faq.htm posjećeno 5.1.2006.

podupire uzajamno pomaganje i kolektivno djelovanje te ohrabruje proširivanje identiteta (od «Ja» ka «Mi»).

Društveni kapital se manifestira kroz povjerenje u komšije, kolege na poslu, članove zajednice, sugrađane i vlast; kroz uzajamno pomaganje i brigu; kroz udruživanje; učešće u društvenim akcijama i udruženjima, itd.⁴³⁴ Neki od primjera društvenog kapitala bi bili redovni porodični susreti, komšije koje paze na kuće jedni drugih, razne 'akcije' po našim selima i mahalama, naši džemati, sergije, izleti, neka sijela, funkcionalan sindikat, udruženje potrošača, mjesni sportski klub, organizirana mjesna zajednica ... Ova vrsta kapitala se stvara jačanjem starih i stvaranjem novih veza koje mogu biti formalne ili neformalne.

Vrste društvenoga kapitala

Društveni kapital je moguće dijeliti po različitim osnovama a ovdje ćemo navesti tek nekoliko podjela. Prema Grootaertovoj definiciji moguće je razlučiti dva elementa ili dvije forme društvenoga kapitala: strukturalni i kognitivni društveni kapital. «Strukturalni društveni kapital» su relativno objektivne i izvana primjetne društvene strukture kao što su mreže, asocijacije i institucije te pravila i procedure koje one utjelovljuju kao npr.: sportska ili razna druga građanska udruženja. «Kognitivni društveni kapital» čine subjektivniji i neopipljivi elementi kao što su generalno prihvaćeni stavovi i norme ponašanja, zajedničke

⁴³⁴ Nisu sva neprofitna i nevladina udruženja u pozitivnoj vezi sa društvenim kapitalom. Nevladin sektor u cijelosti može izabrati strategiju 'društvenoga kapitala' tj. da insistira i ulaže u interpersonalne odnose, što je, prema zagovornicima društvenoga kapitala, najbolja strategija dugoročno održivog razvoja. No kako postoje i druge strategije vođenja nevladinog i neprofitnog sektora i kako sve nevladine organizacije ne moraju nužno biti rezultat inicijative odozdo, već sa strane ili, čak, odozgo od političkih partija, društveni kapital nije nužno u direktnoj uzročno-posljedičnoj vezi sa razvojem nevladinog ili neprofitnog sektora. Dobrovoljnost i horizontalnost organizacije se navode kao dva uvjeta za prolaz na listu društvenog kapitala. Krishna, *Active Social Capital*, 4.

vrijednosti, reciprocitet i povjerenje.⁴³⁵ Iako se ove forme društvenoga kapitala međusobno podržavaju, one mogu postojati jedna bez druge. Nisu, naime, sva udruženja utjelovljenje društvenoga kapitala (kao npr. ona nametnuta od države, poput Socijalističkog saveza radnog naroda u SFRJ), niti se uvijek povjerenje izražava u vidu formalnih mreža ili udruženja, posebno u siromašnim, manje obrazovanim i razvijenim zajednicama. Anirudh Krishna primjećuje da (kognitivni) društveni kapital nije direktno primjetan jer ga ljudi nose u sebi. Različite kulture dopuštaju i promoviraju različite izraze društvenoga kapitala te otuda ponekada dolazi do zabune prilikom primjene istih kriterija u njegovome mjerenju u različitim sredinama.⁴³⁶

Po drugoj osnovi, moguće je govoriti o tri vrste društvenoga kapitala: povezujućem (*bonding*), premošćujućem (*bridging*) i spajajućem. Povezujući društveni kapital su intenzivni društveni odnosi unutar homogenih zajednica, često malih i zatvorenih (porodica, npr.), koji je važan za uzajamnu pomoć na mikro nivou. Totalitarna socijalistička država, kakvu smo iskusili u decenijama poslije Drugog svjetskog rata, dobrim dijelom je odgovorna za gubitak nekih pozitivnih tradicionalnih oblika društvenoga kapitala kao što je onaj porodični. Pored totalitarne države, tradicionalne oblike društvenoga kapitala uništavaju i modernizacija, koja je sa sobom donijela upošljavanje oba roditelja/bračna druga, privatizacija 'odmora' pod utjecajem TV-a, generalni generacijski trendovi, itd.⁴³⁷

Premošćujući društveni kapital su veze i odnosi između heterogenih grupa različitog socijalnog, ekonomskog, političkog, vjerskog i etničkog porijekla. Premošćujući društveni kapital je posebno važan u pluralnim, heterogenim društvima za osiguranje harmonije. Kao negativan primjer pomanjkanja ove vrste društve-

⁴³⁵ Grootaert i van Bastelaer, *Understanding and Measuring Social Capital*, 3.

⁴³⁶ Vidi Krishna, *Active Social Capital*, x.

⁴³⁷ Putnam, «Bowling Alone», 73-74.

noga kapitala u najreferentnijoj literaturi o ovoj temi navodi se upravo naša zemlja.⁴³⁸ Nema sumnje da su glavni krivci za ovakvo loše stanje u ovoj oblasti etnički nacionalizam i na njima nastali velikodržavni projekti. Nekada se Bosna mogla pohvaliti značajnim zalihama premošćujućeg društvenoga kapitala koji je imao različite forme u osmansko, austro-ugarsko i jugoslaveno doba.

Spajajući društveni kapital se odnosi na «djelotvoran okomit odnos između građanskog društva i države. Ova dimenzija socijalnoga kapitala manifestira se, primjera radi, u saradnji lokalnih samouprava i centralnog nivoa vlasti. Spajajući socijalni kapital osobito je važan za razvoj jer bez odnosa s formalnim institucijama, lokalne zajednice ne mogu utjecati na javne politike i programe».⁴³⁹

Zašto je društveni kapital važan?

Mnoge važne stvari koje su nam potrebne u životu ne možemo postići sami niti odmah: čist zrak, sigurnost, infrastrukturu, kvalitetno obrazovanje za našu djecu, itd. Da bismo to imali, potrebno je da sarađujemo sa drugima na duži vremenski period. Takva saradnja je, međutim, otežana, a često i nemoguća bez povjerenja. Bez povjerenja gubimo sposobnost da sarađujemo i radimo sa drugima: komšijom u selu ili gradu, kolegom na poslu, poslovnim partnerom, učiteljem, roditeljima itd. U najboljem slučaju nepovjerenje, kako kažu ekonomisti, poskupljuje transakcije, tj. cijenu pregovaranja, realizacije i nadzora.⁴⁴⁰ Jedan od načina da se stekne povjerenje jeste intenzivan civilni život i učešće u različitim oblicima udruživanja. U uvjetima intenzivnih

⁴³⁸ Robert D. Putnam i Lewis M. Feldstein, *Better Together: Restoring the American Community* (New York: Simon & Shuster Paperbacks, 2004), 279; Baron et al., *Social Capital*, 10-11.

⁴³⁹ Živanović, «Socijalni kapital u BiH».

⁴⁴⁰ Fukuyama, «Social capital».

društvenih odnosa smanjuju se i poticaji za politički i ekonomski oportunizam.

Pogledajmo ovdje par primjera društvenog neuspjeha. Mnoga sela i gradovi u sprečanskoj dolini nemaju stalnu pitku vodu u vodovodu. Mnoga su je imala ali su Srbi u toku rata njihove izvore okupirali i uzeli sebi. Tako je problem počeo. Onda su se našli dobri ljudi iz skandinavskih zemalja pa tom kraju donirali nekoliko miliona maraka da sebi dovede drugu vodu. Tamošnji političari uspjeli su te novce potrošiti, a da ništa ne naprave. Konačno, kada je došao red da sami sebi ponovo pomognu, kao što su to učinili i prvi put, obični ljudi su pokušali napraviti akciju dovođenja vode sa novog izvorišta do rezervoara. Svako domaćinstvo je trebalo dati po par stotina maraka, ali nisu uspjeli jer nisu bili složni, jer nisu vjerovali jedni drugima. Svi su počeli kopati bunareve po avlijama i tako potrošili hiljade maraka. Neki su dobili vodu ali velika većina ni danas je nema ili ima vodu lošega kvaliteta. Zašto? Zato što nisu vjerovali jedni drugima.⁴⁴¹ Zbog nepovjerenja Bosanci svakodnevno ogromne novce daju slovenačkim i austrijskim benzinskim pumpama koje će većinu zarađenog odnijeti iz Bosne umjesto svojim ljudima koji će većinu tog novca vratiti bosanskom društvu na ovaj ili onaj način. Nije moguće da nijedna domaća pumpa ne sipa kvalitetno gorivo, ali samo slovenačko i austrijsko slove kao kvalitetna. I treći primjer, kada nas je zamjena njemačke marke za euro prisilila da iznesemo zalihe novca iz latica, iznijeli smo milijarde na kojima smo do tada samo pravili gubitke jer nema ekonomije bez inflacije, a i 2,5% zekata smo trebali plaćati. A i kad smo ih bili prisiljeni staviti u opticaj, većinom smo ih povjerali stranim bankama jer svojim nismo vjerovali iako najuspješnije strane banke u Bosni vode domaći ljudi i iako ima više stranih banaka koje loše posluju i iako sjedišta tih banaka po Evropi ne daju nikakve veće garancije za naš novac od drugih domaćih banaka. Rezultat ovog našeg odnosa je da strane banke, obrćući

⁴⁴¹ Sličan primjer može se naći i u Grootaert i van Bastelaer, *Understanding and Measuring Social Capital*, 1.

svake godine uglavnom naš novac iz Bosne, odnose desetine miliona maraka. Ovdje ne govorimo o tome gdje je najbolje dati novac već samo govorimo o silnim gubicima koje pravimo zbog međusobnog nepovjerenja.

Posljednjih godina sve je više istraživanja koja podastiru pokazatelje o pozitivnom utjecaju zdravih, intenzivnih međuljudskih odnosa na ostvarenje individualnih i zajedničkih ciljeva, bilo da je riječ o ekonomskom i demokratskom razvoju ili društvenoj harmoniji. Zajednice sa višim nivoima društvenoga kapitala češće postižu bolje rezultate u obrazovanju, imaju efikasnije vladine institucije, brži ekonomski rast i manje kriminala i nasilja. Osobe koje žive u tim zajednicama imaju veće šanse da budu sretnije, zdravije i da duže žive. U bolje uvezanim zajednicama lakše je mobilizirati ljude na akciju u cilju rješavanja zajedničkih problema i zadovoljavanja kolektivnih potreba. Jasno je da je društveni kapital mnogo važniji za siromašna, nego za bogata društva koja imaju više finansijskog, fizičkog i ljudskog kapitala i bolje uređene vladine institucije jer su siromašni u većoj mjeri prepušteni sami sebi.⁴⁴² Nerijetko je, zapravo, društveni kapital, kao neka vrsta kolektivne samopomoći, jedini kapital kojem siromašni imaju pristup.⁴⁴³

Francis Fukuyama je prije deset godina zapazio da društva sa niskim zalihama društvenoga kapitala nisu pogodno tlo ni za velike korporacijske, ni za male i srednje porodične poslove. Društva sa velikim društvenim kapitalom u familiji kao Francuska, Italija, Kina, Singapur, Tajvan, Hong Kong ... uglavnom su domovina relativno malih i srednjih privatnih, često porodičnih kompanija, dok se velike korporacije moraju oslanjati na državni kapital, koji je uvijek manje efikasan ili na strana ulaganja, koja su često neprihvatljiva u sigurnosno osjetljivim i strateškim sektorima. Samo su društva sa velikim nivoom povjerenja, poput Njemačke,

⁴⁴² The Saguaro Seminar, «Civic Engagement in America».

⁴⁴³ Grooatert i van Bastelaer, *Understanding and Measuring Social Capital*, 8.

Japana i SAD, u stanju, pored malih i srednjih kompanija, imati velike svjetske korporacije kakve su: Siemens, General Motors ili Mitsubishi.⁴⁴⁴

Kako društveni kapital utječe na ekonomski razvoj

Društveni kapital potiče ekonomski razvoj, prije svega, omogućavajući transakcije između pojedinaca, domaćinstava i grupa. Taj poticaj može imati tri oblika. Prvo, učešće pojedinaca u društvenim mrežama povećava dostupnost informacija i smanjuje njihovu cijenu. Primjer tih informacija bi bile informacije o cijenama određenih proizvoda na tržištu, lokacijama novih tržišta, izvorima kredita, novim radnim mjestima, stipendijama, lijeku za neku bolest, pouzdanosti određenog trgovca ili kupca i sl. Drugo, učešće u lokalnim mrežama i uzajamno povjerenje olakšavaju jednoj grupi da donese kolektivnu odluku i realizira kolektivnu akciju. Povjerenje olakšava postizanje konsenzusa ili kompromisa kao glavnih mehanizama demokratskog donošenja odluka.⁴⁴⁵ U našim ruralnim područjima to se najčešće odnosi na pitanja vodovoda i kanalizacije, ulične rasvjete, asfaltiranja putne mreže, a u urbanim područjima na pitanja sigurnosti i zaštite od kriminala. Konačno, mreže i stavovi umanjuju oportunističko ponašanje članova jedne zajednice. Društveni pritisak i strah od isključenja iz zajednice mogu potaći pojedinca da se ponaša u skladu sa očekivanjima svoje zajednice - da se ponaša na dobrobit grupe.⁴⁴⁶

S obzirom da je riječ o relativno novom konceptu, postoje dvije oprečne tendencije u vezi s njim kod društvenih znanstvenika: jedni ga navode kao nužni i dovoljni razlog društveno-ekonomskog razvoja (kao Putnam početkom 1990-ih), dok ga drugi zapravo smatraju nusproizvodom tog razvoja (Gabriel Almond i Sidney

⁴⁴⁴ Fukuyama, «Social capital».

⁴⁴⁵ Matić, «Demokracija».

⁴⁴⁶ Grootaert i van Bastelaer, *Understanding and Measuring Social Capital*, 8-9.

Verba).⁴⁴⁷ Temeljita i sistematska istraživanja na terenu pokazuju da je istina vjerovatno negdje između. A. Krishna je, nakon dugogodišnjeg istraživanja o utjecaju društvenoga kapitala na ekonomski razvoj, društvenu harmoniju i demokratsku participaciju u 69 sela sjeverne Indije, zaključila da je zajednička akcija vjerovatnija u zajednicama sa visokim društvenim kapitalom. Međutim, društveni kapital nije dovoljan bez subjekata koji će aktivirati društveni kapital, koji je bez njihovog posredovanja mrtvi kapital, neiskorišteni potencijal. To mogu biti pojedinačni lideri, političke stranke, organizirane interesne grupe, sindikati i sl.⁴⁴⁸

Negativni utjecaj društvenog kapitala

Kao što neke forme ljudskog kapitala (znanje hemije i fizike, npr.) može biti upotrijebljeno u destruktivne svrhe (kao što su proizvodnja atomske bombe i teorizam), tako i neki oblici društvenoga kapitala mogu imati loše društvene posljedice, kako za društvo u cjelini, putem isključivanja nečlanova i njihove diskriminacije, tako i za članove mreža, u smislu gušenja slobode mišljenja i ograničavanja individualne autonomije.⁴⁴⁹ U negativne posljedice društvenoga kapitala spadaju neki oblici nepotizma, korupcije, organizovanog kriminala, etnocentričnosti itd. Da li će pojedino društvo imati koristi ili štete od socijalnoga kapitala, zavisi prvenstveno od prisutnih oblika socijalnoga kapitala, npr, povezujući naspram premošćujućeg društvenoga kapitala. Nasreću, zloupotreba ljudskog, kao i društvenoga kapitala, rjeđa je u odnosu na njihovu pozitivnu upotrebu, pa stoga i dalje u školama podučavamo fiziku i hemiju i nastojimo izgraditi društveni kapital. Uostalom, postojanje dr. Mengelea nije diskreditiralo medicinski poziv.

⁴⁴⁷ Krishna, *Active Social Capital*, 4, 17-22; Baron et al., *Social Capital*, 29.

⁴⁴⁸ Krishna, *Active Social Capital*, xi, 8-13, 24-31, 163-185. Kao što smo vidjeli, neki ove subjekte smatraju tzv. spajajućim društvenim kapitalom.

⁴⁴⁹ Baron et al., *Social Capital*, 11.

U ovom kontekstu važno je napomenuti distinkciju između partikulariziranog, interpersonalnog i generaliziranog povjerenja. Partikularizirano povjerenje je ono koje imamo prema članovima svoje porodice, prijateljima, komšijama, pripadnicima naše etničke ili vjerske zajednice, dakle prema onima koji su nama slični, i upravo ono često može biti uzrok gore spomenutih negativnih posljedica. Univerzalizirano ili generalizirano povjerenje je povjerenje spram poznatih nam i nepoznatih sugrađana, neovisno o razlikama u političkim opredjeljenjima i identitetu. Ova druga forma povjerenja je u pozitivnom odnosu sa demokracijom i društvenom harmonijom.⁴⁵⁰

Kreiranje društvenoga kapitala i država

Jedno od spornih pitanja oko društvenoga kapitala jesu i njegovi uzroci, odnosno porijeklo te, s tim u vezi, mogućnost njegovog planskoga kreiranja. Prije dvadesetak godina Putnam je izišao sa tezom da je društveni kapital relativno nepromjenljiva baština naslijeđena iz prošlosti, tj. da je historijski i kulturno determiniran. Danas su, međutim, istraživači skloniji ideji da se društveni kapital da graditi.⁴⁵¹ U tom smislu sam Putnam je dio jednog projekta 'oživljavanja građanske Amerike'. Jedan od rezultata tok projekta je i već citirana knjiga *Better Together*. Svjetska banka, pak, kreiranje društvenog kapitala je uključila kao bitni element svoje strategije smanjenja siromaštva prezentirane u *World Development Report 2000/2001* pa je u tom smislu počela podržavati direktno ulaganje u društveni kapital u zemljama Afrike, Istočne Evrope i Latinske Amerike.⁴⁵²

U vezi sa odnosom između države i društvenoga kapitala postoje primjedbe da je teorija društvenoga kapitala suptilna optužba na račun žrtava nerazvijenosti (tj. običnih građana) za

⁴⁵⁰ Matić, «Demokracija».

⁴⁵¹ Krishna, *Active Social Capital*, 19, 172-174.

⁴⁵² Grootaert van Bastelaer, *Understanding and Measuring Social Capital*, vii, 1.

razvojne propuste države. Već spominjani Robert D. Putnam je, međutim, eksplicitan da «društveni kapital nije zamjena za učinkovitu javnu politiku već preduvjet za nju i, jednim dijelom, njena posljedica. Društveni kapital, ..., djeluje kroz i sa državom i tržištem, ne umjesto njih. Pristup koji zagovara teorija društvenoga kapitala nije ni argument za kulturni determinizam ni izgovor da se krivi žrtva... Mudra politika može ohrabriti formiranje društvenoga kapitala, a sam društveni kapital osnažuje učinkovitost vladinih akcija.»⁴⁵³ Svakako, vlada može uništiti društveni kapital kao npr. totalitarna država, stavljanjem svega pod državnu kontrolu, ili kada liberalna država zatvori neki poštanski ured u udaljenom naselju u planinama samo zato što se finansijski ne isplati, ali može i potaći njegovo formiranje, npr., izuzimanjem donacija iz poreza i odgovornom vladavinom.

Društveni kapital u Bosni i Hercegovini

Kako se može očekivati, Bosna i Hercegovina još raspolaže 'zadovoljavajućim' nivoom nekih oblika društvenoga kapitala, kao što je povjerenje u porodicu. Međutim, nivo generaliziranog povjerenje je veoma nizak: «14,5% ispitanika ... imaju povjerenja u većinu ljudi u odnosu na 84,2% ispitanika koji ispoljavaju veće ili manje nepovjerenje prema ljudima».⁴⁵⁴ Erozijski društvenoga kapitala očituje se i u cinizmu građana spram članstva u građanskim udruženjima, koje mnogi smatraju korumpiranim ili povezanim sa domaćim i stranim političkim subjektima. Rijetke su asocijacije koje okupljaju članove iz svih dijelova Bosne i Hercegovine. Povjerenje građana u državne institucije je prema UNDP-ovim izvještajima «Sistem ranog upozoravanja» također

⁴⁵³ «Bowling Together», intervju sa Robertom Putnamom. www.oecdobserver.org/news/fullstory.php/aid/1215/Bowling_together.html, posjećeno 5.1.2006. Za detaljnu raspravu o načinu na koji institucije mogu potaći formiranje povjerenja vidi Matić, «Demokracija».

⁴⁵⁴ Živanović, «Socijalni kapital u BiH».

nisko, često ispod 50%. Procent povjerenja u institucije «drugog» entiteta je znatno manji. Primjetno je, međutim, da Bošnjaci gaje mnogo veće povjerenje prema predstavnicima 'međunarodne zajednice' kao i prema državnim i federalnim institucijama od Srba i Hrvata, koji imaju najmanje povjerenja u političke institucije iznad nivoa kantona.⁴⁵⁵

Islamska zajednica i društveni kapital

Iz dosad rečenog moguće je jasno nazrijeti da se putem koncepta društvenoga kapitala etika, vjera i kultura vraćaju u društvene znanosti kao neovisni, pozitivni faktori u razvoju društava. To bi saznanje trebalo samo da osnaži Islamsku zajednicu i njene službenike u njihovim naporima da zajedno sa vjernicima grade moralno društvo uspostavljeno na poštivanju roditelja, čuvanju rodbinskih veza, odnosima dobrosusjedstva, povjerenja, solidarnosti i međusobnog pomaganja. Vjerski život nudi mnoštvo prilika za kreiranje društvenoga kapitala, počevši od namaza u džematu do bajrama, npr., kada u kratkom vremenskom periodu imamo priliku obnoviti stare i stvoriti nove zalihe kapitala, koljući zajedno svoje kurbane, razmjenjujući ih, dijeleći radost sa porodicom i rodbinom, izmjenjujući zijarete i darivajući komšije – muslimane i nemuslimane.

Kao baštinik ogromnih zaliha društvenoga kapitala, Islamska zajednica bi se mogla pozicionirati kao značajan faktor u društvenoj reformi naše zajednice, a samim tim i u cjelokupnom razvoju Bosne i Hercegovine. Da li će ona prepoznati bogatstvo koje predstavljaju njeni džemati, posebno u povratničkim predjelima i tamo gdje su njeni pripadnici manjina i, osavremenjivanjem svoga djelovanja, iskoristiti taj potencijal na dobrobit svih, pokazat će godine koje dolaze. Nema sumnje da su količine društvenoga

⁴⁵⁵ Zaključci izvedeni na kvartalnim izvještajima «Sistem ranog upozoravanja u Bosni i Hercegovini» za 2000. i 2001. godinu. (Sarajevo: UNDP, 2000-2001).

kapitala pohranjene u našim džematima velike, ali, kao što smo vidjeli, za njegovo aktualiziranje potrebni su posrednici, što su u ovom slučaju imami i predsjednici džematskih odbora, odnosno mutevelije. Iz prethodne rasprave je jasno da su za iskorištavanje tog velikog potencijala potrebne određene vještine i umijeća. Ukoliko se želi da imami budu istinski lideri u svojim zajednicama, bit će potrebno ponuditi im neophodnu stručnu i obrazovnu pomoć u tom smislu. Rezultati osmišljenog nastupa i ulaganja u ovom pravcu, po svim pokazateljima, bili bi izuzetni i višestruko bi se isplatili.

Ahmet Alibašić, M.A., Senior Assistant

SOCIAL CAPITAL AND SUSTAINABLE DEVELOPMENT

Summary

The social capital is relatively new concept in social sciences that expresses the ability of the members of a community or groups to function together in order to realize their common aims. The trust and the active engagement in different forms of association are considered the most important elements of social capital. There is more and more research which shows that different forms of social capital are necessary for economic, political and social development of societies, in other words that the distrust and passiveness have high economic, political and social price. As a form of collective self-help, social capital is especially important for undeveloped and poor communities. This paper has the aim to present summarily the findings of up to date research in this field and to point out to some chances which are open to the Islamic community as probably the largest possessor of the social capital in Bosnia and Herzegovina.

JEZIK I KNJIŽEVNOST

Prof. dr. Jusuf RAMIĆ

DALIJETU-L-A'ŠA FI MEDHI-R-RESULI
(HIMNA POSVEĆENA MUHAMEDU,
'ALEJHI-S-SELAM)

Ime pjesnika je Mejmun ibn Qays. Njegov nadimak je Abu Basir, a poznat je i kao Al-A'ša zbog toga što je patio od noćnog sljepila. Ne zna se kada je rođen, ali se zna gdje i kada je umro. Umro je 629. god. po Miladu, tri godine prije Poslanikove smrti, u malom mjestu Menfuha gdje je rođen. Danas je to jedan od kvartova koji se nalazi u južnom dijelu Rijada, prijestolnice Saudijske Arabije.

Al-A'ša, po mnogima, spada u prvu kategoriju prijeislamskih pjesnika. On je i autor, prema Qurešiju i Ibn Haldunu, jedne od osam zlatnih, paganskih oda. Pjevao je, pa je otuda nazvan i arapskim cimbalistom. Obišao je skoro cijelu Arabiju i tako, pjevajući, zarađivao novac za život. Doživio je i pojavu islama, ali islam nije prihvatio. Ovu himnu posvećenu Muhammedu, alejhi-s-selam, kazao je s namjerom da pred Poslanikom u Medini, poput Ka'ba ibn Zuhejra, ozvaniči svoj prelazak u islam, međutim, smrt ga je u tome spriječila. Kasida je poslije njegove smrti ostala da živi i da se prenosi s koljena na koljeno dok konačno nije zabilježena i našla se u njegovom Divanu, zbirci poezije, koji je više puta štampan u arapskom svijetu i u Evropi.

Mejmun ibn Qays al-A'ša je pjesnik iz prijeislamskog perioda. Jedan je od predstavnika mu'allaqa. Njegova kasida:

Oprosti se od Hurejre jer se na put kreće,

Zar sad možeš reći "zbogom", nesretni čovječe?

uvrštena je, prema Qurešiju i Ibn Haldunu, kao osma, zlatna, paganska oda. Pripadnik je velikog arapskog plemena Bekr ibn

Vail, koje je obitavalo na prostorima između Eufrata na istoku i Jemame na sjeveru. Na tom prostoru živjeli su ogranci ovog velikog arapskog plemena: Šejban, Ješkur, Džušem, 'Idžl i Qays ibn Sa'leba, kome je pripadao Mejmun ibn Qays al-A'ša.

Njegovo ime je Mejmun, a nazvan je al-A'ša zbog toga što je patio od noćnog sljepila pa je otuda nosio i nadimak *Abu Basir* (slijepac). Poznat je još i kao *Sannadžetu-l-'arab* (arapski cimbalist). Mnogo je putovao Arabijskim poluotokom. Često je bio i na Danima poezije na Ukazu, nedaleko od Meke. Bio je u Jemenu, Nedždu, Hiri, Oršelimu (Jerusalimu), Hadramevtu, Nedžranu, Siriji itd., a prije nego će poginuti krenuo je i u Medinu kako bi se susreo sa Poslanikom. O susretu ovog pjesnika i Poslanika postoje mnoge predaje. Ovdje ćemo najprije izložiti te predaje, a onda se na njih osvrnuti kako bismo izdvojili autentične od onih koje to nisu.

Vijesti o dolasku pjesnika Poslaniku

1. Predaja (rivajet) koju bilježi Ibn Hišam (umro 218/833.) u djelu *al-Sira al-nebevija*: Ibn Hišam kaže: Pričao mi je Hallad ibn Qurra ibn Halid al-Sedusi i drugi iz plemena Bekr ibn Vail da je A'ša krenuo prema Mekki u namjeri da se susretne sa Poslanikom i od njega primi islam. U tu svrhu on je napisao i ovu odu, hvalospjev, Allahovome Poslaniku. Međutim, u tome su ga spriječili Qurejšiti i do ovog susreta nije došlo. Bogato su ga nagradili i vratili odakle je i došao. Naredne godine je umro u Jemami, gdje je pokopan.

2. Dvije predaje koje bilježi Muhamed ibn Habib (umro 245/859.), komentator *Divanu-l-A'ša*, kako navodi Abdulkadir al-Bagdadi u djelu *Hizanetu-l-edeb*.

Prva u kojoj stoji da je A'ša, prema predajama, kada se pojavio Poslanik, došao u Mekku i odsjeo kod Utba ibn Rebi'a. Kada je za njegov dolazak čuo Ebu Džehl, došao je sa grupom Qurejšita, postavio nekoliko pitanja o prostituciji, vinu i kocki koje

islam zabranjuje, a onda zatražio od pjesnika da mu kaže tu pjesmu od 24 stiha koju je pripremio za susret sa Poslanikom. Bilo je i drugih pitanja i odgovora. Kada su ga bogato nagradili, pjesnik je napustio Mekku i vratio se u Jemamu.

Druga predaja se veže za Ibn De'ba u kojoj stoji da je A'sa iz Jemame krenuo prema Poslaniku i da je tom prilikom kazao ovu kasidu, ali je na putu pao sa deve i tako okončao svoj ovozemni život. Predaja dalje navodi stihove u kojima A'sa kaže:

Zarekoh se: Ne žalim joj kopita ni truda,

tek da stigne do našeg Muhammeda!

Kada bi na pragu Ibn Hašima,

*kleknu da blago dobrote prima.*⁴⁵⁶

Poslanik je, kada je čuo ove stihove, rekao: *Kade en jendžu ve lemma* - Samo što se nije spasio, ali, eto, nije!

3. Dvije predaje koje bilježi Ibn Outejbe (umro 276/889.) u djelu Poezija i pjesnici (*Eš-ši'r ve-š-šu'ara*).

Prva u kojoj stoji da je A'sa bio jedan od najuglednijih prijeislamskih pjesnika i da je pri kraju svoga života doživio pojavu islama. Kada je krenuo Poslaniku u namjeri da prihvati islam, rečeno mu je da islam zabranjuje vino i prostituciju. Tada je izjavio da će u tome uživati još jednu godinu, a onda prihvatiti islam. Međutim, umro je prije toga u jednome malom mjestu nedaleko od Jemame.

Druga predaja kazuje da je A'sa, prema izjavama nekih, krenuo Poslaniku na Dan Hudejbije. Kada se susreo sa Ebu Sufjanom, rečeno mu je da je Muhammed zabranio vino, kocku i prostituciju. „Hoćeš li da te bogato nagradimo i da se vratiš?“ Pjesnik nije mogao da odbije nagradu. Vraćajući se kući, pao je sa deve i umro nedaleko od Jemame.

⁴⁵⁶ Prijevod stihova preuzet iz *Risaletu-l-gufran* od al-Me'arrija u prijevodu S. Grozdanića.

4. Predaja Isfahanija (umro 356/966.) u djelu *Kitabu-l-agani*: Isfahani kaže: Pričao mi je Habib ibn Nusajr al-Mahlebi i Ahmed ibn Abdulaziz al-Dževheri, a njima je tu vijest prenio Omer ibn Šabbe od Hišama ibn al-Qasima al-Ganevija, koji je dobro poznavao ovog pjesnika, da je rekao: „Al-A'sa je krenuo Poslaniku sa kasidom pohvalnicom čiji početak glasi:

Elem tagtemid 'ajnake lejlete ermeda
ve 'adeke ma 'ade-s-selime-l-musehheda?!

Vijest je stigla do Qurejšita. Izašli su pred njega i upitali ga kuda je naumio, a on je odgovorio da posjeti njihova druga, da mu tom prilikom kaže ovu kasidu i primi islam. Tada su ga oni obavijestili da on zabranjuje vino, kocku, prostituciju i kamatu. „Hoćeš li da te darujemo sa stotinu deva i da se vratiš“ A'sa je na to pristao i vratio se. Međutim, na putu je zbog pada sa deve umro.

5. Predaja al-Qalija, Ismaila ibnu-l-Qasima al-Bagdadija (umro 356/966.) koju prenosi Ebu Hatem od Ebu Ubejda: Tu predaju je zabilježio i al-Suhejli (umro 581/1185.) u djelu *al-Revđ al-unuf* komentarišući *Biografiju Vjerovjesnika* od Ibn Hišama. U toj predaji koju bilježi al-Qali stoji: A'sa je susreo Amira ibn Tufejla na prostoru na kome je obitavalo pleme Qays prije nego je bio krenuo. Tada ga je Amir obavijestio da Poslanik zabranjuje vino. Nakon toga, pjesnik je odustao od ove posjete.

6. Predaja al-Merzubanija (umro 384/994.) u djelu *Mu'džemu-š-šu'ara*.

U toj predaji stoji da je A'sa krenuo prema Mekki sa kasidom čiji prvi stih glasi:

Elem tegtemid 'ajnake lejlete ermeda
ve 'adeke ma 'ade-s-selime-l-musehheda?!

Na putu se susreo sa Ebu Sufjanom koji je sakupio stotinu deva od svojih suplemenika, predao ih pjesniku i vratio ga odakle je i došao. Na putu je, vraćajući se kući, padom sa deve poginuo.

7. Predaja Ebu Zejda al-Qurešija u djelu *Džemheretu eš'ari-l-Areb* u kome stoji: Ibn De'b i drugi prenose da je A'ša, uputivši se sa ovom kasidom, stradao na putu padom sa deve. Qureši navodi dva stiha u kojima pjesnik kaže:

Zarekoh se: Ne žalim joj kopita ni truda,

tek da stigne do našeg Muhameda!

Kada bi na pragu Ibn Hašima,

*kleknu da blago dobrote prima*⁴⁵⁷

i izjavu Poslanika: *Kade en jendžu ve lemma* - Samo što se nije spasio, ali, eto, nije.

8. Predaja al-Šejzerija (umro 622/1225.) u djelu *Džemheretu-l-islami zati-n-nesri ve-n-nizami*: Šejzeri, govoreći o Mejmunu ibn Qaysu, kaže da je on, kada se islam pojavio, došao u Mekku i odsjeo kod Utbea ibn Rebi'a. Kada je za njegov dolazak čuo Ebu Džehl, zajedno sa jednom grupom Qurejšita, navratio je kod Utbea i pjesniku poklonio neke darove. Nakon toga upitao ga je o namjeri njegovog dolaska. Kada je A'ša rekao da je došao Muhammedu da iz njegovih usta čuje to čemu on poziva, Ebu Džehl je sav ushićen rekao da on poziva na zabranu alkohola i prostitucije. Tada je pjesnik upitao: „A šta dozvoljava?“ Obavijestili su ga da kod njega nema ništa lijepo, a onda su zatražili da im pokaže pjesmu koju je pripremio u pohvalu Muhammeda. Na kraju su rekli da on neće biti zadovoljan ovom pjesmom. Tako se pjesnik vratio u Jemamu i nakon godinu dana umro.

⁴⁵⁷ Sulejman Grozdanić je preveo osam stihova koje navodi Al-Me'arri, dok je deveti stih u koji sumnja Al-Me'arri, ostao nepreveden u Grozdanićevom prijevodu Al-Me'arrijevog djela *Risaletu-l-gufran*. Podgledati, Poslanica o oproštenju, str. 19-20.

Pogled u sadržaj ovih predaja

Analizirajući ove predaje, Jasin Jusuf 'Ajiš⁴⁵⁸ je došao do sljedećih zaključaka:

1. Sve predaje su, bez obzira na njihova razilaženja, u nekim detaljima suglasne da nije došlo do susreta pjesnika i Poslanika, kao što su suglasne da ova kasida predstavlja pripremu pjesnika za ovaj susret izuzimajući predaje koje navodi Ibn Qutejba u kojima se ne spominje ova kasida niti bilo koji njezin stih.

2. Predaje koje govore da je taj susret trebao da se realizira u Mekki su neosnovane zbog više razloga:

Tekst kaside u kome se nedvojbeno kaže da je Poslanik u to vrijeme bio u Medini. U prvom stihu stoji:

*Šta me pitaš, kuda je krenula,
sa svojima u Jesribu susret ima!*

Zabrana konzumiranja alkoholnih pića desila se u Medini poslije Bedra i Uhuda. Sura al-Maida koja je objavljena kao jedna od posljednjih sura, prema Suhejlju, Ibn Kesiru i drugima, kazuje o tome:

*O, vjernici, vino i kocka, i kumiri i strelice za gatanje
odvratne su stvari, šejtanovo djelo, zato se toga klonite da biste
postigli što želite.*

*Šejtan želi da po moću vina, i kocke unese među vas
neprijateljstvo i mržnju i da vas od sjećanja na Allaha i od
obavljanja molitve odvрати. Pa, hoćete li se okaniti? (90, 91).*

Predaje koje govore da su Qurejšiti u Mekki plašili pjesnika islamom koji je zabranio upotrebu alkohola su neosnovane, a sa njima i izjave Ebu Džehla, jer je poznato da je Ebu Džehl poginuo na Bedru prije nego je i došlo do ove zabrane.

⁴⁵⁸ *Historija arapske književnosti*, 1/298.

Na tragu ovoga su i pitanja koja mnogi postavljaju. Kako je moguće da je A'sa zabranu alkohola izgubio iz vida kad je cijela kasida sazdana od ovih zabrana kao što su kockanje i strjelice za gatanje kao svojevrsne hazardne igre čija se zabrana nalazi u ajetu koji govori o zabrani alkohola. Na kraju, zar A'sa nije svima stavio do znanja da je obaviješten o Poslaniku i njegovu pozivu kada je rekao:

*Nebijjun jera ma la jerevne ve zikruhu
le 'amri gare fi-l-biladi ve endžeda?*

To znači da je onome kome je poznato da islam zabranjuje prostituciju, krv i strv, treba da mu je poznato da on zabranjuje i alkohol.

3. Najbliža od ovih predaja koja bi se mogla prihvatiti jeste druga predaja Muhammeda ibn Habiba, zatim predaja Abu Zejda al-Qurešija, te predaja al-Qalija. Sve one potvrđuju da je A'sa krenuo da se susretne sa Poslanikom, ali da do susreta nije došlo jer je pjesnik na putu umro (Ibn Habib i Abu Zejd al-Qureši), odnosno na prostorima na kojima je obitavalo pleme Qays (al-Qali). To znači da su predaje koje govore o njegovom susretu sa Abu Džehlom i Abu Sufjanom u Mekki i na Hudejbiji apokrifne predaje koje su imale za cilj da izvrgnu ruglu Ebu Džehla i Ebu Sufjana i njihovo susprotstavljanje islamu i Poslaniku.

Pogled u prenosioce predaja

Prenosioci ovih predaja su:

Hallad ibn Qurra ibn Halid al-Sedusi i drugi iz plemena Bekr ibn Vail u djelu Ibn Hišama.

Ibn De'b i drugi u drugoj predaji Muhameda ibn Habiba i Abu Zejda al-Qurešija: Ibn De'b i drugi prenose...

Hišam ibn al-Qasim al-Ganevi u djelu *Kitabu-l-agani*.

Abu Ubejda Mu'ammer ibn al-Musenna al-Šejbani u predaji al-Qalija.

Nepoznati prenosioci u prvoj i drugoj predaji Ibn Qutejbe.

Nepoznati prenosioci kod Marzubanija, Šejzerija i Muhameda ibn Habiba u prvoj predaji: A'ša je, prema onome što se prenosi, bio...

Ako isključimo obje predaje Ibn Qutejba, prvu predaju Muhameda ibn Habiba, predaju Marzubanija i Šejzerija koje se prenose od nepoznatih prenosilaca, onda nam ostaje da pogledamo samo predaju Hallada, Ibn De'ba, Hišama al-Ganavija i Ebu Ubejde i mišljenje kritičara hadisa i drugih znanstvenika o njima (*džerhen ve ta'dilen*).

Hallad i Ibn De'b su, prema pretežnome mišljenju biografa i književnika bili prenosioci koji se nisu ustručavali da pojedine predaje prilagođavaju i podešavaju. Ibn Hišam je odbio da prihvati jednu kasidu Al-A'še koju prenosi Hallad. Tom prilikom je rekao da tu kasidu odbacuju i mnogi znanstvenici iz oblasti arapske književnosti. Ona nije njegova nego je njemu pripisana.

Ebu al-Tajjib al-Lugavi je, za 'Isaa ibn Jezida ibn Bekra, poznatog kao Ibn De'b (umro 171/787.) rekao da je izmišljao stihove i pripisivao ih onima koji ih nisu kazali. Abu Tajjiba su u tome slijedili Jaqut el-Hamevi i Sujuti u Muzhiru

Hišam ibn al-Qasim al-Ganevi je, prema Isfahaniju, bio jako učen čovjek i dobro upućen u poeziju Al-A'še. Ibn Sellam al-Džumehi u *Tabakatima* kaže: Vidio sam ga, a bio je jedan od najuglednijih ljudi Basre, kako klanja dženazu-namaz Benu Guberu, ogranku plemena Bekr ibn Vail kome je pripadao Al-A'ša. Al-Asme'i, veliki jezikoslovac, također kaže da je on bio častan čovjek i klijent Benu Guberu, a iznad svega dobar poznavalac poezije.

Abu Ubejda (umro 210/825.) je vrlo poznata ličnost, čovjek koji je češljao arapsku prijeislamsku poeziju rastavljajući autentične stihove od onih koji to nisu.

Na osnovu svega ovoga može se sa jednom dozom sigurnosti reći da je Al-A'ša napustio Jemamu i krenuo prema Poslaniku u vremenu kada je potpisan ugovor o nenapadanju na Hudejbiji. Međutim, na putu je umro prije nego je i došlo do ovog susreta. Sve drugo što se nalazi u ovim predajama, kao npr. pokušaj Qurejšita da ga odvrate od susreta jer Muhamed zabranjuje vino, kocku i prostituciju, izmišljene su stvari, a nalaze se u predajama samo zato da bi se pojasnilo njegovo neprihvatanje islama.

Mišljenje Abdulaziza Nasira al-Mani'a u radu *Vifadetu-l-A'ša 'ala-r-Resuli ehije sahihatun* mora se, prema Jasinu Jusufu Ajišu,⁴⁵⁹ odbiti. To je pretpostavka koja nema svoga utemeljenja u predajama. Naime, Abdulaziz Nasir al-Mani smatra da je pjesnik prihvatio islam, napisao ovu himnu i krenuo prema Medini da pred Poslanikom obavi svečani čin prelaska u islam. Međutim, Poslanik je u međuvremenu umro pa je pjesnik morao da se vrati odakle je i došao.

Izvori koji bilježe ovu kasidu

Kasida se nalazi u *Divanu* Al-A'še u predaji Sa'leba (umro 291/903.), zatim u djelu *al-Sira al-Nebevija* od Ibn Hišama te u djelu *Džemheretu-l-islami* od Šejzerija u predaji Ebu 'Amra al-Šejbanija i, konačno, u djelu *Hizanetu-l-edeb* od Bagdadija preuzeta od Muhammeda ibn Habiba, komentatora *Divana* Al-A'še.

Sa'leb je, ističe Ebu Tajjib al-Lugavi, bio povjerljiv i pouzdan (*sikatun ve eminun*). Tu ocjenu prihvata i Sujuti u *Muzhiru*. Ibn Hišam je poznat po svome kritičkom nervu. On je odbio da prihvati neke stihove koje navodi Ibn Ishak, pa i jednu kasidu koja je po njemu pripisana ovom pjesniku, ali ne i ovu himnu posvećenu Poslaniku. Muhammed ibn Habib je jedan od rijetko učenih ljudi Bagdada. Vrlo je pouzdan. Od njega je preuzimao Ibn al-'Arebi, Ebu Ubejda i Ebu Sa'id al-Sukeri. Ebu 'Amr al-Šejbani je bio jedan

⁴⁵⁹ *Historija arapske književnosti*, 1/208.

od najvećih znalaca Kufe. On je, prema al-Hatibu al-Bagdadiju, čije mišljenje preuzima i Sujuti, bio veliki poznavalac jezika i poezije. Pouzdan je i u hadisu. Od njega je hadis preuzimao Ahmed ibn Hanbel.

Iz svega izloženog vidi se da su prenosioci ove kaside poštenu ljudi, pouzdani, precizni i povjerljivi.

Kasida ima 24 stiha u *Divanu* Al-A'še. Taj broj odgovara broju u *Siri* Ibn Hišama i broju u djelu *Džemheretu-l-islami* od Šejzerija. On je istovjetan i sa stihovima koji se nalaze u djelu *Hizanetu-l-edeb* od Abdulkadira al-Bagdadija koji je ovu kasidu preuzeo od Muhammeda ibn Habiba.

Osim ovih djela u kojima je u cijelosti zabilježena ova kasida, pojedini njeni dijelovi, odnosno stihovi zabilježeni su i u sljedećim klasičnim arapskim djelima:

Mu'adžemu-š-šu'arai od Marzubanija (četiri stiha), *Kitabu-l-agani* od Isfahanija (pet stihova), *Kitabu-l-Kamili* od Muberreda (tri stiha), *Risaletu-l-gufrani* od Me'arrija (devet stihova), *Mu'adžemu-l-buldani* od Jaquta al-Hamevija (šest stihova), *Meqajisu-l-luga* od Ibn Farisa (šest stihova), *Džemheretu eš'ari-l-'Areb* od Qurešija (dva stiha), *al-Hamasa al-Magribija* od Ebu-l-'Abbasa al-Džiravija (pet stihova). *Muhassas* od Ibn Džinnija (jedan stih), *al-Kitab* od Sibevejha (jedan stih), *Lisanu-l-Areb* od Ibn Menzura (osam stihova), zatim u djelima iz oblasti arapske gramatike, filologije itd.

Niko od gore navedenih autora ne sumnja u autentičnost ove kaside niti u neki njen stih osim Me'arrija koji u djelu *Risaletu-l-gufrani* za stih: *Nebijjun jera ma la jerevne...* (Vjerovjesnik vidi ono što oni ne vide...) kaže: „Ako je tačno da je ovaj stih kazao Al-A'ša (*Iza sahha haze-l-bejt li-l-A'ša*)“. Međutim, i pored toga, Me'arri je u gore navedenom djelu iz ove kaside, himne posvećene Poslaniku, donio devet, po njemu, autentičnih stihova.

Svi ovi stihovi koje al-Me'arri navodi kao autentične stihove i mnogi drugi iz ove kaside su, prema Taha Husejnu,⁴⁶⁰ Fuadu Eframu al-Bustaniju, Ševqi Dajfu⁴⁶¹ i dr., lažno pripisani ovom pjesniku.

Ševqi Dajf smatra da je ova himna, prije svega, lažna u odnosu na njen sadržaj. A'ša je u kasidu ugradio mnoge kur'anske ajete, a da nije slušao niti je čitao Kur'an. Međutim, on zaboravlja da je A'ša dvadeset i više godina živio u vremenu islama, a sama pjesma je pripremljena za susret sa Poslanikom. Otuda nije nikakvo čudo što su se neka značenja kur'anskih ajeta našla u ovoj kasidi. Ovdje na kraju ovog rada donosimo originalni tekst kaside i njen prijevod na bosanski jezik:

ORIGINALNI TEKST KASIDE

a a

a a

a

a

a

⁴⁶⁰ Taha Husejn, *Fi-l-edeb al-džahilijj*, str. 238-239.

⁴⁶¹ Ševqi Dajf, *El-Asr el-džahilijj*, str. 340-342.

a

a

PRIJEVOD KASIDE NA BOSANSKI JEZIK

- 1. Nisi li budan bdio tokom turobne snene noći
kao da te ujela zmija, pa nisi smio sklopiti oči?*
- 2. Nije li to sve radi ljubavi neke žene klete,
zbog koje zaboravljaš zamke što prijete!?*
- 3. Ali, tu je vrijeme koje remeti stvari;
šta god da ruke urade, vrijeme to pokvari.*
- 4. Sada, kad sam zreo, isto kao ni odmah nakon rođenja,
ništa ne mogu mimo Allahovog određenja.*
- 5. Sad, kad sam odrastao, za dobrima više srljam;*

zaslijepljene oči, kao i u djetinjstvu, zbunjen trljam.

*6. Devu nemilosrdno tjeram da bezglavo juri
putem za Nuhajr i Sarhad na kojem su grebeni suri.*

*7. Ako neko pita što deva u pravcu Jesriba juri,
nek' zna da jahača nosi da prisustvuje šuri.*

*8. Ako se neko pita šta će dalje biti,
Gospodaru, molim Ti se, nek' Tvoja milost pjesnika štiti.*

*9. Jašući na devinim sapima, vidim svoj mir i spas;
dok ona korake pruža, ne čuje se nikakav drugi glas.*

*10. Kad umorna zastane pri konačnom dolasku,
zateče dvije zvijezde, jednu u izlasku, drugu pri zalasku.*

*11. Dobro se vidi da joj je jako žao, da sebi utjehu ište,
kao da joj je plamena strijela pogodila vezište.*

*12. Ne misleći o umoru, sad devu tjeram bez obzira i reda;
važno je samo da stignem do Muhammeda.*

*13. Čeznem da stignem do Ibn Hašimovog praga,
da stanem i slušam riječ koja mi je toliko draga.*

*14. Vjerovjesnik vidi nešto što drugi vidjeti ne mogu;
ono što on nudi, osvaja Nedžd i drugu zemlju mnogu.*

*15. On uvijek sadaku daje, svakog dana i jutro;
ako je danas dao, ne znači da neće dati i sutra.*

*16. Ti kao da nisi čuo Muhammedovo pozivanje,
da se vjere u Jednog Boga donese očitovanje?!*

*17. Ako s ovog svijeta odeš bez blagodat i vjere,
na onom svijetu će ti sve biti ispod mjere.*

18. Kajat ćeš se ako ti Vjerovjesnik ne bude ulijevao nadu;

bit ćeš plijen svakome ko ti postavi zasjedu.

*19. Nipošto ne jedi zabranjena jela i strv;
s mjesta gdje je strijela ubola, nipošto ne pij krv!*

*20. Nepokretnim i nemoćnim kipovima se ne približavaj,
osim Allaha ništa i nikoga ne obožavaj!*

*21. S bližnjom rodbinom veze nipošto ne prekidaj;
onima kojima si dužan dati, nikad ne zakidaj!*

*22. Često spominji Gospodara svog, uvečer i na početku
dana!*

Ne slavi šejtana, već slavi Allaha, Moćnog Velikana!

*23. Nek' ti komšinica bude svetinja zabranjena
sve dok ti ona ne postane zakonita žena.*

*24. Slijepcu ili sakatome nikad se ne narugaj;
bogatstvo od smrti nikoga ne štiti, to dobro znaj!*

Prof. Dr. Jusuf Ramić

DALIJETU-L-ASHA FI MEDHI-R-RESULI
THE HYMN DEDICATED TO MUHAMMAD, p.b.u.h.

Summary

The name of the poet is Maymun ibn Qays. His nick name is Abu Basir and he is known as well as Al-A'sha because he suffered of night blindness. His date of birth is unknown but it is recorded that he died in 629, AD, three years before our Prophet's death in a small place Menfuha where he was born. Today, it is one of south areas in the south part of Riyadh, the capital of Saudi Arabia.

According to many experts Al-A'sha belongs to the first category of pre-Islamic poets. Qurashi and Ibn Khaldun believe that he is the author of one of eight golden pagan odes. He sang and because of that he was named Arabic cymbalist. He travelled almost entire Arabia earning his living by singing songs.

He experienced the appearance of Islam, but he did not accept it. This ode dedicated to Muhammad, p.b.u.h. he wrote with the intention to recite it in front of the Messenger in Medina, as Kab ibn Zuhayr did, and to legalise his conversion to Islam, but his death prevented him from doing that. The ode, after his death, continued to be recited and transferred from generation to generation until it was recorded in his *Divan*, a collection of poetry, which many times has been published in the Arabic world and Europe.

Jusuf RAMIĆ, Dalijetu-l-A'ša fi medhi-r-Resul...

Doc. dr. Mehmed KICO

NEDŽIB MAHFUZ I ODBRANA KNJIŽEVNOG JEZIKA

Nedžib Mahfuz, dobitnik Nobelove nagrade za književnost 1988. godine, prema nepodijeljenim ocjenama književne kritike, arabista širom svijeta i stavu čitalaca, najbolji je savremeni arapski pisac. On je neosporni rodonačelnik romana u sklopu arapske književne tradicije. Nemjerljiv je njegov doprinos u borbi za afirmisanje arapskoga književnog jezika. Budući da je rijedak pisac koji u djelu apsolutno nije koristio narodni jezik, njegova uloga u afirmisanju arapskoga književnog jezika jednaka je ulozi najistaknutijih arapskih jezikoslovaca na tom poprištu.

Uvod

Savremeni egipatski književnik Nedžib Mahfuz (rođen 1911. godine), dobitnik Nobelove nagrade za književnost 1988. godine, s impresivnim opusom sačinjenim od trideset i šest romana, šesnaest zbirki novela, dvije zbirke crtica i tridesetak filmskih scenarija, ima ugled najplodnijega arapskog pisca. Ne samo prema nepodijeljenim ocjenama arabista širom Svijeta, već i prema stavovima čitalaca koji su još mjerodavniji, Mahfuz je najbolji savremeni pisac koji piše na arapskome jeziku.

Budući da piše jezikom koji najširem krugu čitalaca u Svijetu nije blizak, kao ni kultura koju Nedžib Mahfuz predstavlja, da u djelu portretira egipatsku i arapsku kulturnu stvarnost te da, izlažući sadržinu misli, osjećanja i stremljenja svojih sugrađana

izlaže savremenu duhovnu i društvenu povijest svoje zemlje, njemu pripadaju nesumnjivo velike zasluge što čitaoci širom Svijeta mogu imati pouzdane uvide u život savremenog Egipta i arapskoga svijeta.

Pošto je stvarana na jeziku neobičnom baštinicima jezika na kojima su pisali velikani nacionalnih književnosti u evropskim zemljama, poetika i kritičarska tradicija arapske književnosti izgradile su vlastite kriterije koji udovoljavaju vlastitome esteskom ukusu i specifičnim predstavama o umjetničkoj formi. Međutim, uprkos tome, sve što iz te književnosti u posljednje vrijeme dođe do čitalaca nearapa, bude dobro prihvaćeno zato što sadrži potvrđene vrijednosti kojima je opravdano posvetiti veću pažnju. O tome posebno uvjerljivo govori primjer Nedžiba Mahfuzi koji, gledano iz ugla čitalaca nearapa, izlaže uvjerljivu sliku i refleksije na egipatsko društvo, revoluciju i progres, iscrtavajući tipično egipatske likove različitoga socijalnog porijekla i aktere suprotstavljenih političkih stavova. Osjetljiva pitanja, kao što su pad političke moći, paktovi i moralna odgovornost, teme su koje sežu visoko iznad vladajućeg razumijevanja literarnih sloboda, a istovjetne su temama kakve se analiziraju i u djelima elitne moderne svjetske književnosti.⁴⁶²

Ako se kao ispravno prihvati uvriježeno shvatanje da pojedinačne književnosti svoju zrelost mogu potvrditi tek autentičnom vrijednošću objavljenih romana, slobodno se može reći da savremena arapska književnost svoju zrelost istinski potvrđuje tek djelom Nedžiba Mahfuzi. Iako bi se mogla navesti i druga poštovanja dostojna imena koja bi neobaviještenima jasno pokazala da se na arapskome jeziku njeguje književnost koja ima šta pokazati savremenom Svijetu, Nedžib Mahfuz je, nesumnjivo, najistaknutiji savremeni predstavnik te književnosti, prvenstveno

⁴⁶² Roger Allen, *Introduction for Autumn qyail* (engl. prijevod romana *Al-Sam wa al- ħar ħ*), By The American University in Cairo, Fourth printing, 1989., p. 10.

po tome što je rodonačelnik romana u njenim okvirima.

Međutim, unatoč svemu istaknutom, kad je dobio Nobelovu nagradu za književnost, Nedžib Mahfuz je izvan uskoga kruga arabista kod nas bio sasvim nepoznat. Kako se ovdašnja kulturna javnost ponijela prema njegovom djelu, uvjerljivo govori činjenica da su prvi prijevodi njegovih romana na Balkanu bili izvršeni posredstvom prijevoda na evropske jezike.⁴⁶³

Vijest o egipatskom književniku nobelovcu bila je praćena s nekoliko članaka arabista o piscu i djelu, pa i književnih večeri. Do izražaja u tim prigodama su došle nedoumice oko pisanja i izgovaranja ličnog imena laureata. U prijevodima, jednako kao i u izgovoru, pojavilo se nekoliko različitih imena (Nagib, Negib, Nejib, Nadžib i Nedžib) što je, naravno, uvjeravalo u neopravdanu zatečenost i neobaviještenost ovdašnje kulturne javnosti, više nego što je u pitanje dovodilo umjetnički prestiž laureata.

Iako smo mi tu zanimljivu pojavu isticali u predgovoru svojim prijevodima nekih Mahfuzovih romana na bosanski jezik, ponovit ćemo tvrdnju da proistekle neusaglašenosti svoja ishodišta imaju u nedoumicama oko egipatskoga kolokvijalnog govora ili književnoga jezika, kao bazi izgovaranja, te u neujednačenom transkribovanju piščevoga ličnog imena.

Budući da se s razlogom nadamo da smo mi Mahfuzovo djelo

⁴⁶³ U vezi s tim, zgodno je primijetiti da su dva najranija prijevoda, koji su se pojavili u Beogradu i Zagrebu. *Razgovore na Nilu* Andrija Grosberger je preveo s njemačkog (Književne novine, Beograd, 1989) a *Tijesni sokak* Ana Katušić - Balen s engleskog jezika (Mladost, Zagreb, 1989), pri čemu se lahko da pretpostaviti da je sumnjičavim izdavačima, za koji su se rukovodili komercijalnim očekivanjima, bio potreban i dokaz da na svjetskim jezicima već ima prijevoda djela Nedžiba Mahfuza. Nakon spomenutih prijevoda u susjednim sredinama, u Bosni i Hercegovini je, na bazi arapskog izvornika, Halil Bjelak preveo roman *Karnak* (Univerzal, Tuzla, 1989), a Sulejman Grozdanić, roman *Put između dva dvorca* (Svjetlost, Sarajevo, 1990), priloživši prijevodu veoma bogat pogovor.

uspjeli dosta uvjerljivo predstaviti sa šet objavljenih romana i monografijom posvećenom piscu i djelu, koja uskoro treba izići iz štampe, u ovom kratkom zahvatu nećemo govoriti o umjetničkim dometima i univerzalnim porukama Mahfuzovog štiva, već ćemo nastojati osvijetliti njegovu borbu za afirmisanje arapskoga književnog jezika u čiju odbranu se na najdosljedniji način, ne samo književnim djelom već i svojim ukupnim javnim djelovanjem, stavio u vrijeme kad su drugi pisci bili prigrlili narodni govor, što, prema našem dubokom uvjerenju, kao rijetka pojava u savremenoj arapskoj književnosti, zavrijeđuje pažnju jezikoslovaca koliko i književnih kritičara.

Složene jezičke prilike

Pošto se na stanje u jeziku neposredno odražavaju kulturne prilike svojstvene njegovim baštinicima, neizbježan u slučaju razvoja arapskoga jezika i literature na njemu nakon isteka "zlatnog perioda", bio je višestoljetni prekid koji je savremenom dobu u naslijeđe ostavio veoma zamućenu situaciju. U sadašnjim jezičkim (ne)prilikama na arapskome govornom području uvjerljivo se odražavaju posljedice odnosa prema jeziku koji je prevlast imao tokom razdoblja kulturnog preporoda, čiji nosioci su jezik bili prepoznali kao vezivno tkivo nacionalnog bića, zbog čega su ga stavili u žižu interesovanja i shvatili ga kao posebno značajno kulturnohistorijsko pitanje oko kojeg su intelektualci u Egiptu među sobom vodili pravi "jezički rat".

Jedna od naizgled zamamnih popoja u to vrijeme bilo je pozivanje da se na mjestu arapskoga književnog jezika koristi egipatski dijalekat. Po shvatanjima i tvrdnjama zagovornika, egipatski dijalekat je živi jezik koji izražava Egipćane u svim situacijama i životnoj praksi. U tome ih je potpomogao znatan broj orijentalista koji su tada živjeli u Egiptu. Među orijentalistima je bilo i onih koji su tvrdili da je učenje književnoga jezika gubljenje

vremena, da se svakim danom sve jasnije potvrđuje odumiranje književnoga arapskog jezika kakvo se dogodilo i latinskom jeziku.

Isti akteri su tvrdili da Egipćani, ukoliko budu sistematski njegovali govorni jezik, mogu biti sigurni da će im svanuti nova zora, da će se prosvijećeni slojevi osloboditi praznovjernog naslijeđa pod kojim se povijaju hiljadama godina, a seljaci će se osloboditi gatanja kojem slijepo vjeruju. Nova zora će svanuti posredstvom škola koje će obasjati seoske kuće i kolibe, a Egipat će postati jedna od najbogatijih poljoprivrednih zemalja u svijetu. "Engleska je - ohrabivali su akteri pozivanja - zauvijek ostavila akademski latinski, a prešla na svoj nacionalni jezik s kojim je postala osnažena nakon obamrlosti, da bi na stranicama povijesti svog preporoda upisala imena brojnih velikana umjetnosti, što zainteresovane ne spriječava da izučavaju taj klasični jezik." Tvrdilo se da će se Egipat osloboditi arapskoga akademskog, a koristit će svoj narodni jezik i podići će se kao što se podigne čovjek oporavljen nakon bolesti. Obnovit će svoju mladost koju je svijet znao. U svome novom usponu će koristiti naprednu misao i uzeti svoj puni udio u svjetskoj umnoj raspodjeli, a to neće smetati zainteresovanima za klasični jezik da ga izučavaju, ali Egiptu će ukazati mogućnost da u radu i trgovini zauzme svoje mjesto među naprednim svjetskim zajednicama.⁴⁶⁴

Veliki broj egipatskih pisaca odazvao se pozivu u oslobođanju od književnoga arapskog jezika tako što su prilikom pisanja koristili dijalekat, smatrajući to uvjerljivom manifestacijom vlastitog preobražaja i slobodarskog uspona. Međutim, taj stav je značio težnju za razvojem Egipta u sklopu lokalnih okvira i stremljenja, daleko od bilo kakvog povezivanja s ostalim arapskim zemljama. U tu ideju su se polagala takva očekivanja da su u nju bili povjerovali i neki istaknutiji egipatski učenjaci poput Husayna

⁴⁶⁴ Ra \a al-Naqq ā, Na \b Ma ħ uz Markaz Al-Ahr an li al-tar \ama wa al-našr, Al-Q āira, pp. 177-178.

Fawzija, koji je izjavljivao da je arapski književni jezik Egipćanima stran.⁴⁶⁵

Tokom decenija koje su slijedile poslije razdoblja skromnoga kulturnog preporoda, nakon što je sebi mukotrpno izborilo političku samostalnost, arapsko jezičko područje je, pored preživjele *dvojezičnosti* koju su zemlje Magriba naslijedile iz vremena kolonijalne potčinjenosti,⁴⁶⁶ obilježio i poseban vid dvojnosti jer, pored *književoga jezika*, na svim njegovim dijelovima postoji i *narodni govor* koji se praktikuje u svim neslužbenim prilikama. *Dvojnost* u savremenome arapskom jeziku evropski jezikoslovci nazivaju *diglosijom*, iako isti naziv ni kod njih još nije općeprihvaćen i stabilizovan u jezikoslovnom terminosistemu.⁴⁶⁷

Jezička dvojnost nije *dvojezičnost*, već naporednost varijeteta u jeziku kojom, pored standardnoga jezika, mogu biti obuhvaćena narječja, dijalekti i žargoni,⁴⁶⁸ što govori da raslojavanje nije

⁴⁶⁵ Ibid.

⁴⁶⁶ U Maroku i Alžiru, pored preživjelog francuskog, jezičke prilike usložnjava i prisustvo berberskoga jezika.

⁴⁶⁷ *Diglosija* je grčka složenica *dis + glossa* = dva + jezika. Arapski termin za *diglosiju* je izdiw *al-yya* i *ln al-yya*, što znači *dvojnost*. Koegzistiranje jezičkih varijeteta u različitim funkcijama prvi je definisao William Marçais 1930. godine. Kasnije je ta pojava razmatrana s različitih stajališta: Charles Ferguson ju je prvi definisao sa stanovišta sociolingvistike; Joshua Fishman je ustanovio četiri moguća vida koegzistiranja različitih jezika i varijeteta, od kojih je diglosija, zajedno s bilingvizmom, karakteristična arapskom govornom području; Werner Diem je prvi potpunije obradio uzajamne odnose između književnog i govornog varijeteta u arapskome jeziku, a s prostora bivše Jugoslavije arapskom diglosijom su se bavili Srđan Janković i Darko Tanasković. Janković je obradio diglosiju u Egiptu (*Diglosija u savremenom arapskom*. Na materijalima književnog arapskog i egipatskog kolokvijalnog arapskog, Doktorska disertacija, Sarajevo 1975), a Tanasković u Tunisu (*Arapski jezik u savremenom Tunisu. Diglosija i bilingvizam*, Beograd, 1982). Uporediti: Mesud Hafizović, *Lingvističko djelo Ibrahima Enisa*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 1994., str. 20-23.

⁴⁶⁸ J. J. Gumperz, *Jezici i socijalne grupacije*, "Kultura", br. 25., Beograd, 1974., pp. 47-57.

imanentno jeziku, već društvenim prilikama. Ni u slučaju arapskoga jezika uzroci ne počivaju u "oronulosti književnoga jezika", kako su neki neosnovano tvrdili, već u nagomilanim ekonomskim, političkim i socijalnim teškoćama koje korijene vuku iz ranije povijesti, kao što su slabljenje centralne vlasti, potčinjenost drugim zajednicama, kolonizacija, a nastavljaju se kroz savremene slabosti među kojima dominiraju: odustajanje od zajedničkih političkih ciljeva, neusaglašenost među dijelovima teritorije u pogledu saznanje ponude, prodor tuđih utjecaja i klasna izdiferenciranost stanovništva.

Opravidano je posebno naglasiti da je *arapski narodni govor* (*al-luga al-'arabiyya al-'ammiyya*), za razliku od *dijalekata* (*al-lah ʔt*) kao prirodne pojave, činjenica koja se po porijeklu, strukturi i komunikacijskoj funkciji, ne može izjednačiti s dijalektom, već je paralelan varijetet koji na štetu književnoga jezika (*al-luga al-fuṣḥa*) egzistira na svakom dijelu areala. Pošto se, uprkos lišenosti gramatike, susreće i u literaturi, *narodni govor* se manifestuje kao drastičan oblik odvajanja od standardnoga jezika.

Kad se radi o kolektivnom stavu o arapskoj *jezičkoj dvojnosti*, treba posebno podvući da su se evropski i američki lingvisti njome bavili više nego Arapi zato što ona očima baštinika nije gledana kao pojava značajna u mjeri kako su je željeli kvalifikovati strani lingvisti, posljedicom i činjenice da se sociolingvistika u arapskoj jezikoslovnoj nauci još uvijek može smatrati novim istraživačkim pravcem koji se u toj tradiciji nije sasvim odomaćio. Ni u djelima istraživača koji, makar uzgredno, zahvataju ili su zahvatali sociolingvistička pitanja, kao što su najistaknutiji arapski lingvisti: Ibrahim Anis, 'Abd al-Wahid Wafi, Šawqi Dayf, Subhi al-Salih, Kamal Bišr, Mahmud Fahmi Hi ʔzi i dr., diglosiji se ne pridaje poseban značaj, što se može povezati sa svjesnom odlukom autora da ne aktualizuju pitanje koje je u vrijeme kulturnog preporoda bilo najoštrije podijelilo domaću inteligenciju dok se opredjeljivala za književni jezik ili narodni govor kao zajednički jezik budućnosti.

Za razliku od Anisa, Wafija i drugih vodećih arapskih lingvista, pridruženih većini orijentalista koji su *narodni govor* razumijevali kao subkulturnu i geolingvističku pojavu, brojni arapski istraživači nelingvisti su o njemu, na evropskim jezicima(!), iznijeli znatan broj radova.⁴⁶⁹ Kad ovo primjećujemo, ne možemo se otići utisku da većina tih radova tematizuje specifičnosti govora u Egiptu i zemaljama Magriba, što se nesumnjivo može povezati s najdublje očuvanim tragovima kolonijalizma u tim zemljama. Te radove nije teško prepoznati kao produžetak pristupa evropskih lingvista koji su *diglosiju* u repertoar uvodili upravo u vremenima kad su se ove zemlje iscrpljivale u borbi za osamostaljenje.⁴⁷⁰

Utoliko lakše je takve radove dovesti u vezu s pozivima nekih orijentalista, koji su imali aktivnu ulogu u kanalisanju

⁴⁶⁹ Navodimo radove objavljene u drugoj polovini 20. stoljeća: A. G. Abdallah, *An Instrumental Study of the Intonation of Egyptian Colloquial Arabic*, Chicago, 1960.; F. Aboul-Fadil, *Volkstümliche Texte in arabischen Bauerndialekte der ?gyptischen Provinz sarqiyya*, Münster, 1961.; H. M. Aboul-Fetouh, *A morphological Study of Egyptian Colloquial Arabic*, The Hague, 1969.; Aboul-Fetouh, *The plural Morpheme of Egyptian Arabic Nouns*, Texas, 1959.; S. M. Gamal-Eldin, *Morphophonemics of colloquial Egyptian Arabic*, Texas, 1959.; S. M. Gamal-Eldin, *A syntactic Study of Egyptian colloquial Arabic*, The Hague, 1967.; M. M. Ghaly, *Substantive Morphology of colloquial Egyptian Arabic*, Michigan, 1960.; H. M. Hanna, *The phrase structure of Egyptian colloquial Arabic*, The Hague, 1967.; S. E. Helmi Hasan, *Verb Morphology of Egyptian colloquial Arabic. Cairene dialect*, Michigan, 1960.; Salih. J. Altoma, *The Problem of diglossia in Arabic*, Cambridge, 1969. Pretežan broj su doktorske disertacije branjene polovinom 20. stoljeća u SAD-u (Uporediti: Hi *ʿalim* ..., p. 38. i dalje; G. D. Selim, *American doctoral dissertations on the Arab World 1883-1968*, Washington, 1970).

⁴⁷⁰ Navodimo neke radove objavljene do sredine 20. stoljeća: W. Marçais, *La diglossie arabe*, "L'Enseignement public", No. 97., 1930.; W. Marçais, *La langue arabe dans l'Afrique du Nord*, "L'Enseignement public", No. 105., 1931.; Wolf Leslau, *Modern Suoth Arabic Languages*, New York, 1946.; Emanuel Mattson, *Etudes phonologiques sur le dialecte arabe vulgaire de Beyrouth*, Uppsala, 1910.; D. Thebault, *Language arabe et parlers maghrebins*, "Cahiers nordafricains", No. 74., 1949.; Richard Harrel, *The phonology of colloquial Egyptian Arabic*, Washington, 1957.

arapskoga kulturnog preporoda, kad su savjetovali da se umjesto književnoga jezika koristi narodni govor, jer je "književni jezik glavni krivac za odsustvo kreativnosti kod Egipćana."⁴⁷¹ Zato i činjenica da u opredjeljivanju nisu deklarativno učestvovali najugledniji jezikoslovci, kova Anisa i Wafija, pruža utisak da su sudbinska pitanja oko jezika bila "privilegija" nelingvista koji su, opredjeljujući se, služili neznanstvenim ciljevima.

Tvrđnje da je "književni jezik krivac za odsustvo kreativnosti", bez sumnje, negira činjenica da su Egipćani tokom svoje bogate historije upravo arapski književni jezik svojom voljom odabrali, a odbijali druge jezike koji su više stotina godina u opticaju bili u njihovoj zemlji, kao što su francuski, starogrčki, engleski i turski. Izbor arapskoga kao zajedničkoga jezika prije milenij i pol potvrđuje da su Egipćani najčvršću misaonu, duhovnu i civilizacijsku vezu uspostavili upravo s tim jezikom.

Za razliku od većine vodećih lingvista i principijelnih orijentalista, pisci koji su, ogledajući se u novim književnim rodovima, oponašali uzore iz reda nearapskih pisaca, bili su mahom opredijeljeni za narodni govor, u znatnoj mjeri i zbog toga što nije teško složiti se s predviđanjem da dijalog, kao vid komunikacije među likovima literarnog djela, za arapsku književnu tradiciju neuobičajeno mnogo zastupljen u netradicijskim rodovima koji se tek uvode u vlastitu književnost, pisan na narodnom govoru može uvjerljivije nego na književnome jeziku izraziti unutrašnja raspoloženja i različita osjećanja likova.

Uopćeno gledano, kad se radi o evropskim utjecajima na arapski kulturni preporod, slobodno se može reći da nisu integralno obrađivani u sklopu ukupne kulturne povijesti, što bi mnogo jasnije pokazalo kakav su udio imali u pojedinim područjima društvenog života, već im se prilazilo s odgovarajućim povodima, a najčešće u sklopu osvrta na razvoj novih književnih rodova i književne kritike,

⁴⁷¹ J. Stetkevych, *The Modern Arabic literary language*, Lexical and Stylistic Decelopments, The University of Chikago, Chikago - London, 1970., p. 56.

u kojima su utjecaji zbilja bili plodonosni, čemu u prilog nesumnjivo govori i ukupno Mahfuzovo literarno djelo. Međutim, kad se tiče nacionalne svijesti i jezika kao elementarne pretpostavke nacionalnoga jedinstva, sada s izvjesne vremenske distance, uprkos uvriježenom stavu da Arapi bez kolonijalnih dodira s Evropom još ne bi izašli iz dekadencije, slobodno se može reći da je sve što je u vezi s jezikom potaknuto tim dodirima bilo kontraproduktivno.

Utoliko više obavezuje da se, kad se vezano za Nedžiba Mahfuz a ističe kako je u pisanju romana uzore imao u svjetskim romanopiscima klasicima, naglašava da je on, duboko svjestan kulturnog miljea kojem pripada, kulturnu i jezičku pripadnost uvijek s ponosom isticao. To je nesumnjivo dokazao upornom borbom za afirmaciju arapskoga književnog jezika, posebno uvjerljivo time što je pisao isključivo na književnome jeziku.

Kad i ne bi bilo sumnje da je arapska *jezička dvojnost* evropskoj lingvistici bila privlačno polje istraživanja, opravdano je pretpostaviti da takvi radovi nisu koristili komuniciranju s vlastitim tradicijskim vrijednostima. Osim toga, za razliku od onih koji su arapsku *jezičku dvojnost* posmatrali kao pojavu svojstvenu svim jezicima, strani jezikoslovci su je definisali kao manifestovanje "neminovnih evolutivnih procesa", ohrabrujući podražavaoce evropskog progressa u afirmisanju narodnoga jezika.

Neki zagovornici narodnoga jezika, kao što je bio publicist i književni kritičar Luis 'Avd, tvrdili su da savremeni evropski jezici nisu ništa drugo nego nacionalni dijalekti razgranati iz klasičnoga latinskog, da su italijanski, francuski, portugalski i španski jezik zapravo dijalekti jedinstvenoga latinskog jezika koji su tokom vremena prerasli u posebne i međusobno nezavisne nacionalne jezike.

Međutim, Nedžib Mahfuz je u vezi s tim imao specifičan stav u sklopu kojeg je uvažavao i specifične kulturnopovijesne okolnosti u slučaju latinskoga i arapskog jezika. Za razgranavanje latinskog

na brojne nacionalne jezike, on smatra da je to nevolja koja se desila Evropi jer, da nije bilo toga, pretežan dio Evrope bi danas govorio jednim jezikom, što bi bilo bolje i za Evropu i za Svijet. Ako je to što se desilo Evropi nesumnjivo štetno, Arapima nije potrebno da isto primjenjuju na arapski jezik, da tako u nečemu što je štetno oponašaju Evropu.

U svjetlu usporedbe s latinskim, moglo se dogoditi da se lokalni arapski dijalekti razviju u posebne lokalne jezike koji bi se razvili u autonomne državne jezike: egipatski, sirijski, irački, zaljevski, marokanski itd. Da se udovoljilo pozivima za podsticanje narodnog govora, došlo bi do raskida nacionalnog jedinstva, a politički entiteti se sada ne bi mogli ni sporazumijevati. Slično prodavaču s pijace u Iraku koji se sada jedva može sporazumjeti s prodavačem s pijace u Alžiru, ako govore lokalnim narječjima, ni inteligencija iz različitih arapskih zemalja, nakon samo nekoliko decenija, ne bi se nesmetano mogla sporazumijevati na pretpostavljenim državnim jezicima. U vezi s tim, opravdano je predvidjeti da se ni sada, vjerovatno, ne bi mogli sporazumjeti da im nije književnoga jezika koji svi razumiju kad čitaju novine, slušaju radio i gledaju televiziju.

Nedžib Mahfuz je za *jezičku dvojnost* bio uvjeren da je jedna opća pojava, svojstvena svim jezicima. Riječi koje nalaže izražavanje u posebnim prilikama, Nedžib Mahfuz je tumačio kao nešto što se razlikuje od riječi koje se koriste u svakodnevnom životu ističući da specifične situacije praktično određuju način izražavanja. Zato je on za dvojnost u jeziku smatrao da je uvjerljiv izraz dvojnosti u ličnosti pojedinca koja obično balansira između svakodnevnoga tjelesnog i posebnoga duhovnog života.

Nedžib Mahfuz smatra da se arapskom jeziku isto što i latinskom jeziku nije desilo presudno zato što je kod Arapa, kroz prosvjećivanje, nacionalna svijest jačala utoliko više što su brže potirali razliku između svakodnevnoga govora i literature pisane na književnome jeziku jednostavno zato što je sva pisana ostavština čuvana samo na književnome jeziku. Prema tome, povijesna uloga i

značaj književnoga jezika uvjerava da su spone kohezije među arapskim zemljama mnogo jače nego pobude nacionalnog jedinstva među evropskim narodima.

Različite pojave u arapskom i evropskom slučaju vezanom za jezik Nedžib Mahfuz vidi kao blagodat po jedno i nevolju po drugo društvo jer, Arapi su očuvali jedinstven jezik koji svi razumiju i na njemu se sporazumijevaju, dok su Evropljani taj jedinstveni jezik izgubili. Proučavanja i upoznavanje Evrope danas zahtijeva da se nauči niz različitih jezika, a da je Evropa sačuvala jedinstven jezik, svu Evropu bi, zajedno s nekoliko stotina miliona stanovnika, bilo moguće upoznati putem poznavanja samo jednog jezika, a to je sada nemoguće zato što se Evropljanima treba obraćati na nekoliko autonomnih jezika čiji se broj gotovo izjednačava s brojem izdiferenciranih naroda.

Mahfuz je u sklopu svoje literarne borbe za književni jezik u Egiptu, posebno imajući u vidu da akteri egipatskoga govora čine približno polovinu baštinka arapskoga jezika, vizionarski predosjećao da će književni jezik pobijediti, po tome što istinski vrijedna književnost lahko prelazi državne granice, a pisca u drugim arapskim zemljama čitaoci mogu razumjeti samo ako piše isključivo na zajedničkom književnome jeziku.

Upozorenje "odsustvom kreativnosti" ukoliko bude uporno koristio književni jezik, Nedžib Mahfuz lično je dočekao od engleskog arabista Dezmonda Stjuarta, prevodioca njegovih djela na engleski jezik koji je piščevu upornost u nekorištenju narodnog jezika ljutito komentarisao: "Mahfuzova privrženost književnome jeziku u pisanju dijaloge lišava mogućnosti da izaraze stvarnost. To je kod Mahfuza vid nesvakidašnje tvrdoglavosti koja ne može biti u funkciji prave umjetnosti."⁴⁷²

Dosljedan opredjelenju da književni jezik primjenjuje u svojim radovima, Nedžib Mahfuz je u više navrata obrazlagao

⁴⁷² *Gā i Šukr i Na lš Ma fī uz- Min al- Qam āiyya il aN ūal*, Al-Haya al-'anma li al-isti l an a, Al-Q āira, 1988., p. 65.

svoju "tvrdoglavost". U vezi s tim, u raznim prilikama je ponavljao ono što je rekao književnom kritičaru Fu'adu Dawwaru kad je književni rad markirao kao najdjelotvornije oruđe u borbi za afirmisanje književnoga jezika: "Arapski kolokvijalni jezik je jedna bolest od koje narod pati, koje će se osloboditi kad doživi uspon. Ja narodni jezik smatram nevoljom našeg društva, jednako kao što je to i siromaštvo. Narodni jezik je bolest koja uporište ima u neobrazovanosti. Ono što kod nas produbljuje i širi jaz između narodnoga i književnoga jezika, jeste slaba zastupljenost obrazovanja u arapskim zemljama. Kad obrazovanje bude široko zastupljeno, razlika će nestati ili će se drastično smanjiti. Ne da li se vidjeti utjecaj radija na jezik naroda? S radijem je narod počeo učiti književni jezik, razumijevati i prihvatati ga. Ja bih želio da se narodni jezik uzdigne, da književni jezik bolje zaživi te da se tako ta dva jezika približe. To je, po mome mišljenju, zadaća književnosti."⁴⁷³

Ishodišta Mahfuzove jezičke svijesti

Odlučan da o Egiptu piše počevši od objavljivanja prvog djela, Nedžib Mahfuz je ostajao dosljedan odluci da, pišući samo na arapskome književnom jeziku, najproduktivnije učestvuje u "jezičkom ratu" koji se u krugu intelektualaca u Egiptu vodio oko opredjeljenja za jezik jedinstven svim krajevima i svim populacijama egipatskog društva ili lokalne govore,⁴⁷⁴ jasno šaljući poruku protivnicima književnoga jezika da on nije zapreka civilizacijskom napretku, kako su ga optuživali zagovornici narodnoga govora. Otkako je počeo pisati 1928. godine, pa tokom više od sedamdeset godina, dosljedan odluci, Nedžib Mahfuz nikad nije podlegao upornim pozivima koji su sugerisali da dijaloge u romanima i novelama piše narodnim jezikom.

⁴⁷³ R. al-Naqq *š*, op. cit. p. 179.

⁴⁷⁴ R. al-Naqq *š*, p. 34.

U svome nepokolobljivom stavu, Nedžib Mahfuz je među starijim egipatskim piscima uzor mogao imati samo u Mahmudu Taymuru (1894-1973.) djelo *Šayk ġum'a* (*Šejh Džuma*, 1925.) koji je, prema preoštroj ocjeni arabista, junacima "u usta stavio jezik koji, kad bi se strogo ocjenjivao, nije njihov jezik."⁴⁷⁵ Ukupno djelo Mahmuda Taymura, pa i dijalози u njima, pisano je strogo književnim jezikom, po čemu je opus ovoga velikog stilista i borca za arapski književni jezik, pored estetske vrijednosti, pružao svesrdnu podršku popularisanju književnog jezika, što ga je s neospornim zaslugama uvelo u članstvo Akademije za arapski jezik u Kairu.

Stav Nedžiba Mahfuz, Taymurovog poštovaoca, vezan za značaj književnoga jezika, vjerovatno, korijene vuče iz vremena pohađanja srednje škole, kad je bio pod snažnim utjecajem profesora arapskog jezika, 'Aġġaġa, koji nije bio samo izvanredan profesor jezika, već i učelj patriotizma i presudan "krivac" što je učenik bio pod snažnim dojmom Ustanka od 1919. koji je iznjedrio jedan broj pravih narodnih vođa.

Godine provedene u srednjoj školi Nedžibu Mahfuzu su bile vrijeme presudnog intelektualnog formiranja. Tad je počeo spoznavati svoju odlučnost i otkrivati darovitost, mogućnosti i posebne sklonosti. Ako se ima u vidu da je u vrijeme njegovog pohađanja srednje škole dodir učenika s profesorom bio neposredan, u sklopu kojeg je profesor sve učenike znao po sklonostima, nije teško pretpostaviti da je Nedžib Mahfuz uočen po isticanju u jeziku te da ga je profesor upućivao na čitanje kako bi stekao uvide u ono šta pišu istaknuti arapski pisci.

Kasnije, tokom studija na filološkom fakultetu, veoma cijenjeni profesor filozofije, Mustafa Sadiq 'Abd al-Raziq, naučio je Nedžiba Mahfuz da uz arapski jezik voli i ukupno tradicijsko naslijeđe. Inspirisan filozofskim naučavanjem Al-Farabija koji je

⁴⁷⁵ Francesco Gabrieli, *Istorija arapske književnosti*, Svjetlost, Sarajevo, 1985., str. 282.

grčku filozofiju uspio približiti arapskome mentalitetu, profesor je studentu pomogao da susretanja kultura razumijeva na način ispunjen tolerancijom, s punim uvažavanjem netradicijskoga i ushićenjem tradicijskim naslijeđem, odbacujući svaku ekscentričnost i ekstremizam. Utjecaji profesora filozofije na Nedžiba Mahfuza se sasvim jasno pokazuju u romanima ispunjenim živahnim dijalozima iz iluminističke filozofije.

Nakon sticanja obrazovanja pred izvanrednim profesorima, uprkos vladajućoj atmosferi pozivanja na narodni jezik, vođen zdravom razboritošću i dubokom savjesnošću, Nedžib Mahfuz je počeo pisati tako što poziv nije prihvatao, već je uporno pisao na književnome jeziku, bez razlike da li se radilo o portretiranju likova, opisu događanja ili o dijalogu. Bio je svjestan da će to biti teško, ali sufijski strpljivo je ustrajavao. U vezi s tim, u jednoj prilici je rekao: "Problem s kojim sam se suočio već od prvih dana prilikom pisanja pripovjednih sastava bila je *dvojnost* govornoga i pisanog jezika. Iako se ponekad čini da jezik mojih romana liči narodnom govoru, to nije baš tako. Zapravo, ja nastojim u pisanju ujediniti razmišljanje i govor. Zato, nekad koristim riječi za koje mnogi misle da su narodne, a u suštini su književne. Meni se neodoljivo čini da jezik ima dušu. Iako ja uistinu pišem književnim jezikom, to je biće arapskog jezika s egipatskom dušom."⁴⁷⁶

Sačuvane su i druge vrijedne misli Nedžiba Mahfuza o istom problemu. Jedan od njegovih stavova je da treba pisati za cjelokupni arapski svijet, a ne samo za Egipćane, a taj stav odražava njegove pronicljive nacionalne poglede. On je uvjeren da kultura zauzima centralno mjesto u težnjama o ujedinjenju arapskih zemalja, te da je jezik najvažniji kohezivni element jedinstvene arapske kulture.

Identifikovanje zajedničkih elemenata u arapskoj kulturi s jezikom na centralnoj poziciji Nedžibu Mahfuzu je nesumnjivo pružilo veliku pomoć. Ono je njegovim književnim djelima omogu-

⁴⁷⁶ G. Šukr i op. cit. p. 65

čilo da se bez zapreka šire diljem arapskog svijeta. Da se pisac opredijelio za pisanje makar i veoma zastupljenog dijaloga na egipatskom dijalektu, uistinu ne bi do čitalaca u svim arapskim zemljama dopirao tako lahko i takvom snagom s kojom zauzima vodeću poziciju u svome vremenu.

Privrženost književnome jeziku kasnije se pokazala kao Mahfuzov najvrijedniji zagovornik kod čitalaca, ne samo diljem arapskih zemalja u kojima je razumljiv baštinicima svih dijalekata, već i čitaocima širom Svijeta, budući da je samo književni arapski jezik, sa strogim pravilima i normama, prevodiv na druge jezike.⁴⁷⁷

Opredjeljenje Odbora Švedske akademije da Nobelovu nagradu za književnost 1988. godine dodijeli rodonačelniku arapskog romana bila je procjena da njegovo djelo predstavlja neusporediva dostignuća i veličanstven lični doprinos u pisanju romana. To istodobno znači i podršku afirmaciji književnoga jezika kao i priznanje kulturi i civilizaciji koje se izražavaju arapskim jezikom.

Osuda Mahfuzovoga jezičkog čistunstva

U atmosferi većinskog opredjeljenja književnika da pišu na narodnome jeziku, vladajuća književna kritika nije mogla Mahfuzovo jezičko čistunstvo jednostavno prihvatiti. Napadi zbog insistiranja na književnome jeziku stizali su od intelektualne struje koja se može nazvati realističkom, a živo prisutna je bila prvih godina nakon Naserove revolucije zato što joj je pogodovala politička klima. Svojestveno joj je bilo da za sve postojeće teškoće optužuje minula vremena, a moto je bio poziv u izgradnju novog društva kroz afirmisanje lokalnih vrijednosti, za šta je, po prirodi stvari, narodni jezik pogodniji od književnog. Nemajući snažnijeg uporišta svojim prigovorima, kritika se zasnivala na činjenici da Nedžib Mahfuz dijalog gradi isključivo na književnome jeziku, iako bi njegova djela, prema drugačijim predviđanjima, nesumnjivo veći

⁴⁷⁷ Ibid. p. 20.

uspjeh postigla kad bi dijalog bio pisan na narodnome jeziku. Istaknutoj zamjeri pridruživano je žaljenje što će djela "gubiti čitaoce zbog upornog pisanja dijaloga na književnome jeziku."

Neutemeljenosti preuranjene kritike većina protagonista je ubrzo ispravno shvatila. Nekad izrečenih ocjena akteri su se javno odrekli i svrstali se među poštovaoce Mahfuzovog djela, jer se, samo nekoliko godina nakon upućivanja kritike, pokazalo da su primjedbe bile apsolutno neutemeljene, budući da je Nedžib Mahfuz postigao jedinstven uspjeh u sklopu savremene arapske književnosti. Ne samo to, već Mahfuzov stav o jeziku, kao temeljni razlog iznesene kritike, potvrđuje piščevu pronicljivost i uvjerenost da dobar arapski pisac treba biti pisac svim baštinicima arapskoga jezika. Ustrajavajući u korištenju samo književnoga jezika, Nedžib Mahfuz je strpljivo dokazivao da taj jezik, ne samo da može izraziti najsuptilnija ljudska osjećanja, već je sposoban usvojiti i svu terminološku produkciju modernih naučnih kretanja.

Ni za napade na klasični jezik pod sloganom "rušenja starog i uvođenja progresivnog" posmatraču nebaštiniku nije teško prepoznati da nisu upućivani radi degradiranja jezika u mjeri koliko su bili usmjereni na baštinike i tradiciju. U napadima od strane pridruženih baštinih nije teško uočiti da su im metode bile istovjetne metodama koje su praktikovali kolonijalisti jer, kolonijalizam kao pojava nije iščezao, već je preživio pod maskom samostalnosti.⁴⁷⁸

Uprkos brojnim naslijeđenim i u novije vrijeme iskrslim problemima, književni jezik se potvrdio kao isuviše snažan da bi ga potisnuo jezik bez književnosti. U očima branilaca je uvijek bio savršen jezik i manifestacija jedinstva Arapa. Iako se njime malo govori, svi baštinih su u svakodnevnom dodiru s njim. Na njemu se obrazuju milioni baštinih i izlazi mnoštvo glasila koja čitaju pripadnici svih populacija. Zato nije opravdano upoređivati ga s

⁴⁷⁸ Uporediti: Luj Žan Kalve, *Lingvistika i kolonijalizam*, BIGZ, Beograd, 1981., str. 13-14.

latinskim jezikom, tim prije što je odolio svim izazovima koje je sobom nosila strana dominacija.⁴⁷⁹

Žučne rasprave oko opredijeljenosti vremenom su jenjale. Problem nije prevladan nametanjem književnoga jezika niti eliminisanjem narodnoga govora, već približavanjem dva varijeteta, zahvaljujući bržem razvoju društva i podizanju obrazovanja na višu razinu. Pomirenje se odvija stvaranjem standardizovanijega književnog jezika, koji se praktikuje kao jezik štampe, radija, televizije i literature. On se postepeno širi "literalizirajući govorni i ponarodnjavajući pisani jezik",⁴⁸⁰ što je, rekli bismo, svojstveno svim jezicima dok društvo prelazi u ravnopravnije oblike organizovanja.

Zbivanja u jeziku se, naravno, ne daju saodrediti političkim događanjima ma kakav značaj imala u općoj historiji, jer se tektonika u jeziku reprodukuje iz raznolikijih društvenih kretanja. Počeci nastanka narodnog govora označeni su prelaskom vlasti s arapske na druge zajednice. Pri tome treba imati na umu da književni jezik nije prestao kolonijalnim susretom s evropskim zajednicama, što se jasno vidi iz dosadašnjeg održanja klasičnoga jezika čija se forma ničim bitnim nije promijenila u odnosu na vrijeme iz prvih stoljeća islama. Prema tome, *savremeni arapski jezik* danas ispravno imenuje sve jezičke sadržaje koji se praktikuju u arapskoj jezičkoj zajednici, a to znači arapski *književni jezik*, koji u sebe uključuje klasični jezik, na jednoj strani, i sve *savremene regionalne dijalekte*, na drugoj strani.

⁴⁷⁹ S aṭ 'Al- Ḳ ṣ i Ṃwla al-fu sḥ wa al- 'aṇmiyya, "Ma 'alla Ma 'ma' al- 'ilm al- 'arab i", No. 32/II, 1975., pp. 265-266.

⁴⁸⁰ M. Hafizović, op. cit. str. 22.

Zaključak

Nedžib Mahfuz je književni rad započeo nedugo nakon Ustanka 1919. g. protiv Engleza, koji je pokrenuo talas formiranja egipatskog društva na jedan novi način, slobodnim isticanjem drevnih historijskih osobenosti, tako što je drevnosti davana prednost pred civilizacijom njegovanom na arapskome jeziku. Insistiralo se na oživljavanju egipatskog naslijeđa iz faraonskih vremena tako što bi se pretakalo na narodni jezik.

Iako je formiranje novog društva krenulo nakon ustanka protiv Engleza, kolonijalistički utjecaji su presudno utjecali na izbor načina formiranja. Način i smjer formiranja gotovo istovjetno su zagovarali orijentalisti i domaća inteligencija koja je progres vidjela samo u oponašanju kulturnih vrijednosti evropskih zajednica. Zato nije čudno što su stajališta svojstvena orijentalistima, koji su žalili za evropskom kolonijalističkom dominacijom, postala stajalište jednoga šireg pokreta u krugu domaće inteligencije i nakon pobuna izvedenih protiv Engleza.

Za tu pojavu bismo rekli da otkriva jednu temeljnu istinu, a to je da ideološki postulati koje je za sobom ostavila kolonijalna misao ne mogu iščeznuti lahko kao što su prestali djelovati utjecaji materijalne naravi. To se nedvosmisleno jasno i danas posvjedočuje kroz neupitno očuvanje narodnoga govora uprkos sve razvijenijem sistemu obrazovanja i sredstava masovnog informisanja.

U popularisanju arapskoga književnog jezika, iz reda književnika Nedžibu Mahfuzu pripada najveća zasluga. I iz reda najistaknutijih jezikoslovaca, s njim se u tom pogledu, prema našoj ocjeni, može izjednačiti samo Ibrahim Anis, začetnik moderne arapske lingvistike.

Uz to što je uistinu veliki pisac, izvanredan stilist i vješt portretist, Nedžibu Mahfuzu je borba za književni jezik prestiž najčitanijega savremenoga arapskog pisca donijela zahvaljujući upravo činjenici da je pisao isključivo na književnom, svim Arapima razumljivome jeziku.

Dr. Mehmed Kico, Docent

NAGIB MAHFOUS AND DEFENCE OF LITERARY LANGUAGE

Summary

Egyptian writer Nagib Mahfous, Nobel Price winner in 1988, with his impressive opus of 36 novels, 16 collections of short stories, 2 collections of sketches and 30 film scenarios, is legitimised as the most prolific Arabic writer. Since the formation of the modern Arabic society began together with the struggle against the colonialism, it is good to know that colonialists, through the native intelligentsia educated in Europe, had strong influence on changes of the society and public life. The set up plans affirmed partial values, which in the area of communications meant affirmation of local dialects and abundance of the literary language. The viewpoints of the Orientalists who longed for European domination, were the viewpoints of a wide range of Arabic intelligentsia even long after the liberation of colonialism. In addition to the fact that he is indisputable founder of the novel genre in Arabic literature, Mahfous is also responsible for the affirmation of Arabic literary language. Having been a rare writer who has not used the vernacular, his role in affirmation of Arabic literary language is equal to the role of the most eminent Arabic linguists. Indeed, the fact that this great writer, exceptional stylist and skilled portraitist, has written only in literary language and thus fought for the affirmation of literary language, has brought him the prestige of the most read writer.

Doc. dr. Murat Dizdarević

OSKAR VAJLD U BOSANSKOJ,
HRVATSKOJ I SRPSKOJ KNJIŽEVNOJ
KRITICI I PERIODICI

(od prvih spomena do 1941. god.)

Ovaj rad prikazuje život i djelo Oskara Vajlda (Oscar Fingal O'Flahertie Wills Wilde, 1854.-1900.), jednog od najvećih engleskih književnika sa kraja devetnaestog vijeka, u srpskim, hrvatskim i bosanskim listovima i časopisima od prvih spomena do 1941. god. On pokazuje da je ovaj književnik za svoga života, tj. do 1900. god. bio sasvim nepoznat na balkanskim prostorima na kojima se govorilo bosanskim, hrvatskim i srpskim jezikom te da je on tek nakon svoje smrti naglo ušao u kulture ovih zemalja i postao veoma poznat široj čitalačkoj publici.

Ime i djelo Oskara Vajlda (Oscar Fingal O'Flahertie Wills Wilde, 1854.-1900.) bilo je za njegova života potpuno nepoznato kulturnoj javnosti na bosanskom, srpskom i hrvatcome jezičkom području. Tek nekoliko godina nakon smrti on je u ovim karajevima postao poznat i popularan. U srpskim i hrvatskim listovima i časopisima prevode se njegove pripovijetke, drame, aforizmi, novele, crtice, eseji. Sve ukupno oko 120 radova. Neka njegova djela prevedena su i po nekoliko puta. *Sebični div (The Selfish Giant)*, npr., preveden je 24 puta. Osim toga, Vajldova djela štampana su i u posebnim izdanjima. Neka i po više puta.

Roman *Dorijan Grej (The Picture of Dorian Gray)* prvi put je objavljen 1908. god. Uporedo sa prijevodima javlja se i veliki

broj prikaza drama koje se izvode u raznim pozorištima, ali veliki broj članaka i rasprava u časopisima i listovima o njegovom književnom radu i životu (oko 60). Ovdje su, međutim, prikazani samo oni radovi koji se odnose na njegov roman i druga pripovjedačka djela.

Prvi članak o Vajldu napisao je, dvije godine nakon njegove smrti, poznati hrvatski pjesnik i pripovjedač Antun Gustav Matoš. Članak je objavljen u *Narodnim novinama* pod naslovom „Oskar Wilde“ (sic). Ovaj napis nije nikakav kritički osvrt na Vajldovo djelo, pa ni biografska bilješka, jer ni takvih podataka nema, već predstavlja sjećanja francuskog književnika i Vajldovog prijatelja Andrea Žida (Andre Gide) na susrete sa njim. Matoš je, kako sam kaže, članak o Vajldu našao u časopisu *L'Emitage* i iz njega prenio samo neka Židova sjećanja, iako sam kaže da članak zaslužuje da se u cjelini prevede.

Matoš na početku članka tvrdi da je Vajld „jamačno najzanimljiviji među modernim svjetskim književnim pojavama“. Osim toga, on tvrdi da se „mrak klevete“ nadnio nad još svježom humkom ovog „lava londonskog najodabranijeg društva i najzatvorenijih parizkih (sic) salona“ koji je zbog „zločina protiv morala“ bio osuđen na dvogodišnju tešku robiju.

O Vajldovim djelima Matoš kaže jedino to da su ona, prema mišljenjima ljudi koji su poznavali Vajlda, samo „blijeda, mrtva sjena njegove žive riječi i blistave nezaboravne konverzacije“. On također ističe da je Vajld bio „veći *causer* nego pisac“. Matoš dalje spominje Vajldov roman *Slika Dorijana Greja*, ali ne da bi ga kritički analizirao već da pokaže kako ga je Vajld napisao iz inata.

Dorijan Grej. Napisah ga za nekoliko dana, jer je neki moj prijatelj tvrdio da ne bih mogao napisati roman. To mi toliko dosađuje – pisati !... Hoćete li znati veliku dramu mog života.

Ona je u tom da sam uložio moj genij u svoj život, dok sam u djela metnuo tek svoj talenat...⁴⁸¹

Matoš dalje govori o posljednjim danima „porušenog i promijenjenog“ Vajlda, koje je provodio u Parizu, pod lažnim imenom Sebastijan Melmot, u bijedi i siromaštvu, kao i o još bjednijoj sahrani velikog književnika. Ovaj članak bi se umnogome mogao smatrati zakašnjelim nekrologom Oskaru Vajldu.

Sljedeći članak, međutim, već samima naslovom „Je li umro Oscar Wilde?“ izražava sumnju u njegovu smrt. Bio je to članak objavljen u *Hrvatskoj smotri* 1909. godine u kojem anonimni autor iznosi tezu da je Vajld živ i pored činjenice da postoji njegov grob u Parizu. On to potkrepljuje izjavom nekog čovjeka koji, navodno, tvrdi da je u to vrijeme radio u hotelu u kojem je Vajld stanovao, i da je tu 30. novembra 1900. godine umro sasvim drugi čovjek pod njegovim imenom te da je ta zamjena namjerno izvršena kako bi Vajld mogao nesmetano nastaviti da živi pod lažnim imenom. Člankopisac ovome dodaje još i izjave ljudi koji su Vajlda poznavali i koji su tvrdili da su ga u posljednje vrijeme viđali „ili u Napulju, ili u Mlecima, ili u kojim drugim gradovima Italije“.⁴⁸²

Dvije godine kasnije zagrebački časopis *Savremenik* (1911.), donosi u dva broja poduži članak Arsena Vencelidesa (Wenzelides) „O Oskaru Wildeu“ (sic). Članak, ustvari, predstavlja iscrpnu biografiju sa uzgrednim osvrtom na Vajldova djela.

Autor članka ističe da se mladi Vajld „već za univerzitetskih godina odlikovao serijom estetskih studija, u kojima oštrim individualitetom titraše plamen genijalnog novatora“, a u kojima je došla do izražaja njegova „smjelost duha i sklonost ka traženju paradoksa“. Govoreći o Vajldovoj munjevitoj slavi - jer on je, kako

⁴⁸¹ A.G. Matoš, „Oskar Wilde“ (sic), *Narodne novine*, 68/1902., 168, str. 1. - Kraći citati, interesantni zbog arhaičnosti jezika, nisu obilježeni fusnotom iz praktičnih razloga, jer bi ih bilo mnogo.

⁴⁸² Anonim, „Je li umro Oscar Wilde?“, *Hrvatska smotra*, 1909., V/1, str. 43.

kaže, već u dvadesetoj postao „idolom londonske aristokracije“-autor spominje i njegova brojna predavanja i neumoran rad.⁴⁸³

Kritički duh Oskara Vajlda došao je do izražaja posebno nakon izlaska njegovog romana *Slika Dorijana Greja*, koji je izazvao preko 200 kritičkih osvrtâ, među kojima je bilo i negativnih. Na neke od njih Vajld je odgovorio i, kako autor članka tvrdi, „dao duhovitu analizu pjesničkog stvaranja i kritiku vlastitog romana bolje nego iko drugi“. Tako Vajld, odgovarajući nekim svojim kritičarima, iznosi svoje karakteristične i u osnovi tačne stavove o umjetnosti općenito.

O samom romanu *Slika Dorijana Greja* Vajld kaže da je njegova želja bila da prikaže „mladoga čovjeka koji prodaje dušu za vječnu mladost“, čija bi poruka - ili kako on kaže „moral“ - bio da svako prekoračenje kao i svako odricanje sebe vuče za sobom kaznu. O naslovnom junaku, prema Vencelidesu, Vajld kaže:

Dorian nije nipošto hladan, proračunat, besvjestan karakter. Naprotiv je neobično impulzivan; kroz cijeli ga život ludo romantično muči preosjetljiva savjest, koja mu muti zabave, i opominje ga da na svijetu nije jedino mladost i užitak. Upravo da se riješi ove savjesti, uništuje sliku. Dok kuša ubiti savjest, ubija sebe.⁴⁸⁴

Autor članka dalje piše kako je Vajld nakon ovog romana postao „junak dana, nada omladine, preporoditelj umjetnosti, smjeli moderni genij, koji je rušio ustaljene oblike jedne mumificirane književnosti, priznati majstor romana i pozornice“. A ističući Vajldovo ponašanje, njegovo kozerstvo i pozerstvo, Vencelides kaže:

Wildova je živa riječ bila sjajnija od spisa. Pitao bi a ne bi dao vremena za odgovor. Temelj njegovih spisa i razgovora bijaše veliki hiperbolični, elegantni paradoks, izražen u

⁴⁸³ Wenzelides Arsen, „O Oskaru Wildeu“ (sic), *Savremenik*, 6/911, str. 655.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, str. 656-657.

blistavom aforizmu, koji je imao izgled aksioma. U njegovoj duhovitoj igri riječima ne bijaše toliko engleskoga humora koliko Heineovskoga skepticizma i Bodlerskoga sarkazma, što su engleski kritici okrstili jednim imenom: *Wildismes*.⁴⁸⁵

Narodne novine su 1913. god. u dva nastavka (23.i 24. aprila) donijele članak pod naslovom „Četvrta knjiga Zabavne biblioteke. *Sablast od Cantervilla* od Oskara Wilde-a“ (sic).⁴⁸⁶

Ističući da je za Vajlda „besposličarenje bilo glavni uvjet savršenstva“, a „nerad i mladost“ život, te da omladina, po njemu, ne bi smjela ništa raditi samo da što dulje zadrži netaknut smisao za ljepotu“, autor članka spominje roman *Dorijan Grej* samo kao ilustraciju toga stava, koji „nije ništa drugo, nego himna na mladost i ljepotu“.

Autor se na kraju osvrće i na *Sablast iz Kantervila*, pa kaže da je to „realistično-idealistična pripovijest u kojoj je obijesni pjesnik izgradio satiru na javljanje duhova u jednom starom engleskom dvorcu“. U članku se pored toga ističe „obilje figura, boja, bogatstvo jezika, slapovi zvonkih i lijepih riječi“, kao i vanredan humor Vajldovih pripovjedaka kao izraz njegovog čistog lartpurlartizma zbog kojeg će, po mišljenju člankopisca, ovo djelo „naći zahvalnih čitalaca i u književnim i u laičkim krugovima“.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, str. 706.

⁴⁸⁶ Interesantno je da su skoro svi prikazivači i kritičari Vajldovo ime pisali fonetski a prezime ortografski. Ovaj članak, po svemu sudeći, pisao je urednik biblioteke Nikola Andrić ili neko drugi iz redakcije što se može zaljučiti po tonu koji kroz članak provijava jer on, ustvari, predstavlja najavu knjige „koja izlazi za nekoliko dana“. Osim toga, članak ima cilj da pripremi čitaoca za njen što bolji prijem, upoznavajući ga sa kontroverznim i po mnogo čemu čudnim životom Oskara Vajlda. Tako autor ukazuje i na Vajldov „paradoksalni socijalizam“ ali i na prvu zbirku njegovih pjesama (1881.) koja je doživjela za tri sedmice šest izdanja“, kao i na „zlu kob njegovog života“, jer je, kako kaže, „želio živjeti u svojoj umjetnosti, a nije umio dovesti u sklad umjetnost sa životom“. Zbog toga ga je „hipokritska Britanija“ bez samilosti odbacila i prezrela.

Sljedeći članak o Vajldu nalazimo u *Savremeniku*, 1913. god. Bila je to, ustvari, kratka bilješka Branimira Livadića povodom izlaska iz štampe *Sablasti iz Cantervilla*. Livadić je ovdje okarakterisao Vajlda kao „legendarnu, osobitu i najsuvremeniju ličnost“ engleske književnosti.

Savremenik je još jednom svoje stranice posvetio Vajldu kada je 1919. god. objavio članak Ive Šrepela pod naslovom „Prorok“.⁴⁸⁷ Kao što se iz samog naslova može zaključiti, članak se manje bavi Vajldom kao književnikom a više kao „prorokom“ socijalizma koji se bazira na njegovom individualizmu. Zato Šrepel, očigledno ponesen idejom jugoslavenstva i sretan zbog nedavnog stvaranja jugoslavenske države, ushićeno piše:

Naš se mladi sjedinjeni jugoslavenski narod rodio u praskozorje novoga doba i okupao se u grimiznoj krasoti njegovog sunca na istoku, da se njome uspne do zenita slave i moći i da svijetlom spoznaje i topline osjećaja stvori trajnu ljepotu radosne sreće.⁴⁸⁸

On taj svoj optimizam i vjeru u budućnost jugoslavenske zajednice bazira na Vajldovoj teoriji socijalizma i njegovoj umjetnosti za koju kaže da „natkriljuje famozne kombinacije modernih sociologa i više je socijalistička od Marxove komunističke republike, jer je radikalno individualistička“. Po Šrepelovom mišljenju, „jedino ćemo se preko individualizma riješiti sadanje općene bijede, uspostaviti ukinuvši privatno vlasništvo idealni socijalizam i nadomjestiti konkurenciju zajedničkim radom“. Osim toga, on se utopistički nada da će država „organizirati rad, producirati i dijeliti sve što je potrebno“ kao i da će socijalizam riješiti problem siromaštva a nauka problem bolesti. Čini se, ipak, da je Šrepel, i pored svih zabluda, bar u jednom imao

⁴⁸⁷ U *Bibliografiji rasprava, članaka i književnih radova*, I/3, JLZ, Zagreb, stoji da je autor članka Stjepko Španić, što je pogrešno.

⁴⁸⁸ I. Šrepel, „Prorok“, *Savremenik*, 14/1919., 5, str. 239.

pravo, a to je kada, obraćajući se ujedinjenim jugoslovenskim narodima i podsjećajući ih na prošlost, kaže:

Do sada smo živjeli rastavljeno. Svak je od nas mnogo griješio i na svakome se od nas griješilo. Bili smo slični mladome Wilde-u. (...) Ali sada treba da, kao i on, jedino sebe okrivimo radi toga i da se samo vlastitom snagom podignemo na novi život.⁴⁸⁹

Autor članka se, u daljnjem tekstu, kratko osvrće na neke Vajldove spise i drame u kojima pisac „odgonetava tajnovitost ekscentrične interesantnosti estetskog *Razmatranja*, i rješava velikom proročanskom gestom najkompliciranije socijalne probleme u *Čovječjoj duši*“. Na ovom posljednjem tekstu Šrepel bazira svoja razmišljanja o tadašnjoj mladoj jugoslavenskoj državi i socijalizmu. U tom kontekstu spomenut je i roman *Slika Dorijana Greja*, ali samo kao ilustracija individualizma „sviju koji su osjetili svemoć ljepote“, u kojemu je Vajld uspio da stvori „veličanstvenu skladnost ideje i forme“.

Vladoje Dukat, istaknuti hrvatski anglist, samo je jednom pisao o Vajldu, i to samo uzgredno. On ga u *Jugoslovenskoj obnovi-njivi*, 1920. god., spominje zajedno sa Bernardom Šoom (Shaw) kao dramskog pisca. Kad kaže da Vajlda u „domovini svojoj ne smatraju profetom“, on iznosi dijametralno suprotno mišljenje od Šrepelovog, ali to ničim ne potkrepljuje. No, Dukat ipak ističe da se Vajldova „pjesnička snaga više očituje u pripovijetki“.⁴⁹⁰

Iste godine u časopisu *Napredak* objavljen je prikaz knjige *Mladi kralj i druge pripovijesti*, koja je u prijevodu Ise Velikanovića dvije godine ranije izdata u Zagrebu. Autor članka je

⁴⁸⁹ Ibid, str. 239. - Ove iste riječi (bez početne rečenice) mogle bi poslužiti kao konstatacija stanja u kome su se našli tada ujedinjeni jugoslavenski narodi nakon raspada Jugoslavije.

⁴⁹⁰ Vladoje Dukat, „Engleska književnost“, *Jugoslovenska obnova-njiva*, 4/1920., 15, str. 327-28.

bio Ljudevit Krajačić, koji je i sam prevodio Vajlda. Na početku članka autor iznosi osnovne biografske podatke Oskara Vajlda, a onda spominje i neka njegova djela među kojima i *Sliku Dorijana Greja* za koju kaže da je

opće poznat roman, koji radi velike umjetničke vrijednosti, vanredno istančane psihologije i kao bogat dokument historicizma, psihijatrija i psiholozima, kakvo bijaše društvo i kakvi bijahu pojedinci toga društva u 19. stoljeću, steče svjetski glas.⁴⁹¹

Autor ističe i Vajldov predgovor romanu *Dorijan Grej*, u kome ovaj „istupa u odbranu romanticizma duhovitim aforizmom: 'Potcjenjivanje romantike u devetnaestom stoljeću sjeća na besnilo Kalibusa, koji nije mogao svoj vlastiti odraz gledati u zrcalu'“.

Govoreći o pričama iz naslovne zbirke, autor ističe da su sve one „protkane jednom finom poezijom koja opija i osvaja“, jer Vajlda zanima samo estetski užitak. On dalje ističe Vajldovu umjetnost pripovijedanja i dubinu humane poruke njegovih priča, koja nikada nije data moralizatorski dosadno niti nametljivo već, naprotiv,

U svima uvijek na svaku tendencu stoji estetika, nad svako moralisanje sjajna poezija, iako etički momenti nijesu prekriveni... Iz njih govori uvijek samo pjesnik, jer se u njima nigdje ne javlja moralista, propagator ili filozof, nego, ponavljam, uvijek samo pjesnik.⁴⁹²

U Sarajevu je, u izdanju Štamparije Petra N. Gakovića, 1921. god. izašla zbirka Vajldovih priča pod naslovom *Sretni carević i druge priče* u prijevodu Pere Slijepčevića. Godinu dana kasnije, poznati orijentalist i poliglot, profesor beogradskog Univerziteta, Fehim Bajraktarević, u *Srpskom književnom glasniku* objavio je

⁴⁹¹ Ljudevit Krajačić, „Oscar Wilde: Mladi kralj i druge pripovijesti“, *Napredak*, 61/1920, 1/4, str. 34.

⁴⁹² Ibid., str. 36.

kratak prikaz spomenute knjige. On, pored ostalog, primjećuje da su „sve te priče pune čarne fantazije, odevene u krasno ruho blistava jezika, koji nas ovde ipak ne zablješćuje pretrpanim sjajem kao u drugim delima Vajldovim“. Bajraktarević dalje ističe da su mnogi kritičari uočili te fantastične elemente u Vajldovim pričama i da su ga zbog toga upoređivali sa Andersonom, odn. „nazivali sjajnim pokušajem u Andersonovoj maniri“. ⁴⁹³ Autor članka na kraju spominje i „artistički roman“ *Slika Dorijana Greja*, naziva ga Vajldovim estetskim manifestom i primjećuje da se „još uvek vrlo mnogo i vrlo rado čita“.

O Oskaru Vajldu piše i M. Devaldes kao o piscu koji je krajem devetnaestog vijeka „odbacio ustanove ranijeg veka, njegov moral i umetnost opisivanja običaja“ i umjesto toga unio smjelost izražavanja novih ideja i istine. Sa njime je „inspiracija postala demokratska“, zaključuje Devaldes. ⁴⁹⁴

Jedan nepoznati kritičar je u časopisu *Novi čovjek*, 1926. god. napisao da je čitav život Oskara Vajlda „poput najljepših stranica u njegovim djelima, (...) jedan sjajni paradoks sa bolnim krvavim svršetkom“. On, zatim, ističe Vajldov individualizam, pa upoređujući ga sa Bajronom (Byron), kaže:

Uz lorda Byrona Oscar Wilde je najzanimljivija pojava u engleskoj literaturi devetnaestoga stoljeća. Ima mnogo zajedničkih crta u životu i u nazoru ove dvojice lordova. Zajednički im je bio prezir filistara, naročito engleskih. Francuska im je mnogo bliža od Engleske. Obojica ljubili su

⁴⁹³ Fehim Bajraktarević, „Oskar Vajld: *Sretni carević i druge priče*“ Ilustrovali Valter Kren i Đakomb Hud. Po sedmom engleskom izdanju preveo Pero Slijepčević, Sarajevo, 1921., Izd. Štamparije Petra N. Gakovića, SKG, 1922., VI, str. 634-35. - Citat je, namjerno, zbog originalnosti ostavljen u ekavici kao i u drugim slučajevima.

⁴⁹⁴ M. Devaldes, „Savremeni engleski roman“, *Vedrina*, 1/1923, 14-16.

ljepotu, sjaj i slobodu i osjećali su mržnju društva u kome su odrasli.⁴⁹⁵

Autor dalje nabraja sva Vajldova djela, ali o njima ne kaže ništa što bi se moglo izdvojiti kao novo izvan već općeprihvaćenih sudova o njemu i njegovom djelu. Ipak, Vajldove priče se, po njemu, „prelivaju čarobnim tonovima, čine jednu veličanstvenu lepezu bajki, lepote i čežnje“. To je, kako dalje kaže ovaj anonimni kritičar, „mogao da ispjeva samo sanjar, esteta, magičar riječi“ kakav je bio Oskar Vajld.

O Vajldovim likovima autor kaže samo to da su svi individualisti, počev od Dorijana Greja do Salome i da „zbog toga i stradaju, kao i njihov majstor“.

Beogradska *Politika* je 22. januara 1929. god. objavila zanimljiv članak pod naslovom „Zub Oskara Vajlda u Velesu“. Autor je bio poznati srpski pjesnik Rade Drainac. On je odnekud došao do podatka da je Vajld 1897. god. tri dana boravio u Velesu, u Makedoniji, koji je tada bio u sastavu Osmanske imperije, te da je tom prilikom, ostavši bez para za povratak u Pariz, nekom zlataru Hadži Đorđeviću za jedan napoleon prodao svoj zlatni zub, kojega ovaj još uvijek čuva zajedno sa Vajldovim autogramom kao uspemonu na velikog pisca.

Taj „podatak za biografiju slavnog engleskog pisca“, kako stoji u podnaslovu, bio je povod da Drainac napiše dosta iscrpan životopis, kako on sam kaže, „najvećeg engleskog pisca XIX stoleća i apostola estetike i artizma“, ali bez ikakvog osvrtu na njegova djela.⁴⁹⁶

Kad je riječ o biografiji, mora se reći da je nedešifrovani autor, koji se potpisao inicijalima B. Z. M., napisao do tada, a vjerovatno i kasnije, najpotpuniju biografiju Oskara Vajlda i objavio je u časopisu *Sad i nekad*, 1936. god. No, valja reći još i to

⁴⁹⁵ Anonim, „Oskar Wilde“, *Novi čovjek*, 2/1926., 31, str. 6.

⁴⁹⁶ Rade Drainac, „Zub Oskara Vajlda. Jedan podatak za biografiju slavnog engleskog pisca“, *Politika*, 26/1929., 7447, str. 9.

da ni u njoj nema ničega novog što čitaoci prije toga nisu pročitali u nekom od ranijih napisa, ali je ovdje sve na jednom mjestu. Autor se u napisu najviše bavi „veličinom i tragedijom“ Oskara Vajlda, kako se to iz naslova može zaključiti. Njegova djela, međutim, uopće ne analizira niti spominje, osim ako nisu u vezi sa njegovim „tajnim životom“.⁴⁹⁷

Posljednji članak o Oskaru Vajldu, do 1941. god., pojavio se u časopisu *Hrvatska revija*, 1940. god. povodom četrdesetogodišnjice njegove smrti. Članak, ustvari, predstavlja kratku bilješku o jednom od najvećih lartpurlartista i esejista devetnaestog vijeka. Pisac članka samo se uzgred osvrće na *Dorijana Greja* kao „zanimljiv roman koji je pobudio senzaciju, ali i prigovore da je nemoralan“. Osim ovog romana autor samo spominje i Vajldove drame, poetska djela, njegove priče i pjesme u prozi, ali bez ikakvih komentara o njima.

O Vajldu je u zadatom periodu objavljeno skoro šezdeset napisa od kojih je ovdje prikazana jedva četvrtina, jer ih je samo toliko govorilo o njemu kao pripovjedaču i romanopiscu. No, mora se priznati, da bi i njihov broj bio manji da sam se strogo držao samo kritičkih tekstova, ali tada bi slika o Vajldu, kao čovjeku i piscu, bila nepotpuna.

Što se samih članaka tiče, oni su se uglavnom bavili Vajldovim životom, njegovim lartpurlartizmom, socijalizmom, a manje njegovim djelima, posebno njegovim jedinim romanom i pričama koje kod nas nisu nepoznate.

Najviše je pisano o njegovim dramama, odn. bile su to vijesti o njihovim izvedbama na tadašnjim jugoslavenskim pozornicama.

Njegov roman *Slika Dorijana Greja* nije ni jednom cjelovito prikazan. Najbolju kritiku o njemu dao je sam pisac u članku Arsena Vencelidesa.

⁴⁹⁷ B. Z. M., „Veličina i tragedija Oskara Vajlda“, *Sad i nekad*, 1/1936., 13, str. 33-38.

Od autora koji su se bavili Vajldom treba izdvojiti Matoša, čiji članak pokazuje da nije bio sasvim originalan, što on i ne krije. No, valja također istaći da taj članak i nije bio samo puki prijevod Židovih sjećanja na Vajlda, već da je Matošu poslužio kao povod da i on iznese neka svoja razmišljanja o Vajldu. Zatim, tu treba izdvojiti i Drainca kao poznatu ličnost svoga doba, koji se bavio Vajldom, pa makar i slučajno, kao i članak Ljudevita Krajačića koji se za nijansu razlikuje od ostalih. Tu je, svakao, i Ivo Šrepel, koji o Vajldu piše kao teoretičaru socijalizma, što bi, opet, mogao biti predmet nekog drugog rada.

Na osnovu svega može se zaključiti da je Oskar Vajld za života bio potpuno nepoznat kod Srba, Hrvata i Bosanaca, odn. na područjima balkanskih zemalja na kojima se govori bosanskim, hrvatskim i srpskim jezikom. On je, međutim, nakon smrti 1900. god. (u koju su neki, kako smo vidjeli, i posumnjali) naglo osvojio čitalačku publiku ovih prostora svojim romanom *Slika Dorijana Greja*, svojim pričama a i svojim komedijama koje su izvođene na svim jugoslovenskim pozornicama.

Dr. Murat Dizdarević, Docent

OSCAR WILD IN BOSNIAN, CROATIAN AND SERBIAN
LITERARY CRITICISM AND PERIODICALS

(From the first mentioning to 1941)

Summary

This work represents the life and work of Oscar Wilde (Oscar Fingal O'Flahertie Wills Wilde, 1854.-1900.), one of the most distinguished English literary creators from the end of the nineteenth century, in Serbian, Croatian and Bosnian papers and periodicals from the first mentioning to 1941.

The paper shows that this writer, during his life, until his death in 1900, was completely unknown on the Balkan spaces in the areas where Bosnian, Croatian and Serbian languages were spoken, and also that he, only after his death, entered the cultures of these countries and became very well know to a wide range of reading audience.

Murat DIZDAREVIĆ, Oskar Vajld u ... književnoj kritici i periodici

Asis. Amrudin Hajrić

VIŠEJEZIČNOST: POZITIVNI I NEGATIVNI ASPEKTI

Višejezičnost i dvojezičnost su posljedice trajnoga neposrednog dodira etnički, ekonomski i politički nesrodnih zajednica. Paralelizam književnoga jezika i lokalnih narječja (diglosija) je, dotle, karakteristika ekonomski nerazvijenih i komunikacijski slabo povezanih zajednica posljedicom ekonomske i političke potčinjenosti razvijenijim zajednicama iz neposrednih dodira, bilo živeći u susjedstvu ili u kolonijalnim odnosima. Višejezičnost se tumači dijametralno različito, u zavisnosti od cilja koji se tumačenjem želi postići. «Velikodušno» se zalažući za širenje zona progresa, hegemonisti tvrde da je dvojezičnost – izjednačava se s prisustvom njihovog jezika u drugim sredinama - poželjna, dok politički svjesni predstavnici podređenih zajednica u tome vide opasnost od produžavanja postojeće neravnopravnosti i brisanja izvornosti potčinjenih zajednica. Baštinici arapskoga jezika i danas, iako više nisu kolonijalistički podjarmljeni, u području jezika trpe posljedice dubokog raslojavanja, koje se jasno ogleda u činjenici da je gotovo neznan broj onih koji u svakodnevnom prilikama koriste književni jezik, a s korištenjem lokalnog jezika, pristaje se na kretanje u skučenosti lokalnih vidika.

Uvod

Jezik je mehanizam koji povezuje različite dimenzije jednog naroda te usmjerava njegove pripadnike u duhovnom, kulturnom i pragmatičnom smislu. Svaki jezik posjeduje karakteristike koje ga čine specifičnim u odnosu na ostale jezike svijeta i osiguravaju mu

preduvjete da živi i da se razvija u skladu sa zahtjevima sadašnjosti i budućnosti.

Jezici se, poput svih živih bića, rađaju i umiru, međusobno sukobljavaju i suzbijaju te vode bitke iz kojih izlaze kao pobjednici ili kao gubitnici, što zavisi od velikog broja činilaca među kojima su i sljedeći: snaga (porijekla) i vitalnost jezika, privrženost govornika datom jeziku te mogućnost pouzdanja u njegovu funkcionalnost i potencijale.

Danas se vrlo često susrećemo sa situacijom koegzistiranja dvaju ili više jezika na jednom prostoru. Naravno, riječ je o višejezičnosti koja predstavlja jednu od najaktuelnijih preokupacija velikog broja istraživača koji se, zbog različitih razloga, smatraju pozvanim da zauzmu stav o ovom pitanju. Između ostalog, ovako velika pažnja rezultat je i činjenice da višejezičnost nije vezana samo za jedno područje, nego je postala realnost koju poznaju mnoge države Svijeta. Naravno, ova pojava se razlikuje od države do države, shodno različitim okolnostima i faktorima te prirodi odnosa između “prvog” jezika i jezika “pridošlice” (da li je to odnos integracije ili odnos konkurencije).

S tim u vezi, neki tvrde da svaka pojava višejezičnosti konačno rezultira prevlašću jednog jezika nad drugim budući da, prema njihovome mišljenju, nije moguće da na jednom prostoru koegzistiraju dva različita jezika a da jedan od njih ne izvrši utjecaj na onaj drugi, odnosno da jedan od njih ne suzbije onaj drugi ili ga apsorpira.

Višejezičnost se obično definiše kao koegzistencija dvaju ili više jezika na jednom prostoru. Ova definicija zahtijeva dodatno pojašnjenje i u tom smislu dužni smo ukazati na neke razlike u vezi sa ovom pojavom. Kada na jednom prostoru koegzistiraju dvije varijante jednog jezika (književna i narodna), takvu pojavu nazivamo diglosijom. Kada, pak, na jednom prostoru ljudi koriste dva različita jezika od kojih je jedan maternji, a drugi strani, u tom slučaju govorimo o bilingvizmu. Treća varijanta podrazumjeva

koegzistiranje više od dva različita jezika, što nekada prati i prisustvo lokalnih dijalekata, kao što je slučaj u nekim arapskim zemljama.

Dakle, problematika kojom ćemo se pozabaviti u ovom radu tiče se višejezičnosti u Svijetu uopće, s posebnim osvrtom na to pitanje na arapskom govornom području.

Značaj jednojezičnosti

Da bismo u potpunosti razumjeli problem višejezičnosti, pokušat ćemo na samom početku približiti značaj «jednojezičnosti» (značaj zajedničkog jezika) na jednom prostoru. Iskustva prošlosti i sadašnjosti, na Istoku i na Zapadu, jasno potvrđuju da je jezik najjači činilac jedinstva i solidarnosti među pripadnicima jednog naroda. Jednojezičnost je jedan od činilaca nacionalnog jedinstva i faktor koji podstiče ljude na organiziranje u jednu cjelinu.⁴⁹⁸

Nema nikakve sumnje da je jezik najjača duhovna veza među ljudima. Kada se ljudi međusobno sporazumijevaju na jednom jeziku, njihovo razmišljanje biva blisko te se među njima formira osjećaj međusobne naklonosti koji rijetko nalazimo među onima koji govore različitim jezicima. Upravo je taj osjećaj značajan faktor udruživanja ljudi u jednu zajednicu.

Ovovremeni lingvisti naglašavaju veliku povezanost između jezika i psihološkog stajališta, što ukazuje na to da je problem jezika u suštini intelektualni, duhovni i društveni fenomen, a ne samo problem izražavanja, kao što se nekada vjerovalo. Jezik je stup (oslonac) kulture jednog naroda, a kultura u odnosu na narod je poput duše u odnosu na čovjeka. Otuda možemo reći da jedan narod ne predstavlja samo jedinstvo ljudi koji žive na jednom prostoru ili se vraćaju istim korijenima, nego i jedinstvo mišljenja, osjećanja, volje i djelovanja, što zahtjeva komuniciranje među

⁴⁹⁸ V.: Muhammad Abd al-Ġani Su'udi, *Qadaya ifriqiyya*, Kuvajt, 1980, str. 56.

članovima društva, gdje dolazi do izražaja značaj zajedničkog jezika.

Mnoge studije ukazuju na utjecaj zajedničkog jezika na jačanje osjećaja nacionalnog identiteta i različitosti u odnosu na one koji govore nekim drugim jezikom. Mnogi analitičari su se bavili proučavanjem utjecaja jezika na nacionalna osjećanja u Evropi te su, npr., ukazali na vezu između jezičke raznolikosti u Evropi krajem 19. i početkom 20. stoljeća i povećanja broja nezavisnih država u istom periodu. Zbog svega navedenog, jezik je bio prvi cilj kolonizatora koji su nastojali da ga unište kako bi nametnuli svoj jezik i svoju kulturu.

Sa druge strane, multijezičnost i multikulturalnost su vrlo često bili faktorom izbijanja revolucija i separatističkih pokreta, kako u novijoj, tako i u starijoj historiji. Vrlo često se dešava da država prizna manjinama pravo na korištenje jezika u komuniciranju i školama, ne kao gest podrške, nego zbog straha od zahtjeva za otcjepljenjem ukoliko im uskrati to pravo. U tom smislu, kao primjer možemo navesti Veliku Britaniju koja je ovo pravo priznala Škotima i Velšanima.

Nekada, pak, država uskraćuje jezičku slobodu bojeći se da bi to moglo biti faktorom podrške separatističkim aspiracijama. U Italiji, npr., živi austrijska manjina kojoj Italija nije dala jezičku slobodu, nego je izmijenila imena ulica u tom području i primorala ih na korištenje talijanskog jezika u školama i crkvama.

U jezičkom pogledu, Afrika se smatra najsloženijim područjem Svijeta, i s tim u vezi konkurenciju joj predstavlja možda jedino Južna Amerika. Obično se procjenjuje da u Africi koegzistira oko 800 jezika, ne uzimajući u obzir evropske jezike koji su, također, u opticaju. Međutim, kada spomenemo ovoliki broj jezika, to ne znači da postoji isti broj jezičkih otoka od kojih je

svako izolirano u odnosu na ostala te da se pripadnici tih otoka ne mogu međusobno sporazumjevati.⁴⁹⁹

Dakle, u velikom dijelu afričkoga kontinenta jezik predstavlja slabu tačku u procesu nacionalnog formiranja budući da, ukoliko uporedimo broj jezika sa brojem stanovnika na tim prostorima, vidjet ćemo da prosječan broj govornika jednog jezika ne prelazi 350 000, što je dovoljno da bude prepreka na putu međusobne povezanosti i kompaktnosti. Tako je postalo nemoguće pronaći jedinstvo mišljenja na osnovu jednog jezika u Africi, što, prema mišljenju nekih analitičara, ostavlja samo jedan izbor a to je realizacija spomenutog jedinstva na osnovu jezika koji nije afrički, odnosno na osnovu nekog stranog jezika.

Nadalje, u Africi postoji veoma jak otpor korištenju bilo kojeg lokalnog jezika umjesto nekog od evropskih jezika koji su u opticaju na tim prostorima, pa čak i kao «drugog» jezika, što predstavlja nastavak kolonijalističkog načina razmišljanja.

Ako uzmemo u obzir sve studije i teorije, vidjet ćemo da se mišljenja i stavovi o višejezičnosti kreću u dva pravca :

- višejezičnost je pozitivna pojava i ima efikasan utjecaj na progres društva u civilizacijskom, kulturnom i znanstvenom pogledu. Predstavници ovog pravca teže ujedinjavanju ljudskog društva kroz različite aspekte među kojima je i jezik. Ovdje možemo nazrijeti projekat velikih sila u vezi sa brisanjem kultura i civilizacija malih naroda s ciljem očuvanja vlastitih interesa, a to je projekat koji je prethodio i kolonijalističkim osvajanjima;
- višejezičnost je negativna pojava budući da vodi uništenju kulturnih i civilizacijskih osobitosti naroda te naglašava potrebu očuvanja tih vrijednosti kako se ne bi istopile u okrilju neke strane kulture ili civilizacije. Historija nas uči da je odnos između dvije susjedne

⁴⁹⁹ Nav. dj., str. 71-72.

kulture, ustvari, odnos prevlasti i hegemonije, i otuda je neophodno da svaki narod povede računa o zaštiti svoje kulture i jedinstva kako bi sačuvao vlastiti identitet i osobenost.

Da bismo analizirali višejezičnost u arapskom svijetu, dužni smo na samom početku ukazati na razliku između višejezičnosti u smislu koegzistiranja književnoga arapskog jezika i njegove narodne varijante (diglosije) i višejezičnosti u smislu koegzistiranja arapskoga jezika i bilo kojeg stranog jezika na jednom prostoru (bilingvizma).

Diglosija

Prvo što privlači našu pažnju jeste činjenica da arapski jezik prati pojava diglosije u svakodnevnom životu i na svim prostorima do kojih su stigli Arapi sa pojavom islama. Ovdje se nameće sljedeće pitanje: Da li je odnos između književnoga arapskog jezika i lokalnih arapskih narječja odnos direktnog porijekla, u smislu da je arapski književni jezik jezgra iz koje su se vremenom razvila sva narječja, ili je to odnos diglosije i pridruživanja još od samog «početka», u smislu da ova narječja prate književni arapski jezik od njegova nastanka?

Naravno, razlika između književnog i narodnoga arapskog jezika kojoj smo mi danas svjedoci, nije bila poznata na «početku». S druge strane, ne možemo negirati da je, ipak, postojala izvjesna razlika između jezika «urbanih» sredina i jezika onih koji su živjeli u pustinji što potvrđuje i činjenica da je Poslanik kao dijete proveo nekoliko godina u jednom od beduinskih plemena kako bi ovladao arapskim jezikom koji nije bio pod utjecajem stranih jezika, kao što je to bio slučaj sa jezikom «urbanih» sredina, s obzirom na prisustvo stranih trgovaca u njima.

Sa širenjem islama, ova razlika je postala intenzivnija budući da je arapski jezik na osvojenim područjima došao u kontakt sa

drugim jezicima, da bi nakon određenog vremena zauzeo njihovo mjesto. Međutim, shodno zakonima interakcije, i sam arapski jezik je pretrpio određeni utjecaj, što je dovelo do pojave dvaju načina njegove upotrebe: načina upotrebe privrženog gramatičkim pravilima i drugog načina iz koga su se počela javljati dijalekatska obilježja karakteristična za pojedine oblasti.

Danas je situacija postala tako ozbiljna da je broj onih koji su u stanju da se koriste književnim arapskim jezikom postao jako mali, što je neke ljude podstaklo da se zapitaju o opravdanosti insistiranja na očuvanju jezika koji je u opticaju samo kod malog broja ljudi. Nadalje, neki su pokrenuli pitanje potrebe revidiranja i obnove ovog jezika, a neki su, pak, počeli da zagovaraju i potrebu da narodni govor zauzme mjesto književnoga arapskog jezika te su se u tom smislu pojavili pokušaji poučavanja arapskim dijalektima u školama.

I književni i narodni arapski jezik imaju svoje mjesto u arapskome svijetu. To je postalo realnost koja se ne može ignorisati. Arapski književni jezik je jezik nauke i obrazovanja, a značajna je i njegova uloga kao faktora povezivanja onih čijim se maternjim jezikom smatra. Sa druge strane, narodni arapski jezik kao jezik kuće i ulice postao je jezik svakodnevnog komuniciranja, budući da ne poštuje gramatička pravila, jezik koji je u stanju da se prilagodi svim društvenim i ekonomskim prilikama. Međutim, spomenuta podjela funkcija ne umanjuje problem podvojenosti među njima. Naprotiv, ona vodi jedino dodatnom udaljavanju među arapskim društvima, a posebno treba imati u vidu nezavidnu situaciju u kojoj se nalazi arapski književni jezik s obzirom na njegovu jako ograničenu primjenu.

Diglosija je, dakle, jedan od faktora međusobnog udaljavanja arapskih zemalja te različitih društvenih grupa unutar svake od njih. Svakom društvu potreban je jedan zajednički jezik budući da funkcija jezika u složenom društvenom životu nije samo osiguravanje komunikacije između onih koji žive u jednom selu, nego i osiguravanje te komunikacije među svim pripadnicima

jednog naroda nastanjenim u različitim gradovima i oblastima. Tako je narodni arapski jezik postao prepreka širenju arapskoga književnog jezika među onima od kojih se očekuje da se njime služe.

Djeca u arapskome svijetu slušaju književni arapski jezik u školama. Međutim, ono što « popravi » škola, pokvari kuća i ulica. To nas suočava sa neprirodnom situacijom budući da djeca u drugim krajevima Svijeta uče maternji jezik na prirodan način susrećući se s njim prije polaska u školu, za razliku od djece u arapskome svijetu koja kao prvi jezik uče lokalna narječja, a ne književni arapski jezik. Tako se djeca sa dolaskom u školu susreću sa književnim arapskim jezikom kao stranim jezikom, s obzirom da on ne vrši osnovnu funkciju svakog jezika, a to je osiguravanje komunikacije među ljudima. Da bi neki jezik vršio ovu funkciju, očekuje se da bude razumljiv svim pripadnicima datog naroda, a to je nešto što ne možemo ustvrditi za književni arapski jezik danas.⁵⁰⁰

Zbog svega navedenog, učenik se u arapskome svijetu osjeća izgubljen između dva različita jezička sistema. Nadalje, slabi njegov jezički potencijal te se predaje sintaksičkim i leksičkim greškama, što mu ne dozvoljava da se na prirodan način uključi u društvo i izražava svoje misli i ideje, pa se povlači u sebe i odrasta oponašajući druge i bezrezervno prihvatajući njihova mišljenja, umjesto da aktivno učestvuje sa sugestijama o unaprijeđenju sredine koja ga okružuje.

Međutim, bez obzira na sve navedeno, međusobno prožimanje književne i narodne varijante jednog jezika manje je opasno od miješanja dva različita jezika budući da je, uz saradnju naučnih institucija sa školama i sredstvima javnog informisanja, moguće prevazići probleme koje generira prva situacija.⁵⁰¹

⁵⁰⁰ V.: Kilani Abd al-Aziz, *al-Tifl al-mağribi wa al-izdiwağ al-luğawi, al-Zaman al-mağribi*, br. 8, str. 60.

⁵⁰¹ V.: Tammam Hasan, *al-Izdiwağ al-luğawi, al-Manahil*, br. 16/1979, str. 159.

Iako su se udaljili od književnog jezika, iako teže ekonomičnosti u izražavanju i ne poštuju gramatička pravila pa u izgovoru ne daju puno pravo postojećim pravilima i proizvode književnom jeziku nepoznate glasove, arapski dijalekti kao ishodište uzimaju književni jezik.⁵⁰²

Svi jezici Svijeta se, u manjoj ili većoj mjeri, suočavaju sa istom pojavom, iako je ona, vjerovatno, najizraženija u arapskome jeziku. Međutim, ako uzmemo u obzir historiju ovog jezika koja je jako duga te ogroman prostor na kome se koristi, vidjet ćemo da je diglosija, ne uzimajući u obzir njene negativne efekte, sasvim prirodna pojava.

Ali Abd al-Wahid Wafi⁵⁰³ navodi dva osnovna prijedloga za prevazilaženje ove situacije:

1. da se književni jezik počne upotrebljavati u svim prilikama u kojima se danas upotrebljavaju lokalna narječja,
2. da lokalna narječja zauzmu mjesto književnoga jezika.

Naravno, Wafi je protiv drugog prijedloga. Ukoliko bismo krenuli u ovom pravcu, prekinuli bismo vezu sa jako bogatom literaturom pisanom književnim arapskim jezikom te bi se u arapskim zemljama formirao veliki broj samostalnih književnih jezika, što bi rezultiralo brisanjem jezičkog jedinstva. Sa druge strane, rješenje ovog problema nije moguće ni na prvi način budući da se ne može zaustaviti prirodni razvoj dijalekata te bi se, u slučaju da lokalna narječja zamijenimo književnim jezikom, vrlo brzo, shodno prirodnim zakonima jezičkog razvoja, pojavila nova narječja.

Jedino rješenje ove situacije jeste borba protiv nepismenosti, uvođenje obaveznog školovanja te podizanje jezika sredstava

⁵⁰² V.: Abbas al-Suri, *Aqlam al-mağribiyya*, br. 9/1977, str. 79.

⁵⁰³ V.: Ali Abd al-Wahid Wafi, *Fiqh al-luġa*, Kairo, 1962, str. 154–155.

javnog informisanja u arapskome svijetu na nivo pojednostavljenog književnoga jezika.

Bilingvizam

Problem višejezičnosti u ovom smislu dovodi se u vezu sa kolonijalističkim osvajanjima velikog broja zemalja «Trećeg svijeta» s ciljem iskorištavanja njihovih prirodnih resursa i potencijala. Da bi ostvarile svoj cilj, kolonizatorske sile su nastojale pokorene narode dovesti u vazalni odnos i, s tim u vezi, radile su na uništavanju njihovog nacionalnog identiteta čiji su osnovni činioci jezik i vjera.

Imajući u vidu da ratovi sa ideološkim predznakom obično traju duži vremenski period, kolonizatori su u tom smislu planirali na «duže staze», a osnovno sredstvo za realizaciju tih ciljeva bilo je misionarsko djelovanje. Sa druge strane, znali su da pokušaj uništavanja nacionalnog identiteta zahtijeva više od toga, zahtijeva suzbijanje lokalnog jezika. Da bi u tome uspio, kolonizator je djelovao direktno namećući vlastiti jezik, i indirektno nastojeći da oživi lokalna narječja.

Stručnjaci u oblasti «jezičkih kontakata» prave razliku između pozitivnih jezičkih prožimanja koja vode obogaćivanju jezika i onih negativnih prožimanja koja narušavaju jezičke sposobnosti govornika i rezultiraju greškama u govoru. Mnogo toga ukazuje na negativne posljedice miješanja, npr., arapskoga i francuskog jezika u nekim arapskim zemljama. Na prvome mjestu je arabizacija francuskog i «francuzacija» arapskoga jezika što kod učenika na tim prostorima generira jezičke, ali i intelektualne nedostatke s obzirom na vezu između jezika i mišljenja o kojoj smo već govorili. Takav učenik se navikava na nejasno i nerazgovijetno izražavanje te davanje sudova koji se ne temelje na osnovama logike. Sa druge strane, učenik koji se uči pravilnom izražavanju, uči se i pravilnom razmišljanju.

Jezik je osnovni instrument svake kulture i, s tim u vezi, kultura se razvija onoliko koliko se razvija i sam jezik. Možemo, dakle, reći da je multikulturalnost usko povezana sa višejezičnošću. Ako je jezik sredstvo izražavanja kulture jednog naroda ili zajednice, onda je višejezičnost znak da u datoj zemlji postoji više od jedne zajednice i jedne kulture, što ukazuje na fenomen «podijeljenog identiteta».⁵⁰⁴

Međutim, ako uzmemo u obzir da je jezik sredstvo pohranjivanja znanja i civilizacijskih iskustava naroda, vidjet ćemo da je poznavanje stranih jezika pozitivna pojava sve dok je na nivou razmjene znanja budući da ona vodi proširivanju saznanja i umnih sposobnosti kod učenika.

Zaključak

Zahvaljujući savremenim sredstvima informisanja, mi danas živimo u tzv. globalnom selu, čime se aludira na miješanje naroda, kultura, civilizacija, pa i jezika. Svi jezici Svijeta utječu i bivaju pod utjecajem u bilo kojoj vrsti kontakta, a posebno ukoliko koegzistiraju na jednom prostoru.

Razmjena utjecaja među jezicima jedno je od obilježja društvenog života, i ne postoji nijedan jezik koji je izuzetak od ovog pravila. Obično se spomenuti utjecaj svodi na razmjenu pojedinih glasova i leksike, a naročito ako je riječ o pojmovima za koje ljudi nalaze izraze u stranom jeziku, ali ne i njihove ekvivalente u lokalnome jeziku. Međutim, kao što smo već spomenuli, neki analitičari smatraju da višejezičnost konačno vodi prevladavanju jednog jezika nad drugim jezikom budući da, prema njihovome mišljenju, nije moguće da na jednom prostoru koegzistiraju dva jezika, a da jedan od njih ne suzbije onaj drugi ili da ga ne apsorpira.

⁵⁰⁴ V.: Abbas al-Suri, *Fi al-talaqqi al-luġawi wa al-mu'ġami*, Kazablanka, 2004, str. 105–107.

Sa druge strane, globalizam kao novi svjetski poredak, koga u ovom trenutku nameće jedina svjetska supersila, te politička, kulturna, ekonomska, tehnološka i svaka druga vrsta hegemonije koja iz toga proizlazi, ne ostavlja prostora za višejezičnost. «Svi jezici Svijeta (izuzev engleskoga jezika) postali su samo antropološki fenomeni koji polahko (ali sigurno) izumiru i nestaju. Primjera radi, internet je danas uglavnom na engleskome jeziku tako da je svaki onaj koji se želi njime koristiti obavezan da uči engleski jezik. Nadalje, engleski jezik je jezik međunarodnih diplomatskih i političkih konferencija, trgovačke razmjene i zrakoplovstva, što znači da je globalizacija nametnula novi jezički poredak u kome nema mjesta za višejezičnost.»⁵⁰⁵

Dakle, sa širenjem engleskoga jezika u svim dijelovima Svijeta lokalni jezici su počeli postepeno iščezavati s obzirom da pod utjecajem jezika «pridošlice» gube ekonomski i komunikacijski značaj.

Jedan od velikih problema sa kojima se suočava arapski jezik još otkako je sa širenjem islama došao u dodir sa drugim jezicima jesu naučni, civilizacijski i, u ovo naše doba, tehnološki termini. Bilo je za očekivati da će se ovaj problem riješiti osnivanjem jezičkih akademija u arapskome svijetu. Međutim, budući da broj tih akademija skoro da odgovara broju arapskih zemalja, problem prevođenja ovih termina na arapski jezik ustupio je mjesto problemu njihovog zaživljavanja na cijelom prostoru koji nastanjuju Arapi budući da svaka od akademija nudi svoj prijevod, što doprinosi širenju već evidentnog jaza među arapskim društvima.

S ciljem efikasnog suočavanja sa ovom opasnošću koja prijete arapskome jeziku i njegovoj budućnosti, «dužnost svih arapskih jezičkih akademija bi bila jedinstveno djelovanje u pravcu osnivanja jedinstvene arapske jezičke ustanove koja bi djelovala

⁵⁰⁵ Manšūrat ma'had al-dirasat wa al-'abhat li al-ta'rib 2004, **Luġa al-ħqq wa luġa al-qānūn**, tom III, str. 352.

sistematski i imala zakonsku pozadinu, kako njene odluke i rješenja ne bi bila samo slovo na papiru.»⁵⁰⁶

Amrudin Hajrić, Assistant

MULTILINGUALISM: POSITIVE AND NEGATIVE ASPECTS

Summary

Multilingualism and bilingualism are consequences of the permanent direct touch of ethnically, economically and politically alien communities. Parallelism of literary language and local dialects is then characteristic of economically undeveloped and with bad communication connected communities, as the consequence of economic and political submissions to more developed societies from direct touches, living in neighbourhood or in colonial terms. Multilingualism is interpreted diametrically diversely in dependence of the aim which the interpreters want to achieve. "Generously" pleading for the expansion of zones of progresses, adherents of hegemony claim that bilingualism – equated with the presence of their language in other centres – is desirable, while politically conscious representatives of inferior communities herein sees the danger from the continuation of existing inequality and deletions of authenticity of subordinate communities. Heirs of Arabic language, today, although they are not colonially subjugated any more, in the area of language suffer consequences of deep stratification, which clearly mirrors in the fact that there is insignificant number of those who use literary language in everyday life, and with the use of local language, they fit the cramped state of local views.

⁵⁰⁶ Nav. dj., str. 378.

Amrudin HAJRIĆ, Višjejezičnost: pozitivni i negativni aspekti

a

•
•

a

a

a

•

•

:

a

.

:

a

a

a

(-)

(-)

(-)

: a

. (-)

a

.

a

.()

()

()

()

() ()

a () ():

a

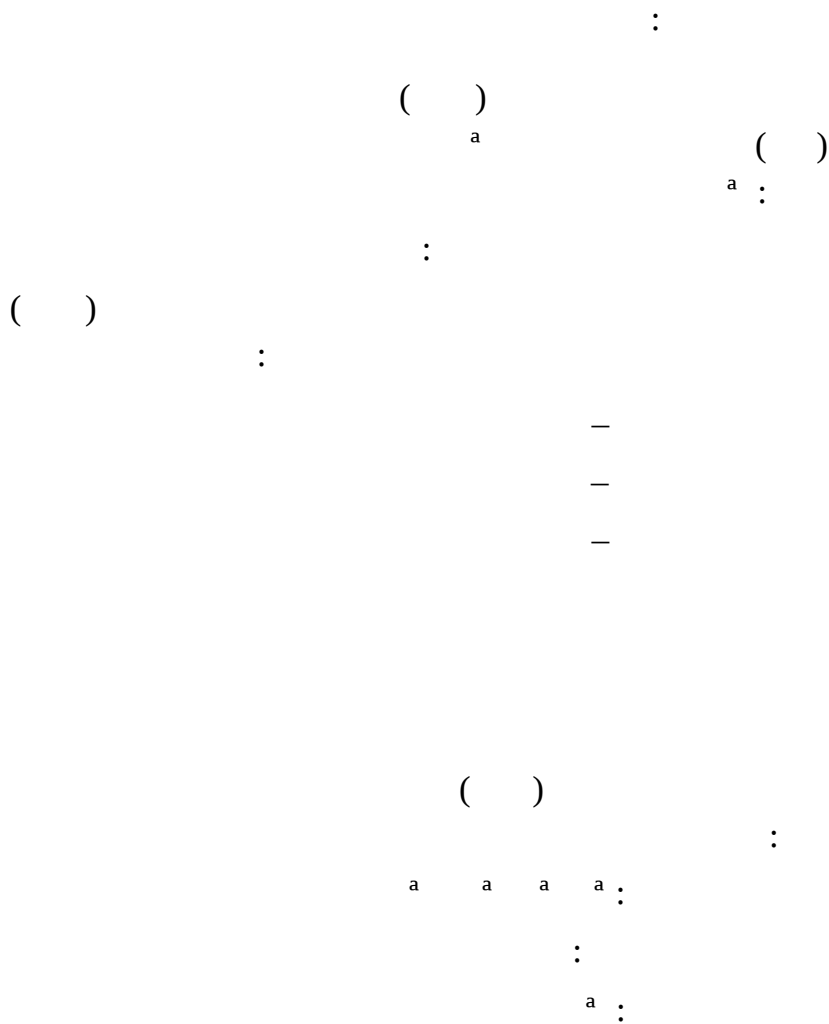
.

a

,

" " " " :
 : a
 ... a
 :
 .
 (a) () (- - -)
 : : ()
 () : : .
 :
 .
 (-) :
 (-)
 (a - a)
 a ,,,, (-) (a)
 () ()
 () ()
 : () (-)

·
a
:
a
:
·
:
() ()
.....
:
..... :
" " :
·
:
()
(-)



()^a

:

:

a

:

a

:

.

a

a

:

:

:

:

a

:

a

a

()

:

a : ()

a

a

)

(

: ()

.

(.)

a a :

: ()

a

:

:

a : :

: ()

:

:

:

:

a

:
 a ()
 :
 : a a a
 .
 a : ()
 :
 a :
 () ()
 :
 ()

:
 . :
 :
 :
 :
 .
 :
 .
 ()
 a
 :
 a :
 :
 a
 (!)
 :
 :

 ! ! !
 ! a !
 !
 :

.

:() ()

:

()

:

a

.

a ()

.

a

(.....)

:

a

:

.....

!

:

a

"

.

...

Sana'a AL-ADLY, Kitāba luga 'arabiyya salīma wa ۞ ۞ ۞

:

.

.

a

LJETOPIS

Mr. Mustafa Hasani

LJETOPIS

(od septembra 2004. do kraja 2005. godine)

Fakultet islamskih nauka u Sarajevu u sastavu Univerziteta u Sarajevu

U prostorijama Rektorata Univerziteta u Sarajevu 29. septembra 2004. godine potpisan je Ugovor o uključivanju Fakulteta islamskih nauka u sastav Univerziteta u Sarajevu. Ovim činom FIN je postao prvi teološki fakultet u sastavu Univerziteta u Sarajevu, čime je uključen u akademski prostor evropskih i svjetskih univerziteta, a Univerzitet u Sarajevu je obogaćen posebnostima jednog ovakvog fakulteta.

Potpisivanjem ovog ugovora Fakultet islamskih nauka postao je pridruženi član Univerziteta u Sarajevu koji je zadržao svoje specifičnosti. Ugovor su potpisali prof. dr. Boris Tihi, rektor Univerziteta u Sarajevu, prof. dr. Muhamed Zlatar, predsjednik Upravnog odbora Univerziteta u Sarajevu, s jedne strane, te prof. dr. Enes Karić, dekan FIN-a, i dr. Hilmo Neimarlija, predsjednik UO FIN-a, s druge strane. Svečanom činu potpisivanja Ugovora prisutvovali su hadži hafiz Ismet-ef. Spahić, zamjenik reisu'l-uleme, prof. dr. Emir Turkušić, ministar obrazovanja Kantona Sarajevo, te profesori na FIN-u i članovi Senata Univerziteta u Sarajevu. «Pristupom u sastav Univerziteta u Sarajevu, Fakultet islamskih nauka - istaknuo je dr. Hilmo Neimarlija - stiže šire

institucionalne okvire za potvrđivanje svoga obrazovnog i istraživačkog rada, a Univerzitet u Sarajevu dobija na svojoj univerzalnosti.»

Posjeta reisu'l-uleme dr. Mustafe-ef. Cerića i delegacije Rijasetu Fakultetu

Visoka delegacija Rijasetu IZ-e u BiH 21. 12. 2005. je posjetila Fakultet. U delegaciji koju je predvodio reisu'l-ulema dr. Mustafa-ef. Cerić bili su: njegov zamjenik hfz. Ismet-ef. Spahić, šef Kabineta i predsjednik Udruženja ilmijje Muharem-ef. Hasanbegović te generalni sekretar Rijasetu IZ-e Muhamed-ef. Salkić.

Tim povodom održana je sjednica NNV-a na kojoj su članovima delegacije prezentirani izvještaji o radu Fakulteta u pojedinim segmentima. Dekan Fakulteta prof. dr. Enes Karić izvjestio je prisutne o radu Fakulteta, nastavnom osoblju i spoljnjim saradnicima. Prof. dr. Ismet Bušatlić, bivši prodekan za nastavu, govorio je o nastavno-naučnom procesu, studentima i upisu na dodiplomski i postdiplomski studij. Potom je prof. dr. Enes Ljevaković, prodekan za finansije, podnio finansijski izvještaj. Šef izdavačke djelatnosti prof. dr. Rešid Hafizović izvjestio je prisutne o izdavačkoj djelatnosti Fakulteta. U tabelarnom izvještaju pokazano je da je Fakultet, pored općih izdanja, objavio 22 hrestomatije, da je 12 hrestomatija u pripremi i to sve iz vanbudžetskih sredstava. Mr. Asim Zubčević, glavni bibliotekar, podnio je izvještaj o radu biblioteke Fakulteta, novim knjigama, katalogizaciji i planu uređenja biblioteke i čitaonice na Fakultetu. Mr. Ahmet Alibašić je, u ime Komisije za nostrifikaciju, podnio izvještaj po kojem su od formiranja komisije 1. 9. 2001. pa do 20. 12. 2005. nostrificirane 123 diplome. Mr. Orhan Bajraktarević, član NNV-a zadužen za rad sa studentima, govorio je o vannastavnim aktivnostima studenata. O informatičkoj opremi i internetu gdje je potpuno zamijenjena stara oprema novim i jačim mašinama, zatim

o stipendijama za studente i istraživanjima prisutne je izvjestio dekan. Također je govorio o projektima izgradnje studentskog doma za studente Fakulteta, natkrivanju atrija na zgradi Fakulteta, kao i obnavljanju stare zgrade koju Fakultet koristi.

Nakon ovog, po ocjeni gostiju iscrpnog, preglednog i ohrabrujućeg izvještaja, prisutnima su se obratili članovi visoke delegacije Rijaseta IZ-e. Na kraju se obratio reisu'l-ulema dr. Mustafa-ef. Cerić koji je iskazao svoje zadovoljstvo sa prezentiranim izvještajima i iznio neke ideje o visokoškolskom islamskom obrazovanju kod nas. Reisu'l-ulema je obećao da će priložene izvještaje dodatno proučiti i sa pitanjima i prijedlozima doći u ponovnu posjetu Fakultetu početkom 2006. godine.

Doktorski i magistarski radovi

1. Mr. Mustafa Jahić je 9. 11. 2005. godine uspješno odbranio doktorski rad pod naslovom: "Arapska gramatika u djelu Mustafe Ejubovića *Al-Fawa'id al-'abdiyya*. Doktorat je odbranjen pred komisijom u sastavu: Doc. dr. Mehmed Kico (predsjednik), prof. dr. Enes Karić (član), prof. dr. Jusuf Ramić (mentor i član) i prof. dr. Muhamed Ždralović (član).
2. Hfz. Dževad Šošić je 29. 9. 2004. godine uspješno odbranio magistarski rad pod naslovom: "Veza između kiraeta i Osmanove ortografije Kur'ana". Rad je odbranjen pred komisijom u sastavu: dr. hfz. Fadil Fazlić (predsjednik), prof. dr. Enes Karić (mentor), prof. dr. Jusuf Ramić (član), doc. dr. Džemal Latić (član).
3. Kenan Čemo je 21. marta 2005. godine na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu magistarski rad pod naslovom: "Savršeni čovjek i duhovni pol u Ibn' Arabijevu mišljenju". Rad je odbranjen pred komisijom: prof. dr. Adnan Silajdžić (predsjednik), prof. dr. Rešid Hafizović (mentor).

4. Samir Beglerović je 20. aprila 2005. godine uspješno odbranio magistarski rad pod naslovim: "Fejzulah efendija Hadžibajrić – njegov život i borba za povratak tekija u okrilje islamske zajednice". Rad je odbranjen pred komisijom u sastavu: prof. dr. Adnan Silajdžić (predsjednik), prof. dr. Rešid Hafizović (mentor), doc. dr. Ismet Bušatlić (član).
5. Muharem Dautović je 23. 11. 2005. godine uspješno odbranio magistarski rad pod naslovom: "Uloga 'El-Hidaje' u duštvenom i vjersko-prosvjetnom životu Bošnjaka (1936-1945 god.)" Rad je odbranjen pred komisijom u sastavu: prof. dr. Enes Karić (predsjednik), prof. dr. Enes Pelidija (član) i doc. dr. Ismet Bušatlić (mentor i član).
6. Almir Fatić je 30. 11. 2005. godine uspješno odbranio magistarski rad pod naslovom: "Tefsirske rasprave Hasana Kfajija Pruščaka" Rad je odbranjen pred komisijom u sastavu: prof. dr. Omer Nakičević (predsjednik), prof. dr. Jusuf Ramić (član), prof. dr. Enes Karić (član) i prof. dr. Džemal Latić (mentor i član).

Diplomirani studenti

Red. br.	Prezime, ime oca i ime	Datum diplomiranja
1.	Fetahović-Pljakić (Hamid) Fatima	1.9.2004.
2.	Hasanović (Huso) Hidajet	9.9.2004.
3.	Delibašić (Ibro) Fahrudin	17.9.2004.
4.	Čajić (Sakib) Azra	20.9.2004.
5.	Spahić (Hajrudin) Muris	20.9.2004.

6.	Mujakić (Sead) Said	6.12.2004.
7.	Mujakić (Šuhret) Suada	6.12.2004.
8.	Pediša (Ramiz) Edin	8.12.2004.
9.	Đidić (Suljo) Muhamed	8.12.2004.
10.	Šeh (Arif) Ilhan	9.12.2004.
11.	Al-Zawahreh (Mbarak) Mahmud	13.12.2004.
12.	Pramenković (Sefo) Almir	15.12.2004.
13.	Crnkić (Rasim) Alem	24.12.2004.
14.	Subašić (Hasan) Saudin	27.12.2004.
15.	Mehić (Muharem) Ibrahim	27.12.2004.
16.	Hrvat (Ahmo) Mirnes	27.12.2004.
17.	Alikadić (Sulejman) Muamer	28.12.2004.
18.	Đulović (Šahim) Mensud	29.12.2004.
19.	Agić (Hajrudin) Mustafa	29.12.2004.
20.	Bajarami (Nebi) Fadil	30.12.2004.
21.	Redžić (Osman) Mina	30.12.2004.
22.	Šarić (Smail) Jasmina	6.1.2005.
23.	Cerić (Huso) Medina	7.1.2005.
24.	Aljić (Adem) Maida	12.1.2005.
25.	Dacić (Džemo) Isah	17.1.2005.
26.	Hasanbašić (Hamid) Senada	27.1.2005.
27.	Sulejmanoski (Ismail) Sadat	3.2.2005.
28.	Imeri (Ramadan) Daut	3.2.2005.
29.	Imamović (Mustafa) Sanela	3.2.2005.
30.	Musić (Idriz) Belma	3.2.2005.
31.	Holić (Fadilj) Hariz	7.2.2005.
32.	Novalić (Feriz) Ferid	11.2.2005.

33.	Šahman (Muslija) Mersad	15.2.2005.
34.	Ljubijankić (Asim) Asmira	16.2.2005.
35.	Zahirović (Šeho) Hašim	21.2.2005.
36.	Hajdarević (Fadil) Aida	22.2.2005.
37.	Hasanspahić (Mustafa) Muhamed	9.3.2005.
38.	Redžepi (Fetah) Ilber	10.3.2005.
39.	Abaspahić (Vejsil) Emina	15.3.2005.
40.	Harčević (Rasim) Hadis	16.3.2005.
41.	Karšić (Huso) Ćamil	16.3.2005.
42.	Mujakić (Mustafa) Suad	23.3.2005.
43.	Pašalić (Hilmija) Emir	28.3.2005.
44.	Miftari (Safi) Sehad	28.3.2005.
45.	Baščelić (Bahrija) Muhamed	29.3.2005.
46.	Lišić (Abdulah) Ahmed	30.3.2005.
47.	Halimi (Bilal) Nail	5.4.2005.
48.	Hatić (Sulejman) Velid	6.4.2005.
49.	Pašalić (Salko) Mensur	14.4.2005.
50.	Mašić (Emin) Samra	19.4.2005.
51.	Emrić (Zarif) Mehriba	9.5.2005.
52.	Premtić (Idriz) Amel	9.5.2005.
53.	Aljković (Feriz) Zumreta	11.5.2005.
54.	Sijamhodžić (Husein) Fahrudin	20.5.2005.
55.	Kadrspahić (Mujo) Amira	26.5.2005.
56.	Alili (Abdulgafar) Lamija	26.5.2005.
57.	Hodžić (Husein) Asim	30.5.2005.
58.	Memija (Mustafa) Asifa	1.6.2005.
59.	Muminović (Kasim) Safet	2.6.2005.

60.	Kujović (Sejfo) Orhan	2.6.2005.
61.	Salić (Meho) Emir	2.6.2005.
62.	Milić (Enes) Adisa	3.6.2005.
63.	Hodžić (Mustafa) Nevres	6.6. 2005.
64.	Numanagić (Džemal) Amela	7.6. 2005.
65.	Hasanović (Hasan) Adem	9.6. 2005.
66.	Rogo (Suljo) Sanel	9.6. 2005.
67.	Bećirović (Hasim) Misala	10.6. 2005.
68.	Begović (Ibrahim) Nedim	21.6. 2005.
69.	Čiča (Enver) Emir	23.6. 2005.
70.	Čiča (Enver) Azra	23.6. 2005.
71.	Hasičić (Nijazija) Haris	30.6. 2005.
72.	Avdić (Sabrija) Esad	5.7. 2005.
73.	Suljić (Ragib) Sifet	29.8. 2005.
74.	Nuhić (Asim) Nedžad	1.9. 2005.
75.	Duraković (Omer) Hanija	5.9. 2005.
76.	Hadžić (Bećir) Zehrudin	19.9. 2005.
77.	Peštalić (Ekrem) Edin	19.9. 2005.
78.	Salkić (Salih) Sanid	22.9. 2005.
79.	Mujkanović (Sabit) Hajrudin	26.9. 2005.
80.	Đulan (Safet) Merzuk	30.9. 2005.
81.	Salkić (Mahmut) Mensur	25.10. 2005.
82.	Emšo (Mustafa) Aida	7.12. 2005.
83.	Beganović (Ešef) Midhat	12.12.2005.
84.	Osmić (Rešid) Nedžad	21.12.2005.
85.	Kalajdžić (Mehmed) Ibrahim	26.12.2005.
86.	Suljić (Husejn) Zijad	27.12.2005.

**Promocija diplomiranih studenata,
magistara i doktora Fakulteta islamskih
nauka u Sarajevu**

U Velikoj sali Općine Stari Grad, u srijedu 22. juna 2005. održana je svečanost u povodu dodjela diploma i promocije

- 117 profesora islamske teologije
- 31 profesora islamske pedagogije
- 3 magistra islamskih nauka
- 2 doktora islamskih nauka.

Nakon proučenog ašereta prisutnima se obratio prof. dr. Enes Karić, dekan FIN-a, a zatim je izvršena podjela diploma. Diplome ispred Fakulteta su prvo dijelili bivši dekani prof. dr. Omer Nakičević i prof. dr. Jusuf Ramić, a zatim dr. Hilmo Neimarlija, predsjednik Upravnog odbora Fakulteta, prof. dr. Enes Karić, prof. dr. Adnan Silajdžić, član Senata Univerziteta Sarajevo ispred FIN-a i doc. dr. Enes Ljevaković, prodekan Fakulteta za finansije.

Diplome magistrima islamskih nauka mr. hfz. Dževadu Šošiću i mr. Kenanu Čemi i diplomu dr. hfz. Fadilu Fazliću uručio je prof. dr. Hasan Muratović, rektor Univerziteta u Sarajevu. Ovo je prva dodjela diploma svršenicima FIN-a kojoj prisustvuje rektor Sarajevskog univerziteta. U svome obraćanju rektor je zaželio puno uspjeha u daljem radu svršenicima Fakulteta, na ličnom i profesionalnom polju. Savjetujući mlađe kolege rektor je istakao da su dva polja na kojima se mjeri ljudsko zadovoljstvo: zadovoljstvo u svojim porodicama i drugo polje je posao, ako se radi posao koji se voli.

Na kraju, reisu'l-ulema dr. Mustafa Cerić uručio je diplomu doktora islamskih nauka iz oblasti hadisa doc. dr. Zuhdiji Hasanoviću. U svom obraćanju reisu'l-ulema je iznio planove o daljnjem jačanju islamskog institucionalnog obrazovanja kod nas, jer za tim postoji naglašena potreba u BiH, ali i unutar Evrope.

Program je vodio doc. dr. Ismet Bušatlić, prodekan Fakulteta, a horska sekcija Udruženja studenata Fakulteta je proučila par ilahija. Na kraju, hadži hafiz Ismet-efendija Spahić, naibu reis, proučio je dovu.

U nastavku, donosimo u cijelosti tekst obraćanja prof. dr. Enesa Karića, dekana Fakulteta, u povodu promocije diplomiranih studenata, magistara i doktora Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu.

Poštovani predstavnici Islamske zajednice, uvaženi reisu l-ulema Ceriću, cijenjeni rektore Muratoviću, poštovani predsjedniče Upravnog odbora FIN-a dr. Neimarlija, uvaženi ambasadori, uvaženi ministri, dragi profesori, studenti, dragi gosti!

Ovo je četvrta promocija studenata koji su završili Fakultet islamskih nauka u Sarajevu. Od njegova osnivanja 1977. godine do danas imali smo tri promocije, prvu maja 1985., drugu marta 1988., te treću u decembru 2002. godine. Sa prethodne promocije 2002. godine nosimo drage uspomene i s poštovanjem se sjećamo našeg tadašnjeg dekana dr. Ibrahima Džananovića, koji je preselio na Ahiret 24. avgusta 2003. godine. Danas ćemo promovirati 31 srednjoškolskog profesora islamske pedagogije, 117 srednjoškolskih profesora islamske teologije, 3 magistra i 2 doktora islamskih nauka.

S posebnom radošću iznosimo činjenicu da je Fakultet islamskih nauka (29. septembra 2004. godine) postao pridružena članica Univerziteta u Sarajevu. Tako, po prvi put u svojoj historiji, Fakultet islamskih nauka danas dodjeljuje četrdeset i jednu diplomu potpisanu ne samo od Reisu l-uleme Islamske zajednice i Dekana FIN-a, već i perom rektora Univerziteta u Sarajevu.

U tome ima lijepe simbolike. Fakultet islamskih nauka treba ostati vjeran temeljnim tokovima islamske naukovne tradicije, ali tu vjernost treba metodološki dinamizirati, učiniti je efikasnom. Ako to postignemo, dat ćemo svoj doprinos i bosanskim i evropskim integracijama.

Fakultet islamskih nauka već četvrti semestar ili drugu akademsku godinu radi po reformiranom Nastavnom planu i programu. Također, predstoji nam skoro uvođenje odsjeka islamskih nauka na engleskome jeziku, a u toku je i rad na normativnim aktima za osnivanje Instituta za islamska istraživanja.

U ovoj kratkoj besjedi već sam spomenuo imena funkcionera Islamske zajednice i Univerziteta u Sarajevu koji pomažu i koji su pomogli stasanju ovog Fakulteta. Dodao bih još da smo posebno zahvalni i ministru Safetu Haliloviću, zatim premijeru Federalne vlade Ahmetu Hadžipašiću, njegovom zamjeniku ministru Gavrilu Grahovcu, potom ministru Zijadu Pašiću, te premijeru Vlade Kantona Sarajevo Denisu Zvizdiću i ministrima Emiru Turkušiću, Hajrizu Bećiroviću, i mnogim drugim koji pomažu Fakultet islamskih nauka. Vlada Skupštine Kantona Sarajevo na čelu sa predsjednicom Melihom Alić podržala je zakonsku proceduru o uključivanju FIN-a u Univerzitet u Sarajevo, i tu činjenicu ovdje sa zahvalnošću treba istaći.

Nadam se da mi se neće zamjeriti što ovom prilikom ne raspoložemo vremenom u kojem bi s dužnom pažnjom trebalo spomenuti i veliki broj privrednika iz Bosne i Hercegovine koji pomažu FIN. Spomenut ću ipak gospodina inženjera Harisa Neimarliju, direktora RMU Kakanj, koji u ovom pogledu prednjači.

Na kraju, zahvaljujem se gospodinu Mustafi Resiću i administraciji Općine Stari Grad. Sa zahvalnošću spominjemo inicijativu gospodina Mustafe Resića da ova općina dodijeli značajnu donaciju za izgradnju studentskog doma.

Hvala vam još jednom!

Prof. dr. Enes Karić

Seminari i kursevi

Promjenljivo i nepromjenljivo u islamskoj misli i praksi

Fakultet islamskih nauka u Sarajevu i Oslo koalicija za slobodu vjere i uvjerenja organizirali su 7-9. maja 2005. godine međunarodni work shop i javni forum o temi "Promjenljivo i nepromjenljivo u islamskoj misli i praksi". Oslo koalicija za slobodu vjere i uvjerenja, nevladina organizacija iz Norveške, međunarodna je akademska organizacija koja djeluje sa ciljem promovisanja slobode vjere i vjerskih uvjerenja i međureligijske kooperacije. U svojim projektima Oslo koalicija sarađuje sa sličnim organizacijama i institucijama u mnogim zemljama u Svijetu. Jedan od projekata ove organizacije je «Nove smjernice u islamskoj misli i praksi.»

U tom cilju, kao partner organizacija na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu, održan je međunarodni work shop i javni forum. Work shop je trajao dva dana. Prvog dana popodnevna i poslijepodnevna sesija nazvane su Teorijske postavke, dok je drugog dana prijedpodnevna sesija održana pod naslovom Evropski islam, a popodnevna Evropski fikh. Predavanja su održali Abdulkarim Soroush, Amina Wadud, Ziba Mir-Hosseini, Tariq Ramadan, Fikret Karčić, Tore Lindholm, Enes Karić, Alexsandre Caeiro, Šukri Ramić. Oponent je bio hfz. Dr. Safvet Halilović. Učesnici na work shopu su bili iz susjednih zemalja i Turske

Treći dan održan je Javni forum u Amfiteatru Fakulteta kojem je prisustvovao zaista veliki broj slušatelja. Predavači iz prethodna dva dana na work shopu obratili su se i na javnom forumu.

Mulla Sadr i njegova transcedentalna teozofija

Fakultet islamskih nauka u Sarajevu i Fondacija "Mulla Sadra" organizirali su 5. 5. 2005. godine međunarodni seminar o temi "Mulla Sadr i njegova transcedentalna teozofija" Predavač je bio prof. Mohammad Hossaini Khamane.

Društveni angažman studentica FIN-a

U prostorijama Fakulteta islamskih nauka 5. 4. 2005. godine održan je kraći seminar za studentice FIN-a. Predavanja su organizovana od strane Fakulteta islamskih nauka, a pozvani predavači su se rado odazvali ovom pozivu i na najbolji način prezentirali svoje teme.

«Društveni angažman studentica FIN-a» bila je tema izlaganja mr. Fahire Fejzić, koja je govorila o neophodnosti javnog djelovanja studentica FIN-a te dala ideje o različitim mogućnostima takvog djelovanja, kao što je uključivanje u razne projekte, djelovanje putem različitih medija, te mnogi drugi aspekti pomoći društvu.

Ostala predavanja bila su vezana za praktične potrebe njege žene. O održavanju i njezi kose govorila je kutolog Almina Zečević dajući dosta korisnih savjeta iz te oblasti. Direktorica distribucije kozmetičke kuće «Avon» za grad Sarajevo, Alma Hodžić, skrenula je pažnju na važnost pravilnog održavanja i njege kože te dala osnovne upute o skladnom i prikladnom šminkanju. Posljednje predavanje održala je Hatidža Zlatar iz modnog salona «Yar», o temi odijevanja savremene žene muslimanke u svim prilikama (škola, posao, svečanosti...), naglašavajući važnost pridavanja pažnje lijepom izgledu te skladnom i ukusnom odijevanju.

Omaž akademiku Hamdiji Ćemerliću

U čast 100. godišnjice rođenja akademika Hamdije Ćemerlića (1905.-1990.), jednog od najznačajnijih bosanskih intelektualaca 20. stoljeća, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu je 7. 12. 2005. godine organizirao kraći skup na kome su uzeli učešća njegovi saradnici, kolege, učenici i studenti: Adnan Silajdžić (predsjednik organizacionog odbora), Muhamed Filipović, Omer Ibrahimagić, Hasan Muratović, Ismet Grbo, Mirko Pejanović, Zdravko Grebo, Suad Arnautović, Omer Nakičević, Ismet Bušatlić, Enes Karić, Enes Durmišević, Jusuf Ramić, Fikret Karčić i Hilmo Neimarlija.

Za Fakultet islamskih nauka ovo je veoma značajan jubilej, jer je akademik Ćemerlić, učešćem na zasjedanju ZAVNOBIH-a i Avnoja u Jajcu, dao vlastiti doprinos očuvanju i afirmaciji državnosti Bosne i Hercegovine, o čemu se proteklih dana vode veoma žustre rasprave u političkoj javnosti naše zemlje, te zbog toga što je, demokratizacijom Islamske zajednice, dao ogroman doprinos razvoju njenih najvažnijih institucija.

U sklopu nastojanja za kulturnom i vjerskom afirmacijom bosanskohercegovačkih muslimana posebno ističemo njegov doprinos otvaranju Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu (danas Fakulteta islamskih nauka), njegovom organizacijskom, programskom i kadrovskom profiliranju. Njemu kao prvom dekanu, zacijelo, pripadaju najveće zasluge za akademsko i naučno sazrijevanje ove naše najviše poslijeratne visokoškolske vjerske institucije, koja će proteklih tridesetak godina dati značajan doprinos nacionalnom, duhovnom i kulturnom razvoju bosanskih muslimana.

Diploma u islamskim naukama - treća generacija

U prisustvu dekana Fakulteta, prof. dr. Enesa Karića, direktora programa *Diploma u islamskim naukama*, prof. dr. Rešida

Hafizovića, i ostalih profesora koji su izvodili nastavu na ovom kursu i polaznika, u Dekanatu Fakulteta 4. 5. 2005. godine upriličena je svečana dodjela diploma čime je i zvanično okončan ovaj kurs na bosanskome jeziku.

Dekan i direktor projekta koji su se tom prilikom obratili prisutnima istakli su da je ovo bila najbrojnija grupa do sada, ukupno sedamnaest polaznika, u odnosu na prethodne dvije generacije izuzetno aktivna grupa u nastavi i radu na kursu te stoga i najbolja i da je to pokazatelj dobrog kontinuiranog rada, ali i opravdanja da se nastavi s ovim programom. Polaznici programa su akademski obrazovani i da je među njima bilo i onih koji su svoje univerzitetske diplome sticali u poznatim evropskim naučnim centrima, da je među njima bilo i nosilaca stranih državljanstava a porijeklom su sa ovih prostora, kao i stranaca koji govore bosanskim jezikom.

Pored ovoga, većinom su to mladi ljudi, koji rade značajne poslove, govore strane jezike i koji su se opredijelili da se na ovaj način, prateći predavanja četiri mjeseca, informišu o islamu. Na ovom izboru, povjerenju i hrabrosti dekan prof. dr. Enes Karić se posebno zahvalio kursistima. Poslije dodjele diploma u restoranu Fakulteta Dekan je upriličio svečanu večeru za nastavnike i svršeniike programa *Diploma u islamskim naukama*.

Kurs njemačkoga jezika

Na Fakultetu islamskih nauka početkom ljetnog semestra 2004/2005. organizovan je kurs njemačkoga jezika u saradnji sa Goethe-Institutom u Sarajevu. Cilj kursa bio je da se postavi kamen temeljac za izučavanje njemačkoga jezika na FIN-u. Kurs je pohađalo 9 studenata II. i III. godine. Završnu diplomu dobilo je 6 studenata:

- | | |
|---------------------|-------------------|
| 1. Drinić Emira, | 4. Menzil Senada, |
| 2. Džafović Indira, | 5. Tutić Amela, |
| 3. Lepir Muhammed, | 6. Žiga Edin. |

Nastava je vođena uz savremena nastavna sredstva i pomagala, a dobrim rezultatima najviše je pridonio profesor Benjamin Hodžić. Treba istaći da je Goethe-Institut osigurao stipendije za sve naredne kurseve koji se održavaju na već spomenutom institutu.

*Kurs arapskoga jezika na Fakultetu islamskih
nauka u Sarajevu*

Želja brojnih Sarajlija i njihovih gostiju iz inozemstva da uđu u tajne arapskog jezika naišla je na svoju realizaciju s početka ove akademske godine. Na prijedlog dekana FIN-a prof.dr. Enesa Karića a u okviru vannastavnih aktivnosti Fakulteta organizirani su tromjesečni kursevi arapskoga jezika na tri nivoa: početni A - B – C, srednji konverzacioni i napredni konverzacioni, dva puta sedmično po dva časa. Počevši od 1. decembra 2005. godine 15 kandidata uči arapski jezik na dva nivoa, početnom i srednjem.

Predavači i realizatori kurseva su iz reda nastavnog osoblja Fakulteta islamskih nauka i njegovi gosti iz arapskog svijeta: prof. dr. Mehmed Kico, direktor projekta, prof.dr. Abdulhadi Merzouk, prof. Sana Al-Adly, te mr. Amira Trnka i mr. Zehra Alispahić, koordinatori kursa.

Program kurseva arapskoga jezika sačinjen je na osnovu savremenih naučnih i metodičkih iskustava u nastavi arapskoga jezika. Spomenuti kursevi arapskoga jezika namijenjeni su učenicima, studentima, građanima, javnim djelatnicima, političarima, osobama zaposlenim u obrazovanju, bibliotekama, državnoj administraciji, medijima, aparatima političkih stranaka, kompanijama, domaćim i stranim diplomatama i svim drugim zainteresiranim.

Ovakva vrsta kurseva na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu organizirala se prvi put i bit će dio svakodnevnih aktivnosti Fakulteta ukoliko za to bude interesovanja. Učesnici koji uspješno završe kurs dobit će certifikat od Fakulteta.

Gosti na Fakultetu

Posjete, predavanja profesora i gostiju

1. Dr. Džavid Ikbal, sin Muhammeda Ikbala, održao je 29. 9. 2004. predavanje o temi: "Kur'anska mudrost u poeziji i filozofiji Muhammeda Ikbala".
2. Profesor Tore Lindholm održao je 26. 1. 2005. predavanje pod naslovom: «Ljudsko pravo na slobodu vjere i vjerovanja u svjetlu nedavnih presuda Evropskog suda za ljudska prava», slučaj Lejla Šahin vs. Turska.
3. Prof. dr. Haris Silajdžić održao je 16. 2. 2005. predavanje o temi «Evropa i BiH».
4. Njegova ekselencija Ian Cliff, ambasador Velike Britanije u Bosni i Hercegovini, održao je 24. februar 2005. predavanje o temi: «Važnost međureligijskog dijaloga u modernom svijetu».
5. Gosp. Donald Reeves, umirovljeni anglikanski svećenik, osnivač i direktor nevladine organizacije «Duša Evrope», koja je angažovana na obnovi džamije Ferhadije u Banjoj Luci, 15. mart 2005. održao je predavanje o temi: «Krhki most: razmišljanja o uspostavi mira u Bosni i Hercegovini».
6. Profesor emeritus hadži Abdullah Džuvic, održao je 28. 3. 2005. predavanje o temi: «Animalni svijet u Kur'anu - Njezino veličanstvo – deva»
7. Prof. dr. Muhammed Nezirović održao je 29. 3. 2005. predavanje o temi: «Sefardska žena u Bosni».

8. Doc. dr. Salih Jalimam održao je 12. 4. 2005. predavanje o temi: «Bogumili-mit ili stvarnost».
9. Profesor Hikmet Barutçugil, profesor na istanbulskim univerzitetima "Mimar Sinan" i "Marmara", 4. 5. 2005.godine održao je predavanje o ebru umjetnosti ili umjetnosti "slikanje na vodi". Profesor Barutçugil je uz predavanje praktično pokazao kako nastaju djela Ebru umjetnosti.
10. Veliki broj profesora sa Univerziteta u Bursi 15. 5. 2005. upriličili su trosatnu posjetu Fakultetu gdje ih je dekan prof. dr. Enes Karić sa saradnicima upoznao o historiji i trenutnom radu Fakulteta.
11. Gosp. Said Fathi Hafadža održao je 17. 5. 2005. predavanje o temi: «Kulturološka ishodišta razvoja arapskoga jezika» (Izlaganje je bilo na arapskome jeziku).
12. Fakultet islamskih nauka u Sarajevu i Glavni odbor Udruženja ilmije su 19. 5. 2005. organizirali prikazivanje igrano-dokumentarnog filma: «El-Gazali: alhemičar sreće». Nakon projekcije na pitanja o El-Gazaliju odgovarao je Tim Winter (Abdul Hakim Murad), predavač islamskih studija na Univerzitetu u Cambridgeu u Engleskoj i producent filma. Tom prilikom dekan Fakulteta dr. Enes Karić je gostu iz Engleske u ime Fakulteta uručio skromni poklon.
13. Dr. Osman Muftić, dugogodišnji profesor i bivši dekan Mašinskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu a sadašnji dekan Fakulteta islamskih i socijalnih znanosti u osnivanju u Zagrebu, 26. 5. 2005. godine održao je predavanje o temi "Biomehanika namaza".
14. Profesori sa Ilahiyat Fakulteta u Istanbulu posjetili su Fakultet, gdje su se upoznali o historiji, organizaciji i radu Fakulteta.

15. Nenad Filipović održao je 1. 6. 2005. predavanje o temi: «Prvi zvanični nastavni plan i program medresa u historiji islama.»
16. Fakultet islamskih nauka u Sarajevu i Udruženje ilmijje su 2. 6. 2005. u sklopu dvodnevne posjete prof. dr. Richara Potza, profesora Pravnog fakulteta na Bečkom univerzitetu, organizirali u Dekanatu FIN-a razgovor prof. Potza sa profesorima FIN-a, Gazi Husrev-begove medrese, članovima Udruženja ilmijje i bošnjačkim intelektualcima. Tema je bila: *Studij religijskog i crkvenog prava na Bečkom univerzitetu.*
17. Fakultet islamskih nauka u Sarajevu i Muslimanska evropska unija organizirali su 2. 9. 2005. tribinu o temi: «Islam u Zapadnoj Evropi». Na tribini su govorili: dr. Abdulhasib Castineira, direktor Nove džamije u Granadi, o temi: «Nova džamija u Granadi i njen značaj u islamskom svijetu», a gosp. Abu Bakr Rieger, predsjednik Evropske muslimanske unije, o temi: «Islam, Evropa i globalizacija».
18. Povodom 60 godina od tragične smrti bošnjačkog pisca i mislioca šehida Mustafe Busuladžića Fakultet islamskih nauka u Sarajevu je 15. 12. 2005. godine organizirao tribinu pod naslovom: «Vizije i radovi Mustafe Busuladžića». Na tribini su učestvovali: prof. dr. Omer Nakičević, hzf. dr. Safvet Halilović, prof. dr. Šaćir Filandra, prof. dr. Džemal Latić. Tribini su između ostalih prisustvovali i studenti Islamske pedagoške akademije iz Zenice.
19. Prof. dr. Enes Pelidija je 19. 12. 2005. godine održao predavanje o temi: «O bosanskoj samosvijesti u osman-skom periodu».

Gostujući profesori

Prof. dr. **Maria R. Lichtmann** je profesor filozofije i religije na Appalachian State University. Akademsko 2004/2005. boravila je u BiH i na Fakultetu islamskih nauka kao Fulghbarajtov stipendista. Prof. M. Lichtman magistrirala je 1970. iz oblasti engleske literature na New York University, da bi potom magistrirala iz filozofije i doktorat iz oblasti religijskih studija stekla 1982. na Yale University. Autor je niza radova iz oblasti filozofije, književnosti i religijskih studija. Prof. M. Lichtmann je autor sljedećih knjiga: *Poetry of Gerard Manley Hopkins*; *Christian History: Beginning and Developments*; *Poetry and Prayer: Gerard Manley Hopkins*; *Teaching and the Contemplative life*.

Prof. dr. **Paul Brian Miller** rođen je 22. 9. 1964. godine u Čikagu, Sjedinjene Američke države. Radi na McDaniel Colleg, Odsjek za historiju. Diplomirao je na Univerzitetu u Arizoni, a magistrirao 1992., odn. doktorirao 1995. na Yale univerzitetu iz oblasti historije. Specijalizirao se za pola: Holokaust/genocid; Historija i pamćenje, Moderna Njemačka, Moderna Francuska, Evropska društvena-kulturna historija devetnaestog stoljeća. Do sada je bio akademski angažiran u Francuskoj i Mađarskoj. Akademsko 2004/2005. g. prof. Miller je kao dobitnik Fulbright stipendije bio u BiH u svojstvu gosta Univerziteta u Sarajevu, gdje je vršio istraživanja za projekat pod naslovom: «Otisci Gavrila Principa: Konfrontacija etničkog nacionalizma u Bosni u dvadesetom stoljeću». Prof. Miller je do sada objavio niz naučnih studija i radova iz oblasti iz kojih se specijalizirao.

Profesor dr. **Abdulahadi Hamid Marzouk** rođen je 29. decembra 1953. godine u Kairu, Egipat. Radi kao univerzitetski profesor na Univerzitetu Al-Azhar u Kairu. Diplomirao je sa najboljom ocjenom 1977. godine na Fakultetu za jezik i prevodilaštvo Univerziteta Al-Azhar. Magistarsku diplomu u oblasti afričkih jezika (na polju lingvistike) stekao je 1984. godine

na Kairskom univerzitetu sa odličnom ocjenom. Doktorirao je, također, na Kairskom univerzitetu 1988. godine. Godine 1994. imenovan je za asistenta na Odsjeku za afričke jezike Fakulteta za jezike i prevodilaštvo Univerziteta Al-Azhar.

U periodu od 2001. do 2003. godine obavljao je funkciju šefa Odsjeka za afričke jezike Fakulteta za jezike i prevodilaštvo Univerziteta Al- Azhar. Od marta 2001. godine radi kao redovan profesor na Odsjeku za afričku jezike i lingvistiku Fakulteta za jezike i prevodilaštvo Univerziteta Al-Azhar .

Objavio je veliki broj knjiga, prijevoda i članaka među kojima treba istaći slijedeće:

- *Translation of the introduction of «The right answer to those who have changed the religion of Jesus» to Swahili language, 2000.*
- *Revision ofa Translation of the Holy Quran from Arabic to Swahili, 1994.*
- *Sociolinguistics and Sheng language, 1998.*

Akadske 2005/2006. godine gostujući je profesor arapskoga jezika na FIN-u u Sarajevu.

Profesor dr. **Fatima Tabataba'i** rođena je 1954. godine u Qomu, Iran. Njezin otac, ajatollah Seyyed Baqer Tabataba'i, bio je jedan od istaknutijih profesora na tradicionalnom islamskom sveučilištu u tom gradu. Po majci je također potomak tradicionalne ulemanske porodice Sadr. Nakon završene osnovne i srednje škole, Fatima Tabataba'i svoju akademsku naobrazbu nastavlja prvo studijem zapadnjačke filozofije, a potom islamske hijerognoze (irfana). Fakultetsku diplomu iz ove oblasti stekla je 1986. godine na Teheranskom univerzitetu. Magistrirala je na Azad Univerzitetu u Teheranu, a titulu doktora iz iste oblasti stekla je također na ovom univerzitetu 2001. godine.

Do sada je objavila dvije knjige: «*Jedan vrč od tisuću*» i «*Govor ljubavi*», te niz naučnih radova i članaka iz oblasti islamske

filozofije i irfana. Trenutno rukovodi *Odjelom za islamsku gnozu (irfan islami)* u *Istraživačkom institutu «Imam Homeini» u Teheranu*.

U toku novembra i decembra akademske 2005./2006. godine boravila je kao gostujući profesor na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu na poziv Fakulteta, kao gost na Katedri za akaid koju vodi prof. dr. Rešid Hafizović.

Saradnja FIN-a sa drugim akademskim ustanovama

Sporazum o razumijevanju između FIN-a i Fakulteta teologije Univerziteta u Teheranu

Na osnovu referenci Sporazuma o razumijevanju potpisanog 12. 5. 2005. godine između Univerziteta u Sarajevu i Univerziteta u Teheranu, 2. 2. 2005. godine potpisan je Naučni, obrazovni i istraživački sporazum o razumijevanju između Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu i Fakulteta teologije Univerziteta u Teheranu. Sporazum su potpisali dekani prof. dr. Enes Karić i prof. dr. Ali Aliabadi.

Sporazum se sastoji iz tri cjeline: obrazovna kooperacija, istraživačka kooperacija i opće odredbe. Sporazumom se predviđa: razmjena profesora, razmjena obrazovnih programa na različitim akademskim nivoima, održavanje kraćih obrazovnih kurseva u Teheranu i Sarajevu, saradnja demonstratora studenata u sticanju magistarskog i doktorskog zvanja. Sporazumom je predviđeno da profesori i studenti dvaju fakulteta sarađuju u relizaciji naučnih seminara i konferencija, razmjeni naučne literature i periodike, naučnih projekata i ostalih vidova saradnje.

*Nacrt protkola o saradnji između Instituta za
istraživanje «Imam Homeini i islamska
revolucija» i Fakulteta islamskih nauka u
Sarajevu*

Dana 28. 2. 2005. potpisan je nacrt protokola o saradnji između Instituta za istraživanje «Imam Homeini i islamska revolucija» i Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu o akademskoj saradnji između ove dvije institucije. Protokol su potpisali dekan FIN-a prof. dr. Enes Karić i dekan Instituta prof. dr. Madžid Ansari. Protokolom je dogovorena saradnja na sljedećim poljima:

- obrazovna i istraživačka saradnja između ovih institucija.
- priprema terena za stvaranje pilika za kraće istraživačke posjete istraživača sa obje strane.
- priprema terena za međusobnu saradnju istraživača i studenata obje institucije,
- priprema terena za korištenje bibliotečkih fondova ovih institucija i razmjenu njihovih publikacija.

Saradnja između FIN-a i Bečkog univerziteta

Prof. dr. Richar Potz, profesor Pravnog fakulteta na Bečkom univerzitetu, bio je gost Fakulteta islamskih nauka 2. i 3. juna 2005. godine. Posjeta je realizirana uz pomoć Austrijske kooperacije i mr. Samire Seferović. Profesor Potz je poznati autor. Napisao je više knjiga iz oblasti prava, crkvenog prava i religije u Evropi. Njegova knjiga *Islam i Evropska unija* izuzetno je važna u sagledavanju aktualnih problema i izazova s kojima se muslimani susreću u kontekstu evropskoga društva. Prof. dr. Enes Karić upoznao je profesora Potza o historijatu Fakulteta, studiju, odsjecima, postdiplomskom studiju, izdavačkoj djelatnosti i planovima i izazovima s kojima se suočava Fakultet u procesu integracije BiH u EU. Razgovarano je o mogućim vidovima saradnje između FIN-a i

Bečkog univerziteta. Dogovorena je organizacija simpozija o djelu rahmetli Smaila Balića, u martu 2006. godine.

Drugi dan posjete, 3. 6. prof. dr. Enes Karić primio je na FIN-u profesora Potza i ambasadora Republike Austrije, dr. Wenera Almhofera. U razgovoru je potcrtana važnost akademske saradnje FIN-a i Bečkog univerziteta. Razgovarano je i o mogućnosti da ambasada Republike Austrije pokuša organizirati određene programe studijskoga karaktera za studenete FIN-a u Austriji. Izražena je spremnost za razvoj budućih odnosa između akademskih institucija u Austriji i FIN-a.

*Potpisan sporazum o saradnji između
Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu i
Fakulteta islamskih i socijalnih znanosti u
Zagrebu*

Dana 26. 5. 2005. godine Fakultet islamskih nauka u Sarajevu posjetila je visoka delegacija Mešihata Islamske zajednice u Hrvatskoj. U delegaciji koju je predvodio muftija Šefko-ef. Omerbašić, predsjednik Mešihata, bili su:

Aziz ef Hasanović, pomoćnik Muftije za vjersko-prosvjetna pitanja,

Mirsad Srebreniković, pomoćnik Muftije za administrativna pitanja,

prof. dr. Osman Muftić, dekan Fakulteta islamskih i socijalnih znanosti u Zagrebu,

prof. dr. Šemso Tanović, predsjednik SDAH, član Parlamenta R Hrvatske, član IOM-a Zagreb i član Fakultetskog vijeća Fakulteta islamskih i socijalnih znanosti,

Mirza Šabić, predsjednik IOM-a Zagreb,

Dževdet Tinjić, član Mešihata Islamske zajednice u Hrvatskoj,

prof. dr. Esad Ćimić.

U Dekanatu Fakulteta dekani prof. dr. Enes Karić, ispred FIN-a i prof. dr. Osman Muftić, ispred Fakulteta islamskih i socijalnih nauka potpisali su Ugovor o znanstveno-nastavničkoj saradnji između ove dvije institucije u akademskoj 2005/2006. godini.

Ugovorom je precizirano da će se znanstveno-nastavnička saradnja odvijati kroz sljedeće oblike:

- razmjena nastavnika i saradnika sa ciljem ostvarivanja znanstveno-nastavnog procesa na dodiplomskom i postdiplomskom studiju;
- sudjelovanje nastavnika u radu komisija u postupku sticanja stupnja magistra i doktora znanosti, kao i komisija za izbor nastavnika i saradnika;
- razmjeni iskustava u vezi s organizacijom i izvođenjem nastave;
- zajedničko izvođenje znanstveno-istraživačkih projekata i
- druge oblike saradnje za koje postoji interes potpisnika Ugovora.

Prof. dr. Omeru Nakičeviću dodijeljeno priznanje za njegov rad na polju hadisa

Prof. dr. Omer Nakičević dobitnik je priznanja Fondacije "Hasan-ef. Škapur" koje se dodjeljuje za zasluge i doprinos razvoju hadiske znanosti. Ovo je tek ustanovljena Fondacija i nagrada te je prof. dr. O. Nakičević dobivši priznanje za 2005. godinu, ujedno i prvi koji je tu nagradu dobio.

Hasan-ef. Škapur je rođeni Tešnjak te otuda da Medžlis IZ Tešanj osnuje ovu Fondaciju. Radio je kao imam i službovao u Islamskoj zajednici, ali je kao vrsni arabist uspio prevesti tri toma Buharijina *Sahiha*. Na bosanskome jeziku se i ranije prevodila ova zbirka hadisa, ali je do javnosti došao samo ovaj rad Hasan-ef.

Škapura, a kasnije prijevod četvrtog toma Hasana-ef. Makića, bihaćkog muftije.

Prof. dr. O. Nakičević je radio na redakturi prijevoda prvog toma Buharije. Očito je ta veza između Hasan-ef. Škapura i prof. dr. O. Nakičevića navela Odbor za dodjelu nagrade da prvi kome se dodjeljuje ovo priznanje bude neko ko je sa samim Hasan-ef. radio na ovom značajnom djelu. Odbor za dodjelu nagrade su činili: Edib Turalić, predsjednik IO Medžlisa IZ Tešanj, hadži Fuad-ef. Omerbašić, profesor, v.d. glavnog imama Medžlisa IZ Tešanj, akademik Enes Karić, dekan FIN-a Sarajevo i mr. Ejub-ef. Dautović, zenički muftija. Priznanje Fondacije "Hasan ef. Škapur" dodijeljeno je prof. dr. Omeru Nakičeviću 21. aprila 2005. /12. rebiu'l-evvela 1426. h. godine u Tešnju. Tom prilikom prof. O. Nakičević se zahvalio odboru, a njegovo kratko obraćanje je, zbog bolesti prof. Nakičevića, pročitao Fuad-ef. Omerbašić.

Ovom prilikom izdvajamo samo dio obraćanja prof. dr. O. Nakičevića u kojem ističe svoju povezanost sa Hasan-ef. Škapurom i koliko ga je to kasnije usmjerilo u životu.

Poštovani prisutni, es-selamu alejkum! Sudbina je htjela da je moj život u više posljednjih godina vezan za rahmetli Hasana Škapura, a Tešanj kao oslonac za to. Davne godine ovdje je održana neka vrsta simpozijuma na kojem učestvujem sa radom pod naslovom (otprilike) "Muhaddisi Tešnja i okoline". Jednog dana posjetio me je rahmetli Hasan Škapur sa molbom da budem neka vrsta korektora njegovog prijevoda prvog toma Buharije. Pristao sam. Prvi tom je izašao. Jedan primjerak šaljem u Mekku, Kazazu – predsjedniku Rabite, i od njih dobijam jednogodišnju stipendiju, jer sam bio upisao doktorat. To je bilo Božijom voljom, ali i povodom rahmetli Hasana Škapura.

Radim u GH biblioteci kad telefon zvoni. Rahmetli Reis Naim-ef. Hadžiabdić, nudi mi da prihvatim predavanje na predmetu Hadisa na Fakultetu. Odbio sam uz napomenu da promislim. Do dva-tri dana rahmetli reis Naim lično dolazi i predlaže mi da

prihvatim predavanja hadisa poprativši to: "Dobro poznaješ arapski jezik, a doprinio si da bude objavljena Buharija". Prihvatio sam. I tome je neposredno doprinio rahmetli Hasan.

U čast dodjele ovog vrijednog priznanja profesoru emeritusu Fakulteta islamskih nauka i bivšem dekanu prof. dr. Omeru Nakičeviću, dekan prof. dr. Enes Karić je u petak 22. aprila 2005./13. rebiu'l-evvela 1426 h. g. iza džume-namaza upriličio susret nastavnika Fakulteta sa prof. dr. O. Nakičevićem. Bila je to prilika da se prof. Nakičeviću čestita na ovom vrijednom priznanju.

Posebna izdanja Fakulteta

Katalog izdanja Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu (1977.-2005.)

Krajem 2005. iz štampe je izašao prvi Katalog izdanja Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu. To je svojevrstan pokazatelj akademskog i društvenog izrastanja ove visokoškolske ustanove.

Fakultet je mlada visokoškolska ustanova koja je za tridesetak godina svoga postojanja uspjela da se svojim radom i aktivnostima nametne društvu u cjelini. Fakultet je konstantno nastojao da prati savremena kretanja u nastavno-naučnom procesu tako da se već tri godine na Fakultetu izvodi nastava po programu Bolonjske deklaracije, dodiplomski i postdiplomski studij. Dobar glas o Fakultetu pronijeli su njegovi profesori i nastavnici svojim radom na Fakultetu i izvan njega, kako u domovini, tako i u inostranstvu. Značajan dio aktivnosti Fakulteta ogleda se u njegovoj izdavačkoj djelatnosti. Ovaj Katalog svojim pojavljivanjem zorno pokazuje dosadašnji obim izdavačke djelatnosti Fakulteta, ali i dinamiku ove djelatnosti. Tako je, recimo, primjetno koliko se pažnje posvećuje udžbenicima objavljivanjem dvadeset i dvije hrestomatije u par proteklih godina, kao i druge stručne literature neophodne u adekvatnom izvođenju nastave.

U Katalogu su pobrojana sva izdanja Fakulteta od njegovog osnivanja do kraja 2005. godine. Izdanja su podijeljena u sedam podnaslova. Nakon Predgovora prof. dr. Ismeta Bušatlića dati su sljedeći podnaslovi: Udžbenici i skripta, Hrestomatije, Monografije, Posebna izdanja, Prijevodi, Zbornik radova i Prospekti. Priređivač Kataloga je Mustafa Hasani, tehnički urednik je Nihad Lušija, a dizajn naslovne strane je djelo Nedima Lukača. Katalog je internog karaktera i dijeli se besplatno zahvaljujući i donaciji Mustafe Bećirovića, direktora izdavačke i štamparske tvrtke BEMUST – Sarajevo.

No, i pored nastojanja da se informacije daju u potpunosti, priređivaču se potkrala i greška. Tako je na stranici 21 greškom napisano da je prof. dr. Jusuf Ramić priređivač djela *Arapska stilistika u svjetlu Kur'ana i hadisa Allahova Poslanika*. Prof. dr. J. Ramić je autor ovog djela sabranih predavanja koja je pripremao za studente četvrte godine Filozofskog fakulteta u Sarajevu. Izvinjavamo se prof. dr. J. Ramiću na grešci.

*Film o izgradnji studentskog doma Fakulteta
islamskih nauka u Sarajevu*

Novo vrijeme zahtjeva nova sredstva i načine djelovanja. Svjesna ove činjenice Uprava Fakulteta se upustila u projekat medijske prezentacije Fakulteta i projekta izgradnje studentskog doma. Snimljen je sedamnaestminutni film o historijskom razvoju Fakulteta i prezentirani su projekti budućeg Studentskog doma koji će se graditi na Vrbanjuši u Sarajevu. Izgradnja doma za studente je sigurno prioritetan posao u cilju zaokruženja osiguranja adekvatnih prilika da se studenti maksimalno posvete zadaći radi koje su tu.

Ovim filmom Fakultet je napravio značajan medijski iskorak u odnos na druge institucije Islamske zajednice u BiH, a što treba zahvaliti redakciji. Autori filma su: Enes Karić, Dževad Hodžić, Nedžad Grabus i Rifat Fetić, kamera i montaža: Muhamed Halilović. Film je snimljen na bosanskom i engleskom jeziku.

Tekstove na bosanskome jeziku su čitali Zehra Alispahić i Tarik Helić, a prijevod na engleski uradio je Asim Zubčević, dok je M. Doyle čitao tekst na engleskome jeziku.

Vannastavne aktivnosti nastavnika FIN-a (izbor)

Aktivnosti nastavnika FIN-a u vrijeme mevluda Božijeg Poslanika, a. s.

Mevlud Allahova Poslanika, a. s., tradicionalno se obilježava mnogobrojnim aktivnostima u kojima nastavnici Fakulteta uzimaju aktivno učešće. U vrijeme Mevluda u Sarajevu se održavao i XVII međunarodni sajam knjiga i učila na kojem su nastavnici sa Fakulteta bili angažirani kao promotori, ali predstavljeni i kao autori ili prevodioci knjiga prezentiranih na sajmu.

- Akademik Enes Karić je u srijedu, 20. 4. 2005./11. rebiu'l-evvela 1426. h. godine, učestvovao na promociji *Izabrana djela* u 10 knjiga Alije Izetbegovića. Pored akademika Karića o knjigama prvog predsjednika RBiH govorili su Sulejman Tihić, član Predsjedništva BiH i akademik Vladimir Premec. Organizator promocije je bio «Avaz» i GIK «OKO», a promocija je održana u Businnes centru "Avaz" u Sarajevu.
- Prof. dr. Fikret Karčić i dr. Enes Ljevaković su u srijedu, 20. 4. 2005./11. rebiu'l-evvela 1426. h. godine, u Tuzli bili promotori knjige *Fikhska pravila* autora mr. Osmana Kozlića. Organizatori promocije bili su Medžlis IZ Tuzla i Behram-begova medresa u Tuzli.
- Dr. Ismet Bušatlić je sa dr. Fuadom Sedićem i Mehmedalijom Hadžićem učestvovao na promociji knjiga *Buharijina zbirka hadisa, Muslimova zbirka hadisa* i *Život Muhameda, a. s.*, autora M. H. Hejkela.

Promocija je održana u četvrtak, 21. 2. 2005./12. rebiu'l-evvela 1426. h. godine, u GH Medresi, a organizatori su Medžlis IZ Sarajevo i El-Kalem – Izdavački centar Rijaseta IZ u BiH.

- Dr. Zuhdija Hasanović je u četvrtak, 21. 2. 2005./12. rebiu'l-evvela 1426. h. godine, u Karađoz-begovoj džamiji u Mostaru održao predavanje u povodu Mevluda. Mevludskim programom na kojem je održano pomenuto predavanje otpočela je višednevna manifestacija 360. generacije maturanata Karađoz-begove medrese kojom obilježavaju završetak svog srednješkolškog obrazovanja.
- Prof. dr. Omer Nakičević je u Tešnju, 21. 4. 2005. /12. rebiu'l-evvela 1426. h. godine, dobio priznanje Fondacije "Hasan ef. Škapur" koje se dodjeljuje za zasluge i doprinos razvoju Hadiske znanosti.
- Dr. Hilmo Neimarlija i mr. Nedžad Grabus su u petak, 22. 4. 2005. /13. rebiu'l-evvela 1426. h. godine, promovirali knjigu *Islam* autora Fazlurahmana. Knjigu na bosanski jezik je preveo mr. Nedžad Grabus, a promocija je održana na XVII Međunarodnom sajmu knjiga i učila u Sarajevu.
- Dr. Rešid Hafizović je nakon prethodno spomenute promocije bio promotor knjige *Dva lica islama* autora Stephena Schwartza, koji se tom prilikom obratio brojnim posjetiocima ovih promocija. Knjigu su na bosanski jezik preveli dr. Rešid Hafizović i dr. Enes Karić.
- Mr. Mustafa Hasani je u subotu, 23. 4. 2005./ 14. rebiu'l-evvela 1426. h. godine, na poziv Medžlisa IZ Gradačac, održao predavanje na centralnoj svečanosti u povodu Mevluda održanog u Svirac džamiji u Gradačcu.
- Akademik Enes Karić je zajedno sa dr. Zilhadom Ključaninom, u nedjelju 24. 04. 2005./ 15. rebiu'l-evvela

1426. h. godine, na sajmu knjiga i učila promovirao *Izabrana djela* Alije Izetbegovića.

- Dr. Ismet Bušatlić je u u Bosanskoj kući na sajmu knjige u ponedjeljak, 25. 04. 2005./16. rebiu'l-evvela 1426. h. godine, promovirao knjigu *Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini* autora dr. Enesa Karića. O knjizi su govorili dr. Ismet Bušatlić i autor.
- Dr. Enes Karić je u ponedjeljak, 25. 4. 2005. /16. rebiu'l-evvela 1426. h. godine, na sajmu knjige, zajedno sa autorom dr. Rešidom Hafizovićem predstavio knjigu *Ljudsko lice u ogledalu sufijske literature*.

Ramazanske aktivnosti nastavnika FIN-a u Sarajevu 1425/2004. godine

U toku ramazan-i šerifa 1425/2004. godine, nastavnici Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu, bili su angažirani kao predavači u više prilika, u različitim džematima i na prigodnim skupovima i na medijima i uzeli su učešća i različitim ramazanskim aktivnostima:

I Rešid Hafizović

1. Centralni dnevnik Senada Hadžifejzovića: Izjava o Kalin Hadži Alijinoj džamiji

II Adnan Silajdžić

1. Sarajevo, Hubijar-agina džamija
2. Visoko, džamija u Radovlju

III Ismet Bušatlić

1. Čaršijska džamija u Kalesiji (srijeda, 27.10.2002.)
2. Čaršijska džamija u Prozoru (subota, 6.12.2004)

3. Džamija Toka u Sarajevu
4. Terzibašina džamija u Sarajevu
5. Kadi Hasanova (Brdo) džamija u Sarajevu
6. Begova džamija u Sarajevu (srijeda, 10. 11. 2004.)
7. Radio BH1, petak 12.11.2004. od 13-14 sati o tradiciji obilježavanja Bajrama
8. Radio FBH, subota 13.11.2004 od 13-14 sati o vjerskom i tradicionalnom tokom Bajrama.
9. Centralni dnevnik Senada Hadžifejzovića: Izjava o Kalin Hadži Alijinoj džamiji

IV Enes Ljevaković

1. Gornji Vakuf (23.10.2004)
2. Sarajevo, Begova džamija (27.10.2004)
3. Sarajevo, Kobilja Glava (za 27. noć)
4. Radio FbiH, emisija o Lejlei-Bedru
5. NTV Hayat, Arduana šou, 27. noć

V Džemal Latić

1. Sarajevo, Begova džamija (25.10.2004)
2. Žepče, Glavna džamija
3. Sarajevo, Džamija na Mahmutovcu
4. Trideset noći na Bošnjačkoj TV-TV Vogošća

VI Hfz. Fadil Fazlić

1. Sarajevo, Begova džamija (19.10.2004)
2. Sarajevo, Begova džamija, nedjelja na podne
3. Sarajevo, Begova džamija, nedjelja na podne
4. Mukabela, Sarajevo, Begova džamija, pred sabah i pred ikindiju

VII Mustafa Hasani

1. Sarajevo, Džamija Bardakčije (16.10.2004)
2. Sarajevo, Istiklal džamija (17.10.2004)
3. Sarajevo, Džamija kralja Fahda (18.10.2004)
4. Sarajevo, Careva džamija (25.10.2004)
5. Sarajevo, Džamija na Sedreniku (26.10.2004)
6. Konjic, Džamija u Orahovicama (27.10.2004)
7. Sarajevo, Džamija na Budakovićima (30.10.2004)
8. Mostar, Džamija u naselju Dračevica (31.10.2004)
9. Sarajevo, Džamija na Bjelavama (2.11.2004)
10. Sarajevo, Studentski dom «Bjelave» (03.11.2004)

VIII Nedžad Grabus

1. Banja Luka, Džamija u Vrbani
2. Prnjavor, Džamija u Lišnji
3. Sarajevo, Istiklal džamija
4. Travnik, Džamija na Kali-Bunaru
5. Radio BH1
6. NTV Hayat, 1. noć Ramazana
7. Komentar prijenosa Bajram-namaza

IX Orhan Bajraktarević

1. Srebrenik, Džamija u Špionici

X Ahmet Alibašić

1. Sarajevo, Studentski dom Nedžarići (01.11.2004)

XI Hfz. Dževad Šošić

1. Sarajevo, Džamija kralja Fahda (četiri predavanja)
2. Mukabela, Sarajevo, Begova džamija, pred ikindiju

XII Hfz. Aid Smajić

1. Mukabela, Sarajevo, Careva

XIII Mujesira Zimić-Gljiva

1. U dječijem obdaništu u Vogošći

Ramazanske ativnosti nastavnika FIN-a u Sarajevu 1426/2005. godine

U toku ramazan-i šerifa 1426/2005., nastavnici Fakulteta islamskih nauka u Sarajavu, bili su angažirani kao predavači u više prilika, u različitim džematima u BiH i dijaspori, kao i na medijima:

I Alibašić Ahmet

1. Njemačka – 20 džemata
2. Radio F BiH
3. Televizija Kantona Sarajevo

II Alispahić Zehra

1. Urednik vjerskog programa Radio F BiH
2. Specijalne emisije u povodu Lejli Bedra i Lejli Kadra

III Bušatlić Ismet

1. Njemačka 29. 9. -17. 10.
2. Begova džamija

IV Čiča hfz. Azra

1. Bošnjačka zajednica u Birminghamu
2. Predavanje u gradovima Mančester i Koventri

V Fazlić hfz. Fadil

1. Begova džamija, imam, hatib, vaiz, učaj mukabele

VI Fatić Almir

1. Švicarska, džemat Šliren, Ciriš (dvije sedmice)
2. Radio F BiH

VII Grabus Nedžad

1. Televizija BiH
2. Careva džamija
3. Istikal džamija
4. Slovenija 15. predavanja
5. Kotor Varoš
6. Bužim

VIII Hafizović Rešid

1. Televizija BiH
2. Televizija F BiH
3. Hajat Televizija
4. Džamija u Srebrenici

IX Hasani Mustafa

1. Bardakčije džamija
2. Careva džamija
3. Jezero džamija
4. Džamija Kralja Fahda
5. Budakovići džamija
6. Istiklal džamija
7. Radio F BiH

X Hasanović Zuhdija

1. Istiklal džamija – predavanje
2. Istiklal džamija – promocija knjige
3. Careva džamija
4. Radio F BiH

XI Latić Džemal

1. Begova džamija
2. Džamija u Bugojnu
3. Televizija Vogošća

XII Ljevaković Enes

1. Careva džamija
2. Begova džamija
3. Istiklal džamija
4. Televizija BiH

XIII Karić Enes

1. Dežurni na Fakultetu islamskih nauka (redovni poslovi, prijemi, iftari)

XIV Silajdžić Adnan

1. Dežurni na Fakultetu

XV Smajić hfz. Aid

1. Careva džamija – učaj mukabele
2. Čaršijska džamija – učaj mukabele
3. Radio F BiH

XVI Šošić hfz. Dževad

1. Begova džamija učaj mukabele
2. Džamija Kralja Fahda – učaj mukabele i imam

XVII Zimić-Gljiva Mujesira

1. Radio F BiH

Prva donacija za izgradnju studentskog doma FIN-a

Već duže vrijeme se na svim razinama uprave Fakulteta razgovara o nužnosti osiguranja smještaja za studente FIN-a. U tom cilju izvršene su sve administrativne pripreme i izrađena potrebna dokumentacija za izgradnju studentskog doma.

Druga faza u izgradnju doma jeste prikupljanje sredstava. Otpočela je 9. 6. 2005. kada je delegacija Općine Stari Grad na čelu na načelnikom Mustafom Resićem posjetila Fakultet. Posjeta je upriličena u povodu dodjele donacije za izgradnju studentskog doma FIN-a, a razgovaralo se i o drugim pitanjima. Načelnik Općine Mustafa Resić je dodijelio donaciju u visini 30.000 KM i to je prva donaciju za izgradnju studentskog doma.

„Ovo je prva donacija koju smo dobili za projekat izgradnje doma. Ona je zlata vrijedna, ne samo zato što je prva, već i zbog svoje visine“, rekao je prof. dr. Enes Karić, dekan Fakulteta islamskih nauka.

Resić je istaknuo kako je strategija Općine forsiranje obrazovanja. „Imate našu podršku i uvijek ćemo nastojati da vam pomognemo“, kazao je Rizah Avdić, predsjedavajući Općinskog vijeća Stari Grad.

Stipendije za studente

Stipendije za studente Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu akademske 2004/2005. godine

Uprava Fakulteta je i akademske 2004/2005. godine uspjela osigurati stipendije za određeni broj studenata. Najveći dio stipendije dodijeljen je iz sredstava koje je osigurao Islamski kulturni centar iz Čikaga na čelu sa imamom dr. Senadom Agićem, s tim da je dio sredstava za stipendije osigurao i Fakultet iz svojih budžetskih sredstava. Među stipendiranim studentima se nalaze: studenti angažirani kao imami u studentskim domovima u Sarajevu, studenti angažirani u Udruženju studenata, djeca šehida, socijalni slučajevi itd. Učenicima generacija koji su ove akademske godine upisali naš Fakultet također su dodijeljene stipendije. To su sljedeći studenti:

1. Almira Alić, Behram-begova medresa u Tuzli,
2. Amir Čauš, Gazi Husrev-begova medresa u Sarajevu,
3. Abdulaziz Drkić, Gazi Husrev-begova medresa u Sarajevu,
4. Muhamed Fazlović, Behram-begova medresa u Tuzli,
5. Nisvet Horozović, Medresa Džemaludin Čaušević u Cazinu,
6. Sumeja Omerbegović, Karađoz-begova medresa u Mostaru, i
7. Dženan Rezaković, Medresa Osman-ef. Redžović u Visokom.

Pored ovih stipendija osigurane su budžetske stipendije i za studente koji su angažirani u biblioteci, čitaonici i internet-klubu Fakulteta.

*Stipendije Islamskog kulturnog centra u
Čikagu za studente FIN-a*

Islamski kulturni centar u Čikagu pod vođstvom imama dr. Senada Agića i ove godine je obezbijedio stipendije za dvadeset i jednog studenta Fakultet islamskih nauka u Sarajevu. Donosimo spisak stipenditora i studenata FIN-a uz želju da se i na ovaj način zahvalimo cijenjenim stipenditorima i imamu dr. Senad-ef. Agiću.

Red. broj	STIPENDITOR	STIPENDIST
1.	Nisvet Bašić	Rusmir Šadić
2.	Tarik Bilalbegović	Alić Almira
3.	IZ Bošnjaka u ST. Louisu	Begović Nedim
4.	H. Sulejman Sulejmanagić	Čauš Amir
5.	Muharem Selimagić	Hfz. Čiča Azra
6.	Mirsad Kadunić	Fazlović Muhamed
7.	Emira Ovčina	Fetić Sumeja
8.	Aida Kulenović	Efendić Merima
9.	Zekerijah Hadžić	Horozović Nisvet
10.	Nusret Kekić	Senada Menzil
11.	Hajra Okić	Mustafić Nevres
12.	Fadil Padžić	Omanović Omer
13.	Udruženje žena BACA	Omerbegović Sumeja
14.	Nazif Vugdalić	Kapo Amina
15.	H. Ismet Avdić	Rezaković Dženan
16.	Suljo i Nafija Cobalović	hfz. Sejfić Midhat
17.	IZ Bošnjaka u Atlanti	Smajić Izudin
18.	Jasmin Čabrić	Hfz. Tutić Lejla
19.	Edin Čabrić	Šukurica Amer

- | | | |
|-----|---------------|----------------|
| 20. | Tefik Kolović | Skopljak Ahmet |
| 21. | Zlatko Brkić | Čoralić Haris |

Iz sredstava dobijenih od Islamskog kulturnog centra iz Čikaga naknadno je dodijeljena stipendija Mehidinu Bešliću, studentu treće godine Fakulteta.

Stipendije gosp. Talat M. Othmana

Gosp. Talat M. Othman, predsjedavajući Obrazovne fondacije „Kamil Avdić“, je posredstvom reisu'uleme prof. dr. Mustafe Cerića, a na prijedlog dekana Fakulteta prof. dr. Enesa Karića, dodijelio dvije stipendije Abdulazizu Drkiću i Mersedu Deliću. Njih dvojica su studenti prve godine Fakulteta, a obojica su šehidska djeca.

Stipendije studentima imamima u Studentskim domovima u Sarajevu i mesdžidu Fakulteta

Nastavno-naučno vijeće je na sjednici održanoj 30. 11. 2004. godine donijelo odluku da se dio sredstava dobivenih na ime stipendija za studente usmjere i studentima angažiranim na poslovima imama u studentskim domovima u Nedžarićima i Bjelavama. Time je realiziran zaključak sastanka održanog u dekanatu 14. 09. 2004. godine na kojem su pored dekana Fakulteta prof. dr. Enesa Karića i sekretara FIN-a g. Emine Muderizović bili i predstavnik Medžlisa IZ-a Sarajevo, predstavnici Studentskog centra Sarajevo, predstavnici džematskog odbora Bjelave i prestavnici USFIN-a. Fakultet se tada obavezao da će studentima imamima osigurati mjesečne stipendije. To su sljedeći studenti:

- | | |
|-------------------|------------------|
| 1. Amer Šukurica | 3. Haris Čoralić |
| 2. Ahmet Skopljak | 4. Jasmin Nurkić |

Na istoj sjednici donesena je odluka da se studentima određenim za imama i mujezina u mesdžidu FIN-a dodijeli stipendija. To su sljedeći studenti:

1. Ale Čehić,
2. Miralem Babajić.

Sekcija hifza Kur'an-i kerima

Akadske 2004/2005. godine Uprava Fakulteta je u saradnji sa Katedrom Kur'ana koju vodi doc. dr. hfz. Fadil Fazlić pokrenula inicijativu da se intenzivira učenje hifza na Fakultetu. U tom cilju formirana je sekcija hifza kojoj je dodijeljen zaseban kabinet u kojem se preslušavaju kandidati za časno zvanje hafiza. Od ove akademske godine na Katedri kuraeta pored voditelja i mr. hfz. Dževada Šošića kao demonstratori angažirani su studenti hfz. Azra Čića i hfz. Midhat Sejfić. Oni također uzimaju učešća u preslušanju članova ove sekcije. Na prijedlog ove Katedre, a u cilju stimulacije učinka hifza na FIN-u, dodijeljene su stipendije sljedećim studentima:

- | | |
|-----------------------|----------------------|
| 1. Hajdarević Šefika, | 4. Prepoljac Agnesa, |
| 2. Korman Merima, | 5. Trnčić Mirsad, i |
| 3. Peštalić Edin, | 6. Šećović Sead. |

Jednokratne pomoći

Na prijedlog Udruženja studenata FIN-a Uprava Fakulteta je dodijelila četrnaest stipendija po 300,00KM na ime jednokratne pomoći. To su sljedeći studenti:

- | | |
|-----------------------|---------------------|
| 1. Čelenka Munzir, | 4. Ibrišević Nihad, |
| 2. Čelam Dženana, | 5. Kaldžija Lejla, |
| 3. Hajdarević Šefika, | 6. Korman Merima, |

- | | |
|---------------------|----------------------|
| 7. Klapić Muamera, | 11. Selimović Naza, |
| 8. Krehimić Sabiha, | 12. Spahić Edin, |
| 9. Kulanić Ahmed, | 13. Svrzo Ramo, |
| 10. Okić Muhamed, | 14. Šahinović Maida. |

Jednokratna pomoć od po 150,00 KM, dodijeljena je dvojici studentata koji su izabrani kao najredovniji čitaoci u čitaonici Fakulteta. To su sljedeći studenti:

1. Čekić Fuad, i
2. Jašić Orhan.

*Stipendisti za studente Fakulteta islamskih
nauka u 2005 /06. godini do 31.12.2005.
godine*

Stipendije iz džemata Čikago

R.BR.	STIPENDITOR	STIPENDIST
1	Nisvet Bašić	Delić Rijad
2	Nazif Vugdalić	Delić Mersed
3	Tarik Bilalbegović	Drinić Emira
4	Zlata i Suad Paratušić	Fazlović Muhamed
5	Muharem Selimagić	Hajdarević Šefika
6	Mirsad Kadunić	Isaković Mustafa
7	Emira i Rašid Ovčina	Jusufi Azmir
8	Alvir i Sabina Salčinović	Kapo Hatidža
9	Nusret Kekić	Kose Aynur
10	Hajra Okić	Krehmić Sabiha
11	Padžić Fadil	Menzil Senada
12	Ismet H. Avdić	Nurkić Jasmin

13	Udruženje žena BACA	Selimović Naza
14	Jasmin Čabrić	Skopljak Ahmed
15	Edin Čabrić	Šukurica Amer

Stipendisti

- | | |
|----------------------------|------------------------------------|
| 1. Beglerović Samir | 9. Musić Kenan |
| 2. Begović Nedim | 10. Okić Muhamed |
| 3. Brčić Maida | 11. Sejfić hfz. Midhat |
| 4. Cerić hfz. Medina | 12. Selimović Naza |
| 5. Čajlaković Zehrija | 13. Sijamhodžić-
Nadarević Dina |
| 6. Čiča hfz. Azra | 14. Smajić Izudin |
| 7. Hatić Velid | |
| 8. Korman –Hajro
Merima | |

Imami studenti –Studentski domovi

Studenti koji su dobili stipendije kao imami-studenti u Studentskim domovima u Sarajevu: Delić Rijad, Fazlović Muhammed, Isaković Mustafa, Jusufi Azmir i Skopljak Ahmet.

Imami studenti - Mesdžid na FIN-u

Za obavljanje dužnosti imama i mujezina u mesdžidu FIN-a stipendije su dobili studenti Šukurica Amer (imam) i Nurkić Jasmin (mujezin).

Jednokratna pomoć

Sljedeći studenti su dobili jednokratnu pomoć: Fetić Sumeja, Hasanović Emir i Škobalj Sanela.

Za stipendiranje studenata FIN duguje zahvalnost donatorima, pojedincima, ustanovama, i džematima, ali i imamima koji su organizirali prikupljanje sredstava. Donatori:

- | | |
|---|--------------------------------------|
| 1. Ahmetspahić Amir
(Toledo), | 14. Knjižara «Nur», |
| 2. Bekrić Jasmin-ef., | 15. Muratagić Junuz
(Džeksonvil), |
| 3. Džemat
Džeksonvil, | 16. Murati Arifa
(Švicarska), |
| 4. Dautović
Muharem-ef, | 17. Općina
«Vogošća», |
| 5. Fehratović Idriz
(Švicarska), | 18. «Sarajevo
osiguranje», |
| 6. Halilović Safvet, | 19. Seferović Samira, |
| 7. Halilović Sakib-ef.
(Švicarska), | 20. Softić Osman
(Australija), |
| 8. Hamza Džavit
(Švicarska), | 21. Tafiloski Ćani, |
| 9. Husanović Ibrahim-
ef. (Švicarska), | 22. Tafiloski Nazim, |
| 10. Kasumović Sabiha
(Travnik), | 23. Vrabac Sehvudin
(Džeksonvil), |
| 11. Keranović Emsad, | 24. Zimić – Gljiva
Mujesira i |
| 12. Klanco Mustafa-ef.
(Njemačka), | 25. Zukić Sabina. |
| 13. Klub Sarajlija
(Švicarska), | |

Donacije za ishranu studenata (uplata za kurbane):

- | | |
|-----------------------|------------------|
| 1. Bećirović Mustafa, | 3. Hamza Džavit |
| 2. Fazli Kajfera | (Švicarska) i |
| (Švicarska), | 4. Malagić Safet |
| | (Džeksonvil). |

Napomena: Kako je akademska 2005/2006. godina u toku, i u međuvremenu donatori šalju svoja sredstva tako i Uprava Fakulteta dodjeljuje stipendije.

Aktivnosti Udruženja studenata FIN-a (izbor)

Studenti FIN-a u Egiptu

Protekle akademske godine 2004/2005. studenti FIN-a su bili na studijskom putovanju u Kairu. Zahvaljujući angažmanu ambasade Arapske Republike Egipat u Sarajevu i ambasadora Muhammeda Nusreta, 13 studenata treće godine Fakulteta su u periodu od 03. 12. 2004. do 27. 12. 2004. bili u Egiptu, gdje su u Centru za učenje arapskog jezika Univerziteta u Kairu imali organiziranu nastavu na arapskome jeziku.

«Čuvaj se bluda, zaštititi se od side!»

Udruženje studenata Fakulteta islamskih nauka je povodom svjetskog dana borbe protiv side, u saradnji sa Medžlisom IZ-e Tuzla, organiziralo dvodnevni susret srednjoškolaca i studenata FIN-a. U vrijeme opadanja moralnih vrijednosti u BiH društvu ovaj susret je imao za cilj ukazati mladima na islamski odnos prema seksu, seksualnim slobodama, važnosti moralnog života i braka, ali i kao svojevrsan odgovor na propagandu koja ovu pošast savremenog doba svodi samo na puku zarazu koje se treba čuvati zaštićenim kontaktom.

U srijedu, 1. decembra 2004. godine ovaj projekat je prezentiran sarajevskim medijima. U Tuzli je istog dana u Bosanskom kulturnom centru u 15.00 sati održano predavanje o temi: "Čuvaj se bluda, zaštiti se od side".

U četvrtak, 2. decembra 2004. godine je na Fakultetu islamskih nauka organizovana radionica sa učenicima četvrtih razreda srednjih škola u Sarajevu. Učestvovala su sljedeće srednje škole: Gazi Husrev-begova medresa, Prva gimnazija iz Sarajeva, Bošnjačka gimnazija i Srednja medicinska škola iz Sarajeva. Svaka škola je poslala po 10 učenika završnih razreda. Formiralo se 5 grupa sa moderatorima: Nedim Begović, Hfz. Midhat Sejfić, Sifet Suljić, Rusmir Šadić i Hazim Okanović. Moderatori su uglavnom bili studenti IV. godine FIN-a. Nakon odvojenog rada u grupama pristupilo se zajedničkoj raspravi u amfiteatru FIN-a u kojem su izneseni zaključci razgovora predstavnika grupa. Ovom prilikom učenici su se upoznali sa životom i radom FIN-a, studentima i profesorima. Nakon toga organizirana je završna rasprava o spomenutoj temi, koja je uključivala: stručna predavanje, zaključne misli rada u grupama, diskusiju i obraćanje organizatora, te izvođenje ilahija (Hor FIN-a). Gosti predavači na završnoj diskusiji bili su: mr. Mustafa Hasani, koji je govorio o ovom problemu sa stanovišta islama, a sa stanovišta medicine govorile su dr. Zineta Dvizdac i viša medicinska sestra Magbula Grabovica.

U petak 3. decembra 2004. godine Udruženje studenata je u saradnji sa Rijasetom IZ-e dogovorilo da se na prostoru cijele Bosne i Hercegovine, ali i naše dijasporu na hutbama održi predavanje o već pomenutoj temi: "Čuvaj se bluda, zaštiti se od side".

Udruženje studenata duguje posebnu zahvalnost Medžlisu IZ-e Tuzla i glavnom imamu Amiru Kariću na pomoći i razumijevanju. Također valja napomenuti da su urađeni prigodni promotivni materijali (plakati, leci) koji su podijeljeni učesnicima i građanima Sarajeva.

Akademije studenata

1. Udruženje studenata Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu je povodom Kurban-bajrama u Bosanskom kulturnom centru u Sarajevu, u utorak, 18. 1. 2005. god. organiziralo Bajramsku akademiju "*Kad tekbiri zažubore*". Ovo je treća svečana akademija u Sarajevu koju Udruženje besplatno organizira. Učesnici akademije su bili Akademski hor USFIN-a pod rukovodstvom Šerifa Delića i Miralema Babajića, dramska sekcija USFIN-a, muzička pratnja Armina Hodžića, a scenario i režiju je potpisao: Nevres Mustafić. Ulaz je bio slobodan, a medijski sponzori su bili NTV Hayat i Kalman-radio.
2. Na poziv glavnog imama Medžlisa IZ-e Brčko Mustafe-ef. Gobeljića 9. 2. 2005. u dvorani Doma kulture u Brčkom izvedena je akademija pod nazivom «*Nek se srca otvore*».
3. Ista akademija održana je u Kino-sali Visoko, 30.4. 2005. godine, a na poziv Medžlisa IZ-e Visoko. U sva tri grada, akademije je slušao veliki broj posjetilaca tako da se tražilo prostora više.

Ramazansko gostovanje Akademskog hora USFIN-a u Istanbulu

Na poziv Istanbulskog gradskog vijeća (Istanbul büyükşehir belediyesi) i gosp. Jusufa Pušine, generalnog konzula za BiH u Istanbulu, u periodu od 7.10. do 11.10. 2005. godine, Akademski hor Fakulteta islamskih nauka iz Sarajeva, trideset studenata, u pratnji prof. dr. Džemala Latića i gđ-e Emine Muderizović, sekretara Fakulteta, bili su ramazanski gosti u gradu na dva kontinenta, a povodom učestvovanja na nekoliko prigodnih ramazanskih programa. Ukupno je održano pet nastupa.

Prvi nastup je održan u kulturnom centru "Feshane", koji se nalazi u blizini Sultan-Ejjupove džamije. Publika koja je

prisustvovala prvom nastupu Akademskog hora FIN-a, bila je oduševljena programom koji su članovi hora izveli na bosanskom, arapskom i turskom jeziku. Na repertoaru su se, pored nezaobilaznih ramazanskih ilahija i kasida, našle i neke sa novog CD-a Akademskog hora FIN-a, koji je nedavno ugledao svjetlo dana. Posjećenost je svake noći bila sve veća i veća, ali pored publike, nastupi hora su imali odjeka i u mnogim medijima. Posebnu čar svakom nastupu dali su voditelji Dino Šećerović i Edin Spahić, koji su u međuvremenu citirali stihove o Bosni, na vrlo zahtjevnom turskom jeziku. Nastupu koji je izvođen u ponedjeljak navečer prisustvovali su i vijećnici iz Gradskog vijeća grada Istanbula, kao i veliki broj Bošnjaka koji žive u Turskoj, i koji su posebno bili dirnuti i zadovoljni nastupom svojih zemljaka.

Spomenuti nastupi su imali velikog odjeka i u medijima, pa su tako članovi hora, kao i predsjednik Udruženja studenata Fakulteta islamskih nauka (USFIN) Senada Menzil, učestvovali u sehurskom i iftarskom programu na državnom "Kanal 7" uživo, pred milionskim tv-auditorijem, gdje se Hor predstavio sa nekoliko ilahija i kasida iz svog bogatog repertoara na bosanskom i turskom jeziku., dok je predsjednik USFIN-a Senada Menzil govorila o Fakultetu islamskih nauka, njegovom radu i aktivnostima.

Tokom posjete ostvareni su značajni kontakti. Nakon nastupa na "Kanal 7" u sehurskom programu studenata posjetio i Mustafa Demirdži, jedan od najpoznatijih svjetskih učača ilahija i kasida, sa željom da se upozna sa studentima, jer je, kako je rekao, bio oduševljen njihovim nastupom, a naročito izvedbom ilahije "Ovo moj je mejdan". Tom prilikom je izrazio spremnost da učestvuje u budućim zajedničkim projektima sa horom studenata FIN-a.

Album ilahija i kasida

Akademski hor Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu, snimio je prvi album ilahija i kasida. Na tržištu se ovaj album našao pred sami ramazan 2005. godine te je bio svojevrsan ramazanski

poklon. Na albumu se nalazi deset ilahija i kasida čiji je autor prof. dr. Džemal Latić. Muzički producent je Faruk H. Jažić, a izdavač je Bosnaton. U vrlo lijepim tehničkom izdanju, kao prilog, štampani su tekstovi ilahija i kasida na bosanskom i engleskome jeziku. Na oba jezika dati su u uvodnici autora ilahija Džemala Latića i producenta Faruka H. Jažića. Činjenicu da je ovaj prilog štampan dvojezično treba razumjeti kao opredjeljenje izdavača i svih uključenih da se i na ovaj način bh. muslimani predstave na Zapadu, ali i globalno, kako muslimanima, tako i onima koji su zainteresirani za ovaj vid duhovnog izražavanja koji se njeguje kod nas. Solisti ilahija su Šerif Delić i Miralem Babajić.

SADRŽAJ

SADRŽAJ

UVODNA RIJEČ	7
TEFSIR I HADIS	
Dr. Omer NAKIČEVIĆ, redovni profesor ULOGA HADISA U IZGRADNJI ISLAMSKE LIČNOSTI	15
Dr. Džemal LATIĆ, vanredni profesor KIRAETI KUR'ANA I TEFSIR	31
Dr. Zuhdija HASANOVIĆ, docent RAZLIKA IZMEĐU HADISA I SUNNETA	59
Mr. hfz. Dževad ŠOŠIĆ, predavač TEFSIRSKI ASPEKT KIRA'ETA	87
Mr. Ferid DAUTOVIĆ, predavač FENOMEN OBJAVE	101
Mr. Almir FATIĆ, asistent METODOLOGIJA, SADRŽAJ, IZVORI I ZNAČAJ SUJUTIJEVOG <i>AL-ITQANA</i>	119
ISLAMSKA PRAVNA MISAO	
Dr. Enes LJEVAKOVIĆ, docent FIKH MUSLIMANSKIH MANJINA: UTEMELJENJE, KONTROVERZE I DILEME	145

Mr. Mustafa HASANI, predavač PROBLEM GUŽVE U HAREM-I ŠERIFU ZA VRIJEME HADŽDŽA _____	165
Nedim BEGOVIĆ, asistent AFIRMACIJA KONCEPTA <i>DARŪRE</i> U SAVREMENOJ ISLAMSKOJ JURISPRUDENCIJI _____	191

ZBILJA I DUHOVNOST

Mr. Nedžad GRABUS, predavač RELIGIJSKI ASPEKTI RATA U BOSNI I HERCEGOVI- NI (UZROCI I POSLJEDICE) _____	211
Mr. Samir BEGLEROVIĆ, asistent „PUT PTICA“ I HAZRETI AHMED GAZALIJEVA POSLANICA O PTICAMA (DAR S. KRLUČU) _____	235

POVIJEST I KULTURA

Dr. Ismet BUŠATLIĆ, docent ARHITEKTURA I UMJETNOST AL-ANDALUSA _____	263
Dr. hfz. Fadil FAZLIĆ, docent HAFIZI BANJALUČKE REGIJE _____	279
Mr. Ahmet ALIBAŠIĆ, viši asistent DRUŠTVENI KAPITAL I ODRŽIVI RAZVOJ _____	297

JEZIK I KNJIŽEVNOST

Dr. Jusuf RAMIĆ, redovni profesor DALIJETU-L-A'ŠA FI MEDHI-R-RESULI (HIMNA POSVEĆENA MUHAMEDU, 'ALEJHI-S-SELAM)	317
Dr. Mehmed KICO, docent NEDŽIB MAHFUZ I ODBRANA KNJIŽEVNOG JEZIKA	333

Dr. Murat DIZDAREVIĆ, docent
OSKAR VAJLD U BOSANSKOJ, HRVATSKOJ
I SRPSKOJ KNJIŽEVNOJ KRITICI I PERIODICI _____ 353

Amrudin HAJRIĆ, asistent
VIŠEJEZIČNOST: POZITIVNI I NEGATIVNI ASPEKTI _ 367

Sana'a AL-ADLY, viši lektor
KITĀBA LUGA 'ARABIYYA SALĪMA WA ŞAH İHA _____
381

LJETOPIS

Mr. Mustafa HASANI, predavač
LJETOPIS _____ 399

SADRŽAJ _____ 449

CONTENTS

INTRODUCTORY WORD	9
TAFSIR AND HADITH	
Prof. dr. Omer NAKIČEVIĆ THE ROLE OF HADITH IN DEVELOPMENT OF ISLAMIC PERSONALITY	15
Dr. Džemal LATIĆ, Associate Professor THE QIRA'ATS OF QUR'AN AND TAFSIR	31
Dr. Zuhdija HASANOVIĆ, Docent DIFFERENCE BETWEEN HADITH AND SUNNAH	59
Hfz. Dževad ŠOŠIĆ, M. A., Lecturer THE TAFSIR ASPECTS OF QIRA'AT	87
Ferid DAUTOVIĆ, M.A., Lecturer THE PHENOMENON OF REVELATION	101
Almir FATIĆ, M.A., Assistant METHODOLOGIES, CONTENTS, SOURCES AND IMPORTANCE OF SUYUTI'S AL-ITQAN	119
ISLAMIC JURISTIC THOUGHT	
Dr. Enes Ljevaković, Docent FIQH OF MUSLIM MINORITIES: FOUNDATIONS, CONTROVERSIES AND DILEMMAS	145

Mustafa Hasani, M.A., Lecturer THE CROWD PROBLEM AT AL-HARAM AL-SHAREEF DURING THE HAJJ _____	165
Nedim Begović, Assistant AFFIRMATION OF DARURE CONCEPT IN CONTEMPORARY ISLAMIC JURISPRUDENCE _____	191
REALITY AND SPRITUALITY	
Nedžad Grabus, M. A., Lecturer RELIGIOUS ASPECTS OF WAR IN BOSNIA AND HERZEGOVINA _____	211
Samir Beglerović, M.A., Assistant "TRAVELING OF BIRDS" AND HADHRAT AHMED GAZALI'S EPISTLE ON BIRDS (Gift to S. Krluč) _____	235
HISTORY AND CULTURE	
Dr. Ismet Bušatlić, Docent THE ARCHITECTURE AND THE ART OF AL-ANDALUS _____	263
Dr. Hfz. Fadil Fazlić, Docent THE HAFIZES OF BANJA LUKA REGION _____	279
Ahmet Alibašić, M.A., Senior Assistant SOCIAL CAPITAL AND SUSTAINABLE DEVELOPMENT _____	297
LANGUAGE AND LITERATURE	
Prof. Dr. Jusuf Ramić <i>DALIJETU-L-ASHA FI MEDHI-R-RESULI</i> (THE HYMN DEDICATED TO MUHAMMAD, p.b.u.h.)_	317

Dr. Mehmed Kico, Docent NAGIB MAHFOUS AND DEFENCE OF LITERARY LANGUAGE _____	333
Dr. Murat Dizdarević, Docent OSCAR WILD IN BOSNIAN, CROATIAN AND SERBIAN LITERARY CRITICISM AND PERIODICALS _____	353
Amrudin Hajrić, Assistant MULTILINGUALISM: POSITIVE AND NEGATIVE ASPECTS _____	367
Sana'a al-Adly, Senior Lector PROPER AND CORRECT SPELLING IN ARABIC LANGUAGE _____	381
 CHRONICLE	
Mustafa Hasani CHRONICLE OF THE FACULTY _____	399
CONTENTS _____	453

11 _____

15 _____

31 _____

59 _____

87 _____

101 _____

119 _____

	)	—	.
145	_____ (	"	"
			.
165	_____		
191	—	"	"
			.
211	(	)	
			.
235	_____	"	"
			.
263	_____		
			.
279	_____		
			.
297	_____		

317	_____	•
333	_____	•
		•
		„ „
353	_____	
367	_____	
381	_____	
		•
399	_____	
	_____	457