

Univerzitet u Sarajevu - Fakultet islamskih nauka u Sarajevu

ZBORNIK RADOVA
Izlazi jednom godišnje

Izdavač:
Fakultet islamskih nauka u Sarajevu

Za izdavača:
Prof. dr. Ismet Bušatlić

Priprema:
Fakultet islamskih nauka u Sarajevu

Lektor:
Prof. dr. Džemal Latić

Prijevod na arapski:
Mr. Amrudin Hajrić

Prijevod na engleski:
Prof. dr. Murat Dizdarević

Tehnički urednik:
Nihad Lušija

Naslovna strana:
Velid Beširević

Tiraž: 300

Štampa:
"Štamparija Nedib"

UNIVERZITET U SARAJEVU - FAKULTET ISLAMSKIH
NAUKA U SARAJEVU

ZBORNIK RADOVA
FAKULTETA ISLAMSKIH NAUKA
U SARAJEVU

16/2012.

Redakcija:

Džemal Latić (predsjednik), Enes Karić, Adnan Silajdžić, Enes Ljevaković, Mehmed Kico, Orhan Bajraktarević, Dževad Hodžić, Almir Fatić, Amrudin Hajrić, Mujesira Zimić-Gljiva (sekretar),

Glavni urednik:
Prof. dr. Ismet Bušatlić

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

Sarajevo, 2012.

UNIVERSITY OF SARAJEVO - THE FACULTY OF ISLAMIC
STUDIES IN SARAJEVO

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

16/2012.

Editorial Board:

Džemal Latić (president), Enes Karić, Adnan Silajdžić, Enes Ljevaković,
Mehmed Kico, Orhan Bajraktarević, Dževad Hodžić, Almir Fatić,
Amrudin Hajrić, Mujesira Zimić-Gljiva (secretary),

Editor-in-Chief:
Prof. Dr. Ismet Bušatlić

Editorial Office address:
THE FACULTY OF ISLAMIC STUDIES
Ćemerlina 54
71000 Sarajevo

Sarajevo, 2012.

جامعة سراييفو - كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو

**مجموعة بحوث و دراسات
كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو
البوسنة والهرسك**

16/2012.

هيئة التحرير:

جمال لاتيتش (المحرر)، أنس كاريتش، عدنان سيلاجيتش، أنس
ليفاكوفيتش، محمد كيتسو، أور هان باير اكتار فيتش، جواد
هوجيتش، أمير فاتيتش، عمر الدين خيريتش، ميسرة
زيميتش/غليفا (الأمين)

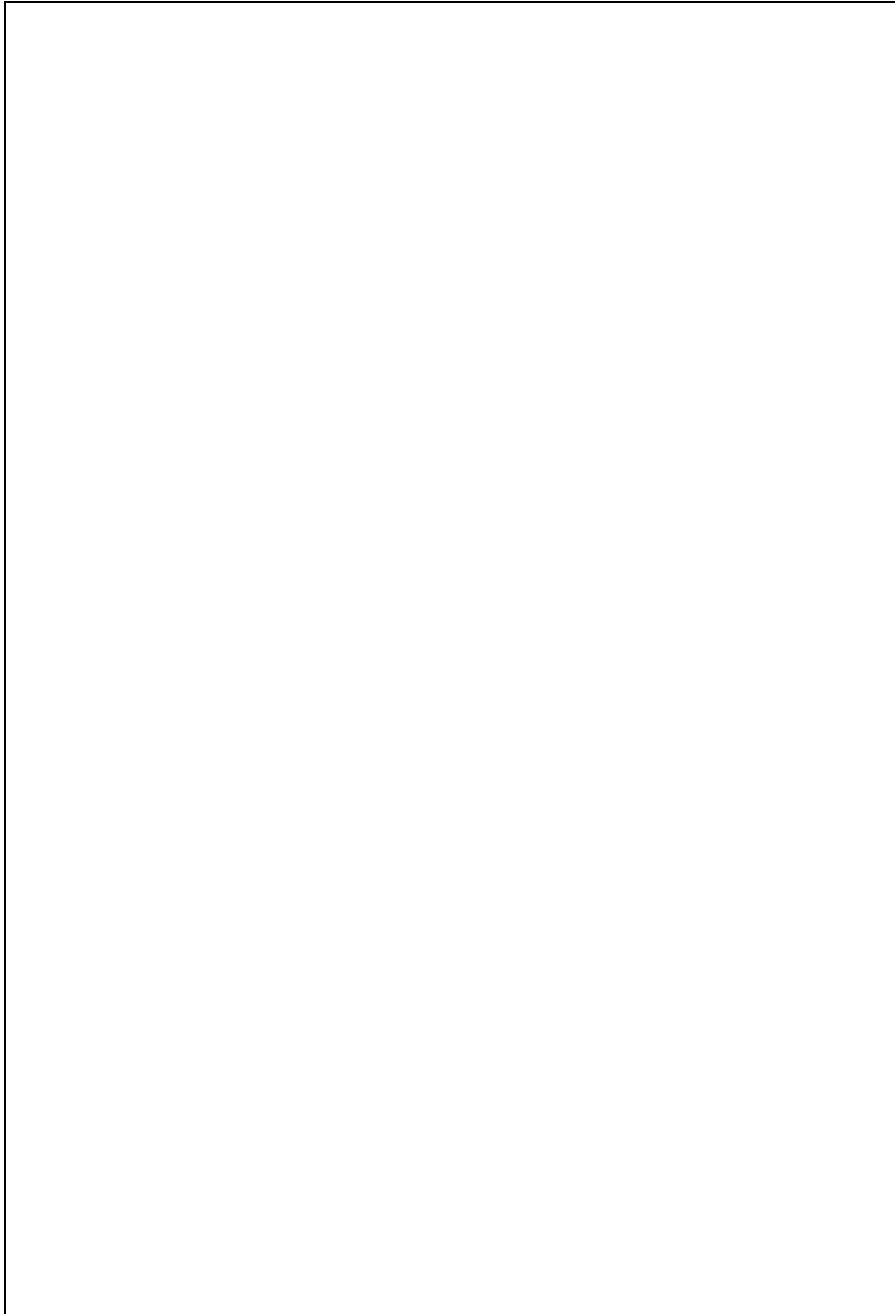
رئيس التحرير:

عميد الكلية الدكتور عصمت بوشاتليتش

العنوان:

كلية الدراسات الإسلامية

Fakultet islamskih nauka u Sarajevu,
Ćemernica 54
71000 Sarajevo
Bosna i Hercegovina
سراييفو، 2012



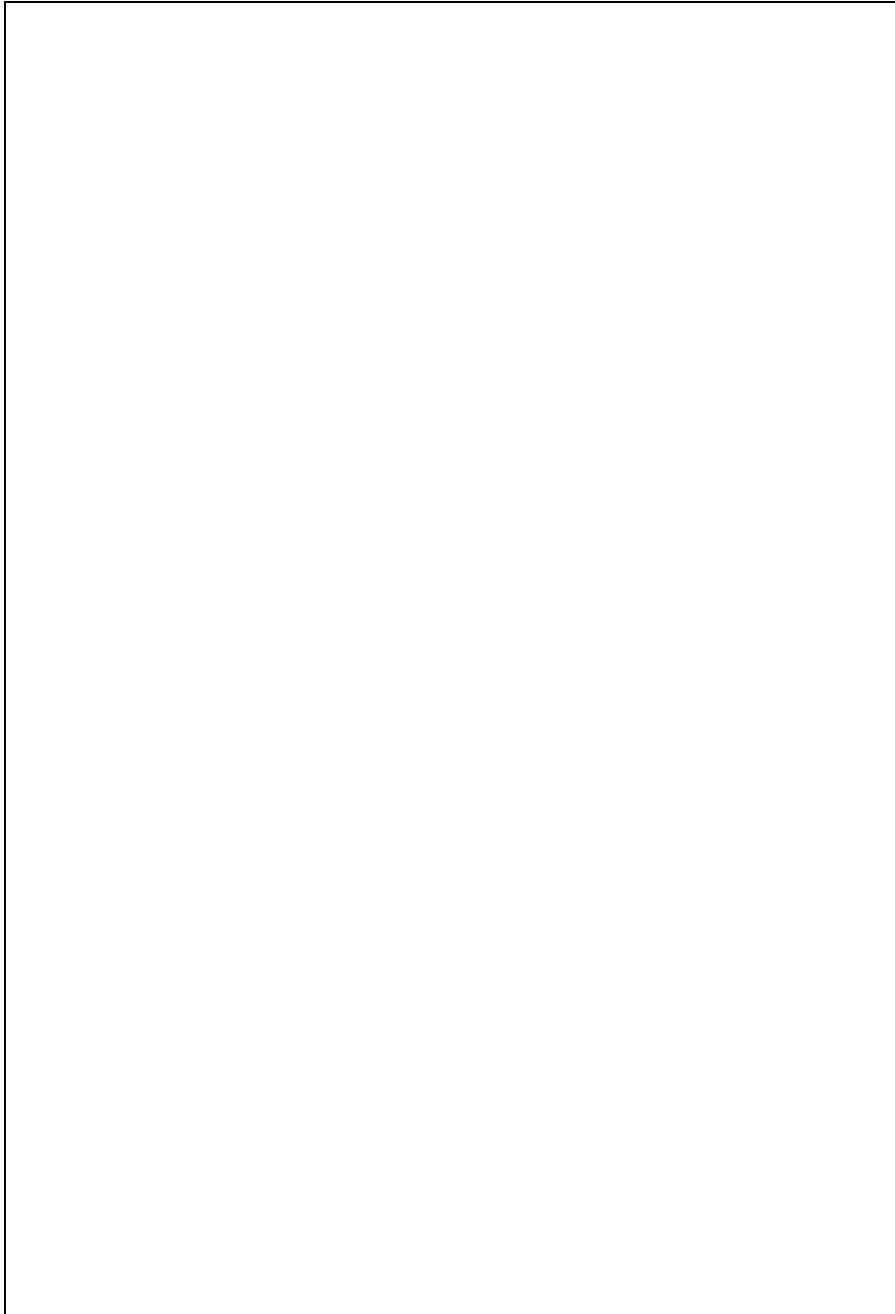
UVODNA RIJEČ

*Bismillahi'r-Rahmani'r-Rahim:
El-Hamdu lillahi Rabbi'l-'alemin,
we's-salatu we's-selamu 'ala resulina Muhammedin we
'ala alihu we sahibhi edžme'in.*

Ovaj Zbornik radova FIN-a sadrži naučne radove koje su naši nastavnici i asistenti ispisali tragom svojih specijalističkih istraživanja, počevši od tefsirske i hadiske nauke do radova iz bibliografije. Zapravo, i ovaj Zbornik odražava duh i tenziju naučne znatitelje koje se gaje i koje žive na ovoj najvišoj obrazovnoj ustanovi Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini. Jer ma kako bili teorijski zasnovani, ovi radovi su povezani i sa našom zbiljom.

Sarajevo, 12. muharrema 1435./15.novembra 2013.

Prof. dr. Ismet Bušatlić, dekan



E. KARIĆ, Az-Zamahšarijeve potrage za značenjima kur'ānskih riječi

Dr. Enes Karić,
redovni profesor

AZ-ZAMAHŠARIJEVE POTRAGE ZA ZNAČENJIMA KUR'ĀNSKIH RIJEČI

SAŽETAK

Da bi se az-Zamahšarijev komentar Kur'āna (*al-Kaššāf*) vajljano čitao nužno je proniknuti u egzegetske postupke i hermeneutičku strukturu koja počiva u metodologiji korištenoj u pisanju ovoga klasičnog tafsīra.

U ovom radu dajemo najnužnije napomene o az-Zamahšarijevim egzegetskim postupcima istraživanja teksta i značenja Kur'āna. Ovu razinu njegova *tafsīra* pokušali smo objasniti kroz mnogo-brojne skaline koje on naziva ovako: "A ovaj dio Kur'āna čita se još i ovako" (*wa quri'a* – وَ قُرِئَ); "a ako bi ti pitao/rekao" (*fa in qulta* - فَإِنْ قُلْتَ) ili, rjeđe, "a ako bi neko ustvrdio" (*fa in qāla qā'ilun* – فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ), "ja mu odgovaram" (*qultu* – قُلْتَ); "a zašto se nije reklo?" *Hallā qīla* – حَلَّا قِيلَ ili: *Wa hallā qīla* – وَ حَلَّا قِيلَ; "Kao da se reklo", "kao da se kazalo" *Ka'annahū qīla* – كَأَنَّهُ قِيلَ; te napokon *wa l-ma 'nā* (وَ الْمَعْنَى), "a značenje je" (ili: a ova riječ znači). Sve ove egzegetske postupke treba posmatrati u cjelini, u sklopu az-Zamahšarijevih potraga za kojim značenjem više u Kur'ānu.

Ključne riječi: čitanja Kur'āna, tumačenje Kur'āna, planovi tumačenja Kur'āna, značenja Kur'āna...

Kad se az-Zamahšarijev tafsīr *al-Kaššāf* čita po zahtjevima njegove unutarnje strukture, uviđamo da je njegov autor posebnu pažnju posvetio sljedećim planovima tumačenja koje on na mnogim mjestima u svome komentaru često naznačava ovako:

- a) "A ovaj dio Kur'āna čita se još i ovako" (*wa quri'a* – وَ قُرِئَ).
b) "A ako bi ti pitao/rekao" (*fa in qulta* - فَإِنْ قُلْتَ), "ja ti odgovaram" (*qultu* - قُلْتَ), odnosno: "a ako bi neko ustvrdio" (*fa in qāla qāilun* – فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ), "ja mu odgovaram" (*qultu* – قُلْتَ).
c) "A zašto se nije reklo?" *Hallā qīla* – حَلَّا قِيلَ ili: *Wa hallā qīla* - وَ حَلَّا قِيلَ.
d) "Kao da se reklo", "kao da se kazalo" *Ka'annahū qīla* – كَأَنَّهُ قِيلَ.
e) "A značenje je", "wa l-ma 'nā" (وَ الْمَعْنَى), "diskurs se odnosi na", "wa l-hiṭābu ilā" (وَ الْحِطَابُ إِلَى).

Ovih pet ili šest planova su ključni za njegovu filološku (gramatičku, stilsku, semantičku, stilogensku...) analizu kur'ānskog teksta. Naravno, az-Zamahšarī se bavi i povodima objave Kur'āna (*asbābu n-nuzūli* – أَسْبَابَ النُّزُولِ), tumači mnoga mjesta u Kur'ānu unutar čisto školskih gramatičkih istraživanja (*ad-dirāsātu n-naḥwiyyah* – الْدِرَاسَاتُ النَّحْوِيَّةُ), tumači āyātu *l-qur'ān* sa stanovišta svojih mu'tazilījskih tumačenja metafore (gdje se žestoko opire antropomorfizirajućim čitanjima Kur'āna), donosi i prigodne anegdote (*hikāyāt* – حِكَايَاتٍ), navodi stihove i poeziju (*aš-ši'ru* - الشِّعْرُ), itd. Pa ipak, ovih pet ili šest navedenih "sektora" az-Zamahšarijeva komentara Kur'āna sačinjavaju glavninu njegovih komentarskih napora u objelodanju i raskrivanju mnogolikih značenja Kur'āna.

Ovom prilikom mi ćemo se ukratko usredotočiti samo na naprijed spomenute planove az-Zamahšarijeve egzegeze i hermeneutike Svetе Knjige islama.

Ipak, podsjećamo ukratko da az-Zamahšarijev komentar ne obiluje samo ovim “tumačenjskim uzrečicama”,¹ već i drugim frazama kao što je *arada* (أَرَادَ) u značenju “ukazao je na (to i to značenje)”, *yurīdu* (يُرِيدُ), “želi ukazati na to i to značenje”, *yadullu ‘alayhi qawluhū* (يَدْلُلُ عَلَيْهِ قَوْلُهُ), “na to ukazuje Božija riječ”, *wa taqdīruhū* (وَ تَقْدِيرُهُ), “a značenje je”, *wa d-damīru fī... li* (وَ الدَّامِرُ فِي ... لِ), “spojena lična zamjenica odnosi se na...” Itd., itd.

Na hiljade je mjesta u voluminoznom *al-Kaššāfu* na kojima az-Zamahšari spominje ove “tumačenjske uzrečice”, nakon kojih uvijek uslijede kraći ili dulji odjeljci njegovih dubokih analiza kur'ānskog teksta, prefinjenih poenti, zrelih zaključaka, uspješnih potraga za kojim značenjem više u *kalāmu-llāhu* (Božjoj Riječi/Govoru).

“A [ovaj dio Kur'āna] čita se i ovako“ (*wa quri'a* – وَ قُرِئَ)

Kad god az-Zamahšari u svome komentaru navede frazu “a [ovaj dio Kur'āna] čita se i ovako...” (*wa quri'a* وَ قُرِئَ), riječ je o njegovoј egzegezi različitih čitanja Kur'āna (*qirā'ātu l-qur'ān* – قِرَاةُ الْقُرْآنِ). Ovom prilikom ćemo navesti samo nekoliko primjera toga iznimno zanimljivog i bogatog sloja *al-Kaššāfa*.

Baveći se mogućim varijantnim čitanjima dijela 40. āyata s ure *al-A'rāf* (VII:40), koji u jednom *qirā'atu* (čitanju) glasi:

إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا يُنَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا
يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلْجُعَ الْجَمَلُ فِي سَمَّ الْحِيطَانِ

*“Doista, onima koji Naše znakove budu poricali,
I koji se spram njih oholo budu držali,
Nebeska vrata otvorena neće biti,
a prije će i deva kroz iglene uši proći
negoli što će takvi u džennet ući.“*

¹ Mislimo na one već navedene, tj. *Wa quri'a* (وَ قُرِئَ), *fa in quulta* (فَإِنْ مُلْتَكَ), *hallā qīla* (هَلَّا قَيْلَ), *ka 'annahū qīla* (كَأَنَّهُ قَيْلَ), *wa l-hiṭābu ilā* (وَ الْحِيطَابُ إِلَى), *wa l-ma 'nā* (وَ الْمَعْنَى قِيلَ),

Predmet az-Zamahšarījeve pomne pažnje ovdje je cjelina: وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلْجَعَ الْجُحْمَلُ فِي سَمْ الْخَيَاطِ (... a prije će i *deva kroz iglene uši proći* negoli što će takvi u džennet ući).

Međutim, az-Zamahšarī smatra da riječ *al-ğamal* (الْجُحْمَلُ), što u takvoj vokalizaciji znači *deva*, može da se čita na još dva načina. On kaže da se riječ *al-ğamal* (الْجُحْمَلُ) čita na oblik *al-ğumlu* (الْجُمْلَ)، što znači *palamar* (بَوْزُنُ الْفَعْلَنْ).² Čitanje onda glasi: حَتَّىٰ يَلْجَعَ الْجُحْمَلُ فِي سَمْ الْخَيَاطِ – a značenje će biti:

“... a prije će i palamar kroz iglene uši proći negoli što će takvi u džennet ući.“

Naravno, az-Zamahšarī navodi još nekoliko čitanja ovoga mjesta, zanimljivo je čitanje *al-ğummal* – الْجُمَّلُ, u značenju debelo brodsko uže (حَتَّىٰ يَلْجَعَ الْجُحْمَلُ فِي سَمْ الْخَيَاطِ), pa bi značenje prethodnoga āyata bilo:

“... a prije će i brodsko uže kroz iglene uši proći negoli što će takvi u džennet ući.“

Sljedeći zanimljiv primjer *wa quri'a* nalazimo u az-Zamahšarījevim raspravljanjima o mogućim značenjima 72. āyata sure *Yāsīn*:

وَذَلِّلَنَا هُنْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ

“[Zar ne vide] da smo stoku njima [ljudima] podvrgli, pa su im [te životinje] jahalice, a nekima i hrane se, -

az-Zamahšarī tvrdi da se riječ *rakūbuhum* (رَكُوبُهُمْ) – “njihove jahalice/jahaće životinje“ - može čitati i kao *rakūbatuhum* (رَكُوبُتُهُمْ). On kaže: *Wa quri'a rakūbuhum wa rakūbatuhum!* (وَ قُرِئَ رَكُوبُهُمْ وَ رَكُوبُتُهُمْ). Značenje je u ovom slučaju ostalo isto, efekat je postignut na auditivnoj razini.

Tumačeći dio 30. āyata sure *al-Baqarah* (II:30): إِنَّ جَاهِلَنْ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً - “Na Zemlji ču Ja, doista, postaviti namjesnika!“ – az-Zamahšarī navodi da se riječ *halīfah* (خَلِيفَةً) može čitati i kao *halīqah*

² Az-Zamahšarī, Abū l-Qāsim Maḥmūd ‘Umar az-Zamahšarī, *Al-Kaššāfū ‘an haqā’iqi t-tanzīli wa ‘uyūni l-aqāwīli fī wuġūhi t-ta’wīl*, II, Dāru l-iħyā li t-turātī l-‘arabiyyi, Bejrut, 2001., ô. 99.

– u značenju stvorenje! To jest, Bog će na Zemlji postaviti jedno novo, dotad nepoznato stvorenje! Az-Zamahšarī kaže: *Wa quri'a halīqatan bi l-qāfi*³ (وَ قُرِئَ حَلِيقَةً بِالْقَافِ) - to jest, čita se sa *qāf-om* (ق), to jest ne samo sa *fā-om* (ف), što znači: čita se i kao *halīqah* (حَلِيقَةً), a ne samo *halīfah* (حَلِيقَةً). Krajnji cilj az-Zamahšarijev na ovom mjestu je da pokaže da dio ovog āyata može glasiti i ovako: [što znači]: “Na Zemlji ēu Ja, doista, postaviti [jedno iznimno važno] stvorenje!“

Jedan od hiljada primjera tzv. *qirā'āt(skih)* varijanti koje raskriva az-Zamahšarī nalazi se i u suri *Yūnus* (X:92). Taj āyat govori o spašavanju faraonova tijela iz mora.⁴

فَالْيَوْمَ نُنْجِيَكُ بِتَدْبِنَكَ لِمَنْ حَلْقَكَ آيَةً

“Danas ćemo tijelo twoje spasiti
da bi ono bilo znamenje za one koji će iza tebe doći!“

Međutim, az-Zamahšarī navodi da se riječi *li man halfaka* (لِمَنْ حَلْقَكَ) mogu čitati i kao *li man halaqaka* (لِمَنْ حَلَقَكَ), pa bi značenje bilo:

“Danas ćemo tijelo twoje spasiti
Da bi ono bilo znamenje Onoga koji te je stvorio [tj. znamenje od Boga]“.

Zanimljivo je az-Zamahšarija vidjeti kako vješto raskriva čitanja Kur'āna i kroz primjer 43. āyata sure *az-Zuhru* (XLIII). Naime, on navodi taj āyat:⁵ - فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ - čiji prijevod (u navedenoj vokalizaciji) glasi: *Ti se drži onoga* [tj. Kur'āna] što ti se objavljuje!

Međutim, az-Zamahšarī navodi isti āyat, ali u sljedećem čitanju:

فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ

- *Ti se drži Onoga* [drži se Boga] Koji ti objavljuje!

³ Az-Zamahšarī, *al-Kaššāf*, I, §. 153.

⁴ Usp. az-Zamahšarī, *al-Kaššāf*, II, §. 351.

⁵ Usp. az-Zamahšarī, *al-Kaššāf*, IV, §. 257.

Kako se vidi iz gotovo svih navedenih primjera, ovakvim egzegetskim postupcima az-Zamahšarī objelodanjuje i raskriva mnogobrojna značenja Kur'āna na čisto tekstualnoj ravni te knjige.

Zanimljiv je i primjer koji az-Zamahšarī raskriva u suri *at-Tawbah* (IX:4), gdje se tretira jedan davnji ugovor između muslimana i idolopoklonika. Naime, u āyatu (IX:4) otvara se mogućnost poštivanja već sklopljenog ugovora između te dvije strane, pod uvjetom da se i mnogobošci drže njegovih odredbi.

إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْفَضُّوْكُمْ شَيْئًا

“ako vas [muslimane] ti mnogobošci ni u čemu ne zakidaju [onda se ima poštovati ugovor o miru]...”

Ovakvo značenje proizlazi iz čitanja *lam yanquṣūkum* (لَمْ يَنْفَضُّوْكُمْ). Međutim, az-Zamahšarī navodi i čitanje *lam yanquḍūkum* (لَمْ يَنْفَضُّوْكُمْ), pa bi značenje navedenom mjestu iz Kur'āna glasilo:

“ako vama [muslimanima] ti mnogobošci ne budu ras-kidali/kršili ugovore [onda se i s vaše strane ima poštovati ugovor o miru]...”⁶

Az-Zamahšarī navodi sve tipove qirā'atskih promjena: varijantna vokaliziranja konsonanata, varijantna “konsonantiziranja” konsonanata, interpunkcijska normiranja kur'ānskog teksta, itd.

A ako bi ti pitao (*fa in qulta* - ja bih ti odgovorio (*qultu* –

Radi preliminarne ilustracije ovog polja az-Zamahšarijeve egzegeze Kur'āna, navodimo sljedeće primjere.

Tumačeći suru *at-Tawbah* (IX) az-Zamahšarī o dijelu 18. āyata:

إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَمَمْ يَنْهَا إِلَّا اللَّهُ

⁶ Usp. az-Zamahšarī, *al-Kaššāf*, II, §. 234-234.

E. KARIĆ, Az-Zamahšarijeve potrage za značenjima kur'ānskih riječi

*“Božije hramove održavaju samo oni
koji u Boga i Onaj svijet vjeruju,
koji namaz klanjaju [molitvu izvršavaju]
i koji zekat daju,
i koji se osim Boga nikog živa ne boje...“*

kaže sljedeće:

فَإِنْ قُلْتَ : هَلَّا ذُكْرُ الْإِيمَانُ بِرَسُولِ اللَّهِ ...؟

-“Ako upitaš: Zašto se [u navedenom āyatu] ne spominje vjerovanje u Božijeg Poslanika [Muhammeda, a.s.]...?“

Az-Zamahšarī nakon tog “inscenacijskog” pitanja daje sljedeći odgovor:

فُلْتُ : لَمَّا عُلِمَ وَ شَهِرَ أَنَّ الْإِيمَانَ بِاللَّهِ تَعَالَى فَرِيَتُهُ الْإِيمَانَ بِالرَّسُولِ ...
كَأَنَّهُمَا شَيْءٌ وَاحِدٌ عَيْرُ مُنْفَكٍ أَحَدُهُمَا عَنْ صَاحِبِهِ ، إِنْطَوْيَ تَحْتَ ذِكْرِ
اللَّهِ تَعَالَى الْإِيمَانُ بِالرَّسُولِ ...

“Odgovaram ti: 'Budući da je znano i rašireno da uz vjerovanje u Boga veličanstvenog ide i vjerovanje u Poslanika... kao da je to [vjerovanje] jedna stvar, nedjeljiva jedna od druge, to je onda pod spomenom Boga veličanstvenog [u predmetnom āyatu] sadržano i vjerovanje u Poslanika...“

Naredni primjer *fa in qulta – qultu* nalazimo u az-Zamahšarijevim analizama sure *al-Kāfirūn* (CIX).

Baveći se semantičkom ulogom čestice *mā* (ما) koja se u sūri *al-Kāfirūn*, na vrlo karakterističan način, navodi četiri puta

لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ (۲) وَلَا أَنْشُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (۳)
عَبَدْتُمْ (۴) وَلَا أَنْشُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ

az-Zamahšarī kaže:

فَإِنْ قُلْتَ : فَلِمَ جَاءَ عَلَى مَا دُونَ مَنْ؟

- "Ako upitaš: 'Zašto se sve navelo na *mā* (ما), a ne *man* (من)?"
– ja ti odgovaram:

فُلْتُ : لِأَنَّ الْمُرَادَ الصِّفَةَ ، كَأَنَّهُ قَالَ : لَا أَعْبُدُ الْبَاطِلَ ، وَ لَا تَعْبُدُونَ الْحَقَّ

"[Čestica *mā* je tu] jer se misli na svojstvo [toga čemu se robuje], kao da je [Muhammed, a.s.] rekao: Ja ne robujem neistini, vi ne robujete Istini!"

U tumačenju sure *al-Baqarah* (II:30) predmet az-Zamahšarijeva istraživanja jeste i svečana Božanska tvrdnja [kazana prije stvaranja čovjeka]: - إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً “Doista ću na Zemlji Ja postaviti namjesnika!”

U vezi s ovom tvrdnjom az-Zamahšari⁷ postavlja svoje “inscenacijsko” pitanje:

فَإِنْ فُلْتَ : لِأَيِّ عَرْضٍ أَخْبَرَهُمْ بِذَلِكَ؟

- "Ako upitaš: 'Šta je svrha pa je Bog obavijestio [ljude u Kur'ānu] o tome [da će ih postaviti/učiniti namjesnicima na Zemlji]?"

Odmah je uslijedio az-Zamahšarijev odgovor:

فُلْتُ : لَيَسْأَلُوا ذَلِكَ السُّؤَالَ وَ يُخَاجُوْءُوا بِمَا أُجِيبُوْهُ فَيَعْرِفُوْهُ حِكْمَتَهُ فِي
إِسْتِخْلَافِهِمْ قَبْلَ كُوُنْهِمْ

"[Na to pitanje] odgovaram: [Svrha je u tome] da bi ljudi postavljali to pitanje, i da bi na njega dobijali odgovor kakav su i dobili, pa tako spoznali Božansku mudrost u tome da ih je postavio namjesnicima [na Zemlji] prije nego su i postali!"⁸

Sljedeći važan primjer egzegetskog postupka *fa in qulta - qultu* nalazi se u suri *Yāsīn* (XXXVI), u āyatima 13. i dalje.

⁷ Az-Zamahšari, *al-Kaššāf*, I, §. 153.

⁸ Az-Zamahšari, *al-Kaššāf*, I, §. 153.

E. KARIĆ, Az-Zamahšarijeve potrage za značenjima kur'ānskih riječi

Naime, tu se donosi rasprava između nekog silničkog naroda i Božijih poslanika. Božiji poslanici su im došli i (u prvom susretu) im kažu: “*Mi smo vam doista poslani!*” (إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ).

Međutim, osioni narod poslanike niječe, te Božiji poslanici iznova iznose svoju tvrdnju da jesu to što kažu da jesu, pa vele: “...*zbilja, mi smo vama doista poslani!*” (إِنَّا إِلَيْكُم لَمُرْسَلُونَ).

Kako vidimo u izvornom tekstu, razlika između ove dvije kur'ānske cjeline samo je u jednom *la* (ل), i mi smo to (ل) preveli dodajući jedno “*zbilja*“.

Naravno, az-Zamahšarī primjećuje to (ل), i u obliku jedne egegetske domišljatosti⁹ kaže sljedeće:

فَإِنْ قُلْتَ: لَمْ قِيلَ : إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ أَوْلًا وَ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ آخِرًا؟

A ako upitaš: Zašto je prvi put rečeno: '*Mi smo vam doista poslani!*', a na kraju: '*Zbilja, mi smo vam doista poslani!*' - dajem odgovor:

قُلْتُ : لَأَنَّ الْأَوَّلَ إِبْشِدَاعٌ إِخْبَارٍ وَ الثَّانِي جَوَابٌ عَنْ إِنْكَارٍ

“Prvo (tj. je sam početak obavlještavanja (toga naroda da su oni došli kao Božije glasonoše), a drugo (tj. ona cjelina gdje ima ono / لـ / إِنْكَارٍ) je odgovor na poricanje (toga naroda da su oni doista Božiji poslanici).“

Kako vidimo, az-Zamahšarī je na ovaj način protumačio tzv. stilsko pojačanje (*at-ta'kīdu* - التَّكِيدُ) koje se dobilo pojmom onoga *la* (ل).

Još jedan vrlo zanimljiv primjer po obrascu *fa in qulta – qultu* [Ako pitaš /o tome i tome/ – ja ti odgovaram] nalazi se i u az-Zamahšarījevim tumačenjima fenomena “zlatnoga teleta”¹⁰ (*al-īgl* - الْعِجْلُ).

O tome on donosi svoja osobena viđenja dok tumači suru TāHā (XX:88). Az-Zamahšarī kaže:

⁹ Az-Zamahšarī, *al-Kaššāf*, I, §. 153.

¹⁰ Usp. Az-Zamahšarī, *al-Kaššāf*, III, §. 83-84.

فَإِنْ قُلْتَ : فَلِمَ خَلَقَ اللَّهُ الْعِجْلَنَ مِنَ الْحَلْيِ حَتَّىٰ صَارَ فِتْنَةً لِّيَنِي إِسْرَائِيلَ وَ ضَلَالًا؟ قُلْتَ : لَيْسَ بِأَوَّلِ مُخْتَنَةٍ مَّخَنَ اللَّهُ بِهَا عِبَادَةُ الْيَتَمَّتَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ وَ يُضْلِلُ اللَّهُ الظَّالِمِينَ . وَ مَنْ عَجِبَ مِنْ حَكْمِ الْعِجْلَلِ فَلَيَكُنْ مِّنْ خَلْقِ إِلَيْسَ أَعْجَبْ ...

“Ako upitaš: 'Zašto je Bog stvorio tele od zlatnoga nakita da bi ono bilo kušnjom Izraelićanima i zabludom?' Odgovaram: 'Nije [zlatno tele] prva kušnja kojom je Bog iskušao svoje štovatelje, kako bi Stamenom Riječju one koji vjeruju učvrs-tio u životu na Ovom i na Budućem svijetu, i da bi ostavio zločinitelje u zabludi. Naime, ko se čudi stvaranju [zlatnoga] teleta, neka se više začudi stvaranju Iblīsa (sotone)!'

Tumačeći 69. āyat sure *al-Anbiyā* koji govori o bacanju Ibrāhīma, a.s., na lomaču, az-Zamah̄šarī se bavi Božanskom zapovjedi¹¹ “da vatra bude hladna i spas za Ibrāhīma, a.s.“ - يا نَارُ شُورِيْ بَرَدًا وَسَلَامًا عَلَى () - az-Zamah̄šarī kaže:

فَإِنْ قُلْتَ : كَيْفَ بَرَدَتِ النَّارُ وَ هِيَ نَارٌ ؟

- “Upitaš li: Kako je vatrica postala hladna iako se radi o vatrici?” - odgovaram ti (فُلْتُ):

نَزَعَ اللَّهُ عَنْهَا طَبَعَهَا الَّذِي طَبَعَهَا عَلَيْهِ مِنَ الْحَرِّ وَ الْإِحْرَاقِ

- “Bog je oduzeo iz vatrica njenu narav vrućine i spaljivanja po kojoj je vatrica stvorio.“

Az-Zamah̄šarī dodaje da je toj vatri (koja nije pržila Ibrāhīma, a.s.) dragi Bog “zadržao svojstvo osvjetljavanja i blještanja“ وَ أَبْقَاهَا عَلَى الْإِضَاءَةِ وَ الْإِشْرَاقِ ().

Na ovaj način komentator az-Zamah̄šarī objašnjava čudo spašavanja Ibrāhīma, a.s. iz vatrica.

¹¹ Usp. az-Zamah̄šarī, *al-Kaššāf*, III, §. 127.

E. KARIĆ, Az-Zamahšarijeve potrage za značenjima kur'ānskih riječi

Tumačeći kur'ānske riječi (sūra *al-Anbiyā*, XXI, 79) u kojima se kaže: “*I Mi potčinismo planine i ptice da s Davudom Boga slave!*” – az-Zamahšarī (po obrascu *fa in qulta – qultu*) kaže:

فَإِنْ قُلْتَ : لَمْ قُدِّمْتِ الْجِبَالُ عَلَى الطَّيْرِ ؟ قُلْتَ : لِأَنَّ تَسْخِيرَهَا وَتَسْبِيحَهَا أَعْجَبٌ ...

“Ako pitaš: Zašto su planine spomenute prije ptica? – odgovaram ti: Zato što je potčinjavanje planina i njihovo slavljenje Boga veće čudo...”¹²

Napokon, ovdje ćemo navesti i veoma zanimljivo mjesto u *al-Kaššāfu* gdje az-Zamahšarī tretira stil 19. āyata sūre al-Mulk (LXVII): “*Zar ne vide oni iznad sebe ptice krila raširenih, a i skupljaju ih!*” Az-Zamahšarī kaže:

فَإِنْ قُلْتَ : لَمْ قِيلَ : وَ يَقْبِضُنَّ ، وَ لَمْ يَكُلُّ : وَ فَاعِضَاتِ ؟

- “Ako upitaš: Zašto je rečeno *wa yaqbiđna* (ptice skupljaju krila), a ne: *qābiđāt* (ptice opruženih krila)“ - ja ti odgovaram (قُلْتُ):

لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي الطَّيْرَانِ هُوَ صَفُّ الْأَجْبَحَةِ

- “[Rečeno je *yaqbiđna* – “ptice skupljaju krila”] – zato što se čin letenja temelji na pružanju i skupljanju krila!“

Drugim riječima, az-Zamahšarī ukazuje da ptice moraju stalno širiti/skupljati svoja krila da bi se održale u letu, sam Kur'ān to izražava kroz svoju stilsku nenadmašnost (*al-i'ğāzu l-bayānī* – *الْأَعْجَازُ – الْبَيِّنُ*). K tome, az-Zamahšarī dodaje:

لِأَنَّ الطَّيْرَانَ فِي الْمَوَاءِ كَالسَّبَاحَةِ فِي الْمَاءِ ، وَ الْأَصْلُ فِي السَّبَاحَةِ مَدُّ الْأَطْرَافِ وَ بَسْطُهَا ...

¹² Usp. az-Zamahšarī, *al-Kaššāf*, III, §. 129.

“Letenje zrakom je kao plivanje u vodi; osnovno u plivanju je pružanje ruku i nogu i njihovo širenje...”¹³

Muṣṭafā aş-Šāfi al-Ǧuwainī tvrdi¹⁴ da na ovom mjestu az-Zamahšarī iznosi jednu “odliku stilskoga ustrojstva ovoga āyata” (*maziyyatu nażmi l-āyah* – مَرْيَةُ نَظْمِ الْآيَةِ), te da se az-Zamahšarī ovdje koristi svojom “naukovnom kulturom” (*taqāfatuhū l-īlmiyah* – تَقَائِفُهُ الْعِلْمِيَّةُ).

A zašto se nije reklo – *hallā qīla* (هَلَّا قَيْلَ) ili: *wa hallā qīla* (وَ هَلَّا قَيْلَ)?

I ovo je jedan iznimno važan egzegetski postupak slavnoga az-Zamahšarija. Naime, na velikom broju mjesta u svome komentaru Kur'āna on navodi ovo smjelo pitanje: “A zašto se u Kur'ānu [to i to] nije reklo drugačije?” Iza toga *wa hallā qīla* (وَ هَلَّا قَيْلَ) – slijedi tekst za koji se smatra da je objekt njegove komentatorske radoznalosti, a potom slijedi njegovo objašnjenje. Evo samo nekih primjera.

Tumačeći sūru *al-Kāfirūn* (CIX), az-Zamahšarī navodi njen 3. i 4. āyat:¹⁵

وَ لَا أَنْشَأْتَنَّ عَابِدُونَ مَا أَعْبَدُ
(doslovno: “niti ste vi štovatelji onoga što ja štujem”).
وَ لَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ
(doslovno: “a ni ja nisam štovatelj onoga što ste vi štovali”).

Nakon što je naveo ove āyate, az-Zamahšarī postavlja pitanje:

هَلَّا قَيْلَ : مَا عَبَدْتُ كَمَا قَيْلَ : مَا عَبَدْتُمْ

– Zašto nije rečeno: “onoga što sam ja štovao” [u prošlom vremenu], kao što je rečeno (u 4. āyatuu): “ono što ste vi štovali” - *mā 'abadtum* - [u prošlom vremenu]?

¹³ Usp. az-Zamahšarī, *al-Kaššāf*, IV, §. 585.

¹⁴ Usp. Muṣṭafā aş-Šāwī al-Ǧuwainī, *Manhaġu z-Zamahšarī fī tafsīri l-Qur'āni*, izd. Dāru l-ma'ārif bi Miṣr, 1968., §. 243.

¹⁵ Usp. az-Zamahšarī, *al-Kaššāf*, IV, §. 813-814.

E. KARIĆ, Az-Zamahšarijeve potrage za značenjima kur'ānskih riječi

Az-Zamahšarijev odgovor glasi:¹⁶

فُلْثٌ : لَا إِنَّهُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْأَصْنَامَ قَبْلَ الْمُبْعَثٍ وَ هُوَ لَمْ يَكُنْ يَعْبُدُ
اللَّهُ تَعَالَى فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ

“Odgovaram: [nije rečeno *mā 'abadtu*] zato jer su mekkanski nevjernici bili obožavali kumire, a on [Muhammed] nije štovao Allāha veličanstvenog u to vrijeme“.

Štaviše, az-Zamahšarī dodaje da riječi Kur'āna: وَ لَا أَنَا عَابِدٌ مَا مَا كُنْتُ قَطُّ عَابِدًا فِيمَا سَلَفَ – *wa lā ana 'ābidūn mā 'abadtum* - znače: عَبَدْتُمْ - “Ja uopće nikada prije nisam bio štovatelj toga što ste vi štivali!“¹⁷

Evo još jednog zanimljivog primjera iz ove kategorije egzegetskih postupaka. U suri *al-Baqarah* (II:30) kaže se da će Bog na Zemlji “postaviti namjesnika“ (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً). Az-Zamahšari¹⁸ se slobodno pita zašto je riječ “namjesnik“ (*halīfah* – خَلِيفَةٌ) u jednini? On kaže:

فَهَلَّا قِيلَ : حَلَّئِفَ أَوْ حُلَّئِفَةً – “Zašto nije rečeno [Ja ču postaviti] *namjesnike* [to jest: u množini]?“

Az-Zamahšarī odmah daje i odgovor:

أُرِيدَ بِالْخَلِيفَةِ آدُمَ – فُلْثٌ : Odgovaram: Pod riječju *halīfa* [u jednini] ukazuje se na Ādama [Ādema].

Potom tu tvrdnju šire objašnjava podsjećajući na samu narav klasičnog arapskog jezika:

وَ اسْتَعْنُ بِذِكْرِهِ عَنْ ذِكْرِ بَنِيهِ كَمَا يُسْتَعْنُ بِذِكْرِ أَبِي الْقَبْلَةِ فِي قَوْلِكَ :
... مُضَرُّ وَ هَاشِمٌ ...

“Dovoljan je spomen Ādama umjesto spominjanja njegove djece, baš kao što je dostatan spomen poglavice plemena [a

¹⁶ Usp. az-Zamahšarī, *al-Kaššāf*, IV, §. 814.

¹⁷ Usp. az-Zamahšarī, *al-Kaššāf*, IV, §. 814.

¹⁸ Usp. az-Zamahšarī, *al-Kaššāf*, I, §. 153.

ne svih pojedinaca u plemenu], kao kad npr. kažeš: [pleme] Muđar i [pleme] Hāšim.“

Zanimljiv primjer tipa *hallā qīlā* (هَلَّا قِيلَ) pronašli smo u IV svesku *al-Kaššāf*.¹⁹ U njemu se az-Zamahšarī bavi 5. āyatom sure *Fuṣṣilat*:

Vele (mekkanski idolopoklonici - وَ قَالُوا):
“Srca su naša pod koprenama (فُلُوْبَنَا فِي أَكْنَةٍ)
za ono čemu nas ti pozivaš (يَمِّنًا تَدْعُنَا إِلَيْهِ),
i u ušima našim je gluhoća (وَ فِي آذَانِنَا وَقْرٌ)...”

Az-Zamahšarī se pita zašto nije rečeno: 'Na našim srcima su koprene!' (هَلَّا قِيلَ : عَلَى فُلُوْبَنَا أَكْنَةٍ), kao što je rečeno 'u ušima našim je gluhoća' (كَمَا قِيلَ : وَ فِي آذَانِنَا وَقْرٌ), e da bi diskurs bio u jednoj formi? (ليكُونَ الْكَلَامُ عَلَى نَمْطٍ وَاحِدٍ).

Potom az-Zamahšarī daje odgovor:

ثُلُثٌ : هُوَ عَلَى نَمْطٍ وَاحِدٍ لِأَنَّهُ لَا فَرْقٌ فِي الْمَعْنَى بَيْنَ قَوْلِكَ : فُلُوْبَنَا فِي أَكْنَةٍ ، وَ عَلَى فُلُوْبَنَا أَكْنَةٍ ...

“Kažem da su [ova dva izričaja] u jednoj formi, jer, nema razlike u značenju između *srca su naša pod koprenama* i *našim srcima su koprene*.²⁰

Tumačeći odredbu Kur'āna o nasljedstvu (*an-Nisā*, IV:11), tj. “da mušku pripada koliko dvjema ženskim osobama“ (لِلذَّكْرِ مِثْلُ حَظِّهِ), az-Zamahšarī se i ovdje bavi ne samo stilom kur'ānskoga izraza, već učitava svoja shvatanja, ili shvatanja koja su bila u duhu vremena u kojem je živio - “da je muško vrijednije od ženska“.

On u vezi sa āyatom: *Li d-dakari miṭlu hazzī l-unṭayayini* [“mušku pripada koliko dvjema ženskima“] - postavlja pitanje:

“Zašto nije rečeno: *Dvjema ženskima pripada koliko jednome mušku?*“ Ili “zašto nije rečeno: *žensku pripada pola muškarčeva dijela?*“

¹⁹ Az-Zamahšarī, *al-Kaššāf*, IV, §.191.

²⁰ Az-Zamahšarī, *al-Kaššāf*, IV, §. 191.

E. KARIĆ, Az-Zamahšarijeve potrage za značenjima kur'ānskih riječi

Az-Zamahšarī daje svoje odgovore, prema njegovom mišljenju –

فُلْثٌ : لَيْبِدَأْ بِبَيَانِ حَظَّ الدَّكَرِ لِعَصْلِهِ كَمَا ضُوِعَفَ حَظُّهُ لِذَلِكِ ...

“prvo se objasnio dio muškarčeva nasljedstva, jer muškarac je vrijedniji, kao što mu je iz tog razloga i udvostručen (nasljedni) dio...”²¹

(U vezi s ovim tumačenjem napominjemo da ćemo se drugom prilikom baviti “duhom vremena“ u az-Zamahšarījevom komentaru Kur’āna).

**“Kao da se reklo“,
“kao da se kazalo“ *Ka’annahū qīla* –**

Poseban sloj u znamenitom komentaru *al-Kaššāf* jeste dionica gdje az-Zamahšarī “prepričava“ Kur’ān. On prvo navede dio ili cijeli āyat, a onda se fokusira na određenu cjelinu koju želi, svojim prepričavanjem na arapskom, rasvijetliti i to nakon što navede frazu: “Kao da se reklo“, “kao da se kazalo“ *Ka’annahū qīla* – . Ponekada on ovo *ka’annahū qīla* navodi i kao *ka’annahū qāla* (﴿كَانَهُ قَالَ﴾), “kao da je [Bog dž. š.] rekao“.

Evo nekoliko primjera.

U suri *aš-Šūrā* (LXII:9) kaže se:

أَمْ اخْخَنُوا مِنْ دُونِهِ أُولَيَاءَ ، فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ

*Zar da oni [ljudi] uzimaju zaštitnike mimo Njega [Boga]?!
Pa, Bog je zaštitnik!*

Shodno egzegetskom metodu koji se zove “kao da se kazalo“ (*ka’annahū qīla* –), az-Zamahšarī²² prvo tvrdi da je u navedenom āyatū (﴿أَمْ اخْخَنُوا مِنْ دُونِهِ أُولَيَاءَ ، فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾ - Kur’ān zanijekao da

²¹ Usp. az-Zamahšarī, *al-Kaššāf*, I, §.510-511.

²² Usp az-Zamahšarī, *al-Kaššāf*, IV, §. 216.

ima pravih zaštitnika osim Boga (*inkāru kulli waliyyin siwāh* – ﴿نَكَرَ إِنْكَارٌ كُلَّ وَلِيٍ سَوَادٌ﴾).

Slijedeći egzegetski metod *ka'annahū qīla*, az-Zamahšarī kaže sljedeće:

كَانَهُ قِيلَ ... إِنْ أَرَدُوا وَلِيًّا بِخَيْرٍ ، فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ بِخَيْرٍ

“Kao da je rečeno...: 'Ako žele zaštitnika uistinu, pa [šta hoće više?!],
Bog je taj [jedini] istinski zaštitnik!!!“²³

Metodološki postupak *ka'annahū qīla* az-Zamahšarī spominje²⁴ i pri tumačenju āyata (*al-Anbiyā*, XXI:16):

وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لَا يَعْبَرُونَ

“Mi nismo nebo i Zemlju i ono što je između njih stvorili
da bismo se igrali!“

Az-Zamahšarī kaže:

كَانَهُ قَالَ : سُبْحَانَنَا أَنْ نَتَحَدَّ اللَّهُوَ وَ اللَّغْبُ ...

“Kao da je [Bog dž. š.] rekao: Slavljeni smo Mi [iznad toga smo Mi] da bismo prihvatali zabavu i igru...“

Metod *ka'annahū qīla* koristi se i uz tumačenje 5. āyata sure al-Baqarah: أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًىٰ مِّنْ رَّبِّهِمْ - “Eto, takvi su na uputi od svoga Gospodara“. Az-Zamahšarī kaže:

كَانَهُ قِيلَ : عَلَىٰ أَيِّ هُدَىٰ

– “Kao da je rečeno: [O, kako su] takvi na [izvanrednoj, divnoj] Uputi!“²⁵

²³ Az-Zamahšarī, *al-Kaššāf*, IV, §. 216.

²⁴ Usp. az-Zamahšarī, *al-Kaššāf*, III, §. 107-108.

²⁵ Az-Zamahšarī, *al-Kaššāf*, I, §. 85.

E. KARIĆ, Az-Zamahšarijeve potrage za značenjima kur'ānskih riječi

Navedimo još jedan primjer *ka'annahū qīla*, odnosi se na az-Zamahšarī stilsko tumačenje dijela 19. āyata sūre al-Baqarah: ﴿فِيهِ ظُلْمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾ - “*u oluji su tmine, tutnjave i munje*“.

Prema Az-Zamahšariju, ovo je jedna izvanredno strašna slika, te “kao da je rečeno: u oluju si mrkle tmine, žestoke tutnjave i zaslijepljujuće munje.”²⁶

كَانَهُ قِيلَ : فِيهِ ظُلْمَاتٌ دَاهِيَّةٌ ، وَ رَعْدٌ فَاصِفٌ ، وَ بَرْقٌ خَاطِفٌ ...

Definiranje riječi Kur'āna

Zaseban sloj tafsīra *al-Kaššāf* raskriva se u definiranjima mnogih kur'ānskih riječi koje daje ovaj znameniti komentator.

Krenemo li od sure do sure, knjiškim ustrojstvom Kur'āna, uočavamo da az-Zamahšarī često zastane, potom izdvoji jednu riječ iz nekog āyata i detaljnije je definira, sagledava, komentira.

Ovom prilikom ukazaćemo na izvjestan broj takvih az-Zamahšarī komentatorskih postupaka.

Uočljiv primjer navodi se u vezi sa surom *al-Fātiha*, u prvom āyatuu, o kojem az-Zamahšarī jasno kaže:

الرَّبُّ : الْمَالِكُ - “*Ar-Rabbu* [znači] *al-Māliku*“.²⁷

Definirajući *ar-rabbu* kao *al-māliku*, az-Zamahšarī ukazuje na ideje *gospodarenja i vladanja* u riječi *ar-rabbu*.

Da bi osnažio svoje mišljenje, poziva se na riječi izvjesnog Šafwāna koje je ovaj uputio Abū Sufyānu, prvaku plemena Qurayš:

لَا إِنْ يَرَيْنِي رَجُلٌ مِنْ قُرْيَشَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يَرَيْنِي رَجُلٌ مِنْ هَوَازِنَ ...

“Draže mi je da nada mnom vlada neko iz [plemena] Qurayša, nego li neko iz [plemena] Hawāzin“.

²⁶ Az-Zamahšarī, *al-Kaššāf*, I, §. 117.

²⁷ Az-Zamahšarī, *al-Kaššāf*, I, §. 53.

Az-Zamahšarī se, potom, vraća kur'ānskim upotrebama riječi *ar-rabb*, navodi dva mjesta iz sure *Yūsuf* (āyate 50. i 23). Na oba mjesta riječ *ar-rabbu* spomenuta je u značenju "gospodar", naime, kaže se: إِنَّهُ رَبِّيْ أَحْسَنَ مَثْوَايْ (Vrati se svome gospodaru!), te (Doista me gospodar moj lijepo pazi!).

Domalo dalje, ovaj komentator ukazuje i na intenciju posjedovanja u riječi *ar-rabbu*. On navodi drevne arapske sintagme *rabbu n-nāqah* (رَبُّ النَّاقَةِ), "vlasnik deve", i *rabbu d-dār* (رَبُّ الدَّارِ), "vlasnik kuće", da bi tako rasvijetlio *ideju posjedovanja* za koju smatra da je također sadržana u riječi *ar-rabbu*.

Kako vidimo, da bi az-Zamahšarī definirao riječ *ar-rabbu* i njena značenja, on poseže kako za kur'ānskom tako i za izvan-kur'ānskom građom.

Naredni istaknuti primjer az-Zamahšarījevog definiranja kur'ānskih riječi nalazimo u njegovoj raspravi o riječi *ar-raybu* وَ الْرَّبُّ : مَصْدَرُ رَاتِنِيْ ، (الرَّبُّ) *sumnja* (sura *al-Baqarah*, II:2).²⁸ On kaže: - Ar-Raybu: infinitiv od *rābanī* [u značenju]: - إِذَا حَصَلَ فِيْكَ الرِّبْيَةُ - *kad u tebi neko/nešto pobudi sumnju*. Potom az-Zamahšarī nastoji pokazati da se glavna značenja kur'ānske riječi *ar-raybu* (*sumnja*) usredsređuju na *uznemirenost, nemir, podozrenje...* on poseže za hadītom Muhammeda, a.s., koji glasi:

دَعْ مَا يُرِيُّكَ إِلَى مَا لَا يُرِيُّكَ ، فَإِنَّ الشَّكَ رَبِّيْةٌ ، وَ إِنَّ الصَّدْقَ طَمَانِيَّةٌ

"Napusti ono što te [sumnjom] uznemirava, prepusti se onom što te [sumnjom] ne uznemirava! Sumnja je uznemirenost, dok je istina spokojstvo!"²⁹

Posve je jasno da az-Zamahšarī nastoji da kur'ānsku riječ *ar-rayb* (sumnja) protumači u kontekstu duševnih raspoloženja čovjeka. On sa stranica svoga komentara poručuje:

Stvar u koju se sumnja onespokojava dušu, duša se [stoga] ne smiruje, (فَإِنَّ كَوْنَ الْأُمْرِ مَشْكُوْكًا فِيهِ مَا تَقْلُبُ لَهُ النَّعْسُ وَ لَا تَسْتَقِرُ) dočim se

²⁸ Az-Zamahšarī, *al-Kaššāf*, I, §. 75.

²⁹ Usp az-Zamahšarī, *al-Kaššāf*, I, §. 75.

E. KARIĆ, Az-Zamahšarijeve potrage za značenjima kur'ānskih riječi

uz tačnu i istinutu stvar duša spokojava i smiruje (وَ كَوْنُهُ صَحِيحاً)³⁰ (صَادِقاً مِمَّا تَطْمَئِنُ لَهُ وَ تَسْكُنُ).

Ovaj komentator potom navodi klasičnu arapsku sintagmu *raybu z-zamān* (رَبْرُبُ الزَّمَانِ) koja ne znači “sumnja vremena”, već “ne-stalnost vremena”, “prevrtljivost vremena” (iz koga nas neočekivano zadese nemiri, nespokojsva, potresi, neizvjesnosti, baš kao što nas i sumnja (*ar-raybu*) drži u nemirima i neizvjesnostima).³¹

U tumačenju sure *Āli Imrān* (III) prvi istaknuti primjer zasebnog izdvajanja i definiranja jedne riječi vidimo u az-Zamahšarijevom detaljnem bavljenju izrazom *muhkamāt* (محكمات).

Kao što je poznato iz svih boljih početnih udžbenika iz tumačenja Kur'āna, u suri *Āli Imrān* (III:7) daje se jedna veoma načelna podjela Kur'āna na dvije vrste njegovih tvrdnji, izjava, izričaja, znakova, rečenica, āyāta.

Jedni su āyati *muhkamāt* (محكمات), a drugi su *mataṣābihāt* (متضاهفات). Āyati koji nose oznaku *muhkamāt* obično se prevode kao “razgovijetni”, “jasni”.

S druge strane, *mataṣābihāt* āyati su “nejasni”, “zakučasti”.

Predmet naše pažnje ovdje jeste az-Zamahšarijevo definiranje razgovijetnih, jasnih āyāta (*muhkamāt*), te njegovo tumačenje ove riječi.

Za *muhkamāt* on veli da su to āyati “čiji je izraz dobro/nedvojbeno, tj. čvrsto znan” (*muhkamātun – uhkimat ibāratuhā* – محكماتٌ أَحْكَمَتْ عِبَارَتُهَا), odmah dodaje da su ti āyati “zaštićeni/sačuvani od proizvoljnosti i nejasnoće” (*hufizat mina l-ihtimāli wa l-ištibāhi* – حُفِظَتْ مِنِ الْإِخْتِمَالِ وَ الْإِشْتِبَاهِ).³²

Az-Zamahšari potom *muhkamātun* stavke objašnjava tako što se poziva na tvrdnju Kur'āna gdje se kaže da su ti āyāti “Majka/matica/glavnina Knjige” (*hunna ummu l-kitābi* – هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ).

³⁰ Az-Zamahšari, *al-Kaššāf*, I, §. 75.

³¹ Usp. az-Zamahšari, *al-Kaššāf*, I, §. 75.

³² Az-Zamahšari, *al-Kaššāf*, I, §. 365.

Ummu l-kitāb za az-Zamahšarīja znači “osnovica Knjiga“ (*aşlu l-kitāb* – ^{أَصْلُ الْكِتَابِ}).³³ Potom kaže:

تُحْمَلُ الْمُسْتَشَإِهاتُ عَلَيْهَا وَ تُرْدَى إِلَيْهَا ...

“*Mutašābihāt*, nejasni/zakučasti āyāti saobražavaju se sa *muhkamāt* āyatima i njima vraćaju...[e da bi se znalo šta doista znače].“

Na istom mjestu az-Zamahšarī pokazuje šta znači to “saobražavanje i vraćanje“ nejasnih āyāta onima jasnim.

On navodi suru *al-Anām* (VI:103): “Oči do Njega [Boga] ne dosežu“ naporedo sa āyatom iz sure *al-Qiyāmah* (LXXV:23): “U svoga Gospodara [lica ljudska će biti] zagledana.“

Nema nikakve dvojbe da unutar az-Zamahšarījeva detektiranja āyāta Kur’āna kao jasnih i nejasnih, potonji āyat (LXXV:23) pripada nejasnim ili zakučastim āyatima. Značenje ovoga āyata jasno je samo ako se “saobrazi“ i “vratí“ āyatu navedenom u VI:103.

Kao tefsirski racionalista, az-Zamahšarī postavlja mnoga pitanja u svome tafsīru, pa i ovo:

فَهَلَّا كَانَ الْقُرْآنُ كُلُّهُ مُحَكَّماً .³⁴

“A zašto cijeli Kur’ān nije muhkam?“

Potom kaže:

فُلْتُ : لَوْ كَانَ كُلُّهُ مُحَكَّماً لَتَعْلَقَ النَّاسُ بِهِ لِسُهُوَةٍ مَأْخِذِهِ

“Odgovaram: Da je cijeli Kur’ān jasan, ljudi bi ga olahko prihvatali [tj. njegova značenja bi lahko saznavali].

وَ لَا يَعْرِضُوا عَمَّا يَحْتَاجُونَ فِيهِ إِلَى الْفَحْصِ وَ التَّأْمِيلِ مِنَ النَّظَرِ وَ
الْإِسْتِدْلَالِ ...

³³ Az-Zamahšarī, *al-Kaššāf*, I, §. 365.

³⁴ Az-Zamahšarī, *al-Kaššāf*, I, §. 366.

E. KARIĆ, Az-Zamahšarijeve potrage za značenjima kur'ānskih riječi

I okrenuli bi se od onoga što trebaju činiti s Kur'ānom: istraživanja i udubljivanja kroz teorijsko proučavanje i izvođenja dokaza [iz Kur'āna]...³⁵

Naredni istaknuti primjer az-Zamahšarijeva definiranja riječi Kur'āna nalazimo u tumačenju sure *Maryam* (XIX), u āyatu 62. Naime, tu se opisuje “govorna kultura“ stanovnika edenskih vrtova (*ğannātu 'adn* – حَنَّاثُ عَدْنٍ),³⁶ tvrdi se da oni “neće slušati prazne riječi“ (*lā yasma 'ūna fīhā lagwan* – لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَأْعْوًا).

Predmet pomne az-Zamahšarijeve pažnje jeste riječ *lagw* (لَغْو). On kaže sljedeće:

اللَّغْوُ : فُضُولُ الْكَلَامِ وَ مَا لَا طَائِلٌ لَّهُتَهُ

“*Al-lagw* [znači]: Brbljivost u govoru, ono što je u njemu beskorisno (u čemu nema nikakve svrhe)“.³⁷

Definiciju Kur'ānske riječi *al-lagw* (اللَّغْو) koju donosi az-Zamahšari potkrepljuju rječnici arapskog jezika. Arapska riječ *fudūliyy(un)* [فُضُولٌ] znači *brbljavac, nametljivac*, ali i *nezvani gost*.³⁸

Az-Zamahšari, potkrepljujući svoju definiciju riječi *al-lagw* (اللَّغْو), dodaje:

وَ فِيهِ تَبَيِّنُ ظَاهِرٌ عَلَى وُجُوبِ بَجْنُبِ اللَّغْوِ وَ اتِّقَائِهِ ، حِينَ ثَرَّةُ اللَّهُ عَنْهُ
الدَّارُ الَّتِي لَا تَكُلِّفُ فِيهَا .

“U ovome je očito upozorenje na to da je obavezno/obligatno kloniti se brbljanja/praznih riječi i toga se čuvati, budući je od brbljanja i Bog očistio Vječnu Kuću (*ad-dār*) u kojoj [inače] nema dužnosti!“³⁹

³⁵ Az-Zamahšari, *al-Kaššāf*, I, §. 366.

³⁶ Sintagma *ğannātu 'adn* na koju se također odnosi az-Zamahšarijevo tumačenje spominje se u suri *Maryam*, XIX:61.

³⁷ Az-Zamahšari, *al-Kaššāf*, III, §. 29.

³⁸ Usp. Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, izd. El-Kalem, Sarajevo, 2004., str. 1127.

³⁹ Az-Zamahšari, *al-Kaššāf*, III, §. 29.

I kur'ānski spomen *desne strane* (*al-yamīnu* - الْيَمِينُ) predmet je az-Zamahšarījevog detaljnog objašnjenja.

Da bi objasnio šta znači "desna strana" (*al-yamīnu* - الْيَمِينُ), az-Zamahšarī se poziva na sūru *aṣ-Ṣāffāt* (XXXVII), na āyat 28: إِنَّكُمْ كُشْتُمْ تَأْثُرَنَا عَنِ الْيَمِينِ - *Vi nam prilaziste s desne strane (zdesna)*.

Az-Zamahšarī želi da u svome komentaru objasni zašto je Kur'ān oslovio desnu stranu. Kakav status ta strana ima (u drevnim društvima), pa da tako bude posebno spomenuta? Kao svoj odgovor, az-Zamahšarī navodi, između ostalih, sljedeće razloge (*povlaštenog spomena desne strane*):⁴⁰

- Desna ruka je *časniji organ* (od lijeve ruke) – *aṣrafu l-‘udwayni* (أَشْرَفُ الْعَضْوَيْنِ);
- Desnom rukom Arabljani su se zaklinjali/blagoslivljali (*wa kānū yatayammanūna bihā* – وَ كَانُوا يَتَّهَمُونَ بِهَا –);
- Desnicom se rukuju (*fa bihā yuṣāfiḥūna* – فِيهَا يُصَافِحُونَ);
- Desnicom su obavljalici većinu stvari (*wa yuzawilūna aktara l-umūri* – وَ يُزَوِّلُونَ أَكْثَرَ الْأُمُورِ – ...);
- Arabljani su, tvrdi dalje az-Zamahšarī, smatrali da lijeva strana donosi zle slutnje (*yataṣā’ amūna bi š-šimāli* – يَتَسَاءَلُونَ بِالشَّمَالِ), zato su lijevu ruku nazvali *aš-šu’mā* (الشُّومَى), dok su desnu ruku nazvali *al-yumnā* (الْيَمْنَى) ...
- Az-Zamahšarī tvrdi da je i sam vjerozakon (*aṣ-ṣarī’ah*) po-držao [prednost u korištenju desne ruke], "naredio je da se najvrijedniji poslovi/stvari obavljaju desnicom, a najprezreniji ljevicom".⁴¹

وَ عَصَدَتِ الشَّرِيعَةُ ذَلِكَ ، فَأَمَرَتْ بِمُبَاشَرَةِ أَفَاضِلِ الْأُمُورِ بِالْيَمِينِ وَ أَرَادَهَا بِالشَّمَالِ ...

Kroz sve ove primjere vidimo da az-Zamahšarī u svome komentaru Kur'āna opisuje riječi Kur'āna unutar vjerskog, kulturnog, magijskog, običajnog, društvenog, čak eshatološkog... kon-

⁴⁰ Az-Zamahšarī, *al-Kaṣṣāf*, IV, §. 42.

⁴¹ Az-Zamahšarī, *al-Kaṣṣāf*, IV, §. 42.

E. KARIĆ, Az-Zamahšarijeve potrage za značenjima kur'ānskih riječi

teksta. Npr. u opisu desne strane (ili desne ruke) az-Zamahšarī još navodi kako je i Božiji poslanik, Bog ga blagoslovio i podario mu mir, "volio desnu stranu u svemu" (*wa kāna rasūlullāhi... yuhibbu t-tayāmuna fī kulli šay'in* – وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحِبُّ التَّيَامَنَ فِي كُلِّ شَيْءٍ), štaviše, az-Zamahšarī navodi da je desna strana data da melek (*malak*) tu piše dobra djela, a lijeva meleku za pisanje zlih djela... وَجَعَلَتِ الْيَوْمَ لِكَاتِبِ الْحَسَنَاتِ وَالشَّرَّاتِ ...

Iz primjera koje smo ukratko naveli u ovom radu jasno se uočava metod u skladu s kojim az-Zamahšarī traga za značenjima kur'ānskih riječi. Njegov *al-Kaššāf* je izobilna riznica egzegetskih postupaka kojima objašnjava oblike riječi Kur'āna, njihove stilske osobine, semantička polja, te brojne kolokacijske veze i odnose.

Dakako, sve svoje komentatorske napore u *al-Kaššāfu* az-Zamahšarī je ostvario u arapskom jeziku. Nije li az-Zamahšarī time priznao arapski jezik najboljim [možda jedinim] metajezikom tafsīrskih disciplina?

د. أنس كاريتش، الأستاذ

بحث الزمخشري عن معاني الكلمات القرآنية

الملخص

لكي يقرأ تفسير القرآن الكريم (الكتّاف) للزمخشري بطريقة مناسبة وناجحة من الضروري الغوص في الأعمال التأويلية وتركيب التفسير الذي يعتمد على المنهجية المستخدمة في تأليف هذا التفسير الكلاسيكي.

نقدم في هذا البحث الملاحظات الكثيرة ضرورة عن أعمال الزمخشري التأويلية لدراسة النص و معاني القرآن الكريم. لقد حاولنا شرح هذا المستوى لتفسيره من خلال المراتب العديدة التي يسمّيها الزمخشري: وَقُرِئَ، قَالَ قُلْتَ - قُلْتُ، أو أكثر ندرةً: قَالَ قَالَ - قُلْتُ؛ هَلَا قَيلَ، أو: وَهَلَا قَيلَ؛ كَانَهُ قَيلَ، وَ أَخِيرًا: وَالْمَعْنَى. كلّ هذه الأعمال التأويلية يجب النظر إليها برمتها، في إطار بحث الزمخشري عن أكثر من معنى في القرآن.

الكلمات الأساسية: قراءات القرآن الكريم، تفسير القرآن الكريم، خطط تفسير القرآن الكريم، معاني القرآن الكريم

Dr. Enes Karic, Professor

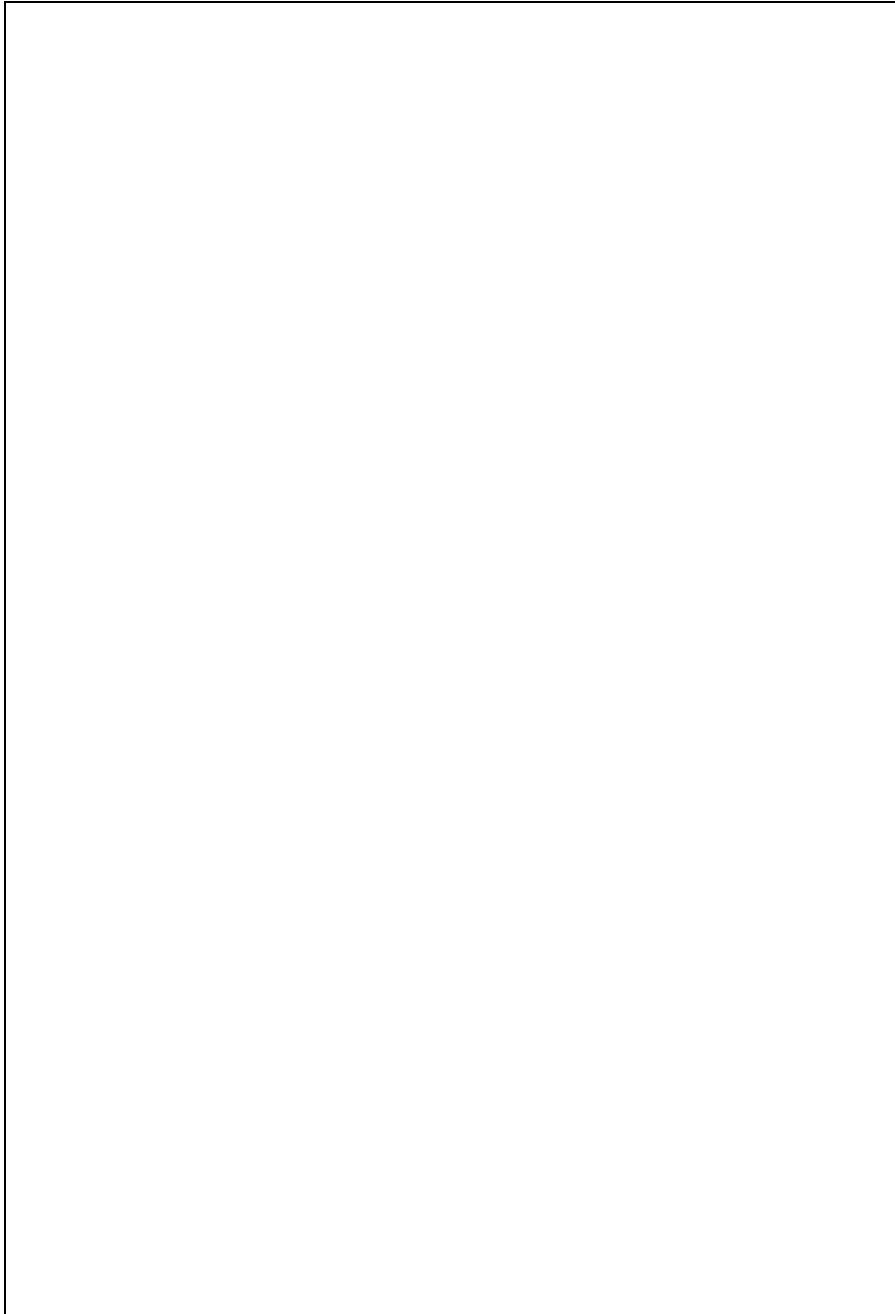
AZ-ZAMAHŠARI'S SEARCH FOR THE MEANING OF QUR'ANIC WORDS

Summary

In order to duly read Az-Zamahšari's comment of Qur'an (*al-Kaššāf*) it is necessary to penetrate into the exegetical methods and hermeneutical structure that lies in the methodology used in writing this classical Tafsir.

In this paper we present the most necessary remarks on az-Zamahšari's exegetical methods of study of the text and meaning of the Qur'an. We have tried to explain this level of his *Tafsir*, through the many steps that he named like this: And this part of the Qur'an is read even this "(*wa quri'a* - وَ قُرِئَ)," and if you asked / told "(*fa in qulta* - فَإِنْ قُلْتَ)" or, more rarely, "and if someone said" (*fa in Qala qā'ilun* - فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ), "I answer" (*qultu* - قُلْتَ), "and why not say so?" *Halle Qila* - حَلَّ قِيلَ or: *Wa Halle Qila* - وَ حَلَّ قِيلَ, "as it was told," "as it was said" *Ka'annahū Qila* - كَانَهُ قِيلَ, and finally *wa l-ma'nā* (وَ الْمَعْنَى), "and the meaning is" (or: and this word means). All these exegetical procedures should be viewed as a whole, in the az-Zamahšari's quest for a meaning more of the Qur'an.

Keywords: reading the Qur'an, Qur'an interpretation, plans of interpretation of the Qur'an, the meaning of the Qur'an...



A. FATIĆ, Ibn Džuzejj el-Endelusi i njegov *Teshil*

Dr. Almir Fatić, docent

IBN DŽUZEJJ EL-ENDELUSI I NJEGOV *TESHIL*

SAŽETAK

Prvi dio rada posvećen je najvažnijim biografskim podacima o endeluskom mufessiru Ibn Džuzejju el-Garnatiju (u. 741./1340.) u sklopu kojih se navode: njegovi najznamenitiji učitelji, blistava naučna i učiteljska karijera, najpoznatiji njegovi učenici te naslovi djela koja je napisao u više islamskih disciplina. Drugi dio rada bavi se Ibn Džuzejjovim komentarom Kur'ana, *Kitabu t-teshil li 'ulumi t-tenzil* - posljednjim komentarom Kur'ana napisanim u srednjovjekovnoj muslimanskoj Španiji - gdje se detektiraju višestruki izvori ovog tefsira, detaljno ispituje njegova metodologija s akcentom na metodološke inovacije koje ovaj tefsir nudi. Autor ovog rada dolazi do zaključka da Ibn Džuzejj u svome *Teshilu* primjenjuje onaj najstariji, najsigurniji i najpohvaljeniji metod tumačenja Allahove Knjige – spoj tradicije (*nakl*) i razuma (*'akl*), odn. tradicionalno-racionalni metod. Na kraju rada ukazuje se na važnost i značaj ovog tefsira u naučnom i praktičnom smislu.

Ključne riječi: Ibn Džuzejj, Teshil, izvori Teshila, metodologija, naučna vrijednost

BIOGRAFIJA IBN DŽUZEJJA

Puno ime ovog mufessira je: Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah b. Džuzejj el-Kilbi Ebu l-Kasim el-Garnati el-Endelusi el-Maliki. Poznat je, i u komentarima Kur'ana prepoznatljiv, pod imenom Ibn Džuzejj. Rođen je 693. godine po Hidžri (1294. god. po Miladu) u Garnati (Granadi), glavnom gradu Endelusa (srednjovjekovne muslimanske Španije) u to vrijeme, a umro je 741. god. po Hidžri (1340. god. po Miladu) kao šehid u bici u mjestu Tarīf, u blizini Džebel-i Tarika (Gibraltara). Većinu svoga kratkoga života, dakle, proživio je u prvoj polovini osmog stoljeća po Hidžri u vrijeme dinastije Benu Nasr (Nasrida), koja je poznata i pod nazivom Benu l-Ahmer (vladali od 1232. do 1492.).⁴² Osnivač ove nasridske dinastije je Muhammed ibn Jusuf ibn en-Nasr, koji je, sklapajući savez sa kršćanima, uspio stvoriti državu oko Garnate koja je trajala dva i po stoljeća.⁴³

Učitelji

Ibn Džuzejj je svoja prva saznanja stekao je u kući svoga oca Ebu l-Kasima Muhammeda, također velikog alima i jednog od muftija Garnate, a potom pred plejadom velikih učenjaka toga vremena, od kojih su najpoznatiji:

Ebu Dža'fer ibn ez-Zubejr (u. 708./1308.) - pred kojim je studirao arapski jezik, fikh, hadis i kiraete Kur'ana. U uvodu svoga tefsira Ibn Džuzejj za njega kaže da je "svoj život okončao služeći Kur'anu. Allah mu je dao veliko znanje o Kur'anu i prodorno

⁴² Više o porijeklu, porodici i životu Ibn Džuzejja te društvenom, političkom, vjerskom i naučnom ambijentu u kojem je sazrijevao i djelovao v.: Az-Zubayrī, 'Ali Muhammed, *Ibn Čuzayy wa manhağuh fī t-tafsīr*, Dār al-qalam, Damask, 1987, 1/47-168.

⁴³ Šire o dinastiji Nasrida v.: [Jayyusi](#), Salma Khadra, (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Vol. 1, Brill, Leiden, 1994, 77-84; Hiti, Filip, *Istorija Arapa*, Sarajevo, 1988, 497-503.

A. FATIĆ, Ibn Džuzejj el-Endelusi i njegov *Teshil*

razmijevanje njegovih značenja. Bio je precizan i imao je profinjena zapažanja"⁴⁴. Čini se da je ovaj šejh ostavio poseban utjecaj na Ibn Džuzejja, iako je, u vrijeme njegove smrti, Ibn Džuzejj imao samo šesnaest godina. U svome tefsiru, *Teshilu*, Ibn Džuzejj ovog šejha spominje više puta, posebno kada je riječ o kiraetima, semantičkim finesama Kur'ana i tajnama ponavljanja nekih kur'anskih riječi u različitim surama s neznatnim razlikama.

Ebu Abdullah b. el-Kemad (u. 712./1312.) - u to vrijeme poznati imam u kiraetima, pred kojim je Ibn Džuzejj studirao kiraete i hadis. Na kraju tumačenja sure el-Hašr, Ibn Džuzejj u svome tefsiru navodi: "Učio sam Kur'an pred ustazom Salihom Ebu Abdullahom ibn Kemadom, pa kada sam došao do pred kraj sure el-Hašr, rekao mi je..."⁴⁵

Ebu Abdullah ibn Rešid (u. 721./1321.) - znameniti muhaddis svoga vremena, koji je držao hutbe i predavanja iz hadisa u glavnoj džamiji u Garnati. Ibn Džuzejj ga spominje u svome komentaru 118. ajeta sure el-Ma'ide riječima: "Kazivao nam je naš šejh El-Hatib Ebu Abdullah b. Rešid od svoga šejha, predvodnika stilističara u svome vremenu, Hazima b. Hazima..."⁴⁶

Ebu l-Kasim ibn eš-Šat (u. 723./1323.) - veliki učenjak svoga vremena, pred kojim je Ibn Džuzejj učio nauku predaje.

Ebu Abdullah et-Tandžali (u. 724./1324.), od koga je Ibn Džuzejj preuzimao znanje iz kiraeta, hadisa i tesavvufa.⁴⁷

Studij pred ovim učiteljima Ibn Džuzejju je omogućio da stekne obilno znanje iz različitih islamskih nauka, a posebno iz oblasti: kiraeta Kur'ana, arapskoga jezika, hadiskih nauka, kur'anskih nauka, tefsira, fikha i usul-i fikha.

⁴⁴ Ibn Ĝuzayy, *Kitābu t-Tashīl li 'ulūmi t-tanzīl*, Dār al-kutub al-'arabī, 1973, Bejrut, 1/10. (Dalje: *Tashīl*).

⁴⁵ *Tashīl*, 4/112.

⁴⁶ *Tashīl*, 1/195.

⁴⁷ Šire biografske podatke o Ibn Džuzejjovim učiteljima v.: Az-Zubayrī, *Ibn Ĝuzayy wa manhağuh fī t-tafsīr*, 1/171-184.

Naučnik, učitelj i hatib

Na početku svoga *Teshila* Ibn Džuzejj o sebi kaže slijedeće: "Uzvišeni Allah počastio me da služim Kur'anu, da ga proučavam i njemu druge podučavam. Zavolio sam razumijevanje kur'anskih značenja i savladavanje njegovih znanosti..."⁴⁸

Ove riječi svjedoče nekoliko činjenica o njihovom autoru: a) životnoj posvećenosti Kur'anu, b) proučavanju Kur'ana i kur'anskih znanosti s velikom ljubavlju i c) učiteljstvu na planu Kur'ana i njegovih znanosti.

Svakako, ovome treba pridodati i njegovo duboko poznavanje i drugih islamskih disciplina poput hadisa, arapskoga jezika i fikha, odn. usul-i fikha, te njihovo učiteljsko posredovanje i teorijsko elaboriranje.

Zapravo, neki biografi Ibn Džuzejja prvenstveno vide kao "učenjaka metodologije šeri'atskoga prava i lingvistike".⁴⁹ Kada smo kod fikha i usul-i fikha, napomenimo i činjenicu da Ibn Džuzejj svoje učenike nije samo podučavao fikhu malikijske pravne škole, kojoj je pripadao, već je "nastojao da ih upozna i sa drugim mezhebima, kao što su mezhebi imama Šafija, Ebu Hanife i Ahmeda, sa poznavanjem dokaza kojima se oni služe".⁵⁰ Tu svoju praksu on je prenio i u svoj *Teshil*, u kome pokazuje da nije gorljivi a potovito tendenziozni pristalica i baštinik svoje pravne škole.

Kehhala u svome djelu *Mu'džemu l-mu'ellifin* Ibn Džuzejja predstavlja u prvoj redu kao fekiha (vjerskog pravnika), zatim kao eksperta za kirete i govornika (hatiba), a potom veli da je "stručnjak u više znanosti".⁵¹

⁴⁸ *Tashīl*, 1/2.

⁴⁹ Az-Ziriklī, Ḥayrūddin, *Al-A'lām*, Dār al-'ilm li al-malāyīn, Bayrūt, 1984, 5/325.

⁵⁰ Az-Zubayrī, *Ibn Ĝuzayy wa manhağuh fī t-tafsīr*, 1/197.

⁵¹ Kaħħala, 'Umar Riḍā, *Mu'ġam al-mu'allifin*, Dār ihyā' at-turāṭi al-'arabī, Bayrūt, s. a., 7/285.

A. FATIĆ, Ibn Džuzejj el-Endelusi i njegov *Teshil*

U svojim knjigama i predavanjima svojim čitaocima i učenicima nastojao je olakšati put do znanja i spoznaje, pišući i predajući temeljito, jasno i koncizno. To će eksplicitno reći i za svoj *Teshil* u njegovom uvodu, što ćemo kasnije citirati.

Pored svoje naučne i učiteljske karijere koja je ispunjavala njegov život, Ibn Džuzejj je, istovremeno, i to još kao veoma mlad, držao hutbe i predvodio džemat u glavnoj džamiji svoje Garnate. Ova činjenica dobiva na svojoj težini ukoliko kontekstualno sagledamo vrijeme i mjesto u kome je živio, vrijeme koje je obilježeno kako izvanjskim opasnostima, tako i unutarnjim slabostima muslimanskog društva u kome je živio i djelovao. S druge strane, biti imam i hatib glavne džamije u društvu u kome se nalazi veći broj zapaženih učenjaka, šejhova i kadija, nije nimalo lahka stvar. A takvo je bilo društvo u Garnati Ibn Džuzejjovog vremena. Ibnu 1-Hatib, njegov možda najpoznatiji učenik, izvještava nas o tome da je tadašnja ulema Garnate konsenzualno priznala Ibn Džuzejjovu prednost i odličnost u znanju, uprkos njegovoj mладости.⁵² Ovaj podatak ima svoju težinu i historijsku dokumentarnu vrijednost, jer se radi o informaciji "iz prve ruke". Naime, Ibnu 1-Hatib je, između ostalog, i autor značajnih djela koja tretiraju historiju Garnate i dinastije Nasrida; jedno od tih djela nosi naslov *El-Ihāta fi ahbari Garnata*.⁵³

Na smijemo zaboraviti ni Ibn Džuzejjovu ulogu kao mufije, ali i njegov pjesnički talent; napisao je nekoliko kasida.⁵⁴

Učenici

Ibn Džuzejj je imao veći broj učenika koji su kasnije i sami postali veliki učenjaci, pisci, kadije, veziri, dajje. Među njegove najpoznatije učenjake ubrajaju se:

⁵² Prema: Az-Zubayrī, *Ibn Ĝuzayy wa manhağuh fī t-tafsīr*, 1/200.

⁵³ Djelo je štampano; v.: ed. M. Inan, 4. dž., Kairo, 1973-1977.

⁵⁴ Šire o tome v.: Az-Zubayrī, *Ibn Ĝuzayy wa manhağuh fī t-tafsīr*, 1/233-238.

- *Lisanuddin Ibnu l-Hatīb* (u. 772./1370.) – književnik i historičar;
- *Ebu l-Hasan en-Nebahi* (u. poslije 792./1389.) – fekih, kadija i autor više djela;
- *Abdulhakk b. 'Atije* (u. 770./1368.) – fekih i kadija; sin čuvenog mufessira Ibn 'Atijjea;
- *Ibnu l-Hašab* (u. 774./1372.) – šejh i imam;
- *Ebu Abdullah eš-Šudejjid* (u. poslije 776./1374.) – vaiz i karija.⁵⁵

Djela

O izvanredno plodnom i raskošnom naučnom znanju i radu Ibn Džuzejja svjedoče njegova djela koja je napisao i ostavio iza sebe. Napisao je značajna djela iz više islamskih naučnih disciplina. U bibliografskoj literaturi zabilježene su naučne oblasti koje je temeljito izučavao, teoretski odmišljao i sjajnim knjižkim ostvarenjima trajno posvjedočio:

iz oblasti *tefsira i kur'anskih nauka* (*et-tefsir ve 'ulumu l-Kur'an*):

- *Et-Teshilu li 'ulumi t-tenzil*, cjeloviti tefsir Kur'ana (o kome ćemo kasnije podrobnije govoriti) koji je štampan;
- *El-Muhtesaru l-bari'u fi kira'eti Nafi'*, djelo iz kiraeta, štampano;⁵⁶
- *Usulu l-kurra'i s-sitteti gajru Nafi'*, djelo iz kiraeta, izgubljeno;

iz oblasti hadisa ('ilmu l-hadis):

- *Vesiletu l-muslimi fi tehzibi Sahihu l-Muslim*, djelo nije pronađeno;
- *El-Envaru s-sennijjetu fi elfazi s-sunnijjeh*, štampano;⁵⁷

⁵⁵ V. više: Az-Zubayrī, *Ibn Čuzayy wa manhağuh fī t-tafsīr*, 1/205-213.

⁵⁶ Dār ar-rifā'ī & Dār al-qalam al-'arabī, Halab, 2004.

A. FATIĆ, Ibn Džuzejj el-Endelusi i njegov *Teshil*

- *Ed-Da'vatu ve l-ezkaru l-muharredžetu min sahihi l-ahbar*, djelo nije pronađeno;

iz oblasti fikha i usul-i fikha:

- *El-Kavaninu l-fikhijjetu fi telhisi mezhebi malikijjeti ve t-tenbihu 'ala mezhebi l-šafti'ijjeti ve l-hanefijjeti ve l-hanbelijke*, djelo iz oblasti komparativnog fikha koje je štampano;⁵⁸
- *Takribu l-vusuli ila 'ilmi l-usul*, štampano;⁵⁹
- *Es-Salah*, djelo nije pronađeno;

iz oblasti akaida:

- *En-Nuru l-mubinu fi kava'idi aka'idi d-din*, djelo dosada nije pronađeno;
- *Ed-Daruriju min 'ilmi d-din*, nije pronađeno.

Iz oblasti gramatike arapskoga jezika ('ilmu n-nahv):

- *El-Feva'idu l-'ammetu fi lahni l-'ammeh*;

Iz oblasti historije i biografije ('ilmu t-tarih ve t-teradžum) Ibn Džuzejj je napisao *Fihrist* (Leksikon) – veliko biografsko djelo u kojem se navode biografije mnogih učenjaka sa Mašrika i Magriba.⁶⁰

Ibn Džuzejj je, čini se, napisao i druga djela osim ovih trinaest, a što se dokazuje riječima njegovog učenika Ibnu l-Hatiba koji u svome djelu *El-Iħāta*, nakon navođenja većine djela svoga učitelja, kaže da "postoje i druga djela koja je napisao iz oblasti tefsira, kiraeta i dr."⁶¹

⁵⁷ *Dār al-kutub al-Ǧazā'ir*, Alger, 1983; *Dār al-bayḍā'*: Markaz at-turāth al-taqāfi al-magribī, Bayrūt: *Dār Ibn Hazm*, 2010.

⁵⁸ V.: *Al-Qawānīn al-fiqhiyyah*, *Dār al-qalam*, Bayrūt, 1977; *Dār al-hudā*, Al-Ǧazā'ir, 2000.

⁵⁹ Al-Maktaba al-fayṣalīya, Makka, 1990.

⁶⁰ Az-Ziriklī, *Al-A'lām*, 5/325; Kahħāla, *Mu'ġam al-mu'allifin*, 8/285; Al-Bagdādī, Isma'il-baša, *Hadiyyatu l-ārifin*, s.l., s.a., 2/160; Az-Zubayrī, *Ibn Ĝuzayy wa manhaġuh fī t-tafsīr*, 1/217-219.

⁶¹ Nav. prema: Az-Zubayrī, *Ibn Ĝuzayy wa manhaġuh fī t-tafsīr*, 1/219.

IBN DŽUZEJJOV TESHIL

Puni naziv ovog tefsira je: *Kitabu t-teshil li 'ulumi t-tenzil* (Knjiga olakšavanja u naukama Objave). U tefsirskoj literaturi prepoznatljiv je pod naslovom *Kitabu t-teshil* ili samo: *Teshil*. Nema sumnje u Ibn Džuzejjovo autorstvo ovog tefsira. U prilog tome izjasnili su se mnogi biografi i bibliografi ovog mufessira kao i kasniji komentatori Kur'ana koji ekplicitno citiraju *Teshil*. Činjenica da neki istaknuti biografi – prije svih, Ibnu l-Hatib, kao njegov najbliži i najpoznatiji biograf, a za kim su se onda poveli: Ibnu l-Hadžer, Ibn Fehrihun, Davudi i El-Mukri - nisu uvrstili ovo djelo u svoje leksikone objašnjava se činjenicom da *Teshil* spada u posljednja djela koja je Ibn Džuzejj napisao, ako ne upravo i posljednje njegovo djelo⁶² koje, dakle, njegov prvi biograf, Ibnu l-Hatib, nije zabilježio, premda je, kako smo maloprije naveli, ukazao na činjenicu da postoje i druga Ibn Džuzejjova djela iz tefsira, kiraeta i drugih oblasti.

Štampano izdanje *Teshil* je prvi put doživio 1355./1936. god. u Egiptu (izdavač: El-Mekteba et-tidžarija el-kubra). Drugo izdanje objavila je izdavačka kuća Daru l-kutubi l'-arebi u Bejrutu 1393./1973. god., a potom su uslijedila i ostala izdanja, npr., izdavačke kuće Daru l-fikr i kairske izdavačke kuće Daru l-kutibi l-hadise.)⁶³

Izvori Teshila

Do pojave Ibn Džuzejja i njegovog *Teshila* tefsirska nauka prešla je dug put. Sedam stoljeća umovanja o Kur'anu podarilo je znamenite uvode u kur'anske nauke ('ulumu l-Kur'an), velike komentare Kur'ana i, rekli bismo, velike *tefsirske sisteme* (tradicio-

⁶² Az-Zubayrī, *Ibn Ĝuzayy wa manhağuh fī t-tafsīr*, 1/222.

⁶³ *Teshil* je u periodu od 1936. Do 2003. god. objavljen u 25 izdanja na arapskome jeziku i pohranjen u 53 biblioteke u svijetu (prema: <http://www.worldcat.org/identities/lccn-n83-124006>). [Posjedujemo dva izdanja *Teshila*: izdanje izdavačke kuće Daru l-kutubi l'-arebi iz 1973. god., u jednom opsežnom tomu koji je podijeljen u četiri dijela, i izdavačke kuće Daru'l-fikr u dva toma sa četiri dijela.]

nalni, racionalni, sufijski, lingvistički) koji su se već bili etablirali i afirmirali mnoge tumačenjske planove kur'anskog univerzuma i njima imanentne komentatorske metode. Imajući to na umu, Ibn Džuzejj je "šestu temu" svog prvog uvida u *Teshil* posvetio mufessirima (komentatorima) Kur'an-a, gdje navodi kratku historiju generacija mufessira do svoga vremena zajedno sa najznačajnim naslovima njihovih djela. On tu spominje mufessire sa Istoka (Mašrika), Zapada (Magreba) i Endelusa koji žive u njegovo vrijeme ili u vrijeme koje mu je blisko prethodilo. On tu, zapravo, govori o izvorima svog tefsirskog mišljenja – u rasponu od najranijih tefsirskih djela pa sve do svoga doba.

Na osnovu ovih uvodnih riječi Ibn Džuzejja, ali i *Teshila* u cjelini, možemo, kada su posrijedi komentari Kur'an-a, identificirati slijedeće mufessire koje Ibn Džuzejj eksplisitno navodi i čiji tefsiri predstavljaju temeljne izvore *Teshila*:

- *Mudžahidov tefsir*; npr.: "*Njemu pripada ono što je na nebesima i ono što je na Zemlji* (el-Bekare, 255). Značenje glasi: On zna ono što je bilo prije i poslije njih. Mudžahid veli: "Ono što je prije njih je - dunjaluk, a ono što je poslije njih - Ahiret";⁶⁴
- Taberijev tefsir (*Džami'u l-bejan*); npr.: "*I čuvajte se smutnje koja neće pogoditi samo one među vama koji su činili nasilje* (el-Enfal, 25) – tj. neće ona pogoditi samo nasilnike već i one sa njima koji nisu mijenjali zlo niti odvraćali do nepravde, iako nisu bili zalimi. Taberi pri povijeda da je ovaj ajet objavljen o Aliji b. Ebi Talibu, Ammaru b. Jasiru, Talhi i Zubejru, a da se pod sumnjom (fitnom) misli na ono što im se dogodilo na dan 'Bitke oko deve';⁶⁵
- Nekkašev tefsir (*Šifa'u s-sudur*); npr.: (el-En'am, 146): "Nekkaš prenosi od Sa'leba da sve životinje koje ne love imaju papke/kopite, a one koje love imaju kandže...";⁶⁶

⁶⁴ *Tashīl*, 1/89.

⁶⁵ *Tashīl*, 2/64.

⁶⁶ *Tashīl*, 2/24.

- Sa'lebijev tefsir (*El-Kešfu ve l-bejan*); npr.: "...pa je bio koliko dva luka (en-Nedžm, 9) – tj. Džibril je bio blizu Muhammeda, sallallahu alejhi ve sellem, koliko su dva arapska lüğka, a to znači: od početka jedne strane lüğka do kraja njegove druge strane. Sa'lebi veli: Ne misli se na lük iz kojeg se gađa strijelama nego na lakat (*zira'*) kojim se mjeri razdaljina";⁶⁷
- Maverdijev tefsir (*En-Nuketu ve l-'ujun*): "Tako to bi, i Mismo to ostavili u nasljedstvo narodima drugim (ed-Duhan, 28). – Zamahšeri i Maverdi smatraju da je navedeno ostalo u nasljedstvo sinovima Israilovim...";⁶⁸
- Tefsir Ebu l-Abbasa el-Mehdevija (*Et-Tahsil*): "I govore oni koji ne vjeruju onima koji vjeruju: "Slijedite naš put – tj. budite nevjernici kao i mi! Naređenje *slijedite* je hiperbola (*mubalega*); a mi ćemo nositi grijehe vaše!" (el-'Ankebut, 12) – i kaznu, ako je bude. Prenosi se da je ove riječi rekao Veliđ b. Mugire, kako navodi i Mehdevi";⁶⁹
- Tefsir Ebu Muhammeda Mekkija b. Ebi Taliba (*El-Hidajetu fi tefsiri l-Kur'an*); npr.: "O, vjernici, kada vam se približi smrt prilikom davanja oporuke, neka vam posvjedoče dvojica (el-Ma'ide, 106) – El-Mekki kaže da je ovo najteži ajet u Kur'anu u smislu njegove gramatičke analize, značenja i propisa";⁷⁰
- Tefsir Ibn 'Atijjea (*El-Muharreru l-vedžiz*) je, uz Zamahšerijev, najčešće citirani tefsir na stranicama *Teshila*. Naime, kada Ibn Džuzejj u *Teshilu* objašnjava lingvistički, gramatički i sintaksički aspekt kur'anskih riječi, dominantno se referira na Ibn 'Atijjea. Također, i kada su posrijedi pitanja iz domena aka'ida (vjerovanja) i fikha (šeri'atskog prava), potom tumačenje *ajatu s-sifat* (ajeta koji govore o

⁶⁷ *Tashīl*, 4/75.

⁶⁸ *Tashīl*, 4/36.

⁶⁹ *Tashīl*, 3/114.

⁷⁰ *Tashīl*, 1/191.

Božijim atributima) kao i tradicionalna tefsirska mišljenja, tefsir Ibn 'Atijjea je nezaobilazan izvor. Veliki broj primjera za navedeno naći će se u Ibn Džuzejjovom *Teshilu*. Potrebno je istaći da Ibn Džuzejj time vjerno kontinuira srednjovjekovnu školu tefsira u Endelusu i ubraja se u njezine istaknute protagoniste;

- Tefsir Zamahšerija (El-Keššaf). U uvodu svoga Teshila Ibn Džuzejj o Zamahšerijevom tefsiru kaže: "Od djela koja posjedujemo od autora na Istoku jeste Tefsir Ibnu l-Kasima Zamahšerija, koji posjeduje prodorno zapažanje, izvanrednost u gramatičkim analizama i ekspertnost u stilistici. S tim da je on svoj tefsir ispunio mu'tezilijskom doktrinom i njihovim zlom. Ajete Kur'ana tumačio je shodno njihovom metodu pa je tako zaprljao njegovu čistotu i umanjio njegovu slatkoću. Dakle, uzmi iz njegova tefsira ono što je čisto, a ostavi ono što je uprljano!"⁷¹

Uz tefsir Ibn 'Atijjea, kako smo malo prije naznačili, tefsir Perzijanca Zamahšerija je najcitaniji tefsir na stranicama *Teshila*. Dakle, Ibn Džuzejj je iz *Keššafa* preuzimao samo "ono što je čisto", a to "čisto", za Ibn Džuzejja, jesu: lingvističa, sintaksička i stilistička analiza kur'anskih riječi i ajeta te tefsirske profinjenosti (*leta'ifu t-tefsirije*) koje se ogledaju u metodu postavljanja pitanja i davanja odgovora (ar.: *fe in kile keza fe l-dževabu keza*). Ovaj, rekli bismo, *zamahšerijevski* metod Ibn Džuzejj usvaja i obilato primjenjuje u svom *Teshilu*;

- Tefsir Fahruddina er-Razija (*Et-Tefsiru l-kebir*). Za klasične učenjake mufessir Fahruddin Razi bio je poznat pod imenom Ibnu l-Hatīb. Tako ga i Ibn Džuzejj oslovljava u svome uvodu u *Teshil*: "Knjiga Ibnu l-Hatība sadrži Zamahšerijev tefsir kojem je pridodao pravila iz ilmu l-kelama (dijalektičke teologije). Ustrojena je prema rasporedu pitanja (mes'ela) o kojima raspravlja; na nekim

⁷¹ *Tashīl*, 1/10.

mjestima sa preciznim uvidima. Ovo je djelo velikog obima i vjerovatno iziskuje da se skrati⁷² Premda nemamo eksplisitno navođenje Razijeva imena u *Teshilu*, ipak, mogu se detektirati mesta iz kojih se zaključuje o Ibn Džuzejjevom preuzimanju iz Razijevog tefsira. Razlog ne navođenja Razijevog imena vjerovatno leži u tome što je u Ibn Džuzejjovo vrijeme Razi bio poznat kao neko ko se bavio astrologijom i filozofijom, disciplinam koje Endelužani nisu voljeli, i većina običnog svijeta bi takve ljude proglašila otpadnicima od vjere;⁷³

- *Tefsir El-Gaznevija*; npr.: "Daleko je, daleko je ono čime vam se prijeti!" (el-Mu'minun, 36) – *Hejhāte* znači daleko je. El-Gaznevi veli da se ova riječ upotrebljava za označavanje žaljenja i tuge".⁷⁴ Budući da mufessira El-Gaznevija Ibn Džuzejj spominje u svome uvodu kao i na nekoliko mjesta u *Teshilu*, ali bez ikakvih dodatnih pridjevaka, teško je odgonetnuti o kom je mufessiru tačno riječ, jer se u biografskim djelima spominje više mufessira pod imenom El-Gaznevi. Ovo ime samo otkriva to da je mufessir porijekom iz Gazne, grada u današnjem Afganistanu. U uvodu *Teshila* Ibn Džuzejj o El-Gaznevijevom tefsiru, kojeg je koristio kao izvor, kratko kaže: "Što se tiče El-Gaznevija, njegova knjiga je sažetak u kojoj se nalaze izvanredne sufiske poente".⁷⁵

Ovo su, dakle, tefsiri koji su Ibn Džuzejju poslužili kao temeljni izvori njegovog tefsirskog mišljenja, a od kojih su, kako smo vidjeli, tefsir Endelužanina Ibn Atijjea i tefsir Perzijanca Ez-Zamahšerija oni najvažniji.

No, lista djela koja se smatraju daljnijim izvorima *Teshila* ovim se ne završava. Naime, u izvore *Teshila* možemo ubrojati i:

⁷² *Tashīl*, 1/10.

⁷³ Az-Zubayrī, *Ibn Čuzaġī wa manhaġuh fī t-tafsīr*, 1/290.

⁷⁴ *Tashīl*, 3/51.

⁷⁵ *Tashīl*, 1/10.

A. FATIĆ, Ibn Džuzejj el-Endelusi i njegov *Teshil*

- a) djela iz oblasti '*ulumu l-Kur'ana* (nauka Kur'ana), npr. djela iz kireatskih disciplina (Ebu 'Amr ed-Dani i dr.), djela o tzv. "tannim mjestima" u Kur'anu (Suhejli), *mutešabih* (nejasnim) ajetima (Iskafi, Kirmani, Ibnu z-Zubejr), itd.;
- b) hadiska djela i djela o životopisu Poslanika, a.s., (Buhari, Muslim, i dr.);
- c) djela iz oblasti fikha i usul-i fikha (npr. *Muvetta'* Imam-i Malika, *Muvazeja* Ibnu l-Mevaza, *Ahkamu l-Kur'an* Ibnu l-'Arebiya, Ibnu l-Fersa i dr., Karafi);
- d) djela iz oblasti akaida (npr.: Džuvejnijev *Iršad* i dr.);
- e) djela iz oblasti lingvistike i gramatike arapskoga jezika (Sibevjeh, El-Ferra', Muberred, Ibni Kutejbe, Zedždžadž i dr.).⁷⁶
- f) Prema tome, Ibn Džuzejjov tefsir *Kitabu t-Teshil li 'ulumi t-tenzil* moguće je i potrebno multidisciplinarno promatrati i izučavati.

Metodologija Teshila

O metodologiji *Teshila* nije teško govoriti zato što nam je njegov autor svoj metodološki postupak načelno predočio na početku svoga tefsira. Naime, Ibn Džuzejj kaže da je "slijedio koristan metod" (*meslek nafi'*), a potom nastavlja: "...pa sam ovaj tefsir napisao na koncizan način nastojeći da dosegnem četiri cilja koja sadrže četiri značajke".⁷⁷ U konciznijoj formi navodimo "četiri cilja" Ibn Džuzejjeve metodologije:

- 1) sakupljanje što veće količine znanja u knjizi manjeg obima kako bi se ono olakšalo studentima i približilo onima koji za njim žude;
- 2) navođenje zadivljujućih poenti i rijetkih značenja;
- 3) objašnjavanje problematičnih/nejasnih mjesta bilo to rješavanjem uzlova zaključanosti ili otkrivanjem ljepote izražavanja, mogućih tumačenja i objašnjenja nejasnih mjesta, i

⁷⁶ Šire v.: Az-Zubayrī, *Ibn Čuzayy wa manhağuh fi t-tafsīr*, 294-333.

⁷⁷ *Tashīl*, 1/3.

- 4) ispitivanje mišljenja mufessira, tj. koja su od njih ispravna, a koja neispravna te davanje prednosti mišljenju koje je pretežnije.

Ova četiri metodološka cilja Ibn Džuzejj je doista postigao. Njegov *Teshil* jeste koncizan, ali nije nejasan; u njemu se, zaista, navode brojne značenjske poente i rijetka značenja u vezi sa različitim kur'anskim kontekstima, objašnjavaju nejasna mjesta i otkrivaju mnoge ljepote kur'anskoga izražavanja te iznose mišljenja velikog broja mufessira i vrši preferencija među njima. Svi ti navodi nisu dugi, već sažeti, ali kranje jasni, precizni i iskazani lahkim i jednostavnim jezikom.

Kada je u pitanju četvrti spomenuti cilj, potrebno je akcentirati jedinstveni metodološki obrazac koji Ibn Džuzejj donosi, zapravo, inauguriра kao važno tefsirsко metodološko pravilo. Naime, kako je to naveo i objasnio u svome uvodu, Ibn Džuzejj je iznašao dvanaest uzročnih faktora koji dovode do razilaženja među komentatorima Kur'ana, a isto tako, prema ovome mufessiru, postoji dvanaest načina preferencije (*terdžih*) među mišljenjima komentatora. Ova vrsta sistematicnosti - dovedena na ravan pravila i praktično primijenjena i ispoštovana gotovo stoprocentno - ne susreće se u komentarima Kur'ana prije i poslije *Teshila*. Otuda je Ibn Džuzejjev doprinos usul-i tefsiru originalan i kao takav nezaobilazan.

Teshil je tefsir koji je, prema našem mišljenju, napisan s *mjerom*, sa profinjenim osjećajem njegovog autora za Tekst i tefsirskim znanjem koje je maestralno pretočeno u knjigu koja - da parafraziramo njezin naslov - *olakšava pristup naukama Kur'ana*, ali i Kur'anu sâmom.

Kao posebnu metodološku inovaciju Ibn Džuzejja izdvojili bismo dva uvoda koja prethode komentaru Kur'ana. Prvi uvod (*el-mukaddimetu l-ula*) tretira ovih dvanaest tema:

- 1) *o objavlјivanju Kur'ana Muhammedu, sallallahu 'alejhi ve sellem, od početka njegova poslanstva u Mekki, kada je imao četrdeset godina, pa do preseljenja u Medinu, a zatim od njegova nastanjivanja u Medini pa do smrti*

A. FATIĆ, Ibn Džuzejj el-Endelusi i njegov *Teshil*

- 2) o mekkanskim i medinskim surama
- 3) o značenjima i naukama koje Kur'an sadrži
- 4) o naukama koje su u vezi sa Kur'anom
- 5) o uzrocima razilaženja među mufessirima i načinima preferencije njihovih mišljenja
- 6) o mufessirima
- 7) o derogiranim i derogirajućim ajetima
- 8) o kiraetima
- 9) o pauzalnoj formi (vakf)
- 10) o stilski dotjeranom izrazu (fesaha), stilistici (belaga) i sredstvima ukrašavanja govora
- 11) o nenačitljivosti Kur'ana (i'džaz) i argumentu da je on od Uzvišenoga Allaha
- 12) o vrjednotama Kur'ana.

Navedene teme su, na nekih dvadesetak stranica teksta, objašnjene veoma informativno, kompetentno, pregledno i jasno.

Drugi uvod (*el-mukaddimetu s-sanije*) je, zapravo, rječnik velikog broja kur'anskih riječi: imenica, glagola i partikula (čestica). Kako nas autor informiše, to je učinio radi toga da bi se upamtilo značenje ovih riječi, jer se navode na različitim mjestima u Kur'antu, te da bi se izbjeglo ponavljanje, tj. značenja riječi koja je ovdje naveo autor neće navoditi kasnije u tefsiru, izuzev u nekim slučajevima. "Ako se ne nađe tefsir riječi na njezinome mjestu u Kur'antu, onda se treba obratiti na ovaj uvod".⁷⁸

Preciznije ispitivanje metodološkog postupka primijenjenog u *Teshilu* otkriva sljedeće njegove inačice:

- 1) Kur'an je protumačen u cijelosti – od el-Fatihe do sure en-Nas;
- 2) ne tumači se svaka pojedinačna riječ u ajetu, niti svaki kur'anski ajet, zato što su te riječi i ajeti, odn. njima slični,

⁷⁸ *Tashīl*, 1/15. - Musā'id ibn Sulaymān Ṭāyyār i Badr ibn Nāṣir ibn Ṣāliḥ Jabr napisali su komentar na Ibn Džuzejjov uvod u *Teshīl: Šarḥu muqaddimat at-Tashīl li 'ulūmi t-tanzīl li Ibn Ĝuzayy*, Dār Ibn al-Ǧawzī, Dammām : 1431. [2009. ili 2010.].

već protumačeni u tefsiru, ili su, pak, sami po sebi jasni tako da ne iziskuju tumačenje; na primjer: ajeti iz sure el-'Ankebut (28-30) nisu protumačeni, izuzev riječi *takta'unes-sebile (presrećete po drumovima)* iz 29. ajeta ove sure;⁷⁹

- prilikom tumačenja velikog broja ajeta, posebno onih u kojima se ponavljaju slične riječi ili se izlaže sličan ili identičan sadržaj, komentator skreće pažnju na mjesto gdje su te riječi prethodno protumačene u tefsiru, odn. Rječniku na početku tefsira ili, pak, gdje će biti protumačene u nastavku tefsira, npr.:
 - tumačeći riječ *šakiren* na kraju 147. ajeta sure en-Nisa', komentator kaže: "Značenje Allahovog imena Šakir naveli smo u Rječniku na početku našeg tefsira";
 - u komentaru 121 ajeta sure Ta Ha: *I njih dvoje pojedoše s njega i ukazaše im se stidna mjesta njihova pa počeše stavljati po njima lišće džennetsko* autor veli: "Ovo smo objasnili u ajetu sure el-A'raf, a drvo i jedenje Ademovo, a.s., s njega u ajetu sure el-Bekare";
 - tumačeći dio ajeta: *I ne kudite jedni druge* (el-Hudžurat, 11) autor, nakon što je protumačio riječ *lemz* kao "kuđenje svejedno bilo to govorom, išaretom ili na neki drugi način", kaže: "Razliku između ove riječi i riječi *hemz* navest ćemo u tumačenju sure el-Humeze";⁸⁰
- 3) tendencija sažimanja teksta maksimalno je izražena; otuda u *Teshilu* primjećujemo: kazivanja koja su zastupljena u Kur'anu glavnom se tumače na krajnje sažet način; lingvistička argumentacija svedena je na najmanju moguću mjeru i ne navode se različita mišljenja gramatičara i lingvista; ne spominju se neautentični kiraeti (*šazz*) osim u slučaju kada oni pomažu razumijevanju ajeta; ne navode se predaje sa svojim senedima (lancima prenosilaca); ne zalazi se u detaljisanje sporednih fikhskih pitanja, itd.;

⁷⁹ V. *Tashīl*, 3/116.

⁸⁰ *Tashīl*, 1/162; 3/20; 4/60.

- 4) u tumačenju se ne slijedi jedinstven metodološki obrazac, npr. da se prvo navede jezičko značenje riječi u ajetu, potom spomene povod objave pa, onda, kontekstualna povezanost među ajetima, zatim kiraeti, itd., kao što to čine neki mufessiri (npr. Nejsaburi u svom *Gara'ibu l-Kur'an* ili Ebu Hajjan u svom *Bahru l-muhitu*). Zapravo, u *Teshilu* uočavamo da se nekada prvo navede povod objave, nekada, pak, opće značenje ajeta, katkada se započne gramatičkom analizom, odn. navođenjem hadisa i sl. Dakle, Ibn Džuzejj započinje tumačenje ajeta onime što smatra da je najvažnije i da će najviše koristiti u tumačenju određenog ajeta.⁸¹

Ukoliko u strogo tefsirskom smislu želimo odrediti metod(ologiju) Ibn Džuzejja u njegovom *Teshilu*, onda bismo, u najkraćem, mogli reći da je to onaj najstariji, najsigurniji i najpohvaljeniji metod tumačenja Allahove Knjige – *spoj tradicije ('akl) i razuma (nakl)*, odn. *tradicionalno-racionalni metod*.⁸²

Važnost i značaj Teshila

Iako nas od Ibn Džuzejjevog endeluskog vremena razdvaja skoro sedam stoljeća, mnogi aspekti njegovog tefsirskog pristupa i metoda ne gube na značaju i važnosti sve do danas. U prvom redu

⁸¹ V. npr., tumačenje 19. ajeta sure el-Bekare, gdje autor prvo spominje sintaksičku poziciju predmetne rečenice, potom vrši jezičku analizu riječi te spominje povod objave (1/39); ili: tumačenje 180 ajeta sure el-E'arāf, gdje zapažamo da autor prvo navodi hadis, zatim povod objave, pa jezičko značenje ajeta (2/55).

⁸² Opširno o metodologiji Ibn Džuzejja u njegovom *Teshilu* pisali su, pored Az-Zubayrīja – čijim se djelom ovdje primarno koristimo i koje je, uzgred rečeno, najobuhvatnije – slijedeći autori: Muhammed Abdurrahīm Muhammed, *Manhağū Ibn Ğuzayy al-Kalbī al-Andalusī fī tafsīri l-Qur'ani l-karīm*, s.n., s.l. 1989; Abdurrahmān Sa'd Alī Barakah, *Ibn Ğuzayy wa manhağuh fī t-tafsīr: min hilāl kitābih t-Tashīl li 'ulumi t-tanzīl*, Kullīyat al-ādāb wa al-tarbiyah bi Ğāmi'at Sabhā, 1994; Abdurrahman Elmali, *İbn Cüzey el-Kelbī el-Ğırnatı'nın Kitâbu't-teshîl li ulûmi't-tenzîl adlı tefsirinin tahlili: tefsir metodu üzerine bir deneme*, Şanlıurfa, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

želimo istaći jednu kulturno-historijsku značajku u vezi sa *Teshilom*: naime, Ibn Džuzejjov tefsir je posljednji endeluski tefsir ili posljednje ostvarenje tefsirske tradicije u nekadašnjoj muslimanskoj Španiji - napisan od početka do kraja Kur'ana - koje je, kao takvo, sačuvano. Iako je Ibn Džuzejj više "oponaštelj u tefsiru nego mudžtehid, više kompilator nego istraživač", ipak, nemoguće je, nakon pomnog izučavanja njegovoga tefsira, ne uočiti njegov ogromni trud, obilje znanja i tefsirske mudrosti, a što zajedno svjedoči u korist njegove tefsirske originalnosti. Navedeno troje prvenstveno se ogleda u slijedećim elementima:

- a) navođenju mišljenja velikog broja mufessira te njihovo usklađivanje, odn. preferiranje shodno jasno definiranim metodološkim pravilima, što smo već naprijed akcentirali kao poseban Ibn Džuzejjov doprinos nauci tefsira;
- b) navođenju brojnih značenjski poenti i tefsirskih profinjenosti koje su, istina, uglavnom preuzete iz prethodnih tefsira;
- c) velikoj sposobnosti *potčinjavanja* drugih naučnih disciplina ciljevima Kur'ana, disciplina kao što su: kiraeti, hadis, fikh, aka'id, gramatika, stilistika i dr.

Pored navedenoga, ono što dodatno posvedočuje Ibn Džuzejjovu tefsirsku inventivnost i originalnost jesu "novi pogledi i rijetka značenja koja sadrži tefsir Ibn Džuzejja u odnosu na ostale tefsire". Naime, pored impozantnog broja tefsirskih izvora kojima se Ibn Džuzejj služi, ipak to nije zasjenilo njegovu tefsirsku originalnost i njegove lične poglede koje iznosi u svome tefsiru u pogledu: vjerovanja, deriviranja propisa, kur'anskih kazivanja, tesavvufa, jezika, gramatike i stilistike.⁸³

Još jedan kriterij svjedoči u korist originalnosti jednog autora – utjecaj koji je njegovo djelo ostvarilo i ostavilo na kasnije učenjake. I ovaj kriterij ispunjava mufessir Ibn Džuzejj i njegov *Teshil*. Prema Zubejriju (2/907), citiranje *Teshila* vidljivo je, npr., u slijedećim komentarima i studijama o Kur'anu:

⁸³ Šire u: Az-Zubayrī, *Ibn Ĝuzayy wa manhağuh fī t-tafsīr*, 2/882--905.

A. FATIĆ, Ibn Džuzejj el-Endelusi i njegov *Teshil*

- El-Futuhatu l-ilahijje bi tevdih Tefsiri l-Dželalejn li d-deka'iki l-hafijje, autora Sulejman b. 'Amr el-'Udžajli (u. 1204./1789.);
- *Dirasat fi t-tefsir*, autora dr. Mustafe Zejda (u. 1978.);
- *Safvetu t-tefasir*, autora Muhammeda Alija es-Sabunija.

Naravno, ovim nije iscrpljena citatnost *Teshila* u komentari-ma Kur'ana poslije njega, npr. citira ga i Ibn 'Adžibe el-Haseni (u. 1224./1809.) u svome komentaru *El-Bahru l-medid*, kao i drugi mufessiri, ali to je tema koja zaslužuje posebnu elaboraciju.

I na kraju, uza sve ove i druge značajke *Teshila* koje se tiču njegove originalne strukture, metodologije i jezičke dopadljivosti i jednostavnosti, dvije značajke, prema našem mišljenju, zauzimaju centralno mjesto i čine ga trajno aktualnim. *Prva* je snažno afirmiranje ehl-i sunnetskog učenja i vjerovanja (a uvijek postoji potreba, pa tako i danas, da se muslimani podsjećaju i upoznaju sa temeljnim načelima svoga vjerovanja). Otuda je doktrinarna važnost *Teshila* od velike važnosti, u kome se temeljna učenja ehl-i sunnetskog vjerovanja direktno i na razumljiv način, lišena teološke komplikiranosti, potkrjepljuju Kur'anom kao osnovnim izvorom islama. *Druga* značajka *Teshila* tiče se praktičnog djelovanja (fikha) koje jeste, zapravo, odraz i manifestacija ispravnog vjerovanja (akaida). U *Teshilu* se susreće mnoštvo propisa te, što je posebno važno, načinā njihovog izvođenja iz teksta Kur'ana. Autor *Teshila*, iako baštinik malikijske pravne škole u islamu, nije njezin tendenciozni pristalica; on navodi i respektuje mišljenja imâma-utemeljitelja drugih pravnih škola.

د. ألمير فاتيتتش، المدرس

ابن جزي الأندلسي وتسهيله

الملخص

يهمّ الجزء الأوّل للبحث بأهمّ المعلومات الشخصية للمفسّر الأندلسي ابن جزي الغرناطي (ت. 1340/741)، التي يُذكّر في إطارها أشهر مدرسيه، مقامه البارز في العلم والتعليم، أشهر تلاميذه وعنوانين كتبه التي ألفها في مجال عدّة علوم إسلامية. والجزء الثاني للبحث يهمّ بتفسير ابن جزي للقرآن، كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، وهو آخر تفسير القرآن المكتوب في إسبانيا المسلمة بالقرون الوسطى. يُشار في الجزء الثاني إلى المصادر العديدة للتفسير، تُدرس منهجيته بالتفصيل، ويؤكّد على الابتكارات المنهجية التي يقدمها هذا التفسير. ويستنتج صاحب هذا البحث أنّه يطبق ابن جزي في تسهيله أقدم وأوثق وأثني منهجية للتفسير كتاب الله، وهو وصل النقل بالعقل، أي منهجية نقلية - عقلية. وفي نهاية البحث يُشار إلى قيمة وأهمية هذا التفسير في العلم والعمل.

الكلمات الأساسية: ابن جزي، التسهيل، مصادر التسهيل، المنهجية، القيمة العلمية

Dr. Almir Fatić, Assistant Professor

IBN DŽUZEJJ EL-ENDELUSI AND HIS TESHIL

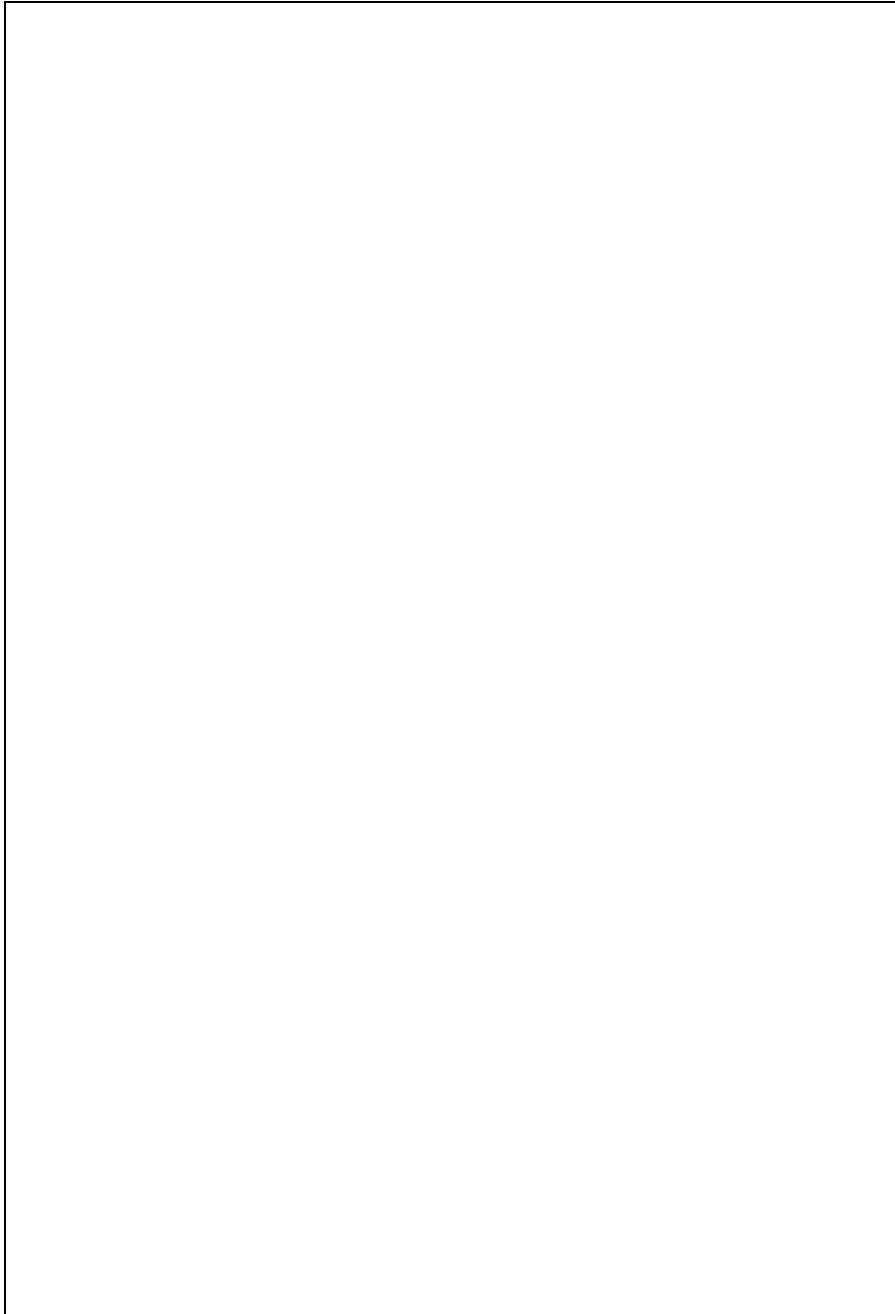
Summary

The first part of this paper is dedicated to the most important biographical information about Andalusian commentator of Qur'an, Džuzejj Ibn al-Garnati (d. 741/1340) where are mentioned his most famous teachers, his brilliant scientific and teaching career, the most famous of his disciples and the titles of his works written in many Islamic scientific disciplines.

The second part deals with Ibn Džuzejj's commentary of the Qur'an, *Kitabu t-Teshil li 'ulumi t-tenzil* – last comments of Qur'an written in medieval Muslim Spain – in which multiple sources of this tafsir are detected, and his methodology dissected with an emphasis on methodological innovations which this tafsir offers.

The author of this paper comes to the conclusion that Ibn Džuzejj in his *Teshilu* applies the oldest, safest and the most praised method of interpreting the Book of Allah – a combination of tradition (*nakl*) and reason (*'aql*), i.e. traditional-rational method. At the end of the article the author points out the importance and significance of this tafsir in scientific and practical terms.

Keywords: Ibn Džuzejj, Teshil, Teshil sources, methodology, scientific value



Dž. ŠOŠIĆ, Utjecaj kireta na primjenu pauzalnih formi u Kur'anu

Dr. hfv. Dževad Šošić,
docent

UTJECAJ KIRAEWA NA PRIMJENU PAUZALNIH FORMI U KUR'ANU

SAŽETAK

Poznavanje pauzalnih i početnih formi veoma je važan segment u tedžvidskoj i kira'etskoj nauci. Pravilnim izgovorom harfova čuva se značenje kur'anskih riječi, a pravilnim pauziranjem u toku učenja Kur'ana čuva se značenje kur'anskih rečenica. Riječ na koju se vrši pauziranje može biti povezana sa slijedećim tekstom formalno i značenjski, ili samo značenjski, ali može biti formalno i značenjski nezavisna. Tri spomenute situacije čine osnovu za klasifikaciju pauzalnih formi i određivanje pravila njihove primjene. Kiraetske varijante zasnovane na različitoj sintaksičkoj fleksiji kur'anskih riječi ponekad utječu na promjenu vrste pauzalne forme u Kur'anu.

Ključne riječi: kiraeti, pauzalne forme, potpuno stajanje, zadowoljavajuće stajanje, solidno stajanje, loše stajanje, namjerno stajanje, nužno stajanje, ispitno stajanje, očekivano stajanje, transformacija.

UVOD

Nauka o kiraetima svrstava se među temeljne kur'anske discipline. Teško je zamisliti da se jezički, tefsirski, gramatički ili stilistički aspekt Kur'ana može potpunije sagledati bez potrebnog uvida u različite varijante čitanja kur'anskoga teksta, odnosno njihov utjecaj na značenje i poruku Kur'ana. Istraživanje naravi kiraetskih razlika samo potvrđuje činjenicu da je njihovo postojanje Božija milost islamskom ummetu u vidu olakšice prilikom čitanja kur'anskoga teksta, posebno u periodu njegova objavlјivanja, kao i jasan dokaz nadnaravnosti njegova izraza i bogatstva njegova značenja. Nekada kiraetska varijanta može fungirati kao zaseban ajet nudeći drukčije značenje ili kontekst. Utjecaj kiraeta na značenje kur'anskih rečenica posebno je interesantno posmatrati u svjetlu pauzalnih formi, što je tema ovog rada.

DEFINICIJA I PODJELA PAUZALNIH FORMI (الوقف)

Jezički gledano, *waqf* označava: *stajanje, prekid, pauzu, zadržavanje* i sl.

Terminološki, *waqf* je prekidanje glasa na kur'anskoj riječi, obično u intervalu koji je potreban za uzimanje daha, s namjerom da se otpočne učenje.⁸⁴

S obzirom na stanje učača, stajanje (*waqf*) se može podijeli na četiri vrste:

- 1) namjerno stajanje – *el-waqfu'l-ihtijari* (الوقف اختياري);
- 2) nužno stajanje – *el-waqfu'l-idtirari* (الوقف اضطراري);
- 3) ispitno stajanje – *el-waqfu'l-ihtibari* (الوقف الاختباري);
- 4) očekivano stajanje - *el-waqfu'l-initzari* (الوقف الانتظاري)

⁸⁴ V. Abdullāh Ali Basfar, *At-Taḡwīd al-muyassar*, Dār Nūr al-maktabāt, Džedda, 2005., str. 50.

Namjerno stajanje (الْوُقْفُ الْأَخْتِيَارِيُّ)

Namjerno stajanje je zasnovano na volji učača, tj. učač odlučuje da li će stati na određenome mjestu ili neće. Takvo stajanje, s obzirom na sintaksičku (rečeničku) refleksiju, može se općenito podijeliti na dvije vrste: *dozvoljeno* (غَيْرُ الْمُحَايِرِ) i *nedozvoljeno* (غَيْرُ الْمُحَايِرِ). Kod *dozvoljenog stajanja* značenje rečenice je sačuvano (ispravno), dok je kod *nedozvoljenog stajanja* značenje rečenice manjkavo, ne-ispravno ili kontradiktorno.⁸⁵

Sa aspekta razdvajanja kur'anskih rečenica, odn. ajeta, *dozvoljeno stajanje* se dijeli na tri vrste:

- 1) potpuno stajanje – *el-waqfu 't-tamm* (الْوُقْفُ التَّامُ);
- 2) zadovoljavajuće stajanje – *el-waqfu 'l-kafi* (الْوُقْفُ الْكَافِيُّ);
- 3) solidno stajanje – *el-waqfu 'l-hasen* (الْوُقْفُ الْحَسَنُ).

Potpuno stajanje (الْوُقْفُ التَّامُ)

Potpuni waqf je najbolji i najprimjereniji način stajanja prilikom učenja Kur'ana.

Prema definiciji, *potpuni waqf* je stajanje na kur'anskoj riječi koja s tekstrom koji slijedi nema ni formalni ni značenjski odnos.⁸⁶

Pravilo je da se na takvima riječima stane i da učenje počne od slijedeće riječi.

Primjer *potpunog stajanja* jeste završetak sure *El-Fatiha*: kada stanemo na riječi: ﴿ وَلَا الصَّالِحَيْنَ – nastavljamo učenje s *Besmelom* i prelazimo na početak sure *El-Beqare* (١). Riječ: ﴿ وَلَا الصَّالِحَيْنَ – na koju smo stali, nema nikakav formalni ni značenjski odnos s *Besmelom*. Također, tematski sadržaj *El-Fatihe* nije uvjetovan sadržajem prvih ajeta sure *El-Beqare*.

Dakle, završeci sura daju najmanje 114 *potpunih waqfova*.

⁸⁵ V. Alhmad b. Muhamad Abdullah at-Tawil, *Fann at-tartīl wa 'ulūmuh*, Muğamma‘ malik Fahd, Medina, 1999., str. 911.

⁸⁶ Isto, str. 916.

Zadovoljavajuće stajanje (الوَقْفُ الْكَافِي)

Zadovoljavajući waqf je stajanje na kur'anskoj riječi koja s tekstrom koji slijedi ima značenjsku, ali ne i formalnu vezu.⁸⁷

Pravilo je da se stane na toj riječi i da učenje počne od slijedeće riječi. Na primjer, kada stanemo na kraj 6. ajeta sure *El-Beqare*: لَا يُؤْمِنُونَ – nastavit ćemo učenje slijedećim, tj. šestim ajetom: اللَّهُ أَخْتَمَ.

Između 5. i 6. ajeta postoji značenjski odnos: oba ajeta govore o nevjernicima, ali među njima nema formalnog (rečeničkog) odnosa budući da kraj 5. ajeta završava glagolom u prezentu (لَا يُؤْمِنُونَ), dok 6. ajet počinje glagolom u perfektu (أَخْتَمَ).

Solidno stajanje (الوَقْفُ الْحَسَنُ)

Solidni waqf je stajanje na kur'anskoj riječi koja je u formalnom i značenjskom odnosu s tekstrom koji slijedi, s tim što stajanje na toj riječi daje puno značenje.⁸⁸

Pravilo je da se na sličnim riječima može stati, ali se učenje ne može nastaviti riječima koje dolaze poslije, tj. obavezno je ponavljanje riječi na kojima je izvršeno stajanje, osim kada su u pitanju završeci ajeta.

Na primjer, može se stati na sredini 2. ajeta sure *El-Fatiha*: اللَّهُ أَكْبَرُ – jer je značenje potpuno, ali učenje se ne može nastaviti od: رَبِّ الْعَالَمِينَ – s obzirom na tjesnu formalnu i značenjsku povezanost tih riječi, nego će učenje početi od: أَكْبَرُ اللَّهُ.

Međutim, kada stanemo na kraj ajeta: أَعْلَمُ بِكُمْ – nastavit ćemo učenje sa slijedećim ajetom: الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ – ne vraćajući se na prethodni ajet, iako među njima postoji formalni i značenjski odnos, zato što je Poslanikov, s.a.v.s., sunnet pauziranje na završecima ajeta.

⁸⁷ V. Maḥmūd Ḥalīl al-Ḥuṣari, *Aḥkām qirā'at al-Qur'an*, Dār al-Bašā'ir, Mekka, 1999., str. 257.

⁸⁸ V. Muhammād Qamhāwi, *Al-Burhān fi taqwīd al-Qur'an*, Al-Maktaba at-taqāfiyya, Bejrut, bez godine izdanja, str. 30.

Loše stajanje (الْوُقْفُ الْقَبِيْحُ)

Loš *waqf* je stajanje na kur'anskoj riječi koja je u formalnom i značenjskom odnosu s tekstom koji slijedi kada takvo stajanje donosi nepotpuno ili pogrešno značenje.⁸⁹

Zabranjeno je na takvim riječima ciljano stati izuzev kada je učač Kur'ana na to primoran uslijed gubitka daha, kašlja, zaborava i sličnih pojava.

Takvo je, npr., stajanje na riječ: الحُمْدُ – umjesto na kraj rečenice: رَبُّ الْعَلَمِينَ اللَّهُ; ili stajanje na riječ: رَبُّ – umjesto na kraju ajeta: رَبُّ الْحَمْدُ اللَّهُ.

Nije dozvoljena primjena pauzalne forme koja dovodi do pogrešnog, dvosmislenog ili kontradiktornog značenja.

Na primjer, stati: لَا تَعْرِفُوا الصَّلَوةَ – u 43. ajetu sure *En-Nisa'*; ili, npr., stati na riječ: إِلَهٌ إِلَّا هُوَ – u kur'anskoj rečenici: لَا إِلَهٌ إِلَّا هُوَ.

Treba zapamtitи dva opća principa u vezi s *waqfom* i *ibtida'om*:

- 1) stajanje na završetku bilo kojeg ajeta je *sunnet*, bez obzira o kojoj vrsti *waqfa* je riječ;
- 2) ne postoji riječ u Kur'antu na koju je serijatski obavezno stati, u smislu da će učač počiniti grijeh ako izostavi stajanje; grijeh se jedino može počiniti kada se stajanjem svjesno želi izokrenuti značenje kur'anskoga teksta.

Nužno stajanje (الْوُقْفُ الاضْطَرَارِيُّ)

Ova vrsta *waqfa* uvjetovana je određenim stanjima i pojavama koje iziskuju prekid učenja Kur'ana, kao što su: nestanak daha, kašalj, kihanje, zijevanje, nesvjestica i sl. Učač je prinuđen na trenutni *waqf*, tj. *waqf* bez odlaganja. Učenje će nastaviti shodno vrsti *waqfa* koja ga je zatekla. Treba napomenuti da se sva važeća pravila za *ispitni waqf* odnose i na *nužni waqf*.⁹⁰

⁸⁹ V. Muhammed 'Iṣām Muflīḥ al-Quḍāḥ, Al-Wāḍiḥ fi aḥkām at-taḡwīd, Dār an-Nafā'is, Jordan, 1998., str. 126.

⁹⁰ Isto, str. 122

Ispitno stajanje (الْوُقْفُ الْأَخْتِيَارِي)

Sâm termin “ispitno stajanje” govori da se radi o provjeri da li učač Kur’ana poznaje specifične pravopisne forme u Kur’anu kako bi primijenio pravilnu pauzalnu formu. U Hafsovom rivajetu princip je da se slijedi pravopisna forma prilikom stajanja na kur’anskim riječima. Arapski govor je također zasnovan na principu *stajanja i počinjanja*. Na primjer, riječ: ﴿عَوْرَة﴾ – pisana je sa *elifom tenwina* u starom arapskom pismu, čak i prije poslanstva Muhammeda, s.a.v.s., jer su Arapi svoje riječi pisali na osnovu predodžbe o njihovom izgovoru kada su u poziciji *waqfa* (stajanja) ili *ibtida’ a* (počinjanja). Tako je, npr., u glagolu: ﴿وَأَسْتَعْمَل﴾ – zadržan *elif* poslije *wawa* budući da se *nestalno hemze* (*hemzeti l-wasl*) uvijek nalazi na početku toga glagola.⁹¹

Postoje, npr., riječi u Kur’anu u čijim je pravopisnim formama ispušten *elif*. One se u Hafsovom rivajetu čitaju bez *elifa* prilikom *nužnog* i *ispitnog waqfa*.

Jedna od takvih riječi je: ﴿إِلِي﴾; na tri mjesta u Kur’anu je napisana bez *elifa* te se prilikom stajanja čita: ﴿إِلِي﴾ – sa *sukunom* na *h*. To su slijedeći ajeti:

- 1) أَلِيَ الْمُؤْمِنُونَ – u 48. ajetu sure *En-Nur*;
- 2) أَلِيَ السَّاحِرُ – u 49. ajetu sure *Ez-Zuhraf*;
- 3) أَلِيَ الشَّفَّالَانِ – u 31. ajetu sure *Er-Rahman*.

U tekstu koji slijedi bit će prezentirani primjeri utjecaja kira’etskih varijanti na promjenu vrste pauzalne forme.

Očekivano stajanje (الْوُقْفُ الْأَنْتَظَارِي)

Ova vrsta stajanja predviđena je isključivo za praktično učenje i primjenu kiraetskih varijanti. Stajanje se vrši na određenoj riječi gdje postoji više kiraetskih varijanti kako bi se one primijenile prema utvrđenom redoslijedu.⁹²

⁹¹ V. At-Tawīl, *Fann at-tartīl wa ‘ulūmuh*, str. 908.

⁹² Isto, str. 909.

PAUZALNE FORME U SVJETLU RAZLIČITIH KIRAETA

Poznato je da su razlike među kiraetima najčešće fonetske (tedžvidske) naravi, npr.: različit izgovor *hemzeta*, *dužina*, primjena ili odustajanje od *idgama* (asimilacije istih i srodnih harfova) itd. Međutim, morfološke, gramatičke, semantičke i stilističke razlike su također prisutne u značajnoj mjeri, o čemu svjedoči relevantna kira'etska i tefsirska literatura. Sasvim je prirodno da spomenute razlike utječu na sintaksičku strukturu unutar kur'anskih ajeta; stoga je važno znati prilikom primjene Veršovog, Halefovog, Hafsovog ili nekog drugog rivajeta gdje formalno i značenjski, a gdje samo značenjski završava kur'anska rečenica kako bi se na pravilan način realizirale pauzalne forme. Kao što pravilan izgovor harfova čuva značenje kur'anskih riječi, tako isto pravilno pauziranje čuva značenje kur'anskih rečenica. Slijede primjeri refleksije kiraetskih varijanti na primjenu pauzalnih formi.

1) Transformacija *zadovoljavajuće u solidnu kauzalnu formu*

Uzvišeni kaže:

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحُقْقِ بِشَيْئًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ

Mi smo te poslali da Istinu objaviš i da radosne vijesti i opomenu donešeš, i ti nećeš biti pitan za one koji će biti u Džehennemu. (El-Bekare, 119)

Nafi' i Ja'kub su u citiranom ajetu primijenili formu prohibitiva: **وَلَا تَسْأَلُ** – sa *fethom* na **ت** i *sukunom* na **ل** – u značenju: *Ne pitaj, Poslaniče, o stanovnicima Džehennema! Oni su izloženi najbolnjim mukama.*⁹³ Prema toj varijanti, stajanje na riječi **نَذِيرًا** predstavlja

⁹³ V. Naṣr b. Aliyy aš-Šīrāzi, poznat kao Ibn Abi Maryam, *Al-Muwaqīt fī wuġūh al-qirā'āt wa 'ilalihā*, Al-Ğamā'a al-hayriyya li at-taħfiż al-Qur'ān al-karīm, Džedda, 1993., sv. I, str. 297.

zadovoljavajuću pauzalnu formu, jer je ta riječ značenjski povezana sa drugim dijelom rečenice ﴿لَا تَسْأَلْ﴾, ali ne i formalno (gramatički). Ostali imami su primijenili formu negacije, dok je glagol zadržan u pasivnom obliku: ﴿وَلَا تُسْأَلْ﴾ – sa *dammom* na ت i ل – u značenju: *Ti nećeš biti pitan za one koji će biti u Džehennemu.*⁹⁴ Prema toj varijanti, stajanje na riječi نَذِيرًا može biti dvojako: a) da bude *zadovoljavajuća pauzalna forma* ako se prihvati da s glagolom ﴿لَا شَكَّ﴾ počinje nova rečenica, čime se ostvaruje značenjska, ali ne i formalna (rečenička) veza; b) da bude *solidna pauzalna forma* ukoliko se uzme u obzir da je glagol u poziciji priloške odredbe za način, u značenju: *Mi smo te poslali kao donosioca radosnih vijesti i opominjača, koji neće odgovarati za postupke stanovnika Džehennema.* – (غَيْر مَسْؤُلٍ عَنْ أَصْحَابِ الْجَهَنَّمِ) – tada je stajanje na riječi نَذِيرًا ispravno, ali je bolje spojiti cijeli ajet.

2) Transformacija *solidne* u *potpunu kauzalnu formu*

Uzvišeni kaže:

وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مَصْلِحًا

I učinili smo Hram utočištem i sigurnim mjestom ljudima. “Neka vam mjesto na kome je stajao Ibrahim bude prostor iza kog ćete namaz obavljati!” (*El-Bekare*, 125)

Glagol وَاتَّخَذُوا čita se na dva načina: a) u formi perfekta, sa *fethom* na harfu خ – shodno kiraetu Nafi'a i Ibn Amira, b) u formi imperativa, s *kesrom* na harfu خ – shodno kiraetu ostalih imama.⁹⁵

Perfektom se rečenica veže za prethodnu وَاتَّخَذُوا u značenju: *Spomeni, Muhammede, kad smo Hram utočištem i sigurnim mjestom ljudima učinili i kad su prostor iza mjesta na kome je*

⁹⁴ Isto, sv. I, str. 298.

⁹⁵ Aḥmad b. Muḥammad al-Banna, *Iḥāf fudalā' al-baṣar*, ‘Ālem al-Kutub (Beirut) i Maktaba al-kulliyyat al-’azhariyya (Kairo), 1987., sv. I, str. 417.

stajao Ibrahim za namaz uzeli. Prema ovom kiraetu, stajanje na riječi **وَمَا** predstavlja solidnu pauzalnu formu koja nudi shvatljivu poruku, ali je bolje primijeniti formu *wasla* i povezati i formalno i značenjski te dvije rečenice budući da se uklapaju u jedan vremenski (povijesni) slijed.

Imperativom se druga rečenica formalno i značenjski odvaja od prve, tako da *solidna* pauzalna forma na riječi **وَمَا** prelazi u *pot-punu* pauzalnu formu. Kontekstualno, zapovijed **وَاتَّخذُوا** upućena je sljedbenicima Ibrahima, a s., ali se ta rečenica može prihvati i kao digresija kojom se nalaže propis obavljanja namaza kod “Mekam-i Ibrahima” Muhammedu, a. s., i njegovom ummetu, što praksa potvrđuje.

3) Transformacija *solidne* u *zadovoljavajuću* kauzalnu formu

Uzvišeni kaže:

يَا بْنَى آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يَوْمَيْ سُوءَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسَ التَّقْوَى
ذَلِكَ خَيْرٌ

O, sinovi Ademovi, dali smo vam odjeću koja će pokrивati stidna mjesta vaša, a i raskošna odijela, ali, odjeća čestitosti – to je ono najbolje. (El-E’raf, 26)

Nafi‘, Ibn Amir, El-Kisa‘i i Ebu Dža‘fer su riječ **ولباس** čitali u akuzativu, sa *fethom* na harfu **س**; ostali imami: Ibn Kesir, Ebu Amr, Hamza, Asim i Ja‘kub, spomenutu riječ su čitali u nominativu, sa *dammom* na harfu **س**.⁹⁶ Prema prvom kiraetu, imenica **لباس** je vezana za prethodnu imenicu **لباسا** koja se u svojstvu objekta nalazi u akuzativu, iz čega proizlazi značenje: *O, sinovi Ademovi, dali smo vam odjeću koja će pokrivati stidna mjesta vaša i raskošna odijela i odjeću čestitosti, to je ono najbolje.*

⁹⁶ Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Maḥrān al-Asbahānī, *Al-Mabsūt fī al-qirā’āt al-‘aṣr*, Mu’assasa ‘ulūm al-Qur’ān, Bejrut, 1988., str. 180.

يَا بْنَىٰ إِدَمْ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يَوْرَارِي سُوءَ اتَّكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسَ التَّقْوَىٰ
ذَلِكَ خَيْرٌ

Sukladno toj varijanti, stajanje na riječi وَرِيشًا predstavlja solidnu pauzalnu formu zbog rečeničke i značenjske povezanosti sa slijedećim tekstrom (ولباس التقوى) te se prilikom počinjanja treba vratiti na prethodni tekst, tj. početi učenje glagolom يَوْرَارِي.

Prema drugom kiraetu, riječ لِبَاسٌ nalazi se u nominativu u svojstvu subjekta nove rečenice. Njome se želi naglasiti da je odjeća takvaluka vrjednija od tjelesne odjeće i raskošnih odijela. Značenje je: *O, sinovi Ademovi, dali smo vam odjeću koja će pokrivati stidna mjesta vaša, a i raskošna odijela, ali, odjeća čestitosti – to je ono najbolje.*

يَا بْنَىٰ إِدَمْ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يَوْرَارِي سُوءَ اتَّكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسَ التَّقْوَىٰ
ذَلِكَ خَيْرٌ

Stajanje na riječi وَرِيشًا u tom slučaju predstavlja zadovoljavajuću pauzalnu formu pa će se učenje nastaviti riječju ولباس.

4) Mogućnost primjene *zadovoljavajuće i solidne pauzalne forme u dvjema kiraetskim varijantama*

Uzvišeni kaže:

سيصللى نارا ذات هب وامرأته حمالة الخطب

*Gorjet će on u rasplamsaloj vatri,
i žena njegova, nosaćica drvlja. (El-Mesed, 3 - 4)*

Dva su mutevatir kiraeta u riječi حمالة; Asim je tu riječ čitao u akuzativu sa *fethom* na harfu ة, ostali imami su je čitali sa *dammom*, tj. u nominativu.⁹⁷

⁹⁷ Isto, str. 420.

Prema Asimovoj verziji, može se primijeniti zadovoljavajuća pauzalna forma na riječi *وَامْرَأَتِهِ* ako se uzme u obzir da je ta riječ povezana sa damirom glagola *سَيَصْلِي* – u značenju: *Gorjet će on i njegova žena*. Tada učenje može početi riječju *حَمَّالَةً* jer se ona uzima kao početak rečenice, dok se pozicija akuzativa opravdava postojanjem skrivenoga glagola: *أُنْعَى* – kako bi se istakla pokuđenost onoga što je uradila žena Ebu Leheba. Međutim, ako se riječ *وَامْرَأَتِهِ* tretira kao subjekt nove rečenice, tada je bolje stati na prethodnu riječ *لَبْ* zadovoljavajućom pauzalnom formom, nego na riječ *وَامْرَأَتِهِ* solidnom pauzalnom formom budući da učenje neće početi od riječi *حَمَّالَةً*.

Druga verzija – gdje je riječ *حَمَّالَةً* u nominativu – također dozvoljava primjenu zadovoljavajuće pauzalne forme na riječi *وَامْرَأَتِهِ* ukoliko se uzme u obzir da je ta riječ povezana sa damirom glagola *سَيَصْلِي*, ili primjenu solidne pauzalne forme kada se riječ *وَامْرَأَتِهِ* tretira kao početak nove rečenice, kako je naprijed objašnjeno.

ZAKLJUČAK

Sintaksički aspekt Kur'ana bio je predmet mnogih ranijih i savremenih istraživanja. Od precizne analize kur'anske rečenice, njene strukture i konteksta zavisi valjano razumijevanje i tumačenje kur'anskih značenja, intencija i poruka. Različita fleksija kur'anskih riječi u kiraetima (deklinacija i konjugacija) može utjecati na značenje kur'anske rečenice, na njezin karakter i odnos unutar složenih rečenica. Pravilan način primjene pauzalnih formi prilikom učenja Kur'ana uvjetovan je poznavanjem kur'anske sintakse, odn. načina na koji su rečenice povezane ili razgraničene u formalnom i značenjskom smislu.

Primjeri koji su prezentirani u ovom radu pokazuju da se refleksija kiraeta na primjenu pauzalnih formi može svesti na četiri osnovna principa: 1) transformacija zadovoljavajuće u solidnu pauzalnu formu; 2) transformacija solidne u potpunu pauzalnu formu;

3) transformacija solidne u zadovoljavajuću pauzalnu formu; 4) mogućnost primjene zadovoljavajuće i solidne pauzalne forme u dvjema kiraetskim varijantama.

Znakovi za vrste pauzalnih formi u Mushafu postavljeni su shodno rivajetu prema kome je štampan kur'anski tekst. Primjena drugoga kiraeta, odn. rivajeta zahtijeva korištenje adekvatnog mushafa ili poznavanje pauzalnih znakova sukladno tom kiraetu.

د. جواد شوشيش، المدرس

تأثير القراءات في تطبيق الوقف في القرآن

الملخص

إن معرفة الوقف والابداء جزء مهم جدًا في علم التجويد والقراءات. وبالنطاق الصحيح للحروف يُحتفظ بمعاني كلمات القرآن، وبالوقف الصحيح خلال قراءة القرآن يُحافظ على معاني جمل القرآن. إن الكلمة التي تتم فيها الوقف من الممكن أن تكون مرتبطة بالنص التالي شكلاً ومعنى، أو معنى فقط، لكن من الممكن أيضًا أن تكون مستقلة شكلاً ومعنى. إن الحالات المذكورة الثلاث تمثل أساس تصنيف الوقف وتحديد القواعد لتطبيقه. وأنواع القراءات المبنية على الإعراب النحوي المختلف للكلمات القرآنية قد تؤثر في تغيير نوع الوقف في القرآن، مما يتكلم عنه النص التالي.

الكلمات الأساسية: القراءات، الوقف، الوقف التام، الوقف الكافي، الوقف الحسن، الوقف القبيح، الوقف الاختياري، الوقف اللازم، الوقف الاختباري، الوقف الانتحاري، التحويل

Dr. Hfq. Dževad Šošić, Assistant Professor

THE EFFECT OF QIRA'AT ON APPLICATION OF PAUSE FORMS IN QUR'AN

Summary

Knowing of pause and initial forms is very important segment in *tadžvid* and *qira'at* science. Proper pronunciation of *harfs* keeps the meaning of the Qur'anic words, and proper pausing during the recitation of Qur'an preserves the meaning of the Qur'anic sentence. Word to which the pause is done may be associated with the following text formally and semantically, or just by meaning, but it can be formally and semantically independent.

The three of these situations are the basis for the classification of pause forms and determine the rules of their application. *Qira'at* variants based on different syntactic flexion of Qur'anic words sometimes alter the type of pause form in the Qur'an, which is discussed in the following text.

Keywords: *Qira'at*, pause forms, full pausing, satisfactory pausing, solid pausing, bad pausing, deliberately pausing, must pausing, test pausing, expected pausing, transformation.

Dr. Zuhdija Hasanović,
vanredni profesor

INSTITUCIONALNO IZUČAVANJE HADISA U BOSNI I HERCEGOVINI

SAŽETAK

U Bosni i Hercegovini se stoljećima izučava hadis Božijeg Poslanika, s.a.v.s. Nekada su postojale specijalističke škole poznate kao *buk'a medrese* i *darul-hadis* čija je primarna zadaća bila izučavanje uzornog života Božijeg Poslanika, s.a.v.s., kroz relevantna klasična hadiska djela. Kasnije, nakon prestanka osmanlijske vlasti na ovim prostorima, Hadis se izučava kao obavezni predmet u odgojno-obrazovnim institucijama Islamske zajednice. Danas je Hadis predmet izučavanja u medresama, na pedagoškim fakultetima u Zenici i Bihaću i na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu. Na akademskoj razini Hadis se studira na sva tri ciklusa studija u različitim formama i obimu. Kod izučavanja Hadisa nastojalo se da bude utemeljeno na meritornoj i općeprihvaćenoj literaturi ehl-i sunijske provenijencije te da uvažava potrebe učenika, odn. studenta i zahtjeve vremena. I dok se prvoga kriterija stoljećima dosljedno držalo, drugi kriterij u određenim povijesnim periodima nije bio poštovan, što je dovodilo u pitanje potrebu izučavanja Hadisa uopće.

Ključne riječi: Buk'a medresa, darul-hadis, izučavanje Hadisa, sunnet, odgojno-obrazovne institucije, kurikulum.

Kada govorimo o odgojno-obrazovnim institucijama u Bosni i Hercegovini na kojima se izučavao Hadis, prije svega mislimo na one specijalizirane kojima je to bila primarna zadaća, a onda i na ostale škole na kojima se, između ostalih temeljnih islamskih znanosti, kao obavezni predmet, izučavao Hadis.

1. IZUČAVANJE HADISA U OSMANSKOM PERIODU

Od dolaska Osmanlija 1463. god. pa sve do 1878. god., nastupanjem austro-ugarskog doba, muslimansko obrazovanje u Bosni i Hercegovini bilo je dio osmanlijskog sistema, koji je postepeno uvođen prvo posredstvom izgradnje džamija i tekija u pojedinim naseљenim mjestima, gdje se počeo širiti islam, upotpunjene su s osnivanjem prve osnovne škole 1477. god. (Ajas-begova muallimhana), te stepenuje 1506. god. s utemeljenjem prve (Firuz-begove) medrese, a vrhuni s početkom rada Gazi Husrev-begove medrese 1537. god.⁹⁸

Temeljne islamske znanosti u tadašnjim medresama izučavale su se sukcesivno. Izučavali su se predmeti jedan za drugim i vrlo često po jednom udžbeniku. Tako su se i medrese nazivale po udžbenicima, npr. *Hašije-i tedžrid*, po djelu *Et-Tedžrid* El-Džurdžanija, *El-Hidaja* po istoimenom djelu El-Marginanija i sl.⁹⁹

Glavni predmeti izučavanja na medresama bili su arapski i turski jezik, retorika, logika, fikh, usul-i fikh, tefsir, hadis, kelam i akaid, zatim aritmetika, algebra, geometrija i astronomija.

⁹⁸ Više v.: Nusret i Amina Isanović, "Islamske visokoškolske institucije i perspektive njihovoga razvoja", *Novi muallim*, Udruženje ilmijje IZ-e u BiH, Sarajevo, juni 2008., br. 34., str. 104.

⁹⁹ Više v.: Omer Nakičević, "Gazi Husrev-begova medresa u vrijeme osmanske Turke", *450 godina Gazi Husrev-begove medrese u Sarajevu*, Sarajevo, 1988., str. 17.

Budući da su se u okviru medresa temeljne islamske znanosti izučavale na tradicionalan način bez osvrta na aktualne probleme i nastojanja da se temeljni tekstovi islama promišljaju u savremenom kontekstu i pronalaze odgovori na goruća pitanja, mnogi intelektualci su u povijesti kritizirali kurikulum medrese i optuživali ga za nazadak Osmanlijske carevine.

1.1 **Buk'a medrese**

U vrijeme osmanlijske vlasti, na ovim prostorima djeluju dvije različite institucije koje su specijalizirane za izučavanje hadisa *buk'a medrese*¹⁰⁰ i *darul-hadis*. Po svemu sudeći, *buk'a medresa* je bila škola nižeg ranga u odnosu na *darul-hadis*, tako da se može reći da je ona, ustvari, pripremala učenike za obrazovanje na *darul-hadisu*.

Prema dostupnim podacima, u Bosni i Hercegovini su postojele četiri ovakve škole: dvije u Sarajevu, jedna u Mostaru i jedna u Banjoj Luci, koja će kasnije prerasti u *darul-hadis*.

Buk'a medresu u Sarajevu podigao je h. Osman. Škola se nalazila kod Careve čuprije i bila je posjećenija od drugih škola. U naruču je poznata kao Tabački mesdžid. Kao medresa prestala je s radom 1697. god., kada je zgrada spaljena zajedno s velikim brojem drugih prilikom upada Eugena Savojskog u ovaj grad. Na njenim zidinama dobrotvor Ibrahim Misrija podigao je drugu "dershanu".¹⁰¹

Primanja profesora na ovoj školi određena vakufnamom iz 1118. h.g. iznosila su svega 20 groša ili 800 akči godišnje, a na kraju XVII. st. nastavnik u ovoj školi, muderris h. Husejn-ef. Muzaferija iz Peltek Husamuddin mahale¹⁰², imao je dnevna primanja u iznosu od 15 akči, što dovoljno govori o niskom rangu ove škole.¹⁰³

¹⁰⁰Pojam بقعه ج. znači: *mjesto, kraj, predio, oblast, zemlja...* (Više v.: Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, Sarajevo, 1997., str. 114.)

¹⁰¹ O. Nakičević, "Buq'a medresa i škola Daru'l-hadis (Dar al-hadith)", *Takvim*, Sarajevo, 1982., str. 87.

¹⁰² Ismet Kasumović, *Školstvo i obrazovanje u bosanskom ejaletu za vrijeme Osmanske uprave*, Islamski kulturni centar, Mostar, 1999., str. 177.

¹⁰³ O. Nakičević, "Buq'a medresa...", str. 88.

Buk'a medresu u Banjoj Luci podiže Ferhad-paša Sokolović u blizini svoje džamije. Istim aktom određuje visinu primanja predavača i portira. Prvi će primati 15 akči, a drugi dvije akče dnevno. Ova buk'a medresa će vremenom prerasti u darul-hadis, a plata profesora će porasti na 25 akči dnevno.¹⁰⁴ Pretpostavlja se da je stradala 1688. god. za vrijeme upada austrijskih četa u ovaj grad pod vođstvom Ludviga Badenskog. Tom prilikom je stradala banjalučka čaršija i najveći dio naselja s obje strane Vrbasa.¹⁰⁵

U Mostaru *buk'a medresu* podiže Roznamedži Ibrahim-ef.¹⁰⁶ u Karadžoz-begovoj mahali.¹⁰⁷

1.2 Darul-hadis

Vremenom *buk'a medrese* iščezavaju ili se transformiraju u *darul-hadis*. Na prostorima današnje Bosne i Hercegovine u vrijeme Osmanlja radio je veliki broj specijaliziranih škola za izučavanje islamske tradicije. Samo u Sarajevu se na deset mjesta izučavao Hadis, ali nije postojala zasebna zgrada. Hanikah Begove džamije je također jedno vrijeme bio korišten kao darul-hadis, a njegov posljednji muderris bio je Ahmed-ef. Burek.

Također je darul-hadisa bilo u Mostaru (jedan), u Nevesinju, osim *darul-kura* i dvije medrese, postojao je i *darul-hadis*¹⁰⁸, potom u Hlivnu, Pruscu, Banjoj Luci, Gračanici, također po jedan.

¹⁰⁴ O. Nakičević, "Izučavanje hadisa u našim krajevima do polovine XIX vijeka", *Glasnik VIS-a*, Sarajevo, 1983., br. 4., str. 517.

¹⁰⁵ I. Kasumović, *nav. djelo*, str. 206.

¹⁰⁶ O medresi Roznamedži Ibrahim-efendije više v.: Ismet Kasumović, *nav. djelo*, str. 196-197.

¹⁰⁷ O. Nakičević, "Buq'a medresa...", str. 88.

¹⁰⁸ Po Evliji Čelebiji to su hajrati Ali-efendije, brata velikog Ibrahim-efendije Roznamedžije. Obje su te ustanove bile potkupolne i pokrivenе olovom. (Više v.: M. Handžić, "Povodom četiristogodišnjice Gazi Husrev-begove medrese u Sarajevu", *Teme iz opće i kulturne historije*, Izabrana djela, II, str. 240.)

1.2.1 *Darul-hadis Mir Topatan Mustafa-bega*

Kao ilustraciju ranga, programa i općenito ustrojstva ovih škola uzet ćemo *darul-hadis* u Hlivnu. Podigao ga je Mustafa-beg Ibrahimagin (ili Ibrahimagić), koji je rođen u Hlivnu i bio stanovnik Kethoda-zade Mehmed-agine mahale, odn. mahale Glavice džamije.¹⁰⁹ Na osnovu epiteta upotrijebljenih u vakufnama koju je ostavio zaključuje se da je bio sandžakbeg. U kasnijim izvorima spominje se kao Topatan-beg, Mir Topatan-beg ili Mir Topatan Mustafa-beg, sin Ibrahim-agin. Medresu je podigao u mahali u kojoj je rođen na lokalitetu koji se i danas zove *Medresa*. Zgrada se sastojala od šesnaest soba, jedne dershane i šadrvana u sredini. Njezina gradnja završena je do ljeta 1052/1642. god., kada je napisana vakufnama kojom je propisan način njenog rada i finansiranja.¹¹⁰

Za izdržavanje Darul-hadisa i mekteba koje je ustanovio uvakufio je od najčišćeg imetka 600.000 zdravih akči u gotovu, a oko Darul-hadisa je uvakufio i 30 dućana.¹¹¹

Kroz vakufnamu je tražio da se hadis izučava kao obavezni, a fikh, tefsir i *Mesnevija* Dželaluddina er-Rumija kao fakultativni predmet. Nastava počinje odmah poslije sabah-namaza, a prvo predavanje, koje je obavezno za sve, jeste iz hadisa. Poslije ovoga, za one koji hoće, drži se predavanje iz fikha, potom iz tefsira, a onda iz *Mesnevije*.

Vakif je propisao da u njegovoj medresi Darul-hadis može predavati sposoban, dobar i pobožan muhaddis. Predavač je morao imati kvalitetno opće obrazovanje. Prije svega, nužno je bilo da je izuzetan poznavalac Hadisa, također, da je dobro upućen u šerijatsko pravo i egzegezu Kur'ana te da dobro poznaje arapski jezik, sa

¹⁰⁹ Ismet Bušatlić, "Prilog povijesti livanjskih medresa", *Takvim za 2003./1423-4*, Rijaset Islamske zajednice u BiH, 2002., str. 173.

¹¹⁰ I. Bušatlić, *nav. članak*, str. 174.

¹¹¹ Ahmet Aličić, "Veliki dobrotvor grada Livna: Mustafa beg, sin Ibrahimagin, i njegova zadužbina Darul-hadis", *Glasnik Islamske vjerske zajednice*, Sarajevo, 1943., br. 3., str. 63.

svim njegovim disciplinama kao što su: poetika (*bejan*), sintaktostilistika (*me'ani*); potom dobar poznavalac logike (*mentik*), filozofije, pa i dijalektičke teologije (*kelam*).¹¹²

Prema primanjima profesora, 40 akči dnevno (blizu jedan zlatnik, vrijednost dvije ovce, odn. oko 600 KM), može se zaključiti da je ova škola veoma visoko rangirana te se može mjeriti i sa *Darul-hadisom* Murata II. u Edrenama.

1.2.2 *Darul-hadis hadži Šaban-age Borića*

Osnivač škole je hadži Šaban-aga Borić, također Hlivnjak, koji je pripadao aginskom staležu. Ne zna se tačno kada je umro, ali je to bilo prije 1175/1762. god. kada se u dokumentima uz nje-govo ime navodi odrednica *merhum*.

Oba ova darul-hadisa radili su isto vrijeme tokom XVIII. st. i prihodi njihovih vakufa iskazivani su u dokumentima odvojeno. Jedina primjetna razlika između ovih medresa jeste u tome što je kod ove posljednje postojao i "džihet učenja napamet Kur'ana", pa bi se moglo zaključiti da je ova medresa bila i darul-Kur'an.

U jednoj *Medžmui* s početka XIX. stoljeća popisane su glavnice hlivanjskih vakufa, iz čega je vidljivo da je ovaj vakuf bio najbogatiji. Raspolažeao je glavnicom u iznosu od 3.700 groša, dok je tek treći bio vakuf Topatan Mustafa-bega sa 750 groša.

Kada i kako je propao Darul-hadis h. Šaban-age Borića, nije poznato. U proračunu vakufa za 1889. i 1911. god. uopće se ne spominje ni škola hadisa, a ni vakuf h. Šaban-age Borića.¹¹³

¹¹² Više v.: Aličić, *nav. članak*, str. 63.

¹¹³ Isto, str. 179.

2. IZUČAVANJE HADISA NAKON OSMANLIJSKE VLASTI

I nakon odlaska Osmanlija iz Bosne i Hercegovine zadržala se tradicija institucionalnog izučavanja Hadisa. Kada Austro-Ugarska dolazi na ove prostore, zatiče, po jednim izvorima, 40 medresa sa 1.500 softi, a po drugim izvorima - 49 medresa.¹¹⁴ Nijedna od tih medresa nije bila darul-hadis. Prema tome, nema zasebnih obrazovnih institucija na kojima se izučava Hadis, ali se on izučava s ostalim vjerskim predmetima u medresama kao i na tek uspostavljenoj Šerijatsko-sudačkoj školi u Sarajevu.

U trećem, posljednjem razredu medrese između ostalih obveznih predmeta izučavao se *Šemailiš-šerif* (uzorne osobine Božjeg Poslanika, s.a.v.s.).¹¹⁵

Šerijatska sudačka škola osnovana je s ciljem da se na domaćem tlu i pod nadzorom austro-ugarske okupacione uprave školuje kadar za šerijatske sudove u Bosni i Hercegovini. Kako svojim nastavnim programom, tako i neomaurskim arhitektonskim stilom zgrade u kojoj je bila smještena, škola je simbolizirala islam u Evropi, spoj duhovnih i kulturnih vrijednosti Istoka i Zapada. Šerijatsko-sudačka škola je tako bila spoj tradicionalnog islamskog i modernog evropskog obrazovanja na akademском nivou.¹¹⁶ To će biti razlog zbog kojeg će veliki islamski reformator Muhammed Abduhu uzimati ovu naučno-obrazovnu instituciju kao primjer za reformu obrazovanja i otvaranje nove škole za šerijatske sudije¹¹⁷ u

¹¹⁴ Hajrudin Ćurić, *Školske prilike muslimana u Bosni i Hercegovini 1800-1878*, Naučno delo, Beograd, 1965., str. 107.

¹¹⁵ Ćurić, *Muslimansko školstvo u Bosni i Hercegovini do 1918. godine*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1983., str. 228.

¹¹⁶ Stefan Schreiner, "Seat of Knowledge and Mediator between the Cultures", http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/c-575/nr-35/p-1/i.html (15. 10. 2009).

¹¹⁷ Više v.: Fikret Karčić, *Bošnjaci i izazovi modernosti: kasni osmanlijski i habsburški period*, El-Kalem, Sarajevo, 2004., str. 92.; Karčić, *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma*, Islamski teološki fakultet, Sarajevo, 1990., str. 92., bilj. 59.

Kairu, a Šekib Arslan s ushićenjem govoriti o njezinoj arhitektonskoj ljepoti i sistemu obrazovanja.¹¹⁸

Po dolasku na bosanskohercegovačke prostore, austro-ugarska vlast nastoji dovesti u sklad tradicionalne islamske znanosti i zahtjeve vremena. Tako ova vlast osjeća potrebu da se u okviru petogodišnjeg studija na Šerijatsko-sudačkoj školi izučavaju ne samo teološki predmeti, nego i evropska pravna tradicija.¹¹⁹ U ŠSŠ-i izučavani su sljedeći predmeti:

- | | |
|---|------------------------------------|
| 1. Arapska gramatika | 2. Zakoni o posjedu
zemljišta |
| 3. Tumačenje Kur'ana
(<i>Tefsir</i>) | 4. Osnove evropskog
pravoslovja |
| 5. Dogmatika (<i>Akaid</i>) | 6. Srpskohrvatski jezik |
| 7. Šerijatsko pravo
(<i>Fikh</i>) | 8. Matematske pomoćne
nauke |
| 9. Povijest prava i
nauka o predaji | 10. Zemljopis |
| 11. Šerijatski parnički
postupak | 12. Povijest |
| 13. Pravnička stilistika | 14. Logika |
| 15. Diobe nasljedstva ¹²⁰ | |

¹¹⁸ Više v.: O. Nakičević, "Iskrice iz korespondencije dvojice profesora, Tajiba Okića i hafiza Omera Mušića", *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu*, Sarajevo, 2010., br. 14., str. 248.

¹¹⁹ Više v.: Suadin Strašević, "Šerijatska sudačka škola u Sarajevu", *Novi mualim*, Udruženje ilmijje IZ-e u BiH, Sarajevo, mart 2009., br. 37., str. 114.

¹²⁰ Spomenica Šerijatske sudačke škole u Sarajevu, Islamska dionička štamparija, Sarajevo, 1937., str. 25.

Bez obzira na pobude vlasti, Šerijatsko-sudačka škola je omogućila muslimanima školovanje ne samo sudija, već i učitelja, naučnika i inteligencije koji su odigrali značajnu ulogu u očuvanju islama u Bosni, naročito za vrijeme ranog represivnog komunističkog razdoblja kada je zajednica ostala bez ove prestižne visokoškolske institucije.

U prvom izvještaju o radu Ulema-medžlisa u Sarajevu, štamprenom 1932., konstatovano je da je 1930. postojalo 18 medresa na području toga Ulema-medžlisa, dok su 22 medrese prestale da rade.¹²¹

Među najznačajnijim hadiskim djelima koja su se izučavala u medresama je El-Buharijev *El-Džamius-sahih*,¹²² vrlo često kroz komentar Bedruddina Mahmuda el-Ajnija.¹²³

U Gazi Husrev-begovoj medresi u Sarajevu u okviru četverogodišnjeg "višeg tečaja" ("Alija") izučavao se Hadis 3 časa sedmično u III. i IV. godini.¹²⁴

Godine 1937. osniva se Viša islamska šerijatsko-teološka škola u Sarajevu, "prva muslimanska škola fakultetskog ranga"¹²⁵, koja je ozbiljavala nivo visokoškolskog obrazovanja u modernom značenju te riječi. Ona je osnovana sa "zadatkom da školuje visokokvalificirani kadar za sudove, nastavnike u gimnazijama i drugim srednjim i njima ravnim školama te fakultetski obrazovan kadar za islamske vjerske zajednice".¹²⁶ Tokom četverogodišnjeg studija u školi su se izučavali predmeti iz tri znanstvena polja: pravnog, teološkog (Fikh, Tefsir, Hadis, Akaid i Iilmul-kelam, Historija islama, Ahlak, Vaz, Metodika vjerske nastave) i lingvističkog. Predavale su se još Logika i Psihologija.

¹²¹ Ćurić, *Muslimansko školstvo u Bosni i Hercegovini do 1918. godine*, str. 118.

¹²² Ćurić, *Muslimansko školstvo...*, str. 124.

¹²³ M. Tajib Okić, *Islamska tradicija: Prilog izučavanju izvora šerijatskog prava*, Sarajevo, 1936., str. 37.

¹²⁴ Više v.: Okić, *nav. djelo*, str. 38.

¹²⁵ Više v.: Halid Buljina, *nav. članak*, str. 119.

¹²⁶ Više v.: Buljina, *nav. članak*, str. 118.

Uspostavom komunističkog režima 1945. god., došlo je do korjenite promjene društveno-političkog sistema i instaliranja ateizma kao zvaničnog pogleda na svijet. Svim školama u Bosni i Hercegovini koje su u svom programu imale vjerske predmete zabranjen je rad. Zatvorena je Viša islamska šerijatsko-teološka škola i medrese. S radom je nastavila samo Gazi Husrev-begova medresa, kao srednja škola, te je tako jedina muslimanska obrazovna institucija koja je od svog osnivanja u prvoj polovini XVI. stoljeća do danas očuvala kontinuitet djelovanja.

3. IZUČAVANJE HADISA U SAVREMENOM DOBU

U XX. stoljeću na prostorima Bosne i Hercegovine nema specijaliziranih škola za izučavanje Hadisa, ali se on izučava s ostalim obaveznim vjerskim predmetima u Medresi, potom na novoosnovanom Islamskom teološkom fakultetu, danas Fakultetu islamskih nauka, i, kasnije, islamskim pedagoškim fakultetima u Zenici i Bihaću.

U toku agresije na našu zemlju ponovno je aktiviran rad pet medresa: "Osman-ef. Redžović" u Visokom i "Džemaludin Čaušević" u Cazinu 1992., "Behram-begove" medrese u Tuzli 1993., "El-či Ibrahim-pašine" medrese u Travniku 1994. i "Karađoz-begove" medrese u Mostaru 1995. godine.

3.1 Hadis u kurikulumu medresa

Prema Nastavnom planu i programu koji se u medresama primjenjuje od 2004/2005. god., Hadis je jedan od 23 obavezna predmeta, odn. jedan od sedam stručnih predmeta, koji se izučavaju u četiri godine. Osim obaveznih predmeta, postoje i dva izborna koje učenik može birati od više ponuđenih iz pet različitih oblasti. Hadis se izučava na trećoj (po dva časa sedmično) i četvrtoj godini (s jednim časom). Ovo znači da je udio Hadisa u integralnom kuri-

kulumu Medrese 2,41%, a odabirom Hadisa kao izbornog predmeta taj postotak se povećava na 5,64%, odn., ako se ograničimo samo na stručne predmete, onda je udio Hadisa u njima 7,14%.¹²⁷

U trećoj godini učenici se upoznaju s osnovnom hadiskom terminologijom, pozicijom sunneta u islamskom učenju i praksi općenito, najznačajnijim hadiskim znanstvenicima u svijetu i Bosni i Hercegovini i njihovim najrelevantnijim radovima, kao i s osnovama hadiske kritike koju su iznosili orijentalisti tokom posljednjih stoljeća. Obavezni udžbenik je *Hadis 3: udžbenik za treći razred medrese* hfz. Dž. Hrvačića, a kao sekundarna literatura se također koriste djela M. Handžića, H. Đoze, M. Karalića, Muhammeda el-Gazalija i Jusufa el-Karadavija.

U četvrtoj godini učenicima se nudi izbor 20 hadisa koji govore o moralnoj i duhovnoj dimenziji muslimana i poticanju na intenzivnije duhovno, moralno, ali i intelektualno izgradivanje. Za usvajanje predviđenih sadržaja učenicima su na raspolaganju djela F. Sedića, Š. Kurdića, M. Handžića i Ibn Redžeba el-Hanbelija. U okviru izbornih predmeta učenici mogu odabrati hadis u kojem se proširuje stečeno znanje u trećem, odn. četvrtom razredu.

3.2 Fakultet islamskih nauka u Sarajevu

S afirmacijom nacionalnog identiteta bosanskih muslimana tokom sedamdesetih godina otvorio se prostor slobodnjem vjerskom djelovanju pa je 1977., na osnovu odluke vođstva Islamske zajednice, osnovan Islamski teološki fakultet čiji prvi svršenici unose novi kvalitet u iskustvo islama u Bosni.¹²⁸ Fakultet islamskih nauka u Sarajevu je danas jedna od najznačajnijih institucija visokog islamskog obrazovanja u Evropi. On je živi dokaz da islam ima svoje mjesto u savremenoj akademskoj zajednici.¹²⁹

¹²⁷ Više v.: http://www.medresa-cazin.ba/nastavni_plan.htm (30. 5. 2013).

¹²⁸ Isanović, nav. članak, str. 106.

¹²⁹ http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/c-575/nr-35/p-1/i.html (15. 10. 2009).

Danas je Fakultet organiziran po shemi trorazinskog modela obrazovanja: dodiplomski studij, master i doktorski studij. U sklopu dodiplomskog ciklusa postoje tri odsjeka:

- a) **Teološki odsjek.** Studij traje osam semestara u toku kojih student treba uspješno savladati 56 općih, stručnih i izbornih predmeta i praktičnu nastavu. Od ovih 56 predmeta četiri se izučavaju u okviru Katedre Hadisa: *Terminologija Hadisa, Pristupi Sunnetu, Razumijevanje Hadisa i Hadiski tekstovi*, što je 7,14%.

U okviru *Terminologije Hadisa* utvrđuje se i proširuje znanje stečeno u medresi, a obuhvata najosnovniju hadisku terminologiju, definiranje pozicije Hadisa u islamskom učenju i praksi te upoznavanje s najeminentnijim hadiskim učenjacima i njihovim djelima. Kao primarna literatura se koristi hrestomatija tekstova hfz. Smajića, a kao sekundarna djela Mahmutovića, Karalića, Kurdića, Nakičevića, Handžića, Okića i Tufe.

U trećem semestru studenti se kroz predmet *Pristupi Sunnetu* upoznaju s normativnim i povijesnim značajem Sunneta. Kao primarna literatura se koristi hrestomatija *Pristupi Sunnetu* Z. Hasanovića, dok su kao sekundarna literatura ponuđena djela El-Gazalija, Gulena i El-Karadavija.

U četvrtom semestru izučava se *Razumijevanje Hadisa*, čiji je cilj, kroz odabране hadise, upoznati studente s temeljnim načelima islamskoga vjerovanja, islamskim duhovnim institucijama i njihovim praktičnim dimenzijama. Predmetni sadržaj se obrađuje konsultiranjem djela Silajdžića, Nakičevića, 'Itra, Es-Sabunija i En-Nevevija.

Posljednji predmet koji se izučava na dodiplomskom studiju su *Hadiski tekstovi*. Studenti se u okviru ovog kolegija upoznaju s nastajanjem najznačajnijih hadiskih zbirki, temeljnim osobenostima metodologije hadiskih znanstvenika, a posebno se uvođe u čitanje i razumijevanje klasičnih hadiskih tekstova.

Kao izborni predmet ponuđeno je *Pronalaženje hadisa (Tahridžul-ehadis)* čiji je cilj upoznavanje studenta s osnovnim meto-

dama pronalaženja izvora i stupnja vjerodostojnosti hadisa, kroz djela 'Abdulmehdija, Et-Tahhana i Beka'ija.

- b) **Odsjek religijske pedagogije.** Studij traje osam semestara u toku kojih student treba uspješno završiti 56 općih, stručnih i izbornih predmeta i praktičnu nastavu. Predmeti koji se izučavaju na Teološkom odsjeku, izučavaju se i na Odsjeku za religijsku pedagogiju s tim da je njihov sadržaj u određenoj mjeri reduciran i prilagođen studentima ovog odsjeka budući da preduvjet za upis na ovaj odsjek nije poznавanje arapskoga jezika;
- c) **Odsjek za imame, hatibe i muallime.**¹³⁰ Njegovi svršenici stiču stručni naziv diplomirani imam, hatib i muallim. Studij na odsjeku traje šest semestara u toku kojih student treba uspješno završiti 48 općih, stručnih i izbornih predmeta i praktičnu nastavu. Od tog broja na Katedri Hadisa izučavaju se: *Terminologija Hadisa, Sira i Tematski hadis*, što je 6,25% u odnosu na ostale predmete koji se izučavaju na ovom odsjeku. Nastavni planovi i programi za Terminologiju Hadisa i Tematski hadis istovjetni su s onim na druga dva odsjeka, dok se u okviru *Sire* izučavaju najznačajniji događaji iz uzornog života Božijeg Poslanika, s.a.v.s., kroz relevantnu literaturu prevedenu na bosanski jezik.¹³¹

3.2.1 Postdiplomski studij

Sticanje naučnog stupnja magistra i doktora islamskih nauka postalo je moguće u Bosni i Hercegovini tek 1994/1995. akademske godine kada je prvi put u obrazovnoj povijesti Bošnjaka organizirana najviša razina studija. Na postdiplomskom studiju, od ukupno devet modula, na Katedri Hadisa se izučava jedan pod naslovom *Savremene hadiske studije*. Ovaj se modul bavi savremenim trendovima u percepciji Sunneta muslimanskih i nemuslimanskih

¹³⁰ Isanović, nav. članak, str. 107.

¹³¹ Više v.: http://fin.ba/silabusi/Silabus_Sira.pdf (31. 5. 2013)

autora. Modul ima za cilj upoznati studente za najznačajnjom literaturom i stavovima pojedinaca, grupacija i pokreta koji svojim razumijevanjem i (ne)prakticiranjem Sunneta nastoje prevazići krizu u kojoj se nalazi muslimanski svijet.

3.2.2 Diploma u islamskim naukama

Osim navedenih studija, Fakultet posljednjih deset godina na bosanskom i engleskome jeziku nudi poseban program pod nazivom *Diploma u islamskim naukama*. Cilj je zainteresiranim osobama ponuditi pregled islamskog učenja i njegove interpretacije te ih susresti sa znanstvenim uvidima u islamsku povijest, doktrine, izvore, pravo, institucije, mišljenja i kulturu, s posebnim fokusom na islam u Bosni i Hercegovini.¹³² Ovakav studij čini novo iskustvo u fakultetskoj ponudi u okviru bosanskohercegovačkog visokoškolskog obrazovnog prostora.¹³³

Hadis se izučava u okviru modula *Islamski tekstovi (Kur'an i Hadis)*, koji sagledava značenje Objave i Sunneta. U program su, kada je u pitanju Hadis, uključene sljedeće teme: porijeklo i razvoj Tradicije, način prijenosa i proučavanja Sunneta u doba Poslanikovog, s.a.v.s., života i njegovih ashaba; doktrinarna i kulturna važnost Sunneta, a kao literatura se koriste djela F. Rahmana, M. Hamidullaha, M. Handžića i O. Nakićevića.¹³⁴

Generalno kazano, kurikulum Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu nastoji predstaviti svu višestoljetnu raskošnost islamske misli i prakse na različitim poljima ljudskog djelovanja, pratiti savremene kulturne tokove i ponuditi smjernice za rješavanje pitanja i problema naše svakodnevice.

¹³² Više v.: Ismet Bušatlić (ur.), *Fakultet islamskih nauka u Sarajevu 2006./2007.*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 2007., str. 16.

¹³³ Isanović, *nav. članak*, str. 107.

¹³⁴ Više v.: http://www.fin.ba/datoteke/Prospekt_DIN_2013.pdf (31. 5. 2013).

3.3 Islamski pedagoški fakultet u Zenici

Islamski pedagoški fakultet u Zenici je transformirani i prošireni oblik Islamske pedagoške akademije osnovane 1993. god. Danas je djelatnost Fakulteta usredstvljena na četiri prioritetna područja nastave, koja se organizira u okviru četiri odsjeka, i to:

- a) **Odsjek za islamsku vjeronomušku.** Studij traje šest semestara, i da bi stekao stručno zvanje profesora islamske vjeronomuške, student mora uspješno položiti 44 predmeta (40 obaveznih i 4 izborna od 13 ponuđenih predmeta). Iz oblasti Hadisa izučavaju se predmeti: *Sira, Osnove Hadisa i Hadiske teme*, a kao izborni predmet ponuđeni su *Hadiski tekstovi*.¹³⁵
- b) **Odsjek za socijalnu pedagogiju.** Da bi student ovog odsjeka stekao stručni naziv diplomirani socijalni pedagog, neophodno je da u toku osam semestara položi 55 predmeta, od toga tri iz oblasti Hadisa: *Životopis Vjerovjesnika, s.a.v.s., Životopise vjerovjesnika, a.s. i Metode poslaničkog odgoja*.¹³⁶
- c) **Odsjek za predškolski odgoj i obrazovanje.** U toku šest semestara student je obavezan položiti 36 obaveznih i četiri izborna predmeta. Kao izborni predmeti ponuđeni su kolegiji iz oblasti Hadisa: *Životopis Vjerovjesnika, s.a.v.s., i Metode poslaničkog odgoja*.
- d) **Odsjeka za arapski jezik i književnost.** Predviđen je kao četverogodišnji studij, ali još bez javno dostupnog Nastavnog plana i programa.¹³⁷

Od 2008/2009. akademske godine na Islamskom pedagoškom fakultetu postoji master studij pod nazivom: *Menadžment kvaliteta u religijskoj edukaciji*. Master studij čini devet obaveznih kolegija, dok se hadiske teme izučavaju u okviru obavezne kolegije *Kur'anska i hadiska ishodišta obrazovanja* i izbornog kolegija *Me-*

¹³⁵ Više v.: http://www.ipf.unze.ba/fileadmin/user_upload/TEKSTOVI/Reformisani_NPP_islamska_vjeronomuška - I CIKLUS.pdf (31. 5. 2013).

¹³⁶ http://www.ipf.unze.ba/fileadmin/user_upload/TEKSTOVI/NOVI_NPP_I_CIKLUS_SP_2012.pdf (31. 5. 2013).

¹³⁷ <http://www.ipf.unze.ba/index.php?id=596> (31. 5. 2013).

*tode izvrsnosti i kvaliteta - islamska perspektiva.*¹³⁸ Master studij na Odsjeku za socijalnu psihologiju, pokrenut akademske 2011/2012. god., sačinjen je od dva semestra, odnosno od šest obaveznih i jednog izbornog modula, među kojima nema nijednog koji je iz oblasti Hadisa, te izrade i odbrane magistarskog rada.¹³⁹

U akademskoj 2013/2014. počet će i trogodišnji doktorski studij, međutim, javnosti još nije dostupan Nastavni plan i program ovog studija.

3.4 Islamski pedagoški fakultet u Bihaću

Islamska pedagoška akademija u Zenici će, svojim studijskim profilom i nastavnim programom, postati obrazac na kome je 1995. god. nastala Islamska pedagoška akademija u Bihaću, koja je bila prva islamska obrazovna institucija u Bosni i Hercegovini koja je postala dio univerzitetske strukture.

Nastava prvog ciklusa studija na Islamskom pedagoškom fakultetu u Bihaću odvija se na dva odsjeka: Odsjeku islamske vjeronauke i Odsjeku socijalne pedagogije i duhovne skrbi. Studij na prvom odsjeku traje šest semestara i da bi student stekao stručno zvanje profesora islamske vjeronauke, mora uspješno položiti 41 predmet (37 obaveznih i 4 izborna od 14 ponuđenih predmeta). Iz oblasti Hadisa izučavaju se predmeti: *Sira*, *Osnove Hadisa*, *Hadiski tekstovi* i *Hadiske teme*. Od akademske 2012/2013. studentima na dispoziciji stoji odsjek pod naslovom Socijalna pedagogija i duhovna skrb. Traje osam semestara i sastoji se od 47 predmeta (39 obaveznih i 8 izbornih od 24 ponuđena). Od 47 predmeta, tri su iz oblasti Hadisa: *Sira - životopis Muhammeda, a.s.*, *Metode poslaničkog odgoja* i *Životopisi poslanika*. Studij na jednom i drugom odsjeku završava se uspješnom izradom i odbranom diplomskog rada, odn. bachelor teze.¹⁴⁰

¹³⁸ <http://www.ipf.unze.ba/index.php?id=529> (29. 5. 2013).

¹³⁹ http://www.ipf.unze.ba/fileadmin/user_upload/TEKSTOVI/NPP_SP_II_ciklus_engleski.pdf (25. 5. 2013)

¹⁴⁰ http://www.ipf.unbi.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=227&Itemid=148 (25. 5. 2013)

U akademskoj 2012/2013. godini pokrenut je dvogodišnji master studij pod naslovom: "Odgoj i obrazovanje u islamskoj misli". Studij se sastoji od devet obaveznih modula, a hadiski sadržaj zastupljen je u kolegiju Kur'anske i hadiske osnove odgoja i obrazovanja.¹⁴¹

UMJESTO ZAKLJUČKA

Iznoseći osnovne informacije o institucionalnom izučavanju Hadisa u Bosni i Hercegovini, vidjeli smo da se Hadis stoljećima izučava na našim prostorima i da su hadiski znanstvenici nastojali da to izučavanje bude utemeljeno na meritornoj i općeprihvaćenoj literaturi ehl-i sunijske provenijencije te da uvažava potrebe učenika, odn. studenta i zahtjeve vremena. I dok su se prvog postulata hadiski znanstvenici stoljećima dosljedno držali, drugi postulat u određenim povijesnim periodima iz različitih razloga nije bio ispoštovan, čime ne samo da je izučavanje Hadisa prestajalo biti atraktivno i poželjno, nego je dovodilo do općeg mišljenja da su ustavne u kojima se izučavaju predmeti na takav način glavne zapreke napretku i progresu društva.

Otuda se uviđa odgovornost svih stručnih komisija, zakonodavnih i izvršnih tijela Rijaseta IZ-e u Bosni i Hercegovini koji učestvuju u izradi, predlaganju i usvajanju novih nastavnih planova i programa da se kroz kurikulum ponudi izučavanje Hadisa s njegovim immanentnim karakteristikama integralnosti, uravnoteženosti i provodljivosti, sa sadržajima koji će ga učiniti privlačnim i atraktivnim današnjim generacijama, koji će ohrabrivati kritičko i etičko mišljenje, pokretati učenike i studente na angažman, volontaristički rad, discipliniranost i odgovornost i koji će im davati ispravne smjernice u njihovoj rastrganosti između pseudo i istinskih vrijednosti te virtualnosti i stvarnog života.

¹⁴¹ http://www.ipf.unbi.ba/index.php?option=com_docman&task=cat_view&Itemid=56&gid=26 (25. 5. 2013)

د. زهدي حسنوفيتش، الأستاذ المساعد

دراسة الحديث النظامية في البوسنة والهرسك

الملخص

تتم في البوسنة والهرسك دراسة حديث النبي (ص) لقرون. كانت تتوارد في البوسنة والهرسك المدارس المتخصصة المعروفة باسم مدارس البقعة ودور الحديث التي كانت مهمتها الأساسية دراسة حياة النبي (ص) النموذجي من خلال مؤلفات الحديث الكلasicية القيمة. وبعد نهاية الحكم العثماني في هذه المنطقة كانت تتم دراسة الحديث مادة إجبارية في المؤسسات التعليمية التربوية للمشيخة الإسلامية. واليوم يدرس الحديث في المدارس الإسلامية، وكلية التربية الإسلامية في زينتسا و بيهاتش، وكلية الدراسات الإسلامية في سراييفو. وفي الكليات تتم دراسة الحديث في كل المستويات الثلاثة في الأشكال والأحجام المختلفة. وفي كل هذه الفترات كان يُسعى إلى أن تكون دراسة الحديث معتمدة على كتب أهل السنة المناسبة والمقبولة وأن تراعي حاجات الطلاب ومقتضيات الزمان. وبينما كان يُتمسّك بالمعيار الأول لقرون، لم يكن المعيار الثاني معتبرا في بعض المراحل التاريخية، مما كان يقود إلى الشك في ضرورة دراسة الحديث عموما.

الكلمات الأساسية: مدرسة البقعة، دار الحديث، دراسة الحديث، السنة، المؤسسات التعليمية التربوية، المنهج الدراسي

Dr. Zuhdija Hasanović, Associate Professor

INSTITUTIONAL STUDY OF HADITH IN BOSNIA AND HERZEGOVINA

Summary

Hadith of the Prophet Muhammad (p.b.u.h.) has been studied in Bosnia and Herzegovina for centuries. Formerly there were special schools known as *Buk'a Madrasahs* and *Darul-Hadith* whose primary task was to study the exemplary life of the Prophet Muhammad (p.b.u.h.) through the relevant hadith classical works. Later, after the end of Ottoman rule in this region hadith has been taught as a compulsory subject in the educational institutions of the Islamic community.

Today Hadith is a subject of study in madrasahs, at the University of Zenica and Bihać and the Faculty of Islamic Studies in Sarajevo. At the academic level hadith is studied in all three cycles of studies in a variety of forms and scope. The study of hadith was sought to be established in a competent and generally accepted literature of Ahli-Sunni origin that respects the needs of pupils and students and the demands of time. While the first criterion for centuries has consistently been held, the second criterion in certain historical periods was not respected which led to the need for the study of hadith in general.

Keywords: Buk'a madrasah, Darul-Hadith, the study of hadith, Sunnah, educational institutions, curriculum



Dr. Mustafa Hasani,
docent

**STAVOVI ULEME O
ŠERIJATSKOPRAVNOM STATUSU BOSNE
I HERCEGOVINE POD AUSTRO
UGARSKOM UPRAVOM**

Ovaj rad ima za cilj da iznese stavove bosanskohercegovačka uleme o jednom od najvećih izazova pred kojim su se Bošnjaci našli u svojoj povjesti na ovim prostorima. Riječ je o pitanju seobe ili hidžre Bošnjaka iz BiH u vrijeme vladavine Austro-Ugarske. Pitanje hidžre toga doba otkriva brojne upitanosti Bošnjaka o: vlastitom identitetu, domovinu, odnosu Sarajeva i Istanbula, ostati ili otici, boriti se ili prihvatiti nametnuta rješenja i sl. U radu će također biti izneseni stavovi ili fetve alima izvan Bosne i Hercegovine, zvaničnog Istanbula, tj. onih koji su opravdavali hidžru i onih koji to nisu. Različiti stavovi o istom pitanju ukazuju na kompleksnost tadašnjeg ukupnog stanja, različite interese koji su se preplitali nad BiH i Bošnjacima, politička ne/snalaženja u ogledalu propitivanja nacionalnog identiteta Bošnjaka i sl. Rad, također, pokazuje kako je bosanskohercegovačka ulema odgovorno i mudro reagirala na društveni izazov i ponudila adekvatna rješenja

Ključne riječi: hidžra (seoba) muslimana s Balkana, hidžra Bošnjaka, Berlinski kongres, Austro-Ugarska okupacija BiH, Mustafa Sidki Karabeg, Mustafa Hilmi Hadžiomerović, Mehmed Teufik Azapagić, Muhammed Emin Hadžijahić, Hilmi Taslidžak, Rešid Rida, Ismail Haki Manstirli

Osmansko carstvo je u devetnaestom stoljeću bilježilo izražite teritorijalne i političke gubitke na međunarodnom planu što je u mnogome bila posljedica neuspjeha ili sporosti unutarnjih reformi.¹⁴² Posljednjim vojnim neuspjesima u ratovima 1876.–1878., s jedne, i aspiracije tadašnjih velikih sila prema Carstvu s druge strane, na međunarodnom nivou Bosna i Hercegovina dolazi u žarište interesovanja u kontekstu „istočnog pitanja“ tj. pitanja preuzimanja i podjele teritorija Osmanskog carstva u Evropi, Aziji i Africi. Potpisivanje Sanstefanskog ugovora 3. 3. 1878. između Rusije i Osmanskog carstva bio je povod da velike sile, koje nisu bile zadowoljne ovim ugovorom jer je predstavljao izraz osvajačkog ruskog carizma, 13. 6. 1878. godine organiziraju kongres u Berlinu. Na osmoj sjednici Kongresa 28. 6. 1878. stavljen je na raspravu prijedlog britanske delegacije da se Austro-Ugarskoj da mandat da okupira Bosnu i Hercegovinu. Time je uđovoljeno dugogodišnjoj težnji Austro-Ugarske da na taj način pomjeri svoju istočnu granicu što dalje, odnosno, osigura zaleđe svojoj teritoriji na Jadranskoj obali i obezbjedi lakšu komunikaciju obale sa središtema Habsburškog carstva. Međutim, stvarni politički i bezbjedonosni razlog jeste bojazan da bi se Srbija i Crna Gora mogle teritorijalno širiti na račun Bosne i Hercegovine, potpomognute Rusijom čija je politička misao tog doba bila pod jakim utjecajem ideje panslavizma, što, naravno, Habsburškoj monarhiji nije nikako odgovaralo.¹⁴³

¹⁴² O reformama u Osmanskom carstvu više vidi u: Fikret Karčić, „Odnos bosanske uleme prema reformama u Osmanskoj carevini u XIX vijeku“, *Analitika*, XVII/XVIII, Sarajevo, 1996, str. 221-231.

¹⁴³ „Bosanski ustanački pokret“ koji je buknuo u ljeto 1875. godine u Hercegovini, a zatim se proširio na Bosansku krajinu Osmanska carevina je ugušila, ali je on

Na samom Kongersu diplomatske rasprave su dugo trajala da bi na kraju i osmanska delegacija pristala i 13. 7. 1878. je potpisana Berlinski ugovor, a članom 25. ovog ugovora Austro-Ugarska je dobila mandat da okupira BiH. Osmanska delegacija je taj dan ipak uspjela izdejstvovati pismnu izjavu da “suverena prava Nj. C. Vel. Sultana na pokrajine Bosnu i Hercegovinu neće pretrpjeti nikakve povrede faktom okupacije, te da će se okupacija smatrati kao privremena.”¹⁴⁴ Osmanska delegacija je ovim pokušala barem formalno zaštiti suverena prava sultana, a pri tome se pozivajući i na značenje termina okupacija koji u međunarodnom pravu prepostavlja zadržavanje zatečenog stanja i pravnog poretku u okupiranim područjima.¹⁴⁵

Sa okupacijom osamsnskih teritorija na Balkanu započet je proces seobe ili hidžre Bošnjaka ka Carstvu. Do tada je u diskursku ali i praksi muslimana sa prostora Balkana već etabriran pojam i proces hidžreta. Za početak seobe u Osmanskoj državi uzima se čin ruske aneksije Krima 1783. godine kada su muslimani na tom području pored gubitka političke pozicije izgubili i ekonomsku, jer su sa povećanjem ruskog prisustva na Krimu muslimanski seljaci postali kmetovi ruskih zemljoposjednika.¹⁴⁶ Pored toga ne treba zanemariti vrlo važan razlog a to je praksa samog hidžreta, koja je kao koncept imala snažnog utjecaja na muslimansku misao i praksu kroz stoljeća. Temeljno vjersko pitanje koje su sebi postavljali jeste bilo kako živjeti pod nemuslimanskom vlašću, mada je sam „mus-

ubrzao razrješenje pitanja Bosne i Hercegovine. Analize su pokazale da je ustanak iniciran izvana, iz Rusije, Srbije i Crne Gore. Kneževine Srbija i Crna Gora su pomagale ustanike u ljudstvu, oficirima i materijalno-tehničkim sredstvima.

Vidi; Enes Durmišević, *Uspostava i pravni položaj Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*,

¹⁴⁴ Mustafa Imamović, *Historija Bošnjaka*, Bošnjačka zajednica kulture Preporod, Sarajevo, 1998, str. 348.

¹⁴⁵ Dr. Fikret Karčić, „Međunarodnopravno regulisanje vakufskih pitanja u Jugoslovenskim zemljama“, *Anal*, GHB, IX-X, Sarajevo, 1983, str. 147.

¹⁴⁶ Kemal H. Karpati, „Hidžret iz Rusije i sa Balkana“, preveo F. Karčić, u: Fikret Karčić, *Muslimani Balkana: „Istočno pitanje“ u XX vijeku*, Behrambegova medresa u Tuzli, Tuzla, 2001, str. 67.

limanski identitet“ u manifestacionom smislu bio reduciran na neke simbole i akte poput izgovaranja *bismisle* i iskazivanje pripadnosti islamu kroz *kelime i šehadet*. Proces hidžre trajao je kroz stoljeća a praćen je pored napuštanja vlastitog ognjišta i imetka patnjama, stradanjima i genocidom kojem su bili izloženi muslimanski narodi Balkana.¹⁴⁷ Takav odnos prema muslimanima opravdavan je parolama: „osvetom Turcima“, „borba protiv tuđinaca“, „turskog jarma“, „islama kao uljeza“, te „zaštite Evrope od islama“, s ciljem da se etničkim čišćenjem teritorija zapriječi prodor islama ka kršćanskoj Evropi.

O obimu stradnja muslimana Balkana možda najilustrativnije govori podatak kojeg navodi Kemal Karpati da se samo za pedeset i četiri godine, u periodu od 1860. do 1914. godine, u Osmansko carstvo uselilo između pet i sedam miliona muhadžira.¹⁴⁸ Mnogi od njih nisu ni došli jer su neki ubijani na kućnom pragu a drugi u muhadžerluku ili na putu ka „svojoj domovini“, kako to Joseph van Hommer kaže: „domovini koju nisu nikada vidjeli“.¹⁴⁹

Zvanične vlasti Austro Ugarske ali i Osmanskog carstva podržavale su iseljavanje. Novoj vlasti je, s početka okupacije, iseljavanje odgovaralo jer je jeftino došla do plodne zemlje za svoje koloniste, a i zbog činjenice da je novom demografskom situacijom na terenu oslabljen onaj dio stanovništva koji je pružao otpor dolasku Austro Ugarske. Kasnije će austrougarska vlast promijeniti ovu politiku nakon što je evidentirano da se demografska situacija drastično mijenja u korist Srba. Razlozi koji su vodili osmansku vlast ovakvom stavu su sasvim drugačije prirode. Godine 1887. tadašnji šejhu'l-islam dao je fetvu da je život muslimana na izgubljenim osmanskim teritorijama netolerantan i da oni trebaju migrirati (učiniti hidžru) u Osmansko carstvo, sugerujući na taj način da je

¹⁴⁷ O stradanju muslimana Balkana vidi više i: Safet Bandžović, „Migraciona kretanja muslimanskog stanovništva na Balkanu krajem XIX stoljeća“, Znakovi vremena, Naučno-istraživački institut „Ibn Sina“, Vol. 5, Sarajevo, proljeće 2002, br. 15, str. 268-291.

¹⁴⁸ K. Karpati, *nav. dj.*, 68.

¹⁴⁹ Safet Bandžović, *nav. dj.*, str. 281.

život muslimana sa vjersko-pravnog aspekta, na ovim teritorijama, neprihvatljiv.¹⁵⁰ Uzmu li se u obzir stradanja muslimana na Balkanskom poluotoku općenito, a fetva se odnosila na muslimane Balkana a ne samo na BiH, može se razumjeti ovakav stav u cilju spašavanja života i sl. Međutim, treba istaći da je prva namjera Istanbula bila da se na granicama Srbije, Bugarske i Grčke nasele muhadžiri „zbog održavanja ravnoteže hrišćanskog elementa“. Od ovog plana se kasnije odustalo, vjerovatno jer se na terenu situacija mijenjala na način na koji Istanbul nije očekivao.¹⁵¹

Nakon okupacije BiH Bošnjaci su se suočili sa brojnim dilemama ostalih muslimanskih naroda koja se mogu iskazati posuđenom sintagmom Jovana Cvijića „muhadžirska lutanja“ Muhadžirska lutanja su pitanja i dileme o vlastitom identitetu, rodnoj grudi i domovinu, odnosu Sarajeva i Istanbula, ostati ili otići, boriti se ili prihvati nametnuta rješenja i sl. Ova pitanja Bošnjaci su postavljali svojoj ulemi. U ovom radu ćemo iznijeti stavove alima iz BiH ali i van nje, onih koji su ostali u njoj nakon okupacije ali i onih koji su otišli, s ciljem da se ustanovi na koji način je ulema odgovarala na ove izazove i kako ih je ona vidjela.

Stav muftije Mustafe Sidki Karabega

Nakon vijesti o dolasku a potom i ulasku austrougarskih jedinica u Bosnu i Hercegovinu nezadovoljstvo je raslo svakim danom što je u konačnici izazvalo grijev domaćeg staovništva. Prepušteni sami sebi organizirali su oružani otpor koji nije bitno mogao zauzaviti dolazak austrijskih jedinica. Izrevoltirani građani saglasnost sultana doživjeli su kao izdaju njih samih i islama tako da je jedan dio uleme učestvovao i idejno i oružano u ovim borbama. Ulema nije bila jedinstveno u ovome, tako da su neki alimi platili vlastitim

¹⁵⁰ Fikret Karčić, *Muslimani Balkana: „Istočno pitanje“ u XX vijeku*, str. 74.

¹⁵¹ Osman Lavić, „Iseljavanje Bošnjaka muslimana iz BiH za vrijeme Austro-Ugarske vladavine i risala Mehmeda Teufika Azpagića“, *Analji GHB*, Sarajevo, 1996, br. 17-18, str. 123.

životom svoje neslaganje sa borbom, jer su smatrali da se nova realna situacija treba prihvati kao nužnost, pa je pružanje otpora u datim okolnostima ravno kolektivnom samoubistvu, i samim tim su bili protiv davanja otpora ulasku austrougarske vojske. Takav je slučaj je sa stavom mostarskog muftije Mustafe Sidki-ef. Karabega (1832.–1878.) koji je na posredan način priznao faktičko stanje, sagledao je vjersko učenje u kontekstu novih okolnosti, te je bio protiv pružanja oružane borbe ulasku austrougarske vojske. U svojim stavovima on nije, shodno uvidu u dostupnu građu, problematizirao pitanje ostanka ili selidbe muslimana iz Bosne i Hercegovine nakon okupacije, čime je posredno ukazao na šerijatsku opravdanost i utemeljenost ostanka muslimana na ovim prostorima bez obzira na promjenu vlasti tj. da je život muslimana pod nemuslimanskom vlašću dopušten u konkretnim uvjetima.

Dvadeset godina je bio muftija i glavni muderis Karađozbegove medrese. Bio je izuzetno obrazovan i cijenjen. O njegovoj učenosti i uvažavanju govori podatak da je u dvadeset i petoj godini života postavljen za muftiju u Mostaru, gradu koji je stoljećima poznat po brojnim alimima i učenosti. Međutim, u toku agitacije za borbu protiv austrijskih jedinica muftija Mustafa Sidki-ef. Karabeg nije dao traženu fetvu i time je odbio da dâ ideološlo opravdanje takve borbe. U više svojih obraćanja ustanicima muftija se pozivao na činjenicu da „šerijat i razum“ traže da se uvidi kakva jeste stvarnost. Naloge vjere treba razumjeti u kontekstu stvarnosti, koju treba razumski procjeniti, analizirati realnu situaciju, odnose snaga, mogućnosti i sl. Pošto se u obraćanjima ustanicima muftija često osvrće i ukazuje na koji način i kako u datoј situaciji shvatiti naloge vjere o oružanoj odbrani (džihadu) i epsku prošlost časnih predaka evidentno jeste da on polemizira sa ustanicima i argumentima na koje se oni pozivaju. Muftija ukazuje na činjenicu da se oni nisu mogli oduprijeti i zaštiti muslimansko stanovništvo u Crnoj Gori i crnogorskih upada u Hercegovinu dok je još osmanska vlast bila u Hercegovini, pa kako onda da se odupru u ovoj situaciji moćnoj austrougarskoj vojsci! „A sada, poslije gubitka svih sredstava i kada

smo ostali usamljeni između dvije vatre, kao što vidimo, da li smatrate da se možemo odbraniti, a da ne govorim o pobjedi?! Ovo je nemoguće! To je obmana i glupost da se veća ne može pretpostaviti!“¹⁵²

Podjećanje na junaštvo časnih predaka u borbama kod Banja Luke, Trebinja i Mostara je „fatamorgana“, jer njihovi nasljednici nisu poput očeva već pričaju o njihovom junaštvu, pa ističe tu razliku riječima: „ničeg toga danas nema kod nas“. Pozivanje na njihovu slavnu prošlost treba dovest u kontekst novih okolnosti i uporediti ih, jer je činjenica da je moćna osmanska država stajala iza tih slavnih bitaka, a da je trenutno stanje sasvim drugo. Kao oštromuman i odgovoran alim muftija nije podlegao općem osjećanju da „u temeljna bošnjačka iskustva ulazi iskustvo politike kao rata.“¹⁵³

Muftija se posebno osvrće na činjenicu da su muslimani ostali „sami“, te vrlo jasno postavlja političko pitanje ko su prijatelji na koje se muslimani mogu osloniti?

„Mi smo sada ostali usamljeni, opkoljeni Austrijom, Srbijom i Crnom Gorom. Kada bi nam pošlo za rukom da pobjedimo Austriju i protjeramo je s naše zemlje u saradnji sa Srbijom i Crnom Gorom ostalim nevjernicima, mi bismo pali pod vlast naših najvećih neprijatelja, Srbije i Crne Gore. Proljevanje naše krvi bilo bi radi Crne Gore i Srbije! Pa zar bi bio veći gubitak i grozota od ovoga kod Allaha i ljudi?! Nema spasa od njih. Nama bi bilo najbolje da se držimo najlakšega koliko možemo, čuvajući našu vjeru i porodice od poniženja. Njihovo očuvanje i očuvanje naše vjere je naša obaveza, i da se predamo Austriji, jer je Austria velika zemlja od prije mnogo vremena, a Srbija i Crna Gora su divljaci i nasilnici, naši neprijatelji!“¹⁵⁴

¹⁵² Prof. dr. Omer Nakićević, *Karabeg*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 2001, str. 133.

¹⁵³ Enes Durmišević, *nav. dj.*, str. 47.

¹⁵⁴ *Isto*, str. 128.

Iako je muftija svojim dugogodišnjim radom i ugledom uživo autoritet razjarena masa ga je ubila u gradskoj sudnici sa još četvericom njegovih istomišljenika koji su se tu zadesili.

Austrougarska vojska je nezaustavljivo napredovala premda je oružani otpor bosansko muslimanske vojske bio pomognut dobrovoljačkim jedinicama iz Sandžaka pod vodstvom čuvenog pljevaljskog muftije Mehmed Vehbi-ef. Šemsekadića.¹⁵⁵ Nakon preko šezdeset većih i manjih bitaka austrogarske okupacione jedinice su tek 20. 10. 1878. godine uništile posljednji otpor.¹⁵⁶

Stav muftije Mustafe Hilmi Hadžiomerovića

Kulminaciju nezadovoljstva Bošnjaci su pokazali u sljedećem pokušaju oružane borbe protiv Austro-Ugarske uprave koji se desio 1882. godine u poznatom Hercegovačkom ustanku. Austro-Ugarska vlada je u novembru 1881. godine donijela Vojnički zakon kojim su i Bošnjaci bili obavezni služiti Imperijalističku vojsku. Ustanici su smatrali da su oni i dalje građani Osmanske carevine te da zbog toga ne mogu služiti stranu vojsku. Austro-Ugarska je članom 25. dobila mandat “zaposjedanja i upravljanja” nad Bosnom i Hercegovinom, a sam pojam okupacije je u pravnom značenju privremenog karaktera. U uvodu Carigradske konvencije održane 21. 4. 1879. potvrđuje se da “činjenica okupacije ne vrijeda suverena prava” sultana nad Bosnom.¹⁵⁷ Tada se postavio problem kome

¹⁵⁵ Početkom jula 1879. sultan Abdulhamid II je pozvao muftiju Šemsekadić u Istanbul. Muftija je dočekan sa svim počastima, za njega i njegovu pratinju obezbijeđen je zaseban konak sa redovnim godišnjom platom. Time je muftija Šemsekadić udaljen od granice i više se nikada nije vratio u svoj kraj. Umro je u Istanbulu 29. 1. 1887. godine.

Vidi, Kasim Hadžić, *Pljevljanski muftija Šemsekadić i borba protiv okupacije Bosne i Hercegovine 1878.*, Naklada knjižare H. Ahmed Kujundžić, Sarajevo, 1944, str. 4-5 i 29-31.

¹⁵⁶ Vidi, M. Imamović, *nav. dj.*, str. 352.

¹⁵⁷ Dr. Hamdija Kapidžić, *Hercegovački ustank 1882. godine*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1958, str. 19.

stvarno pripada suverenitet nad Bosnom?! Prema ovim međunarodnim ugovorima pravno suverenitet je zaista pripadao sultanu, ali je stvarno vršenje vlasti bilo u rukama Monarhije. Austro-Ugarska će dalje ovu činjenicu suvereniteta kao “golog prava” nastojati da svede na puku formulaciju bez njenog faktičkog značaja i djelovanja.

U kontekstu ove pravne i političke nejasnoće Bošnjaci su tražili odgovore od svojih najvećih vjerskih autoriteta na pitanje: “Da li je dozvoljeno muslimanu služiti nemuslimansku vojsku.”¹⁵⁸ Na ovo pitanje fetvu je dao tadašnji sarajevski muftija Mustafa Hilmi-ef. Hadžiomerović¹⁵⁹ koji je „udovoljio“ zahtjevu Austro-Ugarske i dao fetvu “i koji je po našoj želji objavio fetvu kojom poziva muslimane da se potčine Vojničkom zakonu.” Iz ovog citata ne može se izvesti potpuno jasan stav o dilemi da li je muftija Hilmi-ef. ovom fetvama kao „podesna ličnost“ udovoljio zadatku ili je to zaista bio i njegov lični stav. Ako je muftija Karabeg zastupao stav o vjerskoj neopravdanosti pružanja otpora ulasku austrougarske vojske onda je potpuno opravdano očekivati da četiri godine nakon okupacije i života pod okupacijom tj. direktnog uvida u stanje muftija Hilmi-ef. da ovakvu fetvu, bez obzira na činjenicu da je ista tražena.

Ustanak je veoma kratko trajao i nije polučio nikakve rezultate osim što je to bio još jedan poraz u nizu, koji je, sigurni smo, imao negativan psihološki efekat na kasnija dešavanja vezanja za iseljavanje muslimana s ovih prostora.

¹⁵⁸ Fikret Karčić, *The Bosniaks and the challenges of modernity, (Late Ottoman and Hapsburg time)*, El-Kalem, Sarajevo, 1999, str. 119.

¹⁵⁹ Mustafa Hilmi-ef. Hadžiomerović rođen je u Kulen-Vakufu 1816. Školovanje počinje u rodnom gradu, potom u Sarajevu i na kraju u Istanbulu. Po povratku, prvo radi kao muderis u Bosanskom Novom, a 1852. profesuru nastavlja na Kuršumliji medresi u Sarajevu. Godine 1856. je imenovan sarajevskim muftijom umjesto njegovog muderisa i muftije Muhamed Šakir-ef. Muidovića. Po dolasku Austro Ugarske za prvog reisu'l-ulemu postavljen je 1882. g. i tu dužnost obavlja sve do 1893. godine. Umro je 10. 2. 1895. godine.

Vidi, Ismet Bušatlić, „Hadži Mustafa Hilmi-efendija Hadžiomerović“, *Islamska misao*, VII, 1985, br. 82, str. 3-8.

Dolazak Austro-Ugarske, nemuslimske vlasti, značio je prekid stoljetnih veza sa političkim, vjerskim i kulturnim centrima muslimanskog svijeta. Za razliku od pripadnika obiju Crkava, muslimani nisu bili vjerski organizirani, jer su oni za vrijeme osmanske vladavine uživali vjersko-pravnu autonomiju i zasebne konfesionalne organizacije. Muslimani nisu imali potrebe za takvim vidom organiziranja s obzirom da je islam bio državna religija. Međutim, u novonastaloj situaciji bili su primorani radi zaštite svojih vitalnih interesa organizirati svoju vjersku hijerarhiju. Najveći problemi su bili očuvanje vakufa, organiziranje školstva i pitanje vjerske hijerarhije. Prema članu 2. Carigradske konvencije od 21. 6. 1879. godine muslimanima je zajamčeno pravo da održavaju veze sa svojim vjerskim starješinama u Istanbulu. Austro-Ugarska se formalno pridržava odredaba ove konferencije, s tim, da je potpomagala svaku Bošnjačku inicijativu za formiranje zasebne vjerske hijerarhije sa naglašenim ciljem da što više bude udaljena od Istanbula, što je izraz ukupne politike Autro-Ugarske prema BiH sažetoj u tvrdnji da je „ankešija starija od okupacije“. Berlinskim kongresom Austro-Ugarska pored mandata da okupira Bosnu i Hercegovinu nije dobila nikakvu međunarodnopravnu obavezu u pogledu načina uprave i postupka prema stanovništvu. To je vješto korišteno u dalnjim diplomatskim manevrima prema Porti ali i prema Bošnjacima.

Nakon niza diplomatskih aktivnosti, političkih nadmudrivanja Istanbula i Beča odlučeno je da se za prvog reisu'l-ulemu imenuje sarajevski muftija Mustafa Hilmi-ef. Hadžiomerović. Imenovan je 17. 10. 1882. godine carskim dekretom, kao i četverica članova Medžlisu'l-ulemaa.¹⁶⁰

¹⁶⁰ Okupacione vlasti su vrlo brzo zbog kompleksnosti situacije u BiH pristupili potpisivanju ugovora s Crkvama i uređenju vjerskih vlasti i administracije. Dana 28. 3. 1881. potpisana je Konvencija između Austro-Ugarske i Veseljenske patrijaršije kojom su regulisani odnosi Pravoslavne crkve prema Austro Ugarskoj i Vaseljenskoj patrijaršiji. Prema Konvenciji postavljanje episkopa pripada austrijskom caru uz saglasnost sa Vaseljenskim patrijarhom. Dana 8. 6. 1881. potписан je Ugovor o zavоđenju svjetovne crkvene hijerarhije u BiH. Na osnovu ugovora austrougarski car imenuje nadbiskupa i biskupe u BiH.

Gubitak muslimanskih teritorija, odnosno, potpadanja muslimana pod nemuslimansku vlast našlo je svoj odjek u pravnoj literaturi. Dok klasična literatura pitanje vođstva tretira unutar islamske države predmoderno doba karakterišu razmatranja statusa muslimana i muslimanske vlasti u nemuslimskoj državi, što znači da se tretira pitanje vjersko-pravne autonomije, tj. važenje šerijatskog prava u personalnim pitanjima, a ne pitanje isključivo vjerskog vođstva.¹⁶¹ Tako se i pred Bošnjake postavio identičan problem. Koristeći se ovom literaturom Mustafa Hilmī-ef. Hadžiomerović donosi tri fetve u kojima tretira pitanje vladara, postavljenje kadija i vršenje sudske vlasti, prekid muslimanske vlasti i izbor guvernera i imama, a kojima argumentira legalitet i legitimitet izbora vjerske administracije u Austro-Ugarskoj.

- Vladar može biti uz dva uslova: ako mu uglednici iskažu svoju podaničku vjernost i ako njegovi podanici, pošto se boje njegove kaznene pravičnosti, ispunjavaju njegove odluke. Ako mu se, dakle, priznaje vlast, ali se ipak njegove odluke ne ispunjavaju zbog nedostatka moći, onda on nije nikakav vladar.

Komentar Ibnu'l-Abidina na
Dureru'l-muhtar

- Kadija treba da bude dobar, pun vrlina, i oprezan. On treba da poznaje sunnet i hadis kao i uopće šerijatsko pravo. Osnovno poznavanje vjerskih propisa je odlično svojstvo. Muftija treba da bude kao kadija. Dozvoljeno je da se prihvati postavljenje kadije od strane pravičnog i nepravičnog, pa čak i od strane hrišćanskog vladara. U slučaju da vladar ne dozvoljava obavljanje sudske prakse, onda prihvatanje postavljenja od strane takvog vladara nije dozvoljeno. Ako uslijed pobjede

¹⁶¹ Fikret Karčić, *Reisu-l-ulema: od titule do službe*, u: Prof. dr. Omer Nakičević, *Istorijski razvoj institucije Rijaseta*, Rijaset Islamske zajednice u RbiH, Sarajevo, 1996, str. 52.

nemuslimana ne postoji valija, onda je dužnost muslimana da odrede valiju i imama za džumu namaz.

Dureru'l-muhtar – sudstvo

- Prema vjerskim propisima ne postoje nikakve prepreke da muslimani u provincijama gdje su nemuslimani valije (naredbodavci), obavljuju džumu namaz i bajram, ali je ipak njihova dužnost da zatraže da musliman iz njihove sredine postane valija.

Kadija će se postaviti uz saglasnost muslimana. Ovo mišljenje je Hilmi-ef. prepisao iz orginala *Džami – fusulejn* od imami Muhameda i Ebu Jusufa.

U slučaju da ne postoji ni vladar ni neko od koga bi prihvatanje postavljenja bilo dozvoljeno (kao što je sada u Kordobi) onda su muslimani dužni da odrede valiju iz svoje sredine, a ovaj će imenovati kadiju, koji će sam obavljati sudsку praksu među muslimanima.

Ovo je ispravno mišljenje.

Komentar Ibnu'l-Abidina na
Dureru'l-muhtar
Napisao Mustafa Hilmi,
sarajevski muftija u Bosni.¹⁶²

**Stav tuzlanskog muftije
Mehmeda Teufika Azapagića**

Gotovo istovjetnu literaturu, a u zadnjem slučaju i identičnim citatom, Mehmed Teufik Azapagić (1838.–1918.), u svojstvu muftije tuzlanskog, argumentira razloge zbog kojih Bošnjaci ne treba da čine hidžru u Tursku. Svoju risalu napisao je na arapskom jeziku 1884. pod imenom *Risaletu fi'l-hidžreti*, a 1886. godine u skraćenoj

¹⁶² Prof. dr. Omer Nakičević, *Istorijski razvoj institucije Rijaseta*, str. 90-91.

verziji stampao je na turskom jeziku u časopisu *Vatan*. Činjenica da je prvo bila napisana na arapskom jeziku govori da ju je muftija Azapagić namjenio ulemi kod koje je očito bila velika dilema o statusu Bosne pod okupacijskom vlašću.¹⁶³ Sa njenim objavljivanjem na turskom jeziku Azapagić je želio proširiti krug čitatelja koji su se mogli njome koristiti.

Azapagić je Risalu podjelio u tri dijela od kojih u drugom govori o daru'l-harbu i uvjetima kada on postaje daru'l-islam. Govoreći o daru'l-islamu, gdje u stvari iznosi hanefijske stavove, kaže da je to teritoriji na kojem muslimani upražnjavaju i prakticiraju svoju vjeru. Prakticiranje vjere se očituje u klanjanju džume i bajram namaza, klanjanju u džematu, ezanu, sudstvu i slobodnom odlasku na hadždž.¹⁶⁴ Dalje, kao i njegov prethodnik, argumentirano kroz literaturu zastupa stav da muslimani moraju imati svoje vođstvo, i prihvati ga pa makar i nepravedan vladar musliman ga uspostavio. Azapagić citira: "Kada bi namjesnici bili i nemuslimani, dozvoljeno je muslimanima obavljanje džume namaza i postavljanje kadija, s tim da su muslimani saglasni s tim", a zatim zaključuje: "Smatram da je očito da se ovdje misli sa valijom na visok položaj koji ima kompetencije da postavlja kadije kao kod nas reisu'l-ulema."¹⁶⁵ Za Azapagića je vrlo važno da podcrtava vertikalnu vjerskog vođstva ili mehanizme prema kojima se ona ostvaruje. Nakon što je uspostavio autoritet reisu'l-uleme Azapagić naglašava da „saglasnost muslimana“ koja se ističe kao uvjet definiranja teritorija ne znači idealnu ili totalnu saglasnost svih muslimana nego saglasnost uleme, kao što se u činu davanja prisege (bejata) gdje se saglasnost jedne grupe učenjaka smatra prisegom svih. Na ovaj način Azapagić skreće pažnju Bošnjacima da poslušaju šta im njihova vjerska vlast kazuje, a postojeća vjerska vlast je legalna islamska vjerska vlast oличena u liku reisu'l-uleme. Bošnjaci sada, u potpuno novom društvenom i političkom okruženju, imaju svoga vjerskog lidera koji uprav-

¹⁶³ Fikret Karčić, *The Bosniaks*, str. 112.

¹⁶⁴ Mehmed Teufik Azapagić, „Risala o hidžri“, preveo Osman Lavić, *Anal GHB*, Sarajevo, 1990, br. 16-17, str. 202.

¹⁶⁵ Isto, str. 204.

Ija sa vjerskog stanovišta potpuno legano vjerskim poslovima, bez obzira što je politička vlast u rukama namuslimana, te mu, iako to Azapagić ne kaže direktno, trebaju pokazati poslušnost.

Raspravu o statusu Bosne i legitimite vjerske vlasti pod vlašću nemuslimana Azapagić zaključuje:

“Zemlja u kojoj su kršćani na vlasti, a muslimani upravljaju svojim vjerskim stvarima nije u osnovi u rukama kršćana. Upravljanje i raspolažanje određenim stvarima podrazumijeva izvjesnu samostalnost. Tako se kaže: raspolažati sa stvarima ili upravljati nad njima je kada se nekome prepusti vlast. U čijoj god ruci bude zemlja on je njen vlastodržac i upravitelj. Očito je da se sa namjesnikom muslimanom ne podrazumijeva upravitelj zemlje nego upravljanje i opće raspolažanje u vjerskim stvarima, uspostavljanje sudske vlasti, davanje fetvi i sl.”¹⁶⁶

Muftija Azapagić je svoju risalu metodološki koncipirao kao angažiranu naučnu studiju u kojoj spominje brojne autore i naslove knjiga na koje se pozivao što kazuje o njegovo velikoj upućenost u literaturu i njen sadržaj. Međutim, njegovo pozivanje i čitanje te literature nije s razlogom da dâ fetvu koja bi se zasnivala samo na onome što se moglo naći u staroj pravnoj literaturi. „On je gledao u realnost Bošnjaka, njihove vitalne interese, perspektive i interes.“ Vrijednost ove risale jeste u tome što je ona angažirana studija kao odgovor vjerskog autoriteta na stvarni društveni problem kojem su Bošnjaci bili izloženi, čime se kazuje da je Azapagić izuzetan alim i odgovoran muftija. „Njegova pozicija tuzlanskog muftije a zatim i reisu'l-uleme Bošnjaka dala mu je ogroman kredibilitet da reducira zastrašujući talas migracije u Osmansku državu.“¹⁶⁷

Risala naglašeno pokazuje Azapagićevu analitičnost, britkost dervirinja značenje iz kur'anskih ajeta, hadisa, i citata iz različitih knjiga, te njihovo svođenje u kontekst sasvim novih okolnosti. Kao

¹⁶⁶ Isto, str. 205.

¹⁶⁷ Fikret Karčić, *The Bosniaks and the challenges of modernity*, 114.

primjer ove intelektualne britkost može poslužiti Azapagićeva komparacija hidžre Božijeg Poslanika, a.s., i ashaba, s jedne i hidžre Bošnjaka, s druge strane.

Hidžra Božijeg Poslanika bila je u djetinstvu islama i ona je kretanje koje rezultira snagom i mladošću, ona je napuštanje domovine radi osvajanja domovine, seljenje iz zemlje radi osvajanja zemlje, odlazak iz straha od poniženja sa namjerom za povratak sa slavom i ponosom, to je seljenje iz straha slabosti i propasti, radi pripreme za povratak ispunjene snagom i čašću, rušenje jednog dvorca radi izgradnje domovine, izbor djelimičnog zla da bi se ostvarilo potpuno dobro (...).

Međutim današnja hidžra, u vrijeme zenita islama, to je pokret okrenut ka slabosti, koji proizvodi slabost na slabost, to je kao potrošiti novac da bih zaradio novčić, prodavanje dragulja domovine, bez sumnje skupocjenog, da bih se kupio običan kamen i blato i to opet nesigurno.

Hidžra je u naše vrijeme kao proizvod koji ne rezultira ničim osim teškoćama za pojedinca i zajednicu, kao i uništenje imetka i onoga što je stečeno i čadora za utočište, pa kuda poći u tamnu noć sa ovakvim teškoćama i gdje smiraja naći na valovima te poremećenosti!? (...)

Razlika između ove dvije hidžre je kao razlika između mršavog i debelog, jeftine i skupocjene stvari, između školjke i skupocjenog bisera.¹⁶⁸

Stav hafiza Muhameda Eminu Hadžijahića

Godine 1884. u listu *Vatan* kurra hafiz Muhamed Emin Hadžijahić, profesor Gazi Husrev-begove medrese, ugledni alim, istanbulski student, čuveni učač Kur'ana, pjesnik, posebno poznat sa svojim prepjevom mevluda Sulemana Čelebija, objavio je članak pod naslovom „Patriotizam“, a jedan dio ovog članka će biti ponovno štampan iste godine u *Sarajevskom listu*.

¹⁶⁸ M. T. Azapagić, *nav. dj.*, str. 217.

Iako je poslije okupacije bio otisao u Istanbul da se, kako piše Sulejman Kemura, potuži ne neke nepravilnosti okupacione vlasti, gdje je ostao nekoliko mjeseci i odbio ponudu da bude imam sultana Abdul-Hamidove džamije, vratio se i bio protivnik iseljavanja s ovih prostora.

Hadžijahić svoj tekst započinje u duhu njegova naslova pozivajući se na ljubav i patriotske osjećaje prema rodnoj grudi. On se nije upuštao u šerijatskopravne analize ukupne situacije, pa time nije ni koristio vjersku literaturu niti argumentaciju. On je samo postavio vrlo kratko pitanje i odmah dao i odgovor: „Koje okolnosti primoravaju islamski narod po šerijatu na iseljavanje? Bez sumnje one, kao što je napadaj na našu vjeru, i na našu čeljad. No u našem vilajetu hvala Bogu ne samo da nema ovakve nepovoljne okolnosti nego joj ni traga nema.“ U nastavku rada on pretjerano hvali novu vlast i sigurnost, „slobodu i jednakost“. Njegov temeljni argument protiv iseljavanja jeste sagledavanje hidžre sa aspekta štete koju prouzrokuje, a koja se ogleda u šteti biološkog smanjenja broja muslimana i napuštanja teritorija. Pošto je zaključak da je hidžra štetna po muslimane i islam, on ističe da su počinili zlo tj. grijeh oni koji su otišli, jer šta će biti sa muslimanima i islamom na ovim prostorima!? On kaže:

Evo vam jedan primjer za ugled! Vi vrlo dobro znate da u kotarima trebinjskom, ljevanjskom i cazinskom do prije nekoliko godina bila je islamsko žiteljstvo u većini i da su sjajana mjesta bila i u njima živeći islamci su uvaženi ljudi bili.

Ko god bi u Livnu i Trebinju govor poveo, prva bi mu riječ bila o tamošnjim islamima i njihovom uvažavanju i bogastvu. Pogledajte danas na stanje tijekh mjesta pa uzmite primjer! Gdje je ona stara sjajnost? Gdje je ona slava i bogastvo? Upravo reći sad se tamo islamsko ime ne spominje! Kako će se spominjati kada je nestalo žitelja, koji bi za oči zapeli.

Pa jesu li dobro učinili oni što koji su odavde otišli? Ne, ne, učinili su zlo i sebi i i svojim jednovjercima, koji su u mjestu ostali. Oni su svoja dobra pošto po to prodali i po svijetu se razišli. Mnogima nije ništa u ruci ostalo te su u svaku nepovoljnost pali, a ostavše jednovjerce ostavili u očaju.

Ako ovo stanje potraje, najposlije će se u Bosni zgrada islamstva s mjesta pokrenuti ili se može biti iz temelja oboriti.
Zemljaci! Zar ima u Boga većeg grijeha i kod islamskog svijeta gore sramote nego biti oruđe u ovakvoj stvari?¹⁶⁹

Stav Hilmi b. Husejna Taslidžaka

Činjenica da je jedan dio Bošnjaka učinio hidžru govori o podjeljenim mišljenima među Bošnjacima a time i među ulemom, pa takvo nalazimo primjere onih koji su iselili ali i onih koji su pisali o potrebi, opravdanosti i vjerskoj legitimaciji hidžre. Takav je slučaj sa muhadžirom Hilmi b. Husejnom Taslidžakom (Pljevljakom), koji je prvo odselio za Istanbul, a zatim u Medinu. U Medini je 1885. godine napisao na arapskom jeziku djelo pod naslovom *Risaletun fi'l-hidžreti ve'l-muhadžirin*. Za razliku od prethodnika on koristi termin daru'l-kufr u značenju nevjerničke teritorije sugerijući i nevjerničku vlast i takav odnos prema islamu i muslimanima. Neki pravnici hidžru smatraju farzom za one koji je mogu sprovesti. Drugi, pak, hidžru smatraju vadžibom, dok treći ističu da je hidžra men-dub. Autor smatra da je ostanak u daru'l-kufru haram, a konsekventno ovom stanovištu migracija je onda vadžib, odnosno farz.

Interesantno je da Hilmi-ef. ne sugeriše da se iseljavanje vrši u Istanbul, odnosno u predjelu današnje Turske. On se upušta u ocjenu teritorija koji je prema njemu daru'l-islam pa kaže da muslimani Balkana treba da se sele u Šam, Halep i Urfu. Prema njemu nevjernička zemlja (daru'l-kufr) nije zemlja kojom vladari nemusliman nego zemlja u kojoj se i vladari muslimani nepridržavaju islama. Kao izraziti predstavnik tradicionalizma on sugerije da se muhadžiri nastane u planinama i bave poljoprivredom. Iz ovih stavova jasno je da je zatečen stvarnošću i da svoje pribježište vidi u pukom taklidu "epske" prošlosti. Istanbul je mjesto:

¹⁶⁹ Ibrahim Kemura, „Dva patriotska apela bosanskih muslimanskih prvaka iz prvi godina austro-ugarske okupacije“, *Glasnik Vrhovnog islamskog starjeinstva u Socijalističkoj Federativnoj Republici Jugoslaviji*, XXXIII, Sarajevo, br. 9-10, str. 442.

Gdje se oblače zapadnjačka odjela i čitaju njihove knjige... gdje članovi Medžlisa sjede na udobnim foteljama kao što to stranci rade ... gdje se sudstvo poziva na Medželu a ne na knjige fetvi kao što su Ali-ef., Kadi Han, Hidaja ili Bezazijje.¹⁷⁰

Dr. F. Karčić zaključuje da nije poznato koliko je ovo djelo imalo stvarnog utjecaja na Bošnjake iz Bosne i Sandžaka ali činjenica da se u predjelu Sirije, Palestine i Sinaja nalaze kompletna sela Bošnjaka koji su se tamo iselili, govori nam da je bilo Bošnjaka koji su bili na tragu ovakvog opravdanja svoje hidžre.

Stav Muhameda Rešida Ridaa

Još jedna značajna fetva tretira pitanje statusa BIH a time i muslimana u njoj, stim da za razliku od prethodnih njena specifnost se ogleda u dva razloga. Prvo, ona je odgovor na pravni status Bosne nakon što je Austro Ugarska 1908. izvršila aneksiju, a drugo, to da je na pitanje dao fetvu istaknuti alim Muhamed Rešid Rida (1865.-1935.) koji ni porjeklom ni institucionalno nije bio vezan za Bosnu. Pitanje je postavio Muhamed Zahirudin Tarabar (1882.–1957.)¹⁷¹ tada učenik medrese Fejzije u Travniku. R. Rida je ovu fetvu objavio u svom časopisu *El-Menar*¹⁷² pod naslovom *El-Hidžretu ve hukmu muslimi Busna fiha*, ~ime je pitanje pravne kvalifikacije statusa Bosne nakon okupacije iznijeto na svjetski nivo.

Tarabar u svome pitanju ističe da je neki istaknuti stanbolski alim držeći vaz u jednoj džamiji govorio o obaveznosti hidžre za

¹⁷⁰ Fikret Karčić, *The Bosniaks*, str. 118.

¹⁷¹ Muhamed Z. H. D. Tarabar kako se potpisao u svome pitanju, nakon završene osnovne škole u Zenici pohađao je i završio Fejziju medresu u Travniku. Radio je kao muderris, imam, muallim i hatib u Derventi. Koristio se sa sva tri orijentalna jezika i redovno primao štampu iz islamskog svijeta.

Vidi, Dr. Fikret Karčić i Mr. Mustafa Jahić, *Jedna važna fetva o pitanju iseljavanja bosanskih Muslimana u vrijeme austrougarske uprave*, u: *Studije o šerijatskom pravu*, str. 185.

¹⁷² „Al-Higrah wa hukm muslim Busna fiha“, *Al-Mennar*, XII, Kairo, str. 410 – 415.

Bošnjake nakon austrougarskog pripajanja Bosne i Hercegovine kao vlastitog teritorija. Tom prilikom vaiz je istakao da su pravno nevaljani: sklapanje braka, osnovni islamski obredi, džuma, namaz općenito, post, zekat i hadž. Tarabar dalje ističe da je to mnogo uz nemirilo prisutne.

Naime, dok je u periodu okupacije suverenitet nad Bosnom, makar formalno, pripadao sultanu, te se time mogla opravdati kvalifikacija Bosne kao daru'l-islama, dотле je aktom aneksije, suverenitet prešao u ruke austrougarskog cara, što bi moglo značiti i da Bosna prerasta u daru'l-harb.

Rešid Rida u svom dužem i argumentiranom odgovoru ne iznosi klasifikaciju o pravnom karakteru Bosne, jer kaže da Bošnjaci "to sami bolje znaju", ali navodi stavove različitih učenjaka, kao što je Maverdija koji kaže:

da ukoliko je neko u mogućnosti da javno manifestira svoju vjeru u nevjerničkoj zemlji, ta zemlja za njega postaje islamska zemlja pa je bolje da u njoj živi nego da je napusti, jer postoji nada da će još neko primiti islam.

Što se tiče tvrdnje – ističe Rešid Rida – da je neispravno sklapanje muslimanskih brakova i vršenje islamskih obreda u Bosni nakon što ju je Austro-Ugarska anektirala – takva tvrdnja je neispravna.

Ovim je posredno priznao da Bosna ima status islamske zemlje.

Stav Ismaila Hakija Manastirlija

Stav Istanbula prema statusu BiH bio je oprečan fetvama Hadžiomerovića, Hadžijahića, Azapagića i Ridaa. Mešihat u Istanbulu je 1906. izdao fetvu¹⁷³ koju je potpisao član Mešihata i referent za vjersko-prosvjetna pitanja Manastirli Ismail Hakki (Bitoljac, u. 1912.), kojom je dato opravdanje za osnivanje Prve muslimanske

¹⁷³ Vid, Muhamed Džemaludinović, „Jedan primjer nesuvremene interpretacije islamskog učenja“, *Takvim*, Predsjedništvo Udruženja slamskih vjerskih službenika u SRBiH, Sarajevo, 1982, str. 25-26.

kreditne zadruge u Tešnju, prilikom čega je i zatražena ova fetva. Fetvom je dozvoljeno osnivanje modernih kreditnih ustanova u BiH koje, naravno, posluju na kamatnoj osnovi, smatruјi da u BiH muslimani žive pod nemuslimanskom vlašću. Treba naglasiti da je zvanični Istanbul i fetvom iz 1887. i ovom fetvom priznao faktičko stanje vlasti u BiH i time se posredno odrekao Sultanovog suvereniteta nad BiH, iako je 1906. još uvijek, shodno međunarodnim ugovorima, njegov suverenitet, makar na papiru, bio važeći. Da li je zvanična vlast u Istanbulu prihvatile faktičko stanje na terenu ili je od početka znala da se u budućnosti neće vratiti na ove prostore ostaje otvoreno pitanje. Insistiranje i poticanje zvaničnog Istanbula na hidžri navodi nas mišljenju da su ipak postignuti neki tajni dogovori koji nisu, vjerovatno iz političkih razloga, mogli biti saopćeni javno.

U pitanju iz Tešnja obrazložena teška ekonomска situacija u kojoj su se našli Bošnjaci te da u BiH nema ni jedne banke koja će štititi njihove interese. Među postojećim bankama, kod kojih se bošnjački seljak zadužuje, nema niti jedne muslimanske, pa ove favoriziraju svoje sunarodnjake na štetu muslimana. Dalje se uvjerava da bi buduća muslimanska banka štitila njihove interese, tako da bi se imovina zadržala u muslimanskim rukama. Na početku fetve se iznosi stav svih pravnih škola da je kamata strogo zabranjena. Međutim, uzimajući za argument pravna pravila “Nužda čini dopuštenim ono što je zabranjeno” i “Ono na čemu se temelji obaveza (vadžib) i samo je obaveza” u fetvi je dozvoljeno ovakvo poslovanje zato što je Bosna, prema Ismailu Hakiju, daru'l-harb, te muslimani koji žive pod nemuslimanskom vlašću mogu otvarati banke i poslovati s kamatom, jer nešto što je zabranjeno može se dozvoliti kada to zahtjeva prijeka potreba. Ovom fetvom zapravo nije primjenjeno modernističko tumačenje o kamati, već tradicionalno razlikovanje važenja islamskih propisa u “svijetu islama” i u “svijetu rata.”¹⁷⁴

“Fetvu je izvolio dati povodom otvaranja banke u Bosni Ismail Hakki Manstirli, profesor, jedan od najpoznatijih učenjaka u Osmanskoj državi.

¹⁷⁴ Dr. F. Karčić, *Društveno ...*, str. 201.

“Sve su se pravne škole (mezhebi) u kategoričkim tekstovima saglasile da je *riba* (kamata) zabranjena. U vrijeme važenja šerijata za njeno rješenje data je fetva. Među muslimanima koji žive u nemuslimanskim zemljama (*daru'l-harb*) doneseno je rješenje o njenoj dopuštenosti, dok ona, u skladu sa šerijatom, u islamskim zemljama nije dopuštena.

Ne postoji rješenje po kojem se u neislamskim zemljama među muslimanima odvijaju aktivnosti bazirane na kamati, već princip da “nužda čini dopuštenim ono što je zabranjeno”, kao i “ono na čemu se temelji obaveza (*vadžib*) i samo je obaveza”, čine neke zabranjene stvari u skladu sa primjenom općih pravila da postaju dopuštene. Na ovaj način, slučaj potrebe čini da šerijatom zabrana biva dopuštena. Nema sumnje da i kamata u slučaju nužde postaje dopuštena, kao što su izgovaranje riječi koje izvode iz vjere, ili u slučaju gladi jesti lešinu.

Ali, nije jednostavno odrediti šta je to nužda!?

Neka tako bude među muslimanima u neislamskim zemljama, ali je pitanje da li je nužda da oni tamo žive? Ako se neko odluči da živi u neislamskoj državi, on može i da živi na drugi način.

Na svakom pojedincu je da sam odredi ove smjernice. Sve dok pojedinac nije primoran da čini drugačije, treba da se ponaša u skladu sa šerijatom.”

ZAKLJUČAK

Izazov koji se postavio pred Bošnjake nakon okupacije Bosne i Hercegovine od strane Austro-Ugarske koji se ogleda u dilemi prihvatići nametnuto rješenje ili ne, tj. ostati ili otići, je u vjerskom smislu izražen kroz pitanje šerijatskopravnog statusa BiH pod vlašću Austro-Ugarske monarhije. Bošnjaci su na taj način svoje nacionalno definiranje pokušali izraziti religijskim kriterijima i shvatanjem, te su se za stavove i fetve obraćali svojoj ulemi.

Mustafa Sidki Karabeg, Mustafa Hilmi Hadžiomerović, Mhemed Teufik Azapagić, Muhamed Emin Hadžijahić su u svojim radovima i fetvama vrlo odgovorno i autoritativno, ličnim stavovima i pisanom riječju, bili protiv iseljavanja Bošnjaka iz BiH zastupajući tezu da je Bosna i Hercegovina pod vlašću Austro-Ugarske i da lje zemlja muslimanima u smislu njenog šerijatskopravnog statusa. Treba naglasiti da su od navedenih njih trojica bili na pozicijama muftija, a da su Hadžiomerović, a kasnije i Azapagić, bili reisu'l-uleme, dok je Hadžijahić bio profesor na Gazi Husrev-begovoj medresi i imam njegove džamije.

Budući su zvanične politike Austro-Ugarske i Osmanskog carstava podržavale iseljavanja Bošnjaka sa ovih prostora stavovi domaćih autora koji su bili protiv ovakvih politika dodatno dobijaju na snazi i ukazuju na činjenicu da domaća ulama nije podlegla stranom utjecaju, da je samostalno i argumentirano dala odgovor na pitanje vjerskog statusa BiH nakon okupacije i da je u odsutnom trenutku za povjest Bošnjaka ulema vodila računa o vitalnim interesima vlastitog naroda.

Alimi u BiH su kao muftije ali i ljudi od nauke pokazali visok stepen odgovornosti prema pozicijama koje su obnašali, a također i prema izazovu koji je pred njih postavila društvena stvarnost. Kritički su promišljali društvenu promjenu i nove političke realnosti u Bosni i Hercegovini te nisu podlegli sugestijama da se iselete, a ni naslijedenim obrascima mišljenja. Njihovo pisanje i razumijevanje problema hidžre i vjerskog statusa BiH je izraženo u kategorijama koje poznaje klasična islamska politička i pravna misao kroz podjelu svijeta na zonu ili svijet islama i neislama. Njihov doprinos i originalnost se ogleda u činjenci da su kroz klasičnu terminologiju iznijeli stav po kojem Bošnjaci nemaju vjerskog razloga za hidžrom, te su na taj način utjecali da se smanji talas iseljavanja Bošnjaka iz BiH.

د. مصطفى حساني، المدرس

مواقف العلماء من حالة البوسنة والهرسك الشرعية
تحت الحكم النمساوي الهنغاري

الملخص

يقصد هذا البحث عرض مواقف علماء البوسنة والهرسك من إحدى أكبر التحديات التي واجهها الشانقة في تاريخهم بهذه البلاد، وهي هجرتهم من البوسنة والهرسك في مرحلة حكم المملكة النمساوية - الهنغارية. قضية الهجرة في تلك المرحلة تكشف عن الأسئلة العديدة للشانقة عن: الهوية الذاتية، الوطن، علاقة سراييفو بـأسطنبول، الذهاب أو البقاء، القتال أو قبول القرارات المفروضة وغيرها. وستُقدم في البحث أيضاً مواقف العلماء أو فتاواهم من خارج البوسنة والهرسك، من اسطنبول الرسمية، أي أولئك الذين كانوا يبررون الهجرة والذين لم يكونوا يبررونها. إن المواقف المختلفة من القضية نفسها تشير إلى تعقد الوضع الكامل حينذاك، والاهتمامات المختلفة التي كانت تتشابك فوق البوسنة والهرسك والشانقة، والمهارة السياسية أو عدمها في مرآة التساؤل عن الهوية القومية للشانقة وغيرها. ويكشف البحث أيضاً كيف رد علماء البوسنة والهرسك بالمسؤولية والحكمة على التحدي الاجتماعي وكيف قدم القرارات المناسبة.

الكلمات الأساسية: هجرة المسلمين من البلقان، هجرة الشانقة، مؤتمر برلين، احتلال المملكة النمساوية - الهنغارية للبوسنة والهرسك، مصطفى صدقى كارايبك، مصطفى حلمى حاجى عمروفيتش، محمد توفيق آزاباغيتاش، محمد أمين حاجى ياهيتاش، حلمى ناسليجاك، رشيد رضا، إسماعيل حقى المانستيرلى

Dr. Mustafa Hasani, Assistant Professor

**ATTITUDES OF ULAMA ABOUT SHARIA
LEGAL STATUS OF BOSNIA AND
HERZEGOVINA UNDER AUSTRO
HUNGARIAN RULE**

Summary

This paper aims to present the views of the Bosnian ulama about one of the biggest challenges facing the Bosniaks in their history in this area. This is an issue of migration or Hijra of Bosniaks from Bosnia at the time of the Austro-Hungarian Empire. The issue of migration of that time reveals a number of Bosniaks' dilemmas about their identity, homeland, relations between Sarajevo and Istanbul, to remain here or to leave, to fight or to accept imposed solutions, etc.

The paper will also reveal the views or fatwas of the scholars outside Bosnia and Herzegovina, the official Istanbul, i.e. those who justified migration and those who did not. Different views on the same issue suggest the complexity of the then overall situation, different interests that intertwined over Bosnia and Bosniaks, political un/orientation in the mirror of questioning Bosniak national identity, etc. The work also shows how Bosnian ulama responsibly and wisely responded to social challenge and offered appropriate solutions

Keywords: Hijra (migration) of Muslims from the Balkans, Congress of Berlin, the Austro-Hungarian occupation of Bosnia, Mustafa Sidki Karabeg, Mustafa Hilmi Hadžiomerović, Mehmed Azapagić Tawfiq, Mohammed Emin Hadžijahić, Hilmi Taslidžak, Rashid Rida, Ismail Haki Manastirli

Mr. Nedim Begović,
viši asistent

IZVORI ZA PROUČAVANJE RELIGIJSKE SLOBODE U ISLAMSKOM PRAVU

SAŽETAK

Ovaj rad ima cilj da izloži osnovne informacije o izvorima za proučavanje slobode religije u islamskom pravu. Radi se o temeljnim izvorima islamskog prava, Kur'anu i Sunnetu, državničkoj praksi ranih halifa, tradicionalnoj i modernoj islamskoj pravnoj teoriji i muslimanskim shemama ljudskih prava. Kur'anska objava je postavila univerzalna načela koja se tiču slobode vjere i odnosa muslimana prema ljudima drugačijih vjerovanja i opredjeljenja, poput onih koji zabranjuju prisiljavanje u vjeru, a različitost vjerovanja među ljudima kvalifikuju kao izraz Božanskog nauma. Sunnet Allahovoga Poslanika (s.a.v.s.) i prva četverica halifa ponudili su osnovu za razvoj tradicionalnog muslimanskog modela zaštite vjerskih manjina - sistema *dimme*. Oblikovanje modernog koncepta slobode religije na Zapadu i njegovo prihvatanje u međunarodnim instrumentima ljudskih prava u XX st. postavili su izazov savremenoj islamskoj pravnoj misli da se na odgovarajući način očituje spram ovih razvoja.

Ključne riječi: religijska sloboda, islamsko pravo, Kur'an, Sunnet, praksa ranih halifa, islamska pravna nauka, muslimanske sheme ljudskih prava

UVOD

Još od usvajanja Univerzalne deklaracije Ujedinjenih nacija o ljudskim pravima 1948. godine, u međunarodnoj zajednici vodi se debata o pitanju univerzalnosti/ kulturalne relativnosti ljudskih prava. Jedno od važnih pitanja u toj debati tiče se odnosa moderne liberalne koncepcije prava na slobodu religije i učenja velikih religijskih tradicija. Ovaj rad ima cilj da prezentira glavne izvore za proучavanje odnosa islama, a naročito njegovog normativnog sistema – Šerijata, i „moderne religijske slobode“. Da bi se mogli izvesti objektivni zaključci o islamskom normativnom gledanju na princip slobode religije potrebno je uzeti u obzir temeljne izvore islamskog prava, Kur'an i Sunnet, predmoderna i moderna dostignuća islamske pravne nauke kao i različita gledanja pravnih komentatora na pojedine aspekte prava na slobodu religije i njegovog odnosa naspram drugih ljudskih prava (npr. slobode izražavanja). Ozbiljan i odgovoran pristup ovoj tematiki zahtijeva od istraživača da uzme u obzir kontekstualnost klasičnog muslimanskog modela zaštite vjerskih prava kao i pluralitet gledišta savremenih muslimanskih učenjaka o modernoj koncepciji slobode religije.

KUR'AN

Istraživanje slobode religije u islamskom pravu treba krenuti od Kur'ana koji u hijerarhiji izvora islamskog prava zauzima prvo mjesto. Riječ „Kur'an“ (*Qur'ān*) izvedenica je glagola *qara'a* (čitati, recitirati),¹⁷⁵ pa se za Kur'an kaže da je to Objava koja se „reciti-

¹⁷⁵ Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, Sarajevo, 1997., str. 176.

ra“ i „uči“ (*wahy matluww*), za razliku od Sunneta koji predstavlja Objavu koja se ne „recitira“ (*wahy gayr matluww*).¹⁷⁶ Kur'an se može definirati kao „knjiga u kojoj je sadržan Allahov govor objavljen Njegovom poslaniku Muhammedu (a.s.) na arapskom jeziku, prenesen do nas potpuno pouzdanom predajom (*tawātur*)“.¹⁷⁷

U proučavanju stajališta Kur'ana naspram koncepta religijske slobode potrebno je uzeti u razmatranje ne samo ajete čisto pravnog sadržaja (*āyāt al-ahkām*), nego i one ajete koji tretiraju pitanja vjerovanja, prihvatanja ili neprihvatanja vjere, čovjekove slobodne volje, Božije upute, uloge i zadaće Božijih vjerovjesnika i svrhe Objava, kao i pozicije čovjeka na Zemlji. Tako npr. kur'anski ajeti koji svjedoče o dugim polemikama koje su Allahovi poslanici vodili sa svojim sunarodnjacima, nastojeći da ih upute vjeri u jednog Boga, o upornosti i strpljenju poslanika na tom putu, podnošenju različitih tegoba itd. nesumnjivo idu u prilog shvatanju da je volja Allahova da čovjek treba dobrovoljno, racionalnim prihvatanjem i srčanim uvjerenjem, prići vjeri. U suprotnom, prisila u vjeru učinila bi bespredmetnim ukupno poslaničko nastojanje.

Krajnje jasna i afirmativna pozicija Kur'ana naspram koncepta slobode religije iskazana je u kur'anskim ajetima: Lā ikrāha fī addīn – qad tabbayyana ar-rušd min al-gayy (U vjeru nema prisiljavanja – Pravi put se jasno razlikuje od zablude!)¹⁷⁸ i Wa qul al-ḥaqqa min Rabbikum - fa man šā'a fa al-yu'min wa man šā'a fa al-yakfur (I reci: "Istina dolazi od Gospodara vašeg, pa ko hoće - neka vjeruje, a ko hoće - neka ne vjeruje!").¹⁷⁹

¹⁷⁶ Enes Ljevaković, *Analogija (kijas) u teorijskopravnim djelima Mustafe Ejubovića – Šejh Juje*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2004., str. 82.

¹⁷⁷ Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 22, preuzeto sa: <http://www.scribd.com/doc/23865710/Principles-of-Islamic-Jurisprudence-by-M-H-Kamali>, 6. 4. 2010.

¹⁷⁸ Al-Baqara, 256. Prijevodi ajeta u radu dati su prema: *Kur'an s prevodom*, preveo: Besim Korkut, Kompleks Hadimu-l-Haremejni-š-Serifejni-l-Melik Fahd za štampanje Mushafi Šerifa, Medina, bez god. izd.

¹⁷⁹ Al-Kahf, 29.

SUNNET

Riječ „sunnet“ u jezičkom smislu označava „običaj“, „naviku“, „postupak“, „metod“, „praksu“, „zakon“, „tradiciju“, „predanje“. ¹⁸⁰ Kao tehnički termin, Sunnet označava „sve ono što je Muhammed (a.s.) govorio, radio ili odobravao da se radi, pa makar to odobravanje bilo samo u vidu prečutne saglasnosti. Dakle, Sunnet obuhvata cjelokupan život, rad i naučavanje Muhammedovo (a.s.) bez obzira u kojoj formi se njegova djelatnost ispoljavala“. ¹⁸¹ U samom Kur'anu ne spominje se sintagma *sunna an-Nabiyy* ili *sunna Rasūlallāh* (poslanička praksa), ali se navodi izraz *uswa ḥasana* (najbolji primjer) kojim se referira na Poslanikovu (s.a.v.s.) praksu. ¹⁸² Kur'an, također, koristi pojam *ḥikma* (mudrost) kojim se misli na izvor Upute koji prati Kur'an. Navodeći 2. ajet sure Al-Ǧumu'a, u kome se govori o tome da je Allah (dž.š.) poslao Vjerovjesnika (s.a.v.s.) da ljude „roduči Kur'anu i mudrosti“ (*wa yu'allimuhum al-kitāb wa al-ḥikma*), Imam-i Šafi tumači riječ *al-ḥikma* u značenju Sunneta Muhammeda (s.a.v.s.), što je ujedno stav većine komentatora.

Sunnet u metodologiji islamskog prava (*uṣūl al-fiqh*) označava izvor islamskog prava, a u islamskoj jurisprudenciji (*fiqh*) jednu od kategorija pravne norme, kada ima sinonimno značenje sa terminom *mandūb* (pohvalno, preporučeno).

Razmatrajući odnos Kur'ana i Sunneta, Abū Ishaq aš-Šāṭibī je ukazao na to da je Sunnet u hijerarhiji izvora prava jedan stepen iza Kur'ana navodeći pritom slijedeće argumente: a) Kur'an je u cjelini i pojedinim dijelovima kategorički dokaz, dok je Sunnet kategorički dokaz samo u cjelini, b) Sunnet ima funkciju pojašnjenja ili dodatka Kur'anu i c) poznati hadis u kome Poslanik (s.a.v.s.) postavlja pitanje Mu'āḍu ibn Čabalu po čemu će suditi u Jemenu, a on odgovara da će svoje presude zasnivati na Kur'anu, zatim na Sunnetu te

¹⁸⁰ T. Muftić, *nav. dj.*, str. 685.

¹⁸¹ Ibrahim Džananović, *Idžtihad u prva četiri stoljeća islama*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 1999, str. 17-18.

¹⁸² Al-Ahzāb, 21.

na koncu da će primijeniti vlastiti idžtihad u slučaju da u prethodno spomenutim izvorima ne pronađe odgovor na zadati problem.¹⁸³

Sunnet se u metodologiji islamskog prava i znanosti o hadisu dijeli po različitim kriterijima. Za istraživanje slobode religije od posebnog je značaja podjela Sunneta na normativni ili zakonodavni (*sunna tašrī'iyya*) i nenormativni (*sunna gayr tašrī'iyya*). Nenormativni Sunnet čine: a) lične navike Poslanika (s.a.v.s.), npr. one koje se tiču načina odijevanja, b) postupci koji su isključivo vezani za Poslanika (s.a.v.s.), kao što su post više dana uzastopno i sklapanje braka bez vjenčanog dara (*mahr*), c) izreke i djela Poslanika (s.a.v.s.) koja se odnose na specifične okolnosti, kao što je npr. strategija vođenja rata.

Normativni Sunnet se odnosi na Poslanikove (s.a.v.s.) izreke, djela i prečutna odobrenja koja čine dio Šerijata. On se dalje dijeli u tri kategorije, i to Poslanikovu (s.a.v.s.) praksi u svojstvu Allaho-vog vjerovjesnika, šefa države (*imām*) i sudsije (*qādīn*). Njegove riječi i postupci koje je izrekao, odn. učinio u svojstvu Poslanika, tumačeći principe vjere, način izvršavanja ibadeta, dozvoljeno (*halāl*) i zabranjeno (*harām*) spadaju u opće zakonodavstvo (*tašrī' āmm*) čija validnost nije ograničena vremenom i prostorom. Praksa koja potječe od Poslanika (s.a.v.s.) kao šefa države, u što spada odlučivanje o javnim rashodima, imenovanje državnih službenika, potpisivanje sporazuma i mirovnih ugovora i dr. također čini dio normativnog Sunneta, s tim što on ne ulazi u opseg općeg zakonodavstva (*tašrī' āmm*). Sunnet ove kategorije pojedinac ne može prakticirati prije nego što dobije ovlaštenje nadležnog organa državne vlasti.¹⁸⁴ Dakle, riječ je o pitanjima koja spadaju u oblast javnog prava.

Imajući u vidu da je pravni položaj nemuslimana, uključujući i njihovo pravo na ispovijedanje i manifestiranje religije, u vrijeme Poslanika (s.a.v.s.) dobrim dijelom uređeno putem ugovora koje je on sklapao sa predstavnicima nemuslimanskih zajednica, za istraži-

¹⁸³ Abū Ishaq aš-Šātibī, *Al-Muwāfaqāt fī uṣūl aš-šarī'a*, Dār al-kutub al-‘ilmīyya, Bejrut, 2004., str. 726.

¹⁸⁴ M. H. Kamali, *nav. dj.*, str. 53-54.

vanje ove tematike nezaoblizano je proučavanje i one komponente Sunneta koja je od Poslanika (s.a.v.s.) potekla u svojstvu šefa države. Dragocjen izvor u ovom domenu predstavlja zbirka dokumenta političke naravi koji su nastali u periodu Poslanika (s.a.v.s.) i prve četverice halifa, a koju je priredio eminentni muslimanski historičar M. Ḥamidullāh.¹⁸⁵ Zbirka, između ostalog, sadrži Poslanikove (s.a.v.s.) ugovore i korespondenciju sa arapskim plemenima, vladarima Perzije i Vizantije i njihovim namjesnicima.

Važan izvor za razmatranje religijske slobode iz perspektive Sunneta Poslanika (s.a.v.s.) je Medinska povelja (*Ṣahīfa Madīna*), dokument koji je nastao neposredno nakon preseljenja (Hidžre)¹⁸⁶ muslimana iz Mekke u Medinu. Do preseljenja je došlo 622. godine uslijed progona i nerazumijevanja kojim su muslimani bili izloženi u Mekki. Prema nekim historičarima, dijelovi Povelje su nastajali sukcesivno da bi u jednom historijskom trenutku bili sabrani u jedan dokument koji se u historijskim izvorima naziva *Kitāb* ili *Sahīfa*.¹⁸⁷ Poveljom, koju neki autori smatraju prvim ustavom ne samo muslimanske, nego i bilo koje države na svijetu,¹⁸⁸ uređuju se odnosi između Muhammeda (s.a.v.s.), muslimana (doseljenika iz Mekke i starosjedilaca u Medini) i nemuslimana, Arapa i Jevreja, u Medini. Povelja je ustanovila nekoliko važnih političkih principa i definirala politička prava i obaveze članova novoosnovane političke zajednice. Između ostalog, proglašila je da je ummet politička zajednica otvorena za sve pojedince koji su odani njenim

¹⁸⁵ Glavni historijski izvori iz kojih je Ḥamidullāh preuzeo dokumente su *Ṭabaqāt ibn Sa'd*, *Tārīḥ at-Ṭabarī*, *Futūh al-Balāduriyy*, *Kitāb al-amwāl* od Abu 'Ubayda al-Qāsimā ibn Sallāma, *Al-Harāq* od Abū Yūsufa i *Sīra Rasūl Allāh* (s.a.v.s.) od Ibn Hišāma (Muhammad Ḥamidullāh, *Mağmū'a al-waṭā'iq as-siyāsiyya li 'ahd an-nabawiyy wa al-hilāfa ar-rāšida*, Dār an-nafā'is, Bejrut, 1985., str. 29).

¹⁸⁶ Događaj Hidžre se uzima kao početak islamskog kalendara.

¹⁸⁷ Glavni historijski izvor teksta Medinske povelje je *Poslanikov životopis* od Ibn Hišāma (v. Ibn Hišām, *Poslanikov životopis*, priredio: Abdusselam Harun, preveo: Mustafa Prljača, Bemust, Sarajevo, 1998., str. 106-109).

¹⁸⁸ N. Smailagić, *Leksikon islama*, Svjetlost, Sarajevo, 1990, str. 385.

principima i vrijednostima i koji su spremni ponijeti njene obaveze i odgovornosti.¹⁸⁹ Povelja je, također, afirmisala princip slobode religije i kreirala pravni okvir za funkcionisanje multireligijskog društva grada Medine.¹⁹⁰

Tekst Povelje se sastoji od 52 člana, ali je prilikom prvog prijevoda na evropske jezike preuzeto 47 članova, što se zadržalo do danas. Ovaj dokument je u prošlosti pljenio mnogo veću pažnju muslimanskih historičara nego klasičnih pravnika. Razlog tome treba tražiti u shvatanju pravnika da je Povelja odraz posebnih okolnosti medinskog društva u 1. godini po Hidžri i da ona ne čini dio Objave (*waḥy*). Ipak, i jedni i drugi se slažu oko njene historijske autentičnosti i važnosti u historiji islama.¹⁹¹ Povelja je svojim progresivnim principima ponovo privukla pažnju muslimanskih učenjaka u XX. stoljeću, uključujući i poznavaoce islamskog prava. Naime, moderni muslimanski autori često se pozivaju na Medinsku povelju u afirmaciji principa religijske slobode u islamskom pravu.

Pored Medinske povelje, zbirke hadisa i djela muslimanskih historičara sadrže brojne izreke (hadise) i dokumente (ugovore, korespondencije i dr.) koji potiču od Poslanika (s.a.v.s.) a koji potvrđuju kur'ansko načelo o zabrani prisile u vjeru i zaštitu religijskih prava nemuslimanskih zajednica.

¹⁸⁹ Članovi 1 i 2 Medinske povelje glase: "Ovo je povelja od Muhammeda, Allahovog Poslanika, koja uređuje odnose između vjernika i muslimana iz plemena Kurejš i stanovnika Jesriba i onih koji ih budu slijedili, koji im se pridruže i koji se budu borili sa njima. Oni sačinjavaju jednu zajednicu (*ummahāwīha*) mimo ostalih ljudi" (M. Ḥamidullāh, *nav. dj.*, str. 59). Prijevod je naš.

¹⁹⁰ Član 27 Povelje glasi: "Jevreji plemena Banū ‘Awf čine jednu zajednicu sa vjernicima; jevrejima njihova vjera, a muslimanima njihova" (*Ibid*, str. 61). Prijevod je naš.

¹⁹¹ V. Walīd Nuwayhid, „Qirā'a fī Dustūr al-Madīnah“, u: *Huqūq al-insān fī al-fikr al-'arabiyy: dirāsāt fī an-nuṣūṣ*, priredio: Muhammad 'Ābid al-Ǧābirī, Markaz dirāsāt waḥda al-'arabiyya, Bejrut, 2002., str. 152-154; J. Bakšić-Muftić, *nav. dj.*, str. 97-100; Louay M. Safi, „Islam i sekularna država: ekspliciranje univerzalnog u temeljnim islamskim političkim normama“, preveo: Ahmet Alibašić, preuzeto sa: <http://www.bosanskialim.com/rubrike/tekstovi/000295R017.PDF>, 6. 4. 2010.

DRŽAVNIČKA PRAKSA RANIH HALIFA

„Sunnet“ je do kasnog II./VIII. st. naširoko upotrebljavan za označavanje tradicije Poslanika (s.a.v.s.), ali i prakse ashaba.¹⁹² Imam-i Malik je, čak, davao prednost praksi stanovnika Medine ('amal ahl al-Madīna) nad pojedinačnim hadiskim predajama. Objašnjenje ove metodološke pozicije koju je zauzeo Imam-i Malik sastoji se u tome što su stanovnici Medine bili svjedoci objave Kur'ana, ljudi među kojima je Muhammed (s.a.v.s.) proveo najviše vremena kao Allahov Poslanik usmjeravajući njihov način života i dovodeći ga u harmoniju sa principima Kur'ana i Sunneta. Otuda je njihova tradicija zapravo tradicija Poslanika (s.a.v.s.). Imam-i Ebu Hanife nije prihvatio praksu stanovnika Medine kao izvor prava, ali je uvažavao mišljenja ashaba kao izvor prava.¹⁹³ „Sunnet“ kod hanefijskih pravnika obuhvata i praksu ashaba.¹⁹⁴ U prilog tome govori Poslanikov hadis: „Držite se moje i prakse halifa na Pravome putu nakon mene, čvrsto je se držite!“¹⁹⁵

Krajem II./VIII. st. Imam-i Šafi je u svom djelu *Ar-Risāla* pokušao ograničiti upotrebu ovog termina na praksu Poslanika (s.a.v.s.). On je insistirao na tome da vjerodostojno prenesen hadis Poslanika (s.a.v.s.) ima prednost nad praksom ashaba i zajednice muslimana. Ipak, Šafi je, u odsustvu hadisa Poslanika (s.a.v.s.), koristio mišljenja ashaba kao argument dajući prednost mišljenjima prve četverice halifa nad mišljenjima drugih ashaba ili, pak, onima koja su, po njegovoj ocjeni, bili više u harmoniji sa tekstom Kur'ana.¹⁹⁶

Abū Iṣḥāq aš-Šāṭibī pojmom „Sunneta“ obuhvata praksu Poslanika (s.a.v.s.), ashaba i halifa.¹⁹⁷ Isticanje prve četvorice halifa

¹⁹² M. H. Kamali, *nav. dj.*, str. 48.

¹⁹³ I. Džananović, *nav. dj.*, str. 72-73.

¹⁹⁴ Ahmad Hasan, “Sunnah as a Source of Fiqh”, *Islamic Studies*, Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad, 2000., br. 39:1, str. 7.

¹⁹⁵ Abū ‘Isā at-Tirmidī, *Sunan*, Bāb al-ahd bi as-sunna, br. 2676.

¹⁹⁶ M. H. Kamali, *nav. dj.*, str. 48, 50.

¹⁹⁷ A. Hasan, *nav. čl.*, str. 7.

svakako je odraz okolnosti da su oni bili najbliži suradnici Poslanika (s.a.v.s.) i ljudi koji su uživali najveće povjerenje prve zajednice muslimana uslijed čega su i izabrani na funkciju halife. Osim toga, dužnost slijedenja primjera halifa na Pravome putu naznačio je i sam Poslanik (s.a.v.s.) u naprijed citiranom hadisu.

Značaj prakse ranih halifa, posebno Ebu Bekra i Omara, za istraživanje slobode religije u islamskom pravu ogleda se u tome što je u njihovo vrijeme nastavljeno intenzivno širenje granica muslimanske države na prostorima pod upravom Vizantije i Perzije, što će uvjetovati nove susrete sa nemuslimanskim zajednicama i potrebu regulisanja njihovog statusa pod muslimanskom vlašću. U svojstvu šefa muslimanske države, rane halife ili njihovi vojni zapovjednici, slijedeći primjer Poslanika (s.a.v.s.), sklapali su ugovore o zaštiti sa predstavnicima nemuslimanskih zajednica pružajući im zaštitu života, imovine i vjeroispovijesti. U pojedinim slučajevima halife su samo potvrđivali jamstva o zaštiti nemuslimanskih vjerskih zajednica koja je dao Poslanik (s.a.v.s.), kao što je slučaj sa kršćanskim zajednicom u Nedžranu, na jugu Arabijskog poluotoka.

ISLAMSKA PRAVNA NAUKA

Riječ fikh (*fiqh*), koja predstavlja standardni izraz za označavanje islamske jurisprudencije, u Kur'anu i Hadisu se upotrebljava u značenju razumijevanja, shvatanja i sticanja znanja o vjeri općenito.¹⁹⁸ Od perioda klasičnih škola islamskog prava (mezheba), *fiqh* se definije kao "znanje o praktičnim pravilima Šerijata izvedenim iz iscrpnih dokaza" (*al-'ilm bi aḥkām aš-ṣar'iyya al-'amaliyya min adillatihā at-taṣṣīliyya*).¹⁹⁹ "Iscrpni dokazi" jesu kur'anski ajeti i hadiske predaje.

¹⁹⁸ Npr. An-Nisā', 78, Al-An'ām, 25, At-Tawba, 122. Poslanik (s.a.v.s.) kaže u jednom hadisu: "Kome Allah želi dobro, da mu sposobnost da razumije vjeru (*yufaqqihu fi ad-dīn*)" (Abū 'Isā at-Tirmidī, *Sunan*, Dār iḥyā' at-turāt al-'arabiyy, Bejrut, bez god., str. 28).

¹⁹⁹ Al-Imām Muḥammad Abū Zahra, *Uṣūl al-fiqh*, Dār al-fikr al-'arabiyy, Kairo, 2004., str. 9.

S obzirom da je pravna nauka izvor islamskog prava, ona se može definirati i kao onaj elemenat islamskog prava koji je nastao djelatnošću muslimanskih pravnika i pravnih škola (*ius humanum*). Ta djelatnost se sastoji u iznalaženju konkretnih pravnih rješenja za različita pitanja na osnovu tumačenja Kur'ana i Sunneta, odn. uvažavanja pomoćnih izvora prava. Ovaj proces se u islamskoj pravnoj terminologiji označava pojmom *idžtihada*.

Za potrebe istraživanja slobode religije u normativnom sistemu islama podesno je islamsku pravnu nauku klasificirati na tradicionalnu i modernu. Prva je razvijena do polovine XIX. st. i obuhvata fikh ranog (od 661. do polovine VIII. st.), klasičnog (od polovine VIII. do polovine XIII. st.) i postklasičnog razdoblja (od polovine XIII. do polovine XIX. st.). Pod modernom ili suvremenom islamskom pravnom naukom podrazumijevamo pravnu misao koja se razvija od polovine XIX. st. pa naovamo.

U tradicionalnoj islamskoj pravnoj nauci pitanje slobode religije tretirano je u okviru djela poznatih pod imenom *as-siyar* i *al-ahkām as-ṣultāniyya* (vladarski propisi), odn. *as-siyasa aš-šar'iyya* (šerijatska politika). Prva vrsta djela tretira oblast međunarodnog prava i bavi se uređenjem odnosa muslimanske i nemuslimanskih država u ratu i miru te pravnog položaja nemuslimana koji stalno ili privremeno borave na teritoriji muslimanske države. *Siyar* je u ranom dobu islama predstavljao sastavni dio nauke o životnoj praksi Poslanika (s.a.v.s.) (*sīra*), da bi tokom II./VIII. st. postao zasebnom granom fikha. Od vremena Zayda ibn 'Ālija (u. 120. h.), pišu se djela o *siyaru* a svoj klasični izraz dobivaju u vremenu utemeljitelja klasičnih škola prava. Hanefijski pravnik Muḥammad aš-Šaybāni napisao je čuveno djelo iz ove oblasti pod naslovom *Kitāb as-siyar al-kabīr*. Kao normativna teorija, *siyar* je snažno uvjetovan historijskim okolnostima rane i klasične muslimanske države. Klasično islamsko međunarodno pravo razvijeno je na temelju slijedećih izvora: Kur'ana, Sunneta, prakse ranih halifa, prakse ostalih muslimanskih vladara, ako je učenjaci nisu odbacili, mišljenja muslimanskih pravnika u obliku analogije (kijas) ili konsenzusa ('idžma'), sudske presude, ugovora, zvaničnih instrukcija komandantima i drugim

službenicima muslimanske države te unutrašnjeg zakonodavstva koje se tiče položaja stranaca i običajnog prava.²⁰⁰

Pravni položaj nemuslimana u muslimanskoj državi, uključujući priznanje njihovih religija i religijsko-pravne autonomije, reguliran je u procesu širenja islamske države ugovorima o zaštiti (*'uqūd ad-dimma'*). Pored priznanja religije kojoj pripadaju, ovaj ugovor obavezuje muslimansku državu da štiti živote i imovinu svojih nemuslimanskih podanika, uz njihovu obavezu da plaćaju taksu džiziju (*ğizya*) i poštuju islamske propise u sferi *mu'amalāta*.²⁰¹ Džizja je predstavljala "određenu količinu imovine koja se uzima od nemuslimana kao materijalni dokaz njihove lojalnosti državi i njihovog zadovoljstva, pošto žive pod islamskom vlašću i u njenom okrilju. Zauzvrat će biti sigurni za svoje živote, imovinu i čast i neće biti prisiljeni prihvati islam, niti će biti spriječeni da upražnjavaju svoje obrede i liturgije. Također im neće biti zabranjeno ništa što oni u svojoj vjeri smatraju dopuštenim, kao što je konzumiranje svinjetine i alkohola."²⁰² Propisi o džiziji upućuju na to da se, u biti, radi o naknadi za oslobođanje od obaveze služenja u vojsci muslimanske države. Džizja se, naime, naplaćivala samo od vojno sposobnih muškaraca a historijski izvori sadrže izvještaje o povratu džizje u situacijama kada država nije bila u stanju pružiti potrebnu zaštitu svojim nemuslimanskim podanicima.²⁰³ Početno uređen putem ugovora o zaštiti, pravni položaj nemuslimana pod muslimanskom vlašću, njihova prava i obaveze, kasnije će biti sistematizirani od strane pravnika (*fuqahā'*) u djelima o međunarodnom i javnom pravu.

Od samih početaka razvoja fikha, područje javnog prava tretirano je u zasebnim djelima, koja su dobivala nazive prema onoj grani javnog prava kojoj su poklanjala najviše pažnje. Jedno od najranijih djela ove vrste jeste *Kitāb al-harağ* koju je napisao hane-

²⁰⁰ F. Karčić, *Studije o šerijatskom pravu*, Bemust, Zenica, 1997., str. 81-83.

²⁰¹ *Al-Mawsu'a al-fiqhiyya*, 1986, tom VII., str. 120-121.

²⁰² Abdulhamid Mahmud Tuhmaz, *Hanefijski fikh*, prevodi: Z. Hasanović (...), Haris Grabus, Sarajevo, 2002., tom III., str. 121.

²⁰³ Yusuf al-Qaradawi, *Nemuslimani u islamskom društvu*, preveo: Sulejman Topoljak, El-Kelimeh, Novi Pazar, 2003., str. 56-57.

fijski pravnik Ebu Jusuf (u. 798.). Kasnije će djela o islamskom javnom pravu dobiti naziv *al-aḥkām as-sulṭāniyya* (vladarski propisi), odn. *as-siyāsa aš-ṣar'iyya* (šerijatska politika). Prema M. Handžiću, *as-siyāsa aš-ṣar'iyya* je „pravna grana koja uređuje pitanje islamske države, zakone i poredak koji odgovaraju islamskim principima bez obzira ima li svaka pojedinost u toj pravnoj grani posebni dokaz u šerijatskopravnim izvorima“.²⁰⁴ U okviru djela o islamskom javnom pravu, pravo nemuslimana na slobodu religije tretirano je u poglavljima o zimmi ili džizji. Dakako, za istraživanje problema religijske slobode relevantna su i poglavљa o pravnom statusu vjeroodstupnika (*ahl ar-ridda*) i službi *hisbe*.²⁰⁵

Pored djela o *siyaru* i *siyāsi*, enciklopedijska fikhska djela predmodernih muslimanskih pravnika, u kojima se daju sistematski prikazi pravne doktrine mezheba, sadrže poglavљa o *siyaru*, džizji, *riddi*, džihadu i dr. koja uključuju informacije važne za proučavanje stanovišta muslimanske pravne tradicije naspram pitanja religijske slobode i njenih ograničenja.²⁰⁶ Enciklopedijska fikhska djela nastala u modernom razdoblju koja pretežno izlažu tradicionalnu islamsku pravnu teoriju također tretiraju pitanje slobode religije u okviru poglavljia o džihadu i mirovnim ugovorima, džizji i vjeroodstupništvu (*ridda*).²⁰⁷ Kuvajtska enciklopedija islamskog prava iz-

²⁰⁴ Mehmed Handžić, „Šerijatsko javno pravo“, u: Mehmed Handžić, *Izabrana djela*, Ogleđalo, Sarajevo, 1999., knjiga V., str. 458.

²⁰⁵ V. npr. Al-Mawardī, *nav. dj.*, 5, 13. i 20. poglavlje. *Hisba* je služba nadzornika javnog morala i poštenja koja svoju osnovu ima u kur'anskom nalogu o naređivanju dobra i zabranjivanju zla (Fikret Karčić, *Historija šerijatskog prava*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2005., str. 80).

²⁰⁶ V. npr. Šams ad-dīn as-Saraḥsī, *Kitāb al-mabsūt*, Dār al-ma'rifa, Bejrut, bez god. izd., tom X., poglavlja o *siyaru* i vjeroodstupnicima; Ibn Qudāma, *Al-Mugnī*, Dār 'ālam al-kutub, Rijad, 1997., tom XII., poglavlje o vjeroodstupniku, tom XIII., poglavlje o džizji; An-Nawawī, *Kitāb al-maġmū'*, Maktaba al-iršād, Džidda, bez god. izd., tom XXI., poglavlja o džihadu i *siyaru*.

²⁰⁷ V. Wahba az-Zuḥaylī, *Al-Fiqh al-islāmiyy wa adillatuhū*, Dār al-fikr, Damask, tom VI., str. 413-451; A. M. Tuhmaz, *nav. dj.*, tom III., str. 121-126, 131-155.

laže tradicionalna fikhska rješenja koja uređuju pitanje slobode religije u poglavljima o nemuslimanskim štićenicima muslimanske države (*ahl ad-dimma*).²⁰⁸

MODERNA ISLAMSKA PRAVNA NAUKA

Moderna islamska pravna misao iznjedrila je značajan broj naslova o islamskom političkom sistemu (*an-nizām as-siyāsiyy al-islāmiyy*) i ljudskim pravima u islamu (*huqūq al-insān fī al-islām*) u kojima se, između ostalih, tretira i pravo na slobodu religije u islamskom pravu. Obimna literatura o islamu i ljudskim pravima nastaje u drugoj polovini XX. i početkom XXI. st., a pisanje radova koji definiraju islamske norme o ljudskim pravima i porede ih sa međunarodnim standardima potaknuto je procesom internacionalizacije ljudskih prava u kojem učestvuju i muslimanske države, članice Organizacije ujedinjenih nacija. Osim toga, nezavisne muslimanske države koje nastaju procesom dekolonizacije islamskog svijeta obrazuju se kao moderne nacionalne države evropskog tipa, što je svakako uvjetovalo i preuzimanje pratećih pravnih ustanova kao što su konstitucionalizam i ustavna garancija prava i sloboda pojedinca. U pokušaju da novu političku realnost sagledaju iz perspektive islamskih izvora, moderni muslimanski autori produciraju radove o islamskom sistemu vladavine i pravima pojedinca. Za istraživanje prava na slobodu religije u islamskom pravu od osobite važnosti je upravo moderna literatura o islamu i ljudskim pravima budući da ona predstavlja aktualan i ovovremeni odgovor na moderni koncept slobode religije i uvjerenja koji je sadržan u međunarodnim dokumentima o ljudskim pravima i ustavnom pravu većine država u svijetu.

²⁰⁸ *Al-Mawsu'a al-fiqhiyya*, tom VII., str. 120-139.

MUSLIMANSKI NACRTI LJUDSKIH PRAVA

Godine 1981. Evropsko islamsko vijeće, međunarodna nevladina organizacija sa sjedištem u Londonu, blisko povezana sa Svjetskom muslimanskom ligom (*Rābiṭa al-'ālam al-islāmiyy*), na konferenciji muslimanskih učenjaka iz S. Arabije, Egipta, Pakistana i drugih zemalja, proklamovalo je Univerzalnu islamsku deklaraciju o ljudskim pravima (UIDLJP). Deklaracija je na posebnoj ceremoniji predstavljena Organizaciji Ujedinjenih nacija za obrazovanje, nauku i kulturu (UNESCO) u Parizu uz prisustvo nekoliko zvaničnika muslimanskih zemalja.²⁰⁹ Sastoji se od predgovora, preambule i 23 člana. Predgovor počinje tezom da je islam dao čovječanstvu idealan zakonik ljudskih prava prije četrnaest stoljeća te da su ljudska prava u islamu nerazdruživo povezana sa vjerom u jednog Boga. Imajući u vidu njihovo Božansko porijeklo, obaveza je muslimanskih vlada i organa u društvu da rade na njihovom ostvarenju. U predgovoru se izražava zabrinutost zbog prakse narušavanja ljudskih prava u mnogim zemljama u svijetu, uključujući i neke muslimanske države. Deklaracija se, kako stoji u predgovoru, zasniva na Kur'anu i Sunnetu, a njen tekst su koncipirali muslimanski pravnici i učenjaci te predstavnici islamskih pokreta.²¹⁰

²⁰⁹ Ibrahim Abdulla al-Marzouqi, *Human Rights in Islamic Law*, The Zayed Charitable Foundation, bez god. i mjesta izd., str. 476; Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, Westview Press, Boulder i San Francisco, Pinter Publishers, London, 1991., str. 26.

²¹⁰ *Universal Islamic Declaration of Human Rights*, dostupna na: <http://www.alhewar.com/ISLAMDECL.html>, 5. 4. 2010. Neki kritičari upućuju prigovor da UIDLJP i drugi dokumenti o ljudskim pravima koji su nastali u islamskom svijetu sadrže zapadnjačke koncepcije zaognute plaštom islamske tradicije. Međutim, takve kritike zanemaruju dva važna momenta. Prvo, ono što čini *sadržaj* ljudskih prava, a ne *termini i koncepti* kojima se ona izražavaju, prisutno je u učenjima različitih religija i filozofija, uključujući islam. Drugo, za muslimane je veoma važno pronalaženje autoriteta unutar vlastite religijske tradicije koji legitimira ideju o ljudskim pravima (Seyyed Hossein Nasr, „Ljudske odgovornosti i ljudska prava“, preveo: Neval Kahteran, *Glasnik*, Rijaset Islamske zajednice u BiH, Sarajevo, 2002., br. 7-8, str. 790-792).

Pravo na slobodu religije tretirano je u članovima 10, 12 i 13 UIDLJP.

Član 10 tretira prava manjina. Prema njegovom tekstu, religijska prava nemuslimanskih manjina će biti uređena shodno kur'anskom načelu o zabrani prisiljavanja u vjeru. Nemuslimani imaju pravo izbora da svoje lične i građanske odnose regulišu shodno pravilima islamskog ili vlastitog pravnog sistema.²¹¹

Član 12 tiče se prava na slobodu vjerovanja, misli i govora. Prema njegovom paragrafu (a), svako ima pravo da izražava svoje misli i vjerovanja u granicama koje propisuje Šerijat. Ono ne uključuje pravo na klevetanje ili pogrdan govor o drugim osobama, niti pravo na širenje laži. Paragraf (e) predviđa još jedno ograničenje slobode izražavanja, a ono se sastoji u zabrani ismijavanja religijskih uvjerenja drugih i poticanja javnosti na neprijateljstvo prema osobama drugačijih uvjerenja.²¹²

Član 13 proklamuje pravo svake osobe na slobodu savjesti i bogoštovlja u skladu sa njenim religijskim uvjerenjima.²¹³

Na XIX. konferenciji ministara vanjskih poslova muslimanskih zemalja, članica Organizacije islamske konferencije (OIC), održanoj u Kairu, od 31. jula do 5. avgusta 1990., usvojena je Kairska deklaracija o ljudskim pravima u islamu, rezolucijom br. 49/19.²¹⁴ Deklaracija je namijenjena da služi kao "opći vodič drža-

²¹¹ *Ibid.* Prijevod je naš.

²¹² *Ibid.* Član 12 (a) u arapskoj verziji UIDLJP razlikuje se od istog člana u engleskoj verziji dokumenta te glasi: „Svako ima pravo da misli, vjeruje i izražava svoje ideje i vjerovanja bez miješanja ili protivljenja od strane bilo koga, sve dok pritom poštuje granice (*hudūd*) postavljene Šerijatom. Nije dopušteno širiti laž (*al-bāṭil*), ono čime se podstiče razvratnost (*al-fāhiša*) ili slabljenje zajednice muslimana (*tahdīl al-umma*)“ (A. E. Mayer, *nav. dj.*, str. 173.).

²¹³ *Universal Islamic Declaration of Human Rights.* Član 13 u arapskoj verziji UIDLJP proklamuje pravo na slobodu vjerovanja i obožavanja u skladu sa kur'anskim načelom *Vama – vaša vjera, a meni – moja sadržanim* u 6. ajetu sure *Al-Kāfirūn* (A. E. Mayer, *nav. dj.*, str. 174).

²¹⁴ Tekst Kairske deklaracije je dostupan na:

<http://www.oic-oci.org/english/article/human.htm>, 6.4.2010.

vama članicama na polju ljudskih prava". U njenom preambularnom dijelu ističe se da su temeljna ljudska prava i slobode sastavni dio islamske vjere i da su sadržana u Božjoj Objavi te da je njihovo poštivanje "akt pobožnosti", a narušavanje "gnusni grijeh".²¹⁵ Deklaracija se sastoji od preambule i 25 članova.²¹⁶

Premda je Kairska deklaracija, kao najvažniji dokument ove vrste u muslimanskom svijetu, proklamovala "jednakost svih ljudi u pogledu temeljnog *ljudskog dostojanstva, temeljnih obaveza i odgovornosti* bez ikakve diskriminacije na osnovu rase, boje, jezika, spola, *religijskog ubjedjenja*, političke pripadnosti, društvenog statusa ili slično", ona nije proklamovala jednakost *prava* ljudi koja proizlazi iz jednakosti u dostojanstvu (podv. N. B.). Deklaracija je, također, propustila na adekvatan način afirmisati pravo na slobodu religije u svjetlu islamskih izvora, Kur'ana i Sunneta. Deklaracija je, naime, svoje odredbe na ovom području ograničila na zabranu neprimjerenog prozelitizma i afirmiranje prava na vjersko obrazovanje. Član 9 Deklaracije, paragraf b, stipulira da "svako ljudsko biće ima pravo da prima vjersko i svjetovno obrazovanje iz različitih institucija obrazovanja i upućivanja, uključujući porodicu, školu, univerzitet, medije itd. (...)" Član 10 proklamira da je islam "vjera neiskvarene prirode" te da je zabranjen "bilo koji oblik pri-nude ili iskorištavanje siromaštva ili neznanja pojedinaca u namjeri da se prevedu u drugu vjeru ili u ateizam".²¹⁷

²¹⁵ „Kairska deklaracija o ljudskim pravima”, preveo: Fikret Karčić, u: *Ljudska prava u kontekstu islamsko-zapadne debate*, priredio: Enes Karić, Pravni centar, Fond otvoreno društvo Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 1996., str. 275-276.

²¹⁶ O kršenju ljudskih prava proklamovanim Kairskom deklaracijom o ljudskim pravima u islamu u pojedinim muslimanskim zemljama v. Abdullah al-Ahsan, *Law, Religion and Human Dignity in the Muslim World Today: An Examination of OIC's Cairo Declaration of Human Rights*,

preuzeto sa: <http://law.hamline.edu/files/al-Ahsan.Final.pdf>, 5.4.2010.

²¹⁷ „Kairska deklaracija o ljudskim pravima”, str. 278-279.

ZAKLJUČAK

Proučavanje bilo kojeg predmeta iz perspektive islama i njegovog pravnog sistema podrazumijeva referiranje na njegove temeljne izvore, Kur'an i Sunnet. Stoga navedene izvore uzimamo kao konceptualni okvir za razumijevanje stanovišta islama naspram slobode religije. Imajući u vidu da je razumijevanje i teorijsko elaboriranje ideje i sadržaja religijske slobode historijski i kontekstualno uvjetovano, kako u tradicionalnoj, tako i u modernoj islamskoj pravnoj nauci, cjelovito sagledavanje ove tematike nalaže proučavanje i predmodernog i modernog razdoblja islamske pravne misli, kako bi se izbjegla zamka ahistoričnog pristupa koji ne razlikuje univerzalne principe i njihovu primjenu u određenim historijskim razdobljima.

م. نديم بيعوفيتش، المدرس المساعد

مصادر دراسة الحرّيّة الدينيّة في الشريعة الإسلاميّة

الملخص

يقصد هذا البحث عرض المعلومات الأساسية عن مصادر دراسة الحرّيّة الدينيّة في الشريعة الإسلاميّة، وهي: المصادران الأساسيان للشريعة - القرآن الكريم وسنة النبي (ص)، والممارسة السياسيّة للخلفاء الراشدين، الفقه الإسلامي التقليدي والعصري، البيانات الإسلاميّة لحقوق الإنسان. وضع القرآن الكريم المبادئ العامة المتعلقة بالحرّيّة الدينيّة وعلاقة المسلمين بتبعي الاعتقادات والاختيارات الأخرى، ومنها تلك التي تمنع الإكراه في الدين وتعتبر اختلاف اعتقدات الناس أثر القصد الإلهي. وقدّمت سنة النبي (ص) وممارسة الخلفاء الراشدين أساساً لتطوير النموذج الإسلامي التقليدي لحماية الأقليات الدينيّة، وهو نظام الذمة. إنّ تشكيل المفهوم الحديث للحرّيّة الدينيّة في الغرب والموافقة عليه من قبل الأجهزة الدوليّة لحقوق الإنسان في القرن العشرين يمثل تحدياً لفكرة الفقه الإسلامي الحديث ليقف موقفاً مناسباً من تلك التطورات.

الكلمات الأساسية: الحرّيّة الدينيّة، الشريعة الإسلاميّة، القرآن، سنة النبي (ص)، ممارسة الخلفاء الراشدين، الفقه الإسلامي، البيانات الإسلاميّة لحقوق الإنسان

Nedim Begovic, M.A., Senior Assistant

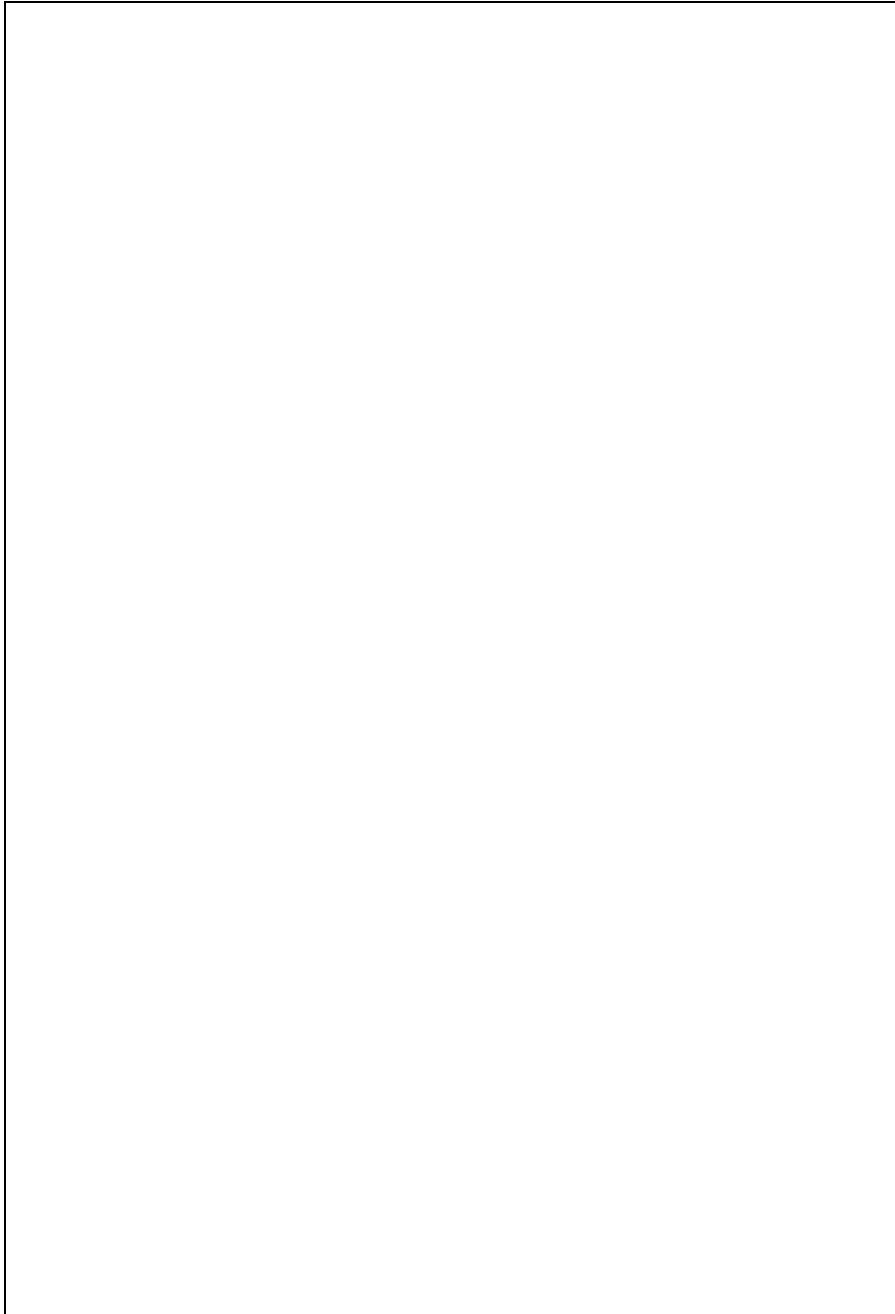
SOURCE FOR THE STUDY OF RELIGIOUS FREEDOM IN ISLAMIC LAW

Summary

This paper aims to present basic information about the sources for the study of freedom of religion in Islamic law. It is about the fundamental sources of Islamic law, the Qur'an and the Sunnah, state official practice of early caliphs, traditional and modern Islamic legal theory and Islamic schemes of human rights. Qur'anic revelation has set universal principles concerning freedom of religion and the relationship of Muslims towards people of different beliefs and commitments, such as those that prohibit compulsion in religion and the diversity of beliefs among people qualify as an expression of the Divine plan.

Sunnah of the Prophet (p.b.u.h.) and the first four caliphs offered the basis for the development of the traditional Muslim model of protection of religious minorities - system **dimme**. The modern concept of freedom of religion in the West and its acceptance in international human rights instruments in the twentieth century set the challenge to contemporary Islamic legal thought to be appropriately reflected towards these developments.

Keywords: religious freedom, Islamic law, the Qur'an, the Sunnah, the practice of the early caliphs, Islamic jurisprudence, Islamic schemes of human rights



Dr. Omer Nakičević,
profesor emeritus

ISLAM I ORIJENTALIZAM

SAŽETAK

Orijentalizam igra važnu ulogu i u zapadnom i u islamskom svijetu. Ovo nije nimalo čudno pošto je orijentalizam bio - i još uvijek je - nešto što se ne može odvojiti od problema civilizacijskog sukoba između islama i drugih; čak bi se moglo reći da orijentalizam predstavlja idejnu podlogu ovog sukoba. Zbog toga nije dopušteno umanjiti njegov značaj danas u ovom civilizacijskom sukobu. Orijentalizam je, u svakom slučaju, najviše utjecao na formiranje evropske predstave o islamu i stavu Zapada prema njemu, kroz čitav niz stoljeća.

Ključne riječi: orijentalizam, kolonijalizam, arapskoislamske znanosti, ideologija, križarski ratovi

Orijentalizam je nešto oko čega su brojni proturječni stavovi i pogledi, pa ga neki podržavaju do krajne granice, a neki ga odbijaju u cjelini. Činjenica koja se ne da poreći jeste da orijentalizam ima značajnu ulogu u savremenoj zapadnjačkoj misli, bila ona pozitivna ili negativna, htjeli mi to prihvati ili odbiti. Zato je potrebno danas govoriti o orijentalizmu i njegovoj dalekosežnosti, objektivno i mirno.

Počeci orijentalizma sežu, prema mišljenju nekih istraživača, unazad do II. stoljeća, a arapsko-islamske studije u Evropi pojavljuju se već u 12. stoljeću. Početak ovog ranog orijentalizma manifestovao se u poznatom sučeljavanju muslimana i hrišćana u Andaluziji (Španiji) i Siciliji kao i u nastalim križarskim vojnama kada su se mnogi Evropejci predali izučavanju islama i običaja muslimana. Kršćanski teolozi su se posebno tome posvetili. Neki od njih su tvrdili da je islam veoma ružna moć i sila, da je Muhammed neka vrsta kipa, plemensko božanstvo ili satana. U narodu su proturali razne mitove nepojmljive sadržine, kako bi svijet držali što dalje od islamskog učenja. To nije bio, ni u kom slučaju, cilj iznošenja objektivne slike o islamu.

Tokom 12. stoljeća kršćanski učenjaci u Evropi ozbiljno rade na prevodenju djela pisanih na arapskome jeziku iz oblasti filozofije i drugih znanosti. Tada su prevedena mnoga naučna djela, jer je preovladalo mišljenje među Evropljanima da Arapi, umnogome, mogu razotkriti naslijede klasičnog svijeta. Istovremeno se javljaju i ideje za pobliže upoznavanje islama objektivno, ali sa jasnim ciljem, a to je „... borba protiv ovog (islamskog) ateističkog učenja.“ U tom cilju formiraju se i razne grupe prevodilaca (u Španiji) koje bi radile kao jedan tim u cilju objektivnog saznanja o islamu. Tada se pojavio i prvi prijevod Kur'ana, 1143. godine, na latinskome jeziku (prevodilac Robert Keton).

Tako nailazimo da se u ovom ranom periodu orijentalizma javljaju dva različita cilja i dva različita stava o islamu. Prvi cilj je isključivo ekstremni, teološki, pun naboja protiv islama, cilj protkan raznim narodnim mitovima, i drugi cilj ili smjer koji je bio sra-

zmjerno bliži objektivnosti i nauci. Međutim, ovaj prvi cilj protkan neobjektivnostima i narodnim mitovima zadržao se sve do 17. stoljeća pa i kasnije. Nažalost, ovaj cilj je još prisutan u ovom našem stoljeću u pisanim djelima nekih orijentalista o islamu i vjerovjesniku Muhammedu (a.s.).

Jedan od pozitivnih primjera orijentalista koji je ukazao u svojim djelima nešto bliže i istinitije o islamu bio je Ferdinand II., vlastodržac Sicilije koji će postati i imperator 1220. godine. Dobro je poznavao arapski jezik; podsjećao je na Arape u svom ponašanju i oblačenju. Posebno je bio zaljubljen u filozofiju i arapske znanosti. To je bio povod da ga je Gregorijan IX., tadašnji papa, izopćio iz crkve 1239. godine.

Shvatljivo je da je za razvoj orijentalizma bilo veoma potrebno izučavanje jezika islamskoga svijeta, ako se željelo ostvariti krajnji cilj. Ovu ideju je prihvatio i Bečki crkveni koncil 1312. godine, tj. posvetiti izuzetnu pažnju orijentalnim jezicima islamskog svijeta. To su proveli, nešto kasnije, univerziteti Pariza, Bolonje, Oksforda i Selamanke.

Studija orijentalizma u ovo vrijeme išla je u prilog afirmisanja političko-diplomatskih odnosa sa osmanskom Turskom kada su uspostavljene i privredne veze između Španije i Italije, s jedne strane, i Turske, Sirije i Egipta, s druge strane, što je dalo povoda da se orijentalisti studiozni predaju izučavanju orijentalnih jezika, a koje svojski pomaže papa u Rimu, sve u cilju poboljšanja misionarstva. Tokom 16. stoljeća osnivaju se u evropskim gradovima koledži za izučavanje orijentalnih islamskih jezika i istovremeno sabiru rukopisna djela napisana na tim jezicima. Ponešto od ovoga bilo je i poradi trgovačkih odnosa između islamskog svijeta i Evrope, ali najviše radi širenja i uspješnog djelovanja misionarstva, tako da u izvorima Univerziteta u Kembridžu, formiranog 1636. godine, između ostalog se navodi i ovo: „Mi dobro shvaćamo da ovaj postupak ne znači da imamo za cilj približavanje lijepoj književnosti time što izučavamo ovaj jezik, nego imamo za cilj da učinimo korisnu uslugu Kralju i državi putem naših trgovačkih odnosa s istočnim zemljama, veliča-

nju Boga kroz širenje granica djelovanja Crkve i poziva u kršćansku vjeru među ovima koji za sada žive u tmini i mračnjaštvu.“

Tokom 17. stoljeća objavljaju se stavovi vezani za islam, islamsku civilizaciju i književnost i, umjesto ranijih stavova o Muhammedu, svrstavajući ga među satane, i o Kur'anu, da je to smjesa neistinitih kazivanja, javljaju se novi stavovi sa manje žestine i okrutnosti o vjerovjesniku Muhammedu i o islamu.

Prvi ozbiljniji naučni pokušaj u predstavljanju islama izložio je Hadrian Reland, profesor orijentalistike na latinskom jeziku pod naslovom *Muhamedansko vjerovanje*, u dva dijela. U prvom dijelu govori o islamskom djelovanju na osnovu arapskih i latinskih izvora. U drugom dijelu ispravlja zapadnjačka shvatanja o islamu koja su do tada dominirala u evropskom okruženju. Djelo je izazvalo veliku pažnju pa i sumnju o samom autoru optužujući ga da propagira islam. Zbog toga je Katolička crkva stavila ovo djelo na listu zabranjenih djela. Pa i pored toga, ova djela su prevedena na niz jezika: engleski, francuski, španski i njemački. Autor ovih djela (Hadrian) ističe da želi prikazati islam znanstveno, veli da ni jedna vjera u svijetu, ni u jednom stoljeću nije bila više izložena napadima od strane njenih protivnika i omalovažavana kao islam.

Koncem 18. stoljeća u Parizu je osnovana škola za izučavanje orijentalnih živilih jezika koja je doživjela veliki uspjeh pod rukovodstvom Silvestrea de Sacyja, koji je postao neka vrsta rukovodioca orijentalista Evrope toga vremena. Tada je u rječnik koji je izdala francuska Akademija upisan i termin ORIJENTALIZAM, a počinje i osnivanje udruženja orijentalnih studija i izdavanje brojnih časopisa (Azijsko udruženje u Parizu, Kraljevsko-azijsko udruženje u Britaniji, Orijentalno-američko udruženje, pa isto takvo udruženje u Njemačkoj itd.). Sva ova udruženja vrlo brzo počinju da izdaju svoje časopise i razne edicije. Mnogi učenjaci i poznavaoци islamskih znanosti i arapskoga jezika proslavili su se u to vrijeme (npr. Noldeke, Goldziher i drugi poznavaoци semitskih jezika).

Početkom 20. stoljeća izdaje se časopis *Der Islam* na njemačkome jeziku, pa 'Ulema'i islam i tako redom. Skoro svi ovi ča-

sopisi i društva predstavljali su ispruženu ruku kolonijalizma, a nosioci orijentalizma bili su na usluzi i pružali pomoć i utirali put kako da se ostvare kolonizatorski ciljevi u zemljama muslimana, izrazito preko ovih časopisa i edicija.

A. STAVOVI ORIJENTALISTA

Nakon kraćeg osvrta o orijentalizmu i njegovom razvoju, moramo nešto kazati i o stavovima orijentalizma. Ova tema je veoma osjetljiva zato što orijentalisti u svojim stavovima ponekad iznose i nešto što je pozitivno, ne samo negativno, što se ne može zanemariti. Zbog toga ćemo se prvo zadržati na onome što smatramo da je pozitivno u njihovom djelovanju, a kasnije na onome što je negativno.

Pozitivna strana orijentalizma se odražava, između ostalog, u tome što oni imaju:

- jasan cilj. Kao primjer navodimo postupak orijentalista Sedok koji je, kada je namjeravao pisati djelo o Mekki, imao nemuslimansko ime, što znači, nije mogao ući u Mekku. Nije mnogo razmišljao, on mijenja svoje ime u Abdughaffar, ulazi u Mekku i nakon boravka od pet mjeseci u njoj piše svoje djelo. S obzirom da je poznavao arapski kao da je rođeni Arap, napisao je djelo u tri toma. U prvom tomu govori o hadždžu, a u druga dva toma opisuje Mekku u geografskom smislu iz 19. stoljeća. Sve je ovo opisao veoma detaljno, prilažeći i brojne geografske karte Mekke. Zbog toga istaknuti znalač Mustafa Abdurrezzak izražava svoje oduševljenje riječima: „Koliko su orijentalisti strpljivi u naučnom radu, koliko temeljiti, koliko aktivni, koliko obrazovani i kakav lijep metod praktikuju!“ Drugi znalač, Emin Huli, navodi kako je jednom prilikom učestvovao u radu kongresa orijentalista (25. po redu) i ističe slijedeće: „Gospođa Kračkovski podnijela je rad o rijetkim rukopisima Kur'ana iz 16. stoljeća. Sumnjam da mnogi muslimani znalc (imami) znaju bilo šta o ovim rukopisima. Otuda mislim, da ovaj prilog morama cijeniti i visoko vrjednovati“;

- puna znanstvena i naučna povezanost orijentalista, stalne znanstvene dopune između orijentalističkih krugova raznih zemalja u oblasti arapsko-islamskog izučavanja. Načini te povezanosti među njima su stalni i neprekidni. Odvijaju se putem održavanja kongresa, periodičnih sastanaka, razmjene časopisa i edicija novog saznanja iz oblasti orijentalistike. Istimemo da je broj održanih međunarodnih kongresa orijentalista između 1883. i 1968. godine iznosi 30 (trideset kongresa međunarodnoga karaktera), pored brojnih područnih susreta i kongresa. Broj učesnika na tim kongresima kada je iznosio i na stotine. Tako npr. na kongresu održanom na Oksfordu učestvuje 900 znanstvenika iz 25 država, 85 univerziteta i 69 naučnih udruženja;
- ustrajnost u istraživanju, pa ako je potrebno utrošiti i čitav život za jedno naučno djelo. To čine da bi pretresli sve okolnosti koje bi doprinijele naučnom istraživanju dotičnog predmeta. Otuda se lako može primijetiti da raspolažu dobrim poznavanjem svih arapsko-islamskih studija koje objavljaju;
- izdavanje enciklopedije (*Dairetu'l-me'arifi'l-islamijje*) kao rezultat međusobne saradnje. Ova enciklopedija je veoma značajna, premda muslimani imaju i svoje primjedbe na to djelo. Dio ove enciklopedije je objavljen i na arapskome jeziku. Cjelokupna enciklopedija je doživjela više izdanja, prvo od 1913. do 1938. godine. Izdaje se na engleskom, francuskom i njemačkome jeziku;
- izdanje *Historije arapske književnosti* od Brokelmana 1956. godine. Djelo je veoma značajno, neophodno svakom istraživaču iz oblasti arapsko-islamskih studija. Djelo se ne ograničava samo na književnost i filologiju nego obuhvata i svu periodiku na arapskome jeziku. Kračkovski je registrovala i djela u rukopisu na arapskome jeziku i štampana djela na ovome jeziku, a iznosi i podatke o životu autorā. Djelo je doživjelo više izdanja, mada ima propusta koje je ustanovio orijentalist Fuad Sezgin;
- sakupljanje arapskih rukopisa sa raznih strana i na razne načine, njihovo čuvanje i zaštićivanje da ne stradaju, katologizacija, opis rukopisa do u detalje i stavljanje rukopisa na raspolaganje is-

traživačima. Orijentalist Ahlwadt sačinio je katalog arapskih rukopisa u biblioteci u Berlinu u deset tomova, veoma stručno i pažljivo. Nešto slično urađeno je sa rukopisima i u drugim evropskim bibliotekama u kojima se nalazi na desetine hiljada, pa možda i stotine hiljada raznih rukopisa;

- orijentalisti su posvetili veliku pažnju pisanju rječnika pa i hadiskih djela, npr. Vensing koji je u svoj rad uvrstio, pored poznatih šest hadiskih zbirki, i *Musned Darimija*, *Muvettu Malika* i *Musned Imam-i Ahmeda b. Hanbela*. Ovo djelo Vensinga objavljeno je u sedam tomova od 1936 do 1961. godine;

- orijentalisti su objavili veći broj izvornih djela, tzv. *Ummu'l-kitab*, obradili ih i štampali, zatim mnoga djela preveli na razne evropske jezike.

B. NEGATIVNE STRANE ORIJENTALISTA

Ne možemo zanemariti negativne strane orijentalista, koje su i brojne i kardinalne, od kojih ćemo samo neke navesti.

- Orijentalisti primjenjuju poseban stil u svome razmišljanju koji se bazira na razdoru između naroda Istoka i naroda Zapada u smislu: „Istok je Istok, a Zapad je Zapad, oni se ne mogu nikada susresti. Ljudi Zapada su racionalni, miroljubivi, slobodoumni, logični i sposobni da ostvare istinske vrijednosti, a istočni narodi nemaju ništa od toga.“ Međutim, ovdje je važno napomenuti da orijentalisti zaboravljaju jednu prostu, ali važnu činjenicu, a to je da je zapadna civilizacija, koja je u suštini kršćanska civilizacija, u osnovi postavljena na uputama Istočnjaka, Mesiha, a.s., i na arapskim znanostima iz starog naslijeđa kojeg su na Zapad prenijeli Aрапи. Prema tome, i kršćanstvo je istočnog porijekla. Tvrđnja da je Zapad uznapredovao zbog toga što Zapadnjaci prakticiraju kršćansku vjeru, a da je Istok zaostao zbog toga što se njegovo stanovništvo, uglavnom, pridržava islamskog učenja, nema ni najmanje naučne podloge niti je to realna tvrdnja. Napredak koji se primjećuje kod zapadnjačkih naro-

da danas u oblasti nauke i tehnologije nema nikakve veze sa kršćanstvom kao vjerom, kao što se ni zaostalost koju danas trpi arapsko-islamski svijet ne može pripisati islamu. Naprotiv, ova posljedica je, kako neki kaži (npr. Malik ibn Nebi) u biti zaslужena kazna zbog njihovog nepridržavanja islama i islamskog učenja, a ne zbog njihovog pridržavanja islama, kako to orijentalisti govore.

- Orijentalizam nije mnogo uznapredovao u svome stilu i programu, nikada se u svojim studijama o islamu nije oslobođio vjerskog stava, jakog teološkog gloženja, a što je proisteklo iz osnove orijentalizma; ni u čemu se nije izmijenio od toga stava sve do danas izuzimajući iznimke. Još i danas brojni mediji na Zapadu služe potvrđivanju i jačanju tradicionalnog stava prema islamu, dobrim dijelom pogledima srednjeg vijeka, izmišljaju potvore protiv vjerskih istina i obmanjuju evropsku javnost.

Možemo reći da orijentalizam u svojim studijama o islamu nije nauka ni prema bilo kojim naučnim mjerilima, nego se on sastoji od ideologije čiji je cilj pomutiti određene predstave o islamu, bez obzira da li su te predstave bazirane na činjenicama ili obmanama i izmišljotinama.

- Orijentalisti namjerno primjenjuju kršćanska mjerila na islam i poslanika Muhammeda (a.s.). Mesih je, prema vjerovanju kršćana, osnivač kršćanstva pa se i kršćanstvo pripisuje Mesihu. Orijentalisti takvo nešto primjenjuju i na islam i smatraju da je Muhammed u odnosu na muslimane ono isto što smatraju da je Mesih u odnosu na kršćane. Zbog toga oni daju ime islamu muhammedanstvo (Muhammedanism). Cilj ovoga je da islamu daju obilježje da je on vjera koju je uveo čovjek, da je tvorevina Muhammeda, a ne da je dana od strane Allaha. Što se tiče pripisivanja kršćanstva Mesihu, to se ne da je utisak po njihovu mišljenju, kao što je to slučaj i kod islama, jer je Mesih po njihovome mišljenju sin Božiji, a kada porede Muhammeda i Mesiha, kažu da je Muhammed mnogoženik i strastven čovjek u poređenju sa Mesihom, koji se nije ni ženio; Muhammed je sklon sukobu i politici, oni tvrde, a Mesih (Isa) je miroljubiv, pobjeđivan i mučen, a vazda je insistirao na ljubavi.

- Oni miješaju islam kao vjeru i naučnu objektivnost izloženu u časnom Kur'anu i vjerodostojnim hadisima s kolebljivom i nestalnom situacijom islamskog svijeta u svijetu danas. Islam Kur'ana i Hadisa, po shvatanju savremene orijentalistike, je mrtvi islam, dok živi islam koji zasluzuje da mu se posveti dužna pažnja i studij jesu te islam proširen među derviškim redovima u brojnim islamskim zemljama. To je ta vladajuća praksa u životu danas, bez obzira na njihovo približavanje ili udaljivanje od islama.

- Oni pridaju važnost i ulogu otcijepljenim grupacijama od islama kao što su: babije, vehabije, kadijanije, bektašije, zatim produbljavaju razmimoilaženja između sunnija i ši'ija, vazda se interesuju za sve ono što je usamljeno, devijantno i iznimno.

- Nedostatak objektivnosti u djelima o islamu kod većine orijentalista, dočim kada, pišu o budizmu i drugim sličnim neobjavljenim vjerama, oni su više objektivni. Jedino je islam među svim vjerama koje su se pojavile na istoku i zapadu bio taj na koga su vršeni napadi. Isto tako, jedino su muslimani, među svim istočnačkim narodima, opisivani svim ružnim osobinama, pa se čovjek pita zašto. Možda bi se to moglo objasniti time što je za Evropu islam značio stalni šok i strah. Može se reći da je sve do kraja 17. stoljeća „osmanska opasnost“ bila na granicama Evrope i predstavljala, po njihovom vjerovanju, stalnu prijetnju. Otuda je moguće i shvatiti sud Mojera (Muira) koji kaže: „Moć Muhammeda i Kur'ana su najveći neprijatelji koje je spoznalo čovječanstvo sve do sada, usmjereni protiv civilizacije i stvarne slobode“. Ili drugi sud jednog od orijentalista koji kaže da je islam jedinstvena pojava kakve nema ni u jednoj drugoj vjeri, nesposobna za razvoj i objektivnu spoznaju, da je to vjera, kako on kaže, neetička, nenaučna i teroristička.

- Orijentalizam se ponaša i daje sebi za pravo u svojim studijama o islamu da on bude i tužitelj i sudija.

- Veća grupa orijentalista sarađuje sa kolonizatorom koji ponizava islamski svijet već dugo vremena. Savremeni orijentalist (Stefan F.) kaže u povodu toga da se među orijentalistima nalazi jedna grupa koja sebe naziva orijentalistima, koja ismijava musli-

mane i historiju islama u namjeri da bi se suprotstavili islamu i muslimanima. Ovo je bolna činjanica koju iskreni orijentalisti moraju priznati sasvim otvoreno.

Mnogi orijentalisti služili su ciljevima kolonijalizma. Tako npr. Barthold (umro 1930. godine), osnivač ruskog časopisa *Mir Eslama*, daje svoj prijedlog Vladi Rusije u kome govori o načinu koji bi išao u prilog ruskoj administraciji u srednjoj Aziji.

Što se tiče holandskog orijentalista Senuka-a (umro 1936. godine) i njegovog poznavanja islamskih nauka, poznato je da je on odigrao vrlo važnu ulogu u formiranju kulturološke i kolonizatorske politike u zonama kojima je dominirala Holandija. On je bio na položaju rukovodioca kolonizatorske holandske vlasti u Indoneziji, dok je francuski orijentalist Masinjon bio savjetnik Ministarstva za francuske kolonije na tlu sjeverne Afrike. Bez imalo sumnje, možemo zaključiti da se veći broj orijentalista stavljao u službu kolonizatorima protiv islama i muslimana.

- Oni zazivaju reformu islama, pošto smatraju da je islam okamenjena vjera i da ne djeluje sukladno duhu vremena. Radi toga je nužno da se izvrši korjenita reforma u islamu. Neki od njih ističu da je pred islamom ili namjerna korjenita izmjena u samom islamu ili da se islam povuče od nastavka života, što će reći - da islam iščezne. Ovaj poziv je sasvim tuđ kad se radi o muslimanima, jer znači da je to pokušaj izmjene pogleda muslimana na islam, a zatim da približi islam kršćanstvu, koliko je to moguće.

Ovaj poziv ka unošenju reforme u islam značio bi da se islam liši svoje sadržine i izoluje u cjelini od organizavanja poslova i svake djelatnosti islamskog društva te da mu preostaje jedino etička oblast. Treba istaći da su i neki muslimani u svojim apelima unošenja reforme u islam upali u vrtlog stavova ovih orijentalista.

Jedno od najnovijih djela o ovom pitanju objavljeno je u Njemačkoj 1981. godine pod naslovom „*Kriza savremenog islama (Ezemetu'lislami'l-hadis)*”, autor Arap, musliman koji radi kao profesor na Univerzitetu u Frankfurtu. U ovom djelu on se svojski zalaže da se prihvati zapadnjački uzorak o ovoj reformi, tj. da se is-

lam prožme samo etičkim sadržajem. Po njegovome mišljenju, to je jedino rješenje sadašnjoj krizi islama. Ovim svojim stavom on smatra da vjera u cjelini ne bi trebala imati udjela i miješati se u život čovjeka, itd.

MUSLIMANSKI NAUČNI ODGOVOR ORIJENTALIZMU

Nakon što smo govorili o dalekosežnosti stavova orijentalista, o njegovoј i pozitivnoј i negativnoј djelatnosti, neophodno je da se podsjetimo šta su radili naši preci u sličnim situacijama.

Stara tuđa idejna stremljenja koja su značila izazov islamu i islamskloj misli u svijetlim stoljećima islama bila su suočavana od strane islamskih mislilaca toga vremena, ne prkosom, nego naučno, tako da je islamska misao prevladavala zahvaljujući misaonoj i idejnoj osposobljenosti muslimana na netrpeljivost. Neki muslimanski mislioci ističu da bi nedostatak misaone i idejne spremnosti u ovom sučeljavanju prouzrokovao veću štetu i gubitak nego gubitak u oružanom sukobu, bez obzira kakvog bi obujma on bio.

Poznati islamski mislilac Gazali ističe u svom djelu *El-Munkizu min ed-dalal*: „Ne može se ni u čemu, doista, suprotstaviti smutnji jedne znanosti onaj koji ne poznaje tu znanost do u detalje. On mora biti ne u ravni nosioca te smutnje, nego učeniji od njega tako da ima saznanje o tome u čemu nosilac te smutnje nema pojma.“

Mnogi istraživači arapsko-islamskih znanosti nearapi govore veoma pozitivno o našim precima kao vrsnim misliocima. Tako npr. njemački orijentalist Zigfrid Hunke ističe tu vrijednost u djelu pod naslovom (u našem prijevodu) *Allahovo svjetlo osvjetjava Zapad*. Međutim, ta pohvala katkada djeluje na muslimane da zatvaraju oči predajući se sretnim snovima, da žive u slavi pradjedova misleći da su i oni slavni jer su i njihovi pradjedovi bili slavni i veliki. Zbog toga Džemaluddin Afgani i kaže da muslimani danas žive u sjenci

onoga što su učinili njihovi pradjedovi. Međutim, to ne negira da danas muslimani nisu slabi i ne dolikuje da se čovjek ponosi slavom svojih pradjedova sve dok ne bude činio to isto što su i oni činili.

Izazivački nasrtaji i prigovori koje susrećemo u djelima orijentalista katkada više koriste nego da nas hvale, sukladno narodnoj izreci „Mnoga šteta je korisna“. Ovim se želi reći da navedeno izazivanje i prigovori ukazuju na to kako da se muslimani oslobode idejne učmalosti. Muslimani moraju shvatiti da orijentalisti izvlače svoju snagu iz slabosti islamskog svijeta da spozna sam sebe. Radi toga neki muslimanski mislioci ističu nekoliko elemenata na koje bi se muslimani morali osloniti u ovoj oblasti:

- posmatrati orijentalizam sasvim ozbiljno, da on ima veliki utjecaj i na obrazovne krugove u islamskom pa i u zapadnom svijetu, podjednako;

- umjesto da se obrazovani ljudi u islamskom svijetu bolje i češće oslanjaju na ideologiju izraženu u djelu *Dairetu'l-me'arif'l-islamijjeti* koju su pripremili i izadali orijentalisti u međusobnoj saradnji prije Drugog svjetskog rata, oni bi se morali postarati da sami izdaju takva djela kao što je ovo spomenuto na arapskom i glavnim evropskim jezicima, koje bi bilo, u najmanju ruku, na nivou toga djela orijentalista i metodom i sistemom izlaganja i naučno, djelo, odnosno enciklopedija koju bi prožimalo islamsko stanovište u raznim disciplinama arapsko-islamskih studija koja bi poslužila i muslimanima i nemuslimanima podjednako;

- uspostaviti neke naučne islamske međunarodne institucije koja ne bi bila pod pokroviteljstvom bilo koje islamske zemlje, ideološke i vjerske orijentacije, nego prvenstveno da ima za cilj činjenje dobra radi Boga i Njegova poslanika Muhammeda (a.s.). Tada bi se i islamski svijet mogao uzdići na nivo orijentalističkog pokreta, mogao bi da ima svoje redovne i periodične časopise na zavidnom nivou u kojima bi muslimani imali svoja naučna istraživanja na brojnim jezicima, mogli bi pripremiti svoje ideološke oslonce i samostalnost u oblasti misli i ideja. Ovo bi bio pravi put kako se i politički i privredno osamostaliti;

- poraditi na izdavanju naučnih djela na živim svjetskim jezicima u kojima bi ispravljali pogrešna poimanja o islamu i predstavljali islam naučnim stilom i metodom u skladu sa savremenim poimanjem;
- pristupiti savremenom značenjskom tumačenju prijevoda Kurana na više živih jezika, umjesto desetina prijevoda ove časne Knjige. Taj prijevod bi zamijenio prijevode Kur'ana, zasada raširene na raznim jezicima, koje su dobrim dijelom orijentalisti pripremili i izdali. U tim prijevodima iznijete su brojne neistine i povrjede islama, posebno u predgovorima, zatim izdati zadovoljavajući broj djela izabranih autentičnih Poslanikovih hadisa, koje bi također trebalo prevesti na te jezike kako bi bili dostupni muslimanima i nemuslimanima koji se žele direktno i izbliza upoznati sa islamom;
- precistiti islamsko naslijede kako bi ideje muslimana bile postavljene na zdravoj osnovi. Poznato je da islam ne prihvaca bajke, mitove i israilijate, kojima su brojne knjige naslijeda kod muslimana ispunjene, a orijentalisti nemilosrdno koriste sve ono što je u ovom naslijedu sumnjive prirode;
- unijeti više živahnosti u izučavanju arapsko-islamskih znanosti uz korištenje i razmjenu vrhunskih stručnjaka islamskih zemalja;
- u svemu ovome što smo izložili nužno je biti objektivan i istaći za ono što je crno da je crno, a što je bijelo da je bijelo, kako ne bismo griješili u poimanju i jednog i drugog.

Neka nam je Uzvišeni na pomoći.

IZVORI

- Schacht, *Turasu'l-islam*, preveo dr. Muhammed Zuhejr, Kuvejt, ramazan 1398/1978.
- Rudi Paret, *Ed-Dirasetu'l -'arebijje fi'l-Džami'ati'l-'almanijje*, preveo dr. Mustafa Mahir, Kairo, 1967.
- R.W. Sauzern, *Nazretu'l-Garb ila'l-islam fi'l-kuruni'l-vusta*, preveo na arapski dr. 'Ali Fehmi Hašim, dr. Salahuddin Hasan, Trablus (Libija), 1975.
- Dr. Muhammed el-Behi, *El-Fikru'lislami'l-hadis ve siletuhu bi'l-isti'mari'l-garbi*, Bejrut, 1973.
- Malik ibn Nebi, *Intadžu'l-mustešrikin ve eseruhu fi'-fikri'lislami'l-hadis*, Kairo, 1980.
- Hišam Dža'it, *Evropa ve'l-islam*, prijevod, dr. Talal 'Atrisi, Bejrut, 1980.
- Nedžib el-'Akiki, *El-mustešrikun*, četvrto izdanje, Kairo, 1980-1981.
- Dr. Mahmud Hamdi Zekzuk, *El-islam ve'l-fikru'l-garbi*, Kuvejt, 1981.
- Gustav Pfannmueller, *Handbuch der Islamliteratur*, Berlin, 1923.
- Edward W. Said, *Orientalismus*, Frankfurt /M, 1981.
- C.E. Bosworth, *Orientalism and orientalists in Arab Islamic Bibliography*, Great Britain.

د. عمر ناقيفيتش، أستاذ شرف

الإسلام والاستشراق

الملخص

يلعب الاستشراق دورا هاما في كل من العالم الغربي والعالم الإسلامي. وهذا ليس بغرير لأن الاستشراق كان، وما زال، شيئا لا يمكن فصله عن قضية صراع الحضارات بين الإسلام والآخرين، بل من الممكن القول إن الاستشراق يمثل أساسا فكريّا لذلك الصراع. ولذلك لا يُؤذن اليوم تخفيف أهميته في صراع الحضارات ذلك. على كل حال، إن الاستشراق أكثر تأثيرا في تشكيل التصور الأوروبي للإسلام و موقف الغرب منه خلال سلسلة من القرون.

الكلمات الأساسية: الاستشراق، الاستعمار، العلوم العربية الإسلامية، العقائد،
الحروب الصليبية

Dr. Omer Nakićević, Professor Emeritus

ISLAM AND ORIENTALISM

Summary

Orientalism plays an important role in the West and the Islamic world. This is not surprising since Orientalism was - and still is - something that can not be separated from the problem of civilizational conflict between Islam and the others, one could even say that Orientalism is the ideological basis of this conflict. Therefore it is not allowed to undermine its significance today in this civilizational conflict. Orientalism has in any case most influenced the formation of European ideas of Islam and the attitude of the West towards it through the centuries.

Keywords: Orientalism, colonialism, Arab-Islamic science, ideology, the Crusades

J. RAMIĆ, Arapske gramatičke škole klasičnog perioda

Dr. Jusuf Ramić,
prof. emeritus

**ARAPSKE GRAMATIČKE
ŠKOLE KLASIČNOG PERIODA
Pogled u nastanak i razvoj**

SAŽETAK

Rad tretira nastanak i razvoj klasičnih gramatičkih škola: Basre, Kufe i Bagdada. Uzrok njihovom nastanku su greške u govoru i čitanju kur'anskoga teksta. Svi primjeri ovih grešaka i biografije gramatičara, uz neke manje izmjene, preuzeti su iz uvoda u djelo *Dirasatun tatbiqijje fin-nahvi ve-sarfi*. Autor djela je profesor Abdu l-Semi' Šabane, moj profesor na dodiplomskom i postdiplomskom studiju u Kairu. Rad predstavlja prijevod uvoda u ovo djelo.

U radu se susrećemo sa velikim brojem klijenata koji su se bavili gramatikom arapskoga jezika pa se otuda ova znanost često naziva i znanošću klijenata, odnosno štićenika.

Rad obiluje i polemikama koje su vođene između al-Kisa'ija i al-Jezidija te između al-Muberrida i Sa'leba, a jedna od najoštrijih polemika vođena je između Sivevejha i al-Kisa'ija u prisustvu halife i drugih zvaničnika u kojoj je al-Kisa'i progla-

šen pobjednikom. Bila je to politička presuda. Kufa je bila bliža Bagdadu, geografski i politički. Gramatičari Kufe bili su bliži dvoru od gramatičara Basre.

Rad je podijeljen u četiri perioda, a u svakom periodu navedene su generacije jedne, druge i treće gramatičke škole, njihova razilaženja i na kraju njihov zajednički rad na gramatici arapskoga jezika iz ugla kako je to vidio moj uvaženi profesor kojem dugujem veliku zahvalnost jer mi je na ovaj način skratio put u izučavanju ove znanosti.

Ključne riječi: Basra, Kufa, Bagdad, gramatičke škole, znanost štićenika, jezička praksa, analogija, Sibeveh, al-Kisa'i...

ARAPSKA SINTAKSA ('ILMU N-NAHVI)

Arapska gramatika obuhvata slijedeće naučne discipline: fonetiku (nauku o glasovima), morfologiju (nauku o oblicima riječi) i sintaksu (nauku o rečenicama).

Fonetika je nauka o jezičkim glasovima. Arapski gramatičari su od samog početka obratili pažnju na fonetsku strukturu arapskoga jezika. Tu su pokazali zavidan stepen znanja čija se shvatanja, prema V.A. Zveginsevu, približavaju rezultatima savremene nauke o jezičkim glasovima.

Morfologija je nauka o oblicima riječi. Ona proučava vrste riječi, bavi se tvorbom njihovih oblika te promjenama koje kod njih nastaju. Sa sintaksom, morfologija tvori osnovni dio gramatike (Simeon, 1969., 1/852).

Sintaksa je jedna od osnovnih disciplina gramatike. Ona se bavi upotrebom i međusobnim slaganjem svih vrsta riječi u sastavu rečenice. Dijeli se na sintaksu imena, sintaksu glagolskih oblika i sintaksu čestica. Sintaksa i morfologija kod Arapa izučavane su zajedno sve do vremena Al-Mazinija kada dolazi do njihovog razdvajanja. Otuda će u ovom radu biti riječi samo o arapskoj sintaksi, a

morfologiju kao zasebnu naučnu disciplinu ostavljamo za neko drugo javljanje.

Arazi su u predislamskom dobu govorili čistim arapskim jezikom, posebno oni koji su obitavali u središnjem dijelu Arabijskog poluotoka. Najčistiji jezik, tvrde mnogi, imaju Arazi koji su najdajte u unutrašnjosti zemlje (*aslahu l-'Arebi eberruhum*). Međutim, pojavom islama i širenjem teritorije na istok i zapad došlo je do pojave *lahna*, jezičkih grešaka u govoru. Tu pojavu bilježe mnogi. Jaqut al-Hamevi u djelu *Mu'adžemu l-udebai* je zabilježio:

Kada je Omer ibn al-Hattab, drugi halifa iz grupe Hulefa i rašidina, naišao na jednu grupu mladića koja je očito griješila u bacanju koplja, i kada ih je upozorio, oni su odgovorili: *Nahnu qavmun mute'aallimine*, umjesto *mutte'allimune*. Ljut na ovu izjavu on je odgovorio: *Va l-lahi le hataukum fi lisanikum ešeddu 'alejje min hataikum fi r-remji* (Tako mi Boga, vaša greška u jeziku teža mi je od vaše greške u bacanju koplja).

Ibn Qutejbe navodi da je jedan beduin čuo mujezinu kako uči: *Ešhedu enne Muhammeden Resulellahi* umjesto *Resulullahi*, pa je rekao: *Vejhake jef'alu maza?!* (Teško tebi, ja šta to radiš?!)

Ebu l-Esvet al-Dueli je upozorio svoju kćerku da pripazi na vokale jer zamjena jednog vokala drugim često dovodi do izmjene značenja. Kada se jednom prilikom vratio kući, ona ga je dočekala riječima: *Ma ahsenu s-semay?* (Šta je najljepše na nebu?). Na ovaj upit on je odgovorio: *El-Kevakibu* (zvijezde), a ona je pojasnila da to nije htjela reći, nego je imala namjeru da izrazi svoje divljenje ljepoti neba. A to bi se moglo reći samo sa jednom izmjenom vokala: *Ma ahsene s-semae* (Kako je divno nebo!).

Ovakvih primjera bilo je i kod čitanja kur'anskih tekstova. Ibn Selam al-Džumehi prenosi od Junusa ibn Habiba da je Hadždžadž upitao Jahja ibn Ja'mera da li je nekad od njega čuo da pogrešno čita Kur'an. – Da, jesam - odgovorio je Jahja ibn Ja'mer. Ri-

ječ *ehabbe*, koja se spominje u 24. ajetu sure At-Tevba, pročitao si s padežnim nastavkom nominativa, *ehabbu*, a ne akuzativa, kako je treba čitati. - Nema problema - odgovorio je Hadždžadž - Od danas više nećeš čuti nijedne moje gramatičke greške! - Nakon toga Jahja ibn Ja'mer je premješten u Horasan. To je bila cijena njegovog upozorenja.

Kur'anski ajet: *Inne l-llahe beri'un mine l-mušrikine ve resuluhu* (Zaista se Allah i Njegov Poslanik odriču idelopokolnika) neko je u prisustvu Ebu Esveda al-Duelija pročitao zamjenom jednog vokala drugim, što je dovelo do izmjene samog značenja: Zaista se Allah odriče idelopoklonika i Svoga Poslanika (Inne l-lahe beri'un mine l-mušrikine ve resulih).

Neki primjeri pogrešnog govora zabilježeni su i u ranom islamu. Poslanik je upozorio jednog ashaba da griješi u govoru i naredio njegovim drugovima da ga upute jer je zalutao: *Feršuduhu fe qad dalle.*

Pisar Ebu Musa al-'Aš'arija je u jednom dopisu koji je odaslao Omeru, drugom halifi iz grupe Hulefa i rašidina, napisao: *Min Ebu Musa*, umjesto: *Min Ebi Musa...* Kada je pismo stiglo Omeru uslijedio je odgovor u kojem stoji: - Kazni svoga pisara jednim udarcem štapom i obustavi mu primanja za jednu godinu.

Pojava jezičkih grešaka u govoru u prvim danim islama nije imala široke razmjere. Otuda ta pojava nije prestavljala opasnost za klasični arapski jezik. Tada se, naravno, nije ni razmišljalo o pisanju gramatike arapskoga jezika. Čak je to bilo i zabranjeno. Kasnije je, kada je došlo do širenja islama te kada su se Arapi izmiješali sa nearapima, ta pojava uzela maha. Tek tada se pristupilo po naređenju Zijada, namjesnika Basre, pisanju gramatike arapskoga jezika (A. Šabana, 1965., 2).

Sedam generacija Basre i pet generacija Kufe dale su svoj puni doprinos nastanku i razvoju arapske gramatike u sve tri njena perioda.

PRVI PERIOD (69.-175./688.-786.)

Prvi period počinje s Ebu Esvedom al-Duelijem i traje sve do vremena Halila ibn Ahmeda al-Farahidija. Ovaj period arapski istraživači imenuju basranskim periodom jer su oni, kao što je poznato, udarili temelje ovoj naučnoj disciplini. Na tome planu istakle su se dvije generacije gramatičara.

Prva generacija Basre

Ebu Esved al-Dueli
(*Zalim ibn 'Amr ibn Sufjan*).

Umro je 69./688. godine od kolere u vremenu halife Omara ibn 'Abdulaziza u osamdeset i petoj godini života. Bio je imam gramatičara i pročelnik učenjaka Basre. Bio je savremenik ashaba, drugova Allahova Poslanika i iskreni priatelj Alije ibn Ebi Taliba, koji ga je imenovao namjesnikom Basre u vremenu kada je obnašao funkciju halife. Učesnik je bitke na Sifinu sa Alijom ibn Ebi Talibom pa su ga nakon toga Omajadi smijenili sa položaja načelnika Basre, a umjesto njega imenovali Zijada ibn Ebi Sufjana. Novi načelnik ipak nije mogao da ga, obzirom na njegovo znanje, ne angažuje za učitelja svoje djece.

Poznato je da je al-Dueli bio veliki gramatičar i da je znanje iz ove oblasti prenio na svoje učenike. On je riječi podijelio na tri kategorije: imena, glagole i partikule, a onda je definisao sve tri kategorije. Imena je podijelio na vidljiva (zahir) i nevidljiva (mudher). Njegov rad na arapskoj gramatici nije prekidan do kraja života. U njemu je obuhvatilo zamjenice, veznike, attribute, glagole kojima se iskazuje čuđenje i još neka poglavlja neposrednih i posrednih padeža. Otuda je ova naučna disciplina dobila ime *'Ilmu n-nahvi* (gramatika arapskoga jezika).

Da li je al-Dueli bio pod utjecajem Sirijaca kada je počeo rad na gramatici arapskoga jezika ili nije, teško je reći. Poznato je da je

on izvjesno vrijeme proveo među Sirijcima. Poznavao je sirijski jezik koji pripada grupi semitskih jezika. Gramatička pravila u siriskom, hebrejskom i arapskome jeziku vrlo su bliska.

Bilo kako bilo, al-Dueli je udario temelje arapskoj gramatici i on se smatra osnivačem gramatičke škole u Basri. Trebalo je da prođe dosta vremena da bi se ova škola jasno predstavila u liku Isaa ibn Omera al-Seqafija, koji je bio učitelj mnogim kasnijim gramatičarima i filologima Basre i Kufe.

Al-Lejsi

(*Nasr ibni 'Asim, umro 89./708.*)

Živio je u vremenu Velida ibn Abdulmelika. Učenik je al-Duelija, gramatičar iz reda prve generacije basranskih gramatičara, pravnik i filolog. Kur'an je učio pred Ebu Esvedom al-Duelijem. Pred njim je završio svoje školovanje. Uložio je mnogo znanja i umijeća u punktiranju kur'anskog teksta.

Al-'Advani

(*Jahja ibni Ja'mer, umro 129./746.*)

Učenik je al-Duelija. Bio je dobar poznavalac Kur'ana, gramatike i kolokvijalnog arapskoga jezika. Imao je susrete sa Abdullahe ibn Omerom i Abdullahe ibni Abbasom te još sa nekim ashabima. Bio je kadija u Horosanu, imenovan na taj položaj od strane Jezida ibn Al-Muhelleba. U razgovorima je koristio manje poznate riječi. Jedan je od učača Kur'ana u Basri. Zajedno sa Nasrom ibn 'Asimom izvršio je punktiranje kur'anskog teksta, dok je Al-Dueli izvršio obilježavanje kratkih vokala koji su se kasnije upotrebjavali u pisanju Mushafa.

Druga generacija Basre

Al-Hadremi

(*Abdullah ibni Ebi Ishaq, umro 112./730.*)

Učenik je Jahjaa ibn Ja'mera. Kada su upitali Junusa ibn Habbiba šta misli o al-Hadremiju kao gramatičaru on je rekao: „Al-Hadremi i gramatika arapskog jezika imaju istu vrijednost“ (*Huve ve n-nahvu seva*).

Al-Hadremi je bio klijent Benu Abdi Šemsa. Kritički se osvrtao na poeziju al-Ferezdeka, pjesnika omajadske pjesničke trojke. To je bio povod Al-Ferezdeku da ga izvrgava ruglu i napadu. U jednom stihu al-Ferezdek kaže:

فلو كان عبد الله مولى هجوته
لَكُنْ عَبْدُ اللَّهِ مَوْلَى هَجُوْتِهِ

U odgovoru na ovo al-Hadremi je i ovaj stih podvrgao kritici ukazujući na grešku u drugom dijelu stiha. Ispravno je kazati: *mava-la mavalin a ne mevla mevalijen*.

Al-Seqafi (*Isa ibn 'Umer, umro 149./766.*)

Al-Seqafi je još jedan iz druge generacije basranskih gramatičara. Bio je klijent čuvenog vojskovođe Halida ibn Velida, muhadrem koji je živio u omajadskom i abasidskom vremenu. Bio je učenik Abu Ishaqa. Napisao je dva djela iz oblasti gramatike: *Al-Džami'u fi n-nahvi* i *Al-Ikmalu fi n-nahvi*, za koja al-Halil ibn Ahmed plastično kaže da su Sunce i Mjesec arapskim gramatičarima.

Abu 'Amr ibnu l-'Ala' (*umro 154./770.*)

On je učenik Nasra ibn 'Asim. Pisao je o arapskom jeziku, kolokvijalnom arapskom, kiraetima načinima učenja, čitanju Kur'ana itd. Sva djela koja je napisao pri kraju života je spalio i posvetio se ibadetu i misticizmu.

Druga generacija Basre napravila je plan gramatike i uvela analogiju (qijas) u razradi ovog plana. Svoj rad na gramatici arapskoga jezika usmjerila je više na sintaksu, a manje na fonetiku i morfologiju. Razloge ovom usmjeravanju treba tražiti u *i'rabu*, pogrešnom čitanju fleksijskih nastavaka u kur'anskim ajetima u primjerima koji su naprijed navedeni. Ova generacija napisala je priličan broj djela iz oblasti sintakse. Međutim, uza sintaksu, oni su se bavili i nekim pitanjima iz oblasti lingvistike i književnosti, naročito u polemikama koje su vodene u dvorovima halifa i drugih istaknutih ličnosti toga vremena.

Zahvaljujući njima, nastala je i kufanska gramatička škola. Al-Ru'asi i al-Kisa'i su u Basri prikupili sve što se dalo prikupiti, a onda su se vratili u Kufu i tu udarili temelje novoj gramatičkoj školi. U Basri su se susreli sa Isaom ibn Omerom, Abu 'Amrom ibnu l-Alaom, al-Halilom ibni Ahmedom i Junusom ibni Habibom. Njima dvojici pripada zasluga u osnivanju i afirmaciji gramatičke škole u Kufi.

DRUGI PERIOD (175.-187./791.-802.)

U ovom periodu gramatičari Basre i Kufe radili su zajedno na gramatici arapskoga jezika. Ovaj period počinje od Al-Halila ibni Ahmeda, predvodnika treće generacije Basranaca i al-Ru'asija, šejha prve generacije gramatičara iz Kufe. Otuda ovaj period mnogi nazivaju basransko-kufanskim periodom. U njemu su se susrele tri generacije gramatičara iz Basre i Kufe s tim što je Basra prethodila Kufi za dvije generacije. Iz svega ovoga da se razabradi da treća, četvrta i peta generacija gramatičara iz Basre stoji naspram prve, druge i treće generacije gramatičara iz Kufe.

Treća generacija Basre

Al-Ahfeš al-Ekber (Abu l-Hattab 'Abdulhamid ibn 'Abdu l-Medžid, umro 177./793.) - jedan od trojice arapskih filologa i gra-

matičara od kojih je svaki bio poznati po nadimku Al-Ahfeš. Najstariji među njima, Al-Ahfeš al-Ekber, bio je učitelj Sibevejhu, a najmlađi, Al-Ahfeš al-Asgar, učenik Al-Muberrida, dok je srednji među njima, Al-Ahfeš al-Evsat, bio najpoznatiji u naučnim krugovima. Otuda, kada se spomene ime Al-Ahfaš bez atributa, govor se odnosi na Al-Ahfeša, srednjeg. Svi su porijeklom Perzijanci i svi su se bavili filologijom i gramatikom arapskoga jezika.

Al-Halil ibni Ahmed (Abu 'Abdurahman al-Halil ibni Ahmed ibn 'Amr ibn Temim al-Ferahidi el-Ezdi, umro 175./791.) je najpoznatije ime filološke i gramatičke škole iz Basre. Iz oblasti gramatike arapskog jezika napisao je nekoliko veoma značajnih djela između kojih izdvajamo: *Kitabu l-'avamili* (Knjiga iz oblasti sintakse), *Kitabu l-džumeli* (Knjiga o rečenicama), *Šehru s-sarfī* (Komentar morfologije), *Kitabu š-ševara* (Knjiga uzoraka), *Kitabu n-nuqati ve š-šekli* (Knjiga o punktiranju i vokaliziranju kur'anskoga teksta).

Iz oblasti arapske leksikografije njegovo najpoznatije djelo je *Kitabu l-'ajn*, koje je počeo od najtežeg slova za izgovor – slova 'ajn. Djelo je počeo pisati u Horosanu, a poslije njegove smrti rad na ovom djelu nastavio je njegov učenik Lejs.

Iz oblasti arapske metrike i rime napisao je dva djela: Arapska metrika ('Ilmu l-'arudi) i Arapska rima ('Ilmu l-qafija). Ispitivao je i ritmičnost stare arapske poezije. O tome je napisao i jedno djelo *Kitabu l-iqa'i* (Knjiga o ritmici). Slušajući jednog kovača, kažu, začela mu se misao o ritmičkoj izmjeni slogova. Drugi vele da je neposredan uzrok nastanku metrike njegova posjeta jednoj školi u Medini na povratku sa hadža u kojoj je učitelj podučavao djecu 'Ilmi ten'im:

*Ne'am la. Ne'am la la. Ne'am la. Ne'am la la.
Ne'am la. Ne'am la la. Ne'am la. Ne'am la la.*

Vratio se kući i postavio temelje arapskoj metriči. Baveći se ovim predmetom, on je u arapskoj poeziji pronašao petnaest metara, dok je šesnaesti otkrio njegov učenik Al-Ahfeš al-Evsat.

Al-Halil ibn Ahmed je rođen u Basri. Tu je rastao, živio i bio jedan od najvećih naučnika. Arapsku gramatiku, kiraet i hadis učio je pred poznatim naučnicima svoga vremena. Abu 'Amr ibnu l-'Ala' je bio njegov učitelj u kiraetu, a Isa ibn Omer Al-Seqafi u jeziku i gramatici. Njegovo pleme Al-Ezd, koje je obitavalo u južnim dijelovima Arabijskog poluotoka, uzelo je Basru za mjesto svoga stalnog boravka. Njegovom ocu je bilo ime Ahmed i on je prvi poslije Poslanika imenovan ovim imenom. Al-Halil ibn Ahmed je umro u 74. godini života u Basri, gdje je i ukopan.

Često je preko Mirbeda odlazio u pustinju radi sakupljanja jezičke građe. Rezultat toga je i njegovo djelo *Kitabu l-'ajn* koje nije u cijelosti sačuvano. Neke fragmente iz djela nalazimo kod Sivejha, njegovog učenika, te kod Al-Sujutija u djelu *Al-Muzhir* (Ali al-Džundi, 1960,2/455; Dagir, 1961., 100).

Junus ibn Habib (Abu Abdurahman Junus ibn Habib Al-Dabbi, umro 182./789.). Bio je učenik Abu 'Amra i drugih. Predavanja iz oblasti arapske gramatike redovno je držao u mjesnoj džamiji u Basri. Usmeno je vodio razgovore s Arapima središnjeg dijela Arabijskog poluotoka. Plod tih razgovora su njegova djela iz oblasti arapske dijalektologije. Nije se ženio i kao neženja je umro. Napisao je slijedeća djela: *Kitabu me'ani l-Kur'ani*, *Kitabu l-lugati*, *Kitabu l-navadiri l-kebiri*, *Kitabu l-emsali*, *Kitabu l-navadiri l-sagiri* (Mukerrem, 1965., 80).

Prva generacija Kufe

Najistaknutiji prestavnici prve generacije Kufe bili su:

Al-Ru'asi (Abu Dža'fer Muhamed ibn Al-Husein, umro 187./802.) Nadimak Al-Ru'asi je dobio zbog izuzetno velike glave. Odrastao je u Kufi, zatim se našao u Basri kao učenik Abu 'Amra ibnu l-'Ala' i Isaa ibn Omera te drugih istaknutih predstavnika druge generacije gramatičara iz Basre. Nakon toga vratio se u Kufu i s Mu'azom ibn Muslimom Al-Herra'om, svojim stricem, radio je na gramatici arapskog jezika. On je pročelnik prve generacije Kufan-

ske gramatičke škole. Autor je djela *Al-Fejsalu fi n-nahvi*. Umro je u Kufi u vremenu Haruna al-Rešida. Godina njegove smrti nije poznata. Vjeruje se da je to bilo 187./802. god.

Al-Herra'i (Muaz ibn Muslim, umro 159./775.) Bavio se prodajom robe iz Herrata (Horasan) pa je i poznat po ovom nadimku. Radio je zajedno sa Al-Ru'asijem na gramatici arapskoga jezika iako je bio više okrenut morfologiji pa se otuda smatra i njenim osnivačem. Imao je dug život. Umro je u vremenu kada su Bermekidi doživjeli svoj pad i silazak sa političke scene.

Četvrta generacija Basre

Najpoznatiji gramatičari četvrte generacije u Basri bili su:

Sibevejh (Abu Bišr 'Amr ibn 'Usman), klijent Benu l-Harisa ibn Ka'ba. Ne zna se tačno datum njegova rođenja a ni datum smrti. Sibevejh je složenica koja se sastoji iz dvije perzijske riječi, a znači miris jabuke. Kažu da su njegovi obrazi izgledali kao dvije jabuke pa je otuda dobio i ovaj nadimak. Rođen je u mjestu Al-Bejda' u Perziji, a odrastao u Basri gdje je stekao i osnovno znanje iz hadisa i fikha pred šejhom Hammadom al-Basrijem. Zatim je pokazao veliko interesovanje prema gramatici arapskoga jezika nakon što ga je šejh ispravio u čitanju jednog hadisa. Tada je pristupio predavanjima Al-Halila i Junusa te drugih učenjaka Basre sve dok nije nadmašio svoje učitelje i postao imam Basre u oblasti jezičkih znanosti.

Njegovo djelo *Al-Kitab* predstavlja sintezu učenja gramatičke škole u Basri. To je djelo koje mnogi nazivaju "Kur'anom arapskih gramatičkih znanosti" ("Kur'anu n-nahvi"). Djelo je bilo i ostalo nezamljenjiva knjiga iz ove oblasti. Otuda nije bez razloga Al-Muberrid znao da priupita kada bi neko počeo sa čitanjem ove knjige: *Hel rekibte l-bahre?* (Jesi li plovio morem?) ističući na ovaj način važnost onoga što se nalazi u ovom djelu. Poslije smrti Al-Halila ibn Ahmeda, Sibevejh se našao u Bagdadu i, nakon polemike koju je vodio sa Al-Kisa'ijem, napustio je Bagdad i vratio se u

svoje rodno mjesto. Umro je, prema nekima, u četrdesetoj godini svoga života i u Bejdi blizu Širaza ukopan.

Al-Kitab ima 720 poglavlja podijeljenih na dva dijela u kojima nema stroge podjele između morfologije i sintakse. Velika vrijednost ovog djela sastoji se u tome što su sva pravila, naročito u sumnjivim i spornim slučajevima, potkrijepljena dokazima iz Kur'ana i stare arapske poezije. Sivevjejh navodi nešto oko 1050 ovakvih dоказа. Mnogi primjeri ovog djela nalaze se u rukopisu u bibliotekama Evrope i Istoka. Djelo je štampano u originalu i prevedeno na njemački jezik u dva dijela. Postoje i mnogi komentari ovog djela, a jedan od najboljih je komentar Sirafija (Dagir, 1961., 103.).

Al-Jezidi (Abu Muhammed Jahja ibn al-Mubarek ibn al-Mugira al-'Adevi, umro 202./717.). Rođen je u Basri na jugu Iraka. Tu je i odrastao. Filološko i gramatičko znanje stekao je pred svojim profesorima: Abu 'Amrom i Al-Halilom ibn Ahmedom. Na osnovi znanja u ovim oblastima izabrao ga je Jezid ibn Mensur al-Himjeri, ujak Al-Mehdija, kao učitelja svoje djece u Bagdadu. Onda i ovaj nadimak Al-Jezidi. Zatim je bio učitelj Al-Me'muna na dvoru Haruna al-Rešida kao što je i Al-Kisa'i bio učitelj Al-Emina. Držao je predavanja u džamijama Bagdada kao i Al-Kisai' sve dok nije došlo do oštре polemike među njima u kojoj je kao pobjednik uvijek izlazio Al-Jezidi. Autor je mnogih djela u raznim naučnim oblastima, a iz oblasti gramatičkih nauka djelo *Al-Muhtesaru fi nahvi* (Koncizni pregled arapske sintakse). Bio je klijent plemena Benu 'Adijj. Umro je u Horasanu.

Abu 'Ubejda (Abu 'Ubejda Mu'ammer b. Al-Musenna) je rođen u Perziji 110./728. god. Nakon početnih znanosti koje je stekao u Perziji, Abu 'Ubejda napušta Herat i odlazi u Basru. Njegovi učitelji u Basri bili su: Junus ibn Habib, pred kim je učio jezik i gramatiku, Abu Amr ibn Al-Ala', za koga kaže da je bio jedan od najboljih poznavalaca arapskoga jezika i književnosti, Kur'ana i poezije, zatim Hišam b. 'Urve i Veki' ibn Džerrah, savremenici tabiuna. U njegovom djelu *Medžazu l-Kur'ani* vidljivi su tragovi njegovih učitelja.

Preko Mirbeda išao je u pustinju. Jezičku građu je sakupljao od čistokrvnih i povjerljivih Arapa kao što je beduin Ebu Sevar Al-Ganevi i dr. Njegovi učenici su bili Ibn Sellam, Al Mazini, Ishaq Mowsili i dr. Bio je naklonjen haridžijama. Abu Hatim Sidžistani ističe da je prema njemu bio jako susretljiv misleći da je on pripadnik haridžija Sidžistana. Često mu je citirao njihovu poeziju uz dužno poštovanje prema njima.

O tome Tevezi kaže slijedeće: "Jednom prilikom sam ušao u džamiju i našao Abu 'Ubejda kako sjedi i nešto čita. Kada sam ušao, podigao je glavu i upitao čiji su ovo stihovi:

*Ekulu leha ve kad džese'et ve džašet
min-l-ebtali vejhaki len tura'i
Fe inneki lev se'elti bika'e jevmin
'ale-l-edželi ellezi leki lem tuta'i*

(Zborim duši svojoj, što se izgubljeno otima
pred junacima: O, ti ne boj se!)

(Kad bi iskala tek jedan dan više od
dosuđenog ti kraja, ne bi uslišana bila.)

"To su, rekao sam, stihovi Katarija b. Fudža'a, pjesnika prezjiskih haridžija, a on dodade: Allah ti usta pozlatio. Zašto ne reče: Emiru l-mu'minin, vladar pravovjernih. Nakon toga mi reče da ovo što sam čuo zadržim i ja to, evo, sada nakon njegove smrti iznosim." Umro je nasilnom smrću 211./826. god. u Basri gdje je i ukopan.

Njegovi savremenici su bili: Al-Asme'i i Ebu Zejd Al-Ensari. Često je vodio polemiku sa njima. Napisao je više leksičkih monografija (o devama, konjima, zmijama, škorpionima, golubovima itd.) i poznata djela *Medžazu l-Kur'ani* i *Garibu l-Kur'ani*. Prvo djelo je štampano i ono pripada jezičko-stilističkom tumačenju Kur'ana, a drugo je po svoj prilici izgubljeno ili je uključeno u prvo djelo (A. Al-Džundi, 1960., 2/498).

Prvo djelo je nazvano *Medžazu l-Kur'ani*. Međutim, on pod imenom *medžaz* misli samo na jezičko, leksičko značenje riječi, a nikako na njeno preneseno, metaforičko značenje. On također ne

pravi razliku između *tešbiha* i *temsila*. Tešbih (poređenje) je, po njemu, sinonim riječi temsil. Obje kategorije on uzima samo u njihovom jezičkom, leksičkom značenju. Na isti način on govori i o metafori (*isti'ara*) i alegoriji (*kinaja*) u Kur'anu.

U ovom djelu, koje neki smještaju u djela iz oblasti stilistike, a drugi u djela iz oblasti tumačenja Kur'ana, on raspravlja i o fleksiji, a fleksija je grana gramatike koja se bavi promjenom oblika riječi kako bi se označili padeži, glagolska vremena itd., zatim o partikulama, od kojih neke u Kur'anu nemaju svoja značenja kao naprimjer:

Allah se ne ustručava da za primjer navede mušicu ili nešto sićušnije od nje. (El Bekare, 26.), *Fema feqaha, odnosno fema duneha.*

I kad Allah reče: "O, Isa!" (Alu Imran, 55), odnosno: *I Allah reče: "O, Isa!"*.

Mišljenje Ebu 'Ubejdea da neke partikule u Kur'anu nemaju svoga značenja bilo je predmetom velike rasprave među arapskim filologima i gramatičarima. To mišljenje Muberrid ne prihvata. On smatra da partikule u Kur'anu imaju svoja značenja i da ništa u Kur'anu nije bez razloga navedeno.

Abu Zejd (Sa'id ibn Evs al-Ansari al-Hazredži, umro 215./830.) Rođen je u Basri. Tu je i odrastao. Bio je kod Arapa u centralnim dijelovima velikog Arabijskog poluotoka sakupljajući blago iz oblasti jezičkih zanosti koje su oni posjedovali. Njegovi savremenici u Basri bili su: Al-Asme'i i Abu 'Ubejda baš ovim redom su i rangirani u nauci: Abu Zejd, Al-Asme'i, Abu 'Ubejda. Al-Mazini prenosi: Bili su kod Abu Zejda kada je kod njega došao Al-Asme'i, sjeo i rekao: "Ovo je naš alim i muallim unazad dvadeset godina." On nije bio isključiv kao ostali alimi Basre. Prenosio je i od Al-Mufeddala al-Dabbija, istaknute ličnosti iz Kufe.

Napisao je veliki broj djela uglavnom iz oblasti jezičkih znanosti između, kojih Ibn al-Nedim navodi sljedeća:

Kitabu l-ibili (Knjiga o devama), *Kitabu halqi l-insani* (Knjiga o naravnim osobinama čovjeka), *Kitabu l-vuhuši* (Knjiga o div-

lјim zvjerima), *Kitabu l-mesadiri* (Knjiga o infinitivima), *Kitabu bujutati l-'Arebi* (Knjiga o stanovima uglednih Arapa), *Kitabu š-šedžeri ve l-kel'e'i* (Knjiga o travama i drugom rastinju), *Kitabu l-qavsi ve t-tursi* (Knjiga o lhkju i štitu), *Kitabu tahfifi l-hemzeti fi n-nahvi* (Knjiga o redukciji hemzeta u sintaksi) i mnoga druga djela. Umro je u dubokoj starosti. Neki navode da je to bilo oko stote godine života u vremenu Al-Me'muna.

Druga generacija Kufe

Al-Kisa'i (Abu l-Hasan Ali ibni Hamza al-Kisa'i, umro 189./804.) porijeklom je Perzijanac, klijent Benu Esada. Početne znanosti učio je u Kufi. Kiraet je preuzeo od Hamze al-Zejjata da bi kasnije bio pročelnik škole čitanja u Kufi. Osnove gramatike arapskoga jezika učio je kod Mu'aza Herra'a, jednog od osnivača gramatičke škole u Kufi. Kada je posjetio Al-Halila u Basri, upitao ga je odakle mu ta nauka, a on je odgovorio da je sve to stekao u pustinju Nedžda, Hidžaza i Tuhamе. Tada se i on okrenuo pustinji koju je prešao uzduž i poprijeko, pokupio veliku jezičku građu, a onda otišao na dvor kao učitelj djece Haruna al-Rašida.

Umro je u Rejju kada je umro i Muhammed ibn Hasan al-Šejbani. Tada je halifa Harun al-Rašid rekao: „U Rejju smo pokopali i fikh i znanosti arapskoga jezika“.

Historičari navode da je napisao nešto oko dvadeset djela između kojih izdvajamo: *Kitabu me'ani l-Kur'ani* (Knjiga o značenjima Kur'ana), *Kitabu n-nahvi* (Knjiga o sintaksi), *Kitabu n-navadiri*, *Kitabu l-hidžai* i traktat o greškama u vulgarnom jeziku (*Risaletun fi lahni l-'ammeti*) koji je izgleda jedini sačuvan i koji je doživio više izdanja.

Peta generacija Basre

Al-Ahfeš al-Avsat (Abu l-Hasan Sa'id ibn Mas'ada, umro 211./826.) - najpoznatiji među Ehafišima. Bio je klijent jednog ogranka iz plemena Temim. Zajedno sa Sibevejhom učio je pred autoritetima Basre, a onda i pred Sibevejhom iako je bio stariji od nje-

ga. Jedan je od njegovih učenika i najbolji poznavalac Sibevejhogoga *Kitaba*. Sibevejh ništa nije zabilježio u ovom djelu a da o tome nije konsultovao Al-Ahfeša. Nedugo nakon Sibevejhovog poraza u polemici sa Al-Kisa'ijem u Bagdadu, Al-Ahfeš se uputio u prijestolnicu hilafeta i u polemici sa Al-Kisa'ijem uspieo je da ga porazi u prisustvu njegovih učenika: Al-Ahmera, Al-Ferra'a i drugih koji su bili spremni da se i fizički obračunaju sa Al-Ahfešom. Međutim, u tome ih je spriječio Al-Kisa'i, a nakon toga je uspieo i da otupi Al-Ahfešovu pristranost basranskom učenju.

Na kraju je prihvatio i neka rješenja zasnovana na spekulativnoj analogiji za koju su se tako zdušno zalagali gramatičari iz Kufe. Iz oblasti gramatike arapskoga jezika napisao je dva djela: *Kitabu l-meqajis* (Djelo iz oblasti analogije) i *Al-Avsat*, drugo djelo također iz oblasti gramatike arapskoga jezika.

Qutrub (Abu Ali Muhammed ibnu l-Mustenir al-Basri, umro 216./831.) - jedan od klijenata koji je dosegao gornje granice u naući, posebno u jezičkim znanostima, mada su neki, kada je riječ o predajama (rivajet), sumnjali u njegovu iskrenost. Bio je učenik Sibevejha i drugih učenih ljudi iz Basre. Pripadao je mu'tezilitima (racionalistima Basre).

Nadimak Qutrub dobio je od Sibevejha. Naime, Sibevejh je, kada bi navečer izišao da prošeta, na vratima kuće uvijek vidio Qutruba te mu je jednom prilikom rekao: *Innema ente Qutrubu lejlin* (Zaista si ti noćni zloduh). Od tada je on u naučnim krugovima poznat po ovome nadimku.

Autor je velikog broja djela. Između ostalog, napisao je: *Kitabu l-addad* (Knjiga o riječima koje imaju suprotna značenja). Djelo se u rukopisu nalazi u biblioteci u Berlinu; *Ma halefe fihi l-insanu al-behime* (Djelo koje govori o razlikama između čovjeka i životinja); *Kitabu l-'ilel* i Qutrubov *Muselles* - kasida u kojoj se nalazi nešto oko šezdeset stihova a u kojoj navodi riječi koje se podudaraju u slovima ali ne i u vokalima. Promjena vokala dovodi i do promjene značenja npr.: *siham* (strelice), *seham* (ljetna žega) i *suham* (bolest deve). *Muselles* je preveden na latinski jezik i objav-

Ijen 1857., a u rukopisu se nalazi u slijedećim bibliotekama: Lajden, Madrid, Pariz i Egipat (Daru l-kutub). U rukopisu se također nalazi i veliki broj komentara ovog djela skoro u svim većim bibliotekama Evrope (Ali al-Džundi, 1960.,2/543)

Treća generacija Kufe

Naspram pete generacije Basre nalazi se treća generacija Kufe, a njeni najpoznatiji gramatičari su:

Al-Ahmer (Abu l-Hasan Ali ibnu l-Hasan, umro 194./809.) Bio je u osiguranju Haruna al-Rašida. Tu je došlo do susreta između njega i Al-Kisa'ija. Često je zamjenjivao Al-Kisa'ija u odgoju djece Haruna al-Rašida. Napisao je i jedno djelo iz gramatike arapskoga jezika pod naslovom *Kitabu l-tasrifi* (Knjiga o morfologiji).

Al-Ferra' (Abu Zekerija Jahja ibni Zijad ibni Abdullah ibni Menzur, umro na putu za Meku 207./822.) - klijent Benu Eseda. Rođen je u Kufi. Prve korake u nauci o gramatici arapskoga jezika napravio je zahvaljujući učitelju Al-Kisa'iju. Bio je učitelj Al-Me'munove djece na dvoru. Halifa Al-Me'mun predložio mu je da napiše djelo o osnovama gramatike arapskoga, jezika što je on i učinio. Napisao je nekoliko značajnih djela iz oblasti gramatike arapskoga jezika:

Kitabu n-nahvi (Knjiga o gramatici), *Kitabu l-mesadiri fi l-Kur'ani* (Infinitivi u Kur'anu), *Kitabu l-džem'i ve t-tesnijeti* (Množina i dvojina), *Kitabu l-vaqfi ve l-ibtidai* (Knjiga o početnim i pauzalnim formama), *Kitabu n-navadiri*, *Me'ani l-Kur'ani* koje, gledano iz ugla jezika, upotpunjava djelo *Medžazu l-Kur'ana* Abu 'Ubejdea. Obje studije vezane su za jezik i stil Kur'ana. O njemu se priča da je bio *Emiru l-mu'minine fi n-nahvi* (Emir pravovjernih u gramatici). Umro je, a pod glavom je držao Kitab Sivevejha.

Al-Lihjani (Abu l-Hasan Ali ibnu l-Mubarek, umro 220./835.) - pripadnik plemena Benu Lihjan, učenik Al-Kisa'ija i autor djela iz oblasti gramatike arapskoga jezika napisanog pod naslovom *Kitabu n-navadiri*.

TREĆI PERIOD (225.-285./839.-898.)

Treći period počinje od vremena Abu 'Usmana al-Mazinija al-Basrija, imama šeste generacije u Basri, i Jakuba ibnu l-Sikkita al-Kufija, čelnika četvrte generacije u Kufi, i traje sve do kraja vremena Al-Muberrida, čelnika sedme generacije u Basri, i Sa'leba, imama pete generacije u Kufi.

U ovom vremenu, kao što je vidljivo, došlo je do susreta dviju generacija gramatičara iz Basre i Kufe, šeste i sedme generacije iz Basre i četvrte i pete generacije iz Kufe. Rivalitet između gramatičara jednog i drugog grada u ovom periodu došao je do punog izražaja.

Međutim, zbog učestalih nemira u Basri i Kufi mnogi gramatičari i drugi naučni radnici napustili su ovo područje i našli se u Bagdadu. U Bagdadu su bili kooperativniji te su rad na pravilima arapske gramatike priveli kraj.

Šesta generacija Basre

Najpoznatiji gramatičari šeste generacije Basre bili su:

Al-Džermi (Abu 'Umer Salih ibnu Ishaq, umro 225./839.) - klijent plemena Džerm iz Jemena. Odrastao je u Basri i tu je stekao osnovno znanje iz oblasti arapskoga jezika pred učiteljem Junusom ibn Habibom i Al-Ahfešom al-Evsatom. Sivejeha nije susreo, ali je bio savremenik Al-Mazinija. Pjesnik koji je iza sebe ostavio pričan broj djela iz književnosti i arapskoga jezika. Napisao je i dva djela iz oblasti sintakse: *Al-Muhtesaru fi n-nahvi* (Kratak uvod u sintaksu) i *Kitabu l-Fereh* (Pojašnjenje Sivejehovog *Kitaba*). Umro je u Bagdadu gdje je i ukopan.

Al-Tevezi (Abu Muhammed Abdullah ibn Muhammed, umro 235./852.) - rođen je u Tevezu u Perziji. Učitelj mu je bio Al-Džermi, pred kojim je čitao Sivejehov *Kitab*. Istakao se u jeziku i književnosti.

Al-Mazini (Abu 'Usman Bekr ibn Muhammed, umro 222./836.) - klijent Benu Seddusa. Rođen u Basri, a odgajan u Benu

Mazin, ogranku plemena Šejban po čemu je i dobio naziv Al-Mazini. Gramatiku i jezičke znanosti učio je zajedno sa Al-Džermijem pred Abu 'Ubejdeom, Abu Zejdом i Al-Ahfešom. Bio je najistaknutija ličnost Basre u tom vremenu tako da su mnogi kazali da je on poslije Sibevejha najbolji poznavalac arapske sintakse. Napisao je nekoliko djela iz oblasti morfologije arapskoga jezika, ali iz sintakse nije ništa ostavio iako je u ovoj disciplini bio jedan od najboljih poznavalaca. Često je govorio: "Ko hoće da napiše djelo iz ove oblasti poslije Sibevejhovog *Kitaba*, neka se suzdrži od toga."

Bio je na dvoru Al-Vasika Billahi u Samerri, tadašnjoj prijestolnici Hilafeta, nakon što je u polemici savladao Al-Ahfeša svoga učitelja. Međutim, ta dvorska atmosfera nije mu odgovarala pa se ubrzo vratio u Basru, svoje rodno mjesto, gdje je i završio svoj ovozemni život.

Abu Hatem Al-Sidžistani (Sehl ibni Muhammed, umro 250./864.) - rođen je u Sidžistanu, malome mjestu nedaleko od Basre. U Basri je stekao obrazovanje iz jezika, književnosti i znanosti Kur'ana pred čuvenim alimima: Zejdом al-Ansarijem, Abu 'Ubejdeom, Al-Asmeijem i drugima. Pred Al-Ahfešom je slušao *Kitab* Sibevejha u dva navrata. Njegovi učenici koji su se pozivali na njegovo znanje bili su: Abu Bekr ibn Durejd, Al-Muberrid i dr. Bio je jedan od onih koji su bili dobri poznavaoći jezika, poezije i metrike. Bio je jako pobožan i iskren. Ibn Hibban ga smatra vrlo pouzdanim. Od njega je Al-Nisai bilježio hadise u sveme *Sunenu* i Al-Bezzar u svome *Musnedu*.

Napisao je mnoga djela. Ibn al-Nedim navodi nešto oko trideset djela koja je iza sebe ostavio. Od tih djela navodimo samo neka: *Kitabu i'rabi l-Kur'ani* (Knjiga o fleksiji Kur'ana), *Kitabu l-kira'ati* (Knjiga o kiraetima čitanjima Kur'ana), *Kitabu lahni l-'ammeti* (Knjiga o pućkim greškama u govoru), *Kitabu l-muzekkeri ve l-muennesi* (Knjiga o muškom i ženskom rodu), *Kitabu n-nuqati ve l-šekli* (Knjiga o dijakritičkim znacima), *Kitabu l-lejli ve n-nehari* (Knjiga o danu i noći), *Kitabu l-sujufi ve r-rimahi* (Knjiga o kopljju i maču) koju Hadži Halifa naziva *Kitabu s-sejfi*, *Kitabu l-maqṣuri ve l-memdudi* (Knjiga o kratkom i dugom elifu).

Neka od ovih djela ugledala su i svjetlost dana, kao npr: *Kitabu l-mu'ammerine*, poznato i pod naslovom *Kitabu l-vesaja* (Knjiga oporuka) koje je Goldziher preveo na njemački jezik i objavio u originalu i prijevodu u Lajdenu 1896., zatim *Kitabu l-keremi* i *Kitabu l-addadi* koju je Haffner, prof. arapskoga jezika na Univerzitetu u Insbruku, kritički priredio i objavio u Bejrutu. Oba djela su štampana u Katoličkoj štampariji, prvo 1908., i drugo 1913. god. (Ali al-Džundi, 1960.,2/536).

Četvrta generacija Kufe

Ibn Sa'dan (Abu Dža'fer al-Darir Muhammed ibn Sa'dan, umro 213./845.) rođen je u Kufi, gdje je i odrastao. Bio je učenik Muvave al-Darira. Napisao je i jedno djelo iz oblasti sintakse arapskoga jezika pod naslovom *Kitabun fi n-nahvi* (Knjiga o sintaksi).

Al-Tuvel (Abu Abdullah Muhammed ibn Ahmed, umro 243./857.) rođen je u Kufi, gdje je i odrastao. Učenik je Al-Kisa'ija i drugih gramatičara Kufe. Napustio je Kufu i otišao u Bagdad, gdje je i umro.

Ibnu l-Sikkit (Abu Jusuf Ja'qub ibn Ishaq, umro 244./858.) poznat je kao Ibn al-Sikkit, a Al-Sikkit je nadimak njegova oca Ishaqa zbog toga što je malo govorio a više šutio. Rođen je u Ahvazu u pokrajini Hozistan, koja se nalazi između Basre i Perzije 186./802. god. Živio je u Bagdadu. Vremenom je postao jedan od najvećih gramatičara. Naučna saznanja iz ove oblasti stekao je slušajući profesore i jedne i druge gramatičke škole. Prenosio je od Al-Asmeija, Abu 'Ubejdea i dr. Bio je vrlo povjerljiv u prenošenju (rivajet). Često je odlazio u pustinju u traganju za novim saznanjima. Bio je na dvoru halife Al-Mutevekkila. Podučavao je njegovu djecu Mu'atezza i Muejjeda arapskom jeziku. Upitan od halife koga više voli, njegove sinove ili Hasana i Husejna, on je, kao zatočenik šiitskog učenja, rekao da više voli Kambera, slugu Alije ibn Ebi Taliba, od njegovih sinova. Tada je pogubljen. Nakon pogubljenja halifa je njegovom sinu poslao deset hiljada dirhema kao otkupninu.

Napisao je mnoga djela. Od tih mnogobrojnih djela samo su četiri štampana: *Kitabu l-qalbi ve l-ibdali*, *Kitabu l-addadi*, *Kitabu islahi l-mantiqi* i *Kitabu l-elfazi*, stilski dotjeran od strane Tibrizija i nazvan *Tehzibu l-elfazi*. Dva posljedna djela su najpoznatija i najviše citirana od strane gramatičara. Na njima je Ibn Qutejba sagradio svoje djelo *Edebu l-Katibi* a da pritom nije spomenuo Ibn al-Sikkita iako je neka poglavљa u cijelosti uključio u svoje djelo.

Ostala djela Ibn al-Sikkita nalaze se u rukopisu kao što je djelo *Kitabu l-maqṣuri* ve l-memdudi, *Kitabu l-muzekkeri* ve l-muennesi, *Kitabu me'ani l-ši'ri*, *Kitabu fi'al* ve ef'al, *Kitabu n-navadiri* i dr.

Sedma generacija Basre

Al-Muberrid (Abu l-Abbas Muhammed ibn Jezid, umro 285./898.) rođen je u Basri. Kada je Al-Mazini napisao djelo *Kitabu l-elifi ve l-lami* (Knjiga o elifu lamu), upitao je Al-Muberrida o njemu, a on ga je nakon čitanja pohvalio, na što je al-Mazini rekao: *Qum fe ente l-Muberridu* (Ustani, ti si od onih koji istinu govore).

Međutim, gramatičari Kufe su iskrenuli smisao ovoj izjavni pa su umjesto al-Muberrid pročitali Al-Muberred i na taj način ovoj riječi oduzeli njeno pravo značenje. Zabilježeno je od al-Muberrida da je tada rekao: *Berredel-lahu men berredeni* (Neka Allah ohladi one koji to meni pripisuju).

Al-Muberrid je autor mnogih djela iz oblasti gramatike arapskoga jezika, književnosti i arapske historije, od kojih izdvajamo: *Kitabu l-kamili*, o kome Ibn Haldun u *Muqaddimi* kaže: "Čuli smo od naših šejhova na predavanjima da su temelji i stubovi nauke o književnosti četiri zbornika; *Kitabu l-kamili al-Muberrida*, *Adabu l-katibi* Ibn Qutejbea, *Kitabu l-bejani ve t-tebjini al-Džahiza* i *Kitabu n-navadiri* Abu Alija al-Qalija al-Bagdadija. Sve ostalo su samo njihove imitacije i ogranci" (Ibn Haldun, 1981., 553).

Djelo *Kitabu l-kamili* štampano je prvi put u Lajpcigu 1864., zatim u Istanbulu 1870., i Egiptu 1900. i 1927. godine. Kritički

osvrt na ovo djelo napisao je Ibrahim al-Abjari u egipatskom časopisu *Turasu l-insanije* (Al-Mudžellid al-salis, str. 3-18), u kome je analizirao djela ovog gramatičara od kojih smo i mi naveli samo neka koja su vezana za predmet ovog rada.

Iz oblasti gramatike arapskog jezika al-Muberrid je napisao sljedeća djela: *Kitabu l-ištiqaqi* (Knjiga o derivaciji), *Kitabu i'rabi l-Kur'ani* (Knjiga o fleksiji Kur'ana), *Kitabu l-tasrifi* (Knjiga o morfologiji), *Kitabu l-hurufi* (Knjiga o partikulama), *Kitabu l-hurufi ve l-me'ani fi l-Kur'ani* (Knjiga o partikulama i značenjima Kur'ana), *Al-Reddu 'ala Sibevejh* (Odgovor Sibevejhu), *El-Medhalu fi n-nahvi* (Uvod u sintaksu), *El-Muqtedab* - njegovo životno djelo iz oblasti gramatike arapskog jezika.

Polisemiju u Kur'anu tretirao je u djelu *Ma ittefeqa ve ihtelefe ma'nu fi l-Kur'ani*. Bavio se i historijom. Iz te oblasti je njegovo djelo o generacijama gramatičara Basre (*Tabaqatu n-nahvijine l-basrijjine ve ahbaruhum*). Bio je povezan i sa stanovnicima pustinja. Komentarisao je i uzorke u djelu Sibevejha *Al-Kitab* (A.Šabane, 1965, 8).

Peta generacija Kufe

Sa'leb (Abu l-Abbas Ahmed ibn Jahja, umro 291./903.) - klijent Benu Šejban. Poznat je po nadimku Sa'leb. Imam Kufe u gramatici, jeziku i književnosti. Imao je jaku memoriju pa je otuda znao napamet gramatička djela svojih prethodnika. Imao je kontakte sa halifama i emirima kao i sa Al-Muberridom sa kojim je vodio teške naučne polemike.

Napisao je preko četrdeset djela iz arapskoga jezika i književnosti. Neka od njih su štampana, kao npr. *Kitabu l-fesihi* (Knjiga o pravilnom izgovoru), *Kitabu l-amali* (Diktati Sa'leba), poznato i pod imenom *Medžalisu Sa'leb*. Komentarisao je i zbornike poezije Zuhejra, Al-A'še i drugih pjesnika.

Među djelima koja se i dalje nalaze u rukopisu su: *Kitabu haddi n-nahvi* (Knjiga o granicama sintakse), *Divan 'Urve ibn Hi-*

zam, Šerhu Lamijet Šanfara (Komentar Himne posvećene progna-nom beduinu), *Kitabu ihtilafi n-nahvijine* (Knjiga o razilaženju gramatičara), *Kitabu l-tasgiri* (Knjiga o deminutivu), *Kitabu me'ani l-Kur'ani* (Knjiga o semantici Kur'ana), *Kitabu garibi l-Kur'ani* (Knjiga o neobičnim riječima u Kur'anu), *Ma jensarifu ve mala jensarifu* (Potpuna i nepotpuna deklinacije) itd.

ČETVRTI PERIOD – PERIOD EKLEKTICIZMA

Nakon što je završen treći period zlatnog doba u razvoju arapske gramatike zhvaljujući i jednoj i drugoj školi čiji protagonisti su napustili Basru i Kufu i našli se u Bagdadu, mirnijem području u kome je pristranost i jednih i drugih počela jenjavati, tada se pristupalo provjeri i jednog i drugog učenja. Provjera predaja, uzoraka i analogije na kojima su građena pravila arapske gramatike kako bi se sagledalo ono što je ispravno od onoga što nije, ono što ima snagu argumenta od onoga što je lišeno te snage. Tek na osnovu toga donijeti su zaključci oko kojih su se gramatičari razisli. Neki od njih su prihvatali učenje Basre, drugi učenje Kufe, dok su treći, nakon ove analize, prihvatali ono što je tačno i vjerodostojno i kod jednih i kod drugih. Na taj način oni se uzimaju kao začetnici škole koja je označena kao škola elekticizma.

Preferiranje učenja Basre

Najistaknutiji gramatičari koji su preferirali učenje Basre su:

Al-Zedždžadž (Abu Ishaq ibn al-Sirri, umro 310./922.) - bavio se obradivanjem stakla pa je otuda poznat kao staklar (Zedždžadž). Odrastao je u Bagdadu. Tu je završio i svoje školovanje pred poznatim gramatičarima Sa'lebom i Al-Muberridom. Zahvaljujući Al-Muberridu i veziru Qasimu ibn 'Ubejdullahu, našao se na dvoru halife. Napisao je dva djela iz oblasti gramatike arapskoga jezika: *Al-Muhtesaru fi n-nahvi* (Kompedij iz sintakse) i *Ma jensarifu ve mala jensarifu*.

jansarifu - djelo koje tretira potpunu i nepotpunu deklinaciju, zatim komentar stihova koji se nalaze u Sibevejhovom *Kitabu*.

Al-Zedždžadži (Abu l-Qasim Abdurahman ibn Ishaq, umro 337./948.) iz Nehavenda, rodnog mjesta, došao je u Bagdad. Bio je asistent Al-Zedždža'džu, po kome je i dobio ovaj nadimak. Arapski jezik i gramatiku učio je pred Ibn Serradžom i Al-Ahfešom. Iz oblasti arapskoga jezika napisao je nekoliko djela između kojih navodimo: *Kitabu l-džumel* (Knjiga o rečenicama), *Kitabu l-amali* (Knjiga diktata), koja je u novije vrijeme objavljena u Egiptu sa komentarom Šenqajtija, *Medžalisu l-'ulemai* (Kolegij uleme), odnosno polemika koju je ulema vodila na svojim sestancima o arapskome jeziku, *Al-Idahu fi'ileli n-nahvi*, djelo oz oblasti učeničke literature. Umro je u Damasku u Siriji.

Ibnu l-Serradž (Abu Bekr Muhammed ibn al-Sirri, umro 316./928.) - jedan je od najmlađih polaznika nastave pred al-Muberridom. Pred njim je čitao *Kitab* Sibevejha. Nakon smrti al-Muberrida preuzeo je funkciju glavnog gramatičara u ovoj školi. Iz oblasti sintakse napisao je kapitalno djelo *Kitabu l-usuli*, u kome je sakupio učenja ove škole, i djelo *Medžmemu l-usuli*, pa onda *Komentar Sibevejhovog Kitaba* i na kraju napisao i jedan *Mudžez* iz oblasti sintakse.

Ibnu Durusteveh (Abu Muhammed Abdullah ibn Džafer ibn Durusteveh Al-Farisi, umro 374./958.) - rođen je u perzijskom gradu Fesu. Odatle je stigao u Bagdad. Arapski jezik je učio pred Al-Muberridom, Sa'lebom i Ibn Qutejbeom. Veliki je pobornik basranskog učenja. Iz te oblasti napisao je slijedeća djela: *Ar-Reddu 'ala Sa'leb fi ihtilafi l-nahvijjine* (Odgovor Sa'lebu o razilaženju gramatičara); *Al-Hidajetu fi n-nahvi* (Upućenost u sintaksu arapskoga jezika), *Asraru n-nahvi* (Tajne sintakse) i djelo *Ibtalu l-addadi*, u kome batali riječi koje imaju dva suprotna značenja.

Al-Sirafi (Abu Sa'id al-Hasan ibn Abdullah, umro 318./930.) - rođen je u Sirafu. Odatle je došao u Aman, a onda u Bagdad u kome je imenovan kadijom. Arapski jezik i njegove znanosti učio je pred Ibnu l-Sarradžom, Ibn Durejdom i dr. Napisao je vrlo iscrpnu studiju

o djelu Sibevejha (*Šerhu Kitabi l-Sibevejh*) i djelo *Ahbaru l-Basrijjine vel-Kufijjine* (Informacija o gramatičarima Basre i Kufe).

Al-Farisi (Abu Ali al-Hasan ibn Ahmed, umro 377./897.) rođen je u perzijskom gradu Fesa. Tu je i odrastao. Nakon toga je došao u Bagdad i slušao predavanja iz arapskog jezika kod Al-Zedždžadža, Ibnu l-Serradža i drugih. Iz oblasti arapskog jezika napisao je *Kitabu l-idahi fi n-nahvi* (Pojašnjenja u oblasti sintakse), zatim seriju djela iz ove oblasti pod naslovima: *Al-Tekmile*, *Al-Tezkire*, *Al-Mesail*, *Al-Halebijja*, *Al-Bagdadijja*, *Al-Širazijja* itd. Sve sama djela iz oblasti arapskoga jezika i gramatike.

Preferiranje učenja Kufe

Drugu grupu u ovom periodu čine gramatičari koji su preferirali Kufsku gramatičku školu, kao što su Ibnu l-Anbari, Ibn Halavejh i dr.

Ibnu l-Anbari (Abu Bekr Muhammed ibnu l-Qasim, umro 327./938.) - rođen je u Bagdadu 271./883. Početne nauke učio je kod oca Al-Qasima, poznatoga književnika u tom vremenu. Znanosti iz arapskoga jezika slušao je pred Sa'lebom i bio jedan od njegovih najboljih učenika, zatim je nastavio učenje pred poznatim alimima svoga vremena kao što su Al-Bezzaz, Ismail Al-Qadi i dr. Ubrzo je postao imam u jeziku, gramatici, književnosti i tefsiru. Na kraju je bio pročelnik šeste generacije gramatičara iz Kufe, lični prijatelj Sa'leba. Bio je i na dvoru halife Al-Radija kao učitelj njegovih sinova. O njemu imamo podataka kod Ibn al-Nedima, Al-Azharija u djelu *Kitabu l-tehzib* i kod Al-Qalija u djelu *Amalu l-Qali*.

Autor je mnogih djela između kojih hroničari navode slijedeća: *Edebu l-Katibi*, *Al-Addad*, *Al-Amali*, *Al-Alifat*, *Idahu l-vaqvi ve l-ibtidai*, *As-Seb'u t-tival*, komentar sedam najpoznatijih paganskih oda poznatih u arapskoj književnosti kao mu'allekat, zatim Komentar Mufeddalijata (*Šerhu l-Mufeddalijat*), - jedan od vrlo važnih izvora za poručavanje arapske književnosti.

Iz oblasti arapskoga jezika i arapske gramatike napisao je nekoliko veoma značajnih djela: *Damairu l-Kur'ani* (Lične zamjenice

u Kur'anu), *Al-kafi fi n-nahvi* (Dostatnost sintakse), *Al-Muzekkeru ve l-muennnesu* (Muški i ženski rod), *Al-Maqsuru ve l-memdudu* (Kratki i dugi elif), *Al-vadihu fi n-nahvi itd.*

Bavio se i sakupljanjem poezije arapskih predislamskih i islamskih pjesnika: Zuhejra, Nabige az-Zubajnija, Al-A'še, Nabige al-Dža'adija, Al Ra'iija i drugih pjesnika koje navodi Ibn al-Nedim.

Među ovim djelima, izuzimajući gramatička, najvažnije je djelo *Kitabu l-addad* koje raspravlja o riječima sa dva suprotna značenja kao što su npr. riječi: *dževnun*, koja znači bijel, i crn, i riječ *džele-lun*, koja označava onaga ko je važan i onoga ko je nevažan.

Riječi sa dva suprotna značenja bile su predmet polemike među naučnicima. Jedni smatraju da takve riječi ne postoje u jeziku, drugi da postoje već odavno obzirom da su značenja neograničena a riječi ograničene. Takvo mišljenje dijele Al-Asme'i, Abu 'Ubejda, Al-Sidžistani, Qurtub, Ibnu l-Sikkit i Ibnu l-Anbari, čije je djelo prevedeno i štampano u Lajpcigu 1881., a zatim je u Egiptu doživjelo još jedno izdanje 1907. god.

Ibn Halavejh (Abu Abdullah al-Hasan ibn Ahmed, umro 370./980.) - perzijanac porijeklom, odrastao je u Hamezanu gdje je i rođen. Nakon toga je došao u Bagdad. Arapski jezik je učio pred Ibn al-Anbarijem, Ibn Durejdjom, Al-Sirafijem i dr. Bagdad je bio mjesto njegovog stavnog boravka. U gramatici arapskoga jezika preferirao je učenje Kufe. Vodio je polemiku sa Al-Zedždžadžom i sve njegove primjedbe na djelo Sa'leba (*Kitabu l-fesihi*) opovrgao. Napisao je i jedno djelo iz arapskoga jezika pod naslovom *Kitabu Lejse* (Knjiga o tome čega nema). To opširno djelo je otuda dobilo ovo ime što svaka glava djela počinje *Lejse fi kelami l-'areb*: ovog i onog oblika nema u arapskom jeziku osim u ovim slučajevima“ (Goldziher, 1909, 69). Umro je u Halepu, gdje je i ukopan.

Objedinjavanje jednog i drugog učenja

Treću grupu čine gramatičari koji su objedinili i jedno i drugo učenje i obogatili ga novim rješenjima. Najvažniji predstavnici ove grupe bili su:

Ibn Qutejba (Abu Muhammed Abdullah ibn Muslim ibn Qutejba ad-Dinaveri, umro 276./889.) - porijeklom je Perzijanac, rođen je u Dinaveru u pokrajini Huzistan. Dugo je živio u Kufi, da bi nakon toga bio kadija u rodnom mjestu, zatim je došao u Bagdad i uzeo ga kao mjesto svoga stalnog boravka. Tu je i okončao svoj ovozemni život. Mnogi ga smatraju jednim od najvećih filologa i gramatičara arapskoga jezika.

Napisao je mnoga djela između kojih ističemo: *'Ujunu l-ahbar*, koje mnogi smatraju hrestomatijom arapskog predislamskog pjesništva. Najnužnije znanje o jeziku i stilu za potrebe pisara u državnim uredima dao je u djelu *Edebu l-katibi*.

Iz oblasti jezičkog tumačenja Kur'ana napisao je dva djela: *Garibu l-Kur'ani* i *Muškili l-Kur'ani* kao odgovor ortodoksnog islama na pojavu mutezilijskog racionalizma. Ovu polemiku je dopunio sa još druga dva djela: *Te'vilu muhtelifi l-hadisi* i *Al-Mesailu ve l-edžvibe* (Pitanja i odgovori).

Iz oblasti jezičkih znanosti značajna su mu djela: Knjiga rječnosti, te O jezičkim greškama u pučkom govoru i Ispravljanje govora.

Ibn Kisan (Abu l-Hasan Muhammed ibn Ahmed ibn Ibrahim, umro 320./932.) - bio je učenik Sa'leba i Al-Muberrida. Najvažnija njegova djela iz oblasti gramatike arapskog jezika su: *Ihtilafu l-Basrijjine ve l-Kufijjine* (Nesuglasja između gramatičara Basre i Kufe), *Al-Kafi fi n-nahvi* (Dostatnost u sintaksi) i knjiga iz oblasti morfologije (*Kitabu t-tasrifit*).

Al-Ahfeš al-Asgar (Abu l-Hasan Ali ibn Sulejman, umro 315./927.) - najmlađi je od trojice koji su poznati po ovom imenu. Autor je djela koje raspravlja o dvojini i množini u arapskome jeziku (*Kitabu t-tesnije ve l-džem' i*). Bio je učenik Sa'leba i Al-Muberrida. Napisao je još neka djela iz oblasti gramatike arapskoga

jezika. Prihvatio je neka rješenja Kufske gramatičke škole. Koristio je jezičku praksu Arapa, ali i spekulativnu analogiju Kufanaca.

Posredstvom ove grupe formirana je Bagdadska gramatička škola. Međutim, ona nije dugo trajala. Razlog leži u nemirima koji su zahvatili Bagdad tako da su mnogi naučnici napustili ovaj grad i našli se u raznim pokrajinama Abasidskog hilafeta.

Neke napomene uz ovaj tekst

Svi primjeri grešaka u govoru i biografije gramatičara uz neke manje izmjene preuzeti su iz djela *Dirasat tatbiqijje fi n-nahvi ve s-sarfi* (Pravila i primjena pravila u sintaksi i morfologiji). Djelo je doživjelo vise izdanja. Prvo 1965., drugo 1966., i treće 2003. godine u izdanju Fakulteta arapskog jezika u Kairu.

Autor djela je 'Abdu l-Semi' Šabana moj profesor na dodiplomskom i postdiplomskom studiju na gore navedenom fakultetu. Predmet koji sam slušao bio je iz oblasti arapske gramatike a ispiti koji sam polagao pred ovim uvaženim profesorom bili su u pisanoj formi. To je engleski sistem polaganja ispita koji je bio u primjeni na Al-Azheru. Od pet pitanja odgovore je trebalo dati na samo tri postavljena pitanja. Odgovori su bili pod šifrom. Rezultati ispita su nakon pregleda i ocjene oglašavani na ploči Fakulteta.

Profesor 'Abdu l-Semi' Šabana je doživio duboku starost. Umro je 2011. godine. Bio je član Vrhovnog savjeta za islamska pitanja i prorektor Univerziteta Al-Azher. Ukopan je u dvorištu džamije Rabi'a al-'Adevija u Novom Kairu (Medinetu n-Nasr). Iza sebe je ostavio mnoga djela između ostalog i ovo djelo iz oblasti arapske gramatike.

U ovome radu susrećemo se sa velikim brojem klijenata (arapski *mevla*, množina *mevalin*) koji su predstavljali srednji, odnosno niži sloj društva. Bavili su se naukom, posebno gramatikom

J. RAMIĆ, Arapske gramatičke škole klasičnog perioda

arapskog jezika kako bi poboljšali svoj položaj u društvu. Otuda se ova znanost često naziva znanošću štićenika.

U radu se susrećemo i sa mnogim debatama koje su tada bile u trendu. Kada se stišala polemika po pitanju stvaranja Kur'ana prišlo se pitanjima koja se odnose na gramatiku i arapski jezik. Među najoštijim debatama je ona koja je vođena između Sibevejha i Al-Kisa'ija u prisustvu Jahja ibn Halida al-Barmekija. U toj debati polemika je vođena oko rečenice: *Kuntu ezunnu enne-l-aqrebe ešeddu les'aten mine-l-zunburi* (Mislio sam da akrep ima jači ubod od ose). Sibevejhov odgovor bio je: *Fe iza huve hije*, a Al-Kisa'ijev: *Fe iza huve hije ev fe iza huve ijjaha*. Naravno Sibevejh je bio u pravu. Međutim, Al-Kisa'i je proglašen pobjednikom. Bila je ovo politička presuda. Kufa je bila bliža Bagdadu, geografski i politički. Gramatičari Kufe su bili bliži dvoru. Al-Mufeddal al-Dabbi je bio učitelj Al-Mehdija, a Al-Kisa'i učitelj Emina.

Sličnih polemika je bilo i u vremenu halife Al-Mehdija između Al-Kisa'ija i Al-Jezidija, zatim između Al-Asmeija i Al-Kisa'ija u prisustvu Haruna al-Rašida, te gramatička polemika između al-Muberrida i Sa'leba u prisustvu Muhameda ibn Abdulaha ibn Tahira.

To je što se tiče gramatičkih polemika na ovom svijetu. Međutim, one su vođene i na onom svijetu. O tome nas obavlještava Al-Me'arri u djelu *Risaletu-l-gufran*. (Al-Me'arri, 1977., 281)

LITERATURA

- Abdu l-Semi' Šabana, *Dirasatun tatbiqije fi n-nahvi ve s-safri*, drugo izdanje, Kairo, 1384/1965
- Ali al-Džundi i dr., *Atvaru s-seqafeti ve l-fikri fi zilali l-'urubeti ve l-islami*, prvo izdanje, Kairo, 1960
- Al-Me'arri, *Risaletu l-gufrani*, deseto izdanje, Kairo, 1977. Doktorska disertacija 'Aiše Abdurahman
- Al-Me'rri, *Risaletun l-gufrani*, thaqqiq Muhammed 'Izzet Nasrullah, Bejrut, 1968.
- Ševqi Dajf, *Al-'Asr al-Abbasi al-evvel*, Kairo, bez datuma izdanja
- Al-Me'arri, *Posalnica o oproštenju*, priredio, preveo, pristup, napomene i pogovor napisao Sulejman Grozdanić, Biblioteka cijeli svijet, Sarajevo 1979.
- Abdu l-Al Selim Mukerrem, *Al-Kur'anu l-kerimu ve eseruhu fi d-dirasati n-nahvijje*, Kairo, 1384/1965.
- Jusuf Es'ad Dagir, *Mesadiru d-dirasati l-edebijje*, Bejrut, 1961., drugo izdanje
- Ahmed Hasan al-Zejyat, *Tahriru l-edebi l-'arebi*, dvadeset i peto izdanje, Kairo, bez datuma izdanja
- Ignjat Goldziher, *Kratka povijest arapske njiževnosti*, Sarajevo, 1909. god.
- Ibn Haldun, *Muqaddima*, Daru l-qalem, Bejrut, 1981.
- Ibn Haldun, *Muqaddima*, Sarajevo, 2007. S arapskog preveo Teufik Muftić, Redakturu obavio Amir Ljubović. Izdavač el-Kalem u Sarajevu.

د. يوسف راميتش، الأستاذ شرف في الأدب

المدارس النحوية العربية في المرحلة الklasicke نظرة إلى النشأة والتطور

الملخص

يعالج هذا البحث نشأة المدارس النحوية وتتطورها في البصرة والكوفة وبغداد. وكان السبب لظهورها هو اللحن في الكلام وقراءة القرآن. وكل الأمثلة لهذا اللحن وترجم النحاة مأخوذة من مقدمة الكتاب دراسات تطبيقية في النحو والصرف لمؤلفه الأستاذ الدكتور عبدالسميع شبانة، الأستاذ في كلية اللغة العربية في الأزهر، وقد ترجم الباحث مقدمة لهذا الكتاب.

ونلقي في البحث بعد كبير من الموالي الذين كانوا يهتمون بنحو اللغة العربية ، ولذلك نجد أن هذا العلم كثيراً ما يُسمى بعلم الموالي.

وقد أشار الباحث إلى مناظرات نحوية بين الكسائي واليزيدي وبين المبرّد و ثعلب وبين سيبويه و الكسائي، والمناظرة الأخيرة كانت تجري في حضور الخليفة والسادة الآخرين، ولقد لعبت الأهواء الألاعيبها في هذه المناظرة فحكم للكسائي على سيبويه فكانما حكم للكوفة على البصرة بالرغم أن الحق في جانب سيبويه لا في جانب الكسائي، ومما لا شك فيه أن للسياسة دخالاً في هذه القضية لأن الكوفيين كانوا أقرب إلى قصور الخلفاء من علماء البصرة، وإلى جانب هذا كانت الكوفة أقرب إلى بغداد من البصرة.

وقد قسم الباحث بحثه إلى أربع مراحل، وفي كل مرحلة ذُكرت طبقات المدارس النحوية الثلاث، وخلافاتها وفي النهاية عملها المشترك في نحو اللغة العربية من زاوية مارآه أستاذى المحترم الذى له على شكر جزيل لأنه بهذه الطريقة قصر سيري في دراسة هذا العلم.

الكلمات الأساسية: البصرة، الكوفة، بغداد، المدارس النحوية، علم الموالي، التطبيق اللغوي، القياس، السيبويه، الكسائي

Dr. Jusuf Ramic, Professor Emeritus

**CLASSIC PERIOD
ARABIC GRAMMAR SCHOOL
View to the emergence and development**

Summary

The paper deals with the origin and development of classical grammar school: Basra, Kufa and Baghdad. The cause of their creation is mistakes in speaking and reading of the Qur'anic text. All examples of these errors and biographies of the grammarians, with some minor modifications, are taken from the introduction to the work *Dirasatun tatbiqije fin-nahw ve-Sarf*. The author of the work is Professor Abdu l-Semi 'Shaban, my professor at the undergraduate and postgraduate studies in Cairo. The paper presents translation of the introduction to this work.

In this paper, we meet a number of clients who have studied Arabic grammar, so hence this science is often referred to as the science of clients or residents.

The work is full of controversies between *al-Kisa'i* and *al-Jezidi* and between *al-Muberrid* and *Sa'leba*, and one of the sharpest controversies was conducted between *Sibevejh* and *al-Kisa'i* in the presence of the Caliph, and other officials in which *al-Kisa'i* was declared the winner. It was a political judgment. Kufa was closer to Baghdad, geographically and politically. The Grammarians of Kufa were closer to the court than the grammarians of Basra.

The paper is divided into four periods, and each period is given generations of the three grammar schools, their differences and at the end of the work their joint work on the grammar of Arabic language from the point of view of my esteemed professor whom I owe great gratitude for because in this method he reduced me the time of studying this science.

Key words: Basra, Kufa, Baghdad, grammar school, ward science, language practice, analogy, Sibevejh, al-Kisa'i...

Dr. Mehmed KICO,
vanredni profesor

ARABIZAM I ARABISTIKA

SAŽETAK

Sadržina Kur'ana je preporodila arapski jezik i uzdigla ga na položaj medija duhovnog iskazivanja mnogobrojnih etničkih zajednica. Iako su neki narodi bili ponosni na nearapsko porijeklo, duhovno su se iskazivali u okrilju arapskoga jezika. Pored pripadnosti islamskoj civilizaciji, prihvatali su i uključivanje u arapsku kulturu, u sklopu koje su doprinosili razvoju arabizma.

Svojevoljno prihvatajući islam, novi narodi su afirmisali ono što je moglo biti zajedničko na račun onoga što je drugima moglo biti strano. Međusobni odnosi Evropljana i Arapa uvek su mogli poslužiti kao primjer uzajamnih utjecaja, u skopu kojih je do izražaja dolazio *arabizam* kako u jeziku, tako i u načinu razmišljanja.

Kad su pripadnici drugih zajednica uvidjeli pravednost islama, mnogi su ga prihvatili. Masovno su učili arapski jezik i poistovjećivali se s njegovim baštinicima. Jezik na kojem je objavljen Kur'an ubrzo je postao jezik nauke, kulture i svako-

dnevnoga komuniciranja, iako nosioci kulture i nauke nisu bili samo Arabljani.

Arabizam se razvijao u okrilju arapskoga jezika, a u izvanske sredine je stizao nošen vlastitom snagom. Usvajan je prema potrebama sredina, iskazanim u odgovarajućim planovima arabistike i orijentalistike.

Ključne riječi: arabizam, arabistica, arabist, orijentalistica, islamistica, islamist.

UVOD

Posljednjom Objavom, Uzvišeni Stvoritelj je Svoju Vječnost približio ljudskom razumijevanju stavljajući je u koordinate vremena i prostora. Sadržina Kur'ana je nesumnjivo preporodila arapski jezik i njegove baštinike. Arapski jezik je uzdigla na razinu medija u kojem se duhovno iskazuju različite etničke zajednice. Narodi iz susjedstva s kojima su se Arapi ujedinili u islamu nesmetano su se u tokove života novog društva uključivali unoseći sa sobom kulturno naslijeđe i čuvajući sjećanje na prošlost. Iako neki narodi nisu zanemarivali nearapsko porijeklo, pristajali su na duhovno iskazivanje u okrilju arapskoga jezika. Zato nije čudno što su u prvim stoljećima islamske države nearapsko porijeklo imali istaknuti nosici nauka i umjetnosti. Zadivljujuća istina je da su i oni, pored izjašnjavanja po pripadnosti islamskoj civilizaciji, prihvatali uključivanje u arapsku kulturu, koje se, zajedno s pripadnošću islamu, ispravno označava nazivom *arabizam*.

Uz dobrovoljno prihvatanje islama, novi narodi su ulazili u okvire dovoljno široke da prihvate posebna obilježja unesenih tradicija i kultura, pod uvjetom da se ne kose s načelima islama. Radi podsticanja onoga što je moglo biti zajedničko i sankcionisanja onoga što bi moglo biti drugima štetno, u novim okvirima su uspostavljene odgovarajuće odredbe čija je svrha bila spriječiti nastanak štete po druge. Svi članovi združene zajednice dužni su čuvati za-

jedničke vrijednosti, trebaju svakoga poštovati i uvažavati, kako unutar zajednice tako i izvan nje. U tome oni uspijevaju onoliko koliko su svjesni obaveze da se bore za istinu, s tim što danas trebaju znati ne samo oni, već i cjelokupan ljudski rod, da im nikad nije bilo grublje uskraćivano pravo na istinu.

U islamu se zna šta su istine za koje se treba boriti i nepoko-lebljivo ih štititi. Tim prije što se mnoge tvrdnje iznesene u ime nauke često mijenjaju shodno nadolasku različitih novih ideja i teorija. Sadašnji naučnici često polemišu s kolegama od jučer; na provjeru stavljaju ono do čega su prethodnici došli. Teorije koje su izgledale čvrste i postojane nakon propitivanja nerijetko napuštaju svoja mjesta, da bi kao zamjena došli novi rezultati i shvatanja.

Od pojavljivanja islama do danas, međusobni odnosi Zapada i Arapa uvijek su bili uvjerljiv primjer svakovrsnih uzajamnih utjecaja, uključujući uvažavanja i povremene sporove. Među knjigama izdanim u Evropi dugo se nije mogla naći nijedna čije stranice nisu bile ispunjavane dragocjenim podacima iz arapskih izvora, u kojoj se nije osjećao prepoznatljiv utjecaj *arabizma* ne samo u prevođenju arapskoga izraza nego i u sadržaju i načinu razmišljanja.

ARABIZAM

Kad se radi o istinama koje su vjerovjesnici, prema onom što je za sada poznato, dostavljali putem isključivo semitskih jezika – među njima arapskom pripada počasno mjesto – one se trajno u svojoj izvornosti čuvaju zbog toga što se potvrđuju kao čvrsta načela kojima se uvijek treba vraćati, kao temelji s kojih sve treba započinjati ili se na njih nadostavljati. Ovo stoga što te istine počivaju na dostavljanjima dobijenim od Uzvišenog Stvoritelja „Koji je sve postojeće uredio kao scenu, ispisao kao knjigu i ukrasio kao veleban dvorac“.²¹⁸

²¹⁸ Fathu l-Lāh Kūlan, *Nahnu nabnī hadāratana*, na arapski preveo: ‘Awnī ‘Umar Luṭfi’uglū, Kairo, 2011., str. 135-136.

Upućivanje Objave u okrilju arapskoga jezika je, nema sumnje, ishodište i srž arabizma, temeljni stub njegovog jedinstva, a sam arabizam je srce islama, puls naviranja njegovog života, snage i humanizma. Ako se tome doda i činjenica da je cjelokupan sistem načela i naučavanja islama razvijen u okrilju arapskoga jezika, da su književnosti brojnih islamiziranih zajednica svoj nastavak imale u tome jeziku, neće biti teško razumjeti vrijednost i značaj arapskoga jezika za proučavanje ljudskog iskustva koje se od iskona takoži u životu Istoka.

Poželjno je istaknuti važnu ulogu koju je arapski jezik igrao u očuvanju naslijeda Grka i zajednica s Bliskoga i Dalekog Istoka. Otuda je razumljivo što on zauzima počasno mjesto u intersovljima arabistike, posebno zbog toga što su se već bili zagubili mnogi grčki pisani izvori, a znatan broj takvih, zagubljenih izvora je sačuvan upravo u njegovim rukopisnim spremnicima. Zato je proučavanje arapskih rukopisa pravi put proširivanja znanja o grčkim naučnim spisima. Ako se, uza sve istaknuto, u obzir uzme i da je arapski jezik bio baklja koja je put pred cijelim čovječanstvom osvjetljavała deset stoljeća i više, razlog brige arabistike o njegovom naslijedu bit će još jasniji.

Dolaskom islama, baštinici arapskoga jezika brojčano su naglo porasli. „Rani islam ..., za manje od jednog stoljeća proširio se od Indije do Pirineja ne osvajanjem, nego naročito zato što je znao integrirati sve velike ranije kulture i iz njih stvoriti izvanrednu stvaralačku sintezu, i zato što su se milioni vjernika svih religija prepoznali u njemu“.²¹⁹

Kao manje brojna zajednica, baštinici arapskoga jezika su prvobitno nazivani *Arabljani*, da bi kasnije bili preimenovani u *Arape*. Nazine *Arabljani* i *Aapi* treba, dakle, razlikovati po tome što označavaju dva različita entiteta. Historijski gledano, *Arabljani*, kao stari stanovnici Arabije, prije pojavlјivanja islama i u prvim decenijama muslimanske zajednice stoje kao antonim nazivu *Aapi*

²¹⁹ Roger Garaudy, *Živi islam*, s engleskog preveo: Ešref Čampara, El-Kalem, Sarajevo, 2000., str. 31-32.

u čiji korpus su, istovremeno s ulaskom u islam, ušle brojne susjedne zajednice i zajedno s vjerom prihvatile arapski jezik, odrekavši se pri tome jezika svojih predaka.

Prema tome, *arabizam klasičnog doba* utemeljuje se na obilježjima *Arabljana*, a *savremeni arabizam* označava jedan širi okvir po tome što opseže obilježja svih zajednica koje se danas nazivaju *Arapima*, uz čiji doprinos su arapska kultura i islamska civilizacija doživjele vrhunac razvoja.

Tendencijama pretjeranog naglašavanja *arapskih obilježja* (*al-'urūbatu*) već u prvom stoljeću muslimanske zajednice suprotstavljaо se pokret svojevrsnog *nacionalizama* (*aš-šu 'ubiyatu*) javljuјući se kao reagovanje na neumjereni nametanje značaja arabljanskog porijekla i baštinenja predislamske arabljanske plemenske tradicije. Pokret je to uspijevaо pozivajući se na univerzalističku narav i značaj Objave i otvarajući mogućnosti za njegovanje i posebnih etničkih tradicijskih vrijednosti i obilježja. Kao najistaknutiji takmaci Arabljanima u sklopu jedinstvene muslimanske zajednice oduvijek su bili Perzijanci. Iako su među ciljevima pokreta nekad važno mjesto zauzimala i pitanja koja se tiču vladavine i nasljednih prava, aktivnosti tog pokreta najuvjerljivije su se očitovale u području književnosti, naročito kroz ustrajavanje u očuvanju perzijskoga jezika i njegovanje vlastite književnosti u zajedničkome duhovnom okrilju.²²⁰

Savremeni arabizam, koji u svojim okvirima, uz cjelokupnu klasičnu arabljansku tradiciju, obuhvata plodne utjecaje i bogate doprinose svih tradicija i kultura koje su joj se tokom kasnijih stoljeća pridruživale, svojom širinom i obuhvatnošću uspješno prevlada razlike ukorijenjene u pripadnosti različitim mezhebima, regijama i rasama, da bi, pod nazivom *Aripi*, s jednakim žarom okupljao „egipatske felahe, ... sirijske ... brđane, ... saharske stočare, ... ribare s Perzijskog zaljeva ... i nilotske crnce“.²²¹

²²⁰ Ali A. Alawi, *Kriza islamske civilizacije*, s engleskog jezika preveo: Mirnes Kovač, Dobra knjiga, Sarajevo, 2012., str. 72.

²²¹ Daniel Bučan, *Poimanje arabizma*, Mladost, Zagreb, 1980., str. 169.

Dakle, pored toga što su uspostavili najmoćnije carstvo, Arapi su u okrilju svoga jezika iznjedrili veoma bogatu duhovnost. Kao baštinici tekovina starih civilizacija, uspjeli su asimilirati haldejsku, sumersku, akadsku, drevnu egipatsku, grčku i druge kulture. U tom svjetlu su vršili utjecaje na srednjovjekovnu Evropu, a rezultat je bilo njeno buđenje i stupanje na put renesanse. „Nijedan narod u srednjem vijeku nije toliko doprinio ljudskom napretku kao Arabljani i narodi koji govore arapski.“²²² Počevši od 7. pa do 14. stoljeća, Arapi su imali vodeću ulogu u podizanju duhovnih i materijalnih uvjeta života u Svetiju. Njihov jezik se može ponositi najvećom misaonom produkcijom u naukama i umjetnostima.²²³ Tu tvrdnju dodatno osnažuje činjenica što je nauka internacionalni karakter prvi put dobila na islamskim univerzitetima u arapskoj Španiji, na kojima su se školovali i nemuslimani.

Sudeći prema različitosti porijekla i drugih obilježja koja čine posebnosti navedenih i drugih skupina, pripadanje zajednici Arapa temeljilo se prvenstveno na prihvatanju arapskoga jezika kao zajedničkog sredstva komuniciranja, a prihvatanje islama je označilo početak oblikovanja obuhvatnog zajedništva i svojevrsnoga usaglašenog oblika nacije. Samim proširivanjem okvira nacije jezik nije ništa gubio od važnosti, već je njegova uloga u svojstvu temelja zajedništva, s pojavljivanjem islama, dobila novi kontekst i kvalitet s kojima je, kao nosilac i medij univerzalne Božije Objave, dodatno proširivao svoj areal i osnaživao svoje utjecaje.

Ta činjenica mu je omogućila da bude prihvaćen u komuniciranju jednoga konglomerata jezičkih, etničkih i religijskih zajednica, koje su zajednički interesi okupljali na istom prostoru. Nakon što su bili izgrađeni i uređeni prvi veliki centri države iz „zlatnog doba“, u njima su se ljudi iz svih krajeva okupljali radi lakšeg osiguravanja životnih potreba „kroz trgovinu, zanat, književnost ... ili

²²² Filip Hiti, *Istorija Arapa*, prijevod s engleskog: P. Pejčinović, Veselin Masleša, Sarajevo, 1967., str. 22.

²²³ Fīlīb Hītī, *Šanī`u t-tārīhi l-`arabiyyi*, prijevod na arapski: Anīs Frayha, Bejrut, 1969., str. 325.

(na) neki drugi način“. Pored Arapa i Perzijanaca, okupljali su se i „Rimljani, Nabatejci, Turci, Slaveni, Hindusi, Berberi i Kopti“, kako muslimani, tako i „kršćani, jevreji, sabejci, samerijanci, zoroastrjanci i budisti“. ²²⁴

Dakle, u razvoju sveobuhvatne islamske civilizacije arapski jezik je bio medij i područje gdje su doprinos davali i drugi narodi, nearabljani, koji su koristili arapski jezik – muslimani i nemuslimani. Već tada se moglo primijetiti da muslimani nisu znali za nacionalnu povezanost kao osnov okupljanja, iako ni sada tu povezanost ne negiraju u svim njenim ravnima. Patriotsku povezanost oni ne priznaju ako vodi u šovinizam i fanatizam, iako ljubav prema domovini shvataju sastavnim dijelom vjerovanja.²²⁵ Zato, odgovarajuće razumijevanje *arabizma* sa svim pripadajućim sadržajima u savremenim prilikama, uvjetuje da se istovremeno razmatraju obilježja ideja kulture, nacije i religije. U razmatranja je neophodno uključiti spoznaje i historije, a dobrodošla su i dostignuća sociologije, postulati psihologije, pa i naučavanja brojnih drugih društvenih nauka.

Kao uporište osjećaja nacionalnog jedinstva, o kome rado govori većina Arapa, *savremenii arabizam* se, zapravo, može povezati sa sjećanjem na *davno nacionalno jedinstvo*, koje se izjednačava s lojalnošću istoj državi, utoliko prije što se srednjovjekovna arapska nacija nije mnogo razlikovala od evropskih nacija iz vremena velikih monarhija u Evropi. Zato se u arabizmu ne mogu tražiti sličnosti s nacionalnim osjećanjima vezanim uz pripadnost naciji u savremenim poimanjima i uvjetima koji vladaju u evropskim zemljama, na kakvima počivaju osjećanja vezana uza savremeno pripadanje naciji.

²²⁴ Ali Asgar Halabi, *Historija islamske civilizacije*, s perzijskog jezika preveo: Fuad Hadžimehmedović, Inb Sina, Sarajevo, 2010., str. 47.

²²⁵ Alī Ĝum`a, *Ma `ālimu l-`ilāqāti ma `a l-āħari – qawābiṭuhā wa wasā'iluhā*, u: „Abħātu Mu'tamari Nahnu wa l-āħaruna“, Al-Markazu l-`Ālamiyu li l-wasaṭiyyati, Kuvajt, 2008., str. 188.

Kao medij univerzalne Božije Objave, arapski je dolaskom islama ubrzo postao univerzalan jezik bujajuće civilizacije. U njenom bujanju i razvoju, arapski je imao vodeće mjesto i integrativnu ulogu među zajednicama okupljenim u islamu, poput latinskoga jezika u krugu kršćanskih zajednica. Kao takav, arapski jezik se brzo širio preko etničkih granica i postajao, zajedno s vjerom, medij oblikovanja i iskazivanja hipotetički shvaćene arapske nacije. Cjelovitost golemog sklopa arapske kulture i islamske civilizacije zapravo je rezultat duhovne islamizacije i lingvalne arabizacije velikih zemljopisnih, etničkih i kulturnih područja.

Pomognut dinamikom islamizacije, arapski je svome epitetu svetog Božanskoga jezika ubrzo dodao i značaj univerzalnoga jezika svezlike nove civilizacije. Kao takav, postao je agens zajedništva ostvarivanoga kroz arabizovanje drugih naroda; postao je primarni i neusporedivi konstitutivni element ne samo arapske kulture, već i islamske civilizacije.

ARABISTIKA

U akulturacionim procesima širenja arabizma u nearapskim sredinama, posebno u zemljama Evrope i šireg područja Zapada, zaslužna je u praksi odavno prisutna naučna oblast koja se naziva *arabistikom*.

Nije teško prepoznati da je *arabistika* jedan od ogranaka *orientalistike*, kao što su to i *egiptologija*, *iranistika*, *turkologija*, *islamistika*, itd., a ogranci *orientalistike* i njihove specijalnosti jasno se raspoznavaju u radu specijalističkih odsjeka na fakultetima gdje se izučavaju jezici i književnosti istočnjačkih naroda te u predmetu zanimanja naučnih skupova na kojima se podnose elaborati koji su specifični za obuhvaćene ogranke.

Riječi arabistika (*isti ‘rābun*) i arabist (*musta‘ribun*) imaju jezičko porijeklo u korijenu ‘*araba* - ya ‘*ribu* - ‘*arbu* (*odvajati*, *soratiti*), koji daje uži smisao leksema *faṣaḥa* (*sasvim svanuti*, *pravil-*

no govoriti arapski jezik, biti čistokrvan Arap). Međutim, različite moguće kombinacije *masdara* (infinitiva) od istoga korijena ‘*aruba* - *ya ‘rubu* - ‘*urūbun*, ‘*urubatun*, ‘*arabatun*, ‘*urūbiyyatun* daju smisao leksema *fašuha* (*biti čist bez ikakvih primjesa, govoriti razumljivo*). Ispravno je reći ‘*araba lisānuhu* ili *a ‘raba* (*jezikom je izgovorio ili progovorio je*) za nekoga ko arapski jezik čisto govori i ako nije Arap.

Ovaj glagol u petoj proširenoj vrsti (*ta ‘arraba*) znači *poistovijetiti se s Arapima*. U istoj vrsti glagol *ta ‘rraba* znači i *nastaniti se u pustinji i postati beduin*. Glagol u desetoj vrsti (*ista ‘raba*), pak, znači *umiješati se među Arape i postati istovjetan s njima*.²²⁶ Ispravno je reći: ‘*Arrabahu l-‘Arabu* (*Arapi su ga arabizovali*), ili ‘*arrabūhu* (*poarapili su ga*). Može se reći i: *Ta ‘arraba ġayru l-‘Arabi* (*Poarapili se nearapi*), kao što se može reći i: ‘*Araba lisānuhu* (*Jezikom je progovorio arapski*), odnosno: *Ista ‘raba* (*Postao je Arap*). Glagoli *ta ‘arraba* i *ista ‘raba* može značiti i *biti rječit*.²²⁷

Zna se da je Hišām ibn ‘Abdu r-Rahmān, jedan od istaknutijih omejevičkih vladara, koš krajem 8. stoljeća učinio dvovoljno da arapskome jeziku izbori položaj službenoga jezika u arapskoj Španiji, a to je mnogima u evropskim zemljama olakšalo put upoznavanja islama. Arapski jezik je izučavan u školama, što je rezultiralo približavanjem islama kršćanima i drugima.

Čini se da je riječ *arabist* (*musta ‘ribun*) u opticaju bila dosta zastupljena u arapskoj Španiji tako što je njena množina (*arabisti*) označavala skupunu kršćana koji su živjeli u okrilju islamske uprave i uživali prava na vlastitu književnost i umjetnost, a kojima je, uprkos tome, bila svojstvena aktivna uloga u potpaljivanju pobuna protiv arapske vladavine, koji jedno vrijeme nisu prezali ni pred nastojanjima da nanesu štetu ugledu islama. Međutim, ubrzo su se uvjerili u tolerantnost muslimana, prihvatali njihove utjecaje, njihov

²²⁶ *Al-Mu`ğamu l-wasītu*, II, Mağma`u l-luğati l-`arabiyyati, Kairo, 1960., str. 598.

²²⁷ Ibn Manzūr, *Lisānu l-‘Arabi*, I, str. 589.

jezik i literaturu. „Na pobune su ih huškali neki šovinisti, poput Eu-logia i Paola Alvara. Taj problem se okončao tako što se crkva od pobuna javno ogradiila da bi se, krajem 10. stoljeća, arabaisti u svemu složili s muslimanima i počeli prihvpatati snažan utjecaj islamske kulture, pa i govoriti arapski jezik.“²²⁸

Historičari su riječ *arabistika* upotrebljavali tako što su njo-me nazivno označavali vrijeme u kojem je arapsko-islamski utjecaj u Evropu donosio svoje bogatstvo, kad su Arapi skidali veo s nauka i umjetnosti, davali neusporediv doprinos cvjetanju civilizacije i progrusa. Dok su oni otklanjali teškoće u razumijevanju filozofije i vjerovanja, Zapad je tumarao u mraku neznanja i batrgao se u glibu zaostalosti. Tražio je ruku koja bi ga iz neznanja izvela pred blijesak svjetlosti, kakva stiže iz centara znanja i širi se Istokom i Zapadom. Ruku pruženu iz tih centara, Zapad je s punim povjerenjem prihvatio i svom snagom se za nju pridržao.

Razdoblje od 1100. do 1500. godine je bilo doba koje je posvjedočilo novu civilizaciju u zapadnoj Evropi, prožetu islamskim utjecajima. To razdoblje je u historiji poznato kao doba *evropske arabistike*, odnosno period u kojem se Evropa poarabljava i u kojem su arapske nauke bile primaran izvor svim naučnim djelima u Evropi.²²⁹

Zapravo, taj utjecaj je započinjao krajem 8. stoljeća, a kasnije je poprimao različite vidove i oblike prevođenja i pisanja. Postepeno je napredovao, da bi vrhunac dostigao u 15. stoljeću. „To vrijeme je opečaćeno stvarnim postojanjem *arabistike* koja je predstavljala vrhunac arapsko-islamskog utjecaja. To je vrijeme u kojem ne samo što su se počeli u jasnoj formi pokazivati utjecaji arapsko-islamske kulture, već je i samo dobijanje zvanja *arabist* bilo iznimna čast, toliko da su latinski profesori, poistovjećujući se s Arapi-

²²⁸ Ovako Ḥusayn Mu'nis komentariše riječ *musta'ribun* iskorištenu u djelu Hamiltona Gibba i drugih *Turātu l-islāmi*, (I, str. 13) u prijevodu djela koji je sačinio sa saradnicima (Maṭba'atu Lağnati t-ta'lifi wa t-targamati wa n-naṣri, 1973).

²²⁹ Čalāl Mażhar, *Al-Hadāratu l-islāmiyyatu*, Kitābu l-'amali, 1969., str. 9.

ma, za vrijeme dok su držali nastavu u školama i na univerzitetima, oblačili arapski ogrtač. Odatle počinje akademska tradicija oblačenja ogrtača.²³⁰

U to vrijeme su se obrazovali mnogobrojni budući naučnici i profesori. Tada je započinjalo osnivanje brojnih univerziteta u Evropi. Međutim, uprkos toj svoj užurbanosti, tu se, zapravo, nije ništa značajno otkrivalo niti dodavalо naukama preuzetim od Arapa. Karakteristična razvoju nauke u to vrijeme bila je činjenica da su evropski učenjaci doslovno preuzimali sve što je arapsko, jer su ga smatrali vrhunskim dokazom. Uz očuvanje jednog broja veoma cijenjenih grčkih spisa, arapske nauke su, također, nesumnjivo pokretale kotač napretka.

O značenjima nekih pratećih naziva

U sistemu naučnog nazivlja, *arabistika* označava nauku čija je specijalnost izučavanje Arapa, pisane produkcije, jezika, historije, filozofije i vjerovanja vezanih uz Arape. Dakle, označava nauku koja ima svoje osnove, grane, škole, specijalnosti, istaknute protagoniste i sljedbenike, svoju metodologiju, filozofiju, historiju i ciljeve. Riječ *arabist* je, pak, naziv za „dobrog znalca svega što se tiče Arapa, arapskih zemalja, arapskoga jezika i arapske književnosti.“²³¹ Ukratko, *arabist* je neko iz reda nearapa ko produbljuje svoja znanja o Arapima, arapskome jeziku, arapskoj književnosti, ko prihvata utjecaje arapske kulture i nastoji ih izučavati.

Orijentalistika se, sljedstveno tome, ispostavlja kao jedna integralna nauka koja se tiče izučavanja Istoka i njegovih književnosti, a *arabistika* je posebna nauka koja se tiče izučavanja Arapa, njihove civilizacije i pismenosti, njihovih utjecaja na druge i utjecaja drugih na njih.

²³⁰ Šalāl Mažhar, op. cit. str. 150-151.

²³¹ Muñīr al-Ba`labakki, *Al-Mawridu*, Dāru l-`ilmī li l-malāyīni, Bejrut, 1970., str. 59. Definiciju i komentar autor donosi u sklopu prijevoda iste riječi na engleskome jeziku.

Ovdje se čini poželjnim ukazati na jednu pogrešku koja se u praksi provlači kad se radi o imenovanju naučnih djelatnika koji se bave pitanjima vezanim uz vjeru islam, što se u evropskoj naučnoj praksi ispunjava u okrilju sveobuhvatne orijentalistike.

Poznato je da se u sklopu sistema islamskog nazivlja, iz etimona *islam*, uz ostale, izvodi i naziv *muslim* kojim se označava *onaj ko je privržen islamu*. U leksici našega jezika, taj naziv je odomaćen u formi *musliman*. Međutim, pojavljuju se i izrazi koje su stranci podmetali baštinicima arapskoga jezika, a prožeti su ideološkim semantičkim slojem, kao što su *islāmiyyun (islamist)* i *dīniyyun (teist)*. Odomaćenost ovih izraza u arapskome jeziku je zagonetna, tim više ako se zna da leksika islamske tradicije takva kvalifikacijska označavanja ranije nije poznavala, a nije im sklona ni u naše vrijeme.

Za takve nazine, podmetnute baštinicima arapskoga jezika i sljedbenicima islama, slobodno se može reći da nesmetano egzitiraju u jezicima sljedbenika drugih vjera označavajući mislioce i spisatelje koji se bave nekim aspektom islamske kulture i civilizacije. Za razliku od *islamista* koji može biti nebaštinik islamske tradicije, nesljedbenik islamskog vjerovanja, ili ateist, a stručno se bavi nekim pitanjima povezanim s islamom, na jednoj strani, sljedbenik islama, odnosno *musliman*, na drugoj strani, ne može biti *ateist*, osoba koja ne vjeruje. Neprirodno bi bilo za njega reći da je *islamist*, jer je sasvim ispravno smatrati ga *znalcem svoje tradicije*. Prema načelima islamskog vjerozakona, taman i kad čini grijeha, ili zapada u pogreške, sljedbenik islama nije *nevjernik*, već *grješnik* koji i dalje ostaje *vjernik*.

Onaj ko je, npr., sposoban raditi, a ne voli činiti dobro drugima i tako ispunjavati jedno od islamskih etičkih načela, pod pretpostavkom da dobročinstvo ne negira, ostaje *musliman*, ali je odgovoran za svoje postupke, odnosno nepreduzimljivost za koju, tamo gdje vladaju uređeni pravni i ekonomski društveni odnosi, uglavnom, bude sankcionisan i tokom života na ovom svijetu.

ZAKLJUČAK

Kad su se pripadnici zajednica iz dodira u pravednost islama uvjerili kao u suštu stvarnost, mnogi su ga prihvatili kao svoju vjeru. Mnogi zapisi i predaje potvrđuju da su masovno učili arapski jezik i s Arapima se poistovjećivali kako u odijevanju, tako i u nadjevanju imena.

Tokom tih dinamičnih i složenih procesa, muslimani nisu oduštajali od kur'anskog načela da u vjeru nema prisile, koje je na mnoge presudno utjecalo i opredijelilo ih da uđu u okrilje nove vjere.

Jezik u čijem okrilju su predislamski beduinski pjesnici skladali svoje stihove i na kojem je objavljen Kur'an, trajno je bio i ostao jedini jezik kojim su pisali svi Arapi. Zajedno sa širenjem islama, osnaživala se i širila upotreba arapskoga jezika, koji je, kao jezik Božije Objave, postao jezik nauke, kulture i svakodnevnoga komuniciranja, uprkos činjenici da nosioci kulture i akteri nauke nisu bili samo Arabljani, već i drugi narodi obuhvaćeni granicama islamske države, za koje je najadekvatniji, s pogodnostima da ih sve obuhvati, bio naziv *Arapi*.

Ako se arabizam razvijao u okrilju arapskoga jezika, u izvanske sredine stizao nošen vlastitom snagom a usvajan prema potrebama tih sredina uvaženim u planovima arabistike i orientalistike, opravdano je, na kraju, preporučiti da se arabizacija, koja se živo odvija u modernom dobu, ostvaruje u skladu s potrebama baštnika arapskoga jezika i islamske duhovnosti. To se valjano može ispuniti samo na osnovama definisanih planova nezaobilazne okcidentologije ili evropeistike.

Muslimanska zajednica treba selektivno prihvpati izvanske vrijednosti, ostajući dosljedna sebi. Svoj identitet treba čuvati odgovorno udovoljavajući kulturnim potrebama pripadnika u novom vremenu.

IZVORI

- ‘Abduhu, Muhammad: *Al-Islāmu wa n-naṣrāniyyatu ma‘a l-‘ilmī wa l-madaniyyati*, Dāru al-manāri bi Miṣra, 1367., po Hidžri.
- ‘Afīfī (al-), Naġib: *Al-Mustašriqūna*, Bejrut, 1937.
- Alawi, A. Ali: *Kriza islamske civilizacije*, s engleskog jezika preveo: Mirnes Kovač, Dobra knjiga, Sarajevo, 2012.
- Arslān, al-Amir Šakīb: *Limāṭā ta’hhara l-muslimūn*, Dāru l-fikri li l-ġāmi’i, Bejrut, 1969.
- Bārat, Rūdī (Rudol Rudi Paret): *Ad-Dirāsātu l-‘arabiyyatu wa l-islāmiyatū fi l-ġami’āti l-almāniyyati*, Prijevod: Muṣṭafa Māhir, Kairo, 1967.
- Ba’labakkī (al-), Munīr: *Al-Mawridu*, Dāru l-‘ilmi li l-malāyīn, Bejrut, 1970.
- Bučan, Daniel: *Poimanje arabizma*, Mladost, Zagreb, 1980.
- Bušatlić, Ismet: *Studije o sljedbenicima Knjige*, Fakultet islamskih nauka – El-Kalem, Sarajevo, 2007.
- Garaudy, Roger: *Živi islam*, s engleskog preveo: Ešref Čampara, El-Kalem, Sarajevo, 2000.
- Ǧīb, Hāmiltun (Hamilton Gibb) i drugi: *Wiġħatu l-islāmi*, Prijevod: Muḥammad ‘Abdu l-Hādi Abū Rayda, Al-Maṭba’atu l-islāmiyyatu, Kairo, b.g.i.
- Ǧum‘a, ‘Alī: *Ma’ālimu l-‘ilāqāti ma‘a l-āhari – dawābiṭuhā wa wasā’iluhā*, u: „Abhāṭu Mu’tamari Nahnu wa l-āharuna, Al-Markazu l-‘ālamīyyu li l-wasatiyyati, Kuvajt, 2008., str. 171-194.
- Hafizović, Mesud: *Lingvističko djelo Ibrahima Enisa*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 1994.
- Halabi, ‘Ali Asgar: *Historija islamske civilizacije*, s perzijskog jezika preveo: Fuad Hadžimehmedović, Inb Sina, Sarajevo, 2010.
- Hītī, Filīb: *Šanī‘u t-tārīhi l-‘arabiyyi*, prijevod na arapski: Anīs Frayha, Bejrut, 1969.

M. KICO, Arabizam i arabistika

- Hiti, Filip: *Istorija Arapa*, prijevod s engleskog: P. Pejčinović, Veselin Masleša, Sarajevo, 1967.
- Kico, Mehmed: *Arabistika u „Prilozima za orijentalnu filologiju“ od 1950. do 1975. godine*, El-Kalem, Sarajevo, 2011.
- Kūlan, Fathu l-Lāh: *Nahnu nabni haḍāratana*, na arapski preveo: ‘Awni ‘Umar Luṭfi’uglū, Kairo, 2011.
- Mazhar, Čalāl: *Al-Ḥadāratu l-islāmiyyatu*, Kitābu l-’amali, 1969.
- Mu’ğamu(Al-) l-wasiṭu*, II, Mağma‘u l-luġati l-‘arabiyyati, Kairo, 1960.
- Said, Edward W.: *Orijentalizam*, s engleskog preveo: Rešid Hafizović, Svjetlost, Sarajevo, 1999.
- Smāylūfitš, Ahmad: *Falsafatu l-istiṣrāqi wa aṭaruha fī l-adabi l-‘arabiyyi l-mu’āṣiri*, Kairo, 1980.

د. محمد كيتسو، الأستاذ

الاستعرابية والدراسات العربية

الملخص

أنهض مضمون القرآن الكريم اللغة العربية ورفعها إلى منصب وسيلة الإبداع الفكري لكثير من المجتمعات القومية. مع أنه كانت بعض الشعوب معتنّة بنسبيها غير العربي، كانت تبدع فكريًا في إطار اللغة العربية. وعلاوة على الإنتماء إلى الحضارة الإسلامية، كانوا يقبلون الاندماج في الثقافة العربية التي كانوا يساهمون بإطارها في تطوير الاستعرابية.

وبقبول الإسلام طوعاً و اختيارياً، أثبتت الشعوب الجديدة ما قد يكون مشتركاً على حساب ما قد يكون غريباً للآخرين. وكانت العلاقات بين الأوربيين والعرب على الدوام نموذج التأثيرات المتبادلة التي كانت تبرز في إطارها الاستعرابية، في اللغة وكذلك في طريقة التفكير.

وعندما أدرك المنتمون إلى المجتمعات الأخرى عدالة الإسلام، قبله عدد كبير منهم. وكانوا بكثرة يتعلّمون اللغة العربية ويسوّون أنفسهم بمتكلّميها الأصليين. مما لبّث أن أصبحت لغة القرآن الكريم لغة العلم والثقافة والتواصل اليومي، مع أنّ ممثّلي الثقافة والعلم لم يكونوا عرباً فحسب.

كانت الاستعرابية تتطور في إطار اللغة العربية، وكانت تصل إلى البيئات الخارجية على جناح القوّة الذاتية. كانت تُبني حسب حاجات البيئات المعيّر عنها في خطط الدراسات العربية وعلم الاستشراف.

الكلمات الأساسية: الاستعرابية، الدراسات العربية، باحث الدراسات العربية، علم الاستشراف، الدراسات الإسلامية، باحث الدراسات الإسلامية

Dr. Mehmed KICO, Professor

ARABISM AND ARABISTICS

Summary

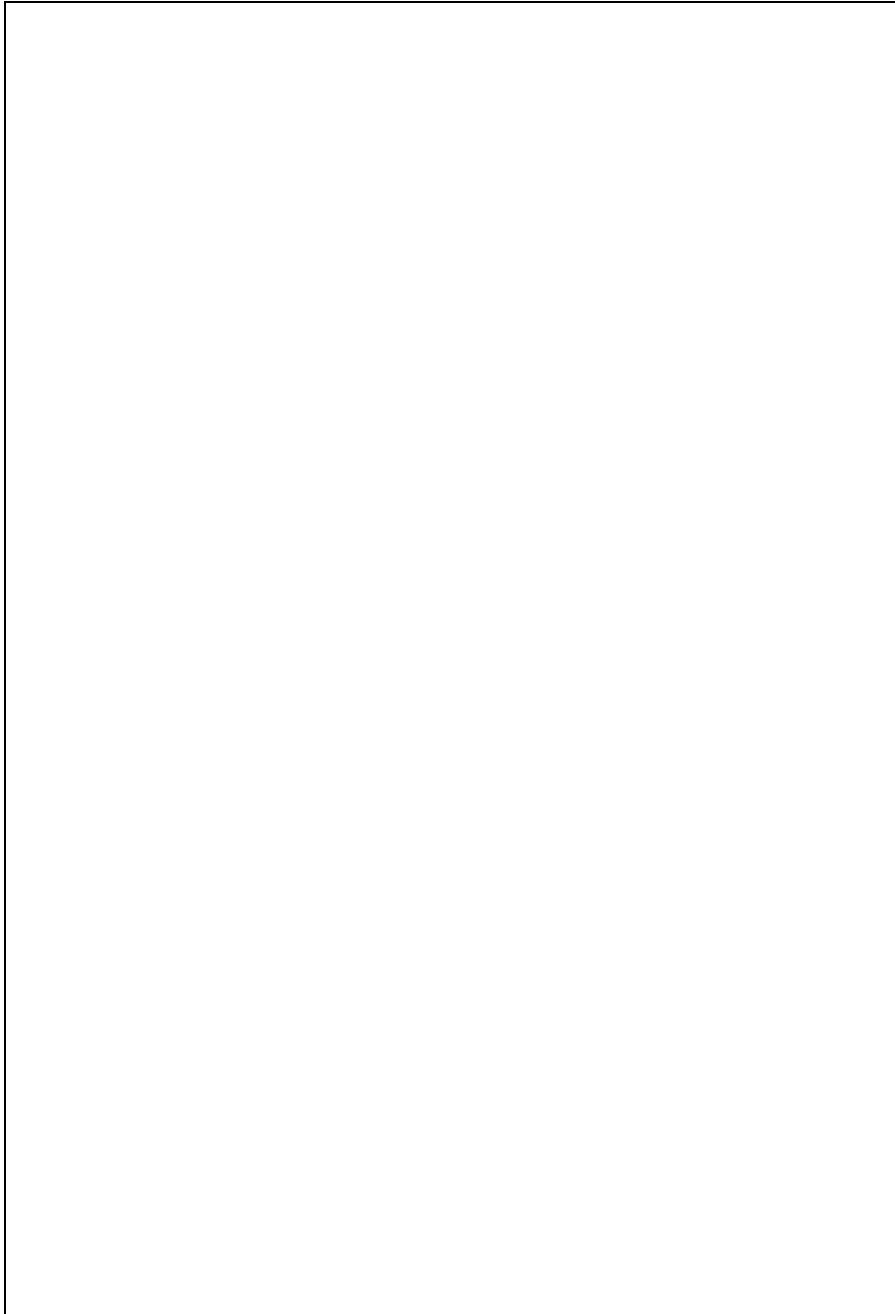
The contents of the Qur'an has regenerated Arabic language and raised it to the position of the media of spiritual expression of many ethnic communities. Although some people were proud of the non-Arab origin, they have been spiritually showing under the auspices of the Arab language. Alongside with the affiliation to Islamic civilization, they have accepted the inclusion into the Arab culture, in which they contributed to the development of Arabism.

Willingly accepting Islam, new nations have affirmed what could be shared at the expense of what others might be foreign. Mutual relations between Europeans and Arabs have always been able to serve as an example of mutual influence, under which came to the fore Arabism to the language, as well as thinking.

When the members of the other communities saw the justice of Islam, many of them have accepted it. They massively learned Arabic language and identified themselves it with its heirs. The language of the Qur'an soon became the language of science, culture and everyday communication, although the bearers of culture and science were not only Arabs.

Arabism was developed under the auspices of the Arab language, and it has arrived to the external environment carried by its own power. It was being adopted according to the needs of the community, expressed in the respective plans of Arabistics and Oriental studies.

Keywords: Arabism, Arabistics, Arabist, Oriental studies, Islamic studies, Islamist



Dr. Amrudin Hajrić,
docent

STANDARDIZIRANJE ARAPSKOGA JEZIKA I UTEMELJIVANJE ODGOVARAJUĆIH DISCIPLINA

SAŽETAK

Utemeljivanje disciplina u funkciji standardiziranja arapskoga jezika čvrsto je povezano s Kur'anom. Jedan od najvažnijih motiva koji je muslimanske učenjake podstakao na razmišljanje o aktivnostima vezanim za standardiziranje arapskoga jezika bilo je grijšeњe (*lahn*) u čitanju Kur'ana. Da bi jezik Kur'ana bio sačuvan od grijšeњa i da bi se muslimani mogli „družiti“ s Kur'anom onakvim kakav je objavljen, javila se potreba za znanstvenim disciplinama čija uloga treba biti jasno raspoznavanje onoga što je ispravno u govoru od onoga što je pogrešno, kao i očuvanje strukture jezika Objave. Jezikoslovne discipline koje su, prvenstveno zbog Kur'ana, provjetale u Basri, a zatim se prenijele i u druge dijelove arapsko-islamskog carstva (Kufa, Bagdad, Španija, Egipat i Šam) bile su ortografija, leksikografija i gramatika.

Značaj svake navedene discipline potvrđen je značajnim brojem aktera zaslužnih za njihovo pokretanje, razvoj i plansko izvršavanje najprečih zadataka u zaštiti jezika Kur'ana i standardiziranju književnog arapskoga jezika.

Ključne riječi: Kur'an, arapski jezik, standardiziranje, gramatika, ortografija, leksikografija

UVOD

Standardiziranje jezika je proces koji podrazumijeva uzdizanje jednog jezičkog varijeteta u zajednici na razinu zvaničnoga jezika. Za razliku od dijalekatskih formi, standardizirani jezički varijitet je sistematiziran i nadregionalan, koristi se u institucionalnim prilikama i formalnim situacijama, a u svakodnevnom komuniciranju se nikad ne ostvaruje u idealnoj kodificiranoj formi.

Da bi jezik postao standardiziran, neophodno je utemeljiti mu odgovarajuće discipline: gramatiku, leksikografiju i ortografiju, odn. kodificirati i sistematizirati njegovu morfološku, sintaksičku, leksičku i ortografsku građu kroz sastavljanje rječnika i pisanje pravopisa i gramatika. Bez navedenih disciplina i njima pripadajućih priručnika, jezik se ne može smatrati standardiziranim.

Osnovni motiv pokretanja aktivnosti koje se mogu okarakterisati kao prvi koraci u procesu standardiziranja arapskoga jezika i utemeljivanja njegovih standardizirajućih disciplina bilo je nastojanje da se sprijeći griješenje u čitanju (*qirā'at*) Kur'ana i osiguraju preuvjeti njegovog ispravnog čitanja. Najranije aktivnosti mogu se dovesti u vezu s ortografijom čija se pravila u cijelosti crpe iz Kur'ana, a završne s gramatikom koja se, također, značajnim dijelom zasniva na uzorkovanju prema primjerima iz Kur'ana. Leksikografija je, u pravom smislu riječi, utemeljena u središnjoj fazi, s Al-Farāhīdijem (Al-Ḥalīl ibn Ahmad, umro 170./786. godine) i njegovim rječnikom *Al-'Ayn*, s tim što je ona, pored Kur'ana, građu crpila i iz predislamske poezije i leksike koju su beduini koristili u svakodnevnom komuniciranju.

UTEMELJIVANJE ORTOGRAFIJE ARAPSKOGA JEZIKA

Kao prvo zapisano štivo, Kur'an se s pravom može smatrati prvim cjelovitim pregledom ortografskih rješenja arapskoga jezika. Zbog široko rasprostranjene nepismenosti, Arapi su se u predislamskom periodu više oslanjali na memoriju i pamćenje nego na zapisivanje i ostavljanje pisanih tragova. Tako je iz tog perioda sačuvano tek nekoliko epitafa s nadgrobnih obilježja te nekoliko „festivalskih“ pjesama pobjednica ili muallaka u čijem sadržaju nisu bila zastupljena sva ortografska rješenja arapskoga jezika.

Pionirske aktivnosti namijenjene ustanovljavanju arapske ortografije mogu se dovesti u vezu čak i s prvim halifama. Naime, Abū Bakr, r.a., je zaslužan za sabiranje Kur'ana i njegovo bilježenje u Mushaf, koji je u toj fazi bio značajan zbornik ortografskih rješenja arapskoga jezika, dok 'Utmānu, r.a., pripadaju zasluge za njegovo unificiranje²³² i umnožavanje.

Međutim, bez vokala zabilježen i umnožen, Kur'an za vrijeme Abū Bakra, r.a., i 'Utmāna, r.a., ostavio je prostora mogućnosti različitog čitanja nekih stavaka, što se i dešavalo u toj mjeri da se počelo razmišljati o ortografskim rješenjima koja će to spriječiti. Po nalogu iračkog namjesnika Ziyāda ibn 'Abihija, Ad-Du'alī (Abū l-Aswad, umro 69./688. godine) je izvršio vokalizaciju Kur'ana tako što je uveo tačke kao oznake za kratke vokale i *tanwīn*. Prema jednoj predaji, Ad-Du'alī je od namjesnika tražio da mu pošalje trideset ljudi, da bi od njih izabrao najprije deset, a zatim samo jednoga, i to pripadnika plemena 'Abdulqays, kome je rekao: „Uzmi Mushaf i tintu čija se boja razlikuje od boje kojom je zapisan Kur'an, zatim njo-

²³² Nakon umnožavanja Mushafa sabranog u vrijeme Abū Bakra, r.a., 'Utmān, r.a., je, u svrhu izbjegavanja nesporazuma, naredio da se spale svi primjerici Kur'ana koji su kod nekih ashaba bili zapisani na različitim predmetima. 'Utmānova, r.a., naredba je naišla na otpor ashaba koji su svoje zbirke bili zapisali slušajući neposredno Allahovoga Poslanika, s.a.v.s. Međutim, te zbirke nisu bile kompletirane, a ni redoslijed sura i ajeta nije bio konačno utvrđen. 'Utmān, r.a., je takvu odluku donio iz bojazni da bi se privatnim zbirkama mogao pridati preveliki značaj i time izazvati problemi.

me ubilježi jednu tačku iznad slova kad izgovorim *fathu*, jednu tačku pored slova kad izgovorim *dammu*, jednu tačku ispod slova kad izgovorim *kasru* te dvije tačke kad izgovorim *tanwīn*.²³³

Ta rješenja su u značajnoj mjeri doprinijela ispravnom čitanju Kur'ana, ali su neke nedoumice u vezi s tim i dalje bile prisutne. Problem koji je u nastavku trebalo riješiti bio je posljedica nebilježenja dijakritičkih tačaka, tj. tačaka koje omogućavaju razlikovanje međusobno sličnih slova. Nalog da za to nađu rješenje su od Al-Ḥaḡāga ibn Yūsufa dobili Ad-Du'alījevi učenici Ibn 'Āsim (Naṣr, 1./7. stoljeće) i Ibn Ya'mar (Yaḥyā, 1./7. stoljeće). Rješenje su našli u „distinkcijskom“ punktiranju Kur'ana, odn. uvođenju dijakritičkih tačaka koje su i danas dio ortografskog sistema arapskoga jezika.

Inače, postoji više različitih mišljenja u vezi s distinkcijskim punktiranjem Kur'ana. Prema jednome, Kur'an koji je sabran i u Mushaf zabilježen za vrijeme Abū Bakra, r.a., bio je punktiran, a 'Uṭmān, r.a., je u „svome“ Mushafu te tačke izostavio kako bi omogućio čitanje Kur'ana na svim vjerodostojno prenesenim načinima, a ne samo na jednome od njih.²³⁴

Ovaj stav je poželjno odgovorno razmotriti iz više razloga. Kao prvo, ne svode se sve razlike među *čitanjima* na one koje imaju veze s tačkama iznad ili ispod slova da bi njihovim izostavljanjem bili osigurani preduvjeti za svako od *čitanja*. Isto tako, *čitanja* ne proizlaze iz načina zapisivanja (*kitābatun*) nego iz predaje (*riwāyatun*). Dakle, ajeti se čitaju onako kako su preneseni, a ne samo onako kako su zapisani, jer da se čitaju samo na osnovu načina na koji su zapisani, grijesilo bi se i odstupalo od onoga što se u vezi s tim prenosi od Allahovoga Poslanika, s.a.v.s.²³⁵

Drugo, izostavljanje tačaka, koje su ranije eventualno postojale, nikako ne bi moglo pružiti pomoć u osiguravanju preduvjeta

²³³ `Abdu l-`Āl Sālim Makram, *Al-Luḡatu l-`arabiyyatu fī rihābi l-Qur'āni l-karīmi*, prvo izdanje, `Ālamu l-kutubi, Rijad, 1995., str. 10-11.

²³⁴ `Abdu l-`Āl Sālim Makram, *Al-Qur'ānu l-karīmu wa ataruhu fī d-dirāsāti n-nahwiyyati*, Dāru l-ma`ārifī, Kairo, 1965., str. 23-24., 39.

²³⁵ Ibid. str. 22-23.

pravilnog čitanja Kur'ana, koje je bilo jedan od osnovnih ciljeva unificiranja i umnožavanja Mushafa za vrijeme 'Uṭmāna, r.a., pogotovo u tom periodu, periodu širenja arapsko-islamskog carstva, kad su islam i Kur'an prihvatali brojni baštinici drugih jezika.

Ako se pretpostavi da su obilježja distinkcijske punktacije i ranije postojala, 'Uṭmān, r.a., ih ne bi izostavio u „svome“ Mushafu, pogotovo ako se ima u vidu da se tu radilo o Kur'anu u vezi s kojim ashabi nisu ništa prepuštali slučaju te o jednom jako osjetljivom periodu u kome su mnogi baštinici drugih jezika primali islam i u kome je bilo neophodno osigurati sve preduvjete pravilnog čitanja i razumijevanja Kur'ana, a izostavljanje tačaka koje su omogućavale razlikovanje međusobno sličnih slova i koje su, prema naprijed navedenom stavu, ranije postojale nikako se ne može smatrati jednim od takvih preduvjeta.

Nadalje, u slučaju da je Kur'an koji je sabran u Mushaf za vrijeme Abū Bakra, r.a., bio punktiran, Ibn 'Āsim i Ibn Ya'mar ne bi bili spominjani kao akteri koji su uveli distinkcijsku punktaciju.

Iz svega izloženog se čini da se dijakritičke tačke u arapskom pismu u početku nisu bilježile, čemu u prilog govore pronađeni predislamski arapski natpisi. Nisu se bilježile zbog toga što su se malobrojni Arapi predislamskog doba koji su znali čitati i pisati u razlikovanju sličnih slova naslanjali na razumijevanje i oštroumnost, ili zbog toga što su sva slova, pa i ona koja se danas raspoznaju samo zahvaljujući tačkama, u početku imala posebne oblike, da bi kasnije, tokom vremena i zbog nemara tadašnjih pisara, međusobno slična slova poprimila iste oblike. Otuda bismo mogli kazati da su vokalna punktacija Ad-Du'alīja i distinkcijska punktacija Ibn 'Āsimova i Ibn Ya'marova samo etape u razvoju arapskog pisma.

Uvodeći dijakritičke tačke i rješavajući aktualni problem na taj način, Ibn 'Āsim i Ibn Ya'mar su zapravo generirali drugi. Naime, tada se u kur'anskoj grafiji našao veliki broj tačaka: na jednoj strani Ad-Du'alījeve tačke uvedene u funkciji vokalnih obilježja, a na drugoj strani dijakritičke tačke za različito označavanje sličnih slova, što je bio novi otežavajući faktor na putu ispravnog čitanja Kur'ana.

Tim problemom pozabavio se Al-Farāhīdī. Komplikacije u čitanju Kur'ana izazvane poteškoćama u razlikovanju vokalnih i dijakritičkih tačaka on je otklonio uvodeći i danas aktuelne samoglasničke oznake: *dammu*, *kasru* i *fatħu*, kao i *taṣdīd*, *sukūn* i *madd*.

Tako je, zahvaljujući nastojanju da se osiguraju preduvjeti za ispravno čitanje i razumijevanje Kur'ana, ustanovljen ortografski sistem arapskoga jezika, a i kasniji različiti izražaji arapskog pisma, kao rezultat nastojanja da se kur'anski sadržaj vizualno predstavi na što ljepši način, svoju najraniju primjenu imali su upravo na kur'anskome tekstu.

UTEMELJIVANJE ARAPSKE LEKSIKOGRAFIJE

Preteče arapskih rječnika i leksikona bila su djela koja su tretila neobične i manje poznate arapske riječi i konstrukcije upotrijebljene u Kur'anu. Nukleus takvih djela, a u konačnici i arapskih rječnika i leksikona, predstavlja Ibn 'Abbāsovo (umro 68./687. godine) tumačenje neobičnih kur'anskih leksema u vezi s kojim mu je upit postavio Nāfi' ibnu l-Azraq (umro 65./684. godine), dok je najstarije takvo djelo, pod naslovom *Garību l-Qur'ān*, ono koje je napisao Abu Sa'īd Abān ibn Taǵlib ibn Rabāḥ al-Bakrī (umro 141./758. godine).²³⁶

Prema tome, propitivanje o kur'anskoj leksici i nastojanje da se na pravi način razumiju i shvate kur'anski sadržaji doveli su do razvoja arapske leksikografije. Prvo ozbiljnije djelo iz te oblasti, *Kitābu l- 'ayn*, sastavio je Al-Farāhīdī, i zbog toga se on, s pravom, može smatrati njenim začetnikom.

Osnovni problem s kojim se Al-Farāhīdī suočio prilikom sastavljanja rječnika bilo je sistematiziranje građe i princip bilježenja ri-

²³⁶ Ramadān 'Abduttawwāb, *Fuṣūl fī fiqhī l-`arabiyyati*, II izdanje, Maktabatu l-Hāngī, Kairo 1980., str. 11.

ječi, u vezi s čim se, u konačnici, odlučio za organizaciju djela prema fonetski raspoređenom alfabetu, odn. alfabetском низу у којем су слова поредана према дубини артикулације гласова које означавају.²³⁷

На основу постављеног принципа, уstanovio je devet grupa suglasnika, od kojih su na почетку grleni suglasnici (guturali), на-
кон којих сlijede resični (uvulari), затим nepčani (velari), apikalni (apikali), zubni (dentali), desnični (alveolari), tekući (likvidi) те, на kraju, usneni suglasnici (labijali).²³⁸

Iako se артикулацијско ishodište suglasnika *hamza* налази на најдубљем položaju govornog aparata, Al-Farāhīdī ga, zbog скло-
ности губљењу и дуљењу у неким именским и глаголским облицима,
svrstava међу слабе suglasnike i zajedno sa suglasnicima *wāw* i *yā'* pozicionira u posljednju alfabetsku skupinu.

I slijedeći po dubini артикулације, suglasnik *hā'*, Al-Farāhīdī je odbacio zbog тога што је он танак безвуčни глас који представља само испуштање ваздушне струје кроз грло те као такав не засlužuje mjesto u prvom poglavlju.

Nakon njih, по дубини артикулације сlijede suglasnici ‘ayn i *hā'*, од којих је Al-Farāhīdī предност dao првоме (отуда и назив njegовог djela) зато што је он звуčан, за разлику од suglasnika *hā'* који је безвуčан.²³⁹ Тако njegov fonetski организирани alfabet izgleda ова-
ко: ‘ayn, *hā'*, *hā'*, *hā'*, *gāy* / *qāf*, *kāf* / *gīm*, *śīn*, *dād* / *śād*, *sīn*, *zā'* / *tā'*,
dāl, *tā'* / *zā'*, *dal*, *tā'* / *rā'*, *lām*, *nūn* / *bā'*, *fā'*, *mīm* / *wāw*, *hamza*, *yā'*.

U svakom poglavlju je под datim словом bilježio прво билите-
ре, затим трилитере, потом квадрilitere te, на kraju, kvinkvilitere, што,
дакле, чини укупно четири потпоглавља. Riječi je svrstavao под onaj
коријенски suglasnik koji je први по дубини артикулације te у ону пот-
поглавље којем припадају по своме kvantitetu.

²³⁷ Neki kažu da su слова grupisana na тој osnovi zato što je fonetika dobila na значају zahvaljujući чitanju Kur'ana koje je u то doba igralo važnu ulogu (Nerkez Smailagić, *Klasična kultura islama*, II, Zagreb 1976., str. 369).

²³⁸ Ibid. str. 369-370.

²³⁹ Za pretpostaviti je да је и frekventnost гласова у прaksi играла значајну улогу у одабиру suglasnika koji ће бити предмет првог poglavlja, jer самим uvidom u rječnik jasno se potvrđuje da je najвећи број riječi zabilježен под словом ‘ayn.

Rješenja koja je Al-Farāhīdī primijenio u svome rječniku tra-sirala su put i, u manjoj ili većoj mjeri, odredila pravac kojim su se kretali leksikografi tokom nekoliko narednih stoljeća. Prije svih treba spomenuti Al-Qālīja (Abū ‘Alī, umro 356./869. godine), autora djela *Al-Bāri'*, u kojem se hvali da je njime Al-Farāhīdijevo djelo *Al-'Ayn* nadmašio za oko 400 stranica, ili 5.683 riječi. Što se tiče redoslijeda riječi u Al-Qalijevom djelu, isti je kao i u rječniku *Al-'Ayn* kada se radi o njihovom kvantitetu, dakle, poredane su od bilitera ka složenijim. Međutim, njegov fonetski raspoređeni alfabet ne slaže se s onim u djelu *Al-'Ayn*. Osnovna razlika je u tome što je na početku njegovog rječnika, prema prevladavajućem mišljenju, umjesto suglasnika ‘ayn stajao suglasnik *hamza* koji se artikuliše u naj-dublje smještenom ishodištu govornog aparata, a postoje i mišljenja prema kojima je i kod njega, po uzoru na Al-Farāhīdijevo djelo, suglasnik *hamza* bio svrstan među slabe suglasnike i smješten u posljednju skupinu njegovog fonetski organiziranog alfabeta te da je na početku njegovog rječnika, zapravo, stajao suglasnik *hā'*.²⁴⁰

Fonetski raspoređeni alfabet iz djela *Al-'Ayn* primijenio je i Ibn Sīda (umro 458./1065. godine), jedan od najpoznatijih filologa Španije, u djelu *Al-Muḥkam*. I za njega se tvrdi da je djelo *Al-'Ayn* nadmašio brojem ubilježenih riječi.

Al-Farāhīdīja i djelo *Al-'Ayn* oponašao je i Al-Azharī (umro 380./990. godine) u djelu *Tahdību l-luğati* u pogledu fonetskog ra-sporeda suglasnika i podjele riječi prema kvantitetu na bilitere, trilitere, kvadrilitere i kvinkvilitere.

Djelo *Al-'Ayn* rezimirao je Az-Zubaydī (Abū Bakr, umro 379./989. godine) i sveo ga na ono što se nalazi u njegovom djelu *Muhtaṣaru l-'Ayn*. Opravданo je istaknuti da se mnogi korisnici ovoj skraćenoj verziji obraćaju radije nego izvorniku zbog toga što je jednostavnija i praktičnija za upotrebu.

²⁴⁰ Ovaj stav se vezuje za Ḥusayna Naṣṣāra koji u djelu *Al-Mu'ǧamu l-`arabiyyu* (Maktabatu Miṣr li al-maṭbū`āti, Kairo, 1988., str. 288) tvrdi da je Al-Qālījev alfabetski niz izgledao ovako: *hā'*, ‘ayn, *hā'*, ġayn, *hā'*, qāf, kāf, dād, ġīm, šīn, lām, rā', nūn, tā', dāl, tā', šād, zā', sīn, zā', dal, tā', fā', bā', mīm, wāw, yā', hamza.

Unekoliko drugačiji način uređivanja rječnika uveo je Ibn Durayd (umro 321./933. godine). Naime, on je u rječniku *Al-Čamhara*, mijenjajući raspored korijenskih suglasnika, po uzoru na Al-Ḥalila b. Aḥmada al-Farāhīdīja, za svaku riječ bilježio i sve nje-ne moguće kombinacije, ali se pri tome nije rukovodio fonetskim nego uobičajenim rasporedom alfabet-a. On je posebno interesovanje pokazao za riječi koje su bile u svakodnevnoj upotrebi, s tim da je u zasebnom dijelu rječnika uključio i neke rijetke lekseme.

Doprinos razvoju arapske leksikografije dao je i Al-Čawharī (umro 393./1002. godine). O tome svjedoči djelo *Aṣ-Šihāh* u kojem su riječi organizirane prema uobičajenom rasporedu alfabet-a, ali ne prema prvom, već prema posljednjem korijenskom suglasniku, što je olakšavalo posao pjesnicima. Naime, urađen je u rimovanoj formi koja se gubi 1905. godine, kad je rječnik preuređen tako što su riječi poredane uobičajenim redoslijedom prema prvom suglasniku. Ovaj rječnik je često prerađivan, skraćivan ili proširivan, što je rezultiralo izradom nekoliko rječnika, kao što su Ibn Manzūrov (umro 711./1311. godine) *Lisānu l-’arab*, Al-Fayrūzābādījev (umro 817. god. po Hidžri) *Al-Qāmūsu l-muhiṭ te Az-Zubaydīev* (Murtadā, umro 1205./1790. godine) *Tāḡu l-’arūs*. Ta djela su, kao i Al-Čawharījev *Aṣ-Šihāh*, uređivana prema posljednjem suglasniku.

Prvi koji je rječnik uredio prema uobičajenom rasporedu alfabet-a te riječi bilježio prema prvom korijenskom suglasniku bio je Az-Zamahšārī (umro 534./1139. godine). Njegovo djelo, *Asāsu l-balāqati*, postalo je uzor mnogim leksikografima u organizaciji rječnika, a ista metoda se primjenjuje i u savremenoj leksikografiji.

U vezi s arapskim leksikografskim radom javljale su se i neke zamjerke. Naime, uprkos pohvalama koje su arapskim leksikografima znali uputiti i neki orijentalisti, njihovi radovi nemaju naročito veliku praktičnu vrijednost, već ukazuju na nekad predan rad i čuvaju iznimno bogato leksičko blago. Nebilježenje vokala uz konsonante i grupisanje riječi prema zajedničkom korijenu otežava korištenje tih rječnika. Iako po obimu i drugim kvalitetima ni zadugo poslije nisu imali takmaca u svijetu, pokazali su se „isto toliko nepraktičnim za svakodnevnu upotrebu kao što ih je bilo teško i kom-

ponovati“.²⁴¹ Budući da izlažu sveukupnost značenja, „bez obraćanja pažnje njihovom zastarijevanju, bez razvrstavanja značenja po različitim oblastima iz kojih su crpljena, bez diferenciranja metaforičnih od doslovnih značenja, uz uvažavanje svih dijalekatskih boja i nijansi, oni mogu poslužiti samo kao baza izradi novih rječnika sa svedenijim značenjima jednog uistinu bogatog fonda riječi.“²⁴²

Međutim, uprkos prigovorima koji im se nekad i opravdano upućuju, tim autorima treba odati priznanje za trud koji su uložili u tako mukotrpnom poslu, tim prije što su svojim radom olakšali posao kasnjim leksikografima.

UTEMELJIVANJE GRAMATIKE ARAPSKOGA JEZIKA

Ukoliko se utemeljivanjem bilo koje znanosti može smatrati pisanje prvih djela u toj oblasti, Sibawayh (‘Amr ibn ‘Uṭmān, umro 180./796. godine), kao autor prvog udžbenika arapskoga jezika, *Al-Kitāb*, može se smatrati utemeljiteljem arapske gramatike. Međutim, u hronološkom slijedu aktera prve gramatičarske škole (u Basri) on se svrstava tek u četvrtu generaciju, što znači da je aktivnosti na ustanavljanju gramatike arapskoga jezika bilo i mnogo prije njega. Pionirski rad na očuvanju Kur'ana, koji je, u krajnjem ishodu, rezultirao kodificiranjem arapskoga jezika, može se dovesti u vezu i s prvim halifama. Kod četvrtog halife, ‘Alīja, r.a., mogu se uočiti takva nastojanja budući da je on Ad-Du'alīju otkrio ideju o podjeli riječi na *imena, glagole i partikule*.²⁴³

Posebno vrijedna je bila uloga Ad-Du'alīja, za koga mnogi tvrde da je istinski utemeljitelj arapske gramatike, iako tu ulogu

²⁴¹ Ranko Bugarski, *Jezik i lingvistika*, Nolit, Beograd, 1972., str. 218.

²⁴² Mehmed Kico, *Arapska jezikoslovna znanost – općelingvistička utemeljenja i specifična određenja*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo 2003., str. 90.

²⁴³ Šawqī Dayf, *Al-Madārisu n-naḥwiyyatu*, četvrti izdanje, Daru l-ma'ārifī, Kairo 1979., str. 13-14.

neki osporavaju. Međutim, s obzirom na to da je živio i djelovao u Basri, centru prvih aktivnosti na uspostavljanju gramatike arapskoga jezika, da je izvršio vokalizaciju Kur'ana, što stoji u najneposrednijoj vezi s gramatikom, te da je napisao poglavlja gramatike arapskoga jezika koja se, prema različitim predajama, odnose na izražavanje čuđenja, subjekt i objekt glagolske rečenice, upitne zamjenice, veznike, pridjeve, akuzativne partikule itd., bez predomišljanja pristajemo uz one koji utemeljivanje gramatike arapskoga jezika pripisuju upravo njemu.

Ad-Du'alī je uradio dvije veoma značajne stvari: izvršio je vokalizaciju Kur'ana i time spriječio odstupanje od ispravnog čitanja, a uz to je postavio temelje gramatike arapskoga jezika koja je konkretnije zaživjela sa Al-Farāhīdījem i njegovim rječnikom *Al-'Ayn te Sībawayhom* i njegovim djelom *Al-Kitāb*, koje predstavlja prvi udžbenik arapske gramatike i pregled naučavanja Basranske gramatičarske škole.²⁴⁴

Treću generaciju aktera na ustanovljavanju gramatike arapskoga jezika personifikuje Al-Hadramī ('Abdu l-Lāh ibn Abī Ishāq, umro 117./736. godine), koga mnogi smatraju prvim gramatičarem u pravom smislu riječi, te njegovi učenici At-Taqafī ('Isā ibn 'Umar, umro 149./766. godine) i Ibnu l-'Alā' (Abū 'Amr, umro 154./770. godine), pred kojima su znanje iz gramatike i čitanja Kur'ana sticali Al-Farāhīdī i Ibn Habīb (Yūnus, umro 182./798. godine),²⁴⁵ predstavnici četvrte generacije jezikoslovaca.

Pošto su i sami bili autoriteti čitanja Kur'ana, može se pretpostaviti da su svi navedeni akteri bili predani nastojanjima da, imajući u vidu odstupanja među čitanjima, zainteresovanima osiguraju jasan uvid u ispravnu fleksiju specifičnih dijelova kur'anskoga teksta, s tim što su se neki bavili i aktivnostima koje se mogu ocijeniti kao sasvim konkretni doprinos filološkim disciplinama.

²⁴⁴ Šawqī Dayf, op. cit., str. 16.

²⁴⁵ Jusuf Ramić, *Arapske filološke i gramatičke škole klasičnog perioda*, u: „Zbornik radova“, br. 8., Fakultet islamskih nauka, Sarajevo 2002., str. 236.

Ovoj plejadi treba pridružiti još i Sībawayha koji se među znalcima gramatike arapskoga jezika vrlo često stavlja uz učitelja Al-Farāhīdīja. Naučavanje o gramatici arapskoga jezika, koje je sa Sībawayhom doživjelo vrhunac i dobilo završnu formu, akumuliralo se, počev od Ad-Du'alīja, tokom nepuna dva stoljeća. Zato je neprihvatljiva tvrdnja da je Sībawayh u djelu *Al-Kitāb* samo sistematizirao rad učitelja Al-Farāhīdīja. S druge strane, to što je sistematizirao naučavanje svojih prethodnika nikako ne umanjuje njegov značaj i ulogu, pogotovo ako se ima u vidu da je tek s njim istraživački rad prethodnika zaživio kroz norme.

Naravno, ovim se ne žele umanjiti ni nesumnjive zasluge Al-Farāhīdīja niti ustvrditi da on nije raspolagao podacima koje je Sībawayh uvrstio u svoje djelo, tim prije što su živjeli u istom periodu. Ovdje se želi samo ukazati na zasluge mlađega u izradi prve cjelovite gramatike arapskoga jezika, zbog toga što je on bio prvi koji se odvažio da to uradi, dok je preokupacija Al-Farāhīdīja bilo sakupljanje leksike arapskoga jezika, na koje je potrošio najveći dio svoga vremena i truda.

Radeći na izradi prve gramatike arapskoga jezika, Sībawayh je kao primarne izvore koristio predislamsku arapsku poeziju, Kur'an i beduinski vernakular. „U vezi s uzorkovanjem prvih gramatičara, nezaobilazan je podatak da Sībawayhov *Al-Kitāb* sadrži 1.050 uzoraka iz poezije, naspram manje od 400 primjera iz Kur'ana ... Ako se bolje pregleda i Al-Mubarridov *Al-Muqtaḍab*, najstarije djelo iz gramatike arapskoga jezika nakon Sībawayhovog *Al-Kitāba*, utvrdit će se da u njemu ima 561 poetski uzorak, dok je broj uzoraka iz Kur'ana daleko manji.“²⁴⁶

Među izvorima koje je u radu koristio Sībawayh, beduinski vernakular je pozicioniran na posljednje mjesto. Naime, istraživači su u početku nastojali jezičko uzorkovanje vršiti među onima koji su govorili ispravnim arapskim jezikom. Krajnje strogi u tome,

²⁴⁶ Mehmed Kico, op. cit., str. 227.

dostavljače podataka su tražili među beduinima.²⁴⁷ Međutim, beduni su kasnije, shvativši vrijednost svoga vernakulara, nastojali „uloviti nešto“ i za vlastitu korist, pa su počeli i sami odlaziti u Basru i Kufu te im prodavati „robu“, često i onu koja je bila rezultat domišljanja.²⁴⁸

To potvrđuje i poznati spor između Sibawayha i predstavnika Kufske gramatičarske škole Al-Kissā'ija ('Ali ibn Ḥamza, umro 179./795. godine) u Bagdadu. Naime, Sibawayh je tvrdio da je na mjestu predikata imenske rečenice nakon partikule *idā* za iznenadenje obavezan nominativ, dok je stav Al-Kissā'ija bio da je to relativno te da se može čuti kako Arapi nekad u tom kontekstu izgovaraju i akuzativ. Prema brojnim predajama, Sibawayh je postiđen napustio Bagdad nakon što su na Al-Kissā'iju stranu stali neki beduni dostavljači. Međutim, poslije se ispostavilo da je Sibawayh bio u pravu zato što je stav potvrdio primjerima iz Kur'ana, a dostavljači su se, po svemu sudeći, služili vernakularom koji nije bio ispravan, ili su bili potkuljeni.²⁴⁹

Gore pobrojane ličnosti živjele su i djelovale u Basri, po čemu se mogu ubrojati među aktere Basranske gramatičarske škole, iako oni svoje aktivnosti nisu vezivali ni za kakvu školu, pa ni za Basransku, jer su takve škole istinski zaživjele tek nakon njih. Naime, njihovo djelovanje nije moglo biti kvalificirano kao aktivnosti Basranske gramatičarske škole zato što istovrsne aktivnosti nisu postojale i u drugim mjestima s kojima bi se mogli uspoređivati. Takve aktivnosti u drugim mjestima mogu se pratiti tek s pojavljivanjem Ar-Ru'āsīja (umro 170./786. godine) u Kufi,

²⁴⁷ U vezi s tim, spominje se, npr., da je gramatičar i leksikograf Abū 'Amr ibnu l-'Alā' proveo s beduinima četrdeset godina (Amra Mulović, *Uloga Basranske i Kufske filološke škole u procesu kodifikacije arapskog jezika*, u: „Pismo“, Časopis za jezik i književnost, Bosansko filološko društvo, br. V/I, Sarajevo 2007., str. 174).

²⁴⁸ Șubḥī as-Šālih, *Dirāsātun fī fiqhī l-luğati*, sedmo izdanje, Dāru l-`ilmī li l-malāyīni, Bejrut, 1978., str. 2.

²⁴⁹ Amra Mulović, op. cit., str. 179.

koji je znanje iz gramatike sticao u Basri pred Al-Farāhīdījem, iako Az-Zubaydī tvrdi da je, zapravo, učio pred At-Taqqafijem i Ibnu l-'Alā'om. Dakle, tek tada se rad jezikoslovaca nastanjenih u Basri mogao smatrati aktivnostima Basranske gramatičarske škole, s tim da tradicija o postojanju gramatičarskih škola počinje tek od Al-Mubarrida, predstavnika posljednje generacije Basranske gramatičarske škole, što znači da njeni raniji pripadnici toga uopće nisu bili svjesni.

Sve gramatičarske škole koje su se pojavile kasnije, u radu su se, zapravo, naslanjale na dostignuća i postavke aktera Basranske škole, a koliko je teško razgraničiti arapske gramatičarske škole, posebno Basransku i Kufsku, uvjerava i to što su akteri Kufske škole znanje iz gramatike sticali pred predstavnicima Basranske škole, kao i to da su u kasnijim razilaženjima među njima „postojali neki Kufanci koji su bili skloni Basranskoj školi, ali i Basranci koji su prihvatali neka stajališta Kufske škole, kao što je, recimo, Al-Aḥfaš al-Awsaṭ, za koga se tvrdi da je, kritikujući u nekim spornim slučajevima stavove svoga učitelja Sibawayha, pokrenuo aktivnosti Kufske škole.“²⁵⁰

²⁵⁰ Amra Mulović, op. cit., str. 178-179.

ZAKLJUČAK

Na jezike se, kao jedno od obilježja društvenih zajednica u kojima egzistiraju, najizravnije odražava ono što se u njima dešava, bilo da je riječ o njihovom jačanju ili slabljenju, sklonosti jedinstvu ili kretanju ka razjedinjavanju, napredovanju i progresu ili zaostajanju i stagniranju. Tako su mnogi jezici slabljenjem moći pripadajućih zajednica i sami slabili, pa i izumirali. Neki su se zbog podjele unutar zajednica i sami razgranali na više samostalnih jezika, a neki su se zbog pasivnosti baštinika razvijali na način da su mnogo preuzimali i posuđivali iz drugih jezika, što ih je znatno mijenjalo u odnosu na izvorne forme.

Može se slobodno reći da je teško zamisliti jezik koji je kroz historiju bio prisutan duže vrijeme a da se nije udaljio od izvorne forme ili razgranao u više samostalnih jezika. Arapski jezik je u tom pogledu jedna zanimljiva iznimka. On se, kako kaže Ernest Renan, kao potpuno formiran jezik pojavio odjednom, da bi se, kao takav, sve do naših dana, održao ne pretrpjevši tokom petnaest stoljeća nikakve značajnije promjene.

Zakonitosti o povezanosti sudsbine jezika sa sudbinom baštinka važe za sve, osim ako se radi o jeziku na kojem je objavljeno neko nebesko poslanje, ili o jeziku na kojem su baštinici zabilježili neke iznimno vrijedne misli i ideje. Arapski jezik je u tom pogledu posebno privilegiran, jer su u njegovom slučaju ispunjena oba navedena preduvjjeta. Naime, na njemu je objavljeno nebesko poslanje, a zabilježena su i vrijedna poetska i prozna djela, što mu priskrbljuje preduvjete da, makar i kao jezik nauke i obredoslovlja, opstane do Sudnjeg dana.

Kao uistinu standardiziran tekst, Kur'an je najzaslužniji za očuvanje arapskoga jezika u formi stabiliziranog književnojezičkog izraza i stila. Zahvaljujući nastojanjima da se osigura ispravno čitanje, tumačenje i razumijevanje Kur'ana, arapski jezik je standardiziran, a standardiziranje je ostvareno kroz ustanavljanje ortografije, leksikografije i gramatike.

Pored toga što je inicirao proces standardiziranja arapskoga jezika i utemeljivanja odgovarajućih disciplina, Kur'an je bio i najznačajniji izvor njima pripadajuće građe i rješenja. Tako su brojna ortografska rješenja arapskoga jezika svoju prvu primjenu imala u kur'anskome tekstu. Kad je u pitanju leksikografska građa, u Kur'anu je, prema nekim mišljenjima, zastupljena tek jedna trećina arapskih korijena, dok je preostali dio crpljen iz predislamske poezije i vokabulara koga su u svakodnevnoj komunikacijskoj praksi koristili beduini. A iako su kao izvor gramatičkih sadržaja osim Kur'ana korišteni i predislamska poezija i beduinski vernakular, mi smatramo da je Kur'an u svakom pogledu, sa stanovišta strukture, kvantiteta i kvaliteta, kao predmet jezičkih posmatranja i etalon za provjeru stavova, uvjek bio najpouzdaniji.

Odnos između Kur'ana i arapskoga jezika, zapravo, podrazumijeva procese uzajamnih utjecaja. Naime, kako je proučavanje, normiranje i očuvanje arapskoga jezika bilo nemoguće bez Kur'ana, tako i razumijevanje i tumačenje Kur'ana zahtijeva dobro poznавanje arapskoga jezika, predislamske arapske poezije, poslovica itd. Otuda, između kur'anskih i znanstvenih disciplina vezanih za arapski jezik postoji jaka veza čije bi kidanje bilo obostrano štetno i opasno, posebno po arapski jezik i njegov opstanak.

LITERATURA

- ‘Abduttawwāb, Ramaḍān: *Fuṣūl fī fiqhī l-’arabiyyati*, II izdanje, Maktabatu l-Ḥāngī, Kairo 1980.
- Bohas, G. – J. P. Guillaume – D. E. Kouloughli, *The Arabic Linguistic Tradition*, „Routledge“, London – New York, 1990.
- Bugarski, Ranko: *Jezik i lingvistika*, Nolit, Beograd, 1972.
- Dayf, Šawqī: *Al-Madārisu n-naḥwiyyatu*, četvrto izdanje, Dāru l-ma’ārifī, Kairo, 1979.
- Kico, Mehmed: *Arapska jezikoslovna znanost – općelingvistička utemeljenja i specifična određenja*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2003.
- Makram, ’Abdu l-Āl Sālim, *Al-Qur’ānu l-karīmu wa aṭaruhu fī dīrāsāti n-naḥwiyyati*, Dāru l-ma’ārifī, Kairo, 1965.
- Makram, ’Abdu l-Āl Sālim: *Al-Luğatu l-’arabiyyatu fī rīḥābi l-Qur’āni l-karīmi*, prvo izdanje, ’Ālamu l-kutubi, Rijad, 1995.,
- Mulović, Amra: *Uloga Basranske i Kufske filološke škole u procesu kodifikacije arapskog jezika*; u: „Pismo: Časopis za jezik i književnost“, Bosansko filološko društvo, br. V/I, Sarajevo, 2007., str. 166-182.
- Naṣṣār, Husayn: *Al-Mu’ğamu l-’arabiyyu*, Maktabatu Miṣr li l-maṭbū’āti, Kairo, 1988.
- Ramić, Jusuf: *Arapske filološke i gramatičke škole klasičnog perioda*, u: „Zbornik radova“; br. 8., Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2002., str. 221-246.
- Şāliḥ (as-), Şubḥī *Dirāsātun fī fiqhī l-luğati*, sedmo izdanje, Dāru l-’ilmī li l-malāyīni, Bejrut, 1978.
- Smailagić, Nerkez: *Klasična kultura islama*, II, Zagreb, 1976.

د. عمرو الدين خيريت، المدرس

تقنين اللغة العربية وتأسيس الفنون المناسبة

الملخص

إن تأسيس الفنون بغرض تقنين اللغة العربية مرتبط جداً بالقرآن. ومن أهم الدافع التي حثّت العلماء المسلمين على التفكير في الأنشطة المرتبطة بتقنين اللغة العربية هو اللحن في قراءة القرآن. وللاحتفاظ بلغة القرآن من اللحن ولكون المسلمين متمنّين من "مصالحة" القرآن بشكله المنزّل ظهرت الحاجة إلى الفنون العلمية التي يجب أن يكون دورها تمييز واضح بين ما هو صحيح في الكلام وما هو خاطئ، وكذلك المحافظة على تركيب لغة الوحي. إن الفنون اللغوية التي ازدهرت في البصرة، وفيما بعد انتقلت إلى البلاد الأخرى للمملكة العربية الإسلامية (الكوفة، بغداد، الأندلس، مصر و شام)، هي: علم الهجاء و علم تأليف المعاجم و علم النحو.

إن أهمية كل من الفنون المذكورة أعلاه يؤكد عليها عدد خطير من المشتغلين بها الذين يرجع إليهم الفضل لتأسيسها و تطويرها والقيام المخطط بأهم المهام في المحافظة على لغة القرآن وتقنين اللغة العربية الفصيحة.

الكلمات الأساسية: التقنين، اللغة العربية، علم الهجاء، علم تأليف المعاجم، علم النحو، القرآن

Dr. Amrudin Hajrić, Assistant Professor

**STANDARDIZING
OF THE ARABIC LANGUAGE AND
ESTABLISHING RELEVANT DISCIPLINE**

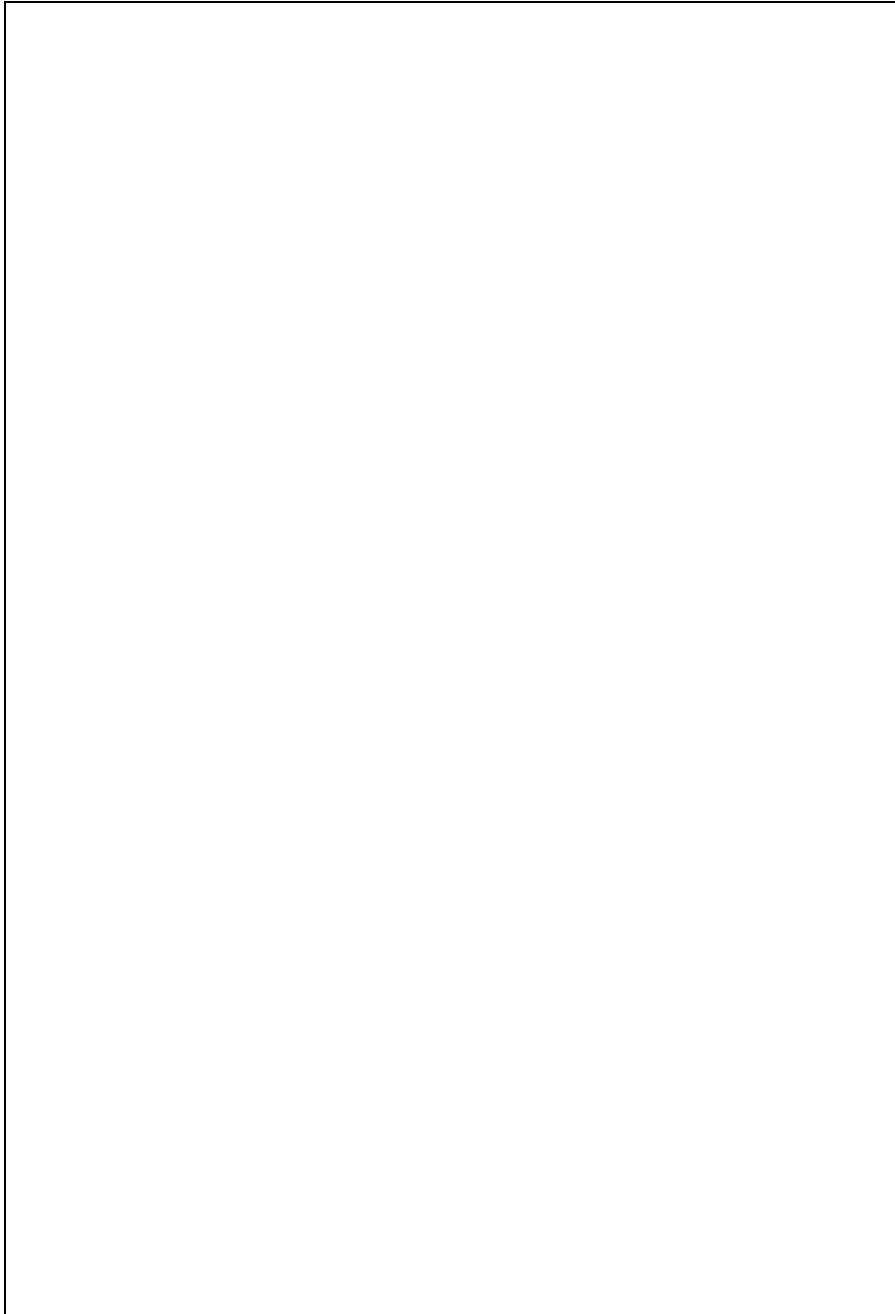
Summary

Establishing disciplines in the function to standardize the Arabic language is tightly linked to the Qur'an. One of the most important motives that encouraged Muslim scholars to reflect on the activities related to the standardization of the Arabic language was wrong pronunciation (*Lahn*) of the text in Qur'an. In order to preserve the language of Qur'an of wrongful pronunciation and that Muslims could "hang out" with the Qur'an as it is published, there was a need for scientific disciplines whose role should be clear recognition of what is right and what is wrong in pronunciation, as well as the preservation of the structure of the language of Revelation.

Linguistic discipline which are primarily due to the Qur'an, flourished in Basra and then transferred to other parts of the Arab-Islamic Empire (Kufa, Baghdad, Spain, Egypt and Sham) were orthography, lexicography and grammar.

The significance of each of the above language disciplines was confirmed by a great number of actors creditable of launching the disciplines, their development and planning of the execution of the most urgent tasks in protecting the language of the Qur'an and standardizing literary Arabic language.

Keywords: standardizing, Arabic language, orthography, lexicography, grammar, the Qur'an.



Dr. Džemal Latić,
redovni profesor

KUR'AN I MALTUZIJANSKA TEORIJA

U ovom radu se najprije u bitnim crtama izlaže teza britanskog teoretičara i ekonomista Thomasa Malthusa o geometrijskom priraštaju stanovništva i aritemtičkom rastu proizvodnje hrane te njegove preporuke –koje je on iznio u svome radu pod naslovom *Essay on the Principle of Population*- o tome kako da ljudski rod preživi uslijed navodnog pomanjkanja hrane. Iako u nauci odbačena kao pogrešna, Malthusova teza je djelatna u savremenoj civilizaciji čak i kod onih koji nisu ni čuli za njega. Autor pri tome misli na vještačke načine smanjenja stanovništva na Zemlji, kao i na one populacijske politike koje vještački rade na demografskom rastu u pojedinim regionima sjeverne hemisfere i Australiji. U drugom dijelu rada donosi se svojevrsna kur'anska populacijska „politika“, tj. vjerovanja koja snažno pobijaju nehumanu maltuzijansku teoriju, pogotovo onaj njezin dio u kome se zagovara – a današnjim medicinskim izumima: hirurškim pobačajima, vještačkom oplodnjom, dizajniranjem i kloniranjem te kontracepcijskim sredstvima i provodi – masovno smanjenje stanovništva na zemlji.

Ključne riječi: maltuzijanska teorija, darvinizam, evolucija, populacija, priraštaj i pad stanovništva, brak, porodica, populacijska politika, demografska slika.

UVOD

Najavljeni popis stanovništva u našoj zemlji, koji bi se trebao održati u oktobru o.g., još jednom je – nakon genocida koji je Bošnjacima, ponovo, nakon Drugog svjetskog rata, odnio vjerovatno cca 7-10% populacije – pred svakog mislećeg člana bošnjačke zajednice postavio niz pitanja koja se tiču njezinog biološkog opstanka i njezine demografske slike, kao npr.: koliko nas zaista ima u matičnoj domovini, koliko u Sandžaku, a koliko u zemljama izvan Bosne i Sandžaka? koliki je tačan procent ratom i genocidom uništene bošnjačkomuslimanske populacije? koji faktori u periodima mira utječu na demografski rast, a koji na demografski pad u ovom narodu? postoje li kod nas tzv. populacijska politika i, ako postoji, u čemu se ona sastoji? i, na koncu, za ciljeve ovoga rada osnovno pitanje: u kakvoj su vezi vjera, islam, i demografska slika bošnjačke nacije?

Naša hipoteza je da maltuzijanska teorija u periodima mira ima odlučujući utjecaj u narodu koji, svakih nekoliko desetljeća, u svakom agresorskom ratu gubi cca 10% stanovništva!

Šta je to maltuzijanska teorija i kako se ona negativno odražava na našu demografsku sliku?

Zaustavljanje rasta stanovništva

Prema većini društvenih teoretičara, maltuzijanska teorija je odbačena; u naučnom smislu, ona se smatra pogrešnom. Međutim, u mnogim državama Sviljeta mnogi tu teoriju smatraju ispravnom, zbog čega vlasti ulažu milijarde dolara za zaustavljanje rasta stanovništva u Africi, Aziji i Južnoj Americi, dok se, na drugoj strani, kao npr. u Australiji i zemljama sjeverne hemisfere, raznim populacijskim politikama, povećava rast stanovništva. No, kako ćemo uskoro pokazati, ono što se vezuje za britanskog demografa, filozofa i profesora političke ekonomije Thomasa Roberta Malthusa²⁵¹

²⁵¹ Thomas Robert Malthus (1766.-1834.) rođen je u bogatoj porodici u Rookeriju pokraj Guildforda. Njegov otac je bio bliski prijatelj sa filozofom

niti je zaživjelo niti nestalo sa njim; riječ je o jednom nehumanom, ekstremno materijalističkom i pesimističkom svjetonazoru sa kompleksnim sadržajima pod čijim stijegom se u bitnome razvija moderna civilizacija Zapada i čiji se utjecaj osjeća čak i u našem društvu, u kome su ova teorija i njezin autor skoro nepoznati.

Malthus je tvrdio da se stanovništvo na Zemlji razmnožava brže nego što raste proizvodnja hrane; uzlazna putanja razmnožavanja stanovništva ide slijedom geometrijske progresije (1,2,4,8,16,32...), dok proizvodnja hrane raste linijom aritmetičke progresije (1,2,3,4,5...), zbog čega su ljudi osuđeni na bijedu i siromaštvo, i takvo stanje će se održavati sve dok se ne poduzmu mjere ograničavanja stanovništva; u protivnom će prirodne nedaće: ratovi, glad i bolesti prirodnim putem regulisati odnos između rasta populacije i proizvodnje hrane.

Evo sržnog mjesa u njegovom eseju:

„Sva djeca koja se rode iznad broja potrebnog za održavanje broja stanovnika na željenoj razini neizbjježno bi morala nestati, osim ako se za njih ne napravi mjesa smrću odraslih osoba... To mora biti aktivna politika vlasti... Trebamo potaknuti djelovanje prirode u stvaranju toga mortaliteta umjesto da ga glupo i uzaludno sprječavamo. A ako se bojimo prečestih posjeta strašnog oblika gladi, trebamo pobunama potaknuti druge oblike prisilnog i prirodnog uništenja. Umjesto preporučivanja čistoće, siromašnima trebamo potaknuti suprotne navike. U našim gradovima trebamo praviti uže ulice, nago-milavati više ljudi u kuće i izazivati povratak kuge. Na selu trebamo graditi naselja blizu stajačih voda i osobito poticati

Davidom Humeom i poznanik sa Jean-Jacquesom Rousseauom. Školovao se na Isusovačkom fakultetu u Cambridgeu; 1797. g. postao je anglikanski pastor; 1805. je postao prvi britanski profesor političke ekonomije na East India Company fakultetu blizu Hertforda, gdje su ga studenti, zbog njegovog naučavanja iznijetog u njegovom *Eseju o principima populacije*, nazvali „Popom“ ili „Populacijskim Malthusom“. – Godine 2008. Izdavačka kuća Izvori objavila je ovo djelo na hrvatskome jeziku pod naslovom *O načelu populacije* (u prijevodu Žarka Vodinelića).

da se grade u svim močvarnim i nezdravim uvjetima. Ali iznad svega trebamo strogo osuđivati specifične lijekove protiv harajućih bolesti i one dobromjerne ljude koji su, pak, u zabludi, a koji misle da su čovječanstvu učinili uslugu time što su osmislili projekte za potpuno istrjebljenje neke određene bolesti.²⁵²

Već iz ovog pasusa se može nazrijeti Malthusova anticipacija one naučne ideologije koja u fizičkom svijetu vidi borbu „viših“ i „nižih“ vrsta; taj slijepi proces vrši odabir vrsta tako što one koje su jače neminovno pobjeđuju one slabije; one vrste koje su jače u jednom stadiju te neprestane borbe neminovno moraju postati još jače da bi preživjele u narednom stadiju svoga „usavršavanja“ ili će i one nestati. Dakako, Malthusovu teoriju će – u izravnom naslanjanju na nju - razviti Charles Darwin (1809.-1881.), engleski biolog i također anglikanski pastor.²⁵³ Darwinova teorija o borbi biljnih i životinjskih vrsta, ukratko nazvana „prirodnom selekcijom“, dosljedno, dakle, izvedena iz maltuzijanske teorije, sasvim očekivano se prenijela na ljudsko društvo: tzv. naučni darvinizam sve više je postao društveni, pa onda i politički darvinizam. Zemlje Zapada, kao „viša“ i jača ljudska vrsta, od kraja 19.st. do danas koloniziraju zemlje slabije, „niže“ ljudske vrste po cijelom svijetu, posebno u Aziji i Africi i posebno u Svijetu Islama.

Maltuzijansko-darvinistički svjetonazor, koji je, u konačnici, slijep pred teorijom kreacije, po kojoj je Bog stvorio čovjeka, u svijetu Zapada je proširio duh egoizma i posesivnosti do neslućenih granica. U tome svjetonazoru, Bog je „beživotan“ i potpuno bešutan prema ljudskoj drami na Zemlji; On je *deus otiosus*, Aristotelov „nepokretni Pokretač“. ²⁵⁴ U takvom svjetonazoru je i moglo doći

²⁵² http://hr.wikipedia.org/wiki/Thomas_Robert_Malthus

²⁵³ Darwin je u dječaštvu pohađao Christ's Colege na Cambridgeu, kolebao se između unitarianizma i anglikanstva, postao anglikanski pastor, a 1851.g., nakon što mu je umrla kćer Annie, „izgubio je vjeru u kršćanstvo“ i prestao odlaziti u crkvu.

²⁵⁴ Darwinova evolucionistička teorija, koju je on objelodanio tridesetak godina poslije Malthusa, 1859.g., u svojoj knjizi *Origin of Species –Porijeklo vrsta,*

do planova o ograničavanju rasta ljudske vrste – kako bi se zemnim resursima koristio samo ograničen broj ljudi, i to onih bijele rase i onih koji žive na Zapadu.

Malthus-Darwinova anglikanska „prirodna teologija“

Drugi korijen takvih nehumanih ideologija mi vidimo o Malthus-Darwinovom anglikanstvu. Iz njihove „prirodne teologije“ može se nazrijeti njihova opskurna predstava o Bogu („Zapad nikada nije uspio da istinski spozna Jednog Jedinoga Boga,“ pisao je Ikbal) – i dalekosežne antihumane posljedice takve teologije po ljudski rod.²⁵⁵

začeta je, zapravo, u antičkoj Grčkoj, kada su neki filozofi, prije svih Heraklit (535.-475.p.n.e.), tvrdili da sve stvari potječu iz vatre, vode, zemlje i/ili zraka, dok su drugi tvrdili da one potječu iz jednog centralnog, vodećeg principa (arhei). U simbolici vatre kao vodećeg elementa koji se suprotstavlja vodi, Heraklit je video stalnu mijenu, rat ili borbu u svijetu; svijet je samo jedan organ „koji se sam pali i gasi“, čime je ovaj predsokratovac isključio svaku Božiju intervenciju u njemu. Kod drugog najutjecajnijeg filozofa Zapada, Aristotela, naći ćemo tek opskurnu ideju o Božanskom porijeklu stvari; ovaj filozof, naime, uviđa postojanje tranzicije između živog i neživog svijeta i tvrdi da sve stvari imaju konstantnu žudnju za kretanjem od nižega ka višem stadiju sve dok u konačnici ne stignu do onog božanskog. Slične teorije o „porijeklu sa modifikacijom“ tj. sa mogućnošću modifikacije – preinačavanja ili adaptiranja na fizičke i društvene okolnosti („descent with modification“), u historiji evropske filozofije razvijali su Immanuel Kant (1724.-1804.), Carl Linne (1707.-1778.), Erasmus Darwin, djed Charlesa Darwina (1731.-1802.), Jean-Baptiste Lamarck (1744.-1829.), Alfred Russel Wallace, Darwinov savremenik, i dr.

²⁵⁵ Anglikanstvo je naziv za skup osoba, ustanova, crkava, uvjerenja te liturgijskih tradicija i teoloških ideja vezanih za Englesku crkvu. Ova religija je u sukobu sa Katoličkom crkvom (od koje se odvojila 1500.g., u vrijeme Reformacije), posebno u onom ekleziološkom dijelu u kome naučava biskupsko ustrojstvo Crkve koje nastoji očuvati apostolsko naslijede i u kome poriče bezgrješnost pape. Svoja teološka uvjerenja anglikanci iščitavaju iz liturgijskih knjiga, a ne od Crkvenog učiteljstva. Stoga je u anglikanstvu Knjiga zajedničke molitve (*Book of Common Prayer*) izvor i vodstvo teologije i prakse; tako se ova

U svojim *Mektubatima* Bediuz-Zeman, ustaz Sejjid Nursi, otkriva uzroke ovakvih nehumanih ideologija kod jedne vrste kršćanskih svećenika. Prema ovome mudžeddidud-dinu u prošlom stoljeću u Turskoj, korijen nehumanih ideologija kod jedne vrste kršćanskih svećenika leži u kršćanskoj dogmi o Isusu kao Božijem sinu. Prema istoj dogmi, svećenici /anglikanski pastori nosioci su Isusova /Božijega duha, zbog čega su oni pripadnici „više“ ljudske vrste, koja, u tom slučaju, nema osjećaja za „nižu“ ljudsku vrstu. Nursi piše:“

„Temelji današnjega kršćanstva, a ne, dakle, istinske nasranijske vjere, i temelji islama razilaze se u ključnoj tački (...), a ta ključna tačka jeste:

Islam je vjera čiste potvrde Božije jednoće, i sve posrednike i uzroke stavlja izvan utjecaja. On suzbija ljudsku oholost i uspostavlja čisto obožavanje Allaha, Boga Jedinoga. On u koriđenu sasijeca sve vrste lažnog božanskog gospodstva, i energično ih odbacuje, počev od gospodstva nagonske duše. Stoga, ako neko iz elitnog sloja kod muslimana postane pobožan, on bude prisiljen odreći se sebičnosti i uobraženosti. A ko ne napusti oholost i uobraženost, on popusti u vjeri, pa se čak i odrekne te vjere u nekom njezinom dijelu.

A u današnjem kršćanstvu je prihvaćeno vjerovanje u Isaovo Božansko sinovstvo, i stoga ono posrednicima do Boga dodjeljuje

religija poziva na pravilo *lex orandi – lex credendi* (zakon molitve je zakon vjerovanja), prema kome molitveni tekstovi izriču i glavne postavke vjere. Odbijajući suverenitet pape (na čijem je mjestu engleski suveren), samostane i Crkveno učiteljstvo, a zadržavajući neke dogme katoličke religije, anglikanstvo živi u stalnoj suprotnosti prema rimokatolicizmu, protestantizmu i pravoslavlju, premda savremeni obnoviteljski pokreti Engleske crkve rade na zbližavanju kako ovih crkava, tako i kršćanskih učenja. Dozvolivši svojim crkvama i članovima slobodno interpretiranje svoje doktrine, oslanjajući se na tradiciju i razum, relativizirajući autoritet (kršćanske) Objave, anglikanstvo se, posebno nakon disputa o ženama –svećenicima i dozvole homoseksualizma, ipak, umjesto ujedinjavanja, raspada u brojne sekte. V.npr. *The World Book*, Anglicans, I, 394.

stvarni utjecaj i ne suprotstavlja se sebičnosti u ime vjere. Naprotiv, ono samoljubivosti dodjeljuje svojevrsnu svetost, kao da je ono sveti zastupnik hazreti Isaa, a.s.²⁵⁶

Za razliku od svećenstva koje se oholi, zgrće narodna imanja i zaklanja istinu o Uzvišenom Bogu i Njegovoj volji, protiv koga Kur'an na više mjesta grmi (*O, vjernici, mnogi svećenici i monasi doista na nedozvoljen način tuđa imanja jedu i od Božijega Puta odvraćaju* – 9, 34), na drugoj strani, Kur'an hvali one kršćane i njihove svećenike koji se ne ohole (*Ti ćeš sigurno naći (...) da su vjernicima, muslimanima, najbliži prijatelji oni koji govore: "Mi smo kršćani" - zato što među njima ima svećenika i monaha i zato što se oni ne ohole* – 5, 82).

Katolička crkva protiv Malthusa

Na Zapadu su upravo kršćani „koji se ne ohole“ najsnažnije digli glas protiv maltuzijanske teorije – u vrijeme kada je industrijski, tehnološki i tehnički napredak sjeverne hemisfere donio novi koncept porodice i društva, a sa njim i novo čitanje spomenute teorije. Zahvaljujući „eksploziji nauke,“ izumu raznovrsnih kontraceptivnih sredstava te širenju egoizma i posesivnosti, maltuzijanska teorija je dobila neslućenu priliku za svoju najjednostavniju i najefikasniju primjenu: maternica je postala najsmrtonosnija bojišnica u kojoj je, od kraja 20.st. do danas, ubijeno najmanje milijardu najnedužnijih i najnemoćnijih ljudskih bića!

Nakon vešedeničke borbe protiv tzv. „hirurških“ pobačaja i upotrebe kontracepcijских sredstava, Katolička crkva je globalno ustala protiv novog odraza maltuzijanske teorije – vještačke oplodnje kojom se danas ubijaju nerođena djeca, a broj tako ubijene djece nadmašuje broj djece ubijene „hirurškim“ pobačajima.

Godine 1987. Zbor za nauk vjere ove crkve objavio je „semu svijetu“ dokument pod nazivom „*Donum Vitae – Dar života*“ u kome se objašnjava zbog čega se ne smije sudjelovati u vještačkim

²⁵⁶²⁵⁶ Said Nursi, *Mektubat*, Rejhan, Sarajevo, 2013., neobjavljen.

oplodnjama, u kojima do začeća dolazi bez specifičnog čina bračnog odnosa. Ukratko, Katolička crkva zabranjuje vještačke oplodnje zbog toga što one predstavljaju grubo narušavanje Božijeg plana o stvaranju novih ljudi, što se njima zanemaruje dužnost brige za spas duša i što one predstavljaju narušavanje dostojanstva čovjeka. Prema zvaničnim podacima, od tako začete djece rodi se manje od 5% njih; nad ostalom djecom se vrše razni eksperimenti tzv. sintetičke biologije; neka se izvoze u bogate zemlje; neku drže živu, ali smrznutu u frižiderima, a neku pokušavaju usaditi u maternicu.

„*Donum Vitae*“ objašnjava zbog čega su nedopuštene i heterologne vještačke oplodnje gdje davalac sjemena nije muž, bilo da je riječ o inseminaciji ili oplodnji u epruveti.

Do danas je otkriveno otprilike oko 15-20 % ljudskoga genoma, a ta otkrića su pružila ogromne mogućnosti za nove grješne čine u ovoj oblasti. Osim ubistva tako začete djece, ovdje je riječ i o tzv. „dizajniranoj djeci“, sa spolom, bojom očiju i raznim drugim karakteristikama koje naručiocci traže, a oni uglavnom traže djecu muškog spola!²⁵⁷ Itd.

Kur'an i demografski rast

Svojom predstavom Boga i ukupnim učenjima, Kur'an se radikalno suprotstavio svakom vidu oskvruća života i narušavanja Božijega plana u toj kao i u svakoj drugoj oblasti. Jednom riječju, Kur'an se suprotstavio maltuzijanskoj teoriji mnogo prije nego što je ona nastala i bila formulisana. Čak bi se moglo reći da je Kur'an anticipirao pojavu maltuzijanske poštasti.

²⁵⁷ Prema neslužbenim podacima, do kojih je autor došao tokom svoje novinarske karijere, u Sarajevu se na abortus i upotrebu kontracepcijalnih sredstava najčešće odlučuju žene islamske vjere i pravoslavne žene, dok je postotak katolikinja koje se odlučuju na ovaj korak najmanji, što je, sasvim izvjesno, posljedica upornog naučavanja i djelovanja Katoličke crkve. Neshvatljivo je da Islamska zajednica, i pored naprijed spomenutih procenata gubitka bošnjačkog stanovništva, nema ured koji bi se bavio demografijom muslimanskog ummeta te zaštitom muslimanske porodice i djece.

Prije svega, Bog u Koga vjeruju muslimani u Svojoj posljednjoj Objavi Sebe je, između ostalih Svojih imena, nazvao i *er-Rabbom – Stvoriteljem koji svaku stvar vodi iz faze u fazu sve do njezine perfekcije, Koji je, u isto vrijeme, i Opskrbitelj svega što stvara dajući mu fizičku i duhovnu hranu...*, itd.²⁵⁸

Čovjek nije nastao ni u kakvom slijepom evolutivnom procesu, nego njega stvara Allah, el-Khāliq- Stvoritelj, i el-Hajj –Vječno živi Davalac života, u savršenoj mudrosti, sa jasnim ciljem i perspektivom:

...zatim mu savršeno udove uobliči i u njega udahne iz Svoga Rūha (32,9);

Onaj koji je dao smrt i život da bi iskušao koji od vas će bolje postupati... (67,2).

Isa i Adem, a.s., stvoreni su kao i sva ljudska bića:

Isāov slučaj je u Allaha isti kao i slučaj Ademov:od zemlje ga je stvorio,a zatim rekao: "Budi!" – i on bî (3, 59).

Allahova volja je bila da se umnoži /umnožava ljudski rod:

O, ljudi, bojte se Gospodara svoga (itteqū Rabbekum), Koji vas od jednog čovjeka stvara, a od njega je i dr̄gu njegovu stvorio, i od njih dvoje mnoge muškarce i žene rasijao! I Allaha se bojte – s imenom čijim jedni druge molite – i rodbinske veze ne kidajte, jer Allah, zaista, stalno nad vama bdi! (4,1).

Umjesto Malthusovog prijezira prema jednom dijelu ljudske populacije, posebno siromašnih slojeva, i života kao ratnog poprišta „više“ i „niže“ ljudske vrste, Stvoritelj ljudskom rodu u ovom ajetu najprije nudi bratstvo po porijeklu, pa, prema tome, i jednakost pred Njim i u svijetu koji im je podložen (*Zar ne vidiš da je Allah sve što je na Zemlji vama podredio... -22,65*); zatim se ističe jednakost muškog i ženskog spola; zatim se razmnožavanje ljudi od jedne te iste njihove bîti ističe kao Božiji naum, dok se u završnici ističe *er-ruhm (samilost)* kao osnova za međuljudske odnose.

²⁵⁸ V. npr. tumačenje ove imenice u Bejdāwijevom tefsiru *Anwār at-tanzīl...*, sura Fatiha,1.

Kur'an je maternicu (*er-ruhm*) opisao kao mjesto najveće ljudske sigurnosti i digniteta, a tajnu života je uzdigao do svetosti, nepovrijedivosti:

Zar čovjek nije bio kap sjemena koje se ubaci, / zatim zakvačak kome On onda razmjer odredi i skladnim mulik učini, / i od njega onda dvije vrste, muškarca i ženu, stvori, / i zar Taj nije kadar da mrtve oživi? (75, 37-40); Mi smo, zaista, čovjeka od bîti zemlje stvorili, / zatim ga kao kap sjemena na sigurno mjesto stavili,/ pa onda kap sjemena zakvačkom učinili, zatim od zakvačka grudu mesa stvorili, pa od grude mesa kosti napravili, a onda kosti mesom zaodjenuli, i poslije ga, kao drugo stvorene, oživljujemo, - pa neka je uzvišen Allah, stvoritelj najljepši! (23, 12-14);

Zbog toga smo Mi propisali sinovima Israilevim: ako neko ubije nekoga ko nije ubio nikoga, ili onoga koji na zemlji nered ne čini – kao da je sve ljudi poubijao; a ako neko bude uzrok da se nečiji život sačuva, - kao da je svim ljudima život sačuvalo... (5, 32);

Ne ubijajte djecu svoju iz straha od neimaštine, i njih i vas Mi hranimo, jer je ubijati njih doista veliki grijeh! (17, 31);

I kad se nekom od njih javi da mu se rodila kćer, lice mu potamni i postaje potišten, / krije se od ljudi zbog nesreće koja mu je dojavljena: da li ovako prezren da je zadrži ili da je u zemlju zarovi? Kako ružno oni prosuđuju! (16, 58-59).

*...i sigurno će im narediti pa će stvorenja Allahova (*khallqallāh*) mijenjati!... (4, 119).*

Ibn Manzūr ovaj pojam, *khallqallāh*, pojašnjava na slijedeći način: *dīnullāh – unutarnja narav*²⁵⁹ prema kojoj je Uzvišeni Allah stvorio svaku vrstu, odn. svako biće; el-Hasen i Mudžahid kažu: To

²⁵⁹ Za takvo prevodilačko rješenje odlučio se Muhammed Asad u svojoj *Poruci Kur'ana*, preveo Hilmo Ćerimagić, El-Kalem, Sarajevo, 2004.

zato što je Allah svako biće stvorio sa sklonošću da bude predano Njemu, a čovjeka je stvorio iz Ademovih leđa (*min zahri Ademe 'alejhi's-selām*), od nečega što je poput sitne praške (*ke'dh-dhurri*); svi ljudi su se osvjedočili da ih je On stvorio, pa onaj ko to poriče, on je promijenio *khalqallāh*. Također se smatra da ovaj pojam označava *el-ikhsā'*²⁶⁰ - posebnost, specifičnost.

Nema sumnje – a Allah sve najbolje zna – da je ovim i drugim ajetima Kur'an ne samo osudio, nego i anticipirao masovne savremene intervencije na ljudskom genomu onda kada se dijete ubija, ili kada se „dizajnira“, kada mu se mijenjaju njegove specifične osobine (*ikhsā'*), spol i sl., ili kada se ono klonira. Uostalom, i svaki vid hirurških pobačaja i vještačkih oplodnjni nije ništa drugo do narušavanje *khalqallāh-a*: Allahovog reda i plana, odn., rečeno jezikom savremenog bioinženjeringu: kvarenje *šifara* po kojima Stvoritelj stvara svaku vrstu i svaku jedinke te vrste.

Šeri'atska briga o ljudskom zametku

Čudesna briga i pažnja Kur'ana prema ljudskom zametku i njegovom razvoju prenijela se i na muslimansku pravnu misao: fekihi (muslimanski pravnici) su, već od najranijih vremena do danas, do u tančine promislili prava nerođenog djeteta, ali i njegove majke, i umovili o vjerovatno svim situacijama koje život donese u ovoj sferi.

Ta briga i pažnja se, najprije, ogledaju u snažno potvrđanoj instituciji braka kao sunnetu (običaju, praksi) Božijih poslanika, a.s., i odbacivanju celibata. U Šeri'atu se na brak gleda kao na sredstvo kojim se čuva, afirmiše i produžava ljudska vrsta. Poslanik Muhammed, s.a.w.s., je djecu nazivao „zemaljskim cvijećem“, a svoj ummet je pozvao da rađa što više djece:

Od Ma'qala ibn Jāsira se prenosi kako je jedne prilike Vjerovjesniku, s.a.w.s., došao jedan čovjek i upitao ga:-Zagledao sam se u jednu ženu koja je plemenitog porijekla i veoma lijepa, ali ne želi

²⁶⁰ *Tādž al-'arūs min džawāhir al-qāmūs*, Manšūrāt dā al-hikmati al-hayāt, Bejrut, Liban, bez god. izd., Vi, 338.

da rađa. Da li da se sa njom oženim ili ne? – na što mu je Vjerovjesnik, s.a.w.s., odgovorio: „*Nemoj se sa njom oženiti!*“ – Isti čovjek je došao i drugi put, postavio isto pitanje i dobio isti odgovor, a kada je došao treći put i postavio isto pitanje, Vjerovjesnik, s.a.w.s., mu je rekao: „*Ženite se sa ženama koje znaju da vole i koje vole da rađaju, jer će se ja pred drugim narodima ponositi vašim brojem!*“²⁶¹

Pošto je islam vjera sa svojstvom sveobuhvatnosti, *ikmālijeta*, on je, uz već spomenuti poziv da se Ummet demografski povećava, u pojedinim situacijama pojedinca i društva kakve su: teško stanje u pogledu zaštite zdravlja novorođenčeta, ekonom-ska oskudica i sl., dozvolio planiranje poroda, ali ne na svaki način. Sredstvo koje islam u ovom smislu dopušta je 'azl – vađenje uda iz stidnice pred izbacivanje sjemena, i to u dogovoru sa suprugom. „I dok islam dopušta sprječavanje trudnoće iz opravdanih razloga, on ne dopušta nasilni prekid trudnoće nakon što se ona već dogodila,“ piše šejh Jusuf el-Qaradawi.²⁶²

Za Šeri'at, fetus je toliko poštovan kao živo ljudsko biće da je trudnici dopušteno da u toku ramazana ne posti; čak ni žena koja je vanbračno zanijela ne smije vještački pobaciti to što je zanijela; a ako bi neko udario trudnicu i time prouzrokovao da ona pobaci svoje dijete živo, koje bi potom umrlo, taj bi morao da snosi punu krvarinu, dok Ibn Hazm ubistvo fetusa nakon što je on oživio tretira kao ubistvo s predumišljajem.²⁶³ Pobačaj ili abortus (*ve'd*) je dozvoljen samo u jednoj iznimnoj situaciji: onda kada bi daljnji život ili rođenje djeteta uzrokovao smrt majke.

Ono zbog čega su sve do danas – uza sva saznanja iz embriologije – fekihi ostali u dilemi jeste tretman sperme i budućeg fetusa, a onda i jačina strogosti u zabrani abortusa – jer su fekihi stali na jedinstvenom stajalištu da je strogo zabranjeno ubiti fetus onda ka-

²⁶¹ Abu Dāwūd, *Sunen*, al-Maktaba al-'asriyya, Bejrut, bez god.izd., II, 220.

²⁶² V. njegovu poznatu knjigu *Halal i haram u islamu*, preveli Džemaludin Latić i Seid-ef.Smajkić, Libris, Sarajevo, 2008.,300.

²⁶³ Šire o tome v. Jusuf el-Karadavi, *Savremene fetve*, 2, preveo Ahmed Hatunić i dr., El-Kalem, Sarajevo, 2010., 535-544.

da u njega bude udahnut život. Naime, na temelju dva hadisa, od kojih je prvi (onaj koga prenosi Ibn Mes'ud) slabije vjerodostojnosti, „udahnjivanje duše u fetus“, koje vrši posebni melek, dešava se na početku treće četeresnice (tj. prije 120.dana od začeća), odn. – prema predaji Huzejfea ibn Usejda – na početku druge četeresnice (tj. prije 42.dana od začeća). Imam Gazali je u vezi sa tim napravio jasnu razliku u slijedećem pasusu svoga *Ihja'a*: „Ovo –tj. stajanje na put začeću koristeći se 'azlom – nije isto što i abortiranje i ubistvo djeteta (*ve'd*), jer je ovo potonje zlodjelo prema nečemu što već postoji, a što ima stupnjeve svoga postojanja. Tako je prvi stupanj postojanja zalaženje sperme u maternicu i njeno miješanje sa ženskim jajnim čelijama, čime se stvara pretpostavka za primanje života. Pokvariti to jeste kriminalan čin! Kada to, pak, postane gruda mesa i zakvačka, taj kriminalni čin postaje veći, a ako u nj bude udahnuta i duša i zametak poprimi ljudski oblik, kriminalni čin tada postaje još veći. Vrhunac te kriminalnosti jeste ubiti ga nakon što se izdvoji kao posebno živo biće.“²⁶⁴

Već samim time što na ovakav način štiti ljudsko potomstvo i podstiče demografski rast, islam rigorozno odbija (Malthusovu) tezu da Zemlja (i nebesa) ne mogu prehraniti toliki broj ljudskih bića. Uzrok nestašice, gladi i nedaća islam vidi u dvama faktorima: ljudskom griješenju i nepravednoj raspodjeli opskrbe na zemlji i u moru. Poznato je da je islam jedina vjera koja je propisala zekjat – obavezni dio koga imućniji moraju davati siromašnima, a sa istim žarom je u ovoj vjeri preporučena sadaka, jednom riječju – samilost prema siromašnim slojevima društva, koji su posebna briga islamske države. Allah, dž.š., je Sebe nazvao *er-Rezzaqom* – Onim koji daje opskrbu svim živim bićima, a u brojnim pasusima Kur'ana On govori o propasti onih naroda koji su se odavali korupciji i zanemarivali svaki vid zekjata.²⁶⁵ Tezu o dostatnosti hrane za ljudski rod na Zemlji, u moru, čak i u nebesima, podržavaju brojni ajeti

²⁶⁴ Nav.dj., 541. – Ovaj Gazalijev stav nalazi se u Poglavlju o braku.

²⁶⁵ Posebno su u tome smislu inspirativna kazivanja o Šuajbovom, a.s., narodu iz bogatog Medjena.

Kur'ana, a posebno sura Ibrahim. No, osim vidljivih resursa koji stoje na raspolaganju ljudima, Kur'an govori i o nevidljivim, *gajb*, resursima, poznatim samo Gospodaru svih svjetova:

Kad god bi joj Zekerijja u mihrab ušao, kod nje bi hrane našao. "Odakle ti ovo, o, Merjema?" – on bi upitao, a ona bi odgovorila: "Od Allaha! Allah onoga koga On hoće opskrbljuje bez muke" (3, 37);

I Mi smo vam od oblaka hladovinu načinili i mānu i prepelice vam slali: "Jedite lijepa jela kojima vas opskrbljujemo!"... (2, 57);

U Njega su ključevi nebesa i Zemlje, On daje obilje kome hoće, a i uskraćuje; On, uistinu, zna sve (42, 12);
*A da su stanovnici sela i gradova vjerovali i grijeha se klonili, Mi bismo im blagoslove (**berekāt**) i s neba i iz zemlje slali...* (7, 96);

Onome ko se Allaha boji On će izlaz naći / i opskribit će ga odakle se i ne nada (65,3).

د. جمال لاتيش، الأستاذ

القرآن الكريم ونظرية مالتوس

الملخص

تُعرض في هذا البحث أولاً، في النقاط الأساسية، نظرية العالم النظري والاقتصادي البريطاني توماس مالتوس عن التكاثر السكاني الهندسي والتزايد الحسابي لإنتاج الغذاء، ووصاياته التي عرضها في بحثه بعنوان *Essay on the Principle of Population* بكيفية بقاء البشرية في ظروف نقصان الغذاء المزعوم. مع أنها رُفضت في العلم خاطئةً، إن نظرية مالتوس فعالة في الحضارة العصرية، حتى عند الذين لم يسمعوا عنه شيئاً. وكانت بخاطر صاحب النظرية طرق اصطناعية لنقص عدد السكان في الأرض، وكذلك تلك السياسات السكانية التي تعمل اصطناعياً في النمو الديموغرافي في بعض المناطق الشمالية للكرة الأرضية وأستراليا. وفي جزء البحث الثاني يُعرض نوع من السياسة السكانية القرآنية، أي المعتقدات التي تلغي بقوة نظرية مالتوس غير الإنسانية، وخاصة قسمها ذلك الذي يُدعى فيه إلى النقص الجماهيري لعدد السكان في الأرض بالابتكارات الطبيعية الحديثة: الإجهاضات الجراحية، التلقيح الصناعي، التصميم والاستنساخ، ووسائل منع الحمل.

الكلمات الأساسية: نظرية مالتوس، الداروينية، التطور، السكان، تزايد وتناقص عدد السكان، الزواج، الأسرة، السياسة السكانية، الصورة الديموغرافية

Dr. Džemal Latić, Professor

QUR'AN AND THE MALTHUSIAN THEORY

Summary

This paper outlines the essential thesis of British theorist and economist Thomas Malthus on geometric growth of population and arithmetic increase of food production and its recommendation which he presented in his article titled "An Essay on the Principle of Population" on his ideas how human race will survive due to the alleged lack of food.

Although, by the science, rejected as false, Malthusian thesis is active in modern civilization, even among those who had never heard of him. The author proposes some artificial ways to reduce the population, as well as some shoddy policies on the growth of population in some regions of the Northern Hemisphere and Australia.

The second part of this paper brings a sort of Qur'anic population "policy", i.e. the belief that strongly refute inhuman Malthusian theory, especially that part in which he advocates massive reducing of population on the Earth, which is already being done by current medical inventions, surgical abortions, contraceptive tools, artificial insemination, cloning and designing.

Keywords: Malthusian theory, Darwinism, evolution, population, population growth and a declining population, marriage, family, population policy, demographics.

Dr. Enes Ljevaković,
vanredni profesor

POBAČAJ
I DRUGI NAČINI PREKIDA LJUDSKOG
ŽIVOTA U SVJETLU CILJEVA ŠERIJATA

SAŽETAK

Bosna i Hercegovina se nekoliko posljednjih decenija suočava sa problemom tzv. „bijele kuge“, odnosno problemom slabog demografskog priraštaja. Postoji više uzroka tog negativnoga trenda kada je riječ o priraštaju stanovništva, a jedan od njih je i povećan broj abortusa. U savremenim državama imamo različitu zakonsku regulativu prekida trudnoće koja se kreće od absolutne zabrane prekida trudnoće uz mogućnost njegovog vršenja samo radi zaštite života trudnice, preko njezine legalizacije u tačno određenim slučajevima sve do široko postavljene mogućnosti za vršenje pobačaja na zahtjev trudne žene i na kraju do potpune legalizacije prekida trudnoće. Naše zakonodavstvo, kao i većina evropskih zakonodavstava, načelno dopušta vršenje pobačaja, ali ga istovremeno i ograničava određenim uvjetima. Kada je riječ o tretmanu abortusa u islamskom pravu, on je determiniran ciljevima še-

rijata od kojih je zaštita života i potomstva u vrhu zaštićenih vrijednosti. Prema propisima islama zametak se tretira živim bićem od časa začeća i njegov život, bez obzira u kojoj formi on bio, poštovan je i zaštićen te nije dopušteno ugroziti ga ili uništiti nasilnim putem (vještački abortus i sl.) ni prije ni poslije tzv. animacije, osim u slučajevima krajnje nužde, o kojima se govorи u ovom radu.

Ključne riječi: ciljevi Šerijata, zaštita života i potomstva, promjena fetve, „bijela kuga“, pobačaj.

UVOD

Krajem devedestih godina naša država i posebno bošnjački, muslimanski živalj doživjeli su veliku demografsku, kulturnu i ekonomsku katastrofu i devastaciju uključujući i zločin genocida sa svim njegovim nesagledivim posljedicama i traumama koje će se osjećati decenijama. Teške posljedice koje su iza sebe ostavili zločini „etničkog čišćenja“, genocida, protjerivanja, raseljavanja... trebale su potaknuti sve odgovorne institucije i strukture u državi, uključujući i Islamsku zajednicu (svaka institucija i organizacija u svom domenu djelovanja) na veću posvećenost obnovi uništenih vrijednosti i narušenih društvenih odnosa na svim poljima, posebno na polju demografske obnove društva. Ta obnova svakako je trebala uključiti i pooštravanje mjera u oblasti preveniranja i zabrane svih oblika nasrtaja na ljudski život uključujući i one koji se katkada podvode pod pojmom ljudskih prava (poput prava na pobačaj). Nažalost, do izrade i primjene obuhvatnog i efikasnog plana zaštite ljudskog života od svih oblika ugrožavanja i samougrožavanja, koliko je nama poznato, kod nas nije došlo, a posljedice su očigledne u pojavi sve većeg broja napada i uništavanja ljudskog života putem umjetnih pobačaja, suicida (trenutnog i odgođenog djelovanja), zločina ubistva. Mediji su puni napisa i vijesti o tzv. „bijeloj kugi“

koja hara ovim prostorima, o slučajevima suicida, zločinima ubistva, raširenosti zloupotrebe droga, pošasti alkoholizma itd. Sve ovo oblikuje dosta tmurnu i pesimističnu sliku ukupnog socijalnog stanja našeg društva.

Imajući u vidu gore rečeno, kao i tvrdnje nekih ljekara da je broj pobačaja u Bosni i Hercegovini porastao u odnosu na 1992. godinu²⁶⁶, smatramo da je krajnje vrijeme da se preispitaju stavovi i fetve iz ranijega perioda kojima su, makar i neizravno, opravdavani umjetni pobačaji, posebno oni u ranoj fazi trudnoće.

U ovom radu želimo se osvrnuti na sve prisutniju pojavu umjetnog, neopravdanog, nenužnog pobačaja, odnosno uništenja ljudskog života u početnom stadiju njegovog razvoja kao i na druge oblike ugrožavanja ljudskog života u svjetlu ciljeva Šerijata, posebno onih ciljeva koji se odnose na zaštitu života i potomstva.

1. ABORTUS U DOMAĆEM ZAKONODAVSTVU

Pobačaj ili abortus je naziv za prekid trudnoće koji završava uništenjem, odnosno smrću fetusa ili embriona. Razlikuju se spontani abortus (uzrokovani bolešću, ozljedom ili nekim drugim prirodnim razlozima) i izazvani abortus, koji nastaje kao posljedica hirurškog postupka.

Budući da spontani, prirodnim uzrocima izazvani abortus nije sporan ni u jednom pravnom sistemu i poretku, niti se kao takav može okvalificirati kao nezakonit, on nije predmet ovog rada. U radu ćemo se baviti isključivo vještačkim putem izazvanim pobačajem.

²⁶⁶ Ovo je izjavio profesor Medicinskog fakulteta u Sarajevu dr. Senad Mehmedbašić u razgovoru za Agenciju Anadolija upozoravajući da taj trend ima tendenciju rasta. Ima sve više žena koje abortiraju prilikom prve trudnoće. To je najtužnija priča. Činjenica je, ističe ovaj stručnjak, kako je sve manje poroda te da je "sve manje djece u ovom području".

Problem pobačaja je oduvijek zauzimao i zauzima značajno mjesto u filozofskim, sociološkim, vjerskim, etičkim i pravnim raspravama i o njemu su mišljenja ostala podijeljena do današnjeg vremena. U savremenim državama imamo različitu zakonsku regulativu prekida trudnoće koja se kreće od absolutne zabrane prekida trudnoće uz mogućnost njegovog vršenja samo radi zaštite života trudnice, preko njegove legalizacije u tačno određenim slučajevima sve do široko postavljene mogućnosti za vršenje pobačaja na zahtjev trudne žene i na kraju do potpune legalizacije prekida trudnoće.

Naše zakonodavstvo, kao i većina evropskih zakonodavstava, načelno dopušta vršenje pobačaja, ali ga istovremeno i ograničava određenim uvjetima. Time su savremena pozitivna evropska zakonodavstva iznašla kompromisno rješenje između prava žene da slobodno odlučuje o svom potomstvu i krivičnopravne zaštite budućeg života.²⁶⁷

Protivpravni prekid trudnoće (abortus) reguliran je članom 171 Krivičnog zakona Federacije BiH (KZ FBiH) i članom 154 Krivičnog zakona Republike Srpske (KZ RS) te u članu 168 Krivičnog zakona Brčko distrikta (KZ BD). Krivični zakon Brčko distrikta u članu 226 regulira i nepružanje medicinske pomoći. Članovi 171 Krivičnog zakona Federacije BiH i 154 Krivičnog zakona Republike Srpske koncipirani su na sličan način. Član 154 Krivičnog zakona RS, u stavu 2, definira da „ko trudnoj ženi bez njenog pristanka, a ako je mlađa od šesnaest godina i bez saglasnosti njenog roditelja, usvojioca ili staraoca, izvrši ili započne da vrši prekid trudnoće“ predstavlja protupravan prekid trudnoće. Međutim, član 171, tačka 2, Krivičnog zakona FBiH ne navodi izričito godine starosti za protupravni prekid trudnoće: razlika postoji u tom smislu što u odredbi stava 2 člana 171 Krivičnog zakona FBiH nije izričito navedeno da protivpravni prekid trudnoće bez saglasnosti trudne

²⁶⁷ <http://observatorij.files.wordpress.com/2012/06/ljudskapravaubih2008.pdf>, str. 105-107. skinuto: 14.4.2013. V. Komentar KZ FBiH, Vijeće Evrope 2005., str. 969, Komentar KZ RS, Vijeće Evrope 2005., str. 1503, u *Ljudska prava u BiH 2008*, Centar za ljudska prava UNSA.

žene postoji i u slučaju kada je pasivni subjekt lice mlađe od 16 godina, a ne postoji pismena saglasnost njenog roditelja, usvojioца ili staraoca.

S obzirom da zakonodavac u FBiH nije ništa rekao u zakonskoj formulaciji ovog djela, smatra se da postoji protivpravni prekid trudnoće bez pristanka pasivnog subjekta ukoliko je pristanak dalo maloljetno lice do 14 godina, bez saglasnosti roditelja, usvojioца ili staraoca. Imajući u vidu da ne postoje druge razlike između ove inkriminacije i inkriminacije iz člana 154 Krivičnog zakona RS, objašnjenja data uz taj član mogu se u potpunosti primijeniti i uz ovu inkriminaciju. Sa stanovišta ljudskih prava postavlja se, svakako, pitanje da li se u odnosu na pravo na život kod abortusa ili pobačaja štiti život i tjelesni integritet žene trudnice ili život i tjelesni integritet ljudskog ploda. Rješenje ove dileme vidi se u tome da se „kao objekat zaštite odredi sam budući život, odnosno život u nastajanju, što implicira cijeli proces, životnu simbiozu koja se manifestuje kroz duže vremensko jedinstvo čovjekovog zametka (ploda) i tjelesnog integriteta i zdravlja žene –majke“.²⁶⁸

Iako neki domaći printani mediji kao i neki medicinski stručnjaci ukazuju na sve veći broj abortusa u Bosni i Hercegovini, ipak treba biti oprezan prema tim novinskim izvještajima. Jer, prema statistikama većih kliničkih centara u Bosni i Hercegovini, broj pobačaja obavljenih posljednjih godina u stalnom je padu: „Tako je 1991. u Banjalučkom kliničkom centru evidentirano 4500 pobačaja, da bi prošle godine taj broj opao na 475 namjernih prekida trudnoće. Slično je i u Univerzitetskom kliničkom centru Tuzla. Na ovoj klinici je 1992. godine izvršeno 3707 namjernih prekida trudnoće, a tijekom protekle godine 448. Na Ginekološko-akušerskoj klinici Kliničkog centra Univerziteta u Sarajevu je 2001. urađeno 781 pobačaja, a 2007. je taj broj iznosio 438. Pored privatnih ordinacija, problem predstavlja i nepostojanje pisanih protokola i procedura kad je u pitanju pobačaj te savjetovanje prije i poslije pobačaja“.²⁶⁹

²⁶⁸ Isto.

²⁶⁹ Dnevni list od 1. lipnja 2008. godine, str. 22-23.

Moguće je da se tvrdnja o povećanom broju abortusa u Bosni i Hercegovini dovodi u izravnu vezu s pojavom tzv. „bijele kuge“ na koju mediji upozoravaju s vremena na vrijeme.²⁷⁰ Ipak, nema jasnih dokaza i pokazatelja o izravnoj vezi između ove dvije pojave budući da su uzroci pada nataliteta mnogostruki i da se ne mogu svesti samo na problem pobačaja.²⁷¹ O uzrocima „bijele kuge“ kod nas trebalo bi povesti širu javnu raspravu i sačiniti posebne studije i istraživanja. U svakom slučaju, načelna dopuštenost abortusa u ranoj fazi trudnoće (do desete sedmice) u domaćem zakonodavstvu širom otvara vrata nekontrolisanom broju abortusa, posebno u privatnim klinikama koje obavljaju abortuse koji se i ne registriraju, te je to jedan od glavnih razloga nepostojanja precizne statistike o izvršenim pobačajima u našoj državi.

²⁷⁰ Profesor Medicinskog fakulteta u Sarajevu dr. Senad Mehmedbašić upozorio je u razgovoru za Agenciju Anadolija da je broj abortusa u Bosni i Hercegovini porastao u odnosu na 1992. godinu te da taj trend ima tendenciju rasta. Ima sve više žena koje abortiraju prilikom prve trudnoće. Činjenica je, ističe ovaj stručnjak, kako je sve manje poroda, te da je "sve je manje djece u ovom području". Ovo podneblje bez ikakve sumnje pati od bijele kuge. To se moglo naslutiti neke 1996. ili 1997. godine kada je u biltenu Svjetske zdravstvene organizacije stopa fertiliteta u BiH bila 1:1,3, odnosno u Bosni prosto nije bilo reprodukcije. Mi ćemo od 2016. do 2026. godine sigurno imati veći broj starijih ljudi nego mlade populacije. Bit ćemo vjerojatno društvo dekadence, upozorava Mehmedbašić za AA. V. www.bitno.ba, 14.04.2013.

²⁷¹ Udruga ginekologa Federacije BiH napravila je nekoliko seminara gdje su pokušali ukazati na navedene probleme. Govorili su i o socioekonomskom aspektu rađanja, da politika države BiH ne stimulira mlade za rađanje više djece. U 60 % slučajeva bračni parovi imaju jedno dijete. Ima kod nas slučajeva kada poslodavac otkrije da je njegova uposlenica, mlada žena trudna, i odmah joj da otkaz. Imamo situacije da puno mlađih majki samo mjesec dana nakon poroda moraju na posao kako ne bi doobile otkaz! Dakle, država vrlo simbolično i neravnomjerno stimulira mlade, naglašava dr. Mehmedbašić u razgovoru za AA. V. www.bitno.ba, 14.04.2013.

2. ABORTUS U ISLAMSKOM PRAVU

2.1. Abortus u okrilju ideje o „planiranju porodice“

Napadno i intenzivno forsiranje ideje „planiranja porodice“ (*tenzimun-nesl*) u drugoj polovini dvadesetog stoljeća, posebno u zemljama tzv. trećeg svijeta, pratili su odgovarajući naučni radovi i stručne elaboracije kao i prigodne fetve u muslimanskim zemljama, društвima i zajednicama koje su podupirale njenu opravdanost i potrebu u cilju ograničavanja rasta populacije. U tom smislu su isticani i stavovi pojedinih hanefijskih i drugih pravnika koji su dopuštali mogućnost (makar i uz pokudu) umjetnog pobačaja u ranim fazama (neželjene) trudnoće oslanjajući se na hadis o udahnjivanju duše (*nefhur-ruh*), koji, zapravo, i nije naveden u kontekstu utvrđivanja propisa o abortusu, te neuvjerljivu analogiju sa tzv. *'azlom*, tj. prirodnom metodom sprječavanja začeća. U jeku rasprava o potrebi planiranja porodice, kod nas i u svijetu, naš istaknuti alim rahmetli Husein Đozo napisao je rad o temi „Kontrola i planiranje rađanja u svjetlu učenja islama“.²⁷²

Iako je citirao stavove i onih autora koji zabranjuju umjetni neopravdani abortus od samog začeća, poput Gazalija, Šeltuta i dr., kao i stavove onih koji smatraju da se islam načelno protivi ideji „ograničavanja potomstva“, poput Subhi Saliha, on na kraju svoga rada citira riječi jednog našeg ranijeg alima i šerijatskog pravnika, Sejfullaha Prohe, koji je metodom oponašanja (taklida), bez potrebe kontekstualizacije i sagledavanja svih okolnosti i realnog stanja, iznio općenit stav nekih hanefijskih pravnika o dozvoljenosti abortusa u ranoj fazi trudnoće. U svom djelu na arapskom jeziku *Kitabu-n-'nikah*, koje je bilo propisano kao udžbenik iz porodičnog prava na Šerijatsko-sudačkoj školi u Sarajevu, ovaj autor, između ostalog, veli:

²⁷² Glasnik VIS-a, Sarajevo, XXVI/1963, br.3-4.

"Dozvoljeno je, također, izvršiti vještački pobačaj prije četvrtog mjeseca. Pobačaj poslije četvrtog mjeseca, osim u određenim izuzetnim slučajevima, nije dozvoljen." Navodeći ovaj stav na kraju svog rada, bez komentara, kritike ili osvrta, on kao da ostavlja vrata otvorenim za primjenu i ove diskutabilne i upitne metode planiranja porodice. Prethodno je u radu naveo razloge za i protiv tzv. ograničavanja i kontrole rađanja. Ideolozi kontrole i ograničavanja rađanja isticali su da je „tendencija stalnog i brzog porasta stanovništva postala prilično ozbiljan društveni i ekonomski problem. On se danas izučava u sasvim drugom svjetlu nego ranije. Brojčana veličina jednoga naroda nije više osobito značajan faktor. Broj je počeo gubiti svoju važnost koju je ranije zaista imao... Razvojem industrije, pravilnije, pronalaskom stroja kao izvora ogromne fizičke snage, zatim velikim otkrićima na polju ratne i vojne tehnike, posebno raznim atomskim naoružanjem, brojčana vrijednost čovjeka opala je do te mjere da pokatkad predstavlja izvjesni društveni balast... Prirodno je bilo da se u ovakvim uslovima pojavi problem kontrole i planiranja rađanja... Tendencija kontrole rađanja je neobično jaka i masovna. Uprkos najvećim opasnosti i riziku, ljudi u tom pogledu traže načine i služe se vrlo riskantnim sredstvima. Događa se, i to ne rijetko, da pojedine žene izgube i živote“. On dalje ukazuje da se „u većini zapadnih zemalja pod utjecajem neomaltuzijanizma razvio se pokret za kontrolu rađanja. Cilj mu je svjesno određivanje broja djece, odnosno smanjivanje prirasta stanovništva. Za sprečavanje rađanja navode se medicinski, eugenični i socijalni razlozi“.²⁷³

Islam u načelu dopušta mogućnost planiranja i kontrole rađanja (*tenzimun-nesl*) korištenjem neštetnih sredstava kontracepcije kojima se prevenira začeće. Neprihvatljive su metode kojima se ljudi trajno onesposobljavaju za rađanje djece (*tahdidun-nesl*), osim u krajnjoj nuždi, tj. kada bi začeće i rađanje djeteta direktno ugrožavalo život majke ili u slučaju nužne hirurške intervencije na reproduktivnim organima muškarca ili žene radi sprječavanja širenja po život opasne bolesti makar taj medicinski zahvat rezultirao trajnim reproduktivnim onesposobljenjem.

²⁷³ Glasnik VIS-a, XXIVI, 1963, broj 3-4, 112-116.

Prilikom primjene načela planiranja i kontrole rađanja potrebno je voditi računa da se ne oštete prava drugoga ili opći interesи zajednice. Jer, opći interes, generalno, ima prednost u odnosu na individualni interes. Upravo zbog ovog općeg interesa, imajući u vidu pojavu tzv. „bijele kuge“ i upadljivo nizak stepen nataliteta u mnogim dijelovima naše zemlje, smatramo da i ovu načelnu dopuštenost planiranja i kontrole rađanja treba koristiti samo u doista opravdanim slučajevima. Islam ohrabruje rađanje djece i raduje se rođenju svakog djeteta propisujući povodom tog čina određene norme i pravila ponašanja kojima se ukazuje počast i radost rođenju novog ljudskog bića.

U svrhu kontrole rađanja djece danas se uglavnom upotrebljavaju slijedeća sredstva:

- trajno ili privremeno uzdržavanje od seksualnog odnošaja,
- abortus - pobačaj,
- prekinuće trudnoće i
- prevencija začeća putem sredstava kontracepcije.

Od spomenutih sredstava najmanje sporno je ovo posljednje, tj. prevencija začeća putem sredstava kontracepcije, koja je, iako načelno dopuštena, ipak nepohvalna, jer je u nesuglasju s općom preporukom Vjerovjesnika, a.s., da se treba radovati rađanju što većeg broja djece.

Trajna ili privremena apstinencija od seksualnog odnošaja kao metoda planiranja rađanja danas se vjerovatno najmanje koristi (zbog drugih efikasnih i jednostavnih metoda kontracepcije), a islam jē općenito ne podržava. Vjerovjesnik, a.s., je osudio nakanu grupe ljudi koji su, radi posvećenosti ibadetu, odlučili da se ne žene. S druge strane, ohrabrio je intimne odnose u braku proglašavajući ih vidom dobročinstva za koji slijedi nagrada učiniteljima. Metoda prekinuća trudnoće (naknadnim uzimanjem pilula koje dovode do prekinuća trudnoće) uglavnom se može podvesti pod isti propis koji važi za abortus, uz stepenovanje zabrane sukladno stepenu razvoja zametka. Zato ćemo se ovdje fokusirati na umjetni pobačaj kao najsporniju i najneprihvatljiviju metodu planiranja i kontrole rađanja u svjetlu općih ciljeva Šerijata.

2.2. Pravni tretman abortusa u islamskom pravu općenito

Islamski pravnici su postigli konsenzus o zabranjenosti abortusa nakon četvrtog mjeseca, tj. udahnjivanja duše. O abortusu u periodu prije tzv. animacije (udahnjivanja duše) postoje oprečna mišljenja. Stav o načelnoj dopuštenosti pripisuje se hanefijskoj i hanbelijskoj školi, mada i među sljedbenicima ovih škola ima oprečnih mišljenja u vezi sa ovim načelnim stavom.²⁷⁴ Šafijski pravnici dopuštenost ograničavaju na period prvih četrdeset dana, dok malički pravnici²⁷⁵ smatraju da je abortus zabranjen od časa začeća, što je stav i šafijskog učenjaka Gazalija, kao i hanbelijskog fekiha Ibn Tejmijea.²⁷⁶

Stav o načelnoj dopuštenosti abortusa u gore spomenutoj fazi razvoja zametka temelji se na hadisu o udahnjivanju duše nakon 120 dana života fetusa u utrobi majke. Hadis su zabilježili Buhari (broj 6594) i Muslim (broj 2643). U hadisu se spominju tri faze razvoja zametka (*nutfa*, *'aleka*, *mudga*) koje, prema tumačenju zastupnika ovog stava, traju po 40 dana. Jednoglasno je mišljenje da se duša udahnjuje na kraju treće faze. Međutim, tumačenje o dužini trajanja tri spomenute faze je sporno. Naime neki pravnici na temelju drugog hadisa kojeg je zabilježio Muslim smatraju da se sve tri faze završavaju u prvih četrdeset dana (ili 42 ili 40 i nekoliko dana kako se navodi u nekim verzijama hadisa).²⁷⁷ Ovdje se nećemo baviti analizom ku'ranskih ajeta i hadisa koji govore o različitim fazama stvaranja i razvoja zametka u utrobi majke. To je posao za

²⁷⁴ V. Ibnu-l-Humam, *Fathul-kadir*, 2/458, Al-Maqdisi, *Al-Furu'*, 1/281.

²⁷⁵ V. Ibn Guzay, *Al-Qawaninul-fiqhiyya*, str.212.

²⁷⁶ V. Ibn Taymiyya, *Magmu'ul-fatava*, 34,159, 160.

²⁷⁷ Interesantno je da su slično stajalište o tzv. naknadnoj animaciji zauzeli i neki kršćanski učitelji, poput Tome Akvinskog, na temelju pretpostavke da je za ulijevanje duše potrebna stanovita organizacija tijela, što podrazumijeva da je na početku oplodnje bila vegetativna i animalna duša, a kasnije razumska, čime je hronološki problem preuzeo ontološku važnost. V. V. Veljan, *Bioetika*, Svjetlo riječi, Sarajevo - Zagreb, 2004.

embriologe. Želimo ukazati da hadis na kojeg se oslanjaju zagonvornici prvog mišljenja ne ukazuje eksplicitno na dozvoljenost abortusa prije časa udahnjivanja duše te je oslanjanje na njega u argumentiranju dopuštenosti upitno. Jasno je da zametak živi od časa začeća. I ovaj život u svom početnom razvoju (makar ga neki učenjaci označavali fazom vegetativnog i animalnog života) nepovrjediva je i zaštićena vrijednost u Šerijatu. Na ovu činjenicu ukazuju neki fikhski propisi koji regulišu određena prava koja se vežu za zametak. Svi relevantni fikhski mezhebi/škole islamskog prava smatraju nužnim prolongiranje izvršenja smrtne kazne za trudnicu (u slučaju kada je ona propisana) sve dok ona ne rodi. Ovaj propis važi od momenta začeća i traje sve dok se ne okonča period dojenja. Razlog i svrha ovog propisa jeste zaštita života začetog i rođenog djeteta. Također, začeto dijete od časa začeća stiče djelimičnu pravnu sposobnost (*ehlijjetul-vudžub en-nakisa*) koja traje sve do momenta rođenja, kada stječe punu pravnu sposobnost. Zametku se rezervira njegov nasljedni ili oporučeni dio imovine od časa začeća, ali se konačna dioba obavlja nakon njegovog rođenja. U slučaju da dođe do spontanog ili nasilnog pobačaja te ako se rodi mrtvorodenče, bez znakova života, fetus će se okupati, imenovati, zamotati u čefine i ukopati u muslimansko mezarje. Sukladno rečenome, jasno je da fetus ima poseban, zaštićen status u šerijatskom pravu.

Šerijat svojim propisima i odredbama štiti prije svega vrijednosti koje spadaju u kategoriju nužnih vrijednosti, a to su: vjera, život, razum, čast, potomstvo i imetak. Zaštita ovih vrijednosti jeste temeljni cilj Šerijata. Ona ne može biti derogirana pojedinačnim, partikularnim dokazima, posebno ne dokazima nejasnog značenja, kao što je slučaj s argumentiranjem dopuštenosti abortusa u ranoj fazi trudnoće hadisom o udahnjivanju duše.

Riječ je o univerzalnim principima i vrijednostima koje moraju biti očuvane na svakome mjestu i u svakom vremenu. Za zaštitu svake od ovih vrijednosti Šerijat je odredio posebne ustanove i propise. U postupku samostalnog tumačenja glavnih izvora šeri'ata (*idžtihad*) opći ciljevi islamskog vjerozakona, odnosno zaštićene

vrijednosti imaju funkciju rukovodećih principa. Novonastali slučajevi treba da se reguliraju na takav način da te vrijednosti budu uvažene u najvećoj mjeri. Postojeće norme koje je islamska vjersko-pravna nauka formulirala treba preispitati u svjetlu uvažavanja glavnih ciljeva i zaštićenih vrijednosti. Ciljevi Šerijata i zaštićene vrijednosti imaju funkciju instrumenata i kriterijuma "šerijatsko-pravne politike" (*es-siyasa eš-šer'iyya*).²⁷⁸

Budući da je zaštita vrijednosti života i potomstva temeljna intencija Šerijata, jasno je da su strogo zabranjeni povrjeda i ugrožavanje ovih temeljnih vrijednosti. Neopravdani, nenužni abortus oprečan je principu zaštite dvije temeljne, Šerijatom zaštićene vrijednosti: života i potomstva. Iako hadisi koji se citiraju u ovom kontekstu nipošto ne ukazuju na dozvoljenost abortusa, iz njih se može izvući zaključak da strožija zabrana abortusa (nenužnog) nastupa već sa četrdeset dana od momenta začeća, a najstrožija zabrana sa navršenih 120 dana. Ovo stepenovanje grijeha i zločina primjereno je učenju islama, jer korespondira sa težinom i posljedicama počinjenog zločina.

2.3. Stav savremenih islamskih pravnika i pravnih akademija o abortusu

Većina savremenih islamskih pravnika zastupa mišljenje o načelnoj zabrani abortusa u svim fazama razvoja zametka na temelju principa zaštite života koji već postoji u samom zametku, te principa zaštite potomstva.²⁷⁹ Ovo mišljenje osnažuju i kur'anskim ajetima u kojima se zabranjuje ubijanje djece:

²⁷⁸ V. Fikret Karčić, Studije o šerijatskom pravu, *Zaštićene vrijednosti u šeri'atskom pravu*, Bemust, Sarajevo, 1997.

²⁷⁹ V. Zuhayli, *Al-Fiqhul-islami wa adillatuhu*, 3/557, Ali Qaradagi, *Fiqh al-qadaya al-tibbiyya al-mu'asira*, str. 448, Karadavi, *Savremene fetve*, El-Kalem, Sarajevo, 2010, str.542.

“Ne ubijajte djecu svoju iz straha od neimaštine, i njih i vas Mi hranimo, jer je ubijati njih doista veliki grijeh.”
(17:31)

“I kada živa sahranjena djevojčica bude upitana zbog kakve krivice je umorena.” (81:8, 9)

Obrazlažući svoj stav o zabranjenosti abortusa, Ibn Tejmijje je citirao spomenuta dva ajeta²⁸⁰ smatrajući da ona ukazuju na zabranjenost abortusa, tj. ubistva nerođenog djeteta, jer je ubijanje već rođene djece zabranjeno općim ajetima koji zabranjuju ubistvo čovjeka. Preče je ajetima dati različita značenja, ako je to moguće, nego ih protumačiti na način koji će značiti ponavljanje već rečenog, uz uvažavanje činjenice da novi kontekst uvijek donosi neko novo značenje čak i kod ponavljanja nekih ajeta.

Akademija islamskog prava pri OIC-u također je donijela fetu o načelnoj zabranjenosti abortusa u bilo kojoj fazi razvoja zametka u kojoj se navodi: “Zametak ima pravo na život od momenta njegovog nastanka te nije dozvoljeno uništiti ga abortusom ili ga povrijediti na bilo koji način...”²⁸¹

U slučaju nenužnog abortusa, Šerijat je predvidio niz mjera (sankcija) i propisa o kojima se govori u fikhskim djelima.

U ovom radu smo često koristili sintagmu (neopravdan, nenužni abortus), što sugerira da u određenim situacijama abortus može biti opravdan i nužan. Razlozi koji čine abortus opravdanim, ili nužnim, mogu se svesti na sljedeće:

- 1) ukoliko ljekarski konzilij utvrdi da dalje trajanje trudnoće direktno ugrožava život majke, bez obzira u kojem stadiju života zametak bio;
- 2) u slučaju teških, neizlječivih malformacija zametka s kojima bi, u slučaju da se dijete rodi živo, njegov život bio krajnje težak. U ovom slučaju abortus bi mogao biti opravdan do 40. ili 42. dana trudnoća, a u krajnjoj nuždi

²⁸⁰ Ibn Taymiyya, *Magmu'ul-fatava*, 34,159, 160.

²⁸¹ V. *Magalla al-magma' al-fiqhiyy alislamiyy*, 'a 12, 4/243.

unutar perioda do 120 dana, oslanjajući se na stav onih škola koje smatraju da se animacija dešava u tom periodu. Nakon tog perioda, ovaj slučaj prestaje važiti osim ako potпадa pod prvi spomenuti slučaj. Ove izuzetke je navela i Akademija islamskog prava pri Rabiti u svojoj fetvi o abortusu donesenoj na zasjedanju 1990. godine. Na ovaj način bi bilo moguće uskladiti različite stavove uleme i njihove argumente poštujući načelnu svetost i nepovrijedivost prava na život ljudskog zametka od momenta začeća i reducirajući mogućnost abortusa samo na nužne, opravdane slučajeve unutar spomenutih vremenskih okvira, odnosno faza razvoja zametka. Stepenovanje zabrane prati stepenovanje razvojnih faza zametka.

ZAKLJUČAK

Na temelju gore rečenoga, možemo zaključiti da se zametak, prema propisima islama, tretira živim bićem od časa začeća, da je taj život, bez obzira u kojoj formi on bio, poštovan i zaštićen, da nije dopušteno ugroziti ga ili uništiti nasilnim putem (vještački abortus i sl.) ni prije ni poslije tzv. animacije, osim u slučajevima krajnje nužde, koje smo spomenuli. Odgovornijim odnosom svih subjekata i aktera prema problemu začeća i abortusa djelimično bi se ublažio i problem tzv. "bijele kuge", koja je u određenoj mjeri prisutna u našem društvu.

د. أنس ليفاكوفيتش، الأستاذ المشارك

الإجهاض والطرق الأخرى
لقطع الحياة الإنسانية في ضوء مقاصد الشريعة

الملخص

تواجه البوسنة والهرسك في عدّة عقود أخيرة مشكلة "الوباء الأبيض"، أي مشكلة التناقض السكاني. وهناك أسباب عديدة لذلك الاتجاه السلبي فيما يخص التكاثر السكاني، ومنها عدد كبير من الإجهاضات. وتوجد في الدول الحديثة الأحكام القانونية المختلفة لتنظيم عملية قطع الحمل، والتي تترواح بين المنع المطلق لقطع الحمل باستثناء حالة ضرورة حماية الحاملة فقط، وجوازه في حالات محددة، والإمكانية الواسعة للإجهاض بطلب الحاملة، والجواز المطلق لقطع الحمل. والقوانين البوسنية، وكذلك الأمر بمعظم القوانين الأوروبية تسمح بالإجهاض مبدئياً، لكنها تحذّه في نفس الوقت بشروط معينة. وفيما يخص وضع الإجهاض في الشريعة الإسلامية فهو محدد بمقاصد الشريعة، ومنها حماية الحياة والنسل التي تحظى المرتبة العالية ضمن منظومة القيم المحمية. وحسب أحكام الشريعة يُعتبر الجنين كائنا حيّاً منذ تلقّي البويضة وحياته، بغضّ النظر عن شكله، محترمة ومحميّة فلا يجوز تعريضها للخطر أو إزالتها بطريقه جائرة (بالإجهاض الاصطناعي و مثّله)، لا قبل نفح الروح ولا بعده، إلّا في غاية الضرورة التي يتكلّم عنها هذا البحث.

الكلمات الأساسية: مقاصد الشريعة، حماية الحياة والنسل، تغيير الفتوى، "الوباء الأبيض"، الإجهاض

Dr. Enes Ljevaković, Associate Professor

**ABORTION AND OTHER FORMS OF
TERMINATION OF HUMAN LIFE IN THE
LIGHT OF THE OBJECTIVES OF SHARIAH**

Summary

Bosnia and Herzegovina in the last few decades faces the problem of so-called "white plague", i.e. the problem of poor demographic population growth. There are several causes of this negative trend when it comes to population growth, and one of them is the increase in the number of abortions. Modern states have different laws and regulations on abortions, ranging from absolute prohibition of abortion with the possibility of exercise it only for the purpose to protect pregnant women, through its legalization in clearly defined cases to the broad set of options for performing an abortion on request of the pregnant woman and finally to complete legalization of abortion. Our legislative as well as the majority of European legislations in principle allow an abortion, but at the same time restrict certain conditions.

When it comes to the treatment of abortion in Islamic law, it is determined by the Shariah objectives of which protection of life and descendants are at the top of protected values. According to the regulations of Islam embryo is treated as living being from the moment of conception and his life, no matter what form it is, is respected and protected, and it is not allowed to threaten or destroy it by force (artificial abortion, etc.) either before or after the so-called animation, except in cases of extreme necessity, which are discussed in this paper.

Keywords: Shariah objectives, the protection of life and offspring, changes fatwas, "white plague" abortion.

Dr. hfv. Aid Smajić,
docent

**PROJEKAT
“ISLAMIZACIJE ZNANJA”: OSNOVNE
IDEJE, RAZVOJ I TRENUTNO STANJE***

SAŽETAK

Već nekoliko stoljeća muslimani na planu civilizacijskog razvoja stagniraju za naprednim dijelom Svijeta. Za jedan dio muslimanske intelektualne elite, izlaz iz trenutne krize treba tražiti u “islamizaciji znanja”, tj. kritičkom preispitivanju teorijskih aksioma i ostvarenja moderne društvene i humanističke nauke u svjetlu temeljnih postulata islamske epistemologije i etike te sintezi Objave i racionalnog mišljenja. Tako osmišljenu opću teoriju spoznaje potrebno je diseminirati, kontinuirano provjeravati i unaprjeđivati na ciljano osnovanim visokoškolskim institucijama. Samo u ovakvom procesu nastalo znanje može probuditi Ummet iz njegove trenutne uspa-

* Rad je dorađena verzija autorovog izlaganja tokom seminara “Projekat islamizacije znanja” održanog 25. juna 2010. godine na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu u organizaciji Centra za napredne studije.

vanosti te aktivirati i oslobođiti njegov latentni duhovno-psihološki i društveni potencijal. Islamizacijski projekat uspio je animirati dio muslimanske intelektualne elite u potrazi za rješenjem trenutne slabosti Ummeta, u tu svrhu osmisliti teorijski okvir i akcioni plan te izgraditi više nego solidnu infrastrukturnu osnovu za njegovu realizaciju. S obzirom da se radi o stalnom imperativu kritičkog propitivanja aktuelnih ideja i novih spoznaja iz idejno-etičke pozicije islamskog svjetonazora, "islamizacija znanja" će uvijek imati elemente i jednog i drugog: dinamične ideje u nikad dovršenom procesu svoje realizacije ali, gledano s određene vremenske instance, i manje ili više (ne)uspješno realiziranog zadatka.

Ključne riječi: islamizacija znanja, Umjet, reformatorski pokret, islamska epistemologija i etika, moderna nauka, Međunarodni institut za islamsku misao (IIIT).

UVOD

"Islamizacija znanja"²⁸² jedan je od osnovnih pojmoveva i fundamentalnih principa u ideološkoj platformi istoimenog reformatorskog pokreta za obnovom Ummeta, a koji se po prvi put mogao čuti 70-ih godina prošlog stoljeća, izazivajući pri tome iznimno živu debatu među muslimanskim intelektualcima, posebno onim društvenog naučnog usmjerenja. Odатле imena istaknutih autora koji su se bavili ovom idejom uključuju eminentne stručnjake islamskih, društvenih i humanističkih nauka kao što su Fazlur Rahman (u. 1988.),²⁸³ Sejjid

²⁸² Pored ovog pojma, u istom ili sličnom značenju koriste se termini kao što su integracija znanja ili njegova resakralizacija i devesternizacija, pri čemu se nekada imenici "znanje" pridodaje pridjev "moderno, preciznije određujući predmet ove intelektualne analize".

²⁸³ Fazlur Rahman, "Islamization of Knowledge: A Response", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 1988, br. 5, str. 3-11.

Husejn Nasr,²⁸⁴ Akbar Ahmed,²⁸⁵ Bessam Tibi²⁸⁶, Ziauddin Sardar²⁸⁷ i mnoge druge.

I kao ideja i kao reformatorski pokret, “islamizacija znanja” je rezultat spoznaje da muslimani već nekoliko stoljeća politički, ekonomski, naučno i tehnološki zaostaju na tom polju za naprednim dijelom Sijeta te da razloge takvog stanja Ummeta treba tražiti u njegovoj “epistemološkoj krizi”, uslijed koje je došlo do kompartimentalizacije mišljenja i znanja kod muslimana na svjetovno i vjersko ili osamostaljenja uma od Objave na način da ona više nije njegova meta-teorijska i vrijednosna vodilja, ali i da je uloga razuma i kritičkog mišljenja u tumačenju Objave marginalizirana. Primjeri modernih naučnih teorija i dostignuća u prirodnim i društvenim naukama koja se nedvosmisleno suprostavljaju temeljnim principima islamskog svjetonazora kao i slučajevi rigidnog promišljanja izvora islama su mnogobrojni. Odatle se rješenje traži(lo) u intelektualnoj sintezi uma i Objave te osmišljavanju opće teorije spoznaje, utemeljene u pomirenju objavljenog znanja i etike i racionalnog mišljenja, a u svjetlu koje je trebalo kritički preispitati filozofske postavke moderne naučne teorije i istraživanja, “racionalizirati” pristup tradicionalnih islamskih disciplina.

Kod nas se o ovom pokretu i njegovim aktivnostima nedovoljno pisalo pa ovaj rad predstavlja pokušaj sagledavanja temeljnih teza islamizacijske ideje, njenog povijesnog razvoja i trenutnog stanja projekta čija dublja analiza ipak zaslužuje mnogo širu elaboraciju.

²⁸⁴ Sejjid Husejn Nasr, *Islam and the Problem of Modern Science*, Center for Islam and Science, Canada, 2010.

²⁸⁵ Akbar Ahmed, “Toward Islamic anthropology”, u *Toward Islamization of Disciplines*, 2nd edition, The International Institute of Islamic Thought, Herndon, 1995, str. 199-247.

²⁸⁶ Bessam Tibi, “Culture and knowledge: the politics of Islamization of knowledge as a postmodern project? the fundamentalist claim to de-Westernization”, *Theory, Culture and Society*, 1995, br. 12, str. 1-24.

²⁸⁷ Ziauddin Sardar, “Islamization of knowledge or Westernization of Islam”, *Inquiry*, 1997, br. 1, str. 39-45.

“ISLAMIZACIJA ZNANJA” KAO IDEJA

Prema Fazlur Rahmanu, suština ideje o “islamizaciji znanja” jeste ili bi barem trebala biti u činjenici da čovjek može neodgovorno koristiti svoja saznanja, a da u znanju “nema ničeg pogrešnog, nego je ono jednostavno zloupotrijebljeno”²⁸⁸ od strane modernog čovjeka.

Pitanje vrijednosne neutralnosti naučnog znanja, odnosno njegove uvjetovanosti i “kontaminiranosti” dominantnim vrijednostima i teorijskim postavkama kulturno-historijskog ambijenta u kojem se ono razvija(lo) je, međutim, mnogo kompleksnije od toga. Početkom 60-ih godina prošloga stoljeća Thomas Kuhn, npr., u svom danas nadaleko poznatom djelu *Struktura naučnih revolucija* (*The Structure of Scientific Revolutions*) i po nekim jednoj od najutjecajnijih knjiga 20-og stoljeća²⁸⁹, uvjerljivo je demonstrirao kako su naučne paradigme kao sistemi teorijsko-metodoloških principa i smjernica u skladu s kojim svaki naučnik prakticira svoju nauku itekako određene društveno-političkim vrijednostima vremena i prostora u kojima njihova znanstvena zajednica djeluje. Mnogo prije pojave islamizacijske ideje među muslimanskim intelektualcima pitanjem odnosa između kulture i nauke bavio se i Sejjid Ebu-l-A'la el-Mevdudi (1903. – 1979.), koji je, između ostalog, s pravom tvrdio:

U svim naučnim disciplinama postoje dva aspekta. Jedan se sastoji od prirodne stvarnosti, tj. od činjenica, a drugi čini (subjektivno – op. aut.) stajalište čovjeka, koje klasificira spomenute činjenice, oblikuje ih u formi teorija te formulira potrebne koncepte. Ove dvije dimenzije (naučne spoznaje – op. aut.) treba razlikovati. Što se tiče činjenica, one su univerzalne, i one su jednostavno samo fakti. Ali marksistički mentalitet, npr., ove činjenice organizira u skladu s marksisti-

²⁸⁸ Fazlur Rahman, “Islamization of Knowledge: A Response”, str. 4.

²⁸⁹ V.: *New York Times Literary Supplement*, podatak dostupan na <http://anzlitlovers.com/2009/08/04/the-tls-100-most-influential-books-since-ww2/> (posjeta 20.5.2013).

tičkim stajalištem... Slično je i u slučaju zapadnjačkih naučnika. Oni imaju vlastito i specifično shvatanje kosmosa, Boga i čovjeka. Iz ovih primjera možemo vidjeti da svaka ideologija oblikuje znanje i nauku prema vlastitom gledištu.²⁹⁰

Odatle, ako je proces i rezultat naučne spoznaje bitno određen preovladavajućom kulturom i ideologijom, odnosno ukoliko znanstveno znanje nije apsolutno objektivno i vrijednosno neutralno, kako se to obično smatralo u akademskoj zajednici u vrijeme kada je njome dominirao pozitivizam, kakav je onda odnos između nauke i religije kao značajnog kulturološkog ishodišta? Prema promotorima ideje o “islamizaciji znanja” ili teze o “islamskoj naući” kao idejnoj podlozi ovog reformatorskog pokreta, upravo mogućnost ideološke kontaminiranosti produciranoznanja čini srž problema zbog čega se neminovno nameće pitanje: jesu li znanstvena područja, npr., fizike, biologije, sociologije, politologije i psihologije, s jedne strane, i religije, s druge strane, međusobno isključiva i neovisna ili je sinteza religije i empirijskog znanja ipak i moguća i neophodna muslimanskim reformatorima ukoliko uistinu žele uspjeti u kulturnoj i civilizacijskoj obnovi Ummeta?²⁹¹

“ISLAMIZACIJA ZNANJA” KAO REFORMATORSKI POKRET

Tu mogućnost, kazat će pobornici islamizacijske ideje, treba dodatno preispitati i zato što reintegracija modernog znanja u sistem islamske epistemologije i etike nudi ideološku platformu neop-

²⁹⁰ Citat je preuzet iz: Akbar S. Ahmed i Anis Ahmed, “The Islamization of knowledge”, *The Oxford Encyclopedia of Islamic World*, <http://www.alzavaj.com/website/islamization-of-educational-syst1/Chapter3/point26.htm> (posjeta 20.5.2013).

²⁹¹ Kako su mislioci postmodernističkog usmjerenja u međuvremenu uspjeli značajno relativizirati moderno razumijevanje ideje objektivnosti i progrusa u nauci, to odgovor na ovo pitanje dobija na posebnom značenju.

hodnu za uspješnu reformu Ummeta. Naime, prosvjetiteljstvo i iz njega proistekli naučni mentalitet modernizma marginalizirali su ulogu religiju u društvu i nauci reducirajući je pri tome na stvar vjerovanja i prakse pojedinca te poistovjećujući oponente društvene marginalizacije religije s neprosvijećenim pojedincima koju su lišeni svjetla racionalnog rasuđivanja i kritičkog mišljenja. Kada se muslimanska elita iz prve polovine 20. stoljeća, inače školovana na Zapadu ili u duhu zapadne kulturne tradicije sekularizma, "razumom i dušom" otuđila od ideja, principa i vrijednosti islamskog svjetonazora, ona, kao takva, nije ni mogla ponuditi toliko potrebnu idejnu platformu za obnovu Ummeta. Po principu sadnice voćke koja ne može uspijevati u svim klimatskim uvjetima, ni zaostalome muslimanskom društvu ne mogu pomoći saznanja kontaminirana epistemološkim i metodološkim elementima strane, neislamske kulture.²⁹² Kao što ni svakog pojedinca podjednako ne pokreću isti motivi, tako ni moderna naučna saznanja, otuđena od izvornih islamskih vrijednosti, vjerovanja i ideja nisu mogla pokrenuti Ummet u poduhvatu njegove civilizacijske obnove.²⁹³

Tradicionalna ulema, s druge strane, u principu se odlučno distancirala od modernog obrazovanja, nauke i znanja odbacujući tako i njihove pozitivne elemente neophodne za bilo kakav uspješan reformatorski poduhvat. Kako je ovaj trend pratio doslovnost i formalizam u mišljenju tradicionalista, to je njima i njihovim učenicima obično nedostajao osjećaj za nezavisno, kritičko mišljenje pa ni oni nisu mogli ponuditi adekvatno rješenje za problem deka-

²⁹² Nasuprot tome, u reagiranju muslimanskih intelektualaca liberalno-sekularnog usmjerenje na pojavu ideje o "islamizaciji znanja" moguće je razaznati tri tendencije. Po jednima, znanje je neutralno tako da ne može postojati hinduistička fizika ili kršćanska sociologija, dok, prema drugima, ponovno traženje kompromisa između religije i empirijskih nauka bio bi korak unazad za modernu nauku. Treći, opet, "islamizaciju" smatraju političkim sloganom kojim neki muslimanski vladari žele sebi priskrbiti legitimitet. Usp. : Akbar, *Islam and the Problem of Modern Science*, str. 231-236.

²⁹³ Abdu-l-Hamid A. Ebu Sulejman, *Kriza muslimanskog mišljenja*, prijevod s engleskog Sabina Berberović, El-Kalem, Sarajevo, 2004, str. 32-33.

dence islamske civilizacije. Pri tome je, prema Fazlur Rahmanu, za sve veći jaz između tzv. sekularnog i vjerskog obrazovanja, odnosno znanja kod tradicionalne uleme bilo odgovorno nekoliko faktora uključujući: 1) njihovo uvjerenje da je znanje neograničeno a da je život kratak zbog čega se treba usredosrediti na vjersko znanje jer u konačnici ono čovjeku garantuje spas na budućem svijetu, 2) snažni utjecaj sufizma koji se primarno bavio problemom duhovne čistote, a ne pitanjima ovozemaljskog napretka, 3) snažno izraženu potrebu za svršenicima medrese na tržištu rada i 4) osuda filozofije od strane velikog muslimanskog učenjaka i autoriteta u islamskim naukama Ebu Hamid el-Gazalija (u. 1111. godine).²⁹⁴ Odatle „islamizacija“ kao pokušaj civilizacijske reforme Ummeta premoštavanjem ja-za između sekularnog i vjerskog znanja za njene pobornike podrazumijeva ne samo „sakralizaciju“ mišljenja muslimanskih sekula-rista, nego i „racionalizaciju“ literarno-formalističkog diskursa is-lamskih tradicionalista.

²⁹⁴ *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, str. 33-34. Interesantno je saznanje da se, za razliku od Fazlur Rahmana, različiti ogranci ili škole ideje o „islamizaciji znanja“ pozivaju upravo na Gazalija kao pred-moderni model kritičkog promišljanja ideja svoga vremena u duhu islamskog svjetonazora. V. Abdu-l-Hamid Abu Sulayman, *Revitalizing Higher Education in the Muslim World*, The International Institute of Islamic Thought, Washington, 2007. i Wan Mohd Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An Exposition on the Original Concept of Islamization*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1998. U čast ovog muslimanskog velikana jedan od najistaknutijih promotora islamizacijske ideje, Sejjid Muhammed Naquib el-Attas, npr., u oktobru 2001. godine čak je organizirao „Međunarodnu konferenciju o Gazalijevoj inetelektualnoj zaoštavštini i njenoj sadašnjoj relevantnosti“. Interesantno je i za potrebe ove digresije indikativno da se bivši reis-ul-ulema Islamske zajednice u BiH, prof. dr. Mustafa ef. Cerić i svojevremeno učenik Fazlur Rahmana, prisutnim na ovom skupu obratio tezom da se upričena manifestacija u kontekstu naslovljene teme nije trebala baviti Gazalijem nego Ibn Rušdom.

POJAVA IDEJE I POKRETA ZA "ISLAMIZACIJU ZNANJA"

Iako su muslimanski intelektualci i prije ukazivali na kulturošku uvjetovanost modernog znanja, novi koncept civilizacijske obnove Ummeta nastao je početkom 1970-ih godina kada je grupa muslimanskih naučnika, uglavnom školovanih na američkim, kanadskim i britanskim univerzitetima, na Institutu za tehnologiju u Čikagu osnovala Asocijaciju muslimanskih društvenih naučnika (*The Association of Muslim Social Scientists - AMSS*).²⁹⁵ Izvršno vijeće Asocijacije su činili prof. Ismail el-Faruqi (SAD), prof. Anis Ahmad (Pakistan), dr. 'Abdu-l-Hamid Ebu Sulejmun (Saudska Arabija), dr. el-Tidžani Ebu Gidiere (Sudan) i dr. Abdu-l-Hakk Ensari (Indija). U skladu sa islamizacijskom idejom, osnivači Asocijacije su pozivali preispitivanju filozofskih aksioma društvene naučne teorije i istraživanja na Zapadu te u tom kontekstu pridavanju većeg značaja islamskoj intelektualnoj tradiciji, a sve u cilju rekonstrukcije društvenih nauka na osnovama islamske epistemologije.

²⁹⁵ Ko je prvi počeo koristiti kovanicu "islamizacija znanja" kao jezgro ideoološke platforme za reformu *Ummeta* pitanje je oko kojeg se različiti ogranci ovog pokreta, nekada se čini nepotrebno i izuzetno gorljivo, razilaze. Tako je prof. al-Attas svojevremeno na svojim sedmičnim javnim predavanjima na Međunarodnom institutu za islamsku misao i civilizaciju (*International Institute of Islamic Thought and Civilization – ISTAC*) u Kuala Lumpuru za sebe redovno tvrdio da je on izvorni promotor ove ideje, a da su je drugi od njega preuzeли. Na tom tragu vjerovatno je i naslov već spomenute monografije njegovog učenika i dugogodišnjeg prvog saradnika na ISTAC-u prof. Wan Dauda, a u kojem stoji *Obrazovna filozofija i praksa Sejjida Muhammed Naquib el-Attasa: pojašnjenje izvornog koncepta islamizacije*. Do prije nekoliko mjeseci na relevantnim internet portalima mogle su se pronaći tvrdnje da je Attas ovu kovanicu prvi put upotrijebio u svojoj knjizi *Islam i sekularizacija*, objavljenoj 1978., a da je muslimanski filozof palestinskog porijekla Ismail el-Faruqi ideju "pozajmio" kada je nekoliko godina nakon toga ovim konceptom pokušao objasniti trenutno stanje i slabost Ummeta. V. npr.

http://en.wikipedia.org/wiki/Islamization_of_knowledge (posjeta 20.5.2013.).

Pod vođstvom prof. Farukija (u. 1986. godine), osnivači islamizacijskog reformatorskog pokreta organizirali su seminare, radionice i radne grupe o metodološkim i primijenjenim aspektima “islamizacije” društvenih i humanističkih nauka. Prva međunarodna konferencija o ovoj temi održana je u Luganu u Švicarskoj 1977., a na drugoj u Islamabadu 1982. godine predstavljen je radni plan i teorijski okvir islamizacijskog projekta, čiji su zaključci predstavljali teorijske i praktične modele za “islamizaciju” naučnih disciplina poput historije, sociologije i psihologije, ali i egzaktnih nauka i tehnologije. U međuvremenu je u Vašingtonu 1981. godine također osnovan Međunarodni institut za islamsku misao (*The International Institute of Islamic Thought – IIIT*),²⁹⁶ koji će, zajedno sa već postojećom Asocijacijom za kratko vrijeme uspjeti okupiti respektabilnu zajednicu muslimanskih intelektualaca i naučnika sa zajedničkom vizijom o obnovi Ummeta.

²⁹⁶ Abdu-l-Hamid Abu Sulayman, “Islamization of knowledge: A Look ahead – the next ten years”, rad dostupan na <http://www.i-epistemology.net/abdul-hamid-a-abu-sulayman/106-islamization-of-knowledgea-look-aheadthe-next-ten-years-full.html> (posjeta 20.5.2013.). IIIT-a trenutno predstavlja osnovnu pokretačku snagu iza ideje i projekta “islamizacije znanja”. Uz njegova predsjednika 'Abdu-l-Hamīd Ebū Sulejmāna, čitateljstvu u BiH poznatog po nekoliko svojih knjiga prevedenih na bosanski jezik, Institut predvodi Upravni odbor. U 2007. godini Institut je osnovao Vijeće učenjaka, savjetodavno tijelo koje se sastoji od osam istaknutih američkih i kanadskih stručnjaka za religiju, islamske i društvene nauke, čiji naučni interesi korespondiraju područjima interesovanja i aktivnostima Instituta. U saradnji s različitim univerzitetima aktivnosti IIIT-a su trenutno organizirane kroz dodiplomske i postdiplomske studije te edukativne i istraživačke programe. Do sada je Institut objavio preko 400 publikacija, a već gotovo dvije decenije uspješno i u kontinuitetu izdaje časopise *The American Journal of Islamic Social Sciences* i *Islamijetu-l-Ma'rife*. Centar Instituta se nalazi u Herndonu (Virginia – SAD), a svoje kancelarije i ogranke ima u 14 zemalja Evrope, Afrike i Azije.

METODOLOGIJA REALIZACIJE PROJEKTA

Zagovornici ideje o “islamizaciji” svoj projekat obično definišu kao “način i metodu u formulisanju metodološkog, naučnog i intelektualnog pristupa humanističkim, društvenim i primijenjenim naukama. Kao takva, *islamizacija* ima sve elemente naučne spoznaje, ali na način da je to znanje koje proizlazi iz Božanskih normi i principa. Takva naučna metoda je racionalna u svom pogledu, svom pristupu, traganju i kritičkom preispitivanju životnih problema te analizi društva, prirode i zakonitosti njihovog razvoja”.²⁹⁷ U konačnici, ovaj projekat je trebao ponuditi opću teoriju spoznaje utemeljenu u integracijskoj sintezi temeljnijih postulata objavljenog znanja i etike s racionalnim, empirijskim socio-ekonomskim i političkim mišljenjem modernog čovjeka, zbog čega to ne bi bio korak unazad i oživljavanje predmodernog konzervativizma, već iskorak u pravcu adekvatnog pozicioniranja islamskog svjetonazora i muslimanskog naučnika u svijetu visoke tehnologije i savremenog mišljenja.

U svjetlu zadatih ciljeva predloženi su plan i metodologija za njihovu realizaciju, koji su, nadalje, predviđali definiranje osnovnih filozofskih postavki i meta-teorijskih aksioma, razvoj teorijskog okvira i nacrta za izradu udžbenika za različite društvene i humanističke nauke te osnivanje univerziteta na kojima bi novo, “islamizirano” znanje bilo producirano, diseminirano i provjeravano. U tu svrhu uz finansijsku podršku Organizacije islamske konferencije i bogatijih muslimanskih zemalja osnovane su dvije visokoškolske ustanove: Međunarodni islamski univerzitet u Islamabadu 1980. i Međunarodni islamski univerzitet u Maleziji 1983. godine.²⁹⁸

Pokret nije namjeravao samo razviti novi pristup društvenim i humanističkim naukama nego i unaprijediti izučavanje tradicional-

²⁹⁷ Abdu-l-Hamid Abu Sulayman, (ur.) *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*, 2. edition, IIIT, Herndon, 1989, str. 85.

²⁹⁸ Abu Sulayman Abu Sulayman, *Revitalizing Higher Education in the Muslim World*, str. 16.

nih disciplina poput islamskog prava i historije.²⁹⁹ U slučaju tradicionalnih znanosti kakva je npr. fikh, u tu svrhu trebalo je preispitati osnovne principe *usul-i fikha* ili filozofije islamskog prava kod glavnih pravnih škola, zatim razviti islamske odgovore i rješenja za aktuelna ekonomска, društvena, politička, pravna i kulturna pitanja i probleme te primijeniti komparativnu metodologiju prilikom poučavanja i istraživanja kako bi se identificirali univerzalni i specifični principi islamskog prava.

TRENUTNI STATUS PROJEKTA

Temeljita i sveobuhvatna analiza trenutnog stanja islamizacijskog projekta i utjecaja koji je on imao na intelektualnu zajednicu Ummeta zahtijeva mnogo širu elaboraciju. U tom smislu, ovdje želimo istaknuti samo neka, po našoj procjeni, možda i najvažnija ostvarenja ovoga kulturno-naučnog pokreta.

Nepobitno je da je projekat “islamizacije” uspio animirati mnoge muslimanske intelektualce, naučne i akademske institucije, pri čemu su na površinu isplivale i razlike u razumijevanju njegove suštine, što u svakom slučaju upućuje na vitalnost islamizacijske ideje. Komparativne analize Attasovog i Faruqijevog pristupa u razumijevanju temeljnih ideja ovog projekta, npr., ukazuju na postojanje međusobnih razlika, ali i zajedničkih elemenata. I dok prof. Attas akcent stavlja na unutarnje dimenzije ličnosti te prirodu znanja i obrazovanja kao osnovne razloge nazadovanja Ummeta, Faruqi tajnu civilizacijskog progrusa muslimana vidi prvenstveno u prakticiranju idžtihada, upotrebi racionalne i inovativne metodologije, restrukturiranju obrazovnog sistema i izradi novih udžbenika iz društvenih i prirodnih nauka, a koji ne bi bili utemeljeni u trenu-

²⁹⁹ V. naprimjer Louay Safi, *Izvori znanja: Komparativna studija o islamskim i zapadnim metodama istraživanja*, preveo Mirza Sarajkić, el-Kalem i Centar za napredne studije, Sarajevo, 2013.

tno važećim i općeprihvaćenim postulatima eurocentričnog pogleda na svijet i čovjeka.³⁰⁰

Publiciranje nekoliko pionirskih djela o metodama “islamizacije” u sklopu različitih naučnih disciplina neupitno ukazuje na životnu snagu ovog pokreta. Nastala literatura demonstrira kako znanstvena područja psihologije, antropologije, ekonomije, prava i historije³⁰¹ “integrirati” u temeljne epistemološke i etičke principe islamskog svjetonazora.

Američki časopis za islamske društvene nauke (*American Journal of Islamic Social Sciences*) nadalje daje poseban doprinos promoviranju i realizaciji islamizacijskog projekta na način da pruža neophodan akademski i intelektualni forum za zainteresirane muslimanske naučnike i istraživače. Pored ovog časopisa treba spomenuti postignuća i nezvaničnih saradnika IIIT-a poput Islamske fondacije (*Islamic Foundation*) i Markfield instituta za visoko obrazovanje u Leicesteru (Velika Britanija), koji su dali izuzetno značajan doprinos promoviranju ove ideje kroz relevantne naučne publikacije i obrazovne programe u okviru svojih postdiplomskih studija.³⁰²

³⁰⁰ V. : Rosnani Hashim i Imran Rossidy, “Islamization of knowledge: A Comparative analysis of the conceptions of Al-Attas and Al-Faruqi”, *Intellectual Discourse*, 2000, br. 1, str. 19-44.

³⁰¹ Ova izdanja uključuju djela poput: *Toward Islamization of Disciplines* (1989), *Islamic Source and Purpose of Knowledge* (1988), te *Islamization of Attitudes and Practices in Science and Technology* (1989).

³⁰² Islamska fondacija u Leicesteru je dala posebno značajan doprinos na području islamske ekonomije i bankarstva u smislu prespitivanja etičkih i moralnih principa postojećeg ekonomskog poretku kroz izradu i objavljivanje nekoliko značajnih djela o toj temi. S obzirom na značajan uspjeh banaka koje poslju u skladu s islamskim principima, islamizacijski projekat je do sada vjerovatno najkonkretnije rezultate polučio upravo u oblasti islamskog bankarstva.

UMJESTO ZAKLJUČKA

Ako je suditi po trenutnim i planiranim aktivnostima III-a, ideja i projekat “islamizacije znanja” su još u razvoju i procesu sazrijevanja, o čemu svjedoče i redovne konferencije na međunarodnom nivou u organizaciji predstavnika III-a. Štaviše, postojanje i aktivnosti ove i drugih sličnih kulturno-obrazovih institucija budi optimizam i daje nadu u uspjeh projekta čiji je budući razvoj i utjecaj na intelektualnu elitu muslimana ipak teško predvidjeti i zato što, kako će Ebu Sulejman s pravom kazati, “*islamizacija znanja* nije knjiga pa da bude napisana, niti simpozij pa da bude održan, niti je on odlučna riječ pa da bude izgovorena, već je nikad dovršeni intelektualni zadatak kome je suđeno da preživljava... sve dok mišljenje bude produktivno, kreativno i stalno obnavljano”.³⁰³ Stoga je mnogo lakše govoriti o dosadašnjim ostvarenjima i previdima ovog reformatorskog projekta, s tim da je i tu potrebno puno više objektivnosti i kritičkog osvrta jer je prešutno odobravanje, vjerujemo, jedan od razloga zašto se u jednome momentu islamizacijska ideja počela gasiti, a sam projekat bio pred raspadom. S obzirom da reforma visokog obrazovanja očigledno ostaje u vrhu prioriteta III-T-a, u tu svrhu značajno bi bilo analizirati dosadašnji rad, rezultate, dobre i loše strane islamskih univerziteta u Islamabadu i Kuala Lumpuru osnovanih s ciljem kreiranja jedinstvene laboratorijske situacije za testiranje islamizacijske ideja i proizvedenog znanja, te tako utvrditi razmjere njihovog (ne)uspjeha, trenutno stanje i mogućnost njihove revitalizacije ili osnivanja sličnih univerziteta.

Ono što je sigurno jeste da je islamizacijska ideja snažno iznova aktualizirala pitanje trenutnog stanja Ummeta i urgentnu potrebu njegove civilizacijske obnove, a muslimanske intelektualce još jednom suočila sa činjenicom kulturno-historijske uvjetovanosti saznanja moderne nauke te sa njihovom obavezom da ta saznanja pažljivo i neprestano preispituju iz ugla temeljnih principa islamske epistemologije i etike.

³⁰³ V. nav. dj.: “Look ahead”, str. 12.

S druge strane, pojam “islamizacija” je u prvim danima pokreta vjerovatno korišten iz praktičnih razloga kako bi projekat privukao pažnju što većeg broja muslimanskih mislilaca, i danas je njegova upotreba u kontekstu civilizacijske obnove Ummeta problematična iz više razloga zbog čega ga treba zamijeniti neutralnijim izrazom “integracija znanja”, što ujedno odražava i suštinu ideološke platforme ovog reformatorskog pokreta. Na pitanje jesu li osnovni postulati ove nove, opće i integrirane teorije spoznaje dovoljno sazreli u svijesti jedne kritične mase muslimanskih naučnika i jesu li ih oni zdušno prihvatali da bi unutar svojih znanstvenih disciplina formirali zasebnu naučnu zajednicu okupljenu oko epistemoloških principa ove naučne paradigme, također je teško dati potvrđan odgovor. S tim u vezi, očekivanje brzih rezultata je vjerovatno bilo jedan od početnih previda zagovornika islamizacijske ideje, čemu treba dodati i nedosljednost u provođenju strategije i radnog plana iz 1989. godine, uključujući i onaj dio, npr., koji se ticao izrade udžbenika za potrebe izvođenja nastave u oblasti društvenih i humanističkih nauka u skladu s islamizacijskim principima. U koначnici, to se značajno odrazilo na dinamiku i kvalitet realizacije ipak neupitno plemenite ideje i definitivne obaveze muslimanskih mislilaca da dostignuća drugih naroda i civilizacija kritički i sistematski propituju u svjetlu etičkih i epistemoloških principa islamske vjere i svjetonazora.

الحافظ د. عائد سمايبيتش، المدرس

مشروع "أسلمة العلم": الأفكار الأساسية، التطور و الوضع الراهن³⁰⁴

الملخص

منذ عدّة قرون يتقهقر المسلمون في مجال التطور الحضاري ويتأخرون عن قسم العالم المتقدم. وفي رأي عدد من أعضاء النخبة العقلية المسلمة ينبغي البحث عن المخرج من الأزمة الراهنة في "أسلمة العلم"، أي في إعادة النظر الناقد إلى البديهيات النظرية وتحقيقات العلم الإنساني والاجتماعي الحديث في ضوء المبادئ الأساسية لعلم الأخلاق ونظرية المعرفة الإسلامية وتركيب الوحي والتكيير العقلي. ونظريّة الإدراك العامة المنظمة بهذه الطريقة ينبغي نشرها ومراجعتها وتطويرها باستمرار في المعاهد التعليمية العالية المؤسّسة بالغرض. ففي مثل تلك العملية من الممكن للعلم الناشئ إيقاظ الأمة من رقودها الراهن وتحرير قوّتها الاجتماعية والنفسية والروحية الكامنة وتنشيطها. ونجحت عملية الأسلامة في تشيط عدد من أعضاء النخبة العقلية المسلمة في البحث عن الحل لضعف الأمة الراهن، وتنظيم الإطار النظري والخطّة العملية لذلك الغرض، وإنشاء البنية الأساسية لا بأس بها لتحقيقها. ونظراً للحاجة الدائمة إلى المراجعة الناقدة للأفكار الراهنة والمعارف الجديدة من الزاوية الفكرية الأخلاقية لوجهة النظر الإسلامي، ستكون لأسلمة العلم دائمًا عناصر الفكر الديناميكيّة في عملية تحقيقها غير المنتهية، وكذلك، من بعد الزمني المعين، عناصر المهمة المحققة بنجاح أو دونه.

الكلمات الأساسية: أسلمة العلم، الأمة، الحركة الإصلاحية، علم الأخلاق ونظرية المعرفة المسلمين، العلم الحديث، المعهد الدولي للفكر الإسلامي

³⁰⁴ هذا البحث قَدْمَه صاحبه في ندوة "مشروع أسلمة العلم" المنعقدة في 25. من شهر يونيو 2010. في كلية الدراسات الإسلامية بسراييفو ونظمها المركز للدراسات المتقدمة.

Dr. Hfz. Aid Smajić, Assistant Professor

**PROJECT "ISLAMIZATION OF
KNOWLEDGE": THE BASIC IDEA,
DEVELOPMENT AND CURRENT STATUS³⁰⁵**

Summary

In terms of the development of civilization Muslims have stagnated for several centuries and lag behind the advanced part of the world. According to some Muslim intellectual elite, the way out of the current crisis is "Islamization of knowledge", i.e. critical examination of theoretical axioms and achievements of modern social and humanistic science in the light of the claims of Islamic epistemology and ethics as well as the synthesis of Revelation and rational thinking.

That meaningful general theory of knowledge is necessary to disseminate, continuously check and improve at the specifically established universities. Only in this process occurred knowledge can awaken the Ummah from its current lethargy and activate and unleash their latent spiritual, psychological and social potential. Islamization project has managed to animate a part of Muslim intellectual elite to look for a solution to the current weakness of the Ummah, to design for this purpose a theoretical framework and action plan and build a more than a solid infrastructure basis for its realization.

Given that it is a constant imperative of critical questioning of current ideas and new concepts in the ideological and ethical position of the Islamic worldview, "Islamization of Knowledge" will always have elements of both: dynamic ideas in never completed process of its realization but, from a certain instance of time, more or less (un)successfully realized task.

Keywords: Islamization of knowledge, Ummah, reformist movement, Islamic epistemology and ethics, modern science, IIIT. (International Institute for Islamic Thought)

³⁰⁵ * The article is refined version of the paper the author presented during the round table on "Islamization of Knowledge Project" organized by the Center for Advanced Studies on June 25, 2010 at the Faculty of Islamic Studies in Sarajevo.

S. Beglerović

UTJECAJ MODERNOGA
KONCEPTA RELIGIJE NA VJERSKI ŽIVOT
BOSANSKIH MUSLIMANA I DJELOVANJE
ISLAMSKE ZAJEDNICE U SAVREMENOM
DRUŠTVU

SIŽE

U radu se analizira moderno razumijevanje religije kao bitno ideologijske konstrukcije kojom se nastoje definirati različite vjerujuće tradicije. Upravo takva ideologijska percepcija vjerovanja u savremenosti će ponudit brojne izazove za sve vjernike, naročito za muslimane. Kao najstarija vjersko-administrativna institucija bosanskih muslimana, Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini utječe na različita specifična razumijevanja vjere. Naglašavajući principe ideologiskog tumačenja sistema vjerovanja izražavane u različitim formama religijskih obrazaca, a potom ih poredeći s novim oblicima tumačenja islama, pojave evidentno prisutne među savremenim bosanskim muslimanskim intelektualcima, u radu je prezentirano nekoliko primjera takvoga interpretiranja Tradicije.

Ključne riječi: moderni koncept religije, zapadnoevropska hegemonija, Islamska zajednica, identitet bosanskih muslimana, sufizam

1. UVOD

Odmah na početku precizirat ćemo zašto razvoj modernoga koncepta religije smještamo, kako će se vidjeti, baš u period postprosvjetiteljstva. Ne iscrpljujući se, pri tome, u obrazlaganju pojma „postprosvjetiteljsko“ – o tome su napisane brojne studije odgovor ćemo usmjeriti na razlog zbog kojega moderni koncept religije motrimo uglavnom u ovom periodu, koji, zapravo, predstavlja završetak razvoja toga koncepta.

Još u vremenu renesanse javljaju se tendencije drugačijega pristupa u razumijevanju vjere, u smislu prezentiranja jedne vjerujuće tradicije kao nečega esencijalno različitog od neke druge vjerujuće tradicije, što će kasnije postati jedna od brojnih karakteristika naročito modernog društva. Drugim riječima, insistirajući na autentičnosti jedne konkretnе tradicije, partikularni obzor vjerovanja sve više zadobio svojstva elitizma, time, u praktičnom smislu, odričući metafizičku i društvenu relevantnost svim drugim partikularnim oblicima, ali i univerzalnoj vjerujućoj tradiciji kao takvoj. Jednostavnije rečeno, razumijevanje jedinstvenoga obrasca Božijega objavljanja ljudima na način sukcesivnoga spuštanja Knjige (*wahy*), pri čemu se autentičnost konkretnoga oblika vjerujuće tradicije utvrđivala prihvatanjem svake naredne *spuštene* Božije Objave (Tevrat, Zebur, Indžil, Kur'an) te stepenom izražavanja vjernosti prema svim Božijim Objavama i prema objavljenim sadržajima vjere, zamijenjeno je krajnje kontigentnim formama obrazaca vjere.

2. POSTPROSVJETITELJSKI RAZVOJ KONCEPTA RELIGIJE

Kao potvrdu do sada rečenog, dovoljno je navesti odnos kršćanskih *doktora Univerzalne crkve* (prije Raskola) prema muslimanima, odnosno islamu kao punini Božijega objavljivanja. U svojim raspravama o islamu, poznati teolog Ivan Damaščanin islamu ne pristupa kao nekoj, danas bismo rekli, zasebnoj religiji, već naprosto kao kršćanskoj herezi.³⁰⁶ Premda će je kasnije okvalificirati kao „praznovjerje“ i „idolopoklonstvo“³⁰⁷, ipak, ni u jednome dijelu svoje rasprave Damaščanin ne polazi od islama kao nečeg „drugog“, već kao nečeg „različitog“, i, sâmim tim, za njega, neautentičnog. Naravno, ovo nije slučaj sa svim poslanicama ranih teologa kršćanstva, međutim, činjenica je da ni oni u njima nisu prezentirali religiju na način kako je mi danas razumijevamo. Ovo ne važi samo za poslanice koje su pisali o islamu i muslimanima već općenito za sve, po njima „neautentične“ vjerujuće tradicije.³⁰⁸

Štaviše, i pored argumentiranih tvrdnjih da se razvoj koncepta religije može pronaći mnogo ranije, u pretkršćanskim vremenima, već kod Cicerona, skloni smo izraziti određeni oprez pred takvim mišljenjem. Pozivajući se npr. na rad „Cicero and Divination“, jedan od ranih ali i rijetkih radova koji tretiraju pitanje razvoja modernoga koncepta religije, naše djelimično neslaganje temeljimo na tri razloga. Prvi je što, uz neupitnu kompetentnost u oblasti historije, autorica teksta, ipak, problemu ne prilazi teološki, što, konačno, i sama u uvodu svoje izuzetno vrijedne studije ističe.³⁰⁹ Postavljujući u prvi plan samo intelektualni, odnosno kulturološki kontekst, autorica, naš je utisak, i pored sjajne analize koja nastojij utvrditi da

³⁰⁶ Vidi: Adnan Silajdžić, *Islam u otkriću kršćanske Evrope: Povijest međureligijskog dijaloga*, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, 2003., str. 36.

³⁰⁷ Ibid, str. 37.

³⁰⁸ Usporedi npr.: Brent Nongbri, *Before Religion: A History of a Modern Concept*, New Haven i London, Yale University Press, 2013., str. 65.-73.

³⁰⁹ Vidi: Mary Beard, „Ciceron and Divination: The Formation of a Latin Discourse“, *The Journal of Roman Studies*, 1986., br. 76, str. 33.

li se uopće može govoriti o „Ciceronovom razumijevanju religije“, u domenu teologije ipak ostaje nedorečena, propustivši poentirati da se to nešto „novo“ što se događa s Ciceronom i njegovim savremenicima³¹⁰ više odnosi na promjenu razumijevanja naravi politike u to vrijeme negoli na razvoj koncepta religije, naročito religije kako je mi razumijevamo danas.³¹¹ Pored toga, u godinama koje su uslijedile, autorica je, upravo polazeći od savremenog razumijevanja pojma religije, mnogo preciznije naglasila da je kulturološki izražaj ustvari ujedno i vjerski, „religijski“, da ne postoji stroga razlučenost, naročito ne ontološka, između ta dva fenomena.³¹² Konačno, koncentrirajući se na problem „definiranja religije“, autorica je naglasila upravo poziciju s koje i mi nastupamo, naravno, predstavljajući je odveć načelno, da ono što mi oslovljavamo religijom, u tome smislu, jednostavno, ranije nije postojalo.³¹³

Početak razvoja modernoga koncepta religije može se primijetiti već u vremenu renesanse, odnosno pratiti uporedo s nastupom modernizma te posljedice sukoba modernizma s Katoličkom crkvom. Tako, premda se nastanak pokreta reformacije u široj literaturi predstavlja kao logična posljedica „razvoja društva“, rijetko se naglašava da je taj „razvoj društva“ zapravo značio obrat i u razumijevanju ontološkoga jedinstva vjerujućih tradicija sada shvaćenih kao odijeljenih i međusobno isključivih religijskih formi³¹⁴ čime će, nadalje, religijsko iskustvo biti uvučeno u duboku krizu kroz insistiranje na fenomenu *dvostrukе redukcije religioznosti*, poricanja, prvo, metafizičkoga izvora a potom i društvene relevantnosti vjeri

³¹⁰ Brent Nongbri, *Before Religion*, str. 53.

³¹¹ Uspoređi: Mary Beard, *Ciceron and Divination*, str. 33.

³¹² Uspoređi: Mary Beard, John Henderson, *Classics: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2000., str. 5., 6. (Djelo je prvi put objavljeno 1995. godine.)

³¹³ Uspoređi: Mary Beard, John North, Simon Price, *Religions of Rome: Volume One – A History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996., str. X, XI.

³¹⁴ Uspoređi: Carl W. Ernst, *Following Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World*, Chapel Hill i London, The University of North Carolina Press, 2003., str. 40., 41.

kao takvoj.³¹⁵ Tako je i moguće razumijeti, između ostalog, Luthe-rovu promjenu stava prema islamu i muslimanima, od početnoga gledanja sa simpatijama pa do kasnijeg omalovažavanja i negiranja njihove svake vrijednosti, izведенog iz straha pred turskim vojnim napadima na teritorij Evrope.³¹⁶

S nastupom postprosvjetiteljstva, moderni koncept religije definitivno se izdvaja kao specifična forma, bitno diferencirana, skoro do stepena isključivosti, i iznutra, u odnosu na različite vjerujuće tradicije (nastanak „religijâ“, odnosno kasnije „religijâ svijeta“ ili „svjetskih religija“), i prema vani, na način razumijevanja religije kao samo jednoga od brojnih društvenih fenomena (nastanak po ideologiskoj biti nerazdvojnih parova: „sakralno-profano“, „sekularno-religijsko“, „društveno-religijsko“). Ovaj vrhunac razvoja modernoga koncepta religije, naslonjen na renesansno naslijede, izravno je vezan za ideologiju zapadnoevropskog hegemonizma i antihumane ideje arijevstva, a znanstveno je opravdavan komparativnim filološkim studijama,³¹⁷ čiji se razvoj može posmatrati kroz četiri faze.

U XVIII. st. poznati kolonijalni službenik u East India Company William Jones, bio je jedan od prvih Evropljana koji su naučili sanskrit, i to od učitelja Indijaca. Na osnovu toga iskustva, te, što je veoma važno naglasiti – interesa kolonijalnih sila, naročito Velike Britanije, Jones je oblikovao teoriju koja je posebno naglašavala dva aspekta. Prvo je insistirano na znanstvenom prihvatanju velike sličnosti između jezika drevne Indije i Perzije, na jednoj strani, te klasičnih evropskih jezika, na drugoj strani. Pored toga, sličnost ovih grupa jezika u ideoškom smislu tumačena je i kao sličnost mentaliteta naroda koji im pripadaju, a njihova osnovna spona ili, bolje rečeno, temelj te sličnosti građen je na konceptu

³¹⁵ Vidi: Adnan Silajdžić, *Kriza religijskog identiteta u današnjem svijetu*, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka u Sarajevo, 2004. (Vidi ovu studiju u hrestomatiji: *Savremene akadske teme I*, priredio prof. dr Adnan Silajdžić, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, 2007., str. 134.-137.)

³¹⁶ Vidi: Adnan Silajdžić, *Islam u otkriću kršćanske Evrope*, str. 136.-140.

³¹⁷ Adnan Silajdžić, *Islam u otkriću kršćanske Evrope*, str. 212.-214.

„arijevske plemenitosti“, drevnoga, u ideološkome smislu, neutralnoga pojma koji će u kasnijem ideologiskom razvoju dobiti sasvim novo, elitističko i ekskluzivističko značenje.³¹⁸

Krajem XVIII. i početkom XIX. st., razvoj filologije, i uporedni razvoj ideologije evropskoga hegemonizma, obilježen je djelom Friedricha Schlegela, naročito teorijom postojanja dominantnih principa unutar jedne jezičke grupe. Schlegel je jezike podijelio na tri vrste. Prvu grupu, ujedno i najnerazvijeniju, čine jezici čije se riječi tvore djelomičnim sljepljivanjem riječi i čestica (*aglutinativni jezici*). Najrazvijeniju grupu jezika čine oni u kojima se gramatička značenja izražavaju promjenom nastavaka (*flektivni ili fuzijski jezici*). Srednje razvijenu grupu čine jezici dijelom s osobinama aglutinativnih jezika, a dijelom s osobinama flektivnih jezika. Pored ove podjele, naglašeno je i da aglutinativni jezici pokazuju tendenciju razvoja prema flektivnim jezicima. Ne ulazeći u strogo filološku relevantnost ove teorije, naglasit ćemo da je, u ideologiskom smislu, ta teorija podrazumijevala i recipročan odnos između duhovnoga razvoja i uopće mentaliteta jednog naroda te jezičke grupe kojoj pripada. Drugim riječima, najviši stepen razvijenosti jezika koji je manifestiran u jezičkim formama Zapadne Evrope ujedno znači da se ti narodi nalaze na najvišem duhovnom stepenu te da su najpozvaniji izraziti univerzalne religijske, kulturološke, civilizacijske, uopće idejne norme.³¹⁹

Ovako izražena ideja absolutne duhovne dominacije Zapadne Evrope, tumačena naprsto kao metafizički princip, imala je krupan logički nedostatak. S obzirom da su drevne kulture Indije i Perzije shvaćane kao univerzalne i u tome smislu mitske, a zapravo – *pseudodomitske*, a, s druge strane, sasvim je evidentan nedostatak izravne

³¹⁸ Vidi: Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago i London, The University of Chicago Press, 2005., str. 149.-152.

³¹⁹ Usporedi: Adnan Silajdžić, *Islam u otkriću kršćanske Evrope*, str. 192., 193. Također vidi: Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions*, str. 165., 166.

povezanosti između njih i naroda Zapadne Evrope, postavilo se pitanje relevantnosti zapadnoevropskoga nasljedovanja te univerzalne baštine. Između drevnih kultura i kulture moderne Evrope nalazio se vremenski i prostorni jaz, a jedini način njegovoga premoštavanja bilo je moguće postići pomoću dva faktora. Prvim od njih insistirano je na dalnjem razvijanju pseudomitske povijesti i identiteta Zapadne Evrope, a drugi faktor podrazumijevao je specifično određenje smjernica toga pseudomitskog razvoja: ustanovljene povezanosti Zapadne Evrope s drevnim civilizacijama Indije i Perzije. Ključnu ulogu u tome zadatku u XIX. st. imao je poznati filolog i orijentalist Ernest Renan. Koristivši pojam arijevstva kao oznaku i za jezičku grupu koju su činili jezici: sanskrit, pali i „zend“ (*pehlavi*), Renan je izrazio teoriju po kojoj se arijevski i semitski jezici, jezici „velikih Objava“, ipak međusobno bitno razlikuju. Po njegovoj teoriji, sve ima svoj izvor u drevnoj Grčkoj, te je zadaća Jevreja i uopće Semita, među kojima i Arapa, odn. muslimana, bila samo služenje tom jedinom autentičnom *agensu* univerzalne civilizacije – grčko-arijevskom. Iz ovakve postavke slijedilo je dvoje: semitska civilizacija imala je samo jednu ulogu – ulogu transponiranja, konzerviranja i prebacivanja grčko-arijevskog naslijeda u zapadnoevropski kontekst. Uslijed tog „zatvorenog mentaliteta“ semitskih naroda, kršćanstvo je nastalo, zapravo, kao pobuna Isusa i apostola protiv jevrejskog. Na ovaj način objašnjavana je i pojava budizma, kao vremenski raniji primjer pobune autentične tradicije (*budizma*) protiv one konzervativne, po naravi tek transponirajuće (*brahmanizam*), što je, ustvari, i osnovni razlog zbog kojega izučavanje „svjetskih religija“ paradoksalno podrazumijeva i izučavanje budizma, jednog bitno ateističkog nauka. Nakon „prve generacije kršćana“, presudni značaj za očuvanje autentičnog naslijeda ima tzv. druga generacija kršćana, odn. nosioci helenističke kulture, koja je u cijelosti prihvaćena i njegovana u zemljama Zapadne Evrope, po ovome nauku, među njenim narodima kao jedinim čuvarima autentičnoga kršćanstva.³²⁰ Sasvim prirodan odraz iznesenih teorija ma-

³²⁰ Vidi: Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions*, str. 171.-178.

nifestiran je u Renanovom specifičnom negativnom odnosu prema vjeri islamu i muslimanima³²¹, a odanost pseudomitskom razumijevanju naravi kršćanstva možda je najzornije iskazan njegovim zaključkom da će i kršćanstvo, kao ranije jevjestvo, proći, nestati, a da vječno ostaje jedino djelo Grka.

Završetak razvoja modernoga koncepta religije kao moderne ideologijske konstrukcije, znanstveno opravdavan brojnim filološkim teorijama, obilježen je djelom Maxa Müllera koncem XIX. st. Riječ je o konačnoj klasifikaciji jezikâ, a kasnije i religijâ. Müller je predložio tripartitnu taksonomiju jezikâ na arijevske, semitske i turanske. Ovo je ujedno značilo i određenje pristupa u izučavanju različitih vjerujućih tradicija, sada različitih religija, u smislu proučavanja „svjetskih religija“, i ostalih, koje su često oslovljavane kao „primitivne religije“, „prirodne religije“, „nerazvijene religije“ i sl. Ovakav pristup podrazumijevaо je da među svakom rasom, arijevskom i semitskom, po dvije grupe posjeduju tzv. „sveti kod“ i samo su one mogle iznjedriti svete Knjige i sâmim time biti baštine „objavljenih religija“. Među arijevskom rasom to su Hindusi i Perzijanci, a među Semitim to su Jevreji i Arapi. Obje grupe u obje rase „proizvele“ su po dvije autentične objavljene religije, sâmim time i po dvije autentične svete Knjige, i po jednu „kopiju“, repeticiju starije objavljene religije. Među Hindusima nastali su brahmanizam i budizam te zoroastrejstvo kao „repeticija“ brahmanizma, a među Semitim mojsijevstvo i kršćanstvo te „muhammedanstvo“ kao „repeticija“ Thore, odn., shodno zapadnoevropskom elitističkom razumijevanju kršćanstva, kao „repeticija“ Staroga zavjeta.³²² Predstavljajući turanijsku aristokraciju kao zapadnoevropske narode koji su baštinici praktički kompletognog duhovnog naslijeda Istoka, spomenutim šest tradicija priključeni su i tradicije konfučianizma te učenje Lao Tsea (*taoizam*), obje porijeklom iz Kine. Tako osam religija: brahmanizam, budizam, zoroastrejstvo, judaizam, kršćanstvo, islam, konfučijanizam i taoizam, šest svetih Knjiga:

³²¹ Vidi: Adnan Silajdžić, str. 208.-213.

³²² Vidi: Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions*, str. 210.-221.

Vede, Tripitaka, Zend-Avesta, Thora (*Stari zavjet*), Novi zavjet i Kur'an, i sedam jezika na kojima su sveti spisi napisani: sanskrit, pali, zend, hebrejski, grčki i arapski te kineski predstavljaju ono što je Müller oslovio „bibliotekom svetih Knjiga kompletne ljudske rase“.³²³

Iako je ovaj pregled nužan i radi adekvatnijeg razumijevanja znanstvene discipline „komparativnih religija“, odn. izučavanja „svjetskih religija“, kako god taj znanstveni pristup oslovili, razumijevanje geneze modernoga koncepta religije, pri čemu ideologiski angažiranu filološku znanost XVIII. i XIX. st. razumijevamo samo kao oruđe kojim se nastojalo znanstveno legitimirati pseudomitska konstrukcija identiteta moderne Evrope, za nas je mnogo važnije, s obzirom da je ona temeljni princip na kojemu identitet moderne Evrope počiva, ali, slobodni smo zaključiti, i obrazac po kojemu, potpuno nekritički, savremeni čovjek te moderne vjerske i crkvene institucije razumijevaju svoj odnos prema dragome Bogom i grade vlastiti identitet. Jednostavno, teološko razgrađivanje ontološke jednosti Objave na način proizvodjenja religiju za sobom je, sasvim logično, povuklo potrebu čovjekovog interveniranja u sadržaje Objave, koje se ne događa uvijek kroz relativizaciju svetosti objavljenoga teksta kao cjeline (npr. proces znanstvene kritike biblijskoga teksta), već i kroz inoviranje formi vjerskoga izražavanja (u vjerovanju, obredu, i sl.), koje su po svojoj naravi netradicijske, a nekada i antitradicijske. Nema nikakve sumnje da je takav odnos, realiziran uglavnom nesvesno, primjetan i u djelovanju Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, o čemu ćemo nešto više reći u nadrednome dijelu rada.

³²³ Ibid, str. 215.

3. UTJECAJ MODERNOGA KONCEPTA RELIGIJE NA DJELOVANJE ISLAMSKE ZAJEDNICE U SAVREMENOM BOSANSKOHERCEGOVAČKOM DRUŠTVU

Smatramo veoma važnim naglasiti da detektiranje utjecaja modernoga koncepta religije na djelovanje Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini u savremenosti ne podrazumijeva i svjesno, planško djelovanje pojedinca ili neke grupe. Ovo je bitno naglasiti kako bi se odmah na početku napravio otklon od tendencije ka promatranju problema savremenoga društva, sâmim time i djelovanja vjerskih zajednica i crkava, isključivo kroz teorije zavjere, svojevrsnoj mistično-okultnoj praksi snažno prisutnoj kako u svijetu, tako i u Bosni. Činjenica da je o razvoju modernoga koncepta religije pisano veoma malo³²⁴ sasvim dovoljno govori da su brojni postupci jednostavno odraz nekritičkoga pristajanja uz neke ranije osmišljene forme, a koje danas, sasvim sigurno, predstavljaju antitradicijski čin.

Jednako tako važno je naglasiti i da je naprosto nemoguće sve oblike izražavanja modernoga koncepta religije u djelovanju bilo koje vjerske zajednice i crkve pobrojati i analizirati u samo jednome radu ili studiji. Smatramo uputnjijim koncentrirati se na pojedine aspekte takvoga djelovanja. Stoga ćemo se osvrnuti na gledišta o odnosu prema historiji te o transformiranju autentičnih vjerskih formi.

Pregled modernog razumijevanja toka historije, u smislu odnosa naroda prema njenome procesu, može se svesti na bipolarnost

³²⁴ Izuzetak su već spomenuta djela prof. Silajdžića: *Kriza religijskog identiteta u današnjem svijetu i Islam u otkriću kršćanske Europe*, kao i knjiga: *Muslimani u traganju za identitetom*, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu i El-Kalem, 2006., str. 47.-69. Iako nabrojana djela ne tretiraju izravno pitanje modernoga koncepta religije, njihov je sadržaj u dobroj mjeri posvećen tome problemu. Također bismo spomenuli i djelo prof. Rusmira Mahmutčehajića: *Man, Society and State in the Light of Eternal Values*, koje će uskoro biti objavljeno, a u kojemu se kroz pozivanje na metafizičke principe odnosa između čovjeka, društva i države motri upravo moderni koncept religije, kao krajnje ideologisko, temporalno i kontigentno tumačenje transcendentnoga.

u njegovom razumijevanju: zapadnoevropske nacije su po svojoj prirodi pozvane na aktivan odnos prema historiji, u smislu njenoga kreiranja; nasuprot njima, ostali narodi, nacije, imaju samo ulogu trpljenja, pasivnoga odnosa prema historiji. Kako se može zaključiti na osnovu ranijega dijela rada, ovo je izravno izvedeno iz Renanovog koncepta odnosa prema nearijeckim narodima, kojima, načito Semitim, pripada tek transponirajuća uloga u procesu kulturno-civilizacijskog razvoja čovječanstva. Analogno tome, svaki ozbiljniji historijski proces posljedica je krajnje angažiranog odnosa zapadnoevropskih naroda, odn. njihovoga razumijevanja naravi svijeta i razloga čovjekove egzistencije. S obzirom da je to razumijevanje ustvari proces tumačenja svijeta shodno vremenski ograničenim, trenutnim i tek ovosvjetskim željama modernog čovjeka (svojevrsna *kontingencija transcendentnoga*), proizišlim iz njegovi strasti i prolaznih interesa (*lahw wa la 'ib*), tok historije u modernosti bitno je karakteriziran antitradicijskim fenomenima, a posljedice takvog djelovanja vidljive su i na stranicama prirode (kriza životne sredine) i u duši modernog čovjeka, otuđenog i od „neba“, i od društva, i od sâmoga sebe, u cijelosti predanog ozbiljenju načela *individualizma*.³²⁵ Naravno, praksa tumačenja Istine vlastitim, prolaznim željama, stara je koliko i čovjekov pristup tumačenju *svetoga*, međutim, ona nikada ranije, sve do vremena moderne, nije dobila prevlađujući niti insitucionalizirani oblik. Na prethodni način opisano pisanje historije zapravo znači prekid odnosa s tradicijom, razumijevanje događaja kroz orijentiranje isključivo sadašnjošću te predstavljanje njihovih temporalnih tumačenja kao univerzalnih vrijednosti. Ovo je idealna podloga na kojoj izrastaju bezbrojne pseudomitske ideologijske konstrukcije koje postaju polazište svakog narednog odmišljanja, podstičući čovjeka na zaborav (*nisyān*): zaboravljanje čovjekove veze s dragim Bogom (*nasullāha*) za slobom povlači i samozaborav (*fa ansāhum anfusahum*).³²⁶

³²⁵ Usporedi: Rene Guenon, *The Crisis of the Modern World*, New York, Sophia Perennis, 2001., str. 55.-68.

³²⁶ Vidi: Kur'an, 59:19.

U našem kontekstu riječ je o sve evidentnijem otuđenju vjerskih zajednica i crkava od vjernika, od njihove osnovne zadaće sticanja o čovjeku, tendenciji u kojoj vjerske zajednice zapravo postaju svrhe sâmima sebi. Ta njihova tradicionalna funkcija brige za vjernika zamjenjuje se sve više administrativno-upravnom svrhom djelovanja, pri čemu se vrlo često stvarni interesi čovjeka potiskuju planovima pojedinaca i grupa, osmišljenim uz izostanak bilo kojega oblika zajedničke, javne rasprave i dogovaranja. Kao primjer ovoga može se navesti tok izgradnje Upravne zgrade Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, koji je u prvi plan izbacio tri ozbiljna problema. Prvi se odnosi na opravdanje njene izgradnje, s obzirom da je na nekoliko javnih obraćanja vjerskih službenika isticano da su protivnici izgradnje ujedno i protivnici napretka muslimana. Pored toga, svojom lokacijom Upravna zgrada fizički dominira nad lokacijama džamija i vjerskih obrazovnih institucija koji su, shodno tradicijskom obrascu, vezani za sâmi urbani centar, kao simbol središta vjere, i po naravi ne mogu biti podložni nijednoj drugoj instituciji, naročito ne administrativno-upravnoj. Na ovaj način simbolički je predstavljeno da je upravo administrativno-upravna dimenzija osnovni aspekt djelovanja Islamske zajednice. Jednako tako i mjestom njenoga podizanja izravno je otkrivena latentna želja „pisanja historije“. Riječ je o greblju na kojem su smještena tijela plemenitih *svjedoka vjere* (*šebridsko mezarje*), a neka od tih tijela izmještena su u drugi dio mezarja.

Ovaj slučaj ponovljen je i prilikom nedavno završene izgradnje Mevlevijske tekije na Kovačima, jer je i zgrada tekije podignuta na tom šehidskom greblju. Na Šehidskom mezarju na Kovačima smještena su tijela *svjedoka vjere* ne samo iz posljednjega rata koji je vođen protiv Bosne, već i tijela *svjedoka vjere* iz vremena kada Sarajevo još nije ni postojalo. U jedinstvenu vezu (*silsila*) prošlosti i sadašnjosti vještački je intervenirano i simbolički poručeno da se vrijeme, zapravo, treba mjeriti (*i*) od nas, od konkretnih događaja u našem vremenu, koji, u ovome slučaju, kao da su predstavljeni kroz viši stepen važnosti od onih ranijih. Protokol sa načelnom saglasnošću sa izgradnjom vjerskih sadržaja unutar kompleksa Šehids-

kog mezarja Kovači potpisani je sa Rijasetom Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini.³²⁷ Međutim, iz dalnjih rasprava o mjestu izgradnje tekije, Rijaset se, iz nama nepoznatih razloga, povukao, a, slično kao i ranije u procesu donošenja odluke o izgradnji Upravne zgrade Rijaseta, isključene su i druge relevantnije institucije bosanskih muslimana: akademske (Fakultet islamskih nauka, Orijentalni institut, Bošnjačka zajednica kulture „Preporod“, i dr.), vjerske (npr. Udruženje derviških redova – Tarikatski centar³²⁸, Medžlis Sarajevo³²⁹) te građanska udruženja (npr. Udruženje „Obnova Isa-begove tekije“, i sl.). Kao posljedica izostanka otvorenog dijaloga svih kompetentnih institucija i stručnih pojedinaca prisutna je potmetnja u javnosti vezana za stvarnu svrhu izgrađenoga objekta, što potvrđuje i različito oslovljavanje nove Tekije na Kovačima u javnim glasilima, i to nekada kao Mevlevijske tekije na Kovačima³³⁰, nekada kao Balkanskog mevlevijskog istraživačkog centra³³¹ ili Balkansko-mevlevijskog centra³³², a nekada kao ponovno izgrađene Isa-begove tekije na Bentbaši³³³. Pored toga, posebnu nedoumici stvara krivo prezentiranje Tekije na Kovačima kao obnovljene Isa-begove tekije, mada je svaki ozbiljan istraživač duhovnoga naslijeda Bosne upoznat s činjenicom da je pravni i duhovni nasljednik

³²⁷ Razgovor vođen telefonom s glavnim imamom Medžlisa Sarajevo, mr Feridom Dautovićem u utorak 23. 4. 2013. godine.

³²⁸ Dopis: „Izgradnja 'tekije' na Kovačima“, UDR Tarikatski centar BiH, Sarajevo, od 9. 6. 2013. Privatni arhiv autora.

³²⁹ Razgovor vođen telefonom s glavnim imamom Medžlisa Sarajevo, mr Feridom Dautovićem u utorak 23. 4. 2013. godine.

³³⁰ Vidi npr.: „Otvorena mevlevijska tekija na Kovačima“, *Oslobodenje*, srijeda, 8. 5. 2013. (<http://www.oslobodenje.ba/vijesti/bih/otvorena-mevlevijska-tekija-na-kovacima>)

³³¹ Vidi npr. A. Tunović, „Svečanost na Šehidskom mezarju Kovači u Sarajevu: Davutolu otvorio Mevlevijsku tekiju“, *Dnevni Avaz*, četvrtak, 9. maj/svibanj 2013., str. 9.; ili „Balkansko-mevlevijski centar na Kovačima“

³³² Vidi: A. T., „Završeni projekti Općine Stari Grad: Hadžibajrić i Davutolu otvaraju tekiju na Kovačima“, *Dnevni Avaz*, srijeda, 8. maj/svibanj 2013., str. 14.

³³³ Vidi: Nermin Burzić, „Tekija je mjesto otkrivanja“, *Novo vrijeme*, petak, 10. april 2013., str. 30.

porušene Isa-begove tekije Nakšibendijsko-mevlevijska tekija na Nadmlinima u Sarajevu, u koju su premještene čak i određene stvari iz Isa-begove tekije prije njenoga rušenja. Konačno, neki citati u medijima koji naglašavaju da je Tekija na Kovačima: „smještena na udaljenost nešto veću od 50 metara od mezarja na Kovačima, gdje se nalazi i mezar prvog predsjednika Predsjedništva Republike Bosne i Hercegovine Alije Izetbegovića“³³⁴, mogu asocirati na neke druge motive njene izgradnje, poput političkih, nacionalnih, i sl.

Sklonost modernog čovjeka ka „aktivnom“ učešću u historiji prirodno se naslanja na sklonost ka transformiranju autentičnih vjerskih formi, koja se, kako smo već naglasili, ne javlja uvijek kao posljedica svjesnoga, namjernoga djelovanja. Dajući, u odnosu na vječnost objavljenih istina, prioritet svojim usloviljenim i trenutnim procjenama o vlastitim i potrebama društva, veoma često se u svakodnevnom životu donose odluke koje, u većoj ili manjoj mjeri, naprsto derogiraju smisao objavljenih istina. Primjer za ovo može se prepoznati u ne tako davno službeno donesenoj odluci vezanoj za obavezno mjesечно materijalno izdvajanje od viška sredstava koje je pregodinilo (*zekat*), a koja je vjernike svakodnevila neugodno iznenadila. Nakon što su neki utjecajniji članovi Islamske zajednice procijenili da bi oni sâmi mogli prikupljati zekat od drugih vjernika i distribuirati ga u svrhe koje su oni ocijenili bitnim, i nakon što se ta praksa raširila, reagirao je vrh Islamske zajednice. Međutim, i pored, uvjereni smo, opravdane namjere da se skrene pažnja na mogućnosti zloupotrebe, reagirano je prilično nespretno. Otvoreno je poručeno da davanje zekata nekome drugome osim osobama koje je za to ovlastio Rijaset Islamske zajednice istovremeno znači i nepoštivanje „značenja i značaja ‘aqīda i šerī‘ata“. Tom prilikom je, umjesto tradicijskog predstavljanja vjere kroz is-

³³⁴ „Otvorena mevlevijska tekija na Kovačima“, *Oslobodenje*, srijeda, 8. 5. 2013. (<http://www.oslobodenje.ba/vijesti/bih/otvorena-mevlevijska-tekija-na-kovacima>). Također tekst „BIRN“-a: Amina Hamzić, *Bosanski derviši ushićeni novom tekijom*, 15. april 2013. (<http://www.balkaninsight.com/en/article/bosanski-dervisi-ushiceni-novom-tekijom>)

lamske obaveze (*islamski šarti*), rečeno da se islam „sastoji od tri glavna stuba: od ‘Aqīdeta (العقيدة), od Šerī‘ata (الشريعة) i od Khilāfeta (الخلافة)“, te da davanje zekata nekome drugome osim ovlaštenim osobama znači i „kršenje trećeg stuba islama, to jeste Khilāfeta, Imāmeta i Menšūre“.³³⁵

Sličan slučaj može se prepoznati i u reakciji na jedan od najgorih zločina u modernoj historiji čovječanstva, genocid nad muslimanima izvršen u Srebrenici, kojom je, sigurno kao plod duboke traume, izražena namjera tada čelne osobe Islamske zajednice da se Srebrenica i mezarje u Potočarima proglose „svetim mjestom“³³⁶. Iako je ova namjera, prouzročena snažnom tugom, dijelom i podržana u javnosti³³⁷, ipak, važno je naglasiti da, bez obzira na razlog pokretanja, slične inicijative ne mogu imati teološku i pravnu relevantnost, a u našem bosanskom kontekstu, nažalost, slične želje teško da su posljedica stvarnog moralnog imperativa. Važno je naglasiti da nema nikakve sumnje da je riječ o strašnome zločinu koji će, sasvim sigurno, itekako utjecati na daljnju historiju i muslimana i svih građana Bosne, međutim, naša pažnja vezana je za opravdanost ljudskoga dodjeljivanja atributa „sveto“ mjestu na kojem su ukopane žrtve. Govoreći s teološke pozicije, *svetim* može biti karakterizirano samo ono što dragi Bog oslovi svetim, poput Muzdeline i drugih svetih mjesta (*al-maš‘ar al-ḥarām*).³³⁸ Slično je i sa „pravnim opravdanjem“ s obzirom da pravni specifikum nekih mjesta biva utvrđen samo Objavom ili Sunnetom, poput posebne vrijednosti obavljenih namaza u Kabenskome haremu, u džamiji

³³⁵ Treća ramazanska hutba Reisu-l-uleme dr. Mustafe Cerića za sve hatibe u domovini i dijaspori, petak 19. ramazan 1432. / 19. septembar 2011. http://www.rijaset.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=11624:treca-ramazanska-hutba-reisu-l-uleme&catid=80:hatabet_2011&Itemid=333 (stranica je bila aktivna 8. 5. 2013. godine)

³³⁶ Vidi: Samir Karić, „Klanjana dženaza za 520 žrtava genocida: U Potočarima od jučer 5.657 mezara“, *Oslobodenje*, četvrtak, 12. juli/srpanj 2012., str. 3.

³³⁷ Vidi npr. Dževad Hodžić, „Svijet i Srebrenica“, *Oslobodenje*, petak, 13. juli/srpanj 2012., str. 12.

³³⁸ Usporedi: Kur'an, 2:198.

blagoslovljenoga poslanika Muhammeda u Medini, u Kudus-i šerifu u Jerusalemu, i sl.³³⁹ U teoriji, sasvim je moralno opravdano, čak i pohvaljeno, njegovati poseban emotivni odnos prema mjestima svakoga zločina, među time i prema Srebrenici i Potočarima, ali, nedovoljna praktička briga ključnih vjerskih, političkih i društvenih organizacija bosanskih muslimana prema Srebrenici i Potočarima u znatnoj mjeri demantira tezu da je naš odnos prema ovim mjestima uistinu poseban, što potvrđuju i izjave nekih odgovornih ljudi u Srebrenici.³⁴⁰

4. ZAKLJUČAK

Iako je sadržaj na prethodnim stranicama ispunjen sasvim konkretnim primjerima, ti primjeri ne bi trebali biti shvaćeni kao želja za polemikom, već jednostavno kao izraz deskripcije, nužan radi adekvatnoga prezentiranja aktuelnog stanja. Drugim riječima, jedne od osnovnih karakteristika današnje forme komuniciranja – nepovjerenje i podozrenje prema drugoj strani, u bitnome utječu na

³³⁹ „Namaz u Mesdžidul haramu je stotinu hiljada namaza, namaz u mojoj džamiji je hiljadu namaza, a namaz u Kudus-i šerifu je pet stotina namaza.“ Hadis, govor blagoslovljenoga poslanika Muhammeda, bilježi Bayhaqī prenoseći ga od časnoga Čābira, aṭ-Ṭabarānī prenoseći ga od časnog Abū ad-Dardā’, te Ibn ‘Abd al-Barr prenoseći ga od časnog al-Bazzāra. Vidi: Al-Manāwī, *Fayd al-Qadīr Šarḥ Čāmi‘ as-Šaġīr*, Kairo, Maktaba Miṣr, 2003., tom IV, hadis br. 5109, str. 298.

³⁴⁰ Vidi npr. ranije navođeni tekst u kojem su zabilježene riječi tadašnjega predsjednika Organizacionog odbora za obilježavanje 17. godišnjice genocida, gosp. Ćamila Durakovića, sadašnjega načelnika Općine Srebrenica, o žrtvama genocida u Srebrenici: „Naša nespremnost da se pobrinemo za njihovu, za našu djecu, nespremnost je da se pobrinemo sami za sebe. Ostanite ovdje sa nama, zbog onih koji ovdje počivaju, zbog onih koje još tražimo, i ostanite zbog onih koji danas vjeruju da žrtve nisu vrijedne pomena, koji javno vrijeđaju najsvetije što imamo, koji tvrde da lažemo kada govorimo istinu o genocidu.“ Samir Karić, *Klanjana dženaza za 520 žrtava genocida: U Potočarima od jučer 5.657 mezara*, str. 2., 3.

konačnu precepciju konkretnoga problema tretiranog u javnom prostoru. Stoga nisu rijetki slučajevi u kojima znatan broj i afirmiranih autora osjeća potrebu dodatnoga naglašavanja angažiranosti vlastitoga teksta, koja ne bi smjela biti pogrešno karakterizirana kao neka bezrazložna provokacija.³⁴¹ Bez obzira na relevantnost psihološkoga pristupa u tumačenju ovoga negativnoga aspekta javnoga komuniciranja, naglasili bismo da je i on, sasvim sigurno, posljedica ideologiskoga tumačenja obrazaca vjerovanja, u ovome slučaju manifestiranih zajedničkom karakteristikom identiteta modernog evropskog čovjeka – težnjom ka ekskluzivnosti koja se ozbiljuje kroz negativan, često i agresivan, odnos prema *drugome*. Ideja modernog evropskoga identiteta, shvaćena danas upravo na način izražen u našemu radu – idolijske vrijednosti zapadnoevropskoga hegemonizma vještački nametnute kao univerzalne vrijednosti čovječanstva, u primarnome podrazumijeva princip *isključivosti*, kao žeљu da ono što je „isključeno“ iz definicije nekoga identiteta iz svoje isključenosti naprosto prizna ono što je „uključeno“ u identitet. A sasvim egzistencijalne posljedice principa isključivosti (*ekskluzivite*) kao načina života savremenoga čovjeka, javljaju se u oblicima brojnih strahova i nepovjerenja prema tome „isključenome“.³⁴²

Upravo u suprotnome procesu, tendenciji uključivanja *dругога* u formiranje vlastitoga identiteta, manifestira se univerzalna zadaća vjerskih zajednica i crkava. Naime, ni u jednome trenu ne bi se trebalo *zaboraviti* da njihova uloga u društvu nije samo apologetska („mi nasuprot njih“) već prvenstveno savjetodavna i podržavajuća. Čak i površno kretanje kroz sadržaj plasiran u savremenim vjerskim glasilima otkriva pretežno namjeru kritikovanja i suprostavljanja nekome, a vrlo rijetko želju za pomoći i saradnjom. Na ovaj način pozvanje vjerskih zajednica i crkava relaizira se tek polovično: izražavanjem neslaganja o nekome pitanju, bez savjetovanja i pomaganja tom drugom kako bi izišao iz duhovne krize.

³⁴¹ Vidi npr. Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003., str. 127.; 129.; 162.; itd.

³⁴² Usporedi: Talal Asad, *Formations of the Secular*, str. 161.

د. سامر بىغلىروفيتش، المدرّس

أثر المفهوم الحديث
للدين في الحياة الدينية لمسلمي البوسنة
و عمل المشيخة الإسلامية في المجتمع الحديث

الملخص

يتّم في البحث تحليل الفهم الحديث للدين كبنيان عقائدي يُسعى به إلى تعريف النّقاليد المؤمنة المختلفة. وهذا الفهم العقائدي للدين سيقدم في العصر الحديث تحديات عديدة لجميع المؤمنين، وخاصةً للمسلمين. وباعتبارها أقدم مؤسسة دينية - إدارية لمسلمي البوسنة والهرسك، تؤثّر المشيخة الإسلامية بالبوسنة والهرسك في الطرق الخاصة المختلفة لفهم الدين. وبالتأكيد على مبادئ الشرح العقائدي لنظام العقيدة، المعبر عنها في الأشكال المختلفة للنماذج الدينية، وبمقارنتها بالأشكال الجديدة لشرح الإسلام، وهي ظاهرة حاضرة بين العلماء المسلمين البوسنيين في العصر الحديث، قدّمت في البحث عدّة أمثلة لذلك النوع من شرح التراث.

الكلمات الأساسية: المفهوم الحديث للدين، هيمنة الأوربا الغربية، المشيخة الإسلامية، هوية مسلمي البوسنة، التصوف

Dr. Samir Beglerović, Assistant Professor

**THE IMPACT OF MODERN CONCEPT OF
RELIGION ON RELIGIOUS LIFE OF BOSNIAN
MUSLIMS AND ACTIVITY OF ISLAMIC
COMMUNITY IN CONTEMPORARY SOCIETY**

Summary

This paper analyzes modern understanding of religion as a relevant ideological structure which seeks to define different traditions of beliefs. Precisely, this ideological perception of belief in modernity offers a number of challenges for all believers, especially for Muslims.

As the oldest religious and administrative institutions of the Bosnian Muslims, the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina affects different specific understandings of the faith.

Stressing the principles of ideological interpretation of the beliefs expressed by various ways of religious forms, and then comparing them with new forms of interpretation of Islam, this paper presents several examples of such interpretations of tradition which are evidently present among contemporary Bosnian Muslim intellectuals.



F. ŽUTIĆ, Prilog razumijevanju temeljnih principa islamske umjetnosti

Mr. Fatima Žutić

PRILOG RAZUMIJEVANJU TEMELJNIH PRINCIPA ISLAMSKE UMJETNOSTI

SAŽETAK

Rad se bavi istraživanjem i definiranjem temeljnih principa na kojima se temelji tradicionalna islamska umjetnost s ciljem da se još jedanput skrene pažnja na neophodnost njihovog poznavanja i oživljavanja. Osnovni princip iz koga su potekle danas poznate forme tradicionalne islamske umjetnosti je princip tevhida, koji je osnova i okosnica iz koje potiču i na koju se naslanjaju svi ostali principi: ljepota, apstraktnost, intelektualna narav, matematska priroda, geometrija i ritmičnost, obrada materijala u skladu s njegovom prirodnom, upotrebljivost i simbolički izražaj.

Ključne riječi: islamska tradicionalna umjetnost, principi islamske umjetnosti, simbolizam.

UVOD

Islam je posljednja Objava čovječanstvu i, kao takav, on je ponovna potvrda primordijalne istine objelodanjene u Jedinstvu principa i krajnjoj ovisnosti svih mogućnosti pred zasljepljujućom Veličanstvenošću Jednog, Stvoritelja. Islamska duhovnost razvila je svetu umjetnost koja se očituje kroz vlastite forme usklađene sa samom biti islama. Doktrina Jedinstva (*tawhīda*), koja je centralna u islamskoj Objavi, dovela je u postojanje neikoničnu umjetnost, u kojoj se duhovno ogleda u osjetilnom, kroz geometriju i ritam, kroz arabeske i kaligrafiju, koji direktno odražavaju svjetove iznad i uzvišeno sunce Božanskog jedinstva.

Islamska umjetnost je način spominjanja Allaha, dž. š.; ona čovjeka svojom ljepotom vodi Božanskoj blizini šireći ozračje ravnoteže i mira te ambijent u kojem sve podsjeća na Allaha Uzvišenog. Tradicionalna islamska umjetnost (*fann*) ima obilježje i obrta (*sinā'ah*) i nauke (*ilm*). Ona nije samo racionalni diskurs već i izraz kontemplativne mudrosti (*hikmah*) jer povezuje stvari sa njihovim univerzalnim principima.

TEVHID – OSNOVNO NAČELO ISLAMSKE UMJETNOSTI

Islamsko učenje kao cjelina sadržano je u tevhidu – „svjedočenju Božanske jednosti“. Pored toga što je ova tvrdnja za svakog muslimana jasna okosnica vjere, ona uključuje put dostizanja i obuhvatanja Jednosti ljudskom intuicijom.³⁴³

U islamskom poimanju svijeta, Allah je jedinstveno počelo svih bića. Red i sklad u kosmosu rezultat su neposredne manifestacije Jednoga u mnoštvu. Svrha umjetnosti je da ljudskom okruženju, onoliko koliko je ono podređeno čovjeku, omogući da učestvu-

³⁴³ Titus Burckhardt, *Uputa prema unutrašnjem učenju islama*, Zagreb, 1994., str. 60.

F. ŽUTIĆ, Prilog razumijevanju temeljnih principa islamske umjetnosti

je u tom redu. Ona je sredstvo koje pomaže da se ljudski duh odijeli od uznemirujućeg mnoštva i uspne ka Beskonačnom Jedinstvu.³⁴⁴

Islamska duhovnost izvor je sa kojeg islamski umjetnik crpi svoju inspiraciju. U njegovoј duši prisutan je osjećaj predanosti Al-lahu, dž. š., bez samoveličanja. Premda načinjena ljudskom rukom, islamska umjetnost potiče od nadindividualne inspiracije i mudrosti koja dolazi od Allaha, dž. š.; stoga ona i djeluje kao podsjetnik na Njega. Djela islamske umjetnosti, iako osjetilna i podložna vremenu, ne postoje kao nekakav pojedinačni kvalitet otigrnut od Izvora. Arhetipske stvarnosti postaju jasne i opazive čulima kroz ovu umjetnost.³⁴⁵

Iz tevhida, osnovnog principa islamske umjetnosti, proističu svi ostali principi na kojima se ona temelji i koji jе čine posebnom i prepoznatljivom.

LJEPOTA

U tradicionalnom poimanju, umjetnost je vrijedna samo u onoj mjeri u kojoj je lijepa. Ljepota u ovom slučaju nije izraz individualnog stave; ona je univerzalna. Njena pravila nisu diktirana razlozima estetike već primjenjivanjem Božanskih i kosmičkih zakonitosti.³⁴⁶ Ljepota nije puki efekat; ona pripada prirodi formalnoga uzroka;³⁴⁷ također, ona nije krajnji povod da djelo bude urađeno, već se ljepota nadovezuje na dobro i upućuje na spoznajnu sposob-

³⁴⁴ Titus Burckhardt, *Sveta umjetnost na Istoku i na Zapadu: njena načela i metodi*, Sarajevo, 2007., str. 12.

³⁴⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Islamska umjetnost i duhovnost*, Sarajevo, 2005., str. 11-23.

³⁴⁶ Frithjof Schuon, *O transcendentnom jedinstvu religija*, Zenica, 1997., str. 75.

³⁴⁷ Formalni uzrok je unutarnja zbiljnost po kojoj neka stvar jest ono što jest. Vidjeti:

http://fil.ffdi.hr/ForumBackup/index57ff.html?option=com_content&task=view&id=123&Itemid=58 (posjeta: 3. 6. 2013.).

nost po kojoj je dobro znano kao takvo. Poziv na ljepotu nije poziv čulima, nego, putem čula, intelektu.³⁴⁸

Savršenstvo ili ljepota stvari kriju se u njihovom slavljenju Allaha, dž. š. Drugim riječima, stvar je savršena ili lijepa u onoj mjeri u kojoj reflektira Božanske atribute. Tako da savršenstvo ne može biti realizirano ni u čemu ukoliko se nema na umu da stvar može biti ogledalo Božije.³⁴⁹ Ljepota formi u islamskoj umjetnosti univerzalna je, a forme su dovedene do perfekcije. Svaka pojedinačna ljepota samo je zračenje Zbilje Ljepote *Lica Voljenog*.³⁵⁰

APSTRAKTNOST, NEIKONIČNOST I DVODIMENZIONALNOST

Ljudski um poima Jedinstvo kao apstraktnu ideju. Jedinstvo nije moguće izraziti posredstvom bilo kakve slike; otud apstraktna posebnost islamske umjetnosti. Gotovo potpuni nedostatak slike u islamskoj umjetnosti uzrokovan je potvrđivanjem transcendentnosti Boga, jer se Božanska suština ne može porediti ni sa čime.³⁵¹

Islamska umjetnost ne oponaša spoljašnjost stvorenih oblika nego odražava njihova načela; stoga joj je svojstven gotovo potpuni nedostatak slike i skulpture. Islam se protivi naturalističkoj umjet-

³⁴⁸ Ananda Coomaraswami, „Symbols“, u: *What is Civilization? And other Essays*, Ipswich, 1989., str. 125-127; Za razumijevanje pojma Intelekt ovdje mora biti istaknuta nad-individualna priroda čistoga Intelekta koji pripada nad-ljudskom transcendentnom poretku i može biti primijenjen samo na ono što leži iznad ljudskog domena. Intelekt stoga nikada nije individualiziran, nije razum ili organ diskurzivnog mišljenja, već „organ“ izravnog znanja i uvjerenja, tj. čista svjetlost inteligencije koja ide izvan granica samog razuma. Stoga se može reći da je zbiljno stanište Intelekta srce, a ne mozak.

³⁴⁹ Titus Burckhardt, „Perennial Values in Islamic Art“, u: *Mirror of the Intelect: Essays on Traditional Science and Sacred Art*, Lahore, 2001., str. 228.

³⁵⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Srce islama: trajne vrijednosti za čovječanstvo*, Sarajevo, 2002., str. 293-297.

³⁵¹ Burckhardt, *Sveta umjetnost...*, str. 128-129.

nosti koja bi željela oponašati Božije stvaranje ne uspijevajući udahnuti život u svoje stvorene. S muslimanske tačke gledišta, vizualno predstavljanje Boga u bilo kojoj formi smatra se idolopoklonstvom. Božija suština je iznad svakog opisa pa čak i riječima. Forma arabske, geometrijske ili biljna, koja se može nastavljati u beskraj, ne zadržava oko ni na jednom objektu i ne veže pažnju za njega; ona upućuje na nevidljivo stalno prisustvo Božije. Također, oponašanje stvaranja forme živih bića, posebno forme čovjeka, zabranjeno je u mnogim predajama koje se prenose od Poslanika, a. s.³⁵²

Razlika između islamske i moderne apstraktne umjetnosti je u tome što su apstrakcije modernista odraz iracionalnih podsticaja podsvijesti umjetnika kao pojedinca, dok je islamska apstraktna umjetnost izražaj zakona te ona neposredno oslikava Jedinstvo u mnoštvu. Iskaz islamske umjetnosti ne zavodi um niti uvlači posmatrača u psihološku podsvijest umjetnika već „odvaja svijest od unutanjih idola poput kontemplacije vodenog toka, vatre ili lišća koje treperi na vjetru“ i vodi jē Jedinstvu.³⁵³

Za religije koje izražavaju sebe u antropomorfnim simbolima, odbacivanje slika čini se kao potkopavanje osnova bilo koje vizualne umjetnosti svetoga karaktera. Ali, neophodno je povesti računa o činjenici da sveta umjetnost ne mora neophodno biti sastavljena od slika; ona jednostavno može biti eksteriorizacija kontemplativnog stanja i u tom slučaju neće odražavati pojedinačne ideje, ali će kvalitativno promijeniti ambijent koji će se uklopiti u duhovnu ravnotežu čiji je centar gravitacije nevidljiv.³⁵⁴

³⁵² Vidjeti: Burckhardt, „Perennial Values..., str. 221; Nusret Isanović, *Razumijevanje islamske umjetnosti*, Sarajevo, 2009., str. 21; U hadisu koji se prenosi od Aiše, r. a., kaže se da je Poslanik, a. s., došao s putovanja, a ona je bila prekrila otvor na zidu zavjesom na kojoj su bile slike. Čim je to vidio Poslanik, a. s., lice mu je promijenilo boju, pa je rekao: „Aiša ljudi koji će se najžešće kažnjavati na Sudnjem danu su oni koji oponašaju Allahovo, dž. š., stvaranje.“ Aiša, r. a., je rekla da su zatim isjekli tu zavjesu i napravili od nje jedan ili dva jastuka (Buhārī i Muslim).

³⁵³ Titus Burckhardt, „The Void in Islamic Art“, U *Mirror...*, str. 231-232.

³⁵⁴ Ibid.

Tradicionalna islamska umjetnost, kao i sve što postoji, reflektira svoj Vječni Izvor. Kada Poslanik, a. s., kaže da je Allah, dž. š., „stvorio Adema na Svoju sliku“³⁵⁵, tu se misli na kvalitativnu sličnost; čovjek je darovan sposobnostima koje odražavaju sedam suštinskih svojstava Boga (*sifāt zātiyah*), a to su: Život, Znanje, Volja, Moć, Sluh, Vid i Govor. U islamskoj umjetnosti prednost je data „neusporedivosti“ (*tanzīh*) s Bogom nad „sličnošću“ (*taṣbīh*). Slika svodi čovjeka na njegove tjelesne granice, a ni jedan od gore spomenutih kvaliteta nema sliku; ni život, ni znanje, ni sluh, niti bilo koji drugi kvalitet. Ovi kvaliteti su potencijalni nosioci Božanske prisutnosti u čovjeku, u skladu s hadis-i kudsijjom: „Ja ću biti uho kojim sluša, oko kojim gleda.“³⁵⁶ Da ne bi povrijedila ovo Božansko unutar čovjeka, islamska umjetnost kloni se prikazivanja slika čak i poslanika i odabranih ljudi.³⁵⁷

U nekim islamskim sredinama, u perzijskom i indijskom svijetu posebno, dvodimenzionalna, ravna slika koja ne „baca sjenu“ dozvoljena je u elementima svjetovne umjetnosti kao što je minijatura – zato što dvodimenzionalna slika minijature, bez sjene i perspektive, ne imitira stvarno biće, nego je aluzija na njega. Ona prikazuje ne-fizički prostor i ne pretvara dvodimenzionalnu prirodu površine u trodimenzionalni privid, kako će se to desiti primjenom pravila „vještačke perspektive“ tokom evropske renesanse, koja je uzrokovala propadanje minijature. Nasr će ustvrditi da svijet minijature pripada višim razinama svjesnosti, posredujućem „srednjem svijetu“, svijetu meleka, koji stoji iznad fizičkog i koji je kapija višim stanjima bića (*mundus imaginalis* ili *'ālam al-hayāl*).³⁵⁸

³⁵⁵ „Allah je stvorio Adema na Svoju sliku (*sūretuh*)...“ (Buhārī, 2559)

³⁵⁶ „Onaj ko Mome prijatelju bude neprijatelj, obzanio sam mu rat. Moj rob mi se ne može približiti ni sa čim dražim od onoga što sam mu propisao. Moj rob Mi se stalno približava dobrovoljnim ibadetima dok ga ne zavolim. Pa kad ga zavolim, bit ću njegov sluh kojim sluša, vid kojim gleda, njegova ruka kojom uzima, nogu kojom hoda. Ako Me zamoli, dat ću mu, ako od Mene utočište potraži, zaštitit ću ga“ (Buhārī, 6137).

³⁵⁷ Burckhardt, „Perennial Values..., str. 222.

³⁵⁸ Burckhardt, „Perennial Values..., str. 221; Nasr, *Islamska umjetnost...*, str. 193-197.

Za umjetnika, umjetničko djelo izražava jednu unutarnju zbiljnost, čiji je on sâm samo izvanjski obzir. Umjetničko djelo biva nešto više od samoga umjetnika – ono ga, tajnom umjetničkog rada, vraća njegovoj vlastitoj biti i Izvoru.

INTELEKTUALNA NARAV

Islamska umjetnost utemeljena je u znanosti koja nije plod racionalizacije ili empirizma, nego je *scientia sacra* koja se u islamu naziva *hikmah* ili mudrost. Ona ima duhovni karakter i ne bavi se spoljašnjim, pojavnim izgledom stvari, nego njihovom unutarnjom stvarnošću. U islamskoj tradiciji intelektualnost i duhovnost su nerazdvojivi. Intelektualna narav islamske umjetnosti nije plod racionalizma nego intelektualne vizije arhetipa zemaljskoga svijeta.³⁵⁹

Odsustvo subjektivnog nagona i težnje u islamskoj umjetnosti nema ničega zajedničkog sa racionalizmom. Racionalizam je ograničavanje inteligencije na mjeru čovjeka, što je samo korak do individualističke strasti. Suština islamske umjetnosti je nadosobna i kvalitativna. U skladu sa islamskom perspektivom, razum (*al-'aql*) je sredstvo za prihvatanje objavljenih istina; on ne sprječava inspiraciju već popločava put prema nad-individualnoj ljepoti koja dolazi kao plod duhovne intuicije.³⁶⁰

MATEMATSKA PRIRODA, GEOMETRIJA I RITMIČNOST

Islamska umjetnost je izvjesna eksteriorizacija matematske strukture Kur'ana i numeričkog simbolизма njegovih slova i riječi.

Od vremena Egipta i Babilona, pitagorejska filozofija predstavila je jednu već elaboriranu znanost ezoterijske prirode, „duhov-

³⁵⁹ Nasr, *Islamska umjetnost...*, str. 17.

³⁶⁰ Burckhardt, *Sveta umjetnost...*, str. 131-132.

nu matematiku“, koja je našla svoju primjenu u islamskoj arhitekturi i dekorativnim umjetnostima. Prostor islamske arhitekture i dekorativnih umjetnosti osmišljen je i načinjen pomoću egzaktnih matematičkih proračuna, definiranim preciznim geometrijskim prostorima. Načelo Jedinstva time je postalo još vidljivije, a prostor u kojem su muslimani obavljali svoje molitve, kao i ostale životne aktivnosti, sakraliziran je. Ovaj matematski karakter ishodi iz islamske duhovnosti koja je usmjerena na sklad arhetipskih stvarnosti i uvijek nepromjenljiva u odnosu na stvoreni svijet koji je u stalnome mijenjanju.³⁶¹

„Dva pola svih umjetničkih izražaja u islamu su geometrijska tačnost i melodični ritam.“³⁶² Crtanje geometrijskog obrasca uvijek počinje od tačke i kružnice. Dijeleći kružnicu na određeni broj polja, umjetnik postepeno razvija raznovrsne uzorke slične zvijezdama. Zrake jedne zvijezde, cvijeta ili nekog drugog oblika prepleću se i udružuju sa zrakama drugoga. Sâm uzorak nagovještava da se može razvijati u beskraj i iza površine na kojoj je vidljiv. Zavisno od ugla promatranja i koji je od motiva primaran u oku posmatrača, obrazac može biti viđen na više načina. Svaki uzorak pojedinačno, a i čitava površina imaju svoj centar, jednu tačku i jedno središte od kojeg su potekle sve linije, koje mu se vraćaju.

Efekat vraćanja svih linija i šara prema središtu akcentiran je u mnogim džamijama kao i na mnogim uzorcima dekorativne umjetnosti. Ti uzorci nastajali su od strane znalaca koji su ih prvi osmisljali, kao ishod osjećaja arhetipskog svijeta, a potom se prenosi li na zanatlige i umjetnike. Ovi obrasci ilustriraju islamsko načelo prema kojem su cijeli kosmos i priroda, ustvari, samo jedan aspekt Objave. Oni su slika unutarnje strukture stvorenog svijeta koja, oživljavajući ravne površine, učestvuje u tom aspektu prirode.

Za islamskog umjetnika ili obrtnika koji treba dekorirati površinu, geometrijsko prepletanje je intelektualno najprihvatljivija forma, jer je to direktni izražaj ideje Božijeg jedinstva koji nagla-

³⁶¹ Nasr, *Islamska umjetnost...*, str. 58-60.

³⁶² Burckhardt, *Sveta umjetnost...*, str. 137.

šava neiscrpne raznolikosti svijeta. Božansko jedinstvo je iznad svih predstavljanja, jer ono je potpuno, „bez drugoga“. Unatoč tome, u svijetu se ono reflektira preko harmonije, a harmonija je „Jedinstvo u mnoštvu“ (*al-wahdah fī al-kasrah*), isto kao „mnoštvo u Jedinstvu“ (*al- kasrah fī al-wahdah*). Prepletanje izražava oba aspekta podsjećajući na Jedinstvo jer naglašava uzorak sastavljen iz jednog elementa, jedne niti ili jedne linije, koja se beskrajno vraća nazad prema sebi. Ritam tog uzorka pripada ne prostoru, nego vremenu, čija je on ne kvantitativna, već kvalitativna mjera. Mjerenjem pokreta ritam je prenesen u prostornu dimenziju.³⁶³

Bitan aspekt geometrije je simetričnost koja napose nosi svoj simbolizam. Simetričnost je u kur'anskim ajetima predstavljena kao jedna od značajki koje čine najljepši lik i oblik kada je riječ o čovjeku. Ona predstavlja i princip ogledala koje, u najkraćem, predstavlja ono pomoću čega se u stvorenome reflektiraju Atributi Vječnoga.

OBRADA MATERIJALA U SKLADU S NJEGOVOM PRIRODOM

Materijali u prirodi posjeduju stvarnu, urođenu ljepotu, jer potiču od Allaha *koji je lijep i voli ljepotu*. Svrha umjetnosti je da „oslobodi“ ljepotu koja već postoji u predmetu i oplemeni materijal. Materijal se obrađuje u skladu s njegovom prirodnom i svrhom korištenja. Predmet, posredovan umjetničkim oblikovanjem, neće se pokušati predstaviti drukčijim od onoga što on jeste. Zbog toga je, prema shvatanju islamske umjetnosti, skulptura povreda nepokretnog materijala jer se nepokretna materija, kamen, metal ili drvo, obrađuje kao da je živa, a ona je bitno nepomična i zato dopušta predstavljanje samo nepokretnih tijela. Slikarstvo je, prema tome, povreda površine plohe jer se tu površina plohe kratkim potezima i sjenama obrađuje kao da je prostor u tri dimenzije. Ovo se odnosi

³⁶³ Burchardt, *Art of Islam...*, str. 73.

na Božanske i kosmičke zakonitosti, a ne pravila diktirana jednostavnim razlozima estetike.³⁶⁴

Metafizički razlog zbog kojeg je nešto napravljeno od cigle, štuka ili kamena jeste u skladu s pravilo hermeticizma da „ono što je najprizemnije simbolizira ono što je najuzvišenije“. Plastična i zvukovna umjetnost mogu simbolizirati najvišu duhovnu razinu, samo Božansko Carstvo. Islamska arhitektura u potpunosti koristi prirodne resurse: svjetlo i sjenu, toplotu i hladnoću, vjetar i aerodinamiku, vodu i njen osvježavajući učinak, zemlju i njene izolacione karakteristike. Ona ne prkosí prirodi i njenim ritmovima nego uvijek ostaje u skladu sa okruženjem. Rezultat takvoga pristupa je ekološka ravnoteža islamskih građevina i ukupnog tradicionalnog urbanog okruženja.³⁶⁵

UPOTREBLJIVOST

Svi predmeti za upotrebu u tradicionalnom islamskom društvu bili su djela umjetnosti: knjige, pisaljke, odjeća, pokućstvo, posuđe, nakit, oružje, alat... zbog toga što je tradicionalna umjetnost bila sastavni dio samoga života u kojem nije postojala razlika između obrtničke i fine umjetnosti ili između svete i svjetovne umjetnosti. Čitav život nosio je pečat islamske duhovnosti, a umjetnost je bila izravan produkt te duhovnosti i nije bila odvojena od života.

Proizvodnja luksuznih predmeta bez svrhe nepoznata je tradicionalnoj umjetnosti. Prekrasni predmeti, koji se danas čuvaju u muzejima, služili su za svakodnevnu upotrebu jer su svaki čovjek i žena, u domenu svoga zanata ili ručnoga rada, bili umjetnici. U islamu umjetnost nije bila sporedna, već je predstavljala središnje očitovanje vjere. Ona nije igrala samo odlučujuću i suštinsku ulogu u životu muslimana nego je, također, bila i ključ za razumijevanje najdubljih dimenzija islama.³⁶⁶

³⁶⁴ Schuon, *O transcendentnom...*, str. 71 – 75.

³⁶⁵ Nasr, *Islamska umjetnost...*, str. 65.

³⁶⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Vodič mladom muslimanu u modernom svijetu*, Sarajevo, 1998., str. 135-148.

SIMBOLIČKI IZRAŽAJ

Jezik tradicionalne umjetnosti bitno je simbolički. "Simbol je materijalno utjelovljenje, u zvuku, obliku, boji i gesti, forme koja oponaša ideju što treba da bude dostavljena; on postoji u korist ideje, a ne u svoju osobnu svrhu."³⁶⁷

Potreba za simbolima i simboličkim običajima nastaje samo onda kad je čovjek otgnut iz rajske bašće, kao sredstvo podsjećanja na nivoe njegovog pada – intelektualnog, kontemplativnog i fizičkog. Motivi tradicionalne umjetnosti, koji su postali naši *ornamenti*, bili su izvorno upotrijebljeni da služe kao tragovi skrivenoga svjetla ili kao putokazi na stazi pomoću kojih se može izvesti zaključak o besmrtnom na osnovu njegovih smrtnih analogija.³⁶⁸

Simbolizam različitih geometrijskih oblika u islamskoj umjetnosti povezuje spoljašnjost forme (*sūrah*) i unutrašnjeg značenja (*m'anā*). Razmatranje simboličkih aspekata ovih formi osnovno je za razumijevanje duhovnog značenja islamske umjetnosti. Pomoću ovih formi Jedinstvo prožima svijet umjetničkih oblika, što rezultira kvalitetom svetog.³⁶⁹

Simbolizam svih stvari krije se u njihovom slavljenju Boga, koje *mi ne razumijemo*.³⁷⁰ Svijet i njegov sadržaj stvoreni su da bi se Stvoritelj učinio poznatim i da bi se On slavio,³⁷¹ a način na koji se On čini poznatim jeste odraz ili nagovještaj. Simbol je taj nagovještaj ili odraz više realnosti. Kur'an uči da je svaka stvar na ovaj svijet spuštena iz riznica Beskonačnoga kao zajam, jer ništa ovdje ne može trajati i sve se na kraju mora vratiti Vrhovnom Izvoru.³⁷²

³⁶⁷ Coomaraswamy, str. 125-127.

³⁶⁸ Ibid.

³⁶⁹ Nasr, *Islamska umjetnost...*, str. 60, 61.

³⁷⁰ *I ne postoji ništa što Ga ne veliča, hvaleći Ga; ali vi ne razumijete veličanje njihovo* (Kur'an, 17:44).

³⁷¹ *Bio Sam Skrivena Riznica i želio Sam da budem spoznat, pa sam stvorio svijet.* (Tekst ove izreke ne navodi se u vjerodostojnim hadiskim zbirkama.)

³⁷² *I ne postoji ništa čije riznice ne posjedujemo, a od toga Mi dajemo samo onoliko koliko je potrebno... I samo Mi dajemo život i smrt, i samo smo Mi vječni* (Kur'an, 15: 21,23).

Svi svjetovi u hijerarhiji univerzumâ reflektiraju, pojedinačno, svoj duplikat iz višeg svijeta. On je neposredni izvor njihove egzistencije i refleksija još stvarnijeg duplikata iz još više ravni egzistencije. Stoga za svaki simbol u svijetu materije ima cijela serija arhetipa, jedan iznad drugoga, kao stepenice, koje vode do Vrhovnog Arhetipa u Božanskoj Biti. Stoga, od jednog poretka do drugog, sve stvari su povezane i korespondiraju jedna drugoj tako da sarađuju u cilju univerzalne i potpune harmonije, koja je odraz Božanskog jedinstva samoga. Ova saglasnost stvarna je osnova simbolizma i zbog toga zakoni nižeg reda uvijek mogu biti uzeti tako kao da simboliziraju realnosti višega reda.

Čitav makrokosmos slika je arhetipa, baš kao što je njegov centar i laštilo, čovjek ili mikrokosmos slika Božijih Atributa. Centar čovjeka je srce, ne samo kao ljudski organ, već kao središnja sposobnost ljudske duše kroz koju se čovjek otvara svemu što ga transcendira. Buđenje srca snagom istinske spoznaje ono je što razlikuje primordijalnog ili svetog čovjeka od posrnulog čovjeka.

Kršenje norme od strane prvog čovjeka učinilo je da on izgubi kontakt sa svojim unutarnjim centrom, što je zamaglilo njegovu viziju i onemogućilo da adekvatno ispuni zadatak posrednika između neba i Zemlje. Međutim, kod pada mikrokosmosa, makrokosmos je ostao neoboren, a njegovi simboli ostali su manje primjetni ljudskom opažanju, dok su u sebi ostali u svojoj primordijalnoj perfekciji. Posrnuli čovjek, s druge strane, treba naučiti lekciju iz velikog vanjskog svijeta koji ga okružuje, jer mu njegovi simboli nude prosvjetljenje koje će biti smjernica na njegovom putu povratka onome što je izgubio.³⁷³

Prije svega, simbolizam je posebno prilagođen potrebama ljudske prirode, koje nisu isključivo intelektualne, već koje trebaju osjetilnu osnovu iz koje će se podići na više nivoe. Najveće istine mogu biti, do izvjesne tačke, prenesene kada su uključene u simbo-

³⁷³ Martin Lings, „What is symbolism?“, u: *Symbol and Archetype: a study of the meaning of Existence*, Lahore, 2000., str. 1-14.

le koji će ih mnogima sakriti, ali i objelodaniti, u svoj svojoj raskoši, očima onih koji mogu vidjeti.³⁷⁴

Kur'an navodi da se Dragi Bog ne stidi uzeti mušicu kao simbol.³⁷⁵ To znači da ograničenje sadržano u simbolu ne može poniziti Onoga koji je simboliziran; naprotiv, upravo uslijed Njegove Savršenosti, ili Njegove Beskonačnosti, On je odražen na svakoj mogućoj razini.

Ibn 'Arabī će princip koji je primijenjen u upotrebi simbola nazvati *ta'wīl*, što doslovno znači: vratiti nešto njegovom izvoru i početku. U svijetu nije ništa onako kao što izgleda da jeste; njegova stvarnost se nikako ne može objasniti njegovom vanjštinom. Svaki fenomen implicira noumen, ili, po islamskoj terminologiji, svaka spoljašnjost (*zāhir*) mora imati unutrašnjost (*bātin*); *ta'wīl* je put od spoljašnje stvarnosti ka unutrašnjoj Zbilji.

Samo naukom o razumijevanju simbola moguće je nanovo oživjeti stare znanosti i umjetnosti koje su pred novim načinima mišljenja postale staromodne i manje upotrebljive i na taj način razumjeti značenja sadržana u tradicionalnim formama i oživjeti simbolički duh kojeg je nekada posjedovalo cijelo čovječanstvo, ali koji je nestao u modernom svijetu.³⁷⁶

³⁷⁴ Rene Guenon (Abdul Wahid Yahya), *Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science*, Lahore, 2001, str.13.

³⁷⁵ Kur'an, 2:26.

³⁷⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Tri muslimanska mudraca: Ibn Sina – Suhrawardi – Ibn Arebi*, Sarajevo, 1991., str. 129, 130.

ZAKLJUČAK

Ovaj rad predstavlja skromni prilog osvjetljavanju teoretskih osnova i postavljanju putokaza prema kojima bi bilo potrebno usmjeriti islamska umjetnička i arhitektonska rješenja danas. Negativni primjeri postali su toliko česti u našoj okolini i cijelom islamskom svijetu da se poznavanje i primjena tradicionalnih principa islamske umjetnosti postavljuju kao neophodna potreba.

Najljepši način prezentiranja islama kao vjere mira i predanosti jeste ljepota ambijenta islamskih tradicionalnih građevina. Koliko god puta bila citirana tvrdnja Titusa Burckhardta, da je onoga koji ne zna ništa o islamu dovoljno dovesti pod kupole velikih džamija Irana, Egipta, Španije ili Turske, da bi shvatio i osjetio ljepotu islama u svoj njenoj dubini, ona i dalje ne gubi na svojoj važnosti.

م. فاطمة زوتبيتش

مساهمة
لفهم المبادئ الأساسية للفن الإسلامي

الملخص

يهدف البحث بدراسة وتعريف المبادئ الأساسية التي يعتمد عليها الفن الإسلامي التقليدي بغرض لفت النظر مرة أخرى إلى ضرورة معرفتها وإحياءها. والمبادئ الأساسية الذي تنبثق منه الأشكال المعروفة للفن الإسلامي التقليدي اليوم هو مبدأ التوحيد، وهو أساس وهيكلاً تنبثق منه وتعتمد عليه كل المبادئ الأخرى: الجمال، التجريدية، الطبيعة العقلية، الطبيعة الحسابية، الهندسة والإيقاعية، معالجة المادة طبقاً لطبيعتها، قابلية الاستخدام، التعبير الرمزي.

الكلمات الأساسية: الفن الإسلامي التقليدي، مبادئ الفن الإسلامي، الرمزية

Fatima Žutić, MA, Librarian

CONTRIBUTION TO UNDERSTANDING THE BASIC PRINCIPLES OF ISLAMIC ART

Summary

The article examines the definition and basic principles underlying the traditional Islamic art in order to once again draw attention to the necessity of their knowledge and revival. The basic principle from which they originated today known forms of traditional Islamic art is the principle of tawhid, which is the foundation and backbone of origin and leans on all the other principles: beauty, abstractiveness, intellectual nature, mathematical nature, geometry and rhythm, processing materials in accordance with their nature, usability and symbolic expression.

Keywords: Islamic traditional art, the principles of Islamic art, symbolism.

dr. Ahmet Alibašić,
docent

ISLAMISTIČKA OPOZICIJA U EGIPTU PRIJE ARAPSKOG PROLJEĆA

SAŽETAK

Ovaj rad daje historijski presjek i uvid u stanje islamske opozicije u Egiptu, kolijevci savremenog islamskog aktivizma prije Arapskog proljeća. U radu se pokazuje da su demokratski islamisti bili glavna opoziciona snaga u Egiptu i prije 2010. godine. Dva su faktora dovela do takve situacije: njihovo sistematsko društveno-političko djelovanje te propusni drugih političkih opcija. Za njihovu zakonsku poziciju u tom periodu bili su važniji narav i politika režima negoli njihov demokratski kredibilitet. Rad dalje prati razvoj ekstremizma u Egiptu i historijski proces deradikalizacije *El-Džema'a el-Islamije* nakon 11. septembra 2001. godine. Rad zaključuje da nedavna kontra-revolucija prijeti da ponovo radikalizira islamiste čija je predanost demokratskom procesu ozbiljno poljuljana vojnim udarom iz juna 2013. godine.

Ključne riječi: Muslimanska braća, *El-Džema'a el-Islamije*, deradikalizacija

Egipat nije samo geografski centar arapskoga svijeta. Kao uverljivo najmnogoljudnija arapska država, Egipat je sve do političkog i ekonomskog uspona Saudijske Arabije na talasu visokih cijena nafte sredinom 1970-tih godina bio neprikosnoveni centar arapske politike i kulture, kako one islamske tako i sekularne. Savremena forma islamskog aktivizma, također, se veže za egipatsko podneblje. Korijene islamskog reformizma moguće je prepoznati još u drugoj polovini 19. i početkom 20. stoljeća u djelima i misli Rif'ata Rafi'a et-Tahtavija (1801-1873), Džemaluddina Afganija (1838-1897), Muhammeda Abduhua (1849-1905) i Rešida Ridaa (1865-9135), a oni su uglavnom bili egipatski mislioci. Međutim, tek je karizmatični egipatski učitelj Hasen el-Benna (1906-1949) uspio na temelju apstraktne ideje islamske obnove i aspiracija za promjenama osmislići moderan islamski populistički pokret Muslimanske braće (*Džem'ije el-Ihvani el-Muslimin*, u daljem tekstu Ihvani ili MB) sa relativno jasnom vizijom, strateškim ciljevima, kao i operativnim programom rada, te razrađenim metodama regrutacije članova. Zahvaljujući privlačnosti ideje, svjesnim naporima osnivača te progona članova pokreta u vrijeme predsjednika Džemala Abdunnasira (Naser, 1918-1970), sestrinski pokreti do danas su osnovani u gotovo svim arapskim društвima. Bilo da pripadaju 'Međunarodnoj ihvanskoj organizaciji' (*Tenzim el-Ihvan ed-devli*) ili da su se osamostalili i da nastupaju kao neovisne organizacije, lokalni islamski pokreti ovog usmjerenja glavna su opoziciona snaga u većini arapskih država.

MUSLIMANSKA BRAĆA

Historija najuspješnijeg i najdugotrajnijeg neoficijelnog političkog aktera u modernoj arapskoj historiji i ujedno najutjecajnijeg islamskog pokreta u svijetu počela je 1928. god. kada je El-Benna potaknut grižnjom savjesti zbog očajnog stanja egipatskog društva i uopće muslimanskog svijeta organizirao malu skupinu svojih prija-

A. ALIBAŠIĆ, Islamistička opozicija u Egiptu prije Arapskog proljeća

telja u gradu Ismailiji na Sueckom kanalu, gdje je još bila stacionirana većina britanskih okupacionih snaga.³⁷⁷ Cilj ove male skupine bila je reforma muslimanske zajednice koja bi počinjala sa preporodom pojedinca i bila krunisana uspostavom islamske države sa Šerijatom kao izvorom zakona. Moto pokreta precizno sumira njegov program: Kur'an je naš ustav, Poslanik je naš uzor, džihad je naš put, smrt na Božijem putu naša je najveća želja. Ključna ideja koja je inicirala zaokret u tadašnjoj islamskoj misli glasila je da je islam sveopći sistem življenja, iz čega je proisticalo da je društveni, pa i politički angažman vjerska obaveza muslimana. Pokret se u ostvarivanju svojih ciljeva koristio mirnim sredstvima: govorima, radom u 'ćelijama' ili 'porodicama' (*usre*), kako pokret naziva najnižu organizacionu jedinicu u svom ustrojstvu, potom objavljinjem knjiga, organiziranjem izleta, ekskurzija, socijalnim djelovanjem i sličnim aktivnostima. Protiv britanskih okupacionih snaga i jevrejskih kolonista u Palestini pokret je koristio i silu. Dvije decenije kasnije Braća su imala svoje ogranke diljem Egipta. Iako je El-Benna principijelno bio protiv više stranačja kao izvora nejedinstva i nacionalne slabosti, pokret je 1941. godine odlučio učestvovati na parlamentarnim izborima. Samo uslijed političke nagodbe, El-Benna se nije kandidirao na izborima naredne godine. Pokret je 1944. godine na izborima inicijalno ponudio kandidate da bi potom zajedno sa najvećom strankom odlučio bojkotovati izbore zbog sumnje u njihovu regularnost. Na posljednjim predrevolucionarnim izborima, 1950. godine, Ihvani nisu učestvovali, jer su bili zabranjeni 1948. godine pod optužbom da su počinili teroristička djela. Rad pokreta je ponovo dopušten u oktobru 1951. godine da bi nakon revolucije Slobodnih oficira 23. jula 1952. novi režim zabranio sve stranke. U početku su odnosi sa revolucionarnom vladom bili

³⁷⁷ Amr Hamzawy i Nathan J. Brown, „Can Egypt's Troubled Elections Produce a More Democratic Future?“, *Carnegie Endowment for International Peace Policy Outlook*, Decembar, 2005, str. 1.; Saad Eddin Ibrahim, „An Islamic Alternative in Egypt: The Muslim Brotherhood and Sadat“ u *Egypt, Islam and Democracy: Critical Essays*, Kairo, The American University in Cairo Press, 2004, str. 35-51.

dobri, ali je 1954. godine djelovanje Ihvana bilo ponovno zabranjeno pod optužbom da je jedan od njegovih članova pokušao atentat na Nasera. Uslijedila su hapšenja hiljada članova i simpatizera, a izrečeno je i više smrtnih presuda.³⁷⁸ Drugi val hapšenja uslijedio je 1965. godine nakon nove optužbe da su članovi pokreta pokušali atentat na Nasera. Vrhunac ovog drugog vala bilo je vješanje jednog od ideologa pokreta, Sejjida Kutba, 1966. godine. Hiljade članova pokreta dočekale su Naserovu smrt u zatvoru. U to vrijeme mnogi su pokretu već bili ispisali osmrtnicu.³⁷⁹

U nastojanju da umanji utjecaj naserista i komunista, novi predsjednik Enver Sadat (predsjednik od 1970. do 1981) većinu Ihvana pušta na slobodu. Uskoro se i njegova vizija prozapadno orijentiranog Egipta spremnog na mir sa Izraelom našla na meti ihvanskih kritika u godinama kad nijedna novina u Egiptu nije smjela kritikovati ni Sadata ni Ameriku.³⁸⁰ Sadat je zbog toga uhapsio značajan broj njih neposredno pred svoju smrt u septembru 1981. godine. Šestog oktobra te godine, dok je prisustvovao vojnoj paradi u čast pobjede nad Izraelom 1973. god., Sadata je ubila grupa militantrih islamista predvođenih oficirom Halidom Islambulijem, koji je smaknut 15. aprila 1982. zajedno sa četvericom saradnika. U septembru 1984. godine, 174 od 302 osumnjičenika bili su oslobođena optužbi, dok su drugi osuđeni na različite zatvorske kazne. Ponovo je proglašeno vanredno stanje, koje je ukinuto tek 2012. godine.

Novi predsjednik Husni Mubarek (r. 1928) pustio je na slobodu mnoge pripadnike Muslimanske braće 1982. godine, nakon čega se oni ponovo aktiviraju u izdavaštvu te profesionalnim i studentskim organizacijama. Od tada pa do 2005. godine Braća su se pokazala kao relativno dobri učenici izbornih taktika. S obzirom da po zakonu o strankama iz 1977. godine nije bilo dozvoljeno formi-

³⁷⁸ Detaljan prikaz savremene političke historije može se naći u W. B. Fisher i Jon Lunn, „Egypt: Physical and Social Geography“ u *The Middle East and North Africa 2003*, London, Europa Publications, 2002, str. 285.

³⁷⁹ Ibrahim, „An Islamic Alternative in Egypt...“, str. 36.

³⁸⁰ Ibrahim, „An Islamic Alternative in Egypt...“, str. 43. i 45.

A. ALIBAŠIĆ, Islamistička opozicija u Egiptu prije Arapskog proljeća

ranje vjerskih stranaka, oni su se odlučili za koaliranje sa legalnim sekularnim strankama. Tako su 1984. godine na izbore izašli na listama Nove Vefd partije, da bi tri godine kasnije bili na listama Socijalističke radničke stranke i Socijalističke liberalne stranke, s kojima su formirali 'Islamsku koaliciju'. Naredne izbore 1990. godine, bojkotovala je većina opozicionih stranaka zbog nepostojanja garantija da će izbori biti korektni. Izlazak birača procjenjivao se na 20-30%. Pet godina kasnije, 1995. godine, većina opozicionih stranaka odlučila je učestvovati, ali ne i Braća. Naime, te godine uhapšeno je devetnaest članova Savjetodavnog vijeća pokreta, zatim dvije stotine drugih članova, a pred same izbore još oko hiljadu osoba, uključujući redare i posmatrače na izborima. Hapšenja su nastavljena i nakon izbora i tokom 1996. i 1999. godine, te kasnije.³⁸¹ Zbog svega toga Ihvani nisu učestvovali ni na lokalnim izborima 1997. godine, kada su kandidati vladajuće stranke osvojili 45% mesta bez protukandidata. Iako nisu učestvovali na izborima, članovi i vođe pokreta ponovo su hapšeni. Neovisni izvori su procijenili da je izlaznost na izbore bila između 5-20%. S obzirom da su 2000. godine izbore prvi put nadgledali sudovi, Ihvani su opet odlučili učestvovati. Međutim, kako su njihovi posljednji koalicioni partneri, Socijalistička radnička stranka, već bili zabranjeni, na izbore su odlučili izaći kao nezavisni kandidati pod motom: „Islam je rješenje“. Sedamnaest od sedamdeset njihovih kandidata dobili su mandat. Kao neovisni kandidati, Braća su izašla na izbore i u jesen 2005. godine.³⁸²

Tokom cijelog ovog perioda, uprkos maltretiranju i pritiscima od strane policije i drugih obavještajno-sigurnosnih snaga, Braća su postizala sve zapaženije rezultate kada god bi odlučili ponuditi kandidate. Kako bi izbjegli snažniju reakciju režima, oni su redovno predlagali samo ograničen broj kandidata. Na prvim izborima,

³⁸¹ Fisher i Lunn, „Egypt...“, str. 299-300. i 305-306.

³⁸² Noha Antar, „The Muslim Brotherhood's Success in the Legislative Elections in Egypt 2005: Reasons and Implications,“ *EuroMeSCo paper no. 51*, oktobar 2006, str. 21.

1984. godine, Braća su osvojila 12 mjesta, da bi 1987. godine već imali 35 zastupnika, koliko i Novi Vefd.³⁸³ Na izborima 2000. godine Braća su osvojila 17 zastupničkih mjesta ili 4%, odnosno koliko sve ostale opozicione stranke zajedno. Konačno, uprkos svim nastojanjima policijske države protiv kandidata ove grupe i njihovih glasača na izborima 2005. godine, Braća su kao nezavisni kandidati osvojili 88 mesta ili 20% u egipatskoj Narodnoj skupštini, odnosno donjem domu egipatskog parlamenta.³⁸⁴ Bio je to najbolji izborni rezultat jedne opozicione grupe u historiji Republike Egipt. Procenat uspješnosti kandidata MB-a bio je još veće iznenađenje za režim: pobijedilo je 61% od 144 registrirana kandidata. Bio je to rezultat decenija upornog rada na stvaranju socijalne i političke mreže i sposobnosti da se projicira imidž osobnog integriteta i predanosti javnom dobru u uslovima razjedinjene sekularne opozicije i pojačane međunarodne pozornosti.³⁸⁵

Donekle očekivano, u početku je bilo mnogo skepticizma u vezi sa djelovanjem Ihvana u parlamentu i strahovanja da će svoju poziciju koristiti za ideološku propagandu i kulturne ratove. Međutim, Ihvani su svojim angažmanom oživjeli parlament i vratili mu kakav-takav značaj u političkom procesu. Oni ga nisu koristili za uske stranačke rasprave, već prije svega za reformu političkog sistema, koaliranje sa drugim političkim snagama i ozbiljnu raspravu

³⁸³ Fisher i Lunn, „Egypt...“, str. 292.

³⁸⁴ Prema pisanju *Washington Posta*, MB su na ovim izborima zapravo osvojili 40% glasova. Same izvore list je nazvao sramnim kako su i naslovili članak o njima „Egypt's Ugly Elections“ (*Washington Post*, 10 decembar 2005. god.). Inače, egipatski parlament imao je dva doma: Narodnu skupštinu (*medžlis eš-ša'b*) i Savjetodavno vijeće (*medžlis eš-šura*). Skupština imao je 454 člana od kojih su se 444 birali, a deset je postavljao predsjednik. Mandat je trajao pet godina. Vijeće je imalo 264 člana, od kojih je predsjednik imenovao 88 delegata. Mandat članova Vijeća trajao je šest godina, od kojih se polovina birala svake treće godine.

³⁸⁵ Amr Hamzawy i Nathan J. Brown, „Can Egypt's Troubled Elections Produce a More Democratic Future?“, *Carnegie Endowment for International Peace Policy Outlook*, Decembar, 2005, str. 5-6.

A. ALIBAŠIĆ, Islamistička opozicija u Egiptu prije Arapskog proljeća

o važnim pitanjima kao što su produžavanje vanrednog stanja. Opći je utisak bio da su MB parlament nastojali pretvoriti u stvarno zakonodavno tijelo koje predstavlja građane i nadgleda rad izvršne vlasti.³⁸⁶

Vladajuća stranka je odlučno reagirala na ovakav izborni ishod. Već 2006. godine, vlasti su otkazale lokalne izbore, produžile vanredno stanje na još dvije godine, silom ugušile javne proteste, anulirale pomake u neovisnosti sudstva i oživjele kampanju represije protiv Braće. Godine 2007. uslijedilo je usvajanje amandmana na trideset četiri ustavna člana, kojima je između ostalog ukinut sudske nadzor nad izborima, ustavno je zabranjeno osnivanje stranaka na vjerskoj osnovi, uveden je proporcionalni izborni sistem koji nikako ne ide na ruku neovisnim kandidatima, a predsjedniku je dato pravo da dozvoli suđenje civilima pred vojnim sudovima. Amnesty International je ove amandmane nazvao „najvećom erozijom ljudskih prava u dvadeset šest godina“.³⁸⁷ Na izborima za gornji dom Parlamenta iste godine Braća nisu osvojila ni jedno mjesto. Sveukupno, prostor u kome mogu djelovati opozicione grupe, a posebno Braća, dodatno je ograničen, a time i politička scena radikalno polarizirana. U tom smislu Egipat je bio dio općeg trenda zaustavljanja kratkog intervala liberalizacije 2003-2006. godine, tada popularno nazvanog „arapsko proljeće“, koje ne treba miješati sa Arapskim proljećem koje je počeo u decembru 2010. godine.³⁸⁸

Lokalni izbori 8. aprila 2008. godine potvrdili su kretanje unazad na putu demokratizacije Egipta. Zbog neviđenih manipula-

³⁸⁶ Samer Shehata i Joshua Stacher, “The Brotherhood Goes to Parliament,” *Middle East Report*, jesen 2006,

http://www.merip.org/mer/mer240/shehata_stacher.html (16. juni 2010).

³⁸⁷ Shadi Hamid, „The Islamist Response to Repression: Are Mainstream Islamist Groups Radicalizing?“, *Brookings Doha Center Policy Briefing*, august 2010, str. 5.

³⁸⁸ Dina Shehata, „Political Transition in the Arab World“ u *Med. 2008: 2007 in the Euro-Mediterranean Space*, Barcelona, European Institute of the Mediterranean, 2008, str. 202-204. Vodeći aktivisti MB-a koji su 2008. izvedeni pred vojne sudove dobili su zatvorske kazne do deset godina.

cija pred izbore, MB su dan uoči izbora odlučili bojkotovati izbore. Od preko pet hiljada potencijalnih kandidata MB-a vlasti su prihvatile aplikacije za kandidaturu svega 500, od kojih je samo dvadeset dobilo potvrdu kandidature. Sudovi su u većini slučajeva presudili u korist odbijenih kandidata, ali su vlasti jednostavno odbile provesti sudske odluke o registraciji kandidata.³⁸⁹ Oko hiljadu opozicionalih aktivista, uglavnom članova MB-a uhapšeni su. Sve opozicione stranke zajedno su imale oko hiljadu kandidata na listama, dok je vladajuća stranka sama imala 53.000 kandidata. Očekivano, preko 80% mandata Nacionalna demokratska stranka (NDS) je dobila bez konkurenčije. Na koncu je izlazak bio manji od 5%, a NDS je ukupno osvojila 95% mandata. Slične rezultate NDS je polučila i na djelimičnim izborima za Savjetodavno vijeće u junu 2010.³⁹⁰ Povratak autoritarnoj politici je potpun.

Razlog kratkotrajne liberalizacije početkom 2000-tih je taj što su se egipatske vlasti 2003. godine, nakon devalvacije egipatske funte, suočile sa ozbiljnim društveno-ekonomskim problemima. Usto, u ozračju američke invazije na Irak već je postojao međunarodni pritisak da se arapske zemlje u regionu demokratiziraju. U takvim okolnostima egipatske vlasti su odlučile političkim reformama ublažiti pritisak.³⁹¹ U aprilu 2008. godine to više nije bio slučaj. Pogoršana situacija u Iraku osnažila je poziciju onih

³⁸⁹ Mohamed Herzallah i Amr Hamzawy, „Egypt's Local Elections Farce: Causes and Consequences,“ *Carnegie Endowment for International Peace Policy Outlook*, april 2008, str. 6.

³⁹⁰ Herzallah i Hamzawy, „Egypt's Local Elections Farce,“ str. 1-5; „Human rights: NDP's 90% win is forged,“ <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=25205>.

³⁹¹ Opširnije o razlozima kratkoročne liberalizacije političkog života u Egiptu vidjeti u Hamzawy i Brown, „Can Egypt's Troubled Elections Produce a More Democratic Future?,“ str. 2-3. Prema Saad Eddinu Ibrahimu korijeni mnogih egipatskih društveno-ekonomskih problema su prenaseljenost, prenapučenost gradova i velika očekivanja. Vidi Ibrahim, *Egypt, Islam and Democracy*, str. viii. Više i detaljnije o političkom islamu kao idiomu za izražavanje ovozemaljskih problema vidjeti na str. 76-79.

A. ALIBAŠIĆ, Islamistička opozicija u Egiptu prije Arapskog proljeća

američkih političara koji su sigurnost i stabilnost stavljali ispred demokratije. Zapadna podrška demokratizaciji nakon uspjeha MB-a u Egiptu i Hamasa u Palestini generalno je splasnula. Konačno, uspon Irana kao regionalne sile naveo je SAD da osnaže podršku kooperativnim arapskim režimima kao što su Egipat, Jordan i Saudijska Arabija. Tri pojave su pratile ovakav razvoj događaja. Donoseni su zakoni u cilju sputavanja opozicije. Došlo je do daljnje društveno-političke polarizacije između vlasti i opozicije. Konačno, ionako slaba izlaznost na izborima (obično ispod 50%) dodatno je opala. Bez prilike da istinski glasaju, arapski birači gubili su vjeru u izbole kao metodu demokratizacije.³⁹² Analitičari su smatrali da će režim ustrajati u represiji nad opozicijom sve dok ne bude riješeno pitanje Mubarekovog nasljednika. Također se očekivalo da ove opstrukcije demokratskih procesa ponovo radikализiraju islamiste tako što bi tvrdokorna struja preuzeila kontrolu unutar islamskih organizacija.³⁹³

Braća su se sa nešto više uspjeha angažirali i u profesionalnim udruženjima. Zahvaljujući samokontroli, oni nisu monopolizirali vodeće pozicije u nekim od velikih, tradicionalno liberalnih profesionalnih asocijacija: inžinjera, doktora, farmakologa, stomatologa, pravnika, univerzitetskih profesora i novinara. Egipatske vlasti sve vrijeme su nastojale osujetiti uspjeh Braće podižući procenat članova koji moraju glasati na izborima u profesionalnim organizacijama da bi izbori bili validni, zabranjujući političke koalicije, hapseći njihove kandidate, sprečavajući njihove simpatizere da dođu do izbornih mjesta, i odlažući neograničeno izbole na kojima se prepostavljalо da će Braća dobiti većinu.

Vlada svoje nedemokratske i često protuzakonite postupke opravdavala je tvrdnjom da predanost Braće demokratiji nije istinska. Njihove socijalne, kulturne i političke aktivnosti, tvrdi vlada i

³⁹² Dina Shehata, „Political Transition in the Arab World,“ str. 202.-204. Za detaljne rezultate svih izbora u mediteranskom bazenu 2007. vidi: *Med. 2008.: 2007 in the Euro-Mediterranean Space*, str. 376-79.

³⁹³ Herzallah i Hamzawy, „Egypt's Local Elections Farce,“ str. 8.

njeni istomišljenici, samo su paravan za konačno preuzimanje vlasti. Takve tvrdnje obično se potkrjepljuju stvarnim i navodnim nasilnim postupcima i stavovima lidera pokreta iz 1930-tih i 1940-tih godina od kojih se pokret ili ogradio ili suštinski izmijenio u posljednje dvije decenije. Ipak, ništa od toga dosad nije pomoglo u legalizaciji pokreta.³⁹⁴ Uprkos nepostojanju dokaza da su Braća bila uključena u akte nasilja od ranih 1980-tih, Mubarekove sigurnosne snage su nakon atentata na Sadata uhapsile istaknutog mладог člana Savjetodavnog vijeća Braće, Kemala Sananirija, pod optužbom da vodi tajno vojno krilo organizacije. Kemal je umro pod torturom u zatvoru, a da nikada nikakav dokaz nije pronađen za postojanje takve organizacije. Nakon toga Mubarekova vlada više nije izlazila sa sličnim optužbama, dok su optužbe za saradnju sa drugim militantnim organizacijama u Egiptu prisutne do danas, za što također nema čvrstih dokaza. Evidentno je međutim da su Braća već dečnjama predana mirnom političkom djelovanju uprkos vladinoj represiji.³⁹⁵ Jedino što je provjereno jeste da su Braća pokušavala da regrutuju svoje članove iz reda ekstremnih i militantnih grupa, u čemu su povremeno bili vrlo uspješni. Tako su 1987. godine pozvali pripadnike *El-Džema'a el-islamije* da im se pridruže, što su neki od njihovih najboljih kadrova i učinili, mislimo prije svega na Isama el-Arjana i Abdulmun'ima Ebu el-Futuha, dvojicu prominentnih lidera u Kairu i Aleksandriji. Ovaj uspjeh im konkurentska *El-Džema'a el-islamije* nikad nije oprostila.³⁹⁶

³⁹⁴ Zakonski status je zanjekan i grupi disidenata koja je krajem 1990-tih pokušala registrirati Stranku sredine (*Vesat*), među čijim osnivačima je bilo i Kopta. Službeno objašnjenje bilo je da zakon iz 1977. godine ne dozvoljava osnivanje stranaka sa vjerskim predznakom.

³⁹⁵ Ibrahim, „An Islamic Alternative in Egypt,“ str. 36.

³⁹⁶ Mustapha Kamel Al-Sayyid, *The Other Face of the Islamist Movement*, Washington, Carnegie Endowment for International Peace, 2003, str. 8-12.

RADIKALNE I MILITANTNE ISLAMISTIČKE SKUPINE

Za razliku od Braće, koji su decenijama nastojali djelovati unutar političkog sistema, u Egiptu su postojale ili još postoje islamskiće grupe koje su u svojim programima otvoreno zagovarale upotrebu nasilja.³⁹⁷ Dvije su relativno kratko postojale na društvenoj sceni i to tokom 1970-tih godina. Jedna je bila vrlo mala Vojno-tehnička akademska grupa predvođena Salihom Serrijem, povezana sa Islamskom strankom oslobođenja (*Hizb et-tahrir*). Nakon neuspjelog pokušaja državnog udara 1975. godine, svi članovi grupe bili su uhapšeni i osuđeni. Druga, ideološki značajnija, bila je Zajednica muslimana (*Džema'at el-muslimin* ili *Džema'at et-tekfir ve el-hidžre*, Zajednica zagovornika ekskomunikacije drugih muslimana i izolacije od njih, kako su skupinu zvali njeni neistomišljenici). Grupu je predvodio Šukri Mustafa, a postala je poznata 1977. godine nakon što je kidnapovala i ubila šejha Muhammeda Husejna ez-Zehebiјa, bivšeg ministra vakufa, koji je odbacio njihovo militantno tumačenje *Kur'ana*. Vođa grupe je osuđen i pogubljen dok su mnogi članovi osuđeni na različite kazne zatvora. Bio je to kraj javnog postojanja ove grupe, ali su njihove ideje preuzele brojne druge ekstremističke skupine.

Druge dvije radikalne grupe, Islamska grupa (*El-Džema'a el-islamije*) i Organizacija za džihad (*Munazzamet el-džihad*), društveno su mnogo značajnije. Organizacija za džihad (ili jednostavno Džihad) osnovana je sredinom 1970-tih objedinjavanjem više manjih skupina koje su nastale pod vođstvom nekoliko lidera od sredine 1960-tih do kraja 1970-tih. Objedinjenu organizaciju predvodili su Abbud ez-Zumer, bivši oficir egipatske vojske, koji je još u zatvoru, i Muhammed Abdusselam Feredž. Islamsku grupu, kao najmasovniju i najmanje radikalnu od ovih organizacija, osnovale su sredinom 1970-tih skupine islamskih aktivista među studentima

³⁹⁷ Saad Eddin Ibrahim, „Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Notes and Preliminary Findindgs“ u Ibrahim, *Egypt, Islam and Democracy*, str. 1-33.

u gornjem Egiptu koje su objedinjene pod vođstvom Kerema Zuhdija 1979. godine. Ove dvije grupe ujedinile su se 1981. godine, nakon čega su uslijedili ubistvo predsjednika Envera Sadata 6. oktobra 1981. i neuspjela krvava oružana pobuna u Esjutu dva dana kasnije. Dvije organizacije su se formalno razišle 1984. godine, jer Islamska grupa nije htjela za lidera prihvatići Zumeru, koji je bio u zatvoru, dok Džihad nije htio prihvatići slijepog šejha Omera Abdurrahmana za vođu. Ove dvije organizacije odgovorne su za većinu slučajeva nasilja i terorizma u Egiptu potkraj 20. stoljeća.

Obje organizacije dijelile su zajednički cilj sa tadašnjim Ihvanima, odnosno uspostavu islamske države, ali su smatrali da su mirna sredstva za koja su se zalagali Ihvani nedovoljna. Odlučili su se za upotrebu nasilja protiv postojećeg režima i njegovih pomagača, što su nazvali džihadom. Takvu borbu smatrali su dozvoljenom iz dva razloga. Prvo, egipatska vlada potpisala je mirovni sporazum sa državom Izrael i priznala okupaciju muslimanske zemlje i drugo, egipatske vlasti su postupno od vremena reformi Muhammeda Alija (um. 1849, vl. 1805-1848) istisnule Šerijat iz zakonodavstva zemlje. Sadatov amandman iz 1980. godine o Šerijatu kao glavnom izvoru zakonodavstva po njima nije dovoljno implementiran da bi promijenio suštinu sekularnog pravnog poretku.³⁹⁸

Odmah nakon Sadatovog ubistva, stotine pripadnika ova dva pokreta bile su uhapšene i osuđene, a onda je od 1983. do 1987. godine uslijedio period relativnog mira. Analitičari prepostavljaju da bi razlog mogao biti prešutni sporazum između vlasti i Islamske grupe po kome se od nje očekivalo da svoje djelovanje ograniči na gornji Egipt. Politički zvaničnici su razgovarali sa grupom pokušavajući ih uvjeriti u prednosti mirnog djelovanja. Sa svoje strane, grupa je očekivala da njeni članovi budu pušteni te da prestane tortura nad onima koji su ostali u zatvoru. Bio je to i period značajnih izbornih uspjeha Braće i njihovih političkih saveznika. Međutim, to nije uvjerilo ove dvije grupe da se odreknu nasilja i već naredne godine došlo je do njegove eskalacije. Ova promjena u ponašanju

³⁹⁸ Fisher i Lunn, „Egypt...“, str. 291.

A. ALIBAŠIĆ, Islamistička opozicija u Egiptu prije Arapskog proljeća

objašnjava se smjenom vođstava u ove dvije organizacije. Tri godine nakon njihovog razlaza 1984. Islamska grupa je osnovala svoje vojno krilo i svoje aktivnosti proširila na Kairo. To je navodno predstavljalo kraj prešutnog sporazuma sa sigurnosnim snagama. S druge strane, Džihad je dobio novog lidera u Ejmenu ez-Zavahiriju, koji je preko svojih vjernih saradnika organizaciju vodio iz Afganistana od 1986. godine. U Afganistanu, Ez-Zavahiri se sve više okreće 'međunarodnom džihadu' dijelom i zbog uspjeha egipatskih snaga u borbi protiv Džihada u Egiptu. Zajedno sa Usamom ibn Ladenom, Ez-Zavahiri je 1998. osnovao *Ka'idetu l-džihad* (*Međunarodni islamski front za borbu protiv cionista i krstaša* ili *El-Kaide*). U junu 2001. godine, Džihad u potpunosti gubi svoj zaseban identitet utapajući se u El-Ka'idu, grupu kojom dominiraju Egipćani, a finansira je Ibn Laden.³⁹⁹

U Egiptu je političko nasilje svoj vrhunac dostiglo u periodu 1992-1997. godine nakon čega se značajno umanjilo do 2004. i 2005. godine, kada su ponovo počele eksplodirati bombe po sinajskim ljetovalištima. U toku intenzivnih sukoba militantnih islamista i sigurnosnih snaga (koje danas broje oko milion ljudi), uhapšeno je na hiljade osoba, a mnogi su bili ranjeni i ubijeni. Atentati su postali česta pojava. Prva je počela vlast sa ubistvom glasnogovornika Islamske grupe 1989. godine. Iste godine ova grupa pokušala je ubiti ministra unutrašnjih poslova, a već naredne 1990. godine ubila je predsjednika Narodne skupštine. Uslijedilo je ubistvo sekularnog kritičara islamista Feredža Fude 1992. god., pokušaj ubistva nobelovca Nedžiba Mahfuza 1994. god., neuspjeli atentat na predsjednika Mubareka 1995. god., te serija napada na Kopte i strane turiste. Nasilje je kulminiralo masakrom šezdesetak turista kod Luksora 17. novembra 1997. godine. I Džihad je tokom 1993. bezuspješno pokušao ubiti tadašnjeg ministra informisanja, bivšeg ministra unutrašnjih poslova i bivšeg premijera. Sveukupno ovo nasilje odnijelo je oko hiljadu života, uglavnom islamista, ali i običnih građana, policajaca i stranih turista.

³⁹⁹ Al-Sayyid, *The Other Face ...*, str. 13-14.

Novonastala situacija nije nikome išla u prilog. Islamisti su zbog masovnih hapšenja njihovih članova počeli da razmišljaju o cijeni koju plaćaju za često neuspjele atentate. Tokom 1993. godine, vojni sudovi, pred koje su uhapšeni islamisti sve češće izvođeni, osudili su 38 islamista na smrt, od kojih je 29 bilo obješeno. Bio je to najveći broj političkih smaknuća u novijoj egipatskoj historiji. Ukupno je u periodu 1992-1998. godine izrečeno 106 smrtnih presuda, od kojih su do 2002. izvršene sedamdeset dvije. U toku 1994. godine, prema podacima Ministarstva unutrašnjih poslova, u egipatskim zatvorima bilo je 29.000 militantnih islamista.⁴⁰⁰ Islamski učenjaci počeli su da brinu zbog sve češćeg dovođenja u vezu islama i nasilja, odnosno terorizma kako kod kuće tako i van zemlje. Vlada je sa zabrinutosti pratila podatke o opadanju broja stranih turista, koji su glavni izvor strane valute u krhkoj egipatskoj ekonomiji.⁴⁰¹

Policijski metodi i korištenje vojnih sudova u obračunu sa islamistima izazvali su val međunarodne kritike. U maju 1993. godine, Amnesty International u jednom svom izvještaju govorio je o 'zastrašujućoj brutalnosti' egipatskih sigurnosnih snaga.⁴⁰² Građanstvo je imalo sve manje simpatija za neprihvatljivo tumačenje islama od strane militanata, ali i masovnu represiju sigurnosnih snaga. Kao rezultat, 1993. godine došlo je do pokušaja da tri ugledna islamska učenjaka posreduju između vlade i militanata u cilju okončanja nasilja. Prvi pokušaj je bio neuspješan, ali je ubrzo u aprilu 1996. i julu 1997. tokom dva suđenja članovima Islamske grupe pročitan proglašenje 'historijskih vođa'⁴⁰³ grupe o bezuvjetnom prekidu

⁴⁰⁰ Fisher i Lunn, „Egypt...“ str. 295, 297.

⁴⁰¹ Prihodi od turizma u 1993. godine pali su za oko 500 miliona USD u odnosu na 1992. *The Middle East and North Africa 2003*, str. 295.

⁴⁰² Fisher i Lunn, „Egypt...“ str. 295. Naprimjer, 1994. godine u policijskim rukama umro je Abdulharis Medeni, advokat grupe islamista. Isti izvor, str. 297.

⁴⁰³ Pojam se odnosi na osnivače Islamske grupe koji su članovi Savjetodavnog vijeća. Kerem Zuhdi se smatra vođom grupe, a Nadžih Ibrahim njenim teoretičarem. Duhovni lider im je šejh Omer Abdurrahman, na izdržavanju doživotne robije u SAD-u zbog involviranosti u napad na Svjetski trgovinski centar 1993. godine. Za spisak historijskih vođa vidi: M. K. Al-Sayyid, 16.

A. ALIBAŠIĆ, Islamistička opozicija u Egiptu prije Arapskog proljeća

nasilja u zemlji i inostranstvu. Masovna ubistva stranih turista u novembru 1997. pokazala su da to nije bio stav svih pripadnika grupe. Posebno su neodlučni bili lideri izvan Egipta. Međutim sa 1999. god. većina lidera organizacije, iako ne svi, prihvatile je ovaj stav, tako da od 1998. pripadnici Islamske grupe (i Džihada)⁴⁰⁴ nisu izveli nijedan napad na vladine ciljeve. Inicijativa je dobila širok publicitet u javnosti, a vlada je liderima organizacije omogućila da u proljeće i ljeto 2002. obidu zatvore i objasne inicijativu svojim sljedbenicima. Konačno, 2002. godine ovi lideri su objavili četiri knjige koje pozivajući se na serijatske argumente delegitimiraju nasilje i pravdaju nenasilne metode reforme.⁴⁰⁵ Knjige su široko distribuirane kako u Egiptu tako i u cijelom arapskom svijetu.⁴⁰⁶ Ova inicijativa ima veliku šansu da označi prekretnicu u razvoju Islamske grupe s obzirom da predstavlja potpuni razlaz sa stavovima razvijenim tokom sedamdesetih i osamdesetih godina 20. stoljeća. U intervjuima magazinu *El-Musavver*⁴⁰⁷ vođe grupe su jasno osudile napade od 11. septembra kao suprotne Šerijatu, koji zabranjuje ubijanje civila bez obzira na vjeru. Nadžih Ibrahim tvrdi da su sve vođe grupe podržali inicijativu. Oni koji su bili protiv i pridružili se

⁴⁰⁴ Al-Sayyid, *The Other Face ...*, 16.

⁴⁰⁵ Riječ je o sljedeća četiri naslova: Usame Ibrahim Hafiz, *Mubadere vakf el-'unf* (Inicijativa zaustavljanja nasilja), Hamdi Abdurrahman, Nadžih Ibrahim i Ali eš-Šerif, *Taslit el-adva' 'ala ma vaka'a fi el-džihad min el-ahta'* (Osvjetljavanje grešaka počinjenih u džihadu), Nadžih Ibrahim i Ali eš-Šerif, *Hurme el-guluvv fi ed-din ve tekfir el-muslimin* (Zabrana pretjerivanja u vjeri i ekskomuniciranja muslimana) i Ali eš-Šerif i Usame Ibrahim Hafiz, *En-Nush ve et-tebjin fi tashih mefahim el-muhtesibin* (Savjet i pojašnjenje oko ispravljanja shvatanja onih koji preuzimaju brigu za društvo). Detaljniji prikaz sadržaja i argumenata ove četiri knjige na engleskom vidjeti u Mustapha K. Al-Sayyid, *The Other Face ...*, str. 16-20.

⁴⁰⁶ Na bosanskom jeziku objavljeni su dijelovi jedne od ovih knjiga u Ahmet Alibašić, urednik, *Savremene muslimanske dileme*, Sarajevo, Centar za napredne studije, 2009, str. 155-190.

⁴⁰⁷ Urednik popularnog provladinog magazina *El-Musavver*, Mekrem Muhammed Ahmed, obavio je intervjuje sa vodećim liderima grupe koji su kasnije objavljeni u formi knjige u septembru 2002. godine.

El-Kaidi isključeni su iz organizacije. Sa svoje strane, egipatske vlasti su pustile na slobodu hiljade pritvorenika pod istragom i popravile uvjete izdržavanja kazne za ostale.

Stav Džihada o nasilju mnogo je nejasniji iz nekoliko razloga. Iako mnogo manja, ova organizacija je jako decentralizirana i njeni se lideri, posebno van Egipta, nikada nisu složili oko slične inicijative uprkos navodne spremnosti mnogih njenih lidera da krenu stopama Islamske grupe. Najveći protivnik obustave nasilja je Ejmen ez-Zawahiri, koji je takav stav obrazložio u svojoj knjizi iz 2002. godine *Fursan tahte rajeti en-nebijj* (Konjanici pod zastavom Poslanika). Međutim, s obzirom da je egipatska vlada bila jako uspješna u razbijanju organizacije u zemlji od atentata na predsjednika Sadata, Džihad je izveo svega nekoliko napada.

Vječiti pesimisti po pitanju namjera islamista sumnjaju u iskrene namjere i opredijeljenost gore opisane promjene u stavu prema nasilju. Prema optimistima, pak, dovoljno razloga da se vjeruje da je zakret istinski. Naime, mnoge vođe Islamske grupe imali su dovoljno vremena u zatvorima ili u egzilu da pažljivo preispitaju učinak svoje dosadašnje borbe. Tako su došli do zaklučka da ih nasilje nije dovelo daleko. Većina vođa i hiljade članova završili su u zatvorima. Policjska država se pokazala relativno efikasnom u sukobu sa njima. Ni narod nije imao mnogo razumijevanja za ubistva policajaca regrutiranih iz egipatskih sela kao ni za ekonomski poteškoće izazvane padom broja stranih turista u zemlji. Istovremeno, Muslimanska braća i drugi mirni islamski pokreti uspjeli su ostvariti značajan uspjeh u izlasku na političku scenu i vođenju profesionalnih organizacija kao i podizanju vjerske svijesti u društvu. Zapravo moglo bi se reći da se organizacija odrekla nasilja suočena sa svojim porazom. Činjenica da su promjenu stava izazvali vrlo pragmatični povodi ne znači da je cijela inicijativa oportunistička. Vrsta iznesenih argumenata govori u prilog principjelne promjene stavova u pravcu mirnog djelovanja unutar etabliranih političkih i društvenih procesa.⁴⁰⁸

⁴⁰⁸ Egipatska vlast je sa svoje strane pozitivno reagirala na ovu inicijativu puštajući iz pritvora hiljade članova i simpatizera organizacije. Prema podacima

A. ALIBAŠIĆ, Islamistička opozicija u Egiptu prije Arapskog proljeća

Uzimajući u obzir sve rečeno, prije 2010. godine posmatrači su očekivali da će politička situacija u Egiptu ostati vrlo napeta sve do rješenja pitanja nasljednika osamdesetogodišnjeg predsjednika Mubareka.⁴⁰⁹ Umjesto toga globalna ekonomska kriza je stvorila uvjete u kojima je samospaljivanje uličnog prodavca u Tunisu, Mohammeda Bouazizija (1984-2011) u decembru 2010. godine pokrenulo užurbane političke procese u regionu kojima se još ne nazire kraj. Početkom 2011. godine egipatska revolucija je u zatvor poslala Mubareka ali malo šta drugo se istinski promijenilo, kako je potvrdio vojni udar od 4. jula 2013. godine. Koalicija koju je egipatska vojska napravila prilikom izvođenja posljednjeg udara, a koja je uključivala i bivše radikale, samo je još jednom potvrdila tezu da su pro-demokratski islamisti jedina realna opozicija arapskim diktaturama koliko zbog vlastitog djelovanja toliko i zbog odustva i neuspjeha drugih opozicionih snaga, koje teže podnose vladine represivne mjere iako su islamisti njihova primarna meta. Posebno zabrinjava mogućnost da kontra-revolucija uz zaustavljanje započetih demokratskih procesa ponovno radikalizira one islamiste koje još ništa nije uvjerilo da je mirno političko djelovanje put bez povratka.

organizacija za zaštitu ljudskih prava 1999. godine, egipatske vlasti su u pritvoru još uvijek držale 15.000 zatvorenika, od kojih dvije trećine nisu imali veze sa ekstremistima. Protiv većine njih nije bila podignuta optužnica niti im je suđeno. Fisher i Lunn, „Egypt,” 301.

⁴⁰⁹ Shadi Hamid i Amanda Kadlec, *Strategies for Engaging Political Islam*, Friedrich Ebert Stiftung, Januar 2010, str. 7.

د. أحمد عليباشيش، الأستاذ المساعد

المعارضة الإسلامية في مصر قبل الربيع العربي

الملخص

يقدم هذا البحث العرض التاريخي والإلمام بوضع المعارضة الإسلامية في مصر، مهد النشاط الإسلامي الحديث قبل الربيع العربي. ويُشار في البحث إلى أنه كان الإسلاميون الديمقراطيون قوة معارضة رئيسة في مصر قبل سنة 2010. هناك سببان أديا إلى ذلك الوضع: عملهم الاجتماعي - السياسي المنظم وأخطاء الأحزاب السياسية الأخرى. ولوضعهم القانوني في تلك المرحلة كانت طبيعة النظام وسياسته أهم من مصاديقهم الديمقراطي. ويتبع البحث أيضا تطور التطرف في مصر والسير التاريخي لإزالة التطرف من الجماعة الإسلامية بعد سبتمبر 11 سنة 2001. ويستنتاج البحث أن الثورة المضادة الحديثة تهدّد بعودة التطرف إلى الإسلاميين الذين تأرجح جدًا اهتمامهم بالعملية الديمقراطية بعد الانقلاب العسكري في يونيو سنة 2013.

الكلمات الأساسية: الإخوان المسلمين، الجماعة الإسلامية، مراجعة التطرف

A. ALIBAŠIĆ, Islamistička opozicija u Egiptu prije Arapskog proljeća

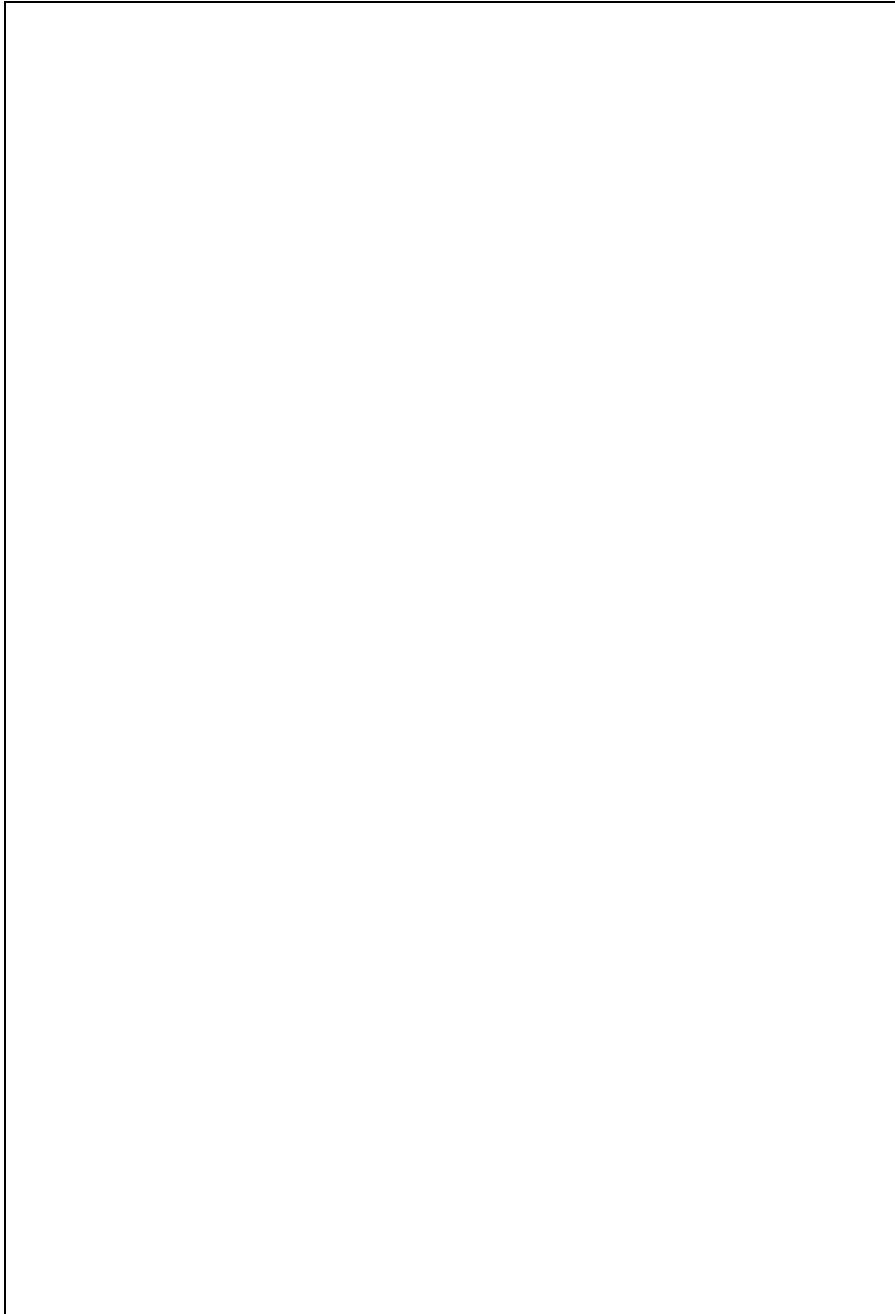
Dr. Ahmet Alibašić, Assistant Professor

THE ISLAMIST OPPOSITION IN EGYPT BEFORE THE ARAB SPRING

Summary

This paper gives a brief overview of the history and situation of the Islamist opposition in Egypt before the Arab Spring. It shows that pro-democratic Islamists were the main opposition force in Egypt even before the developments of 2011. Two factors contributed to that: Islamists' systematic socio-political activism and failures of other political options. Prior to 2011, the legal position of the Islamists depended more on the nature and policies of the Egyptian regime than on their own democratic credentials. The paper also traces the development of extremism in Egypt as well as the historical process of deradicalisation of *Al-Jama'a al-Islamiyyah* after 9/11. It concludes that June 2013 military coup threatens to radicalize again those Islamists whose loyalty to democratic processes has been strongly shaken by the coup.

Keywords: Muslim Brotherhood, *Al-Jama'a al-Islamiyyah*, Deradicalization



A. ZUBČEVIĆ, Neke napomene o prijevodima Andrićeve disertacije

Mr. Asim Zubčević,
bibliotekar

NEKE NAPOMENE O PRIJEVODIMA ANDRIĆEVE DISERTACIJE

SAŽETAK

Poređenjem teksta izvornika doktorske disertacije Ive Andrića *Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem turske vladavine* na njemačkom, s prijevodima na srpski i engleski jezik, uočljive su razlike i nijanse koje upućuju na donekle različita čitanja disertacije u svakoj od tri jezičke verzije. Razlike se sastoje u zamjeni pojnova *muhamedanac* i *muhamedanski* pojmovima *musliman* i *muslimanski* u srpskom prijevodu, a djelimično i u engleskom; na prevodenje glagola *poturčiti se* iz narodnih pjesama, *Gorskog vijenca* i jednog Jukićevog teksta izrazom *preći na islam* u njemačkom izvorniku, ali ne i u engleskom prijevodu; na zamjenu pridjeva *islamski* rječju *muslimanski* u srpskom prijevodu; te, na izostavljanje nekoliko riječi u njemačkom i engleskom izdanju prilikom navođenja opisa devširme iz 16 stoljeća. Navedene razlike čine srpski prijevod ahistoričnim i prijemčivijim za čitanja u skladu s stavovima srpskih nacionalističkih povjesničara. S druge strane, iako vremenski udaljeniji, engleski prijevod je bliži izvorniku.

Ključne riječi: Andrić, povijest Bosne, prevodilaštvo

UVOD

Doktorska disertacija književnika Ive Andrića (1892.-1975.) pod naslovom *Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem turske vladavine* (*Die Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien unter der Einwirkung der türkischen Herrschaft*) prvi put je objavljena u Beogradu 1982. godine. Tako se nakon dugo vremena (58 godina od podnošenja disertacije Univerzitetu u Gracu i sedam godina poslije smrti autora) konačno mogao steći cjelovit uvid u jedino Andrićovo naučno djelo, a piščeva intelektualna biografija jasnije sagledati. Disertacija je objavljena u *Sveskama Zadužbine Ive Andrića*, i to dvojezično: prijevod na srpski štampan je uporedo s izvornim tekstrom na njemačkom. Godine 1990. izišao je engleski prijevod ove disertacije. Poređenjem ta dva prijevoda s originalnim tekstrom mogu se uočiti određene nijanse, a mjestimično i razlike u prijevodu nekoliko ključnih pojmoveva te jednog historijskog dokumenta iz 16. st. Te razlike upućuju na mogućnost donekle različitih čitanja teksta disertacije na svakom od tri jezika, ali otvaraju i pitanje značenja pojmoveva kojima se Andrić u disertaciji služio.

NASTANAK ANDRIĆEVE DISERTACIJE

Kada je imenovan za vicekonzula Kraljevine SHS u Gracu 1923. god., Ivo Andrić je iza sebe imao tri godine rada u diplomatskoj službi, određeni književni ugled (kao urednik lista *Književni jug* i pisac *Ex Ponta, Nemira* te zbirke pripovjedaka *Put Alije Derzeleza*⁴¹⁰) i - nezavršen fakultet. Rat, zatočeništvo, krhko zdravlje i briga o izdržavanju majke omele su ga da završi studije započete 1912. god. u Zagrebu, nastavljene u Beču i Krakovu, pa opet u Zagrebu.⁴¹¹ U godini njegovog prelaska u Grac donesen je novi za-

⁴¹⁰ Zoran Konstantinović, "O Andrićevom doktoratu", *Sveske zadužbine Ive Andrića, I* (1982), str. 265.

⁴¹¹ O Andrićevom obrazovanju v. Zoran Konstantinović, op. cit, str. 260-267.

A. ZUBČEVIĆ, Neke napomene o prijevodima Andrićeve disertacije

kon o državnim činovnicima koji je propisao obrazovnu spremu diplomatskih službenika. Zatečen bez fakultetske diplome, Andrić je koncem 1923. god. dobio otkaz.⁴¹²

Andrić je vjerovatno znao da je novi zakon u pripremi, jer se u međuvremenu upisao na Filozofski fakultet Univerziteta "Karl Franc" u Gracu i tamo odslušao preostala dva semestra nedovršenog dodiplomskog studija.⁴¹³ U skladu s važećim propisima, on je nakon toga imao dvije mogućnosti: ili da studij okonča polaganjem državnog ispita, što je, opet, podrazumijevalo polaganje jednog broja dodatnih ispita (čime bi stekao kvalifikaciju za srednjoškolskog profesora), ili da pristupi pisanju doktorske disertacije, ali s manje ispita (dva ispita iz predmeta po izboru te usmenog ispita iz filozofije).⁴¹⁴ Da li zato što je to smatrao dohvatljivijim rješenjem ili zato što mu je doktorat otvarao veće mogućnosti u karijeri, Andrić se odlučio za pisanje doktorata. Doktorat je predao već 15. maja 1924. i odmah pristupio polaganju ispita iz Slavenske filologije i Povijesti Austrije. Ispite je položio s visokim ocjenama, a komisija je predložila da se disertacija odštampa. Ali, Andrić tu preporuku nije uvažio, niti je disertaciju ikada uvrštavao u svoja sabrana djela.⁴¹⁵ Iako relativno kratak rad od oko 110 kucanih strana teksta s bilješkama, disertacija je ostala neštampana, neprevedena i, izuzimajući rijetke stručnjake koji su se za nju zanimali, široj javnosti nedostupna sve do 1982. god.

Na okolnosti nastanka disertacije treba podsjetiti jer se radilo o činu koji je bio iznuđen potrebom da se sačuva posao u državnoj službi i tek započeta diplomatska karijera. Možemo samo nagađati

⁴¹² Zahvaljujući zalaganju generalnog konzula Budislavljevića, Andriću je omogućeno da nastavi raditi u Konzulatu s istom platom, ali kao dnevničar, do okončanja rada na doktorskoj disertaciji. (Konstantinović, op.cit., str. 263., 264.

⁴¹³ Ibid. str. 260.

⁴¹⁴ Ibid. str. 265.

⁴¹⁵ Ivan Lovrenović, „Paradoks o šutnji,“ *Novi izraz*, 39 (2007), str. 29. Kako je u napomeni uz esej navedeno, ovaj Lovrenovićev tekst je odlomak iz veće cjeline koja je objavljena kao predgovor Izabranim djelima Ive Andrića u sklopu edicije *Hrvatska književnost Bosne i Hercegovine u 100 knjiga* Matice hrvatske u Sarajevu.

da li bi Andrić, da se kojim slučajem vratio disertaciji, promijenio pojmove kojima se koristio. Također smo željeli podsjetiti da je Andrić bio student filologije ne samo u sklopu ispita za sticanje doktorata, već i u toku dodiplomskog studija. Pa iako je Andrićeva disertacija bila predmet analiza, istraživači su se uglavnom bavili pitanjem njene naučne vrijednosti te značaja koji je imala u nastanku piševih književnih djela.⁴¹⁶ Koliko je potpisniku ovih redaka poznato, da sada nije razmatrano pitanje nijansi i razlika u prijevodima disertacije na srpski i engleski jezik, u kojima se učitavaju nova značenja u odnosu na izvorni tekst.

⁴¹⁶ Pored već navedenog teksta Zorana Konstantovića, tu su još: Mušin Rizvić, "Andrićeva doktorska disertacija: "Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem turske vladavine" u Muhsin Rizvić, *Bosanski muslimani u Andrićevu svijetu* (Sarajevo: Ljiljan, 1995); Andrić i Bošnjaci, *Zbornik radova – Bibliografija*, uredio Munib Maglajlić i dr. („Preporod“ Bošnjačka zajednica kulture, Općinsko društvo Tuzla, 2000.), posebno tekstovi: Safet Bandžović „O doktorskoj disertaciji i nekim diplomatskim spisima Ive Andrića“, str. 31-45; Vedad Spahić, "Hljeb od javorove kore. Ogled o Andrićevoj doktorskoj disertaciji“, str. 46-63; John F. Loud, „Andrić on Bosnia: The 1924 Dissertation“, str. 187-199 u *Ivo Andrić Revisited: the Bridge Still Stands*, uredio Wayne S. Vucinich (University of California: Berkely, 1995), što je zapravo donekle izmjenjen tekst uvoda u engleski prevod disertacije u: *The Development of Spiritual Life in Bosnia under the Influence of Turkish Rule*, uredili i preveli Želimir B. Juričić i John F. Loud (Duke University Press: Durham i London, 1990), str. vii-xx; Kim Đihjang, „Andrićeva doktorska disertacija u svetlu odnosa Istoka i Zapada“, *Glasnik Etnografskog instituta SANU*, LVIII (1), str. 27-37; Andrićevi naučni radovi (1923-1924) u: *Der Nobelpreisträger Ivo Andrić in Graz/Nobelovac Ivo Andrić u Gracu*, uredio Branko Tošović (Institut für Slawistik der Karl-Franzens Universität Graz, Beogradska knjiga: Beograd, 2008), str. 136-196; u istoј zbirci vidjeti: Arno Wonisch, „Napomene uz Andrićevu disertaciju 'Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem turske vladavine““, str. 207-214. U zbirci je štampan Konstantinovićev prevod uz njemački izvornik; Mirjana Stojisavljević, „Andrićeva disertacija u kulturološkom i jezičkom kontekstu“ *das Grazer Opus von Ivo Andrić (1923-1924)*, Hg. Branko Tošović/Grački opus Iva Andrića (1923-1924), uredio Branko Tošović (Institut für Slawistik der Karl-Franzens Universität Graz, Beogradska knjiga: Beograd, 2010), str.103-150.

**IZVORNIK NA NJEMAČKOM
I PRIJEVODI NA SRPSKI I ENGLESKI JEZIK**

Priređujući Andrićevu disertaciju za objavljivanje, Zoran Konstantinović je koristio primjerak na njemačkome jeziku koji se čuva na Univerzitetu u Gracu. Taj njemački tekst objavljen je u *Sveskama* naporedo sa Konstantinovićevim prijevodom na srpski jezik. Kako Konstantinović ističe: "U pripremanju teze za štampu u potpunosti je sačuvan originalan Andrićev tekst, a ispravke su uneute jedino tamo gde su bile u pitanju očigledne omaške prilikom prekucavanja, a proveden je i jedinstven princip u navođenju dela u primedbama uz tekst i u isticanju ličnih imena u tekstu."⁴¹⁷

Uz disertaciju je objavljeno nekoliko popratnih dokumenata: ocjene ispitne komisije, zapisnik sa doktorskog ispita, mišljenje povjesničara Sime Ćirkovića o doktoratu, nekoliko „fragmentarnih varijacija, koje svakako mogu pokazati kako je susretanje s istorijskim činjenicama znalo da podstiče Andrićeva sećanja...“⁴¹⁸ te već spominjani Konstantinovićev esej o Andrićevom doktoratu.⁴¹⁹

Konstantinovićev prijevod Andrićeve disertacije više puta je doštampavan kao monografsko izdanje: 1994. u Beogradu u 2.200 primjeraka⁴²⁰, a njeno drugo izdanje iz 1995. stampano je u tiražu od 1.000 primjeraka; 1995. u Banjaluci u 500 primjeraka;⁴²¹ 2009. u Beogradu u 500 primjeraka⁴²²; posljednje izdanje izišlo je 2011. u

⁴¹⁷ Konstantinović, op. cit. str. 276.

⁴¹⁸ Ibid. str. 275.

⁴¹⁹ *Sveske Zadužbine Ive Andrića*, godina 1, sveska 1, jun (1982). Pored navedenog, prvi broj *Sveski* donosi ratni dnevnik I. Andrića s komentarom Predraga Palavestre, opis Andrićevih posljednjih dana života te prikaz Andrićevog posljednjeg, posthumno objavljenog romana *Omer-paša Latas*.

⁴²⁰ Ivo Andrić, *Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem turske vladavine*, preveo i priredio za štampu Zoran Konstantinović, pogovor Radovan Vučković (Beograd: Prosveta, 1994.).

⁴²¹ Ivo Andrić, *Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem turske vladavine*, priredio za štampu i preveo Zoran Konstantinović (Banja Luka: Kocka, 1995.).

⁴²² Ivo Andrić, *Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem turske vladavine*, priredio Dragoljub Dragojlović (Beograd: Službeni glasnik, 2009.).

Banjoj Luci pod pokroviteljstvom Vlade tzv. Republike Srpske u čak 5.000 primjeraka (džepnog formata) koji su djelomično dijeljeni besplatno.⁴²³

Engleski prijevod disertacije s njemačkog izvornika priredili su i preveli Želimir B. Jurčić i John F. Loud 1990. god. kao izdanje Duke University Pressa.⁴²⁴ Pored uvoda sa prikazom Andrićevog školovanja i sadržaja same disertacije, priređivači su dodali i bibliografiju radova (koju Andrić u disertaciji ne navodi) te indeks imena i pojmova. Izdanje na engleskom je preglednije od njemačkog izvornika, a i od srpskog prijevoda, jer su podnaslovi i međunaslovi svakog poglavlja umetnuti u tekst, umjesto da budu dati na početku. Nadalje, pojam *geistig* koji je u srpskom izdanju preveden kao „duhovni“, u engleskoj verziji disertacije javlja se nekad kao „spiritual“, nekad kao „intellectual“, a nekad kao oba ta pojma zajedno.

RAZLIKE U PRIJEVODU

Na prvi pogled, nijanse i razlike u prijevodima ne utječu bitnije na smisao teksta i ključnu tezu autora o krajnje štetnim posljedicama „turske vladavine“ po Bosnu i njene ljudi:

Od odlučujućeg značaja je to da je Bosnu, u najkritičnijem trenutku njenog duhovnog razvoja, u doba kada je previranje duhovnih snaga dostiglo vrhunac, osvojio jedan azijatski ratnički narod čije su društvene institucije i običaji značili negaciju svake hrišćanske kulture i čija je vera – nastala pod drugim klimatskim i društvenim uslovima i nepodesna za sva-

⁴²³ Ivo Andrić, *Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem turske vladavine*, priredio za štampu i preveo Zoran Konstantinović, pogovor Radovan Vučković (Banja Luka: NIP Orfej, 2011.).

⁴²⁴ Ivo Andrić, *The Development of Spiritual Life in Bosnia Under the Influence of Turkish Rule*, prijevod i obrada Želimir B. Juričić i John F. Loud (Duke University Press: Durham i London, 1990).

*ko prilagođavanje – prekinula duhovni život zemlje, izobličila ga i od tog života načinila nešto sasvim osobeno.*⁴²⁵

I dalje:

*Čak ni onom delu Južnih Slovena koji je prešao na islam Turci nisu mogli da donesu neki kulturni sadržaj niti neki viši istorijski smisao...*⁴²⁶

Sve u svemu, uočene nijanse i razlike u prijevodima mogu se svesti na sljedeće: 1) izbacivanje pojma „muhamedanci“, odnosno „nemuhamedanci“ u srpskom prijevodu, a najvećim dijelom i u engleskom, 2) razlike u prevođenju glagola „poturčiti se“ iz narodnog pjesništva i *Gorskog vijenca* u njemačkom i engleskom tekstu, 3) zamjena pojma „islamski“ s „muslimanski“ u srpskom prijevodu, i, napokon, 4) razlike u prijevodu jednog povijesnog dokumenta u srpskom prijevodu u odnosu na njemački tekst i engleski prijevod.

1-Muhamedanci/muslimani

Za sljedbenike Muhammeda, a.s., u njemačkom izvorniku najčešće se koristi pojam „musliman“ (der Moslem), muslimani i njegove inačice (moslimisch, itd). Kao njihovi sinonimi koriste se pojmovi „Turčin“ i „turski.“ U nekim slučajevima, npr. kada se govori o tzv. alhamijado književnosti ili, pak, o pobunama muslimanskog stanovništva protiv vezira⁴²⁷, nailazimo na izraze „domaći“ ili „bosanski muslimani“ (einheimischen Moslims⁴²⁸, bosnischen Moslims⁴²⁹), i sl. Izrazi „Osmanlije“ i „osmanlijski“ javljaju se znatno

⁴²⁵ „Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem turske vladavine,“ str. 51. Citati iz disertacije u srpskom prijevodu navedeni su prema paginaciji u: *Sveske Zadužbine Ive Andrića*, godina 1, sveska 1, jun (1982.). U daljem tekstu: „Razvoj duhovnog života u Bosni“, odnosno (za njemački): „Die Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien“.

⁴²⁶ „Razvoj duhovnog života u Bosni,“ str. 109.

⁴²⁷ „Razvoj duhovnog života u Bosni“, str. 91.

⁴²⁸ „Die Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien“, str. 82, 86.

⁴²⁹ Ibid., str. 90, 100, 188. Vidjeti također fusnote 2, 41, 43.

rjeđe. Međutim, na nekoliko mjesta u izvornom tekstu disertacije upotrijebljeni su izrazi „muhamedanski“, „nemuhamedanski“, „nemuhamedanci“ i „muhamedanac“.

Evo kako glasi Sadržaj, na početku disertacije, u njemačkom izvorniku, te u srpskom i engleskom prijevodu:

Der Einfluss der sozialen und administrativen Einrichtungen des Islams, in ihrer Verkörperung in der türkischer[sic!] Herrschaft, auf das Leben der nichtmuhammedanischen Bevölkerung.⁴³⁰

Uticaj islamskih socijalnih i administrativnih institucija, ote-lovljenih u turskoj vladavini, na život nemuslimanskog stanovništva.⁴³¹

The Social and Administrative Institutions of Islam, as Embodied in Turkish Sovereignty, and Their Impact on the Life of the Non-Muslim Population.⁴³²

Pojam „nemuhamedanski“ javlja se i na početku 3. poglavlja, odmah ispod gore spomenutog naslova, i to dvaput:

- 1) Die Islamischen Anschauungen über die rechtliche, soziale und moralische Stellung der nicht-muhamedanischen Bevölkerung und ihre Anwendung in Bosnien.
 - a) Der Kanun-i-Raja und seine Geltung in Bosnien.
 - b) Die wirtschaftliche und moralische Zurücksetzung der Nichtmuhamedaner.
 - c) Die Behinderung des Kirchenlebens

⁴³⁰ Ibid., str. 10, 68. Riječi su podcrtane radi naglašavanja od strane autora ovog teksta.

⁴³¹ „Razvoj duhovnog života u Bosni“, str. 11.

⁴³² *The Development of Spiritual Life in Bosnia*, str. 23. Na početku 3. poglavlja taj isti naslov u srpskom izdanju preveden je kao: „Uticaj društvenih i administrativnih institucija islama oličenih u turskoj vlasti na život nemuslimanskog stanovništva.“⁴³² Engleski prijevod je ujednačen u oba slučaja.

A. ZUBČEVIĆ, Neke napomene o prijevodima Andrićeve disertacije

- 2) Die Rückständigkeit Bosniens in der Zivilisation als Folge der türkische Herrschaft.
- 3) Die türkische Verwaltung in ihrer Handhabung durch ihre Organe und in ihrer Einwirkung auf den Volkscharacter.⁴³³

Konstantinović pojmove „der nichtmuhamedanischen Bevölkerung“ prevodi kao „nemuslimanskog stanovništva“, a „moralische Zurücksetzung der Nichtmohamedaner“ kao „moralna zapostavljenost nemuslimana.“ I u engleskom prijevodu ti pojmovi su prevedeni kao „non-Muslims.“

Nešto kasnije Andrić piše da su ...

*...na srpsko-pravoslavnem sveštenstvu počivali i drugi oštri tereti koji su proizilazili iz zapostavljenosti raje, a koje su, uglavnom, osećali svi koji nisu bili muslimanske vere.*⁴³⁴

*...im wesentlichen für alle Nichtmohamedaner gleich fühlbar waren.*⁴³⁵

*...burdens which were essentially the same for every non-Muslim.*⁴³⁶

Slijedeći primjer korištenja tog izraza nalazimo u Prilogu disertacije posvećenom tzv. alhamijado književnosti pod naslovom:

Das Hybride Schriftum der bosnischen Muhammedaner als Erscheinungsform der Einwirkung des Islams auf diesen Bevölkerungsteil

⁴³³ Pojam *Nichtmoslim* (nemusliman) Andrić upotrebljava jednom govoreći o porezima koje su plaćali nemuslimanski podanici Osmanskog carstva naspram poreza koje su plaćali muslimani (die Moslim), „Razvoj duhovnog života u Bosni“, str. 77; „Die Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien“, str. 76.

⁴³⁴ „Razvoj duhovnog života u Bosni“, str. 167.

⁴³⁵ „Die Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien“, str. 166.

⁴³⁶ *The Development of Spiritual Life in Bosnia*, str. 60.

Hibridni pisani spomenici bosanskih muslimana kao pojavnii oblik delovanja islama na ovaj deo stanovništva

The Hybrid Literature of the Bosnian Muslims as an Articulation of Islam's Effect on This Part of the Population

U svim navedenim slučajevima prevodioci na srpski i engleski preveli su riječ „Muhamedaner“ tj. „muhamedanci“ ili „muhamedovci“ s „muslimani“, tj. „Muslims,“ a „nichtmuhamedanisch“ su preveli kao „nemuslimanski,“ odnosno „non-Muslim“.

Izuzetak nalazimo u opisu narodne pjesme za čije stihove Andrić piše da su „aus einem Volkslied mohamedanischen Ursprunges“ ili „muslimanskog porekla“. ⁴³⁷ U engleskom prijevodu стоји да је ријеч о „a folk song of Mohammedan origin“. ⁴³⁸ Dakle, u engleskom prijevodu поjam „mohamedanischen“ преведен је дословно, што представља једини такав slučaj bilo u srpskoj, bilo u engleskoj verziji teksta disertacije.

Naprijed citirani sadržaj 3. poglavlja zanimljiv je i po tome što daje primjer česte upotrebe pojmove *muhamedanski*, *muslimanski*, *islamski* i *turski* kao sinonima. Navodeći odredbe tzv. Kanun-i-raja (liste zabrana i ograničenja za nemuslimansko stanovništvo Osmanske carevine) u kome se osam puta upotrebljava termin „muslimani“, Andrić u narednom pasusu koristi pojam *Turci*:

„Ne podleže nikakvoj sumnji da u praksi nije svaki od ovih propisa tačno i doslovno primjenjivan, kao što je sasvim izvensno i to da su hrišćani i Jevreji – što će se u nastavku bliže razmotriti – umeli bilo podmićivanjem bilo lukavstvom da zaoobiđu ili izigraju mnoge tačke ovog kanuna. Uz to ni Turcima nije bilo mnogo stalo do toga da se raja pridržava nekih sitnjih i manje značajnih propisa.“

⁴³⁷ „Razvoj duhovnog života u Bosni“, str. 59.

⁴³⁸ *The Development of Spiritual Life in Bosnia*, str. 19.

2-Turčenje/prelazak u islam

Govoreći o prihvatanju nove vjere od jednog dijela bosanskog stanovništva, Andrić citira stihove jedne narodne pjesme:

*Beg je Rada lijepo poturčio
i sa lijepom Anom oženio,
Darovo mu deset kuća kmeta,
Ne zove se sada Radojica,
Već se zove Pilipović Ibro.*⁴³⁹

U njemačkoj verziji disertacije stihovi su prevedeni ovako:

(„Der Beg hat Rado schön zum Islam überführt,
hat ihn mit der schönen Anna verheiratet,
hat ihm zehn Kmetenhäuser geschenkt;
er heisst nicht mehr Radojica, sondern Ibro Pilipo-
vić.“)⁴⁴⁰

A u engleskom prijevodu:

(The Beg did a pretty good job of making Rado a Turk,
And he *married him off* to pretty Anna too,
Gave him ten households of field hands, Now no longer
is he called Radojica,
Now they call him Ibro Pilipović.)⁴⁴¹

Pojam „turčenje“ javlja se u stihovima iz *Gorskog vijenca* koje Andrić navodi uz napomenu da Njegoš, „koji uvek može da slovi kao najverniji izraz načina mišljenja u narodu, na svoj plastičan, sažet način opisuje proces islamizacije ovim rečima:

*Postadoše lafi ratarima,
Isturči se plahi i lakomi.*⁴⁴²

⁴³⁹ „Razvoj duhovnog života u Bosni“, str. 58, 59. Andrić navodi stihove izvorno i u tekstu disertacije na njemačkom.

⁴⁴⁰ „Razvoj duhovnog života u Bosni“, str. 58. Citati koji originalno sadrže riječi u kurzivu ovdje nisu mogli biti stavljeni u kurziv.

⁴⁴¹ *The Development of Spiritual Life in Bosnia*, str. 20.

Evo kako Andrić prevodi gornje stihove:

(„*Die Löwen – d.h. die Christlichen Kämpfer, die dem Glauben ihrer Ahnen treu blieben – wurden zu Ackerbauern, und zum Islam traten über der Feige und der Gierige*“)⁴⁴³)

A u engleskom prijevodu imamo:

(*The lions turned into tillers of the soil,/the cowardly and the covetous turned into Turks*)⁴⁴⁴

Englesko izdanje ima i slijedeću bilješku:

„*By 'lions' Njegoš meant the Christian fighters who remained loyal to the beliefs of their forefathers.- Author.*⁴⁴⁵

Poslije toga Andrić citira Ivana Jukića koji za bosanske muslimane kaže:

*Oni su postali od zločestijeh hristjanah, koji svoje gospodstvo ne znajući drukčije uzčuvati, poturčiše se.*⁴⁴⁶

*Sie enstanden aus den schlechten Christen, welche da sie nicht anders ihren Grundbesitz verteidigen konnten, zum Islam übertraten.*⁴⁴⁷

*They sprang from the bad Christians who turned Muslim because only thus could they protect their land.*⁴⁴⁸

S druge strane, o Mehmed-paši Sokoloviću on piše:

⁴⁴² „Razvoj duhovnog života u Bosni“, str. 61. (den Prozess der Islamisierung/the process of conversion).

⁴⁴³ „Die Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien“, str. 60.

⁴⁴⁴ *The Development of Spiritual Life in Bosnia*, str. 20.

⁴⁴⁵ Ibid.

⁴⁴⁶ „Razvoj duhovnog života u Bosni“, str. 61.

⁴⁴⁷ Ibid. str. 60.

⁴⁴⁸ *The Development of Spiritual Life in Bosnia*, str. 20.

A. ZUBČEVIĆ, Neke napomene o prijevodima Andrićeve disertacije

Dieser bedeutendste Grossvezir des Türkischen Reiches war der Sohn serb.-orthodoxer Eltern aus Bosnien und noch als Kind mit dem „Adžami oglan“ [fn.1] nach Konstantinopel gebracht worden, wo er zum Islam übertrat und zur Macht und grossem Ansehen kam.[fn.2]⁴⁴⁹

Ovaj najznačajniji veliki vezir turskog carstva bio je sin srpsko-pravoslavnih roditelja iz Bosne i još je kao dete na osnovu „adžami-oglana“ [fn.1] odveden u Carigrad, gde je prešao u muslimansku veru i dospeo do moci i velikog ugleda. [fn.2]⁴⁵⁰

This most important grand vizier of the Turkish empire was the son of Orthodox parents from Bosnia. Brought as a child under the Adžami Oglan [fn.1] to Constantinople, Sokolović converted to Islam and subsequently gained power and enormous prestige. [fn.2].⁴⁵¹

Iz gore navednih citata vidi se da je Andrić glagol „poturčiti se“ preveo kao „zum Islam überreten“, tj. „preći na islam.“ Na drugoj strani, u engleskom prijevodu, bar u jednom slučaju, prevdilac je doslovno preveo „poturčiti se“ kao „to turn Turk.“ Konstantinović, pak, Andrićovo „preći na islam“ prevodi kao „preći na muslimansku veru.“

Ponekad Andrić upotrebljava izraze širenje islama (die Ausbreitung des Islams)⁴⁵², islamizacija (Islamisierung)⁴⁵³, islamizovani Bosanci⁴⁵⁴ (die islamisierten Bosnier)⁴⁵⁵, proces islamizacije (Prozess der Islamisierung) i sl.

⁴⁴⁹ „Die Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien“, str. 160.

⁴⁵⁰ „Razvoj duhovnog života u Bosni“, str. 161.

⁴⁵¹ *The Development of Spiritual Life in Bosnia*, str. 58.

⁴⁵² „Die Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien“, str. 10, 48.

⁴⁵³ „Razvoj duhovnog života u Bosni“, str. 48, 62.

⁴⁵⁴ Ibid., str. 59.

U jedinom prijevodu *Gorskog vijenca* koji nam je bio dostupan prilikom pisanja ovog teksta, onom Schmausovom, stihovi „Postadoše lafi ratarima/Isturči se plahi i lakomi“ prevedeni su ovako:

*Kampfesleuen wurden Ackersleute,
Türke ward, wer feige und begehrlich.*⁴⁵⁶

Nije jasno zašto je Andrić „poturčiti se“ kao izraz snažnog emotivnog i povijesnog naboja preveo bledunjavim izrazom „preći na islam“, tim prije što Andrić, na tragu Njegoša, prihvatanje vjere smatra ne samo činom otpadništva od vjere, već i odrođavanja od slavenske rase.⁴⁵⁷ Takav stav se može vidjeti u radovima srpske nacionalističke historiografije o pitanju konverzije u islam i katoličanstvo.⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ „Die Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien“, str. 58.

⁴⁵⁶ Petar II Petrović Njegoš, *Der Bergkranz, Einleitung Übersetzung und Kommentar von A. Schmaus* (Verlag Otto Sagner, München; Prosveta Verlag, Belgrad, 1963.), str. 18.

⁴⁵⁷ „'Poturčiti se' znači ne jednostavno prihvati vjeru i običaje Turaka, nego se transformirati u Turčina. Prihvati vjeru drugačiju od hrišćanstva istovremeno je značilo prijeći iz slavenske rase u tuđinsku.“ Michael A. Sells, *Iznevjereni most: religija i genocid u Bosni* (ITD Sedam: Sarajevo, 2002.), str. 66., 67. i dalje: „Slaveni su hrišćani već po svojoj rasnoj pripadnosti. Stapanje slavenske rase i hrišćanske vjere ilustriraju Andrićevi popularni historijski romani“, ibid., str. 68. Sells takvo shvatanje naziva *hristoslavizam*. „Njihovo imenovanje Turcima u modernome dobu dobiva značenje rase koja ima nečistu krv. Prema savremenim shvatanjima, rasa je 'jedan od središnjih konceptualnih izuma modernosti,'“ Rusmir Mahmutčehajić, „Andrićism: an Aesthetics for Genocide“, *East European Politics, Societies and Cultures*, 27/4 (2013.) (u štampi). Zahvalujem autoru na ljubaznom davanju rukopisa na uvid i dopuštenju da ga citiram.

⁴⁵⁸ Bojan Aleksov, „Poturica gori od turčina: srpski istoričari o verskim preobraćenjima“, http://www.iis.unsa.ba/izdavacka_djelatnost/posebna_izdanja/mitovi/mitovi_aleksov.html (24.06.2013.) Tekst je objavljen na engleskom kao: Bojan Aleksov, „Adamant and Tracherous: Serbian Historians on Religious Conversions“ u zbirici radova koj je uredio Pål Kolstø pod naslovom *Myths and Boundaries in South-Eastern Europe* (London: Hurst & Co, 2005.), str. 158-190.

3-Muslimanski/islamski

Na nekoliko mjesta Konstantinović pojам „islamisch“ prevođi kao „muslimanski“, dok engleski prijevod ostaje bliži izvorniku:

Jene Christen jedoch, welche in den Städten lebten und Handel und Gewerbe trieben, fanden in den bestehenden Gesetzen der islamischen Ordnung zwar ein Hindernis für jeden Fortschritt, aber keine genügenden Schutz für das erworbene Hab und Gut.⁴⁵⁹

Oni hrišćani koji su živeli po gradovima i bavili se trgovinom i zanatstvom, nalazili su u postojećim zakonima muslimanskog poretku prepreku za svaki napredak, a ostajali su i bez dovoljno zaštite za stečenu imovinu.⁴⁶⁰

Those Christians, however, who did live in the towns conducting business and trade found the existing laws of the Islamic system to be an outright impediment to any mercantile advance and even to provide inadequate protection for their inventory of stock.⁴⁶¹

Govoreći o, kako kaže, izolaciji kršćana u Bosni, Andrić kaže: “Možda više nego pritisak, korupcija i javašluk turskih vlasti, kulturno uzdizanje raje sprečavali su

...der überaus konservative Geist des einheimischen islamischen Elementes⁴⁶²

⁴⁵⁹ “Die Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien”, str. 74

⁴⁶⁰ “Razvoj duhovnog života u Bosni”, str. 75.

⁴⁶¹ *The Development of Spiritual Life in Bosnia*, str. 25.

⁴⁶² “Razvoj duhovnog života u Bosni”, str. 94. Pojam „islamski element“ za bosanske muslimane javlja se i na str. 102. njemačkog izvornika, odnosno na početku str. 105 srpskog prijevoda: “U poslovičnoj podmitljivosti Turaka veziri su veoma često prednjačili ispred svih ostalih, a kako ih je samo malo imalo

...netrpeljivost i neobično konzervativan duh domaćeg muslimanskog elementa⁴⁶³

...the extremely conservative spirit and intolerance of the native Islamic element.⁴⁶⁴

Na drugome mjestu, govoreći o utjecaju osmanskih namjesnika na prilike u Bosni, Andrić veli:

Kratak osvrt na istoriju Bosne u tri poslednja stoljeća – na osnovu ne samo hrišćanskih već i muslimanskih izvora – potpuno je dovoljan da bi se stekla slika o tome kakvi su bili namesnici...⁴⁶⁵

...nicht nur christlicher sondern auch islamischer Quellen...⁴⁶⁶

...based not on Christian sources alone but on Muslim as well...⁴⁶⁷

Pojam „islamski“ javlja se i u Andrićevoj ocjeni Bašagićevog djela *Kratka uputa u prošlost Bosne i Hercegovine* za koje kaže da je pisana „potpuno u islamskom smislu i duhu“⁴⁶⁸ („im islamischen Sinne und Geiste“⁴⁶⁹; „in the Islamic tenor and spirit“⁴⁷⁰).

Pri kraju disertacije, u poglavlju o tzv. alhamijado književnosti, Andrić piše:

hrabrosti i snage da novac uzima od islamskog elementa, oni su u većini slučajeva svoje ucene sprovodili nad rajom.“

⁴⁶³ „Razvoj duhovnog života u Bosni“, str. 95.

⁴⁶⁴ *The Development of Spiritual Life in Bosnia*, str. 33.

⁴⁶⁵ „Razvoj duhovnog života u Bosni“, str. 101.

⁴⁶⁶ „Die Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien“, str. 100.

⁴⁶⁷ *The Development of Spiritual Life in Bosnia*, str. 35.

⁴⁶⁸ „Razvoj duhovnog života u Bosni“, str. 101.

⁴⁶⁹ „Die Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien“, str. 100.

⁴⁷⁰ *The Development of Spiritual Life in Bosnia*, str. 35. Andrić ovo djelo navodi pod naslovom *Povijest Bosne*.

A. ZUBČEVIĆ, Neke napomene o prijevodima Andrićeve disertacije

Bosanci muslimanske vere sačuvali su, doduše, svoj maternji jezik...⁴⁷¹

Die Bosnier islamischer Religion haben zwar ihre Muttersprache beibehalten..⁴⁷².

Bosnians of Islamic faith did indeed retain their mother tongue.⁴⁷³

Prijevod pojma „islamski“ riječju „muslimanski“ ne događa se uvjek:

U poslovičnoj podmitljivosti Turaka veziri su veoma često prednjačili ispred svih ostalih, a kako ih je samo malo imalo hrabrosti i snage da novac uzima od islamskog elementa, oni su u većini slučajeva svoje ucene sprovodili nad rajom.⁴⁷⁴

U izvorniku je upotrijebljen pojam “islamski” (vom islamischen Elementen⁴⁷⁵/from the Islamic element⁴⁷⁶).

Zanimljivo je da se pojam „orjentalni“ javlja samo dvaput: prvi put kada Andrić govori prepreci zapadnim civilizatorskim utjecajima koje su postavili „istočnjačko poreklo i snažna isključivost bogumilstva“ (die orientalische Herkunft und starke Exclusivität des Patarenertums⁴⁷⁷); a drugi put u vezi s pjesmama na našem jeziku pisanim arapskim pismom. Iako ih po broju i vrijednosti ocjenjuje „neznatnim“ (u njemačkom izvorniku „gering“; u eng. prijevodu „meagre, low“), Andrić kaže da „oni ipak zaslužuju izvesnu pažnju kao zanimljiva pojava hibridne pismenosti i kao konkretni primer

⁴⁷¹ „Razvoj duhovnog života u Bosni“, str. 187.

⁴⁷² „Die Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien“, str. 186.

⁴⁷³ *The Development of Spiritual Life in Bosnia*, str. 68.

⁴⁷⁴ „Razvoj duhovnog života u Bosni“, str. 103, 105.

⁴⁷⁵ „Die Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien“, str. 102.

⁴⁷⁶ *The Development of Spiritual Life in Bosnia*, str. 36.

⁴⁷⁷ „Die Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien“, str. 18.

uticaja orijentalne kulture na Slovene⁴⁷⁸ (als ein konkretes Beispiel des Einflusses der morgenländischen Kultur auf die Slaven einige Beachtung⁴⁷⁹/a concrete example of the influence of oriental culture on Slavs.⁴⁸⁰).

4-Razlike u prijevodu jednog historijskog dokumenta

U jednom slučaju javlja se značajna razlika u između njemačkog izvora i prijevoda na srpski. Radi se o potresnom opisu devširme iz pera putopisca Bartolomeja Georgijevića. Evo kako on glasi u Konstantinovićevom prijevodu:

Pored teških nameta, koje moradoše hrišćani pod Turcima snositi, turska svirepost oduzimaše im s vremena na vreme najlepšu decu. Turci ih odvajahu od roditelja i po tom vaspitavahu ratnoj veštini. Ova se deca nigda više ne vraćahu roditeljima, od kojih su silom odvojena. Prvo ih odlučivahu od hrišćanske vere; i oni postepeno zaborave na veru, roditelje, braću, sestre i ostale krvne srodnike, i ako se docnije kad god susretnu s roditeljima, oni se ne poznaju. Ja nemam reći kojima bih mogao predstaviti kako roditelji strašno jauču i tuže, kako leleču i zapevaju kad im decu iz roditeljskih krila i naoručja otržu oni svirepi zlikovci. Jer roditelji, koji su svoju decu tako malo obučili Hristovoj veri, uviđaju da će ih ovi odvratiti od pravoslavne vere i stvoriti ih stršnim neprijateljima hrišćanske vere i hrišćana.⁴⁸¹“

Bit će dovoljno da citiramo prvu i posljednju rečenicu gornjeg odlomka onako kako ga daje Andrić na njemačkom:

⁴⁷⁸ “Razvoj duhovnog života u Bosni“, str. 187.

⁴⁷⁹ “Die Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien“, str. 186

⁴⁸⁰ *The Development of Spiritual Life in Bosnia*, str. 68.

⁴⁸¹ “Razvoj duhovnog života u Bosni“, str. 63.

Abgesehen von den sonstigen Steuerlasten, denen die Christen unter türkischer Herrschaft, unterworfen waren, wurden ihnen von Zeit zu Zeit ihre schönsten Kinder entrissen.

I dalje:

Am schwersten fiel den Eltern, die ja nur wenig die Kinder in der Christlichen Lehre erzogen hatten, der Gedanke, dass es den Missetätern bald gelingen werde, sie ganz von der Religion ihrer Ahnen abspenstig zu machen und aus ihnen fürchterliche Feinde der christlichen Religion und der Christen zu machen. ff.20⁴⁸²

Riječi koje smo potcrtili u srpskom izdanju disertacije („turska svirepost“ i „pravoslavna vera“) nema u izvornom njemačkom tekstu, niti na njemu zasnovanom engleskom prijevodu.⁴⁸³ Njemački izvornik i engleski prijevod su nešto ublaženi (nema „turska svirepost“) i ne spominje se pravoslavlje, nego kršćanstvo općenito.

ZAKLJUČAK

Andrić koristi čitav niz pojmove za imenovanje kulturne, vjerske i političke osobnosti muslimana u doba osmanske vlasti, više nego za bilo koju drugu bosansku zajednicu. Nema sumnje da ti pojmovi odražavaju vrijeme nastanka disertacije. Vidi se to, između ostalog, po upotrebi pojmove „muhamedanac“ i „muhamedanski“. Oni se u disertaciji javljaju rjeđe od ostalih potvrđujući druge pokazatelje o njihovom iščezavanju pred pojmovima „musliman“, odnosno „muslimanski.“⁴⁸⁴ Šarolikost i nerazgraničenost pojmove

⁴⁸² „Die Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien“, str. 62.

⁴⁸³ *The Development of Spiritual Life in Bosnia*, str. 21.

⁴⁸⁴ „Poslije austrogarske okupacije BiH 1878. počeo se službeno upotrebljavati termin muhamedanci (njem. Muhammedaner). Premda je taj naziv upotrebljavala i štampa, narod ga ipak nije prihvatio nego se i dalje služio nazivima *Bošnjak* ili

kao da odražava neuhvaljivost muslimanskog vjerskog i kulturnog identiteta u vidiku Andrića i njegovih savremenika.⁴⁸⁵ S druge strane stoji terminološki čvrsto ocrtao identitet pravoslavnog dijela stanovništva Bosne, gotovo uvijek opisanog dvostrukim imenom kao "srpsko-pravoslavni narod," "srpsko-pravoslavna crkva", itd.⁴⁸⁶ Iako se poziva na Njegoša u stavu da „prelazak na islam“ predstavlja ne samo promjenu vjere, već i čin odrođavanja, Andrić izraz „poturčiti se“ uvijek prevodi kao „preći na islam“.⁴⁸⁷

Turčin, odnosno *Musliman*. U izmijenjenim etničkim i političkim odnosima ovaj posljednji naziv upotrebljavao se sve češće, potiskujući ostale. Člancima u svojoj štampi muslimanska javnost je 1900. otvoreno zahtjevala da se termin muhamedanac, kao netačan i neadekvatan, izbaci iz službene upotrebe i zamijeni nazivom Musliman. Nakon toga u muslimanskoj štampi i publicistici upotrebljava se isključivo riječ Musliman, što i narod s vremenom prihvata kao svoju suvremenu etničku, odnosno nacionalnu oznaku.“ Historija upotrebe pojma muhamedanac ostaje neistražena.“ Alija Isaković, *O „nacionaliziranju“ muslimana*, Globus, Zagreb, Globus, 1990., str. 8. Upravo se na tekstovima ove antologije vidi kako upotreba pojma *muhamedanac* ili *muhamedovac* biva zamijenjena pojmom musliman. Vidi npr. Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak, „Što misle muhamedanci u Bosni“, str. 20-23., ili Ild Bogdanov, „Bošnjaštvo“ str. 24.-26.

⁴⁸⁵ „...valja priznati da ni svijest o Bosni nije moguća bez shvatanja najvažnijih neprijateljstava protiv nje. Kad god su određljiva, ta neprijateljstva su razrješiva. A kada postoje kao utvare – stalno prisutne i odsutne, te i unutarnje i vanjske – hrvanju s njima nema kraja.“ Rusmir Mahmutčehajić, “Andrićism: an Aesthetics for Genocide.“ Vidi f. 48.

⁴⁸⁶ Dalo bi se posebno govoriti o Andrićevom imenovanju kulturnih sadržaja drugih zajednica u Bosni. Tako npr. primjetno je da pojam „hrvatski“ gotovo i ne upotrebljava. Obično se javlja u složenicama, uz pojam „srpski“ kao „srpsko-hrvatski arheolozi“, „srpsko-hrvatski rasni i jezički kompleks“, „srpsko-hrvatski jezik“. „Razvoj duhovnog života u Bosni“, str. 17, 52, 133.

⁴⁸⁷ Žaneta Đukić Perišić, *Pisac i priča: stvaralačka biografija Ive Andrića* (Akademska knjiga:Novi Sad, 2012.), str. 508. U kratkom poglavlju naslovljenom „O prevodilaštву“, autorica, između ostalog, citira Andrićev tekst o važnosti prevođenja i dobrog prevodioca:“On treba da ostvari nešto što izgleda nemoguće: da potpuno oseti i upije u sebe duh jednog stranog jezika, a da se pri tom nikad ne zabuni i ne pomeša ta dva područja: da ih približi do krajnjih mogućnosti i, u isto vreme, da ih drži strogo odvojene.“

A. ZUBČEVIĆ, Neke napomene o prijevodima Andrićeve disertacije

Skliskost pojmove u disertaciji kao da se prenijela i u prijevod na srpski. „Muhamedanac“ je prevoden kao „musliman“, a „islamski“ najčešće pojmom „muslimanski.“ Na taj način prevodilac je ukinuo povjesnu distancu između današnjih muslimana i onih iz vremena „petovjekovnog ropstva pod Turcima“ (o muslimanima iz Andrićevog vremena da i ne govorimo). Otklonjena je potreba da se napravi pojmovna razlika čak i između sekulariziranih, često ateiziranih Muslimana u kulturnom i nacionalnom smislu (u vrijeme objavljanja Konstantinovićevog prijevoda) i „poturčenih“ predaka tih istih Muslimana.

Ovakav prevodilački izbor je utoliko neobičniji ako znamo da je od sredine 1960-ih došlo do javne afirmacije naroda bosanskih muslimana kao Muslimana u nacionalnom smislu. Istovremeno, pojmom „islamski“ označavani su vjerski sadržaji identiteta Muslimana (koji su mogli biti i visoki funkcioneri Saveza komunista Jugoslavije). Tako smo govorili (a i danas govorimo) o *Islamskoj vjerskoj zajednici, Islamskim informativnim novinama Preporod*, itd.⁴⁸⁸

Napokon, ostaje nejasno porijeklo razlike između njemačkog izvornika i srpskog prijevoda u prijevodu odlomka iz putopisa Bartolomeja Georgijevića. Upravo na čitanju jedne riječ, pa čak i jednog slova može se konstruisati tvrdnja.⁴⁸⁹ Ovim nisu iscprljeni svi

⁴⁸⁸ Kao primjer osjetljivosti na potrebu terminološkog određenja upravo iz doba socijalističke Jugoslavije, vidi: Darko Tanasković, „Islamska ili muslimanska kultura u Bosni?“, u: *Prilozi za orientalnu filologiju br.41* (1991.), str. 291-302. Navodeći ovaj primjer, ne donosimo sud o valjanosti iznesenih argumenata autora.

⁴⁸⁹ Navodeći Jukićev stav da su muslimani postali od „zločestijeh hristjanah“, pri čemu se pojam hristjanah jasno odnosi na sve bosanske kršćane, jedna kritičarka Andrićeve disertacije zaključuje: „...od 'zločestijeh hristjanah' ili, prostonarodski kazano, od zločestih Srba.“ Mirjana Stojisavljević, „Andrićeva disertacija u kulturološkom i jezičkom kontekstu“ *das Grazer Opus von Ivo Andrić (1923-1924)*, Hg. Branko Tošović/*Grački opus Iva Andrića (1923-1924)*, uredio Branko Tošović (Institut für Slawistik der Karl-Franzens Universität Graz, Beogradska knjiga: Beograd, 2010), str.114.

pojmovi koji bi mogli biti predmet razmatranja u svakom od tri prijevoda.⁴⁹⁰

Naravno, u prevodenju smo uvijek razapeti između doslovног prijevoda i prijevoda koji je vjeran, kao interpretativnog čina kojeg nastojimo učiniti aktualnim u drugom vremenu.⁴⁹¹ Ako je potpuna podudarnost između izvornika i prijevoda u smislu nedostizna, ipak je moguće govoriti o većoj ili manjoj bliskosti prijevoda izvorniku, odnosno o mogućnostima jednakovrijednosti⁴⁹². Iz navedenih primjera može se zaključiti da je rješenje u doslovnom prevodenju kao postupku koji podrazumijeva „strogo pridržavanje za tekst koji se prevodi, uz ulaganje napora da prijevod bude vodič...“, odnosno onog što Bertram razumijeva kao „privženost tekstu-izvoru.“⁴⁹³

Govoreći o Konstantinovićevom prijevodu Andrićeve disertacije, imamo utisak da je on na trenutke plastičniji od samog izvornika sa stanovišta nacionalističke historiografije u mjeri u kojoj oštije, jasnije ocrtava muslimana kao srpskog „Drugog“ (da ne kažemo srpskog Erbfeinda⁴⁹⁴). Time kao da srpski prijevod dodatno zaoštrava središnju tezu disertacije o „negativnim uticajima turske vlasti na kršćane“, o bosanskim muslimanima i njihovoј kulturi kao „neplodnoj“. Stoga je srpski prijevod ne samo manje vjeran njemačkom izvorniku, već otvara prostor za čitanja u skladu sa srpskim nacionalističkim narativom. S druge strane, iako vremenski kasniji po nastanku, engleski prijevod pokazao se vjernijim, odnosno podesnijim.⁴⁹⁵

⁴⁹⁰ Na primjer, riječ *Herrschaft* u naslovu disertacije (prevedena kao „vladavina“), koja se u disertaciji često koristi, jasnije od engleskog *rule* ili našeg *vladavina* izražava jednu od temeljnih Andrićevih postavki: o prelasku dijela bosanskog stanovništva u islam radi održavanja višeg materijalnog i društvenog statusa, doslovno rečeno „gospodstva.“ Slično bi se moglo postupiti s pojmom *danak u krvi*.

⁴⁹¹ Mehmed Kico, *Ogledi u poetici prevodenja u svjetlu iskustava u arapskome jeziku* (El-Kalem i Fakultet islamskih nauka: Sarajevo, 1430./2009.), str. 151

⁴⁹² Kico, op. cit. str. 116., 20., 21.

⁴⁹³ Ibid. 102. Doslovno prevodenje naziva se i *filološkim*, ibid, str. 118.

⁴⁹⁴ der Erbfeind = *njem.* smrtni (zakleti, ljuti) neprijatelj.

⁴⁹⁵ Kico, op. cit. str. 117.

Literatura

- Aleksov, Bojan. „Poturica gori od turčina: srpski istoričari o verskim preobraćenjima“, u:
[http://www.iis.unsa.ba/izdavacka_djelatnost/posebna_izdanja/
mitovi/mitovi_aleksov.html](http://www.iis.unsa.ba/izdavacka_djelatnost/posebna_izdanja/mitovi/mitovi_aleksov.html)
- Aleksov, Bojan. “Adamant and Tracherous: Serbian Historians on Religious Conversions”, str. 158-190, u: Kolstš, Pål. *Myths and Boundaries in South-Eastern Europe*. London, 2005.
- Andrić i Bošnjaci, Zbornik radova – Bibliografija*, uredio Munib Maglajlić i dr. Tuzla, 2000.
- Andrić, Ivo. *Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem turske vladavine*, preveo i priredio za štampu Zoran Konstantinović, pogovor Radovan Vučković. Beograd, 1994.
- Andrić, Ivo. *Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem turske vladavine*, priredio za štampu i preveo Zoran Konstantinović. Banja Luka, 1995.
- Andrić, Ivo, *Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem turske vladavine*, priredio za štampu i preveo Zoran Konstantinović, pogovor Radovan Vučković. Banja Luka, 2011.
- Andrić, Ivo, *Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem turske vladavine*, priredio Dragoljub Dragoljović. Beograd, 2009.
- Andrić, Ivo. *The Development of Spiritual Life in Bosnia under the Influence of Turkish Rule*, uredili i preveli Želimir B. Juričić i John F. Loud. Durham i London, 1990.
- Das Grazer Opus von Ivo Andrić (1923-1924)/Grački opus Iva Andrića (1923-1924)*, uredio Branko Tošović. Beograd, 2010.
- Der Nobelpreisträger Ivo Andrić in Graz/Nobelovac Ivo Andrić u Gracu*, uredio Branko Tošović. Beograd, 2008.
- Đihjang, Kim, „Andrićeva doktorska disertacija u svetlu odnosa Istoka i Zapada“, *Glasnik Etnografskog instituta SANU*, LVIII (1), str. 27-37.
- Đukić Perišić, Žaneta. *Pisac i priča: stvaralačka biografija Ive Andrića*. Novi Sad, 2012.

- Isaković, Alija, *O „nacionaliziranju“ muslimana*. Zagreb, 1990.
- Kico, Mehmed. *Ogledi u poetici prevodenja u svjetlu iskustava u arapskome jeziku*. Sarajevo, 1430./2009.
- Lovrenović, Ivan. „Paradoks o šutnji“, *Novi izraz*, 39 (2008), str. 3-44.
- Mahmutčehajić, Rusmir, “Andrićism: an Aesthetics for Genocide“, *East European Politics, Societies and Cultures*, 27/4 (2013.) (u štampi).
- Rizvić, Muhsin. *Bosanski muslimani u Andrićevu svijetu*. Sarajevo, 1995.
- Sells, Michael A. *Iznevjereni most: religija i genocid u Bosni*. Sarajevo, 2002.
- Sveske zadužbine Ive Andrića*, 1. Beograd, 1982.
- Tanasković, Darko. „Islamska ili muslimanska kultura u Bosni?“, u *Prilozi za orientalnu filologiju* br. 41 (1991.), str. 291-302.

م. عاصم زوبتشيفيتش، مشرف المكتبة

ملاحظات عن ترجمات أطروحة أندربيتش

الملخص

وبالمقارنة بين النص الأصلي لأطروحة إيفو أندربيتش (*تطور الحياة الروحية في البوسنة تحت تأثير الحكم التركي*) باللغة الألمانية وترجمتها إلى الصربية والإنجليزية تتجلى بوضوح فروق وألوان تشير إلى قراءات الأطروحة المختلفة إلى حد ما في كل من النسخ الثلاث. وتحصّن الفروق تبديل عبارتي تابع محمد وخاصّ بمحمد بعبارة مسلم وخاصّ بمسلم في الترجمة الصربية، وإلى حد ما في الترجمة الإنجليزية؛ وتبدل فعل ترك في الأغاني القومية، وإكليل الجبل، ونصّ ليوكبيتش بعبارة أسلم في الأصل الألماني، لكن ليس في الترجمة الإنجليزية؛ وتبدل صفة إسلامي بتعبير خاصّ بمسلم في الترجمة الصربية؛ وحذف عدّة كلمات في الطبعة الألمانية والإنجليزية عند وصف دوشيرمة ("ضريبة الدم") من القرن السادس عشر. وتجعل الفروق المذكورة الترجمة الصربية غير تاريخية وأكثر قابلية للقراءة طبقاً لموافق المؤرّخين الصربيين العنصريين. ومن جانب آخر، مع أنها أبعد زمنياً، إن الترجمة الإنجليزية أقرب من الأصل.

الكلمات الأساسية: أندربيتش، تاريخ البوسنة، الترجمة

Asim Zubčević, MA, Chief Librarian

SOME NOTES ON THE TRANSLATIONS OF ANDRIĆ'S DISSERTATION

Summary

Comparing the text of the original dissertation of Ivo Andrić (*Development of Spiritual Life in Bosnia under the influence of Turkish rule*) originally written in German with the translations into Serbian and English one can notice differences and nuances that suggest a somewhat different understanding of the same dissertation in each of the three language versions.

The differences consist in replacing the terms Mohammedan (*noun*) and Mohammedan (*adjective*) with term Muslim (*noun*) and Muslim (*adjective*) in Serbian translation and partly in English. The translation of the verb „*poturčiti*“ taken from folk songs and *Mountain Wreath* and friar Jukić's text is replaced by the expression „*preći na islam*“ in the German original, but not in English translation; they replaced the adjective *Islamic* with the word *Muslim* in Serbian translation; and there is omission of some words in German and English editions in description of *devširme* of the 16th century.

These differences make the Serbian translation non historic and more open to reading in accordance with the views of Serbian nationalist historians. On the other hand, although more distant in time, the English translation is closer to the original.

Keywords: Andrić, Bosnia history, interpretation

Dr. Murat Dizdarević,
vanredni profesor

**TOMAS HARDI U KRITICI
NA BOSANSKOM, HRVATSKOM I
SRPSKOM JEZIKU (DO 1941.GODINE)**

SAŽETAK

Tomas Hardi, jedan od najvećih romanopisaca Engleske, s kraja 19. i početka 20. vijeka za života je bio poznat samo malom broju intelektualaca sa prostora našeg jezičkog područja. Njegov najpoznatiji roman *Tersa od D' arberlila ili čista žena*, preveden je na hrvatski jezik tek 1936. godine, te se ta godina može smatrati godinom njegovog ulaska u našu kulturu.

Ovaj rad prikazuje sve osvrte, kritičke prikaze i napise o Hardiju i njegovim djelima, koji su objavljeni u književnoj kritici i periodici na prostorima bivše Jugoslavije od prvih pomena njegovog imena do Drugog svjetskog rata, a koji su napisani na bosanskom, hrvatskom i srpskom jeziku. Čitalac je na osnovu svih tih napisa o Hardiju kao romanopiscu i pjesniku mogao stvoriti sliku o njemu kao čovjeku, misliocu i kritičaru svoga vremena, koju ni savremena kritika nije puno izmijenila.

Ključne riječi: roman, romantizam, realizam, poezija, victorijsko društvo, tradicija, fikcija, tragični karakteri.

Tomas Hardi (Thomas Hardy 1840.-1928.) spada u red istaknutih romanopisaca, pripovjedača i pjesnika Viktorijanskog perioda engleske književnosti. Kao romanopisac i realista on nastavlja tradiciju Džordž Eliot (George Eliot), ali je istovremeno pod velikim uticajem Čarlsa Dikensa (Charles Dickens), kada se radi o kritici viktorijanskog društva, a posebno slikanju propadanja engleskog sela i ruralnog društva u cijelini. U poeziji je bio pod velikim uticajem engleskih romantičara, posebno Vordsvorta (Wordsworth).

Paradoksalno je da je on sam sebe smatrao prvenstveno pjesnikom jer je cijelog svog života pisao i poeziju, iako je svjetsku slavu stekao kao romanopisac. Prva zbirku poezije (od ukupno 18 zbirki) objavio je tek 1898. godine a prvi roman, *Desparate Remedies (Očajni lijekovi)*, dvadeset i sedam godina ranije, 1871. godine. Međutim, pedesetih godina prošlog vijeka Hardi je poznat i kao kao jedan od glavnih pjesnika svoga vremena, a imao je značajan uticaj na pjesnike koji su stvarali polovinom dvadesetog vijeka.

Većina njegovih romaneskih radova, prvo bitno je objavljena kao serijal u časopisima, a locirani su u polu-izmišljenoj regiji Veseks (Wessex) i prikazuju tragične likove koji se bore i protiv svojih strasti i protiv društvenih okolnosti toga vremena. A što se tiče samog izmišljenog termina Veseks, većina historičara književnosti smatra da se Hardijev Veseks bazira na teritoriji srednjevjekovnog anglosaksonskog kraljevstva koje obuhvatalo više grofovija na jugozapadu današnje Engleske.

Hardi je dobitnik Medalje za zasluge (Order of Merit), koju je Kralj Edvard VII, ustanovio 1902. godine i koju, istovremeno, po izričitoj odluci vladajućeg suverena, mogu nositi samo 24 živuća dobitnika za zasluge u oružanim snagama, nauci, umjetnosti, književnosti i kulturi.

Kod nas je još za života Tomasa Hardija o njemu napisano nekoliko članaka te se sa sigurnošću može reći da je bio poznat bar nekim učenijim ljudima. Međutim, prvi njegov roman preveden je na srpski jezik tek osam godina poslije njegove smrti 1836. godine. Bio je to roman *Tesa od D'arbervila ili čista žena*, u prevodu Mihaila Đorđevića i sa predgovorom poznatog angliste Vladete Popovića.

Čast prvog Hardijevog kritičara u južnoslavenskim zemljama pripala je hrvatskom anglisti Vladoju Dukatu. On je u zagrebačkom *Viencu*, 1897. godine, samo godinu dana nakon izlaska Hardijevog romana *Nepoznati Džuda (Jude the Obscure)*, napisao prikaz ovog romana. Na početku članka Dukat govori o Hardiju kao jednom od pisaca koji spadaju „među najpoznatije epigone slavnih pisaca“ engleskog romana 19. vijeka, a njegov roman *Daleko od bjesomučnog meteža (Far from the Madding Crowd)*, smatra jednom od najboljih tvorevina te vrste poslije Dikensa i Tekerija.

Dukat dalje ističe da je Hardi, kako kaže, „zarana izašao na glas“, ali istovremeno primjećuje da se u novije vrijeme „sasvim predao naturalizmu“, pa kaže:

Dojako si mogao engleski roman, i ne pročitavši ga prije, mirne duše dati u ruke mlađoj djevojci, ali odjako treba i tu da budeš oprezniji, jer je Hardijev naturalizam, kako to tvrdi engleska i njemačka kritika, mnogo suroviji i neprijatniji od Zolina.⁴⁹⁶

Ova kritika se odnosila i na Hardijev roman *Neznani Džud*, koji Dukat prepričava čitaocima u nadi da će ih zanimati sadržina tog romana. A to prepričavanje, mora se priznati, nije svedeno samo na priču jer se Dukat upušta i u analizu likova i Hardijevog pri-povijedačkog postupka. Tako on vjeruje da je „Sue posvema u vlasti svoje ljubavi“ i pita se

može li Sue biti prikaz zdravog ženskog karaktera, no čudnovati završetak uvjerava nas, da je i sam pisac nehvalice htio da predoči bolesno čeljade ili je piščeva mašta, željna senza-cije, skrenula s puta u pustoš sušte neprirodnosti.⁴⁹⁷

Dukat, očigledno, ne shvata da je Su (Sue) jedna od „novih žena“, samosvjesnih buntovnika protiv konvencionalnog morala kasnog 19. vijeka. Jedna od onih žena koje smatraju da prava lju-

⁴⁹⁶ Vladoje Dukat, „Thomas Hardy“, *Vienac*, 29/1897, br. 27, str. 439.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, str. 440.

bav ne smije da bude sputana konvencijama društva i braka. S druge strane, opet, Dukat je u pravu kad kaže da je „pokajanje“ glavne junakinje, prema njenom „neprirodnom karakteru ... sasvim prirodno i opravdano“ i da odgovara njenom nestalnom karakteru, pogotovu kad se iz straha od grijeha vraća u „pakao konvencionalizma“, kako ona sama naziva brak sa Filotsonom.

Dukat se još jednom vraća na Hardijev naturalizam pa, upoređujući ga sa Zolom, kaže da i sam Zola „kraj sve svoje bezobzirnosti u zgodan čas zašuti ... a Hardi nam u svojim mnogobrojnim prizorima iznosi svaku sitnicu, kako to samo Englezi umiju: oprezno i potanko“. U vezi s tim kaže da Su „pliva u moru razbludnosti“, ali priznaje da ona ipak nije „razbludna i putena kao Arabela“. No, on sasvim ispravno zaključuje da je Su žrtva svojih principa, a Hardiju zamjera što svojoj junakinji nije dao „više odvažnosti“ zbog čijeg nedostatka „ona ostaje na pola puta“ kao nedovršen lik.

Muškim karakterima Dukat posvećuje sasvim malo prostora. Po njemu ni Džud ni Filotson nisu pozitivni. Džud je veliki slabić, kao i Filotson, a to što ga je pisac prikazao vanredno čestitim čovjekom, još više ističe njegovu nemuževnost, misli Dukat.

I sam kraj romana, po Dukatovom mišljenju, posljedica je Hardijeve želje da „udovolji etičkoj pravdi“ i da nagradi Filotsonovu čestitost te mu, kako kaže, „odbjeglicu ženu ... privrne na grudi“, a to djeluje krajnje neubjedljivo i moralizatorski, zaključuje Dukat.

Dvije godine kasnije isti autor objavljuje članak u kojemu „Tomas Hardi, komu je kolijevka stojala na malom seocetu dorsetske grofovije“, dobija pola stranice teksta. Ovdje Dukat ponavlja svoj sud o Hardijevom romanu *Daleko od bijesnog meteža*, izrečen u već obrađenom članku, ali pogrešno piše Dikensovo i Tekerijevo ime kao Dikson i Tekri. Zatim opet ističe Hardijev naturalizam, koji je „pokušao da presadi na britansko tle“, pa, upoređujući ga sa Zolom, kaže:

Ko čita Zolu, lako razabire da se iz strašne osude današnjega društva, da iz tužne rezignacije toga sudije izbjiga tračak nade, da će i nad tim modernim kaosom jednom zasinuti sunce bolje

budućnosti; - u djelima njegovog učenika Hardija iščezava ta ideja pored što savjesnijeg našljedovanja spoljašnje forme.⁴⁹⁸

To se po njegovom mišljenju najbolje vidi u *Tesi* i naročito u *Skromnom Judi* (kako ga sada naziva), koji se, kako kaže, „ističe naskroz nevjerovatnom karakteristikom“.

Dukat se na kraju osvrće i na dvije Hardijeve zbirke pripovijedaka, *Vesekske priče* (*Wesex Tales*) i *Male ironije života* (*Life's Little Ironies*) u kojima nema naturalizma, „već nas se ugodno doima čisti lokalni kolorit njegovih opisa“.

Zagrebački časopis *Vienac* je 1900. godine donio članak anonimnog kritičara pod naslovom „O savremenom engleskom romanu“. Ovdje on u nekoliko redaka pominje i Tomasa Hardija (cic) koji je, kako kaže, bliži „tradicijama realizma“, mada se u njegovim romanima „opaža naginjanje k proučavanju patoloških slučajeva“.

Sljedeći pomen imena i djela Tomasa Hardija opet nalazimo kod Dukata u njegovim *Slikama iz povijesti engleske književnosti*. Uporednom analizom nije teško utvrditi da je u pitanju isti tekst, objavljen pet godina ranije u sarajevskoj *Nadi*, sa neznatnim razlikama samo u interpunkciji, ali sa istim sudovima o Hardiju i sa tačno ispisanim imenima Dikensa i Tekerija.

Nakon toga, trebalo je da prođu dvije decenije pa da opet neko napiše nešto o Hardiju. Njega u svom članku „Savremeni engleski roman“ pominje M. Devaldes kao slavnog romanopisca koji više ne piše romane već se sada bavi poezijom, što je bilo tačno jer se Hardi nakon dosta negativnih ocjena o njegovom naturalizmu, nakon romana *Neznani Džud* vratio svojoj staroj ljubavi - poeziji. Devaldes još, ali ne samo on, Hardiju prišiva epitet „regionalističkog pisca“ koji slika život seljaka iz Veseksa.

Ni od Aleksandra Vidakovića ne saznajemo mnogo više o Hardiju kao romanopiscu, ne bar u članku objavljenom u *Letopisi Matice srpske*, gdje ga je prikazao kao pjesnika. On Hardijev cjelokupni književni opus sažima u jednoj rečenici koja glasi:

⁴⁹⁸ Vladoje Dukat, „Moderni engleski roman“, *Nada*, 5/1899, br.3, str.38

Hardi se u svojoj tridesetoj godini odaje književnosti, svojim epskim romanima *Tesa D'Erbervil* i *Juda Opskurni* stiče još za života mesto među engleskim klasičarima, krajem prošlog veka se okreće poeziji, daje veliki ep *Dinasti*, i 1925. u osamdeset i petoj godini svoga života objavljuje zbirku pjesama, koju kritika pozdravlja kao „najglavnije delo godine“.⁴⁹⁹

Godinu dana kasnije Vidaković je u *SKG*, u članku „Savremena pripovetka“, govoreći o engleskim pripovijedačima, istakao Hardijev doprinos ovom književnom rodu, jer je „pomogao da se tehnika i izraz pripovetke usavrši“. Vidaković se osvrće i na *Priče iz Veseksa*, u kojima je Hardi „snažno, muškim crtama slikao tragediju sela“.

Smrt Tomasa Hardija obilježena je sa četiri nekrologa u našim časopisima. Prvi se pojavio u beogradskom *Vencu*, samo mjesec dana nakon Hardijeve smrti. Autor je Milan J. Marković, a članak je napisan u Parizu. On konstatiše da je Hardi „nažalost malo poznat kod nas“, iako je preveden na skoro sve evropske jezike. Kao najpoznatije njegove romane navodi *Dva plava oka (A Pair of Blue Eyes)* koji je i do danas ostao sasvim nepoznat našoj čitalačkoj publici, i *Povratak u zavičaj (The Return of the Native)*.

Hardi je, po njemu, „ponajviše pesnik prirode, pripovedač prostih primitivnih bića“, što se ne može prihvati kao tačno, jer njegovi junaci nisu prosti, pogotovo nisu primitivni. Marković dalje kaže da je bio pod uticajem Lava Tolstoja, a govoreći o njegovim junacima, ističe da su to obični „ljudi koje srećemo svaki dan, sa svim njihovim vrlinama, strastima i patnjama“. Zbog toga, kaže da lje on, iako Hardija smatraju piscem za odabrani krug čitalaca, on pripada svima nama, i mi „čitajući njegovo delo saosećamo u bolu i nedaćama njegovih junaka kao bolu i nedaćama svojih ljudi“.⁵⁰⁰

⁴⁹⁹ Aleksandar Vidaković, „Najnovija dela engleske književnosti“, *Letopis Matice srpske*, 100/2926, br.309/1-2, str. 203.

⁵⁰⁰ Milan J. Marković, „Toma Hardi“, *Venac*, 13/1927-28, br. 7, str.554-55.

Letopis Matice srpske takođe je donio kratak članak povodom Hardijeve smrti. Aleksandar Vidaković na početku svoga članka kaže da je engleska književnost smrću Tomasa Hardija „izgubila svoju neosporno najkrupniju ličnost“. Autor zatim daje dosta potpun životopis ovog „naslednika literarne krune posle Dikensa i Tekerija“, a njegovim najzrelijim i najtragičnijim romanima smatra *Domorotčev povratak, Predsednika Kasterbridžske opštine, Tesu Derbervul i Judu Opskurnog*.

Vidaković smatra Hardija „nepomirljivim realistom“ koji slika selo „epskom širinom“, ne zadržavajući se samo na spoljniim manifestacijama života već prodirući dublje u duševne borbe, želje, pregnuća i stremljenja. Ali on istovremeno uočava i Hardijevu saklonost da sve prožme nekim iracionalnim osjećanjem zle sudbine i pesimizma, pa kaže:

Koliko god je Hardi svoju ličnu žilavost i upornost preneo na svoje karaktere, i koliko se svi oni odlikuju jednom neukrotljivom željom za životom, ipak se njegovi romani odvajaju jednim teškim pesimizmom, jer nad svim ljudskim pregnućem i borbama, nad svim nadama, lebdi sudba, koja svirepo i slepo ubija i otima jednom već stečene plodove.⁵⁰¹

Taj nedostatak optimizma, po mišljenju Vidakovića, koštao je Hardija Nobelove nagrade „u korist talenata manjih od njega: Kiplinga, Jejtsa, Šoa“. U tom kontekstu autor pominje i njegove tragične likove, Tesu prije svih, zatim Majkla Henčarda i Judu, čija tragična ljudska sudbina, kako kaže, „zatalasa ljudska srca i čisti ih svojom samilošću“.

Na kraju, Vidaković ističe da Hardijeva umjetnost, iako ograničena na samo jedan dio Engleske, ustvari, „kroz borbe lokalnog sveta slika i obuhvata sve čovečanstvo“ i u tom smislu ga poredi sa Tolstojem i Dostojevskim.

I sljedeći članak, napisan je istim povodom i od istog autora, a objavljen je u *Srpskom književnom glasniku*. Ovaj tekst se donek-

⁵⁰¹ Aleksandar Vidaković, „Tomas Hardi“, *LMS*, 102/1928, br., 315/1, str. 464.

le razlikuje od prethodnoga. Nema biografskih podataka, a i nešto je duži. Uočljiv je prigodni karakter napisa, jer Vidaković, očigledno, držeći se one narodne: "O mrtvima sve najbolje", kao što u takvim slučajevima i priliči, govori samo o dobrom stranama Hardijeve umjetnosti, pa kaže:

Manje zasenjujuća duha no Bernard Šo, manje sjajan izraznim bogatstvom no Konrad, manje prefinjen no Goldsvordi, Hardi se izdiže, neosporno i neprikosnoven, iznad svih njih svojom dubokom čovečnošću, svojom teškom, samilosnom tragikom, svojom snažnom arhitektonskom izgradnjom. On jedini sme bez ustručavanja stati u red najvećih engleskih romansiera, Skota, Dikensa, Tekereja i Džordža Meredita; on se jedini sme izgovoriti u istom duhu sa velikim čovečnim Rusima Tolstojem i Dostojevskim. I najzad, s pravom pripada čast da je bio najveći tragični romanopisac Engleske.⁵⁰²

Vidaković zatim, govoreći o Hardijevoj "sputanosti sred gradske buke" i njegovom povratku selu i rodnom tlu, ističe da tek od tada počinje njegov pravi život umjetnika koji „oličava neprekidan napor da se što dublje prikaže život engleskog jugozapada, oblasti koja je u njegovim rukama postala klasični Veseks“. Ali iako „prividno zemljopisno skučena“, Hardijeva umjetnost je, kako je to lijepo kritičar primijetio „svečovečanska“ i po obilju karaktera stoji samo iza Dikensa i Skota, a „po istinitosti“ iza samoga života, uprkos pesimizmu i tragičnih tonova kojima je prožeta. Ovdje autor još jednom ističe Hardijevu opsjednutost sudbinom u čijim je rukama cijelo čovječanstvo „samo trošna igračka“. Otuda svi njegovi likovi nisu žrtve „nedostatka snage i životnog htenja već i sudsbine koja lebdi nad njima svirepa i čudljiva i udara pakosno i slepo ne birajući žrtvu“, zaključuje Vidaković.

Zagrebački *Savremenik* takođe se oglasio povodom Hardijeve smrti. Ivo Hergešić je na samom početku svoga članka ustvrdio da

⁵⁰² Aleksandar Vidaković, „Tomas Hardi 1840-1928), SKG, 1928, br.23/4, str., 276-78.

je ovaj „prvak savremene engleske književnosti“ kod nas sasvim nepoznat, ali i šeretski zaključio da je „i uprkos tome opostao slavan“. No, ta slava je dolazila sporo nakon dugih godina mukotrpнog rada, kaže Hergešić i upozorava da i danas ima „neprijateljskih glasova, koji nastoje da mu okrnje reputaciju“. On primjećuje da se ti glasovi nagativne kritike prije svega zasnivaju na nesavršenosti kompozicije i stila Hardijevih romana i primjećuje da Hardiju uopšte nije stalo do „suptilne lepote stila“, pa dodaje:

Pitanja književne tehnike ga uopće mnogo ne zanimaju. U mladosti je bio arhitekt pa su nekin otkrili da se to zapaža i u kompoziciji njegovih romana. Ali kompozicija nije nipošto savršena, da ne kažemo, da je nespretna i šablonska. Ukratko: Hardijeva djela ne odlikuju se vanjskim blistavilom i formalnim savršenstvom. On piše „loše“ kao na pr. Balzac, najveći romanopisac francuske literature.⁵⁰³

Pa i pred svih nabrojanih nedostataka, Hergešić vidi glavne razloge Hardijeve „spore“ popularnosti prije svega u njegovom „materijalističkom i pesimističkom nazoru o svijetu“, kao i u njegovom „regionalizmu“, što su istakli i neki drugi kritičari.

Autor se dalje kratko osvrće na neka Hardijeva djela. Tako za roman *Daleko od lude gomile* kaže da predstavlja „istoriju mladog seljanina rođenog daleko od ludog metežа“ koji je pokušao da prekorači taj „usko omeđeni krug svoje sudbine“ zaljubivši se u djevojku polugradskog miljea. Zato i propada, vjeruje Hergešić, jer po Hardijevom shvatanju sudbinske predodređenosti „socijalni prirodni zakoni jači su od volje pojedinaca“. To je „vječiti refren svih Hardijevih djela“, primjećuje Hergešić.

Interesantna je ova Hergešićeva „teorija kruga“ omeđenog sudbinom, i ne samo njom. I u *Povratku na rodnu grudu*, kako Hergešić prevodi *The Return of the Native*, „autor pokazuje kako je pogubno kad neko izade iz kruga koji mu je dosuđen“.

⁵⁰³ Ivo Hergešić, „Dva nekrologa: Thomas Hardy, Vicente Blasco Ibanez“, *Savremenik*, 21/1928, br.2, str. 86.

Tesa je, po Hergešiću, prava „tragedija herediteta“ u kojoj je glavna junakinja „sapeta svojim krugom“ i ne može da se osloboди naslijedstva okoline koja je osuđuje na bijedu, jad i zločinstvo“.

Neslavni Juda je „trpka osuda savremenog društva i vrhunac Hardijeva pesimizma“ misli Hregešić. Kritičar dalje pominje skoro sva Hardijeva djela i na kraju podsjeća da Hardi pripada „zlatnom dobu engleskog romana“, koje je ujedno i doba velikih kriza i preloma „koliko na duhovnom toliko i na ekonomskom području“. To je doba kada nestaje „starih dobrih vremena“, ali to je ujedno i doba početka „pozitivne znanosti“ koja će oslobođiti i usrećiti ljude. U tom dosad neviđenom metežu i borbi između starih i novih ideja logično je očekivati da i „Hardy pripada onoj smućenoj generaciji koja se svjesno odrekla starog metafizičkog raja, htijući da se već ovde na zemlji dokopa carstva nebeskoga“, završava Hregešić.

Osam godina nakon što je Hergešić ustvrdio da je Hardi potpuno nepoznat kod nas, u Beogradu se pojavio prvi prevod jednog njegovog djela. Bila je to *Tesa od D'Urbervila ili čista žena*. Prevdilac je bio Mihailo Đorđević, a predgovor je napisao poznati anglista Vladeta Popović. Ovaj tekst, bez ikakvih izmjena, on je kasnije uvrstio u svoju knjigu pod naslovom *Bernard Šo i drugi eseji*.

Već u prvoj rečenici Vladeta Popović govori o Hardijevoj „filozofiji života“ koja se zasniva na njegovim iskustvima, koja je stekao kao mlad čovjek i došao do ubjedjenja da je zlo u ljudskom životu samo dio kosmičkog života, i da ni u njemu nema mnogo pravde ni smisla kao ni u životu. Zbog toga je Hardi, kako Popović dalje kaže, „slikajući seoski život, ratovao sa religioznom i moralističkom uskogrudošću, ne skrivajući roptanje na Sveopštu volju, koja nemilosrdno mrvi i nevina stvorenja“. Kao najočigledniji primjer te nemilosrdnosti Popović navodi Tesino stradanje, iako ona nije kriva za grijehu svojih predaka, koji su „obljubljivali na silu mlade seljanke i ostavljali seoske porodice bez krova nad glavom“. Zbog takvog shvatanja Proviđenja, Hardi je, po mišljenju Popovića, mnogo izgubio u očima nekih kritičara koji vjeruju da život ima smisla, iako je taj smisao teško dokučan, pa čak i nedokučan“. Tu

Popović misli na Čestertona (Gilbert Keith Chesterton, 1874-1936) koji je Hardiju odričao sve umjetničke sposobnosti osim stilističkih, i nazivao ga „neznabušcem najperverzniјeg tipa“ koji je Boga izmislio samo da bi ga mogao ružiti. Takvi napadi su bili naročito oštiri posle pojave „*Džuda neuglednog* u kome ljubavna strast pobjeduje ambiciju i žena flertuje i lovi mužjake u trenutku u kome zna da njen muž izdiše u blizini“, ističe Popović. Ali on istovremeno i brani Hardija od takvih napada “i pred bogom i pred ljudima“, pa kaže da su „slobodoumniji kritičari dokazali da je Hardi ne samo veliki kao umjetnik romansijer, nego da je i uzvišen po svojim osjećanjima“ i dodaje:

Kad se dublje zagledamo u njegove romane, vidimo da je on bio buntovnik samo svojim mislima, a da je osećanjima i instiktom bio isto toliko plemenit koliko su njegovi protivnici smatrali sebe plemenitim. Njegova ljubav za paćenika bila je neizmerna, a njegova žudnja za pravdom nepresušna. Ko ima takvu ljubav, takvu žudnju za pravdom, taj u istini veruje u Boga, pa makar se to ne videlo iz njegovih reči. Tomas Hardi je istinski poklonik one Sveopštete Volje, kojoj religija i etika pripisuju svu ljubav i svu pravdu sveta.⁵⁰⁴

Popović dalje pominje još neke Hardijeve romane (*Daleko od besne gomile*, *Povratak domoroca*, *Pod zelenim šumskim drvetom*) i još jednom ističe da im je zajednička karakteristika osnovno piščevu uvjerenje da „svetom ne vladaju zakoni nepogrešivo pravedni, već slepi slučajevi“. Osim toga, on ističe Hardija kao velikog majstora opservacije i slikara sela i seoskog života, koji prirodu posmatra kao „živo biće koje neprestano treperi“. Zato, kaže on dalje,

Tesa oseća kako joj vetar ječeći u šumi upućuje prekor, i kako je vlažan dan izraz bola Boga njenog detinjstva. Zato je noć biće koje guta sreću Tesinu i Klerovu. I zato soba pre Te-

⁵⁰⁴ Vladeta Popović, Predgovor u *Tesa od d'Urbervila ili čista žena*, (prev. Mihailo Đorđević), Beograd, 1936., str.10-11.

sine ispovesti ima za Klera izgled obične sobe, a posle ispovesti sasvim drugačiji: vatra u kaminu vragolasta, svetlost na flaši kao zaneta samo svojim problemom boja, a ostale stvari kao nezainteresovane.⁵⁰⁵

Od ostalih likova, pored Tese, te „općinjene plemkinje, koja kroz život ide naslućujući donekle svoje pravo stanje i dolazi pod uticaj zlokobnih iz sadašnjosti i daleke prošlosti“, Popović pominje još neke. Tesine roditelje vidi kao polupijane mornare, koji barku natovarenu decom voze ne obazirući se na sprudove i stenje“. Alek „od grešnika postaje svetac, a od sveca grešnik“, dok je Endžel Kler „paganski filozof, a u dubini duše engleski puritanac“.

Na kraju, Popović se osvrće i na Hardijevu poeziju u drami *Dinasti*, i zaključuje da se pisac i tu pokazao „onaj isti pesimista kakvog ga znamo i iz njegovih romana“.

Đorđevićev prevod *Tese* nije izazvao veliki interes tadašnje kritike, jer se pojavio samo jedan prikaz, i to godinu dana kasnije. Aleksandar Vidaković u svom kratkom članku objavljenom u *SKG-u*, više govori uopšte o Hardiju i uglavnom varira svoje ranije izrečene sudove o njemu. Ipak, ima i u ovom prikazu nešto što valja posebno istaći i što se odnosi na cijelokupno Hardijevo stvaralaštvo i njegovu životnu filozofiju.

Povukavši se u englesku unutrašnjost, Hardi se namjerno odrekao prikazivanja svega onoga što je brzo, spoljno, što spada u prolazne oblike velikovaroške, svega onoga što može ličiti na trenutan, jeftin efekat. U svim svojim romanima on traži ono što je trajno, suštinsko, što u čisto englesko ruvo odeva ono što je opštečovečansko. Tako i njegova Tesa, po krvi duboko engleska, njen selo, tipično englesko selo, porodica D'Urbervil, oličenje engleske aristokratske porodice koja živi na selu, u svome značenju prelazi ne samo granice engleskog sela nego i granice Engleske uopšte. Njegova Tesa prestaje

⁵⁰⁵ *Ibid*, str. 12.

biti jedna prevarena engleska seljanka, i postaje jedna od velikih tragičnih figura svetske književnosti.⁵⁰⁶

Zbog te tragike njegovih romana, kaže dalje Vidaković, vrlo često se zaključuje da Hardi ljudski život posmatra „kao slamku među vihorove“ i da je veliki pesimist. On, međutim, sa rezervom prihvata takva mišljenja, čak ih i odbacuje kad kaže da nakon čitanja Hardijevih djela nemamo osjećaj „bezizlaznosti, jalovosti i tragične“, već da nam jače od toga ostaje uspomena na onu „upornost, žilavost i beskompromisnu borbenost njegovih tipova“. Tako on, na primjeru glavne junakinje, istoimenog romana, koji prikazuje, kaže:

Tragičan njen kraj može potresti, ali ono što ostaje u nama neće biti taj kraj, nego ono divlje čikanje nevenčane majke koja sama krsti svoje dete na samrti, ono uporno nošenje tereta usamljene žene koja se probija kao radnica na selu, ono surovo zadovoljenje kada postizava svoj smer.⁵⁰⁷

Time, ustvari, Vidaković izražava svoje uvjerenje da Hardi ipak vjeruje da nije sve u rukama zlokobne sudbine, o kojoj je govorio, i da bar nešto u životu mora zavisiti od samog čovjeka i njegovih stavova prema samom životu i svijetu koji ga okružuje.

Na sljedeći napomen Hardija nailazimo opet kod Vidakovića, koji ga u svom članku „Savremeni engleski roman“, u *SKG-u*, помињe kao pisca čije ga je djelo „još za života uklesalo u klasika“. To je bio ujedno i posljednji članak nekog od kritičara koji su pisali na bosanskom, hrvatskom ili srpskom jeziku, u kome se pominje Hardi, ako ne računamo članak hrvatskog pjesnika Ivana Gorana Kovačića povodom stogodišnjice Hardijevog rođenja. To je, ustvari, prevedeni članak čiji autor je, kako sam Goran navodi, Žan Slumberger, ali ne navodi odakle ga preuzima. Goran je samo napi-

⁵⁰⁶ Aleksandar Vidaković, „Tomas Hardi:*Tesa od D'Urbervila*“, prev. Mihailo Đorđević, izd. Srpska književna zadruga, 1936., *Srpski književni glasnik*, 1937., br 51/1, str. 71

⁵⁰⁷ *Ibid.*, str 71

sao uvodni dio članka na otprilike pola stranice *Narodnih novina* u kome je dao osnovne biografske podatke o Hardiju, „zadnjem od velikih viktorijanaca“ i, prema mišljenju Arnolda Beneta, „najvećeg engleskog pisca i najvećeg romanopisca svijeta“.⁵⁰⁸

ZAKLJUČAK

Za nešto više od četiri decenije kod nas je o Hardiju napisano sedam članaka od kojih su dva objavljena po dva puta (jedan V. Popovića i jedan V. Dukata). No, njegovo ime i stvaralaštvo tretirano je još u nekoliko drugih članaka koji su obično predstavljali kraće pregledne engleskog romana ili, još šire, pregledne engleske književnosti.

Što se kvaliteta tih napisa tiče, može se reći da variraju ali bi se po originalnosti interpretacije Hardijeva djela mogli izdvojiti Hergešićev članak, predgovor Vladete Popovića, kao i prevedeni esej Žana Šlumbergera.

Kad je o autorima riječ, valja istaći da je po broju napisanih članaka Aleksandar Vidaković napisao šest, a Vladoje Dukat tri. Ostali autori napisali su po jedan članak, a među njima bila su i tri stranca.

Važno je istaći da su se svi kritičari uglavnom držali već prihvaćenih i potvrđenih sudova o Hardiju, te da su svi oni isticali njegov pesimizam kao opšte obilježje njegove romaneske prakse, od kojih većina sa negativnim prizvukom. Samo je Žan Šlumberger taj Hardijev pesimizam posmatrao kao sredstvo borbe protiv neuništivog zla sudbine.

Čitalac je na osnovu svih tih napisa o Hardiju, kao romanopisu i pjesniku, kao i iz usputnih pomena njegovog djela, mogao stvoriti sliku o njemu kao čovjeku, misliocu i piscu, koju ni savremena kritika nije mnogo izmijenila.

⁵⁰⁸ Ivan Goran Kovačić, „Thomas Hardy“, *Hrvatski dnevnik*, 5/1940., br. 1481, str.20. U *Bibliografiji JLZ I/3*, članak je upisan pod Goranovim imenom. Šlumbergera nema ni u predmetnom ni u autorskom registru. Sastavljači su, vjerovatno, bili zavedeni Goranovim uvodom.

د. مراد ديزدارفيتش، الأستاذ المساعد

توماس هاردي في النقد باللغات البوسنية والكرواتية والصربية
(حتى سنة 1941)

الملخص

توماس هاردي، أحد كبار الروائيين في إنجلترا في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كان مشهوراً، وهو حيٌّ، لعدد محدود فقط من العلماء في منطقتنا اللغوية. تُرجمت أشهر رواياته *المرأة الطاهرة* إلى اللغة الكرواتية سنة 1936 فقط، فمن الممكن اعتبار تلك السنة سنة دخوله في ثقافتنا.

يقدم هذا البحث كلَّ العروض و المقالات الناقضة عن هاردي ومؤلفاته التي صدرت في المجالات الأدبية في بلاد يوغسلافيا السابقة من الذكر الأول لاسمها حتى الحرب العالمية الثانية، والتي كتبت باللغات البوسنية والكرواتية والصربية.

وعلى أساس كلِّ تلك المقالات عن هاردي كروائيٍّ وشاعر كان بإمكان القارئ أن يتصوره رجلاً وفكرةً ونقداً لعصره، وهي صورة لم يغيرها حتى النقد الحديث.

الكلمات الأساسية: رواية، الإبداعية، الواقعية، الشعر، مجتمع فيكتوري، التراث، الوهم، الطابع الفاجعة

Dr. Murat Dizdarevic, Associate Professor

**THOMAS HARDY IN CRITICISM IN BOSNIAN,
CROATIAN AND SERBIAN LANGUAGE
(UNTIL 1941)**

Summary

Thomas Hardy, one of the greatest British novelists, from the late 19th and early 20th century during his lifetime was known only to a small number of intellectuals from the region of our linguistic areas. His most famous novel *Tess of the d'Urbervilles or pure woman*, was translated into Croatian only in 1936, and this year may be considered as the year when Hardy entered into our culture.

This paper presents all the reviews, critical reviews and articles about Hardy and his works, published in literary criticism and periodicals in the region of the former Yugoslavia since the first mention of his name until the Second World War, which were written in Bosnian, Croatian and Serbian language. The reader, on the basis of all these articles about Hardy as a novelist and poet can as well get an image of him as a man, as a thinker and as a critic of his time, which has not been much changed even by the contemporary literary criticism.

Keywords: novel, romanticism, realism, poetry, Victorian society, tradition, fiction, tragic character.

E. ĆEMAN, A. HADŽIĆ, Prijevodi djela Ebu Hamida Muhammeda el-Gazalija...

Emina Ćeman i
Azra Hadžić, asistent

PRIJEVODI DJELA EBU HAMIDA MUHAMMEDA EL-GAZALIJA NA BOSANSKI I DRUGE BALKANSKE JEZIKE*

SAŽETAK

U ovom radu prikupljeni su podaci o prijevodima djela imama Ebu Hamida Muhammeda el-Gazalija objavljenih na području Balkana, sa posebnim osvrtom na prijevode na bosanski jezik. Na osnovu prikupljenih podataka tretirana je zastupljenost el-Gazalijeve misli u bosanskohercegovačkom izdavaštvu kroz poziciju prijevoda el-Gazalijevih djela unutar korpusa ukupnog broja prevedenih djela sa arapskog na bosanski jezik, bosanskih prijevoda u odnosu na ostale balkanske jezike, kao i prijevoda djela ovog učenjaka objavljenih u bosanskohercegovačkim serijskim publikacijama. U radu su donešena i neka kritička zapažanja o bosanskim izdanjima prijevoda. Na kraju je donesen spisak svih prijevoda ovog velikog učenjaka.

Ključne riječi: El-Gazali, prijevodi, arapski, bosanski jezik, izdavačke kuće, bibliografija, serijske publikacije.

* Referat izložen na simpozijumu *Ebu Hamid el-Gazali, devet stoljeća poslije 1111.-2011.*, decembar 2011.

UVOD

Osnovni cilj ovog rada jeste prikupljanje i sistematizacija bibliografskih podataka prijevoda djela imama Ebu Hamida Muhammeda el-Gazalija objavljenih na području Balkana, sa posebnim osvrtom na prijevode na bosanski jezik.

Na osnovu prikupljenih podataka tretirali smo zastupljenost izvorne el-Gazalijeve misli u bosanskohercegovačkom izdavaštvu kroz slijedeće elemente:

- 4) pozicija prijevoda el-Gazalijevih djela unutar korpusa ukupnog broja prevedenih djela sa arapskog na bosanski jezik;
- 5) pozicija prijevoda el-Gazalijevih djela na bosanski jezik u odnosu na ostale balkanske jezike;
- 6) prijevodi el-Gazalijevih djela objavljenih u bosanskohercegovačkim serijskim publikacijama;
- 7) neka zapažanja o bosanskim izdanjima prijevoda el-Gazalijevih djela.

S obzirom na opseg ove bibliografije kao i na korišteni metodološki pristup, možemo reći da ona, uprkos svojoj ograničenosti, pruža korisne informacije o bh. prevodilačkim poduhvatima kada je riječ o autorskim djelima imama Ebu Hamida Muhammeda el-Gazalija. Pored toga, činjenica je da je do sada jedini pokušaj bibliografskog bilježenja prijevoda djela ovog cijenjenog učenjaka na naš jezik ponudio dr. Almir Fatić.⁵⁰⁹

⁵⁰⁹ Vidi: Almir Fatić: „Prijevodi Gazalijevih knjiga, poslanica i rasprava na bosanskom jeziku“, *Novi Muallim*, 9/2002., str. 116-121

OSNOVNI IZVORI PODATAKA

Za primarni izvor podataka korišten je *Kooperativni online bibliografski sistem i servis (COBISS)*⁵¹⁰, kada je riječ o izdanjima država čije su biblioteke članice ovog online servisa (Bosna i Hercegovina, Crna Gora, Makedonija, Slovenija i Srbija). Izdavaštvo ostalih balkanskih država (Albanija, Bugarska, Grčka, Hrvatska, Rumunija) tretirano je preko kataloga službenih web stranica nacionalnih biblioteka.

Budući da COBISS ne sadrži sva štampana izdanja, polje istraživanja smo proširili na privatne biblioteke, naročito kada su u pitanju interna izdanja (koja nisu CIP-ovana) pojedinih tekija u Bosni i Hercegovini. Za izvor podataka korištena je i već spomenuta nepotpuna bibliografija te studija Next Page fondacije (Next Page Foundation), koja je predstavila prevodilačku aktivnost sa arapskog jezika u Bosni i Hercegovini, Bugarskoj, Hrvatskoj, Makedoniji, Rumuniji, Sloveniji i Srbiji u posljednjih deset godina.⁵¹¹

Kada je riječ o prevedenim djelima objavljenim u periodici, uglavnom su korištene dostupne objavljene bibliografije serijskih publikacija, bibliografska baza podataka Gazi Husrev-begove biblioteke te manuelno pretraživanje publikacija koje nemaju urađenu bibliografiju.

⁵¹⁰ Co-operative Online Bibliographic System & Service: www.cobiss.net (1. decembar 2011.)

⁵¹¹ www.npage.org/article230.html (1. decembar 2011.)

GLAVNI REZULTATI ISTRAŽIVANJA

Prijevodi djela Ebu Hamida Muhammeda el-Gazalija na bosanski jezik

Uvidom u dostupne izvore možemo zaključiti da je na bosanskome jeziku štampano ukupno 37 naslova prijevoda djela imama el-Gazalija, odnosno 46 uključujući i reprint izdanja. Važno je napomenuti da smo u ovaj broj uvrstili i tri djela objavljena u Srbiji (Novi Pazar)⁵¹² te jedno djelo objavljeno u Hrvatskoj,⁵¹³ iz tri razloga: štampana su na bosanskome jeziku, dostupna su bh. čitateljstvu i prevodioци su porijeklom iz Bosne i Hercegovine.

Prvi prijevod cijelovitog el-Gazalijevog djela na bosanskome jeziku štampan je 1943. godine. Riječ je o risali *Ejjuhel-veled – O, mladiću*, u prijevodu Husein-ef. Đoze. Povodom štampanja prvog izdanja ovog djela prijevod je predstavljen u časopisu El-Hidaje, gdje, između ostalog, stoji:

Koliko nam je poznato, ova je knjižica prvo Gazalijino djelo, koje je prevedeno na naš jezik, a ovaj islamski mistik ima više svojih knjižica, da i ne govorimo o njegovim velikim djelima. Otud i dolazi da je Gazalija, naročito našoj široj javnosti vrlo malo ili nikako poznat (G. Adil Čokić, profesor napisao je u „Novom Beharu“ god. 1931. liepu studiju o životu i radu Gazalije).⁵¹⁴

Zanimljiva je činjenica da je do sada (decembar, 2011.) i posljednje prevedeno el-Gazalijevu djelu upravo ista ova risala. Nai-

⁵¹² Život poslije smrti, preveo Ismail Ahmetagić. Mešihat IZ-e Sadžak, Novi Pazar, 1996.;

Posljedice srdžbe, mržnje i zavisti, preveo Samir Rebronja. El-Kelimeh, Novi Pazar, 2007.;

Komentar Allahovih lijepih imena, preveo Almir Fatić. El-Kelimeh, Novi Pazar, 2009.

⁵¹³ Niša svjetlosti, preveo Enes Karić, Mešihat IZ-e u RH, Zagreb, 1995.

⁵¹⁴ *El-Hidaje*, br.1, VII/1943., str. 40

me, 2010. godine objavljena je rasprava pod naslovom *Suština pisanih djela (Hulasatu't-tesānīf)*, u prijevodu Nedžada Ćemana. Obje rasprave, istog sadržaja, štampane su pod dva različita naslova u kompilaciji el-Gazalijevih risala *Medžmū' resā'il el-imāmi'l-Gazālī* (Bejrut, 1996.).

Najveći prevodilački poduhvat na bosanski jezik, kada je riječ o el-Gazaliju, jeste cjelovit prijevod njegovog najpoznatijeg djela – *Oživljavanje vjerskih znanosti (Ihyā' 'ulūmi'd-dīn)* – koji je kao devetotomno izdanje štampano od strane čak dva izdavača (Libris i Bookline).

Ipak, veliki je broj fragmentarnih prijevoda, među kojima su najčešći upravo dijelovi *Ihja*⁵¹⁵.

Fragmentarno prevođenje, ponovljena izdanja pod različitim naslovima⁵¹⁶ te nekooperacija među prevodiocima i bh. izdavačkim kućama uslijed kojeg se isto djelo prevodi više puta od strane različitih prevodilaca⁵¹⁷ – razlozi su zbog kojih je broj prijevoda cjelovitih el-Gazalijevih djela dvostruko manji od navedenog. Naime, prema prikupljenim podacima, na bosanski jezik prevedeno je tek 20 cjelovitih el-Gazalijevih djela.

Od ovog broja (prema dr. Abdurrahmanu el-Bedevidu, *Muallafāt al-Gazālī*) sumnja se u el-Gazalijevo autorstvo kod dva prevedena djela: *Put onih koji su spoznali (Minhādžu'l-'ārifīn)*⁵¹⁸ i *Staze sljedbenika islama (Minhādžu'l-'ābidīn)*⁵¹⁹.

⁵¹⁵ Na primjer: *O ljubavi* (1995.), *Poroci duše - nefsa* (1995.), *Život poslije smrti* (1996.), *Tajne učenja Kur'ana* (1997.) i dr.

⁵¹⁶ Na primjer: isti ili sličan sadržaj kompilacija *Naš učitelj el-Gazali* (1995.), *Svetlost zvana el-Gazali* (2000.), *Put tragalaca za spoznajom* (2003.), *Zablude i obmane* (2009.).

⁵¹⁷ Poput već spomenutog primjera dva različita prijevoda *Ihyā' 'ulūmi'-d-dīna* (Libris, 2005.; Bookline 2004.-2008.) ili prijevod posljednjeg dijela Ihyaah *Ad-durratu'l-fākhira fī ma'rifa 'ulūmi'l-ākhira* koji je na bosanski jezik opetovano prevoden od strane tri samostalna prevodioca – Ahmetagić (1996.), Čolaković (2008.) i Smajić (2008.).

⁵¹⁸ Preveo Abdullah Čelebić, dio kompilacije *Naš učitelj el-Gazali*, KBT, Čeljigovići-Sarajevo, 1995.

⁵¹⁹ Preveo Sabahudin Skejić, KBT, Čeljigovići-Sarajevo, 1999.

Kada je riječ o hronologiji izdavanja el-Gazalijevih prijevoda na bosanski jezik, možemo primijetiti da se ističu dva perioda, prvi od 1943. do 1994. godine i drugi od 1994. godine do danas.

U prvom periodu je objavljeno svega sedam naslova ili 11,11% ukupnog broja izdanja. Velika zasluga za prevođenje u ovom periodu pripada krugovima oko pojedinih tekija budući da su tri knjige štampane pod njihovim pokroviteljstvom⁵²⁰, te izdavaštvu pri Islamskoj zajednici u Bosni i Hercegovini⁵²¹.

Drugi period u prevodilačko-izdavačkoj aktivnosti el-Gazalijevih djela na bosanski jezik veoma je plodniji, pa možemo zaključiti da od kraja agresije na Bosnu i Hercegovinu nije prošla nijedna godina a da u njoj nije izданo neko el-Gazalijevo djelo. Posebno se ističe 2005. godina kao godina u kojoj je objavljen devetotomni prijevod *Ihyā' 'ulūmi'd-dīnā*.

Primjetno je da je u godinama nakon izdavanja cjelovitog prijevoda *Ihjaa* smanjen broj fragmentarnog prevođenja el-Gazalijevih djela, te da su u prvi plan izašli novi, do tada neprevedeni naslovi cjelovitih el-Gazalijevih djela u čemu se najviše ističe prevoditeljska aktivnost dr. Almira Fatića⁵²².

Profil izdavača u drugom periodu prevođenja el-Gazalijevih djela se promijenio stupanjem na scenu novih izdavačkih kuća, pa se, pored izdanja institucija Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini (i Mešihata u Sandžaku i Hrvatskoj) te Kadirijsko-bedevijske tekije u Čeljigovićima, primjećuje i veliki broj prevedenih el-Gazalijevih djela u izdanju Librisa.

⁵²⁰ *Zagonetnosti i nepoznance metafizičkog srca* (preveo šejh Mustafa Čolić, nepoznat izdavač, 1967.), te dva interna izdanja Kadirijsko-bedevijske tekije u Čeljigovićima: *Spasitelj iz zablude* (1987.) i *Napitak duševne sreće* (1988.).

⁵²¹ *Ejjuhel-veled – O, mladiću* (Tuzlansko muftijstvo, bez godine izdanja, no pretpostavka je da izdano prije 1994. godine) i *Izbavljenje od zablude* (El-Kalem, Sarajevo, 1989.).

⁵²² *Mjerilo djela* (2005.), *Ispравно mjerilo* (2005.), *Početak upute na pravi put* (2006.), *Opomene i savjeti* (2007.), *Dragulji Kur'ana* (2008.), *Komentar lijepih Allahovih imena* (2009.) i *Jerusalemska poslanica* (2009.).

Prevodioci koji se najviše ističu, kada govorimo o prevođenju jednotomnih djela, već su spomenuti dr. Almir Fatić, sa sedam prevednih djela, zatim Sabahudin Skejić sa četiri i dr. Enes Karić sa tri prevedena djela. Kada je riječ o višetomnim djelima, tj. *Ihyā' 'ulūmi'd-dīnu*, onda su zapažena imena S. Čolaković, K. Šahbajraktarević, Z. Hasanović, S. Seljubac, S. Beglerović, Z. Mujkanović, K. Ćemo i dr.

Svi prijevodi el-Gazalijevih djela na bosanski jezik prevedeni su sa arapskog jezika, izuzev internog izdanja KBT Čeljigovići *Napitak duševne sreće*, koje je 1988. godine Teufik Muftić preveo sa njemačkog jezika.

Podrazumijeva se da nisu samo prijevodi djela imama el-Gazalija prisutni u bh. izdavaštvu kada je riječ o ovom autoru – publikovan je i značajan broj monografija o njemu i njegovoj misli (autorski radovi i prijevodi).⁵²³

1. POZICIJA PRIJEVODA EL-GAZALIJEVIH DJELA UNUTAR KORPUSA UKUPNOG BROJA PREVEDENIH DJELA SA ARAPSKOG NA BOSANSKI JEZIK

Da bismo dobili opći uvid u poziciju el-Gazalijevih djela unutar bh. prevodilačke aktivnosti, kada je riječ o arapskome jeziku, koristili smo podatke do kojih je došla studija Next Page fondacije: „Translations from Arabic in Bosnia and Herzegovina, 1990-2010“. Prema ovoj studiji, u periodu 1989.-2010. štampano je 513

⁵²³ Na primjer: Orhan Bajraktarević, *Ibn Rušd i problem destrukcije filozofije kod al-Gazalija: dva filozofska polemička spisa: Tehafut al-Falasifa i Tahafut at-tahafut unutar arapsko islamske srednjovjekovne filozofije*, magistarski rad, Sarajevo, 1998.; Senad Nanić, *El-Gazzalijeva prirodna filozofija*, Mešihat IZ u Hrvatskoj, Zagreb, 1998.; Yusuf al-Qardavi, *Imam Gazali između simpatizera i kritičara*, preveo Hajrudin Hodžić, Bookline, Sarajevo, 2005.; Abdullah b. Salim al-Batati, *Stavovi uleme o Gazalijevoj knjizi Ihja ulumud-din*, preveo Emir Demir, Sarajevo, 2008.

naslova prevedenih sa arapskog jezika (uključujući i ponovljena izdanja), što značajno prevazilazi prosječan broj arapskih prijevoda u zemljama jugoistočne Evrope⁵²⁴. Od 513 djela, njih 26 je el-Gazalijevih, odnosno 5, 07%.

Radi jasnijeg uvida u poziciju el-Gazalijeve misli u teološkom učenju muslimana Bosni i Hercegovini, navodimo podatak da je, prema gore navedenoj studiji, iz oblasti teologije sa arapskog na bosanski jezik prevedeno 176 naslova (sa ponovljenim izdanjima), od čega imam el-Gazali potpisuje njih 25, odnosno 14,2%.

2. POZICIJA PRIJEVODA EL-GAZALIJEVIH DJELA NA BOSANSKI JEZIK U ODNOSU NA PRIJEVODE NA OSTALE BALKANSKE JEZIKE

Na osnovu dostupnih izvora, djela imama el-Gazalija su, osim na bosanski jezik, prevođena na još šest balkanskih jezika⁵²⁵:

- 1) Na srpskom su jeziku objavljena dva prijevoda, i to sa njemačkog jezika: *Eliksir duševne sreće: o samospoznaji* i *Eliksir duševne sreće: o prijateljstvu i bratstvu u Bogu*. Prijevod oba naslova potpisuje Nebojša Barać.
- 2) Na hrvatskom jeziku je štampan prijevod jednog, ali veoma važnog el-Gazalijevog djela: *Nesuvislost filozofa*, preveo Daniel Bučan.

⁵²⁴ Poređenja radi, prema Hrvatskom institutu za statistiku, od 1990. do 2010. godine sa izvornog arapskog na hrvatski jezik prevedeno je 20 naslova te još 20 naslova prevedenih preko posredničkog jezika.

Na srpski jezik su, prema studiji Next Page fondacije u istom periodu, sa arapskog jezika prevedena 147 naslova, na slovenski 35 (i još 23 preko posredničkog jezika), na bugarski 58 (i još 32 preko posredničkog jezika), na rumunski 52, na makedonski 34 naslova.

⁵²⁵ Prijevodi el-Gazalijevih djela na turski jezik nisu tretirana u ovom istraživanju.

E. ĆEMAN, A. HADŽIĆ, Prijevodi djela Ebu Hamida Muhammeda el-Gazalija...

- 3) Na makedonski jezik su prevedena dva naslova: *Животом по смртта* (*Život poslije smrti*), preveo Alija Azizoski i *Блажањата на филозофите* (*Nesuvrlost filozofa*), preveo Boban Andreevski Zdravkovski.
- 4) Na albanski su jezik prevedena tri naslova: *Jeta pas vdekjes* (*Život poslije smrti*)⁵²⁶, *Komentimi i emrave të bukur të Allahut* (*Komentar Allahovih lijepih imena*)⁵²⁷, preveo Nig'jar Bajrami Hoti i Balsami i lumburisë (Napitak duševne sreće), preveo Ahmet Ramo.
- 5) Na rumunski jezik su prevedena dva djela: *Firida luminilor* (*Niša svjetlosti*), preveo George Grigore i *Cuvânt de învățătură* (*O, mladiću!*)⁵²⁸, prevela Ioana Feodorov.
- 6) Na slovenski jezik je prevedeno jedno djelo – *Mladenič* (*O, mladiću!*)⁵²⁹, prevela Faila Pašić-Bišić.

Iz priloženog je jasno da broj prevedenih el-Gazalijevih djela na bosanski jezik, kao i njihov kvalitet, nadaleko premašuje broj štampanih prijevoda u ostalim balkanskim državama. Štaviše, neka el-Gazalijeva djela su prevođena sa bosanskog jezika.

Izraženo u brojkama, prijevodi na bosanski jezik čine 77% ukupnog broja prijevoda el-Gazalijevih djela objavljenih na području Balkana.

⁵²⁶ Radi se o prijevodu bosanskog izdanja (I. Ahmetagić, 2008.).

⁵²⁷ Prijevod sa bosanskog jezika (A. Fatić, 2009.).

⁵²⁸ Djelo je objavljeno u časopisu *VR*, 1994., br. 3-4, str. 108-122

⁵²⁹ Nije jasno da li je prijevod samo online izdanje web magazina Bosnjaci.net, 2004.

**3. PRIJEVODI
EL-GAZALIJEVIH DJELA OBJAVLJENIH
U BOSANSKOHERCEGOVAČKIM SERIJSKIM
PUBLIKACIJAMA**

U Bosni i Hercegovini je još u ratnom periodu, a posebno nakon njega, osnovano na desetine časopisa sa islamskim predznamenom ili časopisa koji tretiraju islamsku tematiku. Usljed nedostatka sistema podataka i spiskova takvih časopisa, u ovom radu smo se ograničili na najvažnije i najpoznatije serijske publikacije koje su izdavane i izdaju se od strane Islamske zajednice ili vjerskih organizacija, kao i „svjetovne“ časopise koji se dotiču islama kao realiteta društva u kojem živimo.⁵³⁰

Od ukupno 18 pregledanih časopisa, u njih 12 objavljeni su prijevodi el-Gazalijevih radova i to kroz 101 naslov. Bibliografiju objavljenih prijevoda kroz serijske publikacije koncipirali smo abecednim redom prema nazivima časopisa u kojima su objavljeni.

Većina prijevoda objavljenih u periodici jesu, zapravo, manji fragmenti el-Gazalijevih djela i to uglavnom iz *Ihyā' 'ulūmī'd-dīna*. Međutim, kroz časopise su objavljeni veći dijelovi jednog djela ili, čak, cijelovito djelo, i to obično prije objavljanja prijevoda u obliku knjige.⁵³¹

⁵³⁰ Za potrebe ovog rada korišteno je 18 serijskih publikacija, abecednim redom: *Behar*, *Biser*, *Glasnik IZ u BiH*, *El-Hidaje*, *Hikmet*, *Islamska misao*, *Kabes*, *Ke-lamu'l Šifa'*, *Muallim* i *Novi Muallim*, *Novi Behar*, *Odjek*, *Preporod* (djelomično), *Prilozi za orijentalnu filologiju*, *Semerkand*, *Zbornik radova FIN-a*, *Znakovi vremena*, *Takovim*, *Tarik*.

⁵³¹ „Niša svjetlosti“ u prijevodu dr. Enesa Karića objavljena je kroz pet brojeva časopisa *Izraz*, i to 1991., čak četiri godine prije nego što ju je Mešihat IZ u RH štampao kao knjigu. Sličan slučaj je i sa djelom „O mladiću“ (preveo Husein Đozo) objavljenim kroz dva broja *Glasnika* 1942., godinu dana prije objavljanja u vidu knjige, koja se smatra prvim cijelovitim prijevodom nekog Gazalijevog djela na bosanski jezik. Čini se da je isti slučaj i sa serijalom prijevoda Nedžada Ćemana koji nam već u 35 brojeva (period 2009.-2011.) u časopisu *Semerkand* donosi fragmente iz djela „Otkrovenje srca“.

Nakon objavljivanja cjelovitog *Ihjaa*, primjetna je tendencija objavljivanja u serijskim publikacijama do sada neobjavljenih el-Gazalijevih poslanica na bosanskom jeziku, poput: „Rasprava o transcedentnom znanju“, koju je preveo Almir Fatić, ili „Poslanica o pripremanju za smrt“ u prijevodu Muhammeda Yesara.⁵³²

Interesantan je podatak da je u periodici prvi prijevod nekog el-Gazalijevog rada objavljen u *Muallimu* 1911. godine, i to fragment iz *Ihyā' ulūmī'd-dīnā* pod naslovom „Kućni uzgoj djece“, bez imena prevodioca.

Pored ovog, još su objavljena tri prijevoda u *Islamskoj misli* 1989. godine bez imena prevodioca⁵³³ U *Preporodu* je iste godine objavljivana rubrika „Žena i porodica“ (urednice Vedade Hadžimešić) u kojoj su štampani prijevodi izabralih tekstova iz *Ihjaa* (koji su se uglavnom odnosili na etiku ponašanja između supružnika i porodičnu etiku), i to pod naslovom „Alkemija sreće“, bez imena prevodioca. U tri broja *Preporoda* u istoj rubrici objavljeni su fragmenti *Ihjaa* pod naslovom „Adabi (propisi ponašanja u braku)“ i „Propisi ponašanja od sklapanja braka do smrti“, a kao prevodilac navodi se Amina Šiljak, što je, pored prijevoda djela *Život poslije smrti* (Ramiza Smajić), jedini primjer prevođenja el-Gazalija od strane žene.

Važno je napomenuti da prijevodi el-Gazalijevih radova nisu samo objavljivani u izričito islamskim časopisima, pa smo u ovom radu tretirali i časopis *Izraz* (časopis za književnu i umjetničku kritiku), te *Odjek* (revija za umjetnost, nauku i društvena pitanja).⁵³⁴

⁵³² Za detaljne informacije pogledajte dole navedenu bibliografiju objavljenih prijevoda Gazalijevih radova kroz serijske publikacije.

⁵³³ I to pod sljedećim naslovima: „O učenju Kur'ana“, „Fragmenti o višim ciljevima hodočašća“, i „Istinitost vjerovjesništva i potreba svih ljudi za njim“.

⁵³⁴ U časopisu *Izraz* objavljena je „Niša svjetlosti“ u prijevodu dr. Enesa Karića, dok je u časopisu *Odjek* objavljeno poglavlje djela *Komentar Allahovih lijepih imena*: „Ime, imenovano i imenovanje“, u prijevodu dr. Almira Fatića.

Da el-Gazali zauzima značajno mjesto u savremenoj bh. islamskoj misli, vidi se i kroz članke i naučne radove⁵³⁵ objavljene o

⁵³⁵ Vidi:

- Abbas Husein Ali, „Gazalijev doprinos islamskoj koncepciji ličnosti“, preveo Aid Smajić, *Novi muallim*, br. 18, 2004., str. 22-29;
- Adil Čokić, „Hudždžetul-islam Imami Gazali“, *Novi Behar*, 1931-32., br. 1-8; (u knjizi *Naš učitelj el-Gazali* objavljen je tekst A. Čokića pod naslovom: „Imam Gazalija, njegov život i rad“, Kaderijsko-bedevijska tekija Čeljigovići, Sarajevo, 1995.)
- Derviš Korkut, „Inovjerci o Gazaliju“, 1933-34., br. 11-14, str. 165-166
- Enes Karić, „Al-Ghazali mufessir-osloboditelj svjetova Kur'ana“, *Muallim*, br. 7., str. 4-12;
- Enes Karić, „El-Gazalijeva politička teorija i filozofija i djelo *Savjeti vlastima*“, predgovor bosanskom prijevodu *Savjeti vlastima*, El-Kalem, 2001., str. 5-25;
- Hilmo Neimarlija, „Najznačajnija duhovna autobiografija u islamskim književnostima (Ebu Hamid el-Gazali: *Izbavljenje od zablude*, prijevod i bilješke Hilmo Neimarlija)“, *Islamska misao*, 130/1989., str. 34;
- Indira Hadžić-Bogdanović, „Al-Gazalijev tretriranje Allahovih imena u djelu Al-Maqṣad al-asna fi šarh ma'ani asma'illah al-husna“, *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, 29-30/2009., str. 299-334;
- Kasim Hadžić, „Ebu Hamid Muhammed el-Gazali (Njegov život i rad)“, 1941., br. 8, str. 218-225; 1983., br. 1-2, str. 152-159;
- Muhammed el-Behija, „Filozofska i sufisika etika“, preveo Abdullah Čelebić, *Islamska misao*, 74/1985., str. 5-12 (a objavljeno je i u knjizi *Svjetlost zvana el-Gazali*, Hedijja, 2000., str. 81-103);
- Muhammed Atif Iraki: „Samouništenje filozofa' od Gazalija i uticaj ovog djela na polju filozofske spekulacije“, preveo Abdullah Čelebić, *Islamska misao*, 103/1987., str. 24-28;
- Nedžad Grabus, „El-Gazalijevu učenje o spoznaji uzvišenog Boga“, Zbornik radova FIN-a, 14/2010., str. 185-199;
- Orhan Bajraktarević, „Pojam uzročnosti između Gazalija i Ibn Rušda“, *Zbornik radova FIN-a*, 8/2002, str. 205-217;
- Orhan Bajraktarević „Ibn Rušd i pitanje o vremenitosti svijeta kod al-Gazalija“, *Zbornik radova FIN-a*, 7/2001, str. 93-108;
- Rešid Hafizović, „Temeljne odlike kozmološkog učenja Ebu Hamida El-Gazalija“, pogovor bosanskom prijevodu *Znamenja o Allahovim stvorenjima*, Ljiljan, Sarajevo, 1994., str. 115-120;
- Samir Beglerović, „Imam-i Gazalijeva kasida o smrti“, *Zbornik radova FIN-a*, 14/2010., str. 201-205;
- Šefik Rida, „Ebu Hamid ibn Muhammed El-Gazali“, *Takvim*, 1983., str. 93-101;

njemu, a teme pojedinih brojeva časopisa posvećene su liku i djelu imama el-Gazalija.⁵³⁶

4. UMJESTO ZAKLJUČKA: NEKA ZAPAŽANJA O BOSANSKIM IZDANJIMA EL-GAZALIJEVIH DJELA

Mnoštvo izdavačkih kuća, institucija u čijim programima je i izdavaštvo (poput tekija) i prevodilačkih profila i stilova koji djeluju u Bosni i Hercegovini korespondiraju sa kvalitativnom raznovrsnošću izdanja prijevoda el-Gazalijevih djela. Naime, možemo se pohvaliti izvrsnim izdanjima čiji se kvalitet ogleda u tome što nude potpune podatke o „ličnoj karti knjige“ (puno ime autora i prevodilaca, naslov izvornika, izdavač, mjesto i godina), predgovore sa obimnim podacima (nužnim za bolje shvatanje el-Gazalijevog teksta) te podnožne napomene (koje navode izvore podataka ili pojašnjavaju manje poznate termine, ideje, pojave i ličnosti). Ovakva izdanja se najčešće odlikuju visoko kvalitetnim prevodilačkim stilom i referentnošću prevodilaca i izdavača koji stojeiza izdanja.

Međutim, značajan je i broj izdanja koji ne nude podatke o prijevodu, uslijed čega će se istraživač naći u nedoumici o kojem izvornom djelu se radi, što naročito dolazi do izražaja ukoliko se radi o fragmentarnom prijevodu nekog većeg el-Gazalijevog djela. Zbog toga je ovo istraživanje, između ostalog, imalo za cilj i pronaalaženje izvornog naslova prijevoda ili njegovo porijeklo. Podaci do kojih smo došli su ponuđeni u dijelu „Bibliografija“.

⁵³⁶ Dvobroj časopisa *Znakovi vremena* (9-10/2000.) pored prijevoda el-Gazalijeve „Knjige o znanju“ iz *Ihjaa*, donosi nekoliko značajnih tekstova o el-Gazaliju: Mehmedalija Hadžić, „O Gazalijevom razumijevanju znanja“; Rešid Hafizović, „Gazalijeva ezoterijska egzegeza“; Golam Husejn Dinani, „Gazali i filozofska misao“; Saeid Abedpour, „Osvrt na Gazalijevu političku misao“). Redakcija časopisa *Kelamu'l Šifa'* najavila je da će posljednji ovogodišnji broj u potpunosti posvetiti imamu el-Gazaliju, a u povodu devetstvo godina od njegove smrti.

Nadalje, neki prevodioci često koriste stil i terminologiju prilagođenu jednoj društvenoj grupi (npr. sufiskoj u izdanjima tekija) zbog čega je prijevod manje razumljiv širem čitateljstvu. No, bitno je istaknuti da je broj ovakvih prijevoda minimalan te da se najčešće radi o prijevodima iz prvog perioda prevođenja el-Gazalijevih djela (do 1994. godine).

Važno je istaknuti da će istraživač naići na veliki broj problema ukoliko se želi baviti izdanjima u Bosni i Hercegovini, najčešće zbog nesređene baze podataka, a što najviše dolazi do izražaja kada je riječ o serijskim publikacijama. Naime, neke od njih još uvijek nisu bibliografski obrađene, poput *Preporoda* koji izlazi već 40 godina. S obzirom na koncepciju *Preporoda* i vremensku ograničenost, nismo se mogli upustiti u tako veliki poduhvat njegovog prelistavanja u potrazi za prijevodima el-Gazalijevih radova. Ipak nismo mogli izostaviti ovako značajan časopis te smo u ovaj rad uvrstili naslove do kojih smo došli preko interne bibliografije nekoliko godina *Preporoda* u Gazi Husrev-begovoj biblioteci.⁵³⁷

Dodatni problem, kada je riječ o prijevodima djela imama el-Gazalija, jeste česta zamjena imena autora u bazama podataka naših biblioteka i bibliografija (imam Ebu Hamid el-Gazali, šejh Muhammed el-Gazali i Ahmed el-Gazali), što ima veze i sa neuјednačenošću sistema transkripcije arapskog nazivlja.

Uvid u bibliografske podatke do kojih smo došli ukazat će na još jedan važan moment – potrebu kooperacije među prevodiocima i izdavačkim kućama kako bi se smanjio broj opetovano prevođenih djela (eventualne greške u prijevodima se mogu ispraviti u ponovljenim izdanjima). Na taj bi se način prevodilačka aktivnost mogla usmjeriti ka novim, do sada neprevedenim djelima.

Kao zaključak se nameće i realno očekivanje nastavka tendencije prevođenja el-Gazalijevih djela na naš jezik u kojoj su do sada veliku ulogu odigrali upravo profesori i predavači na Fakultete

⁵³⁷ Ovom prilikom zahvaljujemo se gospodinu Osmanu Laviću koji nam je dao na korištenje dio svojih neobjavljenih bibliografija.

tu islamskih nauka. Fakultet islamskih nauka u Sarajevu ima čast, priliku i mogućnosti da čitateljstvo našeg jezičkog podneblja upozna sa učenjem i mislima plemenitog genija islama – imama Ebu Hamida Muhammeda el-Gazalija.

**BIBLIOGRAFIJA PREVEDENIH DJELA
IMAMA EBU HAMIDA MUHAMMEDA EL-
GAZALIJA OBJAVLJENIH DO 2011. GODINE**

SAMOSTALNA IZDANJA:

Bosna i Hercegovina

- 1) *Ejjuhel-veled – O, mladiću* (naslov izvornika: *Ayyuha'l-walad al-muhibb*), preveo Husein Đozo. Prva muslimanska nakladna knjižara – M. B. Kalajdžić, Sarajevo, 1943. Drugo izdanje: Tuzlansko muftijstvo, bez godine izdanja. Treće izdanje: Preporod, Sarajevo, 1978.
- 2) *Zagonetnosti i nepoznanice metafizičkog srca* (naslov izvornika: *'Ajāibu'l-qalb*; prijevod je dio knjige *Ihya' 'ulūmi-d-dīn*), preveo Mustafa Čolić. Jajce, 1967. Drugo izdanje: Tekija šejh Husejn-baba Zukić, Visoko, 2000.
- 3) *Spasitelj iz zablude* (naslov izvornika: *Al-munkiz min ad-dalāl*), preveo Sulejman Čeliković. Interno izdanje Kadirijsko-bedevijske tekije, Čeljigovići – Sarajevo, 1987.
- 4) *Napitak duševne sreće* (naslov izvornika: *Das elixier der Glückseligkeit*; prijevod je dio knjige *Ādābu'l-ulfa wa'l-ihwa wa's-suhba wa'l-muā'shara ma'a asnāfi'l-khalq*, u cijelosti prevedenog 2001. godine pod nazivom *Norme ponašanja u islamskom bratstvu*), preveo Teufik Muftić. Interno izdanje Kadirijsko-bedevijske tekije, Čeljigovići – Sarajevo, 1988.

- 5) *Izbavljenje od zablude* (naslov izvornika: *Al-munkiz min ad-dalāl*), preveo Hilmo Neimarlija. El-Kalem, Sarajevo, 1989. Drugo izdanje: Neimar, Visoko, 1998.
- 6) *Znamenja u Allahovim stvorenjima – islamska kosmologija klasičnog perioda* (naslov izvornika: *Al-hikma fī mahlūqātillāh*), preveo Enes Karić. Ljiljan, Sarajevo, 1994.; drugo izdanje 2001.
- 7) *Naš učitelj el-Gazali*, urednik šejh Zakir Bektić. Kaderijsko-bedevijska tekija, Čeljigovići-Sarajevo, 1995.
- 8) Knjiga sadrži slijedeće rasprave: „Alkemija sreće (*Kīmya as-sa'āda*)“, preveo Abdullah Čelebić, str. 19-35; „Put onih koji su spoznali (*Minhāju'l-'ārifīn*)“, preveo Abdullah Čelebić, str. 36-48; „Otkrivanje i raspoznavanje iluzija kod ljudi (*Al-kashf wa't-tabyīn fī gurūri'l-khalq ajma'īn*; prijevod je dio knjige *Ihya' 'ulūmi-d-dīn*)“, preveo Abdullah Čelebić, str. 67-79. ; „O ljubavi (*Kitābu'l-mahabba wa'sh-shawq wa'l-uns wa'r-ridā*; prijevod je dio knjige *Ihya' 'ulūmi-d-dīn*)“, preveo Ebu Hamza, str. 107-141; „Napitak duševne sreće (prijevod je dio djela *Norme ponašanja u islamskom bratstvu*)“, skraćeni tekst pripremio šejh Zakir Bektić, str. 142-193.
- 9) *Niša svjetlosti* (naslov izvornika: *Mishkāt al-anvār*), preveo Enes Karić. Bemust, Zenica, 1997.
- 10) *Poroci duše – nefsa* (prijevod je dio knjige *Ihya' 'ulūmi-d-dīn*), preveo Muris Bilalagić. Kaderijsko-Bedevijska tekija, Čeljigovići – Sarajevo, 1995.
- 11) *Život poslije smrti* (naslov izvornika: *Ad-durratu'l-fākhira fī ma'rifa 'ulūmi'l-ākhira*; prijevod je dio knjige *Ihya' 'ulūmi-d-dīn*), preveo Ismail Ahmetagić. Hedijja, Mostar, 1998. Drugo izdanje: Dobra knjiga, Sarajevo, 2008.
- 12) *Tajne učenja Kur'ana* (naslov izvornika: *Kitābu asrār tilāveti'l-Qur'ān*; prijevod je dio knjige *Ihya' 'ulūmi-d-dīn*), preveo Džemail Ibranović. Odbor IZ Travnik, Travnik, 1997.

- 13) *Staze sljedbenika islama* (naslov izvornika: *Minhāju'l-ābidīn*), preveo Sabahudin Skejić. Kadirijsko-bedevijska tekija, Čeljigovići – Sarajevo, 1999.
- 14) *Knjiga četrdeset osnova vjere* (naslov izvornika: *Kitābu'l-arba'īn fī usūlī'd-dīn*), bez imena prevodioca. Kadirijsko-bedevijska tekija, Čeljigovići – Sarajevo, 2000.
- 15) *Tajne namaza i posta: iz Ihja'ulumiddina* (naslov izvornika: *Asrāru's-salāt wa's-sawm: juz' min Ihyā' 'ulūm ad-dīn*), preveo Nazif Garib. Muftijstvo mostarsko, Mostar, 2000.
- 16) *Svjetlost zvana El-Gazali*, preveo Ismail Ahmetagić. Hedijja, Mostar, 2000. Knjiga sadrži dvije rasprave: „Alhemija sreće (*Kīmya as-sa'āda*)“ i „Otkrivanje i objašnjavanje bjelosvjetskih obmana (*Al-bayān wa't-tabyīn fī gurūri'l-khalq ajma'īn*; prijevod je dio knjige *Ihya' 'ulūmi-d-dīn*)“.
- 17) *Savjeti vlastima* (naslov izvornika: *At-tibrū'l-masbūk fī nasīhatī'l-mulūk*), preveo Enes Karić. El-Kalem, Sarajevo, 2001.
- 18) *Norme ponašanja u islamskom bratstvu* (naslov izvornika: *Ādābu'l-ulfa wa'l-ihwa wa's-suhba wa'l-muā'shara ma'a asnāfi'l-khalq*), preveo Sabahudin Skejić. Libris, Sarajevo, 2001.
- 19) *Zikrovi i dove* (izvor naslovnika: *Al-azkār wa'l-ad'iya*), preveo Sabahudin Skejić. Libris, Sarajevo, 2002.
- 20) *Put tragalaca za spoznajom*, Kadirijsko-bedevijska tekija, Čeljigovići – Sarajevo, 2003. Knjiga sadrži sljedeće rasprave: „*O ljubavi (Kitābu'l-mahabba wa'sh-shawq wa'l-uns wa'r-ridā*; prijevod je dio knjige *Ihya' 'ulūmi-d-dīn*)“, preveo Ebu Hamza, str. 17-64; „*Put onih koji žele spoznati (Minhāju'l-'arifīn)*“, preveo Abdulah Čelebić, str. 79-96; „*Napitak duševne sreće* (prijevod je dio djela *Norme ponašanja u islamskom bratstvu*)“ skraćeni tekst pripremio Ibn Gejlani, str. 99-168.
- 21) *Teoba – pokajanje* (naslov izvornika: *Kitābu't-tawba ma'a asrāri's-salāt wa's-sawm: juz' min Ihyā' 'ulūm ad-dīn*), preveo Nazif Garib. Karadžozbegova medresa, Mostar, 2004.

- 22) ***Knjiga o znanju*** (naslov izvornika: *Kitāb al-'ilm*; prijevod je dio knjige *Ihya' 'ulūmi-d-dīn* preveo Salih Čolaković. Libris, Sarajevo, 2004.
- 23) ***Ihjau ulumid-din – Oživljavanje vjerskih znanosti***, preveli: Zuhdija Hasanović, Sead Seljubac, Zahid Mujkanović, Samir Beglerović, Kenan Ćemo, Amrudin Hajrić, Kenan Musić. Bookline d.o.o., Sarajevo, I/2004, II/2004, III/2005, IV/2005, V/2006, VI/2006, VII/2007, VIII/2007, IX/2008.
- 24) ***Ihja ulumid-din – Oživljavanje vjerskih nauka***, preveo Kemal Šehbajraktarević. Connectum, Sarajevo, I/2004, II/2004, III/2005.
- 25) ***Ihya' ulumid-din – Preporod islamskih nauka***, preveli: Salih Čolaković, Sabahudin Skejić, Kemal Bajramović, Edin Dedić, Amel Sarajlić, Mensur Valjevac, Džemail Ibranović, Ibrahim Babić, Munib Ohranović, Salem Hurić, Izedin Šikalo. Libris, Sarajevo, I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX/2005.
- 26) ***Zbirka hadisa navedenih u Ihjau***, uredili: Munib Ohranović, Salem Hurić, Izedin Šikalo. Libris, Sarajevo, 2005.; drugo izdanje 2010.
- 27) ***Mjerilo djela*** (naziv izvornika: *Mizān al-a'māl*), preveo Almir Fatić. Privatno izdanje, Sarajevo, 2005.
- 28) ***Ispravno mjerilo*** (naziv izvornika: *Al-Qistās al-mustaqqīm*), preveo Almir Fatić. Medžlis IZ Sanski Most, Sanski Most, 2005.
- 29) ***Početak upute na pravi put*** (naslov izvornika: *Bidāya al-hidāya*), preveo Almir Fatić. Libris, Sarajevo, 2006.
- 30) ***Opomene i savjeti*** (naslov izvornika: *Al-Mawā'iz fī al-ahādīs'l-qudsiyya*), preveo Almir Fatić. Ilum, Bužim, 2007.
- 31) ***Život poslije smrti***, (naslov izvornika: *Ad-durratu'l-fākhira fī ma'rifa 'ulūmi'l-ākhira*; prijevod je dio knjige *Ihya' 'ulūmi-d-dīn*), preveo Salih Čolaković. Libris, Sarajevo, 2008.; drugo izdanje 2010..
- 32) ***Kitab o smrti i onome što slijedi nakon nje***, (naslov izvornika: *Ad-durratu'l-fākhira fī ma'rifa 'ulūmi'l-ākhira*;

prijevod je dio knjige *Ihya' 'ulūmi-d-dīn*), prevela Ramiza Smajić. Dobra knjiga, Sarajevo, 2008.

- 33) **Dragulji Kur'an** (naslov izvornika: *Jawāhiru'l-Qur'ān we duraruh*), preveo Almir Fatić. Ilum, Bužim, 2008.
- 34) **Zablude i obmane**, preveo Ismail Ahmetagić. Dobra knjiga, Sarajevo 2009.
- 35) **Jerusalemska poslanica: o temeljnim principima islamskog vjerovanja prema učenju ehl-i sunneta** (naslov izvornika: *Ar-risāla al-qudsiyya*), preveo Almir Fatić. UG Hastahana tekija Mesudija, Kaćuni, 2009.
- 36) **Suština pisanih djela** (naslov izvornika: *Khulāsa at-tasānīf*), preveo Nedžad Ćeman. UG Semerkand, Sarajevo, 2010.

Albanija

- 1) **Balsami i lumburisë** (*Napitak duševne sreće*; prijevod je dio djela *Norme ponašanja u islamskom bratstvu*), preveo Ahmet Ramo. Qendra Shqiptare për Studime Orientale, Tirana, 2009.

Hrvatska

- 1) **Nesuvrlost filozofa** (naslov izvornika: *Tahāfut al-falāsifa*), preveo Daniel Bučan. Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1993.
- 2) **Niša svjetlosti** (naslov izvornika: *Mishkāt al-envār*), preveo Enes Karić. Mešihat IZ u RH, Zagreb, 1995.

Makedonija

- 1) **Животом по смртта** (*Život poslije smrti*; prijevod je dio knjige *Ihya' 'ulūmi-d-dīn*), preveo Alija Azizoski. Skopje, 1999

- 2) **Бладањата на филозофите** (*Nesuvislost filozofa*), preveo Boban Andreevski Zdravkovski. Tabernakul, Skopje, 2002.
- 3) **Jeta pas vdekjes** (*Život poslije smrti*; prijevod je dio knjige *Ihya' 'ulūmi-d-dīn*), prijevod sa bosanskog (Ahmetagić, 2008) na albanski, bez imena prevodioca. Asr, Tetovo, 2002
- 4) **Komentimi i emrave të bukur të Allahut** (*Komentar Allahovih lijepih imena*), preveo Nig'jar Bajrami Hoti sa bosanskog (Fatić, 2009) na albanski. Inter Rina, Skoplje, 2011.

Rumunija

- 1) **Cuvânt de învățătură** (*O, mladiću!*), prevela Ioana Feodorov. "VR", 1994, br. 3-4, str. 108-122.
- 2) **Firida luminilor** (*Niša svjetlosti*) George Grigore, u Călăuza dervișului – din mistica islamică, Bukurešt, Ed. Kriterion, 2001, str. 21-90.

Slovenija

- 1) **Mladenič** (*O, mladiću!*), prevela na slovenski Faila Pašić-Bišić, Web magazin Bosnjaci.net, 2004

Srbija

- 1) **Život poslije smrti** (naslov izvornika: *Ad-durratu'l-fākhira fī ma'rifa 'ulūmi'l-ākhira*; prijevod je dio knjige *Ihya' 'ulūmi-d-dīn*), preveo Ismail Ahmetagić. Mešihat IZ-e Sandžak, Novi Pazar, 1996.
- 2) **Elixir duševne sreće: o samospoznanji** (prijevod njemačkog izdanja *Das Elixir der Glückseligkeit*; prijevod je dio djela *Norme ponašanja u islamskom bratstvu*),

E. ĆEMAN, A. HADŽIĆ, Prijevodi djela Ebu Hamida Muhammeda el-Gazalija...

preveo Nebojša Barać. Zlatni zmaj, Beograd, 2004.; drugo izdanje 2009.

- 3) *Elixir duševne sreće: o prijateljstvu i bratstvu u Bogu* (prijevod njemačkog izdanja *Das Elixir der Glueckseligkeit*; prijevod je dio djela *Norme ponašanja u islamskom bratstvu*), preveo Nebojša Barać. Zlatni zmaj, Beograd, 2005.
- 4) *Posljedice srdžbe, mržnje i zavisti* (prijevod je dio knjige *Ihya' 'ulūmi-d-dīn*), preveo Samir Rebronja. El-Kelimeh, Novi Pazar, 2007.
- 5) *Komentar Allahovih lijepih imena* (naslov izvornika: *Al-maqāsidu'l-asnā fī sharkh ma'ānī asmā'i'llāhi al-husnā*), preveo Almir Fatić. El-Kelimeh, Novi Pazar, 2009.

**DJELA OBJAVLJENA U
BOSANSKOHERCEGOVAČKIM
SERIJSKIM PUBLIKACIJAMA:**

Glasnik VIS-a u SFRJ i Rijaseta IZ u BiH:

- 1) *Ejjuhel-veled* (O mladiću), preveo Husein Đozo, X/1942, br. 10, str. 270-276; br. 11-12, str. 311-316
- 2) *Alkemija sreće*, preveo Salih Bradović, XLV/1982, br. 5, str. 521-532
- 3) *Putevi sufija*, preveo Hilmo Neimarlija, L/1987, br. 1, str. 86-91

Islamska misao

- 1) *Značaj Bejtullahha, časne Mekke i Medine*, (fragment iz prve knjige *Ihjau ulumiddin* iz poglavljja „Hadž“), preveo S. Bistrić, VIII/1986, br. 90-91, str. 7-8
- 2) *Izbavljenje od zablude* (El-Munkiz min ed-dalal), preveo Hilmo Neimarlija, IX/1987, br. 97-98, str. 7-9

- 3) *Metoda gnostika*, (naslov originala: „Minhadžul-Arifin“), preveo Abdulah Čelebić, IX/1987, br. 100, str. 11-15
- 4) *Otkrivanje i raspoznavanje iluzija kod ljudi*, (naslov originala: „El-kešfu ve-t-tebjin fi gururi-l-halki edžme'in“), preveo Abdullah Čelebić, X/1988, br. 113-114, str. 7-12; XIII/1991, br. 147-148, str. 36-42
- 5) *O učenju Kur'ana*, (dva odjeljka poglavlja „Tajne učenja Kur'ana“ iz *Ihyaa*), bez imena prevodioca, XI/1989, br. 125, str. 3-5
- 6) *Fragmenti o višim ciljevima hodočašća*, (*Ihjau ulumi-d-din*, poglavlje o hadžu), bez imena prevodioca, XI/1989, br. 126, str. 3-4
- 7) *Istinitost vjerovjesništva i potreba svih ljudi za njim*, bez imena prevodioca, XI/1989, br. 130, str. 35-36

Izraz

- 1) *Niša svjetlosti*, preveo Enes Karić, 34/1991., knj.68, br.3, str. 219-221; br.5, str. 420-422; br.6, str. 540-545; knj.69, br.7/8, str. 116-118; br.9/10, str. 250-252

Kabes

- 1) *Život poslije smrti*, („Ed-durre el fahire fi ma'rifeti ulumil ahire“), preveo Ismail Ahmetagić, I/1995, br. 4, str. 9-10; II/1996, br. 5, str. 10-11; br. 6, str. 20-21; br. 7, str. 13-15; br. 8, str. 20-21; br. 9, str. 16-18; br. 10, str. 11-12; br. 11, str. 14-15
- 2) *Tajne učenja Kur'ana*, preveo Džemal Ibranović, III/1997, br. 20, str. 4-7
- 3) *Uvod u hadiske znanosti*, preveo Halil Ahmetspahić, III/1997, br. 20, str. 8-13
- 4) *O vrijednosti suprostavljanju strasti polnog organa i požudnog pogleda*, preveo Džemal Ibranović, III/1997, br. 25, str. 18-19

Kelamu'l šifa'

- 1) *O ljubavi*, (iz knjige Čelebić Abdulaha „Naš učitelj el-Gazali“), preveo: Ebu Hamza VI/2009, br. 23, str. 26-31

Muallim i Novi Muallim

- 1) *Kućni uzgoj djece*, (iz djela: *Ihja-u ulumidin*), bez imena prevodioca, II/1911, br. 3, str. 41-42; br. 4, str. 49-52; III/1912, br. 5, str. 70-73.
- 2) *Posmrtni mi'radž duše*, preveo Ismail Ahmetagić, IV/1994, br. 19, str. 21
- 3) *O tajnama učenja Kur'ana*, preveo Džemal Ibranović, V/1995, br. 34-35, str. 7-8
- 4) *Intelektualni izazov*, preveo Halil Ahmetspahić, VII/1997, br. 52, str. 28-30; br. 53, str. 22-24
- 5) *Tajne učenja Kur'ana*, preveo Džemal Ibranović, VII/1997, br. 57, str. 14-15
- 6) *Rasprava o transcedentnom znanju* (Er-Risaletu'l-ledunijj), preveo Almir Fatić, V/2004, br. 19, str. 48-61
- 7) *O sreći*: Čovjekovo savršenstvo i sreća sastoje se u usvajaju savršenstva Uzvišenog Allaha i ukrašavanju sa značenjima Njegovih atributa i imena u mjeri koliko je to pojmljivo čovjeku, preveo Almir Fatić, IX/2008, br. 34, str. 4-12

Odjek – revija za umjetnost, nauku i društvena pitanja

- 1) *Ime, imenovanje i imenovanje*, (prvo poglavlje djela „Al-Maqṣad al-asnā fī ṣarḥ ma'ani asma' illah al-husna“), preveo Almir Fatić, LXI/2008., zima/4, str. 105-111

Preporod:

- 1) *Napitak sreće*, prijevod i komentar Emina Misarova, III/1972, br. 50, str. 10
- 2) *Napitak sreće (odlomci)* – o zadovoljstvu sa Božjom odredbom, prevela Emina Misarova, III/1972, br. 51, str. 13
- 3) *Alkemija sreće* (izbor tekstova iz *Ihja-i 'ulumi-ddin*, koji je kao takav nastao na perzijskom jeziku), bez imena prevodioca, XX/1989, br. 5/445, str. 6; br. 6/446, str. 6; br. 7/447, str. 8; br. 8/448, str. 8; br. 9/449, str. 8; br. 10/450, str. 6; br. 11/451, str. 7; br. 12/452, str. 6; br. 13/453, str. 10; br. 14/454, str. 10; br. 15/455, str. 10; br. 19/459, str. 10; br. 20/460, str. 10
- 4) *Adabi (propisi ponašanja u braku)*, prevela Amina Šiljak, XX/1989, br. 16/456, str. 8
- 5) *Propisi ponašanja od sklapanja braka do smrti*, prevela Amina Šiljak, XX/1989, br. 17/457, str. 8; br. 18/458, str. 8;
- 6) Iz knjige „Mudrost i znamenja u Allahovim stvorenjima“, preveo Enes Karić:
 - *Jasno znakovlje o Allahovoj veličini*, XXV/1994, br. 1-2/560-561, str. 20
 - *Sve je po mjeri uređeno*, XXV/1994, br. 4/563, str. 17
 - *O znamenju stvaranja pčela, mrava, paukova, crvuljaka, svilene bube, muha i drugih takvih stvorenja*, XXV/1994, br. 5/564, str. 18
 - *O znamenju stvaranja i kakva se tu nalaze čuda Allahove mudrosti*, XXV/1994, br. 6/565, str. 18
- 7) *Poslanica o pripremanju za smrt*, („Risalet Šerhus-Sadr“), preveo Muhammed Yesari, XL/2011, br. 3/941, str. 31

Semerkand

- 1) *Komentar Allahovih lijepih imena* (izvod iz istoimene knjige), preveo Almir Fatić, 2/2009, str. 7
- 2) *Za 33 godine osam pitanja* (iz djela „*Ihja*“), preveo Nedžad Ćeman, 2/2009, str. 16-17
- 3) Iz djela *Otkrovenje srca* (naslov originala: „Mukašefetu'l-kulub“), preveo Nedžad Ćeman:
 - *Značenje straha*, 3/2009, str. 24-25
 - *Strah prema Uzvišenom*, 4/2009, str. 19-21
 - *Strpljivost i bolest*, 5/2009, str. 12-13
 - *Uvježbavanje duše (nefsa) i njeni prohtjevi*, 6/2009, str. 14-15
 - *Dominacija nefsa i šejtansko neprijateljstvo*, 7/2009, str. 14-15
 - *Nemarnost srca – gaflet*, 8/2009, str. 14-15
 - *Tevba – pokajanje*, 9/2009, str. 14-15
 - *Ljubav prema Allahu*, 10/2009, str. 14-15
 - *Žarka ljubav – ašk*, 11/2009, str. 14-15
 - *Pokornost Allahu i ljubav prema Njegovom poslaniku, a.s. I*, 12/2009, str. 14-15
 - *Pokornost Allahu i ljubav prema Njegovom poslaniku, a.s. II*, 13/2010, str. 14-15
 - *Iblis i njegova kazna*, 14/2010, str. 14-15
 - *Povjerenje – emanet*, 15/2010, str. 14-15
 - *Upotpunjavanje namaza*, 16/2010, str. 14-15
 - *Naredivanje dobra*, 17/2010, str. 14-15
 - *Šejtansko neprijateljstvo*, 18/2010, str. 14-15
 - *Povjerenje – emanet i pokajanje – tevba*, 19/2010, str. 14-15
 - *Pokajanje – tevba*, 20/2010, str. 14-15
 - *Međusobna samilost*, 21/2010, str. 14-15
 - *Vrijednost darežljivosti*, 22/2010, str. 14-15
 - *Poniznost u namazu*, 23/2010, str. 14-15
 - *Poniznost u namazu II*, 24/2010, str. 14-15
 - *Ogovaranje i prenošenje tuđih riječi*, 25/2011, str. 12-13
 - *Pogubnost ogovaranja*, 26/2011, str. 12-13

- *Zekat*, 27/2011, str. 12-13
- *Blud*, 28/2011, str. 12-13
- *Održavanje rodbinskih veza I*, 29/2011, str. 12-13
- *Održavanje rodbinskih veza II*, 30/2011, str. 12-13
- *Održavanje rodbinskih veza III*, 31/2011, str. 12-13
- *Zekat i škrtost*, 32/2011, str. 12-13
- *Duga nada*, 33/2011, str. 12-13
- *Pokornost i ostavljanje harama*, br. 34/2011, str. 12-13
- *Pokornost i ostavljanje harama II*, br. 35/2011, str. 12-13

Takvim

- 1) *Odgoj djece*, (dio Ihjaa objavljen u okviru teksta „Ebu Hamid Muhamed el-Gazali (1059-1111)“), preveo Munir Ahmetspahić, 1989., str. 161-166

Zbornik radova FIN-a

- 1) *Kasida o smrti*, (objavljena u okviru teksta „Imam-i Gazalijeva Kasida o smrti“), preveo Samir Beglerović, 14/2010, str. 205-211

Znakovi vremena

- 1) *Knjiga o znanju u VII poglavlja*, (poglavlje iz *Ihyaa*, u originalu: „Kitabu-l-'ilm“), preveo Mehmedalija Hadžić, III/2000., dvobroj 9/10, str. 16-19

LITERATURA

Bibliografije:

1. Fajić, Zejnil, *Bibliografija glasnika VIS-a u SFRJ 1933-1982*, Sarajevo, 1983.
2. Fajić, Zejnil, *Bibliografija Glasnika VIS-a u SFRJ i Rijasetu IZ u SFRJ 1983-1992*, Rijaset IZ, Sarajevo, 1995.
3. Lavić, Osman, *Bibliografije časopisa el-Hidaje i Islamska misao*, Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo, 2001.
4. Fatić, Almir, „Prijevodi Gazalijevih knjiga, poslanica i rasprava na bosanskom jeziku“, *Novi Muallim*, 9/2002., str. 116-122
5. Lavić, Osman, „Bibliografija radova Muallim 1910-1913“, *Novi Muallim*, 44/2010., str. 72-82
6. Lavić, Osman, „Bibliografija 'Muallima'“, *Novi Muallim*, 44/2010., str. 95-120
7. Lavić, Osman, „Bibliografija radova Novog Muallima“, *Novi Muallim*, 44/2010., str. 130-162; 164-175
8. Lavić, Osman, „Bibliografija Takvima (1951.-2000.)“, *Takvim*, 2001., str. 271-320
9. Lavić, Osman, „Bibliografija Takvima (2001.-2007.)“, *Takvim*, 2008., str.245.257
10. Mrahović, Muhamed, „Bibliografija Glasnika (1993-2005.)“, *Glasnik IZ u BiH*, br. 7-8/2006., str. 859-864; br. 9-10/2006., str. 1053-1060; br. 11-12/2006., str. 1241-1248; br. 1-2/2007., str. 139-171
11. „Bosanski indeks islamikus knjiga objavljenih izvan institucija Islamske zajednice u periodu 1997-2009.“, voditelj projekta Mustafa Hasani, FIN, Sarajevo, 2010:
http://www.fin.ba/index.php/biblioteka/index.php?option=com_content&view=article&id=1001&Itemid=198

Studije Next Page fondacije:

12. Anamaria, Alexandru Iulia... (et. al.), „Translations from Arabic into Romanian (1990-2010)“, Next Page Foundation, november 2010: <http://www.npage.org/IMG/pdf/Arabic-Romanian-corr.pdf>
13. Džingo, Teon, „Translations from Arabic in Macedonia, 1990-2010“, Next Page Foundation, november 2010: http://www.npage.org/IMG/pdf/Arabic_Macedonian-corr.pdf
14. Đorđević, Dragana, „Translations from Arabic in Serbia, 1990-2010“, Next Page Foundation, november 2010: <http://www.npage.org/IMG/pdf/Arabic-Serbian-corr.pdf>
15. Isanović, Amina i Duranović, Mirnes, „Translations from Arabic in Bosnia and Herzegovina, 1990-2010“, Next Page Foundation, novembar 2010: http://www.npage.org/IMG/pdf/Arabic_Bosnia.pdf
16. Kitaeva, Nedelya, „Translations from Arabic into Bulgarian 1990-2010“ Next Page Foundation, November 2010: <http://www.npage.org/IMG/pdf/Arabic-Bulgarian-corr.pdf>
17. Paić-Vukić, Tatjana, „Translations from Arabic in Croatia, 1990-2010“, Next Page Foundation, november 2010: http://www.npage.org/IMG/pdf/Arabic_Croatian-corr.pdf
18. Skubic, Barbara, „Translations from Arabic in Slovenia, 1990-2010“, Next Page Foundation, november 2010: <http://www.npage.org/IMG/pdf/Arabic-Slovene-corr.pdf>

Internet:

19. Co-operative Online Bibliographic System & Service: www.cobiss.ba
20. UNESCO-va baza podataka o prevedenim djelima, Index Translationum: www.unesco.org/xtrans
21. Central and Eastern European Online Library: www.ceeol.com
22. Nacionalna i sveučilišna knjižnica Hrvatske: www.nsk.hr
23. Nacionalna biblioteka Rumunije: www.bibnat.ro

E. ĆEMAN, A. HADŽIĆ, Prijevodi djela Ebu Hamida Muhammeda el-Gazalija...

24. Nacionalna biblioteka Bugarske: www.nationallibrary.bg
25. Nacionalna biblioteka Albanije: www.bksh.al
26. Orijentalni institut u Sarajevu: www.ois.unsa.ba
27. Gazi Husrev-begova biblioteka: www.ghbibl.com.ba
28. *Znakovi vremena*: <http://www.ibn-sina.net/bs/znakovi-vremena.html>
29. *Zbornik radova FIN-a*: <http://www.fin.ba/izdanja/zbornik-radova>
30. *Odjek* (revija za umjetnost, nauku i društvena pitanja): www.odjek.ba
31. *Izraz* (časopis za književnu i umjetničku kritiku): <http://www.openbook.ba/izraz/>
32. Službena stranica obilježavanja 900 godina od smrti imama el-Gazalija: www.ghazali.org

أمينة تشيمان وعذراء حاجيتش، المساعد

ترجم مؤلفات أبي حامد محمد الغزالي إلى اللغة البوسنية ولغات البلقان الأخرى⁵³⁸

الملخص

جُمعت في هذا البحث المعلومات عن ترجم مؤلفات الإمام أبو حامد محمد الغزالى الصادرة في منطقة البلقان، بالاهتمام الخاص بترجمتها إلى اللغة البوسنية.

وعلى أساس المعلومات المجموعة تمت دراسة حضور فكر الغزالى في النشر بالبوسنة والهرسك من خلال مكان ترجم مؤلفات الغزالى ضمن عدد كامل من المؤلفات المترجمة من اللغة العربية إلى اللغة البوسنية، والتراجم البوسنية بالنسبة إلى الترجم بلغات البلقان الأخرى، وكذلك ترجم مؤلفات هذا العالم الصادرة في منشورات البوسنة والهرسك المتسلسلة. وجئنا في البحث ببعض الملاحظات الناقحة عن الطبعات البوسنية للترجم. وفي النهاية ذكرنا قائمة جميع الترجم المؤلفات هذا العالم الكبير.

الكلمات الأساسية: الغزالى، الترجم، اللغة العربية، اللغة البوسنية، دور النشر، قائمة المنشورات، المنشورات المتسلسلة

⁵³⁸ بحث تم عرضه في مؤتمر أبو حامد الغزالى بعد تسع قرون، 1111-2011، ديسمبر 2011

Emina Ćeman, BA
Azra Hadzic, BA, Assistant

**TRANSLATIONS
OF ABU HAMID MUHAMMAD
AL-GHAZALI'S WORKS IN BOSNIAN
AND OTHER BALKAN LANGUAGES⁵³⁹**

Summary

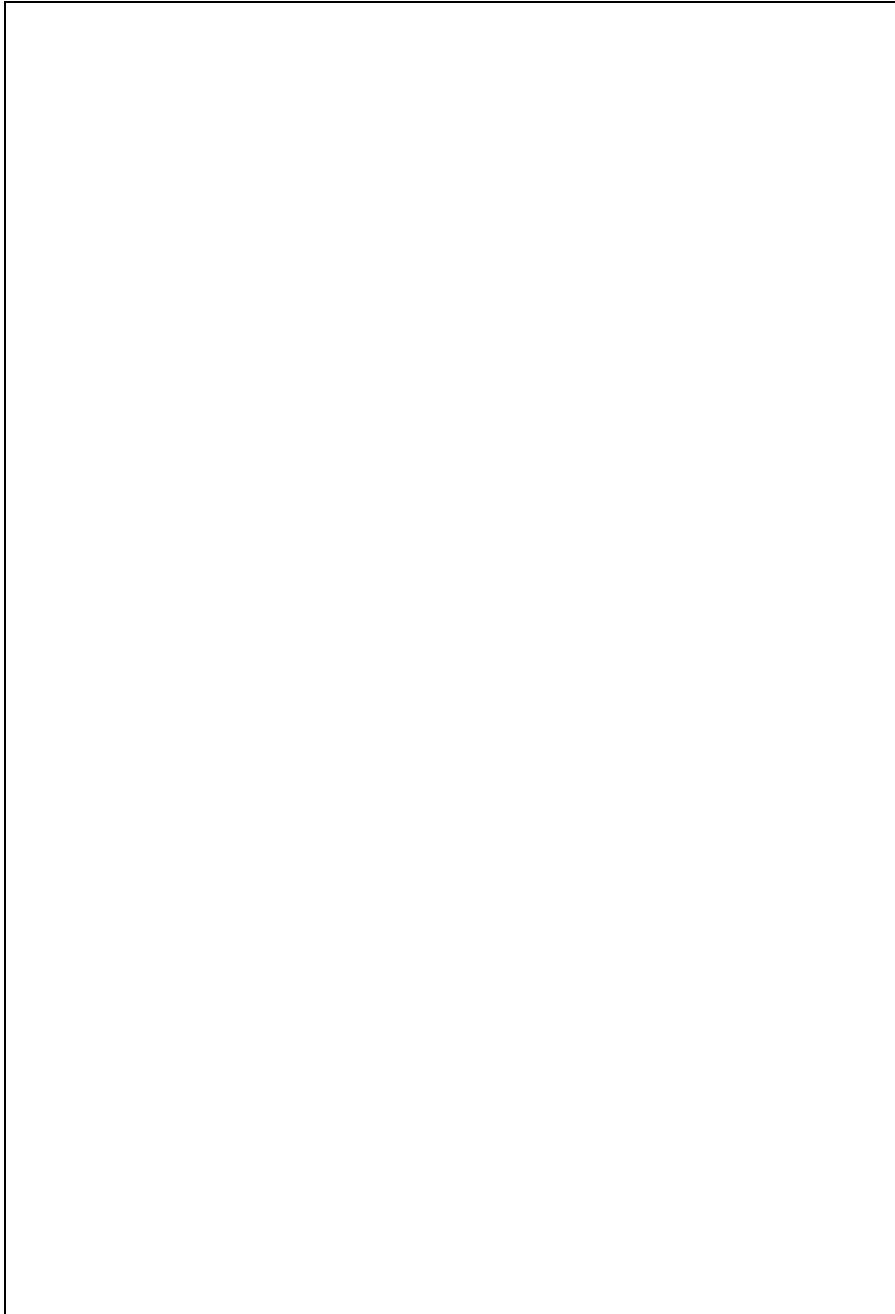
This paper presents data on translation of Imam Abu Hamid Muhammad al-Ghazali's published in the Balkans, with particular reference to Bosnian translations.

On the basis of the data collected we have treated representation al-al-Ghazzali's thought in Bosnian publications through the position of the translation al-Ghazali's works within the body of the total number of translated works from Arabic into Bosnian, Bosnian translations compared to other Balkan languages, as well as translations of the works of scholars published in Bosnian serial publications.

This work has also tried to give some critical observations about the Bosnian translation of Ghazali's works. At the end we have attached the list of all translations of this great scholar.

Keywords: Al-Ghazali, translations, Arabic, Bosnian, publishing houses, bibliography, serial publications.

⁵³⁹ Paper presented at the symposium *Abu Hamid al-Ghazali, nine centuries after the 1111th to 2011th*, December 2011.



**AKADEMSKE AKTIVNOSTI NA
FAKULTETU ISLAMSKIH NAUKA U
SARAJEVU U 2011. GODINI**

(Izbor iz: Izvještaja o radu Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu u 2011. godini. Priredio Almir Fatić)

**Pregled stanja odgojno-obrazovnog
rada i usporedba s prethodnom godinom**

Na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu u 2011. godini nastavljene su redovne nastavne aktivnosti, na dodiplomskom studiju na sva tri smjera i postdiplomskom studiju u okviru jedinstvenog programa pod naslovom *Savremene islamske studije*, kao i vannastavne aktivnosti koje su se odvijale kroz realizaciju raznovrsnih programa.

Fakultet islamskih nauka u Sarajevu ustrajava u redovnim nastavnim i naučno-istraživačkim aktivnostima te, shodno mogućnosti, širi polje svoga djelovanja kako preko svog nastavnog i ostalog osoblja, tako i kroz djelovanje studenata.

S ponosom naglašavamo da se ova godina u odnosu na sav raniji period rada Fakulteta ističe po izuzetnom uspjehu ostvarenom u naučnom napredovanju nastavnika i saradnika. Četiri viša asistenta i tri predavača, nakon stjecanja naučnog stepena doktora nau-

ka, izabrani su u docente, a jedan asistent, nakon magistriranja, u zvanje višeg asistenta.

U ovoj godini ostali smo bez jednog od naših uzornih nastavnika, na ahiret je preselio hfz. h. Fadil-ef. Fazlić, predavač Kiraeta na Fakultetu.

Nastavni proces u prethodnoj godini

A. Dodiplomski studij

Nastava na dodiplomskom studiju već šestu akademsku godinu odvija se na tri smjera: Teološkom, Smjeru religijske pedagogije i Smjeru za imame, hatibe i muallime. Časovi predavanja i vježbe predviđeni Nastavnim planom i programom, osim u iznimnim situacijama, održani su na vrijeme. Ispiti su održani u oba termina u svim redovnim ispitnim rokovima (aprilski samo za vanredne studente, januarski, junske i septembarski za sve studente).

U cilju stimuliranja studenata i olakšanja vanrednog studija, posebno na Smjeru za imame, hatibe i muallime, nastavilo se s dislociranim nastavom i održavanjem ispita u Tuzli, Bihaću i Travniku.

U okviru predmeta Praktikum doc. dr. Mustafa Hasani organizirao je posjete javnim ustanovama i organizacionim jedinicama IZ-e koje su svojim aktivnostima i djelovanjem posebno značajni za profiliranje naših studenata (KJU Gerontološki centar u Sarajevu, Dječiji dom "Ljubica Ivezić", Bošnjački institut "Fondacija Adila Zulfikarpašića" i medžlisi IZ-e Višegrad, Foča, Ustikolina i Goražde).

Osim nastavnog osoblja koje je u punom radnom odnosu na Fakultetu, spoljnih saradnika iz BiH, na Fakultetu svake godine imamo profesore iz inozemstva. U organizaciji Ambasade AR Egipt u Sarajevu ove godine je angažiran dr. Fethi Mutavi' kao lektor za arapski jezik, kao stipendist Fondacije Fulbright na poslovima lektora za engleski jezik radi Fatimah Asghar, a uz koordinaciju Naучnoistraživačkog instituta "Ibn Sina" prof. dr. Muhamed Dževad

Aresta, rektor Univerziteta "Bakir el-ulum" iz Irana, od 21. do 28. februara u okviru predmeta "Islamska društva i zajednice" održao je seriju predavanja o položaju Šerijata u pravnom poretku Irana.

Nakon zajedničke promocije diplomanata i magistranata Univerziteta u Sarajevu koja je održana u "Zetri" u subotu, 22. 10. 2011. godine, u atriju Fakulteta izvršena je deseta svečana dodjela diploma diplomantima i magistrantima Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu. Diplome je dobilo ukupno 72 diplomanta (55 profesora islamske teologije, 14 profesora religijske pedagogije i 3 diplomirana imama, hatiba i muallima) te četiri magistranta. Najuspješniji diplomanti su: Azra Hadžić s prosjekom ocjena 9.87, Benisa Raštović-Avdić i Nermin Selimović.

B. Postdiplomski studij

U ljetnom semestru 2011. god. nastavljeno je s predavanjima, konsultacijama i ispitima na postdiplomskom studiju za šestu generaciju studenata pod jedinstvenim naslovom "Savremene islamske studije".

U protekloj kalendarskoj godini na Fakultetu uspješno je odbranjeno osam magistarskih radnji. Magistarsku radnju odbranili su: Nedim Begović, Ahmed Purdić, Mustafa Gobeljić, Remzija Hurić – Bećirović, Dževdet Šošić, Fikret Pašanović, Medina Jusić – Sofić i Fatima Žutić.

C. Doktorat

Najviši naučni stepen doktora islamskih nauka u 2011. god. postigla su četiri magistra: Mustafa Hasani, Musa Vila, Orhan Bajraktarević i Amrudin Hajrić. Također je kolega pred. mr. Ahmet Alibašić najviši naučni stepen ostvario na Fakultetu političkih nauka u Sarajevu Univerziteta u Sarajevu.

Edukacijski projekti

U protekloj 2011. god. na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu održani su slijedeći naučni skupovi: međunarodni seminar (*Modern Islamic Thought*), domaći simpozij (*Ebu Hamid el-Gazali – devet stoljeća poslije, 1111-2011*), kolokvij (*Islam u evropskoj kući*), izložba ("Srce u rukama" - zbirka *Safvet-beg Bašagić*) i multimedijalna prezentacija Jasne Bošnjović o akademskoj razmjeni. Također je nastavljeno s održavanjem ranije pokrenutih edukacijskih programa: *Diploma u islamskim naukama* - deveta generacija i *Sekcija hifza*.

U protekloj kalendarskoj godini na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu promovirana su izdanja nastavnika i saradnika Fakulteta ("Radost gazija" Mustafe Pruščaka, autora mr. hfz. Kenana Musića), održana su zapažena predavanja (*Pogledi na Arapsko proljeće* dr. Inas Abou Youssef i Walid al-Saqaf; *Historija islama u SAD-u*, Yasmin Hussein; *Kršćansko-muslimanski odnosi u Francuskoj* svećenika Christophe Roucou; *Prisustvo islama u Portugalu: historijsko naslijeđe i nove muslimanske zajednice* Sarah Correia i *Pregled arhiva Ulema-i medžlisa* (1882-1909) dr. Ayşe Zişan Furat).

Kadrovske promjene na Fakultetu

U 2011. godini predavači: dr. Mustafa Hasani, dr. Orhan Bajraktarević i dr. Ahmet Alibašić te viši asistenti: dr. hfz. Dževad Šošić, dr. Samir Beglerović, dr. Almir Fatić i dr. hfz. Aid Smajić izabrani su u nastavničko zvanje docenta, a asistent mr. Nedim Begović u saradničko zvanje višeg asistenta. Budući da je mr. Nedim Begović u ovoj akademskoj godini na studijskom boravku u SAD-u, u održavanju vježbi na Katedri Fikha ga je zamijenio mr. Ahmed Purdić. U ljetnom semestru akad. 2010/2011. god. kao gostujući nastavnik boravila je na Fakultetu dr. Ayşe Zişan Furat. U protekloj godini na ahiret je preselio jedan od naših uzornih nastavnika hfz. h. Fadil-ef. Fazlić, predavač Kiraeta na Fakultetu.

Mr. Nedim Begović kao Fulbrightov stipendista provodi akademskoj 2011/12. godinu na stručnom usavršavanju na Pravnom fakultetu "John Marshall" u Čikagu, Sjedinjene Američke Države.

Međunarodna saradnja

U petak 10. juna 2011. god. Fakultet islamskih nauka u Sarajevu i Centar za interkulturalne studije o islamu na Univerzitetu Osnabruck iz Njemačke potpisali su Memorandum o razumijevanju i suradnji. Goste s Univerziteta Osnabruck iz Njemačke predstavljali su prof. dr. Arnulf von Seheliha sa Katedre za sistematsku teologiju i etiku na Institutu za evangelijsku teologiju na Univerzitetu Osnabruck, prof. dr. Rauf Ceylan sa Katedre za religijske studije u Centru za interkulturalne islamske studije i mr. hfz. Esnaf Begić, asistent u Centru za interkulturalne islamske studije na Univerzitetu Osnabruck.

Izdavački projekti

U 2011. god. Fakultet je zbog nedostatka finansijskih sredstava u saradnji s IC "El-Kalem" priredio i objavio jedno djelo: dr. hfz. Fadil Fazlić, *Hafizi u Bosni i Hercegovini u posljednjih sto pedeset godina (1860-2010)*.

Posjete

U 2011. god. predstavnici Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu posjetili su nekoliko džemata u različitim medžlisima IZ-e u BiH (Novo Selo, Karadaglije i Trepče - Medžlis IZ-e Tešanj, Trnovo - Medžlis IZ-e Sarajevo), a organizirana je i, četvrti put zaredom, posjeta Srebrenici (40 studenata, profesora i ostalih uposlenih s Fakulteta).

U toku 2011. god. Fakultet je posjetio veći broj uglednih domaćih i stranih ličnosti iz akademskog, kulturnog i javnog života. Spominjemo samo neke od njih: Predsjednik Republike Hrvatske

Ivo Josipović, gosp. Nisvet Hrnjić, načelnik Općine Jajce, direktor Behram-begove medrese Vahid-ef. Fazlović i pedagog Ahmed Haturić s učenicima četvrtog razreda, dr. Zaid Malik, profesor na Internacionalnom islamskom univerzitetu u Islamabadu, dekan prof. dr. Nesimi Yazici i profesori Islamskog teološkog fakulteta u Ankari, gosp. Mirsad Kebo, potpredsjednik Federacije Bosne i Hercegovine, zamjenik reisul-uleme h. hfz. Ismet-ef. Spahić, rukovodilac VPS-e Rijaseta IZ-e mr. Muharem Omerdić i direktori medresa u povodu Maturalnog dana, dr. Halid Mezkur Abdullah el-Mezkur, član Komiteta za fetve "Bejtuz-zekat" u Kuvajtu, prof. Ibrahim Salih en-Neimi, direktor Međunarodnog centra za interreligijski dijalog iz Katara, gospoda Manuel Alonso i Jesus Fernandez iz Ambasade Kraljevine Španije u Bosni i Hercegovini, visoka delegacija Malezije predvođena muftijom Federalne teritorije i predsjednikom Upravnog odbora Centra za prikupljanje zekjata gosp. Dato Wan Zahidijem, studenti postdiplomskog studija Fakulteta katoličke teologije Univerziteta u Beču, koje je predvodio mag. dr. Ernst Fürlinger, gosp. Ibrahim Hadžibajrić, načelnik Općine Stari grad i mnogi drugi.

Aktivnosti nastavnog i stručnog osoblja Fakulteta

Nastavnici, saradnici i stručno osoblje Fakulteta su u 2011. god. bili angažirani na različitim projektima, učestvovali na naučnim skupovima u zemlji i inozemstvu, objavili značajne originalne radeve i prijevode zbog čega su, neki od njih, dobili prestižna priznanja.

Nastavnici i saradnici su na dodiplomskom studiju na tri smjera održali ukupno 480 sati predavanja i vježbi, na postdiplomskom studiju na devet modula ukupno 180 sati samo predavanja, osim konsultacija, polaganja ispita i sl., a na Diplomi u islamskim naukama, na bosanskoj i engleskoj sekciji, 144 sata.

Nastavnici su bili angažirani na naučno-obrazovnim institucijama u BiH i inozemstvu. Osim na fakultetima Univerziteta u Sar-

AKADEMSKE AKTIVNOSTI...

jevu, Internacionalnom univerzitetu u Sarajevu, također su bili angažirani na Fakultetu za islamske studije, Internacionalnom univerzitetu u Novom Pazaru, kao i na Univerzitetu u Beču.

Nastavno osoblje napisalo je šest originalnih djela, priredilo tri knjige i napisalo jednu tragediju. Preveli su šest knjiga, objavili 62 originalna i dva prevedena teksta, napisali 19 recenzija, jednu redakturu i objavili 10 prikaza.

Učestvovali su, kao članovi komisije, u odbrani pet diplomskih, četiri magistarska i dva doktorska rada, a mentori bili na šest diplomskih, osam magistarskih i šest doktorskih radova, a kao muhafizi dvojici hafiza.

Petnaest nastavnika i saradnika je učestvovalo na jednom simpoziju u BiH, trojica na dva, a jedan na četiri. U inozemstvu je po jedan nastavnik učestvovao na jednom, dva, tri i pet simpozija.

Nastavnici i saradnici su učestvovali na 33 promocije, imali su 89 medijskih nastupa i veliki broj različitih ramazanskih aktivnosti: 86 vazova, 61 medijski nastup, jedan je imamio teravih-namaz, učili su devet mukabela, a jedan nastavnik je realizirao projekt nabavke 200 iftarskih paketa povratnicima u vrijednosti 10.000 KM. Također su dvojica nastavnika i jedan saradnik hatibi u sarajevskim džamijama, a jedan održava redovnu Halku hadisa.

Nastavnici i saradnici su članovi redakcije različitih časopisa (dva nastavnika su članovi redakcije tri različita časopisa, dva nastavnika su članovi redakcije dva časopisa, a devet nastavnika i saradnika su članovi redakcije jednog časopisa).

Dva nastavnika su članovi upravnih odbora na dva fakulteta, a jedan nastavnik je član upravnog odbora Bioetičkog društva BiH.

Nastavnici Fakulteta su također aktivni u različitim strukturama IZ-e (Saboru Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, Ustavnom sudu IZ-e BiH, Vijeću za fetve Rijaseta IZ-e BiH, Upravnom odboru Agencije za certificiranje halal kvaliteta, Upravnom odboru Vakufske direkcije, Disciplinskoj komisiji Rijaseta IZ-e u BiH, UO Gazi Husrev-begove biblioteke, UO Fonda "Bošnjaci",

Komisiji Rijaseta IZ-e za polaganje hifza, Komisiji za polaganje stručnog ispita za imame, hatibe i muallime, Komisiji na Evropskom takmičenju učača Kur'ana), ali i šire društvene zajednice: UO Međureligijskog instituta, Vijeću za politiku demokratizacije, Cen-tru za napredne studije i dr.

Naši nastavnici i saradnici su u prošloj godini dobili četiri priznanja za dosadašnji uspješan rad i životno djelo

SADRŽAJ

SADRŽAJ

POZDRAVNA RIJEČ	7
Prof. dr. Enes KARIĆ AZ-ZAMAHŠERIJEVE POTRAGE ZA ZNAČENJIMA KUR'ANSKIH RIJEČI.....	9
Doc. dr. Almir FATIĆ IBN DŽUZEJJ EL-ENDELUSI I NJEGOV TESHIL	35
Doc. dr. Hfz. Dževad ŠOŠIĆ UTJECAJ KIRAETA NA PRIMJENU PAUZALNIH FORMI.....	57
Prof. dr. Zuhdija HASANOVIĆ INSTITUCIONALNO IZUČAVANJE HADISA U BIH.....	71
Doc. dr. Mustafa HASANI STAVOVI ULEME O ŠERIJATSKOPRAVNOM STATUSU BOSNE I HERCEGOVINE POD AUSTROUGARSKOM UPRAVOM	91
Mr. Nedim BEGOVIĆ IZVORI ZA PROUČAVANJE RELIGIJSKE SLOBODE U ISLAMSKOM PRAVU	115

Prof. dr. Omer NAKIČEVIĆ ISLAM I ORIJENTALIZAM	135
Prof. dr. Jusuf RAMIĆ ARAPSKE GRAMATIČKE ŠKOLE KLASIČNOG PERIODA ...	151
Prof. dr. Mehmed KICO ARABIZAM I ARABISTIKA.....	183
Doc. dr. Amrulin HAJRIĆ STANDARDIZIRANJE ARAPSKOGA JEZIKA I UTEMELJIVANJE ODGOVARAJUĆIH DISCIPLINA	201
Prof. Dr. Džemal LATIĆ KUR'AN I MALTUZIJANSKA TEORIJA.....	221
Prof. dr. Enes LJEVAKOVIĆ POBAČAJ I DRUGI NAČINI PREKIDA LJUDSKOG ŽIVOTA U SVJETLU CILJEVA ŠERIJATA	237
Doc. dr. hfz. Aid SMAJIĆ PROJEKT „ISLAMIZACIJE ZNANJA“: OSNOVNE IDEJE, RAZVOJ I TRENUTNO STANJE	253
Doc. dr. Samir BEGLEROVIĆ UTJECAJ MODERNOG KONCEPTA RELIGIJE NA VJERSKI ŽIVOT BOSANSKIH MUSLIMANA I DJELOVANJE ISLAMSKE ZAJEDNICE U SAVREMENOM DRUŠTVU ..	269
Mr. Fatima ŽUTIĆ PRILOG RAZUMIJEVANJU TEMELJNIH PRINCIPIA ISLAMSKE UMJETNOSTI.....	289
Doc. dr. Ahmet ALIBAŠIĆ ISLAMISTIČKA OPOZICIJA U EGIPTU PRIJE ARAPSKOG PROLJEĆA	305

SADRŽAJ

Mr. Asim ZUBČEVIĆ NEKE NAPOMENE O PRIJEVODIMA ANDRIĆEVE DISERTACIJE	325
Prof. dr. Murat DIZDAREVIĆ TOMAS HARDI U KRITICI NA BOSANSKOM, HRVATSKOM I SRPSKOM JEZIKU (DO 1941. GODINE)	351
Emina ĆEMAN i Azra HADŽIĆ POGLED NA PRIJEVODE DJELA IMAMA EBU HAMIDA MUHAMMEDA EL-GAZALIJA OBJAVLJENIH NA PODRUČJU BALKANA DO 2011. GODINE, SA POSEBNIM OSVRTOM NA PRIJEVODE NA BOSANSKI JEZIK	367
Doc. dr. Almir FATIĆ LJETOPIS / AKADEMSKE AKTIVNOSTI NA FAKULTETU ISLAMSKIH NAUKA U SARAJEVU U 2011. GODINI	399