



Univerzitet u Sarajevu
Fakultet islamskih nauka u Sarajevu

ZBORNİK RADOVA
Izlazi jednom godišnje

Izdavač:
Fakultet islamskih nauka u Sarajevu

Za izdavača:
Prof. dr. Zuhdija Hasanović

Priprema:
Fakultet islamskih nauka u Sarajevu

Lektor:
Prof. dr. Džemal Latić

Prijevod na arapski:
Dr. Amrudin Hajrić

Prijevod na engleski:
Dr. Asim Zubčević

Tehnički urednik:
Suad Pašić

Naslovna strana:
Velid Beširević

UNIVERZITET U SARAJEVU
FAKULTET ISLAMSKIH NAUKA U SARAJEVU

ZBORNİK RADOVA
FAKULTETA ISLAMSKIH NAUKA U SARAJEVU

20/2016.

Redakcija:

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

Glavni urednik:

Prof. dr. Zuhdija Hasanović

Adresa redakcije:

Fakultet islamskih nauka u Sarajevu
Ćemerlina 54
71000 Sarajevo

Sarajevo, 2017.

UNIVERSITY OF SARAJEVO
THE FACULTY OF ISLAMIC STUDIES IN SARAJEVO

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

20/2016.

Editorial Board:

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

Editor-in-Chief:

Prof. dr. Zuhdija Hasanović

Editorial Office adress:

THE FACULTY OF ISLAMIC STUDIES
Ćemerlina 54
71000 Sarajevo

Sarajevo, 2017.

جامعة سرايفو - كلية الدراسات الإسلامية في سرايفو

مجموعة بحوث ودراسات
كلية الدراسات الإسلامية في سرايفو
البوسنة والهرسك

20/2016.

هيئة التحرير:

أورهان بايراكتارفيتش، أمير فاتيتش، رشيد حافظوفيتش، مصطفى حساني، زهدي حسانوفيتش،
محمد كيتسو، دينة ناداريفيتش/صيامحوجيتش، جواد شوشيتش، عاصم زبتشيفيتش، أورهان
ياشيتش (الأمين)

رئيس التحرير: عميد الكلية الدكتور زهدي حسانوفيتش

العنوان:

كلية الدراسات الإسلامية
Fakultet islamskih nauka u Sarajevu
Ćemerlina 54
71000 Sarajevo

سرايفو، ٢٠١٧



ČETRDESET GODINA U DVADESET BROJEVA

Bismillahir-Rahmanir-Rahim

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

U četrdesetu godinu Fakultet islamskih nauka u Sarajevu ulazi sa vidljivim rezultatima na nastavno-naučnom i naučno-istraživačkom polju te primjetnim utjecajem u razumijevanju aktualnih pitanja iz islamske perspektive na širem društvenom planu.

O prezentiranju i vrednovanju tih rezultata bit će boljih prilika, i to svakako trebaju učiniti meritorniji pojedinci i ustanove, ali u ovom trenutku želim naglasiti da je Fakultet islamskih nauka u proteklom periodu nastojao udovoljiti potrebama, prije svih, Islamske zajednice obrazujući profesore islamske teologije i diplomirane imame, hatibe i muallime, a nakon uvođenja vjeronauke u osnovne i srednje škole zadovoljavao je potrebe i šire društvene zajednice obrazujući profesore islamske vjeronauke, odnosno religijske pedagogije.

Svjedočimo da je vrijeme da akademsko osoblje Fakulteta islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu uz pomoć Uprave za obrazovanje i nauku Rijasetu Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini sagleda i druge potrebe bosanskohercegovačkog društva kojima bi mogao udovoljiti svojim kompetentnim svršenicima. Prije svega mislim na obrazovanje odgovarajućih kadrova za rad u specifičnim

socijalnim, humanitarnim, kazneno-popravnim i drugim ustanovama, potom obrazovanje kadra koji će se baviti religijskim turizmom i ekologijom, međureligijskim dijalogom i izgradnjom mira i drugim pitanjima koja su danas aktualna.

Četrdeset godina koje u životu jedne osobe predstavljaju doba zrelosti trebaju biti prilika da se sagledavaju obaveze Fakulteta islamskih nauka i prema bližem bosanskohercegovačkom okruženju, ali i cijeloj Evropi.

Stoljećima je Sarajevo bilo vjerski, kulturni i obrazovni centar muslimana Balkana i tu poziciju u narednom periodu trebamo jačati i učvršćivati. Da rukovodstvo Fakulteta islamskih nauka razmišlja u tom smjeru svjedoči i organiziranje međunarodnog seminara o visokom islamskom obrazovanju u Evropi koji je od 14. do 16. oktobra održan u Sarajevu. Na seminaru je učestvovalo preko trideset nastavnika iz Velike Britanije, Francuske, Njemačke, Austrije, Bugarske, Srbije, Kosova, Makedonije, Turske, Krima i Tataristana, koji su predstavljali fakultete, institute i centre za visoko islamsko obrazovanje.

Glavni ciljevi seminara bili su: upoznavanje sa kurikulumima koji se primjenjuju na naučno-obrazovnim ustanovama, prepoznavanje problema i izazova u ovoj oblasti, istraživanje mogućnosti za jače uvezivanje i međusobnu saradnju te razmjena ideja o međunarodnoj konferenciji o islamskim studijama u Europi koja se planira održati u oktobru 2017. godine.

Kako bismo naučno-istraživački rad na našem fakultetu podigli na višu razinu, već od ove akademske godine Zbornik radova će izlaziti dva puta godišnje. Bit će to prilika da naši nastavnici i saradnici svoja individualna istraživanja predočavaju javnosti svakih šest mjeseci.

Ponosni smo na dvadeset brojeva Zbornika radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu. U njih su uvrštena mnoga (sa)znanja, iskustva i vještine iz temeljnih islamskih, kao i drugih humanističkih i društvenih nauka. Ti tekstovi govore o akademskom duhu i naučnom interesovanju njihovih autora, ali i izazovima i potrebama

vremena u kojima su nastajali. Svjedoče o intelektualnom sazrijevanju autora, ali i društveno-političkim, socio-ekonomskim, kulturno-obrazovnim i vjerskim promjenama koje su se dešavale u našoj zemlji.

Kako bismo omogućili bolji uvid čitaocima u tekstove koji se nalaze u ovih dvadeset brojeva Zbornika radova, kolege prof. dr. Mustafa Hasani i Nihad Lušija priredili su njihovu bibliografiju. Osim nje u ovom broju očekuje nas još trinaest radova naš cijenjenih nastavnika i saradnika: redovnih profesora dr. Enesa Karića i dr. Mehmeda Kice; vanrednih profesora: dr. Zuhdije Hasanovića, dr. Nedžada Grabusa, dr. kurra hafiza Dževada Šošića, dr. Alмира Fatića; docenata: dr. hfz. Kenana Musića, dr. Nedima Begovića, dr. Amrudina Hajrića, dr. Zehre Alispahić, dr. Dine Nadarević-Sijamhodžić, dr. Amire Trnka-Uzunović i više asistentice mr. Amine Bavčić-Arnautović.

Radovi obrađuju teme iz tefsira, kiraeta, sunneta, šerijatskog prava, uporednih religija, kulturne historije, lingvistike i pedagogije.

Iskreno se zahvaljujem nastavnicima i saradnicima koji su napisali radove, članovima Redakcije koji su ih odabrali i uredili, recenzentima, lektoru, prevodiocima sažetaka na arapski i engleski jezik te tehničkom uredniku koji su, izvršivši svoje obaveze, na najbolji mogući način ponudili čitaocima ovaj jubilarni broj.

Sarajevo, decembar 2016. godine

Prof. dr. Zuhdija Hasanović,
dekan Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu



Pojam preferencije u kiraetskoj nauci (الاختيار)

Sažetak

Razumijevanje pojma preferencije (الاختيار) u kiraetskoj nauci veoma je važan uvjet za razumijevanje prirode nastanka kiraeta, odnosno rivajeta prema kojima se uči ili čita Kur'an. Neupitno je načelo da nema mjesta ljudskom uplivu (idžtihadu) kada je u pitanju čitanje kur'anskoga teksta jer je Kur'an po definiciji ustanovljen masovnom predajom (tevaturom) od Poslanika, s.a.v.s. Postavlja se pitanje: kako shvatiti pojam *preferencije* u kiraetima a da ne bude u koliziji sa spomenutim načelom? Odgovori na to pitanje zahtijevaju detaljnije istraživanje literature koja se bavi problemom ograničavanja kiraeta, počevši od predajnih puteva, pravopisnih mushafskih rješenja, lingvističkih kriterija pa sve do tefsirske argumentacije samih razloga i principa kiraetske divergencije. Stoga, ovaj rad je pokušaj da se, makar u konciznoj formi, ponude adekvatni odgovori na pitanje *preferencije* među kiraetima, odnosno da se rasvijetli značenje pojma *el-ihťijar* (الاختيار) kao stručnog termina u kiraetskoj literaturi na arapskome jeziku.

Ključne riječi: Kur'an, kiraeti, preferencija, el-ihťijar, predaja, mushaf, kiraetski učenjaci, kiraetski imami, ravije, Hamza, el-Kisa'i, Verš, ibn el-Džezeri

Uvod

Riječ *el-ihťijar* u arapskome jeziku označava: izbor, selekciju, odabir, preferiranje, odlikovanje, davanje prednosti nekome ili nečemu u odnosu na nešto drugo i sl. Ponekad infinitivna imenica *el-ihťijar*

može imati značenje participa pasivnog *el-muhtar* (المختار), tj. da se odnosi na nešto što je odabrano ili izdvojeno jer je bolje, korisnije, ljepše, praktičnije itd.¹

S obzirom na jezičko značenje, pojam *el-iẖṯijar* podjednako je prihvaćen u različitim islamskim naukama, npr.: tefsiru, hadisu, fikhu i akaidu, budući da se tim pojmom ukazuje na izdvajanje različitih mišljenja ili stavove te njihovo preferiranje i argumentaciju. Na sličan način, pojam *el-iẖṯijar* koristi se i u kiraetskoj nauci kako bi se označila odabrana varijanta artikulacije određene riječi ili pravila. Tako npr., ibn el-Džezeri, objašnjavajući propise učenja *Istiaze*, tj. kada se uči tiho, a kada naglas, kaže sljedeće: „O tome se može govoriti sa različitih aspekata. Prvi aspekt jeste izbor svih kiraetskih imama, osim Hamze i još nekih koje ćemo kasnije spomenuti, da se *Istiaza* uči naglas.“² Sasvim je očito da ibn el-Džezeri u navedenom citatu riječ *el-muhtar* (المختار) koristi u jezičkom značenju ističući da većina kiraetskih imama preferira učenje *Istiaze* naglas.

Međutim, razvojem kiraetske nauke pojam *el-iẖṯijar* dobio je svoje stručno značenje. Počeo se upotrebljavati kao naučni termin za sasvim konkretnu pojavu o kojoj postoji konsenzus među vodećim autoritetima iz oblasti kiraeta. Poznati mufessir Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi objašnjava termin *el-iẖṯijar* na sljedeći način: „Ti poznati i rašireni kiraeti su izbor kiraetskih imama. Svaki od njih je izabrao između više kiraeta koje su usvojili od svojih prethodnika svoj kiraet kao pravilo i metodološki pravac. Tim kiraetima su poučavali muslimane te su, zahvaljujući njima, postali popularni, a njihova imena su poslužila kao pojedinačna identifikacija kiraeta. Zato se kaže: Nafijev kiraet, ibn Kesirov kiraet i sl. Niko od tih imama nije osporavao ili negirao preferiranu kiraetsku predaju drugog imama, već su je podržavali i potvrđivali njezinu argumentaciju.

1 Ibn al-Manzūr Muḥammad b. Mukrim al-Anṣārī, *Lisān al-arab*, Dār ṣādir, Bejrut, 1412. h. g., sv. IV, str. 264.

2 Ibn al-Džazari Muḥammad b. Muḥammad, *An-Našr fi al-qirā'āt al-ašr*, Dār al-fikr, Bejrut, bez godine izdanja, sv. I, str. 252.

Od svakog imama pojedinačno prenesene su dvije ili više predaja (rivajeta), a sve su ispravne i autentične.⁴³

Podrobniji kritički osvrt na termin *el-ihťjar* nalazimo kod ibn el-Džezzerija, koji kaže: „Smatramo da identifikacija različitih kiraeta prema imenima ashaba ili drugih velikana ne znači ništa drugo nego da su oni u njihovoj realizaciji pokazivali najviše stručnosti, da su ih stalno prakticirali i slijedili. To isto se odnosi na kiraetske imame i njihove ravije. Svaki od tih imama je izabrao svoju kiraetsku predaju na osnovi vlastitog jezičkog kriterija, principijelno slijedeći njezinu primjenu. A kada je doživjela masovnu primjenu i popularnost, dobila je identifikaciju u vidu imena zaslužnog imama ili ravije. Ta identifikacija je proizišla kao rezultat preferencije, dosljednosti i permanentne primjene, a ne kao pojava zasnovana na ljudskoj kreaciji, mišljenju i idžtihadu.“⁴⁴

Ako razmotrimo stručnu upotrebu pojma *el-ihťjar* kod savremenika, vidjet ćemo da su oni ponudili mnogo definicija, ali se one slažu i nadopunjuju u ključnim tačkama. Radi konciznosti, navest ćemo tri definicije.

Definicija Tahira el-Džezairija: „*El-ihťjar* je pristup stručne osobe kiraetima evidentiranim predajom na način da, shodno vlastitom kriteriju, izdvoji kiraet koji preferira u odnosu na druge kiraete, a zatim taj kiraet uvrsti u zaseban, metodološki uređen način učenja Kur’ana. Takva je bila praksa imama el-Kisajja, ebu Ubejda, ebu Hatema, el-Mufeddala i ebu Dža’fera et-Taberija.“⁴⁵

Definicija dr. Abdul-Aziza el-Karija: „Svaki od poznatih deset ili više imama preuzeo je kiraetske predaje od nekoliko svojih učitelja (šejhova). Oni su pokušavali da preuzmu kiraete od što većeg broja kiraetskih autoriteta pa su, s tim ciljem, putovali i boravili u različitim gradovima. Ali, prilikom poučavanja nisu nudili sve kiraete koje su poznavali, već samo one za koje su se opredijelili, što znači

3 Abu Abdullah Muħammad b. Aħmad al-Qurtubi, *Al-Džāmi‘ li aħkām al-Qur’an*, Iħjā’ at-turāt, Bejrut, 1405 h.g., sv. I., str. 46.

4 Ibn al-Džazari, *An-Našr fi al-qirā’āt al-ašr*, sv. I., str. 52.

5 Ʀāħir al-Džazāiri, *At-Ŧihjān li ba’d al-mabāħiħ al-muta’alliqa bi al-Qur’an*, Maṭba’a al-Manār, Egipat, 1334. h. g., str. 90.

da *el-ih̄tj̄ar* označava preferenciju ove ili one kiraetske predaje radi olakšanja stručne edukacije.⁶⁶

Definicija dr. Ahmeda Nasifa el-Džennabija: „Razlika između *kiraeta* i *el-ih̄tj̄ara* jeste u tome što je kiraet učenje Kur’ana od početka do kraja sa jednom formom izgovora, dok *el-ih̄tj̄ar* predstavlja preferiranje određenih formi iz više kiraeta, bez obzira da li je razlog poznat ili ne, tako da se tokom učenja primijeni forma iz jednog, a zatim iz drugoga kiraeta.”⁶⁷

Na osnovi ponuđenih definicija može se kazati da je bilo koji kiraet, pored ostalog, rezultat preferencije između dvije ili više predajom evidentiranih kiraetskih formi. Preferencija je stvar izbora određene izgovorne forme koja je potvrđena pouzdanom predajom, a ne kreiranje novih načina čitanja shodno jezičkom ukusu. Važno je ukazati i na to da nije svakom kariji ostavljen prostor da sam vrši preferenciju među evidentiranim kiraetskim predajama, već je ta uloga prepuštena kompetentnim osobama, odnosno vršnim karijama koji su temeljito i detaljno upućeni u osnovu kiraeta i prirodu njihove divergencije.

Kiraetski učenjaci su postavili nekoliko kriterija prema kojima se procjenjuje ko ima legitimitet da vrši preferenciju kiraetskih varijanti. Radi se o sljedećim uvjetima: 1) da je karija nosilac kiraeta putem predaje, 2) da prenosi više kiraetskih varijanti, 3) da je izuzetan poznavalac arapskoga jezika.

Sagledavanjem svih bitnih faktora od kojih zavisi validna kiraetska preferencija, mogla bi se izvesti jedna sveobuhvatna definicija pojma *el-ih̄tj̄ar*, a ona glasi: *El-ih̄tj̄ar* je odluka stručnog učača Kur’ana i eminentnog poznavaoa arapskoga jezika da, zbog određenog razloga, ustanovi svoj kiraetski pravac, koji je po njemu dobio naziv, i to putem preferencije kiraetskih varijanti koje prenosi od svojih učitelja.

66 Abdul-Azīz al-Qāri, *Hadīl al-aḥruf as-sab‘a*, Dār an-našr, Rijad, 1412. h. g. str. 181.

67 Aḥmad b. ‘Umar Al-Andurābi, *Qirā’āt al-qurra’ al-ma’rūfīn bi riwāḡāt ar-ruwāt al-mašhūrīn*, Mu’assasa ar-risāla, Bejrut, 1407. h. g., str. 28.-29.

Razlozi prakticanja kiraetske preferencije

Prateći povijesni nastanak i razvoj kiraetske nauke, od Poslanikovog, s.a.v.s., vremena do vremena kiraetskih imama, pa i kasnije, može se kazati da postoji nekoliko ključnih razloga koji su doveli do primjene preferencije među kiraetskim predajama.

Prvi razlog je Poslanikov, s.a.v.s., hadis koji dopušta preferenciju prilikom učenja Kur'ana, gdje se jasno kaže da je Kur'an objavljen na sedam harfova i da je ispravna i dovoljna primjena bilo kojeg harfa. Ashabi su, u duhu spomenutog hadisa, slijedili načine učenja Kur'ana koje su preuzeli od Poslanika, s.a.v.s., te su tako ustanovili svoj kiraetski pravac koji se nazivao po njihovim imenima, npr.: ibn Mes'udov kiraet, Ubejjov kiraet, Zejdov kiraet i sl.

Drugi razlog je veliki broj karija među ashabima, tabi'inima i potonjim generacijama muslimana, što je dovelo do razgranjavanja kiraetskih predaja, a zatim do njihovog miješanja. Bilo je potrebno poduzeti dodatne napore da se izdvoje poznati i vjerodostojni kiraeti od onih koji nisu imali jako uporište u predaji. Taj posao je započeo halifa Osman, r.a., umnožavanjem Mushafa. Na njemu su kasnije vrijedno radili velikani islamskog ummeta, odnosno kiraetski imami, da bi konačno bio krunisan pisanim djelima najvećih kiraetskih učenjaka, poput ibn Mudžahida, ed-Danija, ibn el-Džezeriya i dr.

Treći razlog je potreba za standardizacijom kur'anskoga pravopisa prema jednom kiraetu, odnosno rivajetu, kako bi se olakšalo najširim slojevima muslimanske populacije da pravilno uče Kur'an.

Četvrti razlog je lingvistički motiv kiraetskih imama, poznatih arapskih jezikoslovaca, da, shodno svome raskošnom poznavanju leksike, gramatike i stilistike arapskoga jezika, izdvoje "najrječitije" kiraetske varijante. Na taj način oni su ustanovili vlastite kiraetske puteve sa precizno utvrđenom metodologijom primjene tedžvida i odabranim sintaksičkim formama u integralnom kur'anskom tekstu.

Riječ je, dakle, o lingvističkom izboru kiraetskih varijanti koje su pouzdanom predajom prenesene od Poslanika, s.a.v.s., a ne o kreiranju kiraetskih formi prema vlastitom jezičkom nahođenju.

Principi vršenja kiraetske preferencije

Postoje četiri najvažnija principa preferencije kiraetskih formi, a ti su: predajni, lingvistički, semantički i pravopisni.

a) Predajni princip

Ovaj princip *preferencije* oslanja se na samu predaju kojom je prenesena neka kiraetska forma kao i okolnosti vezane za tu predaju. Kiratski imami ili ravije vršili su preferenciju uzimajući u obzir ispravnu predaju i jači sened ili su se opredjeljivali za vlastitu predaju. Ipak, masovnost u broju prenosilaca određenoga kiraeta bila je ključni kriterij kojim su se rukovodili kiraetski autoriteti prilikom *preferencije*. Brojni su primjeri u kiraetskoj literaturi koji potvrđuju utemeljenost predajnoga principa. Takav primjer je izjava poznatog kiraetskoga učenjaka ibn Mudžahida u kojoj citira riječi Šuajba b. Harba, koji kaže: „Čuo sam Hamzu da je rekao: ‘Ni jedan kiraet nisam učio a da nije bio utemeljen na predaji.’“⁸ Potvrđujući spomenuti citat, ibn Mudžahid zaključuje: „Hamza je slijedio predaje svojih savremenika, priznatih karija, dobro je poznao kiraet i specifičnosti različitih kiraetskih škola.“⁹ Slične riječi pohvale ibn Mudžahida upućene su medinskom imamu Nafi’u: „Imam koji je u Medini preuzeo vođstvo u kiraetu poslije generacije tabi’ina bio je Nafi’. Izvrsno je poznao kiraetske različitosti i striktno je slijedio predaje svojih prethodnika u Medini.“¹⁰

b) Lingvistički princip

Pod ovim principom se misli na jezičke kriterije i opredjeljenja kiraetskih stručnjaka prilikom vršenja *preferencije* između dvije ili više kiraetskih varijanti. Mnogo je primjera koji potvrđuju da su kiraetski imami odabrali određene kiraetske forme na osnovi svoga jezičkog

8 Ibn Mudžāhid Aḥmad b. Mūsā, *As-Sab'a fi al-qirā'āt*, Dār al-ma'ārif, Kairo, bez godine izdanja, str. 75.

9 Isto, str. 75.

10 Ibn al-Džazari Muḥammad b. Muḥammad, *Gājat al-nihāja fi ṭabaqāt al-qurrā'*, Dār al-kutub al-'ilmijja, Bejrut, 1400. h. g., sv. II., str. 331.

opredjeljenja ili pripadnosti dominantnoj lingvističkoj školi. Navest ćemo nekoliko relevantnih izjava:

„Ebu Amr je dobro poznao kiraete pa je u svakom kiraetu birao najljepše forme, one koje su među Arapima bile popularne i one koje su pripadale Poslanikovom, s.a.v.s., dijalektu, a konačnu potvrdu je tražio u integralnom kur’anskom tekstu,“ navodi el-Jezidi.¹¹

En-Nehhas kaže: „Kada je temeljito pronikao u finese i pravila gramatike arapskoga jezika, poznati ravija Verš izabrao je svoj vlastiti kiraetski pravac koji se nazivao Veršov način (مقرأ ورش).“¹²

Opisujući znanstvenu ličnost poznatoga karije iz Basre ebu Ubejd el-Kasim b. Selam kaže: „Isā b. ’Umer es-Sekafi pripadao je basranskim karijama, dobro je poznao arapsku gramatiku, s tim što je preferirao kiraetske forme na osnovi jezičkih kriterija zanemarujući forme koje je prakticirala većina učača Kur’ana, zbog čega su mu mnogi zamjerali. Posebno je volio akuzativne oblike pa ih je primjenjivao kad god bi se za to ukazala prilika.“¹³

Konkretan primjer kiraetske preferencije jeste sljedeći komentar ibn Džerira et-Taberija. Nakon što je spomenuo dva kiraeta u kur’anskom ajetu (فيسحتكم بعداب), jedan sa *fethom* na *jā* i *hā*, a drugi sa *dammom* na *jā* i *kesrom* na *hā*, et-Taberi zaključuje: „Mi kažemo da su oba kiraeta poznata i da predstavljaju dvije raširene dijalekatske forme sa istim značenjem. Koji god kiraet bude realizirao učač Kur’ana, ispravno će postupiti, samo što se meni više dopada kiraet sa *fethom* jer je to hidžaski dijalekt, dok je kiraet sa *dammom* svojstven dijalektu Nedžda.“¹⁴

c) Semantički princip

U mnogim situacijama gdje su kiraetski autoriteti vršili *preferenciju* među kiraetskim predajama, značenje ajeta i njegovo tumačenje imali su značajnu ulogu. Kiraetski imami i mufessiri preferirali su

11 Šamsuddīn aḏ-Ḍahabī, *Ma’rifatu al-qurrā’ al-kibār*, Markaz al-buḥūt al-islāmījja, Istanbul, 1416. h. g., sv. I., str. 229.

12 Isto, sv. I., str. 326.

13 Ibn al-Ḍazārī, *Gājatu an-nihāja*, sv. I., str. 613.

14 Ibn Džarīr aṭ-Ṭabarī, *Džāmi’ al-bajān ‘an ta’wīl ‘aj al-Qur’an*, Dār al-ma’ārif, Kairo, bez godine izdanja, sv. XVI., str. 179.

jedan kiraet u odnosu na drugi zato što je preferirani kiraet, prema njihovom stajalištu, posjedovao intenzivnije, određenije ili potpunije značenje.

Na primjer, imam el-Kisa'i je odabrao da u ajetu (وَأَن اللّٰهُ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ) česticu أَنْ čita sa *kesrom* kako bi taj ajet dobio poziciju nove ili početne rečenice pozivajući se na značenje ibn Mes'udovog kiraeta (وَاللّٰهُ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ) koji potvrđuje tu poziciju.¹⁵

Veliki broj primjera *preferencije* među kiraetima prema semantičkom principu naći ćemo u Taberijevom tefsiru. Komentirajući kur'anski ajet (فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا), Taberi navodi dva kiraeta: fe 'ezellehumā (فَأَزَلَّهُمَا) i fe 'ezālehumā (فَأَزَلَّهُمَا). Prvi kiraet znači da je šejtan naveo Adema i Havu na grijeh pa su izvedeni iz Dženneta, a drugi znači da ih je šejtan izveo iz džennetskoga staništa. Preferirajući prvi kiraet, ibn Džerir kaže: „Određeniji je kiraet sa *tešdidom* (فَأَزَلَّهُمَا) zato što je Uzvišeni Allah odmah nakon toga izvijestio da je šejtan izveo Adema i Havu iz Dženneta (فَأَخْرَجَهُمَا), tako da kiraet (فَأَزَلَّهُمَا) predstavlja ponavljanje. Intencija ajeta jeste u tome da se obznani Iblisovo neprijateljstvo prema Ademu i Havi. On ih navodi na grijeh pa su njih dvoje, poslije čina neposlušnosti, protjerani iz Dženneta. A takvo značenje sadrži kiraet kojeg slijedi većina imama.“¹⁶

d) Pravopisni princip

Ovaj princip podrazumijeva preferenciju kiraeta na osnovi njihove podudarnosti sa pravopisom Osmanovih mushafa. Imam u kiraetu ili njegove ravije vrše izbor ove ili one kiraetske forme s obzirom na to koliko je ta forma zastupljena u Mushafima, da li posjeduje eksplicitnu ili implicitnu podudarnost te da li je usklađena sa završecima ajeta (*fevasil*) u datoj kur'anskoj suri i sl.

Primjer preferencije kiraeta prema pravopisnom principu jeste komentar poznatoga kiraetskog učenjaka Mekkijsa. Objašnjavajući zbog čega treba preferirati izgovor riječi *sirat* (الصراط) sa *sadom*, a ne sa *sinom* ili *išmamom*, Mekki kaže: „Na pitanje: ‘Zašto preferirati izgovor

15 Al-Azhari abu Maṣṣūr, *Ma'āni al-qirā'āt*, Dār al-kutub al-'ilmijja, Bejrut, 1420. h. g., str. 86.

16 Ibn Džarīr aṭ-Ṭabari, *Džāmi' al-bajān*, sv. I., str. 524-525.

riječi *sirat* (الصراط) sa *sadom*, a ne sa *sinom* ili *išmamom*?¹⁷ - odgovor glasi: 'Zato što je taj izgovor u saglasnosti sa kur'anskim pravopisom, a praktičnu realizaciju toga izgovora potvrđuje konsenzus kiraetskih učenjaka.'¹⁷

Vidimo kako imam Mekki uzimajući u obzir pravopisnu stranu, preferira izgovor sa *sadom*, premda je i drukčiji izgovor utemeljen u kiraetskoj praksi. Na sličan način su i mnogi drugi kiraetski stručnjaci vršili preferenciju među kiraetima.

Značaj kiraetske preferencije

Nema sumnje da su aktivnosti islamskih učenjaka u vezi sa preferencijom kiraetskih varijanti utjecale na razvoj kiraetske nauke u teorijskom i praktičnom smislu. Taj utjecaj se može pratiti kroz dva najvažnija procesa: nastajanje literature koja tretira pitanje preferencije i nastajanje literature koja se bavi argumentacijom kiraeta sa različitim aspektima.

1. Pisana djela posvećena kiraetskoj preferenciji

Može se nedvojbeno konstatirati da je napisano na stotine djela koja direktno ili indirektno tretiraju pitanje preferencije među kiraetima. Dovoljno je kazati da je samo za *Šatibiju* napisano preko stotinu komentara. Neki od tih komentara su štampani, neki su u rukopisu, a neki izgubljeni. Literatura povezana sa preferencijom može se podijeliti na nekoliko vrsta:

- a. djela koja tretiraju kiraet samo jednog imama iz reda imama koji su se bavili preferencijom. Takvih djela je zaista mnogo. Na primjer, dr. Muhammed 'Umer Bazemul u svome djelu *Eser el-kira'at fi et-tefsiri ve el-ahkam* spominje preko četrdeset djela čiji je sadržaj fokusiran na preferenciju samo jednoga kiraetskog imama. Pojašnjavajući njihov metodološki koncept, dr. Bazemul, kaže: „Učenjaci su imali različit metodološki pristup u izdvajanju određenoga kiraetskog imama.

17 Makki b. Abu Ṭālib, *Al-Kašf 'an wudžūh al-qirā'āt as-sab'*, Madžma' al-luga al-'arabijja, Damask, 1394. h. g., sv. I., str. 35.

Neki su se zanimali za sve predajne puteve tematiziranoga kiraeta, neki su se ograničili na dva predajna puta ili rivajeta, a neki na samo jedan rivajet;¹⁸

- b. djela koja tretiraju dva ili više kiraeta. Takvih djela je također mnogo. Na primjer, imam ed-Dani u svojoj *Urdžuzi* navodi preko trideset takvih djela;
- c. djela koja detaljno obrađuju neka kiraetska pitanja u vezi sa preferencijom ili, pak, tematiziraju posebna poglavlja sadržana u djelima iz prethodne dvije vrste. Takav pristup nalazimo, uglavnom, u novije vrijeme kod savremenih kiraetskih autoriteta. Spomenimo, radi ilustracije, nekoliko djela: *Tevdih el-mekam fi vakfi Hamza ve Hišam ala el-hemz* autora Muhammeda b. Ahmeda el-Mutevellija, *El-Kavl el-asdek fi ma halefe fih el-Asbehani el-Ezrek* autora Alijja b. Muhammeda ed-Dabba'a, *El-Kavaidu ve el-'išarat fi usul el-kira'at* autora Ahmeda b. 'Ume-
ra el-Hamevija i dr.

2. Pisana djela posvećena argumentaciji kiraeta

Kao što je naučno bavljenje preferencijom kiraeta doprinijelo razvoju nauke o kiraetima, isto tako je doprinijelo razvoju nauke o argumentaciji kiraeta. Kiraetske učenjake je zanimalo legalitet kiraeta sa stanovišta predaje od Poslanika, s.a.v.s. kao i njihov legitimitet sa stanovišta jezičkih normi i upotrebe. Prve knjige posvećene argumentaciji kiraeta bile su snažan poticaj nastanku brojnih drugih knjiga koje su imale za cilj da ponude detaljnije komentare i objašnjenja svojih prethodnica. Upečatljiv primjer je djelo ibn Mudžahida koje nosi naziv *Es-Seb'a*. Autor se u tom djelu prvo bavio kiraetima u suri *Fatihi* nastojeći da ih jezički argumentira, a onda je ostatak teksta posvetio isključivo citiranju sedam mutevatir kiraeta. Poslije ibn Mudžahida dolazi ebu Bekr b. es-Siradž koji dovršava komentar kiraeta u suri *Fatihi* i analizira kiraete u suri *el-Bekare*. Zatim dolazi ebu Alij el-Farisi koji u svome djelu *el-Hudždže* nudi kompletan komentar o argumentaciji kiraeta navedenih u knjizi *es-Seb'a*, da bi,

18 Muḥammad 'Umar Bāzamūl, *Atar al-qirā'āt fi at-tafsīr wa al-aḥkām*, Džāmi'a Ummu al-Qurā, Mekka, 1412. h. g., sv.I., str. 259.

poslije njega, ebu el-Feth b. Džinni napisao djelo *el-Muhteseb* posvećeno argumentaciji *šazz* kiraeta na koje je ukazao ibn Mudžahid u svojoj knjizi. Vidimo kako je knjiga *es-Seb'a* bila poticaj nastanku novih djela koja su se bavila komentarima, analizama i eksplikacijama njezinog sadržaja. Sličan primjer možemo naći i kod mnogih drugih djela iz oblasti kiraeta.

Zaključak

Razumijevanje pojma *preferencije* (*el-ihťijar*) u kiraetskoj nauci je izuzetno važno za pravilno razumijevanje historije kiraeta, tradicije njihov prenošenja i razloga njihovog ograničavanja. S obzirom na jezičko značenje, taj pojam ima multidisciplinarnu upotrebu i koristi se za označavanje stavova, mišljenja, rješenja koja, s obzirom na jaču argumentaciju, imaju prevagu u teorijskom i praktičnom smislu. Međutim, u kiraetskoj nauci taj pojam ima svoju stručnu upotrebu. Sagledavanjem većeg broja definicija istaknutih islamskih učenjaka, karija, mufessira i pravnika, došlo se do sveobuhvatne definicije pojma *el-ihťijar*, koja kaže da je *el-ihťijar* odluka stručnog učača Kur'ana i eminentnog poznavaoca arapskoga jezika da, zbog određenog razloga, ustanovi svoj kiraetski pravac, koji je po njemu dobio naziv, i to putem preferencije kiraetskih varijanti koje prenosi od svojih učitelja. Iščitavanje stručne literature dovodi nas do zaključka da postoje najmanje četiri ključna razloga kiraetske preferencije: 1) postojanje mogućnosti vršenja preferencije utemeljene na hadisu o sedam harfova, 2) razgranatost kiraetskih predajnih puteva, 3) potreba za standardizacijom kur'anskog pravopisa prema jednom kiraetu, odnosno rivajetu, 4) lingvističko opredjeljenje kiraetskih imama, da, shodno svome raskošnom poznavanju leksike, gramatike i semantike arapskoga jezika, izdvoje kiraete koji predstavljaju najraširenije književne forme. Kao što postoje razlozi, tako isto postoje i principi vršenja kiraetske preferencije. Četiri su posebno značajna: 1) predajni, 2) lingvistički, 3) semantički i 4) pravopisni. Aktivnosti islamskih učenjaka u vezi sa problemom pre-

ferencije kiraetskih varijanti utjecale su na razvoj kiraetske nauke u teorijskom i praktičnom smislu. Taj utjecaj se može pratiti kroz dva najvažnija procesa: kroz proces nastajanja literature koja tretira pitanje preferencije, zatim kroz proces nastajanje literature koja se bavi argumentacijom kiraeta sa različitih aspekata.

Literatura

1. Abdul-Azīz al-Qāri, *Hadīṭ al-aḥruf as-sabʿa*, Dār an-našr, Rijad, 1412. h. g.
2. Abu Abdullah Muḥammad b. Aḥmad al-Qurṭubi, *Al-Džāmiʿ li aḥkām al-Qurʿan*, Iḥjāʾ at-turāṭ, Bejrut, 1405 h. g.
3. Aḥmad b. ʿUmar Al-Andurābi, *Qirāʾāt al-qurraʾ al-maʿrūfīn bi riwājāt ar-ruwāt al-mašhūrīn*, Muʿassasa ar-risāla, Bejrut, 1407. h. g.
4. Al-Azhari abu Maṣṣūr, *Maʿāni al-qirāʾāt*, Dār al-kutub al-ʿilmijja, Bejrut, 1420. h. g.
5. Ibn Džarīr aṭ-Ṭabari, *Džāmiʿ al-bajān ʿan taʾwīl ʾaj al-Qurʿan*, Dār al-maʿārif, Kairo, bez godine izdanja.
6. Ibn al-Džazari Muḥammad b. Muḥammad, *An-Našr fi al-qirāʾāt al-ašr*, Dār al-fikr, Bejrut, bez godine izdanja.
7. Ibn al-Džazari Muḥammad b. Muḥammad, *Gājatu an-nihāja fi ṭabaqāt al-qurrāʾ*, Dār al-kutub al-ʿilmijja, Bejrut, 1400. h. g.
8. Ibn al-Manzūr Muḥammad b. Mukrim al-Anšāri, *Lisān al-arab*, Dār šādir, Bejrut, 1412. h. g.
9. Ibn Mudžāhid Aḥmad b. Mūsā, *As-Sabʿa fi al-qirāʾāt*, Dār al-maʿārif, Kairo, bez godine izdanja.
10. Makki b. Abu Ṭālib, *Al-Kašf ʿan wudžūh al-qirāʾāt as-sabʿ*, Madžmaʿ al-luga al-ʿarabijja, Damask, 1394. h. g.
11. Muḥammad ʿUmar Bāzamūl, *Atar al-qirāʾāt fi at-tafsīr wa al-aḥkām*, Džāmiʿa Ummu al-Qurā, Mekka, 1412. h. g.
12. Šamsuddīn aḍ-Ḍahabi, *Maʿrifatu al-qurrāʾ al-kibār*, Markaz al-buḥūṭ al-islāmijja, Istanbul, 1416. h. g.
13. Ṭāhir al-Džazāiri, *At-Tibjān li baʿd al-mabāḥiṭ al-mutaʿalliqā bi al-Qurʿan*, Maṭbaʿa al-Manār, Egipat, 1334. h.

إن إدراك مفهوم الاختيار في علم القراءات شرط مهم جدا لفهم طبيعة نشأة القراءات، أي الروايات التي يُقرأ على أساسها القرآن الكريم. ولا شك أنه لا مكان للاجتهاد في طريقة قراءة القرآن الكريم لأن القرآن، حسب تعريفه، تم نقله عن النبي (ص) بالتواتر. فيُطرح السؤال: كيف يُدرك مفهوم الاختيار في علم القراءات دون أن يكون معارضا للمبدأ المذكور؟ والرد على ذلك السؤال يتطلب الدراسة المفصلة للمراجع التي تهتم بمسألة حصر القراءات وتحديدها انطلاقاً من طرق الرواية وإملاء المصحف والمعايير اللغوية إلى الحجج التفسيرية لأسباب اختلاف القراءات ومبادئه. ولذلك، فإن هذا البحث محاولة، ولو بشكل موجز، لتقديم شرح الاختيار بين القراءات، أي لإيضاح مفهوم الاختيار كمصطلح فني في المراجع العربية لعلم القراءات.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، القراءات، الاختيار، الرواية، المصحف، علماء القراءات، أهمة القراءات، الرواة، حمزة، الكسائي، ورش، ابن الجزري

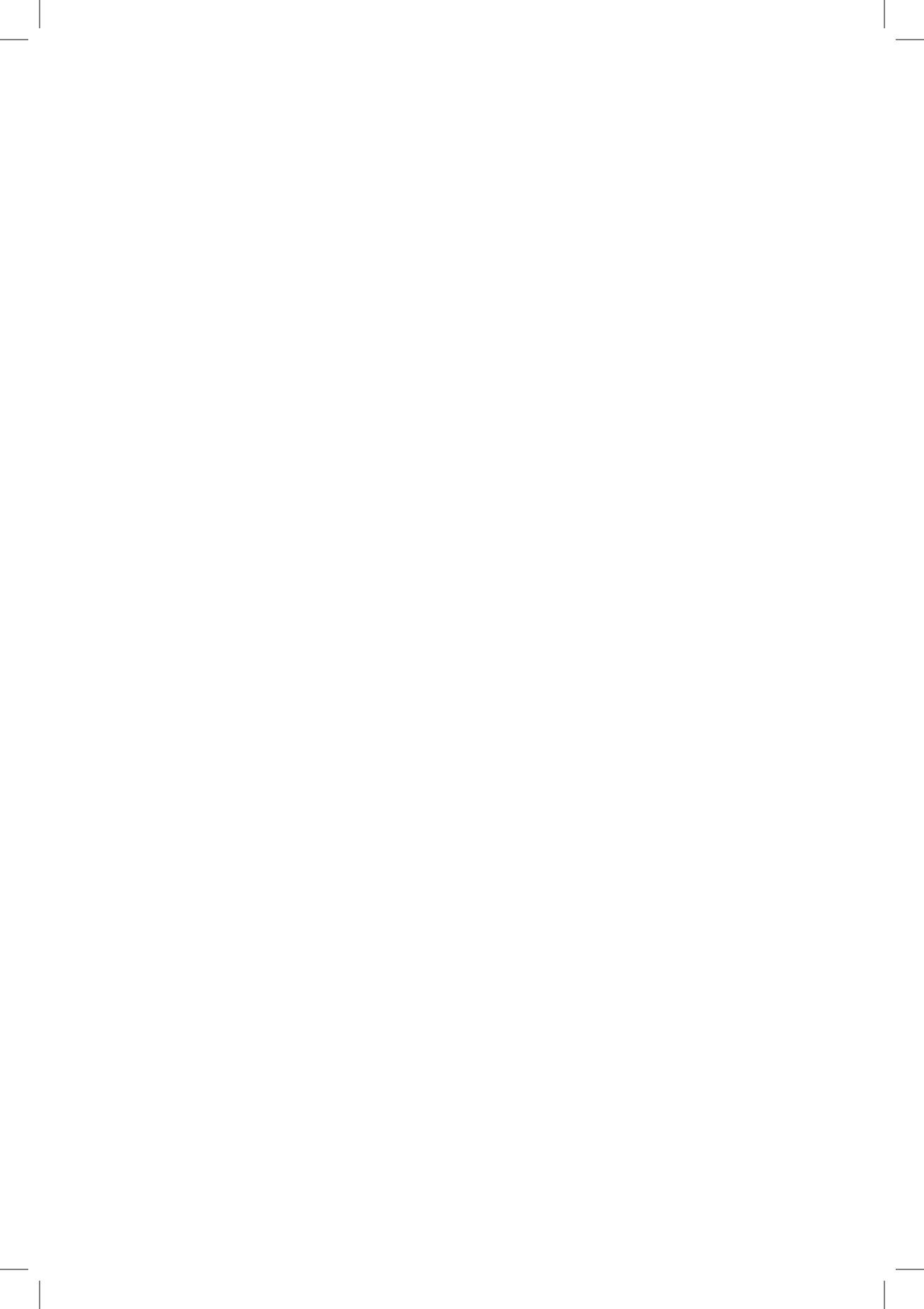
Dževad Šošić

The Notion Of Preference (الاختيار) In The Science Of Qur'an Recitation

Abstract

Understanding the term preference (الاختيار) in the science of Qur'an recitation (*'ilm al-qirā'ah*) is an important precondition for understanding the genesis of the science, i.e. the chains of transmission by which the Qur'an is recited today. It is an uncontested premise that there is no room for human impact (*ijtihād*) in reading the Qur'anic text since the Qur'an was, by definition, established through massive transmission (*tawātur*) from the Prophet p.b.u.h. A question may be asked: how should we understand the concept of preference with regard to different traditions of recitation (*qirā'āt*) without contradicting the afore-mentioned principle? Answers to that question require more detailed research into the literature about the issue of limiting different *qirā'āt* starting from paths of transmission, to solutions to Qur'an orthography, to linguistic criteria and to arguments rooted in tafsir about the reasons and principles of divergence in *qirā'āt*. This work is an attempt to offer adequate answers, if only in a concise form, to the question of preference in different *qirā'āt* and to the shedding light on the notion of *al-ikhtiyār* as a technical term in the Arabic literature on the science of Qur'an recitation.

Keywords: Qur'an, *qirā'āt*, preference, *al-ikhtiyār*, transmission, *Muṣḥaf*, scholars of *qirā'ah*, imams in *qirā'ah*, *rāwīs*, Ḥamza al-Qiṣṣā'ī, Warsh, Ibn al-Jazari.



Uvod u tematski tefsir

Sažetak

U savremenom dobu, tj. u XX. stoljeću, pojavljuje se jedna nova vrsta tefsira pod nazivom et-tefsīru l-mewdū'ī (tematski tefsir). Budući da je riječ o modernoj tefsirskoj sintagmi, od njezina pojavljivanja pa sve do danas učenjaci tefsira pokušavaju precizno odrediti njezino terminološko značenje. Napisana su zasebna djela koja se bave tematskim tefsiirom na teoretskom i praktičnom nivou i u kojima su ponuđene definicije ove vrste tefsira.

U ovom radu, nakon uvodnih napomena, prvo se ukratko prezentiraju najznačajnija savremena djela napisana do danas o tematskom tefsiru, a potom se detaljnije razmatraju lingvističko i terminološko određenje sintagme et-tefsīru l-mewdū'ī. Također, navode se i drugi nazivi za tematski tefsir.

Ključne riječi: tematski tefsir, et-tefsīru l-mewdū'ī, djela o et-tefsīru l-mewdū'ī, definicije et-tefsīru l-mewdū'ī

Uvod

S obzirom na način i stil pisanja putem kojih komentatori Kur'ana izlažu svoje komentare ili tefsire te praktično primjenjuju svoju metodologiju, u savremenoj tefsirskoj literaturi oslovljavaju se četiri takve vrste tefsira: a) *et-tefsīru l-idžmāli* (koncizni tefsir); *et-tefsīru t-tahlīli* (analitički tefsir); *et-tefsīru l-muqāren* (komparativni tefsir) i *et-tefsīru l-mewdū'ī* (tematski tefsir).

Prva vrsta - Et-Tefsīru l-idžmāli podrazumijeva koncizno objašnjavanje značenja svih kur'anskih ajeta, ali bez njihove detaljne analize ili objašnjenja njihovih lingvističkih, akaidskih, pravnih ili nekih

drugih implikacija. Kao egzemplar ove vrste tefsira možemo navesti npr. *Tefsīru l-Dželālejn* Sujutija i Mehallija ili *Safwetu l-bejān li me'āni l-Qur'ān* Hasenejna Mahlufa.

Druga vrsta - Et-Tefsīru t-tahlīli podrazumijeva da komentator zastane kod svakog ajeta i da ga detaljno i dubinski analizira sa svih mogućih aspekata: jezičkog (na svim nivoima jezičke organiziranosti Teksta), kiraetskog, akaidskog, pravnog, predajnog itd. Ovi komentari mogu biti: a) srednjeg formata poput Zamahšerijevog, Bejdavijevog, Nesefijevog i Ibn Džuzejjevog; b) iznad srednjeg formata, tj. nešto detaljniji, poput Ibn Kesirovog, Ibn 'Atijjeovog, Ebu Su'ūdovog te c) enciklopedijskoga karaktera poput Taberijevog, Rāzijevog, Ālusijevog, Ibn 'Ašūrovog komentara. Zajedničko svim ovim komenatrima jeste *analitički pristup* uprkos njihove metodološke različitosti.

Treća vrsta - Et-Tefsīru l-muqāren, kako mu kazuje samo ime, predstavlja postupak kompariranja između nekoliko komentara različitih metodoloških polazišta, bilo da se komparira jedna kraća sura, skup ajeta ili jedna tema, s ciljem upoznavanja metodologije svakog komparirajućeg komentara. Na primjer, može se komparirati pitanje, odn. tumačenje ajeta koji sadrže Božije attribute u tefsirima Taberija, Razija, Zamahšerija i Ibn Kesira, ili bilo koje drugo pitanje tretirano u različitim komentarima Kur'ana.

Četvrta vrsta - Et-Tefsīru l-mewdū'i kao vrsta tefsira nastaje u XX. stoljeću, dakle, riječ je o modernoj sintagmi za koju je, u terminološkom tefsirskom smislu, ponuđeno, do sada, više definicija.

U ovom našem *Uvodu u tematski tefsir* detaljnije se bavimo određenjem, odn. definicijama *et-tesfīru l-mewdū'i* kao vrste tefsira. No prije nego što pristupimo navođenju definicija koje pokušavaju terminološki odrediti ili definirati tu tefsirsku sintagmu, odn. vrstu tefsira, nabrojat ćemo hronološki neka najznačajnija savremena djela koja direktno tretiraju ovu vrstu tefsira i time iscertavaju njezino bibliografsko obzorje.

Djela o *et-tefsīru l-mewdūʿi*

U najvažnija savremena djela o tematskom tefsiru možemo ubrojati sljedeća:

1. Abdulhajj el-Fermavi, *El-Bidāje fi t-tefsīr l-mewdūʿi. Dirāsa men-hedžijja mewdūʿijja* [Počeci tematskog tefsira. Studija o metodologiji tematskog tefsira], Mektebe džumhūrīje Misr, Kairo, 1977.
2. Ahmed Sejjid el-Kummi & Muhammed Ahmed Kasim, *Et-Tefsīru l-mewdūʿi li l-Qurʿāni l-kerīm* [Tematski tefsir Časnoga Kurʿana], Dāru t-tewzīʿ we n-nešri l-islāmīje, Kairo, 1402. H. [1981.].
3. Muhammed Bakir es-Sadr, *El-Medresetu l-qurʿānīje* [Škola Kurʿana], Dāru t-teʿārufi li l-matbūʿāt, Bejrut, drugo izdanje, 1981.
4. Zahir ʿAvad el-Elmeʿi, *Dirāsāt fi t-tefsīr l-mewdūʿi li l-Qurʿāni l-kerīm* [Studije o tematskom tefsiru Kurʿana Časnog], Mekteba el-Imam bin Saud el-islāmījja 1404. H. [1983.], Rijad.
5. Abdussettar Fethullah es-Seʿid, *El-Medhal ile t-tefsīr l-mewdūʿi* [Uvod u tematski tefsir], Dāru t-tibāʿa we n-nešri l-islāmīje, Kairo, 1986.
6. Ahmed Džemal el-ʿUmeri, *Dirāsāt fi t-tefsīr l-mewdūʿi li l-qasasi l-Qurʿān* [Studije o tematskom tefsiru u kurʿanskim kazivanjima], Mektebetu l-Khāndži Misir, 1986.
7. El-Husejni Ebu Ferha, *El-Futuhātu r-rabbānīje fi t-tefsīr l-mewdūʿi* [Božanska otkrovenja u tematskom tefsiru], Dār Ebu l-Medžd, Kairo, 1987.
8. Mustafa Muslim, *Mebāhis fi t-tefsīr l-mewdūʿi* [Studije o tematskom tefsiru], Dāru l-kalem, Damask, 1989.
9. Abdu l-Dželil Abdurrahim, *Et-Tefsīru l-mewdūʿi li l-Qurʿāni l-kerīm fi kefeteji l-mūzān* [Tematski tefsir Časnoga Kurʿana na tasovima vage], Amman, 1991.

10. Salah Abdulfettah el-Halidi, *Et-Tefsīru l-mewdūʿi bejne n-ne-zariyye we t-talbīq* [Tematski tefsir između teorije i prakse], Dāru n-nefāʿis, Amman, drugo izdanje, 2008.

Sva ova djela, a ne samo ovo posljednje koje je tako naslovljeno, u sebi objedinjuju *teoriju i praksu*. Naime, navedena djela, pored toga što se bave definiranjem sintagme *et-tefsīru l-mewdūʿi*, važnošću ove vrste tefsira, osnovnim njezinim podjelama te metodološkim postupcima, sadrže i njezinu praktičnu primjenu: u svim ovim djelima susrest ćemo se sa praktičnim uzorcima ili primjerima *tematskog tefsira* bilo da se *tematizira* jedna tema, termin ili sura iz Kurʿana.

Definicija *et-tefsīru l-mewdūʿi*

Lingvistička definicija

Sintagma *et-tefsīru l-mewdūʿi* (ar. التفسير الموضوعي) sastavljena je od dvije riječi: *et-tefsīr* (التفسير) i *el-mewdūʿu* (الموضوع). U lingvističkom smislu riječ *et-tefsīr* derivira se iz riječi *el-fesr* koja znači objašnjenje (*bejān*) i otkrivanje (*kešf*), a u terminološkom smislu njome se označava cjelokupna nauka o tumačenju Kurʿana.¹⁹

Riječ *el-mewdūʿu* derivirana je iz riječi *al-waḍiʿ* koja označava: (po) stavljanje nečega na neko mjesto svejedno da li u smislu spuštanja, bacanja ili utvrđivanja na/u nekom mjestu.²⁰

19 Više o lingvističkoj i terminološkoj definiciji termina *tefsīr* (*at-tafsīr*) v.: As-Suyuti, *Al-Itqānu fī ʿulūmi l-Qurʿān*, Dāru l-kitābi l-ʿarabiyy, Bejrut, 1999., 2/426-429; Ar-Ragib al-Asfahani, *Muʿdžamu mufradāti alfāzi l-Qurʿān*, Bejrut, Dāru l-kutubi l-ʿilmiyya, 1997., 425; Muhammad Husayn adh-Dhahabi, *At-Tafsīru wa l-muḥs̄ḥ al-ʿarabiyy*, Maktaba Wahba, Kairo, 1985., 1/15-17; Muhammed ʿAbd al-ʿAzim az-Zarqani, *Manāhilu l-ʿirfān fī ʿulūmi l-Qurʿān*, Dāru l-kutubi l-ʿilmiyya, Bejrut, 1988., 2/4-6; Abdullah Šahata, *ʿUlūmu t-tafsīr*, Daru š-šurūq, Kairo, 2001., 9-10.

20 Leksema *mewdūʿu* ima ova značenja u bosanskom: predmet, objekt, **tema** (*bold. A.F.*); pitanje, problem; članak rasprava, rad, djelo; siže, sadržina; tvar, materija, građa; aksiom; postulat; subjekt (u logici); leksema *mewdūʿijj*: objektivan; k. se odnosi na sam predmet; predmetni; k. se tiče same stvari, stvaran; leksema *mewdūʿijje* znači objektivizam (Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, Sarajevo, 1973., 2/3854-3855). – U hadiskoj nauci terminom *mewdūʿu* označava se lažni ili apokrifni hadis (v. više: Omer Nakičević, *Uvod u hadiske znanosti*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 1996., 143-144).

To *postavljanje* može biti fizičke (*wad‘ mādiyy hissijj*) i duhovne naravi (*wad‘ ma‘newijj*). Fizičke je naravi kada kažemo npr. وضعه على الأرض, što znači da je nešto postavljeno, bačeno ili pričvršćeno za zemlju, a duhovne naravi ima npr. značenje riječ الوضیع, kojom se označava onaj ko je nizak, prost i beznačajan, pa kao da je ‘bačen/spušten na zemlju’.

Ovo lingvističko značenje primjetno je u *et-tefsīru l-mewdū‘i* jer se mufessir tog tefsirskog metoda bavi samo određenim značenjem ili samo jednom kur‘anskom temom ne upuštajući se u druge.²¹

Ovim se već uvodimo u problematiku definiranja *tematskog tefsira*.

Terminološka definicija

Budući da je sintagma *et-tefsīru l-mewdū‘i*, kako smo već istakli, moderni termin nastao u XX. stoljeću, savremeni učenjaci tefsira ponudili su više definicija ove nove ili savremene vrste tefsira.

Mustafa Muslim²² u svome djelu *Mebāhīs fi t-tefsīr l-mewdū‘i* izdvaja pet takvih definicija koje su dali gore navedeni autori koju su mu prethodili, a koje on preuzima bez upuštanja u stručnu ili kritičku analizu²³ ponuđenih definicija te, na kraju, izabire definiciju koju on preferira. U nastavku donosimo te definicije koje određuju ili definiraju *tematski tefsir*:

I. objašnjenje (*bejān*), iz ugla Kur‘ana (*zāwīje qur‘ānijje*), onoga što je u vezi sa nekom intelektualnom, društvenom ili kosmičkom temom (*mewdū‘*) kako bi se došlo do kur‘anske teorije (*nezarijje qur‘ānijje*) u tom pogledu;

II. kompiliranje (*džem‘*) različitih kur‘anskih ajeta u kur‘anskim surama koji govore o istoj/jednoj temi eksplicitno ili implicitno

21 Fathullah as-Sa‘id, *Al-Madkhal ila t-tefsīr l-mawdū‘i*, 19-20; Muslim, *Mabāhith fi t-tefsīr l-mawdū‘i*, 15; Al-Khalidī, *At-Tafsīru l-mawdū‘i bayna n-nazarijja wa t-tatbīq*, 33.

22 Mustafa Muslim (r. 1940., Halep, Sirija) - profesor tefsira i kur‘anskih nauka na Islamskom univerzitetu Imam Muhammed bin Sa‘ud u Rijadu u Saudijskoj Arabiji; napisao više knjiga i radova iz navedenih oblasti (više v.: <http://rs.ksu.edu.sa/77822.html>).

23 Kritičku analizu tih definicija *tematskog tefsira* dao je Abdu l-Dželil Abdurrahim u svojoj knjizi *At-Tafsīru l-mawdū‘i li l-Qur‘āni l-karīm fi kafatayi l-mizān*, 19-29.

(*lafzan ew hukmen*)²⁴ i njihovo tumačenje (*tefsīr*) shodno kurʿanskim ciljevima (*el-meqāsīdu l-qurʿānīje*);

III. objašnjenje (*bejān*) neke teme kroz ajete Časnoga Kurʿana u jednoj ili više sura;

IV. nauka (*ʿilm*) koja se bavi pitanjima (*qadājā*) Časnoga Kurʿana koja imaju jedinstveni smisao (*maʿnā*) ili cilj (*gāje*) putem sabiranja njegovih različitih ajeta i njihovog proučavanja, na poseban način i pod posebnim uvjetima, kako bi se pojasnila njihova značenja, derivirali njihovi elementi i međusobno povezali na jedan sveobuhvatan način (*ribāt džāmiʿ*);

V. nauka (*ʿilm*) koja se bavi određenim pitanjima shodno ciljevima Kurʿana kroz jednu ili više kurʿanskih sura.

Muslim ovu posljednju definiciju smatra najadekvatnijom “zato što je lišena ponavljanja i što aludira na osnovne dvije vrste tematskog tefsira” (*We leʿalle et-taʿrīfu l-ekhīru huwe l-erdzah li khulwihi ʿani t-tekrāri we li išāretihī ilā newʿajhi r-reʿsejn*).²⁵

Pored gore navedenih autora koji su napisali stručna djela o *et-tefsīru l-mewdūʿi*, i drugi savremeni učenjaci tefsira u svojim tefsirskim djelima nude svoje definicije ove vrste tefsira.

Tako Fahd ibn Sulejman er-Rumi²⁶ prenosi definiciju koju Muslim preferira, ali donosi i svoju vlastitu:

“*Tematski tefsir* predstavlja kompiliranje (*džemʿ*) kurʿanskih ajeta koji govore o jednom pitanju (*qadīje*) ili o jednoj temi (*mewdūʿ*) i njihovo zajedničko tumačenje te deriviranje zajedničkog suda (*el-hukmu l-mušterek*) koji proizlazi iz tih ajeta i ciljeva Kurʿana pohranjenih u njima”.²⁷

24 “Istraživač u tematskom tefsiru sabire ajete koji govore o jednoj temi (*mawdūʿ*) ili o jednom terminu (*mustalah*) iz različitih sura, svejedno da li ti ajeti govore o istom tom terminu ili, pak, više termina i njemu bliskih izraza. Ovo je značenje riječi *lafzan aw hukman*” (Al-Khalidi, *At-Taḥsīn l-mawdūʿīyy bayna n-nazarīyya wa t-talbīq*, 34).

25 *Mabāhīth fī t-tafsīri l-mawdūʿi*, Dāru l-qalam, četvrto izdanje, Damask, 2005., 16.

26 Fahd ibn Sulaymān ar-Rūmī (r. 1952., Rijad, S. Arabija) - profesor kurʿanskih nauka na Fakultetu za učitelje (*Kullīyatu l-muʿallimīn*) Univerziteta Kralj Saud u Rijadu; autor i priređivač preko dvadeset knjiga iz oblasti tefsira (više v. <http://fac.ksu.edu.sa/fromi/cv>).

27 Fahd b. ʿAbd ar-Rahman b. Sulayman ar-Rumi, *Usūlu t-tafsīr wa manahidžuh*, Dāru tayyiba, Rijad, 1424. h., 62.

Ali Hasan el-'Arid dalje sljedeće određenje tematskog tumačenja Kur'ana:

“Pri ovoj vrsti tumačenja Kur'ana komentator se oslanja na sve ajete koji imaju zajedničku temu i zajedničko značenje i cilj, makar im povodi objave bili različiti. On zatim sve te ajete ustrojava i sređuje prema tome kako su objavljena i navodeći povode i mjesta objavljivanja. Nakon toga prilazi njegovom opširnom tumačenju i razlaganju njihovih značenja ukazujući na njihov cilj. On im prilazi sa svih aspekata i sa svih strana derivirajući iz njih željene zaključke, ukazujući na oblike promjenā, vrste govornog izražavanja, njihove vidove i nadnaravnost te ih tako potpuno predočava čitaocu koji se zanima za dotičnu temu, nakon čega neće imati potrebe za bilo čim drugim. Ovo je prva vrsta tematskog tumačenja koja je veoma važna i značajna. Uz nju postoji i druga vrsta, istina, nešto manje značajna od prve. Pri ovom načinu tumačenja istraživač uzima jedno kur'ansko poglavlje i cjelovito ga sagledava od početka do kraja – objašnjavajući njegove posebne i opće ciljeve i povezujući međusobno njegove teme, tako da se tretirano poglavlje nadodaje dokraja cjelovitim kao jedna niska zlata čije se krike jedna za drugu u lancu čvrsto vežu.

Tako se jedno poglavlje, bez obzira na brojnost pitanja koje tretira, svodi na jedno osnovno pitanje i teži jednom osnovnom cilju, makar njedrilo brojna značenja poput npr. jedne kuće koja predstavlja jednu čvrstu cjelinu, mada ima mnogo prostorija, prolaza, vrata i prozora“.²⁸

Primjetno je da El-'Arid svojom širom definicijom obuhvata i vrste tematskog tefsira kao i njegovu metodologiju, a o čemu ćemo drugom prilikom iscrpnije govoriti, ako Bog da.

Jedan od rijetkih savremenih islamskih učenjaka koji je napisao komentar cijeloga Kur'ana ovim novim tefsirskim metodom, odn. u

28 “Historijat tefsira” u: *Islamska misao*, sa arapskog Enes Karić, VII/77, 1985, 11. – Dr. Ali Hasan al-'Arid je autor djela *Tārikhu ilmi l-tafsīr wa manāhidžu l-mufasssīrīn*, koje je prevedeno na stranicama časopisa *Islamska misao* (VII/1985, 75, 76, 77, 10-17, 5-12, 10-14).

jednoj vrsti tematskog tefsira, jeste Muhammed el-Gazali.²⁹ Prvo je obradio deset kur'anskih džuzeva,³⁰ a onda i cijeli Kur'an.³¹

Ovaj svoj tematski tefsir El-Gazali je naslovio riječima: *Nahwe tefsir mawdū'i li suwari l-Qur'āni l-kerīm* /Ka tematskom tefsiru kur'anskih sura.

U njegovom vrlo jezgrovitom uvodu saznajemo i razlog navedenog naslova, koga započinje riječima: ... هذه دراسة جديدة للقرآن الكريم / Ovo je jedna nova studija o Časnom Kur'anu... "Cilj kojim sam želio postići" – kaže El-Gazali – "jeste da unaprijedim i ponudim tematsko tumačenje svake sure u Nedostižnoj Knjizi" (والهدف الذى سعيت إليه أن أقدم تفسيراً) (موضوعياً لكل سورة من الكتاب العزيز), te nastavlja:

والتفسير الموضوعى غير التفسير الموضوعى : الأخير يتناول الآية أو الطائفة من الآيات فيشرح الألفاظ والتراكيب والأحكام أما الأول فهو يتناول السورة كلها ، يحاول رسم "صورة شمسية" لها تتناول أولها وآخرها وتتعرف على الروابط الخفية التى تشدها كلها ، وتجعل أولها تمهيداً لآخرها وآخرها تصديقاً لأولها.

*Et-Tefsīru l- mawdū'ijj niže isto što i et-tefsīru l-mewdi'ijj. Ovaj drugi bavi se ajetom ili grupom ajeta i objašnjava njegove ili njihove riječi, strukture i propise, a onaj prvi bavi se surom u cjelini i nastoji presnimiti 'sliku' (sūre šemsijje) koji ona sadrži obrađujući je od početka do kraja i razotkrivajući skrivene veze koje je svu povezuju i to tako da njezin početak predstavlja uvod u njezin završetak, a njezin završetak potvrđuje njezin početak.*³²

Na kraju svog uvoda El-Gazali će kratko ukazati (i na svoj način definirati) i na drugo značenje, tj. drugu vrstu tematskog tefsira, a koji, kako ističe, predstavlja: "slijeđenje jedinstvenog smisla (المعنى الواحد) diljem cijeloga Kur'ana i njegovo sakupljanje u subližnjem

29 Muhammad al-Gazali (1917- 1996, Egipat) – jedan od najpoznatijih islamskih učenjaka XX. stoljeća čija su djela "utjecala na generacije Egipćana"; autor devedeset i četiri knjige, od kojih su mnoge prevedene na druge jezike (više v. https://en.wikipedia.org/wiki/Mohammed_al-Ghazali).

30 *Nahwa tafsir mawdū'i li suwari l-Qur'āni l-kerīm. Al-Adžžā'u l-ašaratu l-ūlā*, Dāru š-šurūq, Bejrut, 1992.

31 *Nahwa tafsir mawdū'i li suwari l-Qur'āni l-kerīm*, Dāru š-šurūq, Bejrut, 1995. – Ovaj cjeloviti El-Gazalijev tefsir preveden je na bosanski jezik pod naslovom *Tematski tefsir kur'anskih sura*, preveli sa arapskog Džemaludin Latić i Zahid Mujkanović, Obzorja, Sarajevo, 2003. Također, tefsir je preveden i na engleski jezik; v. Muhammad al-Ghazali, *A Thematic Commentary on the Quran*, The International Institute of Islamic Thought, Herndon, USA, London Office, 2000.

32 *Nahwa tafsir mawdū'i li suwari l-Qur'āni l-kerīm*, 5 (izdanje iz 1992.).

kontekstu (سياق قريب), i onda – na tome temelju – raspravljajući o brojnim pitanjima koja iz tog temelja proističu”.³³

Iz navedenih definicija, koje su dosta bliske i slične, proizlazi i razlog zašto se ova vrsta tefsira naziva *tematskim tefsir*om. Naime, sve njih objedinjava činjenica da se mufessir u ovoj vrsti ili metodi tefsira bavi određenom kur’anskom *temom*.

Prema tome, *tematski tefsir*, kako ističe El-Halidi, jeste “nauka (*‘ilm*) koja ima svoja pravila (*qawā’id*), temelje (*usus*) i principe (*usūl*) te metodologiju (*menhedž we tarīqa*) koje se pridržava onaj ko se njome bavi”.³⁴

To svjedoči i brojna literatuta teoretsko-praktične naravi koja nastaje u okviru ove vrste tefsira.

Drugi nazivi za tematski tefsir

Pored termina *et-tefsīru l-mewdū‘i*, neki savremeni autori navode i druge termine za ovu vrstu tefsira poput *et-tefsīru t-tewhīdi* i *et-tefsīru t-taqtī‘i*. Ovaj prvi termin *et-tefsīru t-tewhīdi*, preveli bismo kao *sintetički tefsir* jer u toj vrsti tefsira “mufessir se ne bavi tefsir

Kur’ana ajet po ajet, metodom kojeg primjenjuje partikularni tefsir (*et-tefsīru t-tedžžī‘i*), već pokušava donijeti kur’ansku studiju o nekoj temi koja se tiče vjerovanja, društva ili kosmosa” (Muhammed Bakir es-Sadr).³⁵

Drugi termin, dosl. “odvajajući tefsir”, znači da “mufessir *odvaja* jednu skupinu kur’anskih ajeta i odjeljuje ih od drugih ajeta u određenoj suri te ih samostalno istražuje”.³⁶

Ipak, naziv *et-tefsīru l-mewdū‘i* (tematski tefsir) zadobio je, smatramo, konvencionalni status i konsenzualnu podršku te kao takav postao prepoznatljiv u savremenim kur’anskim studijama.

33 Ibid., 6.

34 *At-Tafsīru l-mawdū‘i bayna n-nazarīyya wa t-talbīq*, 34.

35 Nav. prema: Al-Khalidi, *At-Tafsīru l-mawdū‘i bayna n-nazarīyya wa t-talbīq*, 47.

36 Muhammad ‘Ali Rida al-Isfahani, *Durūs fī l-manāhidž wa l-ittidžāhātī t-tafsīriyya li l-Qur’ān*, Ta’rīb Qasim al-Baydawi, Al-Markazu l-‘ālamīyya li d-dirāsātī l-islāmīyya, Kom, 1383. [2005.], 311-312.

Zaključak

Kao vrsta tefsira, *et-tefsīru l-mewdū'i* javlja se u XX. stoljeću. Budući da je ta tefsirska sintagma modernog datuma, njezina terminološka definicija bila je predmet, do sada, višestrukih pokušaja definiranja.

Definiranjem *tematskog tefsira* bavili su se autori koji su napisali zasebna teoretska djela o ovoj savremenoj vrsti tefsira u kojima su, također, demonstrirali i aplicirali metod(ologiju) ove vrste tefsira, ali i drugi savremeni i poznati učenjaci iz oblasti tefsira ponudili su svoje definicije tematskog tefsira

Sve ponuđene definicije, koje smo prethodno naveli, slične su i bliske te otkrivaju zašto se ova vrsta tefsira naziva *tematskim tefsīrom*: zato što se mufessir u ovoj vrsti ili metodi tefsira bavi određenom kur'anskom *temom*.

Literatura iz oblasti *tematskog tefsira* koja objedinjuje teoriju i praksu svjedoči da ova vrsta tefsira ima svoje utemeljenje, odn. svoja pravila, principe i svoj metod, što je i čini zasebnom vrstom i metodom tefsira.

المدخل إلى التفسير الموضوعي

الملخص

ظهر في العصر الحديث، أي في القرن العشرين، نوع جديد من التفسير اسمه التفسير الموضوعي. وبما أنه تركيب تفسيري حديث يحاول العلماء منذ ظهوره حتى اليوم تحديد معناه الاصطلاحي. فُكِّبت المؤلفات التي تهتم بالتفسير الموضوعي في المستوى النظري والعملي والتي عُرضت فيها تعريفات هذا النوع من التفسير.

وفي هذا البحث، وبعد الملاحظات الافتتاحية، تُعرض أولاً باختصار أهم مؤلفات حديثة عن التفسير الموضوعي، ثم يُعالج بالتفصيل المعنى اللغوي والاصطلاحي لتركيب التفسير الموضوعي. وتُذكر في البحث أيضاً أسماء أخرى للتفسير الموضوعي.

الكلمات المفتاحية: التفسير الموضوعي، المؤلفات عن التفسير الموضوعي، تعريفات التفسير الموضوعي

Almir Fatić

Introduction To The Thematic Tafsir

Abstract

A new type of tafsir called *al-tafsīr al-mawḍūʿī* (thematic tafsir) has appeared in the modern age, i.e. in the 20th century. Since this is a new term, scholars have been seeking to define precisely its meaning. There are special works dedicated to thematic tafsir at theoretical and practical levels, which offer their definitions of this type of tafsir. After the preliminary remarks, this article briefly presents the most important contemporary works on thematic tafsirs before addressing in some detail the linguistic and terminological definition of the term *al-tafsīr al-mawḍūʿī*. It also gives other names for thematic tafsir.

Keywords: thematic tafsir, *al-tafsīr al-mawḍūʿī*, works on *al-tafsīr al-mawḍūʿī*, definitions of *al-tafsīr al-mawḍūʿī*



Sunnet u tradiciji tašawwufa

Budući da je tašawwuf kroza stoljeća, zavisno od različitih društveno-političkih, ekonomskih, vjerskih, obrazovnih i ideoloških prilika u zemljama s muslimanskom većinom, imao slabiji ili jači utjecaj na dominantno razumijevanje islamskog učenja i njegovu primjenu u životu, jer je tašawwuf, ustvari, unutarnja dimenzija islama, važno je razjasniti na koji način mutesavvifi razumijevaju ličnost Božijeg Poslanika, s.a.v.s., njegov uzorni život, u čemu se, po njihovome mišljenju, ogleda sunnet, na koji način je on prenesen na sljedeće generacije, koliko su i u čemu muslimani obavezni slijediti Poslanika, s.a.v.s., te kako vjerodostojno utvrditi šta je Muhammed, s.a.v.s., rekao, a šta mu je iz različitih razloga vremenom pripisano.

Ključne riječi: sunnet, tašawwuf, muhammedanska zbilja, normativnost sunneta, hadiska metodologija, kritika hadisa, fabriciranje hadisa.

Brojni su pokušaji definiranja tašawwufa, ali se oni mogu svesti na to da se pod tašawwufom podrazumijeva put intenzivnije pobožnosti, kontroliranja animalnih poriva, izražavanja ljubavi i spoznaje duhovne istine koji vodi ka voljenom Stvoritelju.

Kako bismo se upoznali s osnovnim učenjima, principima i predstavnicima tašawwufa koristit ću u ovom radu historijski metodu, u pojašnjavanju hadiske metodologije i kritike hadisa kod mutesavvifa bit će korištena deskriptivna, a u poređenju mutesavvifske s drugim percepcijama sunneta komparativna metoda.

Za sufije, istinski učitelj nije niko drugi do sam Poslanik, s.a.v.s., koji je svoje ashabe poučavao osnovama učenja ezoteričnog islama, a oni su ih prenosili na sljedeće generacije. Upravo iz ovog izvora sufije crpe svoju inspiraciju i svoje učenje. Ashabi su prenosili dalje milost, blagoslov i duhovni utjecaj (*baraka*) koje je Poslanik, s.a.v.s.,

primio od Boga. Niz predaje u kojem se prvobitna prisega data Poslaniku, s.a.v.s., prenosi sa šejha na šejha zove se *silsila* ili niz inicijacije. Svi autentični sufijjski redovi povezani su u jedan od ovih nizova.³⁷

Među ashabima, Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uṭmān, ‘Ali, Salmān al-Fārisī, r. ‘anhum, i neki drugi smatraju se duhovnim mudracima i prvacima tašawwufa i ṭarīqata, ali se islamska mistika među ashabima posebno često poziva na dvojicu istinski vjerodostojnih preteča, Abū Ḍarra al-Gifārīja i Ḥuḍayfu ibn al-Yamāna.³⁸

Među ashabima sa džamijskoga trijema (*Ahlus-ṣuffā*), među kojima su bili: Bilāl ibn Rabāḥ, Salmān al-Fārisī, Abū Hurayra, Ṣuḥayb ar-Rūmī... i dr., osobito je bio poznat Abū ad-Dardā koji svoje asketsko iskustvo nije zadržavao samo za sebe, nego je nastojao iz svoje unutarne duhovne riznice izasuti poneki dragulj odmišljene i proživljene mudrosti. Javno je pozivao ljude da se što više prepustaju duhovnom usredotočenju (*tafakkur*) i unutaranjem njegovanju ljubomornog saveza s Bogom (*taqwa*), koje duhovno pregnuće je smatrao dragocjenijim od “četrdeset godina” provođenja strogog obreda.³⁹

Još čuveniji od njega je bio ashab Božijeg Poslanika, s.a.v.s., Abū Ḍarr, koji je izričito tvrdio da je isposništvo najpodesniji put ulijevanja mudrosti u predana ljudska srca.⁴⁰

Međutim, hazreti Alija je važna karika u ovim silsilama; nezavisno od njegove pozicije u šiizmu, sufije, bez obzira odakle potiču, smatraju ga izvorishem ezoteričnog znanja.

U svojim ustrajnim duhovnim udubljanjima sufije u vrijeme Božijeg Poslanika, s.a.v.s., su, gledajući za blagodatima uzvišenijega svijeta, fizičko tijelo iscrpljivali fizičkom glađu do te mjere, kako svjedoče Abū Hurayra i Faḍāla ibn ‘Ubayd, r. ‘anhuma, “da su od gladi zapadali u takvu slabost da su ih beduini držali za luđake.”

37 Više v.: Cyril Glasse, *Enciklopedija islama*, Libris, Sarajevo, 2006., str. 530.

38 Više v.: Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Svjetlost, Sarajevo, 1990., str. 597.

39 Više v.: *Šiizam i sufizam* (hrestomatija), prii.: prof. dr. Rešid Hafizović, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 2004., str. 276., 277.

40 *Šiizam i sufizam* (hrestomatija), str. 277.

Nisu to činili tek trenutačnog duhovnog užitka radi, već su to ozbiljivali sa željom da zadobiju trajan duhovni kvalitet snagom kojega su u vlastiti život i vlastitu osobnost prizivali i ušatorivali ono svjetlosno stanje Božijeg Bitka koje se u njima zadržavalo do smrti.⁴¹

Tašawwufska historija spominje i neke od Poslanikovih, s.a.v.s., supruga da su bile sklone ezoterijskom načinu razmišljanja poput časne Ĥadiže, ‘Āiše i Zaynab, r. ‘anhunne, da i ne spominjemo Poslanikovu, s.a.v.s., časnu kćerku Fātimu az-Zahru.

Duhovna uloga i funkcija tabiina u tradiciji u cjelini bile su uzvišene i autoritativne: oni prenose ne samo ono što su naučili od ashaba, nego imaju i vlastiti udjel u autoritetu. Među njima se posebno ističu: Ḥasan Baṣrī (u. 110/728) i četvrti imam Ahli-Bayta ‘Alī Zaynul‘abidīn (u. 95/714). Od njih dvojice, Ḥasan Baṣrī slovi kao *utemeljitelj i osnivač* asketske duhovne škole, čija je dugotrajnost bila presudna za islamsku tradiciju.⁴²

Definiranje sunneta od mutesavvifa

Sunnet je komentar Kur’ana i način kako su Božije Riječi proživljene životom najpotpunijeg Allahovog stvorenja, životom koji je bio potpuno ljudski, a konstantno uronjen u transcendentno.

Muslimani Poslanika, s.a.v.s., vide kroz njegov sunnet – kako se ponašao, kako je govorio, hodao, jeo, sudio i prosuđivao, volio i kako je bio pokoran Bogu. Sunnet je, dakle, u određenom smislu nastavak života Božijeg Poslanika, s.a.v.s., u životima kasnijih generacija, upotpunjenje slike njegove ličnosti odražene njegovim imenima, opisu njegovog fizičkog bića (pojave), te, naravno muhammedovskom *bereketu*, koji se izliva iz uvijek prisutne moći njegovih imena i njegovog sunneta.⁴³

Prema tome, Poslanikov, s.a.v.s., govor i njegove časne riječi izviru iz ovog svijeta integralnosti i spuštaju se s neba veličanstvene širine

41 Više v.: *Šūzām i sufūzām* (hrestomatija), str. 266.

42 Cyril Glasse, *nav.djelo*, str. 531.

43 Edin Urjan Kukavica, *Antropologija tesavvufa: tesavvuf iznutra*, 2011., str. 62.

u kojem blješte njegova značenja i misli i silaze od Arša Milostivoga Gospodara na njegovo srce i jezik ih izgovara, jer *...on ne govori po hiru svome...*⁴⁴ Hadisi Poslanika, s.a.v.s., trebaju se razumijevati kroz ovo svjetlo pa svako zadržavanje kod njegove doslovnosti ili samo na vanjskom značenju jeste, uistinu, reduciranje onoga što nije moguće reducirati i krutost koja ograničava razmatranje i uskraćuje mu duboki i široki uvid, i vrlo vjerovatno je da će literalisti i oni koji se zalažu za vanjsko tumačenje propustiti mnoga značenja hadisa. Moguće je da im se s malo cjelovitijeg promatranja i obuhvatnijeg razumijevanja razotkriju neka njegova značenja koja im inače ne bi naumpala.⁴⁵

Aspekti sunneta

Sunnet predstavlja *tkanje* islamskog načina života. Iako svi muslimani ne žive uvijek u skladu sa sunnetom – ljudska priroda je to što jeste – prakticiranje sunneta uvijek ostaje idealom kojemu se teži; štaviše, to je ideal koji je stoljećima ostvarivan do zapanjujućih razina, i u svakom slučaju je bio središnja težnja i briga onih koji su nastojali živjeti islamskim duhovnim životom u skladu sa uzorom Muhammeda, s.a.v.s.⁴⁶

Sunnet obuhvata sve aspekte ljudskog življenja: od namaza do porodičnih poslova, prijateljskih veza i socijalnih veza najviše razine, obavljanja poslova i trgovačkih transakcija, ubijanja životinja pa do rukovođenja državom. Štaviše, kada neko pokušava biti istinoljubiv i iskren, ljubazan ili darežljiv, on slijedi Poslanikov, s.a.v.s., sunnet – ali ovaj put unutarnji sunnet, koji je osnova duhovnog života. Svaka i najmanja pojedinost i sitnica u životu, poput ponašanja za stolom i načina konzumiranja hrane, sjedenja ili ulaska u kuću, utemeljeni su na sunnetu, a pobožni među muslimanima svjesni su bereketa

44 An-Nağm, 3.

45 Adīb Ibrāhīm ad-Dabbāg, *As-Sunna an-nabaviyya – sunna kawniyya wa haqīqa rūhīyya*, Dār an-Nīl, Kairo, 2006., str. 3.

46 Kukavica, *nav. djelo*, str. 62.

koji isijava iz tih, naizgled običnih, svakodnevnih radnji, kada se one svjesno provode po Poslanikovom, s.a.v.s., modelu.⁴⁷

Na višoj razini duhovne realizacije, bereket Muhammeda, s.a.v.s., izlijeva se, na određeni način, iz bića osobe koja oživljava unutarnji sunnet, u čijem srcu počiva neprestano sjećanje i spominjanje Boga. Zbog toga se vrlo često može čuti da odraz svjetla Muhammeda, s.a.v.s., (*nuri muhammedi*) sija sa lica neke svete ličnosti, kao i da se osjeća bereket Muhammeda, s.a.v.s., u njegovome prisustvu, kretanjama i ponašanju.

Sa stajališta islamske duhovnosti, ono što je temeljno to je i suštinsko, odnosno unutarnji sunnet je neiscrpan, dok izvanjski sunnet predstavlja samo njegovu formalnu potporu. Suštinski sunnet tiče se, prije i poslije svega, Poslanikovih, s.a.v.s., unutarnjih osobina i vrlina i duhovne potpunosti (savršenstva) koja se izlijeva iz poslaničke supstancije, odnosno prirode. Ukupan izvanjski sunnet način je i sredstvo *kretanja* prema tim osobinama i vrlinama te omogućavanje duši da se njima ukrasi.⁴⁸

Razumijevanje ličnosti Muhammeda, s.a.v.s.

Da bi se razumjelo ovakvo shvatanje sunneta, neophodno je podsjetiti se na koji način mutesavvifi poimaju samu ličnost Božijeg Poslanika, s.a.v.s. Kada je u pitanju dignitet Poslanikove, s.a.v.s., ličnosti, on se može razumijevati na dva načina: iz metapovijesne i povijesne perspektive.

Metapovijesnost Muhammedovog, s.a.v.s., poslaničkog digniteta utemeljena je na njegovoj preegzistentnosti, kao općem i univerzalnom prijateljskom odnosu čovjeka i Boga (*walāya*). O tome se u hadisu Božijeg Poslanika, s.a.v.s., kaže:

عَنْ ابْنِ أَبِي الْجَدْعَاءِ، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! مَتَى كُنْتُ نَبِيًّا؟ قَالَ: (إِذْ آدَمُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ)⁴⁹

47 Kukavica, *nav. djelo*, str. 62.

48 Kukavica, *nav. djelo*, str. 62., 63.

49 O istoj temi govore sljedeći hadisi: al-Maqdisī, *al-Aḥādīṭ al-muḥtāra*, IX, str. 143.; al-Mizzī, *Tahdīb al-kamāl*, XIV, str. 360.; al-‘Asqalānī, *Tahdīb at-tahdīb*, V, str. 147.; Ibn Sa‘d, *at-Ṭabaqāt al-kubrā*, I, str. 148-153., VII, str. 59. O vjerodostojnosti navedenog

Od Ibn Abū al-Ġad‘āiya se prenosi da je rekao:

“Božiji Poslaniče, kada si bio vjerovjesnik?”

„Kada je Adem bio između duha i tijela“.⁵⁰

Hadis govori o tzv. *muhammedanskoj zbilji*⁵¹ koju mutesavvifi vjeruju i promoviraju.

Pod pojmom „Muhammedanske zbilje“ podrazumijeva se vjerovanje da je Muhammed, s.a.v.s., stvoren od svjetla te da je njegovo svjetlosno biće prvostvoreno u duhovnom svijetu, a od tog njegovog svjetla stvorena su oba svijeta, dunjaluk i ahiret. Muhammedanska zbilja je otuda osnova i tajna života koja se provlači kroza sva ovosvjetska i onosvjetska bića.

Muhammedanska zbilja ima i druga imena, kao: Vrhunska Zbilja (*Haqīqa al-ḥaqā‘iq*), Prvi um (*Al-‘Aql al-awwal*), Prva emanacija (*At-Ta‘ayyun al-awwal*). Autori koji zastupaju ovu teoriju smatraju da su poslanici koji su vremenski prethodili Muhammedu, s.a.v.s., ustvari, njegovi nasljednici i zamjenici i da je njihova uloga u povijesti otjelovljenje, odnosno očitovanje Muhammedanske zbilje ili njegove duše prije pojave njegovog časnog tijela.

Iz Muhammedanske zbilje svi vjerovjesnici, Allahovi prijatelji i gnosticisti crpe svoja znanja i Božija svjetla. U ovom smislu Muhammed, s.a.v.s., naziva se Vrhunskim svjetlom (*Nūr al-anwār*) i odličnikom cijelog svemira (*Sayyid al-‘ālam*).

Sufije se u ovoj svojoj teoriji oslanjaju na tekstove Kur‘ana, sunneta i izjave naučnika prvih uzornih generacija.

A od Allaha vam dolazi svjetlost i Knjiga jasna.⁵²

...i kao svjetiljku koja sija.⁵³

hadisa više v.: as-Saḥāwī, *al-Maqāṣid al-ḥasana fī bayān kaṭir min al-aḥādīṭ al-muṣṭahara‘alā al-alsina*, Dār al-kitāb al-‘arabī, Bejrut, 1996., str. 386.

50 Aḍ-Ḍahabī, *Siyar ‘alām an-nubalā*, Muassasa ar-Risāla, Damask, XI, str. 111.

51 O Muhammedanskoj zbilji više v.: *Mawsū‘a al-mafāḥim al-islāmiyya*, pojam: al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya; Cyril Glasse, *Enciklopedija islama*, Libris, Sarajevo, 2010., str. 445-446. (Nur Muhammedi); <http://ibn-sina.net/bs/component/content/article/1464-usporiedba-kranskoga-logosa-isuusove-zbilje-sa-muhammedovom-zbiljom.html>.

52 Al-Mā‘ida, 15.

53 Al-Aḥzāb, 46.

On se pojavljuje kao uzor ili pravolik preko koga Allah, dž.š., pokazuje put zadobijanja vječnoga života i poslanička paradigma (*uswa hasana*).⁵⁴

Kur'an je primarno Objava, na način nestvorene Božije riječi, dočim je sunnet sekundarno objava ili nadahnuće pod vidom nepogrešivoga Poslanikova naučavanja. Prema tome, kako god Kur'an predstavlja paradigmu svake Objave, jednako tako i Poslanikov sunnet predstavlja paradigmu svake druge poslaničke ortoprakse, jer svi poslanici prije njega su samo dio Kur'ana naviještali, kao dio punine Objave, a njihova poslanička praksa je posjedovala samo neke osobine njegova univerzalnoga sunneta. Zbog toga njegove riječi imaju paradigmatično i univerzalno značenje, na analogan način, kao što Kur'an ima univerzalno važenje u odnosu na svaki drugi povijesni vid Objave.⁵⁵

Muhammed, s.a.v.s., je najsavršenije biće u ovoj ljudskoj vrsti. Zbog toga je s njim stvar i počela i završila se. Bio je vjerovjesnik dok je Adem, a.s., bio između vode i blata, a zatim je svojim fizičkim nastankom bio i pečat vjerovjesnika.⁵⁶

Muhammed, s.a.v.s., je, za sufije, poslanik Božije antropomorfoze, tj. objavljenje Božije ljepote u ljepoti ljudskoga oblika. To bijaše njegova vlastita poslanička karizma, koja ga razlikuje od svih poslanika koji su mu prethodili. Tu karizmu je on također posvjedočio snagom nadahnutih rečenica koje je izgovorio kao eho stavcima Knjige naviještene po diktatu Melekovu, - kao i snagom svog osobnog vizionarskog iskustva koje ga postavlja, sa njegovom poslaničkom investiturom, na stupanj prototipa mističkog iskustva za sufiju.⁵⁷

Plemeniti poslanik Muhammed, s.a.v.s., posjednik sunneta, biće je koje je izvedeno iz duha svemira, koje pulsira otkucajima njego-

54 Adnan Silajdžić, "Sunnet kao hermeneutika Kur'ana" u: *Kur'an u savremenom dobu*, (priredio Enes Karić), Bosanski kulturni centar, 1997., I, str. 294.

55 A. Silajdžić, *nav. djelo*, I, str. 294.

56 Eš-Šejhul-ekber Muhjiddin ibn Arebi, *Dragulji mudrosti (Fususul-hikem)*, (s arapskog: šejh Salih Ibrišević i Ismail Ahmetagić), "Ibn Arebi", Sarajevo, 2008., str. 257.

57 *Šūzām i sufizām* (hrestomatija), str. 143.

vog srca i otjelovljeni lik koji je najčišći lik njegove misli i imaginacije, pa je Muhammed, s.a.v.s., ogledalo svemira, odnosno svemir je njegovo ogledalo. Otuda je njegov sunnet velik poput svemira, širok poput njegovog prostranstva, cjelovit poput njegove integralnosti. On se, naravno, ne sukobljava s redom i zakonima (*sunnetima*) svemira, nego se susreću kako bi zajednički postali najveličanstveniji zakon za svemir i život u čijem okrilju i na čijem putu čovječanstvo jedino može pronaći svoje stvarno egzistiranje.⁵⁸

Njegovo, s.a.v.s., rođenje povezano je s egzistencijom i svemirom kao što su povezani duša i tijelo, razum i glava, ili misli i savjesti.⁵⁹

Načini saznavanja uzornog života Muhammeda, s.a.v.s.

Nakon Poslanikovog, s.a.v.s., preseljenja na ahiret, vjeru su sljedećim naraštajima prenosili i tumačili njegovi ashabi, r.a., koji su kod ostalih muslimana uživali izimno visok status zbog njihove blizine Allahovom Poslaniku, s.a.v.s.

Ashabi Božijeg Poslanika, s.a.v.s., imali su značajnu ulogu prenositelja koji su se po svaku cijenu željeli pobrinuti da Zakon i Put stignu do narednih generacija neoskrnavljeni te je imam Ali – uz njegov ugled u smislu duhovnog autoriteta – jedan od stupova šerijata.⁶⁰

Ako preispitamo ili makar samo pregledamo brojne tarikatske silsile koje vode do samog Poslanika, s.a.v.s., preko nekog od njegovih ashaba, ime imama Alija javlja se češće nego ime bilo kojeg drugog Poslanikovog, s.a.v.s., ashaba. Čini se da je, još u vrijeme Allahovog Poslanika, s.a.v.s., imao karizmatičnu osobnost koja je oko njega privukla određeni broj ashaba koji su tako postali njegovi sljedbenici (*šijje*). Nasuprot njemu, ostali ashabi, poput Abū Bakra ili ‘Umara, prvog i drugog halife, čini se radije šute o vlastitoj duhov-

58 Adīb Ibrāhīm ad-Dabbāg, *nav. djelo*, str. 3.

59 Ad-Dabbāg, *nav. djelo*, str. 9., 10.

60 Kukavica, *nav. djelo*, str. 96.

nosti, u najmanjem ne pokazuju je javno. Istina, inicijacijski niz koji počinje sa Allahovim Poslanikom, s.a.v.s., imam Ali, r.a., ni na koji način ne monopolizira; pojavljuju se tu imena i drugih ashaba, prije svih Abū Bakra, r.a., kao prenosioci Poslanikovih, s.a.v.s., učenja i praksi koje se odnose i u vezi su s tarikatom.⁶¹

Budući su prva trojica imama, imam ‘Ali (u. 40/661), imam Ḥasan (u. 50/670) i imam Ḥusayn (u. 61/680), bili istovremeno i članovi izvornog Ahli-Bayta, r.a., i neposredno vezani za Poslanikov, s.a.v.s., život i misiju, najnormalnije je (ustvari, jedino normalno) da se njihova imena spominju na samim počecima svake sufijske silsile. Poslanikovo, s.a.v.s., potomstvo preko njegove kćerke Fatime i njezinog supruga Alija dvostruko su blagoslovljeni: kao krvni potomci Allahovog poslanika Muhammeda, s.a.v.s., i prenosioci njegove konvencionalne i duhovne poruke. Čini se da je to bila njihova uloga i funkcija u prvom stoljeću islama.⁶²

Prema tvrdnjama brojnih mutesavvifa postoje pobožne osobe koje nadmašuju vrijeme i prostor i preuzimaju neke hadise neposredno od Poslanika, s.a.v.s.

Tako npr. Muḥyiddīn ibn ‘Arabī kaže za hadis, kojeg ne ubrajamo u vjerodostojne i koji se ne nalazi ni u jednoj zbirci vjerodostojnih hadisa, da ga je neposredno preuzeo od Poslanika, s.a.v.s.: “Bio sam nepoznata riznica, pa sam htio biti poznat. Stvorio sam stvorenja, predstavio im se i oni su Me upoznali!”⁶³

Prenosi se, također, od velikog autoriteta Ğalāluddīna as-Suyūṭīya da se na javi više puta sreo s Božijim Poslanikom, s.a.v.s. Imam Al-Buḥārī je opet kod zapisivanja svakog hadisa, do kojeg bi došao ulažući napor i nakon provjeravanja, uzimao abdest, klanjao dva rekata i ponizno se obraćao svojim srcem Poslaniku, s.a.v.s., govoreći: “Da li je ovaj hadis od tebe, Božiji Poslaniče?” i postupao bi prema išaretima koje bi dobio od srca.⁶⁴

61 Kukavica, *nav. djelo*, str. 96.

62 Više v.: Kukavica, *nav. djelo*, str. 97.

63 Al-Aġlūnī, *Kašf al-ḥaḡfā*, II, 132.; ‘Alī al-Qārī, *Al-Asrār al-marfū‘a*, str. 179.; Aš-Ša‘dī, *An-Nawāfiḥ al-aṭīra*, str. 264.

64 Ibn Haġar, *Tahdīb at-tahdīb*, IX, 49.; *Fath al-Bārī*, “Muqaddima”, str. 513. Više o

Musliman smatra da su nadahnuća, snovi i otkrovenja Allahovi, dž.š., darovi kojim ga usmjerava na ono što će mu koristiti na ovom ili budućem svijetu. To je isključivo dar pojedincima i zajednica nema obavezu da takva nadahnuća slijedi i primjenjuje. Nadahnuće (*ilhām*), san (*ru'ya*) i otkrovenje (*kašf*) nisu dodatni izvori islama i ne mogu mijenjati konstitutivnu tradiciju islama, nego im je svrha da se iskrenim muslimanima otkriju skrivene istine, tajne, da se osvjedoče u ono o čemu su ranije samo slušali, da se ohrabre na putu Istine i sl.⁶⁵

Ako musliman doživi različite vrste nadahnuća, on ih mora vrednovati shodno tekstovima Kur'ana i sunneta, pa ako se slažu s njima – prihvatit će ih, a ako nisu u skladu s jasnim zakonodavnim tekstovima ili intencijama šerijata – onda će ih odbaciti.⁶⁶

Abū al-Ḥasan aš-Šādīli je govorio: “Ako se tvoje otkrovenje sukobljava sa Kur'anom i sunnetom, drži se Kur'ana i sunneta, a zane-mari otkrovenje!”⁶⁷

Normativnost sunneta u mišljenju i djelu mutesavvifa

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

Otuda je uzorni život Božijeg Poslanika, s.a.v.s., koji je, kao ni jedan drugi vjerno realiziranje Božije volje na Zemlji, neophodno primjenjivati u svim aspektima svoga života. Tako, kada Abū

drugim načinima saznavanja sunneta v.: M. Fethullah Gulen, *Vjerovjesnikov sunnet: važnost i razumijevanje*, (s arapskog: Zuhdija Hasanović), El-Kalem, Sarajevo, 2009., str. 77.

65 <http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=49408> (29. 9. 2016)

66 Više v.: Havva Seid, *Naš duhovni odgoj*, (s arapskog: Sead Seljubac), Behram-begova medresa u Tuzli, Tuzla, 2003., str. 251.

67 *Al-Mawṣi'a al-muyassara fi al-adyān wa al-maḍāhib al-mu'āšara*, An-Nadwa al-'ālamīyya li aš-šabāb al-islāmī, Rijad, 1409. po H., str. 345.

Ḥāmid al-Gazālī potiče čovjeka da slijedi Poslanikov, s.a.v.s., sunnet čak i u najobičnijim aktivnostima, on to čini jer vjeruje da će takvo ponašanje imati značajan utjecaj na postizanje uspjeha na ovom i sreće na budućem svijetu.

Mjesto i uloga Allahovog poslanika Muhammeda, s.a.v.s., jeste istovremeno idealni primatelj i idealni uzor prijemčivosti. Ali, oponašanje Poslanika u islamu ima potpuno drukčiji karakter od čisto *duhovnog oponašanja* u drugim religijskim tradicijama. Činjenica da je Allahov poslanik Muhammed, s.a.v.s., predodređen da proživi sva velika i temeljna iskustva kojima bi ljudska bića mogla biti izložena tokom svojih individualnih života – ali i čovječanstvo u cjelini do Dana Velikog Suda – daje prakticirajućem domenu vjere osobit karakter, a *oponašanju* napose zadivljujuću preciznost, čak i u najjednostavnijim svakodnevnim poslovima. Suočeni s običnim ljudskim problemima, pripadnici i sljedbenici drugih religijskih tradicija će, tragajući po svome srcu, pokušati pronaći odgovor na pitanje *šta bi njihov uzor mogao učiniti u predmetnoj situaciji*; muslimani, gotovo po pravilu, znaju šta je Allahov Poslanik, s.a.v.s., zaista činio.⁶⁸

Sve što činimo na ovom svijetu, bez obzira kako nam profano i efemerno izgledalo, može imati svoju duhovnu i moralnu dimenziju. Tako npr. način na koji režemo nokte može izgledati krajnje beznačajno, međutim, za Al-Gazālīja je veoma važno da se nokti režu na način kako je to Poslanik, s.a.v.s., činio.⁶⁹ Sam Al-Gazālī kaže da je ključ sreće u slijedenju sunneta Božijeg Poslanika, s.a.v.s., u svim njegovim kretnjama, ali i mirovanju, čak i u položaju prilikom jela, njegov hod, spavanje i govor, pa posebno apostrofira: “Ovdje ne mislim na njegove radnje u okviru ibadeta, jer nema nikakvog razloga da se zanemaruje išta od toga, nego govorim o svim ostalim njegovim ustaljenim radnjama (*‘ādāt*), jer se samo na taj način ostvaruje potpuno slijedenje.”⁷⁰

68 Kukavica, *nav. djelo*, str. 175.

69 Više v.: James Robson, “Al-Ghazali and the Sunna”, <http://www.ghazali.org/articles/robson.pdf> (27. 11. 2011.)

70 Al-Gazālī, *Al-Arba‘īn fī uṣūl ad-dīn*, Dār an-Nu‘mān li al-‘ulūm, Damask, 1994., str. 90. Također v.: Hudžetul-islam Imam Ebu Hamid Muhammed el-Gazali, *Knjiga*

U prirodi je vjere – budući da ona angažira cijelo biće i osobnost - da, kada entuzijazam uništi osjećaj mjere, a gorljivost nadvlada mogućnost procjene, povremeno prekorači dopuštene i određene granice. Postoje skupine muslimana koje žele oponašati Poslanika, s.a.v.s., svakim djelom i svakom gestom, prelazeći na taj način granice onoga što je univerzalno primjenljivo, tako da preveliko insistiranje na izvanjskoj sličnosti priguši unutarnju pažnju, što gotovo neminovno vodi licemjerju. Minuciozno oponašanje izvanjskih karakteristika samo je jedan od brojnih domena i opravdan je utoliko koliko – i samo koliko – izaziva i potiče odgovarajući iznutarnji stav, stav koji je najjednostavnije opisati pojmom *vrlina* u najdubljem smislu značenja toga pojma.⁷¹

Oponašati sunnet, odnosno provoditi ga u djelo, znači živjeti islamskim životom i u skladu sa Božijom voljom. Štaviše, to znači oponašati Allahovog, dž.š., miljenika, Njegovog voljenog, te posljedčno i sam biti voljen, kao neposredan rezultat tog ponašanja.

Sunnet obuhvata sve domene ljudskog življenja, ali u njegovom srcu nalazi se unutarnji sunnet – koji nije ništa drugo doli tragovi duhovne Supstancije Allahovog Poslanika, s.a.v.s. Živjeti u skladu sa sunnetom, odnosno po sunnetu, znači živjeti u stalnom sjećanju i spominjanju Boga, biti strog prema sebi i blag prema drugima, shvatiti vlastitu ništavnost pred strahopoštovanja vrijednim Veličanstvom Božijim i živjeti u istini i uvjerenju u spasonosnu snagu i moć Onoga Koji je apsolutan i beskonačan. Nikakva islamska duhovnost nije moguća bez sunneta, jer je kapije prema višim svjetovima ljudima otvorio Poslanik, s.a.v.s., osobno tokom svoga Noćnog putovanja i Uznesenja. On je jedini koji posjeduje ključeve tih kapija i jedini je koji je u stanju povesti muslimana Putem duhovne realizacije i aktualizacije.⁷²

četrdeset osnova vjere, Kadirijsko-bedevijska tekija Čeljigovići, Sarajevo, 2000., str. 78.

71 Kukavica, *nav. djelo*, str. 176.

72 Kukavica, *nav. djelo*, str. 63.

Hadiska metodologija i kritika kod mutesavvifa

Općeprisutno je mišljenje da su tašawwuf i hadiske znanosti na suprotnim stranama razumijevanja i življenja islama te da su hadiski naučnici uvijek bili protiv razumijevanja i življenja islama koje su prakticirale sufije.

Navodimo nekoliko argumenata koji idu u prilog ovim tvrdnjama:

osnovna briga mutesavvifa jeste kako se što više približiti Allahu, dž.š., očistiti svoju dušu, kako što više napredovati na stadijima spoznaje i izvrsnosti (*ihsāna*), i oni su smatrali da muhaddisi previše pažnje posvećuju nizovima prenosilaca, njihovim biografijama, pozitivnoj i negativnoj kritici prenosilaca, smatrajući da su se previše bavili sredstvom koje ih je onemogućilo da dođu do cilja;

mutesavvifi koriste specifičnu terminologiju koju teško razumijevaju oni koji se ne bave tašawwufom te je kroz povijest vrlo često osuđivana od onih koji je, ustvari, nisu htjeli ili mogli razumjeti;

mutesavvifi imaju svoj put spoznaje koji se umnogome razlikuje od puta hadiskih naučnika. Mutesavvifi doživljavaju otkrovenje (*kašf*), nadahnuće (*ilhām*) i snoviđenje (*ru'yā*) kroz koja dobivaju saznanja i duhovnu i moralnu podršku za ono što rade. Štaviše, navode brojne primjere svojih autoriteta koji tvrde da su se više puta na javi sretali sa Božijim Poslanikom, s.a.v.s., koji im je izravno prenosio svoje riječi. Otuda velika razlika u ocjeni hadisa između mutesavvifa i hadiskih naučnika.⁷³

Međutim, ne može se reći da su zbog gore navedenih načela kojih su se mutesavvifi pridržavali upotpunosti zanemarili hadisku nauku, njezinu metodologiju i terminologiju.

Prema tome, kada je u pitanju odnos mutesavvifa prema metodologiji hadiskih naučnika, hadiskoj kritici i najznačajnijim hadiskim zbirkama, može se reći da je on dvojak.

Jedna grupa mutesavvifa slaže se s drugim pripadnicima ehli-sunneta vel-džemata, posebno hadiskim naučnicima, u prihva-

⁷³ Više v.: 'Adnān ibn 'Abdullāh Zuhār, *Ġuhūd as-sāda aš-šūfiyya fī hidma al-ḥadīṭ an-nabawī: riwāya wa dirāya*, str. 5., 6.

tanju najpoznatijih hadiskih zbirki, metodologiji pozitivne i negativne kritike prenosilaca, primjenjuju je i hvale je u smislu da je teško naći strožije postavljene principe koji su dosljednije provedeni od principa koje su postavili hadiski naučnici, ali je njihov problem u nekada problematičnom i neosnovanom tumačenju zakonodavnih tekstova Kur'ana i sunneta.⁷⁴

Veliki je broj različitih vrsta hadiskih zbirki u kojima se nalazi veoma veliki broj prenosilaca, a među njima značajan broj čine mutesavvifi. Za razliku od općeprihvaćenog mišljenja da je u sufijskim djelima veliki broj apokrifnih predaja i da su sufije najviše sklone prenošenju slabih predaja, odnosno da su slabi prenosiooci, istina je, međutim, da među sufijama ima izuzetno pouzdanih, ali, nažalost, i slabih prenosilaca. Treba se samo prisjetiti da su mutesavvifi bili Hātīm al-Aṣamm, ‘Abdullāh ibn al-Mubārak, Yaḥya ibn Mu‘āḍ ar-Rāzī i mnogi drugi.⁷⁵

Druga grupa mutesavvifa smatra da postoji veliko razilaženje među hadiskim kritičarima u principima kritike, a posebno u njihovoj primjeni, tako da se jasno pravi razlika između strožijih i blažih kritičara, a ni jedna od ovih grupa nije jedinstvena unutar sebe. Shodno navedenom, nemoguće je doći do jedinstvenog stava o vjerodostojnosti pojedinačnih hadisa.⁷⁶

Zbog toga oni traže druge metode kritike hadisa, pa s ciljem postizanja stvarnog znanja usmjeravaju svoj put spoznaje na otkrovenje (*kašf*) i nadahnuće (*ilhām*), smatrajući da je jedino na taj način moguće doći do informacije o vjerodostojnosti određenog hadisa. Tako je imam Muḥammad ibn Idrīs al-Qādirī za hadis, u kojem se kaže da je voda Zemzem lijek za sve ono radi čega se pije⁷⁷, rekao:

74 <http://www.saaaid.net/feraq/sufyah/56.htm> (19. 12. 2014).

75 Više v.: Više v.: Zuhār, *nav. djelo*, str. 11.

76 Više v.: <http://www.tidjania.fr/fikh-tariqa/512-2013-05-04-19-07-37> (29. 9. 2016)

77 O vjerodostojnosti ovog hadisa razišli su se islamski naučnici. Neki smatraju da se radi o sasvim vjerodostojnoj predaji, drugi da je slaba (An-Nawawī), ali većina njih, među kojima su: Al-‘Asqalānī, Ibn a-Qayyim, Al-‘Aḡlūnī, Al-Albānī i dr., smatraju da se radi o dobroj (*hasan*) predaji. (<http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=110732>; 30. 9. 2016)

„Ovaj hadis je vjerodostojan shodno tekstu, nizu prenosilaca, iskustvu i otkrovenju!“

Oni smatraju da je to jedino ispravan put saznavanja šerijatskih normi vjerujući da, kada se musliman oslobodi animalnih poriva i iskreno se preda Allahu, dž.š., i skrušeno Mu se obraća, u njegovo srce ulazi svjetlost mudrosti koja će ga, iako nije izučavao Kur'an i sunnet, voditi Pravim Putem.

Kada na takav način dođu do saznanja o vjerodostojnosti nekog hadisa, oni ga kao takvog prihvataju i naglašavaju da je, shodno njihovoj metodologiji, ispravan („...fi al-ḥadīṭ aṣ-ṣaḥīḥ ‘indanā...“, ili „...wa qad ṣaḥḥa kašfan...“) bez obzira na mišljenje hadiskih kritičara o tom hadisu.⁷⁸

Veliki je broj hadisa u čijoj ocjeni se razlikuju hadiski naučnici i mutesavvifi i ta ocjena vrlo često zna biti dijametralno različita na način da određenu predaju hadiski naučnici smatraju apokrifnom i lažno pripisanoj Božijem Poslaniku, s.a.v.s., dok je istovremeno mutesavvifi smatraju sasvim pouzdanom i vjerodostojnom. Takav je slučaj sa predajom:

أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم

„Moji ashabi su poput zvijezda, za kojim god od njih krenete, bit ćete na Pravom putu!“ Za njega Aš-Ša‘rānī kaže: „Iako je ovaj hadis diskutabilan kod hadiskih naučnika, on je vjerodostojan kod onih koji imaju otkrovenja (*ahl al-kašf*).“⁷⁹

Također, za predaju koja glasi: علماء أمّتي كأنبياء بني إسرائيل kažu hadiski naučnici da uopće nije hadis, o čemu govori i As-Suyūṭī u djelu: *Ad-Durar al-muntašara fi al-aḥādīṭ al-muštahara*, a šejh autora djela *Al-Ibrīz* je rekao da to nije hadis, ali mu ga je on saopćio putem otkrovenja (*kašfa*), jer on nije poznao hadisku nauku, ali su njegove riječi argument drugima, jer je on bio duhovni pol (*qutb*).⁸⁰

Da postoji razlika između evaluacije koju primjenjuju hadiski naučnici i one koju provode mutesavvifi svjedoči i sam Muḥyiddīn

78 Više v.: <http://www.tidjania.fr/fikh-tariqa/512-2013-05-04-19-07-37> (30. 10. 2016)

79 <http://www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?t=59071> (29. 9. 2016)

80 Više v.: <http://www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?t=59071> (29. 9. 2016)

ibn ‘Arabī, koji u svom djelu *Mekkanska otkrovenja* (*Al-Futūhāt al-makkiyya*) kaže sljedeće:

„Mnogi hadisi koji su vjerodostojni s obzirom na niz njihovih prenosilaca pokazu se osobama koje imaju otkrovenja kada one izravno o njima pitaju Božijeg Poslanika, s.a.v.s., koji ih upozori da su apokrifni i napuste ih prakticirati da nisu vjerodostojni, iako ih tradisionisti primjenjuju zbog ispravnosti njihovog niza prenosilaca. S druge strane, mnogo je hadisa koji se ne primjenjuju zbog slabosti prenosilaca, odnosno pojavljivanja falsifikatora u njegovom senedu, a potpuno su vjerodostojni, jer ga je osoba koja ima otkrovenja čula od Božijeg Poslanika, s.a.v.s.“⁸¹

Mutesavvifi koji primjenjuju ovu metodologiju hadiske kritike ipak postavljaju određene kriterije koji se moraju ispuniti kako bi se hadis mogao smatrati vjerodostojnim, među kojima su duhovni i moralni kredibilitet osobe koja je doživjela nadahnuće, otkrovenje ili snoviđenje te nesuprotstavljanje onoga što su na takav način saznali općim principima koje definiraju temeljni izvori islama.⁸²

Zbog toga, oni ne traže znanje u hadiskim zbirkama i smatraju to kod svojih sljedbenika (*murīda*) manjkavošću. Ako se murid zaokupi sredstvima za pisanje, oni smatraju da je skrenuo sa puta Istine, pa ističu da oni koji se bave hadisom preuzimaju znanje od mrtvih ljudi, aludirajući na prenosiocima koji su davno preselili s ovoga svijeta, dok oni preuzimaju znanje neposredno od Živog, Koji ne umire.⁸³

Ovdje se, kako ističu hadiski naučnici, uviđa njihova velika metodološka greška, jer niz prenosilaca (*sanad*) vodi ka Objavi, dok je srce izloženo šejtanskim utjecajima, pa usvaja šejtanska zavodjenja, privide i obmane, zbog čega su neki od njih zabludjeli, jer su zanemarili naučno dolaženje do istine te je šejtan ubacio u njihova srca različite vrste zabluda i devijacija, pa i loših procjena konkretnih hadisa, što ih je odvelo od Pravoga Puta.

81 <http://www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?t=59071> (30. 9. 2016)

82 <http://www.tidjania.fr/fikh-tariqa/512-2013-05-04-19-07-37> (30. 9. 2016)

83 Više v.: <http://www.saa'id.net/feraq/sufyah/56.htm> (19. 12. 2014).

Ipak, mutesavvifi imaju više povjerenja u ovakav način vrednovanja hadisa od kritike koju su provodili hadiski naučnici, pa kažu, iako im se prigovara da vrlo često pogriješe u evaluaciji hadisa, da se to dešava izuzetno rijetko, za razliku od ocjena hadiskih naučnika čija su djela puna kontradikcija.

Hadiski naučnici su vrlo rigorozni u osudi evaluacije hadisa putem otkrovenja, nadahnuća i snova. Oni kažu da se na taj način umanjuje i nipodaštava sav napor koji su hadiski naučnici stoljećima ulagali u traganju za hadisom, njihovom preciznom bilježenju i memoriranju, a potom u usaglašavanje kriterija u vrednovanju hadisa te konačno u njihovoj principijelnoj i dosljednoj primjeni kroza sva ova stoljeća. Za razliku od takvog pristupa, imamo sufije koji samo čekaju da im se kroz različite forme obrati Božiji Poslanik, s.a.v.s., i saopći im sve ono što ih interesira.

Mutesavvifi kao autori hadiskih zbirki

Kao i drugi islamski naučnici, i mutesavvifi su sačinjavali različite vrste hadiskih djela.

Među poznatijim su: Abū Nu‘aym Aḥmad ibn ‘Abdullāh al-Aṣbahānī koji je sačinio veliki broj hadiskih djela, među kojima su najpoznatija: *Hilya al-awliyā wa ṭabaqāt al-aṣfiyā*, *Mustaḥrağ ‘alā aṣ-Ṣaḥīḥ*, *Dalāil an-nubuwwa* i dr., zatim Al-Ḥakīm at-Tirmidī, autor djela *Nawādir al-uṣūl...*, hfz. Yūsuf ibn ‘Abdullāh az-Zayla‘ī, autor djela *Naṣb ar-rāya li aḥādīṭ al-Hidāya*, ‘Abdurra‘ūf al-Munāwī, među najpoznatijim komentatorima As-Suyūṭijevog *Al-Ġāmi‘ aṣ-ṣağīra*, sam Ġalāluddīn as-Suyūṭī, mutesavvif šaziljskog reda, sa brojnim hadiskim djelima, među kojima je svakako najpopularniji *Al-Ġāmi‘ aṣ-ṣağīr li aḥādīṭ al-Baṣīr an-Nadīr*, kadija Iyāḍ ibn Mūsā, sa mnogim djelima, između ostalih komentarom Muslimovog *Ṣaḥīḥa* pod naslovom *Ikmāl al-mu‘lim bi fawā‘id Muslim*.⁸⁴

Iako je na prvi pogled hadiska terminologija daleko od mutesavvifa i njihovog interesa, važno je spomenuti da je upravo do-

84 Više v.: Zuhār, *nav. djelo*, str. 14.

prinos mutesavvifa hadiskoj terminologiji nemjerljiv. Dovoljno je napomenuti da je autor poznatog djela *Al-Muqaddima fi 'ulūm al-ḥadīth* Ibn aṣ-Ṣalāḥ, bio mutesavvif. On svoje učitelje u taṣawwufu do imama Al-Quṣayrija, Al-Ġunayda i Ibn al-Mulaqqina spominje u *Ṭabaqāt al-awliyā*.⁸⁵ Potom, jedan od najrenomiranijih komentatora *Muqaddime* s djelom *At-Taqrīb* Muḥyiddīn an-Nawawī, također je mutesavvif, kao i As-Suyūṭī koji je komentirao *At-Taqrīb* u djelu *Tadrīb ar-rāwī*.

Budući da taṣawwuf ima svoje utemeljenje u Kur'anu i sunnetu, mutesavvifi su veliku pažnju posvećivali proučavanju i tumačenju Kur'ana i sunneta, posebno onih dijelova na osnovi kojih će temeljiti svoje principe i načela.

Među prvim komentatorima hadiskih zbirki čije se komentiranje temelji na sufijском iskustvu pojavljuje se ranije spomenuti Al-Ḥakīm at-Tirmidī. Put kojeg je on ustanovio nastavile su sufije poput: Al-Kalābādīja, Al-Qūnawīja i Ismā'īla Ḥaqqīja Bursawīja. Među poznatijim zbirkama hadisa koje prati komentar prožet sufijским iskustvom jeste djelo *Ḥaqqīqa at-tarīqa min as-sunna al-ʿanīqa* Mavlānā Ašrafa Alija at-Tahānawīja. U djelo je uvrstio 330 hadisa iz raznih hadiskih zbirki, a potom ih je komentirao na način da je u hadisu prepoznao neki od sufijških principa ili pojmova i potom ih u skladu sa sadržajem hadisa prokomentirao.⁸⁶

Tako kao prvi navodi poznati tzv. Džibrilov hadis iz kojeg izdvaja detalj da je Džibril, a.s., došao u liku Diḥye al-Kalbīja, pa u komentaru ovog hadisa at-Tahānawī kaže:

“Pojava suštine u drugom obliku (ili u liku drugoga), uz zadržavanje osobnog prethodnog stanja i osobina, naziva se simulacija (*tamattul*), dok se sama forma naziva simulirani (ob)lik. U snovima i duhovnim vizijama većina stvari se pojavljuje u simuliranim obliku. Povremeno, međutim, događa se čudo i simulacija se odvija u običnom svijetu budnosti, jave. Gornji hadis u kojem se Džibril pojav-

85 Zuhār, *nav. djelo*, str. 18.

86 Više v.: Maulana Ashraf Ali Thanawi, *A Sufi study of Hadīth: Haqqīqa al-Tarīqa min an-Sunna al-Anīqa*, (preveo na engleski: Shaykh Yusuf Talal Delorenzo), Turath Publishing, London, 2010.

ljuje u ljudskom obliku, nakon što je preuzeo lik Dihye al-Kalbīja, dovoljan je dokaz ovog fenomena. Treba ovdje imati na umu da se Džibril nije zbilja pretvorio u čovjeka. Pojava simulacije je također potvrđena u kur'anskom ajetu: **“Mi smo k njoj meleka Džibrila poslali i on joj se prikazao u liku savršeno stvorena muškarca.”**⁸⁷ Ovo, ni na koji način, ne potvrđuje valjanost pogrešne doktrine o seljenju duša. U simulaciji stanje suštine ostaje baš kao što je bilo, dok kod seljenja duša, odnosno inkarnacije to nije slučaj.⁸⁸

Posebno su među mutesavvifima bile popularne zbirke kudsī hadisa. Među tim zbirkama ističe se zbirka Muḥyiddīna ibn ‘Arabīja. On je za vrijeme svoga boravka u Mekki 599/1203. sačinio kompilaciju od 101 kudsī hadisa podijeljenu u tri cjeline, prve dvije sadrže po četrdeset hadisa, a treća 21 hadis.⁸⁹

Mutesavvifi su sastavljali hadiske zbirke od četrdeset hadisa, ali su komentirali i pojedinačne hadise. Među prvim hadiskim zbirkama ove vrste jeste zbirka Ma'rūfa al-Karḥīja (200/815), dok su poznatije zbirke Abū Nu'ayma al-Aṣbahānija pod naslovom *Kitāb al-arba'īn 'alā madahib al-mutaḥaqiqīn min aṣ-ṣūfiyya*, Al-Hakīm at-Tirmidīja pod nazivom *Nawādir al-uṣūl fī aḥādīṭ ar-rasūl* i djelo ‘Abdurrahmāna Sulamīja *Al-Arba'īn fī at-taṣawwuf*.⁹⁰

Mutesavvifi kao kritičari i prenosioci hadisa

Na pitanje zašto hadiski naučnici nemaju povjerenja u sufijske kritičare i prenosiocē hadisa, iako su bili izuzetno pobožni i predani Allahu, dž.š., nudi se nekoliko mogućih odgovora:

- njihovo lijepo mišljenje o drugim ljudima, na čemu se insistira u taṣawwufu, spriječilo ih je da nekada uopće iznose negativnu kritiku prenosilaca, a kada bi je ipak iznosili, uvijek bi bili previše blagi u ocjeni;

87 Maryam, 17.

88 M. A. A. Thanawi, *nav. djelo*, 29.

89 Hamid Algar, “Hadith in Sufism”, *Encyclopaedia Iranica*.

90 H. Algar, *nav. djelo*.

- iz istog razloga, prihvatili bi predaje onako kako su izgovorene, bez osjećaja potrebe da ih provjeravaju i preispituju, zbog čega njihove predaje obiluju nepreciznostima, greškama i propustima;
- hadiski naučnici nisu mnogo uvažavali predaje sufija, iako su bili vrlo često jako cijenjeni kod ljudi, zbog toga što su svojim potpunim posvećivanjem ibadetu Allahu, dž.š., bili nemarni u pridržavanju pravila prenošenja hadisa te su bili neprecizni i netačni. Otuda se u njihovim predajama nalazi veliki broj grešaka i previda.⁹¹

Yaḥyā ibn Sa‘īd al-Qaṭṭān je govorio da nisu vidjeli da su sufije i u čemu bili tako neprecizni kao što su bili u hadisu!

Ġamāluddīn al-Qāsimī, skrećući pažnju na veliki broj slabih, pa čak i apokrifnih hadisa koji se mogu naći u sufijskim knjigama, kaže: “Islamski naučnici su osporili veliki broj hadisa koje sufije navode u svojim djelima, za koje čak znaju da su apokrifni, kao i neka tumačenja kur’anskih ajeta...”⁹²

Iako je Abū Ḥāmid al-Gazālī jedan od najznačajnijih islamskih naučnika općenito nerijetko se u literaturi mogu naći tvrdnje da je veoma slabo poznao hadis te da je zbog toga u svoje najrenomiranije djelo *Ihyā ‘ulūm ad-dīn* uvrstio veliki broj slabih, pa čak i apokrifnih predaja, čime je o mnogim pitanjima iskrivio izvorno islamsko učenje. Činjenica je, pak, drukčija.

Prvenstveno, Al-Gazālī naglašava da je cjelokupni život Muhammeda, a.s., normativnoga karaktera i da ga trebamo slijediti u svemu o čemu imamo saznanje kako je to činio, da je u više djela vrlo meritorno govorio o različitim pitanjima iz hadiske terminologije i metodologije te da je u *Ihyāu* kod razmatranja akaidskih i šerijatskopравnih pitanja bio principijelan i osim kur’anskih ajeta navodio samo vjerodostojne i dobre, i u rijetkim slučajevima, slabe hadise, nikada apokrifne, a da je kod razmatranja drugih pitanja koja su

91 <http://www.deoband.org/2010/04/hadith/principles-of-hadith/why-are-the-hadiths-reported-by-sufis-not-accepted-by-hadith-scholars/> (21. 12. 2014)

92 Yūsuf ‘Alī Farḥāt, “Al-Aḥādīṭ al-mawḍū‘a ‘inda aṣ-ṣūfiyya wa aṭaruhā ‘alā al-umma”, str. 7.

u vezi s etikom, pedagogijom i sl. temama, bio popustljiviji i više koristio slabe hadise. Procjene određenih autora da se u *Ihyāu* nalazi 300, 600 ili čak 900 apokrifnih predaja više su rezultat tendencioznosti i ideološkog neslaganja s Al-Gazālījem i negativnog stava prema tašawwufu nego objektivne i stručne analize samih hadisa.

Ako su mutesavvifi, pak, poštovali principe hadiske nauke, njihov tašawwuf ih nije sprječavao da postanu poznati po svojoj preciznosti i tačnosti u hadiskim krugovima, kakav je slučaj, npr., sa Abū Ismā‘īlom al-Anšārījem al-Harawījem (u. 481. god. po H.), koji je napisao *Manāzil as-sā‘irīn*, kojeg je detaljno komentirao hafiz Ibn al-Qayyim pod naslovom *Madāriğ as-sālikīn*.

Isti je slučaj sa učenicom imama Muslima Ibrāhīmom ibn Muḥammadom ibn Sufyānom i njegovim učenicom Abū Aḥmadom al-Ġālūdījem i dr. koji su bili poznate sufije, a hadiski naučnici prihvataju njihova prenošenja.⁹³

Hadiski naučnik Abū ‘Abdullāh Ġūnīnī spada u velike mutesavvife. On je ezoterička znanja islama stekao pred šejhom ‘Abdullāhom al-Ḥaṭā‘īhījem, koji se družio sa šejhom ‘Abdulqādirom Gaylānījem. Ġūnīnī je bio poznati hafiz hadisa. Hafiz Aḍ-Ḍahabī ga je spomenuo u djelu *Tadkira al-ḥuffāz*.⁹⁴

Slično tome, ‘Abdurrahmān ibn Muḥammad ad-Dāwūdī (u. 467. god. po H.) je renomirani sufija. Hafiz As-Sam‘ānī o njemu u svom djelu *Al-Ansāb* kaže: “On je bio učitelj u tašawwufu!” Istovremeno, Ad-Dāwūdī je jedan od prenosilaca Al-Buḥārījevog *Ṣaḥīḥa*. Također postoje cijeli nizovi prenosilaca koji, od početka do kraja, čine mutesavvifi.⁹⁵

Također, veliki islamski naučnici poput Sufyāna aṭ-Ṭawrīja, ‘Abdullāha ibn al-Mubāraka, Abū Ṭāhira as-Silāfīja, An-Nawawīja, As-Suyūtīja, Al-‘Irāqīja, Ibn Daqīqa al-‘Īda, Ibn al-Humāma, Šāh

93 <http://www.deoband.org/2010/04/hadith/principles-of-hadith/why-are-the-hadiths-reported-by-sufis-not-accepted-by-hadith-scholars/> (29. 9. 2016)

94 <http://www.deoband.org/2010/04/hadith/principles-of-hadith/why-are-the-hadiths-reported-by-sufis-not-accepted-by-hadith-scholars/> (29. 9. 2016)

95 http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?hflag=1&bk_no=4188&pid=678177 (29. 9. 2016)

Waliyullāha ad-Dihlawīja i dr., bili su utjecajni mutesavvifi. Posebno je bio čest spoj taṣawwufa i hadiskih znanosti kod islamskih nauka na Indo-pakistanskom potkontinentu⁹⁶, kao i kod nas u Bosni i Hercegovini.

Ostale forme doprinosa mutesavvifa hadiskim znanostima

Poseban doprinos mutesavvifa širenju hadisa jeste održavanje različitih naučnih skupova, predavanja i halki unutar njihovih tekija, ali i na drugim prikladnim prostorima na kojima su se čitale i komentirale hadiske zbirke. Najčešće se čitao *Ṣaḥīḥ* Al-Buḥārīja, *Muwatta* imama Mālika, Muslimov *Ṣaḥīḥ*, *sunani* i dr. Kako su to dugotrajno i kontinuirano mutesavvifi činili postavlja se sasvim argumentirano pitanje, da li je u ovako značajnoj mjeri hadiskih kružoka bilo izvan sufijskih redova!

Uloga mutesavvifa u fabriciranju hadisa

Šejh Aḥmad Šākir, r.h., kaže: “Najgora i najštetnija vrsta onih koji su fabricirali hadise bili su oni koji su se vezivali za taṣawwuf. Oni se nisu ustručavali da izmišljaju hadise o poticanju na dobro i zastrašivanju da se ne čini zlo, nadajući se, čak, nagradi od Allaha, dž.š., i žudeći da potaknu ljude na činjenje dobra i da se klone zla. Oni ovim čine nered, a ne uspostavljaju red. Mnogi su bili zavedeni njima smatrajući ih iskrenima i imajući povjerenja u njih, jer su ih smatrali pobožnima i dobrima. Međutim, oni nisu iskreni, niti im se može vjerovati. Neki ljudi su prihvatili te laži iz nepoznavanja sunneta, a s druge strane, imali su lijepo mišljenje o njima, pa su kao istinito prihvatili ono što su od njih čuli, a nisu bili u stanju razlučiti

96 Više v.: Maulana Ashraf Ali Thanawi, *nav. djelo*, str. 17.; <http://www.deoband.org/2010/04/hadith/principles-of-hadith/why-are-the-hadiths-reported-by-sufis-not-accepted-by-hadith-scholars/> (29. 9. 2016)

grešku od ispravnog, i oni su u lakšoj situaciji i manji su grijeh počinili od prethodnih.”⁹⁷

Bilo je zapanjujućih slučajeva među mutesavvifima da su bili izuzetno pobožni i predani Allahu, dž.š., a istovremeno su fabricirali hadise. O jednom od takvih mutesavvifa As-Suyūṭī kaže: “Abū Dāwūd an-Naḥa‘ī, tj. Sulaymān ibn ‘Amr al-Bagdādī, najduže je od svih noću klanjao, najviše je dana postio, a istovremeno je fabricirao hadise.”⁹⁸

Među posljedicama sufijskog izmišljanja hadisa su:

- širenje neispravnih vjerovanja,
- afirmiranje kulture lijenosti,
- poticanja uvjerenja u magičnu moć dova i zikrova koje su sami izmišljali, čime su se muslimani odvojili od učenja Kur’ana i tradicijskih dova;
- širenje novina u vjeri, kao što je ples u toku zikra ili traženje pomoći od umrlih, za koje se tvrdi da su Allahovi prijatelji (*evlije*) i sl.⁹⁹

Zaključak

Mutesavvifi vjeruju da Božiji poslanik Muhammed, s.a.v.s., nije samo savršeno ljudsko biće u smislu da je posjedovao sve ljudske osobine u njihovoj punini, nego i da je prvostvoreno biće od koga je Allah, dž.š., stvorio sve što postoji, zbog čega je on osnova i tajna života koja se provlači kroza sva ovosvjetska i onosvjetska bića.

Budući da su njegov uzorni život, ustvari, autentično proživljene Božije Riječi, njega treba slijediti u svemu onome što vjerodostojno znamo kako se ponašao, jer svaki taj čin nosi sa sobom Božiji blagoslov (*bereket*).

Mnogi mutesavvifi su krajnje sumnjičavi prema kriterijima koje koriste hadiski naučnici u evaluaciji hadisa zbog čega radije koriste

97 Yūsuf ‘Alī Farḥāt, ”Al-Aḥādīṭ al-mawḍū‘a ‘inda aṣ-ṣūfiyya wa aṭaruhā ‘alā al-umma”, str. 13.

98 Više v.: Y.‘A. Farḥāt, *nav. djelo*, str. 14.

99 Farḥāt, *nav. djelo*, str. 16.

nadahnuće (*ilhām*), san (*ru'yā*) i otkrovenje (*kašf*), jer smatraju da time dobivaju znanje od Živoga, dok muhaddisi tragaju za znanjem od mrtvih osoba.

Hadiski naučnici kategorično odbacuju ovakve tvrdnje mutesavvifa ističući da se na taj način umanjuje i nipodaštava sav napor koji su oni stoljećima ulagali u traganje za hadisom, njihovo precizno bilježenje i memoriranje, a potom usaglašavanje kriterija u vrednovanju hadisa te konačno u njihovu principijelnu i dosljednu primjenu kroz povijest.

Bez obzira na ove disonantne tonove, treba istaći činjenicu da su mnogi ugledni mutesavvifi istovremeno bili i veoma poznati i utjecajni hadiski naučnici i obratno, te iako se u prvi mah čini da su tašawwuf i hadiska nauka na suprotnim stranama razumijevanja i življenja islama, nakon dubljeg uvida sasvim argumentirano se može kazati da su se tašawwuf i hadiska nauka izuzetno snažno prožimali, što je posebno bilo izraženo na Indijskom potkontinentu i Balkanskom i Pirinejskom poluotoku.

زهدي حسانوفيتش

السنة في تراث التصوف

الملخص

بما أنه خلال القرون وطبقا للظروف الاجتماعية و السياسية والاقتصادية والدينية والتعليمية والفكرية المختلفة في البلاد بالأكثرية المسلمة كان للتصوف أثر ضعيف أو قوي في الفهم الغالب للعقيدة الإسلامية وتطبيقها في الحياة، لأن التصوف في الحقيقة بعد الإسلام الداخلي، من المهم شرح الطريقة التي يفهم بها المتصوفون شخصية رسول الله (ص)، وحياته النموذجية مما تتجلى فيه، في رأيهم، السنة والطريقة التي نُقلت به إلى الأجيال المتأخرة، ومدى كون المسلمين ملتزمين باتباع النبي (ص)، والطريقة التي من الممكن إثبات بها ما قاله محمد (ص) وما نُسب إليه لأسباب مختلفة بمرور الوقت.

الكلمات المفتاحية: السنة، التصوف، الحقيقة المحمدية، معيارية السنة، أصول الحديث، نقد الحديث،

وضع الحديث

Zuhdija Hasanović

The Sunna In Sufi Tradition

Abstract

Since the impact of *tasawwuf* on the dominant understandings of Islamic teachings and their application in the life of Muslim majority countries has waxed and waned between being weak and strong depending on various socio-political, economic, religious, and educational and ideological circumstances (because *tasawwuf* is, after all, the internal dimension of Islam), it is important to clarify the ways in which the practitioners of *tasawwuf* (*mutasawwifs*) understand the personality of Prophet Muhammad p.b.u.h, his exemplary life, how they view the Sunna, the ways in which the Sunna was transmitted to subsequent generations, how much and in which regard are Muslims obliged to follow the Prophet p.b.u.h, and how to verify credibly what the Prophet p.b.u.h said, and what was attributed to him over time for various reasons.

KEY WORDS: Sunna, *tasawwuf*, Muhammadan reality, the normativity of Sunna, Hadith methodology, Hadith criticism, Hadith fabrication.



Komunikacija u javnom prostoru vjerovjesnički model

Sažetak

Vjerovjesnik, s.a.v.s., i njegovo verbalno i neverbalno naslijeđe predstavlja neiscrпно vrelo inspiracije svim generacijama muslimana. S obzirom da je javni prostor iznimno značajan i da oblikuje ljude u njihovim percepcijama i identitetima, nužno je napraviti uvid u vjerovjesnički model komunikacije kako bi se jasno uvidjeli postulati na kojima ova komunikacija počiva. Komunikatibilnost islamskog identiteta pretpostavka je njegove opstojnosti i dinamičnosti bez koje identitet gubi svoju snagu i postaje puka tradicija i naslijeđeni običaji. Sira, životopis Vjerovjesnika, s.a.v.s., i Hadis nude teorijski i aplikativni okvir za analizu vjerovjesničkog modela komunikacije u javnom prostoru te je iz njih moguće izvesti najznačajnije smjernice neophodne da se sačuva suština vjerovjesničkog naslijeđa i stila življenja.

Ključne riječi: javni prostor, komunikacija, sirā, hadis, vjerovjesnički model, religijska komunikatibilnost

U radu tretiramo komunikaciju Božijega poslanika Muhammeda, s.a.v.s., u javnom prostoru u namjeri da iznesemo principe poslaničke verbalne i neverbalne prakse u najširem društvenom kontekstu. Opseg rada uključuje odnose prema muslimanima i nemuslimanima, čestitim i onima koji to nisu, komunikaciju u uobičajenim i vanrednim okolnostima te se konkretno želimo baviti glavnim vodiljama u poslaničkom odnosu s javnošću. Poslanički model komunikacije u javnom prostoru u svojoj referentnosti i značaju izvire iz činjenice da je Uzvišeni zadužio Poslanika, s.a.v.s., da pojasni lju-

dima ono što im se objavljuje.¹⁰⁰ S obzirom na to da svaka osoba neumitno doživljava interakciju sa svojim društvenim kontekstom, a i same vrijednosti ne žive u vakuumu, već samo ako su ušle u život, značajno je upoznati se s načinom na koji je Božiji Poslanik, s.a.v.s., vodio procese komunikacije u privatnom i društvenom životu. Činjenica je da kvalitet ljudskog življenja uveliko zavisi od interakcije sa sredinom i vrijednosti u skladu s kojima osoba živi. Javni je prostor, posmatramo li ga kao interaktivni prostor, poprište prožimanja, dodirivanja i sučeljavanja ideja, pa će analiza Poslanikovih, s.a.v.s., modusa ponuditi neke od bitnih karakteristika integralnog modela komunikacije shodno kur'anskim i sunnetskim vodiljama.

Među istraživačima ima i onih koji ove aspekte poslaničkog naslijeđa, konkretnoj uređivanja odnosa u javnom prostoru, smatraju obaveznim za izučavanje s obzirom na to da su pretpostavka za pravilno razumijevanje islama u cjelini.¹⁰¹ U tom je kontekstu interesantna misao ibn Kajjima, koji kaže: “S obzirom na to da je ljudska sreća vezana za vjerovjesničku uputu, obaveza je svakome ko sebi želi dobro, uspjeh i spas da se upozna s njegovom uputom, životopisom i stilom kako bi izišao iz skupine nezalica i pridružio se njegovim, s.a.v.s., sljedbenicima...”¹⁰² Dakako, bitno je istaći da značaj javnog prostora počiva na činjenici da ljudski potencijali dolaze do izražaja kada im se da adekvatan ambijent i odgovarajući podsticaj. Stoga je tema vjerovjesničke komunikacije u javnom prostoru relevantna i bitna tema o kojoj nema mnogo studija. Činjenica je da se reputacija muslimana i islama kao vjere uveliko narušila zbog sistematičnih i kontinuiranih stigmatiziranja te se od akademske zajednice očekuje da se bavi javnim prostorom u nastojanju da muslimani ostvare što kvalitetniju interakciju u prostoru koji bi po pravilu trebao pripadati svima.

100 V. An-Nahl, 44, 64.

101 Više o tome v.: Al-Katānī, Muḥammad Abduḥayy, *Niẓām al-ḥukūma an-nabawiyya*, Dār al-Arḡam, Bayrūt, 2. izdanje, tom 1, str. 15.

102 Ibn Qayyim al-Ġawziyya, Muḥammad b. Abū Bakr, *Ẓād al-ma'ād fi ḥadyi ḥayr al-'ibād*, Muassasa ar-risāla, 1994. tom 1, str. 69.

Polazište u analizi ovog aspekta Vjerovjesnikovog, s.a.v.s., modela djelovanja jeste motivacija u islamskom identitetu u kojoj su svi vjerovjesnici imali identičan pristup. Zadovoljstvo Uzvišenog Allaha i njegovanje odnosa sa svim stvorenjima, kako bi pomoću povjerenja, reputacije i ugleda ostvarili svoje poslaničko pozivanje. U radu ćemo se baviti sa pet elementarnih karakteristika poslaničkog modela komunikacije u javnom prostoru kako bi smo se suprotstavili negativnim pojavama i praksama uveliko prisutnim u savremenoj muslimanskoj stvarnosti uprkos činjenici da su u direktnoj koliziji s Vjerovjesnikovim, s.a.v.s., uputama i smjernicama.

Povjerenje

Prva i najznačajnija karakteristika verbalne i neverbalne komunikacije Božijeg Poslanika, s.a.v.s., u javnom prostoru jeste povjerenje. Ova karakteristika prati život Muhammeda, s.a.v.s., u periodu prije i nakon početka Objave.¹⁰³ Izgradnja povjerenja prije ulaska u komunikaciju u javnom prostoru strateški je interes svakoga čija je želja da ostvari bilo kakav utjecaj u ovom prostoru. Možda nam mnogo govori o značaju ove karakteristike pažnja koju je Vjerovjesnik, s.a.v.s., posvetio povjerenju koje je izgradio kod ljudi tokom svoga života nekada i u najtežim trenucima za njega kao čovjeka i vjerovjesnika.

Poznato je da je Poslanik, s.a.v.s., prilikom napuštanja Mekke i svoga doma, gdje je ostavio sav svoj imetak, zadužio amidžića Aliju, r.a., da u domu ostane nakon njega, s posebnim zadatkom. S obzirom na to da je uživao veliki ugled u svojoj sredini, Muhammedu, s.a.v.s., ljudi su vjerovali i na temelju tog povjerenja ostavljali neke od svojih dragocjenosti. Stoga je Alija, r.a., dobio specifičan zadatak da sačuva povjerenje ljudi i vrati svakome što je bilo na čuvanju kod

103 Poznat je događaj obnove Kjabe i uloga Muhammeda, s.a.v.s., u tome. Njegov nadimak prije poslanstva bio je al-Amīn, Povjerljivi, pa su ga na toj osnovi prihvatile strane u sporu ko će postaviti Crni kamen na obnovljenu Kjabu. V. al-Gazali, Muḥammad, *Fiqh as-sira*, str. 84.

Muhammeda, s.a.v.s.,¹⁰⁴ čime se, uprkos pokušajima da se diskredituje različitim negativnim kvalifikacijama, vjerovjesnička ličnost proaktivno zaštitila od ovih neistinitih i nečasnih navoda. Dakako, rezultat koji je želio ostvariti jeste pokazati da je suština poruke vjerovjesništva zaštititi istinske vrijednosti, u čemu bi materijalizam i želja za ostvarivanjem interesa na račun principa bili neprimjeren i neprincipijelan odnos.

Čestitost, istinoljubivost i povjerenje, kako tvrdi ebu Šehbe, autor jedne od opširnijih studija o životu Vjerovjesnika, s.a.v.s., otvarali su vrata kod svih razumnih ljudi. O tome svjedoči i primjer Herakla, kojem su o Muhammedu, s.a.v.s., govorili njegovi neprijatelji i posvjedočili o povjerenju što ga je uživao, pa je Herakl rekao: “Zar da ostavi laž kada govori ljudima i o ljudima, a da laže na Boga?!”¹⁰⁵

Vjerovjesnik, s.a.v.s., ne samo da je cjelokupnim ponašanjem zadobio povjerenje ljudi, muslimana i nemuslimana, već je i sam ukazivao povjerenje drugima, prezirao je varanje i prijevaru, čime je otvarao komunikacijske kanale između sebe i svih ljudi koji su živjeli u njegovu okruženju. Poznate su predaje u kojima Poslanik, s.a.v.s., pohvaljuje ljude koji nešto kažu pa potvrde svoje riječi djelom u odnosu prema njemu ili mu obećaju pa ispune svoje obećanje.¹⁰⁶

U svojim obraćanjima Božiji Poslanik, s.a.v.s., naglašava značaj povjerenja kao fundamenta odnosa ljudi u društvu pa se bilježi da je rekao: *Nema vjerovanja onaj ko nema osobinu povjerenja, niti vjere onaj koji vara!*¹⁰⁷

104 O tome v. al-Būṭī, Muḥammad Saʿīd, *Fiqh as-sira an-nabawīyya*, str. 133.

105 V. abū Šahba, Muḥammad, *as-Sira an-nabawīyya fi dawʾ al-Qurʾan wa as-sunna*, tom 2, str. 662.

106 Primjer navedenog između ostalog jeste i primjer Poslanikova, s.a.v.s., zeta, koji je zarobljen kao neprijateljski vojnik na Bedru pa je, nakon što je oslobođen, obećao Poslaniku, s.a.v.s., da će mu vratiti kćer, jer je bio objavljen ajet koji zabranjuje brak muslimanke s mnogobošcem. Poslanik, s.a.v.s., rekao je: “*On mi je rekao, pa je bio iskren. Obećao mi je i ispunio obećanje*” (isto, tom 2, str. 162.).

107 Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, tom 19, str. 376, broj 12383.

Naravno, kur'anski principi nalažu da se povjerenje čuva¹⁰⁸ i Vjerovjesnik, s.a.v.s., dosljedno primjenjuje ove principe u svojoj komunikaciji, što se pozitivno odražava na reputaciju i opći doživljaj posljednje Objave i njena nositelja. Jačanje povjerenja ljudi kroz primjerenu i nadasve iskrenu interakciju polazišta su vjerovjesničke komunikacije u javnom prostoru.

Autentičnost

Allahov Vjerovjesnik, s.a.v.s., tokom svoga pozivanja čuvao je autentičnost poruke s kojom ga je Stvoritelj poslao. Čuvao je najprije sam Kur'an, kao izravnu Božiju Objavu, značenjem i formom, a zatim nastojao da i njegov, s.a.v.s., stil života, koji jeste autentičan izraz milosti ukazane čovječanstvu kroz slanje poslanika od zore čovječanstva do pečata svih poslanika – Muhammeda, s.a.v.s. U javnom prostoru Vjerovjesnik, s.a.v.s., predstavlja sebe kao ono što jeste i ne daje sebi bilo kakve prerogative mimo onoga što mu je Uzvišeni odredio.¹⁰⁹ Autentičnost u vjerovjesničkom modelu komunikacije u spomenutim okvirima podrazumijeva nadilaženje društvenih konvencija i običaja čiji su sadržaji suprotstavljeni učenju islama. Muhammed, s.a.v.s., definira svoju relaciju u odnosu na druge poslanike pa kaže:

*Primjer mene i poslanika prije mene jeste kao primjer čovjeka koji sagradi kuću pa je sazda i uljepša sve osim jedne cigle. Ljudi bi ulazili u kuću, divili joj se i govorili: "Eh, kad bi se stavila i ova cigla!" Ja sam ta cigla; došao sam i sa mnom se zapečatiše vjerovjesnici.*¹¹⁰

Ličnost Vjerovjesnika, s.a.v.s., ostvaruje se kroza življenje autentičnog univerzalnog sistema vrijednosti kojem su pozivali svi poslanici i vjerovjesnici. U javnom je prostoru Muhammed, s.a.v.s., prije poslanstva čestit i povjerljiv pojedinac, a nakon što mu je ukazano povjerenje od Stvoritelja da prenese Njegovu Objavu, dosljedan

108 Više v. ar-R'ad, 25.

109 V. al-An'am, 50; al-'Arāf, 203; Jūnus, 15.

110 Aḥmad b. Hanbal, *Musnad*, tom 23, str. 167. broj 14888.

i autentičan nositelj najvećeg povjerenja koje čovjek uopće može ponijeti. Suštinska vrijednost čovjeka, shodno autentičnom vjerovjesničkom modelu, pokazuje se kroz ono što je spreman ponuditi ljudima, a ne kroz ono što uzima od njih. U kojoj mjeri Poslanik, s.a.v.s., živi autentičnost svoga pozivanja svjedoče brojne predaje, a najistaknutije su one koje govore o istančanoj kontroli emocija, čak u najsloženijim situacijama.¹¹¹ Dakako, treba naglasiti da je upravo univerzalna poruka tevhida, vjere u Jednog Boga, nukleus autentičnosti poslaničkog modela društvenoga komuniciranja.¹¹²

Integritet i kredibilitet u komunikaciji

Analiza vjerovjesničke prakse u komunikaciji u javnom prostoru jasno pokazuje da su integritet i kredibilitet njegove ličnosti suštinske karakteristike Vjerovjesničkog, s.a.v.s., modela komunikacije u javnom prostoru. Pod integritetom mislimo na utjelovljenje vrijednosti kojima poziva, a termin kredibilitet odnosi se na referentnost ličnosti Vjerovjesnika, s.a.v.s., kod njegovih savremenika. Početkom nubuvveta i nakon Objave gdje mu se nalaže da pozove svoje bližnje vjeri, Muhammed, s.a.v.s., okuplja ih i upućuje im pitanje kojim ispituje svoj integritet i kredibilitet. Upitao ih je:

Kada bih vas obavijestio da je iza ovog brda vojska koja vas planira iznenada napasti, da li biste mi vjerovali?!

Najbliži ljudi Vjerovjesniku, s.a.v.s., posvjedočili su njegov integritet i kredibilitet riječima: “Svakako!” ili, kako u drugim predajama stoji: “Nikada te nismo čuli da lažeš!” Tada im je Poslanik, s.a.v.s., prenio suštinsku poruku o svojoj ličnosti, a to je da je on Božiji poslanik.¹¹³

111 Božiji se Poslanik, s.a.v.s., nikada nije srdio radi sebe, već isključivo kada mu to nalažu Objava i principi vjere. O tome v. ‘Izzuddīn ‘Abdulazīz b. Abdussālam, *Bidāya as-sūl fī tafdīl ar-rasūl*, Dār al-kitāb al-ġadīd, Bayrūt, 1981., str. 32.

112 V. al-Anbiyā, 25; Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, tom 25, str. 404., broj 16022; aṣ-Šallābī, ‘Alī b. Muḥammad, *as-Sira an-nabawiyya*, Dār al-ma’rifā, Bayrūt, 2008., str. 231.

113 Više o različitim predajama ovog hadisa v. al-Buḥārī, *Šaḥīḥ*, Tafsīr al-Qur’ān, 4770; Muslim, *Šaḥīḥ*, Īmān, 208; Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, tom 4, str. 329, broj 2544; an-Nadawī, Abū al-Ḥasan ‘Alī b. ‘Abdulḥayy, *as-Sira an-nabawiyya*, Dār Ibn Kaṭīr, Bayrūt,

Uspjeh Božijega Poslanika, s.a.v.s., da u privatnom i javnom životu održi integritet i kredibilitet svojevrsna je potvrda njegova poslanstva i vrijednosti kojom ga je Stvoritelj darivao učinivši ga vjerovjesnikom i poslanikom. Brojne predaje govore da je Muhammed, s.a.v.s., bivao u situacijama iz kojih se moglo jednostavno izići, ali bi se morao narušiti integritet izricanjem laži, kršenjem riječi, ugovora ili sl. Nikada, pa čak i u odsudnim trenucima, Muhammed, s.a.v.s., nije se odrekao svoga sistema vrijednosti objavljenog od Stvoritelja. Prilikom Bitke na Bedru dvojica su se ashaba kasnije priključila muslimanskoj vojsci pa ih je Vjerovjesnik, s.a.v.s., upitao na koji su način prošli pored neprijateljske vojske. Odgovorili su da su dali riječ, zavjetovali se uz spomen Stvoritelja, da se neće boriti protiv njih, već da idu u Medinu. Vjerovjesnik, s.a.v.s., tada im reče da se sklone, da ne učestvuju u bici i naređuje im da ispune svoju riječ, a muslimani će se u bici osloniti na Gospodara.¹¹⁴ Uprkos složenosti situacije, pa čak i ugroženih života, Vjerovjesnik, s.a.v.s., nije dozvolio da se ljudi olahko odnose prema obećanjima i zavjetima, posebno kada se spomene Božije ime i Njime potvrdila zakletva. Najmrža osoba Uzvišenom jeste licemjer, a prema predajama to je osoba koja prvenstveno nema integriteta. U hadisima se odsustvo integriteta ličnosti pokazuje kroz lažni govor, kršenje obećanja i iznevjeravanje povjerenja.¹¹⁵

U pojedinim se predajama prenosi da su savremenici Muhammeda, s.a.v.s., negirali i poricali ono s čime je on došao. Govorili su: “Mi tebe ne utjerujemo u laž, već kažemo da je laž ono s čime si nam došao!”¹¹⁶ Ovo svjedoči u kojoj je mjeri Vjerovjesnik, s.a.v.s., bio komunikološki utemeljen u svojoj sredini, ali je razlog odbijanja bila činjenica da Objava sa kojom je došao mijenja stil života, što je ugrožavalo interese mnogih, pa jē stoga nisu prihvatili.¹¹⁷

1425. h. god., str. 185.

114 V. Muslim, *Šaḥīḥ*, Ġihād, 178; Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, tom 38, str. 378., broj 23355.

115 V. al-Buḥārī, *Šaḥīḥ*, Īmān, 33; Muslim, *Šaḥīḥ*, Īmān, 587.

116 At-Tirmidī, *Sunan*, Abwāb at-tafsīr, broj 3064; hadis Albani ocjenjuje kao slab.

117 V. ajet objavljen ovim povodom: al-An‘ām, 33.

Nakon oslobođenja Mekke Božiji je Poslanik, s.a.v.s., upitao one koji su ga istjerali iz njegova doma šta misle da će uraditi s njima. Odgovorili su u jedan glas: “*Dobro, plemenit brat i sin plemenitog brata!*” Poslanik, s.a.v.s., tada reče:

*Slobodni ste!*¹¹⁸

Dakle, vjerovjesnička metoda počiva na konzistentnosti, integritetu i kredibilitetu pa je interesantno istaći da nam historija nije zabilježila da se njegov, s.a.v.s., stav promijenio zbog bilo kakve promjene konteksta, zamjene pozicija ili omjera snaga.

Empatija

U savremenim studijama komunikacije posebno se ističe značaj empatije u komunikaciji. Emocionalna inteligencija, kako se to u literaturi naziva, do te je mjere značajna da se pojedini istraživači usuđuju reći da se u komunikaciji radi o “emocionalnoj pismenosti”. Uspjeh u komunikaciji u velikoj mjeri ovisi od načina na koji govornika percipiraju slušaoci, odn. od toga u kojoj mjeri govornika vide kao nekoga ko se identifikira s njihovim interesima i osjećajima. Znatno veću pažnju dobivaju govornici čiji diskurs u govoru, sadržaj i poruka jasno pokazuju da razumiju emocije drugih i na neki način dijele slične osjećaje prilikom svoga obraćanja.¹¹⁹

U javnom prostoru Vjerovjesnik, s.a.v.s., pokazuje krajnju emocionalnu zainteresiranost za sve što se događa u njegovu okruženju. Svjedočenje njegove, s.a.v.s., supruge Hatidže, r.a., na koji se način ophodio prema ljudima oko sebe čak i prije poslanstva, vjerodostojno govori o neospornim vrlinama ličnosti.¹²⁰ S primanjem Objave za Muhammeda, s.a.v.s., počinje nova etapa u životu u kojoj se vrline dodatno pokazuju. U definiranju svoga nubuvveta Vjerovjesnik,

118 Al-Bayhaqī, Aḥmad b. Husayin, *as-Sunan al-kubrā*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Bayrūt, 2003., tom 9, str. 199, broj 18275; al-Waqidī, Muḥammad b. ‘Umar, *al-Magāzī*, Dār al-‘alamiyy, Bayrūt, 1989., tom 2, str. 835.

119 Mandić, Tijana, *Komunikologija – psihologija komunikacije*, Clio, 2003, četvrto izdanje, str. 126-126.

120 V. al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, Ta’bir, 6982; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Iman, 160.

s.a.v.s., govori o upotpunjenju plemenitih ljudskih ćudi.¹²¹ Navedena je definicija zanimljiva iz najmanje dvaju razloga. Najprije, jer se njome postavlja okvir njegov, s.a.v.s., djelovanja među ljudima, a zatim jer se time vezuje za ranije poslanike i cjelokupnu nepomućenu ljudsku moralnost.

Vjerovjesnička, s.a.v.s., praksa pokazuje da je uvažavao svoje sagovornike pa se prenosi da pažljivo sluša sve što mu se govori i okreće se govorniku cijelim svojim tijelom i bićem. Kada bi slušao, Božiji Poslanik, s.a.v.s., nikada nije prekidao govornika, već bi, kada ovaj zašuti, postavio pitanje da li je završio, pa bi tek tada započinjao svoj govor. Kada mu je došao ‘Ukbe b. El-Velid, jedan od vođa mnogobožaca u Mekki, Vjerovjesnik, s.a.v.s., pažljivo ga je saslušao, a kada je završio, upitao ga je da li je to sve što je htio reći. Tek nakon toga Muhammed, s.a.v.s., uči kur’anske ajete, koji su na ‘Ukbea ostavili snažan utisak.¹²² Ili, recimo, kada je jedan od ljudi počeo drhtati u društvu Božijeg Poslanika, s.a.v.s., kao da se nalazi u blizini vladara ili kralja, Muhammed, s.a.v.s., rekao mu je da se smiri i da je i on ćovjek i sin žene koja ga je rodila.¹²³ Dakle, u javnom prostoru Poslanik, s.a.v.s., želi da ga ljudi doživljavaju kao ćovjeka s porukom, Objavom, nikako kao nekoga ko se uzdiže iznad drugih ljudi.

Konstruktivnim odnosom prema emocionalnim problemima ljudi koji ga okružuju Muhammed, s.a.v.s., lijeći nataložene negativne emocije i usmjerava ih prema njihovu prevazilaženju. Jednom mu je prilikom došao ćovjek s teškom pričom iz perioda prije prihvatanja islama. Spomenuo je kako je svoju novorođenu kćer ukopao u pijesak i ubio je. Vjerovjesnik, s.a.v.s., tada zaplaka, a ashabi ukoriše ćovjeka i prigovoriše mu što je rastužio Božijeg Poslanika. Tada je Muhammed, s.a.v.s., rekao da ga ostave, jer on govori ono što ga pritišće. Vjerovjesnik, s.a.v.s., zatraži da mu još jednom isprića priću, i dok je pričao, suze su kapale iz Vjerovjesnikovih oćiju na njegovu, s.a.v.s., bradu.¹²⁴

121 V. Aħmad b. Ĥanbal, *Musnad*, tom 14, str. 512, broj 8952.

122 V. ibn Išħaq, *Ķitāb as-siyar wa al-magāzī*, str. 207.

123 V. Al-Māwardī, ‘Ali b. Muħammad, *Ālām an-nubuwwa*, str. 221.

124 V. Ad-Dārimī, Abdullāh b. Abduraħmān, *Sunan*, Dār al-mugnī, Riyad, 2000., tom 1,

U svome odnosu prema mladim naraštajima u javnom prostoru Vjerovjesnik, s.a.v.s., pokazuje istančanu emotivnost i razumijevanje njihovih potreba. Svojim govorom Muhammed, s.a.v.s., koristeći se zdravom logikom i rasuđivanjem, otklanja najsloženije dileme koje se pojavljuju u tom periodu života. Na primjer, mladića koji traži dozvolu od Božijega Poslanika, s.a.v.s., da počini blud, s obzirom na to da ga obuzimaju strasti i pritišće potreba, Poslanik, s.a.v.s., shvaća i s njim vodi racionalan i emotivan dijalog. Nakon što ga je posjeo u svoje društvo, upitao ga je, s.a.v.s., da li bi volio da neko bludne radnje vrši s njegovim bližim ženskim srodniciima i navodio mu je primjere bliskih ženskih osoba. Kada je mladić odgovorio da ne bi volio da mu se to dogodi u porodici, Vjerovjesnik, s.a.v.s., pojasni da i drugi vole da sačuvaju svoju čast.¹²⁵

Inkluzija

Budući da islamsko učenje u primarnom smislu počiva na Božijoj Objavi, koja ima svoju historiju, Vjerovjesnikov, s.a.v.s., obrazac življenja po svojoj je prirodi inkluzivan u odnosu na ranije poslanike i Božije Objave. Horizontalna inkluzija, dakle prema stvorenjima, dolazi kao rezultat vertikalne inkluzije koju Poslanik, s.a.v.s., potvrđuje prihvatajući sve ranije Objave i naslijeđe svih ranijih poslanika. Tokom objave Kur'ana dešavale su se situacije u kojima je Vjerovjesnik, s.a.v.s., pojašnjavao da su sadržaji Objave inkluzivni i da se odnose na sve ljude koji žele prigrliti ponuđenu milost.¹²⁶ Dakako, inkluzija u širem smislu izvire iz principa univerzalnosti

str. 153.

125 V. Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, tom 36, str. 545, broj 22211. U istoj se predaji navodi da su mladića ljudi napali, a da ga je Poslanik, s.a.v.s., zaštitio te da mu je na kraju Božiji Poslanik, s.a.v.s., proučio dov, što su sve iznova pokazatelji empatije, a u dovi je rekao: “*Gospodaru, grijeh mu oprost, srce očisti i stidno mjesto zaštititi!*”

126 V. slučaj kada je Poslaniku, s.a.v.s., došao čovjek koji priznaje da je počinio grijeh pa je objavljen ajet: *I obavljaj namaz početkom i krajem dana, i u prvim časovima noći! Dobra djela zaista poništavaju hrdava. To je pouka za one koji pouku žele.* (Hūd, 114). Na pitanje da li se ajet odnosi samo na njega ili na sve ljude, Božiji Poslanik, s.a.v.s., odgovara: “*Na sve vjernike!*” Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, tom 36, str. 426., broj 22112; At-Tirmidī, *Sunan*, Tafšīr al-Qur’ān, 3113.

Božije Objave i poslanički diskurs u javnoj komunikaciji sadrži brojne primjere da se Muhammed, s.a.v.s., ponašao upravo na taj način.

Jedan od istaknutih primjera koji pokazuju u kojoj je mjeri vjеровjesnički model komunikacije u javnom prostoru inkluzivan jesu različita pitanja identiteta i veze sa Stvoriteljem koja se postavljaju Poslaniku, s.a.v.s., Hakim b. Hizam, r.a., inače čestita osoba i prije islama, došao je kod Božijega Poslanika, s.a.v.s., s velikom dilemom i pitanjem. Upitao je: “Božiji Poslaniče, šta misliš o mojim dobrim djelima iz predislamskog perioda, poput oslobađanja robova i održavanja rodbinskih veza? Da li ću imati za to ikakvu nagradu?” Vjеровjesnik, s.a.v.s., odgovori:

*Primio si islam sa svime onim što si ranije učinio od dobra!*¹²⁷

Među modusima inkluzije u Vjеровjesnikovom, s.a.v.s., stilu komuniciranja jeste i promjena imena nepriličnog značenja i nadijevanje lijepih imena osobama s kojima ima kontakte. Ibn Omer, r.a., prenosi da je Poslanik, s.a.v.s., promijenio ime njegove sestre ‘Asije (u prijevodu: ‘Neposlušna’) i odabrao joj ime Džemila: ‘Lijepa’.¹²⁸

Božiji Poslanik, s.a.v.s., unosi u društvene tokove inkluziju kao model ponašanja. Kada bi primijetio da se neko marginalizira ili isključuje iz društvenog života, Poslanik, s.a.v.s., proaktivno bi liječio ove pojave i usmjeravao ljude na etičku komunikaciju prema svim ljudima.¹²⁹

U svojim obraćanjima Poslanik, s.a.v.s., često poziva sve ljude – ne obraćajući se samo vjernicima, već općenito ljudima. Tako pronalazimo da su prvo obraćanje nakon preseljenja Božijeg Poslanika, s.a.v.s., iz Mekke u Medinu, vjеровjesničke Hidžre, bile sljedeće riječi:

127 Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, Buyū’, 2220.

128 V. ibn Al-Aṭīr, *Ġāmi‘ al-uṣūl*, Maktaba al-ḥulwanī, Dimašq, tom 1, str. 376.

129 Kada je Poslanik, s.a.v.s., vidio da je mladić po imenu Zāhir marginaliziran, pa čak i isključen iz društvenog života, upozorio je svoje ashabe na to riječima: “*Ko će kupiti ovog roba od mene?*” aludirajući na odnos koji imaju prema njemu. Zāhir, r.a., reče: “Božiji Poslaniče, na meni možeš samo izgubiti – ja sam jeftin!” Vjеровjesnik, s.a.v.s., mu reče tako da su svi čuli: “*Ali kod Allaha, ti si vrijedan!*” (ibn Hibbān, *Ṣaḥīḥ*, Mizāḥ, 5790).

*O, ljudi! Širite selam, nahranite gladnoga, klanjajte po noći dok ljudi spavaju – ući ćete u Džennet sa selamom.*¹³⁰

U javnom prostoru Muhammed, s.a.v.s., u mnogim primjerima pokazuje inkluzivan pristup prema svim ljudima. Čak ga ni religijski identitet nije spriječio da iskaže ono što vjernik treba iskazati u odnosu prema drugima. Prolazak sahrane Jevreja i Poslanikovo, s.a.v.s., ustajanje na noge i pojašnjenje da je ustao jer se radi o ljudskom biću, čovjeku, predstavlja autentičan primjer poštovanja ljudi zbog pripadnosti najširem identitetu – ljudskom rodu.¹³¹

Vjerovjesnik, s.a.v.s., pojedine društvene negativnosti posebno naglašava, lično ih nikada ne čini i podstiče vjernike da se udalje od njih. Dogmatizam, zastranjivanje i pretjerivanje on, s.a.v.s., principijelno odbija u svom stilu života. Poslanik, s.a.v.s., nikada ne laže i nikada nije pretjerivao u svojim verbalnim iskazima, niti su mu djela bila takve vrste. Također, bitno je napomenuti da Vjerovjesnik, s.a.v.s., ne optužuje druge, već im pomaže da se riješe svojih negativnosti kroz razumijevanje problema i iznalaženje snage da se suoče s vlastitim slabostima. Stoga se može reći da je poslanički diskurs u javnom prostoru afirmativan i pozitivan, posebno s obzirom na to da je njegov, s.a.v.s., nubuvvet općeg karaktera.

Sušтина Poslanikove, s.a.v.s., neverbalne poruke, uz činjenicu da je verbalna izrazito decidna i jasna, u javnom prostoru jeste razumijevanje životnih prioriteta i odnos prema nadvremenskim vrijednostima. Pored toga, analiza životopisa Muhammeda, s.a.v.s., i njegovog verbalnog i neverbalnog naslijeđa pokazuje da nema nijednog primjera da se ograničava na reakciju. Cjelokupni Poslanikov, s.a.v.s., stil djelovanja u javnom prostoru počiva na inicijativi u dobru i čestitosti. Imao je lijep odnos prema svima, bez obzira na porijeklo, ugled, imetak i druge elemente kojima se inače posvećuje pažnja u većini ljudskih percepcija drugih.

130 Ibn Māğā, *Sunan*, Iqāma aš-šālah, 1334.

131 V. Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, tom 39, str. 261., broj 23842.

العلاقات العامة والتواصل : النموذج النبوي

الملخص

إن النبي وتراثه الشفهي وغير الشفهي يمثلان منبعاً لا ينفد لإلهام جميع أجيال المسلمين. وبما أن العلاقات العامة مهمة جداً وأنها تشكل الناس في إدراكاتهم وهوياتهم من الضروري الإلمام بنموذج التواصل النبوي حتى تتضح الأسس التي يعتمد عليها ذلك التواصل. إن الكفاءة التواصلية للهوية الإسلامية يشترط بها بقاءها وديناميتها التي تفقد دونها الهوية قوتها وتصبح مجرد التراث والعادات الموروثة. إن سيرة النبي (ص) وحديثه يقدمان الإطار النظري والتطبيقي لتحليل نموذج التواصل النبوي في الحياة العامة فمن الممكن أن نستخرج منهما أهم التوجيهات الضرورية للمحافظة على جوهر تراث النبي (ص) وأسلوب حياته.

الكلمات المفتاحية: العلاقات العامة، التواصل، السيرة، الحديث، النموذج النبوي، الكفاءة التواصلية الدينية

Kenan Musić

COMMUNICATING IN THE PUBLIC SPHERE: THE PROPHET'S MODEL

Abstract

The Prophet p.b.u.h and both his verbal and non-verbal heritage is an inexhaustible source of inspiration to all generations of Muslims. Considering the great significance of the public sphere and its power to shape people in terms of their perception and identity, it is necessary to gain an insight into the Prophet's model of communication so as to see more clearly the postulates on which his communication was based. The communicability of an Islamic identity is a precondition for its survival and dynamism. Without it, an identity loses its force becoming merely tradition and a set of inherited customs. The Prophet's biography (Sīra) and Hadith offer a theoretical and an applicable framework for analysing the Prophet's model of communication in the public sphere from which one can derive the most important pointers for preserving the essence of the Prophet's heritage and way of life.

Keywords: the public sphere, communication, Sīra, Hadith, prophetic model, religious communicability



Drugost u muslimansko - kršćanskom dijalogu

Sažetak

U radu “Drugost u muslimansko-kršćanskom dijalogu” govori se o pitanjima koja su važna za razumijevanje drugačijih pogleda u muslimansko-kršćanskim odnosima iz teološke perspektive, razumijevanju narativa, etičkome monoteizmu, historijskim okolnostima razvoja islamskog i kršćanskog učenja, pravnim i političkim okolnostima u kojima žive muslimani i kršćani te mogućim perspektivama u dijalogu i razvoju odnosa koji nadilaze puku borbu za nadmetanjem i dokazivanjem superiornosti jednog učenja nad drugim. U radu se analizira fenomen instrumentaliziranja religije koja sve više postaje dio profanoga svijeta, političkog nadmetanja i sužavanja religijskih pitanja na dnevno-političke probleme, što dovodi do posljedice potiskivanja trajnih vrijednosti, nadnaravnoga karaktera i vrijednosnog sistema koji je stoljećima pomagao čovjeku da čuva ravnotežu između materijalnoga, kulturnog i duhovnog pogleda na svijet.

Ključne riječi: muslimansko-kršćanski dijalog, teološki dijalog, teološki narativ, etički monoteizam, islamsko učenje, instrumentaliziranje religije

Islam i kršćanstvo su monoteističke religije. Obje religije nadilaze plemenski pogled na Boga, nacionalne i geografske okvire, imaju univerzalne ideje, ali i nastojanje da se njihovo učenje pokaže i nametne kao relevantno i jedino validno i spasonosno za čovječanstvo. Obje religije su nastale na području Bliskog istoka i naslanjaju se na tradiciju Ibrahimovog učenja o Bogu, svijetu i čovjeku, što ih povezuje sa judaizmom. To su veoma bliske religije i vjerovatno je

to jedan od razloga čestih nesporazuma između vodećih ljudi koji predstavljaju te religije u nastojanju da se pokaže kako je jedina ili apsolutna istina ona koja je nastala poslije Kalvarije i Isaovog ustajanja, kako vjeruju kršćani, odnosno nakon Objave poslaniku Muhammedu, a.s., kako vjerujemo mi muslimani.

Cilj nam je u ovom radu otvoriti nekoliko pitanja koja su važna za razumijevanje drugačijih pogleda u muslimansko-kršćanskim odnosima iz teološke perspektive, razumijevanju narativa, etičko-me monoteizmu, historijskim okolnostima razvoja islamskog i kršćanskog učenja, pravnim i političkim okolnostima u kojima žive muslimani i kršćani te mogućim perspektivama u dijalogu i razvoju odnosa koji će nadilaziti samo puku borbu za nadmetanjem i dokazivanjem superiornosti jednog učenja nad drugim. Posebno je to važno u svijetu u kojem se religija sve više instrumentalizira i postaje dio profanog svijeta, političkog nadmetanja i sužavanja na dnevno-politička pitanja, a potiskuju se trajne vrijednosti, nadnaravni karakter i vrijednosni sistem koji je stoljećima pomagao čovjeku da čuva ravnotežu između materijalnoga, kulturnog i duhovnog pogleda na svijet.

Teološki okvir za dijalog

U islamskom učenju značajnu ulogu u razumijevanju svijeta imaju osobe, Božiji poslanici, vjerovjesnici, koji su općeprihvaćeni u judaizmu i kršćanstvu. Gledano iz islamske perspektive, svi Božiji poslanici su vjerovali u jednoga Boga, Stvoritelja, Uzdržavatelja i konačnoga Suca. Prvi čovjek i poslanik Adem, a.s., nakon progonstva iz Dženneta zajedno sa svojom suprugom, hazreti Havom, nastanio se na Zemlji. Molili su se za oprost Uzvišenom Bogu, priznavši da su sami odgovorni za svoja djela (Al-‘Araf, 23). Svoje potomstvo su učili vrijednostima vjere u Boga i odgovornosti za djela počinjena na ovome svijetu. Vjeru u jednoga Boga učili su, prenosili i afirmirali veliki poslanici poput Idrisa, Huda, Nuha, Sulejmana, Davuda, Ibrahima, Musaa, Isaa i Muhammeda, neka je na sve njih mir i

blagoslov Božiji. U teološkom smislu predstavnici judaizma naučavaju da su oni izabrani narod i da judaizam označava zrelost i religijsko punoljetstvo ljudskoga roda.¹³² Kršćanstvo uči kako se Isus žrtvovao za ljudski rod i na taj način postavio temelje kršćanske religioznosti.¹³³ Muslimani vjeruju kako je Uzvišeni Bog izabrao Muhammeda, a.s., kao posljednjeg Božijeg poslanika u nizu odabranih poslanika i zapečatio poslanstvo te poslao puninu Objave ljudskom rodu.¹³⁴ Teološka dimenzija svih monoteističkih religija zasniva se na vjeri u jednoga Boga. Usprkos različitim teološkim interpretacijama o Bogu Stvoritelju i Njegovim Objavama, stvarne razlike se pojavljuju u sadržaju Objave, ulozi i važnosti glasonoša koji su te Objave naviještali i tumačili. Vjera u jednoga Boga je obilježje monotesitičkih religija. Kako vjerovati Boga, na koji način Mu se moliti, kako Ga slaviti i zahvaljivati Mu se to su pitanja koja sebi postavljaju ljudi koji tragaju za istinskom vjerom u Boga.¹³⁵ U svim monoteističkim tradicijama vrlo detaljno su ponuđena objašnjenja i odgovori na sva navedena pitanja. U razvijenijim i religijski osviještenim sredinama, u kojima religija nije bila ili nije sada ideološki okvir za kreiranje neprijateljstva prema drugome i drugačijem vjerovanju, vodile su se i vode se intenzivne rasprave o svim aspektima teoloških pogleda, učenja i naučavanja o Bogu. U kur'anskom učenju postoji višeslojni pogled na judaizam i kršćanstvo, s obzirom da je u historijskom smislu islamsko učenje u formi koju je ljudskom rodu posredovao Muhammed, a.s., nastalo znatno nakon što su ta dva učenja već bila etablirana. Islam je po svome učenju o jednome Bogu i univerzalističkom konceptu od samoga početka razvoja bio veliki

132 Živko Kustić “Židovski savez s Bogom: tri tisućljeća vjere”, u djelu *Judaizam*, priredio prof. dr. Rešid Hafizović, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 2005., str. 387-398. Usp. *Leksikon temeljnih religijskih pojmova*, židovstvo, kršćanstvo, islam, priredio Adel TH Khoury, preveli s njemačkog, Nedeljka Paravić (židovstvo), Ljiljana Matković-Vlašić (kršćanstvo), Željko Pavić (islam), Promotej, Zagreb, 2005, str. 61-66.

133 *Leksikon*, ibid., str. 67-74.

134 Nedžad Grabus, *Vjera, znanje i spoznaja*, Tugra, Sarajevo, 2014., str. 17-41.

135 Dr. David Liepert, *Muslim, Christian and Jew, Finding a Path to Peace Our Faiths can Share*, Faith of Life Publishing, Toronto, Printed in the USA, 2010.

izazov za kršćanske teologe i crkvene oce. Najprije su se ti susreti i rasprave intenzivno i veoma sadržajno vodile na Orijentu i u okviru istočnoga bogoslovlja, a vremenom su teološke rasprave prenesene i na Latinski Zapad. U većini tih djela od najranijih dana preovladavaju teze kako je islam iskrivljena varijanta kršćanstva ili biblijskog sinkretizma, odnosno da je to paganska religija, a Muhammed, a.s., prevarant i začetnik krive sljedbe.¹³⁶ Uprkos tome što je svoje učenje razvijao na idejama al-Gazalijevog okazionalizma i Ibn Rušdovog filozofijskog kauzalizma, čak ni veliki katolički učitelj koji je svoje spoznaje razvijao studioznim proučavanjem islamskog učenja Toma Akvinski, nije mogao racionalnije sagledati islamsko učenje i sam je podlegao utjecaju ranijih kršćanskih učitelja te nije mogao prihvatiti ideje velikih muslimanskih mislilaca da su slijedili učenje zasnovano na Kur'anu i Poslanikovoj, a.s., predaji. U svo- me djelu *Islam u otkriću kršćanske Evrope* dr. Adnan Siljadžić piše sljedeće: “Slijedeći poznatu biblijsku sintagmu Duh puše kamo hoće, on (Toma Akvinski) želi time reći da je Duh Sveti bio blagonaklon i prema velikome Ibn Sinau (Aviceni) i al-Gazaliju, da su njihove spoznaje rezultat Duha Svetoga i da samo kao takve imaju veze sa islamom odnosno učenjem Mahometa. Nije teško izvući zaključak da se ovdje sadržina polemičkoga sučeljavanja premješta sa razine objavljene vjere na razinu razuma. Ukratko, u svojim djelima on s razlogom uvažava muslimanske filozofe, budući je njegovo učenje o analogiji bitka nezamislivo bez al-Gazalijeva okazionalizma i Ibn Rušdova filozofskoga kauzalizma, ali ne može prihvatiti činjenicu da su oni svi slijedili Kur'an i Poslanikov Sunnet, što je *conditio sine qua non* islamske filozofije i uopće islamskog odgovornog mišljenja. Toma Akvinski ne prihvaća, dapače, sa takvom indignacijom odbacuje islam kvalificirajući ga paganstvom ili nekom vrstom biblijskog sinkretizma, a Muhammeda prevarantom i začetnikom krive sljedbe.”¹³⁷ Takav kršćanski pogled na islam u povijesnom smislu u znat-

136 Adnan Siljadžić, *Islam u otkriću kršćanske Evrope*, povijest međureligijskog dijaloga, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 2003., str. 111.

137 *Ibid.*, str. 111. Usp. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, 1948., str. 594.

noj mjeri je obilježen učenjem koje kršćanstvo postavlja u teološkom smislu superiornim u odnosu na “lahkovjerne muslimane”, kako bi se izrazio Toma Akvinski. Stoljećima se prenosi ideja u evropskom obrazovnom sistemu, teološkim raspravama i književnosti o Muhammedu, a.s., kao lažnom poslaniku i islamu kao iskrivljenoj vjeri. Iz vjerskih krugova, preko univerzitetskih rasprava, medijskih pojednostavljivanja i političkih populističkih desničara danas se takav pogled sve više oblikuje u masovnoj pop kulturi na Zapadu. To u znatnoj mjeri otežava ozbiljan teološki dijalog i rasprave o temama koje bi na akademskoj i znanstvenoj ravni analizirale i temeljito promijenile diskurs zapadnoga kreiranja mita o islamu i samim tim o Muhammedu, a.s., kao središnjoj ljudskoj osobnosti u islamskom učenju.¹³⁸ Bila su potrebna stoljeća da se otvori ozbiljan teološki diskurs i pokušaju uspostaviti temelji za razmjenu ideja o najvažnijim teološkim pitanjima islama i kršćanstva bez predrasuda. Donekle ohrabruje činjenica da se na različitim nivoima organiziraju skupovi koji omogućavaju razmjenu ideja o bitnim teološkim pitanjima islama i kršćanstva. S Drugim vatikanskim koncilom otvoren je novi period u povijesti kršćansko-muslimanskih odnosa u teološkim raspravama i općenito odnosa kršćanstva u katoličkoj formi i islama. Namjerno ovdje govorimo o odnosu kršćanstva i islama, jer je taj odnos stoljećima bio nedefiniran. Islam priznaje kršćanstvu Božije porijeklo, naravno sa veoma kritičkim pogledom. Nakon Drugoga koncila (1962.-1965.) islam kao nekršćanska religija dobio je neku vrstu “priznanja” od kršćana, što je omogućilo daljnji razvoj međureligijskog i teološkog dijaloga. Naravno, rasprave o tome su bile duge i temeljite, sa različitim prijedlozima. Ovdje ćemo se poslužiti samo završnim dokumentom u kojem Koncil iznosi stav Katoličke crkve prema drugim religijama:

“Crkva gleda s poštovanjem i muslimane, koji se klanjaju jedinom Bogu, živome i subzistentnome, milosrdnom i svemogućem,

138 Kao odličan uvid u ovu problematiku može pomoći knjiga: Minou Reeves, *Muhammad in Europe, A Thousand Years of Western Myth – Making*, with A Biographical Contribution by P.J. Stewart, New York University Press, Washington Square, New York, 2000.

Stvoritelju neba i zemlje, koji je govorio ljudima. Oni se svom dušom nastoje podložiti njegovim skrovitim odlukama, kao što se Abraham, na koga se islamska vjera rado poziva, podložio Bogu. Oni Isusa, istina, ne priznaju Bogom, ali ga ipak časte kao proroka, a također i njegovu djevičansku majku Mariju. Nju ponekad i po-božno zazivaju. Osim toga, iščekuju dan suda, kad će Bog naplatiti svim uskrslim ljudima. Zato cijene moralni život, a Boga štiju na-pose molitvom, milostinjom i postom.

Budući da je tijekom stoljeća između kršćana i muslimana do-lazilo do čestih sukoba i neprijateljstava, Sveti Sabor poziva sve da se, zaboravivši šta je bilo, iskreno trude oko međusobnog razumi-jevanja i da zajednički štite i promiču socijalnu pravdu, čudoredna dobra, mir i slobodu za sve ljude”.¹³⁹

Za ozbiljan, sistematičan i dugoročno održiv teološki dijalog nužno je razvijati učenje i odgajati ljude koji će biti puni milosrđa i prema svojim protivnicima kao što su bili poslanici Isa i Muham-med, a.s., koji su svoje sljedbenike pridobivali lijepom riječju, sna-gom vlastite vjere u Uzvišenoga Boga i Budući svijet, bez prisile i nametanja vjere drugim ljudima. Što budemo bliže idejama vjere koje su afirmirali i Isa i Muhammed, a.s., bit će lakše voditi i teološ-ki dijalog između muslimana i kršćana, jer su Božiji poslanici bili i ostali milost Božija ljudskom rodu. Ovo su samo naznake u kojem smjeru se može razvijati dijalog uz poštivanje razlika i specifičnosti islamskog i kršćanskog učenja o temeljnim pitanjima vjere. Teološki dijalog između muslimana i kršćana vodi se na različitim nivoima. Taj dijalog nije privilegija samo jedne kršćanske denominacije ili jedne muslimanske škole mišljenja i interpretiranja islama. Unutar islamskog pogleda i učenja o Uzvišenom Bogu otvorene su velike mogućnosti za razvijanje dijaloga i poštivanje slobode i izbora vje-rovanja.

139 Usp. A. Silajdžić, nav. djelo, str. 318. *Dokumenti*, “Nostra aetate”, parag. 3.

Religijski narativ

U tumačenju religije značajnu ulogu imaju osobe koje su bile uz Božije poslanike, u kontekstu kršćanstva Isusovi apostoli, a u islamskom učenju ashabi Muhammeda, a.s. Njihova svjedočenja vjere i tumačenja događaja vezanih za Isaa, odnosno Muhammeda, a.s., imaju presudnu ulogu u konstitutivnoj tradiciji kršćanstva i islama. Naravno, religijski narativ se razvijao tokom povijesti i zadobio formu koju danas službeno zastupaju vjerski velikodostojnici i glavni teološki centri učenosti obje religije. I islam i kršćanstvo imaju više formi narativa. Unutar kršćanstva dominiraju katolički, pravoslavni i protestantski narativ, dok u islamskom konceptu dominiraju sunnijski i šiitski. Tokom povijesti došlo je do bliskih susreta i veoma sjajnih i blistavih islamsko-kršćanskih odnosa i međusobnog razmijevanja. Povijest bilježi i puno sukoba, religijskog nadmetanja i činjenja zločina, osporavanja vjerskog identiteta, rušenje džamija i crkava, uništenje kulturnog i intelektualnog naslijeđa itd. Zato je nužno kritički valorizirati povijesna posrnuća i zloupotrebu vjere te afirmirati pogled na vjeru, razvijati narativ i vraćati se izvornim porukama islama i kršćanstva koje čovjeku daju nadu i volju za životom, nadu u vječni spas i pouzdanje u Božiju milost.

Uprkos svim nastojanjima da se uspostave odnosi uvažavanja u kršćansko-muslimanskom dijalogu i suživotu, ostaje ozbiljan problem u službenom obrazovanju u kojem se o “drugima” govori i uči u kontekstu naslijeđenih historijskih i kulturnih formi. To znači da se u većinskim sredinama unutar zapadnjačke kulture u kojima žive kršćani, iako su ta društva zasnovana na sekularnim i demokratskim principima, preferira u svim obrazovnim i nastavnim sadržajima, planovima, programima i, naravno, državnim praznicima zasnovanim na kršćanskoj tradiciji kršćanska istina o Bogu i čovjeku.

Ista situacija je i u društvima u kojima su muslimani većinsko stanovništvo, bez obzira na formu društvenog i pravno-političkog uređenja, u obrazovnom sistemu apsolutnu dominaciju u učenju o Bogu i čovjeku ima islamski pogled. To nije u krajnjem slučaju pro-

blematično ukoliko se ostavlja mogućnost da se i o “drugima” do-
biju relevantne informacije zasnovane na kredibilnim izvorimama i
ostavi mogućnost da je i to relevantan pogled na čovjekovo iskustvo
vjere i vjerovanja. Ipak, u dominantnoj literaturi u službenom obra-
zovnom sistemu uglavnom preovladavaju izvori koji ne odražavaju
suštinu religijskog učenja islama ili kršćanstva. Veća pažnja je po-
svećena pitanjima koja se bave političkim, društvenim i historijskim
temama.

Uz to, na tragu djela koja su nastajala od samog susreta mu-
slimana i kršćana u Damasku u prvoj polovini 7. stoljeća islam se
naziva kršćanskom herezom, a islamsko učenje kompilacijom ra-
zličiten judeo-kršćanskih učenja. Religijski narativ i pogled na dru-
goga bitno je određen historijskim iskustvom koje je preneseno u
institucionalni i formalni sistem vrijednosti. Pogledi na islam kao
religiju nasilja ili religiju koja promovira nasilje u znatnoj mjeri ote-
žavaju kršćansko-muslimanski konstruktivan dijalog. To nije novi
fenomen, to je narativ koji stoljećima dominira u pogledu na islam.
Kao ilustraciju možemo navesti “problem pogleda na islam kao ne-
povijesnu religiju, između Vazma i drugog Isaovog dolaska, dok je
muslimanski pogled na kršćansku povijest sagledavan kao predvor-
je islama sa kojim se u hronologijskom i hijeropovijesnom smislu
okončava ciklus Božijega objavljivanja čovjeku”.¹⁴⁰ Pojednostavlje-
na slika islama kao religije koja se širi nasiljem i silom nalazi se i
u djelu Tome Akvinskog, koju je preuzimao od ranijih autora.¹⁴¹
Taj narativ u znatnoj mjeri dominira pogledom na islam, pogotovo
danas, u medijskim raspravama i nacionalno-ekstermističkim poli-
tičkim krugovima na Zapadu. Činjenica da su kršćani i muslimani u
mnogim dijelovima Svijeta živjeli zajedno i preživjeli sve historijske
turbulencije potvrđuje tezu da je muslimansko-kršćanski suživot ne
samo moguć, nego je ostvaren, suživot je nužan i civilizacijska oba-
veza. U tekstovima muslimanskih autora dominiraju teme o križar-
skim ratovima, inkviziciji u Španiji, kolonijalnom periodu, interven-

140 Silajdžić, nav. djelo, str. 45.

141 Ibid., str. 112-113.

cijama zapadnih sila u 20. stoljeću u mnogim zemljama u kojima su muslimani većinsko stanovništvo, itd. Zato je pred nama veliki zadatak kako objektivno sagledati i sagledavati razumijevanje muslimana i muslimanskog pogleda na svijet iz kršćanske perspektive i kršćana i kršćanskog pogleda na svijet iz muslimanske perspektive. U literaturi muslimanskih autora preovladava mišljenje da se u interpretativnoj literaturi kršćanskih klasika i u znatnoj mjeri mnogih modernih autora na muslimane gleda površno, s predrasudama i pojednostavljenim zaključcima.¹⁴² Naravno, postoji veoma analitička i sistematska literatura koja može poslužiti kao ozbiljan osnov za rasprave kao što je npr. djelo Hansa Kunga s naslovom, *Islam - Past, Present and Future*.¹⁴³ Zaključci Drugog Vatikanskoga koncila o islamu i muslimanima i literatura koja je nastala poslije toga ostavljaju solidan temelj za ozbiljne razgovore i stalni dijalog između ove dvije monoteističke religije. Nužno je kreirati narativ koji će osnažiti muslimansko-kršćanski dijalog i ostvariti solidnu osnovu za daljnji razvoj humanijih odnosa između te dvije monoteističke religije.

Etički monoteizam

U muslimanskom i kršćanskom pogledu na svijet postoji snažna težnja da se drugim ljudima prenese i dostavi radosna vijest, odnosno istina o vjeri u Boga. Sukladno evropskim konvencijama o ljudskim pravima i ustavima zemalja Evropske unije i općenito unutar demokratskih država i društava, garantirana je sloboda svjedočenja vjere kao i prelazak iz jedne vjere u drugu sve dok se to radi slobodno i bez bilo koje vrste prisile.¹⁴⁴ U kršćansko-muslimanskim odnosima

142 Usp. Minou Reeves, *Muhammad in Europe, A Thousand Years of Western Myth – Making*, nav. djelo.

143 Hans Kung, *Islam, Past, Present and Future*, Translated by John Bowden, The American University in Cairo Press, Kairo, 2007.

144 ČLAN 9.

Sloboda misli, savjesti i vjeroispovijesti

1. Svako ima pravo na slobodu misli, savjesti i vjere: ovo pravo uključuje slobodu da promjeni vjeru ili uvjerenje i slobodu, sam ili zajedno sa drugima i javno ili privatno, da manifestira svoju vjeru ili uvjerenje, obredom, propovijedanjem i vršenjem

nužno je razvijati dijalog o temama koje su bliske svim ljudima, i muslimanima i kršćanima, kao i agnosticima i ateistima. Muslimani i kršćani vjeruju u jednoga Boga, Koji je pravedan i Milosrdan. Monoteizam se zasniva na ideji da je jedan Bog i da su svi ljudi odgovorni Istome Živome Bogu, usprkos tome što Ga različito zazivaju i što Mu se na različite načine klanjaju. Suglasni su u stavovima o dostojanstvu ljudskog života, vrijednostima na kojima je nastala i na kojima počiva ljudska civilizacija. U kontekstu etičkog monoteizma može se naglasiti kako je Uzvišeni Bog darovatelj života čovjeku i da je ljudski život i njegovo dostojanstvo Božiji dar koji ne smije, sa stanovišta razumijevanja vjere, biti ugrožen na bilo koji način. U kur'anskom tekstu se ubistvo jednog čovjeka poistovjećuje sa ubistvom cijeloga čovječanstva: ...”Ko ubije nekoga koji ubio nije, ili koji na Zemlji nered činio nije, kao da je ljude poubijao sve! A ako bude uzrokom da se sačuva život nečiji, kao da je sačuvaio živote svih ljudi” (Al-Maida, 32)! Razvijanje svijesti o važnosti ljudskog života i čovjekovog dostojanstva zajednički je temelj islama i kršćanstva i to je područje na kojem se može temeljiti trajni dijalog između te dvije religije.

Političko-pravni odnosi u savremenom svijetu i problem međureligijskog dijaloga

U svijetu stalnih promjena na globalnom nivou svakodnevno se postavljaju pitanja o ulozi religije i vjerskih zajednica u široj društvenoj zajednici. Evropski kontinent prošao je dramatičan historijski i društveni period u sekularizaciji društva i uspostavljanju odnosa koji su crkvama dali važnu društvenu ulogu u obrazovnom, kulturnom i humanitarnom segmentu, ali u isto vrijeme ih udaljili od

vjerskih dužnosti i rituala.

2. Sloboda manifestiranja svoje vjere ili svojih uvjerenja će podlijegati samo onim ograničenjima predviđenim zakonom i koja su neophodna u demokratskom društvu u interesu javne sigurnosti, zaštite javnog poretka, zdravlja ili morala ili zaštite prava i sloboda drugih. http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_BOS.pdf, 22/10/2016.

zakonodavne, izvršne i sudske vlasti. Religija je imala važnu ulogu na oblikovanje nacionalnih, jezičkih i kulturnih identiteta naroda širom svijeta. Unutar evropskoga kontinenta stoljećima se odvijao sukob između različitih kršćanskih denominacija, kao i sukob između sakralnog i sekularnog elementa. Tihi sukob i nesporazumi nisu nikada u potpunosti nestali. Evropska povijest obilježena je među-kršćanskim ratovima. Bila su potrebna stoljeća da se militantno kršćanstvo pacifizira i postane koheziona društvena snaga. Evropa je razvila i imala jasne stavove o islamu i to je za Evropu bio “drugi” svijet, s kojim je bila u napetim odnosima koji su rezultirali velikim vojnim sukobima kroz križarske ratove u srednjem vijeku, ratove s Osmanskim carstvom, kolonijalizam (koji nije uvijek bio kršćanski inspiriran, ali je kao posljedicu ostavio nesporazume u kršćansko-muslimanskim odnosima) i, konačno, savremeni period u kojem su najmoćnije zemlje svijeta desetljećima podržavale autoritarne, autokratske i diktatorske režime u mnogim zemljama na Istoku što je, između ostaloga, rezultiralo društvenim, ekonomskim i kulturnim zaostankom i nazadovanjem u tom dijelu svijeta. Nakon pada Berlinskog zida 1989. godine i uspostavljanjem novih odnosa, otvoreni su procesi promjena u cijelom svijetu, i to je fokus svjetske javnosti ponovo usmjerilo na nestabilni Bliski Istok. Kada je posrijedi muslimansko-kršćanski dijalog, ne mogu se zanemariti političke, pravne i društvene okolnosti u zemljama u kojima su muslimani većinski stanovnici. Vjerske ustanove u tim zemljama nemaju autonomni status kao vjerske i crkvene organizacije na Zapadu. Vjerske ustanove u muslimanskim državama su dio državnog aparata, zato se državna politika poistovjećuje sa djelovanjem vjerskog establišmenta. Države u Sjevernoj Africi, na Bliskom i Srednjem Istoku relativno kasno su se oslobodile od formalne kolonijalne ovisnosti. Kako bi se razumjeli sadašnji procesi o pitanjima vjere i moći u “muslimanskom” svijetu u političkim promjenama, može biti korisno djelo Edwarda Mortimera¹⁴⁵ u kojem su analizirani društveno-politički aspekti u glavnim državama u kojima su muslimani većina. Jasno je da stvar-

145 Edward Mortimer, *Faith and Power – The Politics of islam*, USA, 1982.

nu slobodu i ekonomsko-političku neovisnost većina država s muslimanskom većinom nikada nije izborila niti ostvarila. Njihova političko-ekonomska pozicija u mnogim aspektima izravno je vezana za odnose Zapada i Rusije. Usljed takvog stanja, potpune ovisnosti o Zapadu u ekonomskom, tehničko-tehnološkom aspektu i nesposobnosti unutarnjih političkih faktora, ta društva su prošla društveni eksperiment od potpune negacije religijskog islamskog elementa i identiteta do današnje banalizacije islamskog učenja, oživljavanja ekstremnih, nacionalističkih i fatalističkih elemenata koji su doveli do grube društvene stvarnosti i snaženja ekstremnih i terorističkih tendencija u mnogim društvima čije se posljedice vide u širem svijetu. Problem zloupotrebe islama u dnevne i pragmatične političke borbe i nadmetanja te nesposobnost da se iz religije artikuliraju sadržaji koji će biti povezujuće društveno tkivo doveli su do opće degradacije islamskog učenja koje je nekada bilo temeljni kamen muslimanskih društava, a danas je razumijevanje i tumačenje historijskih i društvenih okolnosti koje su obilježile muslimansku prošlost sukob spoticanja i razdora između sunnijsko-šiijskog tumačenja islama iznova oživljeno, a sektaško tumačenje destabilizira veliki broj zemalja s muslimanskom većinom. Tome valja dodati međusunnijsko natjecanje za poziciju centra, odnosno vodeće ustanove ili države u predstavljanju muslimana na globalnom nivou. To su neki od problema s kojima se suočavamo i koji u znatnoj mjeri umanjuju slobodu muslimanskog analitičkoga propitivanja i analiziranja stvarnosti religijskih pojava i fenomena, s jedne strane i artikuliranje pitanja koja su za muslimane važna u odnosu sa kršćanima s druge strane. Naravno, ne smijemo smetnuti s uma činjenicu da unutar muslimanskih država postoji čitav niz različitih političko-pravnih sistema i ne mogu sva društva biti na isti način sagledavana i analizirana ni u tom segmentu. Nekoliko država na Bliskom Istoku ima veoma razvijene kršćanske zajednice i kulturu koje su preživjele sve historijeke i političke potrese na tom području. Jedna od dilema koja ostaje nedefinirana jeste fenomen slobode koju je imao Ivan Damaščanski i mnogi drugi autori u samom usponu islamske kulture i civilizacije

u 7.-10. stoljeću u kritičkom valoriziranju islamkog učenja, pa čak i pogrđnom ismijavanju islamskih vrijednosti i osjetljivosti i pretjerane strogosti o tom pitanju koju danas pokazuju mnoge države koje primjenjuju zakon o blasfemiji i navodnoj zaštiti islama i islamskog učenja u zemljama koje svoje političko-pravno uređenje temelje na "islamkom" konceptu. Kur'anski ideal: "A Ti reci: 'Istina je od Gospodara vašega, pa ko hoće - neka vjeruje, a ko hoće neka ne vjeruje!¹⁴⁶" ostaje kao najveći izraz vjerske slobode izrečen u Svetoj Knjizi na ovome svijetu. Naravno, i s vjerovanjem i s nevjerovanjem čovjek potvrđuje slobodu izbora vjerovanja koju mu je dao Uzvišeni Bog, kao jedino mislećem biću među svim stvorenjima na Zemlji, i prihvata odgovornost za svoja djela na Ovome svijetu. Zato čovjekova sloboda ima smisla, jer će, sukladno vjerskom učenju, svako odgovarati za svoja djela na Budućem svijetu. U razumijevanju kršćansko-muslimanskih odnosa nužno je uzeti u obzir i činjenicu da na Zapadu danas živi značajan broj muslimana koji djeluju u okviru autonomnih vjerskih organizacija. Postoje dva dominantna tipa tih organizacija, one koje su pod izravnom kontrolom neke od institucija zemlje iz koje potiču članovi te organizacije i autonomne zajednice koje su nastajale iz potrebe da se ljudima ponudi mogućnost vjerskih, obrazovnih i kulturnih programa kao suštinskih elemenata svake razvijene ljudske zajednice. Muslimanska manjina na Zapadu je veoma heterogena zajednica koja uglavnom nije sposobna sama sebe definirati, ali je u znatnoj mjeri omogućila i u mnogim segmentima pomogla da se uspostave snažni međureligijski kontakti između muslimana i kršćana u mnogim zemljama na Zapadu. Zato je uloga muslimana na Zapadu važna, jer se u konkretnim društvenim okolnostima razvijaju novi vidovi saradnje koji omogućavaju realnije sagledavanje različitih aspekata kršćansko-muslimanskih odnosa i razgovora o temama koje su nužne za prevazilaženje različitih vidova nesporazuma i nerazumijevanja koji su prouzrokovani ili iz neznanja, predrasuda u međusobnim odnosima ili kao posljedica odnosa na Bliskom Istoku koji je u sigurnosnim pitanjima i društve-

146 Kur'an, Al-Kahf, 29.

no-političkoj nestabilnosti već desetljećima neuralgično područje, a što ima globalne posljedice.

Naravno, ne bi trebalo pretjerivati s važnošću i ulogom muslimanske manjine i organizacija na Zapadu u međureligijskom dijalogu, jer još uvijek postoji niz nesporazuma o njenoj ulozi u društvu i preovlađujući pogled na muslimane kreiran u institutima utemeljen na političko-medijskom diskursu o muslimanima na globalnom planu, usprkos činjenici da ne postoji muslimanski svijet niti kao političko-ekonomski subjekt niti kao vojni savez. Nepoznavanje tih pitanja dovodi često do nelagodnih situacija u kojima i mi, autohtoni evropski muslimani, ili muslimani Evropljani, nemamo jasno artikuliranih pogleda na svoj evropsko-muslimanski identitet. Uprkos činjenici da na Zapadu postoji zakonska autonomija i sloboda djelovanja vjerskih zajednica i crkava, to ne znači da sve crkve ili vjerske zajednice imaju stvarnu snagu i jednaku punovažnost u svome djelovanju. Važno je imati u vidu historijske i društvene okolnosti te, naravno, brojčanu prisutnost sljedbenika neke religije na nekom području kako bi se moglo ozbiljnije govoriti o važnosti i njenom utjecaju u društvu, samim tim i u međureligijskom dijalogu. Postoji, naravno, puno nesporazuma i pojednostavljenih pogleda na islam. To posebno dolazi do izražaja ako se o muslimanima donose općeniti stavovi na osnovi ljudi koji žive u velikim urbanim evropskim centrima i koji obavljaju društveno manje vrednovane poslove. Veliki je raskorak između muslimanske elite i inteligencije i muslimana koji pripadaju radničkoj klasi u evropskim društvima. Zato se često postavlja pitanje ko su kredibilni predstavnici muslimana koji mogu sudjelovati u kršćansko-muslimanskim dijalozima. Ima, naravno, i neka vrsta tendencija da se muslimanima ospori mogućnost stvarnog integriranja u širi evropski prostor te se na taj način usporava samoidentifikacija muslimana sa njihovim evropskim ustanovama i “drži” ih se vezanim za njihove ustanove u zemljama njihovoga porijekla. Konačno, ozbiljan problem u kršćansko-muslimanskom dijalogu jeste nepostojanje dovoljno obrazovanog kadra koji može relevantno govoriti o muslimanskom pogledu na različite aspekte

koji se pojavljuju u procesu dijaloga. Zato nam je važno razumjeti kako i na koji način funkcionira odnos između države i vjerskih zajednica i crkava u Evropi i, naravno, kakva je pozicija islama i muslimana kako bismo dugoročno mogli razvijati međureligijski dijalog.

U svom članku "Iskustva zapadnih demokracija u zakonsko-pravnom uređenju pozicija crkava i vjerskih zajednica" profesor Rik Torfs sa Fakulteta za kanonsko pravo, Katolički fakultet u Leuvenu (Belgija) piše da većina država u Evropskoj uniji ima specifičnu tradiciju i model odnosa između crkve i države te stoga smatra da na nivou Evrope postoji dvostupanjski model kada je posrijedi vjerska sloboda. "Nivo A obuhvata religijsku slobodu, kao takvu. Mogu li se ljudi slobodno odlučiti i izabrati svoju religiju? Imaju li pravo na sticanje imovine za religijske potrebe, slobodno okupljanje, promijeniti religijsko uvjerenje? Novo A uključuje i problematičniji aspekt i zabrinutosti koje proizlaze iz pitanja prozelitizma i novih religijskih pokreta. Nivo B se bavi pitanjem nadgradnje sistema. Pretpostavlja ostvarenje nivoa A. Nakon što je religijska sloboda za sve ozbiljno uspostavljena, mogu biti razmatrani specifičniji odnosi između crkve i države. Na tom nivou država garantira određene prednosti ili privilegije ograničenom broju religijskih zajednica, ili zaključuje sporazume i konkordate sa odabranim brojem zajednica."¹⁴⁷

To je evropski kontekst. Američki sistem je drugačiji jer postoji puna odvojenost države i crkve. Profesor Torfs ističe nekoliko problema koji povremeno okupiraju pažnju javnosti: npr. novi religijski pokreti, pitanje sigurnosti, posebno nakon terorističkih napada, prozelitizam, autonomija religijskih grupa itd. Posebno na nivou A prof. Torfs ističe problem tzv. "egzotičnih" religija i pitanje javnog reda.

"U sekularnom kontekstu sve usvojene norme su primjerene, iste za sve. Norme bi trebale biti neutralne. Konsekventno, utječu na sve religije i religijske sisteme tačno na isti način. Ipak, neutralnost nije neutralna kako to izgleda. Općenito se može reći da je pitanje jav-

147 <http://www.vjol.info/index.php/RSREV/article/viewFile/1308/1221>, str. 67-68, 14/8.2016, *Religious Studies Review*. Vol. 1, No. 1 - January 2007, 67-68.

noga reda tradicionalno ograničenje vjerske slobode. Ljudi mogu slobodno u cijelosti manifestirati svoju religiju sve dok nisu u sukobu s javnim redom, onako kako se to pitanje razumije u kontinentalnom smislu, što podrazumijeva osnovne principe i glavne ideje pravnog sistema u kojem djeluju. Dok taj osjećaj i razumijevanje pitanja javnog reda podjednako utječe na sve religijske grupe, na isti način neko može to osporiti i kazati da su u praksi neke grupe tretirane drugačije. Zbilja, kršćanske denominacije se dobro uklapaju u postojeći sistem. One se osjećaju ugodno u okviru koji je značajno obojen kombinacijom ideja koje su nastale miješanjem kršćanskog naslijeđa i ideja nastalih utjecajem renesanse. To, pak, naravno nije tačno kada su posrijedi manjeviše egzotične religije kao što su islam ili azijske vjerske zajednice. Islam se, npr., nalazi u suprotnosti sa principom nediskriminacije, jednakosti između muškaraca i žena te zaštitom životinja. Poligamija teško može biti usklađena sa stvarnom emancipacijom žena. Obredno klanje životinja se strukturalno sukobljava sa striktnim poštivanjem normi koje reguliraju zaštitu životinja. Drugim riječima, formalno razumijevanje pitanja javnog reda jednako je primjenljivo na sve. Međutim, potrebno je ponovo naglasiti da kontekst javnog reda predstavlja veću tegobu za egzotične, ne-zapadne denominacije nego što je to za religijske grupe sa dugogodišnjom kršćanskom tradicijom”.¹⁴⁸

Problem o kojem raspravljamo najprije moramo definirati. Postoji li evropska religija ili je, pak, riječ o vjerskoj instituciji ili institucijama koje su se razvijale na evropskom iskustvu i u evropskom kontekstu? Kao što je vidljivo iz ranije navedenog stava prof. Torfisa, većina evropskih mislilaca na islam gleda vrlo površno ili, da se poslužimo navedenim stavom, oni smatraju da je islam “egzotična religija”.

U međureligijskom dijalogu nužno je uspostaviti povjerenje koje će voditi ka ozbiljnom propitivanju i sagledavanju različitosti, ali i zajedničkih osnova za održiv odnos koji će graditi temelje zajedničke brige za ljudsku civilizaciju i dostojanstvo čovjeka bez obzira ko-

148 Ibid., 7-71.

joj religiji ili vjerovanju pripadao. Prihvatanje evropskih standarda u razumijevanju slobode i nastojanje da se oblikuje prostor u kojem će biti moguće otvoreno, analitički i kritički valorizirati sve aspekte religioznosti omogućit će da se s vremenom uspostave odnosi koji će jasnije naglašavati razliku između trajnih i univerzalnih vrijednosti religije i lokalnih, nacionalnih ili plemenskih običaja koji se nastoje odjenuti u religijski odoru i predstaviti se kao punovažni islamski pogledi na život i društvena zbivanja. Na putu međureligijskog dijaloga potrebno je puno vjere u Boga, strpljenja i kontinuiranog rada i nastojanja da uspostavimo odnose koji će ljudski život činiti smislenijim i duhovno ispunjenim.

Važno je uvijek imati na umu činjenicu da je istinska vjera samo ona koja je posvjedočena slobodno i bez prisile. Muslimanski koncept svjedočenja vjere utemeljen je na slobodi. To potvrđuje kur'an-ski stavak: "U vjeru nema prisile" (Al-Bakara, 256).

Kur'an nas uči: "Onima koji su vjerovali, i onima koji su bili jevreji, i kršćani, i Sabijci, koji su u Allaha i Onaj svijet vjerovali i dobra djela radili, pripada nagrada njihova kod Gospodara njihova! Njima nema straha i oni neće očajavati" (Al-Bakara, 62).

نجد غرابوس

الآخر في الحوار الإسلامي - المسيحي

الملخص

يتم في البحث "الآخر في الحوار الإسلامي - المسيحي" الكلام عن المسائل التي هي مهمة لفهم وجهات النظر الأخرى في العلاقات بين المسلمين والمسيحيين من منظور اللاهوت، وعن فهم الأسلوب القصصي، والتوحيد الأخلاقي، والظروف التاريخية لتطور العقيدتين الإسلامية والمسيحية، والظروف القانونية والسياسية التي يعيش فيها المسلمون والمسيحيون، والأفق الممكنة في الحوار وتطوير العلاقات التي تفوق مجرد الجهاد للتفوق وبرهنة علو إحدى العقيدتين عن الأخرى. ويتم في البحث تحليل ظاهرة استغلال الدين الذي يصبح أكثر فأكثر جزءاً من العالم العلماني، والتفوق السياسي وحصص المسائل الدينية على القضايا السياسية - اليومية، مما يؤدي إلى دفع القيم الدائمة، وطبيعة الإعجاز، ونظام القيم الذي كان يساعد الإنسان لمدة قرون في الاحتفاظ بالتوازن بين وجهات النظر المادية والثقافية والفكرية حول العالم. الكلمات المفتاحية: الحوار الإسلامي - المسيحي، الحوار اللاهوتي، الأسلوب القصصي اللاهوتي، التوحيد الأخلاقي، العقيدة الإسلامية، استغلال الدين

Nedžad Grabus

The Notion Of Otherness In Muslim-Christian Dialogue

Abstract

The article addresses several important questions for understanding various views about Muslim-Christian relations from a theological perspective. These questions are: understanding narratives, ethical monotheism, historical circumstances in the development of Islamic and Christian teachings, legal and political circumstances in which Muslims and Christians live, and the possible perspective for dialogue and development of relations which would go beyond the struggle for competition and proving the superiority of one teaching over the other. The article analyses the phenomenon of the instrumentalization of religion, which has increasingly become part of the profane world, the issues of political competition and of reduction of religious questions to everyday political problems. All this leads to pushing out the enduring values, the sense of the supernatural, and of the value system which for centuries has aided man in preserving a balance between the material, cultural and spiritual view of the world.

Keywords: Muslim-Christian dialogue, theological dialogue, theological narrative, ethical monotheism, Islamic teaching, instrumentalization of religion

Koncept, priroda i mjesto ustanove starateljstva u šerijatskom pravu i porodičnom pravu Bosne i Hercegovine

Sažetak

Autor u ovom radu vrši poređenje ustanove starateljstva u šerijatskom pravu i porodičnom pravu Bosne i Hercegovine. Analiziraju se terminološko i pojmovno određenje starateljstva, svrha starateljstva, odnos roditeljskog i starateljskog staranja, mjesto starateljskog prava u pravnom sistemu te klasifikacije starateljstva s obzirom na lica kojima se pruža zaštita i zadatke koje staratelj ima u vršenju svoje dužnosti. Dolazi se do zaključka da su dva pravna sistema kompatibilna kada je u pitanju pojmovno određenje i teorijsko obrazlaganje svrhe starateljstva te njegovo klasificiranje. Razlike se javljaju u vezi sa opsegom starateljske zaštite, položajem roditelja u odnosu na ustanovu starateljstva, karakterom starateljstva i njegovim pozicioniranjem unutar pravnog sistema.

Ključne riječi: starateljstvo, roditelj, staratelj, štíćenik, šerijatsko pravo, porodično pravo Bosne i Hercegovine

Uvod

Starateljstvo se, kao pravno regulirana ustanova, javlja kao odgovor na potrebu da se osobama koje nisu u mogućnosti da se same staraju o svojoj ličnosti, imovini, pravima i interesima osigura pravni, ali i svaki drugi oblik zaštite i pomoći. Pored toga, ovom ustanovom

se, naročito kada je u pitanju starateljstvo nad maloljetnicima, želi osigurati nesmetan i potpun razvoj ličnosti štíćenika te osposobiti ga za samostalan život. To uključuje zadovoljavanje različitih potreba štíćenika kao što su: izdržavanje, liječenje, odgoj, obrazovanje, zastupanje itd. Pretpostavka za to je postojanje materijalnih sredstava iz kojih bi se moglo finansirati navedene aktivnosti. U tome se ocrta važnost staranja o imovini štíćenika, jer ona, između ostalog, osigurava razvoj ličnosti štíćenika, a u određenim slučajevima je i pretpostavka njegovom osamostaljivanju.

Starateljska zaštita se proteže na tri skupine lica koja nisu u stanju brinuti se o sebi, svojim pravima i interesima: maloljetna lica, punoljetna lica lišena poslovne sposobnosti i ona lica koja imaju poslovnu sposobnost, ali su faktički spriječena u ostvarivanju svojih prava.

Osnovni cilj ovog rada je da pruži komparativnu perspektivu koncepcije, prirode i karaktera ustanove starateljstva u šerijatskom pravu i porodičnom pravu Bosne i Hercegovine. Ovako postavljen cilj podrazumijeva korištenje komparativne analize kao primarne metode istraživanja, i to s ciljem da se utvrde konvergentna i divergentna mjesta u normativnim rješenjima dvaju pravnih sistema.

U strukturalno-metodološkom pogledu, ovaj rad je koncipiran na sljedeći način. Prvo se pristupa terminološkom određenju pojma starateljstva i razmatranju njegove svrhe i značaja. Potom se, u drugom poglavlju, nastoji ustanoviti mjesto ustanove starateljstva i starateljskog prava unutar pravnog sistema. U trećem poglavlju razmatraju se odnos roditeljskog i starateljskog staranja i karakter starateljstva. Konačno, u četvrtom poglavlju ukazuje se na klasifikacije starateljstva.

O starateljstvu u šerijatskom pravu nije mnogo pisano na bosanskoj jeziku. Konsultirajući bibliografije radova, kao i neposrednim uvidom u sadržaj naše periodike i časopisa, može se pronaći svega nekoliko naslova koji neposredno tretiraju ovu temu. U pitanju su radovi hafiza Abdulaha Bušatlića, šerijatskog sudije i profesora Še-

rijatske sudačke škole u Sarajevu¹⁴⁹, koji su objavljeni u *Gajretu* 1926. godine, a bave se šerijatsko-pravnim tretmanom odbačene djece (nahočadi) i starateljstvom, odnosno vlašću oca nad djecom, kako ga on imenuje. Radovi su objavljeni u okviru serijala pod naslovom *Muslimansko roditeljsko i rodbinsko pravo*.¹⁵⁰ Ovi su radovi kasnije uvršteni u Bušatlićevu knjigu *Porodično i nasljedno pravo Muslimana*, u kojoj se nalazi i jedno poglavlje o starateljskom pravu.¹⁵¹ Pored Bušatlića, starateljstvom u islamskom pravu bavio se i Hasib Muradbegović u svom *Tumaču šeriatskih propisa hanefijskog mezheba o ženitbi, obitelji i nasljedstvu*,¹⁵² koji predstavlja komentar djela *Al-Aḥkām al-šarʿiyya fī al-aḥwāl al-šahṣiyya* od Muḥammada Kadri-paše.¹⁵³ Alija Silajdžić je u svojoj doktorskoj disertaciji *Testamenat u šeriatskom pravu* tretirao pitanje oporučnog staratelja, odnosno izvršioca oporuke. Pored ovih, moguće je naći i određeni broj radova koji sa vjersko-moralnog, ali ne i pravnog aspekta tretiraju pitanja siročadi te dužnosti roditelja prema djeci.¹⁵⁴

-
- 149 Šerijatska sudačka škola je osnovana 1887. godine, a završila je sa radom 1937. godine (v. Enes Durmišević, *Šerijatsko pravo i nauka šerijatskog prava u Bosni i Hercegovini u prvoj polovini XX stoljeća*, Pravni fakultet Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, str. 107., 182.).
- 150 Abdulah Bušatlić, "Muslimansko roditeljsko i rodbinsko pravo", *Gajret*, Kulturno-prosvjetno društvo Gajret, Sarajevo, X/1926, br. 19, str. 298-299 i br. 22, str. 345-346.
- 151 Abdulah Bušatlić, *Porodično i nasljedno pravo Muslimana*, Islamska dionička štamparija, Sarajevo, 1926.
- 152 Hasib Muradbegović, *Tumač šeriatskih propisa hanefijskog mezheba o ženitbi, obitelji i nasljedstvu*, Ministarstvo pravosuđa i bogoštovlja, Zagreb, 1944.
- 153 Ovo djelo je krajem 19. stoljeća izradila komisija sastavljena od egipatske vlade, na čelu sa poznatim pravnikom Kadri-pašom, a služilo je kao priručnik za egipatske šerijatske sudove.
- 154 V. Mustafa Brkić, "Problem muslimanske siročadi", *El-Hidaje*, Organizacija ilmijje "El-Hidaje", Sarajevo, VI/1942-43, br. 3, str. 61-62; Husein Đozo, "Skrb o siročadi", *Glasnik*, Vrhovno starješinstvo Islamske vjerske zajednice NDH, Sarajevo, X/1942, br. 8, str. 209-213; Sokolović Sinanudin, "Obaveze roditelja prema djeci", *Glasnik*, Vrhovno islamsko starješinstvo u SFRJ, Sarajevo, XXXI/1968, br. 9-10, str. 362-377; br. 11-12, str. 481-493.

Pojam i svrha starateljstva

U šerijatskom pravu starateljstvo se označava dvama pojmovima: *wilāya* i *waṣāya*.¹⁵⁵ Prvi se veže za štićenikove srodnike koji vrše nad njim starateljstvo, a drugi za osobe koje srodnici imenuju starateljima u oporuci, odnosno za osobu koju imenuje sudija za obavljanje starateljske dužnosti. Staratelj se označava terminom *waliyy*, odnosno *waṣiyy*, a štićenik terminom *al-mawlā ‘alayhi*, te pojmom *qāṣir* koji, u užem smislu, označava maloljetnika, a u širem smislu lice koje je poslovno nesposobno ili ima ograničenu poslovnu sposobnost¹⁵⁶. U porodičnom pravu Bosne i Hercegovine koristi se jedinstvena terminologija za ovaj oblik društvene zaštite određenih lica, a ona uključuje pojmove starateljstva staraoca odn. staratelja i štićenika.

U uporednom pravu postoje različite teorijske i zakonske definicije starateljstva koje izražavaju različite aspekte ove ustanove. Savremeni šerijatski pravnik, dr. Wahba az-Zuḥaylī, definira starateljstvo kao “upravljanje odraslog, poslovno sposobnog lica ličnim i imovinskim stvarima osobe koja je poslovno nesposobna ili ograničeno poslovno sposobna”.¹⁵⁷ Kao što je vidljivo iz ove definicije, ona stavlja naglasak na potrebu da se lica koja nisu u stanju da se sama staraju o svojim pravima i interesima uključe u svijet prava i postanu stvarni nosioci prava i obaveza i to posredstvom autonomne ličnosti, tj. osobe kojoj pravni poredak priznaje sposobnost da samostalno rukovodi sobom i svojim postupcima. Slično određenje pojma starateljstva nalazimo kod nekih francuskih autora. Tako M. Planiol i G. Ripert definišu starateljstvo kao “pravnu djelatnost po-

155 V. jedinice “w l y” i “w s y” u: Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, Sarajevo, 1997, str. 1645. i 1672.

156 O poslovnoj sposobnosti u islamskom pravu v. šire u: Ibrahim Džananović, “Pravna i poslovna sposobnost u šerijatskom pravu (el-ehliyye)“, *Zbornik radova Islamskog teološkog fakulteta*, Sarajevo, u: *Usul-i fikh (hrestomatija)*, prir. Enes Ljevaković, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, str. 87-108.

157 Wahba al-Zuḥaylī, *Al-Fiḡh al-islāmī wa adillatuh*, Dār al-fikr, Damask, 1996, knjiga VII, str. 746.

vjerenu poslovno sposobnom licu, koja se sastoji u brizi za ličnost poslovno nesposobnog lica i u upravljanju njegovim dobrima”.¹⁵⁸

Porodični zakon Federacije Bosne i Hercegovine (u daljnjem tekstu: PZ FBiH) određuje starateljstvo kao “oblik zaštite maloljetnih osoba bez roditeljskog staranja i punoljetnih osoba koje nisu sposobne ili koje nisu u mogućnosti starati se o sebi, svojim pravima, interesima i obavezama”.¹⁵⁹ Prema ovome, kao i Porodičnom zakonu Brčko Distrikta Bosne i Hercegovine (u daljnjem tekstu: PZ BDBiH), starateljstvo se, između ostalog, javlja kao zamjena roditeljskog staranja.¹⁶⁰ Porodični zakon Republike Srpske (u daljnjem tekstu: PZ RS) normira da se pod starateljstvo stavlja, između ostalog, maloljetno lice (a) čiji su roditelji umrli, nestali, nepoznati ili su nepoznatog boravišta duže od jedne godine, (b) čijim roditeljima je oduzeto roditeljsko pravo, (c) čijim roditeljima je oduzeta poslovna sposobnost, odn. koji još nisu stekli poslovnu sposobnost ili im je ona ograničena, (d) čiji su roditelji kroz duže vrijeme zanemarili čuvanje i odgajanje djece i (f) čiji su roditelji odsutni i nisu u mogućnosti da se redovno staraju o svome djetetu.¹⁶¹ Ovi momenti su značajani u uporednoj analizi ustanove starateljstva u šerijatskom pravu i porodičnom pravu Bosne i Hercegovine. Naime, u šerijatskom pravu pojam starateljstvo uključuje i roditeljsko staranje (tj. staranje oca, ako je živ) i tzv. starateljsko staranje (tj. staranje drugog lica ako otac nije živ), dok porodično pravo Bosne i Hercegovine pod starateljstvom podrazumijeva samo ovo drugo. To znači da se, prema propisima šerijatskog prava, pod starateljstvom nalaze sva maloljetna lica, dok se, prema normama porodičnog prava Bosne i Hercegovine, pod starateljstvo stavljaju samo ona maloljetna lica koja su lišena roditeljskog staranja.

158 M. Planiol, G. Ripert, *Traité élémentaire de droit civil*, Pariz, 1932, knjiga I, str. 607. Nav. prema: Marko Mladenović, *Porodično pravo*, Privredna štampa, Beograd, 1981, knjiga II, str. 420.

159 Član 160 PZ FBiH.

160 Član 161 PZ FBiH i član 142 PZ BD BiH.

161 Član 201 PZ RS.

Mogli bismo zaključiti da je starateljstvo u šerijatskom pravu posebna zaštita koju porodica i društvena zajednica pruža maloljetnim licima, kao i punoljetnim licima koja nisu sposobna ili koja nisu u mogućnosti sama se starati o svojoj ličnosti i imovini.

Svrha starateljstva je, prije svega, zaštita ličnosti štíćenika koji, kao poslovno nesposobno lice, nije u stanju da se sam stara o sebi. Nakon toga dolazi briga o imovini štíćenika, ukoliko je ovaj ima. Staranjem o imovini posredno se osigurava i zaštita ličnosti štíćenika budući da se iz nje ostvaruje njegovo izdržavanje i ostvarivanje ostalih ličnih prava i interesa kao što su npr. školovanje, liječenje i sl.¹⁶²

Staranje o štíćeniku nema isti sadržaj kod svih vrsta starateljstva. Ako je štíćenik maloljetno lice, velika pažnja bit će posvećena zaštiti njegove ličnosti putem izdržavanja, liječenja, odgajanja, obrazovanja i osposobljavanja za samostalan život i rad. Pored toga, vodit će se briga o njegovoj imovini, ukoliko je posjeduje, i raditi na njenom očuvanju i unaprjeđenju. Ako je štíćenik lice kome je oduzeta poslovna sposobnost (npr. duševno bolesno lice), također će se posvetiti pažnja zaštiti njegove ličnosti i imovine. Međutim, kada je u pitanju starateljstvo za posebne slućajeve (npr. starateljstvo nad odsutnim licem), tada je svrha starateljstva samo zaštita štíćenikovih imovinskih prava i interesa.¹⁶³

Mjesto starateljskog prava u pravnom sistemu

U pravnoj teoriji i zakonodavstvu postoje različita shvatanja o mjestu starateljskog prava u pravnom sistemu. Mogu se izdvojiti četiri mišljenja:

Starateljsko pravo je dio porodićnog prava. Autori koji zastupaju ovo mišljenje polaze od izmijenjene uloge starateljstva u savremenom društvu, gdje se putem nje ostvaruje briga o cjelokupnoj ličnosti štíćenika, a ne samo o njegovoj imovini i građansko-pravnom

162 Nerimana Traljić, Suzana Bubić, *Porodićno pravo*, Magistrat, Sarajevo, 2001., str. 216.

163 Ibid, str. 216-217.

subjektivitetu. Putem starateljstva nadoknađuju se zadaci koje porodica vrši prema maloljetnicima i drugim poslovno nesposobnim licima.

Starateljsko pravo je dio socijalne zaštite, odn. politike. Prema ovom shvatanju, starateljstvo nije više samo ustanova porodičnog prava, već ono ima općedruštveni značaj na koji upućuju i ustavne odredbe o posebnoj zaštiti lica pod starateljstvom. Pravna zaštita koja se pruža licima pod starateljstvom u okviru porodičnog prava samo je dio ukupne zaštite koja se ostvaruje u okviru socijalne politike.

Starateljsko pravo je dio građanskog prava. Autori koji zastupaju ovo mišljenje polaze od toga da se ustanovom starateljstva, prije svega, osigurava učesće u pravnom prometu lica koja nisu u stanju sama se starati o sebi i svojim pravima i interesima. Težište se, dakle, stavlja na zakonsko zastupanje prava i interesa kao i imovine šticećenika.

Starateljsko pravo je dio statusnog prava. Ono tretira pitanje pravnog statusa lica pod starateljstvom i kao takvo predstavlja dio statusnog prava koje reguliše položaj fizičkih i pravnih lica u pravu uopće.¹⁶⁴

Kada je u pitanju položaj starateljskog prava unutar šerijatskog prava, ono predstavlja dio porodičnog, odn. personalnog prava (*al-ahwāl aš-šahšiyya*).¹⁶⁵ Osnovni razlog je taj što je ustanova starateljstva u šerijatskom pravu bitno porodičnoga karaktera. Specifičnost uređenja ustanove starateljstva u šerijatskom pravu ogleda se u tome da se propisi o starateljstvu miješaju sa propisima o izvršenju testamenta (*wašāya*) koji predstavljaju sastavni dio testamentalnog nasljednog prava. Pravna koncepcija izvršenja testamenta u šerijatskom pravu potječe iz predislamskih običaja arapskog društva. Ova

164 Šire o ovome v. M. Mladenović, *nav. dj.*, str. 438-439.

165 V. npr. Muḥammad Abū Zahra, *Al-Ahwāl al-šahšiyya*, Dār al-fikr al-‘arabī, Kairo, 1948, str. 433-495. Alija Silajdžić u svojoj skripti pod naslovom *Šerijatsko roditeljsko pravo* (Sarajevo, 1945) u okviru poglavlja „Roditeljsko pravo“ raspravlja o „očinskoj vlasti (fi velajetil-ebi)“, tj. o roditeljskom staranju, a potom u okviru poglavlja „Starateljsko pravo“ razrađuje pitanja starateljskog staranja.

ustanova je postepeno razvijana od strane osnivača pravnih škola i njihovih sljedbenika te šerijatskih sudova u islamskim zemljama.¹⁶⁶ Postoje tri osnove za određivanje izvršioca testamenta: oporuka, zakon i odluka suda. Ukoliko testator (*al-mūšī*) nije imenovao izvršioca testamenta (*al-wašīyy*), na njegovo izvršenje se poziva zakonski izvršilac (testatorov otac), a ako njega nema, onda je sud dužan provesti testament.¹⁶⁷ U slučaju da oporučilac iza sebe ostavlja maloljetnu djecu, izvršilac testamenta često će imati obavezu da se stara o imovini koja im pripada sve do momenta kada oni steknu punu poslovnu sposobnost.

Međutim, šerijatsko pravo u svojoj pravnoj regulativi posvećuje podjednaku pažnju staranju o ličnosti i imovini šticećenika. To je razlog zbog kojeg je starateljstvo dio i šerijatskog građanskog prava. U stručnoj literaturi iz ove pravne oblasti tretira se, uglavnom, u poglavljima o *al-hağru* (oduzimanje ili ograničavanje poslovne sposobnosti)¹⁶⁸ budući da se građansko-pravni elementi starateljstva iscrpljuju, prije svega, u zastupanju prava i interesa i staranju o imovini lica čija je poslovna sposobnost ograničena ili je uopće nemaju.¹⁶⁹

U muslimanskim zemljama u kojima je Šerijat dio pozitivnog prava starateljstvo je, uglavnom, regulirano zakonima o personalnom statusu ili posebnim zakonima o starateljstvu. Ustanova starateljstva u Bosni i Hercegovini primarno je uređena porodičnim zakonima entiteta (PZ FBiH od 2005. i PZ RS od 2002.)¹⁷⁰ i Brčko Distrikta (PZ BD BiH od 2007.).¹⁷¹ Kao dopunski izvori u ovoj

166 Alija Silajdžić, *Testament u šerijatskom pravu*, Državna tiskara u Sarajevu, 1941, str. 111-112.

167 Nedim Begović, "Testament u islamskom pravu", *Glasnik*, Rijaset Islamske zajednice u BiH, Sarajevo, 2002, br. 11-12, str. 1154.

168 V. jedinicu "h ġ r" u: T. Muftić, *nav. djelo*, str. 268.

169 V. npr. Wahba al-Zuhaylī, *nav. dj.*, knjiga V, str. 411-481.

170 *Službene novine Federacije BiH*, br. 35/05; *Službeni glasnik Republike Srpske*, br. 54/02.

171 *Službeni glasnik Brčko distrikta BiH*, br. 3/07.

oblasti primjenjuju se entitetski zakoni o upravnom postupku,¹⁷² obligacionim odnosima¹⁷³ i socijalnoj zaštiti.¹⁷⁴

Položaj roditelja i staratelja i karakter starateljstva

Kao što smo ranije spomenuli, starateljstvo u šerijatskom pravu ima porodični karakter, a on se ogleda u tome što porodica ima veliki utjecaj na način organiziranja i sadržaj ove ustanove.¹⁷⁵ Na primjer, kada je u pitanju staranje o imovini, poslije smrti oca (koji se i sam tretira kao staratelj), ovu ulogu preuzima lice koje je on odredio u oporuci za staratelja svojoj maloljetnoj djeci, a u njegovom nedostatku djed, kao bliski srodnik štićenika, odn. lice koje on odredi u svojoj oporuci. Tek ako nema ni jednog od spomenutih, sud, kao državni organ, imenuje staratelja.¹⁷⁶ Međutim, šerijatski pravници su odgovarajućim propisima ograničili staratelja u upravljanju imovinom maloljetnika kako bi je zaštitili od eventualne štete koju bi joj on mogao pričiniti. U novije vrijeme, u muslimanskim zemljama čije se porodično zakonodavstvo temelji na šerijatskom pravu prisutna je tendencija da se starateljstvo stavi pod veću kontrolu suda koji ima ulogu organa starateljstva, tako da za veliki broj poslova u

172 Zakon o upravnom postupku, *Službene novine Federacije BiH*, br. 2/98; Zakon o opštem upravnom postupku, *Službeni glasnik Republike Srpske*, br. 13/02.

173 Zakon o obligacionim odnosima (sa izmjenama i dopunama), *Službeni list SFRJ*, br. 29/78, 39/85, 45/89 i 57/89; Zakon o preuzimanju Zakona o obligacionim odnosima, *Službeni list RBiH*, br. 2/92, 13/93 i 13/94) i Zakon o izmjenama i dopunama Zakona o obligacionim odnosima, *Službeni glasnik RS*, br. 17/93 i 3/96.

174 Zakon o osnovama socijalne zaštite, zaštite civilnih žrtava rata i zaštite obitelji sa djecom, *Službene novine Federacije BiH*, br. 36/99; Zakon o socijalnoj zaštiti, *Službeni glasnik RS*, br. 37/12.

175 Porodični karakter starateljstva nije specifikum samo šerijatskog prava. U državama čiji se pravni sistem razvijao pod utjecajem rimskog prava, starateljstvo je organizirano kao ustanova pretežno porodičnoga karaktera (Francuska i ostale zemlje romanskog sistema). Za razliku od njih, u zemljama germanskog sistema, starateljstvo je pretežno državna ustanova (Dijana Jakovac, *Starateljstvo za posebne slučajeve u jugoslavenskom pravu*, magistarski rad, Split - Beograd, 1990, str. 15).

176 Ovaj redoslijed je usvojen u hanefijskom mezhebu, dok drugi mezhebi imaju nešto drugačija rješenja (v. W. al-Zuhaylī, nav. dj., knjiga IV, str. 142, knjiga VII, str. 750).

vezi sa imovinom štićenika staratelj mora imati odobrenje suda, a sve sa ciljem bolje i potpunije zaštite interesa štićenika. Dakle, uz porodični karakter starateljstva omogućena je intervencija države u ovu oblast.

U porodičnom pravu BiH starateljstvo ima društveni karakter, a on se ogleda u sljedećem:

1. staratelja određuje nadležni organ rukovodeći se interesima štićenika;
2. u ostvarivanju pravilnog staranja o štićeniku, organ starateljstva pretežno saraduje sa subjektima izvan štićenikove porodice, i
3. starateljstvo finansira država, a ne porodica.¹⁷⁷

Vrste starateljstva

Porodično pravo Bosne i Hercegovine poznaje tri vrste starateljstva, s obzirom na lica kojima se pruža zaštita ovom ustanovom:

1) starateljstvo nad maloljetnim licima.¹⁷⁸ Ova vrsta starateljstva je najčešća i njoj se u zakonodavstvu i pravnoj teoriji posvećuje najveća pažnja;

2) starateljstvo nad punoljetnim licima. Ono se otvara nakon što sud donese pravosnažnu odluku o oduzimanju ili ograničavanju poslovne sposobnosti punoljetnom licu.¹⁷⁹ Do oduzimanja će doći kada osoba, usljed duševne bolesti, zaostalog duševnog razvoja, prekomjernog uživanja alkohola ili opojnih droga, senilnosti ili drugih uzroka nije sposobna sama se brinuti o svojim pravima i interesima, a do ograničavanja kada osoba, zbog pomenutih uzroka, ugrožava svoja ili prava i interese drugih lica;¹⁸⁰

3) starateljstvo za posebne slučajeve. Za razliku od prethodne dvije vrste starateljstva gdje se njime štite lica koja nemaju poslovnu

177 N. Traljić, S. Bubić, nav. dj., str. 218.

178 U PZ FBiH posebno je regulirano članovima 186-191, u PZ RS članovima 201-208, a u PZ BDBiH članovima 167-172.

179 Član 192(3) PZ FBiH; član 209 PZ RS; član 173(3) PZ BDBiH.

180 Član 192(1 i 2) PZ FBiH; član 173(1 i 2) PZ BDBiH.

spособnost, ovdje se u ulozi šticeenika javljaju lica koja imaju poslovnu sposobnost, ali su faktički spriječena da je koriste. Porodično zakonodavstvo Bosne i Hercegovine predviđa imenovanje staratelja: a) odsutnom licu čije je boravište nepoznato, a nema zastupnika,¹⁸¹ b) nepoznatom vlasniku imovine ako postoji potreba da se o toj imovini neko stara,¹⁸² c) stranom državljaninu ukoliko postoji potreba hitne zaštite njegove ličnosti, prava i interesa,¹⁸³ d) djetetu u slučaju kada se između njega i zakonskog zastupnika (roditelja, usvojitelja, staratelja) vodi spor ili treba da se zaključi pravni posao, kao i kada se među maloljetnicima nad kojima isto lice vrši roditeljsko pravo ili koja imaju istog staratelja vodi spor ili treba da se zaključi pravni posao u kome su njihovi interesi suprotstavljeni,¹⁸⁴ e) djetetu u postupku osporavanja materinstva i očinstva, kao i postupku oduzimanja roditelju prava da živi sa djetetom i oduzimanja roditeljskog staranja,¹⁸⁵ f) djetetu nad kojim roditeljsko staranje ostvaruje samo jedan roditelj ako su interesi djeteta i roditelja koji ne ostvaruje roditeljsko staranje u suprotnosti,¹⁸⁶ g) na zahtjev lica koja zbog bolesti, starosti ili drugih opravdanih razloga nisu u stanju sama se starati o sebi, svojim pravima i interesima¹⁸⁷ i h) u drugim slučajevima kada je to potrebno radi zaštite prava i interesa određenih osoba (čl. 197/1).¹⁸⁸

Šerijatski pravnici ne govore izričito o ovim trima vrstama starateljstva, ali, s obzirom na lica koja se stavljaju pod starateljstvo u šerijatskom pravu, možemo zaključiti o postojanju sve tri vrste starateljstva. Tako šerijatsko pravo normira starateljstvo nad maloljetnikom (*aṣ-ṣaġīr al-qāṣir*), umobolnom (*al-maġnūn*) i slaboumnom osobom (*al-ma'tūh*), nemarnom osobom (*al-muġaffal*) i rasipnikom (*as-safīh*) te nestalim licem (*al-mafqūd*). U pozitivnom zakonodavstvu

181 Član 197(1) PZ FBiH; član 214(1) PZ RS; član 178(1) PZBDBiH.

182 Član 197(1) PZ FBiH; član 214(1) PZ RS; član 178(1) PZBDBiH.

183 Član 199 PZ FBiH; član 216 PZ RS; član 180 PZBD BiH.

184 Član 198 PZ FBiH; član 215 PZ RS; član 179 PZ BDBiH.

185 Član 198(1) PZ FBiH.

186 Član 198(2) PZ FBiH.

187 Član 200 PZ FBiH; član 181 PZ BDBiH.

188 Član 197(1) PZ FBiH; član 214 PZ RS; član 178(1) PZ BDBiH.

muslimanskih zemalja starateljstvo za posebne slučajeve se iscrpljuje u ustanovi sudskog zastupanja (*al-wakāla al-qadā'iyya*). Tako Porođični zakon Sirije predviđa sudsko zastupanje za: nestalo lice (*al-mafqūd*) i odsutno lice (*al-gā'ib*), osobe kod kojih se nađu dvije od tri sljedeće mahane (gluhoća (*sum*), nijemost (*bukm*) i sljepoća (*'umy*)) te za lica koja su osuđena na prisilni rad ili na kaznu zatvora.¹⁸⁹

Starateljstvo se, s obzirom na zadatke i ovlaštenja koja staratelj ima u vršenju svoje dužnosti, dijeli na:

- a. staranje o ličnosti štićenika i
- b. staranje o imovini štićenika.

Staranje o ličnosti maloljetnika (*al-walāya 'alā an-nafs*) jeste staranje o ličnim stvarima maloljetnika kao što su: odgoj, obrazovanje, liječenje, zapošljavanje, sklapanje braka i sl.¹⁹⁰ Staranje o imovini maloljetnika (*al-walāya 'alā al-māl*) jeste staranje o imovinskim stvarima maloljetnika, gdje spada: čuvanje imovine, njeno ulaganje, zaključivanje ugovora i pravnih poslova vezanih za imovinu.¹⁹¹

Zaključak

U društvu postoji veliki broj lica koja iz različitih razloga nisu u mogućnosti da se sama staraju o sebi i svojoj imovini. To može biti posljedica uzrasta (maloljetstvo), psihičkih poremećaja (duševna bolest i duševna nerazvijenost), fizičke nemoći i nedostataka (invalidnost) i faktičke spriječenosti (npr. nestalost). U svim tim i takvim slučajevima potrebno je nesposobnim ili spriječenim nosiocima subjektivnih prava osigurati zakonske zastupnike, odn. sprovesti starateljsku zaštitu.

Komparativnom analizom koncepcije i prirode starateljstva u šerijatskom pravu i porođičnom pravu Bosne i Hercegovine dolazi se do sljedećih zaključaka:

189 Dr. W. al-Zuhaylī, nav. dj., knjiga IV, str. 143-147.

190 Ibid, str. 141.

191 Ibid.

1) Pojmovno određenje starateljstva kao ustanove kojom se pruža zaštita i osigurava upravljanje ličnim i imovinskim stvarima maloljetnika kao i punoljetnih lica bez poslovne sposobnosti ili sa ograničenom poslovnom sposobnošću suštinski je podudarno u dvama pravnim sistemima.

2) U porodičnom pravu Bosne i Hercegovine starateljstvom se pruža zaštita onim maloljetnicima koji su lišeni roditeljskog staranja, dok se u šerijatskom pravu pojmom starateljstvo obuhvata i staranje roditelja.

3) Dok je u porodičnom pravu Bosne i Hercegovine starateljstvo ustanova porodičnog prava koja je primarno uređena porodičnim zakonodavstvom, u šerijatskom pravu ona je regulirana u okviru porodičnog i testamentalnog nasljednog prava.

4) U šerijatskom pravu starateljstvo ima porodični karakter s obzirom na veliki utjecaj koji porodica ima na organiziranje i sadržaj ove ustanove, s tim što je omogućeno interveniranje države u ovu oblast s ciljem potpunije zaštite interesa šticećenika. Za razliku od šerijatskog prava, u porodičnom pravu Bosne i Hercegovine naglašena je uloga šire društvene zajednice u organiziranju starateljske zaštite.

5) Oba pravna sistema normama starateljskog prava obuhvataju tri skupine lica: maloljetnike, punoljetna lica lišena poslovne sposobnosti ili ograničene poslovne sposobnosti i lica faktički spriječena u vršenju svoje poslovne sposobnosti (starateljstvo za posebne slučajeve), a razlikuju se, u izvjesnoj mjeri, u njihovom terminološkom i teorijskom određenju. Konačno, oba pravna sistema razlikuju staranje o ličnosti i staranje o imovini šticećenika.

مفهوم الولاية وطبيعتها ومكانتها في الشريعة الاسلامية وقانون الأسرة بالبوسنة والهرسك

الملخص

يقوم المؤلف في هذا البحث بالمقارنة بين الولاية في الشريعة الاسلامية وقانون الأسرة بالبوسنة والهرسك. ويتم في البحث تحليل تعريف الولاية الاصطلاحي والمفهومي، وغرض الولاية، وعلاقة ولاية الآباء بولاية الأولياء، ومكانة قانون الولاية في النظام القانوني، وتصانيف الولاية من حيث الأشخاص الذين تُقدم لهم الحماية وواجبات الولي في القيام بمهمته. فنستنتج أن هذين النظامين القانونيين متوافقان في تعريف الولاية المفهومي والتعليل النظري لغرضها وفي تصنيفاتها. أما الفروق بينهما فتتجلى في فهم مدى حماية الولاية، ومكانة الآباء بالنسبة إلى الولاية، وطبيعة الولاية ومكانتها في إطار النظام القانوني.

الكلمات المفتاحية: الولاية، الأب، الولي، المولى عليه، الشريعة الاسلامية، قانون الأسرة بالبوسنة والهرسك

Nedim Begović

The Concept, Nature And Place Of Guardianship In Shari‘a And Family Law In Bosnia

Abstract

The author compares institution of guardianship in Shari‘a law and in family law in Bosnia-Herzegovina. He analyses terminological and conceptual definition of guardianship, purpose of guardianship, relation between parental care and care by guardianship, the place of guardianship law in legal system and classification of guardianship in relation to the persons who are offered protection and the tasks which the guardian has in carrying out his duties. The conclusion is that the two legal systems are compatible when it comes to terminological definition and theoretical reasoning behind the purpose of guardianship and its classification. Differences arise regarding the range of guardianship care, the position of parents in relation to the institution of guardianship, the character of guardianship, and its place within the legal system.

Keywords: guardianship, parent, guardian, ward, Shari‘a law, family law in Bosnia-Herzegovina

O putovanjima Muḥammada ‘Abduhūa po Evropi (po Muḥammadu Rašīdu Riḍāu)

Sažetak

Nekoliko izvora iz vremena Muḥammada ‘Abduhūa govore o njegovim putovanjima po Evropi. Ovaj esej se, u prvom redu, fokusira na izvještaje Muḥammada Rašīda Riḍāa o nekim od tih putovanja, njihovom značaju i ‘Abduhūovim stavovima o Evropi. Također, esej govori i o susretu ‘Abduhūa sa Herbertom Spencerom, najvećim engleskim filozofom viktorijske ere. Riḍā je svoje zabilješke o njihovom razgovoru donio u svome bibliografskom djelu *Tārīhu l-ustādi l-imām (Biografija Profesora i Imama)* posvećenom Muḥammadu ‘Abduhūu. Također, ovaj rad ukazuje, makar u vidu napomena, na ‘Abduhūova živa zanimanja za humanističku tradiciju i njezine mislioce u Evropi njegova vremena. K tome, za svoga relativno kratkog života (umro je u svojoj 55. godini) Muḥammad ‘Abduhū je više puta boravio u Engleskoj, Francuskoj i Švicarskoj, posjetio je i Siciliju, Austriju, Njemačku. Također, boravio je u Libanu, a posjetio je i Istanbul, Alžir, Tunis, Sudan...

Ključne riječi: islam, Istok, Evropa, putovanja, biblioteke, materijalističke ideje, muslimanske zemlje, evropske zemlje, stanje muslimana, reforma i obnova

Muḥammad ‘Abduhū - pronicljivi putnik

Mnoga djela govore o putovanjima Muḥammada ‘Abduhūa (1849.-1905.), napose o njegovim putovanjima po zemljama zapadne Evrope. Djelo *Silsilatu l-a‘māli l-maḡhūlah, Muḥammad ‘Abduhū* (سلسلة أعماله)

الأعمال المجهولة، مُحَمَّد عَبْدُهُ) od ‘Alī Šalaša,¹⁹² izdato u Londonu, 1987., detaljno govorio o mnogim od njegovih putovanja po Evropi. Po svemu što je nama dostupno o ovim ‘Abduhūovim putovanjima, on se prvi put našao u Parizu 1883. Godine i tu je stigao iz Bejruta gdje je bio u izgnanstvu (protjeran je iz Egipta nakon učešća u ‘Urābījevoj pobuni 1881.-1882. godine). U Parizu je ‘Abduhū sa Ğamāluddīnom Al-Afgānījem uređivao list “Neraskidiva veza”.¹⁹³ Godine 1884., na poziv svoga engleskog prijatelja Wilfrida Scawena Blunta, ‘Abduhū je boravio u Londonu. Tada je posjetio i britanski Parlament¹⁹⁴ i razgovarao sa nekolicinom njegovih članova.

U ovom radu mi ćemo se ograničiti na karakteristična mjesta iz prvog dijela drugog odjeljka¹⁹⁵ djela *Tārīhu l-ustādi l-imām aš-šayh Muḥammad ‘Abduhū*¹⁹⁶ od Muḥammed Rašīd Riḏā (1865.-1935.). Naime, tu Riḏā govori o poznim putovanjima svoga učitelja i autoriteta Muḥammeda ‘Abduhūa, a jedno cijelo poglavlje naslovljava riječima “O njegovim putovanjima” (*fī asfārihī*).¹⁹⁷

Uvodeći čitateljstvo u ovu stranu ‘Abduhūovih zanimanja, M. R. Riḏā tvrdi da je ‘Abduhū volio putovati, smatrao je da “ima znanja i mudrosti koja se mogu naučiti samo kroz putovanja”,¹⁹⁸ sam je pisao o “utisku koji su neka putovanja ostavila na njega”,¹⁹⁹ a njegov učenik i sljedbenik M. R. Riḏā podsjeća da se o tome ima

192 . عَلي شَلَش .

193 *Al-‘urwatu l-wuṭqā* (العُرْوَةُ الْوُطُقَى), sintagma uzeta iz Kur’āna, *Al-Baqarah*, 2:256; također, *Luqmān*, 31:22.

194 O ovim godinama i putovanjima Muḥammeda ‘Abduhūa može se saznati više u serijalu *Nepoznati Muḥammed ‘Abduhū, prema memoarima Wilfrida Scawena Blunta i drugim izvorima*, objavljenom u Glasniku Rijasetu Islamske zajednice, brojevi 1-2; 2-4; 4-6; 6-8; itd., Sarajevo, 2016.

195 *Al-Ġuz‘u l-awwalu al-qismu l-ṭānī* (الْجُزْءُ الْأَوَّلُ الْقِسْمُ الثَّانِي) ili pisano brojevima 1/II.

196 V. Muḥammad Rašīd Riḏā, *Tārīhu l-ustādi l-imāmi š-šayhī Muḥammad ‘Abduhū* (تَارِيحُ الْأُسْتَاذِ (الْإِمَامِ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ عَبْدُهُ - *Biografija profesora i imama aš-šayha Muḥammada ‘Abduhūa*) prvi dio drugog odjeljka, izd. Dāru l-faḏīlah, Kairo, 2006. Dalje u ovom radu na ovo djelo ćemo se pozivati ovako: M. R. Riḏā, *Tārīhu l-ustādi l-imāmi*, 1/II.

197 Fraza *fī asfārihī* (فِي أَسْفَارِهِ) posve je u skladu sa klasičnim biobibliografskim djelima koje su znameniti ljudi pisali o sebi, ili su ih drugi pisali o njima. Ovu frazu M. R. Riḏā donosi u *Tārīhu l-ustādi l-imām*, 1/II, š. 846. i d.

198 M. R. Riḏā, *Tārīhu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 846. (مَنْ يَسْتَفِيدُ مِنَ السَّفَرِ مَا لَا يَسْتَفِيدُ مِنْ دُونِهِ عِلْمًا وَ...).

199 M. R. Riḏā, *Tārīhu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 846. (... وَ قَدْ كَتَبَ فِي تَأْوِيلِ بَعْضِ الْأَسْفَارِ فِي نَفْسِهِ...).

šta pročitati i u VIII. godištu časopisa “al-Manār“ (na str. 465. i d.). Tamo je, naime, ‘Abduhū u jednom eseju iznio dvije važne stvari u pogledu svojih putovanja. Tu ‘Abduhū kaže:

أَمَّا الْأَسْفَارُ إِلَى الْبِلَادِ الْعُثْمَانِيَّةِ وَمُعَاشَرَةُ كَثِيرٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ غَيْرِ مُسْلِمِي مِصْرَ فَقَدْ كَانَ مِنْ تَتَائِجِهَا عِنْدِي أَنِّي عَرَفْتُ حَقَّ الْمَعْرِفَةِ أَنَّ مَرَضَ الْمُسْلِمِينَ نَشَأَ مِنْ أَمْرَيْنِ: الْأَوَّلُ الْجَهْلُ بِدِينِهِمْ وَابْتِدَآءُ مَا لَمْ يَكُنْ مِنْهُ وَالصَّافَهُ بِهِ، وَاخْتِلَاطُ مَا هُوَ مِنَ الدِّينِ بِمَا لَيْسَ مِنْهُ، حَتَّى صَارَ مَا هُمْ عَلَيْهِ دِينًا أَجَنَبِيًّا عَنِ أَصْلِ الدِّينِ الْأِسْلَامِيِّ الطَّاهِرِ الرَّفِيعِ . وَ الْأَمْرُ الثَّانِي اسْتِنْدَادُ الْحُكَّامِ الظَّالِمِينَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فِي جَمِيعِ أَقْطَارِ الْأَرْضِ.

“Kad su posrijedi putovanja po osmanskim zemljama i druženja sa neegipatskim muslimanima, za me su ona imala posljedice da sam uistinu spoznao kako je bolest muslimana nastala usljed dvije stvari. **Prvo**, muslimani ne poznaju svoju vjeru, o njoj izmišljaju ono što nije od nje, uz nju to lijepe, miješaju sa vjerom to što vjeri nije pripadno te je to na čemu su muslimani danas tako postalo stranom vjerom u odnosu na čisti i uzvišeni temelj islamske vjere. **Drugo**, tiranija vladara zulumčara između muslimana na svim stranama svijeta.”²⁰⁰

Nakon što je posjetio osmanske zemlje, ‘Abduhū dodaje da je putovao “nekoliko puta u Evropu i Afriku, njemu su ta putovanja po muslimanskim zemljama još više povećala uvid u ono što je saznao na prvom putovanju (prezreni položaj muslimanskog svijeta)”²⁰¹

وَ قَدْ سَافَرْتُ بَعْدَ ذَلِكَ مَرَاتٍ إِلَى أَوْرُبَّا وَأَفْرِيْقِيَا فَكَانَ أَثَرُ الْأَسْفَارِ فِي بِلَادِ الْمُسْلِمِينَ زِيَادَةَ الْبَصِيرَةِ فِي ذَلِكَ الَّذِي عَرَفْتُهُ لِأَوَّلِ الْأَمْرِ ...

U ovom svome eseju o svojim putovanjima (podsjećamo: ‘Abduhū ga je objavio u časopisu *al-Manār*, vjerovatno pred svoju smrt 1905. godine), on pobraja simptome društvenih bolesti u kojima muslimani žive, između ostalog kaže da muslimani trebaju da:

A) u svojoj vjeri reformiraju ono što su iskvarili (... مَا أَفْسَدُوا مِنْ...), (دِينِهِمْ),

B) izoštre volju za spoznajju svojih stvari i dužnosti (... تَشْحِيدُ عَزَائِهِمْ...), (إِلَى مَعْرِفَةِ شُؤْنِهِمْ),

200 Prema: M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 846.

201 M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 846.

C) prihvate se odlučno sami ključa za poboljšanje svoga stanja, pred onima koji ih tlače (...إِمْتِلَاكَ ناصِيئَهَا بِأَيْدِيهِمْ دُونَ أَفْرَادٍ ظَلَمْتَهُمْ...), itd.²⁰²

Muḥammed ‘Abduhū s gorčinom nastavlja opisivati to kako je on vidio muslimane na svojim putovanjima po tadašnjim osman-skim zemljama, po Sudanu, itd. On kaže da su se muslimani:

A) okrenuli od razmišljanja o tome šta im priskrbuje boljitak (...إِنْصِرَافِ الْمُسْلِمِينَ عَنِ النَّظَرِ فِي مَنَافِعِهِمْ);

B) gaje žestoko neprijateljstvo prema samima sebi (...شِدَّةَ عَدَاوَتِهِمْ... لِأَنْفُسِهِمْ);

C) svom snagom hlepe za tim da svojim zulumčarima omoguće da ih učine robljem (...قُوَّةَ رَغْبَتِهِمْ فِي مَمَكِّينَ ظَالِمِيهِمْ مِنْ رِقَابِهِمْ...);

D) vole da budu porobljeni bez ikakva razumna razloga (...حُبُّهُمْ فِي... الْأَسْتِعْبَادِ لَهُمْ لِعَبْرِ سَبَبٍ مَعْقُولٍ), itd.²⁰³

Sve u svemu, Muḥammed ‘Abduhū se vraćao sa putovanja po muslimanskim zemljama tužan, skrhan i bez nade. Ova njegova putovanja po muslimanskim zemljama potrebno je zasebno obraditi.

Izazov Evrope i očaranost njome

Po svemu što se vidi iz podataka o ‘Abduhūovim putovanjima po Evropi, ovaj muslimanski reformator doživljavao je Evropu (tj. Englesku, Francusku, Švicarsku...) kao mjesto svoga mnogolikog obođenja.

U spomenutom odjeljku, tj. “O njegovim [‘Abduhūovim] putovanjima“ (*Fī asfārihi*), M. R. Riḍā pomno opisuje i komentira odlaske svoga učitelja u Evropu. Zanimljivo je spomenuti da se “Evropa“ kao ime (i, dakako, kao “geopolitički pojam“) u viđenjima M. R. Riḍāa vezuje gotovo isključivo za Francusku, Englesku, Švicarsku... Na primjer, iako Riḍā donosi podatke, pa i šire opise, ‘Abduhūova boravka u Istanbulu, “gdje je [‘Abduhū] obavio dužnost iskazivanja lojalnosti Veličanstvu Ḥalīfi Preuzvišenom [‘Abdu

202 Navedeno prema: M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 846.

203 Prema: M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 846-847.

l-Ḥamīdu Drugom]“,²⁰⁴ nakon čega je “Profesor i Imam posjetio i šayḥu l-islāma“²⁰⁵ (do ovih posjeta je došlo u julu 1901. godine), M. R. Riḍā ovu ‘Abduhūovu posjetu tadašnjem Istanbulu ne drži i ne smatra “posjetom Evropi“. Vidi se da M. R. Riḍā vrlo često, a ne samo u ovom primjeru, pojmu i poimanju Evrope daje ideološko značenje i odstupa od značenja koje je elementarno, to jest “kontinentalno“ i geografsko. Dakako, u svome esejističkom izrazu i sam Muḥammed ‘Abduhū odvaja Evropu od “osmanskih zemalja“ koje on na arapskom označava sintagmom “al-bilādu l-‘uṭmāniyyah“ (الْبِلَادُ الْعُثْمَانِيَّةُ).²⁰⁶ Ovom prilikom ne možemo se šire baviti pojmom i poimanjem Evrope u tradiciji *al-Manār* škole, u tu svrhu potrebno je obaviti zasebno istraživanje.

Kad su posrijedi ‘Abduhūova putovanja u Evropu, potrebno je istaknuti da je on na Evropu gledao kao na inspiraciju za reformu i preobražaj muslimana i islamskog svijeta. “Ni jednom nisam išao u Evropu a da se u meni nije obnovila nada u promjenu [prezrenog] stanja muslimana na bolje...“²⁰⁷ – napisao je Muḥammed ‘Abduhū u jednom osvrtu na svoja putovanja po Evropi.

فَمَا مِنْ مَرَّةٍ أَذْهَبُ إِلَى أَوْرُبَا إِلَّا وَبِتَجَدُّ عِنْدِي الْأَمَلُ فِي تَغْيِيرِ حَالِ الْمُسْلِمِينَ إِلَى خَيْرٍ مِنْهَا...

Također, ‘Abduhū u istom duhovnom raspoloženju nastavlja:

“I kad god sam se vraćao u Evropu i ostajao tamo mjesec ili dva mjeseca, u mene su se vraćale te nade, olakšavalo mi se postizanje onog što sam smatrao nemogućim...“²⁰⁸

...لِكَيْتِي مَتَى عُدْتُ إِلَى أَوْرُبَا وَمَكَّنْتُ فِيهَا شَهْرًا أَوْ شَهْرَيْنِ تَعُوذُ إِلَيَّ تِلْكَ الْأَمَالُ، وَيَسْهَلُ عَلَيَّ تَنَاوُلُ مَا كُنْتُ أَعُدُّهُ مِنَ الْمُحَالِ ...

204 (...أَذَاءُ فُرُضِ إِخْلَاصِ الْوَلَاءِ لِجَلَالَةِ الْخَلِيفَةِ الْاَعْظَمِ... -... *adā`u fardī ihlāsi l-walā`i li ḡalālati l-ḥalīfati l-a`zami...*). M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 850. Sultān i ḥalīfā ‘Abdu l-Ḥamīd II (1842.-1918.) vladao je od 1876. do 1909. godine.

205 زِيَارَةُ الْأُسْتَاذِ الْأَمَامِ لِشَيْخِ الْاِسْلَامِ – *ziyāratu l-ustādi l-imāmi li šayḥi l-islāmi*). M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 850. Prema Muḥammedu Rašīdu Riḍāu, u vrijeme ‘Abduhūove posjete Astāni (Istanbulu), šayḥu l-islām je bio Sayyid Ġamaluddīn Effendī. V. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 850.

206 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 850. (Riḍā se poziva na VIII godište časopisa *Al-Manār*, na str. 465.).

207 Navedeno prema: M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 846.

208 Navedeno prema: M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 847.

Komentirajući ove riječi svoga učitelja, M. R. Riḍā navodi kako određena sredina vrši utjecaj na ljude (*ta'tīru l-wasat* - تَأْتِيرُ الْوَسَطِ), potom dodaje da su “evropske zemlje uveliko napredovale u nauka- ma, industriji, zaradi, politici i drugim stvarima...”²⁰⁹

وَ بِلَادُ أَوْرُبَا قَدْ إِرْتَقَتْ إِرْتِقَاءً عَظِيمًا فِي الْعُلُومِ وَ الصَّنَاعَاتِ وَ الْكَسْبِ
وَ السِّيَاسَةِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ ...

M. R. Riḍā navodi da mu je ‘Abduhū – kad god je namjeravao putovati u Evropu – govorio:

“Idem [u Evropu] da obnovim svoju dušu, to jest: Istrošio sam je družeći se [ovdje kod nas] sa lijenčinama i očajnim ljudima”.²¹⁰
يَقُولُ لِي عِنْدَمَا يُرِيدُ السَّفَرَ إِلَى أَوْرُبَا: إِنِّي أَذْهَبُ لِأَجْدَدَ نَفْسِي، أَيِ فَقَدَ أَحْلَقْتَهَا مَعَاشِرَةَ الْكُسَالَى
وَالْيَأْسِينِ ...

M. R. Riḍā posebno opisuje marljivost Muḥammeda ‘Abduhūa kad god je putovao u Evropu. Riḍā ističe da nisu svi tadašnji egipatski putnici u Evropu koristili svoja putovanja kako treba:

“Većina egipatskih prinčeva i visokih službenika svake godine putuju u Evropu na ljetovanje, tamo provode ljetnje mjesec u igri i zabavi te uživanju u slastima...

Nismo čuli ni od jednog od njih da je putovao [u Evropu] da bi saznao stanje obrazovanja i učenja u tim zemljama...”²¹¹

M. R. Riḍā žali za tim propuštenim šansama te kaže da su evropski “učenjaci i umni ljudi složni u tome da oni svijetom mogu vladati samo obrazovanjem i učenjem...”²¹²

Naravno, M. R. Riḍā izdvaja ‘Abduhūa, smatra da je on znao pravu svrhu putovanja u Evropu, a to je učenje, proučavanje i do- laženje do spoznaja koje su prisutne u Evropi. Tako je ‘Abduhū in- tenzivno učio dok je sa al-Afgānijem boravio u Parizu tokom 1883. i 1884. godine. Osim toga, prema Riḍāu, ‘Abduhū je “još davno

209 M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 847.

210 M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 847.

211 يُسَافِرُ أَكْثَرَ أَمْرَاءِ الْبَصْرِيِّينَ وَ كِبَارِ الْمُوظَّفِينَ مِنْهُمْ كُلَّ عَامٍ إِلَى أَوْرُبَا مُضْطَّافِينَ فَيَقْضُونَ أَشْهُرَ الصَّيْفِ هُنَاكَ فِي لَبْوٍ وَ لَعِبٍ وَ تَمَتُّعٍ بِاللِّدَائِتِ (...). M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 865.

212 (... أَجْمَعَ عِلْمًا وَهَا وَعَقْلًا وَهَا عَلَى أَنَّهُمْ مَا سَادُوا الْأُمَّةَ إِلَّا بِالرَّيْبَةِ وَالتَّعْلِيمِ...). M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 865.

putovao u Evropu da bi naučio najrječitiji jezik Evropljana, tj. francuski. On je taj jezik naučio i usavršio ga...“²¹³

...مَحَمَّدٌ عَبْدُهُ ... فَإِنَّهُ قَدْ سَافَرَ مِنْ قَبْلِ عَمْرٍ مَرَّةً لِيَتَعَلَّمَ أَفْصَحَ لُغَاتِ الْقَوْمِ (الْفَرَنْسِيَّةِ) فَتَعَلَّمَهَا وَأَحْسَنَهَا...

Nažalost, iz ovih Riḍāovih riječi ne znamo vrijeme kad je to ‘Abduhū, i kojim prilikama, boravio u Francuskoj i drugim zemljama današnje zapadne Evrope. Na primjer, M. R. Riḍā u svojoj knjizi, tj. biografiji svoga učitelja ‘Abduhūa, u odjeljku *Aṣfāruhū ilā urubbā wa maqāṣiduhū minhā* (“Njegova putovanja u Evropu i njihove svrhe“),²¹⁴ navodi da je ‘Abduhū “istraživao fondove javne biblioteke u Istanbulu te posebne biblioteke kao što su dvije kraljevske/vladarske biblioteke u Beču i Berlinu. U ovim drugima naišao je na važna arapska djela, historija nekih od njih seže do vremena drugova Božijeg Poslanika...“²¹⁵

...بَحْتُهُ فِي خَزَائِنِ الْكُتُبِ الْعَامَّةِ فِي الْأَسْتَانَةِ وَالْخَاصَّةِ كَالْمَكْتَبَتَيْنِ الْمَلِكِيَّتَيْنِ فِي فَيْنَا وَبِرْلَيْنَ وَقَدْ عَمَّرَ فِي الثَّانِيَةِ عَلَى آثَارِ عَرَبِيَّةٍ مُهِمَّةٍ مِنْهَا مَا بَرَّرْتَقِي تَارِيخَهُ إِلَى عَهْدِ الصَّحَابَةِ...

Muḥammed Rašid Riḍā pokazuje da su putovanja njegova učitelja ‘Abduhūa imala i vjersku i pobožnu, ali i političku i društvenu dimenziju. ‘Abduhū je želio da stekne uvid (*baṣīrah*) u to kako su evropske države osnovane (*fī kayfiyyati ta’ssihā*), kakav im je sistem (*fī niẓāmihā*),²¹⁶ itd. Na ovom se mjestu Riḍā poziva na Kur’ān (al-Ḥaḡḡ, 22:46):

أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آدَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا

“Zašto po zemlji ne putuju pa da im budu srca kojima razmišljaju i uši da im budu kojima nešto čuju?!”

Također, M. R. Riḍā ukazuje na pedagošku narav ‘Abduhūovih putovanja, on navodi jedan stih u kojem se veli:

قَدْ سَلَكَ الطَّرِيقَ ثُمَّ عَادَا
لِيُخْبِرَ الْقَوْمَ بِمَا اسْتَفَادَا

213 M. R. Riḍā, *Tārīhu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 865. (U bilješki na ovoj stranici stoji kako je ‘Abduhū “prisustvovao predavanjima iz književnosti francuskoga jezika u jednoj školi na Univerzitetu u Ženevi, ta škola je priređivala ta predavanja za turiste...“ (...وكان يحضر دروس آداب لغتها في مدرسة جنيف الكلية التي تعقدتها في الصيف للسائحين).

214 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīhu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 865. (أسفاره إلى أوربا ومقاصده منها).

215 M. R. Riḍā, *Tārīhu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 865.

216 Navedeno prema: M. R. Riḍā, *Tārīhu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 865. (يكون على بصيرة في كيفية (...تأسيسها ونظامها).

“Otisnu se na put, potom vrati,
da svoj narod izvijesti o tome šta sve nauči!”

Posjeta filozofu Gustavu Le Bonu (Gustave Le Bon)

Na jednom od svojih putovanja u Evropu Muḥammed ‘Abduhū je želio posjetiti “poznatog filozofa društva“ (*al-faylasūf al-iḡtimā‘ī aš-šahīr*),²¹⁷ Gustava Le Bona.²¹⁸ Naime, želio se sa njim upoznati (*li t-ta‘arrufi bihī*), kako kaže M. R. Riḍā,²¹⁹ i “zahvaliti mu se što je napisao knjigu “Civilizacija Arapa“.²²⁰ Nažalost, Muḥammed ‘Abduhū nije zatekao filozofa Gustava Le Bona u njegovoj kući, “ljetovao je u provinciji“, ‘Abduhu mu je “ostavio podsjetnicu o posjeti (*biṭāqatu z-ziyārah*)“, veli M. R. Riḍā.²²¹ Kad se Gustave Le Bon vratio (sa odmora), veli M. R. Riḍā, “vidio je podsjetnicu i žalio što mu je promaklo da se susretne sa najvećim učenjakom islama, poslao mu je pismo obavještavajući ga o tome i zahvaljujući što ga je ‘Abduhū izvolio posjetiti...“²²²

فَلَمَّا عَادَ الْفَيْلَسُوفُ وَرَأَى الْبِطَاقَةَ أَسْفَلَ لِمَا فَاتَهُ مِنْ لِقَاءِ أَكْبَرِ عُلَمَاءِ الْإِسْلَامِ وَأَرْسَلَ إِلَيْهِ كِتَابًا يُؤَدِّنُهُ بِذَلِكَ وَيَشْكُرُ لَهُ تَفَضُّلَهُ بِزِيَارَتِهِ ...

Kako se vidi iz ovih Riḍāovih napomena, a i tekstova koji im prethode, Muḥammed ‘Abduhū je želio da se zahvali Gustavu Le Bonu na svrstavanju civilizacije Arapa među svjetske civilizacije. ‘Abduhū je, očito, imao smisla za uspostavljanje prijateljstava sa ljudima i izgradnju mostova prijateljstva sa njima. To se vidi i po nje-

217 Ovakvo M. R. Riḍā karakterizira Gustava Le Bona (الفَيْلَسُوفُ الْأُجْتِمَاعِيُّ الشَّهِيرُ). Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 865.

218 Gustave Le Bon (1841.-1931.), poznati francuski antropolog, filozof društva, proučavatelj kultura.

219 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 867. (لِلتَّعْرِيفِ بِهِ وَالشُّكْرِ لَهُ عَلَى تَأْلِيفِ كِتَابِهِ حَضَارَةٌ...). (... التَّعْرِيبُ).

220 Po svoj prilici radi se o knjizi *La Civilisation des Arabes* koju je Gustave Le Bon objavio 1884. godine.

221 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 867. (فَلَمَّ يَجِدُهُ لِأَنَّهُ كَانَ مُصْطَفَاً فِي الْأَرْيَافِ، فَتَرَكَ لَهُ... (... في دَارِهِ بِطَاقَةَ الزِّيَارَةِ).

222 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 867.

govim drugim evropskim posjetama koje su, iz današnje perspektive, znamenite i pamtivječne.

Riḍāov opis susreta Muḥammeda 'Abduhūa sa Herbertom Spencerom

“Rekli smo“, nastavlja M. R. Riḍā, “da je je on [Muḥammed 'Abduhū], za svoje potonje posjete Engleskoj 1903. godine, posjetio ovog filozofa [Herberta Spencera],²²³ to je bilo 10. augusta, filozof je bio na ljetovanju u Brightonu (Brajtonu), na jugu Engleske. Ljekari su Spenceru zabranili da se puno susreće sa ljudima i da mnogo govori sa bilo kim više od deset minuta, jer bolestan je i star. Ali, on se radovao razgovoru sa Profesorom Imamom ['Abduhūom], pozvao ga je na ručak...“²²⁴

Prema M. R. Riḍāu, 'Abduhū je sa Spencerom dugo razgovarao “o filozofiji religije, moralu, materijalističkim idejama i politici Evrope“.²²⁵

“Ja se sjećam“, veli M. R. Riḍā, “sažetka toga što nam je ispričao naš profesor o ovome [razgovoru, pa ću prenijeti ono glavno], na Spencera ću ukazivati slovom **F** (od filozof), dok ću na našeg učitelja ukazivati slovom **M** (posljednje slovo riječi imam).“²²⁶

Evo razgovora između Spencera i 'Abduhūa kak ga je od 'Abduhūa prenio M. R. Riḍā:

F) Jesi li posjetio Englesku prije ove posjete? (هَلْ زُرْتَ انْكَلِتْرَةَ قَبْلَ هَذِهِ الْمَرَّةِ).

M) Da, posjetio sam je prije dvadeset godina. (نَعَمْ زُرْتُهَا مِنْذُ عِشْرِينَ سَنَةً).

F) Koju si razliku zapazio između Engleza danas i Engleza prije dvadeset godina? (كَيْفَ وَجَدْتَ الْفَرْقَ بَيْنَ الْانْكَلِيزِ الْيَوْمَ وَالْانْكَلِيزِ مِنْذُ عِشْرِينَ سَنَةً).

223 Herbert Spencer (1820. - 1903.) - filozof koji je obilježio viktorijansku eru u Engleskoj, posebno se bavio odgojem, obrazovanjem, također i drugim tadašnjim temama koje su zaokupljale evropske mislioce i filozofe (psihologija, politika, društvo, vrijednosti, moral itd.).

224 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 868.

225 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 868. (وَأَطَالَ الْحَدِيثَ مَعَهُ فِي فَلْسَفَةِ الدِّينِ وَالْأَخْلَاقِ... (و...والأفكار المادية وسياسة أورتنة).

226 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 868.

M) Ove sam zemlje prvi put posjetio s posebnim političkim ciljem, a taj je razmatranje pitanja Egipta i Sudana sa političarima, i to nakon britanske okupacije. Boravio sam malo dana, nisam uradio ono radi čega sam došao. A sad sam svratio u Englesku prije nekoliko dana te nisam proučio stanje naroda... To od Vas treba da čujem.

إِنِّي زُرْتُ هَذِهِ الْبِلَادَ فِي الْمَرَّةِ الْأُولَى لِعَرَضٍ سِيَاسِيٍّ خَاصٍّ وَهُوَ الْبَحْثُ مَعَ رِجَالِ السِّيَاسَةِ فِي مَسْأَلَةِ مِصْرَ وَالسُّودَانَ عِقبَ الْاِخْتِلَالِ الْبَرِيْطَانِيِّ وَأَقَمْتُ أَيَّامًا قَلِيلَةً لَمْ يَتَعَدَّ عَمَلِي فِيهَا مَا جِئْتُ لِاجْتِلهِ، وَقَدْ أَلَمَمْتُ بِهَا الْآنَ مُنْذُ أَيَّامٍ فَلَمْ أَدْرُسْ حَالَةَ النَّاسِ... وَ إِنَّمَا يَجِبُ أَنْ آخُذَ عَنْكُمْ ذَلِكَ).

F) Englezi se vraćaju natražnjaštvu, oni sada nisu to što su bili prije dvadeset godina. (إِنَّ الْأَنْكَلِيرَ يَرْجِعُونَ الْقَهْقَرَى فِهِمُ الْآنَ دُونَ مَا كَانُوا عَلَيْهِ مُنْذُ عِشْرِينَ سَنَةً).

M) Zašto natražnjaštvo, šta mu je uzrok? (فِيمَ هَذِهِ الْقَهْقَرَى وَ مَا سَبَّبَهَا).

F) Vraćaju se natražnjaštvu u moralu i vrjednotama. Uzrok tome je napredak materijalističkih ideja koje su uništile moral onih prije nas, potom se među nama proširila zaraza tih ideja, one uništavaju moral našeg naroda, a tako i ostalih naroda Evrope. (يَرْجِعُونَ الْقَهْقَرَى فِي الْأَخْلَاقِ وَالْفَضِيلَةِ، وَ سَبَبُهُ تَقَدُّمُ الْاِفْكَارِ الْمَادِيَّةِ الَّتِي أَفْسَدَتْ أَخْلَاقَ الْاِتِّبَانِ مِنْ قَبْلِنَا، ثُمَّ سَرَتْ إِلَيْنَا عَدْوَاهَا، (فَهِى تَفْسِدُ أَخْلَاقَ قَوْمِنَا، وَ هَكَذَا سَائِرُ شُعُوبٍ أُورُبَّةَ).

M) Treba se nadati u mudrost ljudi mudrih kao što ste Vi, u njihov umni napor da se istinom i vrjednotom suprotstave materijalističkim idejama. (عَلَى الْاِفْكَارِ الْمَادِيَّةِ الرَّجَاءُ فِي حِكْمَةِ أَمْتَالِكُمْ مِنَ الْحُكْمَاءِ وَ إِجْتِهَادِهِمْ أَنْ يَنْصُرُوا الْحَقَّ وَ الْفَضِيلَةَ).

F) Ja se tome ne nadam zato što ovaj materijalistički pravac mora da se dokraja raširi Evropom. Istina je kod Evropljana sada na strani sile. (إِنَّهُ لَا أَمَلٌ لِي فِي ذَلِكَ لِأَنَّ هَذَا النَّيَّارَ الْمَادِيَّ لَا بُدَّ أَنْ يَأْخُذَ مَدَّهُ غَايَةَ حَدِّهِ فِي أُورُبَّةَ. إِنَّ الْحَقَّ عِنْدَ (أَهْلِ أُورُبَّةَ الْآنَ لِلْقُوَّةِ).

M) Tako vjeruju i istočnjaci. Fenomeni sile su to što je nagnalo istočnjake na oponašanje Evropljana i u onom što im ne koristi, a da precizno nisu ni spoznali njegove izvore. (هَكَذَا يَعْتَقِدُ الشَّرْقِيُّونَ، وَ مَطَاهِرُ) (الْقُوَّةَ حَمَلَتِ الشَّرْقِيَّ عَلَى تَقْلِيدِ الْأُورُوبِيِّينَ فِيمَا لَا يُفِيدُ مِنْ غَيْرِ تَدْقِيقٍ فِي مَعْرِفَةِ مَنَابِعِهَا).

F) Istina je jednim potezom izbrisana iz umova Evropljana, vidjet ćeš narode kako nasrću jedni na druge (moguće da je ovdje

spomenuo rat)²²⁷ kako bi izašlo na vidjelo ko je onaj najjači da vlada svijetom ili da bude vladar svijeta. (مَجِي الْحَقِّ مِنْ عُقُولِ أَهْلِ أُرْبَبِهِ بِالْمَرَّةِ وَ سَرَى الْأَمَمِ). (يَخْطُبُ بَعْضَهَا بَعْضًا (وَ لَعَلَّهُ ذَكَرَ الْحَرْبَ) لِيَتَّبِعَنَّ أَهْلَهَا الْأَقْوَى لِيَسُوْدَ الْعَالَمَ أَوْ فَيَكُونُ سُلْطَانُ الْعَالَمِ).²²⁸

Kako tvrdi M. R. Riḍā, razgovor između Spencera i ‘Abduhūa potom je prešao na teozofska pitanja (*tumma intaqala l-kalāmu ilā l-fal-safati l-ilāhiyyah*).²²⁹

F) Šta vele znalci islama o Stvoritelju (uzvišen i velik je On),²³⁰ da li je On u svijetu ili izvan svijeta? (مَا يَقُولُ عُلَمَاءُ الْأِسْلَامِ فِي الْخَالِقِ (عَزَّ وَ جَلَّ) هَلْ هُوَ) (دَاخِلَ الْعَالَمِ أَوْ خَارِجَهُ؟).

M) Tradicionalisti kažu da je Bog Veličanstveni iznad svega, različit je u odnosu na svijet, teolozi kažu: Bog nije ni u svijetu ni izvan njega. Sufije zagovaraju jedinstvo egzistencije – kažu da je sve što postoji u svijetu jedno od očitovanja Njegova Postojanja. Pa je on [‘Abduhū] spomenuo Spenceru sažetak njihova pravca.

أَنَّ عُلَمَاءَ الْأَكْثَرِ يَقُولُونَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ بَائِنٌ مِنَ الْعَالَمِ، وَ الْمُتَكَلِّمِينَ يَقُولُونَ: أَنَّهُ لَا دَاخِلَ الْعَالَمِ وَ لَا خَارِجَهُ، وَ الصُّوفِيَّةُ الْفَائِلِينَ بِوَحْدَةِ الْوُجُودِ، يَقُولُونَ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ فِي الْعَالَمِ مَظْهَرٌ مِنْ مَظَاهِرِ وُجُودِهِ، (وَ ذَكَرَ لَهُ خُلَاصَةً مَذْهَبِهِمْ).²³¹

M. R. Riḍā navodi da je ovo sažetak (*mulahhaṣ* - مُلَخَّصٌ) razgovora između Herberta Spencera i Muḥammada ‘Abduhūa. Riḍā veli da nije detaljno naveo sve što vjerovanja muslimanskih sljedbi²³² tvrde o Bogu a što je ‘Abduhū kazao Spenceru, jer je to poznato.

Na ovome mjestu Riḍā dodaje podatke koji su, sa historijske strane, vrlo zanimljivi. On kaže da je u “džepnom notesu” (*muḍakkiratu ḡayb* – مُذَكَّرَةٌ جَيْبٍ) od Muḥammada ‘Abduhūa vidio sažetak njegova razgovora sa Spencerom, sažetak je bio kraći od verzije koju je ‘Abduhū usmeno prepričao Riḍāu (koja je maloprije navedena). Drugo, M. R. Riḍā je u XVIII. godištu časopisa al-Manār,²³³ koje je

227 Ove riječi u zagradama vjerovatno je dodao Muḥammed ‘Abduhū ili M. R. Riḍā.

228 Ovaj dijalog između filozofa Spencera i imama ‘Abduhūa, prema sjećanju M. R. Riḍāa, donijet je na stranicama 868.-869. Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 868.-869.

229 M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 869. (ثُمَّ إِنْتَقَلَ الْكَلَامَ إِلَى الْفَلَسَفَةِ الْإِلَهِيَّةِ).

230 Vjerovatno je ove riječi u zagradama (*‘azza wa ḡalla* – عَزَّ وَ جَلَّ) dodao M. R. Riḍā.

231 Navedeno prema: M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 869.

232 “Vjerovanja muslimanskih sljedbi” (*‘aqā’idu fraqi l-muslimīn* – عَقَائِدُ فِرَقِ الْمُسْلِمِينَ).

233 Muḥammed Rašid Riḍā upućuje na XVIII godište, str. 751. Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu*

objavljeno za vrijeme “Velikog rata“ (*al-ḥarbu l-kubrā* – الْحَرْبُ الْكُبْرَى),²³⁴ prenio ‘Abduhūove dojmove (zapisane u njegovom džepnom notesu) o susretu sa Herbertom Spencerom.

Prvo, ‘Abduhūa je iznenadilo to da je Spencer otvoreno govorio o tome kako Evropa tone u atmosferu “argumenta sile“ (*al-ḥaqqu li l-quwwah*).²³⁵ Drugo, ‘Abduhu prenosi da su “savremeni filozofi i naučnici otkrili mnogo toga što koristi ugodi čovjeka... ali nisu mogli da otkriju prirodu čovjeka i da je čovjeku izlože pa da je on znade i vrati joj se...

Zbunjen je filozof [Spencer] pred stanjem Evrope i pokazao je nemoć unatoč snazi nauke, pa gdje je onda lijek? [Lijek je u] povratku vjeri itd., jer vjera je ta koja je otkrila ljudsku prirodu...“²³⁶

هَؤُلَاءِ الْفَلَّاسِفَةُ وَالْعُلَمَاءُ الَّذِينَ اِكْتَشَفُوا كَثِيرًا مِمَّا يُفِيدُ فِي رَاحَةِ الْاِنْسَانِ... اَعْجَزَهُمْ اَنْ يَكْتَشِفُوا
طَبِيعَةَ الْاِنْسَانِ وَيَعْرِضُوهَا عَلَى الْاِنْسَانِ حَتَّى يَعْرِفَهَا فَيَعُودَ اِلَيْهَا... حَارَ الْفَيْلَسُوفُ فِي حَالِ اَوْرُبَّا
وَ اَظْهَرَ عَجْزَهُ مَعَ قُوَّةِ الْعِلْمِ قَائِنَ الدَّوَاءِ؟ الرُّجُوعُ اِلَى الدِّينِ ... الدِّينُ هُوَ الَّذِي كَشَفَ الطَّبِيعَةَ
الْاِنْسَانِيَّةَ ...

Muḥammed Rašid Riḍā navodi da nije bilo moguće [doslovno] spomenuti sve što je Engleski Filozof [tj. Herbert Spencer] rekao Muḥammedu ‘Abduhūu o “kvarenju njihova morala [u Evropi]“²³⁷ o “iščezavanju istine iz duha Evropljana“²³⁸ te o “opasnosti po njih od vladavine materijalističkih ideja...“²³⁹

O susretu dvojice velikana, Herberta Spencera i Muḥammeda ‘Abduhūa, u svojim memoarima piše i Wilfrid Scawen Blunt, ovaj dio iz Bluntovih memoara priredili smo u “Glasniku“ Rijaseta Islamske zajednice.²⁴⁰

l-ustādi l-imāmi, 1/II, š. 869.

234 “Veliki rat“ na ovom mjestu znači Prvi svjetski rat.

235 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 869.

236 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 869.

237 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 869. (*Fī fasādi aḥlāqihim* – فِي فَسَادِ أَخْلَاقِهِمْ).

238 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 869. (*Fī zawāli l-ḥaqqi min ‘uqūli ahli urubba* – فِي زَوَالِ الْحَقِّ مِنْ عُقُولِ أَهْلِ أَوْرُبَّةَ).

239 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 869. (*Wa l-ḥaṭaru ‘alayhā min sulṭāni l-afkārī l-mādīyyah* – وَ الْخَطَرُ عَلَيْهَا مِنْ سُلْطَانِ الْاَفْكَارِ الْمَادِيَّةِ).

240 V. Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, br. 9-10., septembar-oktobar, Sarajevo, 2016.

‘Abduhūove posjete univerzitetima Oxford i Cambridge

Sredinom augusta 1903. godine Muḥammed ‘Abduhū je posjetio univerzitete Oxford i Cambridge (Oksford i Kembridž), “najveće škole ove velike zemlje... Univerzitet Oksford i Univerzitet Kembridž”,²⁴¹ kaže Riḍā. Na gotovo dvije stranice svoje knjige M. R. Riḍā, pozivajući se na englesku i egipatsku štampu, piše o atmosferi u kojoj je protekla ova posjeta. “Hvalile su ga [‘Abduhūa] novine jer on je čovjek opsežnog znanja i velikog uma...”²⁴² – navodi M. R. Riḍā.

... وَأَثْنَتِ الْجَرَائِدُ عَلَيْهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ مِنَ الْعِلْمِ الْوَاسِعِ وَالْعَقْلِ الْكَبِيرِ ...

M. R. Riḍā navodi da je ‘Abduhūa na putu za Oksford pratio izvjesni Cockerell, a vodič na putu bio je profesor Powell za koga Riḍā kaže da je “poznati pisac” (*al-mu’allif aš-šahīr* – الْمُؤَلِّفُ الشَّهِيرُ),²⁴³ dodaje da on predaje historiju na Oksfordu itd.

Sa Univerziteta Kembridž “došla je grupa profesora na stanicu da ga dočekaju”,²⁴⁴ kaže Riḍā. Profesor Edward Granville Browne²⁴⁵ je nastupao ispred Univerziteta Kembridž, ‘Abduhū je večerao s njima u “velikoj sali Univerziteta” (فِي قَاعَةِ الْمَدْرَسَةِ الْكُبْرَى).²⁴⁶ Riḍā još jednom dodaje da su engleske novine istakle “široko obrazovanje profesora ‘Abduhūa”.²⁴⁷ Također, profesor Edward Granville Browne, za koga Riḍā kaže da je “profesor arapskog i perzijskoga jezika na Univerzitetu Kembridž”,²⁴⁸ napisao pismo egipatskim novinama *al-Mu’ayyad* (الْمُوَيَّدُ) u kojem podsjeća da je engleska štampa detaljnije

241 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 866. (أَعْظَمُ مَدَارِسِ هَذِهِ الدَّوْلَةِ الْعَظِيمَةِ ... كَلْبِيَّةٌ) (اكسفورد و كَلْبِيَّةُ كَمْبَرِيَج).

242 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 866.

243 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 866.

244 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 866. (...خَرَجَ لِاسْتِقْبَالِهِ فِي الْمَحَطَّةِ طَائِفَةٌ مِنْ) (أَسَاتِذَتِهَا).

245 Edward Granville Browne (1862.-1926.), britanski orijentalist, družio se sa ‘Abduhūom i u Kairu u vrijeme svojih posjeta.

246 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 866.

247 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 866. (...وَذَكَرَتْ الْجَرَائِدُ الْأَنْكَلِيزِيَّةُ مَعَارِفَ الْإِسْتَاذِ) (الْوَأَسَعَةَ ...).

248 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 866.-867. (...أُسْتَاذُ اللَّغَتَيْنِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْفَارِسِيَّةِ ...).

pisala o ovoj ‘Abduhūovoj posjeti Kembridžu. U Browneovom pismu se, između ostalog, kaže:

وَلَقَدْ كَانَ كُلُّ مَنْ فِي الْمَدْرَسَةِ فَرِحًا مَسْرُورًا بِزِيَارَةِ هَذَا الرَّجُلِ الْعَالِمِ الْعَظِيمِ .
وَأَعْجَبَ بِعِلْمِهِ وَفَضْلِهِ وَ سُمُو آرائِهِ جَمِيعَ الْعُلَمَاءِ وَالْعُظَمَاءِ، وَ مَتَّوُوا لَوْ أَقَامَ
بَيْنَهُمْ زَمَنًا طَوِيلًا. وَ فِي إِعْتِقَادِي أَنَّ فَضِيلَةَ الْمُفْتِي قَدْ شَرَّفَ الشَّرْقَ وَ عُلَمَاءَهُ
فِي هَذِهِ الدِّيَارِ .

“Svi u školi [na Univerzitetu Kembridž] su bili veseli i radosni posjetom ovog velikog čovjeka učenjaka. Svojim znanjem, vrijednošću i uzvišenošću ideja zadivio je sve učenjake i dostojanstvenike. Poželjeli su da kod njih ostane zadugo.

Vjerujem da je njegova ekselencija Muftija pribavio ugled Istoku i njegovim učenjacima u ovim [evropskim] zemljama.²⁴⁹

U velikom oduševljenju ovim riječima profesora Brownea, M. R. Riḍā dodaje jednu nabožnu invokaciju:

“Pa neka je hvala Bogu koji je dao među nama onoga s kojim ćemo se ponositi pred učenjacima u Evropi, koji smatraju da Istok i njegovi ljudi čame u mraku neznanja i da ne vide.”²⁵⁰

Napomene o ‘Abduhūovoj posjeti Siciliji, želji da posjeti Španiju

Nakon posjete Londonu, Oksfordu i Kembridžu (august 1903. godine), Muḥammed ‘Abduhū se zaputio u posjetu Alžiru i Tunisu, kako bi se “upoznao sa stanjem muslimana u ovim dvjema zemljama i tradicijom islama u njima”.²⁵¹ M. R. Riḍā usputno veli da su mu se obraćali iz Maroka molbom da se tamo pošalje neko ko bi bio spreman raditi na “reformi te zemlje” (*bi iṣlāḥi l-bilād* – دَالِبُ لِحَالِ صَابِ), i to onako kako i čemu “časopis al-Manār stalno i iznova poziva”.²⁵²

249 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, s. 867.

250 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, s. 867. (رجال العلم في أوربا الذين يزورن الشرق وأهلته في ظلمات من الجهل لا يبصرون).

251 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, s. 870. (...بلقوف على أحوال المسلمين في هذين القطرين) (و آثار الإسلام فيهما...).

252 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, s. 870. (...الذي يدعوهم إليه المنار مرة بعد المرة...).

M. R. Riḍā navodi kako je “krio odluku svoga učitelja [‘Abduhūa] da posjeti Tunis i Alžir, e da zli ljudi ne bi krenuli sa objavljivanjem spletki kako bi mu Francuska zabranila ulazak u te zemlje...”²⁵³

Iznova napominjemo, ‘Abduhūova putovanja po tradicionalnim zemljama islama potrebno je posebno istražiti, a od velike je koristi za to istraživanje ono što M. R. Riḍā donosi o boravku njegova učitelja u Tunisu i Alžiru.

M. R. Riḍā piše²⁵⁴ da je ‘Abduhū posjetio Palermo (بلرم) i Siciliju (صَقَلِيَّة) dolazeći iz Tunisa i Alžira u Italiju. U glavnom gradu Sicilije, Palermu, “vidio je tragove Arapa”.²⁵⁵ Također je posjetio dvorac kralja Rodžera (Roger II.), njegovu crkvu, itd. U svojim opisima sa ovog putovanja ‘Abduhū je objasnio “kakva je bila tolerancija i blagost Arapa, pitao se: A gdje su to Arapi danas?”²⁵⁶

وَ بَيَّنَّ فِي هَذَا الْوَصْفِ مَا كَانَ مِنْ تَسَاهُلِ الْعَرَبِ وَ تَسَائُلِ آيْنِ هُمْ الْآنَ ؟

Recimo na kraju da je u Palermu ‘Abduhū obišao još neke lokalitete, biblioteku, itd., ističe “potrebu da turist zna strane jezike” (*ḥāḡatu s-sā’ihi ilā ma’rifati al-lugāti l-aḡnabiyyah*),²⁵⁷ domalo dalje ‘Abduhū ističe da je “u Evropi engleski jezik od najopćenitije koristi” (*inna l-inklīziyyata a’ammu naf’an fi urubbā*),²⁵⁸ itd.

M. R. Riḍā još spominje da je ‘Abduhū “bio odlučio da ode do Španije (al-Andalusa) gdje je bila ta arapska država koja je proširila znanja po Evropi, ali nju [arapsku državu] uništio je fanatizam, pa je do kraja uništena...”²⁵⁹

M. R. Riḍā ne kaže da je do ove ‘Abduhūove posjete Španiji uopće došlo.

253 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 870. (كُنْتُ عَزَمَ شَيْخَنَا عَلَى زِيَارَةِ تُونِسَ وَ الْجَزَائِرِ). (لِتَلَّ يُبَادِرَ الْأَشْرَافُ إِلَى بَيْتِ الدَّسَائِسِ لِمَنْعِ فَرَسَةِ إِيَّاهُ مِنْ دُخُولِ الْبِلَادِ).

254 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 874.

255 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 874. (... وَ شَاهَدَ مَا فِي عَاصِمَتِهَا بِلَرَمَ مِنْ آثَارِ الْعَرَبِ ...).

256 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 874.

257 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 874. (... حَاجَةُ السَّائِحِ إِلَى مَعْرِفَةِ اللُّغَاتِ الْأَجْنِبِيَّةِ ...).

258 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 874. (... إِنَّ الْأَنْكَلِبِيَّةَ أَعْمُ نَفْعًا فِي أَوْرَبَةِ ...).

259 Usp. M. R. Riḍā, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*, 1/II, š. 867. (... وَ قَدْ كَانَ عَازِمًا عَلَى أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى بِلَادِ إِسْبَانِيَا). (الْأَنْدَلُسُ) حَيْثُ كَانَتْ بِلَدُ الدُّوْلَةِ الْعَرَبِيَّةِ الَّتِي أَقَاضَتْ الْعُلُومَ عَلَى أَوْرَبَا فَانْتَقَمَ مِنْهَا التَّعَصُّبُ فَأَقْتَلَهَا عَنْ آخِرِهَا ...

Zaključak

Prema savremenima Muḥammeda ‘Abduhūa, kao i prema izvorima iz njegova vremena (časopisu *al-Manār* i tadašnjoj egipatskoj štampi, biografskim djelima o njemu, itd.), on je volio putovati, štaviše, u nekim zemljama (današnji Liban, zatim Francuska) boravio je po nekoliko godina ili barem nekoliko mjeseci. U Evropu je ‘Abduhū volio putovati jer je bio oduševljen kulturnim i civilizacijskim napretkom koji je vidio u gradovima: Beču, Berlinu, Parizu, Londonu, Oksfordu, Kembridžu, Ženevi, Palermu... ‘Abduhū je bio istovremeno i zaljubljenik u Evropu i kritičar njezinih materijalističkih ideja. Iz svjedočenja M. R. Riḍāa, na koja smo se u ovom eseju najviše oslanjali, vidljivo je da je ‘Abduhū smatrao da evropsko obrazovno naslijeđe može biti veliki izvor reforme za muslimanske obrazovne sisteme krajem XIX i početkom XX stoljeća. Također, ‘Abduhū je nastojao da ostvari kontakte sa istaknutim ljudima u Evropi, svojim savremenima. Susret sa Herbetom Spencerom je pomno opisan u više izvora, a ovdje smo se oslanjali najviše na djelo M. R. Riḍāa, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi*.

Literatura:

- ‘Aqqād, ‘Abbās Maḥmūd Al-‘Aqqād, *Muḥammad ‘Abduhū*, izd. Manšūrātu l-maktabatī l-‘aṣriyyah, Bejrut (bez godine izdanja).
- Badawī, ‘Abdurraḥmān Muḥammad, *Al-Imām Muḥammad ‘Abduhū wa l-qaḍāyā l-islāmīyyah*, izd. Al-Hay’atu l-miṣriyyatu l-‘āmmah li l-kitāb, Kairo, 2005.
- Ğundī, ‘Abdu l-Ḥalīm Al-Ğundī, *Al-Imām Muḥammad ‘Abduhū*, Dāru l-Ma‘ārif, Kairo, 1987.
- Goldschmidt Jr., Arthur, *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, Lienne Rienner Publishers, London, 2000.
- Hourani, Albert, *Islam in European Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Riḍā, Muḥammad Rašīd, *Tārīḥu l-ustādi l-imāmi š-šayḫi Muḥammad ‘Abduhū* (تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده - *Biografija Profesora i Imama aš-Šayḫa Muḥammada ‘Abduhūa*), prvi dio drugog odjeljka, izd. Dāru l-faḍīlah, Kairo, 2006.
- Šalaš ‘Alī, *Silsilatu l-a’mālī l-maḡhūlah, Muḥammad ‘Abduhū* (سلسلة الأعمال المجهولة، محمد عبده), London, 1987.

عدة مصادر من عصر محمد عبده تتكلم عن رحلاته في أوروبا. ويركز هذا البحث أولاً في تقارير محمد رشيد رضا عن بعض تلك الرحلات وأهميتها ومواقف عبده من أوروبا. وكذلك يتكلم البحث عن التقاء عبده مع هربرت سبنسر، أكبر الفلاسفة الإنجليز لعصر فكتوري. وأورد رضا ملاحظاته عن حوارهما في كتابه البليوجرافي تاريخ الأستاذ الإمام المهدي إلى محمد عبده. ويشير هذا البحث أيضاً، ولو بشكل الملاحظات، إلى اهتمام عبده بتراث الإنسانية ومفكرها في أوروبا بعصره. وبهذا الصدد نزل محمد عبده خلال حياته القصيرة نسبياً (توفي في الخامسة والخمسين من عمره) عدة مرات في إنجلترا وفرنسا وسويسرا، وقام بزيارة صقلية وجمسا وألمانيا. وكذلك نزل في لبنان وقام بزيارة إسطنبول والجزائر وتونس والسودان ...

الكلمات المفتاحية: الإسلام، الشرق، أوروبا، الرحلات، المكتبات، الأفكار المادية، الدول المسلمة، الدول الأوروبية، وضع المسلمين، النهضة، الإصلاح

Enes Karić

Muhammad 'Abduh's Travels In Europe (According To Rashid Riḍā)

Abstract

Several sources contemporary to Muhammad 'Abduh refer to his travels in Europe. This essay focuses primarily on the reports by Muhammad Rashid Riḍā about some of the travels, their significance and 'Abduh's views on Europe. The essay also describes 'Abduh with Herbert Spencer, the greatest English philosopher of the Victorian era. Riḍā presented his notes about their conversation in his bibliographical work *Tārīḥu l-ustādi l-imām (Biography of the Professor and Imam)* dedicated to Muhammad 'Abduh. This article also refers to 'Abduh's lively interest in the humanistic tradition and its thinkers in Europe of his time. During his relatively short life (he died at the age of 55) Muhammad 'Abduh spent some time in England, France and Switzerland and he visited Sicily, Austria and Germany. He also spent some time in Lebanon and visited Istanbul, Algeria, Tunis, Sudan.

Keywords: Islam, East, Europe, travel, libraries, materialist ideas, Muslim lands, European lands, state of Muslims, reform and renewal.



Evaluacija kvaliteta visokoškolske nastave u kontekstu obrazovnih reformi

Sažetak

Rad kroz pet cjelina teorijski i deskriptivno-kvalitativno analizira temeljna pitanja evaluacije kvaliteta nastave u visokoškolskom obrazovanju. U radu se dominantno konsultiraju istraživanja referentnih autora i klasika u oblasti evaluacije visokoškolskog obrazovanja sa područja Sjedinjenih Američkih Država i Evrope. Analiziraju se motivi evaluacije kvaliteta nastave u visokoškolskom obrazovanju, određenje kvaliteta nastave i „znanstvene nastave“, potom rasprave o obilježjima dobrih/kvalitetnih i „izvanrednih“ nastavnika. U radu su predstavljeni primjeri kriterija i indikatora mjerenja kvaliteta visokoškolske nastave. Raspravljena su pitanja prirode odnosa između nastave i naučno-istraživačkog rada nastavnika u evaluaciji kvaliteta i evaluacija kvaliteta nastave u kontekstu međunarodnih rangiranja univerziteta. Vrste evaluacijske povratne informacije i metode evaluacije kvaliteta nastave u savremenoj praksi visokoškolskog obrazovanja (evaluacije nastave od strane studenata, kolega i stručnih saradnika, nastavni portfolij i samoevaluacija nastavnika), analizirane su u posljednjoj cjelini rada.

Ključne riječi: evaluacija, kvalitet nastave, nastavnik, visokoškolsko obrazovanje, reforma, kriteriji i indikatori kvaliteta, metode evaluacije, studenti

Uvod

Kvalitet nastave u kontekstu obrazovnih reformi diljem svijeta jedno je od polaznih odredišta za osiguranje kvaliteta u visokoškolsko-

skom obrazovanju. Pokret evaluacije kvaliteta u visokoškolskom obrazovanju u Evropi i Sjedinjenim Američkim Državama javio se osamdesetih godina prošlog stoljeća. Sistematične procedure za osiguranje i unaprjeđivanje kvaliteta putem evaluacije zauzimaju svoje mjesto u Zapadnoj Evropi još od sredine osamdesetih godina prošlog stoljeća, počevši sa Francuskom, Finskom, Velikom Britanijom, Danskom i Nizozemskom.

Novi koncept sistema osiguranja kvaliteta i sistema upravljanja kvalitetom u evropskom prostoru visokoškolskog obrazovanja počinje sa Bolonjskom reformom obrazovanja. Bolonjska deklaracija je dokument na temelju kojeg su nastali svi novi zakoni o visokoškolskom obrazovanju i svi podzakonski akti koji reguliraju problematiku osiguranja kvaliteta.

Polazna tačka, osim Bolonjske deklaracije, za osiguranje kvaliteta a time i evaluaciju kvaliteta nastave su Evropski standardi i smjernice za osiguranje kvaliteta (ENQA). Spomenuti je dokument osnova institucijama visokoškolskog obrazovanja u zemljama potpisnicama za razvijanje vlastitih sistema kvaliteta, kompatibilnih sa sistemima kvaliteta u drugim evropskim zemljama. U slučaju Bosne i Hercegovine izrađeni su Standardi i smjernice za osiguranje kvaliteta u Bosni i Hercegovini i pokrivaju tri glavne oblasti: unutrašnje osiguranje kvaliteta, vanjsko osiguranje kvaliteta i rad agencija za vanjsko osiguranje kvaliteta. Standard 4 spomenutog dokumenta odnosi se na evaluaciju nastavnoga kadra i kvalitet nastave. U tom kontekstu visokoškolske institucije moraju imati definirane kriterije za upošljavanje i unaprjeđivanje nastavnoga kadra, kompetentnosti nastavnoga kadra. U procesu osiguranja kvaliteta podrazumijeva se redovno praćenje i evaluacija kvaliteta i kompetentnosti nastavnog kadra, pružanje mogućnosti za profesionalni razvoj kadra. Pokazatelji za standard evaluacije kvaliteta nastave i nastavnoga kadra odnose se na kadrovsku arhivu, ankete studenata o kvalitetu nastave, publikacije i druge vidove dokumentiranog istraživačkog rada, plan i aktivnosti razvoja univerzitetskoga kadra i analize potreba nastavnoga kadra.

U visokoškolskim institucijama Bosne i Hercegovine općenito još ne postoji dovoljno razvijena sistematična praksa evaluacije kvaliteta nastave, u svojim je početnim fazama. S obzirom na pomenuto stanje, ne iznenađuje ni činjenica da na našem jeziku postoji oskudan broj tekstova koji tretiraju problem evaluacije kvaliteta nastave u oblasti visokoškolskog obrazovanja. Ovaj rad u tom kontekstu ima cilj da doprinese stručnim teorijskim priložima evaluaciji kvaliteta nastave i praktičnoj razradi najbitnijih segmenata evaluacije kvaliteta nastave.

Motivi evaluacije kvaliteta nastave u visokoškolskom obrazovanju

Najnoviji trendovi u visokoškolskom obrazovanju pridaju pažnju kvalitetu nastave koji se nudi studentima. S obzirom na evropske okvire, evaluacija predstavlja predmet od velike važnosti za stvaranje Evropskog prostora visokoškolskog obrazovanja unutar Bolonjskog procesa. U ovoj perspektivi, smatra se sredstvom za promicanje razvoja evropske dimenzije za osiguranje kvaliteta i interne evaluacije nastave.

Pojava masovnog visokoškolskog obrazovanja 1960-ih, pa čak i više 1980-ih proizvela je pomak u poimanju uloge univerziteta te odnosa između nastave i istraživanja. Ustvari, prema Coaldrakeu i Stedmanu (1999), sve do kraja devetnaestog stoljeća nastava je bila glavna funkcija univerziteta. Međutim, prijenos njemačkog modela istraživanja i poučavanja u Veliku Britaniju i SAD doveo je do toga da istraživanje postane esencijalno za univerzitete u 20. stoljeću, a nastava se često percipirala kao drugorazredna aktivnost.

Braxton i Del Favero (2002:20-22) analiziraju tradicionalne modele evaluacije nastave i navode da se kvalitet nastave tradicionalno procjenjivao na temelju nastavnikovih publikacija.

Hounsell (2009:198-205) ističe da u početku, nakon objavljivanja knjige pod naslovom *Evaluacija univerzitetske nastave* (*The Assessment of University Teaching*, 1971), prve knjige takve vrste koja se pojavila u

Velikoj Britaniji, sama ideja da izvođenje nastave u visokoškolskom obrazovanju može biti ocjenjivano pokazala se vrlo kontroverznom. Neki članovi akademske zajednice smatrali su da je to uvrjeda njihove akademske autonomije.

Danas se evaluacija široko vidi ne samo kao nužan korak prema odgovornosti, nego i kao sastavni dio dobre profesionalne prakse i sistematskog razvoja nastavne stručnosti. Prema ovom savremenom gledištu, izvrsnost u nastavi i učenju nije jednostavno proizvod iskustva.

Postoje brojni motivi evaluacije kvaliteta nastave i nastavnika, među kojima su: unaprjeđivanje u viša akademska zvanja, opisanje akademskog nastavnog profila u cilju poboljšanja nastavnog procesa i djelotvornosti pojedinačnog nastavnog doprinosa, osiguranje odgovornosti unutar institucije kako bi se pokazao karakter izvođenja nastave i kako bi se olakšao nadzor od strane vanjskih tijela.

Osim spomenutih, postoje još mnogi drugi motivi za evaluaciju utjecaja i djelotvornosti nastave. Promjene u strukturi finansiranja mnogih univerziteta također su povećale fokus na kvalitet nastave. Moderna država je, shodno Neaveu (1988:7), država koja insistira na javnoj odgovornosti visokoškolskih institucija i koja visokoškolsko obrazovanje sve više doživljava kao investiciju koja bi trebala doprinijeti nacionalnom prosperitetu dugoročno. Nastavne metode također su se razvile. Profesori koji se žele uključiti u aspekte online učenja trebaju se upoznati s novim pedagoškim metodama. Nadalje, internet je globalizirano tržište, a institucije se sve više natječu za najbolje studente na nacionalnom i međunarodnom nivou. Mnogi profesori sada drže nastavu međunarodnim studentima, a time moraju razviti nove pedagoške strategije.

Neka određenja kvaliteta nastave

Pojam kvalitetne nastave

Definicija kvaliteta nastave ovisi o poimanju značenja kvaliteta. S obzirom da je „kvalitet“ slojevita i složena riječ, pojam „**kvalitetna nastava**“ dobio je nekoliko definicija. Harvey i Green (1993:8-35) razlikuju četiri definicije kvaliteta koje mogu pomoći da shvatimo šta bi mogao biti kvalitet nastave. Prvo, kvalitet kao „izvršnost“, tradicionalna koncepcija kvaliteta je dominantana u mnogim starim elitnim visokoškolskim institucijama. Drugo, kvalitet kao „vrijednost za novac“, koncepcija koja kvalitet institucije posmatra kroz zadovoljavanje zahtjeva javne odgovornosti. Treća koncepcija je kvalitet kao „svrsishodnost ili primjerenost svrsi“. Svrha je da institucije, npr, nauče studente da efikasno studiraju. Posljednja definicija data od strane Harveya i Greena je da je kvalitet „transformacija“. Prema toj definiciji, kvalitetna nastava uči da mijenja studentske percepcije i načine na koji oni primjenjuju svoje znanje u stvarnom svijetu.

„Znanstvena“ nastava

Pregled literature o znanstvenoj nastavi (*the scholarship of teaching*) promiče ideju nastave kao načinu da se pomjeri izvan rasprave o nastavi u suprotnosti sa istraživanjem. Otkako je Ernest **Boyer** (1990:15-25) insistirao da se „pomjerimo od umorne i stare debate o odnosu nastave i istraživanja“, dodao je pojmu „znanstvenost, naučnost, učenost“, (engl. „**scholarship**“) šire i obuhvatnije značenje. Ova revidirana koncepcija „naučnosti, znanstvenosti, učenosti“ uključuje četiri međusobno povezane dimenzije:

1. otkriće (Discovery)
2. integraciju (Integration)
3. primjenu (Application)
4. poučavanje/Nastava (Teaching).

U svojoj studiji Boyer je istaknuo da nastava treba dobiti viši status i treba preuzeti specijaliziranu ulogu kao jedna od četiri vrste

znanstvenosti/učenosti „*scholarship*“. Navedene četiri koncepcije/kategorije znanstvenosti danas se koriste na mnogim univerzitetima SAD-a prilikom evaluacije nastavnika radi promoviranja u viša akademska zvanja, odnosno dobijanja profesure (*engl. tenure*). Za razliku od ovakve prakse slijedom primjene koncepcije znanstvenosti gdje se kvalitet nastave uzima u obzir prilikom promoviranja u viša akademska zvanja, zakonske pretpostavke u slučaju bosanskohercegovačkog visokoškolskog obrazovanja ne uvažavaju svjetske trendove u pogledu određenja znanstvenosti jasno ističući da se „prilikom izbora nastavnika u isto ili viša akademska zvanja uzimaju u obzir **samo**: objavljeni radovi, knjige i rezultati vlastitih istraživanja u primjeni, projekti te mentorstva odnosno javno predstavljeni oblici umjetničkog stvaralaštva“²⁶⁰.

Obilježja kvalitetnog nastavnika

Studije pokazuju da apsolutna definicija „**dobrog nastavnika**“ ne postoji, jer se ona razlikuje ovisno o tome kakvu koncepciju nastave i poučavanja neko promovira.

Nekoliko obilježja „dobrog nastavnika“ u više navrata je identificirano među naučnicima. Feldman navodi nastavnikovu osjetljivost na nivou razreda i napredak, jasne zahtjeve kurikuluma, razumljiva objašnjenja, poštovanje studenata i poticanje nezavisnog razmišljanja. Marsh spominje jasna objašnjenja, empatiju prema studentima, otvorenost nastavnika prema postupcima evaluacije kvaliteta, jasne ciljeve, odgovarajuće radno opterećenje, izbor zadataka, kvalitet obrazloženja, odgovarajući tempo u predavanju, entuzijizam predavača kao bitne osobine te da je dobra nastava vrsta nastave koja korelira s odgojno-obrazovnom misijom institucije. Taylor navodi trinaest sposobnosti potrebnih za osiguranje kvaliteta nastave i poučavanja: angažman na lokalnom i globalnom nivou, saradnja sa kolegama, pravednost, vodstvo, saradnja sa studentima, inicijativnost, dizajniranje učenja, poučavanje za učenje, ocjenjivanje za učenje, evaluacija nastave i učenja, reflektivna praksa i stručno

260 Zakon o visokom obrazovanju (prečišćeni tekst), član 102; <http://mon.ks.gov.ba/sites/mon.ks.gov.ba/files/22-10.pdf>

usavršavanje, osobno upravljanje i upravljanje nastavom i učenjem. Paralelno sa istraživanjima o „dobrom“ nastavniku, neki naučnici fokusiraju se na „**izvanredne nastavnike**“. Izvanredni nastavnici su oni nastavnici koji proizvode jedinstvena i nezaboravna obrazovna iskustva. Prema Stephensonu, izvanredni nastavnici znaju šta poučavati, kako poučavati i kako poboljšati nastavu. Izvanredni profesori su predani učenju, svome akademskom području, svojim studentima i poučavanju (Više u: Henard and Ringuet, 2007).

Yair (2008) je proveo istraživanje o sjećanjima obrazovnih iskustava među odraslima na uzorku od preko 1.000 ispitanika: ispitanici su istaknuli izvanrednost profesorovih ličnih osobina u 54% slučajeva, profesorove nastavne strategije u 25% slučajeva. Yair napominje da su često izvanredni profesori oni koji imaju simetrične i personalizirane odnose sa svojim studentima, slijedom čega studenti smanjuju svoju nesigurnost, sumnje i distanciranje i pokreću inovativne ideje. Izvrсни nastavnik se također često smatra simbolom obrazovanog stručnjaka.

Nastavni i naučno-istraživački rad u evaluaciji

Nastava i istraživanje čine središnju osnovu visokoškolskog obrazovanja. Za mnoge istraživače, **odnos između nastave i istraživanja** je temeljan u definiranju posebnosti univerziteta kao institucije. Međutim, postavlja se pitanje kakva je priroda odnosa između nastave i istraživanja.

Otkako je Ernest Boyer (1990) definirao pojam „*učenost u nastavi ili znanstvenu nastavu*“ (*scholarship of teaching*) za razliku od „*učenosti/znanstvenosti u istraživanju*“ (*scholarship of research*), pitanje veze između nastave i istraživanja je jedno od najkontroverznijih pitanja među naučnicima koji pišu o kvalitetu nastave.

Već dugi niz godina nastava u institucijama visokoškolskog obrazovanja obilježena je onim što se može nazvati povijesnim paradoksom. Paradoks je u tome da, iako nastavnici mogu provesti više vremena u nastavi, lakše im je dokumentirati svoje istraživačke dje-

latnosti i ishode nego nastavne aktivnosti. Pravila, procedure i kriteriji za evaluaciju i promicanje nastavnika u viša akademska zvanja u visokoškolskom obrazovanju doprinose marginalizaciji nastave u okviru nagradnih struktura univerziteta.

U posljednjih nekoliko godina daleko veći naglasak je stavljen na karakter i integritet nastave. Nastava u akademskim institucijama se priznaje kao stručna i intelektualna aktivnost, a ne samo zbirka vještina i tehnika poučavanja.

Neki naučnici sugeriraju da postoji jaka, simbiozna veza između nastave i istraživanja. Za Benowskog (1991:37), nastava ne bi trebala biti odvojena od istraživanja jer profesori poučavaju najbolje ono što znaju najbolje. Yair (2008) konstatira da istraživanje može pomoći profesorima da budu bolji nastavnici, a da nastava može pomoći da postanu bolji istraživači. Autor navodi da neki članovi akademskog osoblja percipiraju studente kao „staklenike za nove ideje“.

Istraživači postavljaju **pitanje da li** je jedan od mitova visokoškolskog obrazovanja da **su dobri naučnici istovremeno i dobri nastavnici**.

Gibbs (1995:147-157) je napisao najradikalniju kritiku pretpostavke, zajedničku mnogim univerzitetima, da kvalitet u nastavi proističe iz kvaliteta u istraživanju. Za Gibbsa, uvjerenje da su dobri istraživači naučnici i dobri nastavnici jedan je od mitova visokoškolskog obrazovanja. Gibbs daje dokaze da se kvalitetu nastave pridaje vrlo malo pažnje u odnosu na istraživanja: prema anketi provedenoj u visokoškolskim institucijama u Velikoj Britaniji, a koju je proveo Oxford Centar za razvoj kadrova u 1992, samo 12% odluka o akademskom unaprjeđivanju donosile su se na temelju nastavne izvrsnosti, a 38% univerziteta uopće ne uzima u obzir kvalitet nastave prilikom akademskog unaprjeđivanja nastavnika.

Gibbsovi zaključci također su se ponovili i kod Braxtona (1996) koji je pronašao da ne postoji sistematski odnos između nastave i istraživanja kvaliteta.

Dakle, može se vidjeti da pitanje veze između istraživanja i poučavanja ostaje otvoreno i kontroverzno.

Zanimljivo je i **pitanje internacionalnih rangiranja univerziteta** u pogledu evaluiranja kvaliteta univerziteta, tj. da li se odluke o položaju institucije donose i na temelju **evaluacije nastave**. Nacionalna i međunarodna rangiranja univerziteta do sada su zanemarivala evaluaciju kvaliteta nastave. Dva najpoznatija međunarodna rangiranja, *Times Higher Education* i *Shangaj Jiao Tong University*, nisu, zapravo, pokušali evaluirati kvalitet nastave u visokoškolskim institucijama koje rangiraju. Shangajsko rangiranje se temelji gotovo isključivo na istraživanju. Pokazatelji na koje se oslanjaju u rangiranju (broj članaka u međunarodnim recentnim publikacijama, broj Nobelovih nagrada među studentima i nastavnicima, veličina institucije) ne identificiraju dobre nastavne prakse.

Što se tiče Times Higher Education indeksa, koristi holistički pristup koji sadrži pet sljedećih pokazatelja: međunarodne ankete ili servej istraživanja o mišljenju akademskih stručnjaka (40%), istraživanje globalnih poslodavaca (10%), postotak stranih studenata (5%), postotak međunarodnog osoblja (5%), omjer studenata i nastavnog osoblja (20%).

Ovi pokazatelji ne procjenjuju pravilno kvalitet nastave. Reputacijske ankete favoriziraju univerzitete koji su već dobro poznati, bez obzira na zasluge (OECD). Omjer nastavnog osoblja i omjer studenata prema Timesu treba poslužiti kao zamjena za kvalitet nastave. Međutim, ovaj pokazatelj ne evaluira pedagogiju ili okruženje za učenje (U: Henard and Ringuet, 2007).

Indikatori i kriteriji mjerenja kvaliteta nastave

Postoji veliki broj akademskih rasprava o kriterijima i indikatorima kvaliteta nastave. U ovom dijelu radi ilustracije bit će ukazano na nekoliko njih.

Chalmers (2008) tvrdi da indikator visokog kvaliteta reagira na različite kriterije uključujući valjanost, pouzdanost, relevantnost

za misiju i politike, pravovremenost, koherentnost preko različitih izvora, jasnoću i transparentnost u odnosu na poznata ograničenja, pristup i dostupnost, usporedivost kroz poštivanje međunarodno dogovorenih standarda, dosljednost tokom vremena i mjesta.

Korištenje statistike prekidanja školovanja i zadržavanja na studiju radi donošenja zaključaka o kvalitetu nastave u obrazovnoj instituciji je neprimjereno, ističe Tinto (1993). Studenti mogu prekinuti školovanje zbog ličnih okolnosti i vanjskih događaja, nedostatku sredstava, nemogućnosti inkorporiranja u akademski život visokoškolske institucije, a ne zbog toga što je kvalitet nastave slab. Međutim, proučavanje evolucije stope zadržavanja tokom vremena za određenu instituciju može biti korisno. Ako više studenata prekida školovanje na određenom univerzitetu nego ranije, dok nema većih promjena u karakteristikama studentske populacije i univerziteta, vjerovatnije je da se kvalitet institucije smanjuje.

Elton (2004:34-37) formuliše kriterije za nastavu grupirane u tri naest kategorija (petnaest 1993), od kojih je osam (deset u 1993) koji se odnose na nastavu unutar institucije, a pet se odnosi na vanjske regulatore (pod imenom „drugi nastavni kriteriji“ 1993).

Kriteriji evaluacije nastave

A. Nastava unutar institucije

1. Priprema za nastavu (jasnoća ciljeva za svaku komponentu predmeta; priprema sadržaja/kvaliteta bilješki, brošura i sl.; priprema materijala i opreme, slajdova, videa i sl.);
2. Kvalitet izvođenja nastave (dokaz efikasnosti predavanja i izvrsnosti u radu u grupama, praktičnoj nastavi, terenskom radu, postdiplomskom studiju...);
3. Volumen i opseg nastave (količina vremena provedenog u nastavi; iskustvo širokog raspona nastave, npr. razne veličine grupa studenata);
4. Inovacije u nastavi (inovacije u dizajnu kurikuluma/predmeta; metodologiji, npr. materijali učenja na daljinu; saradnja

- u nastavnom timu itd.; inovacije u nastavi određenog predmetnog područja na nacionalnom/međunarodnom nivou; razvoj modularnih programa);
5. Opća komunikacija sa studentima (dostupnost izvan učioničkog vremena; usmjeravanje i savjetovanje; motiviranje studenata);
 6. Postupci ocjenjivanja (dokaz o rasponu korištenih metoda evaluacije; inovacije u tehnikama ocjenjivanja);
 7. Evaluacija vlastitog poučavanja (sistematska i redovna refleksija na sve gore navedene prakse; redovno korištenje evaluacija od strane kolega stručnjaka (peer) i studenata; kontinuirano razmišljanje o nastavi u odnosu na ukupne nastavne ciljeve odsjeka, predmeta i programa kao cjeline);
 8. Upravljanje nastavom (vođenje predmeta; šef programske komisije, npr. za razvoj kurikuluma, evaluaciju, modularizaciju; konsultativne obaveze u komisijama koje se tiču nastave i studenata; mentorstvo);
 9. Znanstvena nastava i istraživanje (dokazi znanstvenosti; učinak znanstvenosti na nastavu; utjecaj istraživanja na nastavu, npr. u projektnom radu);
 10. Nastava i svijet rada (koristi od kontakta sa poslodavcima; uključivanje poslodavaca u nastavu; plasman studenata);

(B) Ostali nastavni kriteriji

11. Angažman u nastavi na drugim institucijama (nacionalne i internacionalne konferencije, predavanja, seminari; redovne nastavne posjete drugim fakultetima i odsjecima);
12. Članstvo u profesionalnim grupacijama;
13. Stručne usluge drugim univerzitetima i organizacijama (vanjski ispitivač; savjetnik / konsultant);
14. Publikacije o nastavi i poučavanju (kritičko promišljanje o nastavnim pristupima; udžbenici; kompilacije nastavnih materijala; glavne pedagoške publikacije; urednički rad; recenzent za časopise i sl.);

15. Grantovi za nastavu i ugovori (podrška i grantovi za rad na razvoju nastave; ugovori za pružanje nastavnih programa drugim organizacijama).

Metode i višestruki izvori evaluacije kvaliteta nastave

Postoji mnogo rasprava u literaturi o metodama koje treba koristiti za evaluaciju nivoa kvaliteta nastave. S obzirom na brojne perspektive iz kojih se ova tema razmatra, jasno proizlazi zaključak o važnosti uključivanja glavnih sudionika didaktičke scene i poduzimanje složenih i višedimenzionalnih perspektiva tokom evaluacije nastavnog procesa.

U savremenoj praksi visokoškolskog obrazovanja koriste se tradicionalne i inovativne metode za procjenu i poboljšanje kvaliteta nastavnih inicijativa. Naučnici (Seldin, Centra, Elton, Marsh, Taylor, Ramsden, Aylet i drugi) frekventno opisuju **studentske evaluacije, evaluacije kolega stručnjaka (peer), evaluacije portfolija nastavnika, samoevaluacije nastavnika**.

Evaluacija nastave od strane studenata

Teoretski, studentska mišljenja o nastavniku uključuju intervjue, kutije sa sugestijama, diskusije u malim grupama, upitnike za alumne, diskusije licem u lice i studentske zahvale. U praksi, upitnik u pisanom obliku ili skala za procjenu generalno služe kao najistaknutiji izvor informacija.

Korištenje studentskih upitnika je jedno od najkontroverznijih pitanja u odnosu na kvalitet nastave. Oni koji zagovaraju korištenje takvih upitnika ističu da je metoda relevantna jer prikuplja mišljenja studenata koji su najdirektnije izloženi nastavi profesora i kojih se najizravnije tiče nastava zbog budućih karijera.

Jedan od najkorištenijih instrumenta u oblasti evaluacije nastave je SEEQ²⁶¹ (Students' Evaluation of Educational Quality - Stu-

261 <http://www.usask.ca/ipa/seeq/The%20SEEQ%20Instrument.php>; <http://www.schreyerinsitute.psu.edu/Tools/SEEQ>

dentska evaluacija kvaliteta edukacije), koji istražuje studentske percepcije u odnosu na nastavnikovu efikasnost. SEEQ instrument se sastoji od 32 standardizirana pitanja grupiranih u sljedećih devet dimenzija nastave: učenje; entuzijizam nastavnika; organizacija i jasnoća nastave; grupna interakcija; pojedinačni izvještaj; širina pokrivenosti (različita gledišta, razne implikacije); ispitivanja; zadaci/opterećenje; ukupna ocjena.

Sve veći broj novijih akademskih istraživanja postavljaju studente u centar procesa evaluacije kvaliteta nastave. Dovođenje studenta u situaciju da evaluira nastavu omogućava mu da objektivno sagledava i razvija sposobnosti koje će mu pomoći da formira naviku da planira, prati, vrednuje i unaprjeđuje svoje aktivnosti. Studenti vide mnoge skrivene stvari u učionici koje nisu dostupne pogledima drugih (Seldin, 1985:133-134).

Neka znanstvena istraživanja (Marsh, 1987:255; Miller, 1974:30) upozoravaju da studenti mogu: dosljedno procjenjivati; tačno opisati razredne situacije; tačno procijeniti nastavnike koje svakodnevno viđaju; da studenti obično ne pretjeruju u procjenama niti su te procjene iskrivljene te da su studenti obično vrlo otvoreni u svojim primjedbama i da znaju biti okrutno iskreni. Naučnici argumentiraju da treba ozbiljno razmatrati to šta studenti imaju kazati o svom iskustvu u nastavi, o učenju i pronaći načine da se studenti više uključe u donošenje odluka koje se tiču njihovog boravka i života na univerzitetu.

Međutim, postoje i gledišta nastavnika koja imaju malo povjerenja u studentske upitnike dovodeći u pitanje validnost i relijabilnost studentskih evaluacija. Madu i Kuei (1993:84), npr., navode nekoliko razloga zbog kojih studentski upitnici ne bi trebali biti korišteni kao osnova za povećanje plaća, dodjeljivanje profesure i unaprjeđivanje. Studentski upitnici mogu dovesti nastavnike da usvoje štetne kratkoročne strategije. Na primjer, profesor zabrinut rezultatima studentskih upitnika može odlučiti poučavati manje ili manje težak materijal ili preuzeti ulogu „dobrog nastavnika“ za razliku od zahtjevnog profesora ili sniziti kriterije prilikom ocjenjivanja.

Generalno, bez obzira i na neke negativne ocjene korištenja studentskih evaluacija, nema sumnje kako veliki broj autora ističe da su studentske evaluacije važan dio evaluacije univerzitetske nastave. Studenti su jedinstveno kvalificirani za komentare o pitanjima kao što su jasnoća izlaganja, nastavni materijal, pristup online resursima ili biblioteci, pomoć mentorovih komentara na pismene radove i sl. Ali to ne znači da su one dovoljan dokaz nastavnikove efektivnosti. Studentske procjene su samo dio cjeline. Određena težina mora biti data i drugim izvorima.

Evaluacija nastave od strane kolega/kritičkih prijatelja

Jedna od najčešće korištenih metoda danas za evaluaciju kvaliteta nastave i prepoznavanje kvaliteta nastave je nesumnjivo evaluacija nastave od strane kolega/kritičkih prijatelja (*engl. peer evaluation*).

Studenti ne mogu, kako ističe Seldin (1985:138-139), procjenjivati profesоровu stručnost na predmetu, adekvatnost obrazovnih ciljeva, predmetnu literaturu i materijale, osmišljavanje i ocjenjivanje zadatka, testova i ispita. Takve prosudbe se ostavljaju kolegama i stručnim saradnicima nastavnika. Međutim, postoji i snažan otpor profesora za uključivanje procjena kolega u sistem procjene. Neki to argumentiraju na način da procjene kolega zahtijevaju dodatno vrijeme i trud, da je iznošenje mišljenja o radu kolega neprijetno i na neki način kockanje s njihovom profesionalnom budućnošću. Cox i Ingleby (1997:35) tvrde da promatranje nastave i procjena kolega može proizvesti konformitet nastave. Dok se ocjenjuje, profesor se često ne može usuditi biti inovativan. S druge strane, profesor koji procjenjuje svoga kolegu može biti pod utjecajem svoje konzervativne metode poučavanja.

Danas su, ipak, evaluacije od strane kolega integralni dio sistema koji se uspješno provodi u mnogim visokoškolskim institucijama. Ustvari, isključivanje evaluacije kolega zbog straha od odmazde i nekih drugih posljedica značilo bi ponižavanje akademske profesije.

Literatura o kvalitetu nastave prepoznaje nekoliko prednosti evaluacija kolega stručnjaka. Pagani (2002), naprimjer, opisuje reviziju

od strane kolega kao alat za promjenu, dopuštajući pojedincima da poboljšaju nastavu, osiguravaju da se dostignu standardi i pomaže identificirati najbolje prakse. Ističe, također, da studentski upitnici mjere ishode učenja a ne procese, dok evaluacija kolega mjeri procese prije nego ishode.

U osnovi pristupa nije riječ o donošenju sudova, rangiranju, već o kolegijalnoj podršci, razmjeni korisnih iskustava, pozivu osoblja na dijalog, kako bi proces evaluacije vodio ka unaprjeđenju kvaliteta nastave.

Evaluacija nastavnog portfolija

Evaluacija nastavnikovih portfolija je značajna metoda jer se temelji na više dokaza i više nivoa procjenjivanja. Međutim, kao što je to primijetio Seldin (1993:23), problem je u tome što je teško složiti stavke koje bi trebale biti uključene u portfolij. Ostaje pitanje hoće li se kvantitativna mjerenja pripisati svakoj stavci u portfoliju kako bi se povećala transparentnost procesa ili bi to transformiralo proces evaluacije portfolija u mehaničke zadatke, čime se ugrožava nastavna kreativnost.

Na jednostavnom nivou, ističe Bukalski (2000:27-29), portfolij može uključivati silabus, nastavne materijale sastavljene od strane nastavnika, uzorke testova i ispitivanja, uzorke studentskih radova i slične materijale. U nekim institucijama, međutim, nastavni portfolij sastoji se od širokog spektra materijala. *Američka asocijacija o publikacijama visokoškolskog obrazovanja (American Association of Higher Education's publications, Teaching portfolios)* navodi 49 različitih vrsta materijala koji mogu biti uključeni u portfolij. Mogu uključiti materijale kao što su: dokumentirani izvještaji o zadovoljstvu studenata sa kontaktima izvan časa, komentari roditelja studenata, izvještaji poslodavaca studenata itd. Mnoge ove materijale je teško prikupiti i oduzimaju mnogo vremena. Pretpostavilo se, naravno, da pojedinci neće predavati materijale za svih 49 kategorija. Ustvari, zagovornici nastavnih portfolija naglašavaju da portfolije trebaju biti individualizirane.

Samoevaluacija nastavnika

Samoevaluacija je savremeni pristup unaprjeđivanju kvaliteta nastave i komplementarna je vanjskoj evaluaciji. Pruža nam informacije o tome kakvi smo, pomaže nam uočiti koji problemi su prioritetni, nudi ideje o tome kako ih efikasno rješavati.

Samoevaluacija nastave se može odvijati na nekoliko načina prema Milleru (1974:27-29). Jedan od njih koji se pokazao efikasnim jesu studentski obrasci za procjenu. Daju se studentima u prvim sedmicama semestra i rezultati procjena dostupni su samo nastavniku. Mogu pomoći u otklanjanju nedostataka ili identificirati područja koja zahtijevaju veću pažnju. Druga vrsta evaluacije može se iskoristiti u nekom periodu za evaluaciju na način razgovora licem u lice o časovima. I, naposljetku, samoevaluacija putem administrativne procedure treba uključiti kvalitativnu samoevaluaciju. Pitanja, npr., mogu uključivati: *Koji su moji nastavni uspjesi tokom akademske godine? Koje su moje najznačajnije akademske jake strane? Koje su moje najveće akademske slabosti? Koje aspekte moga ukupnog doprinosa univerzitetu treba uzeti u obzir?*

Jasno se nameće zaključak da samoevaluacija nastavnika zauzima iznimno važno mjesto u ukupnoj nastavnoj i administrativnoj evaluaciji.

Zaključna razmatranja

Istraživanja pokazuju da se tradicionalno evaluacija kvaliteta nastave procjenjivala na temelju nastavnikovih referentnih publikacija i sama ideja da izvođenje nastave u visokoškolskom obrazovanju može biti ocjenjivano pokazala se vrlo kontroverznom. Neki članovi akademske zajednice su smatrali da je to uvreda njihove akademske autonomije. Najnoviji trendovi u visokoškolskom obrazovanju u svijetu posvećuju veću pažnju kvalitetu nastave koji se nudi studentima. Postoji više motiva za evaluaciju kvaliteta nastave: promicanje nastavnika u viša akademska zvanja; opisivanje akademskog nastavnog profila; utvrđivanje odgovornosti za uložena sredstva; nadzor

od strane vanjskih tijela; nacionalna i međunarodna natjecanja za najbolje studente, unaprjeđivanje metoda poučavanja...

Određenje kvaliteta nastave ovisi o poimanju značenja kvaliteta. Pojam *kvalitetna nastava* dobio je nekoliko definicija shodno poimanju značenja kvaliteta uopće (izuzetnost, vrijednost za novac, primjerenost svrsi, transformacija itd.). *Obilježja dobrog/kvalitetnog nastavnika* u više navrata su identificirana među naučnicima koji navode cijeli niz obilježja: jasni zahtjevi kurikuluma, poštovanje studenata i poticanje nezavisnog razmišljanja, pedagoško znanje, pravednost, vodstvo, dizajniranje učenja, refleksivna praksa i stručno usavršavanje itd. Kako se u literaturi bogato navode obilježja nastavnika, tako akademske studije predstavljaju i kriterije i indikatore mjerenja kvaliteta nastave (Elton, Chalmers, Goh itd). Važan pojam koji se tretira je i *znanstvena nastava*. Daleko poznata Boyerova koncepcija *znanstvenosti* uključuje četiri međusobno povezane dimenzije: otkriće (discovery), integraciju (integration), primjenu (application) i nastavu (teaching), koje se i danas koriste na mnogim univerzitetima SAD-a prilikom evaluacije nastavnika radi promicanja u viša akademska zvanja.

Važno postavljeno pitanje u radu je i *priroda odnosa između nastave i naučno-istraživačkog rada nastavnika u evaluaciji kvaliteta*. Studije pokazuju da u brojnim slučajevima procedure i kriteriji za evaluaciju i promicanje nastavnika u viša akademska zvanja doprinose marginalizaciji nastave u okviru nagradnih struktura univerziteta. Istraživanja ukazuju da su i nacionalna i međunarodna rangiranja univerziteta do sada zanemarivala evaluaciju kvaliteta nastave (primjer *Times Higher Education* i *Shangaj Jiao Tong University*). Vrste evaluacijske povratne informacije ili metode o kvalitetu nastave, ovise o motivima evaluacije i fokusu evaluacije. U savremenoj praksi visokoškolskog obrazovanja postoje četiri glavna izvora evaluacije nastave: evaluacije studenata, kolega i stručnih saradnika, nastavni portfolij i samoevaluacija nastavnika.

Literatura

Knjige i priručnici

- Boyer, Ernest L. (1990). *Scholarship Reconsidered: Priorities of the Professoriate*. The Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching.
- Braxton John M. and Del Favero, Marietta (2002). *Evaluating Scholarship Performance: Traditional and Emergent Assessment Templates in Evaluating Faculty Performance*. Carol Colbeck.
- Bukalski Peter J. (2000). *Guide to Faculty Advancement: Annual Evaluation, Promotion, and Tenure*. University Film and Video Association, Southern Illinois University Edwardsville.
- Cox, B. & Ingleby, A. (1997). *Practical Pointers for Quality Assessment*. London: Kogan Page.
- Elton, Lewis. Criteria for Teaching Competence and Teaching Excellence in Higher Education. U: Robert Aylett and Kenneth Gregory (2004). *Evaluating Teacher Quality in Higher Education*. The Falmer press, London Washington: Taylor and Francis Group.
- Hounsell, Dai (1999), Evaluating courses and teaching. In: Heather Fry et al (1999). *A Handbook for Teaching and Learning in Higher Education: Enhancing Academic Practice*. Routledge.
- Miller Richard I. (1974). *Developing Programs for Faculty Evaluation: A sourcebook for Higher Education*. San Francisco-London: Jossey-Bass Inc. Publishers
- Peter J. Bukalski (2000). *Guide to Faculty Advancement: Annual Evaluation, Promotion, and Tenure*. University Film and Video Association, Southern Illinois University Edwardsville.
- Ramsden, P. (1992). *Learning to Teach in Higher Education* (2nd ed.). London: Routledge.
- Seldin, Peter (1975). *How Colleges Evaluate Professors: Current Policies and Practices in Evaluating Classroom Teaching Performance in Liberal Arts Colleges*, Blythe-Pennington, LTD. New York.
- Seldin, Peter (1984). *Changing practices in faculty evaluation*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Seldin, Peter (1993). *Successful Use of Teaching Portfolios*. Bolton, MA : Anker Publishing.

Članci u časopisima

- Benowski, K. (1991). Restoring the pillars of higher education. *Quality Progress*, October.
- Gibbs Graham (1995). The Relationship between Quality in Research and Quality in Teaching. *Quality in Higher Education*, Vol.1, No.2.

- Fabrizio Pagani (2002). Peer Review: a tool for global co-operation and change. An Analysis of an OECD Working Method, OECD.
- Harvey, Lee and Diana Green (1993). Defining quality. *Assessment and Evaluation in Higher Education*, 18(1).
- Henard Fabrice and Soleine Leprince-Ringuet, The Path To Quality Teaching In Higher Education, *OECD from October 2007 to June 2008*.
- Henard Fabrice and Soleine Leprince-Ringuet, The Path To Quality Teaching In Higher Education, *OECD from October 2007 to June 2008*.
- Herbert W. Marsh (1987). Students' evaluation of university teaching: research findings, methodological issues and directions for future research, *International Journal of Educational Research*, Vol.11.
- Madu Christian N., & Chu-Hua Kuei (1993). Dimension of Quality Teaching in higher institutions. *Total Quality Management*, Vol.4 , No.3.
- Neave, Guy (1988). On the cultivation of quality, efficiency and enterprise: an overview of recent trends in higher education in Western Europe, 1986-1988. *European Journal of Education*, 23.

Internet izvori

- Coaldrake, P. & Stedman, L. (1999). Academic work in the twenty-first century: changing roles and policies. *Occasional paper Series*, Australian Higher Education Division. <http://www.colorado.edu/geography/gfda/resources/lifelongdevelopment/academicworkin21c.pdf>
- Denise Chalmers (2008). Teaching and Learning Quality Indicators in Australian Universities. Outcomes of higher education: Quality relevance and impact. Paris; <http://www.oecd.org/site/eduimhe08/41216416.pdf>
- Gad Yair (2008). Can we administer the scholarship of teaching? Lessons from outstanding professors in higher education, *Higher Education*, Vol.55, No.4; <http://www.jstor.org/discover/10.2307/29735195?uid=3737568&uid=2&uid=4&sid=21101901375>;
- <http://www.oecd.org/investment/anti-bribery/anti-briberyconvention/1955285.pdf>
- <http://www.usask.ca/ipa/seeq/The%20SEQ%20Instrument.php>; <http://www.schreyerinstitution.psu.edu/Tools/SEQ>
- Yair Gad (2008). Can we administer the scholarship of teaching? Lessons from outstanding professors in higher education. *Higher Education*, Vol.55, No.4.; <http://www.jstor.org/discover/10.2307/29735195?uid=3737568&uid=2&uid=4&sid=21101901375083>
- Zakono visokom obrazovanju (prečišćeni tekst); <http://mon.ks.gov.ba/sites/mon.ks.gov.ba/files/22-10.pdf>

تقييم كيفية الدراسات العليا في سياق الإصلاحات التعليمية

الملخص

يتم في البحث، من خلال خمس وحدات، التحليل النظري والوصفي - الكيفي للمسائل الأصلية من تقييم كيفية الدراسة في التعليم العالي. وفي الغالب يُرجح في البحث إلى دراسات المؤلفين المعترفين والقدماء في مجال تقييم الدراسات العليا في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا. ويتم في البحث تحليل بواعث تقييم كيفية الدراسة في التعليم العالي، وتعريف كيفية الدراسة و"الدراسة العلمية"، ثم مناقشات سمات المدرسين الجيدين والممتازين. وتم في البحث عرض نماذج معايير ومؤشرات تقييم كيفية الدراسات العليا. وتم في البحث مناقشة طبيعة علاقة الدراسة بعمل المدرسين العلمي - الدراسي في تقييم الكيفية وتقييم كيفية الدراسة في سياق ترتيب الجامعات الدولي. إن نتائج التقييم ومناهج تقييم كيفية الدراسة في التطبيق الحديث للتعليم العالي (تقييم الدراسة من قبل الطلاب والزلاء والمعاونين المتخصصين، والمحفظة التعليمية، وتقييم المدرسين الذاتي) تم تحليلها في وحدة البحث الأخيرة.

الكلمات المفتاحية: التقييم، كيفية الدراسة، المدرس، الدراسات العليا، معايير ومؤشرات الكيفية، مناهج التقييم، الطلاب

Dina Sijamhodžić-Nadarević

Evaluating Quality Of Teaching In Higehr Education In The Context Of Educational Reforms

Abstract

This article consists of five sections analysing: theoretically, descriptively and qualitatively - the basic questions of evaluating quality of teaching in higher education. The article refers predominantly to the relevant authors and classics of the field of evaluation in higher education in the USA and Europe. It analyses the motives for evaluating quality of teaching in higher education, the definition of quality of teaching and of „scientific teaching“, and the discussions about the characteristics of the good/high quality and „outstanding“ teachers. The work also presents examples of criteria and indicators for measuring quality in higher education. Furthermore, it discusses the questions of the nature of relation between teaching and research work for the teacher in evaluating the quality of teaching in the context of ranking universities internationally. The final part of the article examines types of information feed-back in evaluation and the methods of quality evaluation in modern higher education (evaluation by students, colleagues, collaborators, teacher's portfolio and teacher's self-evaluation).

Keywords: evaluation, quality of teaching, teacher, higher education, quality criteria and indicators, evaluation methods, students

O razvoju arapske leksike

Sažetak

Bliski dodiri među jezicima prirodna su pojava. U sklopu tih dodira jezici uzajamno vrše i prihvataju utjecaje. Tragovi tih utjecaja se u jezicima iz dodira različito ogledaju posebno u dinamici razmjene leksike, a ona zavisi od nivoa progressa, nauke i kulture na kojoj se nalaze baštinići.

Arapski jezik je u svim vremenima vršio razmjenu s jezicima iz susjedstva. Prije dolaska islama, Arapi su bili u dodiru s brojnim zajednicama, a međusobni dodiri su dovodili do međusobnih prožimanja jezika. Čak i u jeziku Kur'ana ima riječi porijeklom iz grčkog, perzijskog, hindu, sirskeg, abesinskog, hebrejskog i drugih jezika.

Najdinamičniji dodiri arapskoga jezika odvijali su se tokom ulaska cjelokupnih zajednica u islam. Standardizovanje arapske leksike u klasičnom dobu diktirao je razvoj društva u okrilju islama, a opći napredak zajednice uvjetovao je dinamiku razvoja vokabulara.

Vokabular književnoga jezika vremenom je prihvatao brojne novine, najčešće u vidu arabiziranja tuđica i prevođenja stranih riječi. Enciklopedijski leksikoni potvrđuju iznimno bogatstvo arapske leksike koja u sebi skriva bogato prepletanje pojava sinonimije, polisemije, antonimije, homonimije i drugih semantičkih sadržaja.

Ključne riječi: arapska leksika, razmjena leksike, stručni vokabular, posuđenice, tuđice, arabiziranje tuđica, tvorba novih riječi

Uvod

Uzajamno davanje je općepriputna pojava u sklopu bliskih dodira među različitim jezicima. Ne postoji nijedan jezik koji ne prihvata utjecaje jezika iz dodira u susjedstvu, bez obzira na to koliko mu

je razvijen sistem vlastitog proizvođenja leksike i stručnih izraza ili kakva su nastojanja baštinika da mu izvornost štite pred utjecajima drugih jezika. Nije moguće oduprijeti se procesima akulturacionih i enkulturacionih prožimanja među zajednicama u bliskom dodiru.

Uz vidljivu sličnost manifestovanja iste pojave, jezicima su svojstvene i znatne razlike u intenzitetu i dinamici razmjene leksike. Razlike te naravi proizlaze iz činjenice da su svakom jeziku svojstveni specifični uvjeti, definisani nivoom civilizovanosti baštinika, dometom razvijenosti nauke i kulture, kao i pozicijom koju baštinici zauzimaju u općem ekonomskom i političkom poretku zajednica, povrhu organske vitalnosti jezika i njegove sposobnosti da, uprkos otvorenosti za tuđe utjecaje, spremno štiti svoja specifična obilježja.

Brojni su bili međusobni dodiri zajednica i tokom vremena u kojima su tekla osvajanja različitih civilizacija i kultura. To se na isti način dešavalo i u vremenu velikih kulturnih i civilizacijskih previranja u okrilju islamske zajednice. U to vrijeme na djelu je bio pravi pokret razmjene, kad su jezici i baštinici, obuhvaćeni tim previranjima, obilno drugima davali iz svoga naslijeđa, zauzvrat se otvarajući utjecajima drugih jezika iz susjedstva.

Pitanje preuzimanja riječi nearapskog porijekla bilo je jedna od važnih tema koje su privlačile pažnju istaknutih jezikoslovaca klasika, kao što su bili Al-Ġawharī (Ismā'īl ibn Aḥmad, umro 393. h.g.) u djelu *Tāġu l-luġati wa šihāhu l-'arabiyyati*, Al-Azharī, (Abū Manšūr, umro 370. h.g.) u djelu *Tahdību l-luġati*, Ibn Durayd (Abū Bakr Muḥammad, umro 321. h.g.) u djelu *Ġamharatu l-luġati wa l-ištiqāq*, Al-Hafāġī (Šihābu d-Dīn Aḥmad, umro 430. h.g.) u djelu *Šifā'u l-ġalīli fī mā fī kalāmi l-'Arabi mina d-daḥīl*, As-Suyūṭī (Ġalālu d-Dīn, umro 911. h.g.) u djelu *Al-Muhaddību fī mā waqa'a fī l-Qur'āni mina l-mu'arrabi*, pa i naših savremenika, poput Ibrāhīma Anīsa u djelu *Ṭuruqu tanīmyati l-alfāzi fī l-luġati*, Muḥammada 'Alā'u d-Dīna Manšūra u djelu *Al-Alfāzu dātu l-uṣūli l-bahlawiyyati* i dr.

Preuzimanje iz drugih jezika

Još tokom predislamske historije Arapi su bili u dodiru sa susjednim zajednicama kao što su Persijanci, Abesinci, Grci, Sirijanci, Naba-tejci i dr., a jezik im je dolazio u dodir s njihovim jezicima, što je sasvim očekivana prirodna pojava, jednako kao što bi razvoj jezika u izolaciji, zaklonjen od bilo kakvih vanjskih utjecaja, bilo nešto iznimno rijetko, gotovo nemoguće da se dogodi s bilo kojim jezikom.

Al-Farāhidī (Al-Ḥalīl ibn Aḥmad, umro 175. h.g.), najistaknutiji predstavnik prve generacije znamenitih arapskih filologa, bio je svjestan srodnosti između arapskog i kanaanskoga jezika. Al-Aṣmaʿī (Abū Saʿīd ʿAbdu l-Malik, umro 216. h.g.) uvjerio se u mnogostrukost sličnosti između arapskog i aramejskoga jezika, naročito nekih glasova u njima, a posebno poglavlje je posvetio arabiziranju nekih perzijskih riječi i glasovnim promjenama proisteklim iz prenošenja u arapski jezik.²⁶²

Riječi koje je arapski jezik preuzeo nazivaju se *arabiziranim riječima* (*al-kalimātu al-muʿarrabatu*), a sam proces preuzimanja naziva se *arabiziranjem* (*at-taʿrību*). To znači da riječi unesene u arapski nisu ostale u zatečenom stanju u kakvom su bile u svome jeziku, već su prilagođavane naravima arapskoga jezika, njegovom glasovnom sistemu, strukturi i načinu tvorbe novih riječi.²⁶³ Međutim, tu nije izostajala istinska spretnost arapskih jezikoslovaca u primjeni vlastite etimologije na preuzete riječi.

Kroz procese davanja i uzimanja arapski jezik je vršio razmjenu, a perzijski je zauzimao najvažnije mjesto među jezicima od kojih je arapski preuzimao leksiku. Uzajamno prožimanje perzijskog i arapskoga jezika ostvarivalo se na cjelokupnom arapskom govornom području, a riječi preuzete iz perzijskog postajale su dio i arapske leksike. Iako je Plemeniti Kurʿan objavljen na „jasnom arapskome

262 ʿAmr ibn ʿUṭmān Sibawayh, *Al-Kitābu* priredio: ʿAbdu s-Salām Hārūn, I, ʿĀlamu l-kutub, Bejrut, 1975., str. 303.

263 ʿAlī ʿAbdu l-Wāḥid Wāfi, *ʿIlmu l-luġati*, četvrto izdanje, Kairo, 1957., str. 229.; Yūsaf Fandaryās, *Al-Luġatu*, prijevod: ʿAbdu l-Ḥamīd ad-Dawāḥīli i Maḥmūd al-Qaṣṣās, Kairo, 1955., str. 348.

jeziku“;²⁶⁴ on u sebi sadrži znatan broj riječi perzijskoga porijekla.²⁶⁵ Zbir riječi i izraza koje je arapski jezik preuzeo iz perzijskog premašuje ukupan zbir riječi koje je preuzeo iz svih drugih jezika.²⁶⁶

Zanemarivanje perzijskih utjecaja na arapski jezik u klasičnim pregledima i kritičkim osvrtima sasvim je razumljivo kada se zna da su mislioci porijeklom iz drugih etničkih zajednica, s obzirom na opći civilizacijski okvir u kome su djelovali, bili shvatani kao arapski. Iako se u brojnim područjima civilizacijskog očitovanja misli, kao što su historija, filozofija, književnost i umjetnost, svjetski karakter religijskoga koncepta *islam* ne može svoditi na okvire jednog etničkog ili nacionalnoga koncepta, jezikoslovna nauka razvijana na tome prostoru najadekvatnije se određivala nazivom *arapska*, zato što se na arapskome jeziku ogledalo jedinstvo sudjelovanja različitih zajednica u jedinstvenoj islamskoj pismenosti.²⁶⁷

Podsticaji standardizovanju jezika, koji su se javljali uporedo s preuzimanjem leksike iz drugih jezika, izvicali su iz potrebe da se izađe ususret islamiziranim zajednicama, njihovom nastojanju da na izvornome jeziku izučavaju Kur'an, kao i želi njihovih pripadnika da se znanjem zajedničkog jezika mogu s Arapima izjednačiti u zadobijanju položaja u vlasti. Jaz između jezika Kur'ana i govornoga jezika, koji se produbljavao unošenjem utjecaja drugih jezika i različitih arapskih dijalekata, isticao je potrebu za utvrđivanjem pravila gramatike, radi lakšeg standardizovanja arapskoga književnog jezika.²⁶⁸

264 *Al-Qur'an, Aš-Šu'arā'*, 195.

265 Abū Manšūr al-Ġawālīqī, *Al-Mu'arrabu mina l-kalāmi l-a'ġamiyyi 'alā hurūfi l-mu'ġam*, obrada: Aḥmad Muḥammad Šākīr, Kairo, 1969., *Al-Muqaddīmatu*.

266 Abū Manšūr Muḥammad ibn Aḥmad al-Azharī, *Tahdību l-luġati*, obrada: grupa istraživača, Kairo, 1964.

267 Henry Corbin, *Historija islamske filozofije*, Veselin Masleša – Svjetlost, drugo izdanje, Sarajevo, 1987., str. 5.

268 Filip Hitī, *Istorija Arapa*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1967., str. 229.

Putevi nastanka novih riječi

S dolaskom islama, nove riječi u arapskom su nalažene putem primjene različitih principa, odnosno načina obogaćivanja leksike. Iz reda općih principa koji su imali primjenu u razvoju arapske leksike, Teufik Muftić naročito ističe: *derivaciju* (*al-ištiqāq*), *kontaminaciju* (*an-naht*), *figurativnu upotrebu* (*al-mağāz*) i *prihvatanje tuđih riječi* (*al-iqtibās*).²⁶⁹ Ibrāhīm Anīs, međutim, tvrdi da su arapskome jeziku karakteristične: *analogija* (*al-qiyās*), *derivacija* (*al-ištiqāq*), *metateza* (*al-qalb*), *alternacija* (*al-ibdāl*), *haplologija* (*an-naht*), *invencija* (*al-irtigāl*) i *posuđivanje* (*al-iqtirād*),²⁷⁰ čiji nazivi se često međusobno prepleću.

Analogija je princip normativnog više nego formativnoga karaktera. Imala je široku primjenu u izvođenju imenica iz glagola, glagola iz imenica i adaptiranju stranih riječi na paradigme arapske gramatike. Primjenjivana je i u utvrđivanju paradigmi, zbog čega su neki klasični filolozi smatrali da se cjelokupna *gramatika* može poistovjetiti s *analogijom*. Široku primjenu je imala u svim fazama razvoja arapske leksike i u okrilju islama.

Derivacija se definiše kao izvođenje novih riječi iz postojećih korjenova. Jedna je od najzastupljenijih operacija *analogije*. U sklopu nje je arapski jezik najupečatljivije pokazao sposobnost u proizvođenju naziva za nove pojmove. Njena primjena je došla do posebnog izražaja prilikom pronalaženja nazivlja za apstraktne pojmove preuzimane iz netradicijskih nauka. Primjenom određenih pravila jednostavno su izvođeni novi *izrazi*. Često su se dodavanjem samo pridjevskog nastavka za ženski rod (*yyatun*) dobivali nazivi za pojmove koji se u našem jeziku završavaju najčešće nastavcima *ost* ili *izam*, kao u primjerima: *ğismiyyatun* = *tjelesnost* (od *ğismun* = *tijelo*),

269 Teufik Muftić, *Gramatika arapskog jezika*, Ljiljan, Sarajevo, 1998., str. 10-13.

270 Djelo uglednoga egipatskoga lingvistike Ibrāhīma Anīsa *Ṭuruqu tanīyati l-alfāzi fī l-luġati* (Matba'atu n-Nahḍati l-ġadīdati, Kaoro, 1967.) u cijelosti je posvećeno načinima obogaćivanja arapske leksike (sažetak vidjeti u: Mesud Hafizović, *Lingvističko djelo Ibrahima Enisa*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 1994., str. 93-101.).

insaniyyatun = čovječnost - humanizam (od *insānun* = čovjek), *kayfiyyatun* = kakovost - kvalitet (od *kayf* = kako).²⁷¹

Prema shvatanjima starih arapskih gramatičara, *derivacija* u sebi sadrži i *metatezu* i *alternaciju*, a njenu podjelu na *malu derivaciju* (*al-ištiqāqu ṣ-ṣaḡīru*), *srednju derivaciju - metatezu* (*al-ištiqāqu l-kabīru*) i *veliku derivaciju - alternaciju* (*al-ištiqāqu al-akbaru*) izvršio je najistaknutiji predstavnik Bagdadske gramatičarske škole, Ibn Ğinnī. *Mala derivacija* je izvođenje novih riječi iz konsonantskih osnova, pri čemu se red konsonanata ne mijenja, uprkos dodavanju morfoloških sekveneci (prefiguriranjem, infiguriranjem i sufiguriranjem), kao u primjeru participija pasivnog *maktūbun* = *napisano*, iz korijena *kataba* = *pisati*. *Srednja derivacija* se ogleda na primjerima korjenova u kojima se zamjenom položaja dvaju konsonanata značenje znatno ne izmijeni, kao u primjeru *qabada* = *stisnuti*, naspram *qadaba* = *sažeti*. *Velika derivacija* podrazumijeva primjere u kojima se dvama zajedničkim konsonantima u različitim korijenima pridružuje po jedan različit konsonant s kojim se zadržava istovjetno značenje, kao u primjeru *baṣaqa* = *pljunuti*, naspram *basāqa* = *pljunuti*.

Iako prva *derivacija* u svom imenovanju ima atribut *mala*, podrazumijeva uglavnom produžavanje korijenske osnove, a nazvana je tako zato što je isključena izmjena poretka korijenskih konsonanata. U klasičnom imenovanju i drugih dviju derivacija nije teško prepoznati da je presudan nivo djelovanja na slijed ili očuvanje izvornih konsonanata u korijenu riječi.

U vezi s *derivacijom*, Jaroslav Stetkevič tvrdi da su je srednjovjekovni arapski jezikoslovci smatrali najširim putem obogaćivanja vokabulara, usljed čega su neki arapski jezik nazivali i „jezikom derivacije“.²⁷²

Zgodno je primijetiti kako je arapski jezik svoje mogućnosti razvoja potvrdio sposobnošću da prihvati sve novo u razdoblju preu-

271 Daniel Bučan, „Abū Naṣr al-Fārābī – Drugi učitelj“, predgovor, u: Abū Naṣr al-Fārābī, *Knjiga o slovima*, prijevod i predgovor: Daniel Bučan, Demetra, Zagreb, 1999., str. 77-78.

272 Jaroslav Stetkevych, *The Modern Arabic literary Language*, Lexical and Stylistic Developments, The University of Chicago, Chicago - London, 1970., str. 7.

zimanja naslijeđa susjednih zajednica. Da nije bio tako prilagodljiv, ne bi mogao odgovoriti potrebama prevodilačkog pokreta, pogotovo kad se radilo o usvajanju novog nazivlja iz logike i filozofije. Takve riječi su često zadržavane skoro u izvornom stanju, nakon neznatnih adaptiranja, vodeći računa o arapskom izgovoru. Rječiti su primjeri riječi: *falsafatun* (filozofija), *ḥayūlī* (materijalni), *mūsīqā* (muzika) itd. Obilno je i na ovakve riječi primjenjivana arapska derivacija, kao u primjerima: *tafalsafa* (praviti se filozof), *faylasufun* (filozof), *mutafalsifun* (nadrifilozof). Korišten je i sufiks odnosa *īyyun*, kao u primjerima: *falsafīyyun* (filozofski), *kullīyyun* (opći, univerzalan), *ḡuzīyyun* (partikularan) itd.²⁷³

Haplogija ili *kontaminacija* je sažimanje dviju ili više riječi u jednu. Za razliku od derivacije, ona se ogleda u skraćivanju, pri čemu se dvije srodne ili nesrodne riječi, čak i rečenice, sažimaju u jednu riječ. Takve riječi imaju oblik četverokonsonantnoga glagola, kao u primjerima: *ḥamdala* = izgovarati *Al-Ḥamdu li l-Lāhi*; *basmala* = izgovarati *Bi ismi l-Lāhi*), *ḥawqala* = izgovarati *Lā ḥawla wa lā quwwata illā bi l-Lāhi* itd. Na tom principu se u savremenome jeziku grade kovance u kojima se, pored riječi iste vrste, kao u primjeru: *saḥṣalaqa* = *praskati*, stapanjem korijenskih osnova dvaju glagola (*ṣahala* = *hrzati* i *ṣalaqa* = *vrištati*), mogu spajati različite vrste riječi, kao *qabtārīḥ* = *prehistorija* (*qabla* = *prije* i *tārīḥ* = *historija*), ili *lātanāzurīyyun* = *asimetričan* (*lā* = *ne* i *tanāzurīyyun* = *simetričan*).²⁷⁴ Iz drugih jezika je preuzeta i primjena niječne partikule *lā* (*ne*) umetanjem neposredno iza određenog člana, kao u primjerima: *al-lāmaḥdūdu* (*neeograničen*), *al-lānihā'īyyu* (*beskonačan*).²⁷⁵

273 Zaynab 'Afiīfi, *Falsafatu l-luġati 'inda l-Fārābī*, Kairo, 1997., str. 82-83.

274 Više o derivaciji i kontaminaciji: Šubḥī aṣ-Šāliḥ, *Dirāsātun fī fiqhī l-luġati*, Dāru l-'ilmi li l-malāyīn, sedmo izdanje, Bejrut, 1978., str. 173-274. Prema Šubḥiju aṣ-Šāliḥu (op. cit. str. 244) bagdadski klasični jezikoslovac Aḥmad ibn Fāris je prvi problematizovao *kontaminaciju*, ali u sklopu pojave koju savremeni jezikoslovci definišu kao *alternaciju* (*al-ištiqāqu l-akbar*)

275 Zaynab 'Afiīfi, op. cit., str. 83.

U kasnijim vremenima česta je bila pojava arabiziranja izraza koji nekad nisu postojali u arapskome jeziku, što se može vidjeti iz primjera naziva za *florikulturu* = *zirā'atu l-azhār*.²⁷⁶

Preuzimanje stručnog nazivlja

Ako je bilo moguće da se preuzimanje leksike odvija u sklopu jezika na općem planu, bilo je očekivano i da se ono potvrdi na planu novih nauka koje su se počele pojavljivati na sceni, posebno u sklopu unovljenja civilizacije među koja je spadala i filozofija. Među muslimanskim filozofima, Al-Fārābī²⁷⁷ je posebno zaslužan u arabizovanju logike, njenom tumačenju, prezentovanju i uvođenju u arapsku svijest. Upravo on je uspio arabizovati pretežan dio grčkih riječi u području preuzimanja doslovnih naziva ili njihovih značenja. Time je pomagao prihvatanje grčkih riječi na način da se one ne čine neobične i strane.

Znao je, također, upotrijebiti i poneki nepreveden arabizovan izraz, kao što su: *analūtiqa*, *riṭūrīqa*, *sufistīqa*, *tūbīqa*, *gramatīqa*, *isaḡūḡī* itd. To govori da je imao široke poglede, da nije robovao tradicionalizmu, da je bio odvažan i nije se plašio tuđica po čistotu arapskoga jezika, već je, naprotiv, pružao pomoć jeziku da ide ukorak s pravilima obnavljanja, da bi se jasno pokazalo kako tih izraza nije naročito velik broj, da ne zadaju gotovo nikakve teškoće.²⁷⁸

Pošto jezik vjerno izražava duh baštinika,²⁷⁹ on u svakom vremenu treba udovoljiti potrebama zajednice u izražavanju misli i osjećanja. Izrazi za formulisanje novih stremljena uvijek se traže na razne načine svojstvene svim jezicima.

276 Şubhī aṣ-Şāliḥ, op. cit., str. 316.

277 Abū Naṣr al-Fārābī (umro 339. h.g.) „apsolutno najveći muslimanski filozof“ kako ističe Ibn Ḥalikān u djelu *Wafayātu l-aʿyān wa anbāʾu abnāʾi zamān* (II, obrada: Muḥammad Muḥyū d-Dīn, Kairo, 1967.), str. 100.

278 Ibrāhīm as-Sāmarrāʾī, „Al-Fārābī wa ʿilmu n-naḥwī“, u: „*Al-Fārābī wa l-ḥadāratu l-insāniyyatu*“, Bagdad, 1975., str. 338.

279 „Naravi jedne nacije odražavaju se na jeziku, dok je, s druge strane, jezik u velikoj mjeri ono što čini naciju“ (Ferdinand de Sosir, *Opšta lingvistika*, Nolit, Beograd, 1977., str. 80).

Prema zaključcima Arapske jezičke akademije iz Kaira (1. 3. 1976. godine), nove riječi se definišu i dijele s obzirom na njihovo porijeklo: *arabizam* (*mu'arrabun*) je strana riječ koju su Arapi prilagodili; *tuđica* (*dahīlun*) je strana riječ koja je u arapski jezik ušla bez prilagođavanja; naknadno *proizvedena riječ* (*muwalladun*) je riječ koju su baštinici koristili nakon isteka razdoblja bilježenja usmene predaje (*riwāyatun*); *neologizam* (*muhdatun*) je riječ koju baštinici u opticaj uvode tek u savremenom dobu.²⁸⁰

O prenesenim značenjima riječi, kao pojavi naslijeđenoj još iz jezika predislamske poezije, govorili su filozofi helenističke inspiracije, predvođeni Al-Fārābījem. Oni su nastojali poniknuti u prirodu semantičkih transformacija dok su riječi prelazile put preobražavanja iz jednog značenja u drugo. Al-Fārābī o tome kaže: „Kad se riječi ustabile sa značenjima koja označavaju, ljudi počinju s unošenjem prenesenog smisla, tako što značenje izražavaju i *označiteljem* drugačijim od prvobitnog. Time se od *označitelja* stanovitog značenja, stvara izraz za nešto drugo što nije samo u bliskoj vezi s prvobitno *označenim*, već i s nečim nesrodnim, pa čak i sasvim drugačijim. Tada nastaju prenesena značenja i metafore. Nastaju proširivanja izraza umnožavanjem riječi, zamjenom jednih drugima, njihovim preraspoređivanjem i dotjerivanjem. Tako se pojavljuje najprije retorička, a za njom i poetička disciplina.“²⁸¹

O preobražavanjima značenjskih sadržaja riječi, a u vezi s uspostavljanjem stručnog nazivlja, slično ističu i savremeni teoretičari. Za takve procese Milan Kangrga ističe da se odvijaju „nužno najprije u starim oblicima, pojmovima i kategorijama, pa tek onda, postepeno, novi sadržaji, predmeti, teme, spoznaje, unutrašnje potrebe promjene, ljudski odnosi, duhovna i materijalna obogaćivanja ... rezultiraju u novim aspektima i perspektivama, što stvaraju sebi adekvatan misaoni, dakle jezički izraz.“²⁸² Prvenstveno zato što

280 'Awāḍ ibn Ḥamd al-Qūzī, „Ad-Dawratu s-sab'ūna li Mu'tamari Mağma'i l-luğati l-'arabiyyati bi l-Qāhirati“, *Al-Ahrām*, Kairo, 22. mart 2004.

281 Abū Naṣr al-Fārābī, *Al-Hurūf*, obrada: Muḥsin Maḥdī, Bejrut, 1970., str. 141.

282 Milan Kangrga, *Racionalistička filozofija*, Nakladni zavod Matice hrvatske, treće izdanje, Zagreb, 1982., str. 86.

„moramo izmisliti sve bolje načine, da izrazimo stvari onako kakve nam izgledaju danas“,²⁸³ jer su misao i jezik nerazdvojivo povezani, međusobno zavisni, što uvjetuje da se o svemu strogo vodi računa.

Uprkos neporecivom preuzimanju iz drugih jezika, na čemu bi neki istraživači mogli više insistirati, Rafā'īl al-Yasū'ī tvrdi da ukupan fond riječi stranog porijekla u arapskom ne premašuje 3.000 primjera, dok je posuđenice porijeklom iz arapskog u mnogim jezicima teško i izbrojati.²⁸⁴

Al-Yasū'ījevu opasku ne treba, naravno, shvatiti kao tvrdnju da se arapska leksika razvijala nezavisno od drugih jezika, ali nije suviše ukazati na izrazitu razvijenost arapskog etimologijskog aparata. Nije suviše u tom pogledu arapski uporediti s evropskim jezicima, posebno zato što su i „Evropljani osjećali potrebu da raščlanjuju svoju jezičku građu na korijene, kako bi mogli ustanoviti koje su riječi preuzeli iz drugih jezika, ali na početku ništa, ni za glavu ni za rep, ne uspješe uhvatiti. Tad su od Arapa preuzeli iskustva o derivaciji, dalje ih razradili, iako se sada prave nevješti.“²⁸⁵

Međutim, njima se nije ukazala mogućnost da razviju sistematizaciju korjenova, jer ne uspijevaju doći do pouzdanih podataka o prajeziku iz kog vode porijeklo osnove njihovih riječi. Zato njihova etimološka istraživanja još nisu daleko odmakla od samog početka.

Zaključak

Arapski jezik se i u vremenima prije islama bogatio tako što je usvajao riječi iz drugih jezika. Arapi su i tada bili u dodiru s brojnim zajednicama, a njihov jezik je dolazio u dodir s njihovim jezicima. Međusobni dodiri su nužno dovodili do međusobnih prožimanja. Čak i jezik Kur'ana posjeduje primjere riječi iz grčkog, perzijskog, hindu, sirske, abesinskog, hebrejskog i drugih jezika, što mogu po-

283 Ibid., str. 86.

284 Rafā'īl Naḥla al-Yasū'ī, *Ġarā'ibu l-luġati l-'arabiyyati*, Bejrut, 1960., str. 22.

285 Š. aš-Šāliḥ, op. cit., str. 349.

tvrditi primjeri riječi: *qistāsu* (na grčkom = *vaga*), *tūbā* (na hindu = *raj*), *arā'iku* (na abesinskom = *kreveti*).

Najintenzivniji dodiri jezika različitih zajednica na tom prostoru odvijali su se u vremenima ulaska cjelokupnih zajednica u islam. To se podudaralo s razdobljem najvećih kulturalnih i civilizacijskih preobražaja u okrilju islamske zajednice. Na djelu je bio pravi pokret jezičke razmjene u čijem sklopu su jezici preuzimali iz naslijeđa drugih.

Nije teško primijetiti kako je arapski jezik svoju elastičnost u razvoju leksike potvrdio iznimnom sposobnošću da prihvati sve novo, posebno u vrijeme kad je prevedeno kulturno naslijeđe susjednih zajednica. Da nije bio uistinu prilagodljiv, ne bi mogao odgovoriti potrebama prevodilačkog pokreta, pogotovo kad se radi o novoj posuđenoj leksici koja je u arapski uvedena zbog nepostojanja ekvivalenata u arapskome jeziku. Tako su u arapski jezik uvedene grčke i persijske riječi iz logike i filozofije koje u njemu ranije nisu postojale. Te riječi su zadržavane skoro u izvornom stanju, nakon što su im se dogodile neznatne promjene, uz vođenje računa o arapskom izgovoru i odzvanjanju u arapskom uhu.

U standardizovanju bogate leksike arapskoga klasičnoga jezika poseban značaj je imao razvoj društva u okrilju islama. Širenje novih vidika, napredak zajednice i razvoj nauka, diktirali su i dinamiku razvoja vokabulara.

Tokom vremena vokabular književnoga jezika morao je prihvatiti brojne novine, u skladu sa zahtjevima potreba da odgovore složenijim situacijama. U novije vrijeme dopunjavanje leksike se vrši najviše u prevođenja stranih riječi u vidu arabiziranja tuđica, ali po obrascima arapske etimologije.

Arapski enciklopedijski leksikoni uvjerljivo govore o bogatstvu arapske leksike ne samo sa stanovišta korijenskih osnova, već i u pogledu razvijenosti sinonimije, polisemije, antonimije, homonimije i drugih prenesenih značenjskih sadržaja.

Literatura

- ‘Affīfī, Zaynab: *Falsafatu l-luġati ‘inda l- Fārābī*, Kairo, 1997.
- Anīs, Ibrāhīm: *Ṭuruqu tanīmīyati l-alfāzi fī l-luġati*, Maṭba‘atu n-Nahḍati l-ġadīdati, Kairo, 1967.
- Azharī (al-), Abū Manšūr Muḥammad ibn Aḥmad: *Tahḍību l-luġati*, obrada: grupa istraživača, Kairo, 1964.
- Bučan, Daniel: „Abū Naṣr al-Fārābī – Drugi učitelj“, predgovor; u: Abū Naṣr al-Fārābī, *Knjiga o slovima*, prijevod i predgovor: Daniel Bučan, Demetra, Zagreb, 1999.
- Corbin, Henry: *Historija islamske filozofije*, Veselin Masleša – Svjetlost, drugo izdanje, Sarajevo, 1987.
- Fandaryās, Yūsaf *Al-Luġatu*, prijevod: ‘Abdu l-Ḥamīd ad-Dawāḥilī i Maḥmūd al-Qaṣṣās, Kairo, 1955.
- Fārābī (al-), Abū Naṣr: *Al-Hurūf*, obrada: Muḥsin Maḥdi, Bejrut, 1970.
- Ġawālīqī (al-), Abū Manšūr *Al-Mu‘arrabu mina l-kalāmi l-a‘ġamīyyi ‘alā ḥurūfi l-mu‘ġam*, obrada: ḥmad Muḥammad Šākir, Kairo, 1969.
- Hafizović, Mesud: *Lingvističko djelo Ibrahima Enisa*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 1994.
- Hiṭī, Filip: *Istorija Arapa*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1967.
- Ibn Ḥalikān, *Waḡayātu l-a‘yān wa anba‘u abnā‘i zamān*, I-IV, obrada: Muḥammad Muḥyu d-Dīn, Kairo, 1967.
- Kangrga, Milan: *Racionalistička filozofija*, Nakladni zavod Matice hrvatske, treće izdanje, Zagreb, 1982.
- Muftić, Teufik: *Gramatika arapskog jezika*, Ljiljan, Sarajevo, 1998.
- Munāwī (al-), Maḥmūd: „Azmatu t-ta‘rībī“, prema: Mahā ‘Abdu l-Fattāḥ, *Al-Aḥbār*, 24. septembar, 2003.
- Qūzī (al-), ‘Awaḍ ibn Ḥamd: „Ad-Dawratu s-sab‘ūna li Mu‘tamari Maġma‘i l-luġati l-‘arabiyyati bi l-Qāhirati“, *Al-Aḥrām*, Kairo, 22. mart 2004.
- Šālīḥ (aṣ-), Šubḥī: *Dīrāsātun fī fuḥūi l-luġati*, Dāru l-‘ilmi li l-malāyīn, sedmo izdanje, Bejrut, 1978.
- Sāmarrā‘ī (as-), Ibrāhīm: „Al-Fārābī wa ‘ilmu n-naḥwī“, u: „*Al-Fārābī wa l-ḥadārātu l-insāniyyatu*“, Bagdad, 1975.
- Sībawayh, ‘Amr ibn ‘Uṭmān, *Al-Kūṭābu*, priredio: ‘Abdu s-Salām Hārūn, IV, ‘Ālamu l-kutub, Bejrut, 1975., str. 303.
- Sosir (de), Ferdinand: *Opšta lingvistika*, Nolit, Beograd, 1977.
- Stetkevych, Jaroslav: *The Modern Arabic literary Language*, Lexical and Stylistic Developments, The University of Chikago, Chicago - London, 1970.
- Wāfī, ‘Alī ‘Abdu l-Wāḥid: *‘Ilmu l-luġati*, četvrto izdanje, Kairo, 1957.
- Yasū‘ī (al-), Rafā‘īl Naḥla: *Ġarāwibu l-luġati l-‘arabiyyati*, Bejrut, 1960.

الملخص

إن الاحتكاكات القريبة بين اللغات ظاهرة طبيعية. وفي إطار تلك الاحتكاكات تؤثر اللغات وتتأثر. وتتجلى آثار تلك التأثيرات بطرق مختلفة خاصة في دينامية تبادل المفردات، وهي تتعلق بمستوى التقدم والعلم والثقافة الذي يتواجد فيه متكلموها.

وكانت اللغة العربية تتبادل مع اللغات المجاورة في جميع الأزمنة. وقبل العصر الإسلامي كان العرب يحتكون بالمجتمعات العديدة، وكانت الاحتكاكات المتبادلة تؤدي إلى تدخلات اللغات المتبادلة. وكذلك توجد في لغة القرآن الكريم كلمات منتمة إلى اليونانية والفارسية والهندية والسريانية والحبشية والعبرية ولغات أخرى. واحتكاكات اللغة العربية الأكثر دينامية كانت تجري عند دخول المجتمعات الكاملة في الإسلام. وتقنين المفردات العربية في العصر القديم كان يأمر به تطور المجتمع برعاية الإسلام، وكانت دينامية تطور المعجم مشترطة بتقدم المجتمع العام. وكان معجم العربية الفصيحة بمرور الوقت يقبل التجديدات العديدة، غالباً ما في شكل تعريب الألفاظ الدخيلة وترجمة الكلمات الأجنبية. وتؤكد المعاجم الموسوعية الثروة الضخمة للمفردات العربية التي تخفي بداخلها التشابك الغني لظواهر الترادف والاشتراك اللفظي والتضاد والتجانس اللفظي والمحتويات المعنوية الأخرى. الكلمات المفتاحية: المفردات العربية، تبادل المفردات، المعجم الفني، الكلمات المقتبسة، الألفاظ الدخيلة، تعريب الألفاظ الدخيلة، تركيب الكلمات الجديدة

Mehemed Kico

ON THE DEVELOPMENT OF ARABIC LEXIS

Abstract

Close contact between various languages is a natural phenomenon which leads to the languages mutually exerting and receiving influences. Traces of these influences in languages are viewed differently especially in the dynamics of exchange of vocabulary, which depends on the levels of progress, science and culture of the users of language. In all times the Arabic language has had exchanges with neighbouring languages. Before the rise of Islam, Arabs had contacts with numerous communities, and these contacts resulted in cross-pollinations. Even the language of the Qur'an has words from Greek, Persian, Hindu, Syriac, Abyssinian and Hebrew languages, amongst others. The most dynamic contacts between Arabic and other languages occurred during the conversion of entire communities to Islam. The development of society within the fold of Islam shaped the standardization of Arabic vocabulary in the classical period, while the general progress of the communities conditioned the dynamics in the development of vocabulary. Over time, the vocabulary of literary Arabic has accepted many new words, mostly in the form of Arabized loanwords and translations of foreign words. Encyclopa-

dic lexicons confirm extraordinary wealth of the Arabic vocabulary revealing a rich interweaving of the phenomena of synonymy, polysemy, antonymy, homonymy and other semantic aspects.

Keywords: Arabic vocabulary, vocabulary exchange, expert vocabulary, loan words, Arabization of loan words, coining new words

Predislamska narječja arapskoga jezika i jezik Kur'ana

Sažetak

Arapska narječja su se međusobno, ali i u odnosu na klasični arapski jezik, odnosno jezik Kur'ana, a kasnije i standardni arapski jezik, počela intenzivnije udaljavati tokom arapsko-islamskih osvajanja u 7. i 8. stoljeću budući da su se u tim okolnostima arapska plemena na različitim prostorima susrela s različitim domicilnim narodima i njihovim jezicima.

Međutim, treba imati na umu da su različite varijante arapskoga jezika postojale i prije spuštanja Objave i pojavljivanja islama, što je bilo povod jedne od mnogobrojnih rasprava i diskusija o jeziku Kur'ana. Naime, rasprave su se vodile i o tome na kojem je arapskom jeziku, odnosno narječju objavljen Kur'an. Kao što je to bio slučaj i sa mnogim drugim pitanjima, učenjaci su i u vezi s ovim imali oprečna mišljenja i zastupali različite stavove.

Tako su jedni tvrdili da je Kur'an objavljen na samo jednom arapskome jeziku, odnosno narječju, drugi su bili mišljenja da je objavljen na više narječja, dok su treći zastupali stav da je Kur'an objavljen na svim arapskim jezicima, odnosno narječjima.

Ključne riječi: predislamsko doba, arapski jezik, narječja, jezik Kur'ana

Uvod

Kada baštinici nekog jezika žive na velikom prostranstvu, neizbježno je da se podijele u samostalne, međusobno neovisne i izolovane skupine koje su često povezane s njima susjednim baštinicima drugih različitih jezika. Kao posljedica takvih okolnosti, iz tog jezika se razvije čitav niz različitih narječja koja se vremenom, pod utje-

cajem različitih okolnosti, jedna od drugih udaljavaju, a u nekim slučajevima i osamostaljuju u odnosu na izvorni jezik.²⁸⁶ To se, npr., desilo prasemitskom jeziku iz kojeg se razvio čitav niz narječja, tj. semitskih jezika, zatim latinskom jeziku iz kojeg su prvenstveno kao narječja, a kasnije i kao međusobno neovisni jezici, nastali romanski jezici (talijanski, španski, francuski, portugalski i rumunski jezik). Slično se u prijeislamskom periodu desilo i arapskome jeziku. Naime, različita arapska plemena baštinila su različita narječja arapskoga jezika, s tim da se ona nisu osamostalila kao zasebni jezici, za što su najzaslužniji česti međusobni kontakti njihovih baštinka do kojih je dolazilo u različitim okolnostima koje se mogu dovesti u vezu s potragom za vodom i ispašom za stoku te borbama i ratovima koje su vodili, a na prvome mjestu sa sajmovima održanim širom Arabijskog poluotoka na kojima su se pripadnici različitih plemena i baštinki različitih narječja arapskoga jezika susretali tokom čitave godine.

Osim toga, do formiranja predislamskih arapskih narječja kao zasebnih jezika nije došlo zahvaljujući i izolovanosti njihovih baštinka u odnosu na baštinke drugih jezika, a nakon što su Arapi izišli izvan granica Arabijskog poluotoka, faktor koji je odigrao najznačajniju ulogu u održavanju narječja arapskoga jezika na okupu i relativno bliskima njegovoj književnoj formi bio je i ostao Plemeniti Kur'an.

Namjera nam je da u ovom radu predstavimo okolnosti u kojima su nastala i razvijala se narječja arapskoga jezika te da skrenemo pažnju na razlike među njima i ulogu koju su odigrala u objavljivanju Kur'ana na više različitih varijanti književne forme arapskoga jezika.

286 Geografskoj izolovanosti kao uzroku formiranja narječja Ibrāhīm Anīs dodaje i socijalnu izdiferenciranost (*Fī al-lahaġāt al-'arabiyya*, 9. izd., Maktaba al-anglū al-mišriyya, Kairo, 1995., str. 22.). To je mišljenje i Otta Jespersena koji tvrdi da najvažniji uzrok formiranja narječja nije čisto geografski, već pomanjkanje komuniciranja iz bilo kojeg razloga (*Čovječanstvo, narod i pojedinac s lingvističkog aspekta*, Sarajevo, 1970., str. 40.).

Predislamska narječja arapskoga jezika

Budući da je broj predislamskih narječja arapskoga jezika približno jednak broju predislamskih arapskih plemena, nećemo pogriješiti ako kažemo da podjela plemena iz predislamskog perioda ujedno odgovara podjeli samih narječja. Poznato je da se Arapi općenito dijele na *Adnanije* i *Kahtanije*, od kojih se pod posljednjima podrazumijevaju arapska plemena s područja današnjeg Jemena, kao što su *Ḥimyar*, *Ġassān*, *Laḥm*, *Azd*, *Kinda*, *Ṭay'*, itd. S druge strane, *Adnanijama* se nazivaju Arapi sjevernog i centralnog dijela Arabijskog poluotoka, tj. oblasti *Hidžaza*, *Nedžda* i *Tihame*, a nazivaju ih još i *me'addijskim* ili *nizar(ij)skim* plemenima. Najznačajnija među njima su ona plemena čija su narječja, između ostaloga, kasnije poslužila kao kriterij prilikom normiranja i standardizovanja književnog arapskoga jezika, a ta su: *Qays*, *Tamīm*, *Asad*, *Huḍayl*, *Kināna* i *Qurayš* (u daljnjem tekstu: *Kurejš*).

Upotreba jezika na velikom prostranstvu okolnost je koja pogoduje nastajanju različitih rješenja za imenovanje istih pojava i fenomena, tako da se razlike između predislamskih narječja arapskoga jezika najčešće svode na specifične pojave leksičke naravi. Naime, u mnogim slučajevima različita plemena su u istom značenju upotrebljavala različite izraze, što je rezultiralo velikim brojem sinonima u arapskome jeziku, ili su, pak, isti izraz koristila s različitim značenjima, što za posljedicu ima i značajan broj homonima u arapskome jeziku.

Veliki broj sinonima u jeziku ima svoje otežavajuće okolnosti, kao što je, npr., nemogućnost potpunog ovladavanja jezikom koji se time odlikuje, dok se prednosti takve pojave očituju, npr., u tome što baštinicima, a prvenstveno pjesnicima i oratorima, olakšava posao imajući u vidu da im pruža mogućnost da iz mnoštva istoznačnih riječi odaberu one koje odgovaraju kontekstu i željenoj rimi.

Nekada su razlike među predislamskim narječjima arapskoga jezika bile i fonetske naravi. Takva je, npr., razlika u vokalu suglasnika karakterističnog za oblik arapskih glagola u sadašnjem vremenu.

Naime, jedni su taj suglasnik izgovarali sa *fathom*, a drugi sa *kasrom*. Spomenute i njima slične razlike imale su za posljedicu i različite načine čitanja Kur'ana.

U razlike fonetske naravi koje su postojale među predislamskih narječjima arapskoga jezika mogu se uvrstiti i one koje su se očitovala i prepoznavale kroz određene pojave i fenomene, kao što su *istintā'*,²⁸⁷ *ağ'ağa*,²⁸⁸ *kaškaša*,²⁸⁹ *an'ana*,²⁹⁰ *watam*,²⁹¹ *fahfaha*,²⁹² itd.²⁹³

Predislamska narječja arapskoga jezika su se međusobno razlikovala i u tretiranju roda zbirnih imenica čiji se oblik jednine tvori dodavanjem *okruglog tā'* (*at-tā' al-marbūta*). Takve imenice su se u nekim od narječja upotrebljavale kao riječi muškog roda, dok su u drugim shvatane kao riječi ženskog roda, što će prilikom normiranja i standardizovanja arapskoga jezika, a vezano za rod riječi, pored kategorija muškoga i ženskog roda, za posljedicu imati uvođenje zasebne kategorije riječi, tzv. *al-mustawā*, koja podrazumijeva riječi koje mogu biti upotrijebljene i kao imena muškoga i kao imena ženskog roda.

287 *Istintā'(un)* je pojava registrovana kod plemena Sa'd b. Bakr, Huḍayl, Al-Azd i Al-Anṣār, a tiče se zamjene suglasnika (glasa) 'ayn bez vokala (*sākin*) suglasnikom (glasom) *nān* kad se u riječi nađe ispred suglasnika (glasa) *tā'*, kao što je slučaj u sljedećem kur'anskom ajetu: *Innā a'laynāka l-kawtar* (*Innā anlaynāka l-kawtar*).

288 *Ağ'ağa(tun)* je pojava karakteristična plemenu Quḍā'a, a odnosi se na zamjenu suglasnika (glasa) *yā'* na kraju riječi suglasnikom (glasom) *ḡīm*.

289 *Kaškaša(tun)* je pojava svojstvena narječju plemena Rabī'a, a podrazumijeva dodavanje suglasnika (glasa) *šin* spojenoj ličnoj zamjenici drugog lica ženskog roda, a nekad i zamjenu te spojene lične zamjenice spomenutim suglasnikom (glasom).

290 *An'ana(tun)* je pojava koju registrujemo kod plemena Qays i Tamīm, a tiče se zamjene suglasnika (glasa) *hamza* suglasnikom (glasom) 'ayn.

291 *Watam(un)* je pojava karakteristična narječju stanovnika Jemena, a odnosi se na zamjenu suglasnika *šin* suglasnikom *tā'*, kao što je slučaj s riječju *an-nās* koja u ovom slučaju glasi *an-nāt*.

292 *Fahfaha(tun)* je pojava koja je zabilježena kod plemena Huḍayl, a podrazumijeva zamjenu suglasnika (glasa) *hā'* u riječi *hattā* suglasnikom (glasom) 'ayn. Tako je Ibn Mas'ūd sintagmu *hattā hīn(īn)* iz Kur'ana učio kao *'attā hīn(īn)*.

293 Razlike među narječjima Ibrāhīm Anīs vidi uglavnom u fonetskim odstupanjima koja se mogu svesti na razlike u artikulaciji pojedinih glasova, razlike u položaju govornih organa pri artikulaciji, razlike u kriterijima pojedinih samoglasnika, razlike u intonaciji i razlike u mjerilima o međusobnom utjecaju susjednih konsonanata (v. Mesud Hafizović, *Lingvističko djelo Ibrahima Anisa*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 1994., str. 65.).

Međutim, neke razlike su bile veće i ozbiljnije od gore pobrojanih. To je posebno slučaj sa razlikama između narječja adnanijskih plemena u Hidžazu i Nedždu, s jedne strane, te kahtanijskih plemena koja su živjela u jugozapadnom dijelu Arabijskog poluotoka, s druge strane, budući da su među njima, pored gore navedenih, zabilježene i razlike u nekim konstrukcijama, što će biti povod da neki arapski učenjaci, kao što je, npr., Abū ‘Amr b. al-‘Alā’, kažu kako jezik Himjera i krajnjega jemenskog teritorija nije isti arapski jezik kojim se oni služe.²⁹⁴

Jezič Kur’ana

O jeziku Kur’ana vođene su brojne rasprave i urađene mnoge studije te je u vezi s njim zastupano mnogo različitih mišljenja. Rasprave su, pored ostalog, vođene i o predislamskom arapskome jeziku,²⁹⁵ odnosno narječju, na kojem je objavljen Kur’an. U vezi s tim pitanjem, učenjaci su zauzeli više različitih stavova. Tako su neki bili mišljenja da je Kur’an objavljen na samo jednom arapskome jeziku, odnosno narječju, drugi su smatrali da je objavljen na više narječja, dok su treći tvrdili da je Kur’an objavljen na svim arapskim jezicima, odnosno narječjima, itd. U kontekstu mišljenja da je

294 Ġawād ‘Alī, *Tārīḫ al-‘Arab qabla al-islām*, 4. izd., Dār as-Sāqī, bez mjesta izd., 2001., str. 168.

295 Narječja predislamskih arapskih plemena se u klasičnoj arapskoj lingvističkoj literaturi nisu označavala izrazom *lahġa*, kao što je to slučaj sa savremenim radovima, već nekada riječju *luġa*, koja se danas upotrebljava u značenju *jezik*, a nekada i riječju *lahn* pod kojom se inače podrazumijeva nepravilnost i greška u govoru (‘Abdulġalīl ‘Abdurrahīm, *Luġa al-Qur’ān al-Karīm*, 1. izd., Maktaba ar-risāla al-ḥadīṭa, Amman, 1981., str. 39.). To je i razumljivo ukoliko se ima u vidu da se jezički varijeteti mogu tretirati kao narječja nekoga jezika tek nakon što se neki od njih uzdigne na nivo standardnoga jezika, a poznato je da se to s varijetetima arapskoga jezika desilo tek nakon spuštanja Objave, tačnije u 7., odnosno 8. stoljeću po rođenju Isaa, a.s. Ovdje je zgodno skrenuti pažnju na stav Žana Luja Kalvea da je „narječje samo jezik koji je izgubio bitku, a jezik samo narječje koje je politički uspjelo“ (prema: Mehmed Kico, *Bosanski jezik i baštinići*, El-Kalem, Sarajevo, 2001., str. 50.). Ono što danas podrazumijeva naziv *luġa* u predislamskom dobu i neposredno nakon pojavljivanja islama nazivalo se riječju *lisān*, što je, zapravo, zajednički naziv za jezik u većini semitskih jezika.

Kur'an objavljen na samo jednom arapskome jeziku ili narječju najčešće se spominje jezik ili narječje plemena Kurejš²⁹⁶ zato što mnogi učenjaci, kako klasični, tako i savremeni, smatraju da je književni arapski jezik, odnosno jezik Kur'ana, zapravo jezik ili narječje plemena Kurejš. Međutim, s književnom varijantom arapskoga jezika, tj. jezikom Kur'ana, nije ispravno izjednačavati narječje bilo kojeg pojedinačnoga predislamskog arapskog plemena. Književni arapski jezik jeste stasao na teritoriji plemena Kurejš koja je bila vjersko, ekonomsko, političko i „književno“ središte tog perioda, te se zajednički jezik, uistinu, u dobroj mjeri zasnivao i na specifičnostima narječja plemena Kurejš, ali to nipošto ne znači da je književni arapski jezik zapravo jezik ili narječje plemena Kurejš,²⁹⁷ a pogotovo ako se ima u vidu da je pleme Kurejš živjelo u sredini koja je kroz trgovinu imala stalne dodire s baštinicima drugih jezika s prostora Sirije i Jemena, što je dovoljno čvrsto uporište pretpostavci da je njegovo narječje pretrpjelo određene utjecaje s te strane te da je izgubilo neka obilježja izvornog arapskoga jezika. U vezi s tim, značajno je podsjetiti na to da su, kao što je to bio običaj i u drugim urbanim

296 Zagovornici ovog stava uglavnom se pozivaju na predaju 'Uṭmāna (u daljem tekstu: Osman), r.a., u kojoj stoji da je za sakupljanje i bilježenje Kur'ana u Mushaf zadužio Zayda b. Tābita, Sa'īda b. al-ʿĀṣa, ʿAbdullāha b. az-Zubayra i ʿAbdurrahmāna b. al-Ḥārīṭa b. Hišāma te da im je rekao da se u slučaju razilaženja oko neke riječi rukovode jezikom, odnosno narječjem plemena Kurejš, jer je, prema njegovim riječima, na njemu Kur'an objavljen. Kao argument oni nekad koriste i pismo ʿUmara (u daljnjem tekstu: Omer), r.a., upućeno Ibn Mas'ūdu, u kome mu saopćava da je Kur'an objavljen na jeziku plemena Kurejš te da ljude treba poučavati da ga čitaju na tome jeziku, a ne na jeziku plemena Huḍayl. Nekada takav svoj stav, prema navodima ʿAbdulḡalīla ʿAbdurrahīma (op. cit., str. 44.), potkrjepljuju i 4. ajetom sure Ibrāhīm: *Mi nismo poslali nijednog poslanika koji nije govorio jezikom naroda svoga ...*

297 U prilog stavu da je narječje plemena Kurejš bilo vodeće, u datim prilikama književno, među predislamskim narječjima arapskoga jezika, As-Suyūṭī u djelu *Al-Muzḥir fī ʿulūm al-luḡa wa anwāʿihā* (prema: ʿAbdulḡalīl ʿAbdurrahīm, op. cit., str. 44.) kaže da su od pripadnika različitih arapskih plemena koji su u Mekku dolazili radi hodočašća Kurejšije preuzimale ono što su smatrale lijepim i ispravnim u njihovim narječjima pa su na taj način postali najrječitiji među Arapima. Međutim, i pod pretpostavkom da prihvatimo tvrdnje prema kojima je književni arapski jezik, zapravo, jezik ili narječje plemena Kurejš, sama činjenica da su od drugih plemena preuzimali riječi i formulacije koje su smatrali lijepim i ispravnim dokaz je da to više nije bilo čisto kurejševičko narječje, već mješavina različitih predislamskih narječja.

sredinama Arabijskog poluotoka, dobro materijalno situirane kurej-ševičke porodice slale svoje sinove u neko od nomadskih plemena s ciljem da ovladaju čistim arapskim jezikom.

Vezano za to, Ibrāhīm Anīs primjećuje: „U procesu nastanka, zajednički jezik uzima određeni centar s uvjetima boljim nego u drugim mjestima koja se počnu okretati prema njemu i prepuštati mu inicijativu na političkom, ekonomskom i kulturnom planu. Dolazeći u taj centar iz svih krajeva, ljudi utječu na govor njegovih stanovnika i istovremeno trpe utjecaje, da bi se, na kraju, iz tih dodira iskristalisao jezik čija je osnova mjesni govor pomiješan s pridošlim elementima. Od svega toga nastaje za sve prihvatljivo skladno jedinjenje koje nazivamo zajedničkim jezikom. Centri zajedničkih jezika u svijetu su, obično, glavni i veliki gradovi u kojima su se stekli ti društveni, ekonomski i kulturni uvjeti“. Zatim Ibrāhīm Anīs zaključuje: „Tako vidimo da su se u okrilju Mekke stekli uvjeti, jedni vjerskog, drugi ekonomskog, a treći društvenoga karaktera, koji su joj omogućili da postane centar prema kojem su plemena upravljala svoje poglede i koji je bio odredište njihovih putovanja nekoliko stoljeća prije islama. To je rezultiralo stvaranjem zajedničkoga jezika koji je u mnogim osobinama zasnovan na mekkanskom narječju, ali koji je, isto tako, mnoge osobine preuzeo iz narječja plemena koja su dolazila u Mekku. Ovaj jezik se vremenom razvijao, kristalisao svoja obilježja i tako oblikovao vlastiti identitet, nezavisan od svih narječja.“²⁹⁸

Stav prema kojem je Kur'an objavljen na jednom arapskome jeziku ili narječju u suprotnosti je i sa vjerodostojnim hadisom Allahovoga Poslanika, s.a.v.s., u kojem stoji da je Kur'an objavljen na *sedam harfova*, kao i činjenicom da se priznati i vjerodostojni načini čitanja Kur'ana dovode u vezu s više različitih narječja arapskoga jezika, a ne samo s jednim od njih.²⁹⁹

298 Ibrāhīm Anīs, *Mustaqbal al-luġa al-‘arabiyya al-muštarka*, Ma‘had ad-dirāsāt al-‘arabiyya al-‘ulyā, Kairo, 1960., str. 3., 8-9. Prema Danijelu Bučanu, arapski jezik je u tom periodu doživio svoju prvu, spontanu standardizaciju (*Arapski jezik i kultura*, Kulture Istoka, br. 7., Beograd, 1986., str. 16.).

299 ‘Abdulġalīl ‘Abdurrahīm, op. cit., str. 15.

Prema drugome mišljenju, Kur'an je objavljen na svim arapskim jezicima ili narječjima, odnosno u Kur'anu su sadržane riječi i formulacije koji su svojstveni narječjima različitih predislamskih arapskih plemena. Međutim, predstavnici ovog mišljenja u prilog svojim tvrdnjama navode argumente za koje je ustanovljeno da su slabi i nedovoljni da bi se na osnovu njih mogao izvesti prihvatljiv zaključak.

Naime, oni tvrde da su se iza toga krile opravdane političke želje Allahovoga Poslanika, s.a.v.s., koje su se očitovalе kroz nastojanje da se na taj način ujedine Arapi i njihov jezik. Drugi argument u korist ovog mišljenja bila je tvrdnja da se time željelo olakšati razumijevanje Kur'ana svim predislamskim arapskim plemenima, itd.³⁰⁰

Međutim, slobodno možemo reći da je prvi argument neosnovan zato što bi se u tom slučaju mogao izvući zaključak da je Allahov Poslanik, s.a.v.s., utjecao na način zapisivanja Kur'ana i izbor riječi i formulacija u njemu, a dobro je poznato da je Kur'an Poslaniku, s.a.v.s, objavljan te da ga je on ljudima prenosio onakvoga kakav mu je dostavljan, bez mogućnosti da izmijeni ijednu riječ ili slovo. S druge strane, značajno prisustvo riječi i formulacija svojstvenih narječjima različitih predislamskih arapskih plemena ne bi bilo nikakav vid olakšice, već prije izvjesna otežavajuća okolnost budući da bi razumijevanje Kur'ana, u tom slučaju, bilo otežano svim plemenima. Osim toga, ovaj stav, kao i ranije spomenuti, pobijaju i vjerodostojni hadisi Allahovoga Poslanik, s.a.v.s., u kojima stoji da je Kur'an objavljen na *sedam harfova*.

Zastupnici trećeg stava tvrde da je Kur'an objavljen na književnom arapskome jeziku, odnosno jeziku na kojem su predislamski Arapi držali propovijedi, skladali poeziju i zabilježili vrhunska djela arapske rječitosti, a da je takva varijanta predislamskog arapskoga jezika postojala oni nastoje dokazati navodeći da su pjesnici na sjajmovima, s ciljem da ugone prisutnima, zadobiju pohvale i izbjegnu kritike, izbjegavali da koriste jezike, odnosno narječja plemena kojima su pripadali te su pjesme skladali i izlagali ih na onoj varijanti

300 Ibid., str. 15., 62-64.

arapskoga jezika koju su svi razumjeli. Isto tako, oni se pozivaju i na činjenicu da je predislamska arapska poezija stigla do nas na jednome jedinstvenom jeziku u kojem se ne nalaze obilježja karakteristična samo za pojedina predislamska narječja arapskoga jezika, a bilo bi krajnje naivno vjerovati da je taj jedinstveni jezik zasluga prenosilaca (*ravija*), odnosno da su oni u toj poeziji izmijenili ono što je bilo obilježje narječja plemena kojima su njihovi autori pripadali. Dakle, sve navedeno ukazuje na postojanje *književne* varijante arapskoga jezika u predislamskom periodu koja, međutim, nije bila jezik svakodnevnne komunikacije među Arapima, već prije medij koji je korišten samo po potrebi i u određenim prilikama.³⁰¹

Slijedeći isti trag, Muḥammad Ya‘qūb primjećuje: „Ako pogledamo predislamsku arapsku poeziju, vidjet ćemo da u njoj, sa stanovišta jezika, nema velikih razlika. S druge strane, pretjerano je tvrditi da su predislamski Arapi, koji su bili nepismeni i ljubomorno čuvali čast i ugled svojih plemena, bili u stanju obavezati se na formulisanje i izražavanje misli i osjećanja na nekom stranom ili izvještačenome jeziku. Naime, arapski lingvisti su saglasni da je u predislamskom periodu jezik poezije bio prevlađujući na Arabijskom poluotoku.“³⁰²

Međutim, predstavnici ovog mišljenja se razilaze kad se radi o konkretnom imenovanju toga književnoga jezika. Tako neki tvrde da je to, zapravo, jezik ili narječje plemena Kurejš,³⁰³ čime se

301 U vezi s tim, Šubḥī as-Šālīḥ kaže da je islam zatekao jedan „jedinstveni idealni jezik, s tim da postojanje tog jedinstvenog jezika ne isključuje prisustvo većeg broja narječja kojima su se obični ljudi služili unutar svojih plemenskih zajednica“ (*Dirāsāt fi fiqh al-luġa*, 7. izd., Dār al-‘ilm li al-malāyīn, Bejrut, 1978., str. 59-60.).

302 Prema: ‘Abdulġalīl ‘Abdurraḥīm, op. cit., str. 52.

303 Zastupnici ovog stava pozivaju se na to da je u okolnostima raznovrsnih dodira pa i sukobljavanja među predislamskim arapskim plemenima narječje plemena Kurejš trijumfovalo zahvaljujući povlaštenom položaju u vjerskom, ekonomskom, političkom i jezičkom pogledu. Naime, pleme Kurejš je živjelo na teritoriji na kojoj se nalazi(o) Al-Bayt al-ḥarām, mjesto hodočašća svih arapskih plemena. Držalo je u svojim rukama trgovinu u sklopu koje su iz Šama ljeti, a iz Jemena zimi, dovozili robu, distribuirali je i prodavali ostalim plemenima. To im je osiguravalo dobar politički položaj. Konačno, imajući u vidu navedene kontakte s drugim plemenima, narječje plemena Kurejš je u tim prilikama iz ostalih narječja preuzimalo ono što ga je obogatilo, a otklonilo neke nedostatke u području izražavanja. Njegove baštinike

svrstavaju na stranu zagovornika prvog naprijed navedenog stava. Drugi su, pak, zauzeli stav da su u osnovi toga književnoga jezika svi arapski jezici ili narječja, a ne samo jedno od njih, bilo da je to kurejševičko ili narječje nekog drugog plemena, čime staju na stranu zastupnika drugoga navedenog mišljenja,³⁰⁴ dok treći tvrde da se književni jezik zasniva na onim predislamskim plemenskim jezicima ili narječjima na osnovi kojih je u 7. i 8. stoljeću normiran i standardizovan arapski jezik, dakle narječjima plemena Qays, Tamīm, Asad, Huḍayl, Kināna, Qurays³⁰⁵ i Ṭay’.

U sklopu razmatranja prvog i drugog mišljenja spomenuli smo vjerodostojne hadise Allahovoga Poslanika, s.a.v.s., u kojima se ističe da je Kur’an objavljen na *sedam harfova*. Ti hadisi su bili povod da predstavnicima četvrte skupine zauzmu stav prema kojem je Kur’an objavljen na sedam predislamskih jezika, odnosno narječja arapskih plemena.³⁰⁶

Međutim, posljednji stav nas dovodi pred novu dilemu. Naime, imenovanje sedam narječja arapskoga jezika koja se dovode u vezu

je to učinilo najrječitijim Arapima (Ṣubḥī as-Ṣāliḥ, op. cit., str. 67.; ‘Abdulḡalīl ‘Abdurraḥīm, op. cit., str. 53-54.). Međutim, kao što smo ranije već kazali, sama činjenica da je iz drugih narječja preuzimalo ono što ga je obogatilo i otklonilo neke nedostatke zapravo je dokaz da to više nije bilo čisto kurejševičko narječje, već mješavina različitih predislamskih narječja arapskoga jezika.

304 ‘Abdulḡalīl ‘Abdurraḥīm, op. cit., str. 15. Ovo stanovište zastupa i orijentalist Theodor Nöldecke koji kaže da se stav prema kojem je *književna* varijanta predislamskog arapskoga jezika zapravo narječje plemena Kurejš pojavio za vrijeme emevijskog perioda vladavine s ciljem da se skrene pažnja na svestranu prednost plemena Kurejš u odnosu na sva ostala plemena ... (prema: Isrā’īl Wilfinsūn, *Tārīḫ al-luḡāt as-sāmiyya*, Prvo izdanje, Dār al-qalam, Bejrut, 1980., str. 207.).

305 Opravdavajući svrstavanje jezika ili narječja plemena Kurejš među *najjasnije* – ukupno njih sedam – koji se, prema nekim istraživačima, podrazumijevaju pod *sedam harfova* na kojima je, shodno Poslanikovim, s.a.v.s., riječima, objavljen Kur’an, mnogi učenjaci tvrde da su se nepravilnosti i odstupanja od izvornog arapskoga jezika, evidentirana u narječju plemena Kurejš, pojavila nakon spuštanja Objave, a još više poslije smrti Allahovoga Poslanika, s.a.v.s., kada su u većoj mjeri došli u dodir sa nesaplemenicima (‘Abdulḡalīl ‘Abdurraḥīm, op. cit., str. 107.).

306 ‘Abdulḡalīl ‘Abdurraḥīm, op. cit., str. 15. Mi smatramo da se s različitim predislamskim arapskim jezicima ili narječjima u vezu mogu dovesti i različita *čitanja* Kur’ana, odnosno da su, zapravo, oni, s ciljem da se pripadnicima različitih arapskih plemena olakša učenje i memorisanje Kur’ana, bili razlog objavljivanja Kur’ana na *sedam harfova*.

sa *sedam harfova* na kojima je objavljen Kur'an predstavlja nešto oko čega su se učenjaci ponovo razišli.³⁰⁷

Broj narječja arapskoga jezika u predislamskom periodu bio je srazmjeran broju u tom periodu postojećih plemena, a njih je uistinu bilo mnogo, što utvrđivanje sedam narječja na kojima je, prema predstavnicima ovog mišljenja, objavljen Kur'an čini jako teškim zadatkom. Dodatnu poteškoću u tome predstavlja i činjenica da su predmetna narječja, ili većina njih, izumrla, tako da ono malo raspoloživih informacija o njima nije dovoljno za izvođenje bilo kakvog zaključka. A da su okolnosti drugačije, da se o svakom predislamskom narječju arapskoga jezika zna više, bili bismo u mogućnosti različita *čitanja* Kur'ana usporediti s narječjima različitih predislamskih arapskih plemena i na taj način pouzdano utvrditi koja se predislamska arapska narječja dovode u vezu sa *sedam harfova* na kojima je objavljen Kur'an.

Međutim, obzirom na to da Allah, dž.š., u poglavlju Aš-Šu'arā' (195. ajet) kaže da je Kur'an objavljen na jasnome (*mubīn*) arapskome jeziku, zagovornici ovog stava su se posvetili traganju za narječjima arapskoga jezika koja su bila najjasnija (*abyanu*) pa su, kao takva, u jednoj od najšire prihvaćenih kombinacija, označili ona predislamska narječja na osnovu kojih je u 7. i 8. stoljeću standardizovan arapski jezik, dakle narječja plemena Qays, Tamīm, Asad, Huḍayl, Kināna, Qurayš i Ṭay',³⁰⁸ a to su sjevernoarabljanska plemena, izuzev plemena Ṭay', kojima su, sa izuzetkom Imru' al-Qaysa, pripadali i autori *zlatnih predislamskih oda* (*Al-Mu'allaqāt*), pjesama pobjednica na smotrama poezije u Ukazu.

307 Učenjaci su o tome zauzeli više od deset različitih stavova od kojih As-Suyūṭī većinu bilježi u djelu *Al-Itqān* te Ibn Ḥaḡar u djelu *Faḥ al-bārī*. Međutim, većina tih stavova nema nikakvih argumenata tako da se na njih ne možemo ni pozivati ('Abdulḡalīl 'Abdurraḡīm, op. cit., str. 105.).

308 'Abdulḡalīl 'Abdurraḡīm, op. cit., str. 106-107.

Zaključak

Stajanje na stranu bilo kojeg od spomenutih stavova u vezi s jezikom (jezicima) na kojem (kojima) je objavljen Kur'an zahtijeva od nas da budemo svjesni dviju činjenica. Prva činjenica je to da je Kur'an, kao najveća mudžiza posljednjega Božijeg Poslanika, s.a.v.s., predstavljao izazov onima kojima je dostavljen u rječitosti i izražavanju, oblasti u kojoj su oni kroz svoju poeziju dostizali nivo genijalnosti te da je, shodno tome, objavljen na jeziku, odnosno onoj njegovoj formi kojom su se oni pri tome koristili, dakle književnoj. U suprotnom, ne bi bilo logično da Kur'an, kao najveća mudžiza Poslanika, s.a.v.s., i nešto što je kao takvo predislamskim Arapima predstavljalo izazov u onome u čemu su pokazivali izuzetno umijeće, tj. rječitosti i izražavanju, bude objavljen na jeziku ili onoj njegovoj formi kojom se oni pri tome nisu koristili i koju nisu dobro poznavali.

Druga činjenica je ranije spomenuti hadis Allahovoga Poslanika, s.a.v.s., u kojem stoji da je Kur'an objavljen na *sedam harfova*. Naime, obzirom na to da književna forma predislamskog arapskoga jezika nije bila jezik svakodnevne komunikacije, već medij kojem su baštinci pribjegavali samo u posebnim prilikama, Kur'an je Allahovome Poslaniku, s.a.v.s., od samog početka objavljivan na *sedam harfova* pod kojima se, najvjerojatnije, podrazumijeva više različitih varijanti književne forme arapskoga jezika koje se dovode u vezu s više različitih predislamskih narječja arapskih plemena, odnosno s njihovim govornim odlikama i specifičnostima.

Prema tome, naš stav bi bio da je Kur'an objavljen na svim predislamskim arapskim plemenima zajedničkoj književnoj formi arapskoga jezika, i to u njenih više različitih varijanti koje se dovode u vezu s govornim odlikama i specifičnostima više različitih predislamskih narječja arapskih plemena. Razlog tome, naravno, nije bila bojazan da bi im u suprotnom razumijevanje Kur'ana bilo otežano, nego nastojanje da im se na taj način olakša njegovo čitanje i memorisanje. A ako bismo tragali za drugim mogućim razlozima insistiranja Allahovoga Poslanika, s.a.v.s., kod Džibrila da mu

saopći Objavu na više različitih načina koji će biti usaglašeni s više različitih plemenskih narječja (tragom kojeg je Kur'an objavljen na sedam harfova), mogli bismo u tom smislu pridružiti i njegovu svijest o plemenskom fanatizmu i međuplemenskom animozitetu zbog kojih se kod njega mogla javiti želja da udovolji njihovom ponosu, a kao odgovor na hipotetičko pitanje zašto pri tome nisu uvažena narječja svih predislamskih arapskih plemena kojih je bilo jako mnogo, ponudili bismo konstataciju da nisu bila jednako snažna i utjecajna sva predislamska arapska plemena te da ni njihova narječja, obzirom na različit nivo rječitosti, nisu bila jednako značajna i zastupljena, tako da mnoga ne ulaze u zbir onih koja se dovode u vezu s različitim varijantama književne forme arapskoga jezika na kojoj je objavljen Kur'an, odnosno onih s kojima se u vezu dovode njegova različita *ćitanja*.

Literatura

- ‘Abdurrahīm, Abdulġalil: *Luġa al-Qur’ān al-Karīm*, 1. izd., Maktaba ar-risāla al-ħadīta, Amman, 1981.
- ‘Alī, Ġawād: *Tārīḥ al-‘Arab qabla al-islām*, 4. izd., Dār as-Sāqī, bez mjesta izdanja, 2001.
- Anīs, Ibrāhīm: *Fī al-lahaġāt al-‘arabiyya*, 9. izd., Maktaba al-anglū al-mišriyya, Kairo, 1995.
- Anīs, Ibrāhīm: *Mustaqbal al-luġa al-‘arabiyya al-muštaraka*, Ma’had ad-dirāsāt al-‘arabiyya al-‘ulyā, Kairo, 1960.
- Bučan, Danijel: *Arapski jezik i kultura*, Kulture Istoka, br. 7., Beograd, 1986.
- Hafizović, Mesud: *Lingvističko djelo Ibrahima Anisa*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 1994.
- Jespersen, Otto: *Ćovječanstvo, narod i pojedinac s lingvističkog aspekta*, Sarajevo, 1970.
- Kico, Mehmed: *Bosanski jezik i baštinići*, El-Kalem, Sarajevo, 2001.
- Šubḥī as-Šālīḥ: *Dirāsāt fī fiqh al-luġa*, 7. izd., Dār al-‘ilm li al-malāyīn, Bejrut, 1978.
- Wilfinsūn, Isrā’īl: *Tārīḥ al-luġāt as-sāmīyya*, 1. izd., Dār al-qalam, Bejrut, 1980.

اللهجات العربية الجاهلية ولغة القرآن الكريم

الملخص

بدأت اللهجات العربية تتباعد بشدة عن بعضها البعض وكذلك عن اللغة العربية الكلاسيكية، أي عن لغة القرآن الكريم، وفيما بعد عن اللغة العربية الفصحى خلال الفتوحات العربية الإسلامية في القرنين السابع والثامن لأنه واجهت القبائل العربية في المناطق المختلفة الشعوب الأصلية المختلفة ولغاتها.

لكن لا بد من الوعي أن الأوجه المختلفة للغة العربية كانت موجودة قبل نزول القرآن الكريم وظهور الإسلام، مما كان باعثا لإحدى المناقشات الكثيرة حول لغة القرآن الكريم. فكانت المناقشات تجري حول لغة أي لهجة عربية نزل بها القرآن الكريم. ومثلما حدث بالمسائل الكثيرة الأخرى اختلف العلماء في هذا الأمر أيضا وكانت لهم بخصوصه آراء ومواقف مختلفة. فكان بعضهم يدعون أن القرآن الكريم نزل بلغة أي لهجة عربية واحدة فقط، وكان يرى الآخرون أنه نزل بعدد من اللغات أي اللهجات العربية، بينما كانت الفرقة الثالثة تقف موقفا أن القرآن الكريم نزل بجميع اللغات أي اللهجات العربية.

الكلمات المفتاحية: الجاهلية، اللغة العربية، اللهجات، لغة القرآن الكريم

Amrudin Hajrić

PRE-ISLAMIC ARABIC DIALECTS AND THE LANGUAGE OF THE QUR'AN

Abstract

Arabic dialects began diverging with greater pace amongst themselves, but also in relation to the classical Arabic language, i.e the language of the Qur'an, and later on, in relation to what would become the standard Arabic during Arabic-Islamic conquests in the 7th and 8th centuries. This is not surprising considering that Arab tribes were encountering various domicile peoples and their languages. However, it should be born in mind that there were variants of Arabic language even before the Revelation and the emergence of Islam, which occasioned one of the numerous debates about the language of the Qur'an. There were debates about the variety of Arabic language or its dialect in which the Qur'an was revealed. As with many other questions, scholars held opposing opinions and argued for different positions. While some argued that the Qur'an was revealed in one dialect, others took the view that it was revealed in several dialects, while still others argued that the Qur'an was revealed in all the Arabic languages or dialects.

Keywords: pre-Islamic period, Arabic language, dialects, the language of the Qur'an

Uloga arapskih prijedloga u prijelaznosti glagola

Sažetak

U arapskome jeziku prijedlozi predstavljaju važno sredstvo u transformaciji neprijelaznih glagola u prijelazne. U susretu sa glagolom, semantika prijedloga ogleđa se na dva načina: determiniranjem semantike glagola, ili semantičkom tranzicijom. Prijedlozi koji učestvuju u operaciji prijelaznosti glagola mijenjaju značenje glagola ili značenje cijele rečenice.

Glagol koji svoju prijelaznost realizira sa različitim prijedlozima, u suodnosu sa njima ostvaruje raznolike stilske potencijale koji se razlikuju u mjeri u kojoj se razlikuju značenja prijedloga s kojima glagol stupa u vezu. Tako on postaje prijelazan sa više prijedloga, bez mogućnosti da jedan prijedlog drugoga potisne ili zamijeni u istom kontekstu.

Prijelaznost glagola koja se realizira sa prijedlozima u tekstu Kur'ana ima ogromnu važnost i utjecaj u isticanju intencija i stila kur'anskog izraza. Štaviše, razumijevanje tajni kur'anske nadnaravnosti usko je povezano s uočavanjem pozicije i značenja prijedloga. Stilističari kažu da je krajnji cilj prijedloga razotkrivanje njihove tajne, a ne samo pitanje genitiva niti posredovanje u prijelaznosti neprijelaznih glagola.

Ključne riječi: glagoli, prijedlozi, veza, konstrukcija, semantika, prijelaznost, neprijelaznost, determiniranost, tranzicija

Uvod

Veza između glagola i prijedloga pomoću kojega glagol ostvaruje prijelaznost nije određena nekim općim zakonom niti normama koje se ne mogu promijeniti, već se taj zakon, od situacije do situaci-

je, razlikuje u sintaksičkom, semantičkom i kontekstualnom smislu, a raznolikost posebno dolazi do izražaja kroz upotrebu. Prijedlozi koji učestvuju u operaciji prijelaznosti glagola, u skladu sa svojim značenjem, usmjeravaju ili mijenjaju kako značenje glagola ili njegovog semantičkog polja, tako i značenje cijele rečenice.

Prijelaznost ostvarena pomoću prijedloga izlaže skrivena značenja sintagme u skladu sa značenjem upotrijebljenog prijedloga. Na taj način svaka sintagma dobiva značenje koje je rezultat veze prijedloga i glagola upotrijebljenih u njoj, a samo značenje se determinira ili mijenja pri promjeni prijedloga. Kur'an je riznica takvih veza. Pokazat ćemo to u uvodnom dijelu na primjeru glagola ذَهَبَ i različitih prijedloga koji rezultiraju potpunim zaokretom u značenju: قَلَّمَ ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ ... /Hūd,74/ (*I pošto Ibrahima prođe strah...*), ثُمَّ ذَهَبَ اللَّهُ إِلَى أَهْلِهِ يَتَمَطَّى /Al-Qiyāma, 33/ (*a onda svojima bahato odlazio*) ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ ... /Al-Baqara, 17/ (*Allah im oduzme svjetlo...*). Glagol ذَهَبَ u osnovi je neprijelazan u pogledu veze s objektom i obuhvata semantiku odlaska, kretnje.³⁰⁹ U kur'anskoj praksi njegove upotrebe sa različitim prijedlozima, značenje mu se multiplicira. Tako on postaje prijelazan sa više prijedloga, bez mogućnosti da jedan prijedlog drugoga potisne ili zamijeni u istom kontekstu.

Prijelaznost glagola koja se realizira sa prijedlozima u tekstu Kur'ana ima ogromnu važnost i utjecaj u isticanju intencija i stila kur'anskog izraza. Štaviše, razumijevanje tajni kur'anske nadnaravnosti usko je povezano s uočavanjem pozicije i značenja prijedloga. U samo malom broju kur'anskih primjera koje ćemo navesti primjetni su stilski potencijali i tajnovitosti značenja pojedinih prijedloga koji svojim posredovanjem u prijelaznosti glagola odašilju jasniju sliku intencija Plemenitoga Kur'ana.³¹⁰

309 Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, Sarajevo, 2004., str. 487-489.

310 Yūsuf al-Anšārī, *Min asrār ta'diya al-fi'l fi l-Qur'an al-Karīm*, "Mağalla Ğāmi'a Umm al-Qurā li 'ulūm al-šarī'a wa al-luġa al-'arabiyya wa ādābihā", br. 27., Mekka, 1424/2003., str. 759.

Prijelaznost sa prijedlogom بِ 311

Prema mišljenju gramatičara, prijedlog بِ se u ajetu: *وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ ...* (Al-Baqara, 20) *A da Allah hoće, mogao bi im oduzeti i sluh i vid* javlja u ulozi *hemzeta*, pa intenciju ajeta treba razumjeti u formi *أَذْهَبَ اللهُ سَمْعَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ*, a nikako *ذَهَبَ مَعَ سَمْعِهِمْ*. Brojni drugi primjeri ukazuju na jasno posredovanje i kompaktnost prijedloga بِ i njegovog temeljenog značenja spojenosti ili kontakta (*al-ilsāq*) sa semantikom glagola *vjerovati*: *لَا يَأْمَنُ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفِرُّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ ...* (Al-Baqara, 284). Vjerovanje u Allaha implicira čvrstu vezu sa onim koji vjeruje, a ona se ostvaruje preko prijedloga بِ.

Prijelaznost sa prijedlogom لِ 312

Prijelaznost glagola *هدى* sa prijedlogom لِ u kur'anskom kontekstu, prema tefsiru Ibn Kaṭīra, odnosi se isključivo na stanovnike Dženne-ta *وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا ...* /Al-A'rāf, 43/ (*Hvaljen neka je Allah, koji nas je na Pravi Put uputio*). U drugim ajetima, čije su intencije drukčije, koristi se prijedlog *إِلَى* ili je prijedlog elidiran: *... اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ...* /An-Nahl, 121/ (*On je njega izabrao i na Pravi Put izveo*) i *اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ* /Al-Fātiḥa, 6/ (*Uputi nas na Pravi Put*). Ovdje je zanimljivo napomenuti da se prijelaznost glagola *آمن* *vjerovati* u uz prijedlog لِ odnosi na vjerovanje u nekoga drugog, što je usko vezano sa značenjem ovog prijedloga, *polaganja prava na nešto* (*al-istiḥqāq*) i *nadležnost* (*al-taḥṣiṣ*, *al-iḥtiṣās*) dok se prijedlog بِ, imajući u vidu njegovu značenje *spojenosti* (*al-ilsāq*), isključivo odnosi na Allaha, o čemu veoma ilustrativno svjedoči sljedeći ajet: *يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ* /At-Tawba, 61/ (*... vjeruje u Allaha i ima vjere u vjernike...*).³¹²

311 Koristili smo neke primjere iz obimne studije: Hādī 'Aṭīyya Maṭar al-Hilālī, *Al-Ḥurūf al-‘āmīla fī al-Qur’ān al-Karīm bayna al-naḥwīyyīn wa al-balāġīyyīn*, ‘Ālam al-kutub li al-ṭiba‘a wa al-našr wa al-tawzī‘, Bejrut, 1986., str. 218-225., i vlastita zapažanja u procesu istraživanja i pisanja doktorske disertacije.

312 Ibid., str. 220-221.

Prijelaznost sa prijedlogom عن

U skladu sa njegovim temeljnim značenjem idejnog ili fizičkog *prevazilaženja* (*al-muğāwaza*), javlja se i poruka ajeta: ... رَبَّنَا فَاعْفُزْ لَنَا ذُنُوبَنَا ... رَّبَّنَا فَاعْفُزْ لَنَا ذُنُوبَنَا ... وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا (Āli ‘Imrān, 193) (*Gospodaru naš, oprosti nam grijehе naše i prijeđi preko hrdavih postupaka naših...*). Intencija je da svi loši postupci i djela budu daleko od nas. Značenje ovoga prijedloga dodatno utemeljuje tu radnju.

Prijelaznost sa prijedlogom في

U ajetu koji slijedi dolazi do izražaja poruka *priloškog* (*al-zarfyya*) značenja prijedloga *عن المُنْكَرِ* وَالْيَوْمَ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ فِي: يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (Āli ‘Imrān, 114) *oni u Allaha i u onaj svijet vjeruju i traže da se čine dobra djela, a od nevaljalih odvrataju i jedva čekaju da učine dobročinstvo*. Istrajavanje u činjenju dobrih djela u životu svakog vjernika našlo je snažno uporište kroz upotrebu prijedloga في. Činjenje dobra je kontinuirana aktivnost.

Prijelaznost sa prijedlogom من

Zanimljiva je upotreba prijedloga من sa jednim od njegovih temeljnih značenja, *partitivnošću* (*al-tab‘īd*), u kontekstu interpretacije fenomena oprosta (*al-ğufrān*). Kad Uzvišeni Stvoritelj govori o praštanju nevjernicima, Kur’an obilato koristi prijedlog من u njegovoj temeljnoj intenciji – partitivnosti: ... يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ / Ibrāhīm, 10/ (*On vas poziva da bi vam neke grijehе vaše oprostio...*), a kada prašta vjernicima, partitivnost je isključena ali i uvjetovana: تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ. يَغْفِرَ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ ۚ ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ / Aṣ-Ṣaffu, 11-12/ (*u Allaha i Poslanika Njegova vjerujte i imecima svojim i životima svojim na Allahovu Putu se borite – to vam je, da znate, bolje – On će vam grijehе vaše oprostiti i u džennetske bašče vas, kroz koje će rijeke teći, uvesti, i u divne dvorove u edenskim vrtovima; to će biti uspjeh veliki*). Dok se nevjernicima opraštaju samo

neki grijesi, vjernicima koji u Allaha i Poslanika vjeruju i imecima svojim se na tom putu bore opraštaju se svi grijesi.

Prijelaznost sa prijedlogom إِلَى

Primjetno je da se prijelaznost sa prijedlozima إِلَى i لِ ponekad prepleću, kao što je slučaj sa glagolom هَدَى. U vezi s temeljnim značenjem prijedloga إِلَى, *stizanjem do nekoga prostornog ili vremenskog cilja*, navodimo primjer glagola رَأَى, koji u razumijevanju sljedećeg ajeta sublimira značenja glagola نَظَرَ, koji prijelaznost ostvaruje sa إِلَى: أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا... (Al-Baqara, 243) (*Zar ne vidje one koji su iz straha od smrti iz zemlje svoje pobjegli*).³¹³

Prijelaznost sa prijedlogom عَلَى

Fenomen *slanja* (*al-irsāl*) ne podrazumijeva fenomen *poslanice* (*al-risāla*) pa je otuda i razumljiva upotreba prijedloga عَلَى u skladu sa njegovim temeljnim značenjem *stvarnog ili metaforičkog uzdizanja, supralokalitativnosti* (*al-isti‘lā’ al-ḥaqīqīyya* ili *al-isti‘lā’ al-maḡāzīyya*): أَلَمْ تَرَ أَنَا أَرْسَلْنَا (Maryam, 83) (*Zar ne vidiš da Mi nevjernike šejtanima prepuštamo da ih što više na zlo navraćaju?*)

U vezi s fenomenom Objave i njenim spuštanjem Poslaniku koristi se prijedlog إِلَى sa temeljnim značenjem *stizanja do nekoga prostornog ili vremenskog cilja*, pa tako imamo وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ (An-Nahl, 44) (*A tebi objavljujemo Kur’an da bi objasnio ljudima ono što im se objavljuje, i da bi oni razmislili*), ali i قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا (Āli ‘Imrān, 84) (*Reci: “Mi vjerujemo u Allaha i u ono što se objavljuje nama i u ono što je objavljeno Ibrahimu, i Ismailu, i Ishaku, i Jakubu, i unucima...”*).

Ovi i brojni drugi primjeri upućuju na zaključak da su značenja glagola i značenje prijedloga u biti kompatibilna, a utjecaj prijedloga na značenje glagola u tekstu Kur’ana i razumijevanje tog utjecaja izuzetno su važni za pravilno razumijevanje temeljnih poruka

313 Ibid., str. 22.

Kur'ana i intencija islama. Otuda i veliki interes koji su za dobro poznavanje arapske gramatike pokazivali ne samo gramatičari nego i mufessiri i šerijatski pravnici.

Impresivna učestalost upotrebe prijedloga u Kur'anu

Prijelazni glagoli sa prijedlozima više su zastupljeni u kur'anskom tekstu od neprijelaznih, a to je oprječno nekim teoretskim očekivanjima. Čvrstina povezanosti između glagola i pratećeg prijedloga nekad je jača, a nekad slabija. Postoje glagoli čija je veza sa prijedlozima veoma jaka i ostavlja jasan trag na oba dijela toga važnog sklopa, poput primjera: غضب على, *naljutiti se na nekog*; آمن به, *vjerovati u*; كفر به, *poricati, ne vjerovati u*; عن سأل, *pitati za nekog*; نزل على, *objaviti*. U ovim i sličnim konstrukcijama prijedlog je neodvojiv dio, bez koga značenje glagola ne bi bilo potpuno.

S druge strane, konstrukcija između prijedloga i glagola može biti slaba, posebno ako se radi o partitivnom značenju prijedloga من, ili o prijedlozima koji se javljaju u redundantnim pozicijama: قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَنِيَّ... / Al-Isrā', 96/ (*Reci: A Allah je dovoljan svjedok...*).

Dok u tekstu Kur'ana postoje specifizirane konstrukcije glagola sa tačno određenim prijedlozima, poput نصح له, *savjetovati nekog*; شكر له, *zahvaliti nekom*, dotle većina glagola nema specifizirane konstrukcije sa prijedlozima, a broj prijedloga koji dolaze sa jednim te istim glagolom u različitim kontekstima se povećava, što ostavlja jasan trag na stilske potencijale kur'anskog teksta “utičući i na ljepotu stilskog ustrojstva u kur'anskoj rečenici”.³¹⁴

Tu su i glagoli kod kojih prevladava upotreba s jednim određenim prijedlogom, poput قال له, *reći nekome*; ili غفر له, *oprostiti nekome*, ali nije isključena ni njihova upotreba sa nekim drugim prijedlogom u Kur'anu poput على / به / قال - في. Različiti prijedlozi jednom te istom glagolu dat će specifičnu semantičku notu.

314 Prema: Enes Karić, *Semantika Kur'ana*, Bemust, Sarajevo, 1998. str. 14.

Zbog važne uloge u markiranju i modificiranju značenja glagola, a time i stila kur'anskog izraza, zanimljivo je napomenuti i statistiku frekventnosti pojedinih prijedloga sa glagolima u Kur'anu koju donose neka novija istraživanja, čiji su nam rezultati bili dostupni³¹⁵:

- prijedlog بِ dolazi u konstrukciji sa 295 glagola, što se dovodi u vezu sa raznolikošću njegovih značenja od čulne i metaforičke spojenosti, uzročnog značenja, združenosti, priloškog i drugih značenja;
- prijedlog فِي dolazi u konstrukciji sa 257 glagola, zahvaljujući značenjima sličnim prijedlogu بِ;
- prijedlog عَلَى dolazi u konstrukciji sa 212 glagola, a prevladava njegovo osnovno značenje stvarnog ili metaforičnog uzdižanja, supralokativnosti;
- prijedlog مِنْ dolazi u konstrukciji sa 189 glagola, a prevladava njegovo osnovno značenje idejnog ili fizičkog prevazilaženja ili udaljavanja od lokalizatora;
- prijedlog ل dolazi u konstrukciji sa 162 glagola, a prevladava mu značenje nadležnosti i uzročnosti;
- prijedlog إِلَى dolazi u konstrukciji sa 145 glagola, prevladava značenje stizanja do nekog prostornog cilja;
- prijedlog عَنْ dolazi u konstrukciji sa 76 glagola sa osnovnim značenjem idejnog i fizičkog prevazilaženja;
- prijedlog حَتَّى bilježi najniži broj ostvarenih veza sa glagolima, svega 29. Razlog treba tražiti u postojanju prijedloga إِلَى čija je upotreba u značenju *stizanja do nekoga prostornog ili vremenskog cilja* frekventnija.

315 Muḥammad Muḥammad Dāwūd, *Al-Qur'ān al-Karīm wa tafā'ul al-ma'ānī – dirāsa dalāliyya li ta'alluq ḥarf al-ğarr bi al-fi'l wa aṭaruhu fī al-ma'na fī al-Qur'ān al-Karīm*, Dār Ġarīb, Kairo, 1423/2002., II, str. 572.

Determiniranost i semantički zaokret kao rezultanta

Analiziranjem veze glagola i prijedloga kroz Kur'an, uočava se da brojne konstrukcije ovog tipa služe specificiranju ili determiniranju značenja glagola *tawğih al-dalāla*, bez promjene u samoj radnji i u leksičkom značenju glagola. Prijedlog u takvim situacijama vrši kontekstualnu funkciju tako da se njegova uloga svodi na specificiranje, odnosno determiniranje značenja glagola onako kako to pokazuju konstrukcije sa glagolom نزل *spustiti se, sići*; من نزل ukazuje na početak spuštanja ili silaženja dok إلى نزل ukazuje na dosezanje objavljenog ili spuštenog do cilja, نزل على kao potvrda o počasti prema onome kome se šalje i نزل به *spuštanje ili silaženje* uz ono što ga prati u tom činu.

Za razliku od ovih konstrukcija koje su u kur'anskom tekstu brojnije, konstrukcije glagola i prijedloga u kojima je glagol doživio semantičku tranziciju (*intiḡāl al-dalāla*), gdje je došlo do promjene čina glagolske radnje i njegovog leksičkog značenja, manje su zastupljene. Tu su primjeri poput ضرب في - كفر به - غضب على. U ovoj vrsti konstrukcija, snaga veze između prijedloga i glagola je takva da oni zajedno formiraju jedan posve zatvoren semantički krug.

Moguće je posmatrati i jednu te istu konstrukciju glagola i prijedloga u različitim kontekstima. Primijetit ćemo raznolik utjecaj prijedloga na semantiku glagola. Dok je u jednom kontekstu utjecaj prijedloga na značenje glagola determinirajući, u drugim kontekstima utjecaj prijedloga jača tako da dolazi do tranzicije značenja te iste konstrukcije. Dobra ilustracija je konstrukcija ل خرق koja u jednom kontekstu znači *probušiti rupu*, a tad je riječ o determiniranju izvornog značenja glagola, kao u ajetu: فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا ۖ قَالَ: *أَخْرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا* (Al-Kahf, 71) / (*I njih dvojica krenuše. I kad se u lađu ukrcашe, onaj je probušio. "Zar da je probušiš da potopiš one koji na njoj plove?"*), ili, pak, o tranziciji izvornog značenja, pa ل خرق znači *izmisliti, potvoriti*, kao u sljedećem ajetu: ... وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۖ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ (Al-An'āmu, 100) (*Nevjernici smatraju džine ravnim Allahu, a On je njih stvorio, i izmislili su, ne misleći šta govore, da On ima sinove i kćeri*).

Kur'anske konstrukcije glagola i prijedloga primjer su preciznosti forme i semantičke harmonije, jer nijedan prijedlog se neće za glagol vezati bez adekvatnog semantičkog razloga i prikladnosti. To se uviđa na brojnim primjerima među kojima izdvajamo konstrukciju prijedloga عن sa temeljnim značenjem prevazilaženja (*al-muğāwaza*) i glagola koji u svom značenju već nose taj značenjski potencijal: عفا عنا *oprostiti grijeh*; جاوز عن *proći se, oprostiti grijeh*; عرض عن *proći se, udaljiti se*; انصرف عن *otići, udaljiti se*; ذهب عن *izmaći, prijeći preko*.³¹⁶

Konstrukcija jednoga glagola sa različitim prijedlozima determinira ili transformira značenje glagola u skladu sa značenjima prijedloga koja unose u tu vezu. Tako إلى *ići prema, nastojati* ukazuje na kretanje i pravac kretanja; في *truditi se, poduzimati korake*, ukazuje na posao i aktivnost; dok لـ *raditi na nečemu zbog* ukazuje na uzrok kretanja.³¹⁷

Analiza raznolikih kur'anskih obrazaca glagola i prijedloga ponekad izaziva i začudnost, jer harmonija u značenju prijedloga i glagola biva narušena: سارع إلى سارع في سارع. Međutim, svako nadnošenje nad relevantne jezičke izvore i tefsire daje jasne odgovore: supstitucija prijedloga, odnosno korištenje jednog prijedloga na mjestu drugog, kao i čitanje jednoga u značenju drugog, ili semantička sublimacija značenja dvaju glagola dio je odgovora na ovo kompleksno pitanje. Drugi, važniji dio odgovora leži u nadnaravnosti kur'anskog teksta i brojnim tajnama koje prijedlozi u sebi nose ugrađujući ih u prebogatu kur'ansku kompoziciju. Otuda i ajet (Āli 'Imrān, 133) (*i nastojte zaslužiti oprost Gospodara svoga i Džennet prostran kao nebesa i Zemlja, pripremljen za one koji se Allaha boje*) u ovom kontekstu govori o neposlušnicima, grješnicima, licemjerima i nevjernicima, koji su van okrilja Božije milosti i oprosta, pa im valja požuriti ka cilju. Zato se posve prikladnim čini upotreba prijedloga إلى koji ukazuje na dosezanje cilja, jer su spomenute kategorije oni koji žude i žure za

316 Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, Sarajevo, 2004., str. 985., 250., 948., 796., 487.

317 T. Muftić, *ibid.*, str. 650.

Božijim oprostom i milošću. S druge strane, kur'anski ajet *أُولَئِكَ يُسَارِعُونَ* (Al-Mu'minūn, 61) (*oni hitaju da čine dobra djela, i radi njih druge pretiču*) opis je stanja iskrenih vjernika koji se natječu u činjenju dobra, koji su zbog toga u okrilju Božije milosti i oprosta. Ovom značenju odgovara prijedlog *في* sa svojim temeljnim priloškim značenjem. I kad se pomalo neočekivano javi ajet *وَتَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يُسَارِعُونَ* (Al-Mā'ida, 62) (*Vidiš mnoge od njih kako u grijeha i nasilje srljaju i kako ono što je zabranjeno jedu*), prirodno je zapitati se o neočekivanoj upotrebi prijedloga *في* u ovom kontekstu. Budući da su licemjeri i nevjernici ogrezli u činjenju grijeha i nasilja, priloško značenje prijedloga je posve opravdano.

I sam glagol može imati utjecaja na značenje prijedloga s kojim gradi konstrukciju. Kao što se razlikuju značenja prijedloga s promjenom konteksta u kojima se navode, tako se, također, razlikuju njihova značenja u konstrukcijama sa različitim glagolima. Pogledajmo, npr., prijedlog *إلى*, čije se značenje mijenja sa svakim od sljedećih glagola: *إلى سعى* *ići, poći, težiti za* (upućuje na prostor); *إلى قضى* *javiti, obavijestiti* (upućuje na osobu); *إلى مال* *osjećati naklonost, simpatije prema* (upućuje na osobu); *إلى استقام* *okrenuti se, obratiti se ka* (ukazuje na Boga).³¹⁸

Prijedlog utječe na ekstenziju značenja glagola koji prati. U slučaju vezivanja više različitih prijedloga za jedan glagol, svaki prijedlog će u datom kontekstu imati zasebnu ulogu koja će se razlikovati od svakoga drugog. Stoga je i semantički doseg jednoga glagola rezultat njegovog vezivanja za više različitih prijedloga. Ovdje se prikladnim čini spomenuti fenomen “temeljnog” i “srodnog” značenja koje u razmatranjima semantike Kur'ana navodi Toshihiko Izutsu.³¹⁹ Naime, posmatra li se Kur'an kao dio pojmovnog okvira i pojedinačne riječi, vidjet će se da riječi ne stoje same u izolaciji, nego su uvijek dobro organizirane u sistem, ili u sisteme. Tako i svaki pojedinačni glagol posjeduje svoj vlastiti temeljni ili pojmov-

318 T. Muftić, *Ibid.*, str. 650., 1208., 1448., 1249.

319 Toshihiko Izutsu, *God and man in the Koran*, New York, 1980., od I do X poglavlja u: E. Karić, *Semantika ...*, str. 90-96.

ni sadržaj na kojem istrajava. Taj konstantni semantički element, koji ostaje za glagol pričvršćen bez obzira na situaciju, Toshihiko Izutsu naziva “temeljnim” značenjem riječi. Kad se glagol sa svojim jednostavnim temeljnim značenjem uvede u naročit sistem, kad mu se da naročita pozicija u sistemu, on poprima mnoštvo novih semantičkih elemenata nastalih iz pojedinačne situacije i različitih odnosa koje uvjetuju neki drugi dijelovi sistema. Zato se u svjetlu ovih razmatranja može uočiti da je upotreba glagola u konstrukciji sa prijedlozima u kur’anskom kontekstu izuzetno važna. Prema Toshihiko Izutsuu, rezultat te veze je srodno ili relaciono značenje tih glagola, koje se razlikuje od temeljnog značenja. Dok je temeljno značenje glagola nešto što je inherentno u samom glagolu, nešto što on u sebi nosi u svakoj situaciji, dotle je relaciono značenje nešto što je konotativno, što postaje pridodato temeljnom značenju, a to u našem slučaju biva potaknuto vezom između glagola i prijedloga.

Semantička analiza najfrekventnijih glagola po općim područjima u tekstu Plemenitoga Kur’ana uvjerljiv su pokazatelj iznesenih zapažanja.

Zaključak

Upotreba prijedloga sa glagolima bila je razlog dugih i nedovršenih rasprava predstavnika različitih gramatičarskih škola. Središte tih rasprava sukusirala su pitanja: da li ta i ta skupina glagola dolazi isključivo sa tom i tom skupinom prijedloga; je li moguće da glagoli u procesu realizacije prijelaznosti prihvataju više prijedloga; je li dozvoljeno prijedlozima da zauzimaju mjesto i značenje drugih prijedloga ukoliko to kontekst zahtijeva?

Uzroke vjekovnih razmimoilaženja valja tražiti i u činjenici da ne postoji integralna stilistička studija posvećena povezanosti glagolskog obrasca i prijedloga koji on zahtijeva u procesu prijelaznosti koja bi se suočila sa svim mogućim izazovima, uzimajući u obzir izravnu jezičku upotrebu. Otuda i uvijek prisutan jaz između obavezujuće veze u kojoj se javlja tačno određeni glagolski obrazac sa

zahtjevom da koristi tačno određeni prijedlog te mogućnosti da jedan glagolski obrazac prihvati više prijedloga i da njegova veza sa prijedlogom nije markirana samo jednim. Iako je kontekst u jezičkoj praksi prihvatao i neko drugo rješenje, neki jezikoslovci su insistirali na sužavanju sloboda u razvijanju semantičkih odnosa između glagolskih obrazaca i pratećih prijedloga. Jedno je neupitno, prijelaznost glagola koja se realizira pomoću prijedloga u kur'anskim komentarima ima iznimnu važnost i veliki utjecaj u izražavanju intencija kur'anskog izraza.

Literatura

- ‘Alī, Nāṣir Ḥusayn: *Kāṣf al-sirr ‘an ḥurūf al-ğarr*, Sa‘du al-Dīn, Damask, 1995.
- Dāwūd, Muḥammad Muḥammad: *Al-Qur’ān al-Karīm wa tafā’ul al-ma’ānī – dirāsa dalālīyya li al-ta’alluq ḥarf al-ğarr bi al-fi’l wa aṭaruhu fī al-ma’na fī al-Qur’ān al-Karīm*, I-II, Dār Ġarīb, Kairo, 1423/2002.
- Duraković, Esad: *Stil kao argument - nad tekstem Kur’ana*, Tugra, Sarajevo, 2009.
- Dusūqī, Ibrāhīm: *Mağāl al-fi’l al-dalālī wa ma’nā al-ḥarf al-ğarr al-muṣāḥib*, Dār Ġarīb, Kairo, 2005.
- Hilālī (al-), Hādī ‘Aṭīyya Maṭa: *Al-Ḥurūf al-‘āmila fī al-Qur’ān al-Karīm bayna al-naḥwīyyīn wa al-balāğīyyīn*, ‘Ālam al-kutub li al-ṭiba‘a wa al-naṣr wa al-tawzī‘, Bejrut, 1986.
- Ḥuḍarī (al-), Muḥammad al-Amīn: *Min asrār ḥurūf al-ğarr fī al-dīkr al-ḥakīm*, Maktaba Wahba, prvo izdanje, Kairo, 1989.
- Ismā‘īl, Maḥmūd Muḥammad: *Ḥurūf al-ğarr: mabnāhā wa ma’nāhā wa wazā’ifuhā fī al-Qur’ān al-Karīm*, magistarska teza, Ma’ahad al-dirāsāt al-islāmiyya, Kairo, 1995.
- Jahić, Mustafa: *Arapska gramatika u djelu Al-Fawā’id al-‘abdiyya Mustafe Ejubovića*, Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo, 2007.
- Karić, Enes: *Semantika Kur’ana*, Bemust, Sarajevo, 1998.
- Kico, Mehmed: *Arapska jezikoslovna znanost – Općelingvistička utemeljenja i specifična određenja*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, 2003.
- Muftić, Teufik: *Arapsko-bosanski rječnik*, III izdanje, El-Kalem, Sarajevo, 2004.
- Muftić, Teufik: *Gramatika arapskog jezika*, Federacija Bosne i Hercegovine, drugo izdanje, Ministarstvo obrazovanja, nauke, kulture i sporta - Izdavačka kuća Ljiljan, Sarajevo, 1999.

- Pranjković, Ivo: *Druga hrvatska skladnja - Sintaktičke rasprave*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 2001.
- Sikirić, Šaćir: "Sintaktičke funkcije arapskih prijedloga", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, III-IV, 1952-53., str. 553-574.

زهرة علي سباهيتش

دور حروف الجر العربية في تعدي الأفعال

الملخص

تمثل حروف الجر في اللغة العربية وسيلة مهمة في تحول الأفعال اللازمة إلى الأفعال المتعدية، وفي الاحتكاك بالفعل يتجلى معنى حروف الجر بإحدى الطريقتين: بتخصيص معنى الفعل، أو بانتقال الدلالة، إن حروف الجر التي تؤثر في تعدي الأفعال تحول معناها أو معنى الجملة بكاملها.

إن الفعل الذي يتحقق تعديه بحروف الجر المختلفة يحقق في العلاقة بها الإمكانيات البلاغية المختلفة التي تتباين بمدى تباين معاني حروف الجر التي يرتبط بها الفعل، وبهذه الطريقة يصبح الفعل متعدياً بعدد من حروف الجر دون أن يدفع حرف الجر حرف الآخر أو يناوبه في نفس السياق أو المعنى.

إن تعدي الأفعال الذي يتحقق بحروف الجر في القرآن الكريم له أهمية كبيرة وتأثير في إظهار مقاصد ألفاظ القرآن الكريم وأسلوبه، بل إن إدراك أسرار الإعجاز القرآني مرتبط بفهم مكانة حروف الجر ومعانيها، ويقول البلاغيون إن هدف حروف الجر النهائي تجلية أسرارها وليس فقط حالة الجر والتوسط في تعدي الأفعال اللازمة.

الكلمات المفتاحية: الأفعال، حروف الجر، العلاقة، التركيب، المعنى، التعدى، اللزوم، التخصيص، التحول.

Zehra Alispahić

The Role Of Arabic Propositions In Determining The Transitivity Of Verbs

Abstract

In the Arabic language, propositions are an important tool for transforming intransitive verbs into transitive verbs. When coming across a verb, the semantics of propositions are reflected in two ways: either by determining the semantics of the verb in question, or by way of semantic transition. The propositions which take part in making a verb transitive can change the meaning of the verb or even of the whole sentence.

A verb whose transitivity is linked to various propositions can effect different potentials of style which differ among each other in accordance with the differing meanings of the propositions linked to the verb. In this way a verb can become transitive with several propositions without the possibility of one proposition replacing or pushing out the other in the same context. The transitivity of verbs, which comes with propositions, have a major importance

and impact on the intention and style of the Qur'anic text. Furthermore, understanding the secrets of the supernatural qualities of the Qur'an is closely related to the position and meanings of propositions. Scholars of Stylistics argue that the ultimate goal of propositions is to unveil their secret, and not simply the question of the genitive case or of mediating the transitivity of intransitive verbs.

Keywords: verbs, propositions, link, construction, semantics, transitivity, intransitivity, transition.

Atribut kao sporedni dio arapske rečenice

Sažetak

Pet je sintaksičkih modela koji predstavljaju sporedne dijelove rečenice u arapskome jeziku, a njihovo definiranje je bazirano na međusobnom uspoređivanju. Termin kojim se sporedni dijelovi objedinjuju, jeste *dopuna* (*al-fadlatu*), za razliku od osnove koju čine subjekat i predikat (*al-fā 'ilu* i *al-fi 'lu* i, odnosno *al-mubtada'u* i *al-ḥabaru*), ili, jednim nazivom izraženo, *al-'umdatu*.

Ovaj rad donosi pregled najvažnijih karakteristika jednog apozitiva pri čemu je osnovni zadatak ukazati na sintaksičke osobenosti atributa slijedeći principe arapske sintakse i tražeći istovrijedne funkcije u našem jeziku bez ambicije poistovjećivanja tih dvaju termina.

Cilj rada je isticanje važnosti tumačenja određenih sintaksičkih osobenosti iz ugla konkretnoga jezika, a ne po principu njegovog razumijevanja samo putem prijevoda. U te svrhe su određeni detalji pojašnjeni i putem komparacije semantičko-sintaksičkih osobenosti onoga što se zove *an-na 'tu* u arapskom i *atribut* u bosanskome jeziku.

Ključne riječi: sporedni dio rečenice ili apozitiv, antecedent, pravi atribut, vezani atribut, kongruencija, kongruentni i nekongruentni atribut

Uvod

Sporedni dijelovi rečenice dopunjuju smisao subjekta i predikata, ili se međusobno dopunjuju, a kako dopune slijede iza riječi na koju se odnose (antecedent), objedinjuje ih i termin *at-tawābi 'u* (*pratioci*, ili, *slijeditelji* ili *apozitivni*, kako ih naziva Teufik Muftić).³²⁰ U semantič-

320 Teufik Muftić, *Gramatika arapskoga jezika*, Izdavačka kuća Ljiljan, Sarajevo, 1998., str. 512.

kom pogledu to su riječi koje modeliraju smisao sadržaja kojeg slijede pa ih se može sresti i pod nazivom *modifikatori*,³²¹ i to su atribut (*an-na 'tu*), koroborativ (*at-ta'kīdu*), permutativ (*al-badalu*), apozicija (*'atfu l-bayān*) i sadržaj poslije veznika (*ma 'tūfun*).

Sporedeni dijelovi, odnosno apozitivi, zapravo su funkcije koje obavljaju pojedinačne riječi, sintagme ili rečenice slijedeći drugu, već spomenutu riječ, s ciljem međusobne sintaksičke i semantičke dopune, pri čemu riječ koja slijedi, *pratilac* ili *sljeditelj* (*at-tābi 'u*), ima istu fleksiju kao i njen antecedent, *riječ koju prati* (*al-matbū 'u*). Apozitiva ima pet vrsta, atribut (*an-na 'tu*), po nekim gramatičarima (*aṣ-ṣi-fatu*), koroboracija (*at-ta'kīdu*), permutativ (*al-badalu*), apozicija (*'atfu l-bayān*) i vezanje veznikom (*'atfu n-nasaqī*).

Zajednička definicija za apozitiv koju izvodimo na osnovu poređenja onoga što nalazimo u citiranoj literaturi u prijevodu glasi: *apozitivi/pratioci su riječi koje slijede svoga antecedenta u fleksiji uzrokovanoj od strane zajedničkog faktora* (التوابع كل ثانٍ بإعراب سابقه من جهة واحدة).

Uporedimo li terminologiju u bosanskom i arapskome jeziku, primijetit ćemo određene sličnosti. Tako npr. Midhat Riđanović³²² osnovu rečenice imenuje *jezgrom*, a sporedne dijelove *modifikatorima*, što korespondira sa terminima *al-'umdatu* i *al-fadlatu*.

Atribut (*an-na 'tu - aṣ-ṣi-fatu*) je apozitiv koji ima zadatak da dopuni smisao *imenu kojeg slijedi* (*man 'ūtun* ili *mawṣūfun*)³²³ ili svome antecedentu navođenjem njegovih svojstava pri čemu je to uvijek riječ općenitijeg značenja u odnosu na slijedeću. S obzirom da se radi o funkciji koju imenujemo terminom *at-tābi 'u* ili *sljeditelji*, jasno

321 Mustafa Jahić, *Arapska gramatika u djelu 'Al-Fawā'id al-'abdiyya' Mustafe Ejubovića*, Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo, 2007., str. 295.

322 Midhat Riđanović, *Jezik i njegova struktura*, 3. izd., Šahinpašić, Sarajevo, 1998., str. 191.

323 *An-Na 'tu* je termin blizak pripadnicima Gramatičarske škole u Kufi, dok se u istom značenju kod pripadnika Škole u Basri koristio termin *aṣ-ṣi-fatu*. Antecedent, odnosno ime na koje se atribut odnosi, jeste *al-man 'ūtu*, ili *al-mawṣūfu*, zavisno od odabranog termina. Teufik Muftić prevodi imena *نعوت نعت* i *نعوت ات* imenima *svojstvo*, *osobina*, *osobitost*; gr- *atribut*, *epitet*, *pridjev*, *adjektiv*, *kvalifikativ*, Teufik Muftić, *Arapsko-srpskohrvatski rječnik*, NIP Oslobođenje, Sarajevo 1973, II dio, str.3527 . i 3841.; rječnik *Al-Mu 'gamu l-wasītu* tumači ista imena kao sinonimne *وصفه*, *نعته*; odnosno *النعت: الصفة*, Muṣṭafā Ibrāhīm i drugi, *Al-Mu 'gamu l-wasītu*, al-Maktabatu l-'islāmījatu li t-tibā 'ati wanašri wa -t-tawzī 'i, Istanbul, 1960., str. 933.

je da atribut u arapskome jeziku dolazi poslije sadržaja na koji se odnosi. Tu otkrivamo prvu formalnu razliku u odnosu na sintaksičku osobenost atributa u bosanskom jer on, uglavnom, dolazi ispred sadržaja na koji se odnosi. Ukoliko se, pak, desi da atribut prethodi svome antecedentu, on izlazi iz funkcije atributa i poprima novu ulogu.³²⁴ Razlozi za ovakvu izmjenu mogu biti različiti, ali je rezultat uvijek novi stilski izraz jer „onoga časa kada se unutar rečenice odstupi od uobičajenog pravila u rasporedu riječi nastaje stilski izraz“.³²⁵

Kada su ostala formalna obilježja atributa u pitanju, treba istaći da ga arapski gramatičari definiraju prije svega kroz njihovu prirodu apozitiva (*at-tābi* ‘u), što u sebi nosi osnovnu sintaksičku karakteristiku imena (najčešće, ali to mogu biti i sintagme) u ovoj funkciji, a to je zajednička fleksija³²⁶ sa imenom kojeg slijedi i kojeg dodatno pojašnjava (antecedent). Tako Ibn ‘Aqil, tumačeći Ibn Malikovu definiciju atributa, kaže: التابع المكمل متبوعه بيان صفته من صفاته *Atribut je apozitiv koji dopunjuje smisao svoga antecedenta opisom njegovih svojstava*, što odgovara tzv. *pravom atributu*. Takav je npr. atribut *kerimin* u primjeru مررت برجلٍ كريم *Prošao sam pored uglednog čovjeka*.

Pravi atribut slijedi svoga antecedenta i u određenosti, odnosno neodređenosti, pa zato kažemo: جاءني زيدٌ الفاضل *Došao mi je dobri Zejd*, gdje primjećujemo određeni član uz ime *al-fadil* jer slijedi kao atribut vlastitome imenu *Zejd*, kao što je u rečenici جاءني رجلٌ فاضلٌ *Došao mi je dobar čovjek*, atribut *fadil* bez određenog člana jer je pratilac neodređenog imena. U primjerima مررت برجلٍ كريم *Prošao sam pored jednog ugled-*

324 Više o tome v. Muḥammad As‘ad an-Nādirī, Naḥwu l-luḡati l-‘arabiyyati, Al-Maktabatu l-‘ašriyyatu, 3. izd., Bejrut, 1998., str. 818., Abbas Ḥasan, An-Naḥwu l-wāfi, Dāru l-ma ‘ārifī, III, Kairo, 1980., str.498.

325 Džemaludin Latić, *Stil Kur‘anskoga izraza*, El-Kalem, Sarajevo, 2001., str.268.

326 Gramatičari se razilaze o pitanju zajedničke fleksije apozitiva i imena na koje se odnose i nude različita objašnjenja. Kada se radi o atributu, koroboraciji i apoziciji, postoji nekoliko stajališta. Prema jednoj grupi na čelu sa Sibawayhom, samo je jedan regens i za ime uz koje dolazi atribut i za atribut, dok drugi, na čelu sa Al-Aḥfašom, smatraju da je regens slijeđenje, *al-mutāba* ‘atu i da je to stvar značenja (više: Ibn Hišām al-Anšārī, *Awḍaḥu al-masāliki ilā Alfyyati Ibn Mālīk*, III, obrada: Muḥammad Muḥyū d-Dīn ‘Abdu l-Ḥamīd, Manšūrātu l-Maktabati l-‘ašriyyati, Bejrut, b.g.i., str. 299-300).

nog čovjeka i رأيت رجلا كريما *Vidio sam jednog uglednog čovjeka*, primjećujemo slijedenje u padežu imena i atributa.

U citiranoj definiciji atributa dalje stoji...أو من صفات ما تعلق به وهو سَبِيئَةٌ... ili navođenjem svojstva sadržaja vezanog za ime ispred atributa, što upućuje na drugi oblik atributa koji se zove *vezani atribut*, npr. مرتت برجلٍ كريمٍ أبوه. *Prošao sam pored čovjeka čiji je otac ugledan.*³²⁷ Ovakav atribut formalno prati svoga antecedenta u padežu i određenosti, ali u rodu slijedi sadržaj koji dolazi poslije njega. Ovaj atribut ostaje uvijek u jednini kao glagol u glagolskoj rečenici iza koje slijedi njegov vršilac radnje pa je shodno tome sadržaj koji slijedi poslije uvijek u nominativu. Ova osobenost je argument u prilog tvrdnji da je atribut „glagol svoga antecedenta“ فعل موصوفه, kako navodi M. Jahić tumačeći gramatiku Mustafe Ejubovića.³²⁸

Funkcije i vrste atributa (an-na ‘tu ili aṣ-ṣifatu) u arapskoj rečenici

Dopunu smisla ili objašnjenje svoga antecedenta *atribut (an-na ‘tu)* postiže putem više različitih funkcija koje može obavljati, a među frekventnijima su:

1- *pojašnjenje (tawdihun)* određenog imena kada postoji dilema o čemu ili kome se radi usljed višeznačnosti tog imena. Takvu funkciju ima u primjeru: مرتت بزیدِ الكاتبِ *Prošao sam pored Zejda, pisca;*

2- *specifikovanje (taḥṣiṣun)* ako je to ime neodređeno, kao npr. مرتت برجلٍ كاتبٍ *Prošao sam pored jednog čovjeka, pisca.* U ovom slučaju atribut sužava dilemu zbog nedovoljne određenosti pojma o kome se govori;

3- *eksplikacija sadržaja* o kome se govori izrazima *pohvale (madhun)* الحمد لله رب العالمين³²⁹, *pokude (dammun)* الشيطان الرجيم ili *samilosti (tarahhumun)* اللهم إني عبدك المسكين³²⁹;

327 Ibn ‘Aqīl, *Šarḥu Ibn ‘Aqīl ‘alā Alfyyati Ibn Mālik*, obrada: Muḥammad Muḥyū d-Dīn ‘Abdu l-Ḥamīd, III, Dāru Miṣra li t-tibā ‘ati, Kairo, 1980., str. 191.

328 Mustafā Jahić, *Arapska gramatika...*, op. cit., str. 309.

329 Al-Qur’ānu, al-Fātiḥa, 2.

4- pojačanje značenja (*tawkidun*) kao u primjeru تلك عشرة كاملة³³⁰ „... punih deset (dana).³³¹

Kao što to definicija nagovještava, atributi se na osnovu značenja dijele na *pravi atribut* (*an-na ‘tu l-ḥaḳīqīyyu*) i *vezani atribut* (*an-na ‘tu s-sa-babīyyu*). Pravi atribut upućuje na značenje sadržano u svom antecedentu, npr. المتنبى شاعر مجيد Al-Mutanabbi je *izuzetan pjesnik*. Za razliku od pravog, vezani atribut je značenjem vezan za imenicu koja slijedi poslije njega, sa kojom se, zato, slaže u rodu, a formalno u padežu i određenosti slijedi ime ispred sebe. Takav atribut prepoznamo u primjeru: أشفقت على الطفل الميت أبوه Sažalio sam se nad siročetom bez oca. Kako arapski gramatičari atribut vezuju za ličnu zamjenicu sadržanu u imenu koje se opisuje i koju mora sadržavati i njegov atribut, tako se ista rečenica može kazati i na način da se atribut pretvori u glagol, أشفقت على الطفل الذي مات أبوه. Glagolsku prirodu atributa potvrđuje i činjenica da je vezani atribut uvijek u jednini, kao i glagol koji prethodi svom subjektu. Termin *vezani* (*as-sababīyyu*) upućuje na prirodu veze između atributa i njegovog antecedenta koja se ostvaruje indirektno, preko pronominalnog sufiksa vezanog za ime poslije atributa, a kako se ta veza ostvaruje preko samog atributa, on postaje i njenim uzrokom, što je jezički osnov terminu *vezan uzročno* (*as-sababīyyu*). Isti atribut se može iskazati i genitivnom vezom bez eksplicitno iskazanog lica imena koje se opisuje على الطفل الميت الأب. U ovom slučaju, atribut prati svog antecedenta u sva četiri spomenuta elementa, kao i pravi atribut pa će, npr., u slučaju duala imena koje se objašnjava rečenica أشفقت على الطفلين الميتي الأب Sažalio sam se nad dvoje djece čiji je otac umro.³³²

Ovaj rečenični dio kojeg zovemo *aš-šifatu* ili *an-na ‘tu* i prevodimo našim gramatičkim terminom *atribut* korespondira u velikoj mjeri sa *atributom* u bosanskome jeziku, ali se između njih ne može staviti znak jednakosti. Uporedimo li definiciju koju smo naveli sa definicijom atributa u našem jeziku koja prema Dž. Jahiću, S. Haliloviću i

330 Al-Qur’ānu, al-Baqara, 196.

331 Prema: Ibn Hišām al-Ansārī, *Awḍaḥu al-masāliki*... op. cit., str. 302.

332 Više o tome v. Mustafa Jahić, op. cit., str. 312.-314.; Muḥammad As ‘ad an-Nādirī, op.cit., str. 804-805., ‘Abbās Hasan, op. cit., 3. dio, str. 452.

I. Paliću³³³ glasi „Atribut je nesamostalni rečenični član koji supstantivnu riječ preko koje se vodi u rečenicu određuje po kakvu svojstvu“, zaključujemo da se i u jednom i u drugom slučaju radi o funkciji dopune smisla (*al-mukammil*) antecedenta (*matbū* ‘ahu odnosno supstantivne riječi) navođenjem njegovih svojstava. Korespondira i nastavak definicije za *an-na* ‘tu koji u prijevodu glasi ...ili navođenjem svojstva sadržaja vezanog za ime ispred atributa sa nastavakom definicije iste grupe gramatičara bosanskoga jezika koji glasi „Ovisno o tome kojom se sintaksičkom kategorijom riječi izriče i – u vezi s tim – u kakvom se gramatičkom odnosu prema nadređenoj supstantivnoj riječi nalazi, atribut može biti kongruentni i nekongruentni“. Termini *kongruentni* i *nekongruentni* u dobroj mjeri korespondiraju sa pravim (*an-na* ‘tu *l-ḥaqīqiyū*) i vezanim atributom (*an-na* ‘tu *s-sababiyū*) u arapskome jeziku ako *nekongruentni* shvatimo samo kao izostanak kongruencije u rodu, broju i padežu, bez detaljnijih osobnosti. Ovdje treba naglasiti da je i u bosanskome jeziku prijedložna sintagma moguća u ulozi atributa baš kao i u arapskome, poput primjera *Svi čoškovi u kući bili su prazni...* ili u primjeru *Priča o njoj daleko se raznijela*³³⁴. Međutim, ovdje treba naglasiti da je u bosanskoj rečenici *Miriše polje pelina* riječ *pelina* u poziciji nekongruentnog atributa s partitivnim značenjem za razliku od sintagme koju bismo dobili prijevodom iste حقل المارة i u kojoj bi sintaksička uloga riječi *al-marareti* bila *al-mudāfu* ‘ilayhi, a ne *an-na* ‘tu.

Kongruencija kao osnovna karakteristika atributa

Kad je u pitanju kongruencija atributa i njegovog antecedenta, osim padežnog stanja podrazumijeva se i određenost, što se vidi na primjeru *pojašnjenja* (*tawdīḥun*), gdje je particip *كاتب* uz ime *رجل* u neodređenoj formi i sam neodređen, dok je uz ime *Zejd*, koje je kao vlastito ime samo po sebi određeno, sa određenim članom kako bi

333 Dževad Jahić - Senahid Halilović - Ismail Palić, *Gramatika bosanskoga jezika*, Dom štampe Zenica, Zenica 2000., str.394.

334 Dževad Jahić i saradnici, *Gramatika bosanskoga jezika*, op. cit., str.397.

ispoštovao zakonitosti slijeđenja. Osim određenosti, atribut slijedi svog antecedenta i u broju, rodu i padežu (uz određena odstupanja), pa ćemo kazati رأيت امرأتين الكاتبتين *Vidio sam dvije žene, spisateljice*, gdje se vidi da je atribut الكاتبتين određen. U dualu, ženskog je roda i u padežu akuzativu, jer je njegov antecedent određen, u dualu, zatim u akuzativu i ženskog je roda. Dakle, atribut slijedi svoga antecedenta u četiri od deset mogućih stanja u kojima ime može biti, a ta su: dva oblika s obzirom na određenost, dva oblika s obzirom na rod, tri padežna oblika i tri oblika s obzirom na broj. Jedno ime u jednom obliku može ponijeti samo četiri elementa od svih deset.³³⁵

Do odstupanja u kongruenciji dolazi u više situacija, a ovdje ćemo navesti one frekventnije: ako je pridjev oblika koji odgovara i muškom i ženskom rodu, poput, *šabūrun* forme *fā ‘ūlun*, *qatīlun* forme *fā ‘īlun* (u značenju *maqtulun*), zatim *miskīnun* forme *mif ‘īlun*; ako je u ulozi atributa masdar, on će uvijek biti u jednini i svog antecedenta neće pratiti u rodu i broju, pa će se kazati هذا رجلٌ صدقٌ *Ovo je iskren čovjek* ali i هما امرأتان صدقٌ *Ovo su dvije iskrene žene*. Do odstupanja dolazi i ako se radi o atributu imenici u množini koja ne upućuje na čovjeka. U tom slučaju, atributu su dopušteni oblici i pravilne množine ženskog roda i jednine ženskog roda, kao u primjeru مدينتنا شوارع في *I spominjite Allaha u određenim danima*.³³⁶ Ako se radi o imenu koje je po svojoj formi zbirna imenica *ismu ġam ‘in*, dozvaljava se upotreba i jednine i množine, da bi atribut pratio ime jedan put u formalnom, drugi put u značenjskom vidu, npr. اللبنانيون شعب متحضر أو متحضرون *Libanonci su civiliziran narod*. Ako je atribut u obliku elativa bez određenog člana ili je prvi član neodređene aneksije, u tom slučaju se koristi jedna forma za jedninu, dual i množinu kao i za oba roda, pa će se kazati في أمرين أصعبٍ *Raspravljali smo o stvari težoj od toga*, ili في أمرٍ أصعبٍ من هذا *Raspravljali smo o dvije stvari teže od toga*, ili في أمورٍ أصعبٍ من هذا *ili في أمرٍ أصعبٍ أمرٍ من هذه*, ili في مسألةٍ أصعبٍ من هذه *ili u genitivnoj vezi*

335 Muḥammad Muḥyū d-Dīn ‘Abdu l-Ḥamīd, op. cit., str. 310-311.; Ibn ‘Aqīl, op. cit., str. 195.

336 Al-Qur’ānu, al-Baqara, 203.

, ili في أصعب أمرين. Postoje slučajevi kada se uz ime u jednini koristi atribut koji ima oblik imena u množini, kao, npr., ثوب أخلاق وأسمال, *istroše-no i pohabano odijelo*.³³⁷

Različiti jezički elementi u ulozi atributa

Funkciju atributa može obavljati derivirano ime (*ismun muštaqqun*), i to pridjev (*šifatun mušabbahatun*), particip aktivni i pasivni (*ismu l-fā ‘ili* i *ismu l-maf ‘ūli*), kao i elativna forma (*af ‘alu*), zatim ime koje ima značenje izvedenog imena, odnosno, koje ima atributivno značenje. Tu ulogu mogu ponijeti i *masdar*, kao *nederivirano ime* i *odnosno ime* (*ismun mansubun*). Primjer odnosnog imena u ulozi atributa imamo u rečenici أكلت طعاما بوسنويا *Jeo sam bosansku hranu*.

Derivirana imena koja ne mogu biti atributi su priloške odrednice vremena i mjesta (*zarfu z-zamāni wa l-makāni*) i ime oruđa (*ismu l-‘ālati*).³³⁸

Posebno se zanimljivim čini *masdar* kao atribut. On u ulozi atributa upućuje na značenje koje ima u sebi, a ne ono koje nosi *ime na koje se odnosi* (*al-man‘ūtu*), pa se kao takav ne slaže u rodu i broju sa svojim antecedentom. U tom slučaju ostaje zadovoljeno pravilo slijeđenja samo u dva elementa, u padežu i određenosti (*mutābaqatun lafziyyatun*), npr., مررت برجلٍ عدلٍ *Prošao sam pored pravednog čovjeka*³³⁹ ali ćemo reći i مررت برجلين عدلٍ *Prošao sam pored dvojice pravednih ljudi*, i مررت بامرأةٍ *Prošao sam pored pravedne žene*. Ime koje se opisuje u ovakvim primjerima jeste personifikacija svojstva izraženog *masdarskom* formom, pa se tako čini intenzivnijim.

Površnijim čitanjem istoga teksta mogao bi se atribut zamijeniti ulogom *muḏāfun ‘ilayhi* što vodi drugačijem značenju, pa bi se rečenica مررت برجلٍ عدلٍ mogla shvati u značenju: *Prošao sam pored čovjeka koji se bavi pravdom*, odnosno čije je to zanimanje a ne osobina. *Masdar*

337 Više o tome v. An-Nādirī, op. cit., str. 806.-807.; Ibn ‘Aqīl, op. cit., str. 193.; ‘Abbās Hasan, op.cit. str. 445.-450.

338 Više o tome v. Ibn Hišām al-Anṣārī, op. cit., str. 304.

339 Ibn ‘Aqīl, *Šarhu...*, op. cit. str. 201.

kao atribut daje određeno, ciljano značenje i bilo bi pogrešno svako drugačije njegovo razumijevanje.

U ulozi atributa mogu stajati i neka nederivirana imena. To može biti *pokazna zamjenica koja se ne odnosi na mjesto* (ismu *l-išārati li-ġay-ri l-makāni*), npr., مررت بزيد هذا, *Prošao sam pored tog Zejda* (na kojega se ukazalo).

Međutim, gramatičari se razilaze oko pitanja atributske uloge pokazne zamjenice *hāda* i njenih drugih oblika, jer je ime koje se opisuje atributom uvijek određenije od onoga koji ga opisuje ili su izjednačeni te ga stoga Sibawayh i grupa koja slijedi njegovo učenje smatraju permutativom (*badalun*). U rangiranju imena po određenosti, inače, na prvom su mjestu lične zamjenice, potom vlastita imena, pa pokazne zamjenice. Osim toga, uvjet da pokazna zamjenica vrši ulogu atributa jeste to da je njen antecedent određeno ime.³⁴⁰ U bosanskome jeziku pokazna zamjenica također može ponijeti ulogu atributa. U primjeru „*Taj dan nije se govorilo ni o čemu drugom do o tome*“ nalazimo pokaznu zamjenicu *taj* u ulozi kongruentnog atributa.

Zatim, ulogu atributa može ponijeti i *odnosna zamjenica koja počinje alifom i lāmom* (ismu *l-mawṣūli l-mabdū'u bi al*), kao u primjeru أكرمت الضيف الذي زارني *Počastio sam gosta koji me posjetio*.

Funkciju atributa može imati i genitivna veza, ukoliko ima pridjevsko značenje. Primjer takve genitivne veze je ذو عدل u značenju *pravedan*, gdje genitivna veza poprima pridjevsko značenje drugog imena u sintagmi koja izvorno znači *imalac pravednosti*. I druge vrste genitivne veze mogu obavljati funkciju atributa ukoliko poprime pridjevsko značenje. Takav atribut može biti odvojen od svog antecedenta sadržajem koji je dio cjelokupnog konteksta i u tom slučaju formalno obilježje atributa u vidu slijeđenja u padežu ostaje ključ povezivanja riječi u odgovarajuću smislenu cjelinu.

Potvrdu nalazimo u brojnim kur'anskim primjerima, npr.: سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ 91 *Hvaljen neka je Allah, koji je daleko od onoga što oni iznose, znalac nevidljivog..*³⁴¹ ili u ajetu زَارِ أَيْ لِي اللهُ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

340 Više o tome v. An-Nādirī, op. cit., str. 808-809.; Mustafa Jahić, op. cit., str. 317.

341 Al-Qur'ānu, al-Mu'minūn, 91. i 92.

Allaha sumnjati, Stvoritelja nebesa i Zemlje. Zanimarimo li atributivnu funkciju ovakve genitivne veze i njenu vokalizaciju izmijenimo, smisao bi bio promijenjen ili bi se osjećao nesklad u jeziku. S druge strane, osjećaj da vokalizacijom (ili izgovorom) pokažemo slijedenje antecedenta atribut poprima odgovarajući smisao i jezički izraz postaje skladan, ispravan. U ovom primjeru kesra na imenu *Allahi* i imenu *Fātiri* slušaocu ili čitaocu poput strjelice signalizira šta je to povezano odgovarajućim smislom, kao što je to slučaj i u prijevodu konkretnog sadržaja u vidu istog padežnog nastavka (*Allaha -Stvoritelja*).

Drugi tip genitivne veze u funkciji atributa je tzv. „neprava“ genitivna veza (*al-ʾidāfatu l-mağāziyyatu*) jer izražava pridjevsko svojstvo, a ne pripadnost, npr. رأيت رجلا كبير السن. *Vidio sam starog čovjeka.* Ovome atributu bi odgovarao nekongruentni atribut kvalitativnog značenja u obliku besprijedložnog genitiva u bosanskome jeziku kod kojeg nalazimo sličnosti i u redosljedu riječi unutar sintagme s obzirom da dolaze poslije svoga antecedenta, kao u primjeru „... *pogleda ovog seljaka zdepasta tijela i krivih nogu ...*“³⁴².

Broj može biti upotrijebljen kao atribut ukoliko dolazi poslije imena, npr. اشتريت أقلاما عشرة. *Kupio sam deset olovaka* ili kao u kurʾansko-me ajetu فإذا نفخ في الصور نفخة واحدة *A kada se jednom u Rog puhne* (al-Ḥāqqatu, 13).³⁴³

Atributsku funkciju može ponijeti i nederivirana imenica u formi poistovjećivanja (*at-tašbihu*), koja otkriva neko svojstvo antecedenta, kao u primjeru هذا رجل أرنب *Ovo je čovjek zec*, odnosno *kukavica*.³⁴⁴

Prijedložna sintagma (*šibhu l-ğumlati*) također može biti u ulozi atributa. U tom slučaju, njen antecedent mora biti neodređen, npr. هذه أستاذة من مصر. *Ovo je profesorica iz Egipta*.³⁴⁵

342 Dževad Jahić i saradnici, *Gramatika ...*, op. cit., str.398.

343 Više o tome v.: Muḥammad Muḥyu d-Dīn ʿAbdu l-Ḥamīd, op. cit., str. 310., *Al-Qurʾānu*, al-Ḥāqqatu, 13.

344 Više o nederiviranim imenima u ulozi atributa v.: An-Nādirī, op. cit., str. 808.; ʿAbbās Ḥasan, op. cit., str. 458.-460.

345 Više o tome v.: An-Nādirī, op. cit., str. 810.; ʿAbbās Ḥasan, op. cit., str. 476.-477.

Rečenica u ulozi atributa stoji uz neodređeno ime, jer se ona smatra neodređenim atributom. Rečenica može biti imenska, kao npr. هذا ولد أمه مريضة, *Ovo je dijete čija je majka bolesna*, i glagolska, kao u primjeru هذا ولد ماتت أمه *Ovo je dijete čija je majka umrla*. Rečenica kao atribut sadrži istu ličnu zamjenicu kao i njen antecedent preko kojeg se i ostvaruje njihova veze, bilo da je *sakriven (mustatirun)*, ili je *ispoljen (bārizun)*.

Uz jedno ime može stajati više atributa. Ako se radi o pojedinačnim riječima koje međusobno dopunjavaju smisao, atributi se nižu jedan za drugim bez vezivanja veznikom, kao u primjeru: لا شيء يقبُح في العين كروية عالم مختال, مغرور *Ništa ružnije oku nije od učenjaka umišljenog oholog*. Jezički sasvim ispravno se može kazati i مغرور مختال ali u tom slučaju sintaksička analiza je drugačija jer bi participska forma *magrūrīn* poslije veznika poprimila ulogu *al-ma ʿufu* ili *sadržaja poslije veznika* koji ima svoja pravila u sintaksičkim okvirima drugog apozitiva ali i semantički nijansira kontekst. Pa i u bosanskome jeziku u slučaju dodavanja veznika, osjećamo razliku jer se u drugom primjeru to može odnositi na dva tipa ljudi (... *učenjaka umišljenog i učenjaka oholog*), a u prvom je opisan karakter jednog.

Isto tako nećemo kazati قرأت الكتاب المفيد و النافع jer bismo veznikom vezivali pridjeve istog značenja عطف شيء على نفسه što je prema arapskoj gramatici nedopušteno ako se radi o atributima. Međutim dopušteno nam je kazati قرأت كتابا مفيدا و ممتعا *Pročitao sam jednu korisnu i zanimljivu knjigu*. Da arapski jezik preferira nizanje atributa bez veznika, potvrđuju brojni kurʿanski ajeti, kao u primjeru هو الله الخالق البارئ المصور *On je Allah, Tvorac, Onaj koji iz ničega stvara, Onaj koji svemu daje oblik*.³⁴⁶

Ako se radi o atributima u vidu atributivnih rečenica tipa الصفة, dopušteno je vezanje veznikom, kao u primjeru هذا رجل يعي الحديث و يفهمه جيدا *Ovo je čovjek koji zna hadis i razumije ga*.³⁴⁷

Nameće se zaključak da povezivanje veznikom više atributa jednog antecedenta nije moguće ukoliko je smisao koji se želi postići njihovo sudjelovanje u istom značenju. Uvođenje veznika sintak-

346 Al-Qurʿanu, al-Ḥašr, 24.

347 Više o tome v.: An-Nādiri, op. cit., 818.

sički pa onda i semantički mijenja iskaz. Pravilo se može potvrditi i primjerom kojeg navodi H. ‘Abbas الربيع البارد الحار, *hladno-toplo proljeće*, odnosno umjereno, jer bismo uvođenjem veznika postigli novi smisao, الربيع البارد و الحار, što znači da je ljeto i toplo i hladno.³⁴⁸

Možemo kazati da je i ova osobenost atributa u arapskome jeziku kongruentna bosanskom s obzirom da se više atributa također ne odvaja zarezom. Njihovo nizanje je slobodno ukoliko se radi o pridjevima istog značenjskog odnosa spram antecedenta ili je proporcionalno značenjskoj udaljenosti od svoga antecedenta, pa tako kažemo, npr ...*visoka divlja stijena*... slobodnim nizanjem, odnosno logičkim ...*najznačajniji kršćanski grad*....³⁴⁹ jer je atribut *najznačajniji* općenitije svostvo od drugog navedenog.

Zaključak

Sintaksa jednog jezika se vrlo često tumači po principu preslikavanja gramatičkih zakonitosti iz jednog jezika na drugi kao i prijevoda termina po principu pandana. Budući da takav princip nužno vodi u zamku njihovog semantičkog poistovjećivanja u dva jezika, ovaj rad je prije svega pokušaj da se skrene pažnja na važnost razumijevanja osobenosti jednog jezika i nužnost razumijevanja njegove sintakse iz vlastitog ugla.

Kada govorimo o sintaksi arapskoga jezika, atribut ili *an-na‘tu* (*aṣ-ṣifatu*) jedan je od pet apozitiva ili sporednih dijelova rečenice koje određuje zajednička fleksija riječi u ulozi atributa i njegovog antecedenta. Shodno zadatku koji smo pred sobom imali, ovaj rad je u najkraćem objašnjenje osobenosti jedne sintaksičke funkcije unutar arapske rečenice i implikacija koje ima u semantici konteksta promatrano iz ugla arapske sintakse.

Nadalje, rad donosi, osim osnovnih osobenosti atributa, neke druge detalje vezane za vrste jezičkih elemenata u ovoj ulozi, poput masdara i prijedložne sintagme, što vodi ka zaključku da njihovo

348 ‘Abbās Ḥasan, op. cit., str. 481.

349 Dževad Jahić i saradnici, *Gramatika bosanskoga jezika*, op. cit., str. 396.

neprepoznavanje može rezultirati pogrešnim razumijevanjem sadržaja.

Komparacijom određenih sintaksičkih osobenosti onoga što imenujemo kao an-na ‘tu u arapskome jeziku i prevodimo kao *atribut* i atributa u bosanskome jeziku došlo se do zaključka da postoje okvirne sličnosti između tih funkcija u ova dva jezika kao i razlike. Važno je naglasiti da su pridjevske forme najčešće u ulozi atributa, ali da tu ulogu mogu ponijeti i druge vrste riječi poput pokaznih zamjenica kao i različite sintagme, poput prijedložne, što je zajednička osobenost atributa u oba jezika.

U arapskome jeziku u ulozi atributa mogu se naći i genitivna veza kao i masdar a njihovo neprepoznavanje može voditi smisao u potpuno drugačijem pravcu ili za rezultat imati jezički nesklad.

Zbog toga je u ovom radu komparacija kao metod za cilj je imala skretanje pažnje na potrebu razumijevanja sintakse jednoga jezika putem razumijevanja njegovih vlastitih zakonitosti.

Izvori

- *Kur’an s prijevodom*, preveo Besim Korkut, Orijentalni institut, Sarajevo, 1977.

Literatura

- Dizdar, Elma, *Stilski potencijal atributa u arapskom jeziku*, Orijentalni institut Sarajevo, Sarajevo, 2011.
- Ġalāyīnī (al-), Muṣṭafā: *Ġāmi ‘u d-durūsi l-‘arabiyyati*, I-III, al-Maktabatu l-‘asriyyatu, Bejrut, 2005.
- Ḥamīda, Muṣṭafā: *Asālību al- ‘atfi fi al-Qur’āni l-Karīmi*, Aš-Šarikatu l-miṣriyyatu l-‘ālamīyyatu li n-našri Longman, Kairo, 1999.
- Ḥasan, ‘Abbās *An-Naḥwu l-wāfi*, Dāru l-ma ‘ārifi, III, Kairo, 1980.,
- Ibn Hišām, ‘Anṣārī (al-);: *Awḍaḥu al-masāliki ilā Alfīyyati Ibn Mālik*, III, obrada: Muḥammad Muḥyū d-Dīn ‘Abdu l-Ḥamīd, Manšurātu l-Maktabati l- ‘asriyyati, Bejrut, b.g.i.
- Ibn ‘Aqīl, Bahā’uddīn ‘Abdullāh bin ‘Aqīl : *Šarḥu Ibn ‘Aqīl ‘alā Alfīyyati Ibn Mālik*, obrada: Muḥammad Muḥyū d-Dīn ‘Abdu l-Ḥamīd, treće izdanje, Dāru Miṣr li t-tibā ‘ati, Kairo, 1980.

- Ibrāhīm, Muṣṭafā i drugi: *Al-Mu ʿāmu l-wasiṭu*, Al-Maktabatu l-ʿislāmijjatu li t-ti-bā ʿatī wan-naṣrī wa -t-tawzī ʿi, Istanbul, 1960.
- Jahić, Dževad - Senahid Halilović - Ismail Palić, Gramatika bosanskoga jezika, Dom štampe Zenica, Zenica, 2000.
- Jahić, Mustafa: *Arapska gramatika u djelu Al-Fawaʿid al-ʿabdiyya Mustafe Ejubovića*, Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo, 2007.
- Karić, Enes, *Kako tumačiti Kurʿan*, Tugra, Sarajevo, 2005.
- Kico, Mehmed: *Arapska gramatika u vremenu, od logičizma do strukturalizma*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2013.
- Latić, Džemaludin, *Stil kurʿanskoga izraza*, El-Kalem, Sarajevo, 2001., str.268.
- Muftić, Teufik: *Arapsko-srpskohrvatski rječnik*, NIP Oslobođenje, Sarajevo, 1973.
- Muftić, Teufik: *Gramatika arapskoga jezika*, Izdavačka kuća Ljiljan, Sarajevo, 1998.
- Nādirī (an-), Muḥammad As ʿad: *Naḥwu l-luġati l- ʿarabijyati*, Al-Maktabatu l- ʿaṣriyyatu, treće izdanje, Bejrut, 1998.
- Ridanović, Midhat: *Jezik i njegova struktura*, treće izdanje, Šahinpašić, Sarajevo, 1998.

توجد خمسة نماذج نحوية تمثل الأجزاء الفرعية للجملة في اللغة العربية، وتعريفها مستند على المقارنة بينها. والمصطلح الذي يجمع بين الأجزاء الفرعية هو الفضلة، أو التوابع بخلاف الأجزاء الأساسية التي يمثلها الفاعل والفعل، أي المبتدأ والخبر، أو باسم واحد العمدة.

ويأتي هذا البحث بعرض أهم المزايا للتوابع والمهمة الأساسية في ذلك الإشارة إلى الخصائص النحوية للنعته اتباعاً لمبادئ النحو العربي وبحثاً عن الوظائف المتماثلة في لغتنا دون الطموح إلى التسوية بين هذين المصطلحين. ويقصد البحث إلى التأكيد على أهمية شرح بعض الخصائص النحوية من منظور اللغة المعينة وليس على أساس فهمها عن طريق الترجمة فقط، ولهذا الغرض تم في البحث شرح بعض التفاصيل عن طريق المقارنة بين الخصائص النحوية المعنوية للنعته في اللغة العربية واللغة البوسنية.

الكلمات المفتاحية: الفضلة أو التوابع، السابقة، النعته الحقيقي، النعته السببي، التتابع، النعته التتابعي وغير التتابعي

Amira Trnka-Uzunović

The Attribute As The Subordinate Part Of The Arabic Sentence

Abstract

There are five syntactic models which represent subordinate parts of sentence in the Arabic language and their definitions are based on their mutual comparison. The term by which subordinate parts are brought together is addition (*al-faḍlatu*), in contrast to the basis made up from the subject and the predicate (*al-fā'ilu* i *al-fi'lū*, that is, *al-mubtada'u* and *al-habarū*), or, to put it in a single term, *al-'umdatu*. This article reviews the most important characteristics of the appositive, whereby the main task is to highlight the syntactic features of the attribute by following the principles of Arabic syntax and by searching for the equivalent functions in our language without an ambition to equalize the two terms. The goal of the article is to stress the importance of interpreting certain syntactic features from the point of view of a concrete language and not on the basis of the principle of understanding it solely through translation. For this purpose, the article explains certain details by comparing semantic and syntactic features of what is called “*an-na 'tu* in” Arabic and “*atribut*” in Bosnian.

Keywords: subordinate part of the sentence or the appositive, antecedent, real attribute, related attribute, congruence, congruent and non-congruent attribute



Univerzalnost, relativizam i literarnost u fokusu translacione stilistike

Sažetak

U osnovi skoro svih stilističkih pitanja kojima se novija teorija prevođenja bavila prepoznatljivi su temeljni pojmovi univerzalnosti, relativizma i literarnosti. Krucijalnost njihova značaja proističe iz tijesne povezanosti ovih pojmova s pitanjem prevodivosti. Cilj ovog rada jeste da istakne i aktualizira značaj ovih pojmova kao i potrebu za njihovim kritičkim promišljanjem i njihovim daljnjim i preciznijim definiranjem u službi unapređenja te, u određenom smislu, i unificiranja kako teorije, tako i prakse prevođenja. Rad ukazuje na potrebu šireg sagledavanja pojmova univerzalnosti, relativizma i literarnosti zajedno s njima oprečnim pojmovima u cilju rasvjetljavanja određenih odnosa između zvanično konkurentnih strategija prevođenja zasnovanih na temelju ovih pojmova.

Ključne riječi: teorija prevođenja stila, translaciona stilistika, prevodivost, univerzalnost - specifičnost, lingvistički relativizam, lingvistički determinizam, literarnost, um, 'mindset', kognitivna preobrazba

Uvod

S aspekta teorije prevođenja književnog djela, a posebno translacione stilistike³⁵⁰ kao osobitog oblika stilistike koja se bavi propiti-

350 Takvu stilistiku zagovara dr. Kristen Malmkjær, profesor na „University of Leicester“, koja tvrdi da književni prijevod posjeduje posebne stilističke karakteristike neprepoznatljive u drugim vrstama teksta te da je prijevod svojevrsan oblik književnosti. Tradicionalno, stil prevedenog teksta se predstavljao iz perspektive teksta

vanjem teksta cilja u njegovoj vezi s tekstom izvornika, nezaobilažna su tri pojma koja su tijesno povezana i s pitanjem prevodivosti, pojmovi jezičke: *univerzalnosti*, *relativizma* i *literarnosti* kao temeljnog svojstva književnog teksta. Svaki od ova tri pojma podrazumijeva i određenu opreku, tako da možemo govoriti i o oprekama univerzalnog i specifičnog, relativnog i determiniranog te književnog i neknjiževnog.

Šarolikost različitih teorija prevođenja može se dovesti u direktnu vezu s različitim percepcijama upravo ovih triju pojmova i njihovih oprečnosti. Međutim, cijeneći činjenicu da različite teorije prevođenja promišljaju ove pojmove na vrlo različite načine, postavlja se pitanje mogućnosti njihova sagledavanja u smislu traganja za zajedničkim ili dodirnim tačkama u pokušaju da se oprečno, zapravo, pretvori u komplementarno kako bi se iznašle prevodilačke strategije koje nisu isključive ni u kojem smislu i koje bi mogle rezultirati u prijevode čiji bi jezik reflektirao i individualni i univerzalni karakter književnog djela.

Pojam univerzalnosti se povezuje s nizom srodnih koncepata poput formalizma, dekontekstualizacije, generaliziranja, usredsređenosti na mikrokontekst djela, demistifikacije, transparentnosti i drugih koncepata koji na različite načine ukazuju na prevodivost bilo kojeg teksta te koji su u samoj biti strategije odomaćivanja, dok se strategija postranjivanja oslanja na oprečni pojam specifičnog s nizom suprotnih koncepata poput šire kontekstualizacije, makrokonteksta, mistifikacije, egzotičnosti, a koji ukazuju na suštinsku neprevodivost teksta. Ono što je u ovom kontekstu bitno jeste činjenica da se osnova prevođenja nalazi u dijalogizaciji između ovih oprečnih

izvornika, s fokusom na reprodukciji njegovih stilskih odlika, a zanemarujući skoro u potpunosti stil prevoditelja, što je imalo negativne implikacije na predstavljanje sveukupne prevodilačke djelatnosti. Tek se u posljednje dvije decenije javlja interesovanje za ispitivanjem faktora (od kulturoloških i ideoloških, preko očekivanja čitalačke publike, pa do općega konteksta u kojem nastaje prijevod) koji utječu na poseban stil prevoditelja, a o čemu su pisali Mona Baker (2000), Kristen Malmkjaer (2003, 2004), Marion Winters (2004, 2007), Boase-Beier (2006) i Jeremy Munday (2008).

pojmovna prilikom koje odomaćivanje i postranjivanje postaju komplementarne umjesto konkurentne prevodilačke strategije.

Pojam univerzalnosti

U svojoj teoriji prevođenja Roman Jakobson je razmatrao pitanja univerzalnosti i relativnosti stila. Dugo se bavio i pitanjem šta je to što određeni tekst čini literarnim ili književnim. Poeziju je vidio kao savršeno jedinstvo forme i sadržaja, u kojem se ogledala sama srž književnog djela. Iako je vjerovao da jezik poezije nije kvalitativno drugačiji od 'običnog' jezika, jer se oba koriste istim jezičkim sredstvima, ipak ga je posmatrao kao funkcionalno drugačijeg, tj. kao diskurs koji koristi ista jezička sredstva na drugačiji način kako bi zadovoljio poetsku funkciju jezika kod koje je princip kombinacije nadređen principu selekcije. Međutim, *prevesti* poeziju, prema Jakobsonu, nije moguće, ali je ostavljena mogućnost kreativne transpozicije, jer je Jakobson shvatao čovjekovo kognitivno iskustvo kao univerzalno, pa samim tim i prevodivo, kao i druge prvenstveno stilske i formalne osobenosti poezije.

Jakobsonovo zanimanje za poeziju je ipak nadilazilo njezine formalne aspekte kada je u stilskim figurama poput metafore i metonimije prepoznavao psihološke procese (Jakobson 1987:100), nešto po čemu bi se mogao svrstati u rane prethodnike kognitivne stilistike. Međutim, Jakobsonova stilistika je temeljena prvenstveno na strukturalističkoj induktivnoj lingvistici, koja ne traži objašnjenja i odgovore na svoja pitanja u ljudskom umu kao ishodištu sveukupnog lingvističkog iskustva. Tako je Jakobson osnovu prevođenja nalazio u interakciji između univerzalnog i specifičnog, tragajući za vezama između različitih jezika koje bi nekad pronalazio u leksici, nekad u stilističkim aspektima jezika, katkad u gramatičkim konstrukcijama, a ponekad u općeljudskim kognitivnim vrijednostima i iskustvima. Dakle, ono specifično i neprevodivo je kod Jakobsona, prije ili poslije, bivalo *transponirano*, *modulirano* ili *adaptirano*, pronalazeći tako put do onog univerzalnog, shvatljivog i prevodivog.

Tokom šezdesetih, sedamdesetih i osamdesetih godina dvadesetog stoljeća bilo je više pokušaja da se stilistika odmakne od formalizma i dekontekstualizacije, tako što bi u oblast svojih istraživanja integrirala i sociološke, ideološke, historijske, psihološke i pragmatičke aspekte pružajući jedan novi i daleko širi kontekst stilističkim istraživanjima. Ovi aspekti, posebno sociološki i ideološki, najčešće i sačinjavaju osnovu onoga što je Jakobson smatrao specifičnim i neprevodivim, a čemu se dovijao uz pomoć generaliziranja pronalazeći u jedinstvenom elemente općeljudskog. Međutim, problemi koji su nastajali usljed nedovoljnog razmatranja ili potpunog zanemarivanja ovih aspekata prilikom stilističkih studija bili su posebno izraženi kod izučavanja stila prijevoda.

U svojoj knjizi *Literature as Social Discourse (Književnost kao socijalni diskurs)* stilističar Roger Fowler ističe sociolinvističke aspekte stila kao bitne, jer društveni identitet čovjeka utječe na njegovu upotrebu jezika (Fowler 1981). Međutim, stavljanje teksta u širi društveni kontekst, koji nadilazi, pa čak i napušta njegov mikrokontekst, ima bitne posljedice za prevodilačku i teoriju i praksu.

O nekim negativnim posljedicama širega kontekstualiziranja prijevoda govorio je i Lawrence Venuti u svojoj knjizi *The Scandals of Translation (Skandali prevođenja)* upozoravajući npr. kako bi iscrpni pokušaji dokumentiranja svih historijskih, kulturoloških i ideoloških aspekata određenog teksta u prijevodu mogli „svesti domaće čitateljstvo na kulturnu elitu, s obzirom na činjenicu da su fusnote praksa akademskog diskursa“ (Venuti 1998:22, naš prijevod). Venuti se, inače, u spomenutom djelu osvrće na neke odlike dobrog prijevoda, koji treba da demistificira, da se koristi savremenim standardnim jezikom kako bi prijevod bio razumljiv te da barem prividno bude transparentan.

Ono specifično i individualno kao opreka univerzalnom unutar određenog teksta javlja se i u vidu psiholoških ili kognitivnih aspekata teksta o kojima je govorio i Richard M. Ohman još 1962. godine u *Shaw: The Style and the Man (Shaw: stil i čovjek)*, djelu koje je posvetio analizi stila Georga Bernarda Shawa, i gdje donosi zaključak da

„stilske preferencije odražavaju kognitivne preferencije“ (1962:2, naš prijevod).

Pojam jezičkog relativizma

Drugi pojam lingvističkog relativizma (linguistic relativity) najčešće se povezuje sa Sapir-Whorfovom hipotezom, nazivanom još i Whorfova teza, koja je dobila ime po njezinim utemeljiteljima Edwardu Sapiru i njegovom učeniku Benjaminu Lee Whorfu. Suštinski oprečna Pinkerovoj teoriji o mentalnom neverbalnom jeziku (mentalese) ili jeziku misli, Whorfova teza se temelji na stajalištu da jezik određuje misao, oblikuje čovjekov svjetonazor i utječe na njegovu spoznaju (jezički determinizam). U svojoj enciklopediji engleskoga jezika David Crystal je sažeto okarakterisao Sapir-Whorfov hipotezu kao spoj dvije doktrine: lingvističkog determinizma i lingvističkog relativizma (1987:15). Lingvistički determinizam proizlazi iz činjenice da jezik determinira stvarnost pa tako i društvo, dok lingvistički relativizam slijedi iz činjenice da članovi različitih jezičkih zajednica imaju različite poglede na svijet, stoga različiti jezici odslikavaju različite jezičke slike svijeta. Lingvistički determinizam i relativizam predstavljaju određene probleme kako za teoriju, tako i za praksu prevodjenja, jer upućuju na suštinsku neprevodivost teksta izvornika te na njegovu vječnu superiornost u odnosu na tekst prijevoda. Ovoj teoriji se suprotstavila generativna lingvistika sa svojim akcentom na gramatičkoj univerzalnosti odbacujući u potpunosti lingvistički determinizam i relativizam.

Za razliku od zastupnika generativne gramatike, kao i Pinkera, kojeg otvoreno kritikuje, poznati poljsko-australijski lingvist Anna Wierzbicka ističe „vrlo tijesnu vezu između društvenog života i rječnika jezika kojim se isto društvo koristi“ te iznosi svoj stav u skladu s kojim riječi ne samo da odražavaju ili reflektiraju (relativizam), nego i oblikuju (determinizam) načine razmišljanja kod ljudi (Wierzbicka 1997: 4-9). Dan Isaac Slobin, profesor emeritus za naučnu oblast psihologija i lingvistika na Univerzitetu u Kaliforniji (University of

California), Berkeley, još je 1987. godine na 13-godišnjim susretima lingvističkog društva Berkeleya (13th Annual Meeting of the Berkeley Linguistic Society) govorio o procesu koji je nazvao „thinking for speaking“ prilikom kojeg naš umni rad postaje neodvojiv od jezika, jer mi, zapravo, „prilagođavamo naše misli dostupnim/postojećim lingvističkim obrascima“ (Slobin 1987:435, naš prijevod), što nas dovodi do zaključka da čovjek u određenom smislu i misli „različito“ na različitim jezicima. Dakle, prilikom preključivanja s jednoga jezika na drugi, govornik se automatski preključuje i na drugačiji mentalni sklop ili „mindset“ koji karakterizira jezik kojim se govornik koristi. Slobin se poziva i na rezultate istraživanja Susan M. Ervin koja dokazuje kako bilingvalni govornici „otkrivaju/pokazuju različite ‘ličnosti’ pri upotrebi svakog od njihovih jezika“ (Ervin 1964:506, naš prijevod).

Stoga možemo zaključiti da jezik, koji prema Wierzbicki, s jedne strane, reflektira, a s druge strane oblikuje misli, te koji prema Slobinu na određen način postaje kaluf u koji treba smjestiti misli, odražava lingvistički relativizam kojeg ovi naučnici ne smatraju potpuno oprečnim konceptu univerzalnosti zahvaljujući fantastičnoj fleksibilnosti ljudskog *uma* koji, baš kao što je Ervin svojim istraživanjem pokazala, posjeduje moć preključivanja na drugi mentalni sklop prikladan drugome jeziku; odatle i moć posmatranja stvari iz ugla viđenja drugog i drugačijeg.

Jedna od direktnih implikacija ovakvog promišljanja ogleda se u narodnoj poslovi: „Čovjek vrijedi onoliko koliko jezika govori“. Dakle, usvajanjem svakog novoga jezika dobivamo pristup novom i drugačijem mentalnom sklopu, što povoljno utječe na širenje našeg svjetonazora. Ovakva promišljanja imaju posebne implikacije kada je u pitanju književni tekst i njegovo prevođenje. Za prevoditelja koji, posredstvom poznavanja jezika i kulture teksta izvornika, prirodno ima pristup mentalnom sklopu jezika izvora kojeg treba približiti mentalnom sklopu jezika cilja, prevođenje postaje svojevrsan

izazov kod odabira prevodilačkih strategija, prvenstveno odomaćivanja i postranjivanja³⁵¹ (domestication and foreignization).

Dihotomija između strategije odomaćivanja i postranjivanja je za Lawrence Venutija bila čisto ideološke naravi, zbog čega je zastupao strategiju postranjivanja kao etički ispravan izbor koji prevoditelj treba da napravi kako bi „poslao čitatelja u inozemstvo“ umjesto da „vrati autora natrag kući“ (Venuti 2008:20, naš prijevod), što je slučaj s odomaćenim prijevodom. Prijevod književnog djela, posebno kada je u pitanju postranjeni prijevod u Venutijevom smislu riječi, postaje tako ne samo mjesto prepoznavanja kulturološke povezanosti s jezikom, nego i mjesto oslobađanja od kulturoloških veza posredstvom promišljanja drugog i drugačijeg, promišljanja kakvo se nameće čitatelju u momentu susreta s novim i nepoznatim, susreta koji u prostoru čovjekovog uma prerasta u konfrontaciju sa samim sobom, u propitivanje vlastitih stavova kroz prizmu novonastale svijesti o drugom, da bi u konačnici kulminirao u spoznaji samog sebe, *drugačijeg* od onog dotadašnjeg.

Dakle, ovo je jedan način na koji je moguće posmatrati putovanje čovječijeg uma kroz književno djelo, putovanje koje, zapravo, i jeste sami cilj književnosti, koja se po svojoj naravi vješto odupire lingvističkom relativizmu. Zapravo, iako je lingvistički i stilistički relativizam kao pojam, u onom smislu u kojem ga i Wierzbicka i Slobin zagovaraju, oprečan pojmu jezičke i stilističke univerzalnosti, oni nisu nespojivi. Dapače, ovdje postoje mogućnosti u njihovom uzajamnom komplementarnom djelovanju, u jednoj sinergiji koja bi, kao svoju praktičnu posljedicu, mogla polučiti dobar književni prijevod u čijem bi se jeziku ogledao i individualni i univerzalni karakter književnog djela, čemu je, kako smo ranije konstatirali, težio i sam Jakobson.

351 Usp. Kico, Mehmed. *Ogledi u poetici prevođenja*. Sarajevo, El-Kalem, 2009.

Pojam literarnosti

Treći nezaobilazni pojam iz perspektive kako teorije prevođenja, tako i translacione stilistike jeste *literarnost*, inače pojam ruskih formalista kojim je označavano temeljno svojstvo književnog za razliku od neknjiževnog teksta. Distinkcija između književnog i neknjiževnog teksta je od iznimnog značaja i ima bitne posljedice za prevoditelje i naučnike koji se bave prevođenjem, jer se tek posredstvom jasne distinkcije mogu razumjeti faktori koji utječu kako na teoriju, tako i na praksu prevođenja. Jezik književnosti se među stručnjacima inače smatra i glavnom temom filoloških istraživanja jer predstavlja ušće dviju filoloških tema i oblasti: jezika i književnosti. Budući da stil karakterizira specifičnu prirodu književnog teksta, možemo kazati da se upravo u njegovu stilu i krije odgovor na pitanje o njegovoj literarnosti.

Kao vrstan interpretator književnih tekstova, stilistički kritičar i stilističar, Ivo Frangeš je definirao stil kao način postojanja umjetničkog djela u kojem svaka rečenica i svaki izraz predstavljaju jedan od mogućih izbora koji u sebi sadrži i sve ostale neizrečene izbore. Pišćev izbor je, za Frangeša, istodobno i *apsolutan* (jer je pisac izabrao upravo taj određeni izraz) i *relativan* (jer čitatelj istovremeno vidi i one druge nebirane mogućnosti). Frangeš, dakle, ovdje govori o unutarjezičkom (intralingvalnom) relativizmu za razliku od međujezičkog (interlingvalnog) relativizma o kojem je prethodno bilo riječi. Literarnost književnog djela se, prema Frangešu, ogleda u umjetničkom odstupanju od norme, koja sačinjava pozadinu na kojoj se ocrtavaju obrisi pišćeva stvaranja i izbora (Frangeš 1986: 6). Izbor i odstupanje od norme, kao dvije osnovne stilističke kategorije, Frangeš zapravo svodi na jednu jedinu kategoriju devijacije. Norma i devijacija korelativni su pojmovi u smislu dijalektičke negacije, tako da tamo gdje ima više devijacije nego norme, devijacija postaje norma, i obratno (Frangeš 1986: 22).

Pitanjem literarnosti kao temeljnog svojstva književnog djela uspješno su se bavili i mnogi drugi hrvatski autori, poput Radoslava

Katičića, za koga se specifičnost književnosti ogleda u činjenici da književno djelo kao cjelina, za razliku od neknjiževnog, u sebi nosi svoj vlastiti posebni svijet (Katičić 1971: 201-202), potpuno izoliran od stvarnog, zbiljskoga konteksta. Kritizirajući Katičićevu tezu o nepostojanju *jezičkih* razlika između književnih i neknjiževnih postava, tj. tvrdnju da nema tekstova koji bi *po sebi* bili književni ili neknjiževni, Zdenko Škreb iznosi svoju polazišnu tezu da je jezik sredstvo umjetničkog izražavanja književnosti, a da granicu između književnih i neknjiževnih djela tvori njihova fikcionalnost ili nefikcionalnost, koja počiva na načelu istinitosti prema kojem je fikcionalnost indiferentna (Škreb 1976:19). Dalje, Škreb zaključuje kako se književno djelo uvijek javlja u obliku određene vrste (1976:41), podvrgnute „kompozicijskoj shemi kakva je karakteristična za strukturu [upravo te] vrste“, kakvu Škreb naziva „*makrostrukturom*“ (1976:38), za razliku od jezičkih „*mikrostruktura*“ koje „tvore onu jezičnu pojavu koja se redovito zove pjesnički jezik“ (1976:55).

Katičićeva i Škrebova teza o literarnosti književnog djela zapravo i nisu potpuno oprečne, dapače, u jednom svome dijelu obje teze govore istu stvar, samo drugim riječima. Naime, Katičićev posebni svijet književnog djela izoliran od zbiljskoga konteksta je suštinski podudaran sa Škrebovom fikcionalnošću književnog djela koja je indiferentna prema načelu stvarnosti i istinitosti. Iako je fikcionalnost jedna od odlika književnog djela, koje, dakako, ima svoj posebni fiktivni svijet, neovisan o našoj stvarnosti, sa kojom ipak redovno dolazi u dodir svaki put kad ga (književno djelo) čitamo, potrebno je konstatirati da fikcionalnost i nije potpuno „vodootporan“ pojam s obzirom na činjenicu da postoje tekstovi koje karakterizira fikcionalnost (npr. scenarij za film, tekst stripa, tekstovi popularnih pjesama), ali koji se ne ubrajaju u književna djela. Škrebova tvrdnja da se književno djelo uvijek javlja u obliku određene vrste ili makrostrukture je sama činjenica.

I Svetozar Petrović, teoretičar Zagrebačke stilističke škole i stručnjak za teoriju književnosti i književnu kritiku koji se bavio važnim pitanjima o jeziku književnosti, ističe da jezik ima samo posredni-

ku dimenziju u književnom djelu, koje uvijek mora biti nešto više od samoga jezika (Petrović 1972: 82). Petrović tvrdi da je s aspekta nauke o književnosti i književne kritike najplodnije posmatrati književno djelo kao jedinstvo triju dimenzija: pisca, jezika i čitatelja, gdje su sve tri dimenzije varijabilne i međusobno zavisne, a u cjelinu integrirane na određeni način samo trenutno, nikada se identično ne ponavljajući (Petrović 1972:83).

Za razliku od Petrovića, Krunoslav Pranjić, koji je posvetio cijeli svoj naučnoistraživački vijek proučavanju jezika književnosti, stilistici i stilografiji, vidi posebnost književnoumjetničkog stila u tome što on „često krši ili nadmašuje norme književnog jezika, pa u njemu nerijetko nalazimo: i dijalektizama i provincijalizama i barbarizama, i šatrovačkih i familijarnih izraza, i antigramatičkih oblika“ (Pranjić 1973:11). Pranjić smatra da je književnoumjetnički funkcionalni stil izraz individualnoga jezika, čija se sugestivnost ogleda u jasnoći i zbijenosti izraza u „posvemašnjoj ekonomičnosti izraza“ u „posvemašnjoj preciznosti“ (Pranjić 1973:32). Polazeći od aksioma da je jezik medij književnosti, Pranjić donosi poznatu tezu o povezanosti standardnog, „gramatičkoga“ jezika s jezikom književnosti, naime da „poezija nije gramatici unatoč, nego često poezija jeste upravo *gramaticae gratias*, to jest njojzi zahvaljujuć“ (Pranjić 1991:173). Drugim riječima, gramatika i standardni jezik se shvataju kao plodno tlo za jezik književnosti, jer sačinjavaju bitnu podlogu na kojoj jezik književnosti dolazi do izražaja u svojoj drukčijosti, u svome odstupanju od norme.

Odgovor na pitanje o literarnosti književnog djela, odnosno **šta je to što književno djelo** čini *književnim*, treba ponajprije tražiti u njegovu *stilu*, jer je pitanje razlike između književnog i neknjiževnog djela prvenstveno pitanje stilske naravi. Jezik ne samo da se koristi na drugačiji način u književnosti, nego se i percipira na drugačiji način od čitatelja književnog djela, u kojem najjednostavnija rečenica poprima drugačije i dublje konotacije za razliku od onih koje ista rečenica ima u neknjiževnom djelu. Dakle, pitanje literarnosti je usko povezano s pitanjem književnog stila i mogućnošću njegova

definiranja. Analogijom mogućnosti definiranja stilskih obilježja te opisivanja stila određenoga književnog djela, moguće je (premda ne i jednostavno) ponuditi i opću definiciju književnog stila uz pomoć određenih karakteristika koje se mogu pripisati književnoumjetničkom diskursu kao takvom, čija specifičnost djelimično počiva na njegovoj fikcionalnosti, artifizijalnosti, te njegovoj estetskoj dimenziji³⁵².

Književnoumjetnički diskurs se može posmatrati kao zaseban sistem koji svoju građu crpi iz sveukupnog polja različitih diskursa. Iz ovog nepreglednog jezičkoga konglomerata neknjiževnih diskursnih tipova književnost uzima materijal za obradu i estetsko oblikovanje pretačući ga tako iz pragmatičke u estetsku funkciju uz pomoć različitih postupaka poput metaforizacije i metonimizacije. Jezički sistem kao apstrakcija i potencijal, kao standard i norma, neutralan je, dok je diskurs kao primjena i realizacija jezika na određen način uvijek stilski obilježen. Stilska obilježenost ili markiranost teksta, dakle, nije pitanje *bilka* nego pitanje gradacije ili stepenovanja, što potvrđuje i činjenica da se neki tekstovi doimaju neutralnim, dok se oni uistinu nalaze vrlo nisko na skali stilske markiranosti. Književnoumjetnički tekstovi se, međutim, redovno nalaze visoko na ovačkoj skali, što i jeste jedna od osnovnih karakteristika književnosti kao diskursa. Stilske vrijednosti se zapravo ogledaju u *odnosima* jezika kao sistema i njegova prelamanja u realizaciji književnog djela.

U krajnje sažetoj formi, a na osnovi svega dosad iznesenog, možemo zaključiti sljedeće: baš poput procesa nastajanja znamenitih književnih djela, proces njihova prevođenja jeste proces individualne jezičke upotrebe. Stil se, u skladu s tim, definira kao posebna i jedinstvena upotreba jezika kako autora izvornika, tako i autora prijevoda; dok se u prvom slučaju promatranjem te upotrebe bavi stilistika, u drugom slučaju bi to bio ekskluzivni zadatak translacione

352 I ranije smo u vezi sa diskusijom literarnosti književnog djela konstatali da fikcionalnost i nije potpuno „vodootporan“ pojam s obzirom na činjenicu da postoje tekstovi koje odlikuje fikcionalnost (npr. scenarij za film, tekst stripa, tekstovi popularnih pjesama), ali koji se ne mogu ubrojiti u književna djela. Isto se odnosi i na pojmove artifizijalnosti i estetske dimenzije.

stilstike. Literarnost kako književnog djela, tako i književnog prijevoda ogleda se u mikrostrukturama jezika (u fonologiji, morfologiji, sintaksi, semantici, leksici, koheziji i koherentnosti teksta itd.) koje su odraz jedinstvene stilske obrade jezika kako autora izvornika, tako i njegova prevoditelja, ali i u makrostrukturi teksta (u tematskoj i organizacionoj strukturi teksta) koja je više odraz uvriježenog stila žanra negoli individualnog stila.

U konačnici, literarnost posjeduje i još jedan kvalitet koji Guy Cook objašnjava kao potencijal književnosti da djeluje na naše „mentalne predstave o svijetu“ (Cook 1994:4). Polazeći od Michael Hallidayove (Halliday 1994)³⁵³ distinkcije između interpersonalnih i ideacijskih funkcionalnih sastavnica bilo kojeg teksta u kontekstu, Cook tvrdi da se književnost ne može isključivo povezivati s bilo kojom od ovih dviju funkcija ponaosob, već s trećom funkcijom³⁵⁴, koju je potrebno dodati postojećim klasifikacijama, naime funkciju koju Cook naziva „function of cognitive change“ (funkcija kognitivne preobrazbe), a koja je prema njemu odlika književnog teksta da provocira, izaziva i mijenja ustaljene mentalne sheme kod čitate-

353 Halliday razlikuje tri jezičke funkcije ili metafunkcije (engl. metafunctions): (1) ideacijsku funkciju; (2) tekstnu funkciju; (3) interpersonalnu funkciju. (1) Ideacijska funkcija (engl. ideational function) prenosi semantički sadržaj dajući obavijesti o našem doživljavanju izvanjskoga svijeta (uključujući misli), a sastavljena je od dvije podsastavnice: doživljajne/iskustvene (engl. experiential) i logičke (engl. logical) funkcije. (2) Tekstna funkcija (engl. textual function) povezuje različite jezičke elemente koji se spajaju u koherentnu i kohezivnu cjelinu koja je povezana sa širim kontekstom govora ili pisma. Tekstna funkcija osigurava relevantnost iskaza u datom kontekstu, što se ostvaruje koherencijom te kohezivnim obilježjima (elipsa, referenca, ponavljanje, veznik, kolokacija i tema). Navedena obilježja strukturalno ili leksički povezuju različite dijelove teksta. (3) Interpersonalna funkcija (engl. interpersonal function) služi za uspostavljanje i održavanje društvenih odnosa. Njome se objašnjavaju različita značenja koja se odnose na govornika i slušatelja te njihovu međusobnu interakciju, kao i interakcija sa sadržajem koji se prenosi stavovima izraženima u određenom diskursu. Svaka od metafunkcija realizira se različitim strukturama rečeničnog kompleksa, tako će se ideacijski sadržaj realizirati imenskim i glagolskim skupinama i veznicima, dok će se interpersonalna funkcija realizirati rečeničnim dodatkom, a tekstna funkcija biti ostvarivana leksičkim i gramatičkim izborima referenci.

354 Odnosno četvrtom, tj. uzmemo li u obzir i Hallidayovu treću funkciju, tekstnu funkciju, koju Cook u ovom kontekstu i ne spominje.

lja te koja je obično popraćena devijacijom na lingvističko-strukturalnom nivou (Cook 1994:38-44). Činjenica je da i određene vrste neknjiževnih tekstova, poput novinskih članaka, mogu posjedovati nešto od ove funkcije. Na koncu, svi tekstovi utječu na čitatelja na određen način te se mogu posmatrati i kao poseban vid manipulacije. Međutim, književni tekstovi, zahvaljujući svome svjetotvornom karakteru, to čine na jedan dublji i smisleniji način, jer ono što je svjetotvorno vrlo lahko može imati i transformativno ili preobrazbeno djelovanje na već ustaljeni svjetonazor čitatelja³⁵⁵.

Zaključak

Kroz različite konkretne, nerijetko oprečne primjere teorijskih promišljanja prevođenja stila u književnom djelu i njegove prevodivosti, aktualiziran je i istaknut značaj pojmova jezičke *univerzalnosti*, *relativizma* i *literarnosti* kao ključnih koncepata teorije prevođenja književnog djela, a koji su u posebnom fokusu translacione stilistike. Šarolikost različitih teorija prevođenja posebno kada je u pitanju prevođenje stila nastaje vrlo često upravo na granicama oprečnosti između univerzalnog i specifičnog, relativnog i determiniranog te književnog i neknjiževnog.

Osnova prevođenja nalazi se u interakciji između univerzalnog i općeljudskog, s jedne strane, i specifičnog, čija jedinstvenost se ogleda u različitim sociološkim, ideološkim, historijskim, psihološkim i pragmatičnim aspektima, s druge strane. U tom smislu prevodilačka teorija i praksa imaju vrlo važan zadatak pronalaženja i održavanja balansa između društvenoga konteksta i mikrokonteksta književnog djela.

Pojmovima lingvističkog relativizma i determinizma, koji upućuju na suštinsku neprevodivost teksta izvornika, predstavljajući tako određene probleme za teoriju i praksu prevođenja, suprotstavila se generativna lingvistika sa svojim akcentom na gramatičkoj univer-

355 Funkcija koja odlikuje i sakralne tekstove, međutim, na posve drugačiji način nego u književnosti.

zalnosti. Kao što smo vidjeli, međutim, jezik koji, s jedne strane, reflektira (relativizam), a, s druge strane oblikuje (determinizam) misli, te koji na određen način postaje kaluf u koji treba smjestiti misli, odražava lingvistički relativizam kakav ne mora biti potpuno oprečan konceptu univerzalnosti, a sve zahvaljujući fantastičnoj fleksibilnosti ljudskog *uma* koji posjeduje moć preključivanja na drugi mentalni sklop prikladan drugome jeziku - odatle i moć posmatranja stvari iz ugla viđenja drugog i drugačijeg.

Ovakva promišljanja imaju posebne implikacije kada je u pitanju književni tekst i njegovo prevođenje, koje postaje svojevrsan izazov kod odabira prevodilačkih strategija, prvenstveno odomaćivanja i postranjiivanja (domestication and foreignization) od kojih je Venuti zastupao potonju strategiju kao etički ispravan izbor prevoditelja književnog djela. Postranjeni prijevod u Venutijevom smislu riječi postaje tako mjesto prepoznavanja kulturološke povezanosti s jezikom, ali i mjesto oslobađanja od kulturoloških veza posredstvom promišljanja drugog i drugačijeg, kao i susreta s drugim koji u prostoru čovjekovog uma prerasta u konfrontaciju sa samim sobom, u propitivanje vlastitih stavova kroz prizmu novonastale svijesti o drugom, da bi u konačnici kulminirao u spoznaji samog sebe, *drugačijeg* od onog dotadašnjeg.

Na ovakvo što se sasvim prirodno nadovezuje Cookova funkcija kognitivne preobrazbe kao odlike književnog teksta da provocira, izaziva i mijenja ustaljene mentalne sheme kod čitatelja što književni tekst, zahvaljujući svome svjetotvornom karakteru, čini na jedan dublji i smisleniji način, jer ono što je svjetotvorno vrlo lahko može imati i transformativno ili preobrazbeno djelovanje na već ustaljeni svjetonazor čitatelja. Distinkcija između književnog i neknjiževnog teksta je od iznimnog značaja i ima bitne posljedice za prevoditelje i naučnike koji se bave prevođenjem, jer se tek posredstvom jasne distinkcije mogu razumjeti faktori koji utiču kako na teoriju, tako i na praksu prevođenja.

Literatura

- Cook, Guy. *Discourse and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Crystal, David. *The Cambridge Encyclopedia of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Ervin, Susan M. „Language and TAT Content in Bilinguals“, *Journal of Abnormal and Social Psychology* 68: 500-507, 1964.
- Fowler, Roger. *Literature and Social Discourse: The Practice of Linguistic Criticism*. London: Batsford, 1981.
- Frangeš, Ivo. *Nove stilističke studije*. Zagreb: Globus, 1986.
- Jakobson, Roman. *Language in Literature*. Ed. K Pomorska & S. Rudy. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1987.
- Katičić, Radoslav. *Jezikoslovni ogleđi*. Zagreb: Školska knjiga, 1971.
- Kico, Mehmed. *Ogleđi u poetici prevođenja*. Sarajevo: El-Kalem, 2009.
- Ohman, R. *Shaw: The Style and the Man*. Middletown: Wesleyan University Press, 1962.
- Petrović, Svetozar. *Priroda kritike*. Zagreb: Liber, 1972.
- Pranjić, Krunoslav. *Jezik i književno djelo*. Zagreb: Školska knjiga, 1973.
- Pranjić, Krunoslav. *Jezikom i stilom kroza književnost*. Zagreb: Školska knjiga, 1991.
- Slobin, Dan Isaac. „Thinking for Speaking“, *Proceedings of the 13th Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society* 30, 435-444, 1987.
- Škreb, Zdenko. *Studij književnosti*. Zagreb: Školska knjiga, 1976.
- Venuti, Lawrence. *The Scandals of Translation*. London & New York: Routledge, 1998.
- Venuti, Lawrence. *The Translator's Invisibility: A History of translation*. (2nd edition). Abingdon, Oxon, U.K.: Routledge, 2008.
- Wierzbicka, Anna. *Understanding Cultures through Their Key Words*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

أمينة أرناؤوطوفيتش

العمومية والنسبية والأدبية في وسط اهتمام بلاغة الترجمة

الملخص

إنه في أساس معظم المسائل البلاغية التي كانت تهتم بها نظرية الترجمة الجديدة من الممكن معرفة الأفكار الأصلية للعمومية والنسبية والأدبية. وتترتب أهميتها على ارتباط هذه الأفكار القوي بقضية القابلية للترجمة. ويقصد هذا البحث إبراز أهمية هذه الأفكار وكذلك الحاجة إلى تعريفها الإضافي والدقيق في خدمة تطوير وتوحيد نظرية الترجمة وتطبيقها.

الكلمات المفتاحية: نظرية ترجمة الأسلوب، بلاغة الترجمة، قابلية الترجمة، العمومية - الخصوصية، النسبية اللغوية، الحتمية اللغوية، الأدبية، العقل، العقلية، التحول المعرفي

Amina Arnautović

Universality, Relativity, And Literariness In The Focus Of Translational Stylistics

Abstract

It is possible to recognize the key concepts of universality, relativity and literariness at the root of nearly all the stylistic issues that recent translation theory has been concerned with. This is because they relate intimately to the question of translatability. The aim of this article is to highlight and enhance the significance of these concepts, as well as the need for their further and more precise definition, which would contribute to further improvement and unification of translation theory and practice.

Keywords: translation-of-style theory, translational stylistics, translatability, universality-particularity, linguistic relativity, linguistic determinism, literariness, mind, mindset, cognitive transformation

Bibliografija Zbornika radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu

ALEŠEVIĆ, Ishak

Čovjek neklonulog duha, 2009., br. 13, str. 33-36

ALIBAŠIĆ, Ahmet

Dupli govor islamista i „prijateljski tirani“ Zapada, 2001, br. 7, str. 167-188.

Prof. dr. Jusuf Ramić, *Teḥsīr: historija i metodologija*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2001, 302 str., 2001, br. 7, str. 321-323.

Ebu Hamid el-Gazali, *Savjeti vlastima*, El-Kalem, Sarajevo, 2001. preveo i predgovor napisao dr. Enes Karić, 2001, br. 7, str. 327-331.

Dr. Jusuf el-Karadavi: kratka biografija, 2001, br. 7, str. 341-343.

Iz ljetopisa Fakulteta islamskih nauka 1996.-2000., 2001, br. 7, str. 345-360. (koautor Mustafa Hasani)

Stanovnici sofe Poslanikove džamije - ehlu's-sufe, 2002, br. 8, str. 121-139.

Dž. Latić, *Stil kur'anskoga izraza*, 2002, br. 8, str. 327-329.

Iz ljetopisa Fakulteta islamskih nauka, 2002, br. 8, str. 337-344.

Društveni kapital i održivi razvoj, 2005, br. 10, str. 297-314.

Sto dvadeset godina samoće: Muslimani Endelusa 1492. – 1614. godine, 2011., br. 15, str. 489-505

Islamistička opozicija u Egiptu prije arapskog proljeća, 2012., br. 16, str. 305-323

Hermeneutički ključ za Ikbalovu poeziju i misao, 2013, br. 17 str. 311-313

Arapsko proljeće i reakcije tradicionalističke uleme, 2015, br. 19, str. 165-190

ALISPAHIĆ, Zehra

Uloga arapskih prijedloga u prijelaznosti glagola, 2016, br. 20, str. 159-171.

O arapskom rječniku i njegovom nastajanju, 2008, br. 12, str. 319-333

Kako su mediji pratili odlazak dr. Ahmeda Smajlovića, 2009., br. 13, str. 241-257

Ibn Mada' – zagovornik pojednostavljenja arapske gramatike u Endelusu, 2011., br. 15, str. 349-368

Utjecaj arapskoga jezika i Kur'ana na Iqbalov intelektualni uzlet, 2013, br. 17, str. 127-140

Kontekstualizacija prijedloga u arapskome jeziku, 2014, br. 18, str. 179-192

O fenomenu prijelaznosti i neprijelaznosti glagola u arapskome jeziku, 2015, br. 19, str. 127-143

ARBERRY, A. J.

Iqbalova Džavid-nama, 2013, br. 17 str. 299-310

ARNAUTOVIĆ, Amina

Univerzalnost, relativizam i literarnost u fokusu translacione stilistike, 2016, br. 20, str. 205-220.

ARNAUTOVIĆ, Suad

Doprinos acc. Hamdije Ćemerlića izgradnji modernog izbornog sistema u Bosni i Hercegovini, XXIV, 2006, br. 11, str. 69-75.

EL-ADLY-VEJZAGIĆ, Sana'a

Al-lugat al-'arabijetu, 2001, br. 7, str. 253-268

Tarakib nahwiyya, 2002, br. 8, str. 307-320.

Tasrif al-af'al, 2004, br. 9, str. 343-356.

Kitāba luga 'arabiyya salīma wa šahīha, 2005, br. 10, str. 381-395.

AHMETAGIĆ, Ibrahim

Filozofija orijentalizma, 2009., br. 13, str. 97-98

BAJRAKTAREVIĆ, Orhan

Islamski teološki fakultet od njegovog osnivanja do danas, 1990, br. 3, str. 169-178. (koautori: Nusret Čančar i Adnan Silajdžić)

Ibn Rušd i pitanje o vremenitosti svijeta kod Al-Gazalija, 2001, br. 7, str. 93-108.

Pojam uzročnosti između Gazalija i Ibn Rušda, 2002, br. 8, str. 205-217.

M. Schimmel, *Odgovaranje Božijih znakova*, 2002, br. 8, str. 331-334.

O filozofskom u religiji i o religioznom u filozofiji: Ibn Rušd, 2004, br. 9, str. 203- 219.

Neka istaknuta imena i pojmovi islamske filozofije u djelu Ahmeda Smajlovića, 2009., br. 13, str. 77-87

Iqbalova vjerskofilozofska misao, 2010., br. 14, str. 231-245

Utjecaj Ibn Rušda /Averroesa na razvoj zapadnoevropske filozofije, 2011., br. 15, str. 219-238

Iqbal i Niče: Savršen čovjek i natčovjek, 2013, br. 17, str. 169-179

Pojava islamske filozofije i duh vremena, 2014, br. 18 str. 207-221

BEĆIREVIĆ, Senad

U okrilju Kur'ana (intervju sa mr. Mesudom Hafizovićem), Sarajevo, 2000, br. 6, str. 81-83.

BEGLEROVIĆ, Samir

Bibliografija radova rahmetli profesora Mesuda Hafizovića, 2004, br. 9, str. 431-439.

Tarih, Ibrahim Džananović (1424.), 2004, br. 9, str. 441-442. (koautor Kenan Ćemo)

Tarih, Mesud Hafizović, (1422.), 2004, br. 9, str. 443-444. (koautor Kenan Ćemo)

„Put ptica“ i hazreti Ahmed Gazalijeva poslanica o pticama (Dar S. Krluču), 2005, br. 10, str. 235-260.

Mulla Sadrin komentar predaje „Bijah skrivena riznica“, 2008, br. 12, str. 225-238 (koautor Kenan Ćemo)

Imam-i Gazalijeva *Kasida o smrti*, 2010., br. 14, str. 201-213

Utjecaj modernog koncepta religije na vjerski život bosanskih muslimana i djelovanje islamske zajednice u savremenom društvu, 2012., br. 16, str. 269-287

BEGOVIĆ, Nedim

Koncept, priroda i mjesto ustanove starateljstva u šerijatskom pravu i porodičnom pravu Bosne i Hercegovine, 2016, br. 20, str. 95-108.

Afirmacija koncepta *darūre* u savremenoj islamskoj jurisprudenciji, 2005, br. 10, str. 191-208.

Ka islamskom ekološkom pravu, 2008, br. 12, str. 161-180

Ciljevi šerijata: pregled savremene literature na arapskome jeziku, 2010., br. 14, str. 169-184

Izvori za proučavanje religijske slobode u islamskom pravu, 2012., br. 16, str. 115-133

Definiranje slobode religije u savremenoj islamskoj misli, 2014, br. 18, str. 133-144

BILAJAC, Amra

Ideja razvoja u obnoviteljskoj misli Muhammeda Ikbala, 2013, br. 17, str. 239-247

BUKVA, Mustafa

Pisma čitalaca, Sarajevo, 2000, br. 6, str. 89-93.

BUŠATLIĆ, Ismet

Sarajevska turbeta, 2001, br. 7, str. 205-228.

Arapska poezija pjesnikinja al-Adalusa, 2002, br. 8, str. 247-273.

Historiografija al-Andalusa, 2004, br. 9, str. 245-263.

Arhitektura i umjetnost al-Andalusa, 2005, br. 10, str. 263-278
Angažman akademika prof. dr. Hamdije Čemerlića u saborima Islamske zajednice, XXIV, 2006, br. 11, str. 85-87.
Život i djelo radi ibreta, XXIV, 2006, br. 11, str. 147-151.
Škole kiraeta u al-Andalusu, 2008, br. 12, str. 241-250
Profesor dr. Ahmed-efendija Smajlović: pokretač, urednik i saradnik revije Islamska misao, 2009., br. 13, str. 136-141

BOŠNJAK, Šejh Abdulah

Knjiga o ostvarenju dijela u vidu cjeline i javljanju ogranka u vidu osnove, (preveo Džemal Čehajić), Sarajevo, 1982, br. 1, str. 82- 89.

CERIĆ, Mustafa

Ebu Mensur el-Maturidi glavna djela o fikhu, tefsiru i kelamu, Sarajevo, 1990, br. 3, str. 79-89.

Završna riječ povodom 20. godišnjice smrti dr. Ahmeda Smajlovića (1938.-1988.), 2009., br. 13, str. 13-16

ČANČAR, Nusret

Islamski teološki fakultet od njegovog osnivanja do danas, 1990, br. 3, str. 169-178. (Koautori: Orhan Bajraktarević i Adnan Silajdžić)

ČOLAKOVIĆ, Salih

Uloga dr. Ahmeda Smajlovića u procesu obnove islamske misli, 2009., br. 13, str. 180-186

ČEHAJIĆ, Džemal

Šejh Abdulah Bošnjak "Abdi" bin Muhamed Al-Bosnevi, Sarajevo, 1982, br. 1, str. 75-81.

ĆEMAN, Emina

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, 2012., br. 16, str. 367-397 (u koautorstvu sa Azrom Hadžić)

ĆEMERLIĆ, Hamdija

Pravni položaj vjerskih zajednica u društveno-političkom sistemu SFRJ, Sarajevo, 1982, br. 1, str. 61-73.

ĆEMO, Kenan

Tarih, Ibrahim Džananović (1424.), 2004, br. 9, str. 441-442. (koautor Samir Beglerović)

Tarih, Mesud Hafizović, (1422.), 2004, br. 9, str. 443-444. (koautor Samir Beglerović)

DAUTOVIĆ, Ferid

Fenomen Objave, 2005, br. 10, str. 101-117.

Kazivanja – umnima pouka, 2008, br. 12, str. 105-120

DEMIROVIĆ, Idris

Život u službi La ilahe illallah, 2009., br. 13, str. 169-170

DIZDAREVIĆ, Ismet

Islam i naučna psihologija, 2000, br. 6, str. 63-66.

DIZDAREVIĆ, Mevludin

Značaj Sredozemlja za prenošenje kulturalnih vrijednosti u mišljenju Mustafe Busuladžića, 2011., br. 15, str. 405-420

DIZDAREVIĆ, Murat

Fikret Karčić, *Bošnjaci i izazovi modernog doba*, El-Kalem, Sarajevo, 1999., 2001, br. 7, str. 314-320.

Fantazija u Fosterovim romanima, 2002, br. 8, str. 291-305.

“Proročanski” aspekt Fosterovih romana, 2004, br. 9, str. 317-341.

Oskar Vajld u bosanskoj, hrvatskoj i srpskoj književnoj kritici i periodici, 2005, br. 10, str. 353-365.

Džonatan Swift u srpsko-hrvatskoj književnoj kritici (od 1884-1940), 2008, br. 12, str. 287-303

Valter Skot u kritici na srpskom, hrvatskom i bosanskom jeziku, 2010., br. 14, str. 319-336

Tomas Hardi u kritici na bosanskom, hrvatskom i srpskom jeziku (do 1941. godine), 2012., br. 16, str. 351-366

DRKIĆ, Abdul-Aziz

Učenje Kur’ana redosljedom suprotnim rasporedu sura u Osmanovome Mushafu (Qira’etu’l-Qur’ani bi’t-tenkis), 2014, br. 18, str. 89-98

DURMIŠEVIĆ, Enes

Profesor Čemerlić - teoretičar ustavnog prava, XXIV, 2006, br. 11, str. 63-67.

Ikbal: Islam je državni poredak, 2013, br. 17, str. 91-105

Kuršumli medresa - “mala univerza”, 2014, br. 18, str. 223-238

DŽANANOVIĆ, Ibrahim

Pitanje derogacije u šerijatskom pravu, 1982, br. 1, str. 177-189.

Hudud i ta’zir — krivična djela i prekršaji u šerijatskom pravu, 1987, br. 2, str. 119-136.

Ebu Hanife i njegov doprinos razvoju šerijatskog prava, 1990, br. 3, str. 21- 35.

Prof. Hamid Hadžibegić (1898.-1988.), 1990, br. 3, str. 185-189.
Propisi o bračnim smetnjama po šerijatskom pravu, 1994, br. 4, str. 73-84.
Pravna i poslovna sposobnost u šerijatskom pravu (el-ehliyye), 1996, br. 5, str. 51-74.
Iz sudske prakse Vrhovnog šerijatskog suda, 2002, br. 8, str. 75-86.

DŽILO, Hasan

Šihabuddin Jahja Suhraverdi, 1987, br. 2, str. 225-235.
Islam - primarni identitet muslimana u djelu Ahmeda Smajlovića, 2009., br. 13, str. 196-201

ĐOZO, Husein

Potreba i pokušaji savremene interpretacije i egzegeze kur'anske misli, Sarajevo, 1982, br. 1, str. 11-26.

FATIĆ, Almir

Uvod u tematski tefsir, 2016, br. 20, str. 25-36.
Metodologija, sadržaj, izvori i značaj Sujutijevog al-Itqana, 2005, br. 10, str. 119-141.
Izabrana djela Husein-ef. Đoze, XXIV, 2006, br. 11, str. 161-171.
"Telkhisu'l-miftah" – Djelo o znanosti koja raskriva aspekte kur'anskog i'džaza, 2008, br. 12, str. 87-104
Metodologija, leksički opseg i izvori djela Nuzhetu'l-e'ajuni'n-newaziri fi 'ilmi'l-wudžuhi we'n-nezair, 2010., br. 14, str. 59-74
Orijentacije, odlike i naučna vrijednost tefsira u Endelusu, 2011., br. 15, str. 11-29
Izvjestaj o akademskim aktivnostima na Fakultetu, 2011., br. 15, str. 541-571
Ibn Džuzejji el-Endelusi i njegov Teshil, 2012., br. 16, str. 35-55
Ljetopis / akademske aktivnosti na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu u 2011. godini, 2012., br. 16, str. 399-406
Allame Muhammed Ikbāl kao komentator Kur'ana, 2013, br. 17, str. 51-63
Ibn 'Adžibe el-Haseni i njegov tefsir el-Bahru l-medid, 2014, br. 18, str. 61-78
Eseji o vjeri, 2014, br. 18, str. 277-278
Knjiga koja će promijeniti naše poglede, 2014, br. 18, str. 279-280
Semantička obilježja kur'anskih riječi džihad, harb i qital, 2015, br. 19, str. 31-50

FAZLIĆ, Hfz. Fadil

Kiraet Kur'ana medinskih imama, 1994, br. 4, str. 109-123.
Pauzalna i početna forma u toku učenja Kur'ana, 1996, br. 5, str. 93-111.
Tağwīd muderrisa Derviš-ef. Spahića, 2002, br. 8, str. 11-24.
Mushaf Fadil- Paše Šerifovića, 2004, br. 9, str. 31-38.

H. hafiz Mahmut-ef. Traljić, 2004, br. 9, str. 423-427.
Hafizi banjalučke regije, 2005, br. 10, str. 279-295.
Hadži Husein-efendija Đozo, XXIV, 2006, br. 11, str. 153-160.
Tedžvid h. hafiza Asim-ef. Sirće, 2008, br. 12, str. 29-44
BISMILLAHI 'R-RAHMANI 'R-RAHIM, 2009., br. 13, str. 191-195
Ebu'l-Qasim eš-Šatibi i njegovo djelo, 2011., br. 15, str. 53-74

FILANDRA, Šaćir

Ahmed Smajlović i Pokret imama, 2009., br. 13, str. 187-190

FILIPOVIĆ, akademik Muhammed

Hamdija Čemerlić, XXIV, 2006, br. 11, str. 23-46.

GRABUS, Nedžad

Drugost u muslimansko-kršćanskom dijalogu, 2016., br. 20, str. 77-94.
Abu al-Hasan al-Aš'ari, *Bit polemike sa otpadnicima i inovatorima*, preveo Adnan Silajdžić, Sarajevo, 1421./2000. g, 2001, br. 7, str. 324-326.
El-Bagdadijevo učenje o temeljima imana, 2002, br. 8, str. 165-177.
Religijski aspekti rata u Bosni i Hercegovini (uzroci i posljedice), 2005, br. 10, str. 211-233.
El-Gazalijevo učenje o spoznaji Uzvišenog Boga, 2010., br. 14, str. 185-200

GRBO, Ismet

Hamdija Čemerlić rektor Univerziteta u Sarajevu, XXIV, 2006, br. 11, str. 55-57.

HADŽIABDIĆ, Reis-ul-ulema hadži Naim

Uz prvu svesku *Zbornika Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu*, 1982, br. 1, str. 7-8.

HADŽIBEGIĆ, Hamid

Turski zakonski spomenici kao istorijski izvor, 1982, br. 1, str. 52-60.

HADŽIĆ, Azra

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, 2012., br. 16, str. 367-397 (u koautorstvu sa Eminom Čeman)

HADŽIĆ, Mehmedalija

Ličnost dr. Ahmeda Smajlovića (1938.- 1988.) i razmišljanja u povodu njegove sudbine, 2009., br. 13, str. 17-24

HADŽIEFENDIĆ-PARIĆ Remzija

Dosljednost u jasnosti, 2009., br. 13, str. 142-168

HAFIZOVIĆ, Mesud

- Predislamska proza, 1982, br. 1, str. 191-201.
Počeci izučavanja jezika kod Arapa, 1987, br. 2, str. 269-278.
Fonetske studije u ranom periodu islama, 1990, br. 3, str. 127-141.
Arapska gramatička literatura klasičnog perioda, 1994, br. 4, str. 93-108.
Klasična arapska leksikografija, 1996, br. 5, str. 75-92.
Izvori jezika kod arapskih filologa, 2001, br. 7, str. 15-27.

HAFIZOVIĆ, Rešid

- Osnove islamskog vjerskog morala, 1987, br. 2, str. 137-154.
Stvaranja iz ništa u svjetlu muslimanske vjerske nauke, 1990, br. 3, str. 59-77.
Prof. dr. Ahmed Smajlović (1938.-1988.), 1990, br. 3, str. 182-185.
Teološko razumijevanje sadržaja i naravi vjere, 1994, br. 4, str. 45-61.
Mikrokozmička dimenzija tawhida u šiizmu, 1996, br. 5, str. 39-50.
Arif - svjetlosni čovjek kao tekija i grad Božiji u nama, 2001, br. 7, str. 55-72.
Sufijska hermeneutika srca kao primateljice inicijacijske mudrosti, 2004, br. 9, str. 179-201.
Teološki *aggiornamento* u djelu Huseina Đoze, XXIV, 2006, br. 11, str. 116-124.

HAJDAREVIĆ, Hadžem

- Blagoslovljena trajnost pjesničke riječi, 2013, br. 17, str. 315-318

HAJRIĆ, Amrudin

- Predislamska narječja arapskoga jezika i jezik Kur'ana, 2016, br. 20, str. 161-174.
Al-Halil bin Ahmad i prvi arapski rječnik, 2004, br. 9, str. 303-315.
Višejezičnost: pozitivni i negativni aspekti, 2005, br. 10, str. 367-379.
Arapski jezik u Bosni i Hercegovini danas, 2008, br. 12, str. 305-318
Najstariji semitski jezik, 2010., br. 14, str. 305-318
Abu 'Ali al-Qali – endeluski leksikograf, 2011., br. 15, str. 319-334
Standardiziranje arapskoga jezika i utemeljivanje odgovarajućih disciplina, 2012., br. 16, str. 201-219
Biobibliografija Muhammeda Ikbala, 2013, br. 17, str. 9-23
Kolonijalizam i orijentalizam u službi produbljivanja jaza između književnog i kolokvijalnog arapskoga jezika, 2014, br. 18, str. 159-178
Arapski jezik pred izazovima savremenog doba, 2015, br. 19, str. 115-125

HALIFA, Abdul-Hakim

- Ikbalova kritika zapadne civilizacije, 2013, br. 17 str. 181-190

HALILAGIĆ, Sead

Rad dr. Ahmeda Smajlovića na povratu tekija u okvir Islamske zajednice, 2009., br. 13, str. 228-236

HALILOVIĆ, Senahid

Pred Rječnikom Alije Isakovića, Sarajevo, 1994, br. 4, str. 63- 71.

HASANI, Mustafa

Bibliografija Zbornika radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu, 2016, br 20, str. 221-240. (sa LUŠIJA, Nihad).

Sunnet Božijeg Poslanika, a. s., u metodologiji islamske jurisprudencije, 1996, br. 5, str. 113-127.

Prijevod djela dr. Jusufa el-Karadavija na bosanski jezik, 2001, br. 7, str. 332-341.

Iz ljetopisa Fakulteta islamskih nauka 1996.-2000., 2001, br. 7, str. 345-360. (koautor Ahmet Alibašić)

El-Halebi, *Mulleqa'l-ebhur (Sjencište mora)*, 2002, br. 8, str. 323-326.

Kategorije lica kojima se daje zekjat, 2002, br. 8, str. 99-118.

Merhum Ibrahim Džananović (1946-2003), 2004, br. 9, str. 11-28.

Fond zekjata iz Kuvajta - primjer savremene organizacije za prikupljanje i distribuciju zekjata, 2004, br. 9, str. 149- 164.

Ljetopis, 2004, br. 9, str. 399-420.

Problem gužve u Harem-i šerifu za vrijeme hadždža, 2005, br. 10, str. 165-190.

Ljetopis, 2005, br. 10, str. 399-446.

Ljetopis Fakulteta 2006. godine, XXIV, 2006, br. 11, str. 177-212. (koautor Firdevsa Jelovac)

Problem gužve na Mini za vrijeme hadždža, 2008, br. 12, str. 139-159

Akademik Mehmed Begović, 2010., br. 14, str. 149-169

Ibn Hazm i njegov odnos prema izvorima šerijatskog prava, 2011., br. 15, str. 163-183

Stavovi uleme o šerijatskopravnom statusu Bosne i Hercegovine pod austro-ugarskom upravom, 2012., br. 16, str. 91-114

Tretman ibadata (obredoslovlja) u teoriji ciljeva šerijata (maqasid al-shari'ah), 2015, br. 19, str. 73-92

HASANOVIĆ, Aziz

Islamska zajednica u viziji dr. Ahmeda Smajlovića, 2009., br. 13, str. 202-217

HASANOVIĆ, Bilal

Odnos dr. Ahmeda Smajlovića prema bosanskohercegovačkim muslimanima u dijaspori, 2009., br. 13, str. 218-221

HASANOVIĆ, Zuhdija

- Uvodna riječ, Sarajevo, 2016, br. 20, str. 7-9.
Sunnet u tradiciji tašawwufa, 2016, br 20, str. 37-61.
Odnos Ebu Hanife spram hadisa, Sarajevo, 1996, br. 5, str. 130-141.
Usklađivanje prividno kontradiktornih hadisa, 2001, br. 7, str. 109-133.
Normativnost pojedinačne predaje hadisa, 2002, br. 8, str. 41-72.
Kontroverze o Abu Hurayreu ad-Dawsīyu, 2004, br. 9, str. 87-109.
Razlika između hadisa i sunneta, 2005, br. 10, str. 59-86.
Institucionalno izučavanje hadisa u muslimanskim zemljama, 2008, br. 12, str. 45-69
Šah Waliyullahova percepcija sunneta, 2010., br. 14, str. 99-119
Baqiyy ibn Mahlad – utemeljitelj škole hadisa u Endelusu, 2011., br. 15, str. 93-115
Institucionalno izučavanje hadisa u BiH, 2012., br. 16, str. 71-89
Ikbalovo razumijevanje sunneta, 2013, br. 17, str. 65-77
Hadis u djelu Abu Hamida al-Gazaliya, 2014, br. 18, str. 99-118
Ši'ijsko tumačenje sunneta, 2015, br 19, str. 51-72

HODŽIĆ, Dževad

- Al-Attasova filozofija znanosti: Islamizacija znanja, 2010., br. 14, str. 215-229

IBRAHIMAGIĆ, Omer

- Prof. dr. Hamdija Čemerlić, XXIV, 2006, br. 11, str. 47-50.

ISANOVIĆ, Nusret

- Islamska umjetnost u Španiji – kristali svjetlosti muslimanskog duha Magreba, 2011., br. 15, str. 371-388

JAŠIĆ, Orhan

- Odnos Božije Objave i uma u Ibn Tufaylovom romanu “Hayy ibn Yaqzan”, 2011., br. 15, str. 389-403

JELOVAC, Firdevsa

- Ljetopis Fakulteta 2006. godine, XXIV, 2006, br. 11, str. 177-212. (koautor Mustafa Hasani)
Ljetopis, 2008, br. 12, str. 353-376

KADIĆ-ŽUTIĆ, Fatima

- Mevlana Dželaluddin Rumi i njegova prisutnost u Bosni i Hercegovini, 2001, br. 7, str. 229-252.
Počeci štampe kod muslimana i najstarije štampane knjige u biblioteci Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu, 2010., br. 14, str. 273-289

Božanstvena komedija i islam, 2011., br. 15, str. 443-462
Prilog razumijevanju temeljnih principa islamske umjetnosti, 2012., br. 16, str. 289-304

KAMIL, Kemal Mahmud Salih

Težina slova i njihova veza sa značenjem u Kur'anu, 2010., br. 14, str. 75-98
Argumentacija u poeziji Ibn Zayduna, 2011., br. 15, str. 267-284

KARALIĆ, Mahmut

Dva važna detalja iz života prof. dr. Ahmeda Smajlovića, 2009., br. 13, str. 237-240

KARČIĆ, Fikret

Pitanje primjene šerijatskog prava kroz historiju bosanskohercegovačkih muslimana, 1982, br. 1, str. 213-228.

Sahihul-Buhari (Buharijina zbirka hadisa), preveo Hasan Škapur, 1982, br. 1, str. 232.

Muhammed el-Gazali, *Ejjuhel veled*, preveo Husein Đozo, 1982, br. 1, str. 234-235.

Fevzi Mostarac, *Bulbulistan*, preveo Džemal Čehajić, 1982, br. 1, str. 235.
Islam, Sarajevo, 1982, br. 1, str. 241.

Georges G. Crom, *Prilog proučavanju multikonfesionalnih društava*, 1982, br. 1, str. 243-244.

Kasim Dobrača, *Katalog arapskih, turskih i perzijskih rukopisa*, 1982, br. 1, str. 244.

Glavne tendencije u pravnom uređenju vakufa u nekim muslimanskim zemljama 1850-1950, 1987, br. 2, str. 105-118.

Opći pregled na pravo u islamu, njegov istorijski razvoj, teorijske i praktične mogućnosti reforme, 1990, br. 3, str. 7-19.

Prof. dr. Hamdija Čemerlić o vjerskom jedinstvu muslimana (*hilafetu*), XXIV, 2006, br. 11, str. 95-98.

Razumijevanje Šerijata u djelima Husein-ef. Đoze, XXIV, 2006, br. 11, str. 131-139

KARIĆ, Enes

O putovanjima Muḥammada 'Abduhua po Evropi (po Muḥammadu Rašidu Riḏāu), 2016, br. 20 str. 97-112.

Simbolika svjetlosti u ezoteričkom komentaru Kur'ana Muhjuddina Arebija, 1987, br. 2, str. 7-22.

Utjecaj kiraeta Kur'ana (Qira'at al-Qur'an) na fikh - različita normativna tumačenja Kur'ana, 1990, br. 3, str. 49-58.

Prof. Husejn ef. Đozo (1912.-1982.), 1990, br. 3, str. 179-180.

- Tumačenje Kur'ana i sudbina islamskog svijeta - skica, 1994, br. 4, str. 29-44.
- Prijedlog programa rada dekana i administracije Fakulteta islamskih nauka, 2004, br. 9, str. 359-373.
- Izveštaj dekana o radu Fakulteta za period 2003-2004. akademske godine, 2004, br. 9, str. 375-396.
- Uvodna riječ, 2005, br. 10, str. 7-8.
- Uz ovaj broj, XXIV, 2006, br. 11, str. 7-8.
- Pozdravna riječ dekana Fakulteta islamskih nauka, XXIV, 2006, br. 11, str. 17-18.
- Akademik Hamdija Čemerlić – odanost principima, XXIV, 2006, br. 11, str. 89-91.
- Smajlovićeva profesorska ozbiljnost, 2009., br. 13, str. 94-96.
- Djela Abu'l-Qasima Mahmuda ibn 'Umara az-Zamahšarija (kratak bibliografski pregled), 2010., br. 14, str. 9-29.
- Ibn Haldunov tretman Kur'ana u al-Muqaddimi, 2011., br. 15, str. 31-52.
- Ibn Hazm i njegovo djelo Al-Fisalu fi l-milali wa - ahwa' wa n-nihali, 2011., br. 15, str. 185-191.
- Az-Zamahšerijeve potrage za značenjima kur'anskih riječi, 2012., br. 16, str. 9-33.
- Recepcija djela i ideja Muhammeda Iqbala na arapskome jeziku, 2013, br. 17, str. 107-126.
- Potreba za povratkom etičkim tumačenjima Kur'ana, 2014, br. 18, str. 37-59.
- Iscrpno djelo o nivoima kur'anskih čitanja, 2014, br. 18, str. 285-286.

KASUMOVIĆ, Ismet

- Neki aspekti filozofije Ibn Miskevejha, 1990, br. 3, str. 143-155.

KICO, Mehmed

- O razvoju arapske leksike, 2016, br. 20, str. 147-160.
- Bosanskohercegovačka arabistika između bošnjačkog okrilja i jugoslaven-skog pokroviteljstva, 2002, br. 8, str. 275-289.
- Arapske gramatičarske škole i akteri, 2004, br. 9, str. 267-290.
- Nedžib Mahfuz i odbrana književnoga jezika, 2005, br. 10, str. 333-352.
- Specifičnosti arapskoga jezika i teškoće u prevođenju, 2008, br. 12, str. 271-285.
- Ahmed Smajlović i prevođenje, 2009., br. 13, str. 99-120.
- Arapski jezik u kulturnoj razmjeni među zajednicama u dodiru, 2010., br. 14, str. 291-304.
- Jezikoslovna znanost u Endelusu i posebna obilježja, 2011., br. 15, str. 301-317.
- Arabizam i arabistika, 2012., br. 16, str. 183-199.

Svjatovnost u književnom djelu Muhammeda Ikbala, 2013, br. 17, str. 141-153.

Arabizacija i okcidentologija u teoriji i praksi, 2014, br. 18, str. 145-158.

Feti Mehdiu – Kratak životopis i osvrt na radove objavljene u periodici na bosanskom/hrvatskom/srpskome jeziku, 2014, br. 18, str. 193-206.

O jezičkoj svijesti u svjetlu iskustava o arapskoj nauci o jeziku, 2015, br. 19, str. 103-114.

AL-KUVARI, Gajs Mubarek

Ka svjetskoj kuturološkoj sigurnosti; orijentalizam i nadmetanje u udruživanju među civilizacijama, 2014, br. 18, str. 27-36.

LATIĆ, Džemaludin

Kur'ansko slikovito izražavanje, 2000, br. 6, str. 53-62.

Kur'anski belagat i njegov i'džaz, priredio prof. dr. Omer Nakičević, izd. Fakulteta islamskih nauka, 2000. g, 2001, br. 7, str. 284-288.

Er-Ragib el -Isfahani, *Mu'džemu mufredati elfazil-Qur'an*, 2001, br. 7, str. 289-313.

“Me'ani'l-Qur'an” El-Ahfeša El-Evsata, 2002, br. 8, str. 25- 40.

Jezik Kur'an-i kerima, 2004, br. 9, str. 39-52.

Kiraeti Kur'ana i tefsir, 2005, br. 10, str. 31-58.

Idiomatski glagolski oblici u Kur'anu, 2008, br. 12, str. 11-27.

Moralna uspravnost profesora Smajlovića, 2009., br. 13, str. 28-32.

„Kur'an s prijevodom na bosanski jezik“ Esada Durakovića: “Sazrijevanje prevodilačkog iskustva”, 2010., br. 14, str. 31-42.

Tawqu'l-hamame (Golubičin đerdan) – najznačajnije djelo arapske prozne književnosti u XI. st., 2011., br. 15, str. 285-297.

Hilafet u Endelusu: Uzroci propasti, 2011., br. 15, str. 463-487.

Kur'an i maltuzijanska teorija, 2012., br. 16, str. 221-236

Muhammed Ikbal - “Goethe Istoka”, 2013, br. 17, str. 25-33.

“Društvena pravda u islamu” Sejjida Qutba, 2014, br. 18, str. 259-274.

Djelo o beskrajnom značenjskom kontekstu Kur'ana, 2014, br. 18, str. 287-288.

LJEVAKOVIĆ, Enes

Sejjid Qutb i njegov odnos prema islamskom pravu (fiqhu), 2000, br. 6, str. 27-35.

Koncept općeg interesa u islamskom pravu, 2001, br. 7, str. 29-53.

Šerijatskopravne posljedice medicinske dijagnoze o smrti mozga, 2002, br. 8, str. 87-97.

Institut arbitraže (tahkim) u islamskom pravu, 2004, br. 9, str. 131-148.

Fikh muslimanskih manjina: utemeljenje, kontroverze i dileme, 2005, br. 10, str. 145-163.

Fenomen izdvojenih fetvi: pojam, uzroci i posljedice, 2010., br. 14, str. 131-148.

Imam eš-Šatibi i njegovo razumijevanje ciljeva Šerijata, 2011., br. 15, str. 141-161.

Pobačaj i drugi načini prekida ljudskog života u svjetlu ciljeva Šerijata, 2012., br. 16, str. 237-252.

Problem mješovitih brakova u Bosni i Hercegovini u periodu 1930.-1940: Tumačenje i praksa šerijatskih sudova, 2014, br. 18, str. 281-284.

LUŠIJA, Nihad

Bibliografija Zbornika radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu, 2016, br 20, str. 221-240. (sa HASANI, Mustafa).

Merhum Seid-ef. Prašo, 1990, br. 3, str. 189-190.

LJEVAKOVIĆ, Zijad

U okrilju Kur'ana, 2000, br. 6, str. 75-79.

MALJOKI, Fadilj

Gulam Ahmed i njegovo poimanje sunneta, 2014, br. 18, str. 119-132.

MA'RUF, Muhammed

Ikbal i zapadnjačko religijsko mišljenje njegovog doba, 2013, br. 17, str. 155-167.

MEHTIĆ, Halil

Edukativni rad dr. Ahmeda Smajlovića i neke zakulisne radnje oko njegovog smjenjivanja, 2009., br. 13, str. 222-227.

MUHIĆ, Ferid

O romanu Isnama Taljića „Tajna knjiga Endelusa“, 2011., br. 15, str. 515-519.

MUHAMMAD, Suheyl Umar

Mir, održivost i drugačije vjersko, 2013, br. 17, str. 199-238.

Iqbalova reinterpretacija sufijske misli, 2013, br. 17, str. 249-296.

MURATOVIĆ, Hasan

O izboru Hamdije Čemerlića na funkciju rektora sarajevskog Univerzитета, XXIV, 2006, br. 11, str. 51-53.

MUSIĆ, hfz. Kenan

Komunikacija u javnom prostoru – vjerovjesnički model, 2016., br. 20, str. 55-66.

Sunnet i bid'at u Kur'anu i hadisu, 2008, br. 12, str. 121-137.

Značaj i mjesto životopisa Muhammeda, s.a.v.s., među islamskim znanostima, 2010., br. 14, str. 119-130.

EL-MUWAILIHI, Muhamed

Hadis 'Isa Ibn Hišam, (Preveo Jusuf Ramić), 1982, br. 1, str. 98-112.

NAKIČEVIĆ, Omer

Na marginama izučavanja Hadisa u našim krajevima, 1987, br. 2, str. 23-39.

Vrste naučnih disciplina o Hadisu, 1990, br. 3, str. 107-125.

Islamski koncept obrazovanja i odgoja, 1994, br. 4, str. 7-15.

Šerijatska sudačka škola – Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 1994, br. 4, str. 125-133.

Ogledi Seida Zenunovića na prijevodu hadisa, 1996, br. 5, str. 5-15.

U povodu otvaranja postdiplomskog studija na Fakultetu islamskih nauka, 1996, br. 5, str. 144-155.

Sejjid Qutb kao književnik i književni kritičar, 2000, br. 6, str. 37-42.

Umjetnost kur'anskog kazivanja, 2000, br. 6, str. 43-51.

Sudbina muslimana evropskog kontinenta, 2001, br. 7, str. 135-166.

Haridžije i pitanje hilafeta, 2002, br. 8, str. 141-163.

Rivajeti u hadisu i drugim naukama arapskog jezičkog ishodišta, 2004, br. 9, str. 65-86.

Uloga hadisa u izgradnji islamske ličnosti, 2005, br. 10, str. 15-29.

Skup o Čemerliću, XXIV, 2006, br. 11, str. 81-84.

Ravnoteža između duhovne pobude i zakonske odredbe u islamu, 2008, br. 12, str. 183-200.

Orijentalizam, 2009., br. 13, str. 88-93.

Iskrice iz korespondencije dvojice profesora, Tajjiba Okića i hafiza Omera Mušića, 2010., br. 14, str. 247-260.

Kadi Ijad i njegov doprinos hadiskoj nauci, 2011., br. 15, str. 117-138.

Islam i orijentalizam, 2012., br. 16, str. 135-150.

Čovjek i Kur'an, 2015, br. 19, str. 9-17.

NEIMARLIJA, Hilmo

Napomene o razumijevanju obnove islama, 1982, br. 1, str. 204-212.

Husein Đozo, *Prijevod Kur'ana s komentarom/ tri prva džuzu*, 1982, br. 1, str. 230.

Nerkez Smajlagić, *Uvod u Kur'an*, 1982, br. 1, str. 232-233.

Muhammed Hamidullah, *Muhammed a.s.*, 1982, br. 1, str. 234.

Muhammed Ikbāl, *Obnova vjerske misli u islamu*, 1982, br. 1, str. 235-236.

Nerkez Smajlagić, *Klasična kultura islama*, 1982, br. 1, str. 236-237.

Svijet islama, Sarajevo, 1982, br. 1, str. 237.

Henry Corbin, *Historija islamske filozofije*, 1982, br. 1, str. 238.

Darko Tanasković i Ivan Šop, *Sufizam*, 1982, br. 1, str. 238-239.

Muhammed Hamidullah, *Uvod u islam*, Sarajevo, br. 1, str. 239.
Čedomil Veljačić, *Filozofija istočnih naroda*, 1982, br. 1, str. 239-240.
Čedomil Veljačić, *Razmeđa azijskih filozofija*, 1982, br. 1, str. 240.
Arapsko-islamska kultura, Sarajevo, 1982, br. 1, str. 240-241.
David Talbot Rice, *Islamska umetnost*, 1982, br. 1, str. 242.
Carel J. Du Ry, *Svijet islama*, 1982, br. 1, str. 242-243.
Katarina Oto-Dorn, *Islamska umetnost*, 1982, br. 1, str. 243.
Danijel Bučan, *Realistički racionalizam Ibn Haldun/Ibn Haldun: Iz Mukaddime*, 1982, br. 1, str. 245-246.
Položaj islama u kulturno-povijesnim tematizacijama Oswalda Spenglera i Muhameda Ikbala, 1987, br. 2, str. 205-223.
Oswald Spengler - klasik dvadesetog stoljeća, 2004, br. 9, str. 221-241.
Reprezent bošnjačkoga građanstva, XXIV, 2006, br. 11, str. 99-106.
Misao vjerodostojne islamske prakse, XXIV, 2006, br. 11, str. 141-146.

OMERDIĆ, Muharem

Vjerovanje i učenje batinijske akaidске škole, Sarajevo, 1987, br. 2, str. 83-103.
Al-Fargani i njegova kasida Al-Amali, Sarajevo, 1990, br. 3, str. 91-105.
Bibliografija radova o prof. dr. Ahmedu Smajloviću, 2009., br. 13, str. 55-71.

PEJANOVIĆ, Mirko

Riječ na skupu o akademiku Hamdiji Ćemerliću, XXIV, 2006, br. 11, str. 59-61.

QAISER, Shahzad

Metafizički temelji Iqbalove političke misli, 2013, br. 17, str. 35-50.

RAMIĆ, Jusuf

Muhammed el-Muwailihi i njegovo djelo Hadis 'Isa Ibn Hišam, 1982, br. 1, str. 91-97.
Izučavanje arapskog jezika kod nas, 1987, br. 2, str. 237-268.
Fikhska (šerijatsko-pravna) tumačenja Kur'ana, 1990, br. 3, str. 37-47.
Akademik prof. dr. Hamdija Ćemerlić, 1990, br. 3, str. 190-191.
Bedi'u-Zeman Al-Hamadani i njegovi mekamati, 1994, br. 4, str. 17-27.
Profesor dr. Ahmed Smajlović (1938-1988), 1994, br. 4, str. 135-137.
Iz uvoda u Kur'an, 1996, br. 5, str. 17-37.
Dopuna Statuta Fakulteta islamskih nauka koja se odnosi na postdiplomski studij, Sarajevo, 1996, br. 5, str. 157-163.
Nacrt programa i režima postdiplomskog studija na Fakultetu islamskih nauka, 1996, br. 5, str. 164-167.
Uvod u historiju i metodologiju tefsira, 2000, br. 6, str. 1-4.
Tefsir Sejjida Qutba, 2000, br. 6, str. 7-25.
Vjerodostojnost tradicije, 2000, br. 6, str. 85-87.

Merhum Mesud Hafizović (1947.-2001.), 2001, br. 7, str. 7-10.
Nehdžu'l-belaga (Staza rječitosti), 2001, br. 7, str. 269-283.
 Arapske filološke i gramatičke škole klasičnog perioda, 2002, br. 8, str. 221-246.
 Džihad i njegova zloupotreba, 2004, br. 9, str. 165-176.
 Lingvističko djelo Teufika Muftića, 2004, br. 9, str. 291-301.
Dalijetu-l-a'šafi medhi-r-resuli (Himna posvećena Muhamedu, 'alejhi-s-salam), 2005, br. 10, str. 317-331.
 Akademik prof. dr. Hamdija Ćemerlić (1905.-1990), XXIV, 2006, br. 11, str. 93-94.
 Analiza naših prijevoda Kur'ana urađenih posredstvom drugih jezika, 2008, br. 12, str. 253-270.
 Slovo o postdiplomskom studiju Ahmeda Smajlovića, 2009., br. 13, str. 40-54.
 Dva dokumenta o vladaru i podanicima, 2010., br. 14, str. 261-272.
 Andaluzijska književnost, 2011., br. 15, str. 241-254.
 Ibn Zejdun – veliki pjesnik muslimanske Španije, 2011., br. 15, str. 255-265.
 Arapske gramatičke škole klasičnog perioda, 2012., br. 16, str. 151-182.
 Ikbal i neki njegovi istaknuti indijski prethodnici, 2013, br. 17, str. 79-89.
 Ikbalov Munadžat (Obraćanje Poslaniku), 2013, br. 17, str. 297-298.
 Fakultet islamskih nauka u Sarajevu (prošlost - sadašnjost - budućnost), 2014, br. 18, str. 9-19.
 Burda Ka'ba ibn Zuhejra i Knjiga pjesama i napjeva, 2015, br. 19, str. 93-101.

REPOVAC, Hidajet

U povodu stote obljetnice rođenja Hamdije Ćemerlića, XXIV, 2006, br. 11, str. 77-79.

SALIHSPAHIĆ, Džemal

Prof. dr. Ahmed Smajlović, 2009., br. 13, str. 72-76.

AL-SANUSI, Imam Muhamed b. Jusuf

Umm al-barahin (preveo Ahmed Smajlović), 1987, br. 2, str. 75-82.

SELJUBAC, Sead

Doktor Smajlović kao profesor, 2009., br. 13, str. 37-39

SIJAMHODŽIĆ-NADAREVIĆ, Dina

Evaluacija kvaliteta visokoškolske nastave u kontekstu obrazovnih reformi, 2016, br. 20, str. 127-146.

Komponente samovrjednovanja kao strategije za unaprjeđivanje kvaliteta odgojno obrazovnog rada, 2010., br. 14, str. 337-352.

Muhammed Ikbal i muslimanska Španija, 2011., br. 15, str. 423-441.

Metode evaluacije ishoda učenja studenata, 2014, br. 18, str. 239-256.

SILAJDŽIĆ, Adnan

Sistem isnada — porijeklo i razvoj, 1987, br. 2, str. 41-58.

Islamski teološki fakultet od njegovog osnivanja do danas, 1990, br. 3, str. 169-178 (u koautorstvu sa Orhanom Bajraktarevićem i Nusretom Čančarom)

O prevodilačkom radu prof. Ibrahima Trebinjca, 1990, br. 3, str. 180-182.
Bitna znakovitost drugog Isaovog dolaska u rukopisu Mehmeda ef. Handžića, 1994, br. 4, str. 85-92.

Recepcija drugih religija u klasičnim muslimanskim djelima, 2001, br. 7, str. 73-92.

Islam u djelima ranih kršćanskih pisaca, 2002, br. 8, str. 179-203.

Uvodna riječ, XXIV, 2006, br. 11, str. 19-22.

Ljudska odvažnost i islamska odgovornost hadži Husein-efendije Đoze, XXIV, 2006, br. 11, str. 125-130.

Uvodna riječ u povodu dvadesete godišnjice smrti dr. Ahmeda Smajlovića, 2009., br. 13, str. 8-12

Muslimanski teološko-filozofski doprinos razvoju Evropskoga kulturnog identiteta, 2011., br. 15, str. 195-218.

SHAHAB, Yar Khan

Kvintesencija prašine, 2013, br. 17, str. 191-198.

SLATINA, Mujo

Knjige koje vode univerzalnim vrednotama ljudskoj mudrosti, Sarajevo, 2000, br. 6, str. 67-74.

SMAJIĆ, hfz. Aid

Orijentalističko poimanje prvog registriranja hadisa, 2004, br. 9, str. 111-127.

“Drugi” u pravoslavnim i katoličkim vjeronaučnim udžbenicima za osnovne škole u BiH, 2008, br. 12, str. 201-224.

Projekt „islamizacije znanja“: osnovne ideje, razvoj i trenutno stanje, 2012., br. 16, str. 253-268.

Religioznost i porodična orijentacija muslimanske omladine u Bosni i Hercegovini, 2015, br. 19, str. 191-218.

SMAJKIĆ, Seid

Dr. Ahmed Smajlović – pokretač i realizator pozitivnih promjena u Islamskoj zajednici, 2009., br. 13, str. 171-179.

SMAJLOVIĆ, Ahmed

Osnovi islamskog vjerovanja, 1987, br. 2, str. 59-74.

ŠOŠIĆ, hfz. Dževad

- Pojam preferencije u kiraetskoj nauci (الاختيار), 2016, br. 20, str. 11-24.
Nauka o završcima ajeta - 'ilmu'l-fewasil, 2004, br. 9, str. 53-64.
Tefsirski aspekt kira'eta, 2005, br. 10, str. 87-99.
Uzajamna povezanost kur'anskih dijelova i cjelina *Tenasubu'l-Qur'an* – تناسب القرآن, br. 12, str. 71-86.
Dijalekatske razlike među kiraetima, 2010., br. 14, str. 43-58.
El-Kurtubi - slavni andaluzijski mufessir, 2011., br. 15, str. 75-89.
Utjecaj kiraeta na primjenu pauzalnih formi, 2012., br. 16, str. 57-70.
Metodološki pristup kiraetima u djelu Me'alim et-tenzil imama el-Begavija, 2014, br. 18 str. 79-88.
Umetnuti (el-mudredž) kiraeti, 2015, br. 19, str. 19-30.

ŠUKRIĆ, Nijaz

- Jedan stari srpskohrvatski rukopisni prijevod udžbenika pedagogije u našim medresama, 1982, br. 1, str. 113-122.
Iz Kur'ana Časno –svemu svetu opomena, 1982, br. 1, str. 230-231.
Kur'an Časni, preveli hfz. Muhamed Pandža i Džemaludin Čaušević, 1982, br. 1, str. 231.
Kur'an, preveo Besim Korkut, 1982, br. 1, str. 231-232.
Osman Nuri Hadžić, *Muhammed a.s. i Kur'an*, 1982, br. 1, str. 233-234.
Anali Gazi Husrevbegve biblioteke, knjiga V-VI, 1982, br. 1, str. 239-240.
Omer Nakičević, *Hasan Kafi Prušćak – pionir arapsko-islamskih nauka u Bosni i Hercegovini*, 1982, br. 1, str. 244-245.
„Antologija arapske književnosti“, *Mogućnosti*, 1982, br. 1, str. 246.
Historija čovječanstva, 1982, br. 1, str. 246-247.
Etika milosrđa ili „Traktat o samilosti i sažaljenju spram živih stvorenja“ od h. Mustafe sina Muhammeda Prušćaka, 1987, br. 2, str. 155-204.
Osnovi početnog islamskog obrazovanja, 1990, br. 3, str. 157-168.

TALJIĆ, Isnam

- Nad tragedijom „Mjesečina endeluske noći“ Džemaludina Latića, 2011., br. 15, str. 521-531.

TRALJIĆ, Mahmud

- Hfz. Ibrahim Trebinjac, 1987, br. 2, str. 279-284.

TREBINJAC, Ibrahim

- Učenje i proučavanje Kur'ana, 1982, br. 1, str. 27-50.

TRNK-UZUNOVIĆ, Amira

- Atribut kao sporedni dio arapske rečenice, 2016., br. 20, str. 189-203.
Abu Hayyan al-Garnati – gramatičar i mufesir, 2011., br. 15, str. 335-347.

Uloga veznika u semantici konteksta u arapskome jeziku, 2015., br. 19, str. 145-164.

ZERNUDŽI

Ta'limu l'muta'allim (Uputa učeniku), (Preveo Nijaz Šukrić), 1982, br. 1, str. 123-175.

ZIMIĆ-GLJIVA, Mujesira

U povodu tragične pogibije mr. Nijaza Šukrića, 1994, br. 4, str. 139-148.

U povodu smrti Mesuda Hafizovića, 2001, br. 7, str. 11-13.

Odgovj za lijepo u islamu, 2001, br. 7, str. 189-204.

ZOVKIĆ, Mato

Dijalog uza svijest o razlikama u misli i praksi dr. Ahmeda Smajlovića, 2009., br. 13, str. 121-135.

ZUBČEVIĆ, Asim

Muslimanska Španija na tristotrideset stranica, 2011., br. 15, str. 509-513.

Bibliografija monografskih izdanja o muslimanskoj Španiji na evropskim jezicima, 2011., br. 15, str. 535-536.

Hadži hafiz Halid-ef. Hadžimulić, 2011., br. 15, str. 537-539.

Neke napomene o prijevodima Andrićeve disertacije, 2012., br. 16, str. 325-350.

ŽIGA, Jusuf

Kako se, kao čovjek, „ovremeniti“?, 2009., br. 13, str. 25-27.

أ.د. عبد الهادي حامد مرزوق

في أصول بعض كلمات القرآن الكريم, 2008., br. 12, str. 335-353.

عبد المبارك الكواري

نحو أمن ثقافي عالمي الاستشراق و رهان التحالف بين الحضارات, 2014., br. 18 str. 21-26.

Sadržaj

Dževad Šošić Pojam preferencije u kiraetskoj nauci (الاختيار)	11
Almir Fatić Uvod u tematski tefsir	25
Zuhdija Hasanović Sunnet u tradiciji tašawwufa	37
Kenan Musić Komunikacija u javnom prostoru - vjerovjesnički model	63
Nedžad Grabus Drugost u muslimansko-kršćanskom dijalogu	77
Nedim Begović Koncept, priroda i mjesto ustanove starateljstva u šerijatskom pravu i porodičnom pravu Bosne i Hercegovine	95
Enes Karić O putovanjima Muḥammada ‘Abduhūa po Evropi (po Muḥammadu Rašīdu Riḍāu)	109
Dina Sijamhodžić-Nadarević Evaluacija kvaliteta visokoškolske nastave u kontekstu obrazovnih reformi	127
Mehmed Kico O razvoju arapske leksike	147
Amrudin Hajrić Predislamska narječja arapskoga jezika i jezik Kur’ana	161
Zehra Alispahić Uloga arapskih prijedloga u prijelaznosti glagola	175

Amira Trnka-Uzunović Atribut kao sporedni dio arapske rečenice	189
Amina Arnautović Univerzalnost, relativizam i literarnost u fokusu translacione stilistike	205
Mustafa Hasani, Nihad Lušija Bibliografija Zbornika radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu	221